مدرسة القاهرة

في نقــد

التراث والأشعرية

مدرسة القاهرة

في نقــد

التراث والأشعرية

(دراسة علائقية)

تأليف: **جمال عمر**

الطبعة الأولى ٢٠١٩

© حقوق النشر محفوظة لـ "دار الثقافة الجديدة"

الناشر

دار الثقافة الجديدة

"شركة ذات مسئولية محدودة"

٣٢ ش صبري أبو علم، باب اللوق، القاهرة

ت وفاكس: ٢٣٩٢٢٨٨٠

e-mail: elguindimohamed93@gmail.com

http://www.facebook.com/Dar.Elthaqafa.Elgedeeda

الغلاف:

رقم الإيداع: ٢٠١٩/

الترقيم الدولي (I.S.B.N): - - 978 – 977 – 221

مدرسة القاهرة

في نقـــد

التراث والأشعرية

دراسة علائقية

جمال عمر

دار الثقافة الجديدة

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

ص ، سم.

تدمك:

١ –

٣ - العنـــــــوان

/

رقم الإيداع: التاريخ / /٢٠١٩

فهرست

- مفتتح ٧

- الباب الأول

التراث والآخر والسلطة بالجامعة ٩

- مدرسة نقد الخطاب الأشعري ١١
- المثقف ابن الدولة ٥٦

- الباب الثاني

الجامعة وخطاب نقد الأشعرية ٩١

- النبوة بالجامعة ٩٣
- الإمامة ولا تاريخية الفكر عند العرب ١٠١

- خاتمة ١٣١

- في مواجهة التهميش والنسيان ١٣٣
- فاتحة ١٥٤

مفتتح

أما بعد، فأنا مهتم بمنطقة دقيقة الضيق بين الواقع والخيال، ومهتم بما حدث فيها خلال العقود الأخيرة؛ حيث أصبح الواقع مُترعًا بممكنات تخييل وبساحات خيال، أوسع من أي بنية خيالية يصنعها خيال كاتب. فكتبت "مهاجر غير شرعي" وحاولت فيه أن أرتاد هذه المنطقة. ولم أستطع أن أحقق ذلك في نصي الثاني "تغريبة"، ولعلِّي يومًا ما أعيد المحاولة في "تغريبة من تاني". وسعيت لارتياد تخيلات الواقع اليومي المُعاش أيضًا في نص "أنا نصر أبو زيد"، وفي - إلى حد ما - كتاب "مقدمة عن توتر القرآن"؛ محاولة مني للربط بين الظواهر وتعالقها فيما بينها، ليس فقط في علاقات خارجية برانية صورية، بل علائقية تقوم فيها العلاقات بين الظواهر أو بين الأشخاص أو بين لحظات الزمن على التراكب، ليس فقط أن تكون ظاهرة علة لظاهرة أخرى في الوجود والحركة، بل أن وجود ظاهرة أو جهد مفكر ما هو مشروط بشروط ظاهرة أخرى ومفكر آخر، فلا وجود لأحدهما دون وجود الآخر، في سياق من الزمان والمكان. وهذا النص يحاول أن يلقي ضوءًا على ذلك، ليس من خلال التنظير المباشر للأمر، كما حاولت الفقرة السابقة أن تدعي، بل عبر فعل ممارسة لدراسة علائقية بين خطابات محددة في علائقيتها مع بعضها البعض، بدراسة "مدرسة القاهرة لنقد التراث ونقد الخطاب الأشعري"، في سياق مؤسسة الجامعة الحديثة، وفي سياق المؤسسة في فكرنا العربي الحديث والفكر العربي في سياق عملية التحديث، وكل ذلك في سياق علاقتنا بالتراث القديم، وعلاقتنا بالآخر وبالواقع، داخل وعينا.

إن ظاهرة الأطلقة وظاهرة اللاتاريخية في وعينا الحديث رصدهما الكثيرون من دارسي الخطاب العربي، ورصدوا الأسباب والعوامل المشكِّلة لهما، قديمًا وحديثًا. فبعضها يعود إلى عمليات تحديث الترقيع التي نعيشها خلال القرنين الماضيين، والبعض الآخر يعود للتصورات التي سادت في ثقافتنا التراثية والحديثة عن التاريخ وكيف يعمل التاريخ ويتحرك، في وعينا من خلال التصورات الأشعرية عن العلاقة بين الله والإنسان والعالم كتصورات بشرية سادت واستمرت وأصبحت "عقائد" و"دينًا"، وأصبحت تصوراتها "معلومًا من الدين بالضرورة". فلعل هذا النص يكون مقدمة تطبيقية

تحاول فيها العلائقية أن تدرس الأطلقة وتدرس اللاتاريخية وتدرس ترقيع التحديث، من خلال نموذج واحد والتدقيق فيه، هو نموذج مدرسة القاهرة، من خلال أربعة خطابات نشأت فيها.

فالجامعة "الحديثة" تشكلت في وعينا "الحديث" خلال القرن الماضي، ومن خلال مدرستها البكر في كلية الآداب، ومن خلال قسم اللغة العربية وقسم الفلسفة، فتتناول الدراسة هذين القسمين من خلال خطابين[1] في كل منهما، خطاب حسن حنفي في علائقيته بالأجيال التي سبقته داخل قسم الفلسفة وخطاب علي مبروك. وفي قسم اللغة العربية تتناول الدراسة خطابي جابر عصفور ونصر حامد أبو زيد؛ سعيًا لتناول كل هذه الخطابات وهي حية تنبض في تفاعلها مع بعضها البعض وفي تفاعلها مع الأجيال التي سبقتها خلال عملية التحديث، من خلال دراسة النصوص التي كتبها كل منهم عن الآخرين مباشرة – فالخطاب حي حين يناقش وينقد ويساجل – كمساهمة في استيعاب واقعنا حيًّا بأبنيته ليكون نقطة بداية للتعامل معه تغييرًا وتجاوزًا. هذه المحاولة لا معنى لها دون قارئ ناقد يستوعبها وينقدها من داخلها، لتتقدم معرفتنا ويخطو وعينا خطوات داخله ومن داخله، ولا نكتفي – كما نفعل – بالسير في المحل فقط ونُحدِّث تحديثًا خارج الوعي، بنقل مُنتجات وثمار حداثة الآخرين. فلا وجود لهذا النص من دونك أنت كقارئ، ناقد، حي؛ فهل من مُجيب؟

جمال عمر

الأربعاء ١٣ مارس ٢٠١٩ م

[1] في هذا النص بعض تكرار؛ نتيجة لكتابة فصوله في أوقات منفصلة، وقد تركتها لتشير إلى سياقات كتابتها.

الباب الأول

التراث والآخر والسلطة بالجامعة

مدرسة
نقد الخطاب الأشعري

سياق الخطاب

- ١-

منذ أن دكت مدافع الجنرال نابليون حصوننا، ونحن نحاول مواجهة واقع مختلف عما واجهه أسلافنا. كنا نتصور أننا في حماية الباب العالي؛ فانخرطنا في محاولة نهوض، قادها الباشا الطامح. نهضة يحدد هو أهدافها، أهدافًا كانت في الغالب لا تتعدى جيشًا قويًّا، بمظاهر القوة الأوروبية الحديثة، القوة التي ركزنا على جوانبها المادية، الخارجية، الظاهرة. ليصبح التقدم والتحديث مدفعًا وبارجة وحاملة طائرات هليكوبتر. وتشكل التحديث – كل التحديث تقريبًا – حول الجيش؛ إصلاحات الزراعة والسدود والجسور والقناطر، مدارس التعليم العليا الحربية والمدنية، المصانع (الفوريقات) المستشفيات، الطرق والمواصلات والاتصالات، حتى التقسيم الإداري. أصبح التحديث خيمة، عمودها الجيش؛ تحديثًا فوقيًّا، جبريًّا، مُوجَّهًا لأهداف سياسية تقريبًا، للباشا ولمستقبل أسرته العلوية؛ عبر عملية تفكير، تُجاوِر بين مُنتجات الحداثة المادية، وبين تعالي الذات بماضيها، الماضي الذي تم اختصاره في دين المسلمين، بل في جانب من جوانب تفكير المسلمين الديني.

قام تحالف دولي قرب منتصف القرن التاسع عشر، ضد توسع نفوذ الباشا. وتم تحجيمه داخل الحدود، وتقليم أظافر الجيش، ليصبح عدد أفراده واحدًا من كل عشرة جنود من تعداده السابق. ولم يعد لكل المؤسسات التي أُنشئت حول الجيش وله، دور تقريبًا بعد تسريح تسعين في المائة من أفراده. ومع سعي حفيد الباشا من بعد، للاستقلال بمصر عن الباب العالي وجعل حكمها في أولاده هو، وعبر تقليد أوروبا حذوك النعل بالنعل، توسع مفهوم التحديث قليلًا من مجرد القوة العسكرية المباشرة فقط، إلى شيء من التمدن على النسق الغربي، لعلنا ننال رضاهم؛ فكان إعادة فتح المدارس التي أغلقت وفتح مدارس أخرى لا تتوقف على نقل الجانب المادي المباشر من منتجات الحداثة، بل تنقل أيضًا فكرة المحكمة والقانون والبرلمان والصحافة. حتى ينتهي الأمر بعزل الحاكم ذاته، ثم الاحتلال العسكري المباشر للأرض.

في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت عملية مراجعة معادلة النهضة والتحديث قد تشكلت وقت محمد علي باشا ورفاعة بك الطهطاوي، وفي ظل بحث عن هوية من نحن، وكان الصراع بين فكرة "الجامعة الإسلامية" والتيار الذي تولد عنها في مواجهة الاحتلال، وحركتها الثقافية الرومانسية من خلال جريدة اللواء والحزب الوطني المصري، يمثلها مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨)، وبين فكرة "الجامعة المصرية" التي تُعلي من الرابطة الوطنية المصرية، وجسَّدتها جهود جريدة "الجريدة" وحزب الأمة، ممثلة في أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣). فكانت الحاجة للخروج من أزمة فشل عملية التحديث البراني، التي قامت على اختصار الحداثة في مُنتجاتها المادية، وأنه لا بد من قاطرة تُخرج مشروع النهضة من كبوته، فكانت فكرة "جامعة أهلية مصرية" تكون للمصريين بكل طوائفهم وخلفياتهم، وتهتم بما هو أبعد من نظام التعليم المسيطرة عليه الإدارة الإنجليزية، والذي استمر على الأسس التي وُضعت مع حكم الباشا للتعليم في بدايات القرن التاسع عشر، تعليم يُخرِّج موظفين يعملون في إدارة ماكينة الدولة، تعليم يهتم بالصنائع والمهارات الفنية. نحن نحتاج إلى جامعة يكون "دينها العلم"، جامعة تهتم بالفنون والآداب والفلسفات، تهتم بما هو وراء مُنتجات الحداثة المادية من معانٍ أعمق، وليس فقط مظاهرها الخارجية، جامعة تختلف عن تقليدية الدراسة الأزهرية التراثية، التي يتبنى فيها الجامع الدفاع عن المذهب الأشعري وتلقينه على أنه صحيح الدين، في مواجهة المذاهب الأخرى المنحرفة والمتطرفة.

كانت دعوة مصطفى كامل الغمراوي بك، أحد أعيان مديرية بني سويف، في نهاية سبتمبر ١٩٠٦ م للاكتتاب لإنشاء "مدرسة جامعة"، وافتتح الاكتتاب بخمسمائة جنيه تبرعًا منه؛ لتسعى الجهود الأهلية لإنشاء "مدرسة علوم وآداب لكل طالب مصري مهما كان جنسه ودينه، دون مداخلة في السياسة، ويُقتصر فيها على إلقاء دروس أدبية وعلمية وفلسفية، تُنور عقول الطالبين وتربي ملكاتهم وتهذب عواطفهم وتبلغ بهم الكمال في أنواع ما يتلقونه بها من العلوم"[٢]. الجامعة كقاطرة تجر معادلة النهضة من أزمتها.

لكن هذه المؤسسة التي كان يُنظر إليها على أنها ستُخرِج مشروع النهضة من أزمته، وتتجاوز عملية التجاور والتوفيق التي قامت عليها معادلة النهضة، قد شكلتها الأزمة ذاتها وصبغتها بصبغتها؛ فخرجت تُجسد الأزمة أكثر من أن تكون هي قاطرة تخرج مشروع التحديث من أزمته. فنقاط الالتهاب التي مرت بها الجامعة، خلال قرنها الأول، كانت تدور حول: كيف يحضر التراث؟ خصوصًا التراث الديني داخل ربوع الجامعة؛ هل يكون الحضور تمجيديًّا اجتراريًّا، دفاعًا عن مذهب في العقيدة بأنه دين الحق والوسطية، ضد مذاهب وأديان أخرى؟ أم يكون حضور التراث، كموضوع للدرس العلمي النقدي دون تحيز أيديولوجي مُسبق؟ نقطة الالتهاب الأخرى في الجامعة هي: حضور

---

[٢] توفيق حبيب، مجلة الزهور، ع (٤) يونيو ١٩١٣م، ص١٨٣. وفي أول يونيو سنة ١٩٠٨م كتب الأمير أحمد فؤاد - الملك فؤاد فيما بعد - وكان رئيس مجلس إدارة الجامعة، كتب خطابًا إلى مصطفى فهمي باشا ناظر الداخلية - وزير الداخلية - يبلغه فيه: بتأليف مجلس إدارة الجامعة وأسماء أعضائه وقانون الجامعة. فرد عليه ناظر الداخلية بخطاب يوم ٦ يونيو بالموافقة على "هذا العمل الجليل ذي المنفعة العمومية"، مجلة الهلال، مارس ١٩٢٨، ص٥٧٩.

الآخر الأوروبي في الدرس العلمي: هل الآخر هو النموذج والمثال الذي نتعلم منه ونحتذي به ونسير على ضرب تجربته؟ أم إنه العدو الغازي والخطر الثقافي والعسكري الذي يجب أن نقاومه؟ نقطة الالتهاب الثالثة هي: حضور السياسة داخل أروقة الجامعة، وتدخل السياسة والسلطة الحكومية وسيطرتها على الجامعة؛ لأنها أصبحت مؤسسة تنفق عليها الحكومة بعد عقدين من تخبطها المالي كمؤسسة أهلية، وخطوة خطوة أصبحت الجامعة شبه مؤسسة حكومية.

فمنذ البداية كان التراث حاضرًا داخل أروقة الجامعة؛ فأول رسالة للدكتوراه بالجامعة الأهلية كانت لطه حسين حول "أبي العلاء المعري"، (ثم) رسالة حسن إبراهيم عن "عمرو بن العاص"، وأحمد بيلي عن "صلاح الدين الأيوبي"، حامد المرعشلي "فتح الأندلس وأول عهد العرب بها"، زكي مبارك "الغزالي"، وإسرائيل ولفنسون "تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام"، ورسالة أحمد رفاعي للدكتوراه عن "عصر المأمون". التراث والماضي حاضران في الجامعة هنا كزاد للذات، تسترجعه لتملأ به حالة الفراغ والعجز التي نشعر بها في مواجهة الآخر، في ظل ضعف حضاري واحتلال عسكري خارجي مباشر. وحين بدأت تستقر أحوال الجامعة المالية في الربع الثاني من القرن العشرين، كان التوجه النقدي لدراسة التراث والماضي مع محاضرات طه حسين النقدية. ونقد تراث الآخر الأوروبي وإبراز تراث الذات الفكري والفلسفي في مقابلِه، في محاضرات مصطفى عبد الرازق. فيتحول تراث الغرب في وعينا من مجرد مُنتَج وثمرة نهائية، إلى منهج علمي وفكري وأداة بحث نستخدمها في دراسة التراث نقديًّا، مع طه حسين. ويخرج تراث الذات من انحساره في كونه تراثًا دينيًّا وأدبيًّا، إلى إبراز جوانبه العقلية في أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة، مع مصطفى عبد الرازق.

كانت الهزيمة العسكرية وقيام دولة إسرائيل ١٩٤٨ م بمثابة اختناق لهذا التوجه الفكري والنقدي، ليتم "تفريز" هامش الحرية الفكرية والنقدية داخل الجامعة، مع سيطرة الجيوش على ناصية الأمور في البلاد، فأصبح التراث مجرد أداة ووسيلة لحشد الجماهير في خلفية المشهد لأغراض سياسية، من جانب السلطة ومؤيديها، وأيضًا من جانب المعارضين لها، بالحشد في مواجهة السلطة. واكتفى تيار القومية العربية في الخمسينيات والستينيات برفض الاستعمار فقط[٣]، لتنهار جوانب معادلة النهضة التي قامت على محاولة التوفيق النفعي بين تراث الذات وتراث الآخر الأوروبي تحت إعصار هزيمة ١٩٦٧ م، لتدخل المنطقة والثقافة والجامعة في نصف قرن من التشظي، تحت شعارات مختلفة؛ تارة تحت شعار الهوية الأحادية التي تُختصر في جانب واحد (دينية أو مذهبية أو

[٣] يعتبر صوت غالي شكري(١٩٣٥ ـ ١٩٩٨) من أهم الأصوات التي درست الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ويمكن الرجوع لتحليل هذا الأمر في كتابه: ديكتاتورية التخلف العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١٩٩٤م ص١٣٢، وعن تعاملنا مع الحداثة استهلاكًا، ص١٥٦. أو كتابه النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٩٢م. أو ثقافة النظام العشوائي، سلسلة كتاب الأهالي، ط١، ١٩٩٤م. يحتاج الأمر لدراسة التفاعل النقدي لخطاب غالي شكري، وخطاب جابر عصفور، ليكشف الهروب الذي دخل فيه الفكر العربي بعد سقوط معادلة النهضة عام ١٩٦٧م في رفع شعار التنوير في مواجهة الأصولية الدينية، لعجز المفكر أن يتعامل مع جذور أزمة التعامل النفعي للتوفيق بين التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة.... إلخ من الثنائيات التي ملأت الفكر العربي وما زالت.

قومية أو قطرية)، وتارة تحت شعار مقاومة التغريب والغزو الثقافي، وتارة تحت شعار وحدة المصير الإنساني، والآن تحت شعارات العولمة أو الكوكبية. وليصبح ما عليه الغرب هو آخر ما وصلت إليه الحضارة الإنسانية، وعلينا أن نسير عليه بنفس الخطوات، من ألفه إلى يائه.

- ٢-

حالة من التفتت نتعامل بها مع تاريخنا، وفي القلب منه الأفكار والمفكرين، كظواهر ندرسها، فنتناولها كمفردات منفصلة، تأتي من ظلام إلى نور الوعي، ثم يلتهمها ظلام آخر، لا ندرس مَن تفاعل معهم المفكر سواء تعلم منهم وأكمل على مشوارهم الفكري فأضاف وحذف وعدَّل، أو من عارضهم المفكر ونقدهم. لا ندرس الفكر في تفاعله، حيًّا، المفكر وهو ينبض فكريًّا؛ ولذلك فمهم أن نواجه التفتت والتبعثر هذا، بعلائقية، وليس الأمر عبر سرد معلومات تاريخية، أو وقائع، كجزيئات، فربما الأهم هو نسج علاقات بين الظواهر، بين الأنساق الفكرية وبعضها البعض، بين المفكرين وأنساق مدارسهم وتوجهاتهم. فالواقع يأتينا جزئيات، فيمكن أن نقف عند هذا المستوى فيكون لنا تصور عما هو الواقع، فيصبح الواقع كل ما هو يومي ومباشر وآني، وتصبح ذاكرتنا كأننا نبدأ من جديد كل يوم، نفكر يومًا بيوم. أو ننسج بين الجزئيات والوقائع؛ سعيًا للوصول إلى النسق المحرك للظواهر الفكرية، والمُشكِّل للمفكرين وتصوراتهم في تفاعلاتهم، فنحاول الوصول للتكوينات الرابضة خلف ما هو مباشر، وظاهري ويومي، وتكوَّن تحت السطح؛ غير ظاهر، لكنه هو الفاعل، وهو الكلي والحي والمستمر.

فقد اختلفت الهجمة الغربية الحديثة، عن الهجمة السابقة وقت حروب الفرنجة (الصليبية)؛ فالهجمة السالفة كانت خطرًا سياسيًّا وعسكريًّا، وتم دحرها، لكن الهجمة الحديثة – بالإضافة لخطرها السياسي والعسكري –، فهي تحدٍّ ثقافي وفكري وحضاري، تحدٍّ يؤثر على أنماط الحياة الاجتماعية التراثية وعلى صور الهوية التقليدية. والمسافة الحضارية الفارقة تتسع بسرعات مضاعفة بمرور الزمن؛ فيصير الغرب هو الخطر الذي يجب أن نقاومه، وهو أيضًا نموذج "كامل" نتعلم منه وننقل عنه. فنقلنا من الغرب بمبررات نأتي بها من السلف، فنحاول تحديث الفكر عند المسلمين، عبر اتجاهات الإصلاح الديني، بنقد الجمود، والاهتمام بالتعليم وبتجديد اللغة، والعودة إلى "السلف الصالح" الذي تم النظر إليه على أنه سلف بناء العلوم في تاريخ المسلمين، وليس سلف عصور الشروح والحواشي والتقارير، وعصور الترديد والاجترار. وتأسس تيار الإصلاح الديني على التفرقة بين "الثابت" و"المتغير"، والتفرقة بين "الإسلام" و"المسلمين"؛ فما فيه المسلمون الآن من ضعف ليس بسبب الإسلام وتعاليمه، ولا بسبب عقائدهم؛ فقد بنى المسلمون الأسبقون حضارة وأقاموا إمبراطوريات، بالإسلام في السابق. ويكون الخلل من وجهة نظر تيار الإصلاح الديني، مختصرًا في المسلمين، وفي جمودهم الفكري، وفي ضعف التعليم، وفي التقاليد الجامدة. ويصبح الحل في تحديث الفكر عبر

محاربة الجمود، ونقد الانغلاق المذهبي سواء في مذاهب الفقه أو في بدع العوام. من هنا كانت مساحة الحركة لتيار الإصلاح الديني، تتمركز في محاولات تحديث الفكر عند المسلمين، وإبراز تاريخية مسائل الفقه وأن اجتهادات الفقهاء بنت عصورها.

- ٣-

عادة يتم تناول تيار الإصلاح الديني بداية من جهود جمال الدين الأفغاني[٤] (١٨٣٨ - ١٨٩٧). وتصورات الأفغاني هي بنت منتصف القرن التاسع عشر في أفغانستان، وفي الهند تحديدًا، حيث تجلى الوجود الغربي في ضرب انتفاضة ١٨٥٧ م في الهند، ولينتهي حكم آخر الإمارات التي كان يحكمها مسلمون في الهند، وتنتهي قرون حكم إمبراطوريات المغول المسلمين في الهند، فيكون مستقبل تجمعات المسلمين في الهند كأقليات كانت تحكم، مستقبلًا غائمًا، ويصبح مستقبلهم في ظل الدعوة للقومية الهندية، مُستقبل أقلية دينية وطائفية، والحل الديمقراطي أيضًا سيجعلهم أقلية عددية، ويصبح الشعور بتهديد الهوية التي تم اختصارها في الهوية الدينية. ورغم أن قطاعًا من المسلمين الهنود رأوا أن مستقبلهم في الهند كوطن، وركزوا جهودهم على تطوير تعليم المسلمين وعلى امتلاكهم أدوات العصر الحديث ليتمكنوا في المجتمع الحديث وفي مؤسساته، فإن قطاعًا آخر من المسلمين الهنود رأوا أنه دون وجود دولة "إسلامية" سيضيع الدين وتضيع "الشريعة"، وتحول الإسلام من كونه دينًا يتكون "من عقيدة وشريعة" إلى أن يصبح "دينًا ودولة" وهو توجه تغذيه رؤية أقلية عددية وثقافية، قلقة من مستقبلها الغامض.

جمال الدين الأفغاني هو ابن هذه الرؤى، وسعيه إلى أن يتحد المسلمون ويتعالوا على خلافاتهم السياسية وعلى مذهبياتهم الفقهية والعقائدية، كان من أجل وحدة المسلمين في مواجهة الغرب، والسعي للمواجهة السياسية للمستبدين من الحكام المسلمين، فيصبح "الإسلام" في مواجهة "الغرب". ولأن "الإسلام" دين و"الغرب" مفهوم سياسي بالأساس وحضاري، فقد كان السعي لتحويل الإسلام من دين إلى نسق سياسي حضاري ثقافي... إلخ، ولتصبح "الأسلمة" نوعًا من خلق أيديولوجية فكرية في مواجهة "التغريب"، فالأسلمة في مواجهة ألاعيب الغرب من "الرأسمالية" و"الليبرالية" و"الشيوعية"

---

[٤] رغم أن هناك توجهات تجديد دينية تقليدية مثل محمد إسماعيل الصنعاني(١٦٦٧ ـ ١٧٦٨) في اليمن، وكذلك جهودًا قامت على محاربة "البدع" والسعي لفرض نظام عام عبر فرض "الشريعة" عبر حاكم قوي، والعودة إلى المرويات والخروج من أسر المذهبية وانغلاقها في نجد مع محمد بن عبد الوهاب(١٧٠٣ ـ ١٧٩١). ورغم الثقافة الصوفية وحنفية مذهبه أيضًا سعى شاه ولي الله الدهلوي(١٧٠٣ ـ ١٧٦٢) وأبناؤه ومدرسته في الهند لإحياء السنة والخروج من أسر المذهبية الجامدة. وكذلك في جهود محمد الشوكاني(١٧٥٩ ـ ١٨٣٩) في اليمن و جهود أبي الثناء الآلوسي(١٨٠٢ ـ ١٨٥٤) في العراق. ورغم ظهور حركات دينية ذات دور سياسي مثل السنوسية والمهدية في القرن التاسع عشر، فإنه يتم الحديث عن تيار الإصلاح الديني بداية من الأفغاني، ربما لجزئية الإصلاح في التوجهات السابقة وعدم شموليتها في نظرتها للمسلمين جميعًا، وقد أضيف على تحديات القرن الثامن عشر الاحتلال العسكري المباشر من الأوروبيين لعديد من بلاد المسلمين، فكانت جهود الأفغاني متداخلة مع تحدي الحداثة الفكري وليس مجرد التحدي العسكري أو تحدي "البدع" الدينية.

و"الاشتراكية" و"العلمانية" و"الحداثة" و"ما بعد الحداثة" و"الديمقراطية" و"العقلانية الغربية" و"الحرية"... إلخ، من "أحاجي وألاعيب الغزو الفكري والثقافي"؛ من هنا سعى الأفغاني إلى "منهج الانقلاب"[٥] أو "الثورة". وكانت جهود الأفغاني للرد على الأنساق الفكرية الغربية في كتابه "الرد على الدهريين"، عبر الدفاع عن الدين وعن أهميته للإنسان وللحضارة.[٦]

ورغم تأثر محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) بالأفغاني، ودور الأفغاني في انفتاح عبده على كتب الفلسفة عند المسلمين وكتب علم الكلام، ورغم مشاركة عبده في أحداث الثورة على الخديوي والسعي إلى انتزاع دور تشريعي ورقابي للبرلمان يقيد سلطة الخديوي المطلقة، إلا أن محمد عبده شق طريقًا مخالفًا لطريق الأفغاني القائم على الانقلاب السياسي والثورة، فمحمد عبده رأى أن تخلفنا له عناصر وعوامل أوسع وأعمق من مجرد الاستبداد السياسي، بل يقوم على تخلف في نظم التعليم والثقافة والجمود المذهبي، وأن الأمر يحتاج إلى تغيير شامل يكون عن طريق التربية عبر أجيال[٧]. من هنا سعى محمد عبده للإصلاح من داخل المؤسسات القائمة، وعبر منظومات الحكم، بل وبالتعاون مع الأجانب المستعمرين، وتبَرُّئه من السياسة ومشتقاتها؛ المواقف التي باعدت بينه وبين الأفغاني في سنواتهما العشر الأخيرة.[٨] اتجاه محمد عبده هذا للتغيير عبر التربية ومن داخل المؤسسات القائمة وغيرها، تبنته مجموعة من النخبة المفكرة والسياسية في بلد كمصر[٩] في بدايات القرن العشرين، وتجسد في السعي إلى إنشاء مدرسة "القضاء الشرعي" وعمليات إصلاح وتطوير الأزهر بعد ذلك، لكنه تجسد بصورة أساسية في إنشاء الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨ م لتكون قاطرة نهضة فكرية وعلمية يكون "دينها العلم". وأيضًا سعى محمد عبده لإعادة النظر في مسائل علم الكلام في كتابه "رسالة

---

[٥] حسم الصراع عبر الانقلاب عن طريق منهج الانقلاب، وفي اللغة الفارسية يعني لفظ انقلاب "ثورة"؛ وكأن الثورة لا تكون إلا انقلابًا، وكأن الانقلاب هو طريق الثورة وهو المنهج السائد في التراث الآسيوي، هذا الذي عبر عنه الأفغاني بالتغيير الاجتماعي عن طريق انقلاب السلطة السياسية، وهو الغالب أيضًا على التراث الشيعي". حسن حنفي، من الدين إلى الثورة، ج(٥) الحركات الدينية المعاصرة، دار مدبولي للنشر، القاهرة، ط ١٩٨٨، ص١٤٠.

[٦] أعتبر أن محمد رشيد رضا(١٨٦٥ - ١٩٣٥) رغم سلفيته هو امتداد في جانب من جوانبه للأفغاني، هو وتلميذه حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩). وأعد محمد إقبال(١٨٧٧ - ١٩٣٨) امتدادًا لاتجاه الأفغاني وقد تحول الإسلام عنده إلى هوية ووطن ومنظومة حضارية في مواجهة المنظومة الحضارية الغربية، واستمر عنده الدفاع عن الدين معتمدًا على إنجازات الفيزياء الحديثة، فربط بين التصوف والأشعرية، وعلى نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي. ومشى أبو الأعلى المودودي(١٩٠٣ - ١٩٧٩) على نسق إقبال وتوسع بمفهوم الحاكمية، وضرورة هدم الواقع، كنوع من الانفصال والتمايز التام لأقلية تؤسس لضرورة قيام دولة ووطن منفصل للمسلمين في الهند وإلا فسيضيع الدين وتضيع الهوية. والتقط سيد قطب(١٩٠٦ - ١٩٦٦) هذا التوجه الثوري وتلك الحاكمية ليكون منظومة شاملة ينفذ بها الإنسانية من الحضارة الغربية، تحت اسم الإسلام. وحسن حنفي (١٩٣٥) هو امتداد لهذا التيار.

[٧] كما رأى (حسن حنفي) (محمد عبده) انتكاسة عن ثورية الأفغاني؛ لرفضه لفكرة دور السياسة والثورة السياسية في التغيير "محمد عبده وأهل السنة بوجه عام، وهو التيار الذي يرمي إلى إحداث التغير الشامل في الأمة عن طريق التربية وعلى مدى عدة أجيال". حسن حنفي، من الدين إلى الثورة، ج(٥) الحركات الدينية المعاصرة، دار مدبولي للنشر، القاهرة، ط ١٩٨٨، ص١٤٠.

[٨] لذلك لم يكن محمد عبده "براقًا" لحسن حنفي "نقدت محمد عبده وموقفه من الثورة العرابية. أحب محمد عبده ولكن حبي للثورة أعظم"، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج(٢)، ط ١٩٩٨، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ص٦١٧.

[٩] أسماء مثل سعد زغلول(١٨٥٨ - ١٩٢٧) وقاسم أمين(١٨٦٣ - ١٩٠٨) وفتحي زغلول(١٨٦٣ - ١٩١٤) ولطفي السيد(١٨٧٢ - ١٩٦٣) ومصطفى المراغي(١٨٨١ - ١٩٤٥) ومصطفى عبد الرازق(١٨٨٥ - ١٩٤٧).

التوحيد"، فحاول أن يصنع نوعًا من التجاور بين مفهوم التوحيد الأشعري ومفهوم العدل المعتزلي، فيستطيع أن يتعامل مع العلم الحديث، ومع السببية، ومع حرية الإرادة الإنسانية، وتقبل فكرة القانون، والتواصل مع نوع من العقلانية التراثية تواصلًا مع العقلانية العلمية الأوروبية.

- ٤-

كيف يحضر التراث – وخصوصًا التراث الديني – داخل أروقة الجامعة؟ فهل يكون حضوره كما هو الحال في مؤسسة دينية تقليدية عتيقة كالأزهر؛ حضورًا عبر حراسة القديم، وإعادة إنتاج واجترار وشرح له، دفاعًا عن الدين الصحيح، وعن الرأي الراجح، ودفاعًا عن المعلوم من الدين بالضرورة، والإجماع ودفاعًا عن "الثوابت"؟ أم يكون حضور التراث – والتراث الديني منه – كساحة نمارس عليها الفهم، ومجالًا للتدبر وإعادة النظر علميًّا ونقديًّا؟ وقد كانت تقريبًا كل القضايا الخلافية الكبيرة في الجامعة بقرنها الأول ترتبط بحضور التراث والديني منه تقريبًا[١٠]. تيار الإصلاح الديني ازداد داخل الجامعة من خلال الأساتذة الذين انضموا للجامعة حين تحولت إلى جامعة تنفق عليها الحكومة في منتصف عشرينيات القرن العشرين، سواء من كانوا في مدرسة القضاء الشرعي التي تم فكها عام ١٩٢٧ م[١١] في سياق تحويل الأزهر من جامع إلى جامعة في شكل "حديث" بإقامة ثلاث كليات فيه، أو من خلال أساتذة من مدرسة دار العلوم.

داخل الجامعة التي كان يدرِّس بها مستشرقون من خلفيات أوروبية مختلفة، كان التناول النقدي لمكونات التراث بدرجات مختلفة، وأعتبر طه حسين تجسيدًا لهذا التناول في مجال الدرس الأدبي

[١٠] القضايا التي كانت نقاط التهاب داخل الجامعة خلال قرنها الأول. قضية رسالة منصور فهمي للسوربون عن "أحوال المرأة في الإسلام" ١٩١٣، وقضية هل يُدرِّس جرجي زيدان – وهو مسيحي – التاريخ الإسلامي، حينما دعته الجامعة للتدريس بها عند افتتاحها. وقضية كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين ١٩٢٦. ورسالة محمد أحمد خلف الله عن "الفن القصصي في القرآن" ١٩٤٧م، ومنع الشيخ أمين الخولي من الإشراف على رسائل علمية في الدراسات الإسلامية أو القرآنية. وقضية ترقية نصر أبو زيد على مؤلفاته عن "نقد الخطاب الديني" ١٩٩٣م. ومناقشة رسالة علي مبروك للماجستير "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد" عام ١٩٨٨م والمداولة لساعات في لجنة تقييم الرسالة لإصرار المناقشين على أن يحصل علي على تقدير (مقبول)، فيخرج من سلك الأكاديمية بالجامعة. ومحاولة تسجيل أسماء العماوي رسالة ماجستير عن "المرأة بين الخطاب القرآني والخطاب الفقهي" بقسم الفلسفة ٢٠١٣م تحت إشراف علي مبروك ويرفض التسجيل لأربع دورات، الرسالة التي توفي علي في الشهر الذي كانت ستُناقش فيه.

[١١] مدرسة القضاء الشرعي كانت تجمع بين الدراسة القانونية ودراسة علوم الفقه لتخرِّج طلابًا يجمعون بين علوم الفقه وعلوم القانون للمحاكم الشرعية، تم حلها عام ١٩٢٧م حين أقيمت مدرسة الشريعة والقانون بالأزهر، في نهايات العشرينيات، فانتقل بعض أساتذة الفقه والقانون إلى مدرسة الحقوق مثل عبد الوهاب خلاف(١٨٨٨ - ١٩٥٦) ومحمد أبو زهرة(١٨٩٨ - ١٩٧٤)، وهم من قامت عليهم جهود تقنين الفقه في مواد قوانين الأحوال الشخصية. وبعض الأساتذة إلى كلية الآداب بالجامعة مثل أحمد أمين(١٨٨٦ - ١٩٥٤) وأمين الخولي(١٨٩٥ - ١٩٦٦) وعبد الوهاب عزام(١٨٩٤ - ١٩٥٩)، وقام على جهودهم تجديد الدراسات العربية و"الإسلامية" داخل الجامعة، بالإضافة إلى طه حسين(١٨٨٩ - ١٩٧٣) ومصطفى عبد الرازق(١٨٨٥ - ١٩٤٧)، وغيرهم ممن أتوا من الأزهر أو من دار العلوم.

واللغوي، من خلال محاضراته التي تجسدت في كتابه "في الشعر الجاهلي" في قسم اللغة العربية. وقد كانت جهود مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥ - ١٩٤٧) في قسم "الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع"[١٢]، ليست فقط الدرس النقدي للتراث، بل والتناول النقدي لمقولات الاستشراق والمستشرقين حول التراث الفلسفي والعقلي عند المسلمين. فقد كان توجه المستشرقين الذين يدرِّسون في القسم ويتولون رئاسته: أن الفلسفة هي ما كان على نسق مباحث اليونان، حيث "بدأ التفكير الفلسفي" القائم على العقل، والمختلف عن كل الأنساق الدينية السابقة على تراث اليونان، وبذلك تكون "الفلسفة الإسلامية" هي كل ما أنتجه مسلمون على نسق مباحث اليونان؛ مما يجعل الفلسفة "الإسلامية" هي ما أنتجه أسماء مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد[١٣]. وتصبح الفلسفة "الإسلامية" هي كل ما تأثر فيه المسلمون بفلسفة اليونان وما شرحوه منها وما ألفوه على نسقها. وهذا اتجاه استمر داخل القسم وما زال مطروحًا[١٤]. لكن مصطفى عبد الرازق - وهو جزء من تيار الهوية الثقافية العامة التي تولدت في أجواء ثورة ١٩١٩ وما قبلها - سعى إلى الدعوة إلى أن كل تفكير تجريدي في المقولات الكبرى حسب نسق، هو تفكير فلسفي، وأن التفكير الفلسفي عند المسلمين هو ما أنتجوه من تفكير نسقي في المقولات الكبرى إبداعًا من أنفسهم وليس نقلًا أو شرحًا عن آخرين، ونظر إلى علمَي "أصول الفقه" و"أصول الدين" على أنهما هما الإبداعات الفكرية الكلية التي أنتجها المسلمون وبها أنساق كلية تجعلها ضمن "الفلسفة الإسلامية"[١٥]، فكانت دراسته للدكتوراه في فرنسا عن الإمام الشافعي (٧٦٧/ ١٥٠ - ٨٢٠/ ٢٠٤) مؤسس علم أصول الفقه في هذا التوجه.

---

[١٢] يعد مصطفى عبد الرازق امتدادًا لخطاب محمد عبده داخل الجامعة المصرية. وجهوده سواء في محاضرته بالجامعة عن الأفغاني ورينان، أو مقارنته بين شخصية الأفغاني وشخصية محمد عبده وعلاقة كل منهما بالمرأة ودور هذه العلاقة في تفكير كل منهما ومنهجه في التغيير، ثم محاضراته حول الفلسفة الإسلامية بالجامعة، التي تم جمعها في كتابه عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، في الأربعينيات.

[١٣] الكندي(٨٠٥/ ١٨٥ - ٨٧٣/ ٢٥٦) والفارابي(٨٧٤/ ٢٦٠ - ٩٥٠/ ٣٣٩) وابن سينا(٩٨٠/ ٣٧٠ - ١٠٣٧/ ٤٢٧) وابن رشد(١١٢٦/ ٥٢٠ - ١١٩٨/ ٥٩٥).

[١٤] يمثل هذا التيار أحمد لطفي السيد(١٨٧٢ - ١٩٦٣)، في بدايات القرن وعاطف العراقي(١٩٣٦ - ٢٠١٢) في نهاية القرن. الذي درج على تسميتها الفلسفة العربية، وحارب استخدام تعبير الفلسفة الإسلامية خلافًا للشيخ مصطفى عبد الرازق وإبراهيم بيومي مدكور(١٩٠٢ - ١٩٩٦) فيما بعد، وحسن حنفي. وقد ناقش عاطف العراقي هذه المسألة في مقدمة مقالته "حقيقة مذهب ابن رشد" المنشورة بمجلة القاهرة عدد أغسطس ١٩٩٤م. وكان صراعًا بين التيارين خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وفي مقاله السابق دعوة مصطفى عبد الرازق وأنه "قد جانبه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثًا من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأي إلى أخطاء لا حصر لها؛ إذ لا نجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفي وخصائص علم أصول الفقه"، ص١٣٦.

[١٥] كان توجه مصطفى عبد الرازق في محاضراته بالجامعة المصرية: "وجهة بحثنا في هذه البحوث هي أن نستخرج بواكير التفكير الفلسفي الذي يعتمد على العقل وحده في الجماعة الإسلامية منذ نشأة الإسلام، ونتتبع تطوره في عهوده المختلفة حين اتصل ببعض علوم الدين، وحين امتاز عنها، مع اعتبار العوامل التي كان لها أثر في هذه التغيرات. وإذا خفنا من أن تضيق عبارة الفلسفة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي عن أن تسع هذا البحث، فقد يكون من الأخذ بأسباب الوضوح في البيان أن ندعو موضوع دراستنا النظر العقلي وأطواره في الإسلام"، مصطفى عبد الرازق، مجلة المعرفة المصرية، عدد أكتوبر ١٩٣٣م، ص١١٦٩.

ورغم قلة عدد مؤلفات مصطفى عبد الرازق، وقد كان شخصية حيية، قليل الكلام، وأزهريًّا؛ لكنه قد استطاع أن يؤثر في جيل كامل من الباحثين، ويكوِّن مدرسة داخل القسم[١٦]، وكان هو أول مصري يرأس قسم الفلسفة فيما بعد. كانت الثنائية في فكر مصطفى عبد الرازق التي صورها حسن حنفي في "المثالية العقلانية الصورية"[١٧]؛ حيث يجمع عبد الرازق بين مثالية لها مسحة صوفية مُطعمة بنوع من العقلانية الصورية. وكان تلميذه علي سامي النشار (١٩١٧ - ١٩٨٠) قد استمرت فيه روح مصطفي عبد الرازق في رسالته للماجستير وفي الدكتوراه، سيرًا بأصول الفقه كتجلٍّ للفلسفة عند المسلمين، لكنه انقلب في نهاية الستينيات من القرن الماضي مع تركيزه على علم الكلام، فأعلن أشعريته[١٨]. وحاول توفيق الطويل (١٩٠٩ - ١٩٩١) أن يحول مثالية أستاذه مصطفى عبد الرازق إلى "مثالية معتدل" يقدم فيها المثالية على التجريبية، ويقدم العقلانية على الحسية في مجال المعرفة، ويسعى إلى الوجود الشامل المتمثل في الله الواحد بخلاف الوجود المادي الجزئي، هو سعي دائم في فكرنا نحو ما يجب أن يكون، لا نحو ما هو كائن بالفعل[١٩]. فقد حاول الطويل أن يُطعم عقلانية أستاذه الصورية ويتجاوز صوفيته وأشعريته بعناصر اعتزالية، ويفسر الظواهر بعلل وليس فقط بالكرامات والمعجزات. وقد سعى عثمان أمين (١٩٠٥ - ١٩٧٨) أن يصل إلى نقطة للإصلاح أسماها "الجوانية"، وحسب حنفي هي ربط بين تصوف أبي حامد الغزالي وفلسفة الفارابي من القدماء ومثالية ديكارت ومثالية كانط من الأوروبيين، وقد بناها على ذكريات ونوع من الوعي الفردي. وسعت جهود عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ - ٢٠٠٢) الضخمة في حجمها، والتي بها من الشمول ومن الربط بين الشرق والغرب، فبدوي في نظر حنفي هو الذي أرسى قواعد الشمول في التناول[٢٠]، فبدوي عمل وكأنه دار حكمة - دار المأمون – وحده، وبدل الترجمة والدراسة لتراث اليونان فقد اشتمل الأمر الفلسفة الأوروبية الحديثة وتراثنا الفكري والفلسفي القديم أيضًا.

---

[١٦] مدرسة اتسعت من التصوف إلى علم الكلام إلى الفلسفة عند أسلافنا، تتمثل بدرجات مختلفة في أسماء مثل أبو العلا عفيفي(١٨٩٧ - ١٩٦٦) وإبراهيم بيومي مدكو(١٩٠٢ - ١٩٩٦) ومحمد مصطفى حلمي(١٩٠٤ - ١٩٦٩) وعثمان أمين(١٩٠٥ - ١٩٧٨) وتوفيق الطويل(١٩٠٩ - ١٩٩١) ومحمد عبد الهادي أبو ريده(١٩٠٩ - ١٩٩١) وعلي سامي النشار(١٩١٧ - ١٩٨٠) وعبد الرحمن بدوي(١٩١٧ - ٢٠٠٢) ومحمد علي أبو ريان(١٩٢٠- ١٩٩٦) ونجيب محفوظ(١٩١١ - ٢٠٠٦) الذي صور أستاذه في رواية "القاهرة الجديدة، في شخصية مأمون رضوان الإخواني المثالي الذي يرى في الإسلام عزة المسلمين"، حسن حنفي، حوار الأجيال، ص١١٦. كذلك كان مصطفى مشرفًا على مشروع رسالة نجيب محفوظ للماجستير عن "فلسفة الجمال في الفلسفة الإسلامية". دخل حسن حنفي في حوار نقدي مع هذه الأسماء فيما كتب عنها من نصوص تطويرًا لجهودها، أختار منهم توفيق الطويل وعثمان أمين وأبو العلا عفيفي وعلي سامي النشار وعبد الرحمن بدوي، لتلخيص رؤية حسن لجهود الجيل السابق عليه.

[١٧] حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للنشر، القاهرة، ط١٩٩٨م، ص١١٦.

[١٨] "استمرت روح مصطفى عبد الرازق في علي سامي النشار في رسالته للماجستير (مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي) دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م. ثم حدث القلب في (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) ثلاثة أجزاء، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م" حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ط١٩٩٨م، ص١١٦، هامش ٢.

[١٩] حسن حنفي، المرجع السابق، ص١١٨.

[٢٠] حسن حنفي، السابق، ص٢٩٧ وما بعدها.

الخطاب ومنْ قبله

- ٥-

نفس العام الذي دخل فيه حسن حنفي[٢١] (المولود ١٩٣٥ م) الجامعة عام ١٩٥٢، مع اندلاع حركة الضباط الأحرار وسيطرتهم على الحكم، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين. وقد وجد حنفي فجوة بين ما يدرس من فلسفة إسلامية داخل الجامعة وانفصالها عن الواقع الخارجي. وقد وجد في كتابات سيد قطب الاجتماعية[٢٢] التي اطلع عليها عام ١٩٥٤ م، ثم كتاباته في النقد الأدبي، وفي كتابات محمد إقبال التي تعرَّفها عام ١٩٥٥ م، وأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي في كتاباتهما، وجد الفلسفة الإسلامية التي يشعر بها، فكرًا متصلًا مع الواقع كما يحياه خارج قاعات الجامعة وفلسفتها الإسلامية. فإذا تصورنا مسار تيار الإصلاح الديني خارج الجامعة – الأفغاني يليه محمد عبده، فمحمد إقبال والمودودي فسيد قطب –، فإن حسن حنفي يعتبر نفسه جزءًا من هذا التيار ومطورًا له. فحسن حنفي يريد أن يعود إلى ثورية الأفغاني التي خمدت عند محمد عبده من وجهة نظره، لكنه يريد أن يؤسس جهد الأفغاني على علم، وأن يبني له أسسًا نظرية محكمة، ولا يكتفي فقط – كما فعل تيار الإصلاح – بأن يكون قويًّا في نقد الواقع، وضعيفًا ضعفًا كبيرًا في التنظير الفكري والفلسفي لهذا النقد للواقع، فحنفي سيعالج حالة التردد في رسالة التوحيد التي كتبها محمد عبده؛ حيث جاور فيها بين التوحيد عند الأشاعرة والعدل عند المعتزلة، فمن خلال كتاب حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" حيث سيسعى لتأسيس للاهوت معتزلي في التوحيد وفي العدل من وجهة نظره، ثم ينتقل به إلى لاهوت ثورة[٢٣]. وأُعجب حنفي بما قدمه محمد إقبال من فكر "إسلامي يجمع بين الماضي والحاضر ويصور واقع المسلمين"؛ فهذه هي الفلسفة الإسلامية التي يبحث عنها. وأعجب بكتابات أبي الأعلى المودودي وبساطتها وكليتها وبكتابات أبي الحسن الندوي، وتأثر بوضوح لغة وأسلوب سيد

---

[٢١] كتابة حسن حنفي عن ذاته نقطة قلق بالنسبة له، رغم قوله بأن التراث هو بناء شعوري، وقد قدم رسالته للدكتوراه في فرنسا بكتابة كيف نمت فكرتها في ذاته بالفرنسية. وكان قد حاول عمل نفس الشيء ليكون مقدمة لكتابه "التراث والتجديد" في بداية الثمانينيات لكنه تراجع. لكنه في عام ١٩٨٨م أضاف إلى ما كتب من قبل ونقحه ونشره في كتابه "الدين والثورة ج٦ الأصولية الإسلامية"، دار مدبولي، نصوصًا عن حياته لم يُضمنها فترات ما قبل المدرسة. وفي عام ٩١ أعاد تنقيح ما كتب وأضاف إليه وقدمه لمجلة فصول التي رأس تحريرها جابر عصفور، وكانت قد خصصت أعدادًا لشهادات المثقفين عن الحرية والإبداع، لكن المجلة لم تنشرها، فنشرها حسن ١٩٩٨م في نهاية كتابه "هموم الفكر والوطن ج٢" دار قباء، بالقاهرة، ليعود بعدها بعشرين عامًا ويضيف إليها ويتوسع في الحديث عن مغامراته النسائية، وعن مرحلة من عام ١٩٨٨ حتى ٢٠١٨، في كتاب ذكريات المنشور ٢٠١٨.

[٢٢] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن ج٢، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٦١٧ وما بعدها.

[٢٣] "إعادة بناء تراثنا القديم طبقًا لاحتياجات العصر ولمطالب الجماهير... من مرحلة الإصلاح الديني ... إلى مرحلة النهضة الشاملة.....التراث والتجديد تطوير للإصلاح الديني ودفعه خطوات أخرى وجعله أكثر جرأة... ليس فقط من الناحية العملية... ولكن أيضًا من ناحية العقيدة وتحويل عقائد الإيمان التي ورثناها منذ أكثر من ألف عام على يد الأشعرية وازدواجها بالتصوف إلى أيديولوجية ثورية لمجتمعاتنا الحالية.... أن تمتد جرأتنا في العقيدة ليس فقط في العدل وإعلان استقلال الوعي الإنساني فكرًا وإرادة، وإثبات العقل والحرية كما هو الحال عند محمد عبده، ولكن أيضًا في التوحيد والانتقال من التشبيه إلى التنزيه، ومن الله المُشخص إلى الله المبدأ العقلي الشامل"، حسن حنفي، الدين والثورة ج٦ الأصولية الإسلامية، دار مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢٠٨ وما بعدها.

قطب وبساطته، خصوصًا في مقالته "الإسلام حركة إبداعية شاملة في الفن والحياة"[٢٤]. تصور حسن حنفي أن دوره مع تيار الإصلاح الديني هو أن يبني لعملية النقد للواقع التي يقوم بها هذا التيار بناءً نظريًّا رصينًا محكمًا، فيأخذ شموليتهم وكليتهم في التناول ويكوِّن هو تصورًا لأيديولوجية إسلامية شاملة يتجاوز بها "التكرار والحدس والخطابة غير محكمة النظر" عند سيد قطب، فهو سيكمل سيد قطب في خطابه حول "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، وحول "السلام العالمي والإسلام"[٢٥].

الرافد الثاني لصلة حسن حنفي بتيار الإصلاح الديني كان تلاميذ مصطفى عبد الرازق داخل الجامعة، والذي كان قد توفي قبل دخول حسن الجامعة بخمس سنوات. فتعلم على تلاميذ عبد الرازق وتأثر بهم بدرجات مختلفة، لكن التأثير الأكبر عليه كان لعثمان أمين[٢٦] (١٩٠٥ - ١٩٧٨)، فقد تأثر تلامذة مصطفى عبد الرازق بمثالية أستاذهم كما يراهم حسن حنفي، الذي قدم تقريبًا دراسات عن كل واحد منهم باستثناء القليل، ليحتويهم داخله ويعلن تطوير أفكارهم. فبداية من رسالته الرئيسية للدكتوراه "مناهج التفسير في علم أصول الفقه" عام ١٩٦٥ م يعتبرها حسن امتدادًا لروح مصطفى عبد الرازق فيه[٢٧]، ويعتبر حسن حنفي أن التحدي هو: هل يستطيع تلاميذ مصطفى عبد الرازق استنافهم "للمثالية الإسلامية عند الأستاذ أو تطويرًا لها في المثالية المعتدلة عند التلميذ - توفيق الطويل - أو قلبها رأسًا على عقب عند تلميذ التلميذ - حسن حنفي - من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية؟"[٢٨]. واعتبر حسن نفسه يطور جوانية عثمان أمين "لينقلها من مرحلة الذكريات إلى العلم الدقيق"، ويتصور أن لاهوت التحرير عنده ما هو "إلا تطوير للجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة وانتسابي للحركة الإصلاحية ومحاولتي لتطويرها على المستوى النظري، تجد في الأستاذ - عثمان أمين - حلقة الاتصال من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلي"[٢٩].

---

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٢٦.

[٢٥] قدم حسن دراسة طويلة عن خطاب سيد قطب حسب ترتيب مؤلفاته تاريخيًّا، في كتاب حسن "الدين والثورة"، ج٥ الحركات الدينية المعاصرة، دار مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م. وينقد خطاب قطب ص٢٩٥ وما بعدها. "يغلب عليه التكرار تكرار الحدس... ترديد نفس الأفكار كما يلجأ إلى الخطابة دون إحكام نظري لبناء الأفكار"، السابق، ص ٢٩٥م.

[٢٦] كان عثمان أمين هو المُحكم في الامتحان الشفوي في مسابقة فلسفية أقامتها مدرسة خليل أغا الثانوية، وفاز حسن حنفي بالمركز الأول وأتى عثمان أمين لتوزيع الجوائز. ثم درس عليه في الجامعة، فلسفة ديكارت وكانط ونيتشه ومحمد عبده ومحمد إقبال، وتأثر بأسلوب عثمان في المحاضرة والصداقة بينهما بعد عودة حسن من فرنسا في الستينيات. وقد كتب حسن دراسة "من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"، يطور فيها توجه عثمان أمين منشورة في كتاب حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ط١٩٩٨م.

[٢٧] فحسن يعتبر نفسه استمرارًا لروح مصطفى عبد الرازق التي نكص عنها تلميذ مصطفى، الدكتور علي سامي النشار، حيث اكتشف حسن علم أصول الفقه، الذي وجهه إليه ماسينون(١٨٨٣ - ١٩٦٢) كموضوع للدكتوراه. وحارب حسن وما زال لإدراج علم أصول الفقه للدرس الفلسفي في قسم الفلسفة. وتوجيه حسن تلاميذ له للاهتمام بالمقاصد وبالعلل في علم أصول الفقه، في كتابه "حوار الأجيال"، سابق، ص١١٦، خاصة هامش ٢.

[٢٨] حسن حنفي، حوار الأجيال ، سابق، ص١١٧.

[٢٩] حسن حنفي، حوار الأجيال، سابق، ص٧٩ هامش ٢.

بل إن حنفي يرى نفسه حلقة وصل بين الأجيال؛ فهناك جيل قد أسس، تلاه جيل ليمهد ويرسي القواعد، ثم جيل حسن هو من سيُحكم الصياغة، ليأتي جيل تلاميذه ليحقق النهضة ويحقق الإصلاح ويحقق الثورة، بل حنفي يرى في نفسه أنه سيجمع بين تيار النهضة العامة الذي يبدأ من الطهطاوي حتى لطفي السيد وطه حسين والعقاد، وزكي نجيب محمود. وتيار الإصلاح الديني من الأفغاني ومحمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق وتلاميذه داخل الجامعة وخارجها، سيد قطب "قبل تحوله"، فحسن حنفي يرى نفسه نقطة التلاقي التي ستجمع كل الفرقاء في يسار إسلامي، فإذا كان عبد الرحمن بدوي قد أرسى قواعد الشمول والترابط بين الشرق والغرب وبين القديم والحديث وبين الفلسفة الغربية والتراث عند المسلمين، فإن حنفي سيتفادى أعطاب بدوي، فحنفي سيقوم بإعادة "بناء الفيلسوف الشامل وتطويره ولم الشتات المتناثر الذي يزيد على المائة وعشرين كتابًا في منظومة واحدة غائية تصورية في إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع وهي وحدة واحدة"[٣٠] ففردية عبد الرحمن بدوي وتمركزه حول ذاته، حيث رأى بدوي أنه لا يوجد في العالم العربي غير مصر ولا يوجد في مصر سوى عبد الرحمن بدوي، هذا التمركز قلص خطاب بدوي العريض في نظر حسن حنفي إلى "مجرد مشروع فلسفي تاريخي".

كان خروج حسن حنفي على ظهر آخر باخرة متجهة إلى فرنسا قبل العدوان الثلاثي على مصر، الذي اشتركت فيه فرنسا، وتم قطع العلاقات بين البلدين، وأيضًا كان خروج حسن بعد التحقيق معه في مجلس تأديب بجامعة القاهرة لمخاطبته لرئيس الجامعة "بالأخ"، فانتهى حلمه في الامتياز وفي الالتحاق بالجامعة كمعيد، فكان خروجه متجهًا لفرنسا وليس معه مال تقريبًا ولا يعرف ماذا سيفعل هناك. لكنه واجه عسر الحياة من جوع ومأوى حتى حصل على نصف منحة من الخارجية الفرنسية بوساطة، بعد عامين من وصوله إلى باريس، ساعدته على العيش. كانت فكرة المشروع الفكري واضحة في ذهن حسن حنفي، كتبها في ١٩٥٦ م في سنته الرابعة بالجامعة، بسعيه إلى عمل تصور شامل. ويعتبر حنفي أنه في عام ستين من القرن الماضي انتقل من "المثالية" عند تيار الإصلاح، التي كان يفكر من خلالها، إلى "الواقعية"، ومن "التنزيل إلى التأويل، من الاستنباط إلى الاستقراء، من العقل إلى الوجود، من التصور إلى التجربة الحية"[٣١] كانت مشكلة حسن في الدراسة في باريس – كما يصورها – أن المستشرقين كانوا مجرد مؤرخين[٣٢] وغير متخصصين في الفلسفة، والفلاسفة غير متخصصين في تراث المسلمين، وأن مشروعه الفكري الذي يرجو أن يكون

---

[٣٠] حسن حنفي، المرجع السابق، ص٢٩٩.

[٣١] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن ج٢، سابق، ص٦٢٤. وأنا أختلف مع توصيف حسن لنفسه، فأنا أعتبره لم يتمكن من هذا الانتقال سوى على مستوى الشعار المرفوع، لكن حالة تمركزه حول ذاته ومحاولته التوفيق والجمع بين كل شيء وبين كل الأطراف، جعلت حسن حنفي في واقعيته غير واقعي.

[٣٢] "لم أجد مستشرقًا واحدًا جديرًا بالاستماع، كلهم مؤرخون أو لغويون يلتف حولهم بعض طلبة شمال أفريقيا وبعض الطلبة الأزهريين، لا يوجد لديهم فكر إلا بعض التعالي والتعالم باستثناء القليل"، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، سابق، ص٦٢٣.

"بداية لفكر إسلامي جديد...عن الفكر والواقع"، فإن الأمر يحتاج إلى فيلسوف مستشرق، أو مستشرق فيلسوف.

من تأثر به حسن حنفي في فرنسا حسب قوله هو "جان جيتون" في شمول رؤيته[٣٣]. لتتم مناقشة حسن حنفي للدكتوراه يوم الثامن عشر من يونيو – قبل هزيمة يونيو بعام – في مدرج "لوي ليار" في السوربون على مدى ثماني ساعات، الرسالة الثانية بجزأيها أولًا وبعد الاستراحة الرسالة الأولى ناقشني ريكير - بول ريكير - في تفسير الظاهريات وأعجب بهذه القدرة على الفهم والتفسير، ولكنه لم يوافق على إرجاعها إلى حدس ديني، وناقشني "جان جيتون" في ظاهريات التفسير وأعجب بهذه القدرة على النقد للنصوص وعلى معرفة ماهيات الأديان ولكنه لم يوافق على اعتباري النقد الجذري هو النقد واستبعادي النقد التبريري لإنقاذ العقائد الذي كان يتبناه، ولاحظ ترددي بين عديد من المتناقضات... وناقشني "برنشفيج" في اللغة الجديدة التي أستعملها... ناقشني "لاوست" أيضًا في المصطلحات وأنني حولت علم أصول الفقه إلى فلسفة غربية. وأخيرًا ناقشني رئيس اللجنة "جانديالك"، كان غربيًا ولم أكن كذلك... ألمح إلى أن الغرب الذي أعلن نهايته في السوربون هو الذي يسمح لي بذلك في حين أنني لا أستطيع أن أقول ذلك في الشرق الذي أعلن عن بدايته الثانية، كان من أنصار المركزية الأوروبية وكنت من ناقديها"[٣٤]. حسن عدَّ رسالته "مناهج التفسير في علم أصول الفقه" محاولة منه لإعادة بناء الحضارة الإسلامية، ليكتشف من خلالها الذات، ومقدمته في الرسالة التي حاول فيها نقد مناهج المستشرقين والمسلمين في دراسة التراث، هي البدايات الأولى لمشروعه الفكري "التراث والتجديد" بجبهاته الثلاثة، يتمنى أن يقدم "الإسلام كمنهج عام شامل في الفكر والحياة" الجهد الذي استمر نصف قرن بعد ذلك يكتب فيه ويُفصِّله نصوصًا.

-٦-

نقطة الارتكاز في خطاب حسن حنفي هي: هل يمكن إقامة نهضة حديثة على الأسس النظرية الموروثة من القديم؟ وكون تجربة دخولنا في العصور الحديثة قامت على الأسس النظرية التقليدية، وهي في معظمها "الأسس الأشعرية التي استقرت في الوعي التاريخي ابتداءً من القرن الخامس الهجري حتى الآن"[٣٥]، فخطاب النهضة عند العرب ترك البناء النظري رابضًا تحت السطح كما

---

[٣٣] "تعلمت منه تاريخ الفلسفة ورؤيته الشاملة... فلسفة الروح وفلسفة الطبيعة وفلسفة الوجود، وتعلمت منه النقد التاريخي للكتب المقدسة.... تعلمت منه مناهج التفكير.... كان مثل عثمان أمين في مصر، يعيش الفلسفة"، حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، سابق، ص٦٢٤.

[٣٤] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، ،سابق، ص٦٢٥. هذه الفقرة هي تحديد لموقف حسن من الآخر والذي تجسد في كتاباته الأخرى وأكبر تجلٍّ له في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب"، الذي حاكم فيه الغرب، وعند حسن في مكتبته تسجيلات صوتية لهذه المناقشة، فإذا اهتم بها أحد وعمل ترجمة للعربية للنقاش تكون خدمة مهمة، خصوصًا مع ترجمة حسن لمضمون الرسالة في عملية إعادة بنائه لعلم أصول الفقه، في السنوات الأخيرة.

[٣٥] حسن حنفي، من الدين إلى الثورة، ج(٧) ، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي للنشر، القاهرة، ١٩٨٨م ص٤١.

"وصفه القدماء وعرض - الطهطاوي - أفكار التنوير اعتمادًا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ونظر للدولة الوطنية اعتمادًا على التراث القديم ومصادره الفقهية"[٣٦]. فهل يمكن إقامة نهضة أو إصلاح على الأسس الأشعرية؟ سؤال يواجهه حسن منذ البداية. ونقد طريقة محمد عبده وغيره ممن أتوا بعد في "تطعيم الأشعرية السائدة ببعض الاعتزال القديم والذي لم ينجح كثيرًا ولم يستمر". فهل يمكن في عصورنا الحديثة أن نبني العلوم المعاصرة على أساس أنه لا "ارتباط ضروري بين النظر والعمل، وأنه مهما نظر الإنسان فإن العلم قد لا يتولد من النظر، بل قد يأتي من مصدر آخر في مجتمع تكثر فيه الإلهامات"[٣٧]، ففي نظر حسن حنفي أسس الأشعرية تتعارض مع عناصر النهضة[٣٨].

الأشعرية عبر التاريخ تم تطعيمها مرة بالتصوف؛ فاتحدت به حتى أصبح التصوف أيضًا أشعريًّا في أسسه و"أصبحت الأصول الأشعرية التمهيدات الفكرية للطرق الصوفية، وسادت الأشعرية أيضًا في الفقه بسيادة المذهب الشافعي دون الحنفي أو المالكي، فقد كان معظم الأشاعرة شافعية، وكثير من الأحناف معتزلة. كما سادت الأشعرية الفلسفة الإشراقية التي تشارك الأشعرية في نفس الأسس النظرية كما هو واضح عند ابن سينا خاصة؛ وبالتالي أصبحت الأشعرية هي الرافد الرئيسي في ثقافتنا القومية"[٣٩] فالأشعرية أخذت من التصوف "السلطة الخارجية والإرادة المطلقة التي تسيطر على كل شيء، ومن الفقه أخذت مباحث العلة والأحكام وأحيانًا العمليات حشوًا بلا ترابط داخلي. ومن الفلسفة أخذت مباحث الجوهر والعرض، وهي المقدمة الطبيعية للإلهيات أو هي الإلهيات مقلوبة".

---

[٣٦] السابق، ص٤٣. إشكالية خطاب النهضة وخطاب الإصلاح مع الأشعرية ومع الاعتزال في تلفيقية محمد عبده كما يراها حسن حنفي: "استقلال الفكر وحرية الإرادة، أي العدل الاعتزالي لا يبقى طويلًا دون استناد إلى التوحيد الاعتزالي، أي الله كمبدأ تتساوى فيه الذات والصفات، وأن هذين المبدأين إذا ما ارتكزا على التوحيد الأشعري؛ أي الله كشخص تزيد فيه الصفات على الذات... فهناك مناطق لا يستطيع العقل أن يصل إليها بمفرده ويحتاج فيها إلى وصي، وهذا هو الوحي كما يقول محمد عبده، فما زالت هناك قوة خارجية تسيطر على قوى الإنسان والطبيعة، يحتاج إليها الإنسان في أوقات عجزه ويطيع لها الكون بتغيير مساره"، حسن حنفي، المرجع السابق، ص٤٢.

[٣٧] السابق، ص٤٣. وفي نظرية الوجود عند الأشاعرة "قد تعرى عن الأعراض وأن الأعراض قد توجد دون الجواهر تملقًا للسلطة المطلقة ودفاعًا عن حقها على حساب قوانين الطبيعة، في مجتمع تغيب فيه العلية؟" ص٤٣ وما بعدها، عرض حسن للصفات الزائدة على الذات، وتصور الذات الإلهية مشخصة، وجبر الإنسان على أفعاله، والتركيز على حياة الإنسان بعد الموت وعلى الشفاعة على حساب الدنيا. وحسن يحاول مناقشة "هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟ مباشرة في نص منذ بداية السبعينيات، ولم تكتمل الصياغة سوى في خريف ١٩٨٧م.

[٣٨] تعارضات الأسس الأشعرية مع النهضة: العلم؛ لا يوجد ارتباط ضروري بين النظر والعمل. نظرية الوجود؛ الجواهر قد تعرى عن الأعراض. الصفات؛ زائدة على الذات. الذات الإلهية؛ مشخصة لا مبدأ عام واحد. العقل؛ قاصر عن المعرفة وفي حاجة للنقل. الإنسان؛ مُجبر على أفعاله في مجتمع قهر وجبر، ومعتمد على قوى خارجية في حياته وفي علمه. التركيز على حياة الإنسان بعد الموت على حساب الدنيا والتركيز على الشفاعة في مجتمع قائم على الوساطة. الإيمان؛ قول دون عمل في مجتمع كثير الكلام قليل العمل. الإمامة؛ محصورة في فئة. تكفير الفرق المخالفة وادعاء أنها ضالة وهالكة.

[٣٩] حسن حنفي، المرجع السابق، ص٤٢. ومثال معاصر لهذه الخلطة: د. علي جمعة مفتي الديار المصرية السابق، فهو صوفي أشعري شافعي، مساند للسلطة القائمة، يدعو للشفاعة، وللإفراج عن الغارمات، وفي نفس الوقت يتحدث عن المعرفية والمنهجية، وعن الحداثة وما بعد الحداثة، وعضو هيئة كبار العلماء التي تصادر التعدد باسم الإجماع. وتلاميذه: أسامة الأزهري، وعلي الجفري، ومجدي عاشور.

رغم وعي حسن حنفي بجوانب الإشكال والأزمة التي يعيشها خطاب النهضة ويعيشها خطاب الإصلاح، فحين عاد من فرنسا واستطاع الانضمام لهيئة تدريس جامعة القاهرة، التي خرج منها بمجلس تأديب، بعد كفاحه عشر سنوات للحصول على دكتوراه الدولة من السوربون بجهده الذاتي وليس عبر بعثة حكومية من الجامعة، ونتيجة لحالة الضيق به في قسم الفلسفة من الأساتذة الذين لم يخرجوا في بعثات للدراسة في الخارج ولهم سلطتهم داخل القسم، ومن الأساتذة المحصورين في ضيق تخصصات محدودة، كان مجرد حضور حنفي من خارج القسم وسعيه لشمولية الربط بين جوانب التراث المختلفة وبين علوم التراث وبين فلسفات العصر الأوروبية من منابعها الفرنسية والألمانية، سبب مشكلة لهم، وحفزهم ضده وضد جهوده في القسم.

خوف حنفي الكبير كان من سطوة الخطاب الأشعري، وتجذره في بنية السلطة. بالإضافة لذلك فإن طبيعة حسن حنفي الشخصية، قائمة على الخجل وعدم المواجهة، فهذا القلق وذلك الخجل يؤديان أحياناً إلى اندفاعات، مثالية، يدفع ثمنها. فاتبع حسن حنفي في البداية التلميح لا التصريح، فقد تم إعطاؤه مادة الفلسفة المسيحية ليدرِّسها، فلم يعترض وبدأ يترجم نصوصًا أوروبية في الفلسفة المسيحية، ينتقيها ليتحدث هؤلاء المسيحيون الأوروبيون نيابة عنه؛ فلا يتعرض هو للمساءلة: "بدأت في الحديث عن الأنا من خلال تراث الآخر كما فعل القدماء مع تراث اليونان... فأجعل الفلاسفة يتحدثون عما أريد، نيابة عني، فإذا ما غضبت السلطات وراقبت واتهمت يكون هذا ليس كلامي بل كلام الآخرين".[٤٠]

حالة القلق هذه عند حنفي في علاقته بما هو سائد وكيف يمكن التعامل معه، وكذلك استخدام الآخرين كأدوات في مشروعه الكبير، بالإضافة إلى هزيمة ٦٧ الفاجعة، شكل رد فعله وجهوده، لكن الإشكال الأساسي رغم انخراط حسن حنفي في الصراع اليومي من تدبير أمور المعيشة وضعف المرتب، والتضييق الأمني والمؤسسي عليه، ورغم رصده الدائم في هوامش نصوصه التي تُعد سجلًّا لحياته وصراعاته الفكرية، ونوعًا من التأريخ الثقافي للحياة الثقافية بالإضافة لذكرياته، فحنفي يتجنب الحديث عن الذات والاهتمام بدور ما هو شخصي وفردي في تشكيل وصبغ ما هو معرفي وفكري؛ مما جعل حنفي يرطن طوال الوقت عن الموضوعية والعلمية والشمول، والنفعية والسجالية. وجعلت الكر والفر ديدن ممارساته الفكرية، حتى في مؤلفاته الضخمة التي أخذت سنوات وسنوات في كتابتها. نقطتي هنا أن حسن حنفي تحت تأثير كل هذه العوامل، جعلته يعطل مساره الذي أعد نفسه له: "ما قيمة الدراسة العلمية وجرح الهزيمة؟ ما قيمة إعادة بناء الروح، والبدن عاجز؟ لقد تغلب جرح الهزيمة على العمل العلمي"[٤١]؛ مما جعله ينخرط في مقالات نصف شهرية يواجه بها الهزيمة، وتكون شهادة على العصر، والتي يسميها هو "الفكة" بخلاف الكتابات الضخمة التي يسميها علمية أو "الصحيح" ليكون الصراع داخله طوال الوقت بين "إشكال الفكة والصحيح؛ اصرف ما في الجيب

[٤٠] حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، سابق، ص٦٢٨.

[٤١] حسن حنفي ،السابق، ص ٦٣٥.

يأتيك ما في الغيب أو تحويش العمر الذي يحل القضية جذريًا؟ أيهما أفضل... قضية وعيتها منذ بداية حياتي الفكرية وما زلت أعيها وأنا في نهاية المطاف"[٤٢].

فمشروع حسن حنفي الفكري الذي التزم به وأجبر نفسه عليه، كقطار يسير على قضبان لا يغير في مساره، وقتًا ولا زمنًا ولا بشرًا ولا مجتمعًا. مشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث؛ جبهة الموقف من تراثنا القديم، يحاول فيه إعادة بناء علوم التراث بكل فروعها. الجبهة الثانية الموقف من تراث الآخر الغربي القديم والحديث. الجبهة الثالثة هي الموقف من الواقع. فلو عددنا أطروحته الأولى في السوربون عن أصول الفقه هي بداية عمله منذ تسجيلها ١٩٥٨ م حتى إصداره التفسير الموضوعي للقرآن كموقف من الواقع عام ٢٠١٨ م، فهي ستة عقود يشتغل فيها حسن حنفي على مشروعه التراث والتجديد.

ليختم حسن حنفي المشروع في تقديمه لذكرياته، وحديثه عن مشروعه الموجه لأهل الاختصاص بعد أن اكتملت أجزاؤه بصدور الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع أو نظرية التفسير في "التفسير الموضوعي للقرآن الكريم" "ولم يبقَ إلا القليل... فإذا أطال الله العمر لإنجاز المتبقي حينئذ أستطيع أن أقول ما قاله القرآن الكريم للرسول: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا"[٤٣].

علانقية خطاب حسن حنفي

- ٧-

نعزل المفكر عن الواقع، ونعزل الظواهر الثقافية عن سياقاتها، فيتحول المفكرون وتتحول الظواهر إلى موجودات لها صفة الإطلاق، تتحول إلى ظواهر لا تاريخية، وكأن الفكر منفصل عن الواقع، أو أن الوعي غير متقاطع مع التاريخ. بل وبدعوى الموضوعية والعلمية، الصوريتين والشكليتين، نتجنب الاهتمام بالفرد، ليس فقط بالدعوى التقليدية أن المجموع أهم من الفرد، بل الإشكال أن كثيرًا من مفكرينا يتباكون عن تغييب الإنسان من الحضور في تراثنا وأن حضور

[٤٢] حسن حنفي المرجع السابق ص٦٦٧. وكان جزء من الكتابة المستمرة لحسن هو توفير دخل لاحتياجاته عبر المكافأة في المجلات لأنه كان يدفع ثمن جهاز أخته، وكذلك في مصاريف ارتباطه وزواجه. حتى إن جمال حمدان أرسل له رسالة بأن مخزونه الفكري بدأ يفرغ، فتوقف عن الكتابة عام ١٩٧١. وكل مرة يقول إنه سيتوقف عن الشهادة للعصر فإنه يعود للمقالات التي يقوم بجمعها كل عشر سنوات؛ سنة ١٩٧٦، ١٩٨٨، ٢٠٠٤، ٢٠٠٨، و٢٠١٨. ومع المضايقات الأمنية ومنعه من التدريس؛ ارتحل حسن عدة مرات بداية من رحلته إلى فرنسا من عام ١٩٥٦ حتى عام ٦٦ إلى أمريكا عام ٧٢ - إلى ٧٥. وإلى المغرب واليابان من عام ١٩٨٢ حتى ٨٧.

[٤٣] حسن حنفي، شخصيات وقضايا، القاهرة ٢ أغسطس ٢٠١٨. طبعه حسن على نفقته الخاصة وتوزعه الجمعية الفلسفية المصرية.

الإنسان دائمًا حضور استكمال ديكور في المشهد، ويعلنون أن كل جهدهم هو استعادة هذا الإنسان إلى قلب المشهد - كما أعلن ويعلن دائمًا حسن حنفي - لكنهم في خطابهم يستبعدون الإنسان ويُحظِّرون من الحديث عن الذات الفردية تحت شعار الموضوعية تارة، وتحت شعار أن الأمة أهم من الفرد الآن تارة أخرى. في حين أن أول استعادة للإنسان – أتصور أن – تبدأ باستعادة هذا الخطاب بداخله أولًا؛ لذلك فمهم التعرض للجانب الشخصي في علاقة حسن حنفي (المولود ١٩٣٥ م) ونصر أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠) وعلي مبروك (١٩٥٨ - ٢٠١٦). وليس المقام هنا للتوسع في ذلك من خلال السير الذاتية للثلاثة، لكن على الأقل تناولها من خلال النصوص التي كتبها كل منهم عن الآخرين.

بعد عودة حسن حنفي منتصرًا بحصوله على دكتوراه الدولة من السوربون بعد كفاح عشر سنوات، بل ورفضه التعيين في جامعة عين شمس وإصراره على أن يعين بجامعة القاهرة التي خرج منها بمجلس تأديب حرمه من التعيين في الجامعة وحرمه من بعثة على نفقة الدولة، فها هو قد استطاع في العام الدراسي ٦٧/ ٦٨ - عام هزيمة يونيو - أن يُدرِّس مادة الفلسفة الإسلامية، بدلًا من تدريسه الفلسفة المسيحية. ليدخل نصر أبو زيد الجامعة وهو في الخامسة والعشرين من عمره، بعد أن حصل على شهادة الثانوية العامة منزليًّا، وهو يعمل فني لاسلكي بوزارة الداخلية منذ ثماني سنوات، وقد كان صديقه من مجموعة المحلة، جابر عصفور[٤٤] الذي عُين بقسم اللغة العربية، يعد أطروحته للماجستير، والتي ناقشها عام ١٩٦٩ م وأبو زيد يساعده، فيتعلم منه. ليستمع نصر أبو زيد لأول مرة لحسن حنفي وهو في السنة الثالثة في العام الدراسي ٧٠/ ٧١ لينفتح لأبو زيد عالم واسع، من طريقة ربط حسن حنفي بين عالم المعتقدات وعالم السياسة، ومدونات الفقه، وكل ذلك بعوالم البلاغة والنحو والصرف. وبعد جدال بينهما في المحاضرة، نشأت علاقة تلمذة وصداقة واشتراك ضمني في الكفاح الاجتماعي لرعاية أسرتيهما؛ نصر برعاية أسرته بعد وفاة أبيه، وحسن بتجهيز أخته الصغرى للزواج بعد تجهيز أخيه الأكبر للأختين الأكبر منها، وكذلك في عملية ارتباطه وزواجه. إلا أن مشاكل حسن حنفي الأمنية حاصرته، حتى إن عميد الكلية أخبره أن الأمن عنده تسجيلات محاضراته، وأنه لم يعد يستطيع أن يحميه، فسافر حسن إلى أمريكا للتعاون مع إسماعيل الفاروقي (١٩٢١ - ١٩٨٦) في جامعة تيمبل.

تخرج نصر أبو زيد عام ١٩٧٢ م. ورغم أنه كان الأول، لم يجد اسمه ضمن المعيدين المعينين بالكلية، فحارب من أجل الحصول على حقه، وتظلم بافتراش الأرض أمام باب رئيس الجامعة وكتب شكوى ختمها بجملة "مُتظلِّم بالباب"، وبالفعل تم تعيينه معيدًا بقسم اللغة العربية، وكان

[٤٤] قام كل من حسن حنفي وجابر عصفور بكتابة سجل للثقافة العربية الحديثة في كتاباتهم الغزيرة، وكتب كل منهما عن أساتذته السابقين، عبر حوار بين الأجيال، بكتابة كل منهما عن الأجيال التي سبقته. لكن يمكن عمل حوار بين خطاب كل من حسن حنفي وجابر عصفور ونصر أبو زيد وعلي مبروك، فيما كتب كل منهم عن الآخرين، كحوار بين قسمي اللغة العربية والفلسفة في كلية الآداب، يكشف الجدل بين الخطابات ويكشف الفكر وهو في حالة حياة، نابض، يتداخل فيه الشخصي بالأكاديمي بالتراثي بالحداثة والعلاقة بالآخر، والعلاقة بالسلطة. وهذا في الفصل التالي.

يساعد جابر عصفور في رسالته للدكتوراه، مما لفت نظره لدور المعتزلة في نشأة مفاهيم ومصطلحات بلاغية في البلاغة العربية؛ فسجل رسالته للماجستير عن مفهوم المجاز عند المعتزلة، حيث وضع قدمًا في علم الكلام بدراسة خطاب المعتزلة وخطاب خصومهم، وقدمًا أخرى في الدراسات اللغوية والبلاغية من خلال مفهوم المجاز؛ ليحصل حسن حنفي على درجة أستاذ مساعد عام ١٩٧٣ م، بعد تعطيلها عامًا من القسم. وليعود حنفي من أمريكا ١٩٧٥ م وقد قام بجمع مادته البحثية لكتابه "التراث والتجديد" الجزء النظري، والتطبيقي على علم الكلام. ويبدأ في الكتابة الأولى، ويناقش نصر أبو زيد رسالته للماجستير عام ١٩٧٦ م، ويبدأ حنفي صياغة "التراث والتجديد" ويستكملها في السودان. ويدخل علي مبروك الجامعة في العام الدراسي ٧٧/ ٧٨.

سافر نصر إلى أمريكا في منحة عامين من مؤسسة فورد لدراسة الفلكلور في جامعة بنسلفانيا. وتم تعطيل ترقية حسن حنفي لأستاذ عامين من القسم؛ حتى يتم ترقية أستاذ آخر فيسبقه في ترتيب الأقدمية فيصبح رئيسًا للقسم قبله. وتم منعه من التدريس عام ٧٨/ ٧٩ ليعود للتدريس عام ٧٩/ ٨٠، وتتم ترقيته لأستاذ وعودة نصر أبو زيد من أمريكا وزواجه زيجته الأولى، ثم مناقشته رسالته للدكتوراه وحصوله عليها رمضان/ يوليو ١٩٨١ م. وبعد شهرين يصدر الرئيس السادات قرارات سبتمبر؛ فيتم إبعاد حسن حنفي ونصر أبو زيد وجابر عصفور ضمن قائمة من ٦٦ أستاذًا إلى خارج الجامعة في وظائف اسمية في وزارة الشئون الاجتماعية وغيرها من الوزارات الحكومية. ويترك حنفي مصر في غربته الثالثة إلى المغرب ثم إلى الإمارات فاليابان في غربة ٨٢ - ١٩٨٧. وجابر عصفور يرتحل إلى الكويت بعد حصوله على الأستاذية ١٩٨٣ حتى ١٩٨٨ م. ونصر أبو زيد يذهب إلى السودان ثم إلى اليابان ٨٥ – ١٩٨٩ م، ويحصل على ترقية أستاذ مساعد عام ٨٧. وعلي مبروك يعاني تعطيل مناقشة رسالته للماجستير، التي تم مناقشتها صيف ١٩٨٨ م وإصرار عاطف العراقي على أن يحصل مبروك عليها بدرجة مقبول حتى يخرج من سلك الجامعة.

وتبدأ مرحلة جديدة بالعودة، وتولي حسن رئاسة قسم الفلسفة، وتجديد نشاط الجمعية الفلسفية المصرية، وتولي جابر عصفور رئاسة قسم اللغة العربية، وعودة نصر أبو زيد، وتسجيل علي مبروك رسالته للدكتوراه تحت إشراف حسن حنفي. وفي حمية تجدد عمليات الإرهاب وحالة الفورة من انهيارات الكتلة الشرقية، وحالة السيولة الدولية، جاءت قضية ترقية نصر أبو زيد في ظل حالة الاحتقان والشد والجذب بين التيارات الفكرية، فأصبحت هي الكرة التي يلاعب بها الجميع بعضهم البعض، ليترك أبو زيد مصر إلى هولندا، وبعدها بشهر يحصل علي مبروك على الدكتوراه، ويُحال حسن حنفي على المعاش، وجابر عصفور يُعسكر في المجلس الأعلى للثقافة، ويواجه الإرهاب "بالتنوير" سابق التجهيز المُعلب. وتُرفض ترقية علي مبروك لأستاذ مساعد ٢٠٠١ أربع مرات، وتعطل ثماني سنوات، بل ويتم منعه من التدريس عام ٢٠٠٢؛ على خلفية تدريسه نصًّا له نشره في مجلة ألف عن الإمام الشافعي ونصًّا لنصر أبو زيد عن الإمام الشافعي معًا، في مذكرة بالجامعة، فيرتحل علي مبروك إلى جنوب أفريقيا عدة سنوات من ٢٠٠٣ م، ويتهمه حسن حنفي بسرقته لأفكار

نصر أبو زيد. وكان أبو زيد قد انقطع عن العودة لمصر طوال ثماني سنوات. وتتجدد زيارته لمصر عند بلوغه الستين عام ٢٠٠٣، وحضوره إلى الجمعية الفلسفية. ويترقى علي مبروك لأستاذ مساعد ٢٠٠٨ م، وتتجدد علاقته بنصر أبو زيد ويشتركان معًا في رحلات إلى إندونيسيا للتأسيس الأكاديمي للمعهد الدولي للدراسات القرآنية، ويتوفى أبو زيد ٢٠١٠ م وترفض ترقية علي لأستاذ عام ٢٠١٤ م، ليحصل عليها بلجنة خاصة في ٢٠١٥، ويتوفى مارس ٢٠١٦ م.

- ٨-

كتب حسن حنفي في مقدمة رسالته للدكتوراه عام ١٩٥٨ م في السوربون، يشرح كيف تطور موضوعها في تفكيره. ولتكون تلك الأطروحة هي طرحه لتصوره الشامل لمشروع نهضة. وقد ركز بعد عودته لمصر على العمل على الأسس النظرية لهذا المشروع، لكنه انصرف عن الأمر تحت تأثير هزيمة العام السابع والستين، ليعود للمشروع مرة أخرى خلال منفاه الثاني خارج البلاد في أمريكا، فعمل على جمع المادة العلمية في الفترة ٧٢ – ١٩٧٥ م. وبدأ في الكتابة الأولى للمقدمة النظرية للتراث والتجديد، ثم يعود وينصرف عن نشرها لانخراطه في مواجهة ثورة السادات المضادة لحركة يوليو اثنين وخمسين، ويتصدى لصلحه مع إسرائيل، وصراعه لترقيته لأستاذ، ومنعه من التدريس في الجامعة. وينتصر حسن حنفي فيعود للتدريس، ويحصل على ترقيته، ويشعر بالانتصار لانتصار الثورة الإيرانية "الإسلامية"، فتأتي الفرصة لينشر المقدمة النظرية لمشروعه في كتابه "التراث والتجديد" على رأس القرن الهجري الجديد الذي يدشن مرحلة "الصعود الحضاري" للمسلمين في قرونه السبعة. وكان هذا الكتاب هو مقدمة مشروعه الذي نشر بعد ذلك "من العقيدة إلى الثورة" لكن الأحداث جعلته لا ينتظر اكتمال الكتاب، واكتفى بنشر المقدمة.

ويبدأ حسن حنفي رحلة اغترابه الثالثة عن الجامعة وعن الوطن من ٨٢ – ١٩٨٧ م. في هذه الغربة كتب حنفي الكتابة النهائية لموسوعته "من العقيدة إلى الثورة" في خمسة مجلدات، كإعادة بناء لعلم أصول الدين، ويجمع المادة العلمية لإعادة بنائه لعلوم الحكمة. وكان نصر أبو زيد أيضًا في اليابان، يكتب كتابه "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن"[٤٥]. ليعود حنفي للوطن عام ٨٧ ويرأس قسم الفلسفة عام ٨٨، وينشر طبعتيه اللبنانية والمصرية من كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، ويجمع مقالاته "الفكة" في ثمانية أجزاء تحت عنوان "الدين والثورة في مصر". ويعود نصر أبو زيد عام ٨٩ وقد تمت ترقيته لأستاذ مساعد قبلها بعامين، ويُصدر طبعته الشهيرة من كتابه "مفهوم النص" عام ٩٠، والذي كان ضمن أعمال ترقيته لأستاذ مساعد عام سبعة وثمانين. لكن هذه المرحلة من عمر

[٤٥] كان نصر أبو زيد قد كتب "مفهوم النص" كمقالة طويلة لمجلة فصول من اليابان، فضاعت في البريد، فأعاد الكتابة لتصبح كتابًا تقدم به للترقية ١٩٨٧م لأستاذ مساعد. وينشر طبعته الكبيرة ١٩٩٠م من الهيئة المصرية العامة للكتاب، في سلسلة دراسات أدبية.

نصر كانت مرحلة نقد للذات؛ حيث نقد الخطاب الاعتزالي[٤٦] ونقد تناوله السابق لخطاب ابن عربي[٤٧]، ونقده للخطاب الديني المعتدل والمتطرف[٤٨]، لكن النقد الأساسي لذاته – والذي كتبه أيضًا في اليابان – كان هو نقده لمشروع أستاذه حسن حنفي. وسأحاول أن أتعرَّض هنا للجدل الفكري بين خطاب كل من نصر أبو زيد وعلي مبروك مع خطاب حسن حنفي[٤٩]، من خلال نصوصهما، عن مشروعه حتى منتصف التسعينيات، وتحديدًا نقد موسوعته "من العقيدة إلى الثورة"، والعدد الأول والوحيد من مجلة "اليسار الإسلامي" التي كتبها كلها تقريبًا حسن حنفي، وكتاب "التراث والتجديد"[٥٠].

---

[٤٦] تلاحظ هذا في حواره المنشور بالصفحة الثقافية بجريدة الأهرام ٣١ مايو و ٦ يونيو ١٩٩١م في سلسلة حوار مع مفكر مصري جديد.

[٤٧] المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال القاهرية، مايو ١٩٩٢م.

[٤٨] الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته، منشورة ١٩٨٩، بالكتاب السنوي قضايا فكرية، العدد الثامن، الذي كان يحرره محمود أمين العالم، والدراسة منشورة في كتاب نصر، نقد الخطاب الديني.

[٤٩] قدم نصر أبو زيد دراسة نقدية لخطاب حسن حنفي عام ١٩٨٩م، ونشرها في مجلة ألف بالجامعة الأمريكية في عددها العاشر ١٩٩٠م، وقدمها في مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية كمحاضرة عام ١٩٩٠م، ونشرها في كتابه "نقد الخطاب الديني" ١٩٩٢م. هذا بخلاف الدراسات غير المباشرة، فبها نقد لخطاب حسن بأخذ مواقف مختلفة عن مواقفه سواء من خطاب سيد قطب، أو المودودي، أو محمد عبده. أو في دراسة نصر في مجلة ألف عن خطاب الغزالي وخطاب ابن رشد، ولماذا همش خطاب الغزالي خطاب ابن رشد، فهي ضمنيًّا نقد لخطاب حسن حنفي في مسألة الخاصة والعامة.

وقدم علي مبروك نقدًا لمشروع حسن حنفي والجابري في هوامش رسالته للدكتوراه التي أشرف عليها حسن حنفي ذاته، التي نُوقشت عام ١٩٩٥م، والمنشورة في كتابه الإمامة والسياسة، وكذلك في مقال في الكتاب التذكاري بمناسبة بلوغ حسن سن الستين، والذي نشر يناير ١٩٩٧م وحرره أحمد عبد الحليم عطية، وأعيد نشره عن دار مدبولي ٢٠٠١م. وأعاد علي مبروك نشره في كتابه "الحداثة بين الباشا والجنرال". وقدم علي حوارًا صحفيًّا نقد فيه خطاب حسن حنفي، في موقع ديوان العرب، ٢٢ مايو ٢٠١٢، مع نور الدين علوش.

قدم حسن حنفي دراسة لخطاب نصر أبو زيد حين كتب عن كتاب مفهوم النص: "قراءة مفهوم النص عرض ومراجعة" في مجلة فصول، مجلد ٩ ع (٣+٤) فبراير ١٩٩١م، كان يتباهى حسن أن خطابه الأصل وخطاب نصر الفرع. ونشرها حسن في كتابه حوار الأجيال، ١٩٩٨م. وقدم حسن دراسة لكل الدراسات التي قدمها نصر للترقية لأستاذ وحدثت عليها الضجة في أوائل التسعينيات، فقد كان حسن ضمن لجنة كلية الآداب التي ردت على تقرير اللجنة الدائمة للترقيات. وأشار حسن أن رضوان السيد هو الذي نشر الدراسة في مجلة الاجتهاد دون استئذان حسن، وحسن في الدراسة يبعد نفسه عن خطاب نصر ويبعده عن اليسار الإسلامي ويضعه في خانة اليسار العلماني، وحسن قد نشرها أيضًا في كتابه حوار الأجيال. وكذلك تأبين حسن حنفي في معهد السويدي ديسمبر ٢٠١٠ "مشروع لم يكتمل"، والمنشور في كتابه شخصيات وقضايا، ٢٠١٨م. وما ذكره عن نصر في ذكرياته المنشورة ٢٠١٨م.

وقدم علي مبروك بعض النصوص حول خطاب نصر أبو زيد، فقد كتب مبروك مقال "المصر لا نصر" بجريدة الأهرام ٢٣ يونيو ١٩٩٣م. نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة، مجلة القاهرة، أغسطس ١٩٩٤م، وقد نشر بكتاب الحداثة بين الباشا والجنرال. الحريات الأكاديمية والوصاية الدينية قراءة في الشروط المنتجة للأزمة (نصر أبو زيد نموذجًا)، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ندوة بالقاهرة ٧ و٨ ديسمبر ٢٠٠٦م. القراءة سيئة النية، جريدة الأهرام ٦ يوليو ٢٠١١م منشورة بكتاب "القرآن والشريعة". "القرآن بين النص والكتاب" مايو ٢٠١٢م وقد نشر ضمن كتاب علي القرآن والشريعة. وقدم علي مبروك مقال "نصر أبو زيد وسؤال القرآن" جريدة الأهرام ١٢ يوليو ٢٠١٢، منشور بكتاب "القرآن والشريعة". المقالات السابقة مجموعة في الفصل الثاني من كتاب القرآن والشريعة لعلي مبروك، دار مصر العربية، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.

لم يكتب نصر نصوصًا عن علي مبروك. وحسن حنفي كتب نصًّا واحدًا عن علي، عبارة عن لائحة اتهام في ذكرياته، المنشور ٢٠١٨.

[٥٠] أحيل في كلام نصر أبو زيد إلى كتابه "نقد الخطاب الديني"، ط٣، مكتبة مدبولي، يوليو ١٩٩٥م. فسأشير فقط إلى أرقام الصفحات في المتن.

كان نصر أبو زيد قد درس تأويل المعتزلة وخصومهم لنصوص القرآن في رسالته للماجستير، ودرس تأويل المتصوفة في رسالته للدكتوراه، ثم حاول اكتشاف تصور موضوعي للثقافة حول القرآن كنص خارج التحيزات الأيديولوجية في كتابه الثالث "مفهوم النص"، التي رصدها عند القدماء في أطروحتيه السابقتين. وخلال دراساته المتخصصة في تحليل النص وتحليل الخطاب، التي حاول التعريف من خلالها بعلم العلامات، في عقد الثمانينيات، التي جمعها في كتاب "إشكاليات القراءة وآليات التأويل". ثم بدأ في نقد الواقع المعاصر، من خلال نقد الخطاب الديني السائد في الإعلام، وكذلك من خلال نقد الخطاب العربي الحديث والمعاصر[٥١].

وفي إطار نقد نصر لذاته، ونقده للخطاب العربي الحديث، ونقد ظاهرة "المد الديني الإسلامي"؛ سواء من المؤسسة الدينية الرسمية، أو من الاتجاه الثاني الذي تعامل مع الظاهرة كصحوة حضارية ضد "التبعية والهيمنة الأمريكية/ الأوروبية"، فإن لاتجاه "الصحوة" مفهومه للخصوصية الحضارية، الذي يقوم على "الانعزال والتقوقع والاكتفاء الذاتي، ويتناسى أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول... الأصول التي تُختزل في الإسلام وحده... فليست الأصول... أصولًا ثابتة ساكنة خامدة مُعلقة في الفراغ" ص ٦١ - ٦٢. ونصر في درسه للخطاب الديني المعاصر اليميني منه واليساري، يركز على "آليات القراءة ومشروعية التأويل". فلب معارك التعامل مع التراث الديني في كتب مثل "في الشعر الجاهلي" وفي "الفن القصصي في القرآن" وفي غيرها خلال القرن الماضي هي معركة "قراءة النصوص الدينية طبقًا لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي" ص ٦٣. وأبو زيد يرى أن الخروج من هذا المأزق يكون عبر "تحديد طبيعة النص الديني وآلياته في إنتاج الدلالة" ص ٦٣. ويقدم مفهومًا للتأويل[٥٢] يجعله حركة بندولية "حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة - معنى - النص/ الماضي ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية" ص ١٤٤. ومنها يفرِّق نصر أبو زيد بين "قراءة مُغرضة" يكون فيها "المغزى - المعاصر - ثابتًا ومحددًا سلفًا بطريقة قطعية جامدة"، وبين "قراءة مُنتِجة" يكون المغزى "افتراضيًّا جنينيًّا قابلًا للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقًا لما تنتجه القراءة من دلالة" ص ١٤٤.

فرغم تقية إعلان حسن حنفي في بداية الثمانينيات في "اليسار الإسلامي": أن نضاله نضال ثقافي وأنه ليس "حزبًا سياسيًّا"، ففي نهاية الثمانينيات يعيد بناء علم العقائد من أجل "تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة في التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها... ليس المهم

---

[٥١] في دراسات كتب بعضها في اليابان وبعضها عند عودته إلى مصر، وهي الدراسات التي جمعها في كتبه "نقد الخطاب الديني" ٩٢، "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" ٩٢، مقدمته الطويلة لإعادة نشر كتاب "الخلافة وسلطة الأمة"، "المرأة في خطاب الأزمة" ٩٣، "النص السلطة الحقيقة" ٩٦.

[٥٢] اعتمد نصر ترجمة "هيرش" للتفرقة بين جانبين في النص ما أسماهما نصر في كتاباته الأولى "الدلالة والمعنى"، ثم غيَّرهما إلى "المغزى والمعنى" فيما بعد، المعنى هو المعاصر قديمًا لفترة إنتاج النص، ما يفهمه معاصرو إنتاج النص منه، أما المغزى فهو ما يعنيه هذا النص لمعاصرين بينهم وبين زمن إنتاج النص أزمان.

لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه[٥٣]" هذه التقية في وجهة نظر أبو زيد هي التي تفسر "التردد" في نبرة خطاب حسن من أجل مواجهة الخطر السياسي في بدايات الثمانينيات، وهي التي تفسر "التوفيقية على المستوى الفلسفي" في مواجهة خطاب حنفي مع خطاب اليمين "الديني"، حيث وقع بين "شقي الرحى"؛ فاتهم بالماركسية والعمالة من جانب النظام والمد الديني من جهة، واتهم بالتلفيقية والتبريرية من جانب اليسار من جهة أخرى، وكانت التوفيقية المرتبطة بهاجس التوحيد بين الإخوة الفرقاء في جسد الأمة هي الاستجابة الأيديولوجية - من خطاب حسن حنفي - لذلك التحدي" ص ١٤٩. والتوفيقية في نظر نصر أبو زيد هي البنية العميقة في خطاب حنفي الذي يميل على المستوى السياسي الظاهر للضغوط السياسية في الستينيات للعلمانية والتقدمية، فميله للسلفية في نهاية السبعينيات ومع انتصار ثورة الخوميني. وهذا ناتج من مزج خطاب حسن حنفي "بين السياسي والفكري والأيديولوجي والإبستمولوجي دون تأسيس" ص ١٥٢.

نقطة خلاف نصر أبو زيد الجذرية مع خطاب حسن حنفي هي في "علاقة التناقض والتضاد التي يتصورها - حسن - بين السلفية والعلمانية" ص ١٥٣. فالخلاف بينهما في نظر أبو زيد ليس في أن أحدهما يعود للتراث والآخر لا يعود، بل الخلاف بينهما في "الطريقة التي استعمل بها كل منهما التراث؛ حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء أو سند، وفي كلتا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعي لحساب التلوين الأيديولوجي النفعي، وفشل كلا الاتجاهين في تأسيس معرفة علمية بالواقع أو بالتراث" ص ١٥٤. لكن وضع حسن حنفي للأمر في علاقة تضاد يجعل لخطابه دورًا وشرعية وجود؛ حيث يصبح دور خطابه هو التوفيق بين المتضادين ويصبح "تجديد التراث" هو الحل، ويصبح دور التراث مرهونًا "بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية" في سياق وجوده التاريخي.

فإذا كان الاتجاه السلفي يحاول أن يحشر حركة الواقع المعاصر في صورة من الماضي، فيعتمد آليات فكرية "ذات طبيعة ديماجوجية ويتحول المفكر السلفي... يصب اللعنات على الناس والمجتمع ويتوعدهم بالويل والثبور" ص ١٥٦. وكلما يتأبى الواقع على الخضوع، ازداد عنف السلفي. فإن العلاقة بين الماضي والحاضر في خطاب حسن حنفي – في نظر أبو زيد – لم ترقَ إلى آفاق العلاقة الجدلية، فرغم خصوبة التصور وحيويته، فإنهما يتوازيان مع "الطبيعة التوفيقية" لخطاب حنفي. فعلاقة التشابه بين قيم الواقع وقيم من التراث "لا يتم تحليله وفقًا لعلاقته بالشروط التاريخية المُنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ميكانيكية" ص ١٥٧. فإذا كان اليمين يربط ربطًا ميكانيكيًا بين الإسلام والتراث، "أن يقوم باختزال الإسلام في بعض اتجاهاته وتياراته نافيًا ما يتعارض مع أيديولوجيته خارج دائرة الإسلام"، فإن تفرقة خطاب حسن

[٥٣] حسن حنفي، عن نصر أبو زيد، ص١٤٩. ويقول حسن: "الدين بالنسبة لي وسيلة لا غاية، الغاية هي تكريم الإنسان على الأرض"، في حواره مع عبد الجبار الرفاعي، مطبوعة قضايا إسلامية معاصرة، ع(١٩) ٢٠٠٢، ص١٠٨.

حنفي معتمدًا على أن التراث نتاج بشري؛ هي التي تمكنه من القول بتجديد التراث. لكن هذا الخلاف في نظر نصر أبو زيد خلاف سطحي، فعلى مستوى عميق هناك اتفاق بين خطاب حسن حنفي والخطاب السلفي يتجسد في "تصور أن الحل - حل مشكلات الواقع الراهن - يقبع في التراث"، فإذا كانت السلفية تقول: "الإسلام هو الحل"، فإن شعار خطاب حسن حنفي هو أن "تجديد التراث هو الحل"؛ فيصبح الماضي في الحالتين أصلًا والحاضر فرعًا. من هذا التحليل يدلف أبو زيد لقراءة محاولة حسن حنفي إعادة بناء علم الكلام في موسوعته "من العقيدة إلى الثورة"، وسؤال أبو زيد هو: هل قراءة حسن قراءة "تأويلية أم إنها قراءة مغرضة تلوينية؟" ص ١٥٨.

المفهوم الذي يطرحه حسن حنفي بأن "التراث مخزون نفسي، مقولة غامضة تحتاج للمراجعة وإعادة التأسيس" ص ١٦٢، هو الأساس النظري لآليات خطاب حنفي للتجديد، لكنه في نظر نصر أبو زيد، يمثل أساس كل "عمليات الوثب" في خطاب حنفي بقراءة أزمات الحاضر في تراث الماضي. فتصور التراث كبناء شعوري: "يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث خصوصًا على أساس من استقلال المفكر عن الواقع رغم التسليم بنشأته منه" ص ١٦٢، فيتحول الفكر إلى "الأنماط المثالية المستقلة عن التاريخ والواقع واعتبار المفكرين مجرد حوامل للفكر" ص ١٦٣. هذا الفصل بين الفكر والتاريخ يجعل الفكر أنماطًا مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، فيصبح علم الكلام عندنا "علمًا كونيًّا ويفقده دلالته الأساسية النابعة من سياقه التاريخي والاجتماعي" ص١٦٢. فيتحول التراث "إلى مطلق... ويعد ظهور الفرق وتطور الأفكار طبقًا لقانون الفعل ورد الفعل بمثابة تجليات ومظاهر مختلفة لذلك الجوهر المطلق" ص١٦٤. ومن هنا ينقد نصر أبو زيد رفض حسن حنفي للمنهج التاريخي، والسبب في تحليل أبو زيد أن خطاب حنفي يفهم التاريخ فهمًا "لا يتجاوز إطار الأحداث التاريخية والوقائع"، وليس "تحليلًا للبنى الاجتماعية والاقتصادية التي تمثل البنية التحتية للبناء الثقافي والفكري" ص١٦٥.

وإذا كان التراث مخزونًا نفسيًّا، والتجديد هو اكتشاف بنائه الشعوري، فهو تقريبًا عند حسن حنفي من خلال تجاربه هو الشعورية، وبذلك فالشعور "يمثل الوسيط في عملية التجديد كما كان المخزون النفسي يمثل.. وسيطًا بين التراث والواقع؛ ذلك أن الشعور هو محل التقاء الماضي والحاضر، أي التراث والواقع" ص١٦٦. النقطة المنهجية اللب هي تمييز نصر أبو زيد بين الظاهراتية التي في نظره تذهب إلى أن "الوقائع - سواء الأشياء أو الأحداث - لا تتكشف، أو بالأحرى لا تُفصح عن نفسها إلا من خلال الشعور الحي للذات العارفة، وهذا الشعور ليس شعورًا فارغًا محايدًا... الظاهراتية قد أسهمت بذلك في وضع أساس الاعتداد بالذات العارفة، وبدور الخبرة السابقة في تكييف النشاط المعرفي. فإن منهج الشعور - عند حسن حنفي - قام بمد ذلك التصور في اتجاه الذاتية المثالية، فجعل مجال الشعور يتجاوز دوره في الكشف عن الوقائع إلى أن يكون كاشفًا عن الواقع الكلي بمستوياته العديدة والمتشابكة، وهي دعوة مغرقة في المثالية التي لا يخفف من سطوتها استخدام بعض مصطلحات التحليل الاجتماعي أحيانًا" ص١٦٧.

- ٩-

إذا كان خطاب حسن حنفي يسعى إلى إعادة بناء علوم التراث، أفلا يستلزم ذلك "تفكيك البناء القديم أولًا واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي، والتي تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر... وتعرُّف طبيعة البناء القديم أولًا؟" ص١٦٩. فيرصد نصر أبو زيد في موسوعة حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة" عملية "توحيد بين المنظومات الفكرية المختلفة إلى درجة التعارض أحيانًا في بنية علم الكلام" ص١٦٩؛ مما حول عملية إعادة البناء في خطاب حنفي إلى مجرد "تفكيك للمنظومة الفكرية للفرق والاتجاهات وإعادة ترتيب لجزئياتها لا يخلو - في ذاته - من دلالة أيديولوجية تُعطي الصدارة لبنية المنظومة الأشعرية وإخفاء للبنية المعتزلية، إن تحويل بنية علم الكلام المتعددة المنظومات إلى بنية فكرية ذات ترتيب منطقي صوري يعطي الإلهيات أسبقية وجود ومعرفية على الإنسانيات ويمثل مساندة للمنظومة الأشعرية... فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله في مقتل، وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء" ص١٦٨ - ١٦٩.

يشير نصر أبو زيد إلى "الشعور التطوري" حيث الشعور تاريخي فيظهر العلم مرحلة، مرحلة، و"الشعور البنائي" الذي يتعامل مع بنية العلم ككل. ففي خطاب حسن حنفي كما يرى أبو زيد "كانت الغلبة بالفعل للشعور البنائي... وانحصر الشعور التطوري في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عُزلت عن سياق منظوماتها الفكرية... ويظل منهج التحليل السوسيولوجي مطروحًا على المستوى النظري" ويقدم أبو زيد ملاحظة دقيقة: في حين أن خطاب حنفي دائمًا يصف علم الكلام السائد "بأنه علم مقلوب رأسه - الإنسانيات والطبيعيات - إلى أسفل، وقدماه - الإلهيات والسمعيات - إلى أعلى"، فإن خطاب حنفي "يكتفي بمحاولة إعادته - أي العلم - إلى وضعه الطبيعي في الأفكار - أي الجزئيات - ويبقى على وضعه المقلوب في بنائه الكلي" ص١٧٠. ولم يستطع خطاب حنفي تقديم تفسير سوسيولوجي حقيقي للوضع المقلوب في بنية علم الكلام، فخطاب حنفي كما يرى أبو زيد لم يتجاوز "حدود التفسير السياسي لنشأة الأفكار والفرق... فينتهي الأمر بجعل السياسة بالمعنى الأيديولوجي – لا بمعنى تعبيرها عن مستويات أعمق للصراع الاجتماعي – هي المفسرة لنشأة الأفكار والفرق" ص١٧٠. ويرى أبو زيد أنه لا يمكن أن نعيد "بناء علم الكلام - أو بالأحرى أن نعيده إلى وضعه الطبيعي... إلا من خلال المفسرة الاجتماعية التي جعلت ذلك الانقلاب ممكنًا" ص١٧٤، وهذا ما لا يفعله خطاب التراث والتجديد، واكتفى بمجرد عمليات تحويل دلالي معتمدة على التشابه والتجاور، ومجرد رغبات، وليس عبر "الكشف عن الخفي والمطمور عبر القراءة التأويلية التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة، لا وثبًا عليها" ص١٧٤.

كان رأي نصر أبو زيد أن الاستناد إلى بنية الكلام الاعتزالي ولو حتى في صيغته التراثية، لكن ليس حسب الترتيب في الكتابات المعتزلية المتأخرة، بل حسب "الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجي للأفكار من خلال جدل الفكر والواقع حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال.. فأصولهم الخمسة ترتد كلها إلى أصل العدل، ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عند حدود مبحثي الحرية (خلق الأفعال) والعقل (التحسين والتقبيح) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل يتجاوز ذلك إلى النفاذ في كل قضايا العلم وجزئياته" ص١٧٥. وأبو زيد هنا ضمنيًّا ينتقد قفز حسن حنفي[٥٤] في تمرير معنى خلق الأفعال التراثي إلى معنى الحرية الحديث، أو تمرير التحسين والتقبيح العقليين بأنهما العقل بالمعنى الحديث، بما في الأمر من نفعية ومن إهدار المعنى التراثي والتلبيس في المعنى المعاصر.

لكن أبو زيد يضرب مثلًا باختلاف الأشاعرة والمعتزلة حول الصفات الإلهية، هل هي زائدة على الذات الإلهية كما يقول الأشاعرة؟ أم إن الصفات هي عين الذات كما يذهب المعتزلة؟ فبرغم أنه خلاف في قضية التوحيد، فإنه لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ العدل، فسعي المعتزلة بإثبات الفعل الإنساني "مقدورًا للإنسان وحده ونفي مسئولية الله عنه؛ استنادًا إلى عدله وإثباتًا له، استدعى صياغة نظرية في التوحيد تثبت إلهًا مغايرًا للإنسان الذي يفعل القبائح ويقع منه الظلم، فكان لا بد من نفي الصفات الزائدة على الذات" ص١٧٥، وتوجهوا لتأويل الصفات التي توهم مشابهة الله للإنسان باستخدام المجاز. بخلاف الأشاعرة الذين "جعلوا الأفعال المؤثرة في العالم كلها من فاعلية الصفات الإلهية... وجعلوا بين الفعل الإنساني وفاعله علاقة واهية هي الاكتساب" ص١٧٥؛ لذلك لا يوجد شبهة تعارض بين التوحيد والعدل في المنظومة الاعتزالية لانبناء التوحيد فيها علي العدل، لكن التعارض يظهر في المنظومة الأشعرية لأنها تقريبًا تنفي العدل بتأسيسه على التوحيد؛ لذلك فإن إصرار خطاب حسن حنفي على "أن العدل يتأسس على التوحيد... بل إنه يربط ربطًا تعسفيًّا بين إثبات الصفات زائدة على الذات وبين إهدار قانون السببية في الطبيعة، محولًا العلة إلى معلول والمعلول إلى علة" ص١٧٥.

فخطاب حسن حنفي تبنى النسق الأشعري كما هو، وحاول تحقيق الانتقال على مستوى الأفكار الجزئية فيه معزولة عن سياق المنظومات الفكرية التي هي جزء منها في عملية "إهدار التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات" ص١٧٦. من هنا تناقضات خطاب حنفي، ومن هنا الوثب عبر "قراءة الحاضر في الماضي والتلوين في تجديد التراث لحل أزمات الحاضر" ص١٧٦. فخطاب

---

[٥٤] حسن حنفي يصرح بتسرعه حتى منذ رسالة الدكتوراه في باريس: "قررت المناقشة عندما عرفت عيوبي وأنني في حاجة إلى عشر سنوات أخرى لكتابة الرسالة الأولى من جديد، حيرة بين القراءة والبحث العلمي بين التأويل والتحليل، كل ما فعلته هو إعادة قراءة القدماء دون تحليل علمي لنصوصهم تكوينًا وبنية"، هموم الفكر والوطن، سابق، ص٦٢٦. وأشار في هامش(١) من نفس الصفحة لمقال نصر النقدي.

حنفي لم ينتبه إلى أن التلازم بين التوحيد والعدل لم يتحقق دائمًا في الحركات الفكرية المبكرة "والتي كانت أطروحاتها بمثابة رد فعل مباشر لصراعات"، فلم يتح للمفكرين الأوائل "تأسيس أطروحاتهم تأسيسًا معرفيًّا". من هنا التردد في تحديد العلاقة البنيوية بين التوحيد والعدل في نص حسن حنفي. أيضًا يشير أبو زيد إلى تسرب أفكار وموضوعات من الفلسفة الإشراقية إلى علم الكلام في عصر الشروح، وأن التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات كفيل بإرجاع هذا التسرب إلى محاولات أبي حامد الغزالي (١٠٥٨/ ٤٥٠ - ١١١١/ ٥٠٥) "الجمع بين التصوف والنسق الكلامي الأشعري" ص١٨٠.

فمنهج الشعور الذي طبقه حسن حنفي مع النصوص انتهى إلى التعامل معها بوصفها "صورًا عامة فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه منهج الشعور الذاتي"، وفي مجال الأفكار الجزئية حيث فصلها خطاب حنفي عن سياق "منظوماتها الفكرية ففقدت دلالتها الجزئية[٥٥] وبالمثل فصل المنظومة عن سياقها التاريخي/ الاجتماعي يفقدها دلالتها الكلية، وفي كلتا الحالتين لا بد أن يقع التأويل في وهدة التلوين" ص١٨٤، ليحكم نصر أبو زيد على مشروع اليسار الإسلامي حتى بداية تسعينيات القرن الماضي أنه أقرب إلى "الإخفاق منه إلى النجاح" ص١٨٥. ثم عدَّد في الصفحات التالية جوانب النجاح في الجزئيات وجوانب الإخفاق العام لمشروع حسن حنفي ص١٨٥ - ١٩١، سعيًا من أبو زيد إلى "نفي التردد - في خطاب حسن - بالكشف عن أسبابه وعواقبه في بنية الخطاب اليساري حتى ننتقل به من مجرد إحداث خلخلة في بنية الخطاب الديني إلى تحقيق طموح الانتقال من العقيدة إلى الثورة" ص١٩١.

- ١١-

كان حسن حنفي في إجازة الصيف في سنوات نهايات السبعينيات يستضيف بعض الطلاب الذين ينتقيهم لتدارس بعض النصوص في الدراسات النقدية الدينية الأوروبية، وكان علي مبروك (١٩٥٨ - ٢٠١٦) من هؤلاء. وقد تأثر علي بكتاب "لسنج"[٥٦] "تربية الجنس البشري" الذي ترجمه حسن حنفي، من حيث منهجه. بل إن أطروحتي علي مبروك للماجستير والدكتوراه، في لبهما هما تناول

[٥٥] أخفق مشروع حسن حنفي، الذي يصفه نصر أبو زيد أحيانًا بمشروع اليسار، في سعي المشروع للتوفيق بين أطراف هو لم يرصد جوانب الخلاف والاتفاق بينها بدقة. ثانيًا جمد الحاضر في أسر الماضي، فخاض معارك الحاضر في الماضي وأخضع الفكر للسياسة، فتغلب الأيديولوجي في الخطاب على الإبستمولوجي. ثالثًا بتجاهل السياق التاريخي/ الاجتماعي تحول المشروع إلى مجرد تجاور بين القديم والجديد ووقع المشروع كله في التلوين. ص١٨٥ لكن نصر رصد جوانب النجاح في محاولة تأويل العقائد وخصوصًا عقيدة التوحيد، لكن خطاب حنفي تحدث عن الماضي مُنتِج التراث من زاويتين متعارضتين؛ الماضي الجميل المنتصر وفي نفس الوقت فسر نشأة العقائد تأسيسًا على مفهوم الاغتراب. كذلك تعامل خطاب حسن حنفي مع العقائد بأنها تصورات ذهنية.

[٥٦] ترجمة وتقديم "لسنج: تربية الجنس البشري وأعمال أخرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧م. ط٢ دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م. ويظهر تأثير الكتاب على علي مبروك في رسالته للماجستير، وخصوصًا عند حديثه عن محمد عبده.

لتساؤلي حسن حنفي في دراستين له في كتابه "دراسات إسلامية" عن لماذا غاب مبحث الإنسان ومبحث التاريخ كفلسفة، في تراثنا. فأطروحتا علي مبروك ضمنيًّا هما تناول نقدي لخطاب حسن ومحاولة لتطويره، بل إن هوامش رسالة الدكتوراه لعلي مبروك هي تقريبًا نص موازٍ، يتناول فيها نقديًّا خطابي حسن حنفي ومحمد عابد الجابري[٥٧]. فقد ركز علي مبروك جهده في دراسة "علم العقائد" بتعبير حسن حنفي، وأشار مبروك إلى عدم تعرض حنفي حين تناول حنفي مسألة غياب التاريخ كفلسفة[٥٨]، لم يتناول ضرورة "البحث في تراث الخطاب الأشعري عمَّا يؤسس لا تاريخيته" ص١٠. ويأخذ مبروك على قراءة حنفي "التضخم في دور القارئ على حساب المقروء"[٥٩]. ويطرح مبروك مسألة أهمية "إنتاج المعرفة العلمية بالتراث"[٦٠] وأنها لا تكون ممكنة إلا برد التراث إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأ وتطور فيها، وذلك ما تعجز عنـــــه القراءة الفينومينولوجية التي لا تعرف إلا مجرد رده - أي التراث - إلى السياق الشعوري للقارئ" ص١٦.

فما لم يستطعه خطاب حسن في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" في المجلد الرابع عن "التاريخ العام" وفي المجلد الخامس عن "التاريخ المتعين" فإن علي مبروك كما يقول يحاول تداركه لأن خطاب حسن حنفي لم يستطع زحزحة "اللا تاريخية عبر ردها إلى تصور التاريخ الذي يكرسها ويؤسسها معرفيًّا... واكتفى بتبني استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقًا مع العصر... القفز من دلالة أقدم إلى أخرى أحدث دون تأسيس لأي منهما في التاريخ... الذي يتكشف تبعًا لذلك عن حس نبوئي لا تاريخي وهذا هو مأزق مشروعه"[٦١]. ويشير علي مبروك لنقطة نصر الأخرى دون الإحالة إليه - إلى أهمية عدم الوقوف عند البنية فقط بل مهم دراسة كيفية

---

[٥٧] تناولت الأطروحتين في نصين آخرين، فسأشير هنا فقط لما له علاقة بالتداخل بين خطابي حسن حنفي وعلي مبروك. لكن الأمر يحتاج إلى دراسة أعمق للعلائقية بين الخطابين، ليس فقط من خلال النصوص المباشرة لكل منهما عن الآخر، بل من خلال تفاعل نصوصهما في الحقل المعرفي الواحد أيضًا. كان حسن حنفي المشرف على رسالة علي مبروك للدكتوراه، فترة رئاسته للقسم. وهي التي نشرها علي مبروك تحت عنوان "عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد" وأعتمد هنا في الإشارة إلى صفحات طبعة مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ٢٠٠٤م.

[٥٨] "لعل الغياب الذي كان يعنيه حسن حنفي في بحثه.. إنما هو غياب التاريخ بوصفه صيرورة تقدمية من التراث الأشعري الذي تحققت له السيادة على بناء الوعي وهو غياب لا غبار عليه. أما أن يكون التراث الأشعري خلوًا من أي تصور للتاريخ أو أن هناك تصورات أخرى للتاريخ داخل التراث عمومًا تعرضت للتهميش والإزاحة، فإن ذلك كله لم يتعرض له بحث حنفي" عن الإمامة والسياسة، هامش ٣ ص١٠.

[٥٩] السابق ص١٥. "فالنص القديم عند حنفي هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره، وهكذا فإن قضية التراث والتجديد تستحيل ضمن هذه القراءة إلى تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، وبحيث يكون التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، أو يكون التراث هو الهامش والتجديد هو المتن المعلق عليه" ص١٥. وعلي مبروك يبني على كل انتقادات نصر أبوزيد لخطاب حسن في دراسته السابقة، وربما إضافة علي هي تعبير "التضخم في دور القارئ"، والإضافة الثانية محاولته تقديم إجابات أخرى غير إجابات حسن عن نفس القضايا، وأحيانًا مستخدمًا ما جمعه حسن ذاته من "أفيشات" وذكرها في هوامش نصوصه.

[٦٠] علي مبروك لكي يميز نفسه عن نصر استبدل بتعبير نصر "وعي علمي بالتراث" تعبيره "إنتاج المعرفة العلمية بالتراث"، ضمن سلسلة من الترحيلات نشير إليها عبر النص.

[٦١] علي مبروك، المرجع السابق، هامش ٦٢. وهي أيضًا بناءً على نقد نصر أبو زيد لخطاب حسن.

"تبلورها تاريخيًّا على نحو جوهري؛ إذ الحق أن كيفية التبلور التاريخي للبنية هو ما يشكل نظام اكتمالها البنيوي" ص٩٠.

الملاحظة الأخيرة يقيمها علي مبروك بين محاولة "القاضي عبد الجبار" ومحاولة حسن حنفي في محافظة كل منهما على نفس البنية الأشعرية للعلم ومحاولة بث مضامين اعتزالية في حالة القاضي ومضامين اعتزالية وحديثة في حالة حسن حنفي[٦٢]. هذه النقاط تقريبًا مع وضعها في سياق ما بعد هزيمة ١٩٦٧ وثورة إيران، هي التي صاغها علي مبروك في مقاله "التراث والتجديد، ملاحظات أولية"[٦٣] وقد أشار إلى خصيصتين تميزان خطاب حسن حنفي، وهما "الشمول" ص٣٥، وحضور التراث عبر "إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر" ص٣٦، ثم سرد النقاط المشار[٦٤] إليها في الجزء السابق.

- ١٢-

ثلث كتاب حسن حنفي "حوار الأجيال" قد خصصه لنصر أبو زيد[٦٥]، ورد في هذا النص حنفي علي نقد أبو زيد لمشروعه، ويمكن أن أقسم رده لجوانب شكلية وإلى لب؛ الجوانب الشكلية مثل: إن أبو زيد خلط بين "اليسار الإسلامي" الذي يُمثل المستوى الشعبي والموجه للعامة، وبين "التراث

---

[٦٢] المرجع السابق، هامش ٧٤، ص٢٢١.

[٦٣] مساهمة في كتاب جماعي بمناسبة بلوغ حسن حنفي سن الستين عام ١٩٩٥م : "جدل الأنا والآخر" تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ط١٩٩٧م، مدبولي الصغير، القاهرة. وهي الطبعة التي أحيل إلى أرقام صفحاتها. وقد نشر المقال في كتاب علي مبروك: "الحداثة بين الباشا والجنرال".

[٦٤] في حوار صحفي لعلي مبروك مع نور الدين علوش، لموقع ديوان العرب، منشور ٢٢ مايو ٢٠١٢، نقد خطاب حسن حنفي "ابتداء من منهجيته الفينومينولوجية قد أحال ذاته إلى مركز ابتلع كل شيء في جوفه ولم يعد ثمة من معنى أو دلالة لشيء في التراث والحداثة معًا خارج القبضة الصارمة لتلك الذات وضمن هذا السياق فإنه كان لازمًا أن يغيب التاريخ ويتوارى السياق وتتلاشى البنية ويأفل النظام ولا يبقى بعد ذلك إلا وجه الذات صاحبة السطوة والصولجان، تخلع على مسائل التراث والحداثة ما تشاء من المعنى وما تريد من الدلالة فالأمر كله لها ولا معقب عليها. لقد بدا لي أن كل ما جرى مع حنفي قد تحول بالأيديولوجيا التي عانى العرب من بؤسها ولا يزالون؛ من أيديولوجيا ذات قناع موضوعي أو واقعي (بحسب أهل اليسار) إلى أيديولوجيا ذات قناع ذاتي شعوري".

[٦٥] حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م. سوف تكون الإحالة لصفحاته. وكان حسن ضمن لجنة كلية آداب القاهرة التي كتبت تقريرًا يرد على تقرير عبد الصبور شاهين، تبين فيه أحقية نصر أبو زيد في الترقية. فحسن كتب عرض وتقييم كل الأعمال تقريبًا التي تقدم بها نصر للترقية، وقد انتهى منها في صيف ١٩٩٣ وهو في كيب تاون بجنوب أفريقيا. وذكر أن مجلتي القاهرة وفصول، رفضتا نشرها وقت الجدل حول القضية، لكن مجلة الاجتهاد التي كان يحررها رضوان السيد، نشرت الدراسة في عددها ٢٦ الصادر عام ١٩٩٤، رغم أن حسن ذكر فيما بعد أن النشر لم يكن بموافقته. وتم إعادة نشرها بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية عام ١٩٩٥م ونشرتها مجلة القاهرة عام ١٩٩٧م في أعداد أشهر أبريل ومايو ويونيه. سوف أتعرض في هذه الفقرة لما ورد في هذه الدراسة من رد من حسن حنفي على مقال نصر عن خطابه، وذلك في معرض تناول حسن للفصل الثاني من كتاب "نقد الخطاب الديني" وهو يغطي من الصفحات (٤٧٦ - ٤٩٢) من كتاب حسن "حوار الأجيال"، على أن نتناول بقية أجزاء المقال في تعرض حسن لمجمل خطاب نصر أبو زيد في القسم التالي.

والتجديد" الموجهة للخاصة، بل لخاصة الخاصة، ويُمثل المستوى العلمي[٦٦]، ممثلًا في كتاب "من العقيدة إلى الثورة" وأخواته وأبناء عمومته. وأن عمله ليس مجرد موسوعة كما ذكر أبو زيد. وتميز خطابه عن خطاب اليمين الديني. إلا أن حنفي يحاول إنقاذ النص كما حاول الحنابلة من قبل إنقاذه "من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين"ص٤٧٨. فحنفي يريد أن يعود إلى "النص الساكت قبل إنطاقه بالفهم الإنساني"ص٤٧٩. ويشير حنفي إلى أن خطاب اليسار الإسلامي "خطاب متميز، خطاب عقلاني إنساني اجتماعي منذ مصطفى السباعي وسيد قطب الأول[٦٧] من ضمن ممثليه وهو نفس خطاب المضطهدين الذي ظهر عند المودودي... وهو الخطاب الذي يلجأ إليه الشبان تعبيرًا عن الإحباط والحرمان"ص٤٧٩.

لكن لب رد حسن حنفي على نقد نصر أبو زيد لمشروعه، هو خشية حنفي الدائمة من "قِصر العمر" وخوفه إن بدأ بالتأويل وبالدرس العلمي ألَّا يصل إلى الغاية ويظل في الوسيلة. فحسن حنفي يقول: "خشيت طول الفهم العلمي للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا ما زلت أفهم، وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟.... لا آخذ إلا التراث المُعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر، هذه مهمة هذا الجيل - جيل حنفي - جيل الانتقال من التراث إلى الثورة، حتى يتم محو الأمية وتحويل العامة إلى خاصة؛ هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمي للتراث" ص٤٨٢[٦٨]. "أخشى أن يضيع العمر وأنا ما زلت أبحث عن التاريخ، والثعبان في الصدر، داخل الثياب. وأبحث عن طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغني الثعبان وأموت، أريد إخراجه أولًا ثم البحث عن وصفه ثانيًا" ص٤٨٣.

هذا النزق المستمر عند حسن حنفي يجعله يتحدث من جانبي فمه، حديثًا مختلفًا، حسب من هو المُخاطَب. وهو يبرر التوفيقية التي يعتبرها حنفي نوعًا من "فك الحصار" ويبرز التردد أكثر من محاولته من خلال محاولة تبريرهما. ويبرر "تجاهل السياق التاريخي - تجاهل حنفي – مغفور؛ لأن العمر غير متصل وباقٍ إلى الأبد" ص٤٨٤. بل يبرر تركيزه على الشريعة على حساب العقيدة، بأن تطبيق الشريعة عنده هو "تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها، يحول - خطاب حنفي - الوحي إلى عقل وطبيعة وتاريخ... هو محاولة للفهم من الداخل والتفسير - يلمّح حسن إلى أن سعي نصر - هو الفهم من الخارج" ص٤٨٥. ويحاول حنفي تبرير "تضحيته بالإبستمولوجي لحساب الأيديولوجي" بأنه "تغليب هم التغير الاجتماعي على الفهم النظري وتفكيك للبنية بدلًا من رصد التاريخ، إن معرفة

---

[٦٦] هو نفس الرد الشكلي الذي قدمه أحمد عبد الحليم عطية، في رده على دراسة نصر، في الدراسة للرد على كل منتقدي مشروع حسن حنفي، "حسن حنفي ونقاده". في الكتاب التذكاري "جدل الأنا والآخر"، سابق.

[٦٧] الموقف من خطاب سيد قطب، يمكن أن يكون نقطة مقارنة بين خطاب حسن حنفي من ناحية وخطاب كل من نصر أبو زيد وعلي مبروك، في موقف الجانبين من قطب، بل ومن محمد عبده، ومن الأفغاني؛ حيث يصل حسن نفسه بالأفغاني، ويرفض جهد عبده، ويجعل نفسه امتدادًا لسيد قطب الأول. في حين يصل نصر وعلي أنفسهما بمحمد عبده، ويريان أن التطرف في بنية خطاب قطب من البداية وليس مجرد رد فعل على محنة الاعتقال والسجن.

[٦٨] "الفهم العلمي للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هي سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية وعجزها أن تكون مؤثرة في ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام"، حسن حنفي، حوار الأجيال، ص٤٨٢.

الكيفية التي يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤدِّ إلى المساهمة في عملية التغير الاجتماعي" ص٤٨٦. ورغم اعتراف حسن أكثر من مرة بأن "إهدار القيمة التاريخية - خلال درسه - وارد نظرًا لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير وتغليب العمل على النظر والخلاف في مناهج التاريخ وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية" ص٤٨٨. حسن حنفي يُصر على أن جهده هو أن "أفكك البنية ولا أرصد التاريخ؛ لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز"ص٤٨٨.

والحذر واضح في خطاب حسن حنفي؛ فهو ينقد خطاب نصر أبو زيد و"تسرعه" بقوله: "التفكيك إشارة إلى أن هذا ما يفعله نصر، وأن حسن يسعى إلى الاتصال لا القطيعة فحسب، فهو انقطاع دون تواصل، معرفة دون عمل، هدم دون بناء. ليس المطلوب فرقعات الهواء وبالونات الاختبار وإلقاء النفس في فم التمساح ومد اليد للدغ العقرب وإلقاء النفس إلى التهلكة والدوس على ألغام الحقل، فيضيع المؤلف ويقتل نفسه بيده؛ لنقص الخبرة وربما رغبته في الشهادة. المهم الخلخلة" ص٤٩١. فالبحث العلمي عند حسن حنفي "أشبه بالسير على حقول الألغام، المهم الوصول إلى الهدف"ص٤٩٢.

علائقية خطاب نصر أبو زيد

- ١٣ -

تشكل وعي نصر أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠) في مرحلة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، متأثرًا بكتابات سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) ومحمد قطب (١٩١٩ - ٢٠١٤) وفيما بعد أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) ، حول الدين كرؤية عامة وحضارية ومدخل للنهوض الحضاري، ثم متأثرًا بالمدخل الأدبي للدرس القرآني عند أمين الخولي، ومنتميًا لشعارات حركة الضباط الأحرار حول العدالة الاجتماعية، وحول الاستقلال والوحدة العربية، وإن كان ضد مصادرة الحريات وبوليسية السلطة. وفي الجامعة التي دخلها بعد هزيمة ٦٧ بعام، بدأت تتلاشى عنده فكرة مركزية دور الدين في التخلف أو النهوض، وتتبدل ليعتقد نصر أن للنهوض وللتخلف الحضاري عوامل أخرى أكثر من مجرد الدين، وما الدين سوى جانب واحد منها. وفي الجامعة كان لقاؤه بحسن حنفي (المولود ١٩٣٥) عام سبعين، ففتح له أبعادًا كبيرة في النظر للتراث وفي النظر للتراث الغربي، عبر الوصل بين الحقول المعرفية. وكذلك منهج صديق شبابه في المحلة جابر عصفور (المولود ١٩٤٤)، في أطروحته للدكتوراه بالربط بين حقول اللغة والبلاغة وعلم الكلام والفلسفة، والتفكير النقدي في الفكر العربي المعاصر.

إن الخيط الواصل في كتابات نصر أبو زيد هو الاهتمام بطرق الفهم والتفسير والتأويل عند أسلافنا (المعتزلة وخصومهم، عند سيبويه وعند عبد القاهر الجرجاني وأبي حامد الغزالي وعند ابن رشد وابن عربي). وعند الغربيين من خلال مراحل تشكل علم العلامات. وعند معاصرينا (من محمد عبده إلى أمين الخولي فمحمد خلف الله. بل إن نصر أبو زيد اهتم بجهود الأب متى المسكين في تأويل الكتاب المقدس كجزء من درسه لنظرية القراءة. وكذلك درسه لطرق الخطاب الديني المعاصر بتياراته في قراءة وتأويل النصوص وقراءة محمد شحرور... إلخ) وعند المعاصرين من الغربيين (خصوصًا جهود جادمير وبول ريكور، مع جهود الياباني تشيكو أذوتسو في درسه للتصوف عند المسلمين)، سعيًا وراء نظرية في القراءة[٦٩] (عربية ومعاصرة)، أو بتعبير آخر، نظرية في القراءة، ليست فقط قراءة النصوص، بل قراءة الظواهر.

خطاب نصر أبو زيد رغم انطلاقه من هذه الشمولية عند حسن حنفي، فقد حاول أن ينتقل بها من المثالية إلى نوع من الواقعية والمادية، ومن التجريد ومما هو نظري إلى تناول مسائل محددة وكشف تجلي الخطاب الأشعري فيها، وعرض بديل عبر التفكير النقدي والجدل معها، وكان مدخله اللغة ونظرية القراءة جدليًّا بين الحديث من دراسات تحليل النصوص وتحليل الخطاب، وعلوم السيميولوجيا "السيميوطيقا" التي حاول جاهدًا تقديمها في الفكر العربي من بدايات الثمانينيات من القرن الماضي. وكذلك التواصل مع التراث اللغوي والبلاغي في الثقافة العربية وكشف ما هو تاريخي مرتبط بعصوره فيه وبين ما يمثل مغزى يغذي جهودنا المعاصرة من التراث لأنه مكوِّن حي وإنساني في التراث. وكذلك الاستناد على المنظومة المعتزلية في العقائد في مواجهة المنظومة الأشعرية في المؤسسات الدينية الرسمية، وكذلك في مواجهة الهجمة الحنبلية الحرفية الهابة من الصحراء.

فقدم دراسات للتراث المعتزلي في جدله مع خصومه – وخصوصًا الأشاعرة – وعند الغزالي والاستخدام النفعي للنصوص، وكذلك في التراث الصوفي، وقدم في الدرس اللغوي عند سيبويه وفي الدرس البلاغي عند الجرجاني، وفي الدرس الفلسفي عند ابن رشد. وحاول الخروج من الاستخدام النفعي للنصوص، للوصول إلى مفهوم موضوعي للنص في علوم القرآن خارج التحيزات الأيديولوجية. ثم نقد الخطاب الديني المعاصر وخطاب النهضة الحديث، ليصل إلى أن التعامل مع

---

[٦٩] رغم كل الدراسات التي تمت وتتم عن خطاب نصر، ما زال رصد جوانب نظريته في القراءة يحتاج إلى جهد كبير، ورغم جهود باحث مجتهد مثل عبد الباسط هيكل الأستاذ بكلية اللغة العربية بالأزهر لمحاولة رصد نظرية أبو زيد في القراءة، التي ينشرها في منشورات "مؤمنون بلا حدود"، إلا أن الإشكالية أن باحثينا يتعاملون مع المفكرين على أنهم قوالب ساكنة - وهذا صحيح في كثير من الجوانب لركود الفكر عندنا - لكن خطاب نصر به حالة من الصيرورة، ومر بعدة مراحل، فيصعب إدراكها إلا من خلال دراسة خطابه تطوريًّا، فخطابه خلافًا لخطابي حسن حنفي وعلي مبروك هو خطاب متحرك حدثت فيه انتقالتان. لكني لن أتناول خطاب نصر بعمومه، ويمكن دراسة جدل خطاب نصر مع خطاب كل من جابر عصفور وحسن حنفي وغالي شكري أيضًا؛ لكشف نماذج ثلاثة للمثقف في ثقافتنا المعاصرة وعلاقته بالتراث وبالتراث الغربي وبالسلطة في واقعنا. لكني سأركز في هذه السطور على العلانقية بين خطاب نصر وخطاب حسن حنفي تحديدًا وخطاب علي مبروك ونقدهم له.

المصحف على أنه نص هو لب الإشكال؛ لينتقل في نهاية الألفية من التعامل مع المصحف على أنه نص، بالنظر إليه على أنه خطاب، مستفيدًا من دراسات محمد أركون وإن اختلف مع تطبيقاته، ليهتم نصر في سنواته الخمس الأخيرة بالسعي وراء رؤية العالم في القرآن، بدءًا من محاولات السابقين في الوصول إلى هذه الرؤية سواء من خلال المقاصد الكلية، أو جهود ابن رشد وابن عربي، ليرحل نصر عن عالمنا وهو يعمل على كتابة تأويل سورة الفاتحة.

- ١٤-

يقول حسن حنفي عن نصر أبو زيد[٧٠]: "عرفته عام ١٩٧٠... كان طالبًا في السنة الثالثة في قسم اللغة العربية وأنا منتدب من قسم الفلسفة لأعطي هذا الدرس، وكان حدثًا في حياته كما يقول هو... يعمل بمديرية الجيزة بجوار الجامعة بقسم اللاسلكي... كان يجلس في الصف الأول على يمين الأستاذ... لا يكتب بل يستمع، لا يدون بل يسأل. وكان أول السائلين وكنت أول المنتظرين، كان يتشكك في الثورة العقلية التي أمارسها وضرورة التحول من الأشعرية إلى الاعتزال... كخطوة في الانتقال من القديم إلى الجديد حتى تخف سلطة القديم ويتأصل الجديد. كان في رأيه أن هذا طريق مسدود غير فعال ولا مؤثر... عرفت ورقة إجابته آخر العام المملوءة من أولها إلى آخرها، أفكاره، خطه، حماسه، وضوحه، وعرضتها على أساتذته متسائلًا كيف يكون طالب لديهم بهذه القدرة على التعبير والوضوح... وقابلته بعد التخرج والمرور إلى السنة الرابعة، وأخبرته بذلك كي يزداد ثقة بالنفس ومثابرة على العمل... سألني عن المقابل باللغة الإنجليزية لعلم التأويل... فقلت Hermeneutics وأعطيته كتاب "بالمر" عن الهرمنيوطيقا كي يبدأ به... بدأت المشاكل... ودخل الإعلاميون على الخط... وخرج الأمر من سياق العلم إلى سياق الإعلام، ومن النزاهة العلمية إلى الإثارة الإعلامية. ودخل كل من هب ودب في النقاش.. لما بلغ الستين أقنعته بعد جهد طويل أن يحضر إلى مصر قبل المعاش ولو بيوم واحد، واستلام العمل ثم طلب إعارة في اليوم التالي والمغادرة من جديد؛ كي يحتفظ بحقه في تعيينه أستاذًا متفرغًا بالكلية، وهو ما تم بالفعل ضمانًا لمستقبـــله.... كنت أرى أن النضال يتم على مدى أطول وعلى أكتاف عدة أجيال وداخل أروقة الجامعـــة بإعـــداد باحثين شباب... في هدوء مدرجات الجامعة وبعيدًا عن صخب الإعلام، وبين المتخصصين بعـــيدًا عن الصحفيين، وفي داخل البلاد وليس خارجها... كان يراني متباطئًا وكنت أراه متسرعًا" ص(١٩٤ - ٢٠٠).

---

[٧٠] في المرة الثالثة التي كتب فيها عن نصر في تأبين نصر في المعهد السويدي ديسمبر ٢٠١٠. ومداخلته منشورة في كتابه "شخصيات وقضايا"، ط٢٠١٨ على نفقته، ص١٩٤ وما بعدها.

مرت العلاقة بين حسن حنفي ونصر[٧١] بصعود وهبوط على المستوى الشخصي، لكن على مستوى كتابة كل منهما عن نصوص الآخر، فهي في فترة عودتهما من اليابان في نهاية الثمانينيات، حتى خروج نصر من مصر وخروج حنفي من رئاسة قسم الفلسفة في نفس العام خمسة وتسعين. ففي عرض حنفي لكتاب نصر أبو زيد "مفهوم النص"، كان بعد نقد أبو زيد لمشروعه – مشروع حنفي – الفكري، لكنه احتفى بالكتاب واعتبر أنه تطوير لمشروعه "التراث والتجديد" وأحد مراحله المتقدمة"ص٤٠٩، وأشار حنفي إلى كل الأحكام التي أطلقها نصر في نقده لخطاب حنفي[٧٢]؛ لكي يكون المقياس الذي وضعه نصر أبو زيد عند نقده لمشروع حسن حنفي هو المقياس الذي سيقيس به حنفي كتاب نصر "مفهوم النص". وبعد ذكر بعض مميزات الكتاب: "تجاوز تكرار القدماء"، "دراسة النص الديني دراسة أدبية"، التعامل مع الوحي الإلهي كقصد إلى الإنسان، وكون الوحي مُنتَجًا ثقافيًّا ومُنتِجًا ثقافيًّا، و"القدرة على أخذ مواقف صريحة" من اختلاف القدماء. ص(٤١١ - ٤١٥).

قدم حسن نقدًا لبنية الكتاب، وعرض تصورًا لو أنه كتب عن الموضوع فكيف كان سيشكل الأبواب والفصول. ثم نقد صلة الباب الثالث والأخير الخاص بالغزالي: "الباب الثالث كله... خارج عن موضوع النص في علوم القرآن"ص٤١٦. وبدأ يُحاكم كتاب أبو زيد للمقاييس التي وضعها أبو زيد عند نقده لمشروع حسن حنفي. فأشار حنفي إلى أنه "لم تظهر في مفهوم النص تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم وكيف تطور ومتى اكتمل.. ليس في البنية الثقافية فحسب بل أيضًا في البنية الاجتماعية"ص٤١٩. لب الأمر عند حنفي أن "تفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ - كما يدعو نصر أبو زيد - لأنها قد تكلست في الشعور واستقلت عن التاريخ، فيكون الأفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها... - في نظر حنفي - انتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار"ص٥١١. ويبرر حنفي ما يفعل بأنه أفضل أن "تُقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتُقابل... وتُسال الدماء في عصر التكفير والتخوين"ص٥١٢.

---

[٧١] كتب حسن حنفي عن خطاب نصر ثلاث مرات: "قراءة مفهوم النص. عرض ومراجعة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مج ٩ ع(٣+ ٤) فبراير ١٩٩١م. والمنشور في كتاب حسن حنفي، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة، ١٩٩٨م. وهي الطبعة التي سأشير إلى صفحاتها.

المرة الثانية. كتب حسن تقييمًا علميًّا لأعمال نصر التي تقدم بها للترقية وحدثت عليها الضجة في بدايات التسعينيات، "علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض الأعمال". وقد نشرت أول مرة بمجلة الاجتهاد، ع ٢٦ السنة السادسة، ١٩٩٤م. وأعيد نشرها في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ع٤، ١٩٩٥. وأعيد نشرها بمجلة القاهرة أعداد ١٧٣ إبريل، ١٧٤ مايو، ١٧٥ يونيه ١٩٩٧م. ومنشور في كتاب حسن حنفي السابق "حوار الأجيال".

المرة الثالثة التي كتب فيها حسن عن نصر، كان في تأبينه بالمعهد السويدي، بالإسكندرية منتصف ديسمبر ٢٠١٠، "مشروع لم يكتمل"، المنشور في كتابه شخصيات وقضايا، ٢٠١٨. طبعه حسن حنفي على نفقته.

[٧٢] "من المغزى إلى الدلالة ومن التلوين إلى التأويل ومن الخطاب الأيديولوجي إلى الخطاب العلمي ومن القراءة المغرضة إلى القراءة المُنتِجة ومن قراءة الحاضر في الماضي.. ومن البناء الشعوري إلى البناء التاريخي، ومن إعادة الطلاء إلى إعادة البناء، فمن هذا الموقف المتقدم لمفهوم النص تتم قراءته ومراجعته لا من أجل إرجاعه إلى الوراء إلى المصدر الذي خرج منه - يعني حسن خطابه هو كمصدر لخطاب نصر - ... من أجل دفعه إلى الأمام" حوار الأجيال، ص٤٠٩.

لكن النقد الأساسي من حسن حنفي للكتاب هو "التذبذب بين العنوان مفهوم النص والعنوان الفرعي دراسة في علوم القرآن، فاختار الباحث - يعني نصر - من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص - مفهوم النص في الدراسات اللغوية الحديثة - ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده... ومن ثم يكون النقد الأدبي قد تغلب على علوم القرآن في ميدان الدراسات الإسلامية"ص٤٢٢. في رأي حسن حنفي أنه رغم المقدمة النظرية التي هي "قوية للغاية، لها رؤية تجمع بين الماضي والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، وأبواب الكتاب الثلاثة[٧٣] خالية من هذا الجمع في الغالب"ص٤٢٤.

في مقالة حسن حنفي عن كتاب نصر أبو زيد في عام واحد وتسعين، ما زال حنفي رغم نقده، وإحساسه بالمرارة من نقد أبو زيد الشامل لمشروعه الفكري، يعتبر أبو زيد امتدادًا له، فهو الأصل، أبو زيد فرع منه، نصر أبو زيد جندي في مشروع حسن حنفي، قنبلة موقوتة زرعها مع باحثين آخرين في حقل ألغام حسن حنفي. إلا أن شعور حنفي هذا تبدل مع ظهور مشكلة ترقية نصر أبو زيد لأستاذ، وتقرير لجنة الترقيات في نهايات سنة اثنين وتسعين، وخلال فترة المفاوضات التي وسَّط فيها رئيس الجامعة ونائبه حسن حنفي ليقنع تلميذه نصر أبو زيد أن يجعل الأمر يمر هذه المرة على وعد من رئيس الجامعة أن تتم ترقيته بعد عام، خوفًا من أن تتم ترقيته الآن ويتم اغتياله أو طعنه. وكان رأي حنفي أنه على نصر أبو زيد أن يفعل ما فعل حنفي ذاته عند تأخير ترقيته لأستاذ مساعد عامًا، وتأخير ترقيته لأستاذ عامين. فالمهم عند حنفي هو تكوين جيل من الباحثين، فيمكن أن يتم إحناء الرأس للريح كي تمر. الإحناء الذي اختلف معه نصر أبو زيد، بل كان من رأي حسن حنفي أن يظل الأمر داخل أسوار الجامعة خوفًا من أن يتم اقتلاعهم منها، وأن هذه أمور تهم الخاصة فقط ولا يجب إشراك الإعلام ولا المجتمع فيها. وكان موقف نصر أبو زيد أنها قضية عامة، وأن الدخول في معركة فكرية أنجع لتغيير الثقافة، ومن حق المجتمع والشباب تحديدًا خارج أسوار الجامعة أن ينخرطوا في النقاش. فكيف سيتعلم المجتمع وكيف ستتغير الثقافة بهذه الوصاية، وبالتفرقة بين خاصة وعامة؟ ودافع أبو زيد عن ديمقراطية المعرفة وحق المجتمع والشباب في المعرفة.

فالعنوان الفرعي الذي وضعه حسن حنفي للدراسة "التراث بين التفكيك والتركيب"، هو إشارة إلى أن منهج أبو زيد هو التفكيك ومنهج حنفي هو التركيب. لكن لب الإشكال هو في قضية الخاصة والعامة، فعند حنفي أن علوم التأويل لا تُعرض "على قارعة الطريق، ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام، ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث، فهي من علوم الخاصة وليست من علوم العامة"ص٤٣٣. بل وصاية حنفي تظهر جلية، فرغم أن هدفه هو "مناصرة د. نصر أبو زيد

[٧٣] أشار حسن للنقطة التي ناقشناها سابقًا عن الوعي العلمي والتوجيه الأيديولوجي: "إن الوعي العلمي بالتراث – حتى ولو كان ممكنًا – دون توجيه أيديولوجي قد يحتاج إلى عمر بأكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله، فمتى يتم تغيير الواقع والدخول في صراعاته بما في ذلك الأيديولوجيا؟" حسن حنفي، حوار الأجيال، ص٤٣٠.

بطريقة العلماء بعيدًا عن الصحافة"، فهو أيضًا يسعى إلى "الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعي "التراث والتجديد" ومشروع "تحليل الخطاب" وتحديد العلاقة بين الأصل - حنفي - والفرع – أبو زيد -... وقد تكون الغاية أيضًا إرجاع الفرع إلى الأصل وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسي وعودة النهر إلى المصب بدلًا من تبديد الماء في الصحراء..... كما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لي وحكمه عليَّ بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأيديولوجية والتلوين، فأرجو أن يتأثر المؤلف - يعني أبو زيد - بي مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل في البحث العلمي على أكثر من عقدين من الزمان.. فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية"ص٤٣٦ ثم يضع حنفي خطاب أبو زيد في صندوق "اليسار العلماني" وليس صندوق "اليسار الإسلامي"[٧٤] وأن خطاب أبو زيد يرفع شعار "اليسار العلماني هو الحل"ص٤٩٢ وأن نصر أبو زيد الصديق كان "يسارًا إسلاميًّا ثم أصبح يسارًا علمانيًّا معاديًا للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها... الإدانة سهلة والعلاج صعب، فأصبح تفريعة في التراث والتجديد ويظل هو ذراع المشروع الطويل - خطاب حسن حنفي يرى البشر مجرد أدوات - ... القنبلة - يعني نصر أبو زيد - الزمنية التي قُدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام"ص٤٩٤.

كان المشهد كاشفًا عام ٢٠١٢، في لقاء حسن حنفي مع جوزيف عيساوي في برنامجه على قناة العربية حين ركزت الكاميرا على ملامح وجه حسن حنفي وهو يعلن أن "ثورة يناير من تفجير نضاله خلال نصف قرن بالجامعة"، فحين سأله المذيع عن نصر حامد أبو زيد، كانت ملامح وجه حسن تجسد مشواره كله، بل تجسد منهجه، كانت الكلمات تخرج من فمه بدقة شديدة وبمرارة حين قال عن موقف نصر أبو زيد حينما طلب منه حسن حنفي أن يجعل الأمر يمر في أزمة الترقية في بدايات التسعينيات، فالوقت في نظر حنفي لم يحن بعد، فمنهج حسن حنفي هو "نضرب ونجري، حرب عصابات" ليقول حنفي إن أبو زيد كان رأيه "أن القضية ليست قضية ترقية، إنما قضية الدخول في معركة تنويرية" ويُعقِّب حنفي على هذا الرأي قائلًا: "وقد يكون الدخول في معركة الرأي العام أكسب من البقاء في مدرج الجامعة، وقد يكون هذا صحيحًا"، ثم يقول حسن حنفي بمرارة وكأنه ظل يقاوم الاعتراف بهذه الحقيقة بينه وبين نفسه لسنوات، فقال عن نصر أبو زيد: "هو أثّر بفكره وحياته وبكتبه ومؤلفاته أكثر مما أثرت أنا، لكنني راضٍ بما أفعله داخل الجامعة".

---

[٧٤] كان نصر في مقالته عن خطاب حسن، قد أشار إلى مشروع حسن بأنه "مشروع اليسار" دون كلمة إسلامي، عدة مرات، فكان رد فعل حسن هو وصف خطاب نصر بأنه "اليسار العلماني". وكان نصر قد نشر حوارًا في مجلة العربي الكويتية له مع محمود أمين العالم في باب "وجه لوجه". ومحمود العالم قدم دراسة عميقة لخطاب نصر دفاعًا عنه وقت قضية الترقية، في مجلة القاهرة. لكن نصر قد كتب دراسة في مجلة ألف عن خطاب الغزالي وخطاب ابن رشد، هي في لبها نقد لقضية الخاصة والعامة عند حسن حنفي، وكيف أن تبني ابن رشد ثنائية الغزالي للخاصة والعامة، وأن هناك علومًا للخاصة وأخرى للعامة هي البذرة التي جعلت خطاب أبي حامد الغزالي يستطيع أن يُهمش خطاب ابن رشد في الثقافة.

علي مبروك منذ البداية وهو يتملص من أستاذية نصر أبو زيد له، بل ويتملص من تأثره به[٧٥]. فرغم أن رسالتي علي مبروك للماجستير وللدكتوراه تتناولان الخطاب الاعتزالي ومحاولة تقديم بنيته كبديل من التراث، للبنية الأشعرية، ورغم أن رسالة أبو زيد للماجستير كانت عن المعتزلة وخصومهم وكانت رسالة رائدة في وقتها في بدايات السبعينيات عن خطاب المعتزلة، فلن تجد ولو إشارة واحدة إليها في أي هامش من هوامش علي في أطروحتيه حتى ولو بالنقد. بل في كل دراسات علي تقريبًا حتى تلك التي اتُّهِم من قِبل حسن حنفي أنه يردد فيها أفكار نصر أبو زيد، فحين كتب علي عن الإمام الشافعي، تقريبًا لا ذكر لجهد نصر أبو زيد.

فمنذ مقالة علي مبروك الأولى عن خطاب نصر التي كتبها وهو مدرس مساعد، في سياق مشكلة ترقية نصر أبو زيد، ونشرت في صفحة الحوار القومي بجريدة الأهرام التي خصصها أسبوعيًّا لطفي الخولي لمناقشة قضية ترقية نصر في الجامعة؛ ترى التعالي الذي ينظر من خلاله علي مبروك – وإلى حد ما حسن حنفي أيضًا – لجهد نصر أبو زيد. فعلي مبروك من قسم الفلسفة، مدخله للبحث فلسفي كلي وشامل. ونصر أبو زيد من قسم اللغة العربية، مدخله لغوي جزئي. فيقول علي مبروك في مقالته[٧٦] عن خطاب نصر أبو زيد إنه في "سعيه الجزئي إلى الحفر فيما وراء

---

[٧٥] كتب علي مبروك بعض النصوص عن خطاب نصر أبو زيد عبر السنين. فقد كتب:

- لمصر لا لنصر. جريدة الأهرام، ٢٣ يونيو ١٩٩٣م ونشرت في كتاب "القول المفيد في قضية أبو زيد، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م.
- نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة، مجلة القاهرة، ع ١٤١، أغسطس ١٩٩٤م، وقد نشر بكتاب الحداثة بين الباشا والجنرال.
- الحريات الأكاديمية والوصاية الدينية "نصر أبو زيد نموذجًا"، مكتبة الإسكندرية ٧- ٨ ديسمبر ٢٠٠٦. ونشرها في كتابه ثورات العرب خطاب التأسيس، دار العين، القاهرة ٢٠١٢.
- ونشر عدة مقالات في الأهرام في ذكرى وفاة نصر، يوليو ٢٠١١، و٢٠١٢. ومقال طويل عن كتاب مفهوم النص نشره عام ٢٠١٢، قد جمعتها كلها في فصل عن خطاب نصر، في كتاب علي مبروك."القرآن والشريعة"، دار مصر العربية، ط ٢٠١٥.
- في ذكرى رحيل نصر أبو زيد الخامسة، كتب علي مبروك مشاركة لمجلة عالم الكتاب في ملف عن نصر، "القرآن: ما بعد أبو زيد وما قبل المصحف"، منشور بكتاب علي مبروك "الأزهر وسؤال التجديد"، كانت ستُنشر ضمن ملف عالم الكتاب عن نصر ١٥ يونيو ٢٠١٥م.

المقال لم يكن له صلة بنصر سوى أن اسمه ذُكر في عنوانه. فلم ينشرها محمد شعير رئيس تحرير المجلة في وقتها في الملف، عن نصر. ونشر مقالة أخرى لعلي في نفس العدد، لكن ليست ضمن ملف أبو زيد.

- هناك تسجيل صوتي لحلقة مسجلة في لقاء بالتليفزيون الحكومي المصري مع لميس الحديدي، أجرى فيها علي مبروك مداخلة تليفونية في البرنامج وأثيرت قضية تلمذته لنصر، ويظهر في الحوار قلق علي مبروك من ذلك. فأزال نصر أبو زيد الحرج بالقول: "كلنا تلامذة حسن حنفي".
- كذلك هناك تسجيل لمحاضرة نصر أبو زيد، بالجمعية الفلسفية ١٠ يناير ٢٠٠٩م حضرها حسن حنفي وعلي مبروك، ويظهر في النقاش دينمك العلاقة بين الثلاثة، بل الدينمك داخل قسم الفلسفة بجامعة القاهرة.

[٧٦] أشير إلى رقم صفحات كتاب "القول المفيد من قضية أبو زيد"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥م وهي نفس مقالة علي مبروك بجريدة الأهرام ٢٣ يونيه ١٩٩٣م.

التشكيلات الأيديولوجية المتباينة للخطاب الديني - تلاحظ هنا أيضًا أن الخطاب الديني هو كذلك جزء مما يزيد من جزئية جهد خطاب نصر - أدرك نصر حامد أبو زيد أن ثمة ما يوحد بينهما على صعيد البنية العميقة التي تنتظم كل هذه التشكيلات"ص٣٥٤ بل يؤكد مبروك مرة أخرى على جزئية جهد خطاب أبو زيد "ليس ما يعيب نصر أبو زيد أبدًا أن يكون مسعاه قد جاء جزئيًّا"ص٣٥٥. وأن الأمر كان يقتضي "ضرورة مواصلة - نصر - الحفر إلى مستويات أعمق تتكشف عندها وحدة الخطاب خلف كل أنماطه الدينية والحداثية"ص٣٥٥.

ثم يعود علي ويعطي خطاب أبو زيد بعض التقدير في سعيه، أنه رغم "جزئية مسعاه لم تحل بينه وبين أن يبلغ نتيجته اللامعة عن وحدة الخطاب خلف تعدد أقنعته... ما تجلى في تطابق نمطي الاعتدال والتطرف في الخطاب الديني بوصفهما مجرد قناعين لخطاب واحد"ص٣٥٥ هذا الخطاب الواحد الرابض تحت أقنعة "الحداثة"، "الليبرالية"، "القومية"... إلخ، علي مبروك يسعى إلى تفكيكه و"فضح آليات ممارسته توطئة للإفلات من هيمنته". مقالة الأهرام هذه توسع فيها علي مبروك، وجردها من ذكر اسم نصر أبو زيد، ليناقش "نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة"[٧٧] حاول علي في هذه المقالة أن يميز نفسه عن خطاب نصر أبو زيد، فإذا كان أبو زيد يهتم بالخطاب الديني، فعلي مبروك سيتناول الخطاب العربي كله في بنيته المشتركة تحت أقنعة الشعارات المرفوعة. وإذا كان أبو زيد يسعى لكشف الأيديولوجيا وراء الخطاب الديني أو وراء خطاب الشافعي، فإن علي مبروك سيذهب أبعد من ذلك للكشف عن المعرفي المتخفي وراء الأيديولوجي، فالصراع في العلاقة مع التراث هو في لبه "صراع بين إبستمولوجيتين نقيضتين أنتجت كل منهما طريقة في التعامل مع التراث، إحداهما تكرره والأخرى تبدعه، أو أن إحداهما لم يزل يستغرقها استهلاكه أيديولوجيًّا بينما الأخرى تستهدف إنتاجه معرفيًّا"ص٣٨١. فجهد مبروك مقارنة بجهد نصر أبو زيد - وهي نفس عقدة خطاب حسن حنفي في علاقته بخطاب أبو زيد - هي "سعي إلى قراءته - أي التراث - في كليته وشموله قراءة تجتهد في رصد بنيته العميقة التي تنتظم كل ما يسمح في فضائه من تصورات ونتاجات معرفية، يرافق ذلك السعي إلى رده إلى سياقه التاريخي الذي أنتجه، وذلك في سبيل استيعابه كليًّا في بناء الذات الراهنة توطئة لتجاوزه"ص٣٨٢.

فيبين علي مبروك أن الصراع في لبه ليس حول النصوص بل حول "كيفية إنتاجها"، ويكون التعامل مع خطاب الشافعي - موضوع كتاب نصر - هو نوع من "كشف للكيفية التي يؤسس بها - الشافعي وهو الأصولي الرائد - للعلاقة مع النصوص.... - سعيًا - إلى علاقة جديدة معها - أي النصوص - تتجاوز مجرد التكرار والاجترار إلى الفهم والحوار"ص٣٨٦. ويعرض علي مبروك ضمنيًّا ما سيتجاوز به خطاب أبو زيد دون أن يصرح به؛ حيث إن جهده سيكون "التحليل

[٧٧] علي مبروك، "نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة" مجلة القاهرة، ع ١٤١، أغسطس ١٩٩٤م. وأعيد نشرها في كتابه "لعبة الحداثة بين الباشا والجنرال" عام ٢٠٠٣ الصادر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. وأعيد نشره من دار رؤية، للنشر، القاهرة ٢٠٠٦، مع تغيير بسيط في العنوان "لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا" مع إضافة بعض النصوص الأخرى في نهاية الكتاب. وهي الطبعة التي أشير إلى صفحاتها.

الإبستمولوجي للخطاب مبتغيًا الكشف عن مجمل الآليات الباطنية التي أنتجته والتي يجتهد - كأي خطاب - في إخفائها... والكشف - كذلك - عن الثابت أو البنية العميقة التي ينتظم بها كل ما ينتجه الخطاب"ص٣٨٠ وإذا كان سعي خطاب أبو زيد[٧٨] وراء كشف الأيديولوجيا، فإنها "لا تصلح أبدًا نقطة بدء في أي تحليل يستهدف كسر الخطاب وتجاوزه... إذ الحق أن زحزحة الخطاب وتجاوزه تستحيل البتة إلا بالحفر فيما وراء الأيديولوجيا - عند سطحه - عن الإبستمولوجيا المُنتجة له"ص٣٨١.

في بدايات القرن الحادي والعشرين ضم علي مبروك نص مقالته لمجلة ألف بعنوان "تأسيس التقديس الشافعي نموذجًا"[٧٩] على نص نصر أبو زيد "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" في مذكرة واحدة ليدرسها للطلبة في الجامعة. الأمر الذي واجهته الجامعة بإيقاف علي مبروك عن التدريس، مما جعله يسافر إلى جنوب أفريقيا. ومع انتظام عودة نصر إلى مصر[٨٠] بعد انقطاع استمر ثماني سنوات، وبداية مشاركته في النشاط الثقافي العام بمصر، بدأت تنتظم لقاءات نصر وعلي. فبدأ علي مبروك ينتقل من التركيز على الخطاب الأشعري في تجريداته وفي شموله، إلى أن يهتم بتجلياته في قضايا القرآن، وفي الشريعة، كما يفعل نصر أبو زيد. واقتربا في محاولة إقامة المعهد العالمي للدراسات القرآنية في إندونيسيا.

وكان موت نصر أبو زيد[٨١] المفاجئ عام ٢٠١٠ صدمة لعلي مبروك، على المستوى الشخصي والفكري، فقد كان أبو زيد واسمه الشهير يفتح لمبروك آفاقًا واسعة خارج جدران الجامعة، وخارج حدود مصر ذاتها، ليس أكاديميًّا فقط، بل وعلى مستوى الصداقات الشخصية. لكن ثورة يناير عام

---

[٧٨] هذا التعالي من خطاب علي مبروك في النظر إلى خطاب نصر أبو زيد، جعله لا يدرك، وربما هو "لا إدراك" عن وعي. فلا يدرك كتابات نصر التي حلل فيها الخطاب العربي العام. فمثلًا مقال نصر الطويل احتفالًا بمئوية الهلال "مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق"، مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢م. وكذلك "العقل العربي بين سلطتين". وكذلك دراسته التي حلل فيها المناظرة بين خطاب "اليساري" رفعت السعيد وخطاب "الإسلامي" عادل حسين، من خلال مناظرتهما الشهيرة، المنشورة مع نص مناظرتهما في كتاب الأهالي (٥٢) عام ١٩٩٥. ففي كل هذه الدراسات وغيرها يتناول نصر الخطاب العربي العام بتياراته، ويكشف أن الاختلاف بين اليمين واليسار هو اختلاف أقنعة تشترك فيما بينها تحت السطح. وخطاب علي مبروك لا يرى كل ذلك، لأنه يصل إلى نتائجه بلمحة بصر "يفهمها وهي طايرة" فلا يتعب نفسه في تدقيق أو تحقيق، وهو ما تجلى في جوانب مختلفة بعد ذلك.

[٧٩] مجلة "ألف" بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع ٢٣، ٢٠٠٣. فكتب حسن حنفي رسالة لعلي يؤنبه فيها وهو في جنوب أفريقيا، ويتهمه بأنه يسطو على جهد الآخرين، يعني في هذه المقالة جهد نصر أبو زيد. ويسأل علي: "إلى متى ستظل تعيش على أفكار الآخرين؟". ورغم أن نصر أبو زيد من هيئة تحكيم الدراسات، في مجلة ألف، وقد عرضت عليه ورقة علي دون اسم صاحبها، وقد أقرها للنشر، وعرف أنها لعلي، ورغم التطابق الشديد بين ورقة علي مبروك وكتاب نصر عن الإمام الشافعي، إلا أن علي دائمًا يحاول أخذ فكرة سابقة ويحاول تناولها من جانب آخر، وهذه هي مشكلته مع حسن حنفي، وأحيانًا ينجح علي مبروك في مهمته، كما فعل مع دراستي حسن حنفي في كتابه دراسات إسلامية عن غياب الإنسان وعن غياب التاريخ في أطروحتيه للماجستير والدكتوراه، وأحيانًا لا يستطيع كما في مقاله عن الشافعي. إلا أن الأمر ليس أمر سرقة علمية، أو مجرد أنه يقتات على جهد الآخرين ببساطة.

[٨٠] شارك علي بورقة في مؤتمر بمكتبة الإسكندرية عن "الحريات الأكاديمية والوصاية الدينية. نصر أبو زيد نموذجًا"، ٧،٨ ديسمبر ٢٠٠٦م. نصر فيها مجرد اسم في العنوان وجزء في ختامها.

[٨١] كتب علي مبروك عن نصر أبو زيد أربع مقالات جمعتها في فصل بكتابه "القرآن والشريعة" والثلاثة الأولى موجودة تقريبًا بنصها في المقالة الأخيرة التي خصصها لمفهوم النص. وهذه عادة عند علي إعادة نشر المقالات بعد تغيير عناوينها أو تغيير في مدخلها وخاتمتها.

٢٠١١، خففت من الفاجعة على مبروك، وجعلته يتحرر أكثر من أسر أسوار الجامعة، ويسعى لملء الفراغ الكبير الذي كان يشغله نصر أبو زيد المفكر والباحث في الحياة الفكرية، فدخل مبروك بكل ثقله في نقد الخطاب العام، وفي الاهتمام بالقرآن وبالشريعة. ليملأ هذا الفراغ، بل ويسعى للتجاوز الفكري لجهود نصر أبو زيد "الجزئية".

قدم علي مبروك قراءة لكتاب أبو زيد "مفهوم النص" بعد صدور الكتاب بعقدين، وبعد وفاة أبو زيد ذاته، بل بعد انتقال أبو زيد من النظر للقرآن على أنه نص، للتعامل معه على أنه خطاب. فرغم سعي مبروك لجعل جوهر اجتهاد أبو زيد "يقوم في العمق على كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص لا بما هي علاقة سلطة بل بما هي علاقة حوار"ص٦٧ ويجعل علي مبروك المفهوم الذي ينتظم جهد نصر أبو زيد هو مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"ص٦٢ ويركز أنه لن يمر وقت طويل قبل "أن يكتشف الفاعلون في مجال الدرس الإسلامي القيمة الكبرى لهذا الإنجاز الرصين، ويدركوا إعادة اكتشافه والبناء فوقه"ص٦٣، وأن جهد أبو زيد وانتقاله من النص إلى الخطاب "يكشف عن روح منفتحة تخاصم التحجر والانكفاء، وعن عقل لم يكف عن التساؤل"ص٦٦.

إلا أن علي مبروك بنى كل نقده لكتاب "مفهوم النص" على أن نصر أبو زيد يستخدم كلمة "نص" بدلالتها التراثية "الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تفسير"ص٧٥، وحاول مبروك استخدام كلمة "الكتاب" على أنها استخدام القرآن في التعبير عن ذاته، ولتكون بديلًا عن مفهوم "الخطاب" الذي انتقل إليه نصر. لكن نقطة المخاتلة في نقد علي مبروك، هي أن مفهوم "النص" الرابض تحت بنية كتاب نصر هو "النص" بدلالته في علوم تحليل الخطاب وتحليل النص، الحديثة، وليس مفهوم النص كما استخدمه التراثيون[٨٢]، ليسعى علي مبروك لتفكيك مفهوم سلطة النص واكتناه حدوده المعرفية في كتابه "نصوص حول القرآن" وربط ذلك بلحظة التأسيس في لحظة الفتنة الكبرى.

لم يكتب نصر أبو زيد نصوصًا عن خطاب علي مبروك، وكذلك لم يكتب حسن حنفي عن خطاب علي، سوى أربع صفحات في غالبها تجريح في ذكرياته ص٢١٦ : ٢٢٠ حين أملى عن الصداقة التي انقلبت إلى غيرة وعداوة، فقال "تبدو عليه علامات النبوغ الفكري كمفكر وليس كباحث... نصحته... أن يعيد النظر في منهجه لأنه لا يحفر بيديه... يعتمد على أفكار الآخرين ويعيد إنتاجها بأسلوب جديد... ولم يستمع؛ كان يريد الشهرة بسرعة... كان يأخذ قطعة من النداغة من فمي فيكوِّن منها بالونة كبيرة...العلم مني والشهرة من نصر حامد أبو زيد... عندما كلفته بجمع أوراق التراث والتجديد، تقدم بها للترقية إلى أستاذ مساعد عن الثيولوجيا والأنثروبولوجيا، وأخذ من نصر حامد أبو زيد النص والخطاب... كانت كتابته أشبه بالمقالات الثقافية المطولة يعرض أفكاري وكأنها أفكاره

[٨٢] الأمر يحتاج إلى دراسة أعمق من خلال مجمل خطاب نصر ومجمل خطاب علي وتجادلهما وليس من خلال النصوص فقط التي كتبها كل منهم مباشرة عن الآخر. في قضايا مثل الموقف من خطاب الشافعي، الموقف من خطاب سيد قطب. كتاب علي مبروك نصوص حول القرآن....الخ لكشف تراكيب أكثر عمقا للعلاقات بين الخطابين.

ولم يُشر إليَّ ولو مرة واحدة في إحالاته المرجعية... لم يهدني أي كتيب من كتيباته ظانًّا أنني لم أكتشف خداعه ومصادره غير المعلنة، كان القسم يعتبره خير من يخلفني... أراد أن يحل محلي ومحل نصر حامد أبو زيد".

كان علي مبروك قد تقدم للترقية إلى أستاذ مساعد أربع مرات منذ عام ٢٠٠٠ حتى ٢٠٠٨، وتم رفض الترقية، حتى تقدم بتظلم وتكونت له لجنة خاصة وتمت ترقيته. وتكرر الأمر حينما تقدم للترقية إلى أستاذ ٢٠١٤ وتم رفض ترقيته[٨٣]، وتكونت لجنة خاصة ٢٠١٥ وتمت ترقيته ٢٢ أكتوبر ٢٠١٥م[٨٤]، وبعدها بثمانية أيام كتب منشورًا على فيسبوك: "أدهشني أن كاهن الفلسفة في مصر (ومدعي التنوير والموضوعية والمهلبية والملوخية وخلافه) يعاني نفسيًّا ويزمجر متوعدًا بعد أن فشل في إحباط ترقيتي، رجل حصل من الفلسفة على كل شيء (المال والشهرة والنساء والأسفار وغيرها) ، بينما أنا شخصيًّا أعاني في حياتي ودفعت من عمري أثمانًا باهظة لدفاعي عن أفكاري، ويحارب ضد ترقيتي لا لشيء إلا من أجل إحباطي".

ثم كتب يوم ١٦ فبراير ٢٠١٦ م: "قبل أن تطول غيبتي عن الفيس أود أن أتوجه بخالص اعتذاري لكل من تصور أني أسيء إلى شخصه في أحد المنشورات على صفحتي، وأعلن احترامي للجميع واعترافي بقدرهم وفضلهم رغم أي اختلاف، وللجميع خالص المحبة والسلام" ليتوفى علي مبروك مساء يوم ١٩ مارس ٢٠١٦ م.

---

[٨٣] قدم علي مبروك خمسة أبحاث، للترقية، لأستاذ عام ٢٠١٤ وهي التي نُشرت بعد ذلك في كتابه "أفكار مؤثمة" دار مصر العربية، القاهرة، ٢٠١٥.

- من الثيولوجي إلى الإنثربولوجي قراءة في الترتيب الذي ساد الإسلام، نُشر ٢٠٠٩م حصل على ٥٢٪ ضعيف
- مدخل إلى مقاربة التراث وقراءته، نشر ٢٠١٣م، حصل على ٦١٪ مقبول.
- القرآن بين المبدأ التأسيسي والحد الإجرائي، نشر ٢٠١٤م، حصل على ٥٧٪ تقدير ضعيف.
- عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدلالة. نشر ٢٠١٣م، حصل على ٥٢٪ تقدير ضعيف.
- التعالي كأحد آليات الأدلجة في الإسلام، الشافعي والأشعري نموذجين، نشر ٢٠١٤، حصل على ٤٤٪ ضعيف.

وكانت اللجنة التي وقعت على التقرير بتاريخ ٢٩ أكتوبر ٢٠١٤م برفض ترقية علي مبروك مكونة من الأساتذة الدكاترة: إبراهيم محمد تركي - محمد محمود عبد الحميد أبو قحف - إبراهيم إبراهيم محمد ياسين - يمنى طريف أمين الخولي - حربي عباس عطيتو محمود - عصمت حسين نصار - حسن عبد الحميد حسين عبد الرحمن - أحمد محمود إسماعيل الجزار - جمال رجب أمين سيدبي - الصاوي الصاوي أحمد عبد الرحيم. وأمانة اللجنة كانت لمنى أحمد أبو زيد. ومقرر اللجنة السيد رزق أحمد الحجر.

تقدم علي مبروك بتظلم للمجلس الأعلى للجامعات من قرار اللجنة، فتكونت لجنة خاصة أعطت الأبحاث الخمسة تقدير جيد. وقرر المجلس في جلسته رقم ٦٣٩ المنعقدة بتاريخ ٩ نوفمبر ٢٠١٥م ترقية علي مبروك لدرجة أستاذ، بخلاف قرار لجنة الترقيات "العلمية".

[٨٤] كتب علي منشورًا على صفحته على فيسبوك بعدها بأسبوع: "أشعر بالدين لكثير من الأصدقاء الذين ساندوني ودعموا حقي في الترقية، وأخص الأصدقاء الفضلاء الأستاذ الدكتور أحمد زايد (العميد الأسبق بكلية آداب القاهرة) والأستاذ الدكتور عبد الوهاب جعفر(أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية) والأستاذ الدكتور أحمد سالم أستاذ الفلسفة بآداب طنطا والأستاذة الدكتورة هدى الخولي (أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة) والعزيزتين د.هالة فؤاد و د. هالة أبو الفتوح بآداب القاهرة، فلهم جميعًا مني خالص الشكر والامتنان" ٢٩ أكتوبر ٢٠١٥م.

فاتحة

إن الإشكال الثاني الذي رصدته[٨٥] في ثقافات العرب والمسلمين، ويحتاج إلى دراسة هو: الأحداث والوقائع التي وقعت خلال سنوات الوحي وما تلاه من أحداث؛ حيث قامت جماعات المسلمين باختلاف مشاربها، بتحويل هذه العقود الستة إلى نقطة خارجة عن الزمان والمكان، لحظة مطلقة، سواء من رأوا أن فيها العدل قد تحقق والكمال والأفضل هو ما حدث في الواقع، أو من رأوا فيها أن العدل لم يتحقق وأن بها ظلمًا وتولى فيها المفضول الأمر دون تولي الأفضل، وانتصار قيم القبلية والجاهلية على قيم الإسلام. ففي الحالتين تمت عمليات تبرير لما وقع، وخرجت جهود تفسير للأحداث والوقائع في غالبها أخرجتها عن زمانها ومكانها، وما زالت هذه الجهود التبريرية مستمرة حتى عصرنا هذا. وقد تكونت اتجاهات فكرية أصبحت مدارس ومذاهب في الفقه والعقائد واللغة... إلخ، استمرت منها مذاهب واختفت أخرى، وشاعت مذاهب وهُمشت أخرى. لكن ظهر اتجاه في غالبه محاولة للخروج من أسر المذاهب التي سادت، يحاول أن يُخرج الدين وفهمه من قيود المذاهب في الفقه وأصوله، ومن مذاهب المتكلمين، واتجاهات الصوفية والفلاسفة... إلخ في محاولة منهم للعودة لدين نقي، دين ما قبل المذاهب وما قبل "التلوث" والانحراف بما تُرجم من تراثات الأمم الأخرى. وقد أخذ هذا المنحى أشكالًا متعددة منها ما سعى إليه أحمد بن حنبل(٧٨٠/ ١٦٤ - ٨٥٥/ ٢٤١) بشكل ما، بنقده للمذاهب والمذهبية، وجهود ابن حزم الأندلسي(٩٩٤/ ٣٨٤ - ١٠٦٤/ ٤٥٦) في نقد المذاهب المختلفة، وجهود ابن تيمية(١٢٦٣/ ٦٦١ - ١٣٢٨/ ٧٢٨) التي حاول فيها أن يصوغ جهود الحنبلية الفقهية في قوالب عقائدية، ضد مذاهب المتكلمين التي سادت عند المسلمين.

لب هذا الاتجاه هو الخروج من أسر النظر إلى ساحات العمل، بأن يكون الإيمان عملًا وليس مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان، وسعى هذا الاتجاه بالعودة إلى ما كان عليه صحابة النبي، وليس ما تقول به المذاهب الفقهية والعقائدية المختلفة التي اعتمدت على المنطق، وعلى التفكير المذهبي المنظم. فقد كان لا يحفظ أحد من الصحابة مزيدًا من القرآن قبل أن يحول ما تعلمه إلى عمل.

مع صدمة الحداثة في عصورنا الراهنة، حاولت المذاهب التي استمرت وسادت، الفقهية منها والكلامية، التكيف الخارجي الظاهري مع تحديات العصر، بأن تبنت بعض المصطلحات الجديدة مثل "العقلانية والديمقراطية والحياة النيابية والانتخابات والدستور والقانون... إلخ"، وأعطتها تبريرات من الماضي، وحاولت أن تصل العقلانية الحديثة بعقلانية تراثية؛ فالدستور هو أصول الفقه، والانتخابات هي الشورى عند القدماء، والحياة النيابية هي صيغة أهل الحل والعقد التراثية... إلخ. ومع تجدد اتجاه نقد المذاهب والمذهبية القديم خلال القرون الثلاثة الماضية، تم استدعاء تراث ابن تيمية وابن

[٨٥] قد تعرضت للإشكال الأول في كتاب "مقدمة عن توتر القرآن"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ٢٠١٧م.

حنبل، ومقاصد الشاطبي، وتغذى هذا الاتجاه على عمليات النقد التي تعرضت لها الحتمية العلمية في الغرب مع ظهور نظريات "النسبية" ومع الهزة التي أحدثتها فيزياء "الكوانتم" لتصورات اليقين حول حقائق العلم ومدى نسبيتها، وفيما بعد باتجاهات نقد الحداثة. فرأى اتجاه نقد المذاهب عند المسلمين، أن العرب لهم طريقة تفكير تختلف عن الغرب وعن تراثه اليوناني الروماني، ورأوا أن اتجاه تفكير المسلمين الذي يميزهم عن غيرهم من الثقافات والحضارات، يقوم على أن للعمل أسبقية على النظر، ورأوا أنه اتجاه يختلف عن منطق أرسطو الذي قامت عليه كل مذاهب علوم المسلمين من فقه وكلام... إلخ، عند أسلافنا، وفي سعي نحو الخصوصية الحضارية، في مواجهة المذاهب الغربية الهابة من الشمال من "اشتراكية وشيوعية ورأسمالية وعلمانية ووضعية..... إلخ"، فهناك أيديولوجية إسلامية هي الحل، ليس لمشكلات العرب والمسلمين فقط، بل هي الحل للبشرية ولمستقبلها، وسعت اتجاهات وتيارات وجماعات شتى لصياغة هذه "الأسلمة" والتعبير عنها.

وحسن حنفي من هذا التيار الذي حاول أن يصوغ هذه الأيديولوجية ويرعاها داخل قاعات الدرس الأكاديمي خلف أسوار الجامعة، ويعتبر نفسه استكمالًا لمسيرة جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب ومصطفى السباعي في الإصلاح الديني، وهو استكمال للجهود داخل الجامعة للخصوصية الحضارية عند مصطفى عبد الرازق وتلامذته علي سامي النشار في بداياته وأبو العلا عفيفي وتوفيق الطويل، ولكن بصورة محددة عثمان أمين. لكن حسن حنفي ركز أنه سيعالج العجز النظري عند جميع هذه الأسماء السابقة، فهو الذي سيصوغ النظرية الكاملة، هو الذي سيحول قوة هذه الأسماء في نقد الواقع المباشر إلى قوة نظرية قادرة على نقد الأبنية النظرية القديمة؛ حيث سيقوم بإعادة بناء علوم تراث الأمة، العلوم العقلية والنقلية وعلوم الحكمة والتصوف.... إلخ. نقطة حسن الأساسية في هذا المجال يمكن صياغتها في الأسئلة الثلاثة التالية: هل يمكن قيام نهضة على الأسس الأشعرية؟ ولماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا؟ ولماذا غاب التاريخ كفلسفة وليس كمجرد وقائع، في تراثنا؟

استمر حسن حنفي في مشروعه منذ عام ثمانية وخمسين وعلى مدار ستة عقود، يكتب ويجمع البطاقات ويسطر السطور في مشروع كقطار يسير على قضبان، لا يتأثر بما حوله وبمن حوله ولا يغيب عنه هدفه. وعانى ما عانى داخل الجامعة وداخل المجتمع في سبيل ذلك لكنه استمر. لكن حسن طوال الوقت عنده هاجس قصر العمر، وأنه لا وقت للكشف عن تاريخية وكيف يكون إلغاء الإنسان واستبعاده، وتفتيت التاريخ وكشف جوانب عجز الخطاب الأشعري الذي هيمن في الثقافة، وأخذ الطريق المباشر، وهو أن هذا التراث تراث حي مُعاش، وهو مكون في شعوري كفرد، فيعتمد حنفي على ما يعنيه كل هذا في شعوره هو، ويبدأ في التعامل مع المنظومة كما هي الآن، ولا داعي لدراسة مراحل تكونها ولا سياقاتها التي تكونت فيها، فليس عندنا وقت، فالأمة مُستضعفة والأرض محتلة والعدو يتحكم في مقدراتها، فالمهم هو تغيير الواقع وليس فهمه وفهم كيف يعمل. المهمة الثانية التي اعتبر حسن حنفي نفسه مسخرًا لها هي محاولة التوفيق بين فرقاء الأمة وتياراتها المعاصرة، فأصبح

التراث والماضي كمخزون روحي للأمة وسيلة مجرد أداة يوظفها حسن للأهداف النبيلة التي يسعى إليها من وحدة الأمة وتحررها من قيودها ومواجهتها لأعدائها وللأخطار التي تحيط بها، فوظف كل شيء في سبيل أهدافه العليا، التراث أداة ووسيلة كذلك التلاميذ في الجامعة.

تأثر نصر أبو زيد بخطاب حسن حنفي وتعلم منه، وحاول أن يستخدم العقائد الاعتزالية في مواجهة الأشعرية وفي مواجهة الحرفية الهابة من صحراء الخليج ممولة بعوائد البترول، لكنه وقف على نفعية خطاب أستاذه حسن حنفي، وأدرك أنه دون الوعي العلمي بالتراث في سياقات تكونه التاريخية، سيظل الخطاب محلك سر. النقطة الثانية التي أدركها أبو زيد هي عدم جدوى كل المشروعات الضخمة للنهوض الحضاري بمجلداتها العديدة وباستراتيجيتها وتكتيكاتها، كما فعل خطاب أستاذه، بل الأهم هو تناول قضايا محددة يتجلى فيها الخطاب الأشعري ملموسة للناس والتعامل معها، وقد ركز على القرآن ودراساته، ثم ركز على الخطاب الديني الممارس والمعروض في وسائل الإعلام، ثم الخطاب العربي المعاصر بتجلياته، وتجاوز تفرقة حسن حنفي بين علوم للخاصة وعلوم للعامة، ودافع عن ديمقراطية المعرفة.

كذلك تأثر علي مبروك بخطاب حسن حنفي، وحاول في رسالتيه للماجستير وللدكتوراه إعادة تناول القضيتين اللتين تناولهما حسن حنفي في السبعينيات عن عوامل غياب الإنسان وعوامل تغييب التاريخ كفلسفة، فنهج مبروك أن الفلسفة هي إعادة تناول لأسئلة قديمة لكن من زوايا جديدة، فحاول في الماجستير والدكتوراه تقديم إجابات أخرى عن أسئلة حسن حنفي، وإنجاز مبروك الحقيقي هو في تناوله البنيوي للخطاب الأشعري ومحاولة تقديم بنية الخطاب المعتزلي كبديل من التراث للخطاب الأشعري، فيكشف بذلك بشرية الخطاب الأشعري وأنه كان إجابة ضمن إجابات أخرى في الماضي. الإنجاز الثاني لعلي هو كشفه دور التصورات الأشعرية في تغييب التاريخ كفلسفة في الثقافة من داخل المنظومة الأشعرية ذاتها، وليس فقط لعوامل خارجة عنها. لكن خطابه لم يتعدَّ هذا الإنجاز وظل في حالة اجترار لما أنجز في الماجستير تحديدًا، في العقود التالية، وزاد من هذا الحرب التي وجهت ضده داخل الجامعة والقسم خلال ثلاثة عقود، فظل خطابه محلك سر، حتى مع ثورة يناير وانجذابه لطريق نصر بالاهتمام بتجلي الأشعرية في التعامل مع القرآن ومع مفهوم الشريعة وعدم الاكتفاء بتناول الخطاب الأشعري في جوانبه النظرية المجردة فقط، رغم ذلك لم يستطع خطاب علي مبروك أن ينتقل من خطوة البداية، في أطروحة الماجستير، والتي وصل إليها بسرعة البديهة، ولم يسر كما فعل حسن حنفي في جوانب الغابة وتفاصيلها، فعلي كان يكتفي بالنظر للغابة من أعلى، في الغالب فهو لماح يفهم الأمور وهي طائرة في الهواء، فدون تدقيق في التفاصيل يصل إلى البنية، إلى "الحق".

حسن حنفي رغم إجادته عدة لغات وسفره إلى فرنسا وإلى أمريكا واليابان والمغرب... إلخ، ورغم مغامراته الشخصية، لم يستطع التغلب على الخجل من الجنس الآخر، ورغم كل خبراته وسعيه لم يتغلب على المثالية التي نشأ بها وعليها وجعلته ينضم لتنظيم الإخوان، فرغم وعيه بالمثالية

الصورية هذه ومحاولته منذ سنة ستين مواجهتها بأن يكون أكثر واقعية وأكثر مادية في تعامله، أصبحت واقعيته فقط في كيف يتجنب اقتلاعه من جذوره من الجامعة وأسوارها التي احتمى بها، فعزلته ليس عن الثقافة الخارجية وعن الناس، بل عزلته داخل الجامعة، فلم تتكون مدرسة ولا اتجاه فكري داخلها، وظل الأمر أحلامًا وأماني أكثر منه واقعًا. ونصر أبو زيد رغم أنه لم يتكلم الإنجليزية بطلاقة إلا في الربع قرن الأخير من حياته، ولم يستطع أن يقابل بول ريكير، في حين أن ريكير ناقش حسن حنفي في رسالته، ولم يستطع نصر مقابلة جادمر الذي تأثر به، في حين أن حسن ذهب إليه في بيته وناقشه، ورغم إجادة حسن الألمانية ونصر لا ينطقها، فقد كان سعي نصر أكثر تفهمًا وتواصلًا مع هذا التراث الغربي والفرنسي والألماني في قراءته له مترجمًا للإنجليزية وللعربية من حسن حنفي ذاته، فتجربة نصر في الحياة وعمله واختلاطه بالناس جعلت عنده قدرة على التواصل والاتصال بالناس، جعلته يكسر حواجز أسوار الجامعة، فلم تخنقه كما فعلت مع خطاب حسن ومع خطاب علي، وجعلته يتخلص من ثنائية الخاصة والعامة عند حسن حنفي. بل الأهم أنها جعلت خطاب نصر حيًّا يسعى وراء السؤال، فحدثت انتقالتان في خطابه، الظاهرة التي لم تحدث في خطابي حسن حنفي ولا علي مبروك.

هذه الجهود كشفت أنه دون تفكيك الخطاب الأشعري، وتفكيك تجلياته السياسية والدينية والثقافية بل والاقتصادية، لا يمكن بناء نهضة على الأسس الأشعرية التراثية، حتى مع عمليات التجميل التي دخلت على سطح الخطاب خلال القرنين الماضيين باستخدام قشرة مصطلحات حديثة مثل "المنهجية والمعرفية... إلخ. كذلك لا يمكن تجديد خطاب ديني أو إصلاح ديني أو إنتاج خطاب ديني جديد بنقد الفروع فقط، دون التعرض للأصول وفي القلب منها علم العقائد وفي لبه الأشعرية والماتريدية اللتان سادتا ثقافات المسلمين، وأن الاتجاه الذي يستدعي الاعتزال كبديل للأشعرية – فالاعتزال خطاب ابن عصره وتاريخه أيضًا –، أو الاتجاه السلفي باستدعائه ابن تيمية لنقد الأشعرية لن ينفع، وكذلك الأمر باستدعاء مقاصد الشاطبي لحل مشكلات ضيق الفقه القديم وأصوله وقيامه على التمييز بين الذكر والأنثى... إلخ؛ فلن تجدي كل عمليات الترقيع هذه دون تفكيك البنية السائدة بردها لسياقاتها التاريخية/ الثقافية/ المعرفية، للكشف من داخلها عن عوامل تغييب الإنسان واعتباره مجرد ديكور في المشهد أو مجرد أداة، والكشف عن عوامل تفتيت التاريخ وجعله نُتفًا منفصلة تسبح في فراغ، والتي تجعل عمليات القفز عبر الزمن، وتجعل عمليات الأطلقة التي يعيش فيها التفكير عند العرب والمسلمين قدماء ومحدثين، تجعلها ممكنة طوال الوقت، فلا يحدث تراكم معرفي في الثقافة.

فلم تتكون مدرسة داخل أروقة الجامعة، ولم يحدث التراكم المعرفي الذي كان يسعى إليه حسن حنفي، لعجز حسن حنفي ذاته وقصوره عن رعاية مدرسة، فقد اتسعت الذات لتبلع من سبق ومن أتى بعد، ونظر إلى التلاميذ على أنهم أدوات وجنود في معركته هو بالأساس. لكن العامل الرئيسي الآخر في حالة العجز، هو حالة العجز التي تعرضت لها الجامعة كمؤسسة أيضًا، مع عمليات الحصار التي

تعرضت لها، ومحاولات السيطرة عليها من جانب القوى المسيطرة اجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا؛ مما حول كل الأحلام في جامعة دينها العلم، جامعة مستقلة، تكون ساحة للبحث وللتفكير، وتكون قاطرة تجر المجتمع نحو التقدم، لأن تصبح الجامعة ذاتها مؤسسة تم السيطرة عليها حكوميًّا، وضاع استقلالها الفكري والعلمي، مع ضياع استقلالها المالي، منذ محاولات التدخل الحكومي في شئونها. سواء بإخراج طه حسين منها في الثلاثينيات، أو إخراج أكثر من خمسين أستاذًا صاحب رأي عام ١٩٥٤، أو أكثر من ٦٦ أستاذًا عام ١٩٨١ م، أو من خلال المجلس الأعلى للجامعات الذي سحب السلطة من الجامعة ومن الجامعيين لتتركز في يد سلطة حكومية، فتصبح الجامعة ذاتها الآن معقلًا ومفرخة للنسق التراثي التقليدي الذي في الغالب يجتر التراث اجترارًا ويعيد إنتاج قيمه لكن بقشرة حداثية. فهل حان الوقت لنعيد النظر في صيغة التحديث هذه بعد قرنين من المحاولات؟

المثقف

ابن الدولة

سياق الخطاب

- ١ -

حرصت منظومات الدولة الحديثة، وما زالت وبطريقة شبه ممنهجة على السيطرة، على التنظيمات الاجتماعية التقليدية التي كانت تقوم مجتمعاتنا من خلالها على تدبير أمور الحياة اليومية فيها. وكانت شريحة المشايخ تقوم بدور وسيط بين السلطة الفوقية وبين الناس، فغالبية مصادر دخل هؤلاء المشايخ كانت من المجتمع أكثر مما هي من السلطة المباشرة، عبر الأوقاف، أو عبر ما ينفقه الناس من مال على تعليم من يتعلم من أبنائهم. لكن مشروع التحديث الفوقي الذي فرضه الحاكم من الداخل، أو فرضته قوة قاهرة من الخارج، مشروع التحديث هذا أقام ماكينة بيروقراطية كبيرة يمكن أن أسميها الدولة، هذه الماكينة تطلبت وجود شريحة من المتعلمين تعليمًا مختلفًا عن التعليم التقليدي، لتشغيل الجهاز الإداري للدولة، فتكونت شريحة الأفندية بجوار شرائح المشايخ التقليدية. شريحة الأفندية أصبحت مرتبطة بالجهاز الإداري للدولة؛ موظف في إدارتها ومدارسها التي كانت المناصب فيها بمثابة رتب عسكرية، وحتى حينما تكونت قطاعات مُلاك الأراضي، وعملية الاهتمام بالجانب المدني للتحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بخلاف عملية التسييس والعسكرة الشاملة للتحديث في النصف الأول من نفس القرن، فقد ظلت الشريحة المثقفة في غالبها شريحة هشة اقتصاديًّا واجتماعيًّا وبالطبع سياسيًّا، سواء في ظل حكم الفرد المطلق أو في ظل الاحتلال الأجنبي.

لطبيعة نشأة هذه الشريحة في ظل مشروع تحديث السلطة، فقد ظلت أعينها معلقة براية السلطة، سواء كان المثقف مؤيدًا لها أو معارضًا؛ مما جعل المثقف هو الآخر يرى الناس مجرد أدوات لتحقيق أهدافه الثقافية، ولا يثق يومًا في الناس، أو يعتمد عليهم، فالقوة بيد الدولة والمال بيد الدولة، والقدرة على التغيير بيد الدولة، وما الناس إلا ديكور في المشهد؛ مما ولد نوعًا من الوصاية من المثقف على الناس. وتجسد الأمر في نخبوية المشاريع الثقافية لمثقفينا، وانعزالها عن "الجماهير"، الجماهير التي يتم شحنها إلى المشهد عند التعبئة. وحتى حالة الحراك للتنظيمات الاجتماعية في نهايات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في ظل الاحتلال الأجنبي، وفي ظل

سكن تجمعات أوروبية في بلادنا، وفي ظل فكرتي القانون والدستور اللتين نقلناهما، فقد تم تأميمهما في النصف الثاني من القرن العشرين، لتعود السيطرة الكاملة من الجهاز الإداري للدولة على مؤسسات المجتمع، سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا.

رغم اتساع رقعة التعليم وعدد الشرائح المتعلمة في المجتمع من خلال المدارس الأميرية والأهلية، فلم يستطع الأفندية القيام بدور قيادة جماهير المجتمع ثقافيًّا، ولا ملء المساحة التي كان يشغلها الشيخ التقليدي، بل تقلص دور المشايخ ذاتهم بسيطرة الجهاز الإداري للدولة على أوقاف المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية، ليتحول المشايخ إلى موظفين أيضًا في الجهاز الإداري للدولة، وتدريجيًّا حتى التأميم الكامل في ستينيات القرن الماضي. وكانت الجامعة الأهلية بمثابة أمل لاستعادة الدور الأهلي والمجتمعي في التحديث، لكنها تعثرت ليسيطر عليها الجهاز الإداري للدولة تدريجيًّا، حتى استلاب سلطتها تمامًا بإنشاء مجلس أعلى للجامعات ووزارة للتعليم العالي، وبتسريح أساتذة الجامعة من عملهم بالجامعة في عامي ١٩٥٤ و١٩٨١. رغم كل ذلك، فقد استطاعت المدارس الجديدة والجامعة المصرية أن تفتح بابًا لشرائح اجتماعية لم تكن لتستطيع أن تتعلم وأن يخرج أبناؤها إلى مدن أوروبا للتعلم، كما حدث مع طه حسين بالجامعة، أو يصبحوا أساتذة بالجامعة ويرتقوا في السلم الاجتماعي كما حدث مع أحمد أمين، حتى قبل أن يتحول التعليم الجامعي لتعليم مجاني في ستينيات القرن الماضي.

- ٢-

كان لدخول المطبعة في ثقافتنا في الربع الأول من القرن التاسع عشر، وطبعها كتبًا من تراثنا الأدبي بالعربية في فترات قوة الأدب، أن تواصلت عصورنا الحديثة مع هذا التراث، فظهرت حركة إحياء شعرية تستقي من هذا التراث، كما في شعر محمود سامي البارودي(١٨٣٩ - ١٨٨٢). وفي فترة تولي علي مبارك (١٨٢٣ - ١٩٧٣) نظارة المعارف للمرة الثانية نُظمت محاضرات عامة "بالمدرج الكبير الذي كان يسمى دار العلوم بسراي درب الجماميز"، وكان يحضرها طلبة المدارس العالية، وطلبة من الأزهر، وعلي مبارك نفسه وموظفون من كبار موظفي الحكومة، كمحاضرات في نواحي العلم المختلفة، يلقيها أجانب ومصريون "ووقع الاختيار على الشيخ حسين أحمد المرصفي (توفي ١٨٨٩) ليلقي محاضرتين في علوم الأدب في يومي الأحد والأربعاء من كل أسبوع.. وكانت هذه المحاضرات العامة هي النواة لإنشاء مدرسة دار العلوم"[٨٦] وكان كتاب "الوسيلة الأدبية" هو نتاج

[٨٦] فيما ينقله محمد مندور في كتابه "النقد والنقاد المعاصرون" دار نهضة مصر، ط ١٩٩٧ ص٦. ينقل عن أمين باشا سامي في كتابه "التعليم في مصر" وحاضر فيها "المسيو فيدال باشا لفن السكك الحديدية والمسيو جيجون بك الآلات والمسيو هنري بروكسن باشا للتاريخ العام والمسيو يلتيت لعلوم الطبيعة والمسيو فراني باش لفن الأبنية والشيخ أحمد المرصفي مواطن الشيخ حسين للتفسير والحديث، والشيخ عبد الرحمن البحراوي مفتي الحقانية لفقه أبي حنيفة النعمان وإسماعيل باشا الفلكي ناظر المهندسخانة لعلم الفلك، وأحمد ندا بك لعلم النباتات، وكانت هذه المحاضرات هي النواة لإنشاء مدرسة دار العلوم بناءً على التماس من علي باشا مبارك بتاريخ ٣٠ يوليو سنة ١٨٧٢"ص٦.

محاضرات وآمالي الشيخ حسين المرصفي بانتقاله من الأزهر لدار العلوم من عام ١٨٧١ حتى وفاته، وصلًا مع منهج النقد التقليدي عند العرب القدماء في فترات قوته، وقطعًا مع كتب فترات التلخيصات. لكن جهد المرصفي امتاز عن القدماء بشمول كتابه جميع علوم اللغة العربية وكذلك شمل فني الشعر والنثر، وحديثه عن "رائدي البعث الأدبي في عصره محمود سامي البارودي الشاعر وعبد الله فكري الناثر"ص٨ وكذلك دروس محمد عبده في إحياء البلاغة القديمة وشرحه لكتابات عبد القاهر الجرجاني وآمالي علي عبد الرازق في البلاغة وكتابات جبر ضومط(١٨٥٩ - ١٩٣٠) وإبراهيم اليازجي(١٨٤٧ - ١٩٠٦). لكن النقلة الحقيقية في النقد الأدبي كانت مع الشباب العرب الذين احتكوا بالثقافات الغربية في بدايات القرن العشرين، ونقدوا جهود الإحياء الأدبي، مثل جهود عباس محمود العقاد، وميخائيل نعيمة(١٨٨٩ - ١٩٨٨) وطه حسين وغيرهم، وتعد جهود طه حسين محورًا أساسي الأثر في توجهات النقد الأدبي داخل أروقة الجامعة "الحديثة".

لب فكرة الجامعة "الحديثة" كانت هي الحاجة لها كمؤسسة للنهوض الفكري والأدبي وللنهضة العلمية في علوم الإنسان والتاريخ والاجتماع، وصلًا بين تراثنا والحضارة الحديثة، نهضة لا تعتمد فقط على ما هو تقني وما هو إجرائي، كما كان عليه حال الاهتمام بالتعليم خلال عملية التحديث في القرن السابق على إنشاء الجامعة. فكان لب الجامعة الأهلية هو ما يمكن أن نعده دراسات تقع في إطار كلية الآداب وفي إطار دراسات قانونية. فكانت محاضرات الآداب والتاريخ، واستقدمت الجامعة مجموعة من المستشرقين، ليسمع طه حسين الأزهري الذي ضج بتقليدية الدراسة الأزهرية، ووجد في صحبة هؤلاء الأفندية شيئًا مختلفًا، ليسمع في الجامعة الإيطالي "كارلو ألفونسو نالينو"(١٨٧٢ - ١٩٣٨) يحاضر عن الأدب العربي، و"ديفيد سانتلانا"(١٨٥٥ - ١٩٣١) يحاضر في الفلسفة الإسلامية وفي الفقه عند المسلمين، وغيرهما.

النهضة الأدبية في بدايات القرن العشرين في محاولتها التخلص من تقليد القدماء، والتقليد للماضي، ومع الانفتاح على ثقافات أوروبا، قد واكبها نهضة نقدية تحاول أن تخرج من عباءة جيل الإحياء السابق عليها. جيل، كما صور العقاد في تقديمه للديوان الأول للمازني عنهم، "يشعرون بشعور الشرقي ويتمثلون العالم كما يتمثله الغرب". هذه النهضة الأدبية والنقدية كان لها صداها داخل أروقة الجامعة الوليدة، في صورة يجسدها شخص طه حسين وجهوده، فمهم دراسة العلائقية بين المفكرين وبين الظواهر، وهم يحيون حياة الفكر نابضة، من خلال التفاعل بين المفكرين ومن خلال المعارك الفكرية والأدبية، ويمثل قسم اللغة العربية في كلية الآداب نموذجًا من هذه النماذج.

فبتناول خطاب ناقد مثل جابر عصفور في علاقته بالجيلين السابقين عليه بالجامعة، تحديدًا بخطاب طه حسين وخطاب أساتذته من تلامذة طه حسين، والحوار الفكري بين خطابه وخطاب كل من حسن حنفي، ونصر أبو زيد من خلال النصوص التي كتبها كل منهم عن الآخر، كنموذج آخر لكشف العلائقية بين جوانب الخطابات العربية، فدلالة الخطاب لا تتأتى فقط من النظر فيه وإليه كوحدة مقطوعة الصلة مع الزمان والمكان ومع الخطابات الأخرى، بل إن دلالته تتأتى من هذه العلائقية أكثر من أي شيء آخر.

- ٣-

رغم أن جابر عصفور (مولود ١٩٤٤م) يصغر حسن حنفي (المولود ١٩٣٥م) بتسع سنوات، ويصغر نصر أبو زيد(١٩٤٣ - ٢٠١٠) بعام، فإن جابر استمر في منظومة التعليم حسب سنواتها المحددة، لم يعرقله شيء ولم يتعرقل له تعيين أو تؤخر له ترقية، من المدرسة الثانوية إلى الجامعة عام واحد وستين، وفي عامه الثاني بالجامعة أصبح التعليم بها بالمجان، وتخرج عام خمسة وستين، والتحق معيدًا بقسم اللغة العربية بكلية آداب القاهرة، وسجل رسالته للماجستير عن الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في القرن التاسع عشر. في نفس العام التحق نصر أبو زيد للحصول على الثانوية العامة التي حرمه مرض أبيه من دخولها، فيدخلها الآن عبر الدراسة المنزلية، وهو يعمل فني لاسلكي بنجدة المحلة الكبرى. في العام التالي عاد حسن حنفي بعد عشرة أعوام في باريس على نفقته الخاصة حاصلًا على الدكتوراه، ليتم تعيينه على درجة بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام سبعة وستين، ولتقع واقعة هزيمة سبعة وستين، فيتولى حسن حنفي تدريس مادة الفلسفة الإسلامية، بدلًا من مادة الفلسفة المسيحية التي طُلب منه تدريسها. ويدخل نصر أبو زيد الجامعة بعد الهزيمة بعام، في قسم اللغة العربية. وفي عام تسعة وستين يناقش جابر عصفور أطروحته للماجستير. وفي العام الدراسي لسنة سبعين، يدخل حسن حنفي لتدريس مادة الفلسفة الإسلامية لنصر أبو زيد، وعبد المحسن طه بدر(١٩٣٢ - ١٩٩٠)، وحاضره أيضًا زميله جابر عصفور، الذي سجل رسالته للدكتوراه عن الصورة الفنية في التراث النقدي.

هزيمة سبعة وستين أضاعت حلم جابر عصفور في بعثة إلى أوروبا للدراسة بإحدى جامعاتها. وصرفت حسن حنفي عن مشروعه الفكري لإعادة بناء علوم التراث، وانخرط في الكتابة في مواجهة الهزيمة، الكتابات التي حفزت الأمن ضده، وكانت الجامعة تغلي بالمظاهرات ضد حالة اللاحرب واللاسلم خصوصًا بعد موت عبد الناصر وتولي نائبه السادات الحكم، والصراعات داخل الفئة الحاكمة، ليغادر حسن حنفي مصر والجامعة إلى أمريكا، ويعمل هناك على تجميع مادة مشروعه "التراث والتجديد" ومادة كتابه "من العقيدة إلى الثورة". ويتخرج نصر أبو زيد الأول ليجد أن اسمه ليس من المعينين لنفوذ رئيس قسم اللغة الإنجليزية رشاد رشدي(١٩١٢ - ١٩٨٣) الذي استحوذ على درجات تعيين المعيدين كلها لقسم اللغة الإنجليزية، فيحارب نصر ويقدم تظلمًا لرئيس الجامعة من أجل استعادة حقه في التعيين، وبالفعل يُعين معيدًا في قسم اللغة العربية، ويسجل أطروحته للماجستير عن دور المعتزلة في نشأة علم الكلام، الدور الذي لاحظه، من خلال مساعدته لزميله وصديقه جابر عصفور في إعداد رسالته للدكتوراه وإشارات جابر ومصطفى ناصف، ليناقش جابر أطروحته للدكتوراه صيف عام ٧٣.

حتى وعد سهير القلماوي أستاذة جابر عصفور والمشرفة على رسالتيه، بأن يسافر عصفور في منحة لإحدى الجامعات، فقد استحوذ رشاد رشدي بنفوذه أيضًا على المنح ليمد في وجود أحد تلامذته

"الفاشلين" - بتعبير عصفور - في أوروبا أعوامًا أطول في بعثته التي طالت ولم يحصل على شهادة فيها. عاد حسن حنفي من أمريكا عام خمسة وسبعين، وناقش نصر أبو زيد رسالته للماجستير صيف عام ٧٦. وسعى جابر في تقوية لغته الإنجليزية بدورات تعليمية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ويسجل نصر أطروحته للدكتوراه عن فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي. وما إن لاحت لجابر فرصة تدريس اللغة العربية لمدة عام في جامعة "ماديسون" بولاية "وسكانسن" بالولايات المتحدة الأمريكية، حتى اختطفها وتنحى عن ترشيحه للعمل مستشارًا ثقافيًّا في السفارة المصرية في إيران، ليجعل من هذا العام بأمريكا هو بعثته التي لم ينلها لجامعة غربية، وينفتح على الاطلاع على نصوص المدارس الغربية في النقد الأدبي، من ترجماتها إلى الإنجليزية. وليُخرج عام ثمانية وسبعين كتابه "مفهوم الشعر"، وتتم ترقيته إلى أستاذ مساعد. في نفس الطريق اتبع نصر أبو زيد خطوات جابر عصفور، فقدم على دورات تعليمية في اللغة الإنجليزية بالجامعة الأمريكية، وما إن لاحت في الأفق منحة من جامعة بنسلفانيا، لدراسة الفلكلور، وكان من شروط المنحة أن يكون المرشح حاصلًا على درجة الدكتوراه، ونصر لم يحصل عليها بعد، وكان تخصصه الدراسات الإسلامية، لكنه استطاع أن يقنع المسئول عن المنحة، الأمريكي ذا الأصول الشامية، بالعلاقة بين التصوف والفلكلور، وبالفعل حصل على منحة عامين وذهب إلى أمريكا عام ١٩٧٨م .

كانت زيارة السادات إلى إسرائيل والمفاوضات بين حكومة السادات وإسرائيل وانتفاضات سنة ٧٧ بالقاهرة، وانخراط حسن حنفي في العمل السياسي المباشر من خلال حزب التجمع، ومقاومة انقلاب السادات على سياسات حكومات عبد الناصر، أدخلته في مشكلات سياسية، وأدت إلى تعطيل عملية ترقيته لأستاذ لمدة عامين، وزاد من الأمر الثورة الإيرانية على شاه إيران، ومساندة حسن حنفي للثورة "الإسلامية" وترجمته لكتابات الخوميني، ليتجمع الثلاثة في الجامعة عامي ثمانين وواحد وثمانين، ويناقش نصر أبو زيد أطروحته للدكتوراه في صيف عام واحد وثمانين، وبعدها بشهرين يصدر السادات قرارات سبتمبر بإبعاد ما يقرب من ستة وستين أستاذًا من الجامعة إلى وزارات خدمية، فيكون من بينهم حسن حنفي وجابر عصفور نُقلا إلى هيئة التأمينات الاجتماعية، ونصر أبو زيد نُقل إلى وزارة الشئون الاجتماعية. لكن جابر استطاع بصلات له مع عطية عامر(١٩٢٢ - ٢٠١٠) في السويد[٨٧] أن تصله دعوة لتدريس الأدب العربي بجامعة ستوكهولم، واستطاع الحصول على الورقة الصفراء وعلى تصريح من الأمن بالسفر، ويسافر إلى السويد للتدريس بها عامًا، رغم اغتيال السادات وعمليات التضييق الأمني. وفي السويد استكمل كتابه "المرايا المتجاورة" عن نقد طه حسين.

ورغم نجاح المبعدين عن الجامعة بقرارات السادات في سبتمبر واحد وثمانين، في الحصول على أحكام قضائية بعودتهم إلى الجامعة، فلم تعد الجامعة كما كانت، فأصيب نصر أبو زيد باكتئاب

[٨٧] فصّل جابر في جوانب كيف حصل على تصريح السفر في كتابه، بعيدًا عن مصر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١ ٢٠١٦م ص١٧٢ وما بعدها.

لعدم قدرته على التواصل مع طلبته كما كان، فارتحل لتدريس دورة تعليمية في فرع جامعة القاهرة بالخرطوم (جامعة النيلين الآن). ويرتحل حسن حنفي إلى المغرب للتدريس فيها، وما إن يعود جابر عصفور من السويد ويحصل على ترقيته كأستاذ عام ثلاثة وثمانين، ليغادر في إعارة للتدريس في الكويت، ويمكث بها خمس سنوات (١٩٨٣ - ٨٨) أصبح جابر ماكينة كتابة في المطبوعات التي تدفع مقابلًا ماديًّا بالدولار. وحنفي يتم إبعاده عن المغرب ويحاول فصلًا دراسيًّا في الإمارات فلا يستقيم معه الأمر، فيسافر إلى اليابان بمعاونة أنور عبد الملك(١٩٢٤ - ٢٠١٢) للعمل بجامعة الأمم المتحدة باليابان، حتى عام ١٩٨٧م. وليغادر نصر أبو زيد لتدريس اللغة العربية بجامعة أوساكا باليابان في الفترة (١٩٨٥-٨٩).

وتبدأ الطيور المهاجرة في العودة لجامعة القاهرة فيعود جابر عصفور وحسن حنفي في عام سبعة وثمانين، وحسب نظام الأقدمية الذي تقوم به منظومة البيروقراطية الإدارية المصرية، يتولى حنفي رئاسة قسم الفلسفة عام ٨٨، ويصدر زخم من النصوص "من العقيدة إلى الثورة خمسة مجلدات، ومن الدين إلى الثورة تجميع مقالاته في عدة أجزاء....الخ، ويعود نصر أبو زيد عام ٨٩ وكان قد أصبح أستاذا مساعدا قبلها بعامين، ويصدر كتابه الذي جذب الأنظار له "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن" وينخرط جابر في كتابة نصوص عديدة وينشر مقالات في مطبوعات تمتد من الخليج للمغرب للندن للقاهرة، مقالات أسبوعية في جرائد ومقالات شهرية في مجلات تدفع بالدولار، أصبح كأنه مكتب تعهد كتابة نصوص، ويتولى رئاسة قسم اللغة العربية.

في هذه السنوات من عام تسعة وثمانين حتى منتصف التسعينيات، شهدت المنطقة تغيرات سياسية كبيرة بغزو جيش صدام حسين للكويت، وتدخل القوى الغربية المباشر، وتفكك الاتحاد السوفيتي، وموجة عمليات العنف الجديدة من جماعات العنف المسلحة وحروب البلقان، حتى وصلت عمليات التفجير إلى شوارع القاهرة واغتيال رئيس مجلس الشعب، ومحاولات اغتيالات رئيس الوزراء ووزير الإعلام حتى محاولة اغتيال حسني مبارك ذاته في منتصف التسعينيات في أديس أبابا، واغتيال فرج فودة(١٩٤٥ - ١٩٩٢) وطعن نجيب محفوظ. في حالة الاحتقان هذه سعت أجنحة للسلطة في مصر للتفاوض مع أعضاء الجماعات الدينية في السجون بوساطة بعض المشايخ والمفكرين "الوسطيين". وأجنحة أخرى داخل السلطة سعت لمواجهة هذه الجماعات، فكريًّا، من خلال استقطاب بعض المثقفين للمشهد الثقافي ومن خلال مطبوعات وأجهزة وزارة الثقافة. في هذا السياق والصراع والاحتقان دخل موضوع ترقية نصر أبو زيد لأستاذ في عام اثنين وتسعين، ودخل عرض رئاسة المجلس الأعلى للثقافة على حسن حنفي، العرض الذي عرض بعدها على جابر عصفور فتولى رئاسة المجلس بجانب رئاسته لتحرير مجلة فصول، وجند نفسه والمجلس ونفوذه وعلاقاته داخل وزارة الثقافة، لمواجهة جماعات العنف، والوعظ باسم التنوير، بالعودة لاجترار تراث أسلاف التنوير من منتصف القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، رغبة منه في المحافظة على القلة القليلة الباقية من تراث "التنوير" وينخرط بكل قوته في تنوير حكومي، متغاضيًا عن استبداد السلطة

وقمعها، فالأولوية عنده أصبحت لمواجهة الجماعات ومواجهة الأصولية الدينية الآن والحفاظ على تراث الدولة "المدنية".

كانت مسألة رفض ترقية نصر أبو زيد وما ترتب عليها، نقطة كاشفة ونقطة اختبار للعلاقة بين الأشخاص الثلاثة، وكاشفة عن العلاقة بين الخطابات وكاشفة عن علاقتها بالتراث وعلاقتها بالآخر الغربي وتراثه، وكذلك في طبيعة علاقاتها بالسلطة. فقد كان حسن حنفي حينها رئيس قسم الفلسفة، وكان هو الوسيط الذي وسَّطه رئيس الجامعة الذي زامله أثناء دراسته في باريس؛ لإقناع نصر أبو زيد أن يجعل الأمر يمر، على وعد بترقيته بعد عام، تجنبًا لضغوط التيارات الدينية، وخوفًا من تعرض نصر ذاته لما حدث لفرج فودة، أو ما حدث بعد ذلك لنجيب محفوظ، فكان رأي حسن هو قبول الأمر الواقع وعدم الدخول في معركة الآن. وكان جابر عصفور رئيس قسم اللغة العربية، وقتها، لم يُعلم نصر بأمر مفاوضاته - حين أرسل إليه شوقي ضيف(١٩١٠ - ٢٠٠٥) رئيس لجنة الترقيات حينها وكان أحد الثلاثة الذي كتبوا تقارير عن أعمال أبو زيد، وكان تقريره مع رفض الترقية، فتحسس شوقي ضيف الأمر بأن أرسل محمود على مكي(١٩٢٩ - ٢٠١٣) الذي كان هو ذاته أحد الثلاثة الذين قرءوا أعمال نصر، وكتب تقرير تأييد بأحقية أبو زيد للترقية. أرسله يخبر جابر بأن تقريره سلبي، ولحساسية الأمر لأن نصر وشوقي ضيف من نفس القسم، فأخبر جابر عصفور محمود على مكي أنه كرئيس للقسم سيقف ضد تقرير شوقي ضيف في مجلس القسم، وأنهم كقسم وكتلاميذ لشوقي ضيف سيقفون ضده، فانسحب شوقي ضيف من لجنة التقييم وأدخل مكانه عبد الصبور شاهين(١٩٢٩ - ٢٠١٠). فوجد جابر عصفور في القضية فرصة للمواجهة ضد التيارات المحافظة في الجامعة وفي الثقافة، وفي إثارة الموضوع في الإعلام، ورغم حبه لنصر وصداقتهما الطويلة، ورغم تأثر أبو زيد الفكري بعصفور الذي امتلك أدواته المنهجية قبل نصر، كان يتعامل مع نصر وخطابه كأداة في معاركه وما زال. ففي الوقت الذي لم يحارب عصفور الضيم الذي وقع عليه في وقتها بعدم ضمه لعضوية لجنة ترقيات الأساتذة، التي كان من حقه الانضمام إليها، ظل عضوًا في لجنة ترقيات الأساتذة المساعدين، نتيجة للشللية الأكاديمية.

وكان رأي نصر أبو زيد أن القضية ليست قضية ترقية، بل قضية ثقافية، قضية الجامعة ودورها واستقلالية الأساتذة العلمية، وهل اللجان العلمية لجان للحكم على معتقدات الأساتذة أم هي لجان علمية تهتم بتقييم منهج الباحث وليس محاكمة آرائه. النقطة الثانية أنه رأى أن الأمر لا يخص فقط النخبة وداخل أسوار الجامعة، بل من حق الناس خارج الجامعة أن تعرف وتشترك. فحصل الخلاف والبعد بينه وبين حسن حنفي. وحينما تفجر موضوع قضية الحسبة في المحكمة بعد موافقة مجلس الجامعة على حجب ترقية نصر، وخروج الموضوع لصفحات الجرائد والمجلات وخروج التقارير العلمية الثلاثة، كان من رأي جابر عصفور حسب نصيحة وزير التعليم حينها حسين كامل بهاء الدين، أن يكتب نصر بيانًا ينشره يعلن فيه الشهادتين، فأضاف جابر من عنده إلى نص البيان بخط يده نص الشهادة، متصورًا أن نصر لن يعترض على تصرفه. ووزع البيان على عدة

مطبوعات، وحين حادث أبو زيد وأخبره بما أضاف، غضب نصر أبو زيد جدًّا وطلب منه سحب البيان، فسحبه جابر من كل المطبوعات قبل طبعه باستثناء جريدة أخبار الأدب، التي نشرت البيان، فحدث الشقاق والقطيعة بين أبو زيد وعصفور، التي استمرت عدة سنوات. وليُحال حسن حنفي على المعاش الوظيفي من الجامعة عام خمسة وتسعين، ويرتحل نصر أبو زيد إلى إسبانيا ثلاثة أشهر، ثم إلى هولندا، ويذهب جابر عامًا لتدريس الأدب العربي بجامعة هارفارد في نفس العام ويأخذ إجازة من مناصبه بوزارة الثقافة، المناصب التي ظلت محفوظة له حتى يعود إليها بعد سنة.

انقطع نصر أبو زيد ثماني سنوات لا يعود إلى مصر، منذ رحيله عنها عام خمسة وتسعين، وانخرط في أن يجعل كل جهده في مجال الدراسات القرآنية. وحسن حنفي عكف على التركيز على إنتاج مجلدات مشروعه الفكري بجوانبها المختلفة في بيته العربي الجديد الذي انتقل إليه ويجعله كعبة للباحثين والدارسين من مصر ومن خارجها. أما جابر عصفور، فقد ركز جهده على الاستفادة من إمكانيات الدولة وأجهزة وزارة الثقافة، وعلاقته الطيبة بوزير الثقافة وبحرم رئيس الجمهورية، بأن يحقق أحلامًا له، من خلال ندوات وأنشطة المجلس الأعلى للثقافة الذي جعله خلية نحل ونشاط، أو من خلال مشروعه القومي للترجمة، وفي القلب منه ترجمة كل نصوص النقد الأدبي في تياراته المختلفة، التي فوجئ بها عند زيارته لأمريكا أول مرة، إلى العربية، ليتحول المشروع إلى المركز القومي للترجمة. لكن في المقابل ساعد في استئناس كثير من المثقفين المصريين عبر مكافآت نشر مؤلفاتهم في مشروع مكتبة الأسرة، وعبر مهرجانات الوزارة، ليُدخل الكثيرين لحظيرة وزير الثقافة، الذي ظل وزيرًا لما يقرب من ربع قرن. ويصبح جابر عصفور مع سمير سرحان(١٩٤١ - ٢٠٠٦) قائدَي كتائب "التنوير الحكومي". ويذهب جابر إلى أمريكا مرة ثالثة، لتدريس الأدب العربي بجامعة هارفارد عام ٢٠٠١م.

عاد نصر أبو زيد إلى القاهرة لأول مرة في عام ٢٠٠٣م حين بلغ سن المعاش، بنصيحة من حسن حنفي، وأخذ إجازة بعدها بيوم، وتحسنت العلاقة بين الثلاثة رغم وجود الخلافات والاختلافات، على أن يحترم كل منهم الآخر ويحترم اختياراته، ويداوم نصر على الحضور السنوي إلى مصر والمشاركة في بعض الأنشطة الثقافية، ويستطيع أن يحقق انتقالتيه في دراسة الخطاب القرآني، ويتم عمل كرسي دراسات إسلامية باسم ابن رشد العربي وليس اسمه اللاتيني، مخصوص ليتولاه نصر أبو زيد بكلية الإنسانيات بجامعة أوترخت عام ٢٠٠٤، وتوثقت علاقاته بإندونيسيا من خلال تلاميذه الذين درسوا معه بجامعة لايدن والذين أصبحوا يتولون مناصب أكاديمية بجامعات إندونيسيا. وتوثقت علاقته برئيس إندونيسيا الراحل عبد الرحمن واحد، فسعى نصر لإقامة مؤسسة عالمية للدراسات القرآنية، إلى أن يُصاب في رحلته للتدريس بإندونيسيا صيف ٢٠١٠م ويرحل عن دنيانا، في يوليو من نفس العام. ويستمر حسن في إخراج مشروعه الفكري بجبهاته لينتهي منه عام ٢٠١٨م، ويستمر جابر عصفور في إنتاج مقالاته الغزيرة، التي أضاف إليها لقاءاته التليفزيونية منذ ثورة ٢٠١١م ودخوله الوزارة والخروج منها مرتين.

علاقة الخطاب بمن قبله

طه حسين(١٨٨٩ - ١٩٧٣): يحرص جابر عصفور باستمرار على ذكر اصطحاب أستاذته سهير القلماوي(١٩١١ - ١٩٩٧) لزيارة أستاذها والمثل الأعلى لعصفور؛ طه حسين في بيته، والذي لم يعد يحاضر في الجامعة حين كان جابر طالبًا أو بعد تخرجه، ويذكر دائمًا قول طه حسين لسهير: "ابنك هذا سيكون له شأن في النقد"، ليؤكد جابر حلمه في كونه حفيد طه حسين، الذي جذبه وهو فتى بسيرته "الأيام" وبمؤلفاته، وأنه على درب طه حسين، ليس في التخصص فقط، ولكن في دور الناقد المفكر في الحياة الثقافية العامة. وبالفعل، فقد كتب جابر مرات ومرات عن طه حسين من زوايا مختلفة، الفكري منها والنقدي، ومهم أن يتم دراسة خطاب جابر في تطوره التاريخي، وهذا ليس مجاله هذه السطور. لكن هناك علامات مميزة في مساره، منها كتابه الكامل عن النقد عند طه حسين "المرايا المتجاورة" عام ثلاثة وثمانين، والفصل التمهيدي في كتابه "قراءة التراث النقدي" عام ٩١، لكن العلامة البارزة هي في مقالته "في ذكرى طه حسين" بعدد ديسمبر من مجلة العربي الكويتية عام ألفين وستة عشر، ففيها عصارة رؤية جابر حتى الآن عن طه حسين وخطابه.

جابر عصفور يرى أن خطاب الإحياء الأدبي والنقدي في القرن التاسع عشر، هو خطاب "استعادي"[٨٨]. ثم ينتقل إلى ما يسميه "عصر الوجدان" (١٩١٤ - ١٩٤٥)، حيث النزعة الفردية في السياسة والاقتصاد عبر الليبرالية، وفي مجال الإبداع الأدبي عبر الرومانسية، وفي مجال النقد الأدبي عبر "نظرية التعبير"، حيث حركة تمرد على جيل الإحياء السابق وتمرد على إطاره المرجعي القديم، لكن يشير جابر أن هؤلاء قد انتقلوا إلى إطار مرجعي مضاد "من صنع الغرب المتقدم"؛ مما يجعلها نوعًا من "الاستعادة" أيضًا تجعل الإطار المرجعي للقيمة هو تراث الآخر. فجهود كل هؤلاء تدور حول "مركز واحد لا يفارقه هو نظرية التعبير تلك التي كانت صياغة نقدية للرومانسية"[٨٩].

ورغم أن جهود طه حسين تدخل في نظرية التعبير مثل العقاد وأمين الخولي وطه إبراهيم ومحمد مندور.... إلخ. إلا أن طه حسين عنده حيوية وعنده انفتاح أكثر من آخرين. ورغم جهود عصفور في نهايات السبعينيات وبدايات الثمانينيات حاول تطبيق البنيوية بعملية التوسط التي حاولها بين البنيوية الشكلية والتوليدية، وتطبيق هذا التوسط على دراسة النقد عند طه حسين، مستعيناً بالملاحظة التي لاحظها في بدايات السبعينيات من ترديد طه حسين لمجاز المرآة في كتاباته وحتى في عناوين كتبه، فحاول أن يرصد ذلك في كتابه "المرايا المتجاورة" الصادر عام ثلاثة وثمانين؛ حيث حاول الإجابة عن سؤال "أين البنية التي تكمن وراء كتابات طه حسين وترد تكثرها إلى وحدة

---

[٨٨] يرصد جابر في تمهيد كتابه "قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، ط١ ١٩٩٠م. ص٣٣ وما بعدها عن خطاب الإحياء.

[٨٩] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، سابق، ص٣٨

وتعددها المراوغ إلى نسق منتظم؟"[٩٠]. لكن لاحظ شكري عياد بحق في نقده للكتاب أن جابر قد طرح القضية بنيويًّا في المقدمة النظرية، لكنه عند التطبيق الفعلي وإجرائيًّا في جوانب الدراسة، قد عالج المادة "بأدوات علم الأسلوب وتحليل المحتوى"[٩١]، وهذا الوهم عند جابر بين النظرية والتطبيق ناشئ "من عدم الوضوح في تجديد الوظيفة التي يقوم بها تشبيه المرآة في حركية البحث"؛ لأن جابر "استعاض عن النموذج العلمي بتشبيه أدبي، ولم يأتِ بهذا التشبيه من عنده، ولكنه استخرجه من نصوص طه حسين نفسها"[٩٢]، هذا في مرحلة الانبهار بالبنيوية ومحاولة نقلها للثقافة العربية بعد زيارته لأمريكا، بالرغم من رحيل البنيوية في مصادرها الغربية. وهو ما حاول جابر تجاوزه فيما بعد من دراساته.

هذا الانتقال يتجلى في مقالته "في ذكرى طه حسين"[٩٣]، حيث يركز جابر على الحرية وعلى العقلانية عند طه حسين. فجابر يرى أن قراءة طه لديكارت قد جعلته يرى فيه "أصداءً مما عرفه عن مذاهب الشك في الفكر الاعتزالي"، فعند طه "اختلط الموروث القديم بمعناه الخلاق"؛ مما جعل طه حسين حين يعود من فرنسا ١٩١٩، يواجه الحياة من منظور الحرية والعقلانية "التي تنطوي على نزعة إنسانية"، فكان سعي طه للنظر للظواهر الأدبية في وحدتها، كذلك أنها تخضع لقوانين صارمة مثلها مثل الظواهر الاجتماعية، تخضع لقانوني "الثبات والتحول". وكانت لمشاركة طه حسين في مؤتمر الدراسات التاريخية ببروكسل ببلجيكا عام ١٩٢٣م؛ حيث كان طه حسين أستاذًا للتاريخ بالجامعة الأهلية. فكان للأبحاث التي قدمت من خلال "النظرة الوضعية العقلانية" المقترنة بالشك في "تاريخ الأدب اليوناني أو الفلسفة اليونانية قد دفعته إلى أن يطبق" هذا في دراسة تاريخ الأدب العربي. وعند التطبيق – كما يرى جابر – فقد أضاف طه حسين مبدأ أننا نرى الماضي من خلال الحاضر، وأن الحاضر الذي ينطلق منه طه حسين هو حاضر "من منظور المركزية الأوروبية ومقاييسها، ولم يكن - طه حسين - مؤهلًا في ذلك الوقت لإدراك مزالق المركزية الأوروبية.... وعدم انطباقها على التنوع الإنساني الخلاق للآداب القومية"[٩٤]، فطه لم يكن يضع ما يتعلمه من فرنسا موضع المساءلة؛ لأنه كان لا يزال في مرحلة الانبهار.

---

[٩٠] جابر عصفور، ذكريات كتاب، مجلة العربي، الكويت، عدد مايو ٢٠٠٥. ومنشور بكتابه "زمن جميل مضى"، سبق ذكره.

[٩١] شكري عياد، عن المرايا المتجاورة، مجلة فصول، سبتمبر ١٩٨٣م، ص٣٠٤.

[٩٢] السابق، بتصرف، ص٣٠٤ و٣٠٥.

[٩٣] جابر عصفور، في ذكرى طه حسين، مجلة العربي، الكويت، عدد ديسمبر ٢٠١٦م. ثم يأخذ جابر عصفور هيكل هذه المقالة ويتوسع فيها بمقالة طويلة بجريدة الأهرام، "فكر طه حسين"، الأهرام ، ١٦ ديسمبر ٢٠١٨م. ومقالة "خصوصية طه حسين" بجريدة الحياة، لندن، ٢٦ أغسطس ٢٠٠٩م.

[٩٤] جابر عصفور، السابق، ص٢٢.

هذه النظرة المنطلقة من وحدة التراث الإنساني هي التي جعلت طه حسين يرى "أن ما ينطبق على الأدب اليوناني القديم ينطبق على الأدب العربي القديم"، فحاول تطبيق هذا وبدأ بالشك في الصورة السائدة عن العصر العباسي كونه عصر مجون، و"الشك في وجود بعض شعراء الغزل الإسلامي سنة ١٩٢٤، ثم تصاعد بالشك فشمل أغلب الشعر الجاهلي سنة ١٩٢٦" ويبرئ (جابر عصفور) (طه حسين) من النقل عن مرجليوث؛ لأن دراسة مارجليوث ١٩٢٥ لم يكن طه حسين قد عرفها إلا بعد صدور كتابه في الشعر الجاهلي في مارس من العام نفسه. ثم ينقد جابر في خطاب طه حسين "الوضعية البالغة" التي جعلت من البشرية نسخة واحدة، وغلبة النزعة الوضعية لأوجست كونت في دراسات طه حسين الاجتماعية وحوّلت نظرته لنظرة آلية. ثم يفرق عصفور نفسه عن طه حسين وهذه النظرة الآلية وأنه سينظر للعلاقة بين الآداب العالمية من منظور "التأثير والتأثر" ومن خلال "التنوع البشري والثقافي الخلاق".

تلامذة طه حسين الذين تأثر بهم خطاب عصفور

رغم ترك محمد مندور(١٩٠٧- ١٩٦٥) الجامعة في النصف الأول من أربعينيات القرن الماضي، وانخراطه في الكتابة وبعض التدريس هنا وهناك، لكنه ركز على العمل بالصحافة، وكذلك الأمر مع لويس عوض(١٩١٥ - ١٩٩٠) وإخراجه من الجامعة عام ١٩٥٤م وعمله بالصحافة. فقد استطاع مندور بمقالاته وبأسلوبه السهل التعليمي في الكتابة، وبحيويته، أن يؤثر في جيل كامل خارج الجامعة وداخلها، ليعده البعض "شيخ النقاد" في جيله، وكان جابر عصفور[٩٥] قد تعرَّف كتابات مندور ولويس عوض وتابعها وهو طالب في الجامعة. وكان جيل طه حسين منذ نهايات الثلاثينيات لم يعد لديه "شيء مؤثر يقدمه" لمواجهة الواقع الاجتماعي المتغير، وكانت "الديمقراطية الاجتماعية عند مندور" وصيغة "الاشتراكية الديمقراطية عند لويس عوض". فكان محمد مندور – كما يراه جابر عصفور – يحاول أن يتوسط بين الحرية الفردية المطلقة، فيدعو إلى "تدخل الدولة للحد من الرأسمالية المطلقة". وهذا النزوع إلى الإصلاح الاجتماعي تجلى في محاولة مندور "إقامة توازن بين الأديب وعمله والذات الموضوع.... التوازن بين الموروث والفكر الأوروبي". ونقد مندور منهج أستاذه طه حسين، وأنه من مخلفات القرن التاسع عشر، ورغم تركيز طه حسين على لغة الشعر

[٩٥] كتب جابر عصفور دراسة "نقد الشعر عند مندور" ونشرها بمجلة عيون المقالات، المغرب، عدد فبراير ١٩٨٨م. وأعاد صياغتها ووسعها لتشمل نقد مندور، ونشرها بعنوان "تحولات ناقد"، مجلة أدب ونقد، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٠م. نفس العنوان الذي استخدمه للتعبير عن نفسه في مقالة له أيضًا، بعنوان "تحولات ناقد" بجريدة الحياة ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٤م. كذلك في كتابه "قراءة التراث النقدي"، سبق ذكره، تعرض لقراءة محمد مندور للتراث النقدي، ص٤٠ وما بعدها.

وتحليلها، فإن تحليله "لهذه اللغة كان يتم في الغالب من منظور سلفي" يرده مندور إلى تلمذة طه حسين "على الوسيلة الأدبية للمرصفي واستعانته بطرائقها في تفسيره ونقده لنصوص الأدب العربي القديم والحديث شعرًا ونثرًا"[٩٦]. فمندور قد عاصر في باريس درسًا أدبيًّا آخر غير الذي عاصره طه حسين قبله بعقدين في نفس المدينة.

ورغم حيوية منهج مندور في الأربعينيات منذ عودته من أوروبا (١٩٣٩ - ١٩٤٩)، لكن من وجهة نظر عصفور أن مندور "لم يتابع الإنجازات التي قدمها المنهج الذي تبناه وبشر به؛ وذلك لشدة انغماسه في الحياة العامة ومشاكلها السياسية.. فاكتفى بدور المبشر الرائد"، لتصبح مهمة مندور تدور في نقد بقايا النظرة الإحيائية في الأدب وفي النقد. الجانب الثاني سعيه لتأصيل المفاهيم التي طرحها رواد النقد الأدبي الحديث تراثيًّا، ويحاول أن يربط الأدب بالحياة الاجتماعية. لكن جهد مندور الحقيقي في نظر جابر عصفور في "تصديه لجيل الليبراليين ومناقشته لمفاهيمهم في الشعر ومناهجهم في دراسته وطرائقهم في إبداعه"[٩٧]. وكانت عودة مندور للتراث النقدي العربي محاولة للتفتيش في التراث عن صدى للإطار المرجعي الذي استقاه من الآخر، وإلى البحث عن "صورة منعكسة في مرآة التراث للأقانيم الثلاثة... الخاصة بنظرية التعبير... انطوت هذه القراءة الإسقاطية على عملية تقييم حادة، فإنها رفعت من شأن الذوق لتهبط بالنظر - النقد الذي يقوم على رؤى نظرية، وأعلت من الطبع على حساب الصنعة... وتسامت بالنقد التطبيقي"[٩٨].

في الفترة من عام تسعة وأربعين حتى تسعة وخمسين من القرن الماضي، كانت مرحلة شبه انقطاع من مندور لمرضه، ليدخل في مرحلته الثالثة (١٩٥٩ - ١٩٦٢)، لينتهي إلى ما أسماه "النقد الأيديولوجي" استجابة للواقع المتغير، فحاول إعادة النظر في مفاهيمه الأولى، ثم ركز على دراسة المسرح وعلاقة الفن بالمجتمع، فوصل إلى وظيفة سياسية للأدب. لكن رغم انتقالات وتحولات مندور، فقد ظلت في نظر عصفور تدور في فلك "نظرية التعبير" في النقد الأدبي، وهي في نظر جابر "ملاذ لذهن يؤثر الراحة ويفر من المعاناة الحقيقية التي تتوسل بروح العلم"[٩٩]. وأحكام مندور في نظر جابر لا علاقة لها بالواقعية الاشتراكية، بل هي تصدر "عن نزعة إصلاحية تدعو إلى توازن للتيارات الشعرية، شبيه بذلك التوازن بين الطبقات"، وكل ما فعله مندور هو انحرافات هينة عن نظرية التعبير، وجهده الحقيقي هو في نقده للشعر في إطار نظرية التعبير. فالنقد عند محمد مندور في نظر جابر "يقوم على محورين متجاورين: محور أيديولوجي ينظر في المصادر والأهداف، ومحور جمالي ينظر في الصياغة وأساليبها. لكن خلال مرحلتي المرحلة التأثيرية... ثم

---

[٩٦] جابر عصفور، نقد الشعر عند محمد مندور، مجلة عيون المقالات، المغرب، عدد فبراير ١٩٨٨م، ص١٠٥.

[٩٧] جابر عصفور، السابق، ص٩٨.

[٩٨] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، سبق ذكره، ص٤٠.

[٩٩] السابق، ص١٠٩.

مرحلة التعليل والتفسير التي يحاول فيها تبرير انطباعاته بحجج جمالية وفنية - يقوم بها مندور من خلال -... توسطات... استجابة إلى تحولات الواقع من حوله"[١٠٠]. كما يرى جابر عصفور. تقريبًا محمد مندور ولويس عوض[١٠١] وجهان لعملة واحدة.

كانت سهير القلماوي(١٩١١ - ١٩٩٧) هي رئيسة قسم اللغة العربية وقت تخرج جابر عصفور وتسجيله أطروحته للماجستير معها، ثم تسجيله للدكتوراه معها بعد ذلك، وكانت ترأس الهيئة المصرية العامة للكتاب، وكتابات عصفور عنها طوال الوقت تبرز جانب كونها امرأة وإنجازها بالتواجد الأكاديمي، في دفاعه عن قضية المرأة. ويبرز ما تعلمه منها أهمية أن يقرأ بلغات أخرى وينفتح على الغرب، وكيف أنه كان خجولًا جدًّا في الحديث مع الجنس الآخر، فما بالنا بأن يتحدث مع أستاذته؟! إلا أنه نقديًّا لم ينتقد توجهها الأدبي[١٠٢] الذي يختلف معه، لعقود وعقود. فهو يرى أن جهودها هي ورشاد رشدي وزكي نجيب محمود، التي تنظر للعمل الفني والأدبي أنه قائم بذاته، ولا يهتم هذا الاتجاه بالجوانب الاجتماعية للأدب، وهو الاتجاه الذي يخالفه جابر، لكنه ظل على عدم التعرض لمنهجها بالرغم من نقده اللاذع لغيرها. إلى أن كتب مقالة طويلة بجريدة الأهرام "سهير القلماوي أستاذتي في النقد"[١٠٣] ليكشف الجوانب التي تعلمها منها؛ حيث خالفت السائد في القسم حينها من التركيز على أن العمل الأدبي هو "وثيقة دالة على حياة الكاتب أو عصره أو بيئته أو مجتمعه"، فهي ركزت على العودة إلى النص الأدبي وعلى عناصره التكوينية الخاصة. وذكر جابر أنها كانت أبعد ما تكون عن الذين يدعون إلى غربة العمل الأدبي عن عصره وعن مهمته الثورية، وأنها كانت "أقرب ما تكون إلى دعوة لويس عوض ومحمد مندور لأهمية التفسير النصي للأعمال الأدبية"، وأنها لم تأخذ من النقد الجديد في أصوله الأجنبية "إلا ما يرتبط بالتحليل النصي للأعمال الأدبية"، وإنجازها الثاني كان الوصل بين القديم والجديد ودراسة القديم بمناهج جديدة"، مدمرة بذلك الأسطورة التي حاول أن يغرسها في وعينا تلامذة شوقي ضيف[١٠٤] وطريقته التقليدية في أن الشعر القديم لا يفهم إلا بمناهج قديمة". إنجاز سهير القلماوي كان الاهتمام بالأداة في الفنون، فتهتم باللغة في الشعر وتهتم

---

[١٠٠] جابر عصفور، تحولات ناقد، مجلة أدب ونقد، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٠م، ص ٥٨. يدرك عصفور من تجربة مندور مقارنة بتجربة طه حسين، لمأزق العمل داخل الجامعة: "العمل داخل الجامعة قد يمنح الأستاذ الجامعي الفرصة للدرس الهادئ المتزن الذي يقوم على التخصص والتعمق في مجال دون غيره، ولكن هذا العمل ينطوي على مزلق خطر يتمثل في البعد نسبيًّا عن مشكلات الواقع الحقيقية، ولا خلاص من هذا المزلق إلا بارتباط الجامعة نفسها بمشاكل الواقع وارتباط الأستاذ الجامعي بالطلائع الفكرية المتقدمة في هذا الواقع"، نفس المرجع، ص٤٦.

[١٠١] كتب جابر عصفور، لويس عوض ناقدًا، مجلة الهلال، القاهرة، عدد أكتوبر ١٩٩٠م، يكاد يذكر فيها لويس عوض. وعرض نقديًّا لمذكرات لويس عوض، من أوراق العمر للويس عوض، مجلة الهلال، القاهرة، عدد مارس ١٩٩٠م. وكان لويس عوض ينتقد توجهات جابر عصفور البنيوية، وينتقد إفراطه في الكتابة.

[١٠٢] له مقالة عنها بمجلة العربي الكويتية، عدد يناير ٢٠٠٢م. وقد أسمى مولودته الأولى على اسم أستاذته ومشرفته.

[١٠٣] جابر عصفور "سهير القلماوي أستاذتي في النقد" جريدة الأهرام، ١٤ ديسمبر ٢٠١٨م ، بعد وفاتها بعقدين، احتفالًا بنصف قرن على إقامة معرض الكتاب الذي كان نتاج جهدها حين كانت ترأس الهيئة المصرية العامة للكتاب.

[١٠٤] كتب جابر مقالتين عن شوقي ضيف في جريدة الحياة بعد وفاته: "شوقي ضيف الذي فقدناه"، ٢٣ مارس ٢٠٠٥م. و"ذكريات شوقي ضيف"، ٣٠ مارس ٢٠٠٥م.

بالمشهد في المسرح، وتهتم بالسرد في الرواية وبالنغم في الموسيقى وبالحجر والكتلة في حالة النحت والعمارة.

تأثر جابر عصفور داخل الجامعة بأستاذه وتلميذ طه حسين عبد العزيز الأهواني(١٩١٥ - ١٩٨٠) وقد كتب جابر مقالتين عن الأهواني[١٠٥] وعن منهجه النقدي. وكان الأهواني قد درس مشكلة الابتكار في النقد العربي. وكان لكتابه "ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار"[١٠٦] تأثير على جابر عصفور. لقد وسع الأهواني من مفهوم الأدب، فدرَس العلاقة بين التراث الشعبي غير الرسمي والتراث الأدبي الرسمي، ليصل إلى "أن ازدياد درجات العقم في التراث الرسمي كان نتيجة تقوقعه على ذاته وانعزاله عن حركة الجماهير...وإيغال المتأخر في تقليد المتقدم...وقد أسهمت هذه النتيجة في زيادة عزلة التراث الرسمي عن الجماهير"[١٠٧] وعلى منوال الأهواني سار عصفور في دراسته في الماجستير، يدرس شعر شعراء الإحياء، ليقول جابر بعدها بثلاثة عقود "جعلتني لا أرى من شعر شعراء الإحياء... إلا التقليد للقدماء، فلم أنتبه إلى أصالتهم الشعرية الخاصة في لهفة حماستي لمنهج الأهواني".

الأهواني ما زال ابن مدرسة "التعبير" التي تصله بطه حسين، حيث الفن هو تعبير صادق عن وجدان صاحبه، لكن إضافة الأهواني في نظر جابر عصفور أنه انتقل في مسألة الصدق الفني من المستوى الفردي إلى "الصدق الجمعي المرتبط بوجدان الجماهير"، من منطلق أن الأهواني كان قوميًّا عربيًّا بعثيًّا. لكن الأهواني لم يكن منتبهًا في نظر جابر إلى "جانب التشكيل بسبب نشأته الفكرية التي اقترنت بهيمنة نظرية التعبير على الأساتذة الذين تعلم منهم"، وجابر يحاول تطوير منهج الأهواني بأن يحاول كشف "الجانب الفردي حتى في أقصى درجات التقليد... وأضيف إلى ذلك أن شعر الصنعة نفسه يكشف عن آفاق دالة من صراع الشاعر مع مادته اللغوية". وليستمر تأثير الأهواني في الاهتمام بدراسة الأدب الشعبي.

شكري عياد(١٩٢١ - ١٩٩٨) كان ضمن المناقشين لجابر عصفور في الماجستير، وفي الدكتوراه أيضًا، وقدم دراسة نقدية لكتاب عصفور المرايا المتجاورة. وإن كان لم يحدث انقطاع حاسم داخل الجامعة مع "نظرية التعبير" في الأدب. لكن المحاولات دائمة، وكانت البداية كما يراها جابر عصفور مع "القراءات التاريخية" للتراث النقدي، كتاريخ صِرْف، يهتم بتسجيل الظواهر الأدبية على "أنها موجودات طبيعية" ومنها قراءة أستاذه شكري عياد لأثر أرسطوطاليس في التراث النقدي عام

---

[١٠٥] بمجلة العربي الكويتية، عام ٢٠٠٢، "الأهواني عاشق التراث" بعدد شهر نوفمبر. والأهواني ومشكلة العقم العربي" بعدد شهر أكتوبر. مقالة "الأستاذية الحقة" بجريدة الحياة، ١٣ أغسطس ٢٠٠٩م. ومقالة "تجمع الأهواني" ١٣ سبتمبر ٢٠٠٠م. والعلاقة الأبوية بين جابر والأهواني، وظهرت في واقعة وفاة والد جابر حين زاره وهو طالب في الجامعة، فدبر له الأهواني الأمر وتكفل بمصاريف نقل الجثمان.

[١٠٦] صادر عن الأنجلو المصرية عام ١٩٦٢م.

[١٠٧] جابر عصفور، العربي أكتوبر ٢٠٠٢م.

١٩٥٢م.[١٠٨] وعصفور يعتبر أن قراءة شكري عياد رد فعل على "النزعة الانطباعية اللاعقلية التي كانت تسبح فيها قراءات مندور". بل قراءة عياد تنطلق من نقيض لسلسال نظرية التعبير الممتدة من "طه حسين والخولي وطه إبراهيم واستمرت متواصلة مع مندور"، لكن نزعة شكري عياد التاريخية كانت "ملتبسة بنزعة وضعية تؤمن بالنظرة المحايدة إلى الموضوع، إيمانها بالشرط التاريخي الفاعل والحتمي في آن"[١٠٩]، وكانت دراسة شكري عياد بداية للأنماط التي تجاوزت نمط عمليات الإسقاط المنطلقة من نظرية التعبير في النظر للتراث النقدي، كمقدمة[١١٠] للقراءات الحداثية فيما بعد.

يشير جابر عصفور إلى أن دروس شكري عياد عن البلاغة الجديدة بدلًا من البلاغة القديمة، سيرًا على نهج أستاذه أمين الخولي، كفن للقول، وهي عبارة عن "معرفة مغايرة بالكلمات التي لم يعد لأية مفردة منها معنى أو قيمة خارج العلاقات التي تستمد منها الحياة والحيوية، وكانت القاعدة الأولية هي... لا مفر لك من المجاز إذا حاولت التجديد"[١١١] واهتمام شكري عياد باللغة وعلاقات الكلمات جعله يوشك أن يختزل كل قضاياه في "قضية اللفظ والمعنى". "الكلمات هي الحامل والمحمول لذات الموضوع مجال الدرس، وأداة الإبداع في عالم شكري عياد الذي شدني إليه". وجابر منذ التسعينيات ينقد الاستعارة التي تقوم عليها فكرة الحيادية الموضوعية التي يعتمدها خطاب شكري عياد في التعامل مع الظواهر الأدبية كتعامل العلم الطبيعي مع الظواهر، "حيث الذات منفصلة عن موضوعها...وهي فرضية ينتهي التسليم بها إلى تزييف الوعي بالخصوصية المغايرة... للعلوم الإنسانية... الوحدة الجزئية بين الذات والموضوع"[١١٢] الأمر الذي ظهر في الممارسات الضعيفة في التطبيق، فتحول التأريخ للنقد العربي "تاريخًا تجميعيًّا محصلة لجمع الكتابات والأفراد وليس كشفًا عن فاعلية الأنساق أو تصارع الإشكالات".

كانت جهود عبد المحسن طه بدر[١١٣] (١٩٣٢ - ١٩٩٠)، تلميذ عبد العزيز الأهواني، تمهيدًا لجعل الدراسة النقدية للأدب داخل قسم اللغة العربية تنتقل من التركيز على "نظرية التعبير" ومن التعامل مع أبطال الأدب يعيشون في واقع إنساني حقيقي ولا يعيشون في مثالية مجردة، وأن يكون للأدب دور في "تطوير وعي أفراد المجتمع" للانتقال إلى آفاق الواقعية، ويتم تجاوز نظرية التعبير، والتباعد عن أطروحات النقد الجديد، اقترابًا من اليسار العربي العام. فدرس الشعر الحديث في الماجستير،

---

[١٠٨] تناول جابر جهود شكري عياد في كتابه، قراءة التراث النقدي، سبق ذكره، ص٤٣. وفي مقالة "أستاذي شكري عياد" بجريدة الحياة ٧ سبتمبر ١٩٩٨م. ومقالته الثانية بنفس الجريدة "توديع الأستاذ" ٤ أغسطس ١٩٩٩م. ومقالة "ذكريات أستاذ عظيم"، مجلة العربي، مايو ٢٠١٨م.

[١٠٩] جابر عصفور، السابق، ص٤٥.

[١١٠] مثل قراءات مصطفى ناصف(١٩٢٢ - ٢٠٠٨) عن الصورة الأدبية عام ١٩٥٨م، ونظرية المعنى في النقد العربي القديم، ١٩٦٥م. والقراءة التاريخية للنقد الأدبي عند العرب، التي قدمها إحسان عباس(١٩٢٠ -٢٠٠٣).

[١١١] جابر عصفور، أستاذي شكري عياد، جريدة الحياة، لندن، عدد ٧ سبتمبر ١٩٩٨م.

[١١٢] جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص٨٧.

[١١٣] جابر عصفور: "عبد المحسن بدر النموذج والقيمة"، مجلة الهلال، القاهرة، عدد مارس ١٩٩٠م.

لكنه درس الرواية العربية الحديثة في الدكتوراه. ومنطلق طه بدر قومي، واقترب من "مشارف المنطلق الماركسي... ولذلك اقترنت القيمة الأدبية بالواقعية في وعيه النقدي"، وكانت أصوات الواقعية معظمها عالية خارج الجامعة، بعد عمليات الفصل التي تمت لأساتذة الجامعة عام ١٩٥٤م. فجابر يواصل جهد عبد المحسن في دراسة الرواية، ولكنه يحاول أن يتجنب الانغلاق الأيديولوجي. يتمثل في مناقضته لتوجه محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس منذ كتابهما في عام ٥٥، التوجه الذي رآه "دوجماطيقيًّا" منغلقًا. كذلك موقفه من عبد المنعم تليمة، الذي كان يتجنب دائمًا الكتابة عنه، وإن أشار إليه يشير دون ذكر اسمه.

جابر عصفور نقدَ "استعادة" جيل الإحياء في القرن التاسع عشر، وسعيهم لاستعادة مرجعية تقييم العمل الأدبي من تراث السلف. ونقدَ عصفور الجيل التالي الذي بدوره كان قد نقد عملية الإحياء وقيمها المستعادة من التراثيين، فاتخذوا الرومانسية في الإبداع، ونظرية التعبير في النقد الأدبي، واستعاروا مرجعية قيمة العمل الأدبي من تراث الآخر الأوروبي المتقدم الذي يمثل الحضارة الإنسانية، بدلًا مرجعية مستعادة من قدمائنا التراثيين، عن طريق آلية الاستعارة. وقد حاول الجيل التالي، وهو الجيل الثالث، سواء داخل أروقة الجامعة أو خارجها، نقد جيل أساتذتهم. لكن مندور لم يخرج كثيرًا عن نظرية التعبير في النقد، واعتمد على نزعة إصلاحية قامت على التوازن. ورفَعَ من قيمة النقد التطبيقي على عمليات التأصيل النظري والفلسفي للنقد، عند القدماء. ووسع عبد العزيز الأهواني من تركيز أساتذته على الصدق الفردي، في التعبير عن الذات الفردية، ليركز هو على الصدق في التعبير الجمعي عن الجماهير. وتركز سهير القلماوي على دراسة الأعمال الأدبية ذاتها وجمالياتها. وقد حاول شكري عياد الخروج من ربقة نظرية التعبير، عبر نظرة وضعية للتاريخ الأدبي تنظر للظواهر الأدبية نظرة علوم الطبيعة لظواهر الكون. وحاول عبد المحسن طه بدر أن يربط الدرس داخل الجامعة بالتغيرات الواسعة خارجها، والتي قد انعزلت عنها.

فجابر عصفور ركز على محاولة الخروج من أسر نظرية التعبير، والتواصل مع النظريات الأحدث منها، والتي كانت في نظره متمثلة في البنيوية رغم بداية هجرها في الدرس النقدي الغربي. وركز عصفور على محاولة كسر حالة الانبهار بالغرب التي كان عليها خطاب طه حسين، بعمل نوع من التلقي الذي ينقد المركزية الأوروبية، ومراعاة التعدد والتنوع الإنساني في إطار من التأثير والتأثر. وأدرك من تجربة طه حسين ومحمد مندور ولويس عوض، أهمية أن يتواصل الناقد مع الحياة الثقافية والفكرية العامة خارج أسوار الجامعة؛ حتى لا تجعل أسوار الجامعة منه قالبًا مغلقًا منعزلًا عن المجتمع وعن التغيرات التي تحدث في الثقافة، بل وفي عالم النقد الأدبي ذاته. وليس فقط في عوالم السياسة والاقتصاد. بل وفي مجال الفكر والفلسفة. ووسع عصفور من التأصيل النظري والفلسفي للنقد الأدبي، وليس فقط التركيز على النقد التطبيقي ودور الطبع عند مندور. واهتم بدراسة النصوص ولكن دون عزلها عن سياقاتها ودورها الاجتماعي. وحاول جابر عصفور أن يكوِّن موقفًا وسطًا ما بين أقصى اليمين وأقصى اليسار، موقفًا أقرب "للجمعية الأدبية المصرية"، وكان غالبيتهم

من "الأمناء" تلامذة أمين الخولي، الجمعية التي تعرَّفها أول ما تعرف وهو طالب في السنة الثالثة بالجامعة عام أربعة وستين. وقد أخذوا من "الليبرالية الإيمان بالحرية، وأخذوا من الاشتراكية دعوة العدل، وامتزجت في وعيهم مبادئ الحرية والعدل الاجتماعي مع نزعة قومية لم تخلُ من وعي بدور مصر المتميز... مع الانفتاح على الثقافة العالمية".[١١٤]

- ٤-

إعطاء صورة مُلخصة عن خطاب جابر عصفور[١١٥] النقدي عملية صعبة؛ لأن عصفور منذ أصبح أستاذًا في عام ١٩٨٣م وبإخراجه كتابه "المرايا المتجاورة" عن النقد عند طه حسين، لم يؤلف كتابًا دفقة واحدة، بل يكتب مقالات وأبحاثًا، ثم يجمعها بعد ذلك في كتب، مقالات في مطبوعات تمتد من شرق بلاد العرب شرقًا للغرب، وفي جرائد تمتد من لندن للقاهرة. ثانيًا عمليات الانتقال التي يقوم بها خطاب جابر، فخطابه على الأقل في جانب النقد الأدبي هو خطاب مفتوح قائم على الهضم والتجاوز، والانفتاح على التراث وعلى تراث الآخرين. بخلاف الخطاب الفكري ضد التيارات السلفية والدينية. لذلك فأي تلخيص لجوانب خطابه سيكون عملية ابتسار، لكن هذه الجزئية لتعطي صورة عامة، نظرة طائر من أعلى، مما يحتاج إلى تفصيل في دراسة أخرى، وستتضح جوانب أخرى أيضًا من خطابه عند تناولي لجدل خطابه وتفاعله مع خطابات أخرى. لكن بشكل متعسف يمكن أن أقول إن جهد جابر عصفور النقدي الأكبر هو التفكير في التفكير النقدي وأسسه الفلسفية، أو بتعبير أهل النقد: "نقد النقد" أو "النقد الشارح". ثم جانب آخر هو عمليات نقد تطبيقي على نصوص. الجانب الثالث هو انخراطه في مواجهة جماعات العنف و"الظلام" بكتابات "التنوير" التي أصبح جنرالًا في كتائبها منذ عودته من إعارة الكويت حتى الآن.

ففي مقاله "تحولات ناقد" يشير إلى أنه بحكم القراءة قبل الجامعة، وبحكم أساتذته بالجامعة الذين كانوا منطلقين من "نظرية التعبير"، فهو كان متأثرًا بها. وهذه النظرية كان يناقضها نظريتان متناقضتان، حررتا جيله من "سطوة نظرية التعبير"، انفتح وعيه عليهما في رحلته إلى جامعة ماديسون بأمريكا عام سبعة وسبعين؛ النظرية الأولى هي "نظرية الخلق" متمثلة في النقد الجديد، التي اطلع عليها في أصولها بالإنجليزية، ونقيض النقد الجديد وهو "النقد الاجتماعي... التي جعلتنا نرد الإبداع على شروطه الاجتماعية...على نحو ما تعلمنا من لوسيان جولدمان.. سرعان ما اتسع -

---

[١١٤] جابر عصفور، زمن جميل مضى، سبق ذكره، ص٣٠٦.

[١١٥] كتب جابر مقالة "تحولات ناقد" بجريدة الحياة، ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٤. كذلك يوم ٢٤ فبراير ٢٠١٦م بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. قرأ جابر مداخلة عن مشواره كناقد، في احتفال قد أقيم بها لمشروعه النقدي. وقد نشر نصها في عدد مجلة العربي الكويتية، أبريل ٢٠١٦م، بعنوان "سيرة وعي ناقد". بل إن جابر كتب عن حياته وعن سيرته الشخصية والفكرية والنقدية في مقالات عديدة، وفيما كتبه عن أساتذته وزملائه، وقد جمع بعضها في كتب مثل "زمن جميل مضى"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٠. وكتاب "بعيدًا عن مصر"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١ ٢٠١٧.

النقد الاجتماعي - ليحتوي روافد فرعية انتهت إلى تحوله إلى نقد ثقافي". جاور جابر عصفور في ذهنه بين الاتجاهين على نحو "متوتر لم يخلُ من الصراع والجدل وتبادل عمليات التأثر والتأثير، فكانت النتيجة نظرة مغايرة إلى الإبداع، نظرة جعلتني أتخلى عن نظرية التعبير".

وقد كان جابر عصفور، في أطروحته للماجستير قد تناول دراسة الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في القرن التاسع عشر، تحت إشراف سهير القلماوي، الرسالة التي لم ينشرها ككتاب، وذكر أنه لن ينشرها. ثم أعاد فيما بعد مواقفه التي اتخذها فيها. وانتقل في أطروحة الدكتوراه لدراسة الصورة الفنية لكن في التراث النقدي القديم، وفيها وسع من مجال النقد الأدبي، وواصل بين الحقول المعرفية بين النقد والفلسفة وأصول الفقه... إلخ، ويناقش الرسالة عام ٧٣ وينشرها في كتاب، فيما بعد. وبعد عودته من أمريكا وترقيته لدرجة أستاذ مساعد، ينشر كتابه "مفهوم الشعر" عام ٧٨. ويعيد النظر في التراث الأدبي العربي من خلال كتابات البنيوية التي انفتح على ترجماتها في مكتبات جامعة ماديسون بأمريكا. وينشغل بدراسة النقد عند طه حسين، ودور تصور المرآة في تشكيل وعي طه حسين، لينشره جابر بعد عودته من السويد، وبعد ترقيته إلى أستاذ عام ثلاثة وثمانين، بعنوان "المرايا المتجاورة". وينخرط في ترجمات لنصوص إلى العربية ودراسات وتطبيقات نقدية، يحاول أن يتوسط فيها بين "البنيوية الشكلية" و"البنيوية التوليدية"، ويظهر بتأثره بكتابات "لوسيان جولدمان" (١٩١٣ - ١٩٧٠).

ويمكن أخذ مؤشر لانتقالات جابر عصفور النقدية من خلال رصد دراساته عن محمود سامي البارودي وعن شعراء الإحياء. المرحلة الأولى متمثلة في رسالته للماجستير التي ناقشها عام تسعة وستين. ثم المرحلة الثانية تجلت في الاحتفال عام ١٩٨٢ م بنصف قرن على رحيل الشاعرين حافظ إبراهيم وأحمد شوقي، حيث قدم دراسة عن شعراء الإحياء، "محاولًا تقديم منظور جديد لشعرهم من منظور يبحث عن رؤية العالم" عندهم، وينقد تناوله السابق لشعرهم في أطروحته للماجستير. ليعود عام ١٩٩٦ م ويقدم قراءة ثالثة في جريدة الحياة لشعر البارودي. ويقدم قراءة رابعة لشعر البارودي بمناسبة مرور قرن على وفاته عام ٢٠٠٤ م. فحين يقارن عصفور بين قراءة ٢٠٠٤ م وبين قراءة ١٩٩٦ م لشعر البارودي، "أدرك الفارق بين الرؤية المراهقة التي لا يفارقها التعصب والرؤية الناضجة التي تقترن بالموضوعية، التي تظل نسبية في النهاية، لكن لا يكف عن التزود بكل ما يجعلها أكثر فاعلية".[١١٦]

علائقية خطاب جابر عصفور

كان حسن حنفي في مقال له بجريدة "العربي" التي يصدرها الحزب الناصري، بمصر، في عدد ١٧ فبراير ١٩٩٧م، قد اتهم "زكي نجيب محمود وفؤاد زكريا بالتغريب العلماني الذي يرادف الإلحاد

[١١٦] جابر عصفور، تحولات ناقد، جريدة الحياة، عدد ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٤م.

في خطاب تيارات الإسلام السياسي، واتهم أمثال أحمد عبد المعطي حجازي بالتنوير الحكومي الذي يرادف العمالة للسلطة في خطاب المعارضة الأصولية"[١١٧] بعدها – أو ربما بسببها – كتب جابر عصفور مقالاته عن حسن حنفي في جريدة الحياة بعدها بأربعة أشهر. بعد البيان الذي نُشر باسم كيان يسمي نفسه "جبهة علماء الأزهر" ضد حسن حنفي، الذي "أنكر كتاب الله وجحد مُحكَمه في مؤلفاته المقررة على طلاب جامعة القاهرة"ص٢١١. لكن جابر عصفور في دفاعه عن حرية الفكر في شخص حسن حنفي ضد هجمة أزهريين، وكأنه يرد عليه في وصفه لمفكرين بالعلمانية والتغريب وبالتنوير الحكومي، الذي قد ينسحب على عصفور أيضًا، في وجهة نظر حنفي، فيرد عصفور الاتهامات السابقة، بأن مشروع حسن حنفي لم يقطع مع بداياته في تنظيم الإخوان المسلمين، ورغم اتساع أفقه في السوربون على يدي أستاذه "جان جيتون" "مجدد الكاثوليكية"، فقد ظلت أصول حسن حنفي الإخوانية "التي أدمجها في انتماءاته الناصرية، ... فإن هذه الأصول عادت لتزاحم غيرها.. وتفرض نفسها عنصرًا مهيمنًا على مكونات المشروع الفكري لحسن حنفي"ص٢١٨.

وإن مشروع حسن حنفي لم يتوقف عن مغازلة تيارات الإسلام السياسي، منذ إصداره عدد مجلة اليسار الإسلامي عام واحد وثمانين. لكنهم لم يتقبلوا محاولات حنفي في من "العقيدة إلى الثورة"، وقد زاد غزل حسن حنفي لهذه التيارات في مقدمة كتابه "مقدمة في علم الاستغراب"، فوضع العلاقة بين "الأنا والآخر علاقة تضاد". ويحلل جابر عصفور رسالة حنفي التي وجهها إلى عميد كلية أصول الدين بالأزهر، ونشرتها مجلة المصور، مُستدعيًا ما فعل ديكارت برسالته لكلية اللاهوت. ليجعل عصفور الفرق بينه وبين مهاجميه، أنهم "يدافعون عن العقيدة بمناهج القدماء وغاياتهم" وأن حنفي يدافع عن العقيدة "بمناهج المحدثين ومقاصدهم"ص٢٢٩. ويستخلص عصفور من هذه الرسالة اضطرار المفكر إلى "التراجع والتراجع والتراجع إلى أن يسقط في شباك الخطاب النقيض"؛ فحسن حنفي يدعو إلى جماهيرية العلم بدعوته للاهوت التحرير، ويرفض ثنائية الخاصة والعامة في المجال الاجتماعي، ولكنه يدافع عن ثنائية الخاصة والعامة في العلم وفي المعرفة، ولا يبشر بديمقراطية المعرفة.

يقف المثقف "جابر عصفور" بين سندان الدولة التسلطية ومطرقة جماعات التعصب القمعي، فيخوض حربه "عاريًا من الحماية الفعلية، مطاردًا من الأجهزة الرقابية للدولة... النتيجة هي عجز هذا المثقف عن التفرغ للإبداع المستقل"ص٢١٧؛ مما يجعل المثقف "عصفور" "مكتفيًا باستعادة مكتسبات الماضي أو التذكير بها في كل دفاع عن نفسه"ص٢٣٧. وربما قدرة خطاب حسن حنفي على "المناورة والمداورة وأكثر محافظة على ثبات مفردات خطابه" لكان مصيره مصير نصر أبو زيد، في نظر عصفور. لكن هذه الجماعات لا ترضى بسوى "الانحياز الكامل وليس الإمساك بالعصا من الوسط".

---

[١١٧] جابر عصفور، جريدة الحياة، لندن، ٣٠ يونيو ١٩٩٧م. وكان قد نشر أربعة مقالات أسبوعية بها بدءًا من ٢٣ يونيو عن حسن حنفي، "اتهام حسن حنفي"، "مفارقة دالة"، "شراك الخطاب النقيض"، "دلالات أخيرة". جمعها بعد ذلك في كتابه، "ضد التعصب"، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط١، ٢٠٠١م، وهو ما سأحيل إلى أرقام صفحاته.

ويتساءل عصفور: هل رسالة حنفي لهذه الجماعات حققت مرادها؟ وهل استجابته للحملة ضده استجابة "معتصمة بالصمت... من أجل لم الموضوع" هي حل؟ ويشير عصفور أن حسن حنفي هو "وحده القادر على الإجابة عن هذا السؤال، وسوف تتبئنا كتاباته القادمة"ص٢٣٩. ويضع عصفور "روشتة"، وهو الذي يسير عليها؛ عبر الاتجاه نحو الديمقراطية، ونحو "والتنمية الشاملة في الدولة وبالدولة إن أمكن"، وسيدعم أسس المجتمع المدني ويثور الوعي الاجتماعي. والعبء على "المثقف المدني بالدرجة الأولى مهما كان الثمن" هو "التصدي الجسور لكل ما يفضي إلى التعصب والقمع... تعصب الدولة وتسلط أجهزتها القمعية و... تعصب الجماعات الأصولية وممارساتها القمعية"ص٢٤٢.

- ٥-

في عام ألفين وتسعة تم الاحتفال ببلوغ جابر عصفور سن الخامسة والستين، وأُعد كتاب تذكاري بالمناسبة يكتب فيه الكاتبون عن جابر وخطابه، فقدم حسن حنفي مشاركة بعنوان "العالم والمثقف والسياسي"[١١٨]؛ يتناول فيها مشروع جابر عصفور الفكري كله حتى وقت كتابته للنص، ويرد على مقالات عصفور الأربعة عن حنفي. فنحن دائمًا نحوّل المفكرين إلى كائنات غير بشرية، لا تغضب وتحب وتحسد وتكره وتخدع، وتُوقع ببعضها البعض في أفخاخ فكرية، فالمثقفون بشر، وهذه البشرية تظهر في العلاقة الشخصية بين حسن حنفي وجابر عصفور، منذ تعرُّفهما إلى بعضهما البعض بعد عودة حنفي من باريس، ثم انضمامه لهيئة التدريس بجامعة القاهرة في بدايات عام سبعة وستين بعد حصوله على الدكتوراه من السوربون، وعصفور كان قد سجل رسالته للماجستير، منذ أن صحب (عصفور) (حسن حنفي) لزيارة خطيبة حنفي في المستشفي، فهي متخرجة في نفس سنة تخرج جابر بنفس الكلية، وكان حنفي يحمل هديته لها "بطة برابطة عنق حمراء"، للبطة "فيونكة"، وكان كلاهما ضمن قائمة النقل من الجامعة في قرارات السادات سبتمبر ١٩٨١م كعقاب لهم لمعارضة اتفاقيات كامب ديفيد ومعارضة سياسات السادات في السبعينيات.

فكما تتفاعل الشخصيات على مستوى العلاقات الشخصية، تتفاعل الخطابات في علائقية، وهذا ما أحاول أن أشير إليه في هذه السطور حول العلائقية بين خطابي حسن حنفي وجابر عصفور، من خلال ما كتبه كل منهما عن الآخر من نصوص. ففي دراسة حسن حنفي عن خطاب عصفور "العالم والمثقف والسياسي": وفيها يشير حسن حنفي أن جابر له ثلاث مراحل متداخلة فيما بينها، جابر كعالم، وباحث، وجابر المثقف الذي يكتب في المطبوعات والجرائد مقالات ثقافية عامة، انتقل فيها

---

[١١٨] نشرها حسن حنفي في كتابه "شخصيات وقضايا"، ط٢٠١٨م، من ص (٢٩٨ ـ ٣٨٨) ، تحت عنوان "العالم والمثقف والسياسي (جابر عصفور)، الكتاب مطبوع على نفقته، وتوزعها الجمعية الفلسفية المصرية. وهي النسخة التي أحيل إلى صفحاتها. من الجدير بالذكر أنه حين تولى جابر عصفور رئاسة تحرير مجلة فصول في بدايات التسعينيات، وخصص مجموعة أعداد عن الأدب والحرية، وجعل بها جزءًا ليكتب الكتاب عن تجاربهم الشخصية مع الحرية، فقد أعاد حسن تعديل ما كان قد كتبه عن تجربته الشخصية وأرسلها للمجلة، ولكن المجلة لم تنشرها، ونشرها حسن في كتابه "ذكريات" ٢٠١٨م.

من جابر عصفور "العالم" الذي يكتب للخاصة، إلى المثقف الذي يكتب للمثقفين، كما يرى حنفي. ثم ينتقل إلى جابر عصفور السياسي، المنخرط في مؤسسات الدولة الثقافية، وتنفيذ سياساتها، ورغم أن الدراسة كانت في عام ٢٠٠٩م قبل أن يتولى عصفور أصلًا وزارة الثقافة مرتين ما بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م.

فقد كتب حسن حنفي عن ثمانية عشر كتابًا من كتب جابر عصفور وقسَّمها إلى: ثمانية تعبر عن مرحلة عصفور "العالم"، وخمسة عن مرحلة عصفور "المثقف"، وخمسة عن مرحلة عصفور "السياسي"[١١٩]. فيكتب حنفي صفحة أو عدة صفحات عن مضمون كل كتاب، ثم يُطلق بعض الأحكام في نهاية كل عرض. وتتكرر الأحكام بين الكتب، ثم يضيف في الهامش جانبًا شخصيًّا أو موقفًا أو عتابًا منه لجابر، أو نقدًا لموقف من مواقفه. حتى يصل إلى خاتمة دراسته ص٢٨١ في ست صفحات، فبها لب ما كتب حسن حنفي وموقفه العام من جابر عصفور وخطابه.

فكتاب "الصورة الفنية في التراث"، يكتب عنه حسن حنفي "غلبت المعلومات على الكتاب أكثر من العلم، كما هو الحال عند المبتدئين"ص٣٠٤. وعن "كتاب مفهوم الشعر": أنه يُنبئ "بمستقبل علمي وعبقرية مبكرة، ليتها استمرت في العلم دون أن تتحول إلى الثقافة والسياسة"ص٣٠٤. وعن كتاب "المرايا المتجاورة"[١٢٠] "الكتاب ضخم والموضوع بسيط"ص٣٠٦، وتوحد عصفور مع طه حسين في الكتاب "حضر العرض واختفى النقد"ص٣١٢. وعن كتاب "آفاق العصر" بأن جابر عصفور "يعطي ما قدِم لديه من كتب وموسوعات لطلابه... يبدو الأمر استرجاعًا للمقروء نقلًا للعلم والثقافة؛ مما قد يعطي الانطباع ولو خاطئًا بالتعالُم والتفقه" ص٣١٨. وعن كتاب "نظريات معاصرة": "يتوالى الوافد - الوافد من الغرب - أحيانًا وكأنه أرشيف إحدى شبكات المعلومات...لا يُحال أحيانًا إلى الأصول والمصادر الأولية"ص٣٢٢. وعن كتاب "رؤى العالم": يكشف "أصالة فكر الباحث ومكانته كأفضل ناقد أدبي معاصر"ص٣٣٠.

ثم يدخل حسن حنفي على الكتب الخمسة من كتب جابر عصفور التي يعدها في دائرة نشاط عصفور الثقافي؛ فعن كتاب "زمن الرواية" أن جابر عصفور في هذا الكتاب يقرأ "ليكتب، من اليد للفم، للاستهلاك الصحفي وأداء واجب النشر الأسبوعي، الكثير من مجاملات... وقد يرى البعض تبادل منافع"ص٣٣٢. وعن كتاب "أوراق ثقافية": "كلها تحليلات نظرية، كلام في الهواء لا يمس واقعًا

---

[١١٩] مرحلة السياسي يضع فيها حسن كتب: الصورة الفنية في التراث النقدي ١٩٧٤م. مفهوم الشعر ١٩٧٨. المرايا المتجاورة ١٩٨٣. قراءة التراث النقدي ١٩٩٠. آفاق العصر ١٩٩٧. نظريات معاصرة ١٩٩٨. قراءات في النقد الأدبي ٢٠٠٣. رؤى العالم عن تأسيس الحداثة العربية في الشعر ٢٠٠٨. مرحلة المثقف عند عصفور يضع فيها حسن حنفي كتب: زمن الرواية ١٩٩٩م. أوراق ثقافية ٢٠٠٣. الاحتفاء بالقيمة ٢٠٠٤. غواية التراث ٢٠٠٥. نحو ثقافة مغايرة ٢٠٠٧. ومرحلة السياسي عند عصفور: هوامش على دفتر التنوير ١٩٩٤. أنوار العقل ١٩٩٦. ضد التعصب ٢٠٠٠. الرهان على المستقبل ٢٠٠٤. مقالات غاضبة ٢٠٠٨م.

[١٢٠] ذكر حنفي أن هذا الكتاب هو رسالة دكتوراه جابر عصفور، وهذا خطأ. بل ولمح أن جابر قد أخذ مجاز المرآة من كتاب آخر شارك هو فيه في الكويت، ومنشور، وهو ضمن مراجع كتاب جابر. فرد جابر فيما بعد بمقالة طويلة بمجلة العربي بكيف تطورت فكرة كتابه في ذهنه منذ الندوة التي عقدوها عن طه حسين سنة ٧٢، وكيف أنه ناقش أستاذه عبد العزيز الأهواني عن دور مجاز المرآة في خطاب طه حسين، وقرآ معًا أجزاء حديث الأربعاء لرصد الظاهرة.

ولا زمانًا ولا مجتمعًا بعينه... لأداء مهنة الكتابة وزيادة دخل الكاتب بما يحصل عليه من مكافأة عالية في الصحف العربية"ص٣٣٨. وكذلك عن بقية الكتب.

ثم يدلف حنفي إلى كتب عصفور الخمسة، التي صنفها أنها تصور مرحلة السياسي عند عصفور؛ حيث "يوظف الثقافة لأغراض سياسية دون التعرض للأوضاع السياسية المباشرة"ص٣٥١. فيتعرض لكتاب "هوامش على دفتر التنوير"، وإلى كتاب "أنوار العقل" الذي أهداه جابر إلى "العزيز حسن حنفي مفكرًا مرموقًا نتعلم منه ونختلف معه". وكتاب جابر "ضد التعصب" الذي أربعة أخماسه عن نصر أبو زيد، وجزء صغير عن حسن حنفي ومشكلته مع الأزهريين. فالكتاب في نظر حنفي "أشبه بالمحفوظات التي ينجح بها الطالب الحافظ"ص٣٦٢. وكذلك مع بقية الكتب التي صنفها في هذه المرحلة.

ويرد حسن حنفي على اتهامات جابر عصفور له في مقالاته الأربعة بجريدة الحياة؛ فالأمر ليس "الوقوع في شراك الخطاب النقيض، بل هو الحوار مع المخالفين.... على حد أدنى من الفهم الوطني"ص٣٦٧. إنه لم يتغلب عليه أي من التيارين "الإسلامي" ولا "العلماني". وفي اتهامه بالصمت، يقول: "ما العيب؟ فهناك فرق بين الصمت الإعلامي وبين الحديث داخل الحرم الجامعي"ص٣٦٨. وإنه لا يتقرب من الخصوم، بل "لتخفيف الاستقطاب الشديد"، فحنفي يعتبر نفسه يختلط بالحركات ليرشد في خطابها ويحول جهودها إلى "عقلانية ونسبية وتقبل الرأي والرأي الآخر"ص٣٧٧. وهي ليست "مغازلة بل حوارًا مع أبناء الوطن الواحد"ص٣٦٦. وإنه لم يأخذ عبرة مما حدث مع نصر أبو زيد كما ادعى عصفور، بل إن خطابه "الناعم المسالم أخطر من مشروع تلميذه - أبو زيد - الخشن المواجه"ص٣٦٤.

لب نص حسن حنفي عن جابر عصفور، يقع في الخاتمة، فهذا منهج عند حسن حنفي في كتاباته، يتناول مؤلفات الشخص، أو كتابات المرحلة أو الظاهرة التي يرصدها، ويوثقها من حيث الاسم وتاريخ النشر؛ ثم يعطي نبذة عن المضمون، من باب الموضوعية والشمول، في نمط أقرب للتصنيفات الموسوعية، ثم يصدر أحكامًا. لكن ما هو خلف هذه التصنيفات والأحكام: هو عتاب شخصي بل وخطب ود صديق قديم صار بينهما جفاء. جفاء بدأ بتجاهل عصفور لحنفي[١٢١] "في النقاش العام ومناقشة تلاميذه وطلابه بدلًا منه"[١٢٢]، بل ربما يعود الأمر إلى بدايات التسعينيات، وبينما يسبحون في حمام سباحة بالأردن في زيارة ثقافية، حيث كان غالي شكري وجابر عصفور وحسن حنفي وسمير سرحان رئيس هيئة الكتاب وقتها، الذي عرض على حسن حنفي "منصب الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة... ولكنني اعتذرت لعدم قدرتي على الإدارة والعمل العام.... خشيت من

---

[١٢١] طلب حسن حنفي مرتين من جابر عصفور أن يشترك في مناقشة كتاب من كتب حسن حنفي عام ٢٠٠٤ و ٢٠٠٥. لكن جابر اعتذر، هامش ٢، ص٢٩٩.

[١٢٢] حسن حنفي، شخصيات وقضايا، سبق ذكره. ص٣٨٤، هامش١. حدث ذلك مرتين في مؤتمر الترجمة بالقاهرة، والثانية في مكتبة الإسكندرية في مؤتمر عن الحرية، وناقش عصفور شابًا على المنصة دون حنفي، بل وأعطاه الكلمة بعد الشاب: "بالرغم من تنبيهي على ذلك من قبل"، وكذلك أن جابر عصفور لا يرد على حنفي إلا في الجلسة الثانية بعد نهايتها في كلمة الشكر الختامية، فلا يكون تعقيب عليه من حنفي.

المسئولية"ص٣٨٥. لكن جابر عصفور الذي قبل المنصب وبدأ في العمل ٢٤ يناير سنة ثلاثة وتسعين أمينًا عامًّا للمجلس الأعلى للثقافة، فقد استطاع "بعبقرية وحرفية واستقلال نسبي عن النظام السياسي، استطاع أن يحيل المجلس... من مجرد هيئة إدارية... إلى حلبة محلية وإقليمية ودولية.. في وقت كادت مصر أن تفقد مركزيتها... وفرض المشروع القومي للترجمة نفسه على الثقافة علمًا ومعرفة"[١٢٣].

بل إن حسن حنفي يقولها مباشرة: إن علاقته بجابر عصفور "ربما يحكمها حسد لا شعوري متبادل مكتوم"ص٢٨٤. فحنفي يحسد جابر عصفور "على ذكائه النظري والعملي الذي يجعله محبوبًا من الناس على اختلاف مشاربهم، يتمتع بظرف وحلاوة المعشر، فهو "ابن نكتة"؛ مما يسمح له بعلاقات اجتماعية واسعة وصداقات شخصية متينة تقوم على مصالح متبادلة داخل مصر وخارجها تقوم على المجاملات"ص٣٨٤. وعصفور من وجهة نظر حنفي يحسده على "تواصله مع التراث القديم، وانتسابه إلى الإسلام المستنير، واستقلاله عن النظام السياسي وأثره في العلم والثقافة"ص٣٨٥.

لكن بجانب هذه الأمور الشخصية والطبيعية بين مثقفين ومفكرين، بشر، فالخلاف رئيسي بين تركيز جابر عصفور على أن الجماعات الأصولية وماضويتها هي "المشكلة"، وأن الحل عند عصفور كما يُشخصه حنفي في "العلمانية" أو بتعبيرات عصفور في "الدولة المدنية" وفي "التنوير". لكن نقطة نقد حنفي الرئيسية هي عدم نقد جابر عصفور "الوضع القائم وما فيه من تبعية للخارج وقهر للداخل"ص٣٨٧. وعصفور يرى حنفي يتقرب للخصوم، بل اتهمه "بالأصولية". فالعلاقة بينهما كما يقول حنفي: "أنطقُ بما يسكت عنه وينطق بما لا أقدر عليه... ما زال هو حتى الآن من أقرب الناس إليَّ برغم ما بيننا من جفاء"ص٣٨٢[١٢٤].

-٦-

عام ألفين وتسعة، بعد ما كتبه حسن حنفي عن خطاب جابر عصفور، كتب عصفور دراسة نقدية[١٢٥] لكتاب حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب"، يناقش الكتاب بعد صدوره بعقدين من

---

[١٢٣] حسن حنفي، السابق، ص٣٨٦ والتالية لها. ويشير حنفي في هامش واحد من ص٣٨٧، وقت استبعاده هو وعصفور من جامعة القاهرة نتيجة لقرارات السادات سنة واحد وثمانين، أن جابر استطاع الحصول على تصريح له بالسفر ليعمل بالسويد دون الجميع "بفضل أحد الزملاء القريبين من النظام... في حين أن قرار المنع من السفر كان يطبق على المفصولين أيضًا"؛ الأمر الذي حاول جابر تفسيره في مقالته الطويلة عن كتابه المرايا المتجاورة، وأن التصريح صادر نتيجة لحسن علاقته مع رئيسه في العمل بالوزارة التي نُقل إليها، وكان لواءً، وجابر يحادثه كل يوم عن تيارات الفكر العالمية.

[١٢٤] يشير حسن حنفي في هامش١ ص٣٨٨، في نهاية المقالة الطويلة: هذه "حسب علمي أول دراسة علمية جادة عن الصديق الناقد جابر عصفور تجمع بين الموضوعي والذاتي". متجاهلًا القراءة التي قدمها نصر أبو زيد لخطاب جابر عصفور عند نقده لكتابه "قراءة التراث النقدي" وكانت بعنوان "قراءة التراث وعدسة الناقد الحداثي" وهي دراسة لم تنشر في أي من كتب نصر أبو زيد حتى الآن.

[١٢٥] لم أستطع تحديد المطبوعة التي نشر فيها جابر عصفور مقالاته الأربعة عن "مقدمة في علم الاستغراب" لحسن حنفي، لكنه جمعها في نفس العام في كتاب نشرته دار الشروق أوائل عام ٢٠١٠، "الهوية الثقافية والنقد الأدبي". وهو النص الذي سأحيل إلى أرقام صفحاته.

الزمان. وينطلق عصفور من المنطلقات التي أشار لها سابقًا، في مواضع مختلفة عن خطاب حنفي، من كون كتابه هذا تطورًا طبيعيًّا، بل بذور الكتاب موجودة في كتابات حسن حنفي السابقة "التراث والتجديد"، مقدمة "من العقيدة إلى الثورة"... إلخ. وحسن هو جزء من سياق ثقافتنا الوطنية وتصوراتها المهووسة عن التراث، وعملية التخييل التي تصلها بالواقع، كذلك في علاقتها بالغرب، فبدلًا من مواجهته في الواقع وبالواقع، فها نحن "نغازل الغرب بالكلمات التي تختزل حضوره في صفة واحدة مطلقة"ص٥٣. فها هو خطاب حسن حنفي كما يرى عصفور: يحاول التخلص من عقدة النقص التاريخية في علاقتنا بالآخر ويقضي على مُركَّب العظمة لدى هذا الخصم بتحويله إلى موضوع للدرس. للقضاء "على الإحساس بالنقص أمام الغرب، والثأر منه في الوقت نفسه". وتبشير حنفي لانهيار الغرب في نهايات القرن العشرين وبدايات الحادي والعشرين، بدليل فلسفات العدم والموت والحديث عن نهاية التاريخ. بخلاف صعودنا الذي بدأ بدخولنا القرن الخامس عشر الهجري، لنبدأ سبعة قرون الصعود بعد سبعة من الركود.

فحسن حنفي في نظر جابر عصفور حوَّل الأنا والآخر إلى ثنائية ضدية "الغرب الصليبي" و"الشرق المظلوم" وكل منهما تحول إلى "مُطلق مجرد، تخيل وهمي لا علاقة له بعالم الأعيان. بل بعالم الأذهان الذي تشكله أيديولوجيا الثأر، ويصوغه مبدأ الرغبة - في الثأر - وليس مبدأ الواقع"ص٥٥. في إطار مفهوم للتاريخ يتحرك حركة دائرية، فالتاريخ دورات. فحسن حنفي عالم من علماء الكلام سيحارب "بدع المحدثين من الأعاجم والموالي التابعين للأعاجم"؛ مما يجعل خطاب حنفي في نظر عصفور "يمثل السلفية الجديدة". فحسن حنفي حوَّل كتابه إلى سجن للغرب وأصبحت "فصول الكتاب زنازين ومعسكر اعتقال"ص٥٦، ليجعل حسن حنفي من نفسه "عسكري عرض" يقف المفكرون الغربيون أمامه طابور عرض[١٢٦]، فحسن حنفي غير مهتم بوجود المفكرين الغربيين الموضوعي، وعصفور يتساءل عن هذا التقمص لشخصية القائد العسكري. في الوقت الذي يدعو فيه "إلى التحرر والمساواة ونبذ التسلطية والعنف؟".

فعصفور يفاضل بين التفسيرات لهذه الحالة عند حنفي، هل هي إعادة إنتاج حسن حنفي المقموع للقمع. أم "نحن أمام عقلية الثأر القديمة تنبعث في اللاشعور الثقافي النقلي التقليدي"، وفي النهاية يشير عصفور أن كلا الاحتمالين وارد أو هما معًا؛ لأن الاحتمالين وجهان لعملة واحدة "في عملية الفهم والتأويل، وتلك هي العملية التي تشغلني بالدرجة الأولى في كتاب حسن حنفي"ص٥٨. عملية تأويل وقراءة حسن حنفي تقوم على مفهوم مُضمر فيها للنص "صورة بلا مضمون، روح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطي هذا النص مضمونه"ص٥٩. ويشير عصفور إلى دراسة حسن حنفي

---

[١٢٦] ينقل عصفور عن حسن نص "آخذ كل فلاسفة الغرب وأضمهم في طابور عرض وأكون أنا قائدهم أوجههم وأحركهم وأستعرضهم في حركات وتشكيلات وتحيات كيفما أشاء وطبقًا لاستراتيجيتي وخططي وأهدافي، بل آخذ طوابير الأعداء بعد حصارهم وأضعهم جميعًا في الأسر وأضع كل مجموعة منهم في زنزانة وأغلق عليهم أبواب السجن وبالتالي تضيع من نفوسنا رهبة الأعداء، لقد وقع العدو الذي كان منتصرًا بالأمس في أسرنا اليوم"، ينقلها عصفور ص٥٦. عن كتاب حسن حنفي ص٧٧٨.

"قراءة النص"[١٢٧] ومفهوم "القراءة الذاتية" بها، الذي طبقه في هذا الكتاب. وتصبح الحقيقة في قراءة حنفي، الذاتية هذه، في مدى تطابق المعنى مع التجربة البشرية، وليس "في تطابق المعنى مع الواقع"ص٥٩. ويصبح النص مجموعة من المتغيرات وليس له ثوابت[١٢٨]، ويصبح النص "مجرد قالب يتشكل طبقًا لمستويات شعور القارئ"ص٥٩. ومن هنا يسقط حسن حنفي "المعنى الهدف" كرغبة مسقطة وأمنية محققة على النص، فتحولت القراءة عنده إلى "توجيهات عملية ومعارك سياسية وتحقيق لرغبات فردية مكبوتة وتنفيس عن قمع موروث في اللاشعور الجمعي"ص٦٠.

ثم يكيل جابر عصفور بعض الصاعات[١٢٩] لخطاب حسن حنفي ردًّا على ما كتبه حنفي عنه في دراسته لخطابه، ليشير إلى أن خطاب حسن حنفي به جانبان: "أدوات المعرفة الفينومينولوجية في التحليل"، الجانب الثاني: "لغة التحليل الكلامي القديم والطرائق المتبعة في تلخيص المقالات والمذاهب والنحل"ص٦٣. لكن جابر عصفور يشير أن العلاقة بين الجانبين لم ترقَ إلى مرتبة "الجدل الذي يحاور طرفيه إلى مركب ثالث بل إلى المحاورة التي تبقي معها التصورات القديمة للعالم قائمة ويظل بها التراث سلطة والواقع مغطى بنظريات سلفية وتلك هي المجاورة... الجمع بين الأجزاء في صيغ ثنائية"ص٦٣.

والزمن في كتاب حسن حنفي كما يراه عصفور ينطلق من تصور دائري للزمن؛ حيث العصر الذهبي الذي يسعى إلى أن يعود إليه، وعصر أوروبا المسيحية التي بلغت قمة صعودها وفي طريقها للهبوط. بخلاف تصور الزمن الذي يتبناه عصفور ضمنيًّا، أن الزمن خط متصل صاعد يضيف فيه اللاحق على السابق، ويكون فيه الخلف أكثر تقدمًا من السلف. فدورة الصعود عند حنفي بدأت مع بداية القرن الخامس عشر الهجري. ويصبح التاريخ متكررًا، لينتهي الأمر بخطاب الاستغراب "إلى العجز عن تصور إمكان التقدم العربي إلا على أشلاء التخلف الأوروبي"ص٦٨. ويبرز عصفور جوانب الاتباعية التي يرصدها في خطاب حسن حنفي، والتي تكرر مفاهيم التراث "النقلي التقليدي على مستوى الوعي واللاوعي"ص٦٨؛ حيث يقيم حنفي التعارض بين ثنائية الأنا والآخر على أساس "ديني"؛ مما يجعلنا "نواجه تأويلًا يسقط الديني على الثقافي ويفهم الثقافي بوصفه مجلى دينيًّا"ص٦٩. ففي هوسه بنقد المركزية الأوروبية، جعلته في نظر عصفور يثبت "المشهد الكوني عند نهاية الحرب

---

[١٢٧] قراءة النص، مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٩٨٨م حيث قدم فيها حسن حنفي القراءة الذاتية التي تم تطبيقها في كتاب مقدمة في علم الاستغراب، في نظر جابر عصفور.

[١٢٨] الجميل في هذا النقاش أن جابر عصفور يتهم حسن حنفي بالأصولية، وعصفور هنا يحارب من أجل ثوابت النص، طبعًا لموقفه من تفكيكية دريدا، ومداخله البنيوية برافديها. عبر جهوده في الترجمة والتأليف. الملاحظة الثانية أن حسن حنفي الذي عاش في باريس عشر سنوات وحصل على الدكتوراه من السوربون، وتحدث خمس لغات، ودرس في جامعات الغرب سنوات، يحول الغرب إلى مسجون في زنازين كتابه. وجابر عصفور الذي حُرم من بعثة للخارج، أجاد الإنجليزية بصعوبة، وسفره للغرب كان سنوات ثلاثة منفصلة درس فيها اللغة العربية والأدب العربي، هو الذي يدافع عن الغرب والرؤية الموضوعية له؛ مما يحتاج إلى دراسة دقيقة عن الأمر.

[١٢٩] "رسائل دلالية تتصل بالأيديولوجيا لا العلم... التبسيط المخل في العرض والتسطيح الانفعالي للقضايا.... خطابة محفلية... مكتوبة للطالب العادي بطريقة ملخصات العلوم... ومستواها التبسيطي قرين التعريف بالمعروف"، ص٦٢.

العالمية الثانية، لا يجاوزها إلى المتغيرات العالمية الجذرية التي شهدها جيلنا"، وأن الأمر يحتاج إلى "وعي تاريخي أكثر تطورًا وتقدمًا من الوعي التقليدي المهووس بالثأر من الآخر القديم، ولم يراجع حسن حنفي كتابه مراجعة جذرية إلى اليوم، وهو أمر له مغزاه"ص٦٩.

ويُرجع عصفور عداء حسن حنفي للآخر بأنه هو الوجه الثاني "لمفهوم الثقافة الوطنية الذي يتأسس بالعداء للآخر"، ويحيل هذه الثقافة إلى أيديولوجيا تشوه الواقع، ثم يشير عصفور أن هذه التصورات لحسن حنفي موجودة في كتاباته المبكرة، بل يُرجعها عصفور إلى تكوين حنفي في الإخوان المسلمين، وتجليات ذلك في أطروحة حسن حنفي للدكتوراه في باريس، ويشير عصفور إلى كتاب حنفي "التراث والتجديد"، وانطوائه على بذرة كتابه عن "الاستغراب" حيث انطلق من الصراع مع الغرب، وأسقط حنفي على التراث كل ما نفاه عن الآخر، وثبت في التراث كل ما نفتقده في واقعنا الحاضر، لتكون العودة. وكذلك في كتاب حنفي "من العقيدة إلى الثورة". ثم يشير عصفور إلى مفهوم الثقافة الوطنية التي تواجه الاستعمار الذي يطرحه خطاب حنفي، في الجزء الأول من موسوعته "الدين والثورة في مصر". ليضع عصفور تأويل حسن حنفي أقرب "إلى المأثور النقلي الحنبلي الأشعري منه إلى الميراث العقلاني الذي قام على منطق التعارف بين الشعوب، ويبدو أن عمليات التنشئة الفكرية لحسن حنفي في جماعة الإخوان المسلمين لم تفارق اللاوعي"ص٧٦، مبتعدًا عن تراث الاعتزال وابن رشد العقلاني.

علاقية خطابي عصفور وأبو زيد

رغم أني قد كتبت عن العلاقة بين جابر عصفور ونصر أبو زيد وحسن حنفي في السطور السابقة، فإن الأمر يتطلب هنا مزيدًا من إلقاء ضوء على علاقة عصفور وأبو زيد الشخصية، لما يمثله كل منهما من نموذج متمايز للمثقف، وعلاقته بالتراث وبالآخر وعلاقته بالسلطة، في ثقافتنا. لكن الأهم هو المراحل التي مرت به هذه العلاقة وتطوراتها وانعكاساتها على خطاب كل منهما. فمنذ تعرُّفهما إلى بعضهما البعض في الإجازة الصيفية بعد السنة الأولى لجابر عصفور كطالب في كلية آداب القاهرة في صيف سنة اثنين وستين، بقصر ثقافة المحلة الكبرى بدلتا مصر، في لقاء نادي الأدب. جابر يسير بخطوات مرتبة حسب منظومة التعليم. يدرس دراسة منظمة بالجامعة وتُصقل أدواته البحثية ومنهجياته. ونصر أبو زيد، يعمل فني لاسلكي بشرطة النجدة بالمحلة، لكنه كتب مقالة عن أدب العمال والفلاحين، ونشرها له الشيخ أمين الخولي في مجلة الأدب التي كان يحررها. تجدد حلم نصر أبو زيد في التعليم الجامعي الذي حرمه منه أبوه، بعد مجانية التعليم الجامعي في الستينيات، لكن تخرج عصفور وتعيينه معيدًا في قسم اللغة العربية عام خمسة وستين، كان دافعًا له، أن يذاكر مقررات الثانوية العامة منزليًّا وهو يعمل، ويحصل على شهادة الثانوية العامة عام ثمانية

وستين، ويلتحق بكلية آداب القاهرة طالبًا، ويسعى لنقل أسرته وعمله بالقرب من الجامعة، ويساعده في ذلك صديقه جابر عصفور. ليعمل أبو زيد في قسم شرطة الجيزة ليلًا ويحضر محاضرات الجامعة بالنهار، ويناقش عصفور أطروحته للماجستير عام تسعة وستين، ثم يدخل محاضرًا لصديقه نصر أبو زيد[١٣٠] بالجامعة في السنة الثانية لنصر بالجامعة، عام سبعين. وكان عصفور يُعد أطروحته للدكتوراه حينها عن "الصورة الفنية في النقد العربي" وكان يساعده أبو زيد في أعماله؛ مما لفت نظر أبو زيد لدور المعتزلة في تشكل مفاهيم البلاغة في التراث العربي.

كان جابر عصفور قد تكونت أدواته البحثية والأكاديمية أسبق وأسرع من نصر أبو زيد؛ لانتظامه في مسار التعليم الطبيعي دون تعطيل، الأمر الذي تأخر عند نصر أبو زيد، فكان يسير على خطى صديقه جابر عصفور ويتعلم منه، فعصفور درس مفهوم الصورة الفنية عند شعراء الإحياء في الماجستير وفي النقد القديم. ونصر أخذ مفهوم المجاز عند المعتزلة في رسالة الماجستير، متأثرًا بما ورد في أطروحة عصفور للدكتوراه، وتأثرًا بإشارات مصطفى ناصف. وعصفور أخذ دورات تعليمية في اللغة الإنجليزية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، واقتنص فرصة للذهاب عامًا إلى أمريكا يدرِّس اللغة العربية بجامعة ماديسون، فانفتح على كتب ومكتبات بها ترجمات لكل مناهج ومدارس النقد إلى الإنجليزية عام سبعة وسبعين، فيتبعه نصر في منحة لجامعة بنسلفانيا، لينفتح له هو الآخر كتابات عن الهرمنيوطيقا التي ترجمها للتأويلية. عصفور درس مفهوم الشعر، نصر أبو زيد قدم "مفهوم النص". جابر تم إبعاده عن الجامعة في قرارات السادات في سبتمبر عام واحد وثمانين، وكذلك نصر أبو زيد.

لكن بداية أخذ كل منهما طريقًا ثقافيًّا ومعرفيًّا مختلفًا عن صاحبه، بداية من التغيرات التي دخلت على خطاب جابر أثناء وبعد إعارته للعمل في الكويت (١٩٨٣ - ١٩٨٨) وسفر أبو زيد إلى اليابان (١٩٨٥ - ١٩٨٩) وعودتهما، ودخول جابر عصفور العائد من الخليج في مواجهة الإرهاب والإظلام والتقليد والماضوية والسلفية، بسلسلة كتب المواجهة من الهيئة المصرية العامة للكتاب، ومقالات وكتب التنوير، من داخل مؤسسات الدولة بوزارة الثقافة، وغض الطرف عن الاستبداد والديكتاتورية، لينتقل من دور المثقف "كحارس للقيم" إلى دور للمثقف كـــ "كلب حراسة" - حسب تعبيرات نصر أبو زيد - وزاد من أمر الفُرقة زواج نصر أبو زيد الثاني، الذي فوجئ به عصفور دون علمه؛ فقد كان يتصور أنه قائد فرقة يخدم بها نصر أبو زيد كعسكري، يعطي قائد الكتيبة التمام قبل وبعد كل تصرف. وجاء موضوع أزمة ترقية نصر أبو زيد لأستاذ، وكان جابر عصفور رئيس

---

[١٣٠] يحرص جابر عصفور دائمًا على الإشارة إلى أنه قد حاضر لنصر أبو زيد، وأنه كان يجعله يعمل في نقل النصوص التي علم عليها عصفور في كتب ببطاقات، ويحرص أن يشير أن نصر أبو زيد كان عضوًا في الإخوان المسلمين وهو صبي؛ سعيًا لإبراز دوره في تعليم أبو زيد، وفي جذوره الإخوانية. بخلاف جابر الذي كان يسير على القضبان التي رسمها له المجتمع في مراحل التعليم كطالب مجد، وكونه لم يتأثر بأفكار الإخوان.

القسم، حينها، وكان له دور كبير في التوجيه الإعلامي لقضية نصر أبو زيد، كمعركة يدخلها في مواجهة الإرهاب والأصولية، على خلفية القضية. بل في حرب نصر أبو زيد تجلى عجز جابر عصفور ذاته عن خوض معركته هو ضد الظلم الشخصي الواقع عليه[١٣١]. واستمر اتجاه التوظيف النفعي لقضية نصر أبو زيد مع جابر عصفور بعد ذلك[١٣٢]، في كل ما كتب عن نصر أبو زيد. وانقطعت العلاقة بينهما بعد موقف بيان نصر أبو زيد الذي أضاف إليه جابر عصفور بخط يده نص الشهادة، والذي ذكرته سابقًا، لتظل العلاقة علاقة نقد وصمت، حتى عادت العلاقة بينهما عند مرض جابر عصفور وذهابه للعلاج في فرنسا، وعند وفاة سهير ابنته، ثم مع عودة نصر إلى زيارة مصر بعد انقطاع استمر ثماني سنوات، لكن ظل الخلاف بينهما حول دور المثقف وعلاقته بالسلطة، والموقف من جماعات العنف وكونها سبب ما نحن فيه أم هي نتاج ما نحن فيه. لكن يظل الحوار العلمي بين الخطابين ممثلًا في قراءة جابر عصفور لكتاب أبو زيد "مفهوم النص". وقراءة نصر أبو زيد لكتاب جابر عصفور "قراءة التراث النقدي"، وأتناول الحوار بين الخطابين من خلالهما.

- ٧-

رغم كل الحبر الذي سكبه جابر عصفور عن نصر أبو زيد، فإن قراءته لكتاب مفهوم النص[١٣٣]، هي الحوار العلمي مع خطاب نصر، أما بقية الحبر فهو استخدام قضية ترقية أبو زيد لأستاذ وقضية الحسبة للتفرقة بينه وبين زوجته، وسيلة وأداة سجال. ورغم أن عصفور ينسب كتاب

---

[١٣١] فجابر عصفور رئيس قسم اللغة العربية بآداب القاهرة والأستاذ منذ عام ١٩٨٣، لم يدخل عضوًا في لجنة ترقيات الأساتذة، مع استحقاقه لهذا منذ أعوام، ولكنه تنازل ولم يخُضْ معركته بل يقول عن الأمر: "رغم مرور السنوات اللازمة للأقدمية ورغم استحقاقي لعضوية اللجنة، لكن لأمر ما قرر البعض إقصائي عنها والاكتفاء بكوني عضوًا في لجنة ترقية الأساتذة المساعدين، ولم أهتم بالأمر كثيرًا، فقد كنت ولا أزال موقنًا أن الحقوق لا بد أن تصل إلى أصحابها في النهاية مهما كانت العقبات"، جابر عصفور، كتاب "ضد التعصب"، ط١، ٢٠٠١م، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص٣٥.

[١٣٢] كتب جابر عصفور: "مفهوم النص والاعتزال المعاصر"، مجلة إبداع، القاهرة، عدد شهر مارس ١٩٩١م. وتم نشره في كتابه: "هوامش على دفتر التنوير"، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٤م. وهو الحوار الفكري والعلمي مع خطاب نصر أبو زيد من جابر عصفور. وتقريبًا كل ما كتب جابر عصفور بعد ذلك كان عن قضية نصر أبو زيد، وليس عن خطابه، مرة بعد المرة، فكتب سلسلة مقالات بجريدة الحياة في صيف عام ألفين بداية من ٢٨ يونيو، مقالة كل أسبوع، تحت عنوان "من أوراقي الجامعية"، وقد جمعها هي وغيرها من مطبوعات أخرى وأضاف إليها من ملفات القضية التي أرشفها، جمع كل ذلك في كتابه "ضد التعصب"، المركز الثقافي العربي، ط٢٠٠١، بيروت. ووضعها تحت عنوان قضية نصر أبو زيد، مما يكون نصف الكتاب. وكتب بعد وفاة نصر مقالًا في الأهرام، ١٢ يوليو ٢٠١٠، "على قبر نصر أبو زيد". ونشر خمس مقالات بجريدة الحياة اللندنية في نفس الشهر بعنوان "دلالات محنة نصر أبو زيد" بداية من ١٤ يوليو، حتى ١١ أغسطس ٢٠١٠م، تسعة أيام بعد دفن جثمان نصر أبو زيد. وبعد وفاته بعام كتب في جريدة الأهرام "ذكرى نصر أبو زيد الأولى"، ١٧ يوليو ٢٠١١م. وفي عام ٢٠١٨م حين ذكره أحدهم بنصر أبو زيد كتب في الأهرام ثلاثة مقالات تحت عنوان "ذكرى نصر أبو زيد" من ٢٠ يوليو حتى ٣ أغسطس ٢٠١٨. وشارك في حلقة كاملة في برنامج إبراهيم عيسى "مختلف عليه"، عن نصر أبو زيد. وفي كل هذا لا يتعرض جابر عصفور إلا لقضية نصر أبو زيد في المحكمة والجامعة، واستخدمها أداة في معاركه المستمرة حول "حرية الفكر"، ومحاربة "الأصولية" و "الإظلام" ومن أجل "التنوير" و"الدولة المدنية"، أقرب لاستخدام الموضوع بطريقة نفعية، ولم يتعرض لخطاب نصر ولا جوانبه أو انتقالاته، تقريبًا.

[١٣٣] كتب جابر عصفور: "مفهوم النص والاعتزال المعاصر"، مجلة إبداع، القاهرة، عدد شهر مارس ١٩٩١م. وتم نشره في كتابه: "هوامش على دفتر التنوير"، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٤م. وهو ما سأحيل إلى أرقام صفحاته.

أبو زيد إلى قراءة حسن حنفي للتراث[١٣٤]، إلا أن ترتيب فصول كتاب هوامش على دفتر التنوير يشير إلى المسكوت عنه، وهو أن "مفهوم النص"، في جانب من جوانبه هو تحقيق لرؤية جابر عصفور لما هي الحداثة، وكأنه ينبثق منه ومن خطابه[١٣٥]، ثم عرض لأهمية الكتاب وإضافته الكمية والكيفية، للحياة الثقافية المعاصرة، بالرغم مما تعيشه هذه الثقافة بتسطيحها واستسهالها واستهلاكيتها، ويكشف كتاب أبو زيد – في نظر عصفور – طابعها القمعي ثقافيًّا. فهذا الكتاب يمثل "عقلًا إسلاميًّا محدثًا"[١٣٦]. ويرى عصفور أننا في مرحلة جديدة تختلف عمَّا كان منذ هزيمة سبعة وستين، فوقت كتابة عصفور للمقال، كان غزو قوات صدام حسين للكويت، وقوات التحالف في نجد والكويت، وكانت العمليات الإرهابية قد وصلت لمقاهي القاهرة، فـ "قضيتنا لم تعد حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت، فالأولوية - في هذه المرحلة التي نعيشها - هي حماية وجودنا نفسه... بتعرية المواجهة الزائفة التي تضع الدين في مقابل العلم والخاصة في مقابل العامة"ص٥٠.

وعرض عصفور لبنية العقل الاعتزالي وآلياته المُضمَرة في كتاب مفهوم النص، وتوسطاته العقلية التي تصل "المعرفة الدينية بمكونات الوعي الاجتماعي" مما يؤكد نسبية المعرفة، ليصبح أبو زيد "معتزليًّا معاصرًا بالحقيقة لا المجاز، فأول طريقة هي أن يصل بالتوسط الكلامي - نسبة إلى علم الكلام - بين الحكمة والشريعة نهايته الطبيعية"ص٥٨. ومفهوم النص في نظر عصفور، يحاول الوصول إلى النواة الصلبة في الإسلام، وعلاقتها بواقعها، فالدين كما أراده الله في نصه، و"الدين كما فهمته مجموعات المسلمين في دائرة علوم القرآن"ص٥٤. والكتاب يحاول عقد هذه الصلة، يصل بين الحكمة والشريعة، ويصل بين الاعتزال القديم "والجديد والمعاصر في شبكة من علاقات المجاورة"ص٥٦.

ثم يضع جابر عصفور منهج كتاب نصر أبو زيد في سياق منهجية "الاجتهاد العقلاني الحديث" الواصل بين محمد عبده ودعوته بأن القرآن هدي مما يجعل هدف المفسر الأول "هو فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع...على الوجه الذي يجذب الأرواح"ص٦٠ والشيخ أمين الخولي وتلامذته؛ حيث رأى الخولي أنه قبل مقصد الهدي، الذي أبرزه محمد عبده، هناك منحى مهم أن نرصده، وهو أن القرآن "بيان" عربي، ولا بد قبل محاول استنتاج هدي وحكمة تشريع... إلخ، هو أن ندرس القرآن "دراسة أدبية"، بوصفه كتاب العربية الأكبر. دراسة القرآن موضوعًا، موضوعًا، كما هو الحال في الدراسة الأدبية عن طريق "دراسة ما حول القرآن (أو ما حول النص) - وكذلك - دراسة القرآن (أو

---

[١٣٤] "إن المشروع المضمن في مفهوم النص لا يختلف عن مشروع حسن حنفي جذريًّا" إلا في "استبدال التأويلات الموضوعية بالتأويلات الذاتية وإقامة التوسطات المعرفية نفسها على أسس عقلانية، أكثر منطقية وذلك في بناء صوري متسق يجعل من كتاب نصر أبو زيد أكثر انضباطًا من كتابات أستاذه"، جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ص٥٦-٥٧، سبق ذكره.

[١٣٥] لذلك دائمًا يشير جابر عصفور إلى أن نصر أبو زيد كان عضوًا في تنظيم الإخوان، وأنه قد درس له في الجامعة، وصلة حسن حنفي بالإخوان، مما يوحي أن عقلانية أبو زيد وحداثته تعودان في جانب منهما لعصفور.

[١٣٦] ثم يرفع عصفور اللافتات التي سيرفعها العقود الثلاثة التالية، أن الكتاب "يهدف إلى التنوير وليس الإظلام"، ص٤٨.

دراسة النص)"ص٦١. من خلال مفاهيم الأسلوبية في بدايات القرن العشرين. وكتاب مفهوم النص ذاته يشير عصفور أنه ينطلق من إنجاز محمد عبده وإسهامات أمين الخولي وتلامذته خصوصًا شكري عياد، بالإضافة إلى إبراز أبو زيد ما "يتصل بطبيعة النص اللغوي من حيث هو رسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال نظام لغوي"ص٦٣.

وكتاب أبو زيد بتعبير عصفور "يقتل" مادة كتابي علوم القرآن "البرهان" و"الإتقان" بحثًا، ويعيد بناءها لكي يثبت المقولة الأساسية للكتاب و"هي جدل النص الديني مع الواقع". ومنهج أبو زيد ذو ثلاث زوايا كما يرصده عصفور: زاوية علم اللغة المعاصر، والعناصر الستة لعملية الاتصال مأخوذة عن رومان جاكبسون (ياكبسون) ، رابطًا أبو زيد بين البنيوية والأسلوبية والسيميوطيقا (السيميولوجيا). الزاوية الثانية في مجال الهرمنيوطيقا بالربط بين القارئ والمقروء وبين تفسير النص الأدبي والنص الديني في سياق ثقافي. كل ذلك مربوط بزاوية المفاهيم الاجتماعية التي يتبناها أبو زيد، مما "يشد المنهج كله في توظيفه إلى موقف اجتماعي للباحث من أشكال الصراع الدائرة في عصره"ص٦٥. ثم يستعرض معرفته العميقة بالنظريات الحديثة في الصفحات التالية حتى صفحة اثنين وسبعين.

ثم يقدم عصفور نقاط تساؤل ونقد مهمة للكتاب في القسم الأخير من المقالة. يشتبك عصفور مع مفهوم "النص" في كتاب أبو زيد؛ حيث إنه لم يقدم تعريفًا نظريًّا لكلمة النص، بل لم يكن غاية الكتاب الأولى تقديم مفهوم للنص. بل الكتاب يظل "قراءة جديدة للمادة" القديمة، وليس مفهوم النص بالمعنى النظري، هو جهد أقرب لدراسة "آليات القراءة التطبيقية وليس أصول القراءة النظرية... بل كيفية فهم طائفة من أهل السلف للنص"ص٧٣. وأيضًا هل كلمة النص تشير إلى القرآن؟ أم هي تشمل القرآن والحديث؟ أم تتسع لتشمل تأويل كليهما؟ المفهوم الثاني الملتبس في الكتاب كما يطرح عصفور هو "ما الإسلام؟". هل الإسلام كنص إلهي؟ أم من حيث هو نصوص ثوان بشرية؟ والهدف الذي وضعه كتاب مفهوم النص، لمحاولة تحديد مفهوم موضوعي للإسلام، فكيف سيحقق هذا؟ وهل يمكن النظر إلى نص القرآن بعيدًا عن النصوص الثوان التي شرحته وفسرته؟

الجانب الآخر هو مفهوم "الجدل"، جدل النص مع الواقع، فليس هو الجدل بمعنى "الديالكتيك" كحركة تتجاوز طرفيها المتناقضين في مركب ثالث. ففي كتاب مفهوم النص – كما يرى عصفور – لسنا إزاء مركب ثالث من جدل النص والواقع، بل مجرد "مناقلة العلة والمعلول على مستوى الاستجابة في النزول غير البشري أو على مستوى التأويل في الاستخدام البشري"ص٧٦. نقطة النقد الأخرى أن "الآليات العقلية التي ينبئ بها الكتاب تقوم على منطق مضمون مؤداه أن كل شيء لا بد أن يكون له مركز واحد كأنه العلة الأولى المطلقة"ص٧٦. كذلك حضور المعتزلة وانحياز أبو زيد لهم، فيتجلون "خارج الزمان والمكان"، في حين أن الكتاب يقوم على ربط النص بالواقع. المفهوم الأخير هو مفهوم "الآليات" في الكتاب؛ هل "الخصائص التي يقوم بها النص؟ أم التقنيات التي تعين على

فهمه؟ أم هو الاثنان معًا؟"ص٨١. ثم انتقد عصفور أيضًا وضع الباب الثالث عن الغزالي في الكتاب. وهل نسق الغزالي فقط أم نسق مؤسسات أشمل انتسب إليها الغزالي؟

- ٨-

كتب نصر أبو زيد قراءة نقدية لكتاب جابر عصفور[١٣٧] "قراءة التراث النقدي"، تناول فيها ترتيب الكتاب بترتيب يُخالف بنيته المنشور عليها، فعصفور قد نشر المقدمات المنهجية في مقدمة الكتاب والدراسات التطبيقية في القسم الثاني. فأبو زيد تعامل مع المقدمات المنهجية وهي كانت أحدث ما كتب عصفور زمنيًّا في دراسات الكتاب، فاعتبرها أبو زيد تمثل نتائج منهجية ناتجة من دراسات عصفور التطبيقية في الكتاب خلال العقد ونصف السابقين، وليست مقدمات منهجية بدأ منها دراساته بالكتاب. ثم قرأ أبو زيد الكتاب في سياق خطاب جابر عصفور كله منذ دراسته للماجستير، وكذلك في سياق الفكر العربي منذ هزيمة سبعة وستين حتى بدايات التسعينيات. فعصفور "يتأمل وعيه الذاتي ويحوله إلى موضوع يحاول الاقتراب منه"ص١٦٤.

ففي دراسة عصفور التطبيقية في الكتاب: "الخيال المتعقل؛ دراسة في نقد الإحياء" المنشورة عام ثمانين، يعيد دراسة شعر الإحياء، ويعيد النظر في دراسته للماجستير[١٣٨] عام تسعة وستين، عن شعراء الإحياء، والتي لم ينشرها عصفور وتقريبًا لن ينشرها. فمن هذه الدراسة يتولد – حسب رؤية أبو زيد – مفهوم "القراءة الاستعادية" عند عصفور، والتي يذكرها في مقدماته المنهجية. لكن عصفور على مستوى التنظير يسلب "الإحيائي في قراءته للتراث كل فاعلية ممكنة، متجاهلًا ما يخلفه هذا من تضاد مع أهم أطروحة نظرية للقراءة - التي يطرحها عصفور ذاته في مقدماته المنهجية[١٣٩] - أن للذات القارئة فعالية يتحتم تلمسها ولو ادعت تلك الذات غير ذلك، بمعنى أنه ليس المهم ما يقوله الإحيائيون عن التراث بل المهم ما فعلوه به"ص١٥٨. وينتقد أبو زيد "قطعية" حكم عصفور أن القراءة الاستعادية عند الإحيائيين ركزت على "استعادة المعايير الأدبية" مما جعلها هذه القراءة تلغي "فاعلية

---

[١٣٧] كتب نصر أبو زيد "قراءة التراث وعدسة الناقد الحداثي"، مجلة القاهرة، القاهرة، عدد مايو ١٩٩٣م. ولم ينشر في أي من كتب نصر أبو زيد حتى الآن. وسأحيل إلى أرقام صفحات المجلة. وكتب أيضًا أبو زيد وإن لم يذكر جابر عصفور بالاسم، إلا أن المقال كله نقدي لجابر عصفور، وهو مقال أيضًا لم ينشر في أي من كتب أبو زيد. نشره بمجلة "أدب ونقد" عدد ٣٩٧، في يناير٢٠٠١. وأعتمد على نسخة إلكترونية منه، فسأشير إلى الفقرات دون أرقام صفحات. كذلك محاضرة أبو زيد، عن" المثقف والسلطة"، بمؤسسة عبد الحميد شومان، ٣١ أغسطس ١٩٩٣م، فبها تعريفات مهمة تكشف موقفه. كذلك المؤتمر الصحفي الذي عقده نصر أبو زيد في مدخل نقابة الصحفيين المصرية، وكان بجواره جابر عصفور، بعد إعادته من مطار الكويت ومنع دخوله لإلقاء محاضرة، وكان له تسجيل على يوتيوب وقد اختفى. حين قال: "المثقف حارس قيم لا كلب حراسة، حتى ولو تبنت السلطة أفكاره".

[١٣٨] لم ينشر عصفور رسالته للماجستير، وذكر أنه لن ينشرها.

[١٣٩] أعاد عصفور الكتابة عن شعر الإحياء؛ فقدم قراءة ثالثة في جريدة الحياة لشعر البارودي، عام ستة وتسعين. وقدم قراءة رابعة لشعر البارودي بمناسبة مرور قرن على وفاته عام ٢٠٠٤م.

الذات القارئة"[١٤٠]. فنظرة الإحيائيين للعالم على أنه "سجن" تقترب هكذا على مستويات عديدة "مع الرؤية السلفية الدينية"، ثم يقدم أبو زيد تفسيره لما قام به الناقد في عصر الإحياء أنه "قام بعملية تأويل للمفاهيم التراثية بحيث يصعب التسليم بغياب فاعلية الذات القارئة في عملية الاستعادة"ص١٥٩.

كذلك حكم جابر عصفور على شعراء ومفكري مدرسة الوجدان بأنهم "قد حققوا تلك القطيعة الجادة مع التراث بوجه عام كما يقول الناقد "كقراءة "إسقاطية". ويشير أبو زيد أننا لو قرأنا إنتاجهم في السياق الفكري العام للمرحلة لأدركنا "أن التلفيقية، وليست الإسقاطية، هي نموذج القراءات التي تستعيد بعض التراث بالقدر نفسه الذي تستعيد به بعض الغرب، وعملية التلفيق هذه هي المسئولة... وليس النموذج الغربي"[١٤١]. في دراسة عصفور تعارضات الحداثة، والتي نشرها عام ثمانين، تولدت فكرة الفروق الممكنة قرائيًا بين النصوص الإبداعية والنصوص التصورية، في نتائجه المنهجية في مقدمة الكتاب. وهذه الدراسة كاشفة عن الانتقالة التي حدثت في وعي عصفور النقدي بعد قضائه عامًا بأمريكا، عام سبعة وسبعين. وتبنيه للبنيوية الشكلية والتوليدية، ليس في الشعر وفي الأدب فقط، بل تجاوزت إطار الفنون لعلوم الكلام والفلسفة. ففي تعارضات الحداثة كما يرصد أبو زيد حضور "طاغٍ وفاعلية - للناقد الحداثي - أدت إلى تقليص حضور المقروء إلى حد ما - مما أدى إلى -... تقديم قراءة لا تختلف كثيرًا في إطارها العام، وإن اغتنت بالتفاصيل والشواهد عن قراءة أدونيس في الثابت والمتحول"ص١٦١.

إلا أن جابر عصفور قد اتسعت عدسات الرؤية عنده في بداية التسعينيات مرة أخرى بانتقالة حاسمة "من نقد النقد.. إلى نقد الفكر والثقافة والحياة"[١٤٢]. ويضيف أبو زيد نقطة منهجية لم يلتفت إليها عصفور في مقدماته المنهجية، وهي دور التراث ذاته في فهم الحديث، ليرتد فهم الحديث "لينير سبلًا أعمق لفهم القديم". فلم يلتفت إليها عصفور عند "تحليله لتاريخية القراءات أو المتوسطات القرائية"ص١٦٣.

بعد مقالته السابقة بثلاثة أشهر حاضرَ نصر أبو زيد في الأردن عن علاقة المثقف والسلطة، ووضع تعريفًا للمثقف بأنه "كل مواطن ينخرط في نشاط تأسيس وعي، تأسيس العواطف، تأسيس الفكر". وأن هدف السلطة أي سلطة هو "الإمساك بزمام التنفيذ، زمام الحركة في المجتمع". ولذلك فالسلطة تحتاج لدعم الفكر لأنها تريد أن "تؤسس مشروعيتها على مبدأ سيادة أعلى، يتجاوز الزمني

---

[١٤٠] الأمر الذي جعل عصفور يعيد النظر في قراءته لشعراء الإحياء مرة ثالثة تحت تأثير نقد أبو زيد ويغير من تناوله، فيما بعد.

[١٤١] كان نصر أبو زيد قد قدم دراسة بعنوان "مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق" بمناسبة مئوية مجلة الهلال عام اثنين وتسعين شرح فيها الأمر. ونشرتها مجلة القاهرة، وتم تضمينها ضمن فصل من كتابه "النص السلطة الحقيقة".

[١٤٢] فمنذ السقوط في سبعة وستين والحصار في اجتياح لبنان عام اثنين وثمانين وتنامي الاتجاهات السلفية، وفي ظل "أنظمة سياسية تطارد الفكر وتصادر الكتب وتسعى باسم مكافحة الإرهاب إلى توليد مزيد منه"، ص١٦١. ثم غزو قوات صدام حسين للكويت عام تسعين والتدخل الأمريكي المباشر لضرب العراق، وعودة العائدين من أفغانستان، وعمليات العنف التي ضربت شوارع العاصمة.

والراهن... من هنا تحتاج الشاعر والمفكر ورجل الدين". ومفهوم الحقيقة من منظور السلطة يقوم على مفهوم "نفعي برجماتي: كل ما هو نافع في ترسيخ السلطة هو حقيقة". لكن الحقيقة في مجال الفكر: "هي حقيقة، نافعة، لأنها حقيقة، كونها حقيقة تجعلها نافعة". ثم تحدث عن مثقف السلطة المنخرط في تبرير وليس تفسير السلطة السياسية. وأشار إلى أن المثقف المعارض الذي يظل ينتج الفكر مرتهنًا بما هو مؤقت، يمثل خطاب سلطة. ليقدم أبو زيد تعريفًا لخطاب السلطة، هو: "كل خطاب يؤسس وعيًا مُغلقًا، لأنه يمتلك الحقيقة كونه مرجعية لا تقبل النقد، حتى ولو كان معارضًا للسلطة، ويكون الخطاب النقدي هو الخطاب الذي ليس خطاب سلطة".

عاد نصر أبو زيد لينقد خطاب جابر عصفور هذه المرة دون ذكر اسمه مباشرة، في مقاله الطويل "سقوط التنوير الحكومي"، في يناير ألفين وواحد. فقد تولى عصفور أمانة المجلس الأعلى للثقافة في ٢٤ يناير عام ثلاثة وتسعين. وينتقد أبو زيد شعار التنوير الذي أصبح تنويرًا حكوميًّا، وأصبح صنمًا معبودًا. فبعد فشل الاكتفاء بالمواجهة الأمنية ضد الإرهاب، فقد وصل الإرهاب لشوارع العاصمة واستهدف رموز النظام. فسعى النظام السياسي إلى التفاوض مع الحركات، والآلية الأخرى للنظام الحاكم هي تجنيد المثقفين في معركته ضد الإرهاب والتطرف. من هنا دخل المثقف الذي كان ينتقد في السبعينيات المثقفين الذين كانوا يعملون للتغيير من داخل المنظومة. هجوم الإرهاب جعل هذا المثقف يدخل حلبة وزارة الثقافة. وجعلته يستعير "مفهوم التنوير إحيائيًّا أي التنوير كما صاغه السلف؛ سواء سلف التراث المعتزلة وابن رشد، أو سلف النهضة محمد عبده وطه حسين وسلامة موسى... إلخ"[١٤٣] المثقف ليس عنده وقت، فهو مطالب بالحركة السريعة لإطفاء الحريق الذي يكاد يلتهم السلطة والنظام، فلا وقت "لإنجاز صيغته التنويرية المستندة على قواعدها التراثية من خلال التركيب النقدي الخلاق، ومن منطلق تحليل واعٍ لآفاق اللحظة التاريخية في سياق مغاير لفكري التراث والنهضة معًا، ليس هناك وقت لذلك، فلنهلل للتنوير الجاهز ولنرفع أعلامه ونُردد شعاراته - ثم يذكر أبو زيد فقرة تتكرر تقريبًا في كل نصوص عصفور - العقل بديلًا عن النقل، التسامح بديلًا عن التعصب، قبول الآخر بديلًا عن التقوقع..... إلخ، تلك الصيغ الجاهزة المعلبة المنتزعة من سياقها لتزرع في سياق فكر غث ترادي".

علاقة الدولة الحديثة تحتاج المثقف دائمًا "للقيام بدور تأصيل الأساس الأيديولوجي لنظامها السياسي، خاصة حين يكون عليها أن تستوعب مفهوم الحداثة وتتزيا بأزياء العصرية"، وظل مشروع النهضة خطابًا نخبويًّا لإصرار المثقف على إعادة تأكيد ثنائية "الخاصة والعامة"، فلم يكن من مهام برنامج النهضة "خلق مؤسسات ثقافية تكون مهمتها ردم الهوة بين أفق خطاب النهضة النخبوي وبين أفق الخطاب العام"؛ لذلك فالمثقف يعمل دائمًا من خلال السلطة ولو بالسعي للانقلاب عليها، لكن يظل الجهاز الإداري ببنيته "حاملًا مخلصًا لأيديولوجيا السلطة التي أنشأته... فنوايا الأفراد لا تصنع المؤسسات بقدر ما تطبع المؤسسات الأفراد بطابعها القانوني والإداري". ويصبح الفكر "عرض أفكار

[١٤٣] نصر أبو زيد، سقوط التنوير الحكومي، أخبار الأدب، عدد ٣٩٧، يناير ٢٠٠١. وهو ما سأحيل إليه.

آخرين، أي الحديث عن الفكر دون ممارسته، وهذا بالضبط ما يفعله تنوير وزارة الثقافة منذ إنشائها الهتاف للتنوير لا صناعته"، والهتاف للفكر لا ممارسته. وفي نهاية المقال بعد نقده لمفهوم مدنية النظام الحاكم وأنه نظام عسكري ديكتاتوري، ونقده لوهم التفرقة بين الدولة والنظام. ختم بعبارته التي قالها وجابر عصفور جالس بجواره في مؤتمره بمدخل نقابة الصحفيين بالقاهرة بعد منع أبو زيد من دخول الكويت بعد هذا المقال بثماني سنوات:[١٤٤] "يجب التمييز بين قيام المثقف بدوره من خلال فعاليته كمثقف ومفكر وبين أن يتحول إلى موظف في سلك السلطة السياسية، هناك فارق – لا شك – بين دور المثقف كحارس للقيم وناقد، وبين دور كلب الحراسة في إحدى الضياع".

- ٩-

رغم انفتاح خطاب جابر عصفور، وحركيته المستمرة، ومحاولته تجاوز الخطابات السابقة عليه في مجال النقد الأدبي بنقدها من داخلها بعمق وبرصد ثقافي واسع، وبالرغم من موقفه القائم على التلقي شبه النقدي للنتاج الفكري الأوروبي في مجال النقد الأدبي، والتعامل مع الجانب الفلسفي لتراثنا في النقد الأدبي وفي الفكر ثقافة التراثيين، وكذلك مع تناوله ونقده للأسس الفلسفية للنظريات الغربية الحديثة في النقد، وانخراطه الدقيق بالتفكير في تفكير نقادنا أو البارزين والمؤثرين منهم في حياتنا الثقافية، بل وفي نقده الذاتي لفكرهِ هو ووعيه باستمرار، بل وجهوده الكبيرة لرصد الواقع الإبداعي العربي على اتساعه ومداه الجغرافي والزمني، بل ورصد الواقع الثقافي والفكري العام أيضًا، وكذلك حيوية عصفور وقدرته على الإنجاز داخل ماكينة الدولة الثقافية، ليُنتج منتجًا ثقافيًّا هامًّا من خلال عمليات الترجمة وإنشاء المركز القومي للترجمة، وفي الفعاليات الثقافية التي قام بها على مدار عقد ونصف.

رغم كل ذلك الزخم، إلا أن خطاب جابر عصفور قيَّد نفسه بعملية الاندماج مع السلطة في مواجهة "الإرهاب" وفي مواجهة "الأصولية الدينية"، دون بناء تنويره على أسس عميقة، فلم يكن عنده وقت لذلك، كان المهم هو الهرولة للحاق بالمحافظة على "ما تبقى من تراث تنويري مدني حديث" قبل أن يختفي. وأقنع عصفور نفسه أنه يدافع عن الدولة المدنية، والعقلانية والتنوير والإبداع، ويساند سلطة مدنية وإن كانت بها عطب وأخطاء ونقص في المشروعية. فهذا لا يُقَارن بوصول السلفية للسلطة. وكان خطاب عصفور ينقد الاستبداد والسلطوية السياسية والثقافية من الدولة، فإنه كان يفعلها

---

[١٤٤] تبرير جابر عصفور هو :"لا علم حقًّا ولا تجديد أصلًا مع تصاعد تيارات التطرف الديني التي تتخلل كل جوانب المجتمع ومنها الجامعة، وهي التيارات التي لا تقف منها الحكومة المصرية على الأقل موقفًا حاسمًا وإنما تأخذ موقفًا مائعًا يؤدي إلى تفاقم الأمور وتساقط شعارات الدولة المدنية واحدًا بعد الآخر، ويحدث ذلك والدولة المدنية لا تحرك ساكنًا إزاء الانتهاك الواضح لكل أشكال الفكر التي تدافع عن وجود الدولة المدنية وقيمها العقلانية الحديثة ضد أعداء هذه الدولة من دعاة الدولة الدينية التي لا تخلو الدعوة لها، أو الأجهزة الأيديولوجية لقواها القائمة، من التعصب ومن الرغبة في تديين كل ما يحيط بها"، جابر عصفور، محنة نصر أبو زيد، جريدة الحياة، لندن ٢٨ يوليو ٢٠١٠.

في الأوراق البحثية الأكاديمية وهوامشها التي لا يقرأها غير المتخصصين. لكنه يتجنب ذكرها في مقالاته السيارة في الصحف والمجلات، كموقف متوسط يخاطب النخبة ويخاطب المعارضة أنه معهم ضد السلطوية واستبداد النظام في نصوصه الأكاديمية، ولا يفصح بنقد النظام القائم في مقالاته، إلى أن يرحل النظام عن السلطة، فيمكنه حينئذ نقده، ويمكنه الحديث عن أن جهوده كانت جزءًا من الحث على الثورة. ولم يسأل: هل السلطة هذه سلطة مدنية فعلًا؟ أم هي مجرد دكتاتورية وحكم عسكري ذو مسوح مدنية ومسوح عقلانية ومساحيق تنويرية وأن المثقف في نظر هذه المنظومة مجرد أداة ووسيلة لتمرير مُنتجات الحداثة وأقنعتها؟ مما جعل خطاب عصفور رغم إنجازاته يظل منفصلًا عن الناس، ومشروعًا نخبويًّا وإن خرج خارج أسوار الجامعة، ليظل خلف جدران المجلس الأعلى للثقافة وجدران أجهزة وزارة الثقافة. ويظل التنوير شعارًا، والعقلانية يافطة، والمدنية بروازًا، والديمقراطية حلمًا، ينقلب عليها كلها أي إداري بدرجة وزير.

الباب الثاني

الجامعة وخطاب نقد الأشعرية

علي مبروك نموذجًا

النبوة بالجامعة

- ١-

في هذا الباب الثاني من الكتاب[١٤٥] بفصليه، أتناول مشكلة الجامعة في التعامل مع الموقف من تراث المعتقدات وفي القلب منها الخطاب الأشعري، والخطاب الشيعي في العقائد والخطاب الاعتزالي، من خلال نموذج أطروحتي علي مبروك، عن النبوة وعن الإمامة في علم العقائد، لرصد العلائقية هذه المرة بالتعمق في خطاب واحد وصلته بالخطابات من داخله وليس فقط من خلال علاقاته الظاهرة مع الخطابات الأخرى كما حاولت أن أفعل في الباب الأول بفصليه. ففي نهايات السبعينيات من القرن الماضي حين سجل علي مبروك أطروحته للماجستير بجامعة القاهرة كانت البنيوية ملجأ لمثقفين كثيرين، لمواجهة التفكك والتشظي في الواقع، بلملمة فتافيته باستخدام البنيوية، والتي كان يغرب وجودها في الغرب ذاته حينها، فنستدعيها عبر مجلة فصول التي أصدرتها هيئة الكتاب المصرية. في هذا السياق وفي ظل إبعاد حسن حنفي (مولود ١٩٣٥) عن الجامعة، أستاذ علي مبروك[١٤٦] (١٩٥٨ - ٢٠١٦).

كان سعي مبروك، أن يخرج من أزمة الدرس الفلسفي، الذي رآه مُستغرِقًا في نطاق "الشروح وتدبيج الحواشي... مجرد عرض النص المقروء في أفضل لغة شارحة لا في قراءة واعية للنص تلتمس - أساسًا - ما يتجاوزه ويتعداه"[١٤٧] علي يريد أن يدخل إلى العقل الذي ساد عند المسلمين في تجليه الأصيل، في علم الكلام/ علم العقائد/ علم اللاهوت/ علم التوحيد، ومن خلال مبحث في هذا العلم، هو مبحث "النبوة"، فيقوم بعملية تفسير بنيوي، لعلم "العقائد" كله وأزمته، عبر تحليل نقطة دم واحدة، تحت ميكروسكوب دقيق، فنستطيع من خلالها أن نكشف أمراض الجسم كلها، متأثرًا بالقراءات التي كان يعدها لهم حسن حنفي في الصيف لنصوص "هيجلية وفويرباخية"، حسب تعبيره، لكن المنبع الأساسي هو "لوسيان جولدمان"(١٩١٣ - ١٩٧٠) وما كُتب وتُرجِم عن جهوده بمجلة فصول، في النصف الأول من الثمانينيات. فعلي مبروك يحاول كما أعلن في المقدمة أن يبني "التاريخي والإنساني في الوعي الراهن"[١٤٨] عبر التجديد، من الداخل، من ماضينا ومن تراثنا وليس عبر استعارتهما نقلًا من الآخر، بل إن التجديد يكون "انبثاقًا من أعماق القديم".

---

[١٤٥] نشرت هذه الدراسة بعنوان "النبوة بالجامعة" بمجلة الثقافة الجديدة في عدد تذكاري عن علي مبروك دون هوامشها يناير ٢٠١٨. وأعدت نشرها مجلة أدب ونقد بهوامشها في نفس الشهر، وقد حذفت منها القسم الأول الخاص بالجامعة لكونه سيكون به تكرار مع ما كتبت في الفصل الأول من هذا الكتاب.

[١٤٦] ذكر لي علي مبروك أكثر من مرة، في تسجيل مصور، أنه ولد ٢٠ أكتوبر ١٩٦٠م، لكن تاريخ ميلاده المسجل بأوراقه الثبوتية هو ٢٠ أكتوبر ١٩٥٨م.

[١٤٧] النبوة ٥.

[١٤٨] النبوة ٦.

وعبر بابين في الكتاب غير متناسبي الحجم، فأحدهما يمثل ثلث حجم الكتاب والباب الثاني يمثل الثلثين، بل هذا الباب الثاني هو لب الكتاب ذاته. فالباب الأول بفصليه؛ تعرض لمعنى النبوة، وتاريخها في الفكر البشري، يرصدها أنثروبولوجيًّا. دراسة في ضوء اللغويات المعاصرة. يرصد ظاهرة النبوة عند المسلمين في سياق فكرة النبوة في الفكر الإنساني، ليصل إلى النتيجة أو خلاصة الباب في ص١٠٨ بأن هناك نسقًا بنيويًّا "ينتظم النبوات الجزئية جميعًا" ونسق فكرة النبوة مع اختلاف الثقافات هذه له غاية متواصلة توحده بتعدد لحظاته التاريخية من اليهودية إلى المسيحية فالإسلام. مما "يعني أنه ليس نسقًا صوريًّا، يمكن تفسيره بمعزل عن مضمونه الإنساني التاريخي" بل هو نسق متواصل مع الزمان والمكان، وبناءً على هذه النتيجة التي توصل إليها سيحاول مبروك في الباب التالي فهم الظاهرة - النبوة - عبر تلمس نسقها الكلي ومحاولة تفسيره، عبر التاريخ ليؤكد تواصل النبوة مع الواقع ومع الوجود الإنساني. لأن هذا النهج "يُعد التماسًا للعلم والفلسفة الحقة"؛ وذلك لأن هذا النهج سيقدم تفسيرات موضوعية، لا ذاتية، وسيكون التفسير عبر التاريخ، مما يكشف "واقعية وإنسانية هذا العلم أو الفلسفة الحقة".

على مبروك يتعرض للمشكلة الأم في الموضوع، وهي: هل علم الكلام تفكير فلسفي أم هو مجرد نتاج لعقل ديني، فيكون تفكيرًا دينيًّا لا تفكيرًا فلسفيًّا؟ حيث إن التفكير الفلسفي تكون الأولوية فيه للعقل على النقل. لكن في التفكير اللاهوتي النقل مُقدَّم على العقل. فيناقش مبروك هذا في هامش ٢١٨ ص١٠٨. ويرصد زيف التفرقة[١٤٩] لأن العقل لا يعمل "إلا في إطار شروط مُستمدة من خارجه (التجربة)" ، ودون هذه الشروط لا يكون التفكير سوى لغو. لذلك ففكرة أن العقل مقدَّم في الفلسفة هو حديث زائف، فلا توجد هذه الأولوية أبدًا، "حتى في أشد صور الفلسفة تجريدًا وصورية". ويصوغ علي مبروك الإشكال بأن "الوضع الحق لمسألة التمييز بين الكلام والفلسفة... تتعلق بما إذا كان العقل يعمل في إطار مشروط أم إنه يعمل مُنفكًّا من هذا الإطار المشروط"، والفكر المطلق لا وجود له إلا في عقل الله. أما الفكر الإنساني فدائمًا مشروط تاريخيًّا. ويتعرض مبروك للأمر في حركة العقل عند المسلمين، أنه تحرك من خلال النص، لكنه ليس النص مُغلقًا. بل النص في تفاعله مع الواقع. بل ويصل إلى أن ما يُطلق عليها الفلسفة الإسلامية، كانت نتاجًا لعقل عمل من "خلال إطار زائف - إطار الفلسفة اليونانية - نُظر إليه على أنه إطار مطلق" ليصل علي مبروك إلى نتيجته الأساسية أن "علم الكلام لا غيره هو الإبداع الفلسفي الأصيل عند المسلمين حقًّا".

وخلال الباب الثاني الذي هو متن الكتاب، بفصوله الثلاثة يحاول علي مبروك رصد بنية علم الكلام كله من خلال بنية مبحث النبوة، فيحاول رصد البنية في تشكلها التاريخي والإنساني. فرغم سعي الكلام حول العقائد إلى التجريد، إلا أن العقائد في تجردها وصوريتها ترتبط بمقاصد عينية، تاريخية وإنسانية. فكيف نرصد التاريخي والإنساني في تحوله إلى بنية مُجردة. والفصل الثالث كله رغم تركيزه على نشأة علم الكلام وتبلور التصورات الشيعية، لم يستطع الباحث وضع كلمة الشيعة

[١٤٩] هوامش علي مبروك في نصوصه هي نصوص موازية للمتن، بل قد يتم التعامل مع هوامشه كمتن نصوص في ذاتها.

في عنوان الفصل، كما فعل في ذكر الأشعرية في عنوان الفصل التالي، أو ذكر الاعتزال في الفصل الأخير، في الفهرست. مما يعكس أن دراسة التشيع نقطة التهاب، داخل الجامعة بنت الأزمة، إلى جانب نقاط التهاب أخرى. ورغم وعي علي مبروك بالدور التاريخي الذي قامت به الصراعات السياسية بين المسلمين كأحد "أهم العناصر المكوِّنة للعلم" - علم الكلام - وأن العلم في تطوره اللاحق "انحرف عن "جوهره" الإنساني العيني إلى جوهر متعالٍ مجرد، أي أن العلم بدأ من الإنسان وانتهى إلى نسيانه".[١٥٠]

يحاول مبروك رصد التكون التاريخي للمعتقدات الشيعية، وتحول قضية "الإمامة" تحت ضغط القمع السياسي من "مسألة سياسية إلى عقيدة دينية"؛ مما ولد عملية "تنظير لاعتقاد في النبوة موازٍ لاعتقاد الشيعة في الإمامة"[١٥١] ومبحث النبوة عند الأشاعرة وعند المعتزلة نشأ بادئ ذي بدء للرد "على آراء الفرق المخالفة في مسألة النبوة"، وظلت النبوة مبحثًا دفاعيًّا حتى القرن العاشر الميلادي/ الرابع الهجري لتصبح إحدى العقائد. في الرد على آراء ابن الراوندي(٨٢٧/ ٢١٠ -٩١١/ ٢٩٤) وأبي بكر الرازي الطبيب(٨٤٦/ ٢٥٠ - ٩٢٣/ ٣١١) في إبطالهما للنبوة وتعبيرهما عن "اغتراب الإنسان السياسي والاجتماعي وضياعه في العالم"، ليكتفي المتكلمون بالرد عليهما ردًّا نظريًّا "على دعوى إبطال النبوة دون الاقتراب من نقد الظروف القاسية التي تؤدي إلى ضياع الإنسان واغترابه".[١٥٢]

في الفصل الرابع وهو ربع حجم الكتاب، يرصد علي مبروك، عبر تحليل بنيوي، بنية العقائد الأشعرية عمومًا، ولمبحث النبوة فيه. وفي الفصل الخامس رصد بنية التصورات الاعتزالية، وبنية مبحث النبوة فيها، ليصل مبروك إلى أن البنية الأشعرية بنية "ذات طبيعة إطلاقية"؛ حيث عجزت عن "إدراك مضمون للعلاقة بين دوائر الوجود الثلاثة (الله والعالم والإنسان، إلا - علاقة - التسيد والاستعباد وليس - علاقة - التفاعل والاستيعاب)، بمعنى أن أي تصور لفاعلية للإنسان أو قوانين ضرورية يسير عليها العالم، في تصور الأشاعرة تحد من قدرة الله ونفوذها، فكان سعي النسق الأشعري دائمًا لتهميش الإنسان وقدرته وتهميش العالم وقوانينه. ثم سعى علي لرصد تجلي هذه البنية الإطلاقية الأشعرية في مبحث النبوة وفي تصوراتهم الاجتماعية والسياسية، في بقية الفصل.[١٥٣]

ليصل علي مبروك في نهاية الفصل إلى أن إطلاقية البنية الأشعرية نتاج مرحلة تاريخية ونتاج وضع اجتماعي، لكنها تقوم من ناحية أخرى بوظيفة "تدعيم الأساس الأيديولوجي لدولة - العباسيين - لم تُدرك قوتها - إلا في تغييب الإنسان تمامًا وإفراد القدرة للمطلق إلهًا أو حاكمًا، فقط"، فقد ظل الأشاعرة في الأغلب عبر التاريخ مفكري السلطة، أي سلطة. ويخلص من هذا أن كون البنية

---

[١٥٠] النبوة ١١٧.

[١٥١] النبوة ١٤٩.

[١٥٢] النبوة ١٦١.

[١٥٣] ليس في هذا الفصل فقط، بل وفي كل مؤلفاته التالية حتى رحيله. هي رصد للبنية الأشعرية وتجلياتها الفكرية والسياسية والاجتماعية في الثقافة العربية، وكأن كل مؤلفاته هي إعادة إنتاج لرسالة الماجستير، حتى كتابه "نصوص حول القرآن".

الأشعرية نتاج وضع تاريخي وذات دور وظيفي، يجعلها "قابلة لأن نتجاوزها؛ حيث إن "تجاوز النسق الأشعري ليس ممكنًا فقط، بل واجبًا".[١٥٤] وهو ما يحاوله علي مبروك في الفصل الأخير، عبر كشف بنية النسق الاعتزالي، كبديل من الماضي نتجاوز به النسق الأشعري وإطلاقيته التي همشت الإنسان وقدرته والعالم وقوانينه، وهمشت التاريخ كفاعلية للإنسان في مواجهة العالم والمجتمع.

ويرى علي مبروك في النسق الاعتزالي في مرحلته الأولى الراديكالية مرحلة إبراهيم بن سيار النظَّام(٧٧٧/ ١٨٥ - ٨٣٦/ ٢٢١) مثلًا وليس في مرحلته الثانية المُهادنة، مرحلة القاضي عبد الجبار(٩٦٩/ ٣٥٩ - ١٠٢٥/ ٤١٥)، مُبشرًا لإعادة بناء علم الكلام؛ حيث إن الاعتزال يقيم العلاقة بين الله والإنسان والعالم على نسق أقرب لهيجل، وليس على نسق العلاقة التي تقيمها الأشعرية والتي هي أقرب للعلاقة الصورية الأرسطية، التي أقاموها كعلاقة "تسيد" من الله حسب تصوراتهم و"استعباد" من قِبل الإنسان والعالم في تصوراتهم. فالتصورات الاعتزالية تقيم العلاقة بين الله والإنسان والعالم على "التفاعل والاستيعاب" سعيًا من المعتزلة إلى توازن فعال بين التصورات عن الله وعن الإنسان وعن العالم والعلاقات بينها. فلا يضحي الاعتزال بفاعلية الإنسان وبموضوعية العالم في مقابل إطلاقية للتصورات حول الذات الإلهية، إطلاقية يتخفى خلفها الحاكم والشرائح المسيطرة اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا وثقافيًّا باسم الدين وباسم المطلق. والبنية الاعتزالية ذات طبيعة "تعالقية أو إحالية، وأعني أنها تتكشف عن ضرب من العلاقة التبادلية بين كل من الإلهي والطبيعي والإنساني... تتكشف - أي البنية - عن مضمون مستتير".[١٥٥]

- ٢-

علي مبروك سعى للتجديد في الفكر الفلسفي، عن طريق إعادة تناول القضايا القديمة بقراءة "جديدة"؛ حيث إن التجديد يكون انبثاقًا من الماضي، وليس استعارة ونقلًا عن آخر. وحاول رصد الجانب المعرفي من الخطابات التراثية في علاقته بالجانب الأيديولوجي منها؛ سعيًا لإعادة بناء علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين أو علم العقائد كما أسماه، أو "علم مذاهب فِرق المسلمين" كما أحب أن أطلق أنا عليه. فمن خلال مبحث النبوة داخل هذا العلم[١٥٦]، قد نجح علي مبروك نجاحًا كبيرًا في رصد بنية النسق الأشعري، ويعد هو واحدًا من أهم من رصدوها، وربما يكون هذا هو

---

[١٥٤] النبوة ص٢٤٧.

[١٥٥] النبوة ص٢٧٠.

[١٥٦] هو نفس الهدف، و في نفس الفترة - بدايات ثمانينيات القرن الماضي - الذي عمل عليه، وفيها أستاذه حسن حنفي لإعادة بناء علم العقائد من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة" فور حصوله على الأستاذية. وربما تكون محاولة علي في واحد على عشرة من عدد صفحات كتاب أستاذه، استطاع ما لم يستطعه أستاذه؛ مما يحتاج إلى دراسة في ذاته. علاقة نصر أبو زيد وعلي مبروك من ناحية، وتجاوزهما لأستاذهما حسن حنفي من جهة أخرى.

إنجازه المعرفي الأساسي، في رسالته للماجستير، التي يمكن أن نتصور أن كل مؤلفاته في الثلاثة عقود التالية[١٥٧] هي تفصيل من، وحول، نفس قماشة الباب الثاني من رسالته للماجستير.

ورغم إدراكه أن الثابت البنيوي للفكر العربي في تجربته التراثية وفي تجربته المعاصرة، هو (أطلقة الفكر) وتحويله إلى سلطة، عبر تحويل ما هو تاريخي وسياسي وإنساني، إلى مُطلق مُفارق للزمان والمكان والتاريخ؛ مما جعل اللاتاريخية هي مظهر الخطاب العربي المعاصر. ورغم إدراكه لغياب التاريخية عن تجربتنا التراثية، فإن عودة علي مبروك للماضي ومحاولته الانتقال من مجرد شرح نصوصه، إلى السعي لتكوين بنية تفسيرية للتراث من خلال علم العقائد ومن خلال مبحث النبوة فيه. ورغم محاولته تجاوز جهد أستاذه حسن حنفي، وتجاوز أزمة الفكر المعاصر؛ المُحاصَر بين سلفيتين؛ الأولى جعلت التراث مُطلَقًا ذا سلطة لا يمكن تجاوزها، بل سلطة يجب الخضوع لها عبر اجترار التراث وإعادة تكراره. وسلفية أخرى هي سلفية "المعاصرة" كسلطة مطلقة لا سبيل إلا باحتذائها. سلفية تقوم على "سلبية العقل وعجزه"، وسلفية تكون معاصرة للآخر عبر التبعية له. رغم كل هذا الوعي عند مبروك، فإن خطاب علي مبروك في سعيه أن يكوِّن وعيًا علميًّا بالتراث، وبسبب أن الموجِّه الأساسي لجهده هو البحث عن سلاح من التراث، نواجه به التراث الذي ساد. فهذا المسعى حد من تحقيق هذا الهدف؛ حيث إن النفعية هي البذرة التي ظلت في خطاب علي مبروك من بذور أستاذه حسن حنفي ومن مراوغات خطابه. ولم يستطع مبروك أن يتخلص منها مع ما تخلص منه من بذور معطوبة جاءته من أستاذه.

فبالرغم من أن علي مبروك يحاول الخروج من أزمة الجامعة، في بلد مذهب غالبيته أشعرية، ويحاول الخروج من طريقة التدريس في الأزهر التي تسربت، ليس إلى كلية دار العلوم فقط، بل وإلى كل المعاهد العلمية "المدنية" "الحديثة" بمصر؛ حيث أصبحت الجامعات تعلم "الدين" الصحيح، والدين الصحيح هنا هو المذهب الأشعري، الذي يُقدَّم على أنه دين الوسطية، في مقابل شطوط وضلال وبدع مذاهب وأديان أخرى. ويكون تناول المذاهب الأخرى، من أجل إثبات أفضلية مذهب الأشعرية عليها، مذهب أهل السنة والجماعة. فعلي مبروك يحاول دراسة المذاهب نقديًّا في مؤسسات تعلم مذهب الأشعرية على أنه الدين، بل ويحاول مبروك أن يكشف بنية الخطاب الأشعري السلطوية. إنه يحلل مذاهب الشيعة ويضعها في سياقها التاريخي، في بلاد سُنية، وإن كان يعتمد على مصادر غير شيعية تقريبًا في عرضه للتصورات الشيعية.

بل علي مبروك في نص هوامش الكتاب يدخل في نقد معرفي للخطاب العربي المعاصر، نقد لخطاب محمد عابد الجابري ونقد لعلي سامي النشار. ويدخل في حوار مع تصورات "هيجل"

---

[١٥٧] يمكن رصد فقرات كاملة من رسالة علي مبروك للماجستير ص ١٦٩ و١٧٠ من الطبعة الأولى، بنصها في رسالة الدكتوراه ص ١٦٨ ، ١٦٩ من الطبعة الأولى، بل في مؤلفاته التالية يمكن رصد صفحات كاملة وأبحاث متكررة بنصها في مؤلفات تالية، حتى حين نشر في مطبوعة الخليج مقالات في صيف ٢٠١٤ نهاية حياته، كانت إعادة نشر تقريبًا بالنص لمقالات مبكرة له في جريدة الأهرام، نُشرت ٢٠١١. الفصل الرابع من كتاب "ما وراء تأسيس الأصول" هو بنصه الفصل الثاني من كتاب "الخطاب السياسي الأشعري". ظاهرة تحتاج إلى رصد ودراسة وتفسير؛ لماذا يحدث هذا في خطاب علي مبروك؟ وما ودلالته؟

و"كانت". إلا أن هدف علي مبروك تقريبًا مُحدد مُسبقًا، إعادة بناء علم الكلام أو علم العقائد، ليكون فلسفة للتاريخ، أن نفعل ما فعلت أوروبا بالخروج من العقل اللاهوتي إلى العقل النقدي الحديث، لكن ليس نقلًا عن الغرب، بل أن ينبثق هذا العقل الحديث من رحم القديم؛ سعيًا لخلخلة البنية الأشعرية بل والبنية الشيعية التي فشلت أن تكون بديلًا للأشعرية طوال هذه القرون. ومبروك سيفعل كل هذا عبر استدعاء البنية الاعتزالية، التراثية. فهي بنية علائقية، وليست بنية تسيد واستعباد كالأشعرية، بل بنية توازن. إن الاعتزال أكثر احتفاءً بالإنسان. إنها العودة للتراث بحثًا عن سلاح، مقاومة، إنها محاربة التراث من التراث وبالتراث.

هذه النفعية، نفعية البحث عن سلاح ناجز من التراث في الحرب الدائرة في الفكر العربي المعاصر؛ هي بذرة أيديولوجية خطاب علي مبروك، التي تسربت من خطاب حسن حنفي، ورغم محاولات علي، تجاوز مشروع أستاذه، لم يستطع أن يتخلص منها؛ مما طبع محاولته إعادة بناء علم العقائد ليكون فلسفة للتاريخ. فحين تعرض لنشأة علم الكلام ونشأة مبحث النبوة فيه، ودراسة البنية الشيعية، حاول أن يستدعي السياق التاريخي. لكنه حين تعرض للخطاب الأشعري ركز على رصد البنية وأهمل السياق التاريخي. بل وجعل فصله عن الخطاب الاعتزالي هو الفصل الأخير رغم أن الاعتزال نشأ واكتمل قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري ذاته، الذي كان هو نفسه معتزليًّا حتى سن الأربعين. وحجة علي مبروك في ذلك، أننا نعيد بناء العلم، و"إعادة البناء تستلزم قراءة وفق المعرفي لا التاريخي"[١٥٨] فعلي مبروك يخاصم التاريخ حين يحاول "إعادة بناء العلم وفقًا للتطور المعرفي الذي يبدو أكثر منطقية"[١٥٩] فإذا كان "التاريخ لا يحمل للعقل العربي غير المزيد من الإخفاق، فإن إعادة بناء العلم - أي علم - يجب أن تتم وفقًا للمعرفي الذي ينم آنئذ عن الاتجاه الأكثر منطقية أو استنارة وعقلانية،... إن مفهوم إعادة بناء العلم وفقًا (للمعرفي) إنما هو أحد المفاهيم الإجرائية التي يتم تداولها في البحث بقصد تجاوز البناء التاريخي للعلم الذي يتكشف عن الانتكاس لا التطور".[١٦٠]

فعلي مبروك يقوم بتغييب التاريخ وهو يحاول العودة بحثًا عن عوامل تغييب التاريخ وتغييب الإنسان في التراث، وتغييبهما في الخطاب العربي المعاصر. وبسبب هذه النفعية في خطاب مبروك، فإنه رغم وعيه بأن الاتجاهات السلفية ترى "التقدم بالرجوع إلى الأصل" بقصد "التكرار أو الاعتبار وليس بقصد إحراز الذات مزيدًا من الوعي بذاتها عبر تمثل تاريخها واستيعاب لحظته"، إلا أن نفعية عودته لاستخدام التراث كسلاح في المعركة، تجعله يقع في نفس القراءة الأيديولوجية للماضي؛ لأن وضع العلم في سياقه التاريخي يطرح السؤال الذي يُجنبه علي مبروك جانبًا أو يتجنبه: ألم يتكوّن الاعتزال قبل الأشعرية، واستطاعت الأشعرية بسلطويتها أن تسيطر وتسود وتُهمش خطاب الاعتزال للدرجة التي تسربت فيه الأشعرية ذاتها داخل الخطاب الاعتزالي المتأخر وتحت جلده؟ ولا يواجه علي مبروك هذا السؤال بأن يدرس الخطاب الاعتزالي درسًا نقديًّا، في سياقه التاريخي لكي نتجاوزه

---

[١٥٨] النبوة، ص٢٥٠.
[١٥٩] النبوة، هامش ٤، ص٢٥٠.
[١٦٠] النبوة، ص٢٥١.

أيضًا، فالخطاب المعتزلي في النهاية هو خطاب ابن عصره وزمانه أيضًا. بل إن مبروك يُفرِّق داخل خطاب الاعتزال بين الخطاب الراديكالي خطاب النظام، الذي يحاول أن يستدعيه علي مبروك كسلاح في معركته، وبين الخطاب الاعتزالي المهادن؛ خطاب القاضي عبد الجبار، الذي يحاول أن يتجنبه مبروك. فهذه الانتقائية من جانب خطاب علي مبروك، تُفضي إلى نفس نتيجة انتقائية القراءات السلفية الاجترارية للتراث. وتركيزه على دراسة البنية وعلى الجانب المعرفي فيها، ليتفادى التعرض لما هو تاريخي وأيديولوجي في الخطاب، ويتفادى مواجهة فشل الاعتزال تاريخيًّا. كل هذا يُفضي إلى جعل قراءة علي مبروك هي مجرد قراءة نفعية محدَّدة المقصد مُسبقًا، والاختلاف بينها وبين القراءات السلفية النفعية للتراث أن علي مبروك يريد أن يستعيد المُهمَّش في تراثنا، في مقابل استعادة هذه التيارات لما ساد في ثقافتنا وإعادة إنتاجه.

هذه النفعية أيضًا هي التي جعلته يتمسك بتصور للبنية، لدرجة تحويل البنية إلى سجن، إلى قفص من الصلب، لا فكاك منه، وذلك بعزلها عن تاريخها، فالبنية في النهاية هي مكوِّن تاريخي اجتماعي، حتى حينما تكتمل وتسود وتُعيد إنتاج ذاتها عبر العصور، فهذه السيادة هي مكون تاريخي اجتماعي، أيضًا، ومن المهم في تفكيكها دراستها في سياق تكونها التاريخي والأيديولوجي وليس فقط دراسة بنيتها المفارقة. فالبنية المفارقة للتاريخ والاجتماع سجنت خطاب علي مبروك، في يقينية امتلأ بها خطابه، فتعالى الخطاب على كل شيء. فرسالتاه للماجستير وللدكتوراه نادرًا ما تمر صفحة من صفحاتهما دون ورود عبارات "الحق أن"، "إذ الحق"، إما في المتن أو في الهامش مرة على الأقل. فقد تصور علي مبروك أنه قد أمسك بالبنية الأشعرية وبالبنية الاعتزالية منذ الماجستير، وببنية الخطاب العربي المعاصر وببنية أزمته. وهي التصورات التي ظلت كتاباته في العقود التالية تعيد إنتاجها وتقريبًا لم تبرحها. وساعد على هذا التمترس والتقوقع لخطابه، الحرب الضروس التي استمرت ضده وحملات تهميشه في الجامعة،[١٦١] والمستمرة حتى الآن، هذه الحرب الطويلة جعلت الخطاب يظل سجين البنية[١٦٢] "الحق".

---

[١٦١] منذ محاولته تسجيل موضوع الماجستير في القسم، ومحاولة إخراجه من سلك الأكاديمية في مناقشة الماجستير، إلى رفض تسجيل موضوع الدكتوراه أربع دورات، إلى رفض ترقيته لأستاذ مساعد أربع مرات، ليحصل عليها بعد ١٤ عامًا بعد حصوله على الدكتوراه، إلى إيقافه مباشرة عن التدريس ٢٠٠٣. ولولا ثورة يناير ٢٠١١ وخروج علي خارج أسوار الجامعة بمقاله بالأهرام وندواته بوسط البلد، ليرحل علي مبروك عن دنيانا أستاذًا مساعدًا.

[١٦٢] رغم وعي علي بتاريخية البنية على مستوى الوعي، عجز عن تتبع تاريخيتها "إمكانية تصور البنية لا كتجريد مطلق أو كمبدأ مستقل عمَّا عداه مكتفٍ بنفسه، بل بوصفها تعبيرًا عن رؤية فرقة ما للعالم مشروطة بوضعها التاريخي والاجتماعي، فالبنية ـ المعينة ـ ليست نظامًا شكليًّا منغلقًا على ذاته، ولا يتصل بأي شيء خارجه بل نتاجًا لضرب من الوعي الجماعي بالعالم في لحظة ما، أي أن البنية ليست مُعطى قبليًّا بل تكوينًا تاريخيًّا، وذلك ينطوي على تصور للبنية مفتوحة ومتحركة"، النبوة، ص ٢٤٦، وهذا ما فشل خطاب علي في تحقيقه، وفي نظري لأن عودته للماضي هي للبحث عن سلاح ناجز في المواجهة وليس للدرس، والوعي العلمي نقديًّا للتراث، كل التراث، لتجاوزه. بتقديم إجاباتنا نحن لتحدياتنا، وليست إجابات القدماء حتى، ولو كانوا تيار "الاستنارة الاعتزالي"؛ لذلك لم يتم استيعاب التراث الاعتزالي ذاته نقديًّا والوقوف على أسباب فشله، ليست فقط الأسباب الخارجية سياسيًّا واجتماعيًّا، بمساندة السلطة لنقيضه، بل أسباب تهميش الاعتزال النابعة من داخله أيضًا، هذه النقلة التي فشل في إحداثها حسن حنفي وعلي مبروك، واستطاعها نصر أبو زيد بخروجه من أسر الخطاب المعتزلي، لسعيه الدائم وراء السؤال. مما يحتاج لدراسة.

إن المحك الذي تواجهه الجامعة، وتمثله تجربة دراسة علي مبروك للنبوة بها، وأزمتهما، في كيف يحضر "التراث" والماضي في الجامعة؟ فهل "التراث" سلطة، وكل دورنا هو إعادة اجتراره وتكراره وإعادة إنتاجه والدفاع عنه؟ أم إن التراث هو موضوع للدرس العلمي والوعي النقدي نرصده في سياقاته التاريخية من أجل تجاوزه؟ لذلك ظلت علاقتنا تتراوح بين أن يكون دور الجامعة هو العرض التمجيدي، للتراث، أو بعض جوانبه ونكتفي بتعليم هذا الجانب من التراث على أنه الحقيقة. ولأن الجامعة ولدت في رحم أزمتنا في محاولة النهوض في القرن التاسع عشر، فتجسدت الأزمة في الجامعة ذاتها، وتكونت تابوهاتها ونقاط التهابها، التابوهات التي زادت مع فترات استحكام الاستبداد الأمني والثقافي والديني في زمن التشظي. فيكون التراث المصري في فتراته المسيحية غائب عن مناهج التعليم، والبحث العلمي. فلا يوجد درس علمي لعقائد ملايين من المصريين المسيحيين الأرثوذكس، ونكتفي بدراسة الفلسفة المسيحية في أقسام الفلسفة لدراسة فلسفات المسيحيين الغربيين، ويكون هذا التخصص سجناً لدارسي الفلسفة من المسيحيين المصريين، الذين لا يمكن لهم التخصص في الفلسفة الإسلامية ولا في اللغة العربية ولا في تاريخ المسلمين. ويتم تغييب التراث الشيعي المصري عن التعليم وعن الدرس العلمي، ويصبح قرار ضابط الأمن هو الموجه لما يُبحث ويُدرس في الجامعة، والموجه بمن يعين في الجامعة. درءًا للمشاكل ووجع الدماغ. في هذا السياق، لا مكان للدرس النقدي للبنية الأشعرية داخل الجامعة، فهي البنية المسيطرة فكريًّا وسياسيًّا ودينيًّا في مصر، وبالجامعة أيضًا، وأهلًا وسهلًا بتعليمها وإعادة إنتاجها.

الإمامة ولا تاريخية الفكر
عند العرب

التفكير في أزمة خطاب العرب
الحديث والمعاصر

- ١ -

حينما هبطت الطائرة بمطار القاهرة، قادمة من مدينة نيويورك، وقت بدء شعائر صلاة الجمعة، تهجم ميكروفونات[١٦٣] مآذن آلاف المساجد والجوامع، بصوت القرآن من إذاعة القرآن الكريم[١٦٤] في كل الميكروفونات تقريبًا، صوتًا واحدًا وكأنه الإجماع الديني وقد تحقق بالفعل ولأول مرة بواسطة أدوات الحداثة الجماهيرية، من ميكروفون وإذاعة، وبواسطة دولتنا السُّنِّيَّة "الحديثة". ففي المسجد الجامع الذي أنشأته الحكومة، وتديره وتنفق عليه وزارة الأوقاف، كاد صوت خطيب الجمعة أن يشرخ حنجرته وهو يصيح حزينًا لغياب العدل في عصرنا، وشيوع الظلم، وفساد الأخلاق والذمم، بسبب بعدنا عن الله، وعن القيم الدينية السامية، أخلاق الإسلام النبيلة. وفي خطفة جفن يقفز من القرن الحادي والعشرين - الذي يعيش فيه بجسمه - إلى القرن السابع الميلادي؛ ليصور مشهد الرسول الذي كان يبحث عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، فوجده نائمًا في ظل شجرة، ونطق الخطيب الجملة وكأنه ينغِّمها لحنًا أو مقطعًا من سيمفونية: "حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر"، ويصيح بعلو صوت الميكروفون، رافعًا ذراعيه: "أين أنت يا أمير المؤمنين؟ أين أنت يا فاروق لتقيم العدل؟"! كم تمنيت أن يكون هناك جزء من الوقت للنقاش العام مع خطباء الجمعة بعد خطبهم أثناء الخطبة أو بعدها، لكننا رُبينا على الطاعة والصمت التام؛ حتى لا تبطل صلاتنا، الخطبة تتحدث عن العدل والأمان، وأمير المؤمنين ذاته قُتل، وقائل هذه المقولة في هذه الرواية ذاته قُتل، والخليفة التالي قُتل ومنْ أتى بعده قُتل. خطيبنا المفوه مُنفصل حتى عن وقائع التاريخ التي لا أتصور أنه سيُنكرها!

---

[١٦٣] استُخدم الميكروفون في إقامة شعائر الصلاة وفي الأذان لأول مرة في القاهرة عام ١٩٣٥م.

[١٦٤] أُنشِئت في فترة حكم ضباط يوليو، في ظل وزارة الإرشاد القومي.

كيف يستطيع ابن القرن الحادي وعشرين، بكل هذه السهولة وفي لمحة من بصر، أن يقفز عبر أربعة عشر قرنًا، وكأن ما بين اللحظتين عدم، "لا وجود"، وكأنه لا تاريخ ولا بشر ولا كون يتحرك بين القرنين: السابع، والحادي والعشرين؟ لمَ هذا القفز عبر الزمـــن في ثقافتنا؟ آثـــرت السلامـــة وعدم وجع الدماغ؛ فكتمت أسئلتي في نفسي. وخطف المصلون الركعتين، وانصرفنا إلى عوالمنا وحيواتنا.

في المساء، وأنا أراجع فيديوهات اليوتيوب التي لم أراجعها خلال الثماني وأربعين ساعة الماضية بسبب عملية السفر ذاتها، وجدت كلامًا من السيد رئيس الجمهورية عن الصعوبات التي يواجهها في إدارة شئون الدولة، التي ورثها من العصر السابق، عصر "الفساد والإهمال"، عصر "التسويف وعدم المواجهة"، ونحن الآن في عصر "الحسم"، و"اتخاذ القرارات الجريئة". وشعرت وكأننا في زمن منفصل عمَّا قبله، انفصال عصر الجاهلية عن عصر الإسلام. لكنني تذكرت ما عايشته مع الرئيس الذي سبقه، بل وتذكرت ما قرأته عبر التاريخ حينما وقف الرئيس "المؤمن" يُعلن عن ثورة تصحيحية، ودخولنا عصر الديمقراطية والحرية، عصر حرق شرائط التسجيل والتجسس على المواطنين وإغلاق المعتقلات، وعلى رأسها سجن قلعة الجبل. ليعلن أنه ينفصل عن عصر سلفه السابق عليه، العصر الذي به ضمنيًّا من كلمات الرئيس المؤمن، كل الصفات النقيضة للديمقراطية والحرية.... إلخ.

وضباط يوليو الأحرار قدموا وجودهم في المشهد؛ على أنه ثورة على "العصر البائد"، عصر فساد حكم الأسرة العلوية. وتغيير أسماء الشوارع والمؤسسات التي كانت تحمل أسماء أفراد من الأسرة العلوية، شاهد يُصور وقت حكم محمد علي وأسرته العلوية ذاته، بأنه مُنفصل عما كان قبله. بل نسمي مراحل التاريخ بعصور، وكأنها وحدات متجاورة، كل عصر أو كل وحدة من وحدات الزمن هذه، كاملة في ذاتها، مُنفصلة عما قبلها وما بعدها. العصر الجاهلي والإسلامي، عصر الخلفاء الراشدين، عصر الدولة الأموية والعباسية والفاطمية والمماليك، وعصر الدولة العثمانية، عهد محمد علي وإسماعيل، والعصر الناصري، وعهد السادات، وفترة ولاية السيسي. وكذلك في الأدب والثقافة وظواهرها؛ تاريخ عبارة عن نُتف متجاورة، كل نُتفة كاملة في ذاتها مستقلة عما قبلها وما بعدها، قديمًا وحديثًا. بعبارة أخرى؛ كأن التصور الذي ساد ثقافتنا يصور التاريخ فتافيت، وليس عمليـــة تفاعل بين ظواهر طبيعية ومكوناتها في العالم، وبين بشر بتكويناتهم السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية/ الدينية، كل ذلك في تفاعل مع نُظم وأنساق، يتوقف تحقق كل منها على شروط من الأنساق الأخرى. أين التاريخ كفاعلية لبشر في عالم عبر قوانين تحكم الظواهر الطبيعية والاجتماعية والثقافية؟ غائب أو مُغيَّب؛ مما يجعل وقائع التاريخ في ثقافتنا تحتمل كل تفسير وكل فلسفة وكل دعوة. وتاريخنا هو كل شيء لكل فرد، رموز مفتوحة المعاني قابلة لأي تأويل وتفسير وأي فهم !!!

- ٢-

منذ هزيمة ٦٧، ومفكرون عرب يقومون بإعادة النظر، ونقد تجربة التحديث التي مرت بها شعوب العرب بدرجات مختلفة خلال القرن ونصف السابقين، عملية نقد من أجل البحث عن أسباب الهزيمة، وعن علاقتنا بتراث أسلافنا وعلاقتنا بالآخر، فكتبت أسماء، مثل: زكي نجيب محمود(١٩٠٥ - ١٩٩٣) "تجديد الفكر العربي" و"المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" وأدونيس(١٩٣٠ -) "الثابت والمتحول" وحسين مروة(١٩١٠ - ١٩٨٧) "النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية" وطيب تيزيني(١٩٣٤ -) "من التراث إلى الثورة" وحسن حنفي(١٩٣٥ -) "التراث والتجديد" و"من العقيدة إلى الثورة" ومحمد عابد الجابري(١٩٣٥ - ٢٠١٠) "نحن والتراث" و"نقد العقل العربي" بأجزائه ومحمد أركون(١٩٢٨ - ٢٠١٠) "نقد العقل الإسلامي" و"الفكر الإسلامي قراءة علمية"... إلخ، بل ظهر نقد النقد سواء بصورة مباشرة في مشروع جورج طرابيشي(١٩٣٩ - ٢٠١٦) "المثقفون العرب والتراث" و"نظرية العقل العربي"، في نقد مشروع كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري. وبصورة جزئية كتب نصر أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠) مقاله الطويل عن "مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق"، بمناسبة مئوية مجلة الهلال عام ١٩٩٢م.[١٦٥]

في هذا السياق، سياق النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين، عمل علي مبروك(١٩٥٨ - ٢٠١٦) على أطروحته للدكتوراه، فإذا كانت رسالته للماجستير قد كُتبت في سياق نجاح الثورة الإيرانية؛ حيث حاول إعادة بناء علم العقائد من خلال بحثه في مفهوم "النبوة"، فها هو يعيد الكرّة مرة أخرى من خلال مبحث "الإمامة"، وإذا كان الوضع في بدايات الثمانينيات سيئًا فعقد التسعينيات كان أكثر منه سوءًا، أشد تفككًا، سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا، وازدياد التدخل الأجنبي المباشر في الأرض، عصر التشرذم. في أطروحة[١٦٦] علي مبروك هذه، ورغم اعتمادها وامتدادها لأطروحته

---

[١٦٥] كتب علي مبروك: "نقد خطاب التسلط وآليات الإقصاء"، والتي نشرها في مجلة "ألف" بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٣، ١٩٩٣م. ص ٨١- ٩٤. وبها عصارة أطروحته للدكتوراه التي قدمها وناقشها بعد نشر المقال بعامين في صيف ١٩٩٥م. ومقاله القصير "لمصر لا لنصر" بجريدة الأهرام، ٢٣ يونيو ١٩٩٣م، وكذلك نشر "نقد الخطاب من الأيديولوجيا إلى المعرفة"، بمجلة القاهرة، أغسطس ١٩٩٤م، ص١٤٣. مقالاته هذه مع الفصل التمهيدي والخاتمة من رسالته للدكتوراه. دراسة في الفكر العربي الحديث وأزمته. ورصد بنيته العميقة الضاربة في التراث وفي الخطاب الأشعري تحديدًا، وآليات الإقصاء فيه كخطاب تسلط، يحاول علي مبروك أن يحلله معرفيًّا.

[١٦٦] دخل تسجيل الرسالة في عملية صراع في نهاية الثمانينيات، بقسم الفلسفة بكلية آداب القاهرة ودراستها في الفترة (١٩٨٨ - ١٩٩٥) حتى نوقشت في صيف ١٩٩٥م وطُبعت أول طبعة منها،عام ٢٠٠٢م من مطبوعات مركز القاهرة لحقوق الإنسان. والطبعة الثانية التي اعتمد على نسختها كانت عام ٢٠٠٤م عن مركز الإنماء الحضاري، بسوريا، تحت عنوان "عن الإمامة والسياسة الخطاب التاريخي في علم العقائد". وهي الطبعة التي ستشير الدراسة إلى صفحاتها في الهوامش. وأعادت مؤسسة (مؤمنون بلا حدود) طبع الكتاب عام ٢٠١٥م، لكنهم للأسف فككوا تسلسل أرقام هوامش كل فصل وجعلوا أرقامها حسب كل صفحة، وحذفوا عنوانين لفقرتين في الفصل الثالث، واكتفوا بوضعها كأرقام دون العناوين، لكن في الهوامش أيضًا تم حدوث خطأ بضم هوامش في هوامش عن الطبعة السابقة. لكن طبعة (مؤمنون) ذكرت ثلاثة هوامش سقط مضمونها في طبعة سوريا، الهامش ١٤٦ و١٤٧ بالفصل الثالث مذكورين في ص١٤٦ من طبعة (مؤمنون)، والهامش ٣٦ في الفصل الخامس.

السابقة، حيث يحاول علي مبروك لم فتافيت الخطاب العربي المعاصر والواقع العربي عبر البحث عن بنية له، بنية ترى النظام وراء الفوضى. فالكتاب رغم تناوله لمبحث الإمامة في علم العقائد (أصول الدين) (علم الكلام) (علم العقيدة) (علم التوحيد) إلا أنه في لبه هو دراسة نقدية للخطاب العربي المعاصر، في تعامله مع التراث ومع تراث الآخر الأوروبي، عبر نقد مشروعات النقد وتحديدًا مشروعي محمد عابد الجابري، ومشروع أستاذ علي مبروك والمشرف على رسالته للدكتوراه حسن حنفي؛ فالمقدمة والفصل الأول والخاتمة وهوامش الكتاب هي كتاب موازٍ لمتن الأطروحة، كتاب في نقد الخطاب العربي المعاصر، ولماذا أخفقت مشروعات النقد السابقة فيه، وماذا ينقصها؛ لذلك فمقدمة كتاب مبروك والفصل الأول والخاتمة والهوامش هم طرح في نقد النقد في الخطاب العربي المعاصر، الذي ظهر مع بدايات التسعينيات.

يقوم علي مبروك بنقده عبر بحث مسألة غياب التاريخية في الخطاب العربي، التاريخية كعملية جدل بين الإنسان والعالم بقوانينه الضابطة لظواهره، ومسألة غيابها في الخطاب. وكل متن الكتاب في فصوله الأخرى هي عملية بحث عن الأسس المعرفية للتصور الذي ساد ثقافتنا في تجربتها التراثية وفي تجربتها المعاصرة، فتاريخنا عبارة عن عملية تجاور بين وحدات كاملة في ذاتها، منفصلة عما قبلها وما بعدها. فمتن الكتاب في فصوله من الثاني حتى آخر الفصل (السادس) هو دراسة بنيوية في علم الكلام، لدراسة التصور الرابض تحت السطح للتاريخ، ومساره داخل البنية اللاهوتية الأشعرية في الفصول الثاني والثالث والرابع، ثم دراسة التصورات للتاريخ في النسق اللاهوتي الشيعي والمعتزلي ومحاولتهما مواجهة التصورات الأشعرية. وفي الفصل الأخير يحاول علي مبروك تأسيس التصور المعتزلي للتاريخ معرفيًّا، ليكون بديلًا معاصرًا من التراث في مواجهة التصور الأشعري للتاريخ الذي ساد في ثقافتنا. فهنا يُواجه مبروك التراث الذي يُشكِّل الواقع السائد من داخل التراث وبالتراث ذاته.

- ٣-

نقطة العطب الأساسية التي يلاحظها علي مبروك، على عمليات محاولة النهضة والمراجعات التي تمت عليها خلال قرن ونصف في خطاب التحديث عند العرب، تكمن في أن المفكر دائمًا يبحث عن علل مشكلات الواقع خارج الخطاب، ولا يبحث عنها في داخل "الخطاب ذاته"، وأنه ربما لو حلل خطاب النهضة والتحديث من داخله لربما وجدنا "أن المأزق الأهم لهذا الخطاب يكمن في نزوعه المستمر إلى التعامل مع الأنساق الفكرية كأبنية مُطلَقة، خارج الزمان، ومعزولة بالتالي عن أي سياقات تاريخية أو حضارية أنتجتها، وبما يعني تصوره على نحو لا تاريخي"ص٩. فبعد أن تناول

علي مبروك غياب الإنسان في ثقافتنا التراثية ضمنيًّا في رسالته للماجستير. فها هو يتناول القضية الثانية[١٦٧] وهي قضية غياب التاريخ كفاعلية في ثقافتنا. وتعليق علي مبروك على بحث حسن حنفي هو: أن اللاتاريخية في الخطاب العربي لا تعني غياب أي مفهوم للتاريخ في الثقافة، لكنها تعني غياب التاريخ "بوصفه إطارًا لفعل الإنسان وتقدمه، وشكلًا من أشكال وعيه بالعالم أو التاريخ بوصفه صيرورة خلاقة تنبثق عن أشكال للحياة أكثر تطورًا وفاعلية"، فقد ساد تصور آخر للتاريخ هو التصور الأشعري؛ ولذلك فمهمة علي مبروك في هذا الكتاب هي "البحث في تراث الخطاب - العربي - عمَّا يؤسس لا تاريخيته"ص١٠.

فإذا كانت تحققت لنسق العقائد الأشعرية الهيمنة، بل وأصبح "كمخزون نفسي عند الناس، يوجه سلوكهم ويحدد أنساق قيمهم ويبلور - وهو الأهم – طرق تفكيرهم ورؤاهم للعالم، والحق أنه بدا أن جملة التصورات عن التاريخ التي يتضمنها علم أصول الدين قد تبلورت في ارتباط جوهري مع مسألة الإمامة؛ من هنا الارتباط بين الإمامة والتاريخ"ص١١؛ من هنا فإن تحليل مسألة الإمامة في علم الكلام هو بحث في الأسس المعرفية التراثية التي تشكل واقع لا تاريخية خطاب العرب الحداثوي المعاصر. فإذا كان علم الكلام عمومًا في نظر علي مبروك وأستاذه حسن حنفي، هو الحقل الذي شكَّل وتشكل فيه وبشروطه العقل الذي ساد عند المسلمين، وما زال هذا العقل هو الفاعل برغم قشور الحداثة التي لبسها خلال القرنين الماضيين، فإن الوصول إلى الأسس المعرفية المؤثرة في واقعنا يحتاج إلى الكشف عن الأسس المعرفية للخطاب الأشعري. والتصور الأشعري للتاريخ كونه "صيرورة انهيار وتدهور من لحظة مثالية متعالية... تدهور لا يمكن رفعه من داخل التاريخ، بل من خارجه؛ لأنه يستحيل إلا عبر القفز إلى تلك المرحلة المتعالية تكرارًا لها وتوحدًا معها"ص١٠.

نقطة نقد مبروك الأساسية لما ساد عندنا من دراسات للإمامة وللتاريخ، أن هذه الدراسات ركزت عليهما بوصفهما "حقولًا لممارسات سياسية وتأريخية، وليس كخطابات معرفية"ص١٢، والعلاقة بينهما أعمق من مجرد ممارسة، بل هي "علاقة باطنية"، فإذا كان الأشاعرة رأوا أن ما تحقق في الإمامة كان هو الأفضل من كل الوجوه، والشيعة رأت أن الأفضل لم يتحقق على الإطلاق، والمعتزلة تناولوا مسألة الإمامة خارج سياق التفاصيل، ونظروا فيما جرى وعملوا موازنة.. قبل تعيين الأفضل في المسألة، ففي هذا الاختلاف حول الإمامة تبدى التاريخ تدهورًا عند الأشاعرة وصعودًا إلى الأفضل الذي لم يتحقق بعد عند الشيعة، وكفعل موازنة ومسار يحدده وعي الإنسان وعمله عند المعتزلة - وأهمل علي مبروك خطاب الخوارج والتفصيل في الزيدية - وفي هذا

[١٦٧] لحسن حنفي دراستان عن غياب مبحث الإنسان كفاعل في التجربة التراثية، ودراسة عن غياب مبحث التاريخ كفاعلية. وعلي في أطروحتيه للماجستير وللدكتوراه، حاول أن يتعامل مع السؤالين ويقدم إجابة نقدية لإجابات أستاذه "لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم" منشورة في كتاب حسن حنفي "دراسات إسلامية"، وان كان حسن حنفي ركز أننا "لم نكتشف بعد الشعور التاريخي" الإمامة ص١٠ فان علي سيبحث الأسس المعرفية التراثية التي شكلت التصور الذي ساد الثقافة عن التاريخ وهي الأسس الأشعرية تحديدا. فبحث حسن حنفي لم يتعرض لكون "التراث الأشعري خلو من أي تصور للتاريخ وأن هناك تصورات أخرى للتاريخ داخل التراث عموما تعرضت للتهميش والإزاحة" الإمامة هامش (٣) ص١٠

الاختلاف يكون الاختلاف في العمق بين هذه الفرق هو حول "المستقبل، أهو انهيار وسقوط؟ أم تعالٍ وصعود؟ أم أفق مفتوح يتحدد من خلال الإنسان وعيًا وعملًا؟"ص١٢

مشكلة المنهج

تعد مشكلة المنهج في التعامل مع التراث من القضايا المهمة في نقد الخطاب العربي المعاصر وإخفاقاته؛ حيث إن المنهج في الغالب قد تشكل في "أفق معرفي حضاري مغاير للموضوع المدروس"ص١٣؛ مما حوَّل موضوع الدراسة "مجرد ساحة يستعرض عليها الباحث معرفته بالمنهج"ص١٣. فموضوع البحث وجوده هو وجود تابع للمنهج، فالأصل هو المنهج المُستعار، والفرع هو الموضوع الذي نطبق عليه المنهج؛ مما يُفقد المنهج البحثي دوره أصلًا. وفي مقابل هذا النموذج يظهر نموذج آخر، نموذج هيمنة موضوع البحث على المنهج، فيتحول الباحث إلى مجرد مكرر يقوم بعملية اجترار للموضوع؛ مما يقضي على موضوع البحث ويحوِّله إلى سلسلة ملل. وعلي مبروك يحاول أن يبدأ من نقطة خارج هذين النموذجين، من خارج نطاق هيمنة الموضوع على المنهج أو العكس، فالمنهج البحثي ليس "جملة قواعد جامدة تتنزل على الموضوع كالقدر... بل أفقًا يتطور فيه الموضوع وينمو"ص١٤.

علي مبروك يرى استحالة حدوث أي نهضة عبر مجرد استنساخ الآخر فتتلاشى الذات، ولا نهضة عبر اجترار التراث استهلاكًا، فالاجترار والتكرار ليسا نهضة، ويدعو إلى "أن يكون التراث موضوعًا لموقف معرفي يجعل منه أساسًا للنهضة"ص١٤. فالقراءة السلفية الاجترارية للتراث تُغيِّب دور القارئ على حساب الحضور الطاغي للمقروء[١٦٨]. وكذلك حين تُغيِّب الذات القارئة حضور التراث، فإنها تقوم بعملية إسقاط؛ حيث تقوم عمليات القراءة الأيديولوجية في تعاملها مع التراث على تحويله إلى ساحة يسقطون عليها تصوراتهم وأوهامهم الأيديولوجية ومحاولة فرضها جبرًا على الواقع.

فيرى مبروك ألَّا فرق بين "قراءة زكي نجيب محمود الليبرالية للتراث من جهة، وبين قراءة حسين مروة وطيب تيزيني المادية التاريخية له من جهة أخرى، فكلتاهما تخضعان لفعل واحد يبدو فيه التراث مُجبرًا على النطق بما تريده الأيديولوجيا تارة عبر الانتقاء... وتارة عبر التعسف الذي يتبدى في تأطيره قسريًّا لينطق بمفاهيم المادية التاريخية"ص١٥، وأن الأيديولوجيا المسيطرة على قراءة محمد عابد الجابري هي "القطيعة والتمايز بين المشرق - العربي - والمغرب، والتي آلت إلى

[١٦٨] ويظهر تأثر علي مبروك بخطاب جابر عصفور في دراساته، وخصوصًا المقدمة النظرية لكتاب جابر "قراءة التراث النقدي"؛ مما يحتاج إلى من يدرس هذا التلاقح بين الخطابين ونقاط الاختلاف خصوصًا نقد علي مبروك لمفهوم "التنوير" بعد ذلك في كتابه "الحداثة بين الباشا والجنرال" ٢٠٠٣، أو "المدنية" أو "العلمانية". وهو نقد مباشر لخطاب جابر عصفور وإن لم يذكره بالاسم.

ضروب من التعسف"ص١٧ وعند حسن حنفي تضخم دور القارئ على حساب المقروء، فالتراث عند حنفي "مجرد إطار يُعلق عليه أفكاره"ص١٥. التجديد عند حسن حنفي هو الغاية و"يكون التراث هو الوسيلة...أو يكون التراث هو الهامش والتجديد هو المتن"ص١٥، فقراءة حنفي الفينومينولوجية للتراث، لا ترد التراث إلا إلى السياق الشعوري لحسن حنفي.[١٦٩] فعلي مبروك يدعو إلى الوعي بحدود هذه القراءات السابقة للتراث؛ وذلك "سعيًا إلى تخطي عوائقها الذاتية...والتحرر من كل انحياز أيديولوجي أو الوعي به والسيطرة عليه"ص١٧.

ثم يعرض علي مبروك منهجه في الدراسة في الجزء الباقي من تقديمه، فيستبدل عبارة نصر أبو زيد "تحقيق وعي علمي بالتراث" بـــ "إنتاج معرفة علمية بالتراث"، وهذه المعرفة العلمية عند مبروك غير ممكنة دون رد التراث "إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأت وتطور فيها"ص١٦، وعلي مبروك ككثيرين من المفكرين العرب في نهايات السبعينيات وفي الثمانينيات والتسعينيات، يحاولون لملمة تشظي واقع العرب وإعادة بنائه من خلال البنيوية، فحاول في رسالته للماجستير إعادة بناء علم العقائد من خلال تناوله لمبحث النبوة، وها هو يعيد الكرّة في أطروحته للدكتوراه، بل وأحيانًا مكررًا بالنص ما في الماجستير. فيسعى إلى التماس "البنية العميقة لنص أو جملة نصوص تنتمي إلى مؤلف أو فرقة أو تيار، والسعي إلى تفسير كافة وجوه التماثل والاختلاف داخلها، وذلك من خلال محوَرتها حول ثابت واحد قادر على استيعاب جميع التحولات داخلها، وبحيث تجد كل فكرة من الأفكار الجزئية لهذه النصوص تبريرها ومعقوليتها في هذا الثابت البنيوي"ص١٧. ولا يكتفي بشرح النصوص، بل يسعى إلى تفسيرها؛ لذلك فهو يعتمد على المنهج التاريخي ليرصد "مدى التحقق التاريخي للثوابت البنيوية المكتشفة عبر القراءة كما يمكن من خلاله رصد سياقات انبثاق البنيات وكيفية تحولها في مرحلة معينة إلى نظام يختص بآليات تطور مستقلة عن سياق التاريخ ذاته"ص١٨. علي مبروك يحاول الخروج من داخل النص لربطه بالعالم، للخروج من المعرفة المُغلقة؛ فالنص في النهاية مشروط معرفيًّا بنصوص سائدة، حتى وهو يحاول أن يتجاوز الواقع، ويحاول مبروك أيضًا أن يتجاوز التاريخية كبحث عن وقائع موضوعة بجوار بعضها البعض، إلى التاريخية بمعنى "المحددات الباطنية العميقة للفكرة، والتي يستحيل رغم خفائها تصور الفكرة أو تفسيرها"ص١٨ دونها.

علي مبروك يسعى إلى حركة بندولية "من البنية إلى التاريخ، ثم من التاريخ إلى البنية وهكذا في مراوحة مستمرة... ليست البنية فقط هي التي يفسرها التاريخ ويؤكد تحققها، بل إنها - البنية - أيضًا تفسره وتهبه النظام والمعقولية"ص١٩، ويصبح السؤال: إلى أي مدى استطاع علي مبروك أن يحقق هذه الحركة البندولية ذهابًا وإيابًا بين البنية وبين التاريخ في أطروحته للدكتوراه؟

---

[١٦٩] أضاف مبروك في مقاله عن مشروع حسن حنفي المعاد نشره في كتابه "الحداثة بين الباشا والجنرال" بعنوان "التراث والتجديد: ملاحظات أولية" كيف أن حسن حاول أن يأخذ إطار الماضي وشكله ويملأه بمضمون تجديدي، وتساؤل علي الأساسي: أليس الشكل التقليدي المأخوذ من التراث هو ذاته مضمون؟ القالب التراثي هو الذي خنق عمليات التجديد التي حاولها حسن حنفي، لطبيعة المشروع المراوغة التي توظف كل شيء في سبيل غاياتها.

- ٤ -

وضع علي مبروك عنوانًا تقريريًّا "اللاتاريخية أزمة الخطاب المعاصر"؛ محاولة منه لوضع البحث وموضوعه في سياق القارئ المعاصر، أو بصورة أخرى وضعه في سياق الباحث علي مبروك. فأين يقف مبروك في سياق الخطاب العربي المعاصر خلال قرنيه؟ الخطاب النهضة عند العرب في محاولة التحديث وإخفاقاتها وأزماتها، وكيف أن اللاتاريخية هي الجرثومة الساكنة تحت سطح المحاولات والإخفاقات، وكيف أن كل المحاولات التي شعرت بالأزمة في العصر الحديث، سواء عبر الإحساس بوجودها في بدايات القرن التاسع عشر، مع الهجمة الأوروبية، أو عند الوعي بهذه الأزمة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أو أيضًا في مرحلة ما بعد هزيمة ٦٧. ويمكننا مد الأمر على استقامته حتى وقتنا؛ ثلاثة عقود بعد كتابة علي مبروك لكتابه. فهذا سياق "أزمة تُعيد إنتاج نفسها".

لب الأمر في تصور مبروك هو أن "التجاور" بين "أنساق المعرفة التقليدية" وبين "مقولات النهضة" تجاور لم يتحول إلى صيغة "جدلية" بين الاثنين، فوصلنا إلى مجرد استهلاك مقولات النهضة والمعاصرة والحداثة، عبر أنساق أيديولوجية، بالمعنى السيئ لكلمة أيديولوجيا. فقد عجز خطاب النهضة والتحديث أن ينفذ تحت جلد الواقع، ليصل إلى الشروط المؤسسة والمؤثرة في هذا الواقع؛ مما جعل مقولات النهضة مجرد قشرة هشة على السطح تعيش تحتها أنساق المعرفة التقليدية. وأصبح مشروع النهضة مجرد مشروع نخبة، وظل الخطاب لا يرى علة لعجزه أو إخفاقه إلا في تخلف المجتمع وتخلف بنيته، ولا يرى العجز فيه ذاته، العجز في بنية خطاب النهضة وفي تكوينه وكونه مجرد خطاب تجاور واستهلاك لمقولات نهضة ظلت قشرة هشة على سطح القديم الفاعل تحت السطح. هذا التجاور بين القديم وقشرة الحديث، مع كل هزيمة وتراجع يشهدهما المجتمع، يتحول إلى "تناحر" يتجسد في حالة التشظي في العقود الأخيرة. رغم اعتراف مبروك بظهور قراءات للتراث مع بدايات ثمانينيات القرن العشرين تحاول اختراق القراءات الأيديولوجية السابقة، عبر "النقد المعرفي" سواء لنقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري(١٩٣٦ - ٢٠١٠) وحول العقل الإسلامي عند محمد أركون(١٩٢٨ - ٢٠١٠)، لكن الأيديولوجيا قد اخترقت أعمالهما أيضًا.[١٧٠]

[١٧٠] تركيز أركون على تقديم "عقل إسلامي" له سمات جوهرية، فهذا نمط من الأرسطية الجديدة والعالم قد تجاوز تصور العقل كجوهر إلى تصور العقل كحدث ينبثق ويتشكل ويتكون داخل ثقافة معينة، وتصور عقل ثابت جوهري، هي فكرة تقترب من التصورات الأوروبية العنصرية كعقل أوروبي حداثي في مقابل عقل شرقي بدائي. وعند محمد عابد الجابري نقد علي مبروك ممارسات الإكراه المعرفي التي قدمها الجابري عبر مفهوم "القطيعة المعرفية" بين المشرق العربي والمغرب، على أن المشرق عقل بياني والمغرب عقل برهاني فيُكره الجابري مفكرين للدخول في هذا التقسيم. كمثال ابن خلدون الأشعري التصور في العقيدة والذي يبني على مفاهيم أبي حامد الغزالي عن الطبع في طبائع العمران، مفاهيم مثل القبلية والعصبية أو الشوكة وكونها المحركات الأساسية للسياسة والإمامة. فيسكت الجابري عن الاختراقات لهذا الفصل الذي أقامه. بجانب إهمال أركون والجابري للعقل الشفاهي قبل الإسلام ودوره في تشكيل الإسلام.

علي مبروك يسعى إلى أن يتجاوز إخفاقات المقاربات الأيديولوجية للخطاب المعاصر بمراحله، عبر الحَفر وراء هذه الأنساق التي يتخفى عبرها ومن خلالها الخطاب العربي المعاصر، كمحاولة للوصول إلى ما هو معرفي وراء الأيديولوجي، من أجل زحزحة وخلخلة هذه الأشكال الأيديولوجية المستهلكة لمقولات النهضة كقشرة خارجية هشة وتأسيس خطاب نهضة بديل، يكون قادرًا على الجدل بين التراث ومقولاته في سياقاتها، وبين تراث الآخر الحديث في سياقاته ومقولاته لننتج خطابنا نحن، عبر تجاوزهما من داخلهما.[١٧١]

فخطاب النهضة/ التحديث نقل مفاهيم النهضة وانتزعها من سياقاتها، وكأنه يؤسس لنوع من العلاقة معها عبر مجرد "الترديد والاستهلاك أيديولوجيًّا" دون أن يعي هذه المفاهيم ويستوعبها حسب شروط إنتاجها المجتمعية والثقافية. وفي تعامله مع تراثنا يأخذ مقولاته أيضًا عبر آلية الترديد والتكرار أو الاستهلاك الأيديولوجي؛ مما يجعل مقولات النهضة ومقولات التراث حاضرة كمجرد أدوات، ولكي يستطيع الخطاب المعاصر أن يفعل ذلك؛ عزلها عن تاريخها، وعن سياقاتها، لكي تقوم هذه المفاهيم بالدور "التبريري" الذي تقوم به في الخطاب العربي المعاصر. وكذلك عبر الفصل في المفاهيم المُستعارة بين شكلها وبين مضمونها؛ مما مكَّن الخطاب من الإهدار الكامل للمفاهيم، فيأخذ الشكل ويترك المضمون في مفهوم، أو يأخذ المضمون ويعطيه شكلًا جديدًا في آخر. ويكون حضور كل من المفاهيم أو أشكالها أو مضامينها، مجرد حضور استهلاكي، ويكون "الحضور التبريري للتراث هو علة الحضور الترديدي له"ص٢٩.

علي مبروك يرى أننا نحتاج إلى إنجاز فهم للتراث في شموليته وفي كليته، ونخرج من الانتقاء النفعي، بأن نحاول الوصول إلى النظام المعرفي خلف الخطاب، أي "طريقة الخطاب في إنتاج كل ضروب المعرفة بواقعه"ص٣٣ بأن نتجاوز طريقة الإدانة الأيديولوجية من تيار لآخر "إلى الإبانة عمَّا يوجد على مستوى البنية المعرفية... توطئة لتفكيك الخطاب وزحزحته"ص٣٣. للوصول للثابت وراء التفتت على السطح وفي الواقع. لكن هذه البنية تم تثبيتها "بفضل التاريخ لا رغمًا عنه"ص٣٢، وهذه البنية انقطعت تمامًا عن العالم خارجها أو استقلت بمجال خاص تمارس منه هيمنة غير مشروطة ومن هنا لا تاريخيتها، اللاتاريخية التي أدركها معظم الدارسين للخطاب العربي المعاصر، لكن علي مبروك يسعى إلى الانتقال من الوعي بغياب اللاتاريخية إلى "الوعي بما يؤسسها" معرفيًّا وثقافيًّا.

---

[١٧١] "الحفر فيما وراء هذه التشكُّلات الأيديولوجية لعلها تبلغ الإبستمولوجيا المُضمرة تحتها ليتسنى زحزحتها على نحو يسمح بتأسيس خطاب بديل"، هامش (١٧) ص٢٧. وعلي مبروك يحاول أن يميز مدخله عن الآخرين. إنه مدخل إبستمولوجي يختلف عن مدخل نصر أبو زيد الذي كان يسعى للوصول إلي ما هو أيديولوجي وراء الخطابات. وهذا يحتاج إلى درس مستقل للتداخل والاختلاف بين خطابيهما سواء في دراسة كل منهما للشافعي، أو موقف كل منهما من الخطاب الاعتزالي، ويمكن المقارنة بين موقفيهما من المعتزلة من خلال حوارين أجراهما محمد حربي مع نصر أبو زيد ١٩٩١م ومع علي مبروك نهاية ٢٠١١ وبداية ٢٠١٢ في جريدة الأهرام، وكيف نقد نصر الفكر الاعتزالي وتاريخيته، وكيف برر علي مبروك للاعتزال. وكذلك موقفهما من أستاذهما حسن حنفي، أو موقفهما من سيد قطب.

جذور اللاتاريخية

التصور الذي ساد في ثقافتنا عن التاريخ أنه عبارة عن عملية تكرار لأصل سبق حدوثه، صراع بين الحق والباطل، الإنسان والشيطان.. إلخ. ويكون التاريخ مجرد علاقة من الخارج، عبر "فرض نموذج جاهز على الواقع من خارجه دون ارتباط باطني بينهما"ص٣٨ "تاريخ عبارة عن دائرة مغلقة. ويعطي مبروك مثالًا تطبيقيًّا بمفهوم الوحي ص٤١، فحين نعتبر الوحي أصلًا وتكون علاقتنا به هي مجرد ترديد وتكرار واجترار، فهذا نوع من العلاقة، تحصره في لحظة بعينها هي القرن السابع الميلادي لا تتخطى معانيه مفهوم المسلمين الأوائل. ولكن الوحي كما خاطب القرن السابع فأيضًا يتجاوزه إلى عصور أخرى. وعلاقة حوار مع الوحي تختلف عن علاقة ترديد. وكون الخطاب العربي المعاصر في "جوهره هو نظام استعارة ونقل" عن الغرب حينًا وعن السلف حينًا آخر، فيبحث الخطاب في واقعه المعاصر عمَّا يُبرر به استعاراته، "عبر الإهدار الشامل لتاريخية الأنساق المعرفية المنقولة وتاريخية الواقع الذي تُنقل إليه، وعلة النقل".

فخطاب العرب الحديث والمعاصر لا يبدأ من واقعه في بناء النموذج المعرفي، ويكتفي بعملية استعارة لنماذج جاهزة سابقة، سواء استعارها من أسلافه أو من تراث الآخر، مهدرًا سياقاتها، ثم يحاول أن يفرضها فرضًا على واقعه. ولكون هذه النماذج الجاهزة تعجز عن "النفاذ إلى الواقع والتأثير فيه ليكشف عن أن روابطها مع الواقع (المستعار له) كانت وهمية واصطناعية بأكثر ما كانت حقيقية أو تاريخية"ص٤٢ من هنا يصبح النموذج الجاهز المنقول "مُعطى مطلقًا قابلًا للاستنساخ في كل زمان ومكان... المعرفة المتعالية التي تحوز كل سمات الإطلاق والقداسة واللاتاريخ"ص٤٣، ويُصبح دور الواقع هنا هو الخضوع قهرًا للنماذج المستعارة. ويُفسر الخطاب تفوق الغرب علينا بسبب نظامه السياسي الضامن للحريات والمُقيد للسلطة بحكم القانون، فيصبح الاستبداد هو سبب تخلفنا، وتصبح مسألة النهضة مسألة، سياسة ويصبح سؤالها هو: كيف نتجاوز الاستبداد؟ أصبح الإشكال سياسيًّا وليس معرفيًّا، والحل هو: نقل التنظيمات السياسية الأوروبية عبر تبريرات موازية لها في تجربتنا التراثية، ومحاولة رفع شُبهة تناقضها مع الشرع. أزمة الخطاب المعاصر في تفكير يتنكر للمجال التاريخي الذي تبلورت فيه التنظيمات في الغرب وللإنجاز المعرفي الحديث الذي تقوم عليه، وكذلك تنكره لتاريخ واقعه هو الذي لم يزل يجد في الديني أساسًا لتصوراته وموجهًا لسلوكه.

التاريخ في ثقافتنا أصل سابق يتكرر كل مرحلة، فيكون الواقع مجرد مناسبة فارغة يحدث فيها فعل تكرر التاريخ، والعلاقة دائمًا بين الله والإنسان. فكما حدث بين آدم والله، وأكله من الشجرة بغواية إبليس، وخروجه من الجنة، لكي يتحقق سيناريو موضوع مُسبقًا قبل خلق آدم وإبليس. وكذلك الرجل الذي قابله علي مبروك على كوبري قصر النيل يوم سقوط مبارك من السلطة رافعًا لافتة مكتوب عليها "الله وحده أسقط النظام"، فلما سأله مبروك: "فماذا كان يفعل كل هؤلاء البشر في ميدان التحرير؟"، كانت إجابة الرجل: "ما نحن إلا مُناسبات وأدوات". هنا لا فاعلية للبشر ولا قوانين

للطبيعة، لا يوجد إلا فاعلية الله المطلقة، فاعلية لا سبب لها ولا غاية؛ حيث إن الذات الإلهية "لا تُسأل عمَّا تفعل وهم يُسألون". هذه النظرة للتاريخ كتكرار حوادث، هي الأساس لعقل نهضتنا وتحديثنا عبر استعارة نماذج جاهزة. فيتم إهدار التاريخ كجدلية بين الإنسان وبين الكون وبين المجتمع. ومن هنا لا تاريخية الخطاب العربي المعاصر، ويصبح النموذج المُستعار كاملًا، فوق التاريخ قابلًا للاستنساخ في أي زمان ومكان، نموذجًا شبه مُطلق. وتصبح الحداثة بعقلية البدوي، مجرد متاع يمكن نقله استهلاكًا. التاريخ هنا عند علي "ليس مجرد التزامن مع الآخر في لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور"ص٤٥. واللاتاريخية هنا هي ما يؤسس في العمق لكل ما ينطوي عليه الخطاب المعاصر من تكرار وترديد واتباع وعجز عن الحوار والإبداع، والمهمة الآن لتجاوز الأزمة هي تفكيك اللاتاريخية وردها إلى ما يؤسسها في وعي الخطاب ولا وعيه في الفصول التالية من الدراسة.

- ٥-

يبحث علي مبروك عمَّا يؤسس معرفيًّا لظاهرة اللاتاريخية، وكشف العناصر الواصلة بين التجربة التراثية وتجربتنا المعاصرة، ويتعامل مع بنية العقيدة الأشعرية بوصفها النسق الذي هيمن في علم العقائد عند المسلمين، وهو العلم الذي تشكلت فيه ومنه التصورات التي غذّت الحقول المعرفية الأخرى بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فيرصد البنية ونظامها وكيف يتولد عنهما تصور للتاريخ، ويبني عناصره الجزئية، وكيف يتجسد فيها، ثم يرصد الآليات التي يتبعها هذا التصور في إنتاج التاريخ. فإذا كان أبو الحسن الأشعري(٨٧٤/ ٢٦٠ - ٩٣٦/ ٣٣١) قد كان يُنظِّر ويُجرِّد نسقًا فكريًّا بتعامله مع أحداث حدثت قبل تنظيره بثلاثة قرون، في فترة الوحي وما تبعها من أحداث، فكيف تحولت أحداث تاريخية ووقائع، وارتفعت من طبيعتها الزمانية والمكانية وتحولت إلى عقيدة؟

تم الارتفاع بالوقائع وفصلها عن سياقاتها؛ لجعلها اختيارًا من الله وحكمة مُسبقة، ويتم ذلك عبر "التفضيل"، ففي سياق تكريس أن ما حدث من تولي الخليفة أبي بكر الصديق بعد النبي، لأنه الأفضل من كل ما عداه، وهو نوع من تكريس الاختيار السياسي لجماعة، إلا أن هذا التكريس إلى منظومة وإلى "نوع من السلطة الثابتة التي لا تتزعزع لهذه الجماعة - قريش - في كافة مناحي النشاط الإنساني"ص٧٢. النص هنا - قرآنًا أو سنة - ليس هو ما يؤسس القول في عملية التفضيل، بل الذي يحرك عملية التفضيل هو القصد المُسبق، وما النصوص إلا للتغطية على هذا القصد المُسبق، تغطية "بالنص على الأساس الأيديولوجي للتفضيل"ص٧٣، وحتى عند التمييز بين الأنبياء وبين أقوامهم تصبح "أفضلية النبي محمد في هذا السياق لا تعني إلا أن أمته هي أفضل الأمم"ص٧٤.

يرصد مبروك مسار عملية التفضيل هذه في المصنفات الأشعرية[١٧٢] عبر مراحل أربعة، منذ أن كان مسار التفضيل مختلطًا بالإمامة في المصنفات المتقدمة (الأشعري والباقلاني والجويني)، ثم يستقل التفضيل عن الإمامة ويتسع ليشمل كل جوانب النشاط الإنساني (البغدادي والإسفرائيني وابن حزم)، لينكمش بعد ذلك ويُهمش كمجرد ملحق للإمامة عند (الغزالي والنسفي والرازي والآمدي والإيجي والبيضاوي)، وفي المؤلفات المتأخرة تسقط الإمامة ويصبح التفضيل مجرد هامش و"لاحقة للنبوة التي باتت تشكل أحد قطبي علم العقائد الذي استحال - تحول - بأسره إلى جملة عقائد في الله والرسول فقط"ص٥١ ليصبح التفضيل نظرية في تدهور وانحدار الزمان من اللحظة النموذج لحظة الوحي، ويصبح التفضيل عقيدة يجب الإيمان بها، فكما انفصل "علم أصول الدين عن أصله السياسي، فإن التفضيل بدوره قد انفصل عن أصله السياسي (أي عن الإمامة)... فإنه أصبح بنية متعالية"ص٥٧.

كتاب أبي الحسن الأشعري "الإبانة في أصول الديانة" هو كتاب مؤسس داخل النسق الأشعري؛ حيث استمرت طرقه في التدليل "عصية على التجاوز في النصوص اللاحقة"؛ فحيث أثبت الكتاب إمامة أبي بكر بدلائل من القرآن بالإضافة إلي دليل الإجماع، فالأشعري وقف "بتفكيره في الإمامة عند وقائع ما جرى" دون أن يتطرق إلى قضاياها النظرية. لكن النسق الأشعري النظري فيما بعد "راح يمارس إقصاءً... للتاريخي"، وذلك عبر "إزاحة التعارض فيه عبر إزاحة الإمامة وتحويلها من أصل وأساس له إلى زائدة"[١٧٣] تم تهميشها فيما بعد، فإذا كان مبحث الإمامة تكوَّن دفاعًا عن إمامة أبي بكر، ونشأ التفضيل في سياق إثبات إمامة أبي بكر والخلفاء على الترتيب حسب ترتيب أفضليتهم، فوجوب الإمامة كان لوجوب التفضيل. ورغم الأساس التاريخي لنشأة العلم ومباحثه، فالنسق الأشعري يسعى دائمًا إلى "نسيان التاريخي والاستغراق في النظري والمجرد"ص٥٨ في سعي دائم لجعل اختلافات الصحابة وصراعاتهم التي كانت مواقف لهم من الواقع، كبشر حسب مصالحهم، أن تتحول إلى مجرد تأويلات واجتهادات كلهم فيها على حق؛ لنصل إلى "وجوب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت عنه"، ولتصبح هذه الصراعات والخلافات مجرد "تخرصات أهل الأهواء وتصنيفات الأعداء.. الروافض والخوارج"ص٥٨. فالخطاب الأشعري يسعى إلى تحويل "هذه الحقبة - حقبة الوحي والصحابة - من حقيقة تاريخية إلى حقبة مثالية لا تنتظمها قوانين التاريخ"ص٦٠، الخطاب الأشعري فرض هيمنته على الثقافة عبر إقصاء كافة الخطابات المخالفة، عن طريق وصفها "بالضلال والهرطقة"، ويصبح الخطاب الأشعري هو "خطاب القوامة والاستقامة في مقابل خطاب الرأي والهوى، خطاب الفرقة الناجية"ص٧٧، لينتقل الخطاب إلى التكفير مع البغدادي. ويصبح التاريخ

---

[١٧٢] يرصدها من خلال هذه الأسماء البارزة في تشكيل النسق الأشعري: أبو الحسن الأشعري(٨٧٤/ ٢٦٠ - ٩٣٦/ ٣٣١) والباقلاني(٩٥٠/ ٣٣٨ - ١٠١٣/ ٤٠٢) والإسفرائيني المتوفى(١٠٢٧/ ٤١٨) وابن حزم(٩٩٤/ ٣٨٤ - ١٠٦٤/ ٤٥٦) والجويني(١٠٢٨/ ٤١٩ - ١٠٨٥/ ٤٨٧) والبغدادي(١٠٠٢/ ٣٩٢ - ١٠٧١/ ٤٦٣) والنسفي(١٠٣٨/ ٤٣٨ - ١١١٤/ ٥٠٨) والغزالي(١٠٥٨/ ٤٥٠ - ١١١١/ ٥٠٥) وفخر الدين الرازي(١١٤٩/ ٥٤٤- ١٢٠٩/ ٦٠٦) وسيف الدين الآمدي(١١٥٦/ ٥٥١ - ١٢٣٣/ ٦٣١) وأبو القاسم البيضاوي المتوفى(١٢٨٦/ ٦٨٥) وعضد الدين الإيجي(١٢٨١/ ٦٨٠ - ١٣٥٥/ ٧٥٦).

[١٧٣] ص٥٧، هامش ٣٤.

في هذا النسق عملية صراع بين كفر وإيمان، بين حق وباطل، بين "طريقين لا يمكن الالتقاء بينهما أبدًا، بل لا بد من النفي لأحدهما والإبقاء للآخر"ص٧٢ ، فيصبح التاريخ بذلك صوريًّا لا دور فيه للإنسان، بل ويصبح تاريخاً لاهوتيًّا.

- ٦-

يرصد علي مبروك بنيويًّا كيف صار المسار في الخطاب الأشعري من تأسيس التفضيل عبر صياغته للحظة الوحي والخلافة كلحظة نموذج، لحظة كمال ووحدة، فيعرض كيف تشكلت اللحظة النموذج وكيف أعاد الخطاب الأشعري إعادة نمذجة الوقائع، ومدى اختلاف التعامل مع الوقائع عند المتكلمين وعند الإخباريين، ثم يرصد الجانب الآخر من الفعل المعرفي الأشعري بأن يكون التكفير والتدهور والانهيار هم نتيجة أي عملية خروج عن نموذج الكمال. ويقدم دراسة تطبيقية على خطاب ابن خلدون ليكشف أشعرية تصوراته الرابضة تحت السطح والمُحركة لمقولاته حول التاريخ، كنقد من علي مبروك لتناول محمد عابد الجابري؛ حيث أمد ابن خلدون "النموذج الأشعري بقناع من العقلانية" عبر "الانفصال بين الرؤية والأداة في بناء النص الخلدوني"ص١٥٧.

علي مبروك ينطلق من مركزية علم الكلام في تشكيل الأسس الفكرية التي تسربت في كل حقول المعرفة عند المسلمين[١٧٤]، فعلم الكلام تأسس أساسًا حول مسألة الإمامة، ليس في جوانبها النظرية أو ما يجب أن يكون، ولكن حول ما تحقق بالفعل، أي من وقائع التاريخ التي حدثت ذاتها، لكن عبر إعادة صياغة و"سياسة الماضي" وتقييم وتوجيه الروايات لدعم ما يحدث في حاضر الخطاب الأشعري ص٩٢ -٩٣. هذه الأصول في الحكم تحولت إلى أصول في التفكير، والإمامة التي كانت فضاء تجلي وقائع التاريخ، أصبحت هي ساحة تهميش هذه الوقائع فيما بعد، حتى تصبح الإمامة ذاتها في النسق من الفروع. ومبروك يجعل مقولتي "التفضيل" و"التكفير" هما محور مبحث الإمامة، عبر الآلية شبه الثابتة في الخطاب الأشعري "التحول داخل الثقافة من التاريخي إلى البنيوي"[١٧٥]، فما حدث من تولي أبي بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب، فهذا الترتيب هو ترتيب تفاضل، وقبول هذا الترتيب هو إقرار "بشرعية كل ما تحقق في الماضي وما ترتب عليه في الحاضر"ص٩٤. وكل رفض لهذا الإقرار هو سعي إلى تقويض ما ترتب عليه في الحاضر، كما فعل التشيع، أو عدم إقرار بالأفضلية بل بالمصالح القبلية ولصراعات بشرية عند الخوارج. فإذا كان أبو الحسن الأشعري ركز على استخدام النص كآلية له في كتابه "الإبانة"، فقد ركز على استخدام الإجماع والجماعة والخروج عليها في كتابه "اللمع"ص٩٥.

---

[١٧٤] كما سار على ذلك أستاذه حسن حنفي خلافًا لتوجه محمد عابد الجابري في مركزية الفقه وليس علم الكلام في هذا الدور، في صفحات ٧٩ ،٨٧، ٨٨، وفي التصوف ص١٠٦.

[١٧٥] ص٨٩، هامش ٤١، وعن الخلاف بين السنة والشيعة حول الأمر، ص١٠١، هامش ٨٧.

التفكير عند السنة فصل فيما بعد بين التنزيل والتأويل وعدم اجتماعهما في شخص واحد بعد النبي، فإن الاتجاهات الشيعية حاولت استمرار التوحد بين التنزيل والتأويل في شخص الأئمة بعد الرسول. لكن لب الخلاف هو في نظرة كل منهما للواقع وتعاملهم معه، فإذا كان للواقع جانبان، جانب مُتحقق وجانب ممكن التحقق، فأهل السنة ركزوا على الجانب المتحقق من الواقع وتكريسه حسب الوقائع وبنيويًّا عبر منظومة فكرية مطلقة منفصلة عن التاريخ. فإن الاتجاهات الشيعية ركزت على الجانب المُمكن تحققه من الواقع وعلى تكريسه وأسقطوا عليه تصوراتهم المطلقة. الأمر الذي يحتاج إلى دراسة تاريخية له. فإذا كان الخطاب الأشعري يجعل ما تحقق هو الأفضل، فهو بذلك يجعل أساسه في الماضي، والمتحقق في الماضي أعلى في الشرف وفي المرتبة؛ لأنه كمال خالٍ من الاختلاف ومن التناقض، مثالي. والحاضر يُعيد تشكيل ما حدث في الماضي ليرتفع به، والماضي تحول إلى نموذج مُطلق يُعيد تشكيل عقل الجماعة كبناء مُطلق لا يمكن تجاوزه، بل إعادة تكراره، عودة للحظة النموذج من لحظات انحدار وتفرق واختلاف. ويُصبح الأمر عند الاتجاهات الشيعية هو السعي نحو المستقبل، الذي سيتحقق فيه العدل الذي لم يتحقق في الماضي بعدم تولي الأفضل، وستتحقق فيه الوحدة ويتم القضاء على الخلاف.

الخطاب الأشعري يقوم بعملية نمذجة، عبر خلق نموذج قائم على الأفضلية. هذا السعي يُنشئ علاقة بهذه اللحظة، علاقة تعظيم أخلاقي وليس تمثلًا معرفيًّا، ويصبح كل اختلاف مع هذا التعظيم وذلك النموذج، أو محاولة إنشاء علاقة على أسس معرفية مع اللحظة النموذج لا تنطلق من التعظيم الأخلاقي هي ذاتها تقع في أسر ما فعله الخطاب كذلك بنمذجة لحظة الكفر، والتي أصبحت مجرد إدانة أو تحقير أخلاقي، وليس تمثلًا معرفيًّا. فالموقف في الحالتين أخلاقي وليس معرفيًّا.

وإذا كان الأفضلية في النسق الأشعري لا تُعرف "إلا ببرهان مسموع من الله – تعالى – في القرآن أو من كلام رسول الله"[١٧٦]، فالأفضلية هنا من الله مصدرًا وقيمة؛ مما يجعل آلية السند التي سرت في البنية التحتية لكل حقول الثقافة تقريبًا، هي الأساس في بناء الأفضلية، لكن عملية الإسناد وسلاسلها في النهاية هي حكم أخلاقي، وليست موقفًا معرفيًّا. فالخبر المنقول صحته ليست في ذاته ولا في منطقيته ولا في حجيته الداخلية، بل صحته تأتي من خارجه عبر "الشهادة عليه من خارجه"[١٧٧]، عبر الحكم الأخلاقي في الغالب على عدالة ناقليه، عبر سلسلة الإسناد. فتحديد عدالة السلسلة قائم على الثقة، والتي هي فعل وحكم أخلاقي بامتياز؛ ولذلك فإن الانخراط في "الجماعة" هو انخراط في لحظة الوحدة، اللحظة النموذج، لحظة الأفضلية، لحظة الوحي. من هنا مفهوم "أهل السنة والجماعة" والفرقة الناجية وما يشير إليه من دلالات تعالٍ ورفعة ووحدة وتفضيل والمفهوم الإجماع. ويصبح العكس هو العكس، فمن خرج عن الجماعة، خرج عن الإجماع، التدهور والانحراف والضلال والفرق التي ستنتهي في النار، ومن هنا نصل إلى التكفير، والذئب لا يأكل من الغنم إلا

---

[١٧٦] فيما ينقله علي مبروك، ص١٣٢، عن ابن حزم في "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، الجزء الرابع، ص١٠٢.

[١٧٧] هامش ١٤٥، ص١١٩.

القاصية، طبعًا القاصية عن الجماعة وعن الإجماع، ويُصبح الإجماع هو مجرد وقوع ما وقع وكونه وقع وحدث ولم يصلنا خبر أن أحدًا اعترض عليه، فهذا إجماع وتلك حجة، فننتهي إلى مجرد تبرير الواقع، لكون وقوعه دليلًا على رضا ربنا عنه، ودليل على أفضليته، وكل من اعترضوا عليه ولم يستطيعوا تغييره هم ضالون بدليل فشلهم، ويصبح الخطاب الأشعري في لبه هو خطاب تبرير لما حدث ويحدث.

علي مبروك هنا يقوم برصد فارق بين "فعل معرفي" يسعى إلى احتواء واستيعاب موضوعه من أجل البناء عليه عبر تجاوزه، وبين "فعل أخلاقي" يقوم على مجرد الاستغراق في موضوعه عبر التكرار والترديد لا التجاوز، وهذا الفعل الأخلاقي الذي يقوم على تعظيم ونمذجة لحظة الوحي وتعظيم ونمذجة لحظة الكفر أيضًا؛ مما يحول الأمر إلى مجرد الإدانة والتحقير الأخلاقي، عبر التكرار وليس موقفًا معرفيًّا قائمًا على الاستيعاب والفهم. وهذا التعظيم وتلك النمذجة هما آليتا الخطاب الأشعري في إقصاء مخالفيه عبر "التعالي بنموذج الفضل إلى مطلق يستحيل تجاوزه"ص١٢٢. فإذا كان الخطاب التراثي يُقيم علاقته مع الظواهر عبر الإدراك من الخارج، عبر الحكم - أخلاقيًّا في الغالب - عليها، وعبر نماذج تتكرر عبر الزمن سواء نماذج أفضلية أو نماذج كفرص١٣١؛ آدم وإبليس في الجنة، محمد والمشركون في القرن السابع، مرشد الإخوان وسحرة فرعون "وسائل الإعلام"، أو السيسي وأهل الشر، فإن هذا الربط من الخارج بين الظواهر من أجل الحكم الأخلاقي عليها هو الثابت البنيوي الذي يراه علي مبروك واصلًا بين التجربة التراثية وتجربتنا المعاصرة.

- ٧-

بعد أن رصد علي مبروك مسار التفضيل في المصنفات الأشعرية، وحللها، وحاول رصد بنية التصورات الأشعرية التي اعتمد فيها على نقل جهده في رسالة الماجستير إلى رسالة الدكتوراه، فرصد اللحظة النموذج؛ لحظة الوحي النبوي والخلافة الراشدة، ورصد عملية نمذجتها في الخطاب الأشعري وكيفية الانتقال من اللحظة النموذج، اللحظة الفضلى هذه، نحو التدهور والانهيار، الانتقال من الأفضلية إلى التدهور، الانتقال الذي يؤسس للتكفير، فإنه يحاول اختبار البنية الأشعرية عبر دراسة تطبيقية على خطاب ابن خلدون، ويحاول رصد الأسس المعرفية للخطاب التاريخي الأشعري، عبر رصد كيف تحولت البنية الأشعرية من مجرد بنية إلى نظام بنية، وكيف بنى هذا النظام تصورًا أشعريًّا عن التاريخ وللتاريخ وكيفية بناء عناصره، ليرصد مبروك التصور الأشعري للتاريخ وآليات إنتاجه.

هيمن النسق الأشعري عبر تماهيه وتوحيد ذاته في "هوية واحدة مع ما يراه الدين الحق"، ومارس الخطاب الأشعري كل صنوف الإقصاء للخطابات المخالفة، بوصفها "ضروبًا من الهرطقة

والضلال"[١٧٨] و"انسرب النسق الأشعري" - حسب تعبير علي مبروك - في الحقول المعرفية المختلفة في الثقافة، وتشكل جزئيًّا حسب الحقل المعرفي[١٧٩] الذي يعمل فيه؛ حيث يتحدد الظهور الجلي أو الظهور المتخفي المراوغ أحيانًا، ومبروك في هذا الفصل الرابع يرصد دخول النسق الأشعري تخفيًا ومراوغة في مجال التاريخ، وتحديدًا عند ابن خلدون(١٣٣٢/ ٧٣٢ - ١٤٠٦/ ٨٠٨). رغم إلحاح كثيرين على أن ابن خلدون حدثت عنده انقطاعة عن الممارسة التاريخية السابقة عليه، التي كانت تعتمد على الإسناد للرواية والتي اتبعها هو ذاته في كتابه "العِبر"؛ حيث التاريخ في هذه الكتابات عبارة عن ممارسة. ويقول البعض إن ابن خلدون انتقل في "المقدمة" التي حاول فيها أن يفهم التاريخ كخطاب، وليس كمجرد ممارسة، وأن يبني خطاب التاريخ على "طبائع العمران"، وليس على مجرد الإسناد عبر الخبر. مبروك يحاول كشف المراوغات العقلانية التي يتخفى خلفها الخطاب الأشعري داخل تصورات ابن خلدون حول التاريخ[١٨٠]. فمفاهيم "طبائع العمران" و"الإسناد" في مقدمة ابن خلدون ما هي إلا "مجرد أدوات يستخدمها"، خصوصًا بعد ما أدخله أبو حامد الغزالي على مفهوم الطبع من تصورات. ومن هنا فإن مبروك يعُد ثلاثة مستويات في تحليله: مستوى "البنية" التي تئول إلى مستوى "رؤية أو تصور في حقل التاريخ"، وهو التصور الذي يتحقق في الكتابة ويحقق البنية من خلال مستوى "المفاهيم".[١٨١]

البنية الأشعرية تربط بين المقولات الثلاثة: الله والإنسان والعالم، فتجعلها مقولات منقسمة ومتجاورة وعلى شكل هرم رأسه التصورات الأشعرية عن الله، وقاعدته تصوراتهم عن الإنسان وعن العالم، مقولات متجاورة، فتصبح العلاقة بين تصور الأشعرية لله، وبين تصوراتهم عن الإنسان والعالم، هي علاقة "إكراه وقهر خارجي" ص١٦٦ من طرف مطلق، قاهر، فاعل على الحقيقة هو تصورهم لله. تخضع له مقولتا الإنسان والعالم في هذا الهرم، كمكونَين ومقولتين صوريتَي المضمون، لا تقومان بذاتيهما، وفي حاجة طوال الوقت لقوة قاهرة خارجية فاعلة على الحقيقة، تؤثر فيهما. فلا وجود إلا لذات إلهية، هي الفاعلة ولا يحدها حد، لا من إرادة إنسان ولا قانون في العالم.

---

[١٧٨] هامش ٨، صفحة ١٥٧.

[١٧٩] فالنسق الأشعري يتجلى واضحًا في مجال النحو، ص١٥٨، هامش ١١، عبر المفردات، وعبر حتى أساليب المناظرة كما ينقل علي مبروك عن الزجاجي النحوي في كتابه "الإيضاح في علم النحو" عن تصوره للأفعال أنها "حركة لا تبقى وقتين"، وكيف أن البصريين يعيبون ذلك على الكوفيين، وبقول الكوفيين بالفعل الدائم. وهناك دراسات رائدة في الربط بين الحقول المعرفية المختلفة من التراث. في دراسات مثل دراسات شكري عياد وربطه بين التصورات الفلسفية والبلاغة، بداية من دراسته لأثر كتاب أرسطو طاليس في النقد الأدبي في العربية وقراءات أدونيس ومصطفى ناصف، أو في دراسات جابر عصفور من أطروحته للدكتوراه حول الصورة الفنية، أو دراسته النظرية أو التطبيقية المجمعة في كتابه "قراءة التراث النقدي"، وخصوصًا دراسته "قراءة مُحدثة في ناقد قديم: ابن المعتز"، وربطه بين عوالم الحقول المعرفية المختلفة من الثقافة. والدراسات التطبيقية المهمة التي قام بها نصر أبو زيد وخصوصًا المجموعة في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل "سواء "الأساس الكلامي - نسبة إلى علم الكلام - لمبحث المجاز، أو "التأويل في كتاب سيبويه" أو "مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني" أو "علم العلامات في التراث: دراسة استكشافية". ونحتاج إلى دراسة كيفية تجلي الخطاب الأشعري في الحقول المعرفية المختلفة في ثقافات المسلمين، ولعنا نكتشف أبا حامد الغزالي الرابض تحت سطح ابن رشد وابن عربي وابن تيمية وابن خلدون، محمد إقبال وسيد قطب وحسن حنفي... إلخ.

[١٨٠] يشير كذلك لنفس الشيء في أشعرية خطاب عبد القاهر الجرجاني في البلاغة أيضًا.

[١٨١] هامش ٨، صفحة ١٦٠.

الدور والوظيفة التي قام بها النسق الأشعري، هي خلق عالم من التصورات لا وجود فيه إلا "للمطلق فقط كإله في المجرد وحاكم في المتعين وأعني.. أن الإطلاق الإلهي لم يكن إلا مقدمة للإطلاق السياسي لا غير"ص١٦٧. من هنا فالأشعرية منذ نشأتها وحتى الآن هي النسق التصوري الأثير لأي سلطة. ويبدو العالم في هذا التصور ظواهر منفصلة، متجاورة، لا يحكمها قانون من داخلها، وتصبح عملية المعرفة في هذا التصور هي مجرد رصد "الاقتران الخارجي المُشَاهَد بين الظواهر"، وتصبح الأخلاق "إلزامًا وقهرًا خارجيًّا والدين مجرد طقوس وشعائر"ص١٦١، النسق الأشعري يقوم بوظيفة أساسية هي "تكريس ضرب من الثبات[١٨٢] لما هو قائم"ص١٦٨. فإذا كان العالم لا وجود له إلا بسند من الله عبر الخلق المستمر، والمعرفة الإنسانية لا تتحقق إلا بضمان إلهي عن طريق الشرع.

التصور الأشعري للتاريخ مبني على انقسامات مقولات الله والإنسان والعالم في النسق وتجاورها. هذا الانقسام بنى انقسامًا آخر في تصورهم للتاريخ: بين "لحظة للفضل ولحظات من التدهور"، فتتم قراءة لحظات التاريخ في التصورات الأشعرية، لا باعتبارها وقائع وأحداثًا، بل "كأنماط ورموز" تتكرر عبر عملية بناء نماذج لهذه اللحظات، كلحظات فضل نموذجية ولحظات تدهور نموذجية أيضًا، فيكون الصراع بين آدم وإبليس نموذجًا يتكرر طوال الوقت. والتدهور يحدث دائمًا كلما بعدنا عن لحظة التفضيل وخصائصها، وهذا يتجسد من خلال المفردات والآليات المستخدمة. فمثلًا في خلافات الصحابة وبعضهم البعض –وهي لحظة ونموذج تفضيل – يُصبح السكوت عن الخلاف بينهم بل وإنكار خلافاتهم منهجًا، والارتفاع عن خلافاتهم بأن كلهم على حق وكلهم مجتهد. منطق التدهور والتكفير يكون عبر النقيض مما سبق، فإن أي حديث أو كشف وفضح لخلافات الصحابة كونهم بشرًا تحركهم مصالح ومنافع ومشاعر، يكون إشارة إلى الأهواء والضلال، بُعدًا عن اللحظة النموذج، اللحظة المثال المتعالية.

اللحظتان في النهاية هما لحظتان صوريتان، تُسقَط عليهما تصورات مثالية من خارجهما، وكونهما لحظات تم نمذجتها؛ فقد غاب الإنسان وغاب العالم عن الوجود فيهما كفاعلية مؤثرة، ويصبح التاريخ الأشعري مجرد تكرار لصراع بين الله والشيطان.[١٨٣] وتكون الأفعال بدورها هي "قدرة على التكرار لفعل مخلوق سلفًا، مثل فاعلية التاريخ كتكرار لنموذج جاهز مكتمل سلفًا"ص١٩٢،

---

[١٨٢] حرص النسق الأشعري مع صياغات أبي حامد الغزالي، على استبقاء المنطق الأرسطي من كل الفلسفة اليونانية، وجعل المنطق من علوم الآلة في علوم المسلمين المختلفة؛ وذلك للتماثل على مستوى البنية العميقة بين كل من المنطق الأرسطي والنسق الأشعري، لكون هذا المنطق ينظم العلاقة بين الجوهر وبين المقولات كعلاقة هيمنة. هامش ٣٤، صفحة ١٦٥.

[١٨٣] ويشرح علي مبروك في ص١٦٨ علاقة الصفة بالوصف في النسق الأشعري، والأسس المعرفية للانهيار في النسق عبر نظرية الجوهر والعرَض والتصورات حول الحركة والزمان والفعل وتأسيسها للانهيار في التاريخ، ص١٨٠، وما بعدها. وكيف أن حركة الجوهر الفرد انتقالًا عبر القفز وبالانفصال، وليس بالاتصال يؤسس لحضور الحدث في الكتابة التاريخية، منفصلًا عن غيره ومتجاورًا معه، فالتاريخ "جملة أحداث منفصلة يسعى إلى تجميعها متجاورة"،ص١٨٤. والزمان،ص١٨٨ ومفهوم الكسب، ص١٩٢، وفي التصور للأفعال ودورهما في تصور التاريخ كتكرار لنماذج (أفضلية أو تدهور).

وتصبح مقولة الكسب في الأفعال في النسق الأشعري هي تكريس للتكرار في حوادث التاريخ. ويكون وجود الإنسان في تصور التاريخ الأشعري "مجرد أداة لله أو الوحي أو للشيطان". والإسناد هو الآلية التي وظفها الخطاب الأشعري في التطبيق. وتكون العلاقة بين خبرين (روايتين) في الكتابة الإسنادية "هي علاقة خارجية وطارئة"ص١٩٤، علاقة تجاور. وكذلك عبر آلية طبائع العمران[١٨٤]، من حيث هي "أمور طبيعية" لا تتوقف أبدًا على أي عوامل أو محددات من خارج طبيعتها الخاصة، "إنها نتاج دورة طبيعية جامدة لا تتوقف على أي شيء خارجها"ص١٩٧.

النسق الأشعري تترابط مكوناته حيث تتأسس تصوراته للوجود وللمعرفة؛ فلا مجال فيه لأن تتقوم مقولاته بذاتها، بقوانين من باطنها ومن داخلها، بل مقوم وجودها وفاعليتها يأتيها من خارجها دائمًا، من الله، عبر الخلق المستمر للعالم على مستوى الوجود. ومعرفيًّا، لا معرفة دون توفيق من الله. وفي مجال التاريخ يكون تأسيس النسق الأشعري للفعل الإنساني: أنه لا يقوم بذاته من داخله، أي من الإنسان، بل يأتي فعل الإنسان من خارج الإنسان؛ عبر فعل الله وكسب الإنسان أو عبر طبائع العمران التي وضعها الله عبر العادة، وهي العادة التي يمكن خرقها في أي وقت. فيصبح الخبر (الرواية) في التاريخ لا ينطوي في ذاته على مقوم صدقه أو كذبه، بل مقوم الصدق أو الكذب يأتي من الخارج؛ عبر شهادة الرواة والناقلين والثقة فيهم.

يشير علي مبروك إلى الصلة بين التجربة التراثية في تصورها للتاريخ، وتجربتنا المعاصرة؛ حيث إن لحظات تاريخنا المعاصر هي الأخرى يكون الانتقال بينها دائمًا "غير خاضع لأي منطق أو نظام" بين ما قبل محمد علي وما بعده، بين ما قبل حركة الضباط الأحرار وما نتج معهم؛ مما يعني "أن الانفصال والتمايز هما الثابت المؤسس لخطابنا التاريخي كله"[١٨٥] في تجاربنا التراثية وتجاربنا المعاصرة. الحركة بين لحظات تاريخنا أو بتعبير أدق "تواريخنا" هي حركة طفرة، وقفز، لا وجود فيها لتقدم عبر تراكم، ولا لعلاقات ضرورية أو منطقية بين لحظة في تاريخنا وأخرى.

في الخطاب الأشعري، التدهور الحادث في التاريخ لا يُوقَف عبر فعل في التاريخ، بل إيقاف التدهور يكون من خارجه. ويرى علي مبروك أن هذا ما يؤسس لتصوراتنا عن النهضة، نهضة تأتي من الخارج سواء عبر "المبادئ الأوروبية"، أو أيضًا من الخارج، أيضًا عبر الإصلاح المبني بناءً على "ما صلح به أول أمر هذه الأمة". وهكذا أصبح خطابنا المعاصر لا يعرف سبيلًا إلى الإصلاح أو النهضة إلا عبر استعارتهما من خارج واقعه[١٨٦]، ويكون التاريخ هنا مجرد حقل استعارة واستهلاك لا "إطار فاعلية وإنتاج". [١٨٧]

---

[١٨٤] يشير مبروك إلى أن مفهوم الطبع مع الغزالي حدث فيه انقلاب جوهري، جعل نسبة الفعل إلى الطبع هو نسبة مجازية غير حقيقية. أي يكون "الطبع فيها فاعلًا بالمجاز، والله فاعلًا بالحقيقة"، هامش ١٣٨، صفحة ١٩٦.

[١٨٥] هامش ٩٧، صفحة ١٨٤.

[١٨٦] هامش ١٠٠، صفحة ١٨٥.

[١٨٧] هامش ٨٧، صفحة ١٨١.

علي مبروك[١٨٨] يشير إلى أسباب غياب التاريخ كعملية جدلية في الفلسفة اليونانية؛ نتيجة لهيمنة تصور للوجود يُركز على أن الوجود الحق والكلي والثابت، هو فيما وراء الجزئيات المتغيرة؛ فالجزئيات المتغيرة هي مجرد صور زائفة لجوهر ثابت، هذا الجوهر الثابت هو الوجود الحق. بهذا التصور للوجود، قامت تصورات معرفية، لب اهتمامها وموضوعها هو تكوين معرفة حقة بهذا الجوهر الثابت، وتُزيح جانبًا كل ما هو جزئي ومتغير. من هنا إهمال الفلسفة اليونانية للتاريخ ووقائعه، لأن وقائع التاريخ جزئية ومتغيرة، والأهم منها هو التركيز على ما هو جوهري وثابت وراءها. ولكن الحداثة الأوروبية عبر نقدها لأصولها من داخلها، وعبر تأسيس نظام للمعرفة وتصورات للوجود تدور حول دراسة الظاهرة في ذاتها وفي جزئياتها ومتغيراتها، استطاعت تكوين تصور للتاريخ كصيرورة تقدم واتصال وتراكم خبرات.

إن اتجاهات ما بعد الحداثة حين ترى التاريخ "سلسلة قطائع" عند فوكو مثلًا، فهو يفعل ذلك عبر إقصاء مفاهيم "الأصل الثابت أو المركز" الذي دارت الفلسفة الغربية الحديثة حوله منذ نيوتن وغيره. في حين أن التصور الأشعري يسعى لتكريس أصل ثابت ومركز، تستمد منه الأحداث وجودها ومعقوليتها. التباين أنه في حين أن اتجاه ما بعد الحداثة يسعى "إلى التفكير خارج حقل الميتافيزيقا، فإن التصور الأشعري لا معنى له ولا لنسقه خارج الميتافيزيقا"[١٨٩]. من هنا تفرقة علي مبروك بين سعي ما بعد الحداثة لإلغاء "مركزية أصل ثابتة وبين أصل ثابت يقتضي تكريس هيمنته ومركزيته ببناء التاريخ على نحو من الانفصال والتقطع" كما يفعل المفكرون المسلمون من بدايات القرن العشرين مع فيزياء الكوانتم ومع النظرية النسبية، في نقد الحتمية للقوانين الفيزيائية، ليُرسخوا لفكرة الدين وللفاعلية الإلهية المباشرة في الطبيعة. كذلك ما يفعلونه من استخدام نقد ما بعد الحداثة للحداثة منذ منتصف القرن العشرين لتأصيل الأشعرية وعدم الالتزام بالسببية؛ وبهذا يتجاور الغزالي مع ديفيد هيوم في نقد السببية في وعينا المعاصر عند البعض رغم البعد بينهما، في نقد ديفيد هيوم للسببية وبين التصورات الأشعرية عن اللاسببية، مما يحتاج لدرس آخر.

نسق تفكير علي مبروك مبني على أن الخطاب الأشعري حين وضع النبوة ضمن سياق لا تاريخي بأطلقتها وعدم تحددها بحدود للزمان وللمكان، أو باحتياجات الإنسان وشروط واقعه وتاريخه. فإن الخطاب الأشعري قد أسس معرفيًّا لتصور أشعري حول التاريخ وبدايته كلحظة مثالية متعالية، لا تاريخية، هي لحظة أفضلية يبدأ منها التاريخ، وتصبح اللحظات اللاحقة لها هي لحظات سقوط وتدهور وانهيار كلما بعدنا وابتعدنا عن لحظة الفضل النموذجية هذه. وبهذا أسس الخطاب الأشعري معرفيًّا للوحي؛ من حيث أنه خطاب في المطلق، ليس به تعدد أو اختلاف، تصور للوحي كوحدة مغلقة على ذاتها، لا سبيل للتعامل معها سوى بمحاولة تكرارها. وكل ما سبق أسس معرفيًّا

---

[١٨٨] هامش ٥، صفحة ١٥٥.

[١٨٩] هامش ٩٩، صفحة ١٨٥.

لممارسات خطابنا المعاصر، ويفسر عمليات الاستعارة التي يقوم بها الخطاب طوال الوقت من خارج واقعهِ؛ سواء استعارة حلول من أصل سابق تراثي، أو استعارة نقل حلول عن الآخر. فالحلول كلها تسقط على الواقع من خارجه وتُفرض عليه قهرًا وبالقوة.

فِرَق الشيعة والاعتزال والتصور الأشعري للتاريخ

بعد أن رصد علي مبروك التصور الأشعري للتاريخ، وحلل أسسه المعرفية التي يقوم عليها، ودوره في إلغاء التاريخ كجدلية، وكيف غُيب الإنسان وغُيبت فاعلية قوانين العالم من المشهد، وكيف انسحب كل ذلك على خطابنا المعاصر وشيوع اللاتاريخية فيه، وقام مبروك بالبحث عمَّا يؤسس لهذا التغييب في تجاربنا، فها هو يرصد محاولات فرق الشيعة والاعتزال تجاوز التصورات الأشعرية عن التاريخ.[١٩٠] فدرس علي مبروك الإمامة في الخطاب الأشعري، ولكن ليست الإمامة كسلطة حكم وممارسة، إنما الإمامة كخطاب، خطاب قام بعملية تأويل لجملة من الممارسات التأويلية للوحي، هذه التأويلات ركزت على أن ما حدث في الواقع كان هو الأفضل، وقامت بتحويل لحظة الفضل هذه سواء في مجال النبوة أو في مجال الإمامة التي تحققت في واقع المسلمين، فحولتها إلى نموذج كامل للأفضلية. على خلاف ذلك كان جهد الفِرَق الشيعية إجمالًا؛ حيث لم تنطلق تصوراتها من التصور الذي ساد بأن ما تحقق في واقع المسلمين كان هو الأفضل، أو أنه العدل، بل ركزت فرق الشيعة وغيرها أن هناك "ممكنًا" عادلًا، كان يمكن أن يتحقق في الواقع ولكنه لم يتحقق، فهناك ما حال بين هذا "الممكن" وبين تحققه في الواقع.

الصراع الظاهر بين فرق التشيع والأشعرية صراع بين "أفضلية الممكن" الذي كان يمكن أن يحدث، بتولي أئمة الشيعة، وبين "أفضلية المتحقِّق" في الواقع عند الأشاعرة، في التاريخ؛ من أن تولى الخلفاء "الراشدون" بترتيبهم الذي حدث. ورغم التباين الظاهر على السطح بين الفرق الشيعية الثلاثة؛ حيث إن الشيعة الزيدية، حاولوا قراءة ما جرى حول الإمامة عبر محاولة اكتشاف القوانين، الخاصة، التي شكلت ما حدث من الداخل، وخلصوا إلى أن القبيلة وأعرافها هي التي كانت حاكمة، فقالوا "بإمامة المفضول" مع وجود الأفضل، أي بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان مع وجود الأفضل وهو علي بن أبي طالب. وهذا الموقف في لبه التقى بما تحقق في الواقع بتولي "المفضول"، لكن يظل عالم الممكن تحققه بتولي "الأفضل" قائم. مما يشير إلى الوحدة البنيوية بين الفِرق الشيعية، رغم الخلاف

[١٩٠] رغم ضعف وقلة تعامل علي مبروك مع المصادر الشيعية القديمة - وهذا إشكال كبير في البحث العلمي في مصر -، فمبروك يعتمد على مصادر سنية في الغالب، ويعتمد على كتاب أستاذه حسن حنفي "من العقيدة إلى الثورة"، بل وحتى الإشارات لمصادر شيعية قديمة منقولة عن كتب معاصرة، إلا أنه استطاع أن يُحدد جوانب الخطاب الشيعي حول التاريخ في ١٦ صفحة.

الظاهر على السطح. لكن علي مبروك يرصد وحدة بنيوية أعمق بين الخطاب الأشعري والخطابات الشيعية: بأن الجميع – أشعرية وشيعة – يقولون "بالأولوية المُطلقة في الإمامة"[١٩١]؛ أولوية "للمتحقق" في الواقع عند الأشاعرة، وأولوية "المُمكن" تحققه – ومأمول تحققه – عند الشيعة. الأمر الذي حول التاريخ في النسقين الأشعري والشيعي إلى أن يُصبح مُقيدًا دائمًا بسلطة نموذج ما، "يتمركز حول النبوة، بما هي تحقق واكتمال عند الأشاعرة، وحول الإمامة بما هي إمكان واستمرار للنبوة عند الشيعة".[١٩٢]

إن الذي تحقق في واقع المسلمين في الإمامة في نظر الاتجاهات الشيعية، خضع للعصبية القبَلية، بعبارة أخرى خضع لقيم الجاهلية، وليس لقيم الإسلام الحق. من هنا سعت الفِرق الشيعية لزحزحة ما تحقق في الواقع ونفيه، ووضعت تركيزها على "الممكن" الذي كان ممكنًا له أن يتحقق، والذي في تصوراتها "يرادف الإسلام الحق ويتوحد معه"ص٢٠٥. علي مبروك يميز في تشكيل التصورات الشيعية بين حقبتين: حقبة سياسية ثورية كانت الزيدية ذروتها، كان فيها "القول حول الإمامة، بإمامة المفضول والأفضل"، وبين حقبة تشكلت بتأثير إخفاق الثورات، بدأت مع الإمام جعفر الصادق(٧٠٢/ ٨٠ - ٧٦٥/ ١٤٨) حقبة "الانكفاء على الإنتاج المعرفي النظري حول الإمامة".

القول من الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية "بالنص والوصية" على الإمام، يرتبط باليأس من "تواطؤ البشر الذين حالوا دون إمامة علي" فتعالى الشيعة الإمامية والإسماعيلية "بأمر الإمامة، إلى النص من الله وليس باختيار البشر". وإذا كانت النبوة قد توقفت بعد وفاة النبي – عليه السلام –، وفي الممارسات السنية تم الفصل بين جانب الإمامة السياسية والإمامة العلمية اللتين كانتا متحدتين في شخص النبي، فأصبح هناك الخليفة الحاكم، والفقيه العالم شخص آخر. فإن الإمامة عند الشيعة مستمرة[١٩٣]، حتى في حالة غيبة الإمام المعصوم. بل واستمر فيها وحدة الإمامة السياسية والعلمية في شخصيات أئمة الشيعة دون فصل. وتحولت التأويلات الشيعية إلى تأويلات باطنية، قائمة من علم باطن عند الأئمة، وتحول التشيع ممَّا هو سياسي واجتماعي إلى "المفارق والمتعالي"، مما يرتبط بالتراجع السياسي للشيعة، مع جعفر الصادق حين "انسحب الأئمة من ميدان السياسة والكفاح وانزووا في بيوتهم"ص٢١٠. فالأنساق الشيعية وقع معها ما وقع مع الخطابات التراثية الأخرى، فقد حدث "التحول من التاريخي إلى البنيوي أو المعرفي"، وهو تحول "يتحقق دومًا بتأثير السياسة"[١٩٤]، فإذا كان هذا حدث مع الخطاب الأشعري ليفرض هيمنته، فالاتجاهات الشيعية فعلته في "سعيها إلى تعويض

---

[١٩١] هامش ٥، صفحة ٢٠٤.

[١٩٢] الهامش السابق، بل الإمامة "كادت أن تكون بديلًا عن النبوة، وليست فقط استمرارًا لها أو مُفسرة إياها" ص٢١٠.

[١٩٣] صفحات ٢٠٨ وما بعدها، هناك هامش آخر غائب نصه من متن النص بالإضافة إلى الهامش المذكور سابقًا. فهامش ٣٦ غير موجود ص٢٠٩، والسؤال: هل محتوى الهوامش محذوف في هذه الطبعة لأنها منشورة في سوريا؟ مما يحتاج لمقارنة النص في طبعته الأولى، ٢٠٠٢، من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، فالحذف من المؤلف؟ أم هو خطأ؟ أم من الناشر؟

[١٩٤] هامش ٤٣، صفحة ٢١٠.

انحسارها وتراجعها". وعلى الجانب المعرفي، تُصبح المعاني صادرة "عن قوة الإلهام عند الإمام، التي تُسمى بالقوة القدسية... على استعداد لتلقي المعلومات في كل وقت وكل حالة"[١٩٥].

التصورات الشيعية عن التاريخ، خصوصًا عند الشيعة الإسماعيلية، جعلت هناك لحظة نموذج أيضًا هي لحظة "رجعة الإمام من غيبته"ص٢١٠؛ مما يجعل الخلاف الظاهر بين الأشعرية وبين التشيع محصورًا في: تحديد ما هي لحظة النموذج وما هو موضوعها. وتكون اللحظة "النموذج"، المركزية في تصور التاريخ الشيعي هي لحظة "حضور دائم متجدد لا ينقطع"، لحظة يتوحد فيها الحضور "مع المستقبل، وخصوصًا مع تحول الإمامة الشيعية إلى ضرب من المهدوية"ص٢١١؛ مما يُشكل وحدة بين النسقين الأشعري والشيعي على مستوى البنية رغم اختلافاتهما الظاهرة: فكل منهما يبني لحظة نموذجية: هي النبوة والخلافة في النسق الأشعري، وهي الإمامة في النسق الشيعي. لحظات نموذجية كلحظات وَحدَة، ويكون أي ابتعاد عن هذه اللحظة النموذجية هو مصدر وعامل فُرقة واختلاف وصراعات. ويكون كل اقتراب من اللحظة النموذج ومكوناتها هو عملية اقتراب من الوحدة ومن نبذ الخلافات والقضاء على الصراعات. ويصبح الاختلاف بين الأشعرية وبين الشيعة يدور حول: هل حركة التاريخ هي حركة هبوط وتدهور عن اللحظة النموذج كما الأمر عند الأشاعرة، أم هي حركة صعود نحو اللحظة النموذج في المستقبل عند الشيعة، لحظة تحقق العدل وتحقق وحدة الأمة. وهذه اللحظة عند الشيعة الإسماعيلية هي وحدة تشمل الإنسانية بأسرها.

عملية التفكير عبر بناء نماذج جاهزة يتم إسقاطها على الواقع سواء في النسق الأشعري أو الأنساق الشيعية؛ تقوم بإلغاء الإنسان وإلغاء فاعليته، وإلغاء قوانين الكون؛ مما يلغي تصور التاريخ كفاعلية جدلية وكظاهرة تعمل حسب شروط. ففي الفضاءات الشيعية، التاريخ "فضاء انتظار لذلك المهدي الآتي... ليملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلئت جورًا وظلمًا"ص٢١٥، فلحظة عودة المهدي المنتظر هي حاضرة في التاريخ، كمطلق، مشروط بإرادة وقدرة إلهية، فيغيب الإنسان والعالم ويغيب التاريخ. ومع ولاية الفقيه في القرنين الماضيين، تم حصر الفاعلية الإنسانية ضمن حدود الشرعي/ الفقهي. فمنذ غيبة الإمام وولاية الفقهاء نواب الإمام ولاية فقهية فقط. لتظهر الدعوة إلى أن للفقيه جميع ما للإمام في مجال الحكم والإدارة والسياسة، المفهوم الذي تبلور مع الإمام الخوميني(١٩٠٢ - ١٩٨٩) في كتابه عن "الحكومة الإسلامية"، وهو يعود بالأمر "إلى تقاليد التفكير الشيعي السابقة على استغراقه في الديني وانصرافه عن السياسي"[١٩٦] تشيُّع ما قبل جعفر الصادق(٦٩٩/ ٨٠ - ٧٦٥/ ١٤٨). وكان لهيمنة الإمام في الفضاء الشيعي وحضوره الطاغي أن تكفل بالقضاء على أي تاريخ لظاهرة أخرى غير تصور الإمام، فالتصور حول الإمام "سلب الأمة بأسرها وعيها التاريخي"، وإذا كان الإسناد والتواتر والإجماع وسائل الأمة في جمع علومها، فالتيارات الشيعية جعلت كل هذا للأئمة؛ مما جعل الإسناد

---

[١٩٥] هامش ٤٤، صفحة ٢١٠.

[١٩٦] هامش ٦١، صفحة ٢١٦.

الشيعي، مظهرًا خارجيًّا وليس نظامًا يؤسس لفعل الكتابة الفاعلة؛ مما جعل المأزق "الأكبر لكل تاريخ لا أشعري يتمثل في عجزه عن إنتاج آليات كتابة أخرى غير الإسناد"[١٩٧]؛ مما جعل كل التيارات الشيعية واتجاهات الخوارج، عاجزة عن تجاوز الخطاب الأشعري، ولا تجاوز تصوراته عن التاريخ، رغم كل معارضاتها له.

الاعتزال كبديل!

إن الأنساق الشيعية رغم خلافها الظاهر مع الأشعرية، إلا أن بينهما وحدة بنيوية؛ حيث اتفقت بنيتاهما على إلغاء التاريخ كفاعلية جدلية، وعلى إلغاء الإنسان كفاعل؛ من أجل لحظة نموذج لكل نسق منهما. هذه الوحدة البنيوية جعلت الخطابات الشيعية لم تستطع ولن تستطيع تجاوز الخطاب الأشعري، لكونها مجرد صورة معكوسة بالنسبة للتصور للتاريخ وكيف يعمل. فيعرض علي مبروك النسق المعتزلي وتصوره للتاريخ، وفي الفصل السادس والأخير عرض للأسس المعرفية التي يقوم عليها التصور المعتزلي[١٩٨] وتصوراته عن التاريخ، كبديل من التراث يتجاوز به البنية الأشعرية.

يطرح علي مبروك التباين بين النسق الأشعري والنسق المعتزلي، وكيف يمكن أن يكون الاعتزال تجاوزًا لكل من التصورات الأشعرية والشيعية حول التاريخ. فالاعتزال وضع الإمامة ضمن الأصل الخامس من أصول المعتزلة من حيث كونها أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر؛ مما جمع "بين جوهرية الإمامة ومركزيتها... وبين كونها نشاطًا للإنسان في العالم"ص٢١٩، وأيضًا لأن التوحيد في النسق المعتزلي مبني على العدل، بل "ثمة أسبقية بنيوية أو باطنية للعدل على التوحيد عند المعتزلة على العموم" ص٢٢١؛ لذلك فتفكير النسق الاعتزالي حول وقائع التاريخ في النبوة وفي الخلافة قام على "الموازنة" وليس على "التفضيل" كحكم قيمة مفروض على الوقائع من خارجها كما في النسق الأشعري. فالموازنة هنا تسعى لبلورة "أداة منهجية لقراءة الوقائع. النسق الاعتزالي نسق حاول احتواء المذاهب المخالفة داخله[١٩٩]، وحتى حين تنتهي الإمامة عند المعتزلة إلى "التفضيل"، لكنه تفضيل يختلف عن التفضيل الأشعري القائم على الوضع من الله أو بالنص، فإن التفضيل المعتزلي مؤسس "على الطاعة والتقوى"ص٢٢٢ كأسس إنسانية، أي إنه وضع من الإنسان.

---

[١٩٧] هامش ٦٦ صفحة ٢١٨

[١٩٨] من ص٢١٩ إلى ص ٢٦٩. لذلك فهناك شبه تكرار، بين الفصل الخامس والسادس وكان يمكنه جعل القسمان فصلا واحد، ولكن هذا كان سيجعل الفصل الخاص بالتصورات الشيعية صغير جدا، فربما من أجل التناسق المظهري فقط كان هذا الفصل.

[١٩٩] فيما ينقله علي مبروك عن القاضي عبد الجبار ص٢١٩، ويشابه علي مبروك بين القاضي وبين حسن حنفي الذي اعتبر نفسه مستأنفا جهد القاضي ص٢٢١ هامش ٧٤

إذا كان الخبر/ الرواية هو موضوع الكتابة التاريخية؛ فإنه ينطوي في داخله "عند المعتزلة على ما يتعين به صدقه أو كذبه" ص٢٢٣، ويأسى علي مبروك على غياب كتابة تاريخية معتزلية؛ فكان يمكن لها أن تصحح نقديًّا وعقليًّا "لمضمون الخبر وليس لسنده فقط"، العجز الذي عجز عنه مخالفو النسق الأشعري الآخرون، ورغم سعي الاعتزال لعمل خلخلة للتفضيل الأشعري عبر "تضعيف طرق نقل الأخبار" و"إظهار التضارب بين مضامينها من جهة أخرى" فيُرسِّخون للتفضيل، ليس عبر الأخبار والنص، بل عبر الأمارات الدالة وعبر الأفعال، إلا أنهم عجزوا عن تقديم آلية بديلة لآلية الإسناد في التعامل مع الأخبار.

إن المستقبل عند المعتزلة إطار "تطور واكتمال" وليس إطار "تدهور وانهيار"؛ ولذلك يصبح الزمان عندهم "صيرورة ينفتح فيها المستقبل على الماضي"، وليس مجرد لحظات منفصلة مُغلقة على ذاتها. ويصبح ما حدث في دولة الخلافة، حسب القراءة الاعتزالية، نشاطًا بشريًّا إنسانيًّا حيث "هيمنة الأقوى اجتماعيًّا وسياسيًّا، وليس سيادة الأفضل".[٢٠٠]

وعلي مبروك يربط التصور المعتزلي حول التاريخ، بتصورهم عن الوحي وعن التأويل. فالتأويل "يكشف عن الممكنات الكامنة في الوحي، والوحي لا يكون مجرد معنى مُعطى مُطلقًا لا يتجاوز إطار اللغة، بل تكوينًا تاريخيًّا يتجاوز الوحي... إلى العالم خارجه"ص٢٣٠، فمعنى الوحي يتحقق بصلته بالعوالم خارجه، مما يشير إلى أن التعدد اجتماعيًّا وتاريخيًّا يؤسس للتأويلات المختلفة، ولا يصبح الاختلاف "انحرافًا لا بد من رفعه كما هو الحال عند الأشاعرة"، ويُصبح التاريخ جزءًا من بناء الوحي، ويكون الوحي منطويًا على ممكنات "يستحيل انبثاقها إلا عبر الفاعلية الخلاقة للإنسان وعيًا وممارسة في العالم"ص٢٢٩. ويشير مبروك إلى تجربة محمد عبده بداية من ص ٢٤٨، ومحاولته بلورة خطاب عقائدي في كتابه "رسالة التوحيد"، خطاب "يجمع بين الأشعرية في الصفات والاعتزال في العدل" مثل كثيرين من مفكري النهضة.

النسق المعتزلي حسب مبروك يُقيم العلاقة بين مقولات "الله، الإنسان، العالم" على نحو "من الاتصال والتعالق" بينها، ففعل الله في العالم مرتبط بغاية وبحكمة وباحتياج الإنسان وحسب قوانين للعالم، بل الله هو قانون العالم أو هو "عقله أو علمه بمثل ما أن العالم يلعب دورًا في تحديد الماهية الحق لله وبإبراز حكمته"، والإنسان "يلعب دورًا في تحديد ماهية الله بإبراز عدله"، والعالم يدخل في تركيب ماهية الإنسان من خلال "كونه مجال تبلور وعيه - الإنسان - وترقِّيه"، والإنسان يلعب دورًا جوهريًّا في العالم من خلال "عمله فيه"؛ مما يجعل العلاقة بين الله والإنسان والعالم في التصورات المعتزلية علاقة "ذات طابع جدلي يستوعب ضروب التفاعل والتأثير فيما بينها"ص٢٦٣.

---

[٢٠٠] هامش ٩٦ ص٢٢٧. يشير علي مبروك في الهامش ١٠٠ صفحة ٢٢٨ أن هناك ثلاثة مفاهيم تبلورت حول أحداث الخلافة وحقبتها المؤسسة: مفهوم القبيلة ودورها وهو الذي هيمن على كتابات الإخباريين مثل الطبري وابن قتيبة، ومفهوم الفضيلة وهو المهيمن على مجمل القراءة الأشعرية، ومفهوم الموازنة الذي يعتبره مبروك مفتاح القراءة الاعتزالية. والتفضيل عند المعتزلة هو تفضيل قائم على الموازنة، وليس قائمًا على اختيار الله المطلق دون غاية وحكمة أو بالنص.

خاتمة علي مبروك

في ختام أطروحته يربط علي مبروك ختامه بمقدمته وبالفصل الأول، بالعودة للخطاب المعاصر، بعد البحث عمَّا يؤسس للاتاريخية الخطاب المعاصر تراثيًّا، عبر انسراب التصور الأشعري للتاريخ في التجربة المعاصرة؛ فثمة "خطاب عن التاريخ انبثق في أصوله الأولى من السياسة، ثم راح ينفصل عنها طوال مسيرة تطوره اللاحق، حتى أصبح الخطاب العربي المعاصر بنية متعالية تعمل في انفصال تام عن القواعد التاريخية والسياسية التي أنتجتها، وهيمنت هذه البنية سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا "بفضل هذا الانفصال". إنها الانتقال من "السياسة تُنتج الخطاب التاريخي إلى الخطاب التاريخي يُنتج السياسة وغيرها"ص٢٧١.

ويصل علي مبروك إلى نتيجة أطروحته ودرسه: أن ما يؤسس للاتاريخية في الخطاب العربي المعاصر ولتصور التاريخ كـــ "صيرورة انهيار وسقوط دائمة ولا فكاك منها إلا عبر القفز المستحيل أيضًا إلى نماذج (سلفية أو حداثية).... تفرض نفسها عليه - على الواقع - كنماذج جاهزة"ص٢٧١. كل هذا نتيجة لتسرب الخطاب الأشعري وتصوراته عن التاريخ كانهيار وسقوط دائمين من لحظة الفضل النموذجية، الانهيار والسقوط اللذان لا يمكن رفعهما أو إيقافهما إلا من خلال تكرار لحظة الفضل ص٢٧١. والواقع في التجربة التراثية "مجرد موضوع للانحطاط والسقوط". وفي تجربتنا المعاصرة، فالواقع مجرد "تخلف وانحطاط، مجرد موضوع خامل غُفل لا يملك إلا الانقياد"ص٢٧٣. هذا الواقع في التجربتين يحتاج إلى نموذج جاهز كامل يُفرض بالقوة من خارج هذا الواقع ص٢٧٣. الخطاب الأشعري رسخ لقاعدة "السعي إلى تكريس سلطة الأصل المتحقق في الماضي"ص٢٧٥، وقدم الصياغات النظرية والمعرفية التي حولتها "من مجرد قاعدة تبررها التجربة وتفرضها الممارسة، إلى عقيدة أو بنية متعالية راحت تفعل في انفصال كامل عن أصولها في الواقع"ص٢٧٥.

وبناءً عليه

إن اللغة المُستغلقة وجزالتها التراثية، ظلت حاجزًا بين خطاب علي مبروك والقارئ العام، وحتى مقالاته النصف شهرية بجريدة الأهرام بعد ثورة يناير لم تكسر من هذا الاستغلاق وتلك الجزالة. وبالرغم من ذلك، فإن علي مبروك استطاع إنجاز واحدة من أهم عمليات الرصد البنيوية لبنية الخطاب الأشعري، في أطروحتيه للماجستير وللدكتوراه خلال الثمانينيات وحتى منتصف تسعينيات القرن العشرين، وأعتبر هذا هو إنجازه الأهم، بل الأساسي. ومهم لنا البناء عليه ورعاية البذور الحية في طرحه؛ لذلك فمن الضروري أن نقف من طرح علي مبروك موقفًا نقديًّا، لكي يظل طرحه حيًّا في وعينا وفي الثقافة، فنحدد الجوانب التي عجز طرحه أن يُنبتها، لنعمل على استبدالها بأخرى حية. مهم أن نصعد على أكتاف طرح علي مبروك، فنرى أبعد مما رأى، فربما هذا تحديدًا

ما سيجعل خطاب علي مبروك حيًّا، بل ويجعله خطابًا مُنتِجًا في الثقافة. سعى علي مبروك لمواجهة السائد والمهيمن في الواقع، عبر تتبع جذوره التراثية، ثم حاول أن يأتي من التراث ببديل لهذا السائد، ويؤسس له معرفيًّا.

علي مبروك حاول بناء معنى من التراث يواجه به الفوضى والتشظي اللذين يفيض بهما الواقع، سواء واقعه هو الشخصي المباشر أو واقعه كمواطن في مجتمع؛ فمنذ هزيمة ٦٧ والهزائم تترى. لم يكتفِ علي بالوعي ببواطن العجز في الخطاب العربي المعاصر ولاتاريخيته فقط، بل راح يبحث عن الجذور المؤسسة لهذه اللاتاريخية تراثيًّا، عبر "الوعي أساسًا بسياقات تشكله وشروط تبلور بنيته واكتمالها"ص٢٧٥. بهذه الدرجات من الوعي يمكن زحزحة الخطاب السائد والمهيمن في واقعنا المعاصر. ركز علي مبروك على أهمية الوعي بكيفية تبلور البنية "تاريخيًّا على نحو جوهري"ص٩٠. فالبنية "تتشكل في التاريخ الذي يتشكل بها بدوره، في جدلية مستمرة، لا مجال فيها لضرب من الأولية الميتافيزيقية"[٢٠١]. وكذلك وعى مبروك أنه في مجال العقائد يسعى النسق الأشعري دائمًا إلى "إخفاء السياقات التاريخية التي أنتجته هو نفسه، والتعمية عليها، وذلك بأن يُحيل نفسه إلى "بنية إبستمولوجية، خالصة، تتسامى على كل ما يربطها"ص٩١ بالتاريخ وبالأيديولوجيا، فيتسامى بها الخطاب لتصبح مُطلقًا ومقدسًا، رغم تاريخيتها وانحيازاتها. فهذه هي آلية الخطاب الأشعري الأساسية في فرض هيمنته وتأبيد هذه الهيمنة.

أقول رغم وعي علي مبروك بكل هذا، فإنه لم يستطع أن يحقق أيًّا من هذه الأهداف كاملًا أو حتى جزئيًّا، فقد استغرقته البنية؛ أشعرية وشيعية ومعتزلية، وشغله رصدها كبنية وكنسق، إبستمولوجيًّا، شغلته عملية رصد البنية معرفيًّا، بحثًا عن الجوهري والثابت، عن رصد هذه البنية وسياقات تكونها وتشكلها في التاريخ وبالتاريخ، وكأن علي مبروك كان يبحث عن اللاتاريخية المعاصرة وعن جذورها التراثية عبر إهماله للتاريخ ذاته. ففي رسالته للماجستير قدم مبروك عرضه للبنية الأشعرية في ترتيب الكتاب على عرضه للبنية المعتزلية، وفعل نفس الشيء في رسالته للدكتوراه؛ لكي يطرح الاعتزال كبديل ممكن أن نبني عليه تقويض الأشعرية وهيمنتها. لكن التاريخ يذكرنا ويذكر علي مبروك أن الاعتزال والتشيع ومذاهب الخوارج كانت كلها أسبق تاريخيًّا في الوجود وفي الحضور على تشكل النسق الأشعري، وأن النسق الأشعري استطاع تهميشها جميعًا تقريبًا في الثقافة وفرَضَ هيمنته، ربما ليس بكفاءة النسق الأشعري الذاتية والمعرفية تحديدًا، بل لعوامل أخرى بجانب ما هو معرفي. لكن يظل الشاهد التاريخي قائمًا، أن الخطاب الأشعري همش هذه الأنساق وهيمن وساد. ويصبح السؤال الأساسي الذي يهرب من مواجهته خطاب علي مبروك: هل مجرد استعادة علي مبروك للنسق الاعتزالي وتأسيسه له معرفيًّا سيستطيع أن يُنجز في عصرنا ما فشل حدوثه تاريخيًّا؟

---

[٢٠١] هامش ٥٠، صفحة ٩٠.

حجة علي مبروك التي يعلنها في مقابل سؤالي هذا، أن النسق الأشعري إذا كانت "تحققت له الهيمنة على كافة الفرقاء داخل العلم - علم العقائد - فإنهم - أي الأشاعرة - على صعيد المعرفة" لم يكونوا تجاوزًا لخطابات الاعتزال أو التشيع "بل نكوصًا"[٢٠٢]، نكوصًا فقد معه علم العقائد ثراءه وغناه السابق على النسق الأشعري. وربما هنا نتصور لماذا تجنب علي مبروك عرض منظومة النسق الإباضي مثلًا ضمن عرضه للمذاهب، ومحاولات مواجهتها للنسق الأشعري، هل لأنه في عرض رؤاهم وتصوراتهم يكشف ما يتماثلون فيه وبه مع تصورات المعتزلة وأصولهم الفكرية؟ وبالرغم من ذلك فخطاب الإباضية في علم العقائد المعاصر لم يستطع تحقيق أو الوصول في علاقاته مع واقعه إلى الفضاءات التي يبشرنا بها طرح علي مبروك، ولا الآمال التي ستأتينا من تبني البنية الاعتزالية كبديل تراثي في مواجهة هيمنة الأشعرية.

لا يتعامل علي مبروك مع الخطاب المعتزلي وتاريخيته، وبأنه خطاب ابن لعصره، مثله مثل الخطاب الأشعري ومثل كل الخطابات التراثية، لكن ربما تحت تأثير الأمل والحلم بأننا يمكننا أن نزحزح الخطاب الأشعري، عبر "السعي إلى إثراء العلم - علم العقائد - عبر الترتيب المعرفي لا الترتيب التاريخي لتياراته وفرقه".[٢٠٣] بعبارة أخرى، علي مبروك يقوم بعملية تجنيب للتاريخ ذاته في بحثه عن جذور غياب التاريخ، ويركز على ما هو معرفي ويقدمه على التاريخي؛ مما يجعل جهده في نهاية الأمر أقرب للحلم وللبحث عن أداة فاعلة وسلاح في المواجهة المعاصرة. وهذه هي البذرة الفاسدة التي تسربت إلى محاولته؛ حيث تغلبت عليه المواجهة وتغلب عليه الصراع مع الخطابات المعاصرة، فعجز عن الفهم والوعي العلمي حسب سياقات التاريخ، وزاد من تغلب هذه الصراعات على وعي علي مبروك حالة الحصار وطبقات الظلم التي تعرض لها داخل قسم الفلسفة بآداب القاهرة على مدار ثلاثة عقود، فلم يتحرك خطابه تقريبًا عن نقاط بداياته، ولم يستطع أن يُنبت أو يتحرك من نقاط انطلاقه المهمة، في رصده للبنية الأشعرية، إلى آفاق أرحب معرفيًّا، بل ظل خطاب علي مبروك يتحرك في محله.[٢٠٤]

علي مبروك يُفسر عوامل سيادة وهيمنة الخطاب الأشعري وتهميشه للخطاب الاعتزالي تاريخيًّا[٢٠٥]، فيشير إلى أن سيادة النسق الأشعري تعود لأنه "عقل سلطة"، ويكون تفسيره للانقلاب المفاجئ لأبي الحسن الأشعري، الذي كان معتزليًّا حتى سن الأربعين، بأنه مجرد ثورة "على الأب، وجعل - أي الأشعري - من ابن حنبل أصلًا"[٢٠٦] له، انتقامًا من المعتزلة. لكن كل هذا ليس العطب،

---

[٢٠٢] هامش ٦، صفحة ٢٠٤.

[٢٠٣] نفس الهامش السابق.

[٢٠٤] لينتهي به الأمر إلى سب الجميع الذين اختلفوا مع موقفه من مساندة إزاحة حكم الإخوان بقوة الجيش في الثلاث السنوات الأخيرة له، على فيسبوك، واتهامه للجميع تقريبًا بأنهم لا يعرفون ماذا يتحدثون عنه وأنهم معزولون عن الواقع.

[٢٠٥] في حواره مع محمد حربي بجريدة الأهرام في الجزء الثاني المنشور ٦ يناير ٢٠١٢م، عامًا بعد ثورة يناير التي حررته ليخرج من خلف أسوار جامعة القاهرة التي كان محبوسًا خلفها.

[٢٠٦] نفس الحوار.

العطب والآداتية بل وأقول النفعية المتخفية في خطاب علي مبروك، تجلت في تفسيره؛ لماذا هُمش خطاب الاعتزال اجتماعيًّا وانسحاقهم سياسيًّا؟ فذكر أن "كونهم موالي" وأن خطابهم "بقي في جوهره بعيدًا عن أن يكون سلطويًّا"، بل أنهم وخطابهم ليس لهم دخل في توظيفهم سياسيًّا، بل ولم "تكن للمعتزلة إرادة في التوظيف بل كان قرار دولة". العجيب في تفسير علي مبروك: أن النسق الفكري الذي ينادي بحرية الإرادة الإنسانية ويؤسسها معرفيًّا لم تكن له إرادة في استخدامه وفي توظيفه سياسيًّا!

وحين يتعرض علي مبروك لمسألة "لماذا عجز النسق المعتزلي أن يجذب الجماهير؟"، يكون تفسيره: لأن الجماهير "لا يقدرون على تحمل التبعات التي تفرضها عليهم بنيته؛ من المسؤولية والوعي والإرادة والقدرة". بل حين يتعرض لسلطوية الخطاب الاعتزالي في كتاباته المتأخرة، يفسرها علي مبروك: أن الاعتزال ظل محتفظًا بثوابته؛ وأن تحوله لخطاب سلطوي كان بسبب "تسرب الأشعرية إليه واختراقها لنظامه مع القاضي" عبد الجبار. فالنسق الاعتزالي ليس له إرادة في توظيفه سياسيًّا[٢٠٧] ولا في تحوله إلى خطاب سلطوي – في نظر علي مبروك – ليصبح خطاب الإرادة في واقع الحياة بلا إرادة!! والسؤال يُصبح: لماذا لم يفتش علي مبروك داخل خطاب الاعتزال عن بذور عطبه كما فعل مع كل الخطابات التراثية والمعاصرة؟

إنها صراعات علي مبروك الأيديولوجية مع تيارات الخطاب المعاصر[٢٠٨]، والتي حاول مبروك الارتفاع عليها بالبحث عن بنيتها وعن جذورها التراثية المتسربة تحتها، بأن يجد المشترك تحت السطح بين هذه الرايات والشعارات المرفوعة على اختلافها الظاهر، والوصول إلى المشترك المعرفي تحت سطحها، لكن خطاب علي مبروك لم يستطع بالفعل أن يحقق ذلك، رغم كل ما قاساه شخصيًّا أو ربما بسبب هذه الحرب ضد خطابه داخل الجامعة، فظل خطابه يتحرك عند نفس نقاط بداياته، نفس البدايات التي وقف عليها في الباب الثاني من رسالة الماجستير، وتقريبًا لم يتطور عنها معرفيًّا، وظل يُفصِّل من نفس القماشة في الماجستير خلال العقدين التاليين، حتى مع الانفراجة التي

---

[٢٠٧] هنا تمييز بين خطاب علي مبروك وخطاب نصر أبو زيد، فبالرغم من خروجهما نقديًّا على خطاب أستاذهما حسن حنفي، فإن خطاب أبو زيد به حيوية وحركة؛ كونه خطاب بحث ومعرفة، فاستطاع أن يخرج من ربقة التوظيف الأيديولوجي، التي مارسها. إلا إن خطاب علي مبروك بالرغم من الممكنات الكبيرة له التي لم تتح لنصر، كون مبروك مدخله فلسفي وكونه دخل سلك التعليم طبيعيًّا، ونصر التحق بالتعليم الجامعي كبير السن، إلا أن خطاب علي مبروك ظل واقفًا عند نقاط البداية وتمترس بها وفيها فلم ينتقل، وربما كانت حالة المواجهة معه خلال ثلاثة عقود لها دخل، لكن هناك من داخل خطابه ذاته بذرة عطب هي تعامله مع البنية كسجن حتمي لا فكاك منه، فاختفى التاريخ وظلت فقط البنية هي الحق الذي وصل إليه علي؛ لذلك ستلاحظ أنه لا توجد صفحة من الماجستير أو الدكتوراه تقريبًا قد لا تخلو من "والحق أن" أو "إذ الحق" وتنويعاتها؛ مما يشير إلى حالة من اليقين والحسم في خطاب علي مبروك، الذي تحول تدريجيًّا إلى نوع من الدوجما. مما يحتاج إلى بحث علاقة خطابات حسن حنفي ونصر أبو زيد وعلي مبروك، نقديًّا في تفاعلها مع بعضها البعض. وكذلك خطاب علي ونصر وخطاب جابر عصفور.

[٢٠٨] علي مبروك في نقده اللاتاريخي أيضًا، لخطاب ابن رشد، بالمقارنة باحتفائه اللاتاريخي بالنسق المعتزلي، والسعي لجعله بديلًا من التراث في مواجهة هيمنة الأشعرية. وكأن الأمر عند علي هو رد فعل ومواجهة مع المعاصرين الذين يتعالون بابن رشد، مثل مراد وهبة ومحمد عابد الجابري أكثر ما هو درس معرفي لخطاب ابن رشد في سياق عصره أي في سياق تاريخه.

حدثت معه تحت تأثير خطاب نصر أبو زيد، التأثير الذي حاول علي مبروك مرارًا أن يتملص منه خلال عقود ثلاثة، فانتقل من التركيز على الخطاب الأشعري في العقائد إلى الاهتمام بتجلي الخطاب الأشعري حول القرآن وحول الشريعة منذ عام ٢٠٠٨ م، ويهتم بتجلي الخطاب الأشعري في تشكيل طرق تعاملنا معهما، وليس فقط بالخطاب الأشعري في علم العقائد.[٢٠٩]

الإشكال الأساسي هنا الذي تواجهه الثقافة المعاصرة، وتواجهه بلاد المسلمين في مجال دراسة العقائد، وهو الإشكال الذي تمثله تجربة علي مبروك ذاته وحسن حنفي ونصر أبو زيد أو المُدَارَسة النقدية للتراث عمومًا في مجال العقائد، بالجامعة؛ هو أن تجمعات المسلمين عبر التاريخ تنظر إلى تصورات المذاهب الأخرى من منطلق مذهبها هي، فمذهب أشعري سائد في مصر مثلًا، يُصبح هو العقيدة الصحيحة والدين الصحيح، دين الحق. ويكون على الباحث في الأزهر أو في دار العلوم والآن في جامعة القاهرة أو عين شمس، أن يتعامل مع فِرق المسلمين الأخرى ومع تصوراتها من منطلق الدفاع عن العقيدة الصحيحة، "الوسطية"، عقيدة أهل السنة والجماعة، دين الحق. التي هي في النهاية عبارة عن مذهب بشري تكون في التاريخ وبالتاريخ، وأصبحت له السيادة والهيمنة، بشروط التاريخ.

وكانت فكرة الجامعة الحديثة: "جامعة دينها العلم" أن تخرج بنا من هذا الأسر. ولكن الجامعة "الحديثة" ذاتها خرجت للوجود كمولود، ابن أزمة مشروع التحديث وتلفيقيته، لتصل بعد قرن من إنشائها إلى أن دراسة العقائد فيها أصبحت أيضًا مجرد دفاع عن دين الحق - الذي هو مذهب، وتصور ضمن تصورات امتلأ بها التراث أصلًا[٢١٠]، وكذلك الأمر إذا كنت في بلد دستورها ينص على العقيدة الإمامية أو الإباضية، بل تم النص في بعض البلاد على مذهب فقهي بأنه مذهب الدولة، ليكون هذا المذهب الفقهي هو الدين.

إن السؤال والتحدي أمامنا هما: هل يمكن أن ننتقل من دراسة المذاهب العقيدية الكلامية وتصوراتها من منطلق الدفاع عن مذهب إلى دراستها في ذاتها حسب تصورات أصحابها، ولا نكتفي فقط بمحاكمتها من خلال تصورات مذهبنا نحن عنها، فننتقل من مجرد إصدار حكم أخلاقي بالهداية أو بالضلال، إلى محاولة فهم الظاهرة "المذهب" حسب شروطه هو وتصورات المؤمنين به؟

وهل فشل الجامعة "الحديثة" أن تُحدث هذا الانتقال عبر استيعاب الماضي واستيعاب تراث الآخر، وتجاوزهما من داخلهما نقديًّا، هو سبب في تسلل البنية الأشعرية القديمة وتصوراتها حول

---

[٢٠٩] الذي تجلى في كتابه "نصوص حول القرآن"، وكتابه الذي أتمه قبل رحيلة مباشرة "مفهوم الشريعة".

[٢١٠] لذلك فكل نقاط وقضايا الالتهاب داخل أروقة الجامعة عبر قرن من إنشائها كانت كلها تقريبًا ترتبط بحضور التراث في عملية الدرس العلمي، وخصوصًا التراث الديني، سواء فكرة تدريس جورجي زيدان مادة التاريخ الإسلامي كمسيحي. أو رسالة منصور فهمي للدكتوراه في السوربون عن المرأة بين الشريعة والفقه، أو طه حسين في حول الشعر الجاهلي، أو أمين الخولي ومحمد خلف الله حول الفن القصصي في القرآن، أو حسن حنفي من العقيدة إلى الثورة، أو نصر أبو زيد وبحوث ترقيته عام ١٩٩٣م حتى علي مبروك في تسجيل رسالتيه وترقياته من سنة ١٩٨٠م حتى حصوله على الأستاذية ٢٠١٥، في حرب الثلاثين عامًا. إلى تسجيل وعدم مناقشة رسالة ماجستير أسماء العماوي في قسم الفلسفة بآداب القاهرة حتى الأن، التي أشرف عليها علي مبروك، حول المرأة بين الفقه وبين نصوص القرآن.

التاريخ في وعي شيخنا خطيب الجمعة وفي قفزه عبر الزمن، أو في وعي السيد الرئيس وسيدنا الأمير حين يبرر واقعنا عبر القفز أيضًا بين مراحل التاريخ المختلفة من تاريخنا المعاصر، ليبرر الأوضاع السياسية والاقتصادية، وكأنها قدر هبط علينا من حيث لا ندري ولا نحتسب؟ ليكون السؤال الأساسي: هل سنظل نقفز بحثًا عن حلول جاهزة نموذجية من خارج واقعنا، لنحاول إجبار الواقع على الدخول فيها بالقوة، فيكون العنف في حياتنا بأشكاله المختلفة هو سيد الموقف؟

خاتمة

في مواجهة
التهميش والنسيان

عانى مشروع الإصلاح الديني[٢١١] ومن بعده مشروع التجديد الديني، في فكرنا الحديث، من أنه لفق بين جوانب من التراث، ليمرر مُنجزات الحداثة. فعند رائده الأكبر محمد عبده، الذي جاور في مشروعه الفكري بين التوحيد الأشعري، مذهب أهل السنة والجماعة - حتى لا يُتهم في دينه - وبين مفهوم العدل المعتزلي؛ بأن الله عادل، ولا يمكن أن يُحاسِب البشر على أفعال ليس لهم إرادة في فعلها. إذًا فللإنسان إرادة على الفعل، وللكون قوانين ثابتة يسير عليها، ولظواهره أسباب تنتج عنها، فبمفهوم العدل عند المعتزلة يمكن تمرير منجزات العلم الحديث التي تهب علينا من الشمال. هذا التجاور بين متباينين ظل ساريًا في كل البذور التي بذرها محمد عبده. فكان التجديد الديني وتياره، يحاول التجديد على نفس الأساس اللاهوتي/ العقيدي التقليدي. فركز المجددون على مسائل الفقه، ومسائل التقاليد الاجتماعية. ولم يقترب أحد إلا نادرًا من الأساس اللاهوتي.

ورغم أن الجامعة الأهلية في بدايات القرن كانت وسيلة لإنقاذ مشروع التحديث من أزمته، فظهرت وتحديدًا في كلية الآداب بها بذور وإرهاصات نقدية للتراث ممثلة في طه حسين وتلامذته. لكن كانت الخطوة الأعمق – في نظري – هي مدرسة الشيخ أمين الخولي، الذي ارتدى القميص والبنطلون الإفرنجي وفوقهما الجبة الأزهرية والعمامة. ورفع شعاره الأثير: لا بد من "قتل القديم فهمًا". وسعى لتأسيس درس حول القرآن يخرج به من كهف دراسة الدين دفاعًا عن مذهب معين في العقيدة أو في الفقه، إلى أن يُدرَس درسًا علميًّا وأدبيًّا كنص وبيان عربي. وحينما بدأت مدرسة الأمناء في الإنبات، من خلال تلاميذه: محمد أحمد خلف الله وعائشة عبد الرحمن وشكري عياد، قامت الحرب عليهم في نهاية الأربعينيات لتُهدَم مدرسة الدرس العلمي الأدبي للقرآن بآداب القاهرة، ويعود تدريس الدراسات الإسلامية فيها بركة، بمجرد الإعادة بلا إفادة.

نفس الشيء الذي تكرر مع نصر أبو زيد في نفس الكلية ونفس القسم بعد أربعة عقود، حين سعى قسم اللغة العربية أن يكون فيه كرسي وأستاذ متخصص في الدراسات الإسلامية. ولأن جهد نصر اعتمادًا على نقده لمشروع أستاذه حسن حنفي، الذي قام بتعبئة الجديد في قوالب قديمة، بطريقة نفعية جعلت من محاولة حنفي "إعادة بناء التراث" أن تُفضي إلى مجرد "إعادة طلاء". فأدرك أبو زيد أن بذرة ذبول مشروع الإصلاح والتجديد الدينيين هي قيامهما على نفس الأساس اللاهوتي الأشعري

[٢١١] كُتبت عناصر هذه الوحدة على فترات وفي مناسبات مختلفة، ونُشر بعضها، فبها بعض تكرار تم ذكره من قبل، لكن على سبيل رصدها كما هي بما فيها من عطب، لعل القارئة والقارئ يغفران ذلك ويراعيانه في التعامل مع النص؛ فهي دفقات مرتبطة بلحظات زمنية وأحداث لكنها ما زالت يمكنها أن تبوح في سياق هذا الكتاب.

القديم. فدون نقد هذا الأساس اللاهوتي، سيظل خطاب التقليد يستطيع بكل سهولة تهميش خطاب الإصلاح والتجديد؛ لأنه يعتمد على رصيد قرون من التقليد. وكان ما كان في التسعينيات ليخرج مشروع "نقد الخطاب الديني" إلى أصقاع شمال أوروبا.

وعلي مبروك ابن قسم الفلسفة بنفس الكلية وتلميذ حسن حنفي، أخذ على عاتقه نقد الجذر اللاهوتي/ العقيدي السائد، بنقد الخطاب الأشعري. وكيف أنه رابض تحت السطح بمراوغاته. فمنذ رسالة مبروك للماجستير والتي نشرت بعنوان "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ - محاولة في إعادة بناء العقائد -" حاول فيها أن يبني العقائد على أساس فلسفة للتاريخ تختلف عن الرؤية الأشعرية للعالم. ومنذ البداية والحرب قائمة عليه. وكذلك في رسالته للدكتوراه والتي ما زالت لم تلقَ ما تستحق من اهتمام؛ لصعوبة تراكيبها اللغوية: "عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد". حاول علي مبروك فيها تفسير لماذا غابت عنا فلسفة التاريخ، ولماذا تاريخنا مجرد نُتف متناثرة، غارق في أحداث يوم بيوم، وعبارة عن جزر منعزلة، ليصل مبروك إلى أن الخطاب الأشعري ورؤيته للعالم رابضة خلف هذه اللاتاريخية. وفي كتابه الثالث، انتقل إلى الفكر الحديث لينقد عملية التحديث خلال القرنين الماضيين في كتابه "الحداثة بين الباشا والجنرال"، لتتوالى كتاباته حول نقد التراث من خلال نقد الخطاب الأشعري في "الخطاب السياسي الأشعري - نحو قراءة مغايرة" و"ما وراء تأسيس الأصول - مساهمة في نزع أقنعة التقديس"، ليحارَب علي مبروك داخل قسم الفلسفة عقدًا كاملًا بحجب ترقيته لأستاذ مساعد، عدة مرات. وفيما بعد حجب ترقيته إلى أستاذ ٢٠١٤ ليحصل عليها أكتوبر ٢٠١٥م. وكانت خمسة وعشرين يناير، فورة علي مبروك وغزارة إنتاج له وكأنه يسابق الزمن، فحرص على مقال كل أسبوعين بجريدة الأهرام، المقالات التي جُمع منها في كتب: "القرآن والشريعة" و"الدين والدولة في مصر"، و"الأزهر وسؤال والتجديد". وجمع الأبحاث الخمسة التي رفضتها لجنة ترقيته إلى أستاذ في كتاب "أفكار مؤثمة - من اللاهوتى إلى الإنساني"، ونشرت الهيئة المصرية العامة للكتاب له "في لاهوت الاستبداد والعنف - والفريضة الغائبة في الخطاب الديني". وكتابه المهم في نقد مشروع التحديث: "ثورات العرب خطاب التأسيس". وكانت عودته من جنوب أفريقيا وعودة نصر أبو زيد السنوية لزيارة القاهرة ضوءًا جديدًا لعلي مبروك واشتراكهما معًا في المعهد الدولي للدراسات القرآنية بإندونيسيا، أن جذب (أبو زيد) (علي مبروك) لساحة القرآن، فكانت كتاباته في الفترة الأخيرة حول القرآن والبحث عن قول جديد عنه، والتي توجت بكتابه العمدة "نصوص حول القرآن - في السعي وراء القرآن الحي".

إن علي مبروك حلقة مهمة مع نصر أبو زيد ومع جورج طرابيشي في نقد القراءات التي تولدت بعد هزيمة سبعة وستين حول التراث، ونقد مشروع التحديث عندنا خلال القرنين الماضيين، في محاولة للسعي نحو حداثة ليست بمسحة أصولية. ولا حداثة نقل تسليم المفتاح، بل حداثة تمد جذرها في تربة الماضي وتثمر في الحاضر من أجل مستقبل أفضل.

الإخصاء الفكري

طالما حاول بعض رواد الفكر والساعين إلى النهضة من الوطنيين، إقناع الحكومة المصرية، التي يديرها الإنجليز منذ احتلالهم المباشر للأراضي المصرية، بالحاجة إلى مؤسسة، جامعة، وطنية، تعليمية، تخرج عن خط التعليم الذي اعتمدته تجربة تحديث الباشاوات محمد علي ورفاعة الطهطاوي، والتي اختصرت التحديث في مدارس فنية وتقنية، تعليم يخرِّج موظفين يعملون في الماكينة الحديثة لسلطة الدولة، فكانت الإجابة دائمًا بالرفض من "كرومر" المندوب البريطاني و"دانلوب" مستشار نظارة المعارف؛ حيث سيطر الإنجليز على كل المدارس العليا في البلاد. فكان إدراك نخب وطنية لحاجة البلاد إلى قاطرة تجر مشروع التحديث من أزمته، مؤسسة تجمع الوطنيين في جامعة مصرية لا دينية ولا طائفية، مؤسسة تهتم بالحداثة فيما هو أبعد من التقني والإجرائي والخارجي، مؤسسة تهتم بدراسة الأدب والتاريخ والفلسفة والتراث، نقديًّا. مؤسسة جامعة "دينها العلم"، وأقاموا هذه المؤسسة على الجهود الذاتية والتبرعات عام ١٩٠٨م، فكان عدد محاضريها ٣٥ من الأوروبيين واثنين من المصريين، وخُمس عدد طلابها ومرتادِيها من الخواجات، وثلاثة في المائة من المشايخ، والبقية من موظفي الحكومة.

وبعد ثورة ١٩١٩م ودستور ٢٣، سعت الحكومة المصرية لأن تقيم جامعة مصرية حكومية تحتوي فيها المدارس العليا التي شكلتها السلطات المصرية المختلفة في القرن السابق، وكانت الجامعة الأهلية ولدت بآمال أكبر من طاقتها فتعثرت ماليًّا، فلما طلبت من الحكومة أن تعترف بشهاداتها للتوظيف في إداراتها الحكومية، فكانت نقاط ضغط الحكومة للسيطرة على الجامعة هي: أنه "ليس في وسع وزارة المعارف الاعتراف بالشهادة... ما دامت بعيدة عن الإشراف على الدراسة فيها". نقطة الضغط الأخرى أن الجامعة الأميرية بالطبع سيكون بها قسم للآداب سينافس الجامعة الأهلية. فقرر مجلس الجامعة الأهلية التنازل عن الجامعة للحكومة بعقد تنازل، وفاوضت (الحكومة) (الجامعة المصرية الأهلية) في ١٢ أكتوبر ١٩٢٣م عبر عقد بين وزير المعارف أحمد زكي أبو السعود ورئيس الجامعة حسين رشدي، وقد ذكر أحمد لطفي السيد عقد التنازل في مذكراته "قصة حياتي". وبه شروط خمسة من ضمنها: "ضمانة حرية الجامعة الجديدة في إدارتها المالية ووضع برامجها وتنفيذها" و"تدير شئونها بنفسها بكيفية مستقلة تحت إشراف وزارة المعارف العمومية كما هي الحال في جامعات أوروبا"

منذ هذا الضم والسلطة الحكومية تفرض هيمنتها المباشرة لتحوِل الجامعة إلى مجرد أداة حكومية. وتقرر الحكومة نقل طه حسين عميد كلية الآداب المنتخب، من العمادة، لوظيفة في ديوان الوزارة، فيستقيل لطفي السيد من إدارة الجامعة لأن هذا القرار قد حدث دون "أخذ رأي الجامعة"، وقد تجاوزت فيه وزارة المعارف "حدود التقاليد الجامعية"، وتجاوزت بنود عقد التنازل المنصوص فيه تحديدًا على طه حسين باسمه. لتتم عمليات الهيمنة والوأد للجامعة عام ٥٤؛ بفصل ما يزيد عن

٥٠ أستاذًا صاحب رأي، وفي عام ٥٨ إصدار قانون تنظيم الجامعات وإنشاء مجلس أعلى للجامعات، ثم إنشاء وزارة للتعليم العالي عام واحد وستين لإحكام السيطرة الحكومية على الجامعات. وفي عام ٨١ تم فصل وتحويل إلى وظائف إدارية خارج الجامعة لما يزيد عن ٦٠ أستاذًا جامعيًّا، لتتحول الجامعة إلى ما يشبه مدرسة ثانوية ضخمة، بمقررات، وكتاب جامعي، ومصادرة للمجال العام، ويتحول البحث العلمي إلى عملية نقل روتيني إداري لوظائف حكومية بالأقدمية.

في هذا المناخ العام كانت جهود حسن حنفي بعد عودته من السوربون، وبعد هزيمة سبعة وستين، جهودًا فردية لمحاولة استعادة الدور الفكري للجامعة، وإحياء الجمعية الفلسفية في منتصف السبعينيات، لكن حالة الإخصاء الفكري التي تعرضت لها الحياة الفكرية والثقافية والجامعية حالت – وما زالت – دون تكوين مدرسة فكرية ومفكرين وباحثين داخل الجامعة، يحملون الهموم الفكرية للوطن ويكونون حائط مقاومة ضد عمليات التسييل التي دخلت فيها المنطقة سياسيًّا وطائفيًّا ومذهبيًّا ودينيًّا. لكن إلى جانب الوضع العام، فإن بذور العطب كانت من داخل نسق حسن حنفي الفكري ذاته، والتي كان لها دور كبير في عجز هذا النسق عن مقاومة عملية الإخصاء الفكري، بل أصبح الخطاب ذاته يمارسها على بعض تلاميذه ومريديه؛ فالخطاب لم يستطع أن يتخلص من المرض المنتشر في فكرنا، بالتفكير في قضايا الفكر بآليات السياسة وليس بآليات الفكر. فرغم حصر حسن جهوده داخل الجامعة والاحتجاب عن العمل السياسي العام منذ عقود، فإن مشروعه كله هو: "موقف"؛ موقف من التراث، موقف من الآخر، موقف من الواقع. وعملية اتخاذ موقف هذه هي نوع من التفكير بآليات السياسة وليس بآليات الفكر؛ فبدلًا من أن يحاول حنفي فهم واستيعاب "التراث" و"الآخر" و"الواقع" معرفيًّا وتكوين وعي علمي عنهم، وبناءً على هذا الاستيعاب يبني موقفًا، ويبني أيديولوجيا، فإن محاولة اتخاذ موقف عنده دون تكوين هذا الوعي العلمي حولت التراث وحولت الآخر وحولت الواقع وحولت تلاميذه وقُرَّاءه ومريديه، إلى مجرد أدوات ووسائل ودرجات سلم، لذات ابتلعت كل شيء داخلها. وأصبحت الحقيقة عند حسن حنفي هي: كل ما ينفع في الصراع، وكل تلميذ نجيب هو: من يخدم في المشروع، ويحضر اجتماعات الجمعية الفلسفية الأحد الثاني من كل شهر ويحضر المؤتمر السنوي.

العطب الثاني في نسق حسن حنفي هو المراوغة الفكرية عبر حرب العصابات، أو بتعبيره "اضرب واجرِ"، مما جعله يكتب آلاف الصفحات لأنه يسعى إلى مراكمة كثير من القش الفكري ليدس فيه فكرة جديدة هنا أو هناك، يلتقطها من يدقق، فيحمي حسن حنفي رأسه ويهرب من اصطياد تيارات التقليد له. فتعامل مع طلبته وتلاميذه على أنهم "قنابل موقوتة". فحسن أراد أن ينطلق "من العقيدة إلى الثورة"، لكن هذه قضايا لا يناقشها إلا خاصة الخاصة وراء أسوار الجامعة، فاستبعد الناس وجعلهم كما كانوا طوال عملية تحديثنا، مجرد ديكور في المشهد.

هذه التناقضات وغيرها حاول بعض من تلامذة حنفي تجاوزها، بنقد مشروع ومنهج حسن حنفي ذاته؛ فخرج نصر أبو زيد عن عباءته، بقوله لا يمكن بناء نهضة دون تكوين وعي علمي

بالتراث وبالآخر الأوروبي. وليس عن طريق القراءة النفعية الموجهة لأهداف سياسية أو أيديولوجية مسبقة كما يفعل أستاذه. النقطة الثانية أنه لا انفصال بين وعي عامة وخاصة، فكل ما هو مجرد وفلسفي يتجسد فيما هو يومي ومباشر في حياة الناس، ولا بد أن يكون الناس جزءًا من المشروع؛ لذلك راهن نصر على إشراك الناس في قضية حرمانه من الترقية في بدايات التسعينيات ومحنة التفريق بينه وبين زوجته. النقطة الثالثة لم يسعَ نصر إلى عمليات المسح التي تستمر عقودًا وتُكتب في آلاف الصفحات في موسوعات كما فعل أستاذه، بل نصر يأخذ نقطة دم واحدة من الجسم ويضعها تحت ميكروسكوب دقيق وقوي ويركز عليها، فيكشف كل أمراض الجسم من تحليلها، دون الحاجة إلى تصفية دم الجسم كله. فركز على القرآن وعلى التأويل. وحاول علي مبروك، رغم بواطن العطب في خطابه، أن يُركز على الخطاب الأشعري؛ بكتابة الدراسات القصيرة الحجم المركزة على النسق. بل لقد اعتمد علي مبروك على تجميعات حسن حنفي وعلى قاعدة المعلومات التي يجمعها حنفي جمع النملة ويخزنها، فيتمكن علي مبروك رغم الحرب ضده في الجامعة من بداية الثمانينيات، أن يكشف بنية علم العقائد أو "أصول الدين" في رسالته للماجستير في ٣٠٠ صفحة، "النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ. محاولة في إعادة بناء علم العقائد" ما لم يستطعه أستاذه في ثلاثة آلاف صفحة في كتابه "من العقيدة إلى الثورة"، لقد عجز نهج حسن حنفي أن يؤثر في الواقع أو يقاوم حالة الإخصاء الفكري في المجتمع، وفشلت جهوده في تكوين تيار ومدرسة فكرية وراء أسوار الجامعة، فيعيش حالة من التأزم منذ عام ٢٠١٣، فأمسك بدرته وأخذ يضرب كل من حوله في كتابه "ذكريات".

موت الأستاذ حيًّا

حين ركزت الكاميرا على ملامح وجه حسن حنفي في لقائه بجوزيف عيساوي على قناة الحرة في عام ٢٠١٢م في زيارته للبنان، التي كان يحاول أن يصور فيها "أن ثورة يناير من تفجير نضاله خلال نصف قرن بالجامعة"، ففي الدقيقة الثانية والعشرين بعد الساعة الأولى من الفيديو الذي يجمع الحلقتين معًا، حين سأله جوزيف عن نصر حامد أبو زيد، كانت ملامح وجه حسن تجسد مشواره كله، بل تجسد منهجه، وتجسد نهجًا ثقافيًّا في فكرنا العربي الحديث، كانت الكلمات تخرج من فم حسن بدقة شديدة وبمرارة حين قال عن موقف نصر أبو زيد، حينما طلب منه حسن أن يحني رأسه للتيار، أثناء أزمة الترقية في بدايات التسعينيات وأن يفعل كما فعل حسن ذاته من قبل، مرة بعد مرة، من أن يحني الرأس ويصمت وينتظر، فالوقت في نظر حسن لم يحن بعد، فمنهجه "نحن نضرب ونجري، حرب عصابات" ليقول حسن إن نصر كان رأيه "أن القضية ليست قضية ترقية، إنما قضية الدخول في معركة تنويرية"، ويُعقِب حسن على هذا الرأي قائلًا: "وقد يكون الدخول في معركة الرأي

العام أكسب من البقاء في مدرج الجامعة، وقد يكون هذا صحيحًا"، ثم يقول حسن حنفي بمرارة وكأنه ظل يقاوم الاعتراف بهذه الحقيقة بينه وبين نفسه لسنوات، فقال عن نصر: "هو أثَّر بفكره وحياته وبكتبه ومؤلفاته أكثر مما أثرت أنا، لكنني راضٍ بما أفعله داخل الجامعة".

ولكنه داخل الجامعة منذ عودته من فرنسا عام ٦٦، بعد عشر سنوات قضاها في باريس، وحتى ٢٠١٨م، عقودًا طويلة من الجهد والجلد والصبر، والتضحية، تحول خلالها إلى غول فكري؛ كتب عن كل شيء وعن كل شخص تقريبًا، كمية من الحبر والأوراق ربما لا يدانيه فيها أحد من سلف أو من خلف، حنفي قطار يسير على قضبان لا يهمه بشر ولا مجتمع، يجلد نفسه ليل نهار. وبعد ما يقرب من سبعة عقود، كتب فيها حتى عن السفاسف من مدعي التفكير والتنوير مؤخرًا، كنت أنتظر نصًّا له عن علي مبروك، وها هو نصه قد خرج في ذكرياته، ورغم العطب في جهد علي مبروك الذي يمكن أن نقف عليه موضوعيًّا، إلا أن إسهام علي مبروك في التحليل البنيوي للبنية الأشعرية جهد يقف على قدمين، جهد تجاوز فيه جهد حسن حنفي ذاته في إعادة بناء علم الكلام عند المسلمين. فبعد سبعة عقود من مشروع فكري مبني على المراوغة، ومن منهج "اضرب واجرِ"، فها هو حسن تحوم حوله شياطين وعفاريت المنتفعين والمتسلقين الذين يأخذون الفكر سبوبة. يجلس جرابه خالٍ من التأثير في الواقع خارج الجامعة، فلم يستطع تكوين مدرسة ولا تلاميذ داخلها، تحيط به ذئاب الانتفاع والتسلق، ويشعر بنكران الجميل من الجميع بفضله عليهم ومعروفه إليهم. ذات تضخمت حتى ابتلعت كل شيء وكل أحد من أجل "تجديد التراث"، في معارك أقرب لمعارك مع طواحين هواء، بسيف من كارتون.

محاولة اغتيال خطاب

أول تواصل لي مع خطاب علي مبروك، كان عام ١٩٩٣م، عبر أول مقالة له نُشرت بجريدة الأهرام ٢٣ يونيه، وهو بعد مدرس مساعد، يُعد رسالة الدكتوراه. في صفحة الحوار القومي الأسبوعية، التي خصصها لطفي الخولي(١٩٢٩ - ١٩٩٩) لمناقشة قضية رفض ترقية نصر أبو زيد، وجذبني عنوان مقالة علي مبروك، البديع :"لمصر لا لنصر"؛ فبعد أن أشار إلى أنه بالرغم من جزئية إنجاز نصر أبو زيد، بتركيزه على الخطاب الديني، فإن نتائجه يمكن نقلها للخطاب العربي العام، خلال القرنين الماضيين. ثم ذكر أن الأمر ليس دفاعًا عن شخص نصر أبو زيد، بقدر ما هو دفاع عن مصر، وعن مستقبلها.

لذلك سعدت سعادة طفل؛ حين وجدت على صفحة صديق "فيسبوكي" وصلة لمقالة صديق له مثله "دكتور" فلسفة، مُشيدًا بأهمية المقالة، المنشورة بموقع مؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، منذ أسبوع، بتاريخ ٢١ مايو تحت عنوان: "علي مبروك وتصحيح مسار العلمانية العربية". سعدت أن يكون هناك

اهتمام بعلي مبروك، اهتمام يواجه محاولات اغتيال خطابه ودفنه حيًّا، وهو ينبض، منذ ثمانينيات القرن الماضي، داخل كلية آداب القاهرة وقسم فلسفتها، منذ إعداده لرسالته الأولى للماجستير، وكذلك عملية دفن خطابه التي تتم الآن، داخل القسم وداخل الكلية. ورغم أن القسم لا يخلو من جهود مخلصين، يحلمون بوطن حي ومستقبل حر لمصر، لكنهم فُرادى تتخطفهم الطيور الجوارح. لكن بعد قراءة متمعنة للمقالة المكتوبة عن علي مبروك، هالتني؛ فلم تكن اختلافًا أو نقدًا لفكر علي مبروك، أو حتى إساءة فهم لخطابه عبر قراءة إسقاطية، أو أن كاتبها حاول أن يصبغ علي مبروك بصبغته ويجذبه إلى طريقه، أو حتى أنها قراءة مُتربصة تتصيد له؛ بل اتضح لي أن كاتب المقالة لم يقرأ كتابًا واحدًا لعلي مبروك، وبنى كل مقالته علي مقالة لعلي، من أربع صفحات، كان قد نشرها ضمن ملف عن العلمانية بمجلة الثقافة الجديدة في عددها رقم ٢٩٩، أغسطس ٢٠١٥م، وقدم "دكتور" الفلسفة مقالته على أنها نتاج قراءة في "كل إنتاج علي مبروك"!

فكان أول رد فعل لي أن عدت لصفحة صديقي الفيسبوكي "دكتور" الفلسفة الذي أخذت عن صفحته وصلة المقال، وبين كل التعليقات العديدة التي تهنئ وتمدح وتشيد وتضع علامات الإعجاب بالعشرات، تحت وصلة المقال على صفحته، وأغلبها من طلبة عنده بالكلية تحت سلطته، علقت: "هذا بوتيك للبيع وللتجارة في كل شيء"، ومضيت في طريقي. اليوم التالي أُخبِرت من واحد ربما أعجبه التعليق أو ربما متربص بصاحب الصفحة أو بصديقه "الدكتور" أن التعليق قد حُذف. "دكتور" الفلسفة حذف تعليقًا من سبع كلمات. سبع كلمات! وسط مئات من سطور المدح والإطراء!! تحت مقال صديق له.

الغريب في الأمر أنه هو نفسه قد أرسل لي قبلها بشهر مقالته التي نشرها في (مؤمنون بلا حدود) أيضًا بتاريخ ١٥ أبريل تحت عنوان: "أفكار مؤثمة من اللاهوتي إلى الإجرائي". وتناقشت معه حولها وقدمت له نقدًا بيني وبينه، أتصور أنه دقيق، أبرزت له عناصر الضعف فيها، فرغم حشره لمعلومات مُستقاة من النت، ورغم الإنشائية، إلا أنه يُحسب له أنه حاول تعرُّف خطاب مبروك، من خلال كتاب وحيد قرأه حينها لمبروك. وبعد ثلاثة أيام من نقاشنا عقد ندوة في كليته بالصعيد عن علي مبروك ومشروعه، وظهر في كلمته بالندوة أثر حوارنا. فرغم عنفه ودوجمائيته؛ نتيجة لنشأته المحافظة وللسياق الذي يدرُس ويدرِّس فيه، فهو يحاول أن يقرأ، فأرسلت له بعض كتب علي مبروك ليتعرف خطابه.

فما كان مني سوى أن كتبت له رسالة خاصة على فيسبوك: "حذف التعليق، هو ممارسة سلطة، وليس تفكيرًا!"، فكتب ردًّا ليس من حقي نشره لأنه لم يُصرح لي بذلك، لكني شعرت بما يريد؛ (عدم المناقشة لمقالة صديقه سعيًا أن يتوقف الأمر عند هذا الحد، رهانًا أن المقالة لن تُقرأ ولن يلتفت أحد لما فيها ولا إلى الأمر بكليته)، وربما لا يعرف صديقي الفيسبوكي أن صديقه "الدكتور" نقل من مقالته هو السالف الإشارة إليها، فقرتين، كلمة بكلمة، دون أن يشير إلى مصدرهما، ووضعها على أنها

كلماته واستنتاجاته، وشعرت من تصرف صديقي الفيسبوكي، أن هناك ما يريد هو أن يغطي عليه أيضًا، فأسفت لقِصر نظره.

أخذت وصلة مقالة صديقه "دكتور" الفلسفة، وأعدت نشرها على صفحتي، وبدل السبع كلمات كتبت: "هذه المقالة: نموذج للقراءة، التي تصلح بوتيكًا لبيع والمتاجرة بكل شيء. أستطيع أن أقطع أن كاتبها لم يقرأ كتابًا لعلي مبروك، وكل المقال هو تبسيط مُخِل لمقالة لعلي مبروك، بمجلة الثقافة الجديدة، العام الماضي، عن العلمانية، مع بعض التحابيش من (الدكتور) لزوم العلمية والأكاديمية بذكره مراد وهبة ونصر أبو زيد. بنظام القص واللصق. والله أعلم". دار نقاش حول التدوينة على صفحتي الفيسبوكية، شارك فيه مهتمون بعلي وبخطابه، وكذلك من يكيدون لكاتب المقال، ومن يتربصون به. فالمدينة بأضوائها تغتصب الريفي، المتطلع إلى الأضواء والمال وإلى النفوذ، بأي ثمن. فرأيت ألا أُدْخِل نفسي في مساجلات ولا في صغائر أمور، فشكرت مَن طلب مني أن أكتب ردًّا على المقالة، ذاكرًا أن لعلي مبروك ولخطابه مقامًا رفيعًا عندي، سيظهر يومًا في عمل يكون خطوة، كما فعلت وأفعل مع خطاب نصر أبو زيد؛ فلا فائدة من هذه المساجلات.

ليصدر بعد أيام عدد جديد من مجلة الثقافة الجديدة بالقاهرة، وبها ملف عن علي مبروك، ما إن قرأته ودققت في محتواه، حتى شعرت بنفس شعور علي مبروك منذ ربع قرن ضد عملية اغتيال خطاب نصر أبو زيد في النصف الأول من التسعينيات، وشعرت أنني يجب أن أكتب عن هذا الملف، ملف اغتيال خطاب علي مبروك ومحاولات وأده حيًّا، منذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي. فملف الثقافة الجديدة بعطنه، حلقة أخرى من حلقات ملف محاولات اغتيال خطابه، وتهميشه، وكنسه تحت سجادة الأكاديمية، المؤسسية، التي تجبست شرايين التفكير في مؤسساتها. وهذا الملف، وان كان يُعلن أنه يحتفي بعلي مبروك "فيلسوف التنوير"، هل محتواه بالفعل يصل بنا إلى هذا الاحتفال بفيلسوف أو بتنوير؟ ليصبح حالي، وشعوري، أقرب إلى أن الكتابة ضد هذا الاغتيال ضرورة، بل حتمية: "لمصر لا لعلي ولا لنصر".

في نقد التهميش

احتفت مجلة الثقافة الجديدة بعلي مبروك، وبخطابه، في عددها رقم ٣٠٩ لشهر يونيو ٢٠١٦م. حيث خصصت ملفًّا عنه تحت عنوان (د. علي مبروك فيلسوف التنوير) به سبع مداخلات، الأولى: علي مبروك وتصحيح مسار العلمانية/ د. غيضان السيد علي. والثانية: الفكر التنويري عند علي مبروك / د.محمود سيد بيومي. الثالثة: علي مبروك قراءة في خطاب مأزوم/ د. ماهر عبد المحسن. الرابعة: جدل الإلهي والإنساني في فكر علي مبروك/ حمدي الشريف. الخامسة: علي مبروك ونقد العقل السلفي/ سومية أبو عامر. السادسة: أزمة التعالي ونقد العقل المهيمن/ سفيان البطل. السابعة: من المتعالي إلى التاريخي/ ياسين سليماني. وعرضان في باب كتاب الشهر: لكتاب علي مبروك

(النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ). العرض الأول: النبوة وصراع السلطة/ شريف الدين بن دوبة. الثاني: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ/ أسماء عريف. وحوار أجراه معه حسام علاء سنة ٢٠١٣م ويُنشر لأول مرة. وأيضًا رئيس التحرير جعل صفحة مَخرَجه في العدد، عنوانها عن علي.

المداخلة الأولى في الملف:"علي مبروك وتصحيح مسار العلمانية العربية"، والتي نشرها كاتبها قبلها بعشرة أيام بموقع (مؤمنون بلا حدود) بتاريخ ٢١ مايو، وأعاد نشرها بنفس العنوان، لم يغير فيها حرفًا. ويقول كاتبها ص١٢٢ من المجلة إن سعيه للوقوف على موقف علي مبروك من العلمانية: "بعد الاطلاع على كافة كتاباته" موحيًا أنه قرأ كافة كتابات علي، ليستخلص لنا مقالته. في حين أن المقالة كلها مبنية على مقالة من أربع صفحات، كان قد سبق لعلي مبروك نشرها، بنفس المجلة؛ بعشرة أعداد، في ملف لها عن العلمانية، في أغسطس من ٢٠١٥م، بل كل إشارات كاتب المقال الأخرى لكُتَّاب آخرين ما عدا واحدًا فقط، هي مأخوذة من نفس عدد المجلة، سواء ما نقله كاتب المقال عن مراد وهبة، أو عن أحمد زايد أو عن سامية صادق. بل إن مقالة سامية صادق عن نصر أبو زيد هي التي نقل عنها، ما ذكره عن نصر أبو زيد، دون أن يعطيها تقدير جهدها، فهامش ٣ في مقاله أخذه عنها، وهامش ٤ في مقاله هو ذاته هامش ٨ في مقالتها. ثم اعتمد على فهرست كتاب نصر أبو زيد "نقد الخطاب الديني"، ولأنه ينقل فقط من فهرست الكتاب؛ ذكر الآليات الخمسة التي يعتمد عليها الخطاب الديني في تحليل نصر أبو زيد، ولم يذكر أهم ركنين في الفصل، وهما المنطلقان الفكريان اللذان يشترك فيهما كل أطياف الخطاب الديني: "الحاكمية والنص". ورغم أن استشهاداته بكلام نصر ليس لها علاقة بموضوع مقاله، عن العلمانية وعن علي مبروك، فإنه لو كان أتعب نفسه قليلًا وقرأ فقط مقدمة كتاب أبو زيد "نقد الخطاب الديني" الذي يشير إليه، في أي طبعة من طبعة ٩٤ وما بعدها لوجد في ص٢٧ مناقشة دقيقة عن العلمانية تفيد في موضوع مقالته. لكنه في الغالب لم يفتح إلا الفهرست.

بل إن إشارته لكتاب الطهطاوي (تخليص الإبريز) هي منقولة مباشرة من هوامش مقال علي مبروك الذي اعتمد عليه، فهي ذاتها الشاهد رقم ٥ من مقالة علي. وحتى إشارته لسلامة موسى هي أيضًا مأخوذة من مقالة علي مبروك. ولم يكتفِ بذلك، بل إشارته لكتاب أفكار مؤثمة لعلي مبروك، في الشاهد رقم ١١ منقولة بالحرف من شاهد رقم ٢ من عرض صديق له، المنشور في مقال بـــ "مؤمنون بلا حدود" يوم ١٥ أبريل بعنوان: "أفكار مؤثمة من اللاهوتي إلى الإنساني".

ليست مشكلة المقال الأول في كونه سوء قراءة لخطاب علي مبروك؛ فهذا جائز في عالم الفكر، ولا في كونه محاولة لِـــلَيِّ عنق نصوصه وخطابه؛ فهذا أصبح العادي في حياتنا الثقافية، وليس حتى محاولة تلوين علي مبروك بصبغة كاتب المقال. بل المشكلة الأساسية أن المقال عبارة عن كتابة دون

قراءة، كتابة من أجل التواجد والظهور. إنها ثقافة المقاولات ومنظومة السمسرة، للتجارة في كل شيء. فالمدينة تغتصب الريفي، المتطلع للتواجد والشهرة بأي ثمن.

والطبيعة المُحافظة لكاتب المقال تتجلى في عبارته: "أرى أن التفكير خارج النموذج الديني فيما يخص الشئون الفقهية للحياة التي أوصى بها القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية هو ضد الدين". والجملة كاشفة عن نسق تفكيره، النسق الذي يحاول أن يوفّق بين المتباينات، عبر وضعها بجوار بعضها البعض، تجاورًا في المكان، فينتهي به منهج توفيقه هذا، إلى مجرد عملية تلفيق، تُجاور بين القديم والحديث. وهو النسق الفكري الذي حاول خطاب علي مبروك أن يفككه في ثقافتنا المعاصرة والتراثية، منذ ثمانينيات القرن الماضي في دراسته للماجستير عن مفهوم النبوة، حتى آخر نص تركه لنا عن الشريعة.

ولم يشأ كاتب المقال أن يتركنا دون أن يُضمِّن هذه الفقرة في ص ١٢٦، عن الفكرتين المحوريتين اللتين دارت حولهما كتابات علي مبروك، وهي التعددية الناجمة عن فعل القراءة وإعادة القراءة والتفسير والتأويل وهي بلا شك منتوجات بشرية لا ينبغي تقديسها؛ "الأولى: إعادة قراءة التراث من منطلق أبعاده المعرفية لا الأيديولوجية. والثانية: تاريخية النصوص التراثية - بما فيها النصوص الدينية – وتعدد دلالاتها (أضاف من عنده كلمة "ومعانيها"). وهي منقولة بالنص من المقالة المنشورة لصديقه بموقع (مؤمنون بلا حدود) بعنوان "أفكار مؤثمة من اللاهوتي إلى الإنساني" في ١٥ أبريل، والتي أعاد صديقه تدويرها في هذا الملف أيضًا، فتجد الفقرة مكررة في المقال الآخر في ص ١٤٠ من نفس الملف. بل ونقل أيضًا من مقال صديقه من نفس ص ١٤٠ فقرة في الهامش وضعها بجوار نجمة: "فالقراءات الأيديولوجية غالبًا ما تُضحي بالأبعاد المعرفية للنص، بل قد تُستخدم لتشويه معاني النصوص ودلالاتها ومن ثم إعادة تأويلها، لتخدم أغراض نفعية سياسية أو اجتماعية بعينها" منقولة بالحرف من مقالة صديقه "دكتور" الفلسفة ص ١٤٠. إنه يتعامل مع صديقه "الدكتور" ومع بحثه بعقلية مقاول الأنفار، الذي من حقه أن يأخذ ما شاء لكونه المسئول عن الملف، فمقابل أن ينشر مقالك في ملف يشرف عليه، يحق له حسب شرعه أن يأخذ من المقال، دون أن ينسب الحق إلى صاحبه، لأنه مقاول الأنفار.

عين في الجنة

المداخلة الرابعة، والمُعاد نشرها في هذا الملف تحت عنوان: "جدل الإلهي والإنساني في فكر علي مبروك" ص١٣٦، وكاتبها كان أكثر مراوغة من صديقه، فلم يُعد نشرها كما كانت حين نشرها في موقع (مؤمنون بلا حدود)، ١٥ أبريل، بل غيَّر عنوانها الذي كان: "أفكار مؤثمة من اللاهوتي إلى الإنساني"، وأتصور أنه قد نشرها بملف مجلة أدب ونقد في عدد أبريل ٢٠١٦م مرة ثالثة تحت

عنوان: "جدل المقدس والإنساني في الفلسفة الإسلامية". لكني لا أستطيع القطع بذلك حتى أقرأ المقال. على أي حال، في صورة المقال هنا في هذا الملف، حذف ما يشير إلى أنه كان يعرض كتاب "أفكار مؤثمة"، وأضاف لعناوين كُتب علي مبروك في صورة مقالته الأولي، سنوات نشر طبعاتها الأولى. وهي غير دقيقة؛ فكتاب الحداثة صدر ٢٠٠٣ وليس ٢٠٠٦، لكنه – للأمانة – أضاف كتاب علي مبروك الأخير "الأزهر وسؤال التجديد" الذي سقط في نسخة المقال الأولى. استخدم عبارات في وصف منهج علي مثل: "التحليل التفكيكي"، ولا أعرف؛ كيف يكون المنهج تحليلًا تفكيكيًّا؟! وذكر أن علي مبروك اشترك مع نصر أبو زيد في معهد الدراسات القرآنية في "ماليزيا"، وهو في إندونيسيا. لكن بعد مدخله الذي غيره، تجد المقال، هو نفس المقال المنشور بـــ (مؤمنون بلا حدود)، بنفس عناوين أقسامه، وبنص محتواه: "التراث بين الدوجما والانفتاح"، "الخطوط الفكرية - بدل العريضة جعلها - الحاكمة لفكر مبروك"، "الدوائر الفكرية في خطاب مبروك". فإن كان أكثر مراوغة من صديقه في محاولة الإخفاء والتخفي، ففي النهاية وصل إلى نفس الطريق، طريق محاولة التوفيق التي تُفضي إلى مجرد تلفيق، ومن كونه سمسار أفكار ليسير في طريق أن يُصبح مقاولًا فكريًّا.

فلو غضضنا النظر عن إعادة التدوير التي قام بها لمقاله بـــ (مؤمنون بلا حدود)، وركزنا على محتوى المقال، نجده فعلًا قد أمسك بكتاب "أفكار مؤثمة" لعلي مبروك، وحاول أن يقرأه، بل قرأ أجزاءً كبيرة من ١٧٩ صفحة (عدد صفحات الكتاب)، لكن إشكاله أنه حاول تعميم أحكام ونتائج لم يدلل عليها؛ مما جعل المقال أقرب لسوء القراءة، وانتقائيتها عبر قص ولصق، من أي شيء آخر. فبجانب أسلوب الإنشاء الكثير، ومحاولة حشو المقال بمعلومات من قارة النت، معلومات يمكن أن يصل إليها أي راغب بسهولة، وكان أجدى له أن يركز على خطاب علي مبروك ذاته وتحليل مكوناته. وليس بالتركيز على ما هو براني وما هو قشور، فنجده قد تجنب أن يذكر أيًّا من المضامين والأمثلة الموجودة في الكتاب؛ لأنها ستحرجه فكريًّا، إذا عرض لها؛ وربما لأنه لم يقرأها. فمثلًا تحليل علي مبروك، لتعامل الخطاب الفقهي مع ولاية المرأة وولاية غير المسلم، ومعارضة الفقهي للخطاب القرآني في هذا الأمر.

وهناك مجموعة من الأحكام التي أختلف فيها مع كاتب المقال؛ لأنه لم يدلل عليها: فمثلًا تحدث عن تأثير نصر أبو زيد وأدونيس على علي مبروك، ولم أجد في المقال أي تدليل عمَّا هو هذا التأثير وما هي ملامحه، وتحديدًا تأثير أدونيس، الذي لا أعرف كيف توصل إليه. كذلك حكمه بحصر جهد علي مبروك، ودورانه حول فكرتين؛ الحكم الذي نقله عنه صديقه دون أن يشير: إعادة قراءة التراث من منطلق أبعاده المعرفية لا الأيديولوجية، وفكرة تاريخية النصوص التراثية. أين التدليل عليهما؟ فكيف وصل لهذا الحكم وهو لم يقرأ سوى هذا الكتاب لعلي مبروك وقت كتابة مقالته؟ لكن في النهاية كل هذا مقبول في عالم الفكر؛ سوء القراءة، والقراءة الإسقاطية؛ فهذا مستنقع الأيديولوجيا الذي تعيشه ثقافتنا البائسة.

إعادة بلا إفادة

المداخلة الخامسة في الملف جاءت تحت عنوان: "علي مبروك ونقد العقل السلفي"، نقلت نفس الفقرة المشار إليها سابقًا: عن الفكرتين المحوريتين عند علي مبروك في بداية مقالها ص ١٤٣ دون أن تحيل إلى مصدرها، ولكنها لم تنقلها نقل مسطرة كما فعل المقاول وحاول إخفاءها في نهاية مقاله، بل هي وضعتها في جبين مقالتها، وأضافت إليها كلمات لزوم التكرار والإخفاء. والمقال كله هو مجرد الوقوف عند ص ٢٨ من كتاب علي مبروك: "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ"، ومقالة لعلي بجريدة الأهرام عن حزب النور.

المداخلة الثانية: "الفكر التنويري عند علي مبروك". المقال كله وصلة من تعبيرات الإنشاء الرنان، الذي ينطبق على أناس كثيرين، فلو رفعت اسم علي مبروك ووضعت اسم أي مفكر آخر، واستبدلت عناوين كتبه بعناوين كتب علي، فسينطبق عليه المقال. مجرد مرور براني، من خلال معلومات. فمثلًا في ص١٢٧ يتحدث عن دعوة علي مبروك إلى تجديد الخطاب الديني، في حين أن دعوة علي مبروك الأساسية عدم إمكانية تجديد أي خطاب بما فيه الخطاب الديني، ودعوته الدائمة إلى "خطاب ديني جديد"، الدعوة يُعتبر علي مبروك صوتها الأعلى، وكانت هذه الدعوة لخطاب ديني جديد، هي لب مداخلته الأساسية في مؤتمر (مؤمنون بلا حدود) السنوي الثاني. وتحدث كاتب المقال عن الكتب وعن مضمونها، دون إشارة إلى صفحة واحدة في أي كتاب منها. واستشهد كاتب المقال بمقولة لسلامة موسى، طالما استشهد بها علي مبروك، ناقدًا لها ولكونها نموذجًا لمن يعتبرون حداثة أوروبا هي النموذج، فكاتب المقال ذكرها على أن علي يتفق مع مضمونها ويتبناه ص ١٢٨.

المداخلة الثالثة: "علي مبروك قراءة في خطاب مأزوم.. اعتصام رابعة نموذجًا"، والمقال رغم إيحائه أنه قراءة في خطاب علي مبروك، من خلال مقالة واحدة نُشرت على موقع قناة العربية، أسبوعان بعد بدء اعتصام الإخوان بميدان رابعة. وكاتب المقال لم يقرأ لعلي مبروك سوى هذا المقال، وسبب نزعة اليقين في كلامي أن كاتب المقال إذا كان قد تابع ودقق في جوانب خطاب مبروك، لربما اكتشف أن علي ذاته أعاد استخدام أجزاءً من هذا المقال في مقاله الذي نشره في الأهرام بعنوان: "الرؤى والبشارات في ساحة رابعة" في ٢٥ يوليو ٢٠١٣ م، وهو جزء من فصل عن الإخوان المسلمين بكتاب "الدين والدولة في مصر"، ويلي هذا الفصل فصل عن التيار السلفي.

لكن السؤال هنا: هل فعلًا يمكن للدكتور كاتب المقال أن يدرك أزمة خطاب علي مبروك من مقالة واحدة، ودون عون من قراءة المقالة هذه في ضوء كتب علي مبروك الأخرى؟ ولن أشرح مقالة علي، فللقارئ أن يعود إليها، على قارة النت. حيث حاول فيها شرح لماذا تصورات الرؤى والبشارات كانت سائدة في ساحة تجمع رابعة كبنية فكرية، في عملية تحليل عميقة. من حق كاتب

المقال – كما فعل كثيرون – أن يختلف كما اختلفنا مع مواقف علي مبروك السياسية بعد حركة ٣٠ يونيو من الجيش.

لكن هذا المقال بهذا الملف يحتاج إلى نوع من التحليل الدقيق، الذي ربما قد يؤكد – وللدهشة – صدق تحليل علي مبروك ذاته، على تصورات كاتب المقالة. وهذه الفقرة من المقالة كاشفة؛ حيث يقول كاتب المقال في نقد تحليلات مبروك: "فالمسألة لا تعدو في نظر مفكرنا أكثر من كونها مناسبة أو فرصة ذهبية لاختبار فروضنا النظرية في الفلسفة وعلم النفس، وهي مسألة مؤسفة في الحقيقة؛ لأنها تتعامل مع الظاهرة - التي هي إنسانية بالأساس - كحقل للتجارب، وإذا صح ما أورده عن المضامين التي يحملها خطاب المنصة، فهو خطاب - أولًا وآخرًا - يأتي متسقًا مع قناعات مرديه باعتباره خطابًا يتأسس على خلفية دينية. وهو ما يرفضه مبروك ابتداءً كمفكر ينتمي إلى التيار التجديدي العلماني، الذي يميل إلى فصل الديني عن السياسي، ومثل هذا الموقف الأيديولوجي الذي يفترض أن يكون مُتضمنًا في التحليل العلمي للخطاب" ص ١٣٤ في نظر كاتب المقال لا سبيل للتعامل مع ما هو يومي بالتحليل وبالدرس، وهذا النسق من التفكير ذاته هو النسق الأول الذي حلله علي مبروك في مقاله عن الوعي، الذي يكون مجرد رد فعل، نسق خطاب منصة رابعة، النسق الذي لا يسعى للوصول إلى لماذا وصلنا لما نحن فيه، لكي نتعلم منه ونخرج من أسره، بل نكتفي بالنواح، وبالرؤى والبشارات. ويعتبر كاتب المقال أن ما لم يدركه علي مبروك هو أن خطاب رابعة "مؤسَّس على خلفية دينية"، وهذه هي نقطة التحليل الرئيسية في مقالة علي، فإذا كان خطاب رابعة مؤسَّسًا على خلفية دينية، يُصبح من يعترض عليه أو يختلف معه، ليس مختلفًا مع خطاب بشري، بل مع "خلفية دينية"، وهذا يفسر موقف كاتب المقال ذاته ومحاولة وصمه خطاب مبروك بانتمائه إلى: "التيار التجديدي العلماني، الذي يميل إلى فصل الديني عن السياسي"، وكاتب المقال لا يحتاج إلى أن يعود إلى كتابات علي في نقد خطاب التجديد ولا إلى نقد الخطاب العلماني. بل كاتب المقال لا يحتاج أكثر من قراءة أوراق هذا الملف، على ما فيه من عطب. أو ملف نفس المجلة في عدد ٢٩٩ عن العلمانية، أو آخر مقالات علي المنشورة بجريدة الأهرام، أو فصول كتابه الدين والدولة في مصر؛ لكي يعرف أن ما يصدره من أحكام، ليس مؤسسًا. لكن هيهات له أن يفعل، هي نفس عقلية رابعة، عبر تدنيس من اختلف أو اعترض مع خطابها، بأنه ليس ضدها، بل ضد الدين وداعٍ إلى" فصل الدين عن الدولة".

وانتقد كاتب المقال نقطة علي بأن عساكر معسكر الحرس الجمهوري، بحكم القانون، عليهم حماية المنشأة العسكرية من الاقتحام بدمائهم، وباستخدام القوة القاتلة. ولم يقدم كاتب المقال ماذا كان يجب على عساكر حراسة معسكر الحرس الجمهوري أن يفعلوا.

المداخلة السادسة: "أزمة التعالي ونقد العقل المهيمن عند علي مبروك"، والتي كتبها سفيان البطل. وهو عرض أمين ودقيق لكتاب علي مبروك: "ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع

أقنعة التقديس"، يكشف المقال عن قراءة سفيان للكتاب. وبعد "العرض" كتب خاتمة حاول أن يخلص منها إلى ما يُستفاد من الكتاب.

المداخلة السابعة: "من المتعالي إلى التاريخي مقاربة في الممارسة النقدية عند علي مبروك"، وهي عرض آخر للكتاب السابق "ما وراء تأسيس الأصول"، ولكنه عرض للكتاب من خلال سبع صفحات فيه، من ص ٢٤ حتى ص ٣٠، من كتاب به ٢٤٠ صفحة.

المداخلتان الثامنة والتاسعة في باب "كتاب الشهر" بالمجلة هما عرض لكتاب علي مبروك: "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ.. محاولة في إعادة بناء العقائد"، والقراءة الأولى بعنوان: "النبوة وصراع السلطة"، وعرضه للكتاب لم يخرج عن تسع صفحات من الفصل الأول من ص ١٥ - ٢٤، عن مفهوم النبوة كلفظة عربية، مع إشارة لكتاب ثورات العرب خطاب التأسيس في ص ١٧٩ و١٨١، التي لم أسعَ لتدقيق من أي مصدر نقلها عنه، فقد تعبت وملت من هذا العطن، وإنفاق وقتي في محاولة تقصيه.

العرض الثاني كان بعنوان: "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ". وهو عرض لم يتعرض إلا للباب الأول من الكتاب، وهو ثلث الكتاب، بل لم يتعرض إلا إلى ثلث الباب الأول ذاته، عن دلالة كلمة النبي والنبوة، ومن غلاف الكتاب الخارجي في الخلف في طبعة مكتبة التنوير ١٩٩٣م، وهي الطبعة الوحيدة المتوفرة على النت للكتاب، ذكرت الفقرتين الأخيرتين عن النبوة عند الأشاعرة وعند المعتزلة.

بعد هذا العرض ومشكلاته، الذي حاولت خلاله رفع الغطاء عن مجارٍ فكرية، في بنيتنا التحتية لعمليات التفكير في ثقافتنا السائدة، فليعذرني قراء السطور السابقة، وما قد يكون طالهم من روائحها الكريهة ومن مخلفاتها الفكرية. فقد وصلت إلى أن مشكلة أغلب من كتبوا عن على مبروك وما وقعوا فيه، ناتج من أن المتوفر من كتبه في قارة النت، كتاباه: " النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ... محاولة في إعادة بناء العقائد"، طبعة دار التنوير القديمة، سنة ١٩٩٣م. وهي رسالته للماجستير، وكتاب: "ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع أقنعة التقديس"، طبعة دار رؤية، ٢٠٠٦م. وربما هذا يفسر لنا أن أربع مداخلات في هذا الملف هي عبارة عن عروض لهذين الكتابين. المشكلة الثانية: سرعة الكتابة جعلت البعض يعتمد على فيديوهات لعلي، وحوارات صحفية منشورة له، بجانب بعض من مقالاته في الأهرام منذ مارس ٢٠١١م.

وأعتذر مقدمًا عن السجالية في سطوري السابقة، وبعض الانفعال، والحدة، لكن رأيت أنه يجب أن تكون هناك وقفة مع ظاهرة البارومة والبلطجة الفكرية؛ من أجل مزيد من الدرس الناقد، لها كظاهرة، سعيًا إلى أن نتجاوز بهذا الدرس النقدي، وضع التشظي الذي تعيشه ثقافتنا، وشعوبنا، في أجلى صوره الآن.

إشكالية خطاب علي مبروك، مثل إشكالية خطاب نصر أبو زيد، أن من يتعاملون معه على أنه علماني، عقلاني، حينما يقتربون من خطابه يجدون به محمولًا ومضمونًا دينيًّا، ويجدونه ينطلق من داخل التراث، ويجدون عنده نقدًا عميقًا للتيارات الحداثوية التي يراها لا تختلف عن منهج التراثيين في التفكير عبر النموذج السابق الجاهز، وعبر نقله نقل تسليم مفتاح. وعلى الجانب الآخر: من يتعاملون مع خطاب علي مبروك على أنه مجدد ديني ومن داخل العباءة التراثية، يجدون عنده عمق فهم للحداثة الأوروبية بسياقاتها التاريخية، وعدم تقوقع في المنظومة التراثية عبر تمجيدها واجترارها، ويجدونه ينقد نقدًا في العمق للمنظومة التراثية، ولمنهج النقل عند والنقل عن التراثيين، عبر منهج التفكير عبر أصل سابق؛ مما رسخ عقلًا يقوم على القياس. وكذلك نقده الشرس، لتيارات تديين السياسة المعاصرة، ودفاعه المستميت عن الدولة من السقوط، رغم تسلطيتها التي طالما نقدها في دراسات له.

إنه العقل النقدي الذي يعيد التفكير في الثوابت، باستمرار، حتى تلك الثوابت التي أسسها هو ذاته. وهنا مربط الفرس الفكري في ثقافتنا السائدة، وهو إشكالية الخطاب النقدي، مع عقلية الوسطية، التلفيقية، التي تشغي تحت سطح خطاب التحديث، خلال القرنين الماضيين، عبر عملية التجاور التي تقوم بها بين المتباينات والمتناقضات، بجوار بعضها البعض، دون جدل مُنتج بين الاثنين للخروج بمركب جديد، متجاوز للاثنين. وهذا ما يحتاج إلى دراسات، وإلى عقول تعمل عليه. وعملية نزولي هذه التي حاولت أن أقوم بها، في مستنقع التشويه والوأد لخطاب، سواء عبر محاولات تهميشه التي تتم عبر عقود بالجامعة، أو – كما حاولت أن أرصد هنا – عبر الاستسهال والسبهللة الفكرية وعبر ملفات المقاولات، أحب أن تكون نقطة بداية نمسكها كطرف خيط، لبداية طريق.

نحو بنية تحتية للبحث

لماذا غاب حضور الإنسان الفاعل وغاب التاريخ، كعملية تفاعل جدلية، من حياتنا، في تجربتنا التراثية؟ هذا السؤال بشقيه، أثاره حسن حنفي (مولود ١٩٣٥م) في دراستين له ضمنهما في كتابه دراسات إسلامية، ويقف تلميذه علي مبروك (١٩٥٨ - ٢٠١٦)م متأملًا، في إجابة أستاذه، وفي إجابات أخرى في الفكر العربي المعاصر. عليه. ولكن علي أضاف جانبًا آخر على السؤال، وهو أن هذا الغياب ليس في تجربتنا التراثية فقط، بل وتجربتنا الحداثوية في القرنين الماضيين؛ فالفاعل في حياتنا في التجربتين هو الله، القاهر فوق عباده، الفاعل في حياتنا السلطان بسيفه وذهبه، ووريثه الحديث والمعاصر، الحاكم الفرد الصمد، الفاعل في حياتنا القوى الخارجية مباشرة أو عبر نظريات المؤامرة. تاريخنا مُفتت، متناثر، قطع بجوار بعضها البعض، لحظات زمن متجاورة غير متفاعلة أو متواصلة، أجزاء مُجزأة. فحاول علي مبروك خلال أطروحته للماجستير، التعامل مع شق غياب

الإنسان، في تراثنا، عبر دراسة، مبحث "النبوة في علم العقائد"، المحاولة التي حاول فيها إعادة بناء علم العقائد، من خلال أحد مفاهيمه عبر دراسة أنثروبولوجية بمنهج بنيوي.

قامت مقاومة ضد تسجيل أطروحة علي مبروك للماجستير بالكلية في بدايات الثمانينيات. وأثناء مناقشتها من لجنة المناقشة، نقاشًا كاد يعصف بالرسالة وبعلي مبروك ذاته من الجامعة، سنة ثمانية وثمانين من القرن العشرين. الرسالة التي نُشرت فيما بعد، في كتاب: "النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد". وفي أطروحته للدكتوراه التي واجهت مشكلة تسجيلها في قسم الفلسفة بكلية آداب القاهرة أيضًا، تناول مبروك الشق الخاص بغياب التاريخ كعملية جدلية، من حياتنا الثقافية، غياب تصور للتاريخ في ثقافتنا، يمكن أن يصل بنا إلى نشوء فلسفة للتاريخ في فكرنا المعاصر، فتناول علي مبحث الإمامة في علم العقائد. العلم الذي يتبنى علي مبروك رأي أستاذه حسن حنفي في أنه شكل العقل الذي ساد الوعي عند غالبية المسلمين. العقل الذي تمدد في بقية منظومات علوم المسلمين، بعد ذلك، من علوم لغة وبلاغة وعلوم فقه، وأصول فقه، وتفسير، وحديث، وتصوف، وسياسة شرعية. وأطروحة علي مبروك لم تأخذ حقها من الدراسة بعد – ولا أثناء – مناقشتها من قِبل لجنة المناقشة سنة خمسة وتسعين، ولا الآن. وقد نُشرت عام ألفين وأربعة بعنوان:"عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد"، لتستمر بعدها حرب عشرين عامًا، ضد ترقية علي إلى أستاذ مساعد ثم أستاذ، بقسم الفلسفة بآداب القاهرة. حرب نتائجها ألا تتكون مدرسة نقدية في دراسة التراث الفكري عند المسلمين، مدرسة تخرج من أسر الدفاع عن مذهب في العقيدة، كنقطة انطلاق لأطروحاتها، دراسة علمية، نقدية، مقارنة، سواء في قسم اللغة العربية، أو في قسم الفلسفة، وعدم الاكتفاء بالترديد والاجترار، وإعادة إنتاج القديم احتماءً، مدرسة تتعامل مع التراث كموضوع للدرس فنمتلكه فهمًا، ولا نكتفي أن نكون أسرى له، فتتلاعب بنا الأهواء والنوازل.

لقد أخذ علي مبروك خمسة عشر عامًا منذ سنة ثلاثة وتسعين وحتى ألفين وثمانية، في محاولة كشف جوانب أزمة العقل السائد في الثقافة العربية وضمنيًّا في عوالم المسلمين، في تعاملهم مع الحداثة خلال القرنين الماضيين، عبر عملية النقل، نقل النموذج الجاهز، سواء ممن ينقل النموذج الكامل الجاهز في الغرب، أو من ينقل النموذج الكامل الجاهز من السلف. وكيف أن هذا العقل الذي يقوم على النقل وعبر آلية التجاور بين المتباينات، هو قائم على أسس العقل الذي ساد التراث، عقل التفكير عبر أصل سابق، مُطلق. وسعى مبروك للكشف عن آليات عمل هذا العقل، وجذوره البشرية، السياسية، والتاريخية، التي حاول أن يُخفيها هذا العقل عبر عمليات من التعالي والأطلقة. فيحول مُنتجاته الأيديولوجية والتاريخية، إلى عقائد غير قابلة لإعادة التفكير فيها. وفي سبيل ذلك ركز علي مبروك على الخطاب الأشعري، كنقطة دم تحت ميكروسكوب، بتحليلها تمكنًّا من كشف كل أمراض الجسم، وكذلك تمكنًّا من كشف تخفي هذا الخطاب الأشعري ومراوغاته، عبر إبراز أنه كان إجابة ضمن إجابات أخرى، بإبراز إجابة أخرى هي إجابة الخطاب المعتزلي حول نفس القضايا.

بين التجربة التراثية ونقدها من خلال الخطاب الأشعري، والتجربة الحديثة، من خلال نقد عملية التحديث أو مشروع النهضة وإخفاقاته خلال القرنين، ظل بندول علي مبروك يعمل، رغم الحصار الذي عانى منه داخل الجامعة، أو من التغيرات التي شهدها المجتمع المصري. حتى عام ألفين وثمانية، وتحت تأثير نصر أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠)م، الذي كان علي يقاوم تأثيره عليه ويتنكر لأستاذيته له من قبل، وكانت ثورة خمسة وعشرين يناير بمصر، هي نقطة خروج علي مبروك من أسر أسوار الجامعة، سواء عبر مقاله بجريدة الأهرام، أو عبر التواجد صوتًا وصورة على النت، لينجذب علي مبروك للعمل على القرآن والشريعة، وعلى التصورات العقائدية حولهما، وعدم الاكتفاء بقضايا تفكيك الخطاب الأشعري من خلال علم العقائد، وكشف جوانب تكبيله للثقافة المعاصرة عبر تأسيس التقديس، أو عبر تأسيس الاستبداد. فكتب: "نصوص حول القرآن" يفكك فيه فكرة قدم القرآن، وفكرة شمولية القرآن، اللتين تقوم عليهما فكرة سلطة النص. وكذلك كتابه عن الشريعة الذي انتهى منه قبل أن يترك دنيانا وقبل أن يذهب الكتاب لماكينات الطبع؛ يحلل فيه تاريخية مفهوم الشريعة، قديمًا وحديثًا، والفرق بين المفهوم القرآني للشريعة والمفهوم الفقهي لها، الذي تشكل عبر التاريخ. والمسافة الفاصلة بين المفهومين.

إن خطاب علي مبروك يحتاج إلى دراسة نقدية شاملة تضعه في سياق الفكر العربي الحديث، وفي سياق التجربة التراثية عند المسلمين في علمي العقائد وأصول الفقه. ونحتاج إلى أن نتعامل نقديًّا مع مفهوم علي مبروك "اللبنية"، التي تحولت عنده إلى ما يشبه السجن، الذي لا فكاك منه. ولكي يتم هذا مهم أن يُواجَه تغييب الإنسان الفاعل، ويواجه تغييب التاريخ كتفاعل جدلي، من ثقافتنا، ليس فقط عبر جهود الدرس العلمي، لكشف جذور ذلك التغييب في التراث، وكشف التحيزات الأيديولوجية التي سادت وأسباب وعوامل سيادتها، كما فعل علي مبروك خلال حياته الأكاديمية. بل علينا أيضًا مقاومة التفتيت، بخلق بنية تحتية، للنظرة الكلية للأمور. ومثال لها هو تعاملنا مع خطاب علي مبروك ذاته. فمهم لكي يستطيع باحث دراسة خطابه، دراسة دقيقة، تضعه في سياقه الثقافي والمعرفي، أن تتوفر لهذا الباحث قوائم مُرتبة تاريخيًّا لنتاجه الفكري، كخطوة أتصورها مهمة، فلا نكتفي بالاجتزاء والابتسار. وندرك الفكر كفاعلية وكجدل حي بين المفكر وثقافته؛ تراثية وحداثية، واستجابة لمشكلات مجتمعه وهمومه.

الخطاب لا يعيش في فراغ، بل هو تكوين حي مُتحرك، يتشَكل من الواقع وبه، وأحيانا يُشكل في الواقع ويُعيد توجيهه أيضًا. من هنا أرى أهمية توفير سجل مبدئي لكتب علي مبروك، وأوراقه البحثية ومقالاته مُرتبة تاريخيًّا حسب تواريخ نشرها، وحواراته الصحفية المنشورة، وتسجيلاته المصورة لمحاضرات أو مشاركات تليفزيونية. قائمة تكون نقطة بداية، يُضاف إليها ويُعدَّل فيها ويُبنى عليها فيما بعد. نحتاج إلى تكوين هذه البُنى التحتية للفكر في ثقافتنا؛ لنرمم تجاويف وفجوات حياتنا الفكرية، القائمة على الابتسار والتجزيء والتفتيت، فتظل عمليات التفكير في فكرنا، تبدأ من النقطة صفر، ولا تنتقل مناقشاتنا من مرحلة إلى أخرى، واللاحق لا يبني على من سبقه، بنقده

وتجاوزه عبر استيعابه. فنظل نتجادل تقريبًا في نفس القضايا التي كان أجداد لنا يتناقرون حولها منذ قرن مضى، وكأن الزمن راكد لا يتحرك، أو أن جهودنا التفكيرية، صورية، شكلية، قشرية، لا تتحرك قيد سنتيمتر فكريًّا للأمام. فتنتهي من تفكير إلى تكفير، ومن استيعاب وتجاوز إلى مجرد تشويه وإقصاء. فتجاوزنا الفكري لجهود أسلافنا، يكون عبر استيعابهم. وهذا مفقود من حياتنا الثقافية والفكرية، بسبب جذور تراثية من الماضي، هي التي تشكل وعينا المعاصر. ولكن أيضًا بسبب عدم توافر قنوات وبُنى تحتية للتفكير في مجتمعاتنا. وأيضًا نتاج عدم توفير سجلات وقوائم للمفكرين وللقضايا والمعارك الفكرية وللمؤلفات. وكأننا نبدأ من جديد مع صباح كل شمس، كأننا نعيش يومًا بيوم، بلا ذاكرة.

الجامعة بنت الأزمة

منذ أن دكت مدافع الجنرال حصون الإسكندرية، مُعلنة دخولنا مرحلة مختلفة من تاريخنا، تشكلت للغرب في وعينا صورة مزدوجة. صورة للآخر تختلف عن صورته في فترات التمدد العسكري للعرب والمسلمين أو فترات حروب الفرنجة. صورته الآن في وجه منها هو العدو الغازي؛ الذي علينا أن نواجهه، وفي وجهها الآخر هو النموذج والمثال الذي نريد أن ننقل عنه ونتعلم منه. هذه الازدواجية في رؤية الآخر شكلت ازدواجية أخرى في كيف نرى ماضينا وتراثنا وكيف نتعامل معه؛ فيصبح الماضي والتراث والبحث عن بواطن فخر فيه نتعالى بها على حالة الضعف في المواجهة مع الغرب/ العدو. الوجه الآخر هو ازدواجية التعامل مع ماضينا وتراث أسلافنا عبر البحث عن مبررات تراثية نبرر بها ما ننقله عن الغرب/ النموذج والمثال. ويصبح مُفتَتح خطاب النهضة هو عملية محاولة التوفيق بين الجانبين عند مفكري النهضة الأوائل رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وخير الدين التونسي(١٨٢٠ - ١٨٩٠) لكن لب عملية التوفيق هو البحث عما ينفع في المعركة، فتصبح الحقيقة حقيقة لأنها نافعة. فنأخذ من التراث ما ينفع في المعركة، ونأخذ من تراث الآخر الغربي ما ينفعنا في الحرب.

معادلة التوفيق النفعية هذه، مع كل هزيمة أو تراجع يحدث بها ميل إلى جانب وبُعدًا عن جانب آخر، في حركة تزداد فيها مساحة المحافظة والانغلاق وانحسار لمساحات التوفيق والتعاون وللمشترك الإنساني. فمع شيوع النفوذ الغربي اقتصاديًّا وثقافيًّا وما أعقبه من الاحتلال العسكري المباشر لمعظم بلاد العرب والمسلمين، في نهايات القرن التاسع عشر. كان ظهور خطاب الإصلاح الديني الذي حاول تديين الصراع، ليتم اختصار الهوية في الدين، وتكون الجامعة الإسلامية سياسيًّا لمواجهة الخطر الغربي، في خطاب الأفغاني. الخطاب الذي حاول محمد عبده الخروج من حالة تسييسه بعد هزيمة "هَبَّة/ هوجة" عرابي والاحتلال المباشر لمصر عام ١٨٨٢م وتونس قبلها بعام، والانتقال إلى التربية والتعليم ومواجهة الجمود ومحاولة تحديث الفكر الديني عبر رفع التناقض بين

آراء الفقهاء والعلم الحديث، وكذلك عبر عبور مؤلفات الشروح والحواشي إلى فترات تأسيس العلوم عند الجرجاني في البلاغة أو ابن خلدون في الاجتماع البشري أو الشاطبي في الموافقات ونهج البلاغة لعلي بن أبي طالب؛ فهؤلاء هم سلف محمد عبده الذين يعود إليهم.

لكن خطاب الإصلاح والتجديد الديني تحاشى بكل السبل إعادة النظر في التصورات الكلامية وفي اجتهادات الفقهاء في العبادات، واقتصرت جهوده على نقد الفقهاء ورؤاهم حول المعاملات. وفي تجربة محمد عبده في رسالته للتوحيد، جاور بين مفهوم العدل المعتزلي ومفهوم التوحيد الأشعري، وحين تبنى مفهوم خلق القرآن المعتزلي في الطبعة الأولى حُذف في الطبعة التالية هذا المفهوم. فكل عمليات التجديد الديني تمت على نفس الأسس العقائدية التقليدية التي ينطلق منها خطاب التقليد. وربما هذا عامل مهم في ضعف ثمار الإصلاح الديني واتساع رقعة التقليد والسلفية الدينية بعد قرن ونصف من التجديد.

وكان السعي في بدايات القرن العشرين محاولة إنشاء مؤسسة تُخرج مشروع النهضة من أزمته ومن سقوطه الذي دخل فيه، وصاحب هذا أن ما نأخذه عن الغرب لم يعد الثمار المادية المباشرة للحداثة فقط، من مدفع وبارجة ومدرسة طب ومهندس خانة. بل نحتاج أن تكون هناك مؤسسة تتناول الأدب والفلسفة والعلم النظري؛ فكانت فكرة الجامعة، مؤسسة تُخرج مشروع النهضة من أزمته، لكن الجامعة ذاتها تجسدت فيها وبها الثنائية التلفيقية التي في مشروع النهضة منذ بدايته، فولدت مأزومة أيضًا. ففي هذه الجامعة كليتان كل منهما تحمل في اسمها كلمة "العلوم" فكلية "للعلوم" وأخرى "دار العلوم" وشتان بين مفهوم كلمة "العلوم" في الأولى وكلمة "العلوم" في الثانية، وأصبحت قضية كيف يتواجد درس التراث والدين تحديدًا داخل جنبات هذه المؤسسة! هل هو الحضور التبريري التبجيلي الترديدي دفاعًا عن الماضي وإعادة إنتاج للدوجما - الثوابت/ المعلوم من الدين بالضرورة/ مذهب أهل السنة والجماعة في البلاد ذات أغلبية مسلمين سنة - أم تصبح المؤسسة جامعة "دينها العلم" مفتوحة للدرس النقدي للماضي والتراث وليس دفاعًا عن دوجما وعن مذهب تجاه مذاهب أو دين تجاه أديان؟

نتيجة للتلفيقية التي ولدت بها وفيها الجامعة؛ كانت في قرنها الماضي كل القضايا الكبرى فيها حول مسائل تخص كيف يتم التعامل مع التراث أو مع التراث الديني، بداية من فكرة تدريس جورجي زيدان(١٨٦١ - ١٩١٤) التاريخ "الإسلامي" في الجامعة كمسيحي، في الوقت الذي كان يدرس فيها مسيحيون ويهود لكنهم غربيون، أو رسالة منصور فهمي(١٨٨٦ - ١٩٥٩) العلمية في السوربون عام ١٩١٣ حول "أحوال المرأة في الإسلام" كمبعوث على نفقة الجامعة، إلى "في الشعر الجاهلي" لطه حسين(١٨٨٩ - ١٩٧٣) عام ١٩٢٦م ورسالة محمد أحمد خلف الله(١٩٠٤ - ١٩٩٨) عن "الفن القصصي في القرآن" ١٩٤٧م ، ومنع الشيخ أمين الخولي(١٨٩٥ - ١٩٦٦) من الإشراف على رسائل علمية في الدراسات الإسلامية أو القرآنية، وقضية ترقية نصر أبو زيد(١٩٤٣ - ٢٠١٠) ورفع قضية للتفريق بينه وبين زوجته ثم رحيله عن الجامعة.... إلخ.

القضية الثانية التي ولدت الجامعة مأزومة بها هي مسألة الهوية (الثقافية والوطنية) - والتي تم اختصارها في الدين، بل في جانب واحد من التراث الديني دون غيره من الجوانب - وعلاقتها بالمشترك الإنساني. ويكون الفرق بين مواطن مصري مسلم وبين مواطن قبطي مصري مثلًا، هو أن الأول يعود إلى الخلافة الراشدة والفتوحات ليتعالى بها على هوانه في الواقع، والآخر يعود إلى مصر الفرعونية التي علمت العالم ليتعالى بها في مواجهة ضعفه في واقعه. ويصبح سؤال الهوية داخل قسم الفلسفة في الجامعة التي "دينها العلم" هو: هل فلسفتنا هي ما كتبه الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد على نسق تقسيمات ومسائل اليونان، كما درج الأساتذة المستشرقون الأجانب الذي يدرسون في جامعتنا وتلامذتهم من العرب والمسلمين السائرين على نفس النهج مثل أحمد لطفي السيد(١٨٧٢ - ١٩٦٣) تلميذ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)؟ أم إن فلسفتنا "الإسلامية" هي في علم الكلام وعلم أصول الفقه، وإنها تعبر عن عقلنا وروحنا، كما سعى الأزهري ورئيس قسم الفلسفة بالجامعة المصرية مصطفى عبد الرازق(١٨٨٥ - ١٩٤٧) وتلميذ محمد عبده أيضًا؟

هل يمكن بناء نهضة على أسس أشعرية؟

كانت هزيمة العام السابع والستين هي الرّجة التي قضت على عملية التوفيق التي قام عليها مشروع النهضة عند العرب، والتي تحولت إلى مجرد تلفيق خلال قرن ونصف، تحولت إلى مجرد تجاور بين جانبين، فكان من السهل انفصالهما لتدخل مجتمعات العرب خلال النصف قرن التالي في الاستقطاب التام بين السلفية بكل صورها والتقوقع وبين التغريب الكامل والشامل. وكانت جهود مفكرين تحاول أن تجيب عن أسئلة المرحلة: موقفنا من التراث وموقفنا من الآخر ومسألة الهوية.

من هذه الأصوات كان صوت حسن حنفي (مولود ١٩٣٥م) بجامعة القاهرة، وكان تركيزه على علم الكلام واعتبار أنه يمثل المجال الذي صاغ الوعي عبر تاريخ المسلمين، وما زال يصوغ واقعهم. وكان سؤاله الذي طرحه على نفسه عام ١٩٧٤: "هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟"، وركز حنفي على أنه لا تُقام نهضة إلا على "أسس فكرية يُعاد عليها بناء القديم، وإلا ظل القديم هو الأساس النظري للنهضة" لأن تحديات عصرنا تختلف عن تحديات القدماء؛ لذا كانت أُسسهم النظرية تختلف. وحاول حسن عبر العقود التالية يحاول ان يقدم هذه الأسس النظرية في آلاف الصفحات التي سودها، وأن يكوِّن مدرسة تقوم بهذه المهمة، فكان جهده في "التراث والتجديد" و"من العقيدة إلى الثورة" و"مقدمة في علم الاستغراب" والمجلدات الضخمة التالية التي حاول فيها إعادة بناء علوم "الأمة"، ومحاولة جمع تيارات الأمة الفكرية على أرض سواء في أرض المعركة. حاول حسن من وجهة نظره استكمال ما لم يفعله محمد عبده في رسالة التوحيد حين جاور بين عدل المعتزلة وتوحيد الأشاعرة، فحاول في كتابه "من العقيدة إلى الثورة" إعادة بناء علم الكلام ليتجاوز بهذه الإعادة، التجاور في خطاب محمد عبده.

وكان جهد نصر أبو زيد(١٩٤٣ - ٢٠١٠)م في مجال علوم القرآن والتأويلية بكتابه "مفهوم النص" بربط الدراسات الإسلامية والقرآنية بالدرس الأدبي كما كانت عند عبد القاهر الجرجاني من القدماء. وربطها بجهود مدرسة التفسير الأدبي للقرآن وجذورها في جهود الشيخ محمد عبده في التفسير وربطها بعلوم اللغة المعاصرة وعلوم تحليل النص وتحليل الخطاب والدرس السيميولوجي للخطاب القرآني. ونقد تعامل القدماء والمحدثين نفعيًّا مع الخطاب القرآني، في كتابه "نقد الخطاب الديني"، و"النص السلطة الحقيقة" ومحاولة استخدام اللاهوت المعتزلي في مواجهة اللاهوت الأشعري ومواجهة هجمة القراءة الحرفية للنصوص، عبر فتح الحديث عن ماهية القرآن ومناقشة التصور الذي ساد حول قدم القرآن والتصورات الأشعرية حول الكلام النفسي القديم.

وجهد تلميذه الآخر علي مبروك(١٩٥٨ - ٢٠١٦)م في دراسة الخطاب الأشعري دراسة بنيوية ونقدية ومحاولته تأسيس الاعتزال كبديل للخطاب الأشعري. والدرس النقدي للخطاب العربي الحديث، ونقد المشروعات الحضارية لمحاولة تأصيل حداثة "جوانية" بخلاف عملية التحديث "البرانية" التي سار عليها الخطاب العربي خلال القرنين الماضيين. لينتقل في سنواته الأخيرة للاهتمام بتفكيك التصورات المنصوبة حول القرآن وحول الشريعة في كتابيه الأخيرين.

لكن الجانب الذي لا يقل أهمية عما سبق هو عملية النقد والتجاوز المعرفي التي قام بها كل من نصر أبو زيد وعلي مبروك لخطاب حسن حنفي، من النصوص التي كتبها كل منهم عن الآخرين، وعبر الانتقالات الفكرية التي مر بها خطاب نصر أبو زيد من تبني اللاهوت المعتزلي لنقده للاهوت المعتزلي ولتاريخيته، وانتقاله من تصور القرآن كنص بالمعنى الحديث لكلمة نص، إلى التعامل مع القرآن كخطاب، ويسعى في سنواته الخمس الأخيرة للوصول إلى رؤية العالم في الخطاب القرآني.

فاتحة

نحو العلائقية

- ١ -

يظل خطاب المثقف بالرغم من نزوعه للمستقبل، سعيًا لتجاوز الواقع في اتجاه عالم أفضل، عالم مُثل وقيم أكثر عدلًا وجمالًا، وأرحب معرفة، إلا أن هذا المثقف يظل محكومًا بشروط واقعه، ومحكومًا بقدرات وإمكانيات مجتمعه. فيظل الجدل دائمًا بين توجهين: توجه هل نقوم بتغيير وعي الناس فيغيروا المجتمع والثقافة ويغيروا واقعهم؟ وبين توجه أن نعمل على تغيير المجتمع، فيتغير واقع الناس وتتغير بالتالي ثقافتهم ووعيهم؟ وكذلك اتجاه التغيير هل يتم من أعلى بالوصول إلى السلطة أو على الأقل الوصول إلى أذن مصدري القرارات فيها وخطب ودهم، فيفرض المثقف التغيير بقوة السلطة على المجتمع، من خلال نخبة، وخاصة مفكرة، فهم من يعرفون الطريق ويرسمون الحلول؟ أم إن التغيير يأتي من تحت ومن القاعدة المجتمعية فتتغير السلطة وتتغير رؤاها؟

هذا النوع من التفكير لا أراه مجديًا، رغم حلاوته ورغم تجريديته؛ لأن الأمر في النهاية سيتركز في ماذا تعني لي أنا كل هذه القضايا، ماذا تعني لي في مكان وزمان محددين وفي ثقافة ومجتمع محدودين بشروط تجارب تاريخية واجتماعية. فلا أستطيع أن أناقش علاقة المثقف بالسلطة، في المجرد هكذا؛ بأن نناقش المثقف والسلطة في المطلق!! بل أتصور نقطة البداية هي في البدء من علاقة المثقف بالسلطة كما أمر بها من تجربتي كفرد وتجربتي كثقافة وكمجتمع. من هنا فإن علاقة المثقف بالسلطة وعلاقته بالتراث وعلاقته بتراث الآخر، هذه قضايا مهم أن نناقشها في إطار تجاربنا نحن في ثقافتنا، ونقوم بعملية التنظير والتجريد منها هي كظواهر محدودة بزمان ومكان وبشروط مجتمع وثقافة معينة. فنسأل: هل الإشكال في تراثنا أم في تراث الآخر المتقدم عنا وغزوه لنا؟ أم إن الإشكال في واقعنا المُعاش بتخلفه وتعصيه على التغيير؟ أم إن الإشكال يقع في نوع العلاقات التي نقيمها مع ماضينا وتراثنا، ونوع العلاقات التي نقيمها مع الغرب وتراثه، ونوع العلاقات التي نقيمها مع واقعنا ومكوناته؟

فأن نقرأ ماضي أسلافنا وتراثهم تحت ضغط حالة الضعف والهوان التي نعيشها في عصرنا الحديث، وحالة المواجهة غير المتكافئة في الأدوات والسبل بيننا وبين الغرب وحداثته وثورته الصناعية... إلخ، فنحاول ملء هذا الخواء وذلك النقص، باجترار بواطن فخر من ماضي أسلافنا،

هي نوع من العلاقة مع التراث، نتاج هذه القراءة الاجترارية أو الاستعادية بحثًا عن بواطن فخر أو تعاليًا ببواطن قوة كانت. بالتأكيد تختلف هذه العلاقة عن نوع من العلاقة مع الماضي ومع التراث، كموضوع للدراسة والفهم والاستيعاب من أجل التجاوز؛ تجاوز التراث وتجاوز القدماء وتصوراتهم، من داخلها، عبر فهمها ودراستهم للدرجة التي نقتلهم داخلنا "فهمًا ودرسًا". إنه الفرق بين علاقة الاجترار والاستعادة والاحتماء كطريق وكمنهج لنا، وبين علاقة الاستيعاب والفهم والبناء على الحي من جهودهم كطريق آخر، ودفن الميت والعنصري المرتبط بتاريخية عصورهم من جهودهم بأن نحنطه في متاحف للتاريخ، نظروها ليدرسها الدارسون كشواهد تاريخية تشير إلى مراحل تطورنا الثقافي والمعرفي، بأن يبني جيل على جيل، متجاوزًا إياه من داخله؛ فهمًا واستيعابًا.

كذلك أن نقيم علاقة مع تراث الآخر الغربي القديم منه والحديث على أن (التجربة التي مرت بها أوروبا والغرب هي النموذج الكامل والمثال الأمثل والطريق الوحيد الذي يجب أن نسير عليه، وأن التجربة الغربية هي الحضارة الإنسانية في أمثل تمثلاتها الآن، فهم يحملون راية الحضارة الإنسانية في القرون الخمسة الماضية)، فتصبح علاقتنا هي علاقة نقل نماذج جاهزة كاملة ما علينا سوى أن نفرضها على واقعنا "المتخلف" بقوة وجبروت السلطة الحديثة من أجل التقدم، وأن نُقيم علاقتنا مع تراث الآخر على أنه الشر كل الشر، وهو الغزو الثقافي، والمؤامرة على ديننا وعلى أخلاقنا، فالغرب هو العدو مُطلق العدو. ففارق بين كل هذه الأنواع من العلاقات كطريق، وبين علاقة قائمة على فهم الغرب كظاهرة لها تاريخ ولها سياق، وبها بواطن حية وإنسانية وبها بواطن تعكس التاريخ وتعكس الثقافات الأوروبية ولا تتجاوزها لخارجها. فندرسها ونفهما ونستوعبها نقديًّا، لنتجاوزها أيضًا، عبر قتل تراثها وجهودها فهمًا واستيعابًا، فلا تقوم فقط العلاقة على نقل نموذج جاهز، أو على مجرد علاقة عداء أبدي على طول الخط، بل هي علاقة صراع وندية وعلاقة وعي وبناء قدرة عبر فهم واستيعاب وتجاوز.

ففارق بين أن نقيم علاقتنا بواقعنا على أنه مادة استعمالية؛ نأتي بنموذج كامل جاهز من خارجه، سواء استعادةً واجترارًا من أسلافنا، أو أن نأتي بهذا النموذج الكامل نقلًا وتقليدًا عن الآخر المتقدم، ثم نقوم بفرض هذه النماذج الجاهزة على واقعنا جبرًا وبالقوة، باسم الأصالة والهوية من البعض، وباسم التقدم والمدنية والعلمانية ووحدة الإنسانية من بعض آخر. ففي الحالتين العلاقة علاقة نقل وتقليد نموذج جاهز كامل وفرضه بالقوة جبرًا وعنفًا. وهذا يختلف عن نوع آخر عبارة عن علاقة مع الواقع أيضًا، أكررها للمرة الثالثة، قائمة على الفهم والاستيعاب والبدء من شروط الواقع ذاته ومكوناته لتكون نقطة تغييرنا له، فبدل علاقة الجبر تكون علاقة التأثير والتأثر، علاقة الانتشار بالاقتناع والتبني وعبر الرضا، فيكون تغيير الواقع من داخله وعبر قدراته وإمكانياته وممكناته، وليس فقط جبرًا من أعلى بالقوة التي تولد عنفًا مضادًّا لعنفها.

من هنا، فنوع العلاقات التي نقيمها مع مكونات وعينا هي المحك، وليس فقط وحدات هذا الوعي، هل نقيمها على علاقات الاستعادة والاجترار على علاقات النقل على الجاهز تقليدًا؟ هل

نقيمها على علاقات الفرض بالقوة جبرًا من أعلى لنموذج جاهز كامل، وما على الواقع سوى الخضوع، وأي مقاومة منه أو اعتراض يقابل بعنف مضاد؟ أم تكون العلاقات التي نقيمها قائمة على الاستيعاب والفهم النقد تجاوزًا من الداخل، وعلاقة مع الواقع نبدأ فيها من واقعنا ذاته وإمكانياته وقدراته ومعوقاته، وليس من نماذج كاملة جاهز خارجة عنه، نفرضها عليه عنوة؟

هذه الأنساق من العلاقات التي أقمناها مع تراثنا ومع الآخر وتراثه ومع الواقع وأبنيته، جعلت علاقاتنا مع هذه المكونات علاقات "صورية"، علاقات تتعامل مع الأطر الخارجية، والشكلية. فيصبح ماضينا وتراثنا وأسلافنا مُطلقات معلقة في فضاءات الوعي، معزولة عن أزمانها وأماكنها، ويكون وعينا عنها وبها وعيًا لاتاريخيًّا، وصوريًّا، فتسهل عمليات التوظيف النفعي للقدماء ولجهودهم، ويصبح الماضي، ويصير القدماء كل شيء لكل الناس، فوجودهم مجرد وجود شكلي حسب من يرى ومن يقرأ، فنسقط عليهم ما نريد. كذلك علاقتنا مع الآخر الغربي وتراثه، ومنجزه، فقد حولناه إلى ظاهرة لا تاريخية، ظاهرة مُطلقة، خارجة عن أزمانها وأماكنها، وننتقي من تراثه حسب من يرى منا هذا التراث، فمنا من ينتقي منه أنه التنوير والتحديث والعقلانية والعلمانية والإصلاح الديني والاكتشافات العلمية..... إلخ. ومنا من ينتقي منه أنه هو الاستعمار والفاشية والنازية والانحلال والمؤامرة والاحتلال والاستغلال، والغزو الثقافي وتدمير الدين وتلويث الكون... إلخ. فينتهي الغرب إلى مُطلق خارج الزمان والمكان. وعلاقتنا بظاهرة الغرب تنتهي إلى مجرد علاقات صورية، قائمة على التبعية والنفوذ الغربي. أو قائمة على العداء الكامل الشامل الدائم، الذي لا خلاص منه إلا بقضاء طرف على الطرف الآخر.

في هذه الأطلقة المزدوجة للتراث وللآخر، تتحول علاقتنا مع واقعنا أيضًا إلى علاقات صورية هشة، تقوم على الهروب من مواجهة الواقع دائمًا نحو استعادة واجترار حلول من أسلافنا، أو استعارة ونقل تسليم مفتاح عن الآخر الغربي، حلول جاهزة نفرضها على الواقع بالقوة. نفرض على الواقع الذي لم نستوعبه ولم نبدأ منه، فحينما يتأبى الواقع على الخضوع للنموذج المستعار أو المستعاد ويُقاوم، نغضب ونُفسر مقاومة الواقع ورفضه بأن العيب في هذا "الواقع"، "المتخلف"، وفي هذه "الشعوب" التي لا يصلح معها إصلاح، ولن يجدي معها سوى مستبد، عادل، يفرض حلولنا على الواقع. أو نحلم بالوصول للسلطة لاستخدام عصاها لفرض أفكارنا بقوتها، فيضيع الواقع ويظل كما هو، وتصبح له طرقه وحياته وحلوله، تحت سطح الطلاء الحديث الذي طليناه به، ويستمر المثقف والسياسي و"النخبة" في معاركهم الصورية، يحاربون ويُصارعون متصورين أنهم يحاربون وأنهم يغيرون، وهي في الواقع معارك؛ فارس يمسك بسيف من خشب يبارز به طواحين هواء متصورًا أنه يحارب الأعداء.

هذه العلاقات الصورية مع تراث أسلافنا عبر الاتباع، ومع نتاج الآخر الغربي عبر التبعية، ومع واقعنا عبر الهروب من مواجهته، وعمليات الأطلقة لكل من هذه المكونات، حولتها لظواهر لا تاريخية. وهي لا تاريخية تتماشى مع التصور الذي ساد ثقافتنا التراثية وامتد في تجربتنا الحديثة،

كما كشف عن ذلك علي مبروك في دراسته للدكتوراه، عن التصور الأشعري للتاريخ الذي ساد التاريخ؛ حيث إن لحظات الزمن، لحظات منفصلة عن بعضها البعض، كل لحظة منها كاملة في ذاتها، لا علاقة فيها بين لحظة زمنية واللحظة الزمانية الأخرى؛ فلا يحدث تراكم معرفي، ولا تحدث حركة متواصلة في طريق أو مسار، يبني فيه تالٍ على سابق، فيكون مسار تقدم. بل هو مجرد عملية سقوط من لحظة فضل ونموذج مثالي قديمين خارج الزمان والمكان، وتكون هي اللحظة المثالية التي نحاول أن نعود إليها وأن نستعيدها ونلتحم بها. هذه النظرة للحظات الزمن، ولدت نظرة للتاريخ على أنه مجرد وقائع متجاورة، لا علاقة بين بعضها البعض. فيصبح التاريخ مجرد سرد وقائع متتالية تتالي تجاور، وقائع عام بعام، أو مدينة بمدينة، أو أسرة حاكمة بعد أسرة، أو عهد بعد عهد، ولا تتعالق هذه الوحدات فتترتب إحداها على الأخرى أو يُشترط حضورها وتكونها بالأخرى. تتعالق الحوادث في علائقية مشروطة، بزمان ومكان وفاعلية بشر، وشروط وقوانين للكون.

لذلك فأنا أدعو لمنهج ولرؤية، "علائقية"، تقوم على الدرس النقدي للتصورات الأشعرية وردها لتاريخيتها ومكوناتها الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية، التراثية وتجلياتها المعاصرة، علائقية تتعامل نقديًّا مع بحور الأطلقة التي يغرق فيها الفكر عند العرب، علائقية تربط بين الظواهر وبعضها البعض، حسب شروط تراكب كل ظاهرة مع ما ينتجها وما يترتب عليها وما يتداخل معها فيُشكِّل فيها، علائقية تُبنى على هضم الثنائيات التي طرحت في الفكر عند المسلمين قدماء ومحدثين في كل مجالات الفكر، الثنائيات التي يهرب بها وفيها الفكر عند العرب وعند المسلمين من حسم قضاياه، فيجاور بين المتباينات، مرة باسم الوسطية وأخرى باسم حماية الثوابت، دفاعًا عن الاستقرار، ويعني الاستقرار في التحليل الأخير المحافظة على الوضع كما هو عليه. علائقية تخرج من الثنائيات بمركب جديد، لا هو مجرد تجاور بين محكم ومتشابه، ولا بين الأصالة والمعاصرة، ولا مجرد تجاور بين اللفظ والمعنى، ولا بين التراث والتجديد. علائقية تخرج من ثنائية الظاهر والباطن، بمركب جديد، وتخرج من ثنائية التفرقة بين الإسلام والمسلمين، أو الدين والتدين. علائقية تخرج من ثنائية الحقيقة والمجاز وثنائية الشكل والمضمون، والثابت والمتغير، والشريعة والفقه والتأسيسي والإجرائي... إلخ. أدعو إلى علائقية تخرج من الثنائيات التي لا نهاية لها قديمًا وحديثًا.

علائقية يَبني فيها اللاحق على جهود السابقين، بهضمها نقديًّا وقتلها فهمًا واستيعابًا، لنبني إجاباتنا نحن، وليس مجرد اجترار إجابة من الأسلاف، ولا استعارة إجابات الغربيين، فعمليات الاستعادة والاستعارة لبها التقليد، فلا فارق بين تقليد سلف أو تقليد الآخر وسلفه. فالتقليد يقوم على تصور أن الإجابة جاهزة هناك، وكاملة، وتم تجربتها، وما علينا سوى استعادتها أو استعارتها، وتطبيقها على الواقع، وإذا تعثر التطبيق، يصبح العيب من الواقع ذاته، لأنه واقع متخلف، ولا بد من فرض هذه النماذج الجاهزة عليه، بالقوة، من منطلق أن المثقف أو السياسي هما من يعرفان الحل ويعرفان المصلحة، بكل ما يمثله ذلك من وصاية. ولا يفكر أي منهما في إعادة النظر في خطابه هو،

فربما يكون العطب في الخطاب ذاته من داخله، وليس مجرد تخلف الواقع. والجانب الآخر من التقليد هو إلغاء وجود الإنسان المُقلد وإلغاء دوره؛ حيث إن الإجابات جاهزة وكاملة، فلا يُصبح دور المثقف والسياسي المعاصرين سوى الدعاية والتبرير لهذه الحلول المستعادة والمستعارة، ويكون دور الفكر ومؤسساته في المجتمع مجرد الحديث عن الأفكار أو عن مفكرين، دون الانخراط في فعل تفكير من أي نوع؛ لذلك فكثير من منظومات الفكر عندنا هي مجرد سرد لأفكار الآخرين والدعاية لها، لا فرق بين أفكار أسلاف لنا ولا أفكار أسلاف لآخرين.

ومن المهم كذلك الخروج من أسر دراسة مذاهب علم الكلام على أنها عقائد ومعتقدات، فنحتاج إلى الدرس التاريخي لهذه المذاهب في تشكلها في جدالها مع التاريخ ومع الاجتماع والثقافة، وليس فقط التركيز على البنية بعد تشكلها كما فعلت النماذج التي تناولتها الصفحات السابقة. فنخرج من أسر دراسة هذه المذاهب من منطلق الدفاع عن مذهب آخر نتعامل معه على أنه صحيح الدين، بل نتعامل مع المذاهب حسب منطقها الذاتي وفي سياقاتها التاريخية، ليتحول علم الكلام ليصبح أصول دين، فعلم توحيد، وحاول علي مبروك أن يجعله علم عقائد، وأريد له أن يصبح كما تمنى حسن حنفي يومًا أن يكون "علم فِرَق المسلمين" أو "علم دراسة جماعات المسلمين"، كعلم يدرس الجماعات السياسية والفكرية التي تشكلت في تاريخ المسلمين، ويدرس كيف تشكلت تصوراتها الفكرية ورؤاها للعالم سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا ودينيًّا، كأنساق. ولا نكتفي فقط بإصدار أحكام عليها.

- ٢-

إن محاولة كشف العلائقية بين خطابات حسن حنفي ونصر أبو زيد وجابر عصفور وعلي مبروك، من خلال النصوص التي كتبها كل منهم عن الآخرين، في سياق مؤسسة الجامعة التي تخرجوا فيها وعملوا فيها وعانوا من محاربتها الإدارية لهم. وسياق مؤسسة الجامعة في علاقتها بالخطابات داخل السياق الثقافي العام، المؤسسة في علاقتها بالتراث وبالسلف وبحضور الآخر الغربي. وفي علاقة هذه الخطابات بالواقع المعاش. كنموذج مبدئي تطبيقي على هذه الخطابات. فبدلًا من التعامل مع خطاب كل من مبروك أو أبو زيد على حده، كمن يقوم بتشريح جسد ميت، فأحاول أن أدرس مكونات الخطاب وهو حي وهو ينبض، حين يدخل الخطاب في نقاش وفي سجال مع خطابات أخرى؟ ندرس الخطاب متلبسًا بفعل التفكير في ومع خطابات أخرى؟ فالخطاب - أي خطاب - لا يسبح في فراغ بل هو يعيش في علائقية مع خطابات أخرى معاصرة له، وفي علائقية مع خطابات أخرى تراثية وفي علاقة مع خطابات من تراث الآخر. فدون رصد علائقيات الخطاب هذه، يتحول الخطاب إلى مجرد كلمة مفردة، والكلمة المفردة لها معانٍ لغوية كودية فقيرة عامة جمدها من جمع معجم ما. لكن هذه المفردة يصبح لها معنى آخر ودلالات أخرى أرحب وأوسع وأعمق بموضعها في جملة وفي علائقيات مع مفردات وأنساق معاني. فالمعنى ليس في بطن الكلمة

ولا حتى في جوف العبارة فقط، بل المعنى ابن السياق وابن علاقة الكلمة وعلاقة العبارة بالمنظومات الدلالية التي تتشكل منها وبها الكلمة. وعلاقة النص أو الخطاب مع نصوص وخطابات أخرى، عبر علائقيات لم نرصد منها سوى علاقات برانية صورية في الغالب تقوم على التشابه أو الاختلاف على مستوى المنطوق ونحتاج للولوج إلى رصد مكونات أكثر عمقًا وأرحب سعة مما فعلنا.

إن خطابَي حسن حنفي وجابر عصفور رغم نقد كل منهما للآخر، فقد اتفقا على استبعاد الناس من المعادلة؛ الأول: بتفرقته بين وعي للخاصة ووعي للعامة، فهو يريد أن يقوم بتثوير المجتمع دون الدخول في نقاش مع الناس لإقناعهم بهذه الثورة؛ لأن الدوجما السائدة تجعل من هذا الأمر خطرًا، قد يقضي إلى وأد خطابه ذاته. فيقوم حنفي بالحديث من كلا جانبي فمه، جانب يتحدث به حديثًا "للخاصة" وراء الأسوار الجامعية والتخصصية، والجانب الآخر من فمه يتحدث به حديثًا مختلفًا "للعامة". ليتحول الناس في النهاية في مشروعه الثوري إلى مجرد أدوات لتحقيق هدفه، "خاصة" و"عامة". ويصبح هو النبي المُلهم، وتظل فكرة المخزون الروحي والنفسي للجماهير الذي ينطلق منه خطاب حنفي، هي مجرد شعارات ليس لها في واقع الخطاب من أمارات أو علامات. ويظل سعيه في البحث عن أسباب غياب الإنسان في تراثنا بحثًا عبارة عن كلام مرصوف في كلام مُسفلت، لأن ممارساته ذاتها تلغي وجود الإنسان وتستبعده من المشاركة في تكوين خطابه وفي بنيته، ولا يحضر الإنسان في خطاب حنفي سوى مجاميع في الخلفية الثورية للمشهد، ولا يختلف في هذه النظرة من خطاب حنفي بين "خاصة" ولا "عامة"، فكلنا مجرد أدوات في مشروع "التراث والتجديد". وكذلك لأن الإنسان الفاعل الذي يبحث عنه خطاب حنفي، سيظل في النهاية هو إنسان النخبة والخاصة، فلا فاعلية إلا لنخبة، ومن يمكنه أن يكون مثل حنفي مهما فعل؟ فحسن حنفي هو نخبة النخبة، وهو خاصة الخاصة. ويصبح هو الفاعل الوحيد من وراء كل الفاعلين الظاهرين الذين يصبح فعلهم مجرد فعل على سبيل المجاز، فما نحن كلنا إلا جزءًا من مخططه الشامل، بما فيه أنا ونصي هذا من وجهة خطاب حسن حنفي.

أما خطاب جابر عصفور، فرغم عدم تبنيه لثنائية التفرقة بين خاصة وعامة، بل ونقده لها في خطاب حنفي، فإن خطابه قد استبعد الناس أيضًا من الفاعلية في المشهد؛ بتركيزه على الاستعانة بالسلطة وأجهزتها فقط للتغيير، استعانة تحت تأثير الخوف من خطاب الجماعات والخطاب الماضوي، وعدم وجود قاعدة جماهيرية ولا مؤسسات مجتمعية يمكن العمل من خلالها، فلا يوجد غير الدولة وأجهزتها، وعملية بناء مؤسسات مجتمعية ثقافية بديلة، عملية ستأخذ وقتًا طويلًا، ونحن ليس عندنا وقت، وعلينا أن نحافظ على "الدولة المدنية" أو ما تبقى منها في مواجهة تيار الأصولية، فظل وجود الناس في خطابه في النهاية مجرد أدوات ومجرد متلقين لمادة خطاب عصفور. فرغم جهوده الواسعة وحجم النصوص التي يصدرها وانتشارها بالطول وبالعرض، ورغم خروجه للناس في صفحات الجرائد اليومية والمجلات الدوارة، وطبعات الكتب الشعبية رخيصة الثمن، يظل خطابه

هذا نخبويًّا. فلم تستطع المقالات السيارة ذاتها أن تردم الفجوة بين نخبوية لغة الخطاب وبين الخطاب الثقافي العام. ففي كل جهد خطاب عصفور، لن تجد له ندوة واحدة بمصر خارج القاهرة والإسكندرية في تجمع غير رسمي تقريبًا، أو بدعوة من شباب في جامعة من الجامعات أو جمعية أهلية، وإن حدثت لا يتم تغطيتها إعلاميًّا.

وحتى خطاب نصر أبو زيد الذي حارب ونقد بشكل واضح ثنائية الخاصة والعامة، ودافع عن ديمقراطية المعرفة، ودافع عن حق الناس في المشاركة في الخطاب العام، بل وحارب عن حقهم في مناقشة قضية منع ترقيته، التي تم طرحها على الفضاء العام، ودعا وزير الإعلام في وقتها أن يتم مناقشة القضية على الرأي العام في وسائل الإعلام الجماهيرية. ومع كل هذا ظل خطاب أبو زيد على مستوى لغته نخبويًّا، فسعيه لإثبات ذاته أكاديميًّا، جعل من عُجمة المصطلحات حاجزًا بين خطابه والخطاب الثقافي العام، فلم يستطع خطاب أبو زيد كسر هذا الحاجز اللغوي رغم محاولاته العديدة في العقد ونصف الأخيرين من عمره. كذلك خطاب علي مبروك الذي حارب الثنائية، بل اعتبر خطابه أن مشكلة مجتمعاتنا هي في نخبتها ذاتها بالتحديد، وفي وعيها، فأزمتنا أزمة خطاب وليست أزمة واقع عند مبروك. فرغم ذلك ظلت لغة علي مبروك مُستغلقة، ولم يصلح فيها خروجه للكتابة في مقالات في جريدة الأهرام. وإن كان نصر أبو زيد وعلي مبروك قد استطاعا عبور هذه الفجوة وتلك العجمة في ندواتهما ومحاضراتهما ولقاءاتهما التليفزيونية على مستوى اللغة منطوقة خلال حوار، إلا أن عجمة لغة الخطابات المكتوبة والمنشورة بنت ورسخت ثنائية الخاصة والعامة، الثنائية التي كانا يحاربانها ويرفضانها على المستوى النظري، رسختها خطاباتهما بعجمة لغة الاصطلاح واستغلاق لغة التدوين.

- ٣-

خطاب حسن حنفي دائمًا يستخدم كلمة "الموقف من"، فخطابه في مُجمله؛ هو موقف من التراث والغرب والواقع، وخطاب قائم على اتخاذ موقف، هو خطاب سياسي في الأساس، رغم أنه خطاب فكري وثقافي إلا أنه خطاب يفكر في الفكر وفي الثقافة بآليات السياسة لا بآليات الفكر. فهو يدرس تراث الأسلاف ليس من أجل الفهم والاستيعاب ثم التجاوز، إنما هو يمر على التراث بشموله من أجل أن يتخذ موقفًا منه، وموقفه هو: من التراث إلى التجديد، و"من العقيدة إلى الثورة"، فلب الجهد هو الانتقال من، إلى. فإن حالة الحركة هذه ومع النزق الدائم عند حنفي من قصر العمر، بالإضافة للهزائم المتوالية والتراجعات التي عاشها خلال عقود حياته؛ منذ هزيمة ثمانية وأربعين إلى وأد انتفاضات العرب في القرن الحادي وعشرين. فلا وقت "عندنا" للفهم وللاستيعاب؛ للتأسيس للتجاوز، فنحن في مواجهة، وعلينا أن ندير حرب عصابات، في نظر حنفي، حرب عصابات مع مفاهيم التراث ومع المؤسسات التي تعيد اجتراره وتحوّله إلى مقدس، هم حراس خزانته ومديرو حسابات

خزائنه. وكذلك حرب عصابات حنفي مع الغرب، فنعمل معه ما يعمل معنا، ونحوله لمادة وموضوع ندرسه، فنسيطر عليه في وعينا، ويصبح مفكروه تحت سلطتنا المعرفية، نُدخلهم زنزانات سجوننا الفكرية وقتما نريد، كما يفعلون بنا وبفكرنا. هذا النوع من التفكير هو تفكير بآليات السياسة لا بآليات الفكر، هو تفكير يحوِّل التراث إلى مجرد مادة تخضع لما يريده لها خطاب حنفي أن تكون، كذلك الغرب وتراثه ومفكروه يصبحون مجرد مادة استعمالية. من هنا الانتقاء ومن هنا تسرب اللاتاريخية، فليس لدينا وقت، وعندنا معركة. ومن هنا يصبح الواقع هو الآخر مجرد مادة تخضع لتطبيق نظرياتنا وتصوراتنا وحلولنا المسبقة كمثقفين، فنحن النخبة ونحن الخاصة بل خاصة الخاصة، وما على العامة سوى أن يكونوا حشدًا في ديكور الصورة، وفي الغالب صامتين، يعبر خطاب حسن حنفي ذاته عنهم، بصوته وبكلماته هو، من هنا تسرب الخطاب الأشعري تحت جلد خطاب حسن حنفي ذاته، رغم رفعه شعار نقد الخطاب الأشعري.

رغم تمكن جابر عصفور من كتب التراث في مجال الأدب والنقد الأدبي والفلسفة، فلم يكن في سعة اطلاع وشمول حسن حنفي في التراث الديني، خصوصًا في علم الكلام وأصول الفقه وعلوم القرآن. إلا أن عصفور جمع بين الاطلاع على التراث وعلى تراث الآخر الأوروبي في جانب النقد الأدبي، وفي مجال الجذور المعرفية والفلسفية لمذاهب واتجاهات النقد الأدبي. ورغم انفتاح عصفور على التراث عمومًا وعلى الغرب عمومًا أيضًا، ورغم وعيه بأنواع القراءة السابقة عليه للتراث واتجاهاتها الأيديولوجية وانتقائيتها، ومحاولته تفادي هذه النفعية الانتقائية، فقد وقع في ممارسة الانتقائية؛ ففي أطروحته للدكتوراه عن الصورة الفنية أهمل دور الاتجاهات الصوفية دون أي تفسير أو حتى تبرير ولو في الهامش. والعجيب أن خطاب حنفي فعل نفس الشيء، مما يشير أن الموقف من الواقع المعاش للمفكر شكل موقفه من جوانب التراث وبأيها يهتم وأيها يهمل، فموقفه من ظاهرة التصوف في عصره هي التي شكلت موقفه من تراث التصوف في خطابه. وازدادت النفعية في تعامل عصفور مع التراث مع انخراطه في السجال "التنويري" مع خطاب الجماعات والتيارات الدينية منذ نهايات ثمانينيات القرن الماضي. فانتقى جوانب من التراث ليظهرها وأخرى يتغاضى عنها؛ مثل التعالي بخطاب ابن رشد والمعتزلة - التراث العقلاني - في مقابل التراث الحنبلي وتراث ابن تيمية، في موقف نفعي قائم على السجال وعلى استخدام التراث كمجرد أداة رغم كل الشعارات عن "القراءة الحداثية" التي ينطلق منها خطاب عصفور في موقفه ممن سبقوه من نقاد ومن دارسين للتراث وللتراث النقدي العربي منذ عصر الإحياء. فقد ظل التعامل انتقاءً نفعيًّا بغرض السجال مع المعاصرين والانتصار عليهم.

وكذلك رغم انفتاح خطاب عصفور على الغرب لدرجة دفاعه عن الغرب ضد محاولة خطاب حسن حنفي سجن الغرب في سجن الذات في كتاب حنفي "مقدمة في علم الاستغراب". ورغم تطور موقف عصفور النقدي من الغرب كلما نضج فكريًّا، ما بين حالة الانبهار التي عاشها من العام الذي قضاه في ولاية وسكنسن بأمريكا عام سبعة وسبعين، بالإنجاز المعرفي الغربي في النقد الأدبي

وفلسفاته. فقد تطور موقفه من الغرب من موقف الانبهار - كما كان انبهار طه حسين - إلى موقف شبه نقدي، معتمدًا على التراث المكتوب باللغة الإنجليزية عن نقد المركزية الأوروبية. رغم كل ذلك فموقف عصفور من الغرب يرسمه أيضًا موقفه من واقعه المعاش وسجالاته مع التيارات التي يحاربها ثقافيًّا. فنتيجة لانخراطه في لملمة شتات الواقع العربي بعد هزيمة سبعة وستين وبعد عقود التفكك والتشظي مع الحرب الأهلية في لبنان وفي نجاح الثورة الدينية الإمامية في إيران، وفي غزو إسرائيل للبنان، وما تبعها. فسعى بكل جهده في نقل وتبني تراث البنيوية من خلال مجلة فصول، ودافع عن هذا النقل، رغم أن البنيوية ذاتها كانت تلملم أدواتها وتختفي من صدارة المشهد النقدي الغربي حينما انخرط في تبنيها عصفور. بل حارب عصفور كل من نقدوه مثل كتابات عبد العزيز حمودة وغيره حول الأمر، حمودة الذي كانت بعثته لدراسة النقد في أمريكا أصلًا. بل وتتجلى النفعية تحت تأثير السجال في موقف عصفور من تفكيكية جاك دريدا، التي لم يتقبلها عصفور يومًا، فرغم دعوته لدريدا شخصيًّا للقاهرة، لأن هدف عصفور من البنيوية هو لملمة تشظي وتفكك الواقع باستخدامها، في موقف لم يقم على الفهم والاستيعاب والنقد والتجاوز، بل موقف أقرب للنفعية والآنية تفرضها صراعات الواقع المباشر؛ مما جسد تسرب التفكير بآليات السياسة والسجال أيضًا وليس بآليات الفكر. ويُحسب لعصفور أنه كان أكثر انفتاحًا على تراث الغرب نسبيًّا من هؤلاء الذين درسوا في الغرب وعادوا ناقمين على الغرب وناقضين له، مثل حسن حنفي وعبد الوهاب المسيري وعبد العزيز حمودة.... إلخ.

هذه النفعية في الانتقاء من التراث وفي الانتقائية في الموقف من تراث الغرب، فإن رمانة الميزان في تحريك هذه النفعية في خطاب جابر عصفور، هي حالة السجال التي يعيشها في الواقع مع خطاب الجماعات والخطاب الديني للمؤسسات الرسمية، ويشكلها موقفه من السلطة ومؤسساتها، فهذه السجالية استطاعت في ظل الاستغراق في معارك اليوم بيوم وكتابات يوم بيوم، فقد استطاعت أن تُحجِّم من العمق النقدي في قراءة عصفور المهمة، ومن قدرتها على التجاوز التي كان يُبشر بها خطاب عصفور في قراءة التراث القديم وفي قراءة تراث حركة النهضة في القرنين الماضيين. لتحول خطابه إلى نوع من السلفية، ويُصبح أسلاف تنوير جابر عصفور هم الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وسلامة موسى وطه حسين.... إلخ. سلفية باسم الحفاظ على الدولة المدنية في مواجهة سلفيات الأصولية الدينية واليسارية. حالة السجال أفضت في النهاية بأن يكون التراث مجرد أداة في المعركة وتصبح صورة الغرب مجرد وسيلة ويصير الواقع المُعاش ساحات سجال لخطاب عصفور، خطاب التنوير نقلًا واجترارًا عن أسلاف النهضة، قبل أن يجرفهم التيار الماضوي من ذاكرتنا، فليس عندنا وقت للفهم والاستيعاب والتجاوز، فخطر الدولة الدينية في شوارع المدينة بل الخطر على أبواب مكاتبنا وبيوتنا وغرف النوم.

خطاب نصر أبو زيد خطاب مُنفتح على تيارات التراث، وإن كان في بداياته ينطلق من التراث المعتزلي في علم الكلام، ومن أسسهم التي أصّلوها في البلاغة العربية، وانحيازه لتراث الفلاسفة من المسلمين. إلا أنه اتسعت عدسات رؤيته فيما بعد، اتسعت لتدرك جوانب التراث في تاريخيتها، ومحاولة التواصل مع الجذر الإنساني الحي الذي يمكن أن يكون له مغزى لنا الآن. بل واستخدم أدوات بحثية ومناهج غربية بعد دراستها دراسة نقدية، لاستخدامها في محاولة فهم التراث واستيعابه وعدم الاكتفاء فقط بمحاكمة جهود الأسلاف، أو مجرد اتخاذ موقف منها، وبالطبع عدم اجترارها اجترارًا نفعيًّا وإعادة نسخها أو إعادة تدويرها في واقعنا المعاصر. فقد حاول قدر إمكانه سيرًا على منهج شيخه الذي لم يقابله شخصيًّا أمين الخولي "أن يقتل القديم فهمًا". ورغم الحمولات الأيديولوجية التي كان يحملها خطاب أبو زيد في السبعينيات من مواجهة الإمبريالية العالمية، والدفاع عن العدالة الاجتماعية، وحمية المواجهة مع إسرائيل دفاعًا عن الحقوق، والسعي لتأسيس أصالة الذات، فقد لانت هذه الحمولات الأيديولوجية عند أبو زيد وسعى للتأسيس العلمي النقدي سواء لتناولنا لتراثنا أو لتناولنا لتراث الآخر، دون تعصب ولا شوفينية، ولا قلق عدم توفر الوقت الذي عانى منه خطابا حسن حنفي وجابر عصفور اللذين تعلم منهما أبو زيد وتأثر بجهودهما. هذه النقلة هي التي عصمت خطاب أبو زيد من الاستكانة للتعالي بتراث الذات في مواجهة الغرب كما فعل خطاب حنفي، ولا الارتماء في أحضان مؤسسات السلطة الثقافية باسم الدفاع عن الدولة المدنية في مواجهة هجمات التيارات الدينية وتنظيماتها، مُتغاضيًا عن استبداد السلطة في المقالات العامة ونقدها جزئيًّا في الأوراق الأكاديمية التي لا يطلع عليها سوى المتخصصين كما فعل خطاب عصفور. لقد استطاع خطاب نصر أبو زيد رغم كل ما تعرض له أن يعصم نفسه من الانزلاق في أسر التفكير في الفكر بآليات السياسة، وتنبه لحالة السجال التي كاد يُستدرج إليها في النصف الأول من التسعينيات؛ مما جعل عينه دائمًا على الواقع وعلى البداية مما في عقول الناس من وعي، رغم أنه لم يستطع أن يجسر جسرًا من خلال كتاباته بين اللغة الأكاديمية بعجمتها واللغة الثقافية العامة.

علي مبروك حاول أن يواجه التراث من داخل التراث، فيواجه العقل الأشعري الذي ساد بالعقل المعتزلي الذي تم تهميشه. وحاول أن يفكك معرفيًّا كيف هيمن وسيطر العقل الذي ساد في "الإسلام" وفي تعامله مع تراث الآخر الأوروبي استقى البنيوية، وكان على وعي بأن المنهج يتطور بمحاولات استخدامه وتطبيقه، وليس مجرد عملية نقل أدوات، فنفس المنهج تختلف نتائجه حسب طريقة مستخدمه ومدى كفاءته.

خطاب علي مبروك رغم بداياته النقدية ومحاولاته، تجاوز خطابات حسن حنفي وخطاب جابر عصفور الذي تأثر به في مجال البنيوية ومحاولته أيضًا لم شتات الواقع في بنية. وخطاب نصر أبو زيد الذي كان ينظر عليه مبروك من عليٍّ كون مدخل مبروك فلسفيًّا بما يشير إليه من شمول ومدخل أبو زيد لغويًّا بما يشير إليه من جزئية. فقد حاول مبروك تجاوز هذه الخطابات، برغم الحرب التي دارت ضده في الجامعة، منذ تسجيل أطروحته للماجستير، وأيضًا تحويل مبروك مفهوم

البنية إلى سجن لا فكاك منه. لقد أصبحت البنية حتمية سرمدية، بل أصبحت أقرب لمطلق، رغم أن علي مبروك على مستوى الوعي يذكر تشكُّل البنية في التاريخ وبالتاريخ، فقد أفضت تحليلاته إلى تصورات أقرب للحقائق الثابتة التي لا فرار منها، بل ولا سبيل للإنسان حيالها أحيانًا من سبيل، وتلاحظ هذا الأمر من تكرار كلمة "والحق أن" و"إذ الحق" وتنويعاتها تقريبًا في كل صفحة من صفحات كتب مبروك، إن لم تكن في المتن فستجدها في الهامش. كأن الهاجس الدائم عند مبروك هو كيفية مواجهة الخطاب ومواجهة العقل الذي ساد في "الإسلام"؛ العقل الأشعري. مواجهته من داخل التراث بالتراث أيضًا. فلم يستطع علي مبروك التخلص من نفعية أستاذه حسن حنفي في تعامله مع التراث، وإن كان لم يفعل كأستاذه بانتقاء أفكار، فعلي قد انتقى اتجاهًا، وهو الاعتزال، ليواجه به اتجاه الأشعرية. وبقدر ما حاول مبروك مواجهة إسقاطات حنفي على التراث، ومحاولات حنفي دس الجديد في قوالب قديمة، بأن يحافظ على بنية العلوم القديمة عند المسلمين، فإن علي مبروك لم يستطع تقديم بديل. كذلك رغم محاولات علي مبروك الخروج من تركيز نصر أبو زيد من وجهة نظره على رصد وتفكيك الأيديولوجيا. وسعى مبروك للتركيز على الإبستمولوجيا في الخطابات، وتقديم تفكيك المعرفي على الأيديولوجي، فلم يستطع أن يقدم بديلًا، واكتفى بأنه بعد وفاة أبو زيد حاول استخدام بديل لثنائية أبو زيد النص والخطاب بثنائية "النص والكتاب"، وثنائية المغزى والمعنى بثنائية "الإجرائي والتأسيسي"، والوعي العلمي بـــ "المعرفة العلمية".

- ٤-

حلم النهضة عند المفكر والمثقف، أفضى في النهاية نتيجة لعمليات التسييس؛ عبر السعي لنهضة يديرها الحاكم مطلق السلطة في الداخل، موجهة أولوياتها من سلطة فوقية ومفروضة جبرًا على المجتمع، أو من التحديث عبر عمليات العسكرة للحلم في نهضة من خلال قوة احتلال خارجية. مما أدى إلى أن تُفضي الأمور إلى مجرد عملية تحديث برانية لا حركة نهضة، عملية تحديث في الإجراءات وفي الأبنية المادية الخارجية في المجتمع وحول الإنسان. أو بتعبير آخر عملية تحديث في كل ما هو خارج الإنسان. وظلت البنى التحتية والفكرية والتصورات والعقائد والمفاهيم التي تحت جلد الإنسان أو داخل وعيه وفي وعي المجتمع، في غالبها على حالها، لنصل إلى مجرد إجراءات تحديث بلا حداثة. والجامعة كانت حلمًا بمؤسسة تعدِّل مسار هذا التحديث وتخرج به من أزمته وتعود بالتحديث إلى مشروع نهضة فكرية وأدبية وإلى حداثة لا مجرد تحديث إجرائي. فقد أصابها عطب الازدواجية الفكرية في وعينا الحديث. ونشأت الجامعة رأسها أكبر من الجسم الذي يحملها، فتعثرت ماليًّا، وراودتها سلطة الدولة "الحديثة" عن نفسها وعن استقلالها في مقابل دعمها ماليًّا، فسيطرت عليها بالتدريج عبر منظومات من التحكم بالمال وبقوانين ولوائح وبعمليات الطرد التي تمت في منتصف الخمسينيات وبدايات الثمانينيات. فتحولت الجامعة إلى مجرد هيئة حكومية تأخذ مقومات

حياتها تُدار من خارجها. ولم تتشكل فيها مؤسسية ولا استقلالية، ولا مقومات لذلك من داخلها، بل هي كيان حياته تدار عبر حبل سري يمر من رأس للجامعة يتمثل في فرد أو حفنة قليلة من الأفراد تتمركز في أيديهم كل السلطات ويتم تعيينهم بقوة من خارج المؤسسة، ليمر هذا الحبل السري إلى خارج الجامعة، لينتهي طرفه في يد منظومة سلطوية، مركزية، أمنية، تقليدية، تدافع عن بقاء الوضع الاجتماعي على ما هو عليه، باسم الاستقرار وباسم الحفاظ على الثوابت؛ فيستمر نفوذ الشرائح المسيطرة والمستفيدة من منظومات السلطوية، سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا ومعرفيًّا على مؤسسة الجامعة ومن خلالها.

فيصبح المثقف والأستاذ ابن الجامعة في النهاية مجرد فرد في مواجهة منظومة ماكينة الجامعة، وفي مواجهة منظومة السلطة السلطوية، والأهم، يظل فردًا في مواجهة الوعي التقليدي في المجتمع. فيصبح عاريًا مكشوف الظهر. ولا يمثل مشواره تكملة لجهود سابقة ولا يتكون تراكم معرفي، ولا يمكن أن تتكون مؤسسية ولا تتشكل مدارس فكرية. ويصبح خلاص كل منهم هو خلاص فردي، ينقذ نفسه وأسرته، عبر إعارة، أو منصب، أو انتداب أو دعم من مؤسسة خارجية، ويصبح الجميع مجرد أفراد عُزّل متناثرين يدورون حول قوة قاهرة متجبرة لا راد لقضائها، تخطف منهم هذه السلطة ما تريد ومن تريد وقتما تريد. وينظر الجميع ويأخذون عبرة مما حدث لكل من اقتربت يده من فم السبع أو فكّر في أن يقول "لا" في وجه من يقولون دائمًا "نعم". وكلٌّ يحاول أن يتجنب بقدر الإمكان أن تطاله الرقابة بسوء، أو بعقاب؛ لينجو بنفسه وبأسرته إلا القليل.

لذلك فهذه الخطابات، رغم عمقها وسعيها للإمساك بما هو أبعد من اللحظة الراهنة، فإن تفتت الواقع المُعاش، وضعف المؤسسية في المؤسسة التي عملوا بها، جعل ما مرت به عمليات التحديث في المجتمع سواء كان تحديثًا مُسيسًا أو معسكرًا، مجرد تحديث ترقيع، يتجلى في خطاباتهم. فخطاب حسن حنفي رغم وعيه بالأزمة الحضارية في قرونها الطويلة ووعيه بالحاجة إلى عمل أجيال للخروج من هذا. فإن خطابه اتبع آليات "الكر والفر" وآليات "اضرب واجرِ" وآليات زرع الألغام الفكرية. وخطاب جابر عصفور رغم وعيه بعطب خطاب حسن حنفي ومحاولته تجاوز قراءات حنفي وجيله الأيديولوجية، بتقديم قراءة حداثية أرحب وأوسع لا تنبهر بالغرب انبهار جيل طه حسين ولا تعاديه معاداة حسن حنفي وسجنته داخل سجن، بل عصفور سعى للتعامل الندي مع التراث الغربي؛ من باب التنوع الإنساني ومن باب التبادل الثقافي والمعرفي. فإن ضغط خطر الجماعات الدينية المسلحة وتيار تديين الحياة العامة، جعل خطاب جابر عصفور يتراجع عن الكثير من القيم التي سعى وراءها ورفعها كشعار، وجعل عمله داخل مؤسسات الدولة رغم ما أنجزه من منتجات، أدى إلى أنها مثل عملية التحديث مجرد ترقيع، ما إن يغادر عصفور منصبه، حتى تتم البداية من جديد، مع الموظف الجديد. إن المواقف التي اتخذها نصر أبو زيد نقديًّا من خطاب حسن حنفي وخطاب جابر عصفور، وعدم انخراطه في المغازلات مع السلطة ولا مع الجماعات، ولا عبر

مخاتلات في موقفه النقدي من الغرب ومن تراثه؛ هذه الحيوية في نظري تعود لعدة عوامل منها تنقل نصر أبو زيد الدائم[٢١٢]. الجانب الثاني هو عمله فني لاسلكي في وزارة الداخلية، فعايش من قضايا المجتمع والتعامل مع الناس ما لم يمر به أي من أصحاب الخطابات الأخرى. النقطة الثالثة هي تأخر سن زواج نصر أبو زيد عنهم جميعًا، وعدم إنجابه لأطفال؛ لما يمثله الارتباط والأطفال من ضغوط وقيد على المفكر في مجتمعاتنا. بعبارة أخرى، وقد استخدمها أبو زيد في وقت مواجهته، "أنه ليس عنده ما يخسره". فاستقلالية نصر أبو زيد كان جزء منها تحرره الفكري وانفتاحه، لكن كان جزء كبير منها حالة الزهد المادي التي كان يحياها، فلم ينخرط فيما انخرط فيه خطابا حسن وجابر من ألاعيب مادية باسم الثقافة. وإن كان خطاب علي مبروك حاول تفادي العطب في خطابَي حسن حنفي وجابر عصفور وحاول تجاوز خطاب نصر أبو زيد، وكان يتمتع بحالة من الزهد المادي، حتى السنوات الخمس الأخيرة من حياته، رغم مطالب أسرته المادية، لكن عدم خروجه وسفره إلى أوروبا أو أمريكا، جعله لم يتمكن من كسر كثير من قيوده الريفية، وجعل خطابه يقف محلك سر تحت تأثير المواجهة والاضطهاد المؤسسي.

نحتاج إلى نسج علائقية نواجه بها هذه الأطلقات في وعينا؛ التراثي و"الحديث"، فهذه العلائقية التي حاولت تجربة ممارسة كشفها بين الخطابات الأربعة من خلال النصوص المباشرة التي كتبها كل منهم عن الآخرين، يمكن أن ندرسها من خلال خطاب كل منهم في كليته في علائقيته بخطابات الآخرين في كلياتهم، لنكشف مستويات أعمق من العلائقية، نلملم بها فتافيت واقعنا ووجودنا المُبعثر سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا وفكريًّا، ولعل هذه السطور تكون نقطة بداية، باستيعابها عبر التحاور معها، وبنقدها نقدًا يتجاوز ما بها من قصور وضعف، بما فيه أخطاء النحو والصرف، الذي قصده الكاتب قصدًا وما لم يقصده، سعيًا نحو لغة حية، وليس مجرد لغة نسترضي بها أذواق موتانا من التراثيين، فهل من مجيب؟

جمال عمر

[٢١٢] فقد عاش سبعة عشر عامًا في قحافة، تلاها ثماني سنوات في المحلة، تلاها عشر بالقاهرة، ثم عامان في ولاية بنسلفانيا بأمريكا، ثم خمسة بالقاهرة، ثم أربعة باليابان، ثم ستة أعوام بالقاهرة، ثم خمسة عشر بهولندا.

أحدث إصدارات

دار الثقافة الجديدة

تُدعى ليلى	رشا أبو السعود
تلك الرائحة	صنع الله إبراهيم
الملاح "رواية مترجمة عن الأردية" **[مانجهي]**	غضنفر. ترجمة/ د.ولاء العسيلي
المغامرة الأمريكية – رحلات الذهاب والعودة	فكري أندراوس
إنقاذ مصر – السياسات الاقتصادية البديلة	عبد الخالق فاروق
ليلة في حياة عبد التواب توتو	محمد توفيق
خريف الزعفران	حمزة قناوي
المشاء	فراج فتح الله
عطر أوراقي المنسية	أسامة البحر
ما يصحش كده!	رانيا شاهين
بنت محمود "المختلط"	داليا أمين أصلان
حروب الظل (الصراع السري على الشرق الأوسط)	كريستوفر دافيدسون عرض/ مصطفى إبراهيم فهمي
عصفور الفولاذ	نادر حلاوة
رحلتي مع الشيخ برقوق	عمر حبيب
الإنجيل العبري ومصر القديمة	فكري أندراوس
صدام وأنا... ومتلازمة ستوكهولم	علي شاكر
هتافات الثورة المصرية	كمال مغيث
67	صنع الله إبراهيم
سيدي البلبوصي (قصص قصيرة)	إيهاب قاسم
كلنا عبده العبيط (قصص قصيرة)	محمود فطين
مقدمة عن توتر القرآن	جمال عمر
الرقص على أرغن الرب	مارك أمجد
الاراجوز وقصص اخرى	خالد الشلقاني
حد يقول للسجان!!	محمد فوزي السيد
متلازمة السقوط من الجنة (شعر)	ألفت عاطف
سلامة موسى – الحالم في عصر القلق ١٩٥٨ – ١٨٨٧	فكري أندراوس
كرسي هزاز	هدى عبد المحسن
أزمة منتصف الثورة (ومضات ساخرة)	د. خالد صلاح
ديمقراطية أمريكا وحقوق الإنسان	مصطفى سامي
نشيد الجنرال	مارك أمجد
المختلط	داليا أمين أصلان
ماذا حدث لثورة ٢٥ يناير؟	د. وحيد عبد المجيد

النيل مآسي	صنع الله إبراهيم
السمسار (ط ١)	عمرو كمال حمودة
محاكمة رواية	حمدي البطران
هكذا يجب أن تُحكم مصر	د. ياسر شحاتة
ذكريات الجوافة	جورج البهجوري
في مديح الألم	د. سيد البحراوي
جميل الروح	أحمد فرج
العقل والسياسة	فكري أندراوس
الانتفاضة الثالثة	نايف حواتمة
انتحار تاريخي (ما تيسر من حكم السيسي)	محمد طعيمة
الثورات العربية لم تكتمل - مسارات واستعصاءآت	نايف حواتمة
الملف القبطي	حمدي البطران
قلم رصاص حي (كوميديا مصرية سوداء)	د. خالد صلاح
حكايات القطط	درية الكرداني
يوميات الواحات	صنع الله إبراهيم
نوال	ياسر شحاتة
سيناء ومشروع الوطن الفلسطيني البديل	د. هيثم محمد قاسم
عندما جلست العنكبوت تنتظر(سلسلة قصص علمية ١)	صنع الله إبراهيم
يوم عادت الملكة القديمة (سلسلة قصص علمية ١)	صنع الله إبراهيم
الدُلفين يأتي عند الغروب (سلسلة قصص علمية ١))	صنع الله إبراهيم
باتجاه الطريق - وقصص أخرى	حمزة قناوي
رحلة في الذاكرة	نايف حواتمة
رأس المال (في القرن الحادي والعشرين)	توماس بيكيتي. ترجمة وتقديم: محمود الشاذلي
الكتابة بالمشرط	د. إيمان يحيى
سوداني في القاهرة	عبد الماجد عليش
مذكرات إنجي أفلاطون (من الطفولة إلى السجن)	تقديم وتحرير: سعيد خيّال
المسلمون والأقباط في التاريخ ط ٤	د. فكري أندراوس
برلين ٦٩	صنع الله إبراهيم
الحياة والموت في بحر ملون	صنع الله إبراهيم
على فراش فرويد	نهلة كرم
ذات (الطبعة السادسة)	صنع الله إبراهيم
اغتيال ثورة	عبد الحليم قنديل
مرض اليسارية الطفولي	لينين. ترجمة: دار التقدم، موسكو
إجهاض الديمقراطية	جايسون براونلي. ترجمة: أحمد زكي عثمان
حكم العواجيز. اللحظات الأخيرة من حياة الاتحاد السوفييتي.	فلاديمير ميدفيديف. ترجمة: د.نبيل رشوان

مأزق الاقتصاد المصري وكيفية الخروج منه	عبد الخالق فاروق
الثورة المغدورة (قصة كومونة باريس في شرائط مصورة)	برنار فيسك. ترجمة وتقديم: راوية صادق
العمامة والقبعة (الطبعة الثانية)	صنع الله إبراهيم
الحرب الأهلية في فرنسا - مع مقدمة لفردريك إنجلز وبفهرست للأعلام.	كارل ماركس
لإمبراطور الأخير - قصة آخر إمبراطور للصين من مذكراته.	إعداد: فتحي خليل
أمريكانلي (الطبعة الثالثة)	صنع الله إبراهيم
الدولة والثورة	لينين. تدقيق وتقديم: سعد الطويل
رشدي سعيد ١٩٢٠-٢٠١٣" قراءة معاصرة لبعض أعماله".	د. فكري أندراوس
مدخل إلى المنطق الصوري	د. سهام النويهي
ثورات وتمردات المصريين منذ الاحتلال العثماني حتى عام ١٩٥٢.	عبد العزيز جمال الدين
ثورات المصريين حتى المقريزي	عبد العزيز جمال الدين
يوحنا النقيوسي	عبد العزيز جمال الدين
خمسون عامًا من الغوص في مصر	د. البهي عيسوي
اللجنـــــــة (الطبعة العاشرة)	صنع الله إبراهيم
حكايات إنسان في سلام مع نفسه	علي نجيب
وردة (الطبعة الرابعة)	صنع الله إبراهيم
الصندوق الأسود - قصة حسين سالم	كارم يحيى
يوميات الدولة الإسلامية في السودان	إعداد: عبد الماجد عليش. تقديم: حيدر إبراهيم
تغريبة (الجزء الثاني) من رواية مهاجر غير شرعي	جمال عمر
نظرتان على تونس (من الديكتاتورية إلى الديموقراطية)	كارم يحيى
م الدار للنار	فؤاد حجازي
طعامك علاجك	تأليف: فكري أندراوس/ د. أليسون أور - أندراوس
دليل الاشتراكية العلمية لشباب الثورة المصرية	بهيج نصار
رمال ناعمة	درية الكرداني
حرفوشيات (ديوان شعر)	د. فؤاد طيرة
الجلـــــــيد	صنع الله إبراهيم
أحمد حسنين ودوره في السياسة المصرية ١٩٤٠ - ١٩٤٦.	د. ماجدة محمد حمود
شـــــــرف	صنع الله إبراهيم
أيقونة الجسد	جورج البهجوري
الرئيس البديل	عبد الحليم قنديل
مهاجر غير شرعي	جمال عمر
جمهوركية آل مبارك	محمد طعيمة
جماعات الإسلام السياسي واليسار المصري	بهيج نصار
حركة التاريخ قضايا ومفاهيم	فوزي الإخناوي
استراتيجية للثورة المصرية	بهيج نصار

سياسية القوة البريطانية في مصر ١٩٢٤ - ١٩٤٢	د. ماجدة محمد حمود
التفكير الناقد	د سهام النويهي
الناس بين الكهنة والمؤسسات	حسني فرجاني سلامة
التجربة الأنثوية (الطبعة الثانية)	صنع الله إبراهيم
المثقفون	حمزة قناوي
الأيام الأخيرة	عبد الحليم قنديل

(توزيع) إصدارات "دار المستقبل العربي"

الثورة العرابية	صلاح عيسى
قبة الإمام الحسين	د. نعمات أحمد فؤاد
الاشتعال السريع	نبيل السلمي
الشيخوخة وقصص أخرى	د. لطيفة الزيات
على جناح التبريزي	الفريد فرج
الفن الفارسي	د. ثروت عكاشة
وعليكم السلام	محمود عوض
صحراء	لوكليزيو. ترجمة: أحمد كمال يونس
ميت بوتيك	فؤاد حداد
معارك المياه	د. محمود سمير أحمد
الكتابات الكاملة	يحيى الطاهر عبد الله

كتب « دار الثقافة الجديدة »

تجدونها في المكتبات التالية :

مكتبة مركز الكتاب الدولي شارع ٢٦ يوليو – القاهرة