



Konrad
Adenauer
Stiftung

جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور

محنة المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية

أعمال ملتقى يوم 7 نوفمبر 2015 بتونس العاصمة

تنسيق:
حمزة عمر







الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها جمعية
تونس الفتاة أو مؤسسة كونراد أديناور







تقديم

حمزة عمر¹

يجمع هذا الكتاب مختلف المداخلات التي قدّمت في ملتقى «محنة المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية» الذي نظّمته جمعية تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور يوم 7 نوفمبر 2015 بتونس العاصمة.

استلهم الملتقى فكرته وعنوانه من كتاب المفكر الراحل محمد عابد الجابري «المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد»² الذي قام فيه بتفكيك محنتي المثقفين المذكورين لتوضيح الخلفية السياسية غير المعلنة التي تنمّعت بالدين لتبرير التنكيل بمعارضتي السلطة. وهو ما دفع إلى الملاحظة أنّ الحرية الفكرية لم تكن مضمونة على الدوام في التاريخ العربي الإسلامي، فرغم أنّه كانت هناك فترات تعايشت خلالها اتجاهات فكرية مختلفة بشكل سلمي، فإنّ ذلك كان عموماً رهين الإرادة السياسية لذلك العصر وكان الانقلاب على هذه الحرية وارداً كلّما رأت السلطة السياسية في تيّار ما خطراً عليها، وذلك حتّى في الفترة التي تعرف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية (القرنان الثاني والثالث للهجرة).

¹ رئيس جمعية تونس الفتاة

² محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 2، 2000.





ونقصد بالمتقف ذلك الذي يستثمر ما لديه من معارف لينتج ما هو مختلف عن الفكر السائد والذي تتبناه السلطة السياسية في عصره. وحمل لواء الاختلاف في حد ذاته محنة، إذ يعيش صاحبها بسبب أفكاره في منفى. "إنّ المنفى نموذج للمتقف الذي يواجه إغراء التكيف، ونهج الموافقة والاستقرار، ويشعر أنّه محاصر ويكاد أن يستسلم للفوائد التي يجلبها هذا وذاك. وحتى لو لم يكن المتقف مهاجرا حقيقيا أو مغتربا في الواقع، فإنّه بإمكانه مع ذلك أن يفكر كأته كذلك، وأن يتخيّل ويبحث ويستقصي على الرغم من الحواجز، وأن يسير دائما في الطريق الذي يبتعد به عن السلطات المركزية ويقترّب به من الهوامش، فهناك تستطيع أن ترى الأشياء التي تبدو عادة ما لا تدركها العقول التي لم تبتعد يوما عمّا هو تقليدي و'مريح' ". غير أنّ المنفى بهذا المعنى لم يكن إلّا وجهها من وجوه المحن التي تعرّض إليها المتقفون. إذ طالما أوّلت السلطة السياسية الاختلاف على أنّه هرطقة خطيرة وانحراف عن الدين القويم، يكون معها من الحرّيّ تسليط مختلف ألوان العذاب على صاحبها (جلد، سجن، تغريب، إعدام...)

ولم يقتصر امتحان المتقفين على العصر الوسيط، بل أنّنا نجد منه في فترتنا المعاصرة عدّة أمثلة قد يصح معها القول أنّ قمع الفكر الآخر باسم الدين أصبح بمثابة القاعدة في هذا الفضاء الحضاري.

³ إدوارد سعيد، *المتقف والسلطة*، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص. 115.





ونشير إلى أنّه روعي في اختيار النماذج التي شكّلت مواضيع المداخلات المقدمة خلال الملتقى تنوع المشارب الفكرية لأصحاب المحن، سواء تعلّق ذلك بالعصر الوسيط أو الفترة المعاصرة، إذ أنّ القمع السياسي لم يعف اتجاهها أو تيّارا، وكان يوظّف الدين ضدّ "الآخر"، مهما كان فكره، فقط يكفي أن يكون مختلفا. وهذا موروث ثقيل، ومن غير الممكن أن تنجح مجتمعاتنا في تحولاتها الديمقراطية وهي تنوء تحت حمله...







محن المثقفين في العصر الوسيطة





محنة أحمد بن حنبل: الاستبداد باسم الاستنارة

د. أحمد الطويلي⁴

تطورت الحياة الاجتماعية والفكرية في الشام والعراق في العهدين الأموي والعباسي تطوراً كبيراً بما حدث من تمازج للأجناس بعد الفتح الإسلامي وما حدث من ترجمة للكتب الفلسفية اليونانية وغيرها إلى العربية، وكثرت التيارات الفكرية، والمجادلات الدينية والعقائدية بين أصحاب الديانات المختلفة، خاصة بين النصاري والمسلمين، وكثرت الفرق الإسلامية معتزلة وسنة وشيعية ومرجئة⁵، ويجمع المعتزلة قولهم بخلق القرآن ونفيهم للصفات عن الله تعالى ويعتقدون أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة.

ويجمع المعتزلة أيضاً قولهم إن الناس هم الخالقون لأفعالهم، القادرون بقدرهم على فعل الخير والشر، وكذلك قولهم بالمنزلة بين المنزلتين بالنسبة إلى الفاسق فلا هو كافر ولا هو مؤمن.

⁴ أستاذ التعليم العالي في اللغة والآداب العربية والحضارة الإسلامية بالجامعة التونسية

⁵ عبد القادر البغدادي، *الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم*، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. 1978، ص 93.





وقد ازدهرت الحركة العلمية في عهد المأمون (170هـ-218هـ) خاصة بتأسيسه لبيت الحكمة للترجمة في بغداد وإقامة مراصد للنجوم وإنشاء مكتبة عظيمة ومدرسة للطب في جنديسابور من أشهر علمائها المترجمين بنو شاذان محمد وأحمد والحسن وحنين بن إسحق وقسطا بن لوقا وثابت بن قرة والحجاج بن نصر.

وادّعى فلاسفة النصارى أنّ أهل السنة يدينون بالتثليث مثلهم وأنهم لا يدينون حقيقة بالتوحيد، إذ يعتقدون أن القرآن كلام الله مثلما يعتقد النصارى أن المسيح كلمة الله، وهم يؤمنون بصفات الله كائنات منفصلة عن الإله، و تبعاً لذلك يقول فلاسفة النصارى أنه لا فرق بين المسلمين والنصارى، ولا فرق بين الإسلام والمسيحية فهما دين واحد، وإنبرى العلماء من المعتزلة يدافعون عن الدين المحمدي وينافحون عن فكرة التوحيد معتبرين إن القرآن مخلوق وليس كلاماً، وأن الله سبحانه خال من الصفات ومن لا يقول بذلك كافر. ويدخل اعتقاد المعتزلة في دفاعهم عن شرعية الحكم الإسلامي القائل بالتوحيد وبالتالي الدفاع عن الخلافة العباسية.

لذلك فالاعتزال حركة دينية ترتدي مسحة سياسية دفعت المأمون ومن بعده المعتصم فالوفاق لمساندة المعتزلة واتخاذ مذهبهم مذهباً رسمياً للدولة لوضع حد لذلك الصراع العقائدي المحتدم بين أهل الإسلام والنصارى.





وقد اشتهر المعتزلة باعتمادهم على ثقافتهم الدينية الكبيرة وإمامهم بالديانات الأخرى والمذاهب المختلفة، وكان الفكر رائدهم، وقد استماتوا في الدفاع عن الإسلام والتوحيد ضد المسيحية واليهودية والجوسية بفرقها المتعددة كما قاوموا حركة الزندقة والإلحاد⁶ وقاوموا ما يوهم بالتعدد والتثليث دفاعاً عن حكم المسلمين.

والترم المأمون بهذه المبادئ التي اتفق عليها المعتزلة وأخذ يضطهد أهل السنة الذين يعتقدون أن القرآن غير مخلوق وإنما هو كلام الله وأن لله صفاته الحسنى وسار المعتصم والواثق من بعده على خطاه.

وأظهر المأمون في سنة 212 هـ القول بخلق القرآن، وامتنح العلماء من أهل السنة فقد كتب إلى نائبه على بغداد إسحق بن إبراهيم الخزازي في امتحانهم، فمن لم يقل بخلق القرآن يعزل عن خطته، لا يفتي ولا يدرس ولا يتولى القضاء بل يعذب ويسجن ويجلد وربما يقتل، ويعتبر كافراً لأنه غير موحد ويعتبر مشركاً.

وأرسل المأمون في طلب أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح ليجادلها فقيداً وأرسلا إليه، وحينما غادرا الرقة بلغهما خبر موته، وتوفي ابن نوح في الطريق وسجن ابن حنبل.

واستدعاه الخليفة المعتصم بالله في رمضان سنة 219 هـ بتأثير من القاضي المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد ومثل أمام الخليفة ورفض القول بخلق القرآن.

⁶ أنظر: عبد الحكيم بلع، *أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط3، 1979.





فجلد شديد الجلد ثم سجن حوالي سنتين ثم أطلق، ودامت المحنة إلى سنة 234 هـ أي حوالي 15 سنة إذ أن الخليفة المتوكل على الله أظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها ورفع المحنة على العلماء وكتب بذلك إلى الآفاق.

وقد تناول محمد عابد الجابري في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد".⁷ قضية محنة العلماء من أهل السنة وخاصة من أهل الحديث واضطهادهم من قبل الخلفاء والسلطين وأرجعها إلى مسألة سياسية إذ أنهم أصبحوا أصحاب شغب ضد الخلافة العباسية، يقومون بمعارضة سياسية بمقتضى مكانتهم في المجتمع وسلطتهم القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما يمثل تهديدا للدولة واستقرارها ومصيرها، ويفضي إلى انتزاع السلطة من الخليفة، فقد التفت حولهم الناس وصاروا رؤساء لهم وأصحاب سلطة فيهم.

وبيّن الجابري الدافع الحقيقي الخفي الذي يكمن وراء اضطهاد العلماء وهو قيام الدولة العباسية ومناهضتها للأمويين، فأهل الحديث قد أعادوا الاعتبار لمعاوية الصحابي وأثبتوا أحاديث في مدحه وإبراز مناقبه ونشروا العطف على الأمويين. يقول الجابري: "إن العلاقة وطيدة جدا بين قرار المأمون إظهار القول بخلق القرآن وامتحان الناس فيه وبيّن رغبته في قمع حركة كانت قد تنامت وباتت تكتسح الساحة، حركة معارضة كان يقودها رجال الحديث، حركة متداخلة وملتبسة مع التيار المتعاطف مع الأمويين فيما أنزله بهم العباسيون من قمع وتشريد."⁸

⁷ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995 (الطبعة الأولى)، 2000 (الطبعة الثانية).
⁸ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 2، 2000، ص. 97.





وقد جعل الخلفاء المأمون والمعتمد والواثق مسألة خلق القرآن ذريعة لخضد شوكتهم والحد من نفوذهم، فكانوا يقاومونهم بمقولات عقائدية ومفاهيم دينية تتصل بالتوحيد والتنزيه، ومسائل القضاء والقدر والخير والشر والوعد والوعيد والحساب والعقاب وسائر المقولات المنتشرة في العهد العباسي بين الفرق الدينية المختلفة. فالصلة إذن وثيقة بين محنة العلماء من أهل السنة وسؤالهم في مسائل عقائدية.

ويذكر الجابري أن المأمون قد اتهمهم بمضاهاة النصارى في القول إن عيسى كلمة الله القديمة، ويقولون إن القرآن قديم غير مخلوق فيكونون إذن قد أثبتوا شريكا لله في الأزل وهو القرآن.⁹ واتهمهم أيضا بمضاهاة المانوية والتنويه القائلين بإلهين إثنين.

وقد برع المعتزلة في مجادلة العلماء من أصحاب الحديث فكانت مجادلاتهم تنتهي عموما باضطهادهم والتنكيل بهم معاضدة للخليفة، يقول الجابري عن المعتزلة: " لقد كانوا النخبة المثقفة الليبرالية التنويرية بلغة عصرنا، النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين أكثر من اعتمادها على المرويات عن السلف.¹⁰ بما في ذلك الحديث.¹¹ ويضرب المثل بالجاحظ الذي دافع عن القول بخلق القرآن وهاجم من يرفض القول به، وقلل من شأن الاضطهاد الذي امتحن به العلماء من أهل السنة.¹²

⁹ المصدر نفسه، ص. 76.

¹⁰ المصدر نفسه، ص. 114.

¹¹ المصدر نفسه، ص. 114.

¹² المصدر نفسه، ص. 114.





ويبرر الجابري وسم القضية بالسياسية خاصة بما حدث في عهد المتوكل من انقلاب الدولة على المثقفين الذين استعملتهم الدولة في عهد المأمون والمعتمد والوائق ويصف الانقلاب بالسني، وهو وصف قد استعمله بعض المستشرقين وراج عند المؤرخين والكتاب العرب المحدثين¹³. ويعتبر الجابري هذا الانقلاب السني انقلابا أراد به المتوكل تحقيق مصالحه تاريخية مع قوى المعارضة السنية عموما والحنبلية خصوصا التي كانت تهيمن على الشارع.¹⁴

والحنفة في "لسان العرب" من محن وامتحان خير واختبر. وأصل المحن: الضرب بالسوط. والحنفة هي التي يمتحن بها الإنسان من بلية. وفي القرآن: "أولئك الذين امتحن الله قلوبهم" أي صفاها وهذبها، والامتحن هو المصطفى المهذب، المخلص، من محنت الذهب والفضة إذا أذبتهما لتختبرهما حتى خلصت الذهب والفضة، أي صفيتهما وخلصتهما بالنار¹⁵، ومن هنا المعنى المتداول: التعذيب والمحكمة الفكرية والتهديد بالسجن والقتل أو القيام بهما. وهو ما يتعرض له العالم من مضايقة وأذى من طرف السلطان، أو من طرف خصومه المذهبيين بسبب رأي أبداه أو موقف اتخذه.¹⁶ وعموما «ما يتعرض له صاحب الرأي من الاضطهاد والإرهاب من ذوي النفوذ والسلطان سواء كان هذا الاضطهاد مجرد إهانة بالكلام أو كان تعذبا وحبسا، أو قتلا وتمثيلا.»¹⁷

¹³ المصدر نفسه، ص. 109.

¹⁴ المصدر نفسه، ص. 110.

¹⁵ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص. 4150.

¹⁶ محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، مصدر سبق ذكره، ص. 65.

¹⁷ نفسه، ص. 61.





أحمد بن حنبل

ينتسب أحمد بن حنبل إلى حنبل وهو جدّه للأب، لشهرته دون شهرة أبيه محمد، إذ كان حنبل واليا للأمويين على سرخس من أعمال خراسان، وهو من قبيلة بني شيان.

وتوفيّ محمد بن حنبل وخلف ابنه أحمد يتيما وهو صغير لا يتذكره، وقد كفلته أمّه ورعته في ضيق من العيش واسمها صفية بنت ميمونة بنت عبد الملك الشيباني من نفس قبيلة أبيه.

ولد أحمد ببغداد سنة 164 هـ وتوفيّ سنة 241 هـ وعرف ضيق اليد فاشتغل صانعا عند بعض الحاكّة وكان يلتقط بقايا الزروع عقب جمع الحصاد بعد استئذان أهاليها، وكان أحيانا يؤجر نفسه للحمل في الطريق خاصة في رحلاته وهو شاب.

وفي «حلية الأولياء» لأبي نعيم أن أحمد بن حنبل رهن نعله عند خباز على طعام أخذه منه عند خروجه من اليمن، وأكرى نفسه من ناس من الحمالين عند خروجه.¹⁸

وفيه أنه لما خرج إلى اليمن انقطعت به النفقة فأكرى نفسه من بعض الحمالين إلى أن وافى صنعاء، وكان أصحابه عرضوا عليه المواساة فلم يقبل من أحد شيئا¹⁹ وكان كريم النفس لا يقبل العطايا ولا الصدقات.

¹⁸ المصدر نفسه، ص175.

¹⁹ المصدر نفسه، ص174.





وكان ابن حنبل يتأسّف لعدم الأخذ حديثاً عن العالم جرير بن عبد الحميد في بلدة "الريّ" قرب طهران ، قال: "لو كان عندي تسعون درهما كنت رحلت إلى جرير في الريّ، وخرج بعض أصحابنا ولم يمكني الخروج لأنه لم يكن عندي شيء".

ورغم فقر أحمد بن حنبل كان يرتحل من مدينة إلى أخرى لطلب الحديث والتفقه فيه، فمنذ السنة الخامسة عشرة من عمره أي سنة 179 هـ رحل إلى مكة والمدينة والشام واليمن والكوفة والبصرة وغيرها من البلدان يأخذ عن رواة الحديث، وقد جمع سبعمائة ألف حديث وقيل كان يحفظ أكثر من هذا العدد، واستخرج منه أربعين ألف حديث كان يرويهما بثبت ويعتبرها مكتملة للقرآن، أو مفسّرة إيّاه، يقول: "كان رسول الله هو المعبرّ عن كتاب الله الدال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيه، واصطفاهم له، ونقلوا ذلك عنه، فكانوا أعلم الناس برسول الله صلى الله عليه وسلم، ولما أراد الله من كتابه بمشاهدتهم، وما قصد له الكتاب، فكانوا هم المعبرّين عن ذلك بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان دأب أحمد بن حنبل الكتابة، صاحبه القلم والورق حتى أنه كان يقول مع المخبرة إلى المقبرة، ويقول: «أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر».²⁰

²⁰ انظر: أحمد الشرباصي: *الزّمة الأربعية*، دار الجيل بيروت، د.ت، ص163.





ومن هذه المقولة صار أصحاب الرأي من مدرسة أبي حنيفة يلقبون
الحنابلة استهزاء بأصحاب المحابر كناية على عدم القول بالعقل والرأي
والاعتماد على الاجتهاد، وتوجيههم النقل والحفظ حتى اعتبروهم من
الحشوية، ودافع عنهم شاعرهم بقوله:

هم حشو جنّات النعيم هم على الأسرّة والمنابر
رفقاء أحمد كلّهم عن حوضه ريان صادر

ويقول نفس الشاعر في قصيدة أخرى:

فهم النجوم المهتدى بهم إلى كل المقاصد²¹

²¹ المصدر نفسه، ص 164.





محنة ابن حنبل

يلخص ابن خلّكان في كتابه "وفيات الأعيان" محنة ابن حنبل بهذه الفقرة: "دعي إلى القول بخلق القرآن أيام المعتصم وكان أميا لا يقرأ ولا يكتب. فقال أحمد: أنا رجل علمت علما ولم أعلم فيه بهذا. فأحضر له الفقهاء والقضاة فناظروه، فلم يجب، فضرب وحبس وهو مصرّ على الامتناع، وكان ضربه في العشر الأواخر من رمضان سنة عشرين ومائتين، وكانت مدّة حبسه إلى أن خلّي عنه ثمانية وعشرين يوما وبقي إلى أن مات المعتصم، فلما وليّ الواثق منعه من الخروج من داره إلى أن أخرجه المتوكل وخلع عليه وأكرمه ورفع المحنة في خلق القرآن".²²

ومما يروى عن أحمد بن حنبل في مناقبه أنه لما قدّم للسياط وقف عنده أبو الهيثم العيّار، وقال: يا أحمد، أنا فلان اللص، ضربت ثمانية عشر ألف سوط لأقرّ فما أقررت وأنا أعرف أيّ على الباطل، فاحذر أن تتقلّق وأنت على الحقّ من حرارة السوط. فكان أحمد كلما أوجعه الضرب تذكّر كلام اللص، وكان بعد ذلك لم يزل يترحم عليه.

²² ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس دار صادر، بيروت، د.ت.، ج1، ص64.





وروى الفضيل بن عياض قال: حبس الإمام أحمد ثمانية وعشرين شهرا وكان فيها يضرب بالسياط إلى أن يغمى عليه، وينخس بالسيف ثم يرمى على الأرض ويداس عليه.²³

وفي كتاب "الحن" لأبي العرب التميمي (ت333هـ) قال أحمد بن حنبل: "ناظروني يوم المحنة ونحن بحضرته (أي المعتصم) وفي رجلي ثلاثة قيود قد أثقلتني، وجمعوا عليّ نحواً من خمسين من المناظرين، فقلت: لا أكلمكم إلا بما في كتاب الله وسنة رسوله، فقطعتهم فلكرني عسيف بقائم سيفه، وقال: أنت وحدك تريد أن تغلب هذا الخلق؟... وقال المعتصم "خذوه."

قال ابن حنبل: فأخذوا بضبعي (أي عضدي) فخلعوني فأنا أجد ذلك في كتفي إلى الساعة، وكانا جلادين، فكان يضرب كل واحد منهما سوطاً ويتنحى، فضرب ثلاثين سوطاً.²⁴

ويقول أبو العرب التميمي: "أحضر أحمد وأمر (المعتصم) فعلقوه بين السماء والأرض، ووقف له ستين جلاداً، ثلاثين من ناحية، وثلاثين من ناحية، فقام له المعتصم فقال: ويحك يا أحمد إني أسأل الله أن لا يبتليني بك، ما تقول في القرآن؟

²³ انظر مناقب أحمد بن حنبل في كتاب: أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام ابن حنبل، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1981.

²⁴ أبو العرب التميمي، كتاب الحن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص - ص 440-442.





فقال له: يا أمير المؤمنين، ما أعرف الكلام إنما طلبت أمر ديني وصلاتي وأعلم الناس. فقال له: ما تقول في القرآن؟ قال: القرآن كلام الله.

فأمر فأعادوا عليه الضرب ثم قام إليه فناشده الله في نفسه، وأمر بمسورتين (أي متكأين مرتفعين) فوضعتا تحت رجله فكان معلقا بين السماء والأرض، ثم سأله المعتصم عن القرآن فقال له: كلام الله، كلام الله، غير مخلوق.

فقال له رجل من الجلادين: يا أمير المؤمنين، إن أردت ضربته سوطين أقتله فيهما، فضربه سوطين شق منهما خصره، وسالت أمتعاه، فأمر به فأخرج من الحديد وشدّ بثوب تام. وصاح الناس والعامّة، وخرج الجلادون فقالوا: مات أحمد. وذكروا للعامّة أنهم أخرجوا من رجله الحديد وهو على وجهه. ثم خرج أبو إسحاق (المعتصم) من القصر وابن أبي دؤاد فحالت العامّة بين المعتصم وبين الجسر حتى خاف على نفسه وأسمعوه ما يكذّره. وقالوا له: قتلت أحمد. فقال لهم: هذا أحمد في الحياة (...). وكتب عامل اليمن: الله، الله يا أمير المؤمنين في أحمد بن حنبل فإن البلاد قد خرجت عن يديك فخلّى عنه.

وحديث ابنه عبد الله قال: ضرب أبي أحمد بن حنبل تسعة وثلاثين سوطا وذلك في سنة 219 هـ، وكان مقامه في الحبس 29 يوما والضرب بعد ذلك ثم أطلق حين ضرب وعاش إلى سنة 241 هـ²⁵

²⁵ المصدر نفسه، ص- ص 441-442.





اضطهاد الحنابلة بدورهم لسائر أهل السنة

وذكر ابن الأثير في تاريخه في أحداث سنة 323هـ ما فعله الحنابلة مما ينكر من أفعالهم ببغداد من جرّاء العصبية التي عرف بها أتباعهم من العامة، فقال:

"عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامة، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء ومشى الرجال مع النساء، فإذا رأوا شيئاً من ذلك سألوا الذي معه ما هو السبب فأخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة."

وقد ذكر ابن الأثير أنّ كثيراً من العلماء قد عابوا على الحنابلة تطرفهم واستعمالهم العنف، قال: «ومما يؤخذ على فقه ابن حنبل أنه يأخذ بالتشديد في طائفة من الأمور حتى اشتهر بين الناس أن مذهب ابن حنبل يمثل العنف والتضييق، وصار الناس يقولون للشخص إذا كان متزمتاً أو متعتاً: أنت حنبلي».²⁶

ويقول أحد الفقهاء وهو أبو الوفاء بن عقيل عن الحنابلة: "هم قوم خشن، تقلّصت أخلاقهم عن المخالطة، وغلظت طباعهم عن المداخلة، وغلب عليهم الجدّ، وقلّ عندهم الهزل.. وتمسّكوا بالظاهر تحرّجاً من التأويل".²⁷

²⁶ ذكره: أحمد الشرباصي، مصدر سبق ذكره، ص167.
²⁷ المصدر نفسه: ص171.





ومما يلاحظ أن الحنابلة أو العامة منهم قد أفرطوا في التعصب وكونوا جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن طريق العنف والغلبة والتهديم ولم يتفاعلوا مع المجتمع، ويلائموا ظروف العصر والتقدم فقد علق ابن الأثير بأنّ أتباع هذا المذهب كانوا يحطمون آلات الغناء ويضربون المغنيات وكلما رأوا رجلا يمشي مع امرأة استوقفوهما وسألوهما عما يربط بينهما وإلا قدّموهما للشرطة أو يقع ضربهما وتعنيفهما، خلافا لما قال تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهُمْ بِالنِّبْيِ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ".²⁸

ونختم بقول ابن خلدون في المقدمة: "أمّا أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل، لبعده مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية، ولالأخبار بعضها ببعض وأكثرهم بالشام والعراق في بغداد ونواحيها، وهم أكثر الناس حفظاً للسنّة والرواية والحديث".²⁹

وقد تولّد عن المذهب الحنبلي المذهب الوهابي المعروف بالتكفير واستعمال الشدّة والعنف وهدم الزوايا والقبور والدعوة إلى التوحيد الذي دعا إليه سابقا المعتزلة.³⁰

²⁸ سورة النحل/ 125.

²⁹ ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة/بيروت، 1999، ص. 803.

³⁰ انظر كتاب: إسماعيل التميمي، المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية، من تحقيقنا، تونس، 2014.





مأساة الحلاج: التصوف يقدم شهيداً

د. محمد بن الطيب³¹

كان الحلاج نبأ عظيمًا في أفق التصوف الإسلامي. ولا يزال الناس يتساءلون عن النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون³². وليس من المبالغة في شيء أن نقرّ هذا القول، ذلك أنّ منزلة هذا المتصوف الكبير في تاريخ التصوف الإسلامي أجلّ شأنًا وأخطر أثرًا من أيّ صوفي آخر. لا سيما وأن اسمه اقترن بالعشق الإلهي والشهادة فطبقت شهرته الآفاق لتمتدّ إلى العالم كله. فلا عجب أن يسخر المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون Louis Massignon (1883 - 1962) حياته لدراسته، فيؤلّف فيه كتاب عمره ويخصّه بعصارة فكره. وقد برّر بول نويّا Paul Nwyia تلك العناية الفائقة، بأنّ ماسنيون رأى في الحلاج الشخصية الجامعة الشاملة لسائر جوانب الثقافة الإسلامية تقريبًا، فلذلك كان الحلاج مركز الصدارة من اهتماماته والقطب من بحوثه، حيث درس من خلاله مختلف خصائص

³¹ أستاذ الحضارة العربية الإسلامية والتصوف بالجامعة التونسية

³² طه عبد الباقي سرور، الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، المكتبة العلمية، القاهرة، 1961، ص5، وفيه تضمين: النبأ، 1/78-3.





الثقافة الإسلامية عموماً³³ كان ذا روح ثورية لا في تجربته الصوفية الفذة فحسب، بل في تجربته النضالية الرامية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وإزالة أشكال العبودية والطبقية في مجتمعه. وبعد ازدياد أتباعه وتكاثر أنصاره بما له من شخصية قيادية ونفوذ عظيم بين مريديه توجس أرباب السلطان منه خيفة ورأوا في هذا الصوفي النائر خطراً على سلامة حكمهم وشرعيته واستمراره فعدّوا له محاكمة ظاهرها ديني يتهمه بالكفر والزندقة وباطنها سياسي غايته التخلص من خصم سياسي خطير. ولقد عدّ موته شهيداً إعلانياً عن نهاية الصراع الذي خاضه التصوّف لإثبات وجوده.³⁴

لقد كان الحلاج شخصية غريبة الأطوار، كثيرة الأسفار متعدّدة الجوانب، متنوّعة النشاط، واسعة الثقافة، وإنّ في سيرته وأخباره من المبالغات والتناقضات والمدسوسات، ما يجعلها أقرب إلى الأساطير، لكثرة ما التبس فيها الصحيح بالمكذوب، فلا يكاد يتخلّص هذا من ذاك. غير أنّ الثابت من سيرته أنّه صدع بآرائه الصوفيّة الجريئة، وأعلن شطحاته ومواجيده على الملأ بلا وجل، رغم خروجها عن مألوف العقائد الدينيّة والنواميس الاجتماعيّة. فتواطأ معظم الفقهاء على قتله، ورأوه حتماً واجبا لصلاح الأمة. ولم يجد له حتّى من الصوفيّة وليّاً ولا نصيراً. فانتهت تجربته

³³ Paul Nwya, *Exégèse Coranique et Language Mystique*

.Dar El-Mechreq, Beyrouth, 1970, p.12

وهذا التبرير سديد لو أضاف إليه نويّا Nwya أنّ ماسنيون اهتمّ بالحلاج لأنّه رأى فيه شبهاً بالمسيح المصلوب.

³⁴ Ernest Banneth, « Le rôle de la mystique dans l'Islam », dans : *Recherches et débats*, n°51, Juin, 1965, p. 147.





المأسويّة بصلبه وتعذيبه، وتقطيع أعضائه، وتحريق جسّته³⁵. ولكنه صار رمزا لنضال والتضحية والفداء ورمزا للثورة الاجتماعية ضدّ الطغاة في الأرض فجمع بين ضربين من التصوف: التصوف الفردي باعتباره تجربة روحية ومعراجا إلى الجناب الإلهي، والتصوف الاجتماعي باعتباره انغماسا في هموم الناس ودفاعا عن الحق والعدل. فلم يهادن الطغاة ولم يساومهم بل انحاز للفقراء وانتصر للضعفاء. حتى لقد رأى أن العبادة المقبولة قرينة السياسة الصالحة فرأى أن الله لن يقبل من الناس عبادتهم إذا اختلت سياستهم وفسدت أخلاقهم، ثم استكانوا للبغي والفساد.

كان الحلاج يملك روحا ثورية عظيمة وكان يهفو إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على كل أشكال العبودية والطبقية التي كانت سائدة في المجتمع، ولذلك قيل إنه اتصل في مرحلته الثورية بالحركة القرمطية التي كانت تنشط في الجزيرة العربية وكانت خلاياها الثورية تثير الخوف والفرع في عاصمة الخلافة العباسية وأقاليمها المحلية، وكانت تهدف إلى تحقيق مجتمع يتساوى فيه الأفراد في الحقوق والواجبات وتزول فيه جميع الأشكال العنصرية والطبقية.

وبعد ازدياد شعبية الحلاج -وقد كان ذا شخصية قيادية ونفوذ عظيم بين أتباعه ومريديه- رأت السلطة الحاكمة أن هذا المتصوف الثوري يشكل خطرا على سلامة الحكم وشرعيته، وخاصة الوزير حامد بن العباس الذي

³⁵ للدراية بحياة الحلاج ومعرفتها بدقّة واستفاضة يرجع إلى المرجع الذي لا غنى عنه في هذا المجال وهو الجزء الأول من أطروحة لويس ماسنيون:

Louis Massignon, *La Passion de Husayn Mansur Hallaj Martyr: Mystique de l'Islam*, éd. Gallimard, 1975, Tome I, 696p





كان شديد الخشية من نفوذ الحلاج بين العامة، فما زال يكيد له حتى استطاع إقناع الخليفة العباسي المقتدر بخطر الحلاج على ملكه، و بعد أن انتقل من سجن إلى آخر تقرّرت محاكمته، وتألّفت هيئة المحكمة من بعض الفقهاء "من القاضي المالكي أبي عمر الحمادي رئيساً، وهو الذي كان قد وافق حامد بن العباس وأفتى بقتل الحلاج إذا ثبتت عليه تهمة الزندقة، وأما القاضي الحنفي أبو جعفر البهلول الذي كان قد اعترض على قتل الحلاج ما لم يقر بالزندقة على نفسه فقد أقصي من المحكمة، وعيّن مكانه قاض حنفي آخر هو أبو الحسن عمر الأشناني الذي كان قد قدم من الشام ليخلف ابن البهلول في منصبه، كذلك حضر المحكمة رئيس الشهود القاضي عبد الله بن مكرم" ³⁶

مثّل الشهيد أمام هؤلاء القضاء كالطود الشامخ الذي لا يخشى إلا الله ولا يطلب العفو إلا منه وحده، ويقول من نقلوا وقائع المحاكمة أن القضية فشلوا في إثبات تهمة الكفر والزندقة عليه، ولكن حكم الإعدام قد صدر في النهاية لا لأن لهذا الحكم القضية توصلوا إلى إدانة صريحة بكفره لا تقبل التأويل، ولكن لأن الوزير حامد بن العباس أراد لهذا الحكم أن يصدر، فكان لا بد أن يصدر الحكم كما أراد .

وسيق الحلاج إلى ساحة الإعدام واجتمع الناس من حوله كعادة الناس في كل زمان بالاجتماع لكل حدث جلل، فمنهم من كان يترحم عليه، ومنهم من صدق كلام القضية وصدق بأن الحلاج حلال الدم، وأنه يجب على السلطان

³⁶ سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والدم والخط واللون، منشورات دار رياض نجيب الريس 1989، ص 22.





الزمان إراحة المسلمين من شروره، وبين هذا وذاك تجمع بعض الفضوليين الذين لم يكن لهم من أمر الحضور إلا المشاهدة. “ وأجتمع عليه خلق كثير ثم تلي أمر الخليفة المقتدر وفيه : “ واضربه ألف سوط فإن لم يمت، فتقدم بقطع يديه ورجليه وانصب رأسه واحرق جثته “. وتقدم الحلاج فلما رأى الخشب والمسامير ضحك كثيرا حتى دمعت عيناه فقال له أبو الحسن الحلواني وهو أحد مريديه : “ يا سيدي ما هذه الحال ؟ قال : “دلال الجمال الجالب إليه أهل الوصال “ وجعل يتبختر في قيده ويقول :

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف

سقاني مثل ما يشرب فعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح مع التين في الصيف³⁷

أما هؤلاء الذين قتلوا الحلاج والذين تسبوا في قتله فقد دعا لهم الحلاج قائلا: “...وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك فاغفر لهم فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت ما ابتليت فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد“

ثم سكت وناجى سرا حتى تقدم أبو الحارث السيف ولطمه بعنف فهشم أنفه وسال الدم على شيبته.

وفي اليوم الثاني تم إعدامه بعد أن أنزل من الجذع وقدم أمام السيف فقال بأعلى صوته: “ حسب الواحد أفراد الواحد له “، ثم قرأ: “ يَسْتَعْجِلْ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ

³⁷ ديوان الحلاج، تحقيق مصطفى كامل الشيبني، منشورات دار الجمل، ص 128 ويقال بأنها من الأشعار المنسوبة إلى الحلاج





الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ³⁸، وتقدم السياف فضرب عنقه وسقط رأسه المبارك.³⁹

وقد اخترنا أن نخوض في السبب الذي اتخذهُ أعداؤه ذريعة لمحاكمته بتهمة الزندقة والكفر والقضاء بقتله وتحريقه وهو مقالة "الحلول" التي اقترنت به وشاع عند الناس رميه بها معتقدين أنه يدعي أن الله قد نزل من سامي عليائه ليحلّ في بدن الحلاج انطلاقاً من تلك العبارة المأثورة المتداولة والشطحة الشهيرة، والصيحة الخطيرة التي أعلنها بلا خوف أو وجل، وكان لها ما بعدها، إنّما قوله: "أنا الحق"، التي لم تكن مجرد شطحة وجد قيلت في لحظة سكر، بل نرى أنّها عبارة فريدة مكنزة، ذات معان كثيرة، ودلالات غزيرة، إنّما كلمة جامعة، تلخّص نظرية متكاملة في الإلهيات منصبعة بصبغة صوفية⁴⁰، ومقالة وافية ميّزت أفكار الحلاج وطبعتها بطابع خاص، ثمّ كانت موضوع عدد من الشروح والتأويلات يكاد لا يحصى كثرة⁴¹.

³⁸ الشورى 18/42.

³⁹ انظر تفاصيل مقتل الحلاج في: سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون. مصدر سبق ذكره

⁴⁰ نيكولسون، التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 132.

⁴¹ M. Mokri, « La mystique musulmane », in : *Encyclopédie des Mystiques*, Paris, 1977, Tome II, p. 482.

وقد رصد ماسينيون في دراسة تاريخية مختلف الأنظار التأويلية لهذه العبارة من خلال المصادر الإسلامية، انظر: Massignon, « Anā al-Haqq », Etude Historique et Critique sur une forme dogmatique de théologie mystique d'après les sources Islamiques », in : *OPERA MINORA*, P.U.F, Paris, 1969, Tome 39-II, pp. 31.





إنَّ هذه الشطحة تشير إلى مذهب الحلاج في اللاهوت والناسوت، بل إنَّها منطلق لتصوّر ميتافيزيقي للعلاقة بين الله والإنسان. وقد وردت في كتابه الغريب المعروف بكتاب الطواسين⁴²، وهو مكتوب باللغة العربية في نثر مسجوع، وينقسم إلى أحد عشر فصلاً، شرح فيها مذهبه الخاص في التصوّف، معتمداً على ما عرفه من أحوال نفسه، وصاغ ذلك كلّه في عبارات مبهمّة غامضة، لا يكاد يستبين لها معنى، إلّا على الحدس والتخمين، في الأغلب الأعمّ⁴³.

ولقد كان إعلان الحلاج لصيحة الوجد وكلمة الشطح هذه، تنويجاً لمرحلة شاقّة من المجاهدة، بدأت بتحّمس العقل والوجدان للأوامر الإلهيّة، والولوع بالامتثال لها، والالتحام بها، شيئاً فشيئاً، فأحبّتها الإرادة بدءاً. فكان من نتائج ذلك القبول المستمرّ للأمر الإلهي، أن شعر الصوفي في لحظة من لحظات وجدّه، أنّ الروح الإلهي الآتي من أمر ربّه قد جاءه، واتّصل بنفسه، فاستحالت أفعاله إلهيّة⁴⁴، فصاح "أنا الحقّ"، فهي في البدء صيحة ناجمة عن حال سكر، منطوقة عن غير وعي، عبّرت عن مبلغ ما وصل إليه الحلاج في تجربة الحبّ الإلهي بعد أن امتلأ قلبه بمحبوبه الأسمى امتلاءً، واستولى عليه حبّه استيلاءً، وشعر بأنّ قلبه احتوى شيئاً أكبر من سعته⁴⁵. إنَّها تعبير عن تجربة عليا في عالم الروح والسرّ، كان الحلاج أقوى وأجرأ من تحدّث عنها، عندما بلغ الذروة العليا من مقام الفناء، فشاهد الحقّ بلا

Massignon, Al-Hallāj, *Kitāb Al-Tawāsīn*, , Librairie 42
.Paul Geuthner, Paris, 1913, p. 51

43 نيكولسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 132.

44 Massignon, *La passion de Hallāj*, Tome III, p.52

45 إبراهيم بسيوني، نشأة التصوّف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة 1969 ص 255.





خلق. وتلك حالة وجدانية، أو هي حالة دهشة وغيبة، مع فقدان الإحساس بالأشياء وبالنفس، إنّه مقام إشارة إلى حقّ بلا خلق⁴⁶.

وهذا ديوانه حافل بالأبيات المعبرة عن مدى ما بلغه الحبّ الإلهي من نفسه، فقد كان هذا الحبّ الأسمى سَمَتَهُ المميّزة، وهو الذي شكّل ملاحظه الروحيّة، وكوّن معارفه الذوقيّة، وهو معراجة الذي به استهدف الوصول إلى أمر يدقّ التعبير عنه، ويسمو عن التصرّو والتصوير، إنّه الفناء في المحبوب الأسمى، فناء يمنحه الخلود والبقاء⁴⁷.
فمن ذلك قوله: [من الطويل]

مَكَانَكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ الْقَلْبُ كُلُّهُ فَلَيْسَ لِيَخْلُقَ فِي مَكَانِكَ مَوْضِعُ
وَخَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظَمِي فَكَيْفَ تَرَانِي إِنْ فَقَدْتُكَ أَصْنَعُ⁴⁸

ومازال هذا الحبّ يخدم، ومازالت جذوته تذكو، وشرارته تتوهّج، فيتجاوز المعايير المعروفة والحدود المألوفة، وإذا بالحلاج يشعر في لحظة من لحظات وجدّه بأنّ روحه والروح الإلهي محبّان يتناحيان، بل يتماهيان، فتفنى إرادة هذا في إرادة ذاك، كما في قوله: [من الرمل]

لِي حَبِيبُ حُبِّهِ وَسَطَ الْحَشَا لَوْ يَشَا يَمْشِي عَلَى خَدِّي مَشَى
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ إِنْ يَشَا شِئْتُ وَإِنْ شِئْتُ يَشَا⁴⁹

⁴⁶ طه عبد الباقي سرور، الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوّف الإسلامي، مصدر سبق ذكره ص33.
⁴⁷ المصدر نفسه، ص219.
⁴⁸ Librairie Journal Asiatique, Tome CCXV-III Paris, 1931, p.71.
⁴⁹ المصدر نفسه، ص69.





أو قوله: [من البسيط]

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ
يَا كُفْلًا كُلِّي وَيَا سَمْعِي وَيَا بَصْرِي
نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَاجَيْتُ إِيَّايَ
يَا جُمْلَتِي وَتَبَاعِضِي وَأَجْزَائِي⁵⁰

ويتعالى هذا الشعور الغامر، وتتعاظم البهجة الطاغية، بهذا القرب الذي لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فيقول: [من المجتث]

عَجِبْتُ مِنْكَ وَمَنِّي
أَذْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى
يَا مُنِيَّةَ الْمُتَمَنِّي
ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِّي
وَعَبْتُ فِي الْوَجْدِ حَتَّى
أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِّي⁵¹

وما زال الشطح يوغل في المسير، ويُغْرِبُ في التعبير، إلى أن استعار من اللغة لفظ "الامتزاج" و"الحلول" للتعبير عن هذه التجربة الفريدة فقال: [من الرمل]

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ
نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا⁵²

⁵⁰ المصدر نفسه، ص12.

⁵¹ المصدر نفسه، ص30.

⁵² المصدر نفسه، ص93.

ثم أنشد: [من الخفيف]

أَنْتَ بَيْنَ الشَّغَافِ وَالْقُلُوبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرِي الدُّمُوعِ فِي أَجْفَانِي
وَتَحُلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُؤَادِي كَحُلُولِ الْأَزْوَاجِ فِي الْأَبْدَانِ
لَيْسَ مِنْ سَاكِنٍ تَحْرُكُ إِلَّا أَنْتَ حَرَكْتَهُ خَفِي الْمَكَانِ⁵³

ثم قال: [من الرمل]

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمَزَّجُ الْخَمْرُ بِالْمَاءِ الزُّلَالِ
فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسْنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ⁵⁴

إنَّ هذا الحلول وذاك الامتزاج تعبير استعاري رمزي تقريبي، يقع في حدود الممكن من طاقات اللُّغة البشريّة في التعبير، والتي وضعت في الأصل لما تعارف عليه عامّة الناس، وأكثره من المحسوسات، بينما تجربة الوجد روحانيّة من شأن الخواصّ من الناس. ولذلك كانت "العبرة عن المواجه صعبة، لفقدان الوضع لها"⁵⁵ كما قال ابن خلدون، فتوسّل الحلاج بعبارتي الحلول والامتزاج للتعبير عن تلاشيه في الحبّ الإلهي، كما تتلاشى قطرة الماء الصغيرة في إناء الخمرة الكبير، فتبدو كأنّها فقدت خاصيّتها المائيّة واكتسبت مذاق الخمر، أو كما يفقد الحديد الحمى لونه ومظهره، ويتوهج كالنار التي فيها يُحْمَى، أو كما يأخذ فضاء الأفق لون الشروق حين يملؤه

⁵³ المصدر نفسه، ص96.

⁵⁴ المصدر نفسه، ص82.

⁵⁵ عبد الرحمان بن خلدون، *المقدمة*، الدار التونسية للنشر تونس، 1993، ص596.



ضوء الشمس، كذلك تمّحي المشاعر الإنسانية في الواحد، ويصبح الواحد هو الكلّ، فإذا وُحِد الصوفي ربّه، وُحِدَ لأنّه يتذوّق أحديّته، ويشعر بها، وتستولى عليه استيلاء تامّاً، كما يتّصل مذاق الماء بمذاق الخمر، فيصران معا شرباً ذا مذاق واحد⁵⁶.

فأن تحبّ - في عرف الحلاج - يعني أن تبقى، ولكن مع من تحبّ فقط، فهو الذي يحيا فيك، ويستولى على جملتك وتباعيضك وأجزائك، ومن ثمّ لا تريد "الأنا" إلّا أن تكون "هو"، إنّه الانفتاح التامّ على "الآخر"، حتى لا يكون ثمة "الأنا" ولا "الآخر"، ولكن "الواحد الأحد"⁵⁷.

لقد أحسّت روح الحلاج في ذروة الوجد أنّ الحقّ جعلها آلة لكلامه، ولساناً لتعبيره، فقال في حال الفناء في الحقّ "أنا الحقّ" وذلك ما أشكل على فهم الناس، حتى على فهم أساطين الكلام وأهل الشريعة، وجاوز حدود إدراكهم، فرأوا فيه كفراً محضاً، وأنكره أهل التصوّف، لأنهم رأوا فيه إفشاءً لسرّ الوصال بين العبد وربّه⁵⁸.

ومن ثمّ يستبين لنا أنّ الحلول الحلاجي ليس من باب الامتزاج، وإمّا هو من باب المجاز والتشبيه والتصوير والتقريب، ولذلك فضّلنا أن نطلق عليه عبارة "الحلول الشهودي" ذرّاء لما رسخ في أذهان الناس من أنّ المقصود به أنّ الله ينزل من سامي عليائه ليحلّ في بدن الصوفي، بينما الثابت لدينا أنّ.

⁵⁶ إبراهيم بسيوني، نشأة التصوّف الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 262-263.

⁵⁷ Jean Chevalier, Le Soufisme ou l'Islam de Dieu dans la

tradition de l'Islam, CELT, Paris, 1974, p.248

⁵⁸ أن ماري شيميل Annemarie Schimmel، "الحلاج: شهيد العشق الإلهي"، مجلّة: فكر وفرن، عدد 13، 1969، ص 19.





التجربة الصوفيّة عموماً تتميز بكونها تجربة عاطفيّة في الأصل، يفنى الإحساس بها، ولا تبقى إلّا قدرة الله المحيطة بكلّ شيء، ذلك أنّ الصوفي لا يعدو أن يكون إنساناً ذا ميول ورغائب وشهوات، وتشغله عن الله جملة من العلاقات، ومن أجل أن يتوجّه إلى الله مخلصاً، يتجرّد عن تلك الأشياء جميعاً، ليقف أمام الله بكلّيته متأمّلاً قدرته، منتظراً منه فضله ورحمته، حتّى إذا تجرّد من كلّ شيء، وفني عن إحساسه بنفسه، بقيت قدرة الله تُسيّر ما بقي من وجوده. فالتجربة الصوفيّة علاقة محبّة سامية بين العبد وربّه، تنتهي بالخضوع التام لله، والتسليم المطلق له. وليست نزولاً لله من السماء ليحلّ في بدن الصوفي، بل هي علاقة محبّ بحبيبه فهما منفصلان، ولكن قدرة الأوّل وإرادته، تصبح قدرة الثاني ومشيّته، لا أكثر، فالحبّ هنا هو إقرار لإرادة الله، وتمازج معها⁵⁹.

فما كان يقع للحلاج أثناء وجدّه وغيبته إنّما هي مناجاة أليفة ملتزمة بين روحه ومناجيتها الأسمى، الذي تشعر بوجوده في أعماقها دون كيف ولا انحصار ولا تحيّر ولا حلول، ولذلك اعتبر محمد غلاب مذهب الحلاج من خلال هذه التجربة نوعاً من "الحلوليّة التشرifiّة" التي لا تزيد على نزول التجلّي الإلهي في قلب المتنسك، وسكب الأسرار الربّانيّة فيه، وإلهامه الحقيقة العليا التي ترفعه إلى مقام سام، يجعله قيمنا بأن يتحدّث الله على لسانه⁶⁰.

⁵⁹ سامي خرطيل، أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون، بيروت، ط. 1، 1979، ص 59.
⁶⁰ محمد غلاب، التنسك الإسلامي، منشورة وتطورة ومأهبة و رجاله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1970، ص 130





واعتبر أبو الوفا التفتازاني أنّ الخطأ الذي وقع فيه الحلاج شأنه شأن البسطامي إنّما هو خطأ في التعبير عن حال الفناء، ولم تسعفه اللغة العادية في التعبير عن مشهد الفناء، فنطق بعبارة الحلول التي فهم منها حلول الذات الإلهية في الذات البشرية، وهو لم يقصد إليه أصلاً، لأنّه محال عقلاً ونقلاً. وأمّا نسب إليه من شطحات أو عبارات فقد ظهرت خلال الغيبة، والغيبة لا يقام عليها حكم شرعي، ومن ثمّ كان صاحب الحال لا يُقْتَدَى به في عرف الصوفيّة⁶¹.

إنّ تجربة الحلاج الصوفيّة تعبّر عن شهود الحقّ باطن النفس. فالإله هو شاهده الخاصّ في نفسه، بعد أن وهبها الله فعلاً⁶².

فقد تجلّى له الحقّ في صورة الإله المحبوب مثلما شهدته قبله المتصوّفة الوجدانيون أهل الوجد، وأصحاب العواطف القويّة الجاححة، أمثال رابعة والبسطامي، فالحلاج كان من هذا الطراز وإن جمع إليه بموازاة معه التفلسف والنظر كما سنرى - وأهمّ مظهر لهذا الشهود كما يتجلّى من خلال تجربة الحلاج شعورٌ مزاجهٌ لدّةٌ بالغة في شدّتها، وألم بالغ في حدّته، أمّا الألم فنتيجة لتمزّق حجاب النفس (الأنا)، والخروج من قيودها، وأمّا اللدّة فنتيجة لذلك الحب العميق الذي لا يُسْبَرُ غَوْزُهُ⁶³. ذلك أنّ الوجد إنّما هو أثر من آثار تجلّي الله، ولكن ليس سببه ذلك الحضور الإلهي في حدّ ذاته، وإنّما سببه الوهن البشري، فما دامت النفس لم تبلغ درجة الكمال في الدنيا، فإنّ.

⁶¹ أبو الوفا التفتازاني، "حقائق عن التصوّف"، مجلّة الحلال، جوان 1985، ص112.

⁶² Louis Gardet, « Husayn Ibn Mansour Hallāj », in : *Présence de Louis Massignon, Hommages et Témoignages*, éd. Maisonnier et Paris, Larose, 1987, p.102.

⁶³ أبو العلا عفيفي، التصوّف الثوّرة الروحيّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1963 ص26.





التجليّ الإلهي يكون من القوّة بحيث لا يتحمّله ضعفها. ويظهر هذا الضعف في نشوة الوجد وذلك ما يسبّب للنفس آلاما كبيرة تظهر آثارها على الجسد نفسه⁶⁴.

يقول الحلاج: "...لكنّي ليس يستتر [الله] عني لحظة فأستريح، حتى استهلكت ناسوتيّ في لاهوتيته، وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين ولا أثر، ولا وجه ولا خبر"⁶⁵. ويقول في وصف حالة الوجد هذه: [من الطويل]

مَوَاجِدُ حَقٍّ أَوْجَدَ الْحَقُّ كُلَّهَا	وَإِنْ عَجَزَتْ عَنْهَا فَهُومُ الْأَكَابِرِ
وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطَرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ	تَنْشِي لَهِيًّا بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ
إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعِفَتْ	ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ
فَحَالَ تَبِيدُ السَّرِّ عَنْ كُنْهِ وَجْدِهِ	وَتُخْضِرُهُ بِالْوَجْدِ فِي حَالٍ حَائِرِ
وَحَالَ بِهِ زُمْتُ قَوَى السِّرِّ فَانْثَنَتْ	إِلَى مَنْظَرٍ أَفْتَاهُ عَنْ كُلِّ نَاطِرٍ ⁶⁶

ولعلّ أدق ما عبّر عنه الحلاج في الوجد قوله: "وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطَرَةٌ ثُمَّ نَظْرَةٌ" فالوجد بهذا المعنى هو خطرة ذكر الحق في سرائر أوليائه، بحيث

⁶⁴ Louis Gardet, « Quelques Textes Soufis concernant l'Extase », dans : *La Revue Thomiste* n°1, 1950, p.177

⁶⁵ أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسنيون وي. كرواس، باريس، مطبعة القلم، مكتبة لاروز، 1936، ص26.

⁶⁶ ديوان الحلاج، ص54. وعن مفهوم "السّر" عند المتصوّفة عموماً، انظر: Shiergu Kamada, "A study of term Sirr (Secret) in sufi Lata'if 28-theory", in : *Orient Japan* Vol. XIX, 1983, p.p.7





يفنى عن نفسه، فيتجلّى له الحقّ في نظرة حال فنائه عن نفسه، لأنّه يبقى برّته.

لقد كانت تجربة الحلاج الحلويّة الشهوديّة معبّرة عن التمزّق الذي عاشه، والألم الممضّ الذي أحسّ به، حينما شعر في لحظة من لحظات وجدّه أنّ الله قد أدناه منه حتى ظنّ أنّه هو، ولكنّه لم يكن كذلك، ثمّ أفناه عنه، ولكنّه أعاده إلى نفسه ونار القلق تعصف به، وسورة الحيرة تسعى به إلى الاحتراق، يقول الحلاج مناجيا ربّه: "يا من لأزمني في خلدي قربا، وباعدني بعد القدم من الحدث غيبا، تتجلّى عليّ حتى ظننتك الكلّ، وتسلب عنيّ حتى أشهد بنفيك، فلا بعدك يبقى ولا قربك ينفع"⁶⁷.

وفي هذا القول اعترافان خطيران أوّلهما اعترافه بالعجز الإنساني عن كمال الوصول، والثاني اعترافه بضرورة التخلّص من هذا البدن برفع الحجاب عنه⁶⁸.

إنّ من سمات الحبّ الإنساني في عالم الشهادة القلق والتوتّر والسرور والألم، فما بالك إذا كان الحبّ إلهيا، فالحبّ ملتبس بطبعه، لأنّه لا يدوم، ففيه سُروُرٌ وصُلّ سرعان ما يزول، ليحلّ بعده فراق مهلك⁶⁹. وفي هذا المعنى يقول الحلاج: "نزول الجمع ورطة وغبطة، وحلول الفرق فكاك وهلاك، وبينهما يتردّد الخاطران، إمّا متعلّق بأستار القدم، أو مستهلك في

⁶⁷ أخبار الحلاج، ص 14.

⁶⁸ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفيّة في الإسلام، ص 367.

⁶⁹ سامي خرطيبيل، أسطورة الحلاج، ص 85.





بحار العدم"⁷⁰. فالحب غبطة، ولكنه ورطة أيضا، وشتان بين الحالين، أن يكون مع الله، ثم يجد نفسه في العدم فجأة.

ولذلك تواتر دعاؤه يجأر إلى الله أن يطلقه من حبس البدن، ويتضرع إليه سائلا أن ينقذه من حجابہ الثقل، فقد روي عنه أنه سمع في سوق بغداد يصيح: "يا أهل الإسلام أغثوني فليس يتركني ونفسي فأنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيعه، ثم أنشأ يقول: [من الطويل]

حَوَيْتَ بِكُلِّي كُلَّ كُتْلِكَ يَا قُدْسِي تُكَاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ فِي نَفْسِي
أَقْلَبُ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى سِوَى وَحْشَتِي مِنْهُ وَأَنْتَ بِهِ أُنْسِي
فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مُنَمَّعٌ عَنِ الْأُنْسِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ مِنَ الْحَبْسِ⁷¹

ثم تصاعد به الحيرة إلى الله، ثم تنحط به، فكأنما تدهدى من حالي، فيصرخ مستعجلا قيامته: [من السريع]

مَا زِلْتُ أَطْفُو فِي بِحَارِ الْهُوَى يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأَنْحَطُ
فَتَارَةً يَرْفَعُنِي مَوْجُهَا وَتَارَةً أَهْوِي وَأَنْعَطُ
حَتَّى إِذَا صَيَّرَنِي فِي الْهُوَى إِلَى مَكَانٍ مَالَهُ شَطُ

⁷⁰بحار الخلاج، ص 55.
⁷¹المصدر نفسه، ص 57-58.





نَادَيْتُ يَا مَنْ لَمْ أَبْحُ بِاسْمِهِ
وَلَمْ أَخْنُهُ فِي الْهَوَى قَطُّ
تَقِيكَ نَفْسِي السُّوءَ مِنْ حَاكِمٍ
مَا كَانَ هَذَا بَيْنَنَا شَرْطُ⁷²

لا خلاص إذن إلا بتدمير حجاب البدن، من أجل كمال الوصول.
لقد توغلت تجربة الحلاج في اكتناه الفاصل بين العبد والرب، ذلك
الفاصل الذي صورته الأديان بعيدا شاسعا لا سبيل إلى ارتياده، فتكشفت
له التجربة عن أنّ جسده هو الفاصل الذي يحول بينه وبين الوصول،
فجسمه هو سجنه الذي يحّد من انطلاقه، ويعترض طريق لقاءه، رغم
مكاشفة الحبيب لحبيبه.

وما دام هذا الجسد ترابا رميما، فليصنّع به الناس ما يريدون، فإنّ الروح
عائدة إلى بارئها. فلا خير في حياة كالموت، ما دامت هناك حياة حقيقية
يمكن اختراق الحجب إليها، يقول: [من مجزوء الرمل]:

أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي
وَمَمَاتِي فِي حَيَاتِي
إِنَّ عِنْدِي مَحْوَ ذَاتِي
وَبَقَائِي فِي صِفَاتِي
إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي
مِنْ أَجْلِ الْمَكْرُمَاتِ
مِنْ قَبِيحِ السَّيِّئَاتِ⁷³

⁷² ديوان الحلاج، ص 69.
⁷³ المصدر نفسه، ص ص 33-34.





ومن ثمّ كان الخطأ الذي اقترفه وكانت عقوبته الموت المشروع عند أهل الإسلام، هو الوسيلة التي ارتضاها الله لعبده المحبوب كي يتجاوز آخر خطوة تفصل بينه وبين ماهيته الأصليّة التي لا يُسْبَرُ عَوْرُهَا⁷⁴.

تلك هي ثنائية الحبّ والموت في تجربة الحلاج، تعبّر عن الألم باعتباره قيمة مقبولة، بل مطلوبة محبوبة، فإذا كان الله يحتجب من جذبة الحبّ، فإنّه يتجلّى في استهلاك العذاب الذي هو اختبار من الله وابتلاء لعبده، يقول: [من الوافر]

أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلنَّوَابِ وَلَكِنِّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
فَكُلُّ مَا رَبِّي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْدُودٍ وَجَدِي بِالْعَذَابِ⁷⁵

فالعذاب هنا هو الوجه المحبوب للحبّ، وهو ثمن الانتقال من الانفصال إلى الوصال⁷⁶.

إنّ عذاب الجسم والنفس عند الحلاج هو الطريق إلى الحبّ الإلهي، فلا يعبد الله في رأي الحلاج بأفضل من أن نحبه فغاية ذلك العذاب هي الحبّ لأنّ الله في ذاته حبّ⁷⁷.

⁷⁴ Jean During, *Le combat Mystique*, R Laffont, p. 322

⁷⁵ ديوان الحلاج، ص 43.

⁷⁶ Louis Gardet, « Husyn Ibn Mansūr Hallāj », in : *Présence de L.*

⁷⁷ Massignon : *Hommages et Témoignages*, pp.101- 102 (مجمع مذكور).

⁷⁷ L. Gardet, *Regard Chrétien sur l'Islam*, Descellée de

.Brower, Paris, 1986, p.166



ولعلّ الأثر المروي عن النبيّ "موتوا قبل أن تموتوا"، يمثّل حجر الزاوية في التجربة الصوفيّة عامّة، وفي تصوّف الحلاج خاصّة، فمدلوله: موتوا كي ترجّحوا حياة أخرى، فالموت بالحبّ هدفه بلوغ حياة جديدة أرقى⁷⁸.

لقد كان الحلاج يعاني من جرّاء شعوره بإنيّته⁷⁹ نزاعاً نفسياً مُضْطّاً ولا يحلو له صفاء التوحيد، لعدم صفاء شهوده وفنائه، ولذلك كان يتضرّع إلى الله قائلاً: [من البسيط]

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يَنَازِعُنِي فَارْفَعْ بِفَضْلِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ⁸⁰

و"الإنّ" هو الوجود الشخصي المتعيّن، أي "الأنا"، فهو لا يريد اثنيّة "الأنا" و"الأنت"، بل يريد حالاً تنفي فيها "الأنا" وتبقى "الأنت" وحدها، أو بعبارة أدقّ تمّحي فيها التفرقة بينهما، فلا يرى إلّا الله وحده، لأنّه يعتبر الشعور بالذات حائلاً دون الشعور بالوحدة، وحجاباً كثيفاً يستر المحبّ عن المحبوب⁸¹.

تلك هي ملامح تجربة الحلاج الحلوليّة الشهوديّة، كما عبّر عنها بلسان الوجد وعبارة الوجدان، فكيف نَظَرُ لتجربته تلك بلسان الفكر وتعبير البرهان؟ كيف صاغها صياغة للمنطق والتفلسف فيها نصيب؟ وإن كنّا

⁷⁸ Annemarie Schimmel, *Le soufisme*, Ed. du Cerf, 1996 p.27

⁷⁹ عن مفهوم الإنية يرجع إلى مقال:

Georges Chéhata Anawati, « Quelques remarques sur les termes exprimants « l'existence » dans la philosophie et la théologie musulmane », dans : *Annales du département des Lettres Arabes (Institut de Lettres Orientales)*, volume 6-B, 1991- 1992, pp. 77 -85

⁸⁰ ديوان الحلاج، ص 90.

⁸¹ أبو العلا عفيفي، *التصوّف الشوّرة الروحية في الإسلام*، مصدر سبق ذكره، ص 186-187.



نعترف بأنّ الفصل بين الخطابين كالمُتَعَدِّر لتداخلهما. وليس يَنْعُدُّ في نظرنا أن يعيش المتصوّف التجربة الصوفيّة وجدانا، ثمّ يذيعها بيانا، ثمّ يستدلّ على صحّتها برهانا، ويحتجّ لوجاهتها دعوة وإعلانا.

فالثابت لدينا أنّ الحلاج لم يكن مجرد صوفي عاجل المواجه والأذواق وفي حبّ الله فحسب، ولم يكن فكره مقصورا على تلك الشطحات التي فاضت بها نفسه في حالة سكره، بل كان من أرباب المذاهب والنظريات، ذا ثقافة واسعة تشمل الكلام والفقه والفلسفة فضلا عن التصفوّ⁸².

يقول الحلاج مناجيا ربّه: "يا من استهلك المحبون فيه واغترّ الظالمون بأياديه، لا يبلغ كنه ذاك أوهام العباد، ولا يصل إلى غاية معرفتك أهل البلاد، فلا فرق بيني وبينك إلّا الإلهيّة والربوبيّة"⁸³.

ورغم إقرار الحلاج بتعالى الله، فإنّه لا يعني أنّه يتعدّر على الإنسان الوصول إليه. فبالاعتماد على ذلك المأثور اليهودي القديم: "خلق الله آدم على صورته" وربّما أشار القرآن إليه في قوله: "في أيّ صورةٍ ما شاء رَكَّبَكَ"⁸⁴، استنبط الحلاج مذهبها في الخلق فحواه قابليّة الإنسان للتماهي مع الله، عندما يعيد اكتشاف حقيقة صورة الله التي طبعها الله في نفسه⁸⁵ وذلك بعد تصفيتهما بأنواع الزهد والرياضة والمجاهدة.

⁸² Marie Madeleine Davy, *Encyclopédie des Mystiques*, éd. Seghers et
éd. Jupiter, Paris, 1977, Tome II, p.481.

⁸³ أخبار الحلاج، ص 24.

⁸⁴ الانقطار، 8/82.

⁸⁵ Massignon, Hallaj, *Kitab al-Tawâsin*, p.129.





ففي تصوّر الحلاج من الخطأ أن لا نرى في المخلوقات سوى كائنات بعيدة جدًا عن خالقها. أليست في البدء من فعل الله؟ فالكائن المخلوق يرتبط بخالقه ارتباطا وثيقا، ومن ثمّ فلن يكون عن الله بعيدا، بل قريبا، وستكون العلاقة بينهما حميمة⁸⁶.

إنّ الحلاج لا يعلن عن إله منفصل عن العالم شأنه شأن الفلاسفة والمتكلمين، وإنّما تفصح تجربته عن إنسانية تبحث عن الله، وتتأمل وجوه القربة والألفة بين الله وخالقه⁸⁷.

ومن هنا كانت صرخته "أنا الحق" في عمق نظريته تعني أنّه ليس هو قائلها وإنّما القائل هو الحقّ نفسه على لسانه. ومرة أخرى يسعفه المنقول من الآيات القرآنية يؤصّل فيها نظريته اللاهوتية، فدليله على صحّة دعواه كلام الله إلى موسى بلسان الشجرة، وذلك في قوله تعالى: "فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"⁸⁸.

لقد تكلم الله إلى موسى بلسان هذه الشجرة، وبهذا ردّ الحلاج قوله "أنا الحق" إلى مسلمة بديهيّة ارتضاها أكثر الصوفيّة على أنّها تمثّل حقيقة المذهب الحلاجي الصحيح، وبمقتضاها يكون قد نطق بهذا الكلام تحت تأثير نشوة الشهود، وهو يحسب أنّه تماهى مع الذات الإلهيّة، بينما هو لم يتّصل بغير صفة من صفاتها.

⁸⁶ Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la croix*, Paris 1964 p.108

⁸⁷ Herbert Mason, « Louis Massignon et Al-Hallāj », in : *Présence de*

Louis Massignon : Hommages et témoignages, p.111

⁸⁸ القصص، 30/28.





والأكثرية من الصوفية على أنّ الإثم الحقيقي الذي بسببه استحقّ العقوبة بسيف الشرع هو إفشاؤه سرّ الوصل بينه وبين ربّه⁸⁹.

هكذا شرح الحلاج مقالته "أنا الحقّ" بقوله: "ومثلي مثل تلك الشجرة"⁹⁰ وهو يعجب من أنّ الناس سمعوا كلام الله من الشجرة "إني أنا الله ربّ العالمين" ويقولون قال الله كذا ولا ينسبونه إلى الشجرة وأنّهم يسمعون من شجرة وجود ابن منصور الحلاج "أنا الحقّ" ويقولون: قال ابن منصور، ولا يقولون إنّ الله قال كذا على لسان الحلاج.

إنّ التجربة الصوفية الحلاجية قوامها العودة إلى الله ولكن لا باعتباره طبيعة منها فاضت الكائنات وإليها تعود وفيها تذوّب، وإتّما هي منّة من الله خالصة. فليست هبوطاً من الإلهي إلى الإنساني أي الحلّول في معناه التحيزي المكاني وإتّما هي نوع من كلام الله موجّه إلى سرّ النفس⁹¹. روى القشيري عن الحلاج بخصوص معرفة الله قوله: "إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سرّه أن يسنح فيه غير خاطر الحقّ"⁹².

ونعثر في كلام الحلاج على وجه آخر من وجوه تبرير مقالته تلك وأمثالها، يتجلّى في قوله "ألا ترى أنّ ربّي قد ضرب قدمه في حدثي، حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم تبق لي صفة إلّا صفة القديم، ونطقي في تلك الصفة، والناس كلّهم أحداث ينطقون عن حدث، ثمّ إذا نطقت عن القدم ينكرون

⁸⁹ عبد القادر محمود، *الفلسفة الصوفية في الإسلام*، ص 369.

⁹⁰ كتاب الطواسين، ص 23.

⁹¹ Arnaldez, *Hallāj ou la religion de la Croix*, pp 121 - 122

⁹² القشيري، الرسالة، ص 314.





عليّ، ويشهدون بكفري ويسعون إلى قتلي، وهم بذلك معذورون وبكلّ ما يفعلون بي مأجورون"⁹³.

إنّ اعتبار الحلاج قائلاً بامتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية قول بجانب الصواب، رغم ما يبدو في ظواهر أقواله من تعبير عن الحلول التحيزي والامتزاج المادّي، ولكن معظم أقواله التي قيلت بلسان الصحو ينفي ذلك الحلول وذاك الامتزاج، ويؤكد التفرقة، يقول: [من الرمل]

أَنَا سِرُّ الْحَقِّ مَا الْحَقُّ أَنَا بَلْ أَنَا حَقٌّ فَفَرَّقْ بَيْنَنَا⁹⁴

ومن هنا ينفي فكرة الامتزاج بين الطبيعتين الإلهية والبشرية، حيث يقول "ولا فرق بيني وبين ربّي إلّا بصفتين: وجودنا منه وقوامنا به"⁹⁵.

لقد أدرك الحلاج وجود درجة عالية من الحضور الإلهي في مخلوقاته، يمكن أن تتحقّق في الإنسان من غير انقسام ولا امتزاج، وأعلن أنّ تحقيق ذلك التوحد لا يمكن أن يكون إلّا هبة من الله، ومنة منه وفضلا، فإذا ارتفعت الحجب عن السالك، أدرك أنّ الخالق إذا انسحب من خليقته، كفت عن الوجود، فليس هو بمنفصل عنها وليس بتابع لها، وكيف يكون منفصلا عنها وهو الذي أوجدها وأبقاها؟ وكيف يتبع المطلق المحدث؟ وعرف أنّ سرّ قيام الكلّ هو المميّز عن الكلّ⁹⁶.

⁹³ أخبار الحلاج، ص 21.

⁹⁴ كتاب الطواسين، ص 184.

⁹⁵ المصدر نفسه، ص 198.

⁹⁶ Massignon, *La passion de Hallāj*, Tome III, p.58.





وإنَّ المنحى الميتافيزيقي الظاهر في نظرية الحلاج الحلولية الشهودية، ليدلّ على توظيفه لثقافته الفلسفية والدينيّة الثريّة، خدمة لتجربة الصوفية، ويحيطنا علما بتجاوب خطابين متوازيين في كتاباته: خطاب الوجد والوجدان، وهو خطاب بياني، وخطاب العقل والبرهان وهو خطاب حجاجي استدلالي، خطاب هو سليل الشعور ووليد الوجدان، وثمرة الشطح الفائض على اللسان، وفيه تتجلّى حرارة العاطفة وشدّة الانفعال وغياب الرقابة العقلية، في عبارة عاطفية انفعالية محض، وخطاب هو وليد الفكرة الفلسفية الميتافيزيقية، في عبارة استدلالية حجاجية، تتوسل بأدلة عقلية وعقلية للإقناع بصحة التصرّو الذي بناه على تجربته الصوفيّة.

فهل كان الحلاج "حلولا خالصا" كما زعم ذلك كثير من دارسيه، ومنهم أبو العلا عفيفي؟⁹⁷.

الغالب على الظنّ أنّه لم يكن كذلك لحرصه على تنزيه الله واعتباره فوق كلّ شيء، مخالفا لكلّ شيء. والشواهد من كلامه في حال صحوه قطعيّة الدلالة على نفي الحلول والامتزاج منها قوله: "ومن ظنّ أنّ الإلهيّة تمتزج بالبشريّة، أو البشريّة تمتزج بالإلهيّة فقد كفر، فإنّ الله تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبّههم بوجه ولا يشبّهونه بشيء من الأشياء. وكيف يتصوّر الشبه بين القديم والمحدث؟ ومن زعم أنّ الباري في مكان، أو متّصل بمكان أو يتصوّر على الضمير، أو يتخايل في الأوهام،

⁹⁷ أبو العلا عفيفي، التصوف الثوريّة الروحية في الإسلام، ص 83.





او يدخل تحت الصفة والنعته، فقد أشرك⁹⁸. وهذا كما ترى كلام في غاية التنزيه⁹⁹.

ومثله قوله متحدّثا عن ربّه: "تنزّه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا في فعله علاج، بأيّنهم بقدمه، كما بأيّنوه بحدوثهم"¹⁰⁰.

وتواتر في كلامه الأقوال النافية للحلول التحيزي والامتزاج المادّي، تواترا يلفت الانتباه إليه، لأنّه يروم الإلحاح على تأكيد هذا المعنى، وإرساخه في الأذهان، ونفي الشبهة التي يقع فيها من يقرأ الشواهد التي دلّ ظاهرها على الحلول والامتزاج بالمعنى المادّي الغليظ، فمن أمثلة ذلك قوله: "إنّ الله تبارك وتعالى وله الحمد، ذات واحد، قائم بنفسه، منفرد عن غيره، بقدمه، متوحّد عمّن سواه بربوبيّته، لا يمازجه شيء، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدّره فكرة، ولا تصوّره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة"¹⁰¹.

⁹⁸ أنخبار الحلاج، ص 47.

⁹⁹ وفي هذا ما يقتضي مراجعة إحدى النتائج التي توصّل إليها صابر سويس في رسالته: الفناء في التجربة الصوفيّة إلى القرن الخامس للهجرة (ص 107) وهي قوله: "من شأن هاتين المقولتين (= الاتحاد والحلول) نفس فكرة التوحيد إمّا بتأليه البشرية أو بأنسنة الألوهيّة، فتحقيقهما يشترط حدّا أدنى من التجانس والتشاكل أو التناسب والتماهي بينهما ممّا يتعارض قطعاً ومبدأ تنزيه الخالق ووحدانيّته" ولكن قوله هذا يصحّ إذا كان المقصود منها هو المعنى الحقيقي المتبادر إلى الذهن أمّا المعنى المجازي فلا يتعارض مع التوحيد كما سبق بيانه عن "الحلول الشهودي" وكما سنوضّح ذلك عند كلامنا على الاتحاد عند ابن عربي.

¹⁰⁰ أنخبار الحلاج، ص 31.

¹⁰¹ المصدر نفسه، ص 29.





ويقول: "وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير مازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها"¹⁰².

فمبلغ العلم في "الحلول الشهودي" عند الحلاج أنه يشعر في لحظة وجدّه أنّ الحقّ المطلق قد دنا منه وقربه، فجعله آلة لكلامه، ولسانا لتعبيره ففني عن شهود نفسه، ولم يبق إلا مشهوده، فصاح "أنا الحقّ". ومن ثمّ فإنّ سائر الشواهد المشعّرة بالحلول والامتزاج يمكن حملها على المجاز، لوجود الشواهد القاطعة بنفيهما واستحالتهما عقلا ونقلا. ولذلك أمكن إدراج تلك الشواهد في نطاق خطاب الوجد والوجدان، وهو خطاب تخيل وتشبيه، بينما الشواهد النافية للحلول والامتزاج يمكن إدراجها في نطاق خطاب العقل والبرهان، وهو خطاب تعال وتنزيه. ولا يتصوّر تناقض بينهما بالضرورة، فخطاب العقل مسدّد لخطاب الوجدان، والخطاب الفلسفي الاستدلالي مؤيّد للخطاب العاطفي الانفعالي، غير أنّ خطاب الوجد والسكر يحضر فيه التصوير والتشبيه، وخطاب العقل والصحو يطغى عليه التجريد والتنزيه وما من شكّ في أنّ النصّ المجازي التصويري أشدّ قابليّة للتأويل من النصّ المنطقي التجريدي.

لقد أفضت بنا نظريّة الحلاج الحلويّة الشهوديّة إلى تقرير معنى شهود الله في كلّ شيء، انطلاقا من العلاقة بين الله وخلقه. فالحلاج يعتقد أنّ الذات الإلهيّة وراء الإدراك، وفوق تصوّر، لا ينالها البصر، ولا يدركها الفكر، وكلّ ما يصف به الناس ربّهم، فإنّما يصفون به أنفسهم. وهذا الوجود الظاهر للعالم متّصل بالله اتّصالا يجعل إدراكه بغير إدراك الله متعذّر،

¹⁰² المصدر نفسه، ص8.





يقول: "ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتّصلت به"¹⁰³. فالله ليس في العالم وليس العالم خلوا منه، ليس محدودا فيه، وليس خارجه، إذن، فما العالم إلّا تجليه، وأصدق تعبير للحلّاج عن هذا المعنى هو قوله: "النقطة أصل كلّ خطّ، والخطّ كلّ نقط مجتمعة، فلا غنى للخطّ عن النقطة ولا للنقطة عن الخطّ، وكلّ خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرّك عن النقطة بعينها، وكلّ ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلّي الحقّ من كلّ ما يشاهد، وترائيه عن كلّ ما يعاين. ومن هذا قلت ما رأيت شيئا إلّا ورأيت الله فيه"¹⁰⁴. فهاهو كما نرى يستمدّ برهانه من علم الهندسة للاستدلال على صحّة نظريّته الحلوليّة الشهوديّة، كما يقول في تأكيد هذا المعنى مناجيا ربّه: "يا من لم تصل إليه الضمائر، ولم تمسه شبه الخواطر والظنون، وهو المترائي عن كلّ هيكل وصورة، من غير مماسة ولا مزاج، وأنت المتجلّي عن كلّ أحد، والمتجلّي بالأزل والأبد"¹⁰⁵.

فها نحن أولاء نثلّفي في هذه الشواهد لوامع وإشارات إلى مبادئ وحدة الوجود وأصولها في صورة أوّليّة، سيحلّوها ابن عربي من بعد ويطوّرها. ولُنسجّل على وجه الخصوص بروز مصطلح سيكون مفتاح التنظير لوحدة الوجود في التصوّف الإسلامي إنّه مفهوم "التجلّي" الإلهي، حيث سيغدو الخلق تجلّيا للحقّ، فلا وجود له بذاته وإنّما وجوده مستمدّ من وجود خالقه وتلك هي الفكرة المركزيّة في وحدة الوجود الصوفيّة الإسلاميّة.

¹⁰³ المصدر نفسه، ص 117.

¹⁰⁴ المصدر نفسه، ص 16. وراجع: طه عبد الباقي سرور، الحارج شهيد التصوّف الإسلامي مدرسة ذكره، ص 251-252.

¹⁰⁵ أخبار الحارج، ص 22.





لا جَرَمَ أَنَّ تصوّف الحلاج كان مقدّمة ممتازة لتصوّف وحدة الوجود، كما سيؤصّل أصوله ويقعد قواعده ابن عربي من بعده.

ومن أبرز الأفكار التي ورثها ابن عربي عن الحلاج، رأيه في الأديان، وهو امتداد وتطوير لموقف الحلاج الداعي إلى الاعتبار بوحدة أصلها ومصدرها، فرغم تغايرها واختلافها فإنّ المقصود منها واحد¹⁰⁶. يقول: "الأديان كلّها لله عزّ وجلّ شغل بكلّ دين طائفة لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم، فمن لام أحدا بطلان ما هو عليه، فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدريّة، والقدريّة مجوس هذه الأمّة، واعلم أنّ اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف، ثمّ قال: [من الطويل]

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقِّقًا فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شُعْبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبُنَ لِلْمَرءِ دِينًا فَإِنَّهُ يَصُدُّ عَنِ الْوَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يُطَالِبُهُ أَصْلٌ يُعْبَرُ عِنْدَهُ جَمِيعُ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيَفْهَمَا¹⁰⁷

وكان من أبرز مظاهر هذه النظرة إلى الأديان أن اتّسم سلوك الحلاج بالتسامح المطلق والاستعداد للفداء، فكان يزور البؤساء، لا من المسلمين فقط، بل من الكفّار والوثنيين أيضا، ولا يطلب الشفاعة في صلواته لأصدقائه فحسب، بل لأعدائه أيضا، لقد عبّر أُمّام الجمهور في بغداد عام

¹⁰⁶ ذهب عرفان عبد الحميد فتّاح، في كتابه: نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها، (ص223) إلى أنّ الحلاج يدعو إلى محو الفروق بين الأديان ورفع الحدود الفاصلة بينها. ولسنا على هذا الرأي، لأنّ في كلام الحلاج إقرارا بتنوّعها واختلافها مع إثبات وحدة المقصود منها.

¹⁰⁷ أخبار الحلاج، ص70.





296هـ/908م عن رغبته الغربية في الموت منبؤا من أجل نجاة الآخرين وهو يدلّ على رغبة جامحة في أن يجود بنفسه لله قربانا يفدي جميع الخلائق¹⁰⁸.

لقد كان الحلاج مؤمنا بأنّ الحقيقة الإلهية هي الأصل، وأنّ طرق الوصول إليها مشروعة، فكان فكره ينطوي على سعة روحانية، واحتضان لظواهر الإيمان بتعدّد مذاهبه وقد أولته هذه السعة مزية احترام الأديان والمذاهب اللاهوتية، والتعالّي على الطائفية والتعصّبات المذهبية، ومن ثمّ شغلت وحدة جوهر المعتقدات الدينية ركنها مهمما في تفكيره وسلوكه¹⁰⁹.

ولئن قتل الحلاج وأحرق رفاته كما تنبأ، وعبثت برماد جثته الرياح العاصفة والمياه الجارية، فقد بقيت آراؤه من بعده تعمل عملها خلال العصور، وتحاول أن تحيا من جديد، وإنّا لنستبين قوّة هذا الرجل وحيويته الروحية من خلال الأثر العظيم الذي كان له في نفوس الأجيال التي أعقبته وفي عقولهم¹¹⁰ فقد مجّده الصوفية المتأخرون، وأشادوا بذكره، وأروه شهيد الحب الإلهي، لقي حتفه لبوحه بسرّ ربه. وأنكروا قوله بالحلول بمعناه الحسّي المكاني، وأولوا صيحته «أنا الحق» تأويلا لا يخالف عقيدة التوحيد الإسلامية¹¹¹.

¹⁰⁸ 225-Massignon, *La passion de Hallāj*, Tome III, pp. 224

¹⁰⁹ عزيز السيد جاسم، *متصوّفة بغداد*، المعرفة للنشر، 1990 ص 173-174.

¹¹⁰ نيكولسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 132. وقد رصد ماسنيون أثر الحلاج بعد موته في مقاله:

La survie d'al-Hallāj : Tableau Chronologique de son influence après »
« 60-sa mort », in : OPERA MINORA, Tome2, pp. 46

وانظر أيضا مقال "الحلاج" في:

(*L. Massiognon L. Gardet - EI2, Tome III, p 102 106*)

¹¹¹ نيكولسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص 134-135

محنة ابن رشد : محاكمة العقل

د. فريد العليبي¹¹²

كان أبو الوليد بن رشد المولود في قرطبة عام 1126م والمتوفى في مراكش سنة 1198م، فيلسوفا وفقهيا وقاضيا وطبيبا مشهورا في زمانه الذي عصفت به أحداث كبرى أهمها أفول نجم الدولة المرابطية ونشأة الدولة الموحدية وما صاحب ذلك من معارك عسكرية وسياسية وثقافية.

و كان غزير العلم محبا للنقد والدحض حتى أنه أخضع أكبر السلطات المعرفية السابقة له مثل أفلاطون والفارابي وابن سينا وابن باجة والغزالي وبطليموس وجالينوس وغيرهم إلى المساءلة النقدية ولم يستثن من ذلك السلطتين الدينية والسياسية في وقته وكان غالبا ما يحتكم إلى المعلم الأول الذي يعتقد أن العلم بلغ معه ذروته ونعنى أرسطو وقد أثر ذلك كله مؤلفات ضخمة متنوعة الانشغالات تدور حول المنطق والطب والسياسة والفقه والفلك والطبيعة وما بعدها الخ....

وغنى عن البيان أنه مارس حضورا كبيرا خلال العصور الوسطى في أوروبا وحتى مطلع العصرالحديث ، وقد وصفه دانتي في كتابه الكوميديا

¹¹² أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفافس



الإلهية بالشارح الأكبر في إشارة إلى شرحه للمدونة الأرسطية وأضحت فلسفته مدار صراع ضار بين محبيه ومنتقديه ودارت سجلات حولها في الجامعات الأوروبية مثل جامعة بادوا الإيطالية وجامعة السوربون الفرنسية ونشأ تيار فلسفي كامل تحت مسمى الرشدية اللاتينية في صلة بالتناقضات المحتمدة بين الكنيسة والسلطة السياسية المتحالفة معها من جهة ومناوئها من جهة ثانية في ارتكاز على فلسفته ، وذلك في لحظة تاريخية بدأت فيها ملامح التغيير التاريخي الكبير تلوح في أوروبا مع انبلاج عصر الثورات البرجوازية الديمقراطية وما رافقه من تنوير ، فابن رشد لم تتوقف شهرته عند عصره بل تعدته إلى عصور أخرى ومنها عصرنا حتى أنه خلال الذكرى الثمانمئة لوفاته نظمت حوله ندوات ومؤتمرات دولية في بقاع مختلفة من عالمنا ، مثل الجزائر والمغرب وتونس ومصر وسوريا وفرنسا وإيطاليا وإسبانيا كما تم تخصيص شريط سينمائي لإبراز فكره.

وحصل ذلك كله رغم اضطهاده ومحنته بل يمكن القول أن تلك المحنة كان لها أثر عكسي إذا نظرنا إليها من زاوية التاريخ فقد جلبت عليه في وجه من وجوها التعاطف والإقبال على أفكاره وهذه إحدى المفارقات التي ارتبطت بها فلسفته ، ومن هنا أهمية العودة مجددا للبحث في محنته، والطريف أن محاكمته تمت إعادة إنتاجها في عصور مختلفة أيضا فقد حوكم مرة أولى في حياته ثم حوكم فكره بعد ذلك في أوروبا أما في البلاد العربية فقد تم ببساطة تجاهل ما كتب على مدى قرون متواصلة .

نشأت الفلسفة في الأندلس مبكرا، وعرفت تطورا مشهودا، حيث برز أعلام كبار مثل مالك بن هيب الإشيلي وابن باجة السرقسطي وصولا إلى



ابن رشد القرطبي، ويفسر ذلك بجملة من العوامل التاريخية فازدهار الحياة الاجتماعية والعلمية حتّم تلك النشأة وذاك التطور، ولكن ذلك لم يتم غالبا في ظل ظروف مواتية، فرغم أن بعض الأمراء قد لعب دورا مهما في استجلاب كتب الفلسفة وتشجيع الفلاسفة، فإن البعض الآخر قد خضع لتأثير المتكلمين والفقهاء المتزمتين، وأصدر مراسيم التحريم في حق الفلسفة. ونبتغي، هنا، استحضار محنة ابن رشد الشهيرة ومساءلة العلاقة بين الفلسفة في شخص الملع رموزها عربيا ونعني ابن رشد، وبين السلطتين السياسية والدينية.

تمكننا المصادر المختلفة من الوقوف على مظاهر محنة ابن رشد، فوفق رواية ابن عبد الملك يتعلق الأمر بمحاكمة أعد لها بعناية، وقد أشار في البداية إلى وجود مجموعة من الأشخاص تألبوا على ابن رشد فأدلوا بإفادات ضده، وذلك على سبيل الوشاية به للأمير، وأن تلك الإفادات قد تمت قراءتها أثناء المحاكمة، يقول في الذيل والتكملة: "فلما كان التلوم من المنصور بمدينة قرطبة وامتد بها أمد الإقامة، وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبيين آمالهم وقوي تألبهم واسترسالهم فأدلوا بتلك الألقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع الهفوات الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات، فقرئت بالمجلس، وتؤوّلت أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج"¹¹³.

¹¹³ ابن عبد الملك المراكشي *الذيل والتكملة*، السفر السادس، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973 ص 25





وهذا يعني أن هؤلاء الوشاة قد سعوا لدى الأمير مرّة أولى للنيل من فيلسوفنا فلم يفلحوا، ثم أعادوا الكرة ثانية فنجحوا فيما عقدوا العزم عليه، إذ كانوا "لا يسأمون من الانتظار ويرقبون أوقات الضرار"¹¹⁴.

ولكن كيف تعامل الأمير مع القضية التي طرح ملفها أمامه ؟ لقد تريت في البداية " ثم أثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيف التماس جميل الجزء"¹¹⁵، ثم عقد لذلك مجلسا استدعى إليه فقهاء وقضاته للبت في الدعوى "وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملاء بأنه (ابن رشد) مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين "¹¹⁶.

نحن، إذا، إزاء محاكمة فعلية فيها متهمون وقضاة. ويورد ابن عبد الملك فحوى تدخل أحدهم وهو القاضي أبو عبد الله بن مروان الذي "ذكر ما معناه أن الأشياء لا بدّ في كثير منها أن تكون لها جهة نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها، فمتى غلب النافع على الضار عمل بحسبه ومتى كان الأمر بالضدّ فبالضدّ "¹¹⁷. وهذا يعني أنه قد تكلم بلهجة غلبت عليها النزعة التصالحية، ولكن ما جاء بعد ذلك على لسان قاض آخر سيضع ابن رشد في دائرة من مرق عن الدين فوجب إنزال أقصى العقوبات به، حيث "ابتدر الكلام الخطيب أبو علي بن حجاج وعرف الناس بما أمر به من أنهم مرقوا من

114 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

115 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

116 المصدر نفسه، ص 25-26.

117 المصدر نفسه، ص. 26.



الدين، وخالفوا عقائد المؤمنين، فنالهم ما شاء الله من الجفاء، وتفرقوا على حكم من يعلم السرّ وأخفى" ¹¹⁸.

والواضح أنّ التهمة الموجهة لأبي الوليد كما يبدو من رواية ابن عبد الملك ذات طبيعة تتصل بالكفر والإلحاد والمروق عن الدين، ولكن ذلك قد يكون مجرد الشجرة التي تخفي الغابة، أي أنّ التهمة الظاهرة إنما جعلت لكي تخفي التهمة الحقيقية، والتي لا يفصح عنها نصّ ابن عبد الملك.

وتذكر لنا هذه الرواية الإخبارية أن ابن رشد قد حكم عليه بالنفي إلى قرية لا يسكنها غير اليهود، في إيماءة من جلاديه إلى أنّه ليس من المسلمين " ثم أمر أبو الوليد بسكنى أليسانه لقول من قال أنه يُنسب في بني إسرائيل، وأنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس" ¹¹⁹. أي إنّ التشنيع به قد بلغ منتهاه وصولاً إلى تصويره في ثوب من لا علاقة له بالملّة، فأصوله اليهودية هي التي جعلته يمرق عن الدين الإسلامي، وهذا تقليد يخرق الحضارة العربية فعندما يتعلق الحال بتكفير هذا المفكر أو ذاك فإنه كثيراً ما ينسب إلى اليهود أو النصارى أو المجوس وقد برع فيه رجال الدين المحافظون على مرّ الأزمنة.

ويورد ابن عبد الملك المنشور الذي صاغ كلماته كاتب الأمير ويدعى أبو عبد الله بن عياش، وقد عدد فيه الجرائم المنسوبة إلى أبي الوليد وصحبه، وقبل أن نعرض لمحتواه نلاحظ أن هذا الصنيع يدل على أن الأمير قد أخذ

¹¹⁸ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹¹⁹ المصدر نفسه، نفس الصفحة.





المسألة مأخذ قضية هامة وخطيرة، تستدعي توضيح معالمها للجمهور الواسع.

وقد غلبت على المنشور المذكور النزعة التحريضية، وسيطرت عليه الاتهامات المختلفة الموجهة لابن رشد وجماعته، فتم وصفهم بشق النعوت، فهم قد "خاضوا في بحور الأوهام"¹²⁰، و"خلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين"¹²¹، أي إنه لا دين ولا أخلاق لهم، بل إن المنشور يُنبئنا أنهم أبعد ما يكون عن العقل والبرهان، فهم "يوهمون أن العقل ميزانها (تلك الصحف) والحق برهانها"¹²². والسبب الذي يفسر كل ذلك أن "الله خلقهم للنار"¹²³ فليحذر الجميع إذا من السير خلفهم فالطريق التي ساروا عليها إنما تؤدي إلى جهنم وبئس المصير.

ويشتمل المنشور على شتائم من قبيل "شياطين إنس"، كما أنه يحاكي الأسلوب القرآني للتأثير في السامعين، لا بل إنه يدمج كلامه بالآيات القرآنية: "يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ" (البقرة/9)، و"يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ

¹²⁰ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²¹ المصدر نفسه، ص. 27.

¹²² المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²³ المصدر نفسه، نفس الصفحة.



رُبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَدَرَّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ" (الأنعام/ 112)، " فكانوا عليها (الملة السمحة) أضر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب".¹²⁴

كما نلاحظ تصنيف ضرر تلك المجموعة "المارقة" على أنه أشد إيذاء من ضرر النصارى، ومن ثمة يتم فضح تأمرها الذي لم يكن إلا مؤقتاً، فقد "دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم، وأغفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم"¹²⁵.

ويعتبر المنشور أن كتب هؤلاء هي سبب بلائهم، فهي كتب ضالة كافرة "فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال"¹²⁶، إنها كتب "مزلة للأقدام... أسياف أهل الصليب دوخاً مفلولة"¹²⁷، وأصحابها منافقون لا يعكس ظاهرهم باطنهم "فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم"¹²⁸، والمبرر لنفيهم إنما هو زندقتههم وإلحادهم " فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة"¹²⁹.

¹²⁴ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²⁵ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²⁶ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²⁷ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²⁸ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

¹²⁹ المصدر نفسه، ص. 27-28.

المصدر نفسه، ص. 28.





ويتضمن المنشور إشارة لافتة للانتباه حيث لا يذكر هؤلاء وحدهم وإنما كذلك "أشياعهم" و"أنصارهم" : " اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم"¹³⁰.

وفضلا عن هذا نجد تحذيرا للناس من خطر ابن رشد وجماعته، وما كان المنشور لينحو هذا المنحى لو لم يكن على بينة من وجود صدى لأقوالهم لدى بعض الأنصار، يقول المنشور مخاطبا عموم الناس : " فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان"¹³¹. ثم يمر من هناك إلى التهديد الصريح : "ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه"¹³² وطغى على ذلك التحذير الاستنجاد بآيات من قبيل : (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ). (أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ)، (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِيهَا آخِرَةٌ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ).

ومثلما جرت عليه العادة في مثل هذه البيانات الدعائية فإن كاتب المنشور يختمه بالأدعية والتضرع إلى الله كي يكف شرهم " والله تعالى يطهر من

¹³⁰ المصادر نفسه، نفس الصفحة.

¹³¹ المصادر نفسه، نفس الصفحة.

¹³² المصادر نفسه، نفس الصفحة.





دنس الملحدین أصقاعکم، ویکتب فی صحائف الأبرار تضافرکم علی الحق واجتماعکم، إنه منعم کریم" 133.

وقد رافقت تلك المحاكمة حملة دعائية ضخمة، فإلى جانب المنشور سالف الذكر انبرى شعراء البلاط الموحدى لذمّ ابن رشد وجماعته، ومدح الأمير الذي استأصل شأفتهم. وهذا يؤكد القيمة الكبرى التي أضفيت على الحدث. وقد غلب على تلك الأشعار اتهام ابن رشد ومن معه بالمروق عن الدين أي إنها جاءت متلائمة مع الاتهامات الموجهة رسمياً إليهم .

وعندما يذكر المراكشي ما كان من سعي بعضهم¹³⁴ للنيل من أبي الوليد، نراه يبرز لنا أن هؤلاء من عليّة القوم أي إنهم من ذوي النفوذ بقوله: "إن قوما ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدّعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف سعوا به عند أبي يوسف" 135 فالاتهامات الموجهة إلى أبي الوليد وأصحابه إنما جاءت من جهاز السلطة ذاته أو على الأقل من طرف من الأطراف المكونة له، وإنها تراوحت بين الادعاء بأن أبا الوليد يقول أن "الزهرة أحد الآلهة" وأنه وصف الأمير بأنه "ملك البربر"، وإن هؤلاء "أوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة (الزهرة أحد الآلهة) فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة، فلما حضر أبو

133 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

134 يذكر ابن خلدون أن الأمير الموحدى المنصور عندما "قفل إلى اشبيلية سنة ثلاث وتسعين رفع إليه في القاضي أبي الوليد ابن رشد مقالات نسب فيها إلى المرض في دينه وعقله": ابن خلدون، العبر وديوان المتبادر والخبر، القسم الثالث، المجلد السادس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959، ص 512.

135 المراكشي أبو محمد عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1949، ص 306.





الوليد-رحمه الله- قال له بعد أن نبذ عليه الأوراق : أخطك هذا ؟
فأنكر، فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين
بلعنه، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة، وإبعاده وإبعاد من يتكلم في شيء
من هذه العلوم" 136 .

وتكشف لنا رواية المراكشي عن جانب هام في شخصية أبي الوليد، وهو
عدم حرصه على مدح الملوك وإعلاء شأنهم، فقد كتب معلقا على اتهامه
بأنه قال عن الزرافة " وقد شهدتها عند ملك البربر " إنه كان "غير ملتفت
إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحילו الكتاب من الإطراء والتقريظ وما
جانس هذه الطرق" 137 معتبرا ذلك نقيصة من نقائصه و"غفلة" منه وأنه
كان عليه الأخذ بالرأي القائل "رحم الله من عرف زمانه فمانه وميز
مكانه فكانه" 138 .

وهذا الذي يشير إليه المراكشي له أهميته من حيث كونه يساعد على تمثّل
مناحي آراء ابن رشد السياسية فأبو الوليد لم يكن من طينة الفلاسفة - خدم
الحكام -، ومن ثمة فإنه بلور أفكاره السياسية من زاوية ما يفرضه التدبير
والروية، ولو كان الأمر يتصل لديه بتقديم النصائح للأمراء والسلطين
لجاءت أفكاره في ثوب آخر. وما ترويه المصادر الإخبارية من أنه كان
لا يولى أهمية كبرى لمقتضيات المراسم البروتوكولية وهو في حضرة الأمير
فيخاطبه "أسمع يا أخي" ينبغي أن توضع ضمن هذا الإطار لكي ندرك

136 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

137 المصدر نفسه، ص. 305.

138 المصدر نفسه، ص. 306.





مغزاها، كما أننا عندما نقرأ ما رواه في تلخيص الخطابة عما كان من أمر الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور مع أحد "العوام" نقف على ما كان يفكر به إزاء الملوك فقد كتب يقول : "ما يحكي أن المنصور لما دخل الكعبة رأى رجلاً قد سبقه بالدخول وكان قد أمر ألا يدخل إليها أحد قبله من العامة فقال له : أما سمعت النداء ؟ فقال : بلى فقال : أو ما تعرفني فقال : بلى، فقال له : فكيف تجاسرت ؟ فقال له الرجل : وكيف لا أتجاسر عليك؟ وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة مذرة (فاسدة خبيثة) وفي آخر أمرك إلا جيفة قذرة، وأنت فيما بين ذلك تحمل عذرة : (العذرة = الغائط) فخلّى عنه إذ صغرت بهذا القول نفسه عنده أعني نفس المنصور"¹³⁹ ، فهو، وإن كان يحيل هنا إلى سياق تاريخي سابق، ويتناول الرواية من زاوية الخطابة وأصنافها، فإن غير المنطوق به هو أن الملوك مهما بلغت سطوتهم بشر يمكن نقدهم، بل تحقير شأنهم إذا تطلب الأمر ذلك.

وإن كان المراكشي يبنينا في روايته أنه قد لُعن وأهين أمام الحاضرين في المجلس الذي عقده الأمير فإن ابن عبد الملك يذكر لنا ما كان من أمر عامة الناس مع أبي الوليد الذي ينسب إليه القول التالي : "أعظم ما طرأ علي في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه"¹⁴⁰.

¹³⁹ ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بلوي، وكالة للطبوعات ودار القلم، الكويت/بيروت، د.ت.، ص 261.
¹⁴⁰ ابن عبد الملك، النذيل والتكملة، السفر السادس، مصدر سابق، ص 26.





ويتفق ابن أبي أصيبعة مع الروايتين السابقتين في أن من مظاهر محنة ابن رشد نفيه إلى قرية سكانها من اليهود، حيث كتب يقول: "ثم إن المنصور (الأمير الموحدى) فيما بعد نقم على أبي الوليد ابن رشد وأمر بأن يقيم في أليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولا لليهود وأن لا يخرج عنها"¹⁴¹.

ولكن ما هي الأسباب الحقيقية التي حدثت بالأمير إلى معاملة فيلسوف مثل ابن رشد على هذا النحو؟ هذا السؤال يكتسب دون شك إلحاحية أكبر عندما نعرف أن أبا الوليد كان "مكينا عند المنصور وجيها في دولته"¹⁴² ومقربا منه وحائزا على ثقته، هل يتعلق الأمر بمروق عن الدين أم بأفكار وممارسات سياسية تورط فيها ابن رشد فكان غضب الأمير عنيفا، ورد فعله بمثل تلك الصورة التي نقلتها لنا المصادر الإخبارية؟

لنتأمل في البداية تحمة المروق عن الدين، هذه التهمة التي يوردها ابن عبد الملك ويخضعها للمناقشة من خلال الإشارة إلى قول يفندها رواه له أحد الشيوخ عن شيخه الذي عاصر ابن رشد ومفاده: "أن هذا الذي ينسب إليه (ابن رشد) ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه"¹⁴³.

¹⁴¹ ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ج3، دار الفكر، بيروت، 1957، ص124.

¹⁴² المصدر نفسه، ص. 129.

¹⁴³ ابن عبد الملك، *التبلي والتكملة*، السفر السادس، مصدر سبق ذكره، ص29.





ولكن ألا يكون ابن رشد بذلك مسائرا فقط للعامة في تأدية الطقوس الدينية بينما هو في باطنه مناهض لعقيدتها، وهو ما أشار إليه منشور أبي يوسف "إنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزهيم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم". ثم إن رواية ابن عبد الملك نفسها تؤكد لنا هذا الذي نذكره هنا، حيث ينسب إلى الشيخ الذي سبقت الإشارة إليه قوله وهو يتحدث عن ابن رشد: "وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي عظمى الفلتات، وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجّمة أن ريحا عاتية تهبّ في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس. واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس معه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقيا لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والى قرطبة إذّاك طلبتها وفأوضهم في ذلك، وفيهم ابن رشد وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود، فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير وكنت حاضرا فقلت في أثناء المفاوضة : إن صحّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يُعمّ إهلاكها. قال فانبرى لي ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين وأكبوا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن"¹⁴⁴.

وهذا يعني كما ذكرنا أن الشيخ -صاحب الرواية- يدافع في ذات الوقت عن ابن رشد من جهة تأديته الصلوات، ويشكك في إيمانه ببعض الروايات التي

¹⁴⁴ المصدر نفسه، نفس الصفحة.





تضمنها النص القرآني من جهة ثانية. وهذا يعزز الرأي الذي نميل إلى ترجيحه وهو أن أبا الوليد كان يساير العامة في معتقداتها وطقوسها، ولكن عندما يتعلق الحال بحوار بين الخاصة حول هذه المسألة أو تلك فإنه ينحاز إلى التفسيرات العقلية البرهانية ولو استدعى الأمر التشكيك في رواية قرآنية. وهذا لا يمكنه إلا أن يكون من بين أسباب محنته، فالجتماع الأندلسي مجتمع محافظ " وأما قواعد أهل الأندلس في ديانتهم فإنها تختلف بحسب الأوقات والنظر إلى السلاطين، ولكن الأغلب عندهم إقامة الحدود وإنكار التهاون بتعطيلها وقيام العامة في ذلك وإنكاره إن تهاون فيه أصحاب السلطان" ¹⁴⁵.

وقد يصل الأمر إلى التمرد على الأمراء أنفسهم إذا ما أشتّم منهم ما يفيد ابتعادهم عن تعاليم الشريعة واشتغالهم بما يتنافى معها، يقول المقرئ: "وقد يلج السلطان في شيء من ذلك ولا ينكره، فيدخلون عليه قصره المشيد ولا يعبّؤون بخيله ورجله حتى يخرجوه من بلدهم، وهذا كثير في أخبارهم" ¹⁴⁶.

وهذا كله يؤكد لنا أن المدينة عندما تكون فاسدة ناقصة، فإن الفيلسوف لا يفلت من شرها وقد كان ذلك هو المصير الذي آل إليه ابن رشد فقد نُكِب مرتين، مرة حين نفي بعيدا عن قرطبة تلاحقه لعنات السلطة والفقهاء والجمهور على حد السواء، الذين لم يستسيغوا حتى صلاته معهم في الجامع، ومرة أخرى حين ضُرب طوق محكم حول فلسفته ظل متواصلا

¹⁴⁵ المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ص 219-220.
¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص. 220.





على مدى قرون¹⁴⁷ فقد كان المجتمع مناهضا للفلسفة، يقول المقرئ محددا لنا خصائص المجتمع الأندلسي الذي أنكر على ابن رشد فلسفته: " وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم. ولا يُتظاهر بمها خوف العامة فإنه كلما قيل (فلان يقرأ الفلسفة) أو (يشتغل بالتنجيم) أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجوه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة. وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت"¹⁴⁸.

إننا ونحن ننظر في مظاهر وأسباب محنة أبي الوليد نرى مع ذلك أن اشتغاله بالفلسفة لا يفسّر لوحده المحنة، وإنما هناك سبب آخر يتصل بالسياسة بوجهيها النظري والعملي. ومن ثمة فإننا لا نعرض للمحنة في انفصال عن إشكالية السياسة لديه بل إننا نعتبر أنها في قلب الانشغال بهذه الإشكالية. فما لحقه من اضطهاد تفسره أسباب متعددة من بينها ما بيناه، ونعني انخيازه للعقل والبرهان وتشكيكه في ما يناقض ذلك مما يعنى أن محنته هي في جوهرها محاكمة للعقل ، بالإضافة إلى ما اشتملت عليه فلسفته من فضح للتسلط السياسي والاضطهاد الاجتماعي وهو ما نبه إليه مرارا خاصة في تلخيصه لجمهورية أفلاطون . وإذا عدنا إلى رواية ابن عبد

¹⁴⁷ تم النظر إلى ابن رشد من طرف أغلب الفقهاء باعتباره كافرا مارقا عن الملة، فهذا ابن تيمية الفقيه الحنبلي ذائع الشهرة يرى فيه رغم كل شيء أقرب المارقين إلى الإسلام، ولكنه في كل الحالات ليس بمسلم. انظر: ابن تيمية، *مجموعة الفتاوى*، المجلد 17، مكتبة المعارف، الرباط، د. ت.، ص 295.

¹⁴⁸ المقرئ، *نفح الطيب*، مصدر سبق ذكره، ص 221.



الملك فإننا نجد فيها إشارة إلى هذا الجانب السياسي فقد كتب يقول: "ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور والي قرطبة"¹⁴⁹. وهذا يتطلب منا العودة إلى الأوضاع السياسية العامة التي أحاطت بمحتته، وخاصة تمثل الصراعات التي كانت تعصف بأقطاب السلطة السياسية، والتي تجلت في الخلافات الناشبة بين الأمير الموحي وبعض أفراد العائلة المالكة، بما فيهم أخاه أبا يحيى الذي تذكره رواية ابن عبد الملك، ومن ثمة تبين موقع ابن رشد في ذلك الصراع ومدى اتصاله بالحنة التي نعرض لها هنا.

يبننا المراكشي أن أبا يوسف يعقوب (المنصور) الذي حدثت الحنة إبان حكمه كان في صراع مع بعض ذوى النفوذ من بين أفراد عائلته، فقد "كان له من إخوته وعمومته منافسون لا يروونه أهلا للإمارة لما كانوا يعرفون من سوء صباه، فلقي منهم شدة"¹⁵⁰ وأن هذا الصراع قد احتدم وبلغ أعلى درجاته عندما تأمر هؤلاء عليه إبان مرضه وسعوا إلى تولية أخيه أبا يحيى مكانه، فلما عادت إليه عافيته فتك بهم وأعدم أخاه. وإذا كان ابن رشد على علاقة بأخي المنصور فإن ذلك يعني أنه قد اتخذ له موقعا ضمن شبكة الصراعات المستعرة في صلب جهاز الدولة، وأنه كان باختصاصه به منخرطا في تلك الصراعات، وأن هذا جلب عليه غضب الأمير. والمهم في هذه المسألة أن الأحداث كانت تسير على وقع أزمة في القصر، أزمة العائلة الحاكمة مما جعل الأخ يأمر بقطع عنق أخيه، حيث يذكر المراكشي أن أمير

¹⁴⁹ ابن عبد الملك، *الذيل والتكملة*، السفر السادس، مصدر سبق ذكره، ص 26.

¹⁵⁰ المراكشي، *المعجب*، مصدر سبق ذكره، ص 265.





الموحدين (أبو يوسف يعقوب) كان قد خاض معركة حربية سنة 585 هـ ضد هوبيدروبن ألفونس هريكير ملك البرتغال وانتصر عليه وأنه "بعد رجوعه مرض مرضا شديدا، خيف عليه منه وكان قد ولّى أخاه أبا يحيى الأندلس فجعل يتلکأ في خروجه، ويبيطى تربصا به وطمعا في وفاته، وكلما أفاق هو سأل : هل عبر أبو يحيى أم لا؟ فلما بلغ أبا يحيى استحثاثه إياه أسرع إلى العبور، وهولا يشك أن أول ما يرد عليه خبر وفاته، فاستمال أشياخ الجزيرة ودعاهم إلى نفسه... فجعل أشياخ الجزيرة يحيل بعضهم على بعض وأهل بلد على أهل بلد... وكتبوا بذلك مساطير خوفا على أنفسهم وأفاق أمير المؤمنين من مرضه وأشار عليه الأطباء بالسفر فخرج قاصدا مدينة فاس يُحمل في محفة على بغلين. وبلغه أمر أبي يحيى المذكور وجاءته كتب أهل الأندلس والمساطر التي كتبوها. ولما سمع أبو يحيى بحركته جاء معتذرا إليه حتى عبر البحر فلقيه بمدينة سَلا، فلما وقعت عينه عليه قال لمن عنده : هذا الشقي قد جاء، وأمر به فقيّد ووجّه إلى أشياخ الأندلس فحضرُوا وأدّوا شهاداتهم وأمر به فأحضر وقال : إنما أقتلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع خليفان بأرض فاقتلوا الآخر منهما" وأمر به فضربت عنقه"¹⁵¹.

وبعد ذلك بعام كانت المحاولة الأولى التي قام بها أعداء ابن رشد لمقابلة الأمير ثم تكرّاهم المحاولة بعد عدم نجاحهم في مقابلته خلال المرة الأولى، ووصلهم في المرة الثانية إلى ما يبتغونه، حيث أنصت الأمير إليهم ووقف على خطورة ما اقترفه ابن رشد وجماعته، يقول الجابري:

¹⁵¹ المصدر نفسه، ص. 280-281





"نحن لا نشكّ في أن ملف الاتهام هذا له علاقة بحركة أبي يحيى الذي تمت تصفيته، ولا نشك كذلك في كون الشخصيات التي نكتب مع ابن رشد بدعوى اشتغالهم بـ"علوم الأوائل" إنما نكتب لنفس السبب : علاقة ما بأبي يحيى الذي كان قد اتصل برجالات الأندلس وأعيانها يطلب مساندتهم وتأييدهم في مسعاه للخلافة عندما كان المنصور طريح الفراش"¹⁵².

وبعد نكبة ابن رشد ساد جو مشحون كانت سمته العامة إطلاق حملة شاملة لاستئصال الفلسفة " وكان المنصور قد قصد أن لا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده وأباد كثيراً منها بإحراقها بالنار وشدد في أن لا يبقى أحد يشتغل بشيء منها وأنه متى وجد أحد ينظر في هذا العلم أو وجد عنده شيء من الكتب المصنفة فيه فإنه يلحقه ضرر عظيم "¹⁵³. وكانت تلك الحملة ممهورة بمباركة دينية، فالقيمون عليها رجال دين وجدوا ضالتهم أخيراً في قرار السلطة السياسية تحريم الفلسفة، وكان لهذا المناخ المشوب بالإرهاب الفكري تأثيره الكبير على مسيرة الفلسفة في الأندلس، حتى أن ابن طملوس تلميذ ابن رشد سوف يتغافل عن ذكر أستاذه في كتابه "المدخل لصناعة المنطق" الذي يحوي معطيات هامة بخصوص ما ساد من تنكر للعقل والعلوم المتصلة به وخاصة المنطق، يقول : "لم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام حتى تكثر التأليف فيه، والمناظرة بينهم بسببه في المجالس حتى يتهذب ويخلص ويبلغ من الغرابة إلى حيث بالغت سائر

¹⁵² محمد عابد الجابري، *ابن رشد، سيرة وفكر*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 66.

¹⁵³ ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، مصدر سبق ذكره، ص. 346.





العلوم التي تداولوها إلا صناعة المنطق، فإني رأيتها مرفوضة عندهم (الأندلسيين)، مطروحة لديهم، لا يحفل بها ولا يلتفت إليها"¹⁵⁴.

ولكن لماذا هذا التجاهل؟ يتعلق السبب برّد فعل متزمت تجاه الفلسفة عامة، وهو ما بدأ بشكل خاص مع نكبة ابن رشد، يقول: "وزيادة إلى هذا إن أهل زماننا ينغرون عنها (الفلسفة) ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهماؤهم وعلماءهم"¹⁵⁵ فحتى "العلماء" انخرطوا في هذه الحملة حماية لرؤوسهم.

ويذكر ابن طملوس أنه بحث في علم من العلوم يؤلف فيه فيضيف جديدا فلم يجد إلا المنطق، فكل العلوم صُنّف فيها الكثير أما المنطق فهناك جهل مطبق به، ولنا أن نسأل عن سر ذلك والحال أن ابن رشد كان قد أتى على المنطق الأرسطي تلخيصا وشرحا قبل ذلك بسنوات، فأين ذهبت مؤلفاته؟

ويكشف لنا كلام ابن طملوس عن كل من الفارابي والغزالي بخصوص اشتغالهما بعلم المنطق، عن نظرة مشبعة بالإطلاع على الجو المعادي للمنطق في بلاد العرب، فالغزالي اشتغل بالمنطق ولكنه أخرج أفكاره في ثوب فقهي، أما الفارابي فقد تكلم بلغة الفلاسفة فأتهم بالمروق، يقول: "لكن أبا حامد غير أسماء الكتب، وأسماء المعاني المستعملة فيها، ونكّب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه، وما فعل هذا كله إلا حذرا وتوقيا من أن يجري عليه ما جرى

¹⁵⁴ ابن طملوس، *المداخل لصناعة المنطق*، تحقيق ميغل أسين بلاسيوس، مطبعة الأبيرق، مدريد، 1916،

ص 8.

¹⁵⁵ المصدر نفسه، نفس الصفحة.





على غيره من العلماء، الذين أتوا بالغريب وغير المؤلف من الامتحان والامتحان" ¹⁵⁶.

وبهذا فإن ابن طملوس قد اعتمد في كتابه المذكور أساساً على الفارابي والغزالي وتجاهل ابن رشد تماماً، واللافت أنه كان قد ذكر ابن رشد بالتقدير والتبجيل في ديباجة شرحه لأرجوزة ابن سينا في الطب، حيث كتب: "وقد رأيت رأس الحكماء وفاضل العلماء الشيخ الفقيه الأجل القاضي أبي الوليد محمد ابن رشد رضي الله عنه، يعظم شأنه وتقدمه على علماء العصر وكبرائه، ويرى له من الفضيلة ما لم يره لأمثاله من جلالة القدر وكبر النفس وعلو الهمة وحسن الهدى وسعة ورجاحة العقل وحصافة الرأي" ¹⁵⁷. وسر هذا التعظيم والتبجيل هنا، والتجاهل والصمت هناك، إنما يفسر بذلك الجو الذي ساد فيه العداء للفلسفة والفلاسفة بعد محنة ابن رشد الشهيرة، وإذا علمنا أن شرح الأرجوزة قد ألف قبل المدخل لصناعة المنطق جاز لنا أن نستنتج ما قلناه.

وبهذا فإن ما أُعتبر كفراً في الدين ¹⁵⁸ وتمرّداً في السياسة يفسر برأينا الأسباب التي تقف وراء محنة فيلسوفنا. وذلك التكفير ما كان ليحصل لولا

¹⁴⁶ المصدر نفسه، ص. 13.

¹⁴⁷ ابن طملوس، شرح أرجوزة ابن سينا، ضمن محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1966، ص. 308.

¹⁴⁸ ينطبق على اجتهادات ابن رشد في تمثل القضايا الدينية ملاحظة أركون التي فحواها أن من الفلاسفة من أنجز مهمة نقل "الموضوعات المنظمة للوعي الديني إلى الدائرة الفلسفية"، وهو ما يمثل في حد ذاته عملاً موسوماً بخطورة بالغة، أنظر: محمد أركون نافذة على الإسلام، دار عطية، بيروت، 1997، ص. 208، وهذا يصح بشكل خاص على "ابن رشد في الإسلام" (المصدر نفسه والصفحة نفسها)، كما يشير أركون إلى أنه بالنسبة للعرب فإن "العمل الذي يقوم به العقل الفلسفي والعلمي كي يأخذ الدين على عاتقه، عمل انقطع في





إحساس بالخرج من قبل مدينته تجاه الأفكار الجريئة التي ساقها، فقد واجه مدينته بنقد صارم لمظاهر الفساد السائدة فيها، كما واجهته تلك المدينة مواجهة صارمة فنفته بعيدا عنها.

ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب فتاريخ الفلسفة لا يخلو من وقائع مشابهة، فعندما يعبر هذا الفيلسوف أو ذاك عن أفكار تتصادم مع السائد في زمانه فإن الرجة التي يحدثها من حوله من استتباعاتها محاصرته والتضييق عليه.

وما كان لمثل تلك الآراء التي عبر عنها أبو الوليد ابن رشد إلا أن تحدث ما أحدثته من ردود فعل في مدينة أحكم رجال الدين المتزمتون قبضتهم عليها، وأضحى السلطان السياسي فيها رهن فتاوى التحريم التي يصدرونها، والتي كانت الفلسفة أبرز ضحاياها. وعندما نتأمل حال الفلسفة اليوم في بلاد العرب يجوز لنا القول: ما أشبه الليلة بالبارحة !

الإسلام مع ابن رشد وابن خلدون والشاطبي" المصدر نفسه، ص 209-210، مما يستدعي بالتالي الالتفات ناحية استئنائه راها، قارن ذلك بالنقد الذي خضعت له الموضوعات الدينية في الغرب على يد فلاسفة مثل ديدرو وسبينوزا... وبلغ أعلى درجاته مع ماركس وأنجلس، انظر على سبيل الذكر : سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، نقل حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1994 / ماركس، أنجلس، حول الدين، نقل ياسين الحافظ، دار الطليعة، بيروت، 1981.







محن المثقفين في الفترة المعاصرة





إعدام سيد قطب: منعرج في تاريخ الإسلام السياسي

د. محمد التومي¹⁵⁹

مقدمة

لعل المحنة التي تسم المثقف الرافض في الحضارة العربية الإسلامية هي الميسم الذي يغطي كل أطوارها بداية من سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وعبد الله بن المقفع وأحمد بن حنبل وابن رشد إلى سيد قطب ونصر حامد أبي زيد... الخ في علاقة تشادّ بين السلطة السياسية والسلطة الثقافية متمثلة في "المثقف العضوي" الذي يسعى دائما إلى تحقيق نقلة لقومه تلحقهم بركب الحضارة. ولكن هذا التوتّب الدائم للسياسي ومحاولته الاستئثار بمصير المجتمع دون رقيب أو حسيب هو ما طبع هذه العلاقة بالتوتّر الدائم، عبر مختلف أطوار تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. ولعلّ خير

¹⁵⁹ باحث بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس





شاهد على هذه العلاقة المتوترة بين السياسي والمثقف تلك التي عرض لها سيد قطب مع النظام الحاكم حينها، وإصرار قطب على عدم مهادنة السلطة هو ما أنهى تلك المحنة إلى مآل مأساوي كما أودى بالإسلام السياسي إلى متاهة مازالت آثارها تترى.

1 - محنة المعاش

لم تكن حياة سيد قطب في مجمل أحداثها غير كتلة من الخن المتلاحقة كقطع من الليل سجع أفرغت .. فحينما عرف الدنيا مات أبوه فتقدّم لتحمل مسؤولية عائلته بكل ثبات وقبل تذوق رحيق الشباب ماتت أمه فعزف عن الزواج واضطره عمله إلى تأخير تخرجه بخمس سنوات على نبوغه المبكر ولكن هذا العمل الذي ضحى من أجله فصل منه بقرار من رئيس الحكومة حينها. وقد زاده اعتلال جسمه محنة على محنة .

درس سيد قطب في مدرسة القرية وفيها أتم حفظ القرآن الكريم دون سن العاشرة ليكون أول تلميذ يحفظ القرآن في المدرسة النظامية، خارج الكتاتيب وهو الذي ساهم في عدم إغلاقها لحساب الكتاب بعد اتهامها من قبل بعض الشيوخ. وقد أخرج سيد قطب وهو ابن العاشرة شيخ من شيوخ الأزهر حينما قدم إلى القرية يعلم الناس أمور دينهم بسؤال دقيق " ما هو الجازم الذي جزم "نبغ" في قوله تعالى "ذلك ما كنا نبغ" وهو ما أثار إعجاب الحاضرين .



انتقل إلى الإسكندرية لستم دراسته في دار العلوم حاملا الإجازة في اللغة العربية وآدابها سنة 1933 وهي ذات الدار التي تخرج منها حسن البنا الذي يصغره بخمسة أيام ولكنه تخرج قبله بخمسة أعوام، نتيجة لاضطرار سيد إلى العمل وهو ما أثر سلبا على مردوده العلمي.

وتذكر بعض المصادر¹⁶⁰ حديث سيد مع أبي الحسن الندوي في زيارته إلى مصر إذ رأى أن مراحل حياته مرت بخمسة أطوار :

- نشأته الأولى في مدرسة القرية
- في القاهرة في التعليم المتوسط والثانوي وقد انقطعت صلته بالنشأة الأولى، وبدأت ثقافته الإسلامية تتلاشى
- مروره بمرحلة الارتياب في الحقائق الدينية
- إقباله على القرآن لدواعٍ أدبية بحته
- تأثير القرآن فيه والتدرج به إلى الالتزام

تبدو حياة الشهيد قطب شديدة الغرابة والتفرد! فقد اصطدم مبكراً بالمدينة (القاهرة)، واضطر للعمل لاستكمال دراسته، وفي النهاية حصل على إجازة دار العلوم ليعمل مدرسا أوليا في أوائل الثلاثينيات، وحصل خلالها على ثقافة عربية كلاسيكية، ولكن الكنز الذي اغترف منه ما شاء كان العقاد الذي

¹⁶⁰ محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: رؤية من الداخل، أحداث صنعت التاريخ، دار العودة، الإسكندرية، ط1، 1989، ص 480





كان مثله الأعلى، واصفًا شعره بأنه لم يجتمع قط لشاعر عربي، ولا اجتمع عشرة من شعراء العربية في جميع العهود!

كما خاض عددًا من المعارك الأدبية دفاعًا عن أستاذه، ولكن هذا المثال النادر بدأ ينهار أمام عينيه في غمرة التحولات التي أفرزتها الحرب العالمية الثانية، حيث وضع مدرسة العقاد على موضع النقد، قائلاً: "إن الإحساس العظيم... لا الفكرة العظيمة الذي ينشئ شعراً خالداً!"

ولقد مر قطب في عقود حياته الأولى بفترة تحولات عديدة، تغيرت فيها عناصر رؤيته الأدبية والسياسية والاجتماعية والروحية، ولم يعد ينقصه سوى النقلة الأخيرة حتى يتحول هذا كله إلى عقيدة، ويتم تجميع الخيوط جميعها في وحدة قائمة على فهم أصولي شامل وجامع للإسلام.

2- محنة الصحة

يؤكد سيد قطب أنه لم يتزوج لاعتبارات متعددة منها الذاتي ومنها الموضوعي، فمن ضمن العراقيل يذكر سيد إنه أعجب بفتاة ورسم عليها أحلامه واتخذ منها ملجأً لما سيه ولكنه استفاق على حقيقة حبها لشاب آخر وقد سجل ذلك في أقصوصة سماها "أشواك" إضافة إلى المتاعب الصحية التي اجتمعت عليه، ومنها الربو والتهابات الرئة والمعدة والقلب والسعال الدائم، إضافة إلى الجلطة التي أصابته في السجن على إثر التعذيب مما اضطر السلطات إلى الإفراج عنه بعد بضعة أشهر من اعتقاله سنة 1954





بعد تدخل الرئيس العراقي حينها عبد السلام عارف كانت الأمراض تنخر جسمه العليل وتعكرت صحة إذ كان يشكو من ضيق في التنفس يرافقه سعال تخرج معه الدماء وعسر في الهضم وأوجاع في المعدة.. ولم تفلح محاولات اقناع عبد الناصر بضرورة أخذه إلى المستشفى وفي عام 1964 أصيب بذبح صدرية إستوجبت حمله إلى المستشفى ومن ثمة أفرج عنه بعفو صحي بعد تدخل عبد السلام عارف الرئيس العراقي والسبب كما يقول عارف هو إعجابه الكبير بظلال القرآن الذي قرأه وهو في سجنه أيام عبد الكريم قاسم .

2- محنة الكتابة والتفكير

انتمى سيد في شبابه الأول إلى حزب الوفد وربطته علاقة متينة بجاره عباس محمود العقاد ولما فرض الانجليز على الملك تعيين مصطفى النحاس زعيم الوفد لتشكيل حكومة جديدة انفض من حوله مجموعة من الشرفاء من بينهم العقاد وقطب وكتب سيد مقالا في الصحافة يقول فيه "هذا القلم ليس لحزب من الأحزاب، فقد بات صاحبه لا يرى في الأحزاب إلا أقزاما..." وقد أصدر سيد قطب عدة مجلات مثل العالم العربي والفكر الجديد... وكان فيها حادا قاسيا على الفئة المتنفذة، ولذلك كانت مجلاته تغلق سريعا. وفي سنة 1954 أسندت له رئاسة تحرير مجلة الإخوان المسلمين بعد انضمامه سرا إلى الجماعة في بداية 1953 ولكنها أغلقت بعد اثني عشر عددا. ويعترف سيد قطب بأن ثلاثين سنة من الكتابة في الصحف والمجلات انتهت به إلى الإقرار بأنها في غالبيتها مشبوهة مرتبطة بالمخابرات الدولية



وتساعد على إفساد المجتمع" ¹⁶¹ ويقول في صحيفة الرسالة سنة 1951 :
"إن الصحف المصرية مؤسسات دولية لا مصرية ولا عربية، مؤسسات
تساهم فيها أفلام المخابرات الأجنبية .." ¹⁶²

وقد ربطته وشائج طيبة بكل من طه حسين وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وأحمد حسين الزيات وأحمد زكي أبي شادي وتوفيق الحكيم والمازني ويحيى حقي ومحمود تيمور ومحمد مندور. ولكن ذلك لم يحل دون نقدهم بل وتجرّيحهم أحيانا مثل ما هو الحال مع طه حسين الذي انقلب عليه بعد نشر كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" وكذلك فعل معه لما فتح الحرب على الأدباء الشبان مما اضطر طه حسين إلى الانسحاب أمام شدة هجوم سيد قطب وكذلك فعل مع توفيق الحكيم الذي خصه بمراسلة من أمريكا يدعوه فيها إلى الخروج من الحاضنة الغربية وفق تصور بعث به إليه. كما فتح النار على جماعة أبولو ممثلة في زعيمها أبي شادي ولكنه في المقابل تعصب للعقاد في الرد على الرافعيين (نسبة إلى مصطفى صادق الرافعي) ولكن حينما نشر سيد قطب كتبه الأدبية هاله تجاهل العقاد إذ لم يشر إليها في ما كتب، بل إن العقاد نشر مقالا بعنوان 'إرادة الغفلة' نقد فيه توجه سيد الجديد ولكن أحمد أمين أنصفه في مقال بعنوان "ضيعة الأدب" أهدها إليه واعتبره رأس الأدباء الناشئين. ولكن سيد أحس بالغبن وكتب ذلك في رسالة إلى شيوخ الأدب في بلاده يقول "لقد آثرت ألا أصعد المنذنة من غير سلم

¹⁶¹ عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1987، ص32
¹⁶² عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1979، ص205





وحينما نشرت أول كتاب لي "التصوير الفني في القرآن" ماذا كان موقف جيل الشيوخ؟ لا من هذا الكتاب وحده بل من الكتب العشرة التي كتبتها حتى الآن؟ .. وقد لخص صديقه علي طنطاوي ذلك بقوله: "لم أعرف سيد قطب إلا مقارعا محاربا أو كاتباً مناضلاً مجادلاً...." وبعدها عاد قطب من أمريكا وحذل الأمريكان في ما طلبوه منه وهو أن يكون سفيرهم الثقافي هناك كدأب معظم المثقفين العرب الذين يأتون للدراسة في الغرب. ولما أبى سلطوا عليه أحد رجالات مخبراتهم "جون هيورث دن" الذي ادعى الإسلام وتقرب من سيد وسمى نفسه جمال دن وكتب كتابه "التيارات السياسية والدينية في مصر وفيه أودعه رأيه في الإخوان المسلمين وتحذير للغرب من الخطر الداهم إن هم سلّموا حكم مصر لهذه الجماعة .

تجمع عديد الدراسات التي اهتمت بالإسلام السياسي في مصر أن قطب رفض العودة بوقاً لأمريكا ولكنه عاد وهو يحمل مشروعاً نذر له بقية عمره القصير ويتمثل في خدمة طريقه الجديد. وقد مثل كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام الذي صدر سنة 1949 فاتحة مرحلة جديدة، تُرجم إلى الإنجليزية في بداية سنة 1950. وبذلك ينصرف عن نقد الأدب وأهله إلى نقد الفساد وأهله من رجال القصر الملكي ورجالات الأحزاب وكبار الإقطاعيين ورجالات الإنجليز وقادة الفن وبدأ بذلك ارتياده للمخاطر والمحاكم. وقد أصدر الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر أمراً سرياً بتدريس كتاب العدالة الاجتماعية. بل إنهم كثيراً ما كانوا يجتمعون في منزله في حلوان. وبعد الثورة كان سيد المدني الوحيد الذي يحضر اجتماعاتهم وقد أسند له محمد نجيب خطة وزيراً للمعارف ولكنه رفض .. وقد أقام الضباط





الأحرار حفلا لتكريمه بعد شهر من ثورة 1952 وكان حفلا خطائيا أبرز فيه جمال عبد الناصر مقدرته الخطابية وتكلم طه حسين فخصه بكلمته "إن في سيد خصلتين: المثالية المثالية والعناد" وفي الختام ألقى سيد كلمة موجزة قال فيها "لقد كنت عهد الملكية مهياً للسجن وما أنا بالآمن منه في هذا العهد.." "لا فرد عليه جمال عبد الناصر" أخي الأكبر سيد ..والله لن يصلوا إليك إلا على أجسادنا ."

وتدور الدوائر ليعدمه عبد الناصر بعد أربع عشرة سنة ويصر على التنفيذ رغم المعارضات التي عمت العالم. إن المرحلة الحاسمة في تاريخ العمل السياسي عند قطب تبدأ بعودته من أمريكا إلى سنة 1953 تاريخ انضمامه إلى منظمة الإخوان وقد اقتصر دوره في البداية على الأمور الثقافية ودرس الثلاثاء ردا على طه حسين في درس الأربعاء ورئاسة تحرير جريدة الإخوان وكتابة بعض الرسائل في الثقافة الإسلامية .

4- محنة التوظيف والاصطدام بالواقع المصري

طرح سيد قطب رؤية شاملة للإصلاح الاجتماعي أطلق عليها اسم "المجتمع المتوازن"، في إطار مشروعه الذي أكمله في أمريكا ووسمه بـ "العدالة الاجتماعية في الإسلام" يقوم هذا المشروع على مبدأ تكافؤ الفرص بتوفير الرعاية الصحية والتعليم لكل أفراد الشعب، ومحاربة الفساد والمحسوبية، وكل ما يعوق المساواة المطلقة في فرص النجاح.



وبما أن المشروع الإصلاحي سلطوي يقفز على المجتمع من أعلى، وتقوم به أجهزة الدولة، فواجب الدولة: حشد الإمكانيات وفرض التصور على الشعب سواء رضي بذلك وسلّم أم لم يرض.

وحرص قطب على التأكيد على ضرورة استلھام الواقع المصري في التخطيط، وعدم نقل المشاريع الأوروبية أو الأمريكية نقلاً آلياً؛ لأنها محكوم عليها بالفشل لبعدها عن الواقع، ولأنها تنم عن روح التقليد المنافية لروح الإبداع. وقد مثل هذا التصوّر ركيزة مشروع ثورة الضباط الأحرار، وكوفئ سيد قطب من خلال حفل أقامه قادة الثورة لتكريمه والاعتراف بفضله. وقد أدت التجربة بقطب إلى الاقتراب من إدراك أكثر واقعية لطبيعة الإصلاح الاجتماعي، والسياسات الاجتماعية عمومًا، باعتبارها عملاً سياسيًا في المقام الأول، وفي ظل سيطرة كبار الملاك على الحياة السياسية والاجتماعية المصرية وتداخلهم مع كبار رجال الأعمال أدرك استحالة إصلاح عقلية النظام الحزبي أو الطبقة الحاكمة.

ويرجع الفضل في تنبيه قطب إلى إمكانية بناء تصور عن العدالة الاجتماعية على أسس إسلامية إلى الشيخ محمد الغزالي من خلال كتابه "الإسلام والأوضاع الاقتصادية"¹⁶³ الذي احتفى به وقدمه للقرأء بقوله: "أول مرة يعاد عرض الأوضاع الاقتصادية في العصر الحديث في ضوء الإسلام، وأن يحكم الإسلام في شجاعة ومنطق.. في النظم الاقتصادية السائدة».

¹⁶³ انظر: عبد الحليم خفاجي، عندما غابت الشمس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1979، ص35





واجتهد قطب في الاستفادة من هذا الكنز وتطويره استنادًا إلى خبراته بالمشكلات الاجتماعية وثقافته العربية المتكاملة، وكانت نقطة انطلاقه الجديدة هي ضرورة إعادة تنظيم المجتمع وفق تصوره الخاص عن الإسلام، وبمعنى أوضح فإن "المجتمع المتوازن" في التصور الجديد هو: المجتمع الإسلامي.

مثل الإصلاح الاجتماعي المستند إلى سلطة إلهية عليا عنوان المشروع القطبي الجديد، فالإسلام في تصور قطب "نظام مستقل متكامل لا يشبه أي نظام آخر كالرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية.."، ويكمن جوهر العقيدة الإسلامية وتميزها في قيامها على التوحيد والتوازن المادي والروحي، وبين الجسد والروح" وعلى هذا الأساس سطر قطب توجهه الإسلامي الجديد، برسم ملامح ل"الأصولية الجديدة". وقد جعل فاتحة انضمامه إلى الإخوان المسلمين مناظرة بينه وبين المرشد العام حسن الهضيبي ويعترف المرشد بقيمة سيد كما يؤكد أن العدالة الاجتماعية من أهم الكتب التي تعد معالم في طريق الإسلام السياسي.

5- محنة الموت وبداية الأزمة

إن الالفت في أمر هذا الرجل أنه قرر الانضمام إلى الإخوان لما تأكد من تصميم عبد الناصر على إزالتهم من أمامه، وأنه المقدم من قبل رجال الثورة وأهم عرضوا عليه الوزارة فأبى ولكنه أتى الحن ماشيا على قدميه





بدأت بوادر الأزمة بين جمال عبد الناصر والإخوان المسلمين سنة ثلاث وخمسين وتسع مائة وألف وقد حاول سيد قطب التدخل ولكن عبد الناصر كان مصمماً .وفي العام الذي تلاه أعلن مجلس قيادة الثورة حلّ جماعة الإخوان المسلمين وتم الزج بقيادتها في السجون وأولهم كان حسن الهضيبي، وكان أول عهد سيد بالسجن حينها، ولم يكتب ناصر بذلك بل عزل الرئيس محمد نجيب، ولكن الجموع الغاضبة أجبرته على إعادته إلى منصبه والإفراج عن الإخوان .. لكن عبد الناصر ظل يتحين الفرص وفي 26 أكتوبر 1954 حبك مسرحية المنشية في محاولة اغتيال عبد الناصر. وأعيد الإخوان إلى السجون وكان سيد في طليعتهم وبذلك تبدأ محنته الثانية ونصب لهم عبد الناصر محكمة الثورة وكان أعضاؤها حسين الشافعي وأنور السادات وجمال سالم. وفي اليوم الأول من المحاكمة نودي سيد قطب شاهداً على المرشد الهضيبي ولكنه حوّل وجهة الخطاب إلى الاحتجاج على العنف التعذيب الذي يتعرضون له وفاجأ الجميع لما نزع قميصه لتبدو الآثار الرهيبة للتعذيب مما اضطر جمال سالم لرفع الجلسة أمام الجلبة والاحتجاج ..وبعد ستة أشهر من المحاكمة حكم على سيد 15 سنة مع الأشغال الشاقة قضاها بين سجن طره والسجن الحربي ..وفي جوان 1957 فتح الحراس النار على المساجين من الإخوان وكان سيد بينهم واستشهد 21 منهم .ويدون الضابط أحمد صالح داود في مذكراته "إن سبب المذبحة هو إفشال الإخوان في الأردن الانقلاب العسكري الذي قاده أحد عملاء عبد الناصر "علي أبو نوار" ضدّ الملك حسين فكانت المذبحة بأمر من عبد الناصر"¹⁶⁴

164 سيد قطب، لماذا أعظموني ، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، دت، ص. 55.





وبعد شهر من معافاته فكر سيد في إعادة التنظيم، يقول "إن الحركة الإسلامية لابد أن تستمر، وإن القضاء عليها في مثل تلك الأحوال يعد عملا فظيعا جدا"¹⁶⁵.

وقد اتصل به عبد الفتاح إسماعيل وعمر التلمساني وطلبا منه أن يكون زعيما للتنظيم الجديد. ولقبوله اشترط إضافة بند سابع في القانون الداخلي وهو رد الفعل العسكري إذا ما هوجما من قبل النظام وحوصروا. رفض حسن الهضيبي في حين سكت جماعة التنظيم عن ذلك وكانت حميدة أخته وزينب الغزالي هما الواسطة في الاتصال به.. ولما قبض على أخيه محمد سنة 1965 أمر سيد بوقف استيراد السلاح وتأجيل التفكير في ردة الفعل. وفي أوت هاجمت المخابرات مكان اصطيفاه في الإسكندرية وفي ذات الوقت هاجمت دار مرسي مصطفى مرسي في عملية استخبارية معقدة وقد تم القبض فيها على ثلاثة من قادة التنظيم وهم علي ع شماوي وعبد الفتاح إسماعيل ومبارك عبد العظيم. واستقدم الجماعة إلى التحقيق مع عتاة التعذيب شمس بدران وصفوة الروبي وهشموأ أمامهم رأس الشاب محمود عواد على الحائط تبعه انهيأر علي ع شماوي واعترفه بالتنظيم الجديد الذي أعلنه جمال عبد الناصر من موسكو اكتشافا عظيما وأوتي بسيد قطب وجأهوه باعترافات علي ع شماوي .. فكتب لهم تقريراً مفصلاً عن التنظيم تحمل فيه كل الأعباء، وقد نشر بعد ذلك في كتاب "لماذا أعدموني" يقول فيه: "لقد كنت أحاول حماية مجموعة من الشباب الحالم الذي عمل معي في هذه الحركة، لاعتقادي بجدوى العمل السياسي المنظم" ويبرر قطب

¹⁶⁵ المصدر نفسه، ص 62





دعوته للعنف كردّ فعل على عنف الدولة، يقول "إن هذا العنف أنشأ فكرة الردّ على الاعتداء إذا تكرر بالقوة. لقد أعقب ضرب الإخوان سنة 54 موجة من الانحلال الأخلاقي والاتجاه الإلحادي.. فلحساب من هذا الانحيار" ¹⁶⁶

وبعد التقرير الذي رفع لشمس بدران، وأمام التفصيل الصريح الذي توخاه سيد ومرضه الشديد، توخى القائمون على التعذيب بإيعاز من كبيرهم تعذيبه بأسرته وأصفيائه من هؤلاء الشبان وأول من قتلوا أمامه المهندس الشاب "رفعت بكر" ابن أخته وكانوا يعتونه بأوصاف فيها الكثير من الاستهزاء "هيا أيها القطب اللامع.. القطب الأغر.. زعيم الإجماع.." ¹⁶⁷

وحينما كان ينتظر تنفيذ الإعدام بعث برسالة إلى صديقه أحمد عطار "لقد وجدت الله كما لم أجده من قبل قط... ولقد عرفت منهجه وطريقه كما لم أعرفه قط.. وإني كما عهدتني مرفوع الرأس.. والله يفعل ما يشاء" ¹⁶⁸

وفي 21 أوت 1966 حكم عليه بالإعدام، ولكنّ إعدامه كان مختلفاً. فلم يَمَكَّن من وصية ولا من تحقيق أمنية قبل موته ولا حتى من شربة ماء.. وآخر ما قال نشرته مجلة الشهاب اللبنانية "لقد وقفت على مدى تغلغل الأصابع اليهودية في مصر بعد بحث ولكنه كلني عمري"

¹⁶⁶ سيد قطب، لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، دت، ص 32

¹⁶⁷ المصدر نفسه

¹⁶⁸ سامي جوهر، الموتى يتكلمون، دار الشروق، بيروت، دت، ص 195.





6- تشدد قطب ومحنة الإسلام السياسي

أفرزت المحنة أهم أفكارها الحادة، وصاغها سيد قطب في ثلاث مقولات جوهرية تأسست عليها نظريته في السياسة وظلت لمن بعده من منتسبي الأحزاب الإسلامية معالم في الطريق ولكنها مثلت منعرجا خطيرا في تاريخ الإسلام السياسي إذ فتحت على تبني العنف كرد فعل على المخالفين لتوجهاتهم في سياسة الدولة والمجتمع، وقد خرجت من أتون هذه المعالم جماعات تؤمن بآرائه لعل أولها هو التيار القطبي داخل تنظيم الإخوان والجماعة الإسلامية المقاتلة وحركة الجهاد الإسلامي بل والقاعدة ممثلة في أيمن الظواهري، وظلت جميعها عالة على سيد قطب في التنظير والتأصيل، قبل أن تستقل بذاتها. وقد انبنت هذه المسالك الجديدة على جملة من المقولات التي شققها سيد قطب وعمل على بنائها، ومن أهم هذه المقولات:

- مقولة الحاكمية: يعرف سيد قطب مقولة الحاكمية بقوله إن "مبدأ الحاكمية هو العقيدة، وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كله إلا التطبيقات والتعريفات!"¹⁶⁹ فالإسلام في تصوره يمثل مصدرا للحكم وبذلك وجب تحكيمه وحده في شؤون الحياة، بحيث تصبح

¹⁶⁹ انظر: محمد علي قطب، سيد قطب أو ثورة الفكر الإسلامي، دار الحديث، بيروت، ط2، 1975، ص98





الحياة تطبيقًا للإسلام، وتقوم على إسقاط النصوص طبقًا لتفسيرها على الواقع.

-مقولة الجاهلية: ويتلخص هذا التصور القطبي كون: "الإسلام اليوم متوقف عن الوجود مجرد الوجود"، و"العالم يعيش كله في جاهلية تتمثل في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة" ¹⁷⁰.

وقد حاول قطب الإجابة عن بعض الأسئلة لعل أوثقها "كيف السبيل إلى مدافعة جاهلية المجتمع؟ وكيف تتم عمليات البعث الإسلامي ومواجهة الدولة التي استشرست مع جزء من مواطنيها متمثلا في الإخوان المسلمين؟!

ولعل مقولة "العصبة المؤمنة" إحدى ركائز الحل القطبي في مواجهة الطوارئ الحافة بالطريق، ولكن الحقيقة أن هذه العصبة ستتطور وتخرج كل مرة من الرماد لتكون أعتى في مواجهة مؤسسات الدولة بما فيها الأزهر وهو ما سيمثل منعرجا خطيرا في فهم النص والعمل به .
لقد أجهضت تجربة إنشاء التنظيم وهي في طور التشكيل ومرحلة البدايات الحرجة ولكن أفكار سيد قطب ستمثل منطلقا مهما في مستقبل الإسلام السياسي بما يطرحه من مشروع يستند على توصيف للواقع الاجتماعي

¹⁷⁰ المصدر نفسه، ص 153





والتعامل معه كما هو وطرح سبل حكمه من قبل جماعة يضع لها شرط القوة لتحيا مع الحيتان الكبيرة.

ترك سيد قطب تراثاً فكرياً، حركياً تمثل خاصة في كتابيه «معالم في الطريق» كنموذج سياسي و«العدالة الاجتماعية في الإسلام» نموذجاً اجتماعياً. وستكون من بعده نواة صلبة لمدارس سلفية، اختلفت مشاربها وضربت كل مضرب، وفي الواقع كانت تعبيراً عن إستراتيجيات اجتماعية مختلفة، انطلقت من فكر قطب، وأضافت إليه، ولعل من بين أهم هذه التوجهات التي تعسفت على أفكاره وذهبت بها نحو العنف كل مذهب مثل "جماعة المسلمين"، التي أسسها شكري مصطفى، والتكفير السياسي، الذي تبنته جماعات الجهاد الإسلامي، التي بدأت بتنظيم الفنية العسكرية الذي أسسه صالح سرية.

ظل سيد قطب المفكر الأبرز والأكثر تأثيراً في تاريخ الإسلام السياسي الحديث ليس في مصر وحدها، ولكن في العالم العربي كله؛ لأن جهوده أسفرت عن تحديد الإشكالية الرئيسية التي بنيت حولها أنماط التنظيم والفعل السياسيين باسم الإسلام طالما ظل نشاط الإسلام السياسي قائماً على الدعوة إلى الإسلام¹⁷¹.

ويرى بعض الدارسين أن فكرة الحاكمية التي دشنها أبو الأعلى المودودي لم تكن منتجاً حديثاً، وإنما هي امتداد للفكر الذي تشكل في الفتنة الكبرى التي حدثت زمن معاوية وعلي، ولكن هل كان حسن البنا يؤمن بمثل هذا التعاطي الراديكالي للحاكمية و «جاهلية القرن العشرين»، كما هو الحال عند سيد قطب وغيره من صقور التنظيم وما أنتجه من بعده من تنظيمات، لعل تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام ليس آخرها؟

¹⁷¹ المصدر نفسه، ص203





إعدام محمود محمد طه:

جدلية الحثيَّات الآنيَّة والخلفيَّات الثقافيَّة

د. عبد السلام الحمدي¹⁷²

من غير المستطاع فهم الأحداث حقّ الفهم بمعزل عن مجاريها، سواء على هذا الصَّعيدِ النَّفسيِّ منها والقوليِّ والفعليِّ، لاسيَّما ما كان بحجم إعدام مفكّر وسياسيّ مرموق في مستوى محمود محمد طه. ولهذا ارتأينا أن نتوسَّل بتفكيك الحثيَّات الَّتِي حَقَّت بهذا الحدث الجلل، طلبا لما أفضى إليه من العوامل الكامنة تحت المعطيات الظَّاهرة الَّتِي كَثُرَ ما تحجب البصائر عن إدراك ما وراء سطح التَّاريخ. ولعلَّ هذه المقاربة تجنَّبنا السَّقوط في أتون المصادرات القبليَّة والأحكام المسبقة ممَّا يرتبط بالآراء الإيديولوجيَّة والمواقف السِّياسيَّة. ويسعنا أن نَميِّز في هذا الإطار بين ثلاثة سياقات متداخلة يُؤدِّي تضافرها إلى إنتاج الأحداث:

(1) أحدها ما نعبّر عنه بالمركَّب النَّعْييِّ السِّيَاقِ الثقافيِّ،
نريد البُنى المعرفيَّة والذهنيَّة والنَّفسيَّة العميقة المتوارثة منذ

¹⁷² أستاذ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة بالجامعة التونسية





قرون، تلك التي تفعل فعلها في اليوميات البسيطة وتسهم في تغذية أسباب الوقائع الجسام.

(2) وثانيها ما نشير إليه بالزوج التخصيصي السياق الظرفي، نعي جملة الأحوال المميزة لفترة معينة من فترات التاريخ، وقد لا يسلم حدث من تأثيراته.

(3) وثالثها ما نخيل عليه بالتركيب الوصفي السياق الحدتي، نقصد الأفعال القادرة للحدث مناط النظر، المرتبطة به في الظاهر ارتباطا سببياً مباشراً.

ومن شأن الاهتمام بسياقات الإعدام أن يحوّل وجهة الطلب من السؤال: من قتل محمود محمد طه؟ إلى الاستفهام: ما الذي قتل محمود محمد طه؟ على اعتبار أنّ مهمة أيّ بحث ذي طابع معرفي خالص، في أمر كهذا، تتعدّى مجرد تحديد القاتل العينيّ إلى ضبط عوامل القتل غير المرئية رأي العين، وفي تلك العوامل الثّابّة أصل الدّاء، وما الأشخاص من أصحاب القرار وأعوان التنفيذ إلّا مظاهر لفعلها في الواقع البشريّ تتغيّر وتبدّل كلّ حين.

ويُحجّج اقتفاء أثر تلك السياقات إلى استعراض كرونولوجيّ يتعلّق بأخطر المعرجات في حياة الرّجل، ليتسوّى لنا الانطلاق من قاعدة بيانات صلبة يمكن البناء عليها.



مدخل كرونولوجي:

عاش محمود محمد طه ما بين عام تسعة وسنة خمس وثمانين من القرن العشرين، وفي ما بين لحظيّ الولادة والإعدام حياة مفعمة بأعمال فارقة¹⁷³، بدءاً بالمساهمة في تأسيس أوّل حزب على أرض السودان ينادي بإقامة جمهوريّة سودانيّة مستقلّة أيّام كان حزبان آخران يدعوان إلى إقامة مملكة، ينو أحدهما إلى أن يظلّ البلد تحت جناح مصر، ويريد ثانيهما أن يُلحق بالتّاج البريطانيّ. وتمّت نشأة هذا الحزب يوم السادس والعشرين من أكتوبر عام خمسة وأربعين.

وقد قاده نشاطه الحزبيّ غير مرّة إلى السّجن، فكانت الفترة السّجنيّة الثّانية، إثر اعتقاله سنة ستّ وأربعين، منطلق اعتكاف خاضه واستمرّ فيه بعد انقضائها عام ثمانية وأربعين حتّى السّنة الأولى من عشريّة الخمسينات. ولم يخلُ اعتكافه من صنوف المجاهدة على الطّريقة الصّوفيّة، إذ يزعم محاربوه أنّه مابرح حينئذ يمارس ما يسمّى لدن أرباب التّصوّف بـ"الصّيّام الصّمديّ"، وهو الصّوم المتواصل لسبعة أيّام بلياليها دون طعام وشراب.

وتوّج محمود طور اعتكافه ذاك بإعلان ما بات يُعرف بـ"الفكرة الجمهوريّة"، وكان مؤلّفه "قل هذه سبيلي"، الَّذي أخرجّه إلى التّاس عام اثنين وخمسين، أوّل إصدار ييسط هذه الفكرة. وما لبث أن أُرذفه بمصنّفات

¹⁷³ تتوفّر كافّة المعطيات الواردة في هذا المدخل على الموقع الإلكترونيّ الخاصّ بـ"الفكرة الجمهوريّة"، وهذا رابطته ضمن الشبكة العنكبوتيّة: <http://www.alfikra.org>



أخرى على منحاه الطّارئ، أخطرها كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام»، ورأت أولى طبعاته التّور سنة سبع وستين. إذن، أسفر الاعتكاف عن نزعة تجديديّة في فكر الأستاذ، أستاذ "الإخوان الجمهوريين"، فلا غرو أن حكمت عليه بالردّة عام ثمانية وستين هيئة قضائيّة من صنف ما يُطلق عليه اسم "المحكمة الشرعيّة"، تبعاً لدعوى حسبة تقدّم بها شيخان من فقهاء التّدين التّقليديّ بناء على مقتطعات من مؤلّفاتهِ. ولم تزل علاقته بحكّام بلده، منذئذ، بين فعل وردّ فعل، حتّى نشر الجمهوريون سنة ثلاث وثمانين كتاباً في «الهوس الدّينيّ يثير الفتنة ليصل إلى السّلطة»، وروّجوا في أواخر العام التّالي منشوراً يحمل العنوان «هذا أو الطّوفان»¹⁷⁴، كان مستنداً لإحالة زعيمهم على المحكمة الّتي قضت بإعدامه، وفي صباح اليوم الثّامن عشر من شهر جانفي عام خمسة وثمانين تمّ تنفيذ حكمها بعد المصادقة عليه من قِبَل رئيس البلاد آنئذ جعفر نميري.

لعلّ هذا البيان الموجز المبنيّ على خطّ التّابع الزّمنيّ وافٍ بالغرض في ما يتّصل بالمنعطفات الكبرى من سيرة محمود محمّد طه، وكافٍ لإدراك ما لشخصيّته من قيمة مزدوجة، باعتباره سياسياً مانفكّ يناوئ نظام الحكم القائم، وبصفته مفكّراً مافتى يتعدّى أفق الانتظار الدّينيّ. وجليّ ما تنطوي عليه عناوين مؤلّفاته المذكورة من مباينة لنمط التّدين السّائد وتحدّ لخيارات السّلطة السياسيّة، وربّ عنوان كتابٍ يحرك من سواكن الوعي الدّينيّ ويثير من روااسب السّلوك السياسيّ ما لا تطاله التفاصيل الّتي بين دفتيه، ناهيك

¹⁷⁴ يمكن الاطّلاع على نسخة مصوّرة للمنشور عبر الرّابط التّالي في الشّبكة العنكبوتيّة: <http://www.alfikra.org/files/360v2ga7vd.pdf>





عن مصنّفات تحمل من العناوين المثيرة والتّفاصيل الغريبة ما لا يكون مآله، في ظلّ تضافر سياقيّ، إلّا المحنة.

I. السّياق الحدثي

قد يغنيا ما فرط كشفه من الوقائع المرتبطة بحدث الإعدام عن الإشارة إلى أنّ إصدار "الإخوان الجمهوريّين" منشورهم "هذا أو الطّوفان" كان السّبب المباشر، في ما يبدو، لإعدام أستاذهم، بل تصل ابنته أسماء محمود محمّد طه بين الأمرين، بنحو لا غبار عليه، درج نصّ أريد أن يكون مدخلا إلى حياة أبيها وفكره، وورد في صدر كتاب جامع لثلاثة من أعماله الأساسيّة، فتقول هناك: «عندما وقع المنشور في أيدي قوّة الشّرطة، سارع نيمري ومستشاروه في القصر وقضاته بتدبير محاكمة صوريّة مبتسرة، قضت بإعدام الأستاذ محمود مع أربعة من معاونيه. والمنشور الذي تمّ بموجبه حكم الإعدام كان مكوّنا من صفحة واحدة»¹⁷⁵.

ومدار المنشور على حدث آخر سابق كانت له تداعيات خطيرة في الواقع السّودانيّ، ألا وهو إعلان نيمري تطبيق المسمّى لديه بـ"قوانين الشّريعة الإسلاميّة". فالظّاهر، إذن، أنّ هذا الإعلان وذاك المنشور كانا بمثابة منعرجين حاسمين في حياة محمود محمّد طه، ولا مناص من التّطرّق إلى

¹⁷⁵ أسماء محمود محمّد طه والنّور محمّد حمد، مدخل إلى حياة وفكر الأستاذ محمود محمّد طه، ضمن: نحو مشروع مستقبلنا للإسلام ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد محمود محمّد طه، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط2، 2007، ص24.





تفاصيلهما ذكرا وتحليلا وتفكيكا على سبيل الإحاطة بالتسلسل الحديث الذي نجم عنه إعدام الرجل.

1.I. إعلان تطبيق الشريعة الإسلامية

في شهر سبتمبر من عام ثلاثة وثمانين أعلن جعفر نميري تطبيق الشريعة الإسلامية، ومن الالآت للنظر أن تمّ هذا الإعلان بشكل فجئٍ حتّى بالنسبة إلى المقرّبين من مصدره¹⁷⁶ ، على ما لاحظ بيتر ودوارد، الأكاديمي الذي خبر أحوال السودان بفضل عمله في جامعة الخرطوم أستاذا محاضرا¹⁷⁷. فلم تسبقه ما يناسب أمثاله من مقدّمات تهيئ المجال السياسي والمزاج الشعبي للتفاعل معه وفق المراد منه. فلا عجب أن تباينت ردود أفعال الناس من التّخب والعوامّ إزاءه، ولا غرابة أن ذهبوا في تفسيره غير مذهب، مختلفين بين عدّه مؤشّرا على انعدام الاستقرار والعقلانيّة بعد إرهابٍ أمدٍ طويل في السّلطة¹⁷⁸، واعتباره نتيجة للتّخبّط السياسي والفساد المستشري¹⁷⁹، وردّه إلى توجّه إسلامي ارتبط به نميري منذ مدّة¹⁸⁰.

¹⁷⁶ بيتر ودوارد، السودان الآولة المضطربة 1898 – 1989، تع. محمّد عليّ جادين، ص 180.
¹⁷⁷ المصدر نفسه، مقدّمة المترجم، ص 1.

178 – Mohammed Beshir Hamid, *The politics of National Reconciliation in The Sudan : The Numayri Regime and the National Front Opposition*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University , Occ. Papers Series, 1984, p19.

¹⁷⁹ أسماء محمود محمّد طه والثور محمّد حمد، مصدر سبق ذكره، ص 23.

¹⁸⁰ بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، ص 180.





وفي معرض توضيحه للرأي الثالث، كشف بيتر ودوارد تفاصيل مهمة تتعلق بالطابع الإسلامي الذي بدأ يسم سلوك نميري السياسي في الفترة الممتدة بين عامي اثنين وسبعين وسبعة وسبعين، أي قبل المصالحة الوطنية التي شهدتها السودان أواخر السبعينات، ومنها أنه وطّد صلاته بالطرق الصوفيّة الصّغيرة، وذهب في ذلك إلى حدّ دمجها في الاتحاد الاشتراكيّ، الحزب الحاكم. بل لقد سمح حتّى للإخوان الجمهوريين، أتباع محمود محمّد طه، بممارسة أنشطتهم رغم حظر الأحزاب السياسيّة، وكانوا يرون في أنفسهم حركة تنويريّة مقابل جماعة الإخوان المسلمين التقليديّة¹⁸¹ التي ما لبث أن صالحها، كما فعل مع سائر التيارات الإسلاميّة¹⁸²، في خطوة متقدّمة على سبيل إعادة التّموّج الإيديولوجيّ والسياسيّ، طاويا نهائيّا صفحة تجربته صلب تحالف قوميّ شيوعيّ تشكّل بمناسبة انقلاب ماي عام تسعة وستين، وإن لم يسلم من خلافات وصراعات¹⁸³. وفي تعبير عن خياره الذي بدأت ملامحه تتّضح تدريجيّا منذ بداية العقد السّبعينيّ من القرن العشرين نشر، سنة ثمانين، كتابا باسمه يحمل العنوان: "النهج الإسلاميّ .. لماذا؟"، ويُعتقّد على نحو واسع أنّه من تأليف مساعديه¹⁸⁴.

وسواء أكان إعلان قوانين سبتمبر تنويجا لخيار مطبوخ على نار هادئة أم قرارا ارتجاليّا تحت ضغط اليوميّ، أدخل نميري البلاد، بما أقدم عليه، في

¹⁸¹ المصدر نفسه، ص 180، 208-209.

¹⁸² للنظر في تفاصيل هذه المصالحة التي استحال تحالفا في نهاية المطاف، يمكن الرجوع إلى: المصدر نفسه، ص 175-177.

¹⁸³ للتّوسّع في استيضاح تفاصيل الانقلاب المذكور وما وقع بين القوميّين والشيوعيّين عندئذٍ وبعده، والوقوف على الأدوار التي اضطلع بها جعفر نميري خلال ذلك كله، يمكن النّظر في: المصدر نفسه، ص 158-162.

¹⁸⁴ المصدر نفسه، ص 297، الهامش 44.





دَوَامَة من الممارسات الغريبة تحت عنوان تطبيق أحكام الشريعة، مع اهتمام خاصّ بعقوبات الحدود كانت حصيلته في وقت وجيز تنفيذ أحكام على ما يناهز مائة وخمسين شخصا بالإعدام وقطع الأيدي والأرجل، أمام أنظار جماهير غفيرة من المواطنين وبحضور شخصيّات حكوميّة¹⁸⁵. ولم يخرج عن هذا النمط من المشهديّة إعدام محمود محمّد طه، على ما تروي تفاصيله شاهدة عيانٍ أمريكيّة، تعمل مراسلة صحافيّة، ضمن كتاب لها اختارت أن تعنونه بالعبارّة التّالية:

¹⁸⁶. "God has Ninety Nine Names"

بيد أنّ التّطبيق الصّارم والقاسي لعقوبات الحدود لم يكن المكنم الوحيد لإشكاليّة قوانين سبتمبر، بل تكمن الإشكاليّة في غير وجه منها، وأهمّها بالنّسبة إلى موضوعنا مبتغى الرّئيس - الذي صادق على حكم إعدام محمود محمّد طه - من مغامرته تلك، ولم يجانب بيتز ودوارد الصّواب، في تقديرنا، لما نَبّه على أنّ جعفر نميري توسّل بها في إيجاد إطار شرعيّ لنظام حكمه المتداعي إلى السّقوط، فقد اقترنت بإعلانه نفسه "إماما للمسلمين"، وشروعه في تنظيم تجمّعات جماهيريّة ضخمة لأخذ البيعة من قِبَل الوزراء والقوّات المسلّحة والمنظّمات المدجّنة كاللّنقابات وغيرها¹⁸⁷ وهنا مربط الفرس في ما يتعلّق بالمنشور المشهور "هذا أو الطّوفان".

¹⁸⁵ المصدر نفسه، ص 180. ويمكن الوقوف على أمثلة من التّبعات الفادحة بالرجوع إلى أسماء محمود محمّد طه والتّور محمّد حمد، مرجع سبق ذكره، صص 23-24.

¹⁸⁶ يمكن الاطلاع على شهادتها بالنّظر في: أسماء محمود محمّد طه والتّور محمّد حمد، المصدر نفسه، صص 27-29.

¹⁸⁷ بيتز ودوارد، مصدر سبق ذكره، ص 212.





2.I. المنشور "هذا أو الطوفان"

قد يحقّ لأسماء محمود محمّد طه أن تخطر في بالها الإشارة إلى أنّ هذا المنشور الذي روّجه الإخوان الجمهوريّون وتمّ بموجبه حكم إعدام والدها كان «مكوّنًا من صفحة واحدة» ، فقسوة مآلات إصداره مقارنة بقصر نصّه ممّا يستوقف النظر. إلّا أنّ الأمر منوط بحجم التأثير لا حجم الكلام، ولاسيّما في ظلّ أزمة سياسيّة خانقة مماثلة لما كان يعانيه جعفر نميري ونظامه الحاكم في النصف الأوّل من ثمانينات القرن الماضي، فليس يخفى على الناظر في صيغة العنوان (هذا أو الطوفان)، بدءًا، ما تتسم به من حدّة نبرة التحدّي، وليست تحتل مثل هذه النبرة سلطنة استشعرت ديبب الهوان في جسمها واقترب أوان هلاكها. ويعزّز أن تغضّ الطرف وقد انضاف إلى جسارة العنوان مطلب إلغاء القوانين التي أصدرتها على أمل اكتساب شرعيّة تغذيها بأسباب الاستمرار، إذ ورد في المنشور، ضمن المرقّم 1 من قائمة المطالب: «نطالب بإلغاء قوانين سبتمبر 1983».

تطال المطالبة بإلغاء قوانين سبتمبر مبرّر إعلانها أصلا، ومن الحتميّ أن تنتفي، مع حالة كهذه يتعلّق فيها المبرّر بوجود السلّطة ذاتها، أيّة التفاتة من لدن دائرة القرار السياسيّ إلى كون المنشور «مكتوبا بلغة معتدلة غاية الاعتدال» على حدّ عبارة أسماء محمود محمّد طه ، فليس غريبا أن حوكم والدها بسرعة جنونيّة وحُكم عليه بأقصى عقوبة، ونقّذ الحكم بطريقة استعراضية.

188 أسماء محمود محمّد طه والنور محمّد حمد، مرجع سبق ذكره، ص24.

189 المصدر نفسه، نفس الصفحة.





وربما زاد المنشور زحما وأكسبه قيمة مضافة أن رافقت توزيعه حملة دعائية ضد القوانين تلك ومن أصدرها، بلغت ذروتها في أوائل شهر جانفي سنة خمس وثمانين، بمناسبة مؤتمر عقده الجمهوريون بمنزل زعيمهم محمود محمد طه الذي تحدث في ختامه، مساء الرابع من الشهر المذكور، متطرقا إلى ضرورة أن يقدوا الشعب السوداني رفعا للظلم، مستعرضا نماذج من سير متصوفة كبار لم يضمنوا بالفداء¹⁹⁰.

إذن، اكتسب المنشور خطورته من جدلية حيثياته السياسية، بين حاكم مترنح ومحكوم مستنفر، وفي اقترانه بها مكن ما استشعرت السلطة من تهديد لكيانها ووجودها برمته، فإن ما ورد تحت العنوان "هذا أو الطوفان" لا يعدو كونه خطابا نصحيا، ورد في خاتمته: «هذه نصيحتنا، خالصة، مبرأة، نسديها، في عيد الميلاد، وعيد الاستقلال، ونرجو أن يوطئ لها الله تعالى أكتاف القبول». بيد أن ما أحاط بإسداء هذه النصيحة من أحوال الواقع السوداني، آنذ، حجب طبيعتها الإصلاحية، وعدل بدلالة عناونها من معنى التحذير الذي يفيد في ضوء منطقتها النصي الداخلي إلى معنى التهديد الذي توهم به عناصر مitanصية.

ذلك أن محتوى المنشور يفيد كون الطوفان يتمثل في المتوقع من الفتنة الدينية والحرب الأهلية إذا ما تمسكت السلطة السياسية بتطبيق قوانين سبتمبر، تلك المشوّهة للإسلام والمهينة للشعب والمقسمة للسودانيين بين شمال إسلامي وجنوب مسيحي، وأن لا خيار إلا إلغاء تلك القوانين تنقية

¹⁹⁰ <http://www.alfikra.org>





للدّين من التّشويه الّذي ألحقته به ودرءا للفتنة الدّينيّة، ما أُشير إليه بالاسم "هذا" في العنوان. وليس الإشكال، لدى المتلقّي من أصحاب السّلطة، في اسم الإشارة، وإمّا في كلمة "الطّوفان" الّتي يبدو أنّها اتّخذت، تحت وطأة التّحدّيات الضّاغطة، بعدا دلاليّا على غير المراد سلفا أو عن قصد مستبطن.

لا ريب في أنّ التّسلسل الحدّثيّ، بدءا بإصدار قوانين سبتمبر ومرورا بترويج المنشور "هذا أو الطّوفان" وانتهاء بالمحاكمة، كان المحدّد المباشر لمآل محمود محمّد طه، لكنّه لا يرقى إلى مستوى العامل الأساسيّ المحرّك نحو الإعدام، بل ثمة عوامل أخرى ثاوية في السّياق الطّرفيّ والثّقافيّ أشدّ مدعاة إليه، يتطلّب بحثها التّفادّ إلى ما وراء سطح الوقائع.

II. السّياق الطّرفيّ

اتّسم الطّرف التّاريخيّ الّذي اكتنف محمود محمّد طه وجرى في ظلّه إعدامه بأحوال خاصّة وإشكاليّات طارئة غدّت أسباب التّوسّل بالمشنقة في مواجهة رجال فكر من عيار صاحب "الفكرة الجمهوريّة". وليس من أولويّاتنا في هذا العمل الإتيان على كلّ كبيرة وصغيرة من خصائص ذلك الطّرف، وإمّا يهّمنا فقط أن نستبين فاعليّته في دوران عجلة الأحداث. ولهذا نقصر على عنصر واحد منه، وهو إشكاليّة الدّستور في صلتها بالمسألة الدّينيّة.

من الّلافت للنظر أنّ نشأة الأغلب الأعمّ من الأحزاب السّودانيّة لم تكن بمنأى عن الإسلام، فعلى تشبّعها بالأفكار الحديثة، كان أثره جليّا في مسار





الأحزاب الطائفية¹⁹¹، رغم كونها لم تتبن مشروعاتها على قاعدة منه، ويُعدّ الحزب الشيعي الاستثناء الوحيد الذي أقام وجوده بمعزل عنه¹⁹²، وربما يرجع ارتباط غيره من مختلف المجموعات الحزبية بالدين إلى تجذّر المكوّن الإسلامي في الشخصية السودانية.

بيد أنّ الشأن الديني لم يزل يستشكل منذ خمسينات القرن العشرين على أدنى تقدير، وبدأت ملامح استشكله تطفو على السطح مع انزعاج زعيمَي الطريقتين الصوفيّتين الأكثر تأثيراً وقتئذ في التدين السوداني من صعود القوى السياسية العلمانية إثر إجراء الانتخابات البرلمانية أواخر عام ثلاثة وخمسين، نعني عبد الرحمان المهديّ رمز حركة المهدية وعليّ الميرغنيّ رافع لواء الطريقة الختمية، اللذين ترجما انزعاجهما عملياً بالتقائهما في شهر نوفمبر من سنة خمس وخمسين لتنسيق المواقف حيال تلك القوى الصاعدة¹⁹³.

ومثلت قضية الدستور الجليّ الأساسيّ لحالة الاستقطاب المتزايدة حول منزلة الدين في الحياة الاجتماعية وفي المجال السياسيّ على وجه

¹⁹¹ أطلقت صفة "الأحزاب الطائفية" في السودان على المجموعات الحزبية المرتبطة بالجماعات الصوفية، وأشهرها حزب الأمة الذي نشأ في رحم حركة المهدية، والحزب الوطنيّ الاتحاديّ الذي حظي بدعم الختمية (للتعمّق في تفاصيل تأسيس الحزبين يمكن التّظر في: بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، صص 79-85، 103).

¹⁹² الوليد مصطفى عبد الرحمان، تناول القسم العربيّ بهيئة الإذاعة البريطانية للقضايا السودانية: دراسة لحالات «الشريعة الإسلامية وحرب الجنوب وحقوقيّ الإنسان» (1986-1993)، مركز البحوث والدراسات الإفريقية بجامعة إفريقيا العالمية 1997، ص 64. وللقوف على ظروف تأسيس الحزب الشيعيّ يمكن الرجوع إلى: بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، صص 98-99.

¹⁹³ بيتر ودوارد، المصدر نفسه، صص 105، 110.





الخصوص، فقد طرحت حركة الإخوان المسلمين، في العام نفسه الذي شهد لقاء الخصمين اللدودين المذكورين، فكرة "الدستور الإسلامي"، عبر تشكيل "الجبهة الإسلامية للدستور"، وعمدت إلى تعبئة الشعب السوداني لإجازته، إلا أن استيلاء الجيش على دواليب الحكم سنة ثمان وخمسين، قطع عليها الطريق، لتعود الفكرة عينها إلى البروز عام أربعة وستين، عقب سقوط النظام العسكري، وكان عودها بفعل "جبهة الميثاق الإسلامي" التي جرت الأحزاب التقليدية إلى مسيرتها في رفع شعار الدستور الإسلامي ومواجهة رافضيه من الجنوبيين واليساريين¹⁹⁴.

وربما لم يُجافِ الواقع من رأى من الباحثين أن التلويح بالدستور الإسلامي كان من دواعي الانقلاب العسكري الذي جدّ عام تسعة وستين بقيادة جعفر نميري وتأييد الحزب الشيوعي وعموم اليساريين والقوميين العرب¹⁹⁵، فالإقدام على هذه الخطوة في أوج المأزق الدستوري وطبيعة القوى المؤيدة لها وما انجرّ عنها من ضرب للتيارات الإسلامية معطيات ترجّح ذاك الرأي، لاسيما إذا وضعنا على محمل الاعتبار أن من أهمّ مُخرجات الانقلاب المذكور استبعاد مسألة الشريعة عند صياغة دستور ثلاث وسبعين الدائم¹⁹⁶.

لكنّ التطوّرات السياسيّة المتسارعة أفضت إلى وضع تلك المسألة على الطاولة من جديد، تبعا لاتفاقيّة مصالحة وطنيّة عقدها نظام نميري، سنة

¹⁹⁴ الوليد مصطفى عبد الرّحمان، مصدر سبق ذكره، ص 64-65.

¹⁹⁵ المصدر نفسه، ص 65. ولمعرفة مجريات الانقلاب المذكور يمكن العودة إلى: بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره،

ص 158-159.

¹⁹⁶ بيتر ودوارد، المصدر نفسه، ص 176.





سبع وسبعين، مع الجبهة الوطنية المعارضة، وهذه لم تكن سوى مجمع لمختلف القوى الإسلامية والتقليدية التي شكّلت في ما مضى الجبهة الإسلامية للدستور¹⁹⁷، فلا غرو أن تطرقت الاتفاقية إلى طرح موضوع الإصلاح الدستوري وتكوّن لجنة لمناقشته¹⁹⁸، لينتهي الأمر بعد سنوات قليلة إلى إعلان نميري قوانين الشريعة الإسلامية.

إذن، كانت قضية الدستور في ارتباطها بالمسألة الدينية من المحركات الأساسية للفعل السياسي طوال فترة ثلاثينية، مبتدؤها عام خمسة وخمسين الذي شهد، في ما شهد، اقتراح الجمهوريين ما أسموه «أسس دستور السودان» باعتباره «أسس الدستور الإسلامي» كما يرويه¹⁹⁹، ومنتههاها يوم إعدام زعيمهم محمود محمد طه تحت طائلة تطبيق الشريعة الإسلامية. وربما كان من الأسباب المهمة لمصيره هذا معارضته القويّة لفكرة الدستور الإسلامي التي اتخذتها شعاراً لها جبهة الميثاق الإسلامي بقيادة حسن الترابي، ومن شأنه مع مقترحها وصمه بـ"الدستور الإسلامي المزيف" في مقابل طرحه الدائر على فكرة "الدستور الإسلامي الإنساني"²⁰⁰.

وفي هذا الإطار من التناقض الجمهوري الجبهويّ ألف محمود محمد طه سنة ثمان وستين كتيباً يحمل العنوان: «زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان (1) الثقافة الغربية (2) الإسلام»، وجليّ من عنوانه أن مدار كلامه

197 الوليد مصطفى عبد الرحمن، مرجع سبق ذكره، ص 65.

198 بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، ص 176.

199 محمود محمد طه، أسس دستور السودان، أم درمان، ط2، 1968، مقدّمة الطبعة الثانية، ص 5.

200 أسماء محمود محمد طه والنور محمد حمد، مصدر سبق ذكره، ص 19.





فيه على حسن التّرابي الذي كان قد أصدر كتيّبا، هو الآخر، بعنوان «أضواء على المشكلة الدّستوريّة»، رأى فيه الجمهوريون تبريرا لتعديل دستوريّ أدخلته الجمعية التّأسيسية - أي البرلمان في ذلك الوقت - على مادّة تتّصل بحماية الحقوق الأساسيّة، حتّى يتسّى لمكوّنات جبهة الميثاق الإسلاميّ حلّ الحزب الشّيعيّ السّودانيّ وطرد نوابه من البرلمان²⁰¹.

وعلى هذا يبدو تحالف جعفر نميري مع الإسلاميين - ولاسيّما حسن التّرابي الذي يقول ودوارد إنّ التزامه بالمصالحة كان واضحا وقويّا، إذ رأى فيها فرصة لبناء تنظيم الإخوان المسلمين برعاية النّظام الحاكم، وإنّهُ وضع برنامجا طويل المدى لتحقيق هدفه النّهائيّ المتعلّق بتطبيق الشّريعة وإقامة الدّولة الإسلاميّة²⁰² - يبدو ذلك التّحالف من الممهدات التي يسيّر للسلطة السّياسيّة سبل تدبير محاكمة محمود محمّد طه.

من هذا الوجه ارتبط السّياقان الظّرّيّ والحدثيّ ارتباطا جدليّا كان شأنه أن ساهم بقدر ما في دفع الأفعال وردودها على خطّ توتّر العلاقة بين محمود طه والنّظام السّياسيّ إلى نقطة اللّارجعة، ولا مزية في أنّ وقود هذه الجدليّة كامن في السّياق الثّقافيّ، فلا حيويّة لها في غياب فاعليّته، لأنّهُ مثوى بُني المجتمع العميقة حيث العوامل الخفيّة المكيفة للسّطحيّ العرضيّ من الظّروف والوقائع.

²⁰¹ المصدر نفسه، ص 20-22.

²⁰² بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، ص 176.



III. السّياق الثّقافيّ

من مقوّمات السّياق الثّقافيّ التّدوين السّنيّ، وليس مرادنا بالنّعت "سنيّ" الدّلالة الدّينيّة الشّائعة ذات البعد التّصنيفيّ الحُكميّ، وإتّما غاية مقصدنا ما انبنت عليه الحضارة العربيّة الإسلاميّة من نظام معرفة سائدٍ وراسخٍ أركانه صلب العلوم المتّصلة بالدّين رسوخها في سائر مجالات الثّقافة. وغنيّ عن البيان أنّ التّسج على المنوال السّابق خصيصة الخصائص في كلّ ما هو سنيّ بالمعنى المذكور، ولهذا تتّسم العلوم الدّينيّة بقدر عالٍ من السّكوتيّة كلّما قويت شوكة السنّة المعرفيّة السّائدة، ولاسيّما في ظلّ الارتّهان، على صعيد فقه الرّسالة المحمّديّة، للسّياق الّذي اقترنت به بعثة الرّسول، ناهيك أنّ أسباب النزول عنصر مهمّ في الفهم السّنيّ للقرآن، ولا يخفى أنّ هذا النّوع من السّياقات منقّض، خلافا لسياقات التّلقّي الّتي لا تنفكّ تتجدّد مع تعاقب أجيال المتلقّين لما أرسل به نبيّ الإسلام، بحكم تطوّر الحياة البشريّة والوعي الإنسانيّ مع تراكم التّجارب والمعارف.

وسيادة نظام معرفيّ، يكاد لا يتعدّى الأفق الذّهنيّ لعرب القرن السّابع وفق التّقويم الميلاديّ، قمين بأن يحكمه ضابط لإيقاع الفكر من جنس ثنائيّة السنّة، طبق الاصطلاح الفقهيّ الإسلاميّ هذه المرّة، والبدعة على اعتبارها ضلالة. وتبني هذه الثّنائيّة على تسليم، واع أو غير واع، بأنّ الخطاب الإلهيّ الّذي أوكلت للرّسول مهمّة تبليغه النّاس لا يحتمل غير معنى واحد هو الصّحيح وما عداه ضلالات، وتحت وقعها تشكّلت علاقة المتصوّفة - ومحمود محمّد طه أحدهم على ما يكشف العرض الكرونولوجيّ أعلاه -



بالنظام المعرفي السني، فمن تستن منهم في أسلوب التفكير وهيئة التدّين تُلقّي من سدة ذاك النظام بالرّضى والقبول، ومن عدل فيهما عن النّمط المستحكم قيد أئمة اعتبروه مبتدعا أو مرتدّا.

في هذا الإطار يتنزّل، بوجه من الوجوه، إعدام صاحب الفكرة الجمهوريّة، إذ انزاح هذا بحديثه، «الغريب كلّ الغرابة»²⁰³، عن «الرّسالة الثّانية من الإسلام»، انزياحا يعسر أن تتساهل معه الذّهنيّة الغالبة. وليس عجيبا أن تتصدّى لأفكاره غير التّقليديّة السنّة المعرفيّة، عبر تجلّياتها المختلفة من أفراد وجماعات ومؤسّسات، فقد كسّرت عن أنيابها من قبل، غير مرّة وبأشكال مختلفة، حيال أسلافه من أهل الطّريق الصّوفيّ، بدءا بالحلاج (ت 309 هـ) الذي كان أوّل صرعاها منهم. واستقراء وقائع محنهم منذئذ يثبت أنّ أكبر خطر يتهدّد المتقّفين الانزياحيّين تناغم المصلحة السياسيّة مع السياق الثّقافيّ، وذلك بالضّبط ما حصل في السّنوات الأخيرة من فترة حكم جعفر نميري، فقد ماهى نمط التدّين السائد في مظهره الصّوفيّ المتسنن على وجه الخصوص، ثمّ في مجلاه الإخوانيّ من بعدّ.

إذن، لئن كان الصّراع في وجهه العرضيّ بين محمود طه وإخوانه الجمهوريّون من جهة وجعفر نميري ونظامه من جهة أخرى، فإنّه في عمقه الجوهريّ بين نزعتين من نزعات التدّين، إحداها نزعة سنيّة نقلايّة

²⁰³ العبارة من مقدّمة الطّبعة الثّالثة لكتابه «الرّسالة الثّانية من الإسلام»، الصّادرة في شهر أكتوبر من عام 1969 (انظر: محمود محمّد طه، الرّسالة الثّانية من الإسلام، ضمن: نحو مشروع مستقبل الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص 81)، وهذا المصنّف من أهمّ مؤلّفاته في ما يتّصل بدعوته الجمهوريّة، بل هو بالنسبة إليها «الكتاب الأمّ» على حدّ عبارة مؤلّفه نفسه في مقدّمة طبعته الرّابعة (انظر: المصدر نفسه، ص 71).





وثانيتها اعتراضية انزياحية. وعلى هذا يندرج إعدام أستاذ الجمهوريين في مسار طويل من جدلية النزعتين يعود بجذوره إلى قرون خلت، إذ نبعت طريقة تفكيره عن أصول صوفية، والتصوّف أوضح مجالي الانزياحية في الحضارة العربية الإسلامية، ويستمدّ وجاهته من طبيعة الذهنية السنية التي من أخطر خصائصها تصوّر الجلالِيّ للشريعة الإسلامية، فهذه في المتخيّل السنيّ تكاد لا تتعدّى أحكام الحدود من إعدام ورحم وقطع يد وأمثال ذلك ممّا أسفرت عنه تجربة تطبيقها على عهد غيري بأشكال صادمة للوعي الجمعيّ، حتّى أنّ حسن الترابي الذي يُعتقّد على نطاق واسع أنّه وراء تلك التجربة برمتها، يذكر بيتر ودوارد من شأنه كونه تردّد في حضور تنفيذ الأحكام، رغم تشجيعه أنصاره على ذلك، ولما شاهد عملية بتر الأيدي أغمى عليه ونُقِل إلى المستشفى²⁰⁴.

لا تعدو قسوة المشاهد التي تزامنت مع مناخٍ من العنف والقمع مقترنٍ بدعوى تطبيق الشريعة الإسلامية إلّا تعبيراً عن الطابع الجلالِيّ الواسم للنظرة السنية إلى المشرّع (الله)، المختزلة صفاته، عملياً، في القوّة والجبروت، المجردة إياه من الصفات الجمالية كالرحمة والعدل. ولقد تعلّقت همم أهل التصوّف منذ إرهاباته الأولى بتوسيع أفق النظر في علاقة العبد بالمعبود، بنزع ما طبعها به النظام المعرفيّ السنيّ من الخوف، وبإضفاء قيمة المحبة عليها، انسجاماً مع صفات الله الجمالية. وفي هذا الإطار من التوجّه الصوفيّ طلع محمود محمّد طه على الناس بفهمه

²⁰⁴ بيتر ودوارد، مصدر سبق ذكره، الهامش 42 من الفصل الخامس، ص 297.





الخاصّ للإسلام وللشريعة الإسلامية على وجه الخصوص، فكانت ردّة فعل السياق الثقافيّ في محطّتين من حياته، عبر الحكم برّدته.

III. 1. السّياق الثقافيّ في محكمة الرّدة الأولى (1968):

عبّر السّياق الثقافيّ عن فاعليّته في هذه المحاكمة من خلال ثلاثة عناصر، أحدها طبيعة الهيئة القضائيّة، فقد أوكلت مهمّة الحكم على محمود طه إلى محكمة من صنف ما اصطلح على تسميته بـ"المحاكم الشرعيّة" في مقابل "المحاكم المدنيّة" الّتي لم تكن تعكس، زمنئذ، ثقافة المجتمع من حيث بنيته العميقة. وانسجاماً مع نزوعه الانزياحيّ وفهمه للدين، شدّد صاحب الفكرة الجمهوريّة دعوته إلى إلغاء ازدواجيّة القضاء، واستهدف القضاة الشرعيّين بحملة قويّة مدارها على مطلب تصفية محاكمهم في سبيل توحيد القضاء، وأصدر حزبه، في ما يبدو ردّاً على المحاكمة، عدداً من المنشورات تحت عنوان مباشر، هو «تصفية المحاكم الشرعيّة»²⁰⁵.

أمّا العنصر الثّاني فاستدعاء آليّة "الحسبة" الّتي تُعدّ من أخصّ خصائص الثقافة الإسلاميّة، والملاحظ أنّ استعمالها في قضية محمود طه لا يناسب ما ورد طيّ تعريفها لدن ابن خلدون الّذي لم يدرج في مهامّها موضوع الدّعوى سبب المحاكمة، وإنّما حصر وظيفتها في التّصدّي بالمنع والتّأديب والتّعزير لظواهر اجتماعيّة من نوع الغشّ التجاريّ والتّدليس والمضايقة على الطّرقات وأشباه ذلك ممّا لا يمتّ بصلّة إلى المسائل الفكريّة والآراء

²⁰⁵ أسماء محمود محمّد طه والنّور محمّد حمد، مصدر سبق ذكره، ص 17.





الاعتقاديّة²⁰⁶، لكن بفعل السياق الثقافيّ استحالت أداة من أدوات ضبط التدين الفرديّ على إيقاع التدين السّيّ.

وثالثة الأثافي الشيخان اللذان تقدّما بالدّعوى وشهودهما، فهؤلاء من أحدث تعبيرات السنّة المعرفيّة السّائدة، إذ ينتمون إلى جبهة الميثاق الإسلاميّ على رواية أسماء محمود طه، الّتي ذكرت من ضمنهم الشيخ عطية محمّد سعيد، وقالت إنّ شهادته لم تغدّ كونها مجرد إدلاء برأيه في أفكار أيّها²⁰⁷. أمّا ذاك، رافعا الدّعوى الشيخان الأمين داؤود محمّد وحسين محمّد زكي²⁰⁸، فمن حرس السنّة المعرفيّة السّائدة تحرّكا بدفع من موقعهما في السياق الثقافيّ بصفتهما فقيهين.

III. 2. السياق الثقافيّ في محكمة الرّدة الثانية (1985)

تكشف أسماء محمود طه أنّ التّيل أبا قرون، المستشار القضائيّ في رئاسة الجمهوريّة يوم أُعدم والدها، ما إن حصل على منشور الجمهوريّين "هذا أو الطّوفان" حتّى أرسل مذكرة إلى خميري، يقول فيها: «منحونا فرصة تاريخيّة لمحاكمتهم»²⁰⁹. وتتخذ هذه العبارة بعدا يتّصل بالسياق الثقافيّ عندما نعلم أنّ ذاك المستشار عينه كان — على ما تروي ابنة محمود ذاتها — واحدا ممّن بعثوا "أدبيات إسلاميّة غابرة ومصطلحات نافقة مثل «الرّدة»

²⁰⁶ للتّدقيق في مهامّ الحسبة يمكن النّظر في: عبد الرّحمان بن خلدون، *المقّامة*، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس 1993، ص 280-281.

²⁰⁷ أسماء محمود محمّد طه والنّور محمّد حمد، مرجع سبق ذكره، ص 17.

²⁰⁸ المصدر نفسه، ص 8.

²⁰⁹ المصدر نفسه، ص 57.





و«الخرابة» و«الاستتابة» . ولا تخفى دلالة أمثال هذه المصطلحات على تمثّل السّنين الجلائّي للشرّعة الإسلاميّة، ما يفيد أنّ العقل السّياسيّ آنذ، في ما يتعلّق بأمر صاحب الفكرة الجمهوريّة، لم يكن بعيدا عن الدّهنيّة الغالبة على الثّقافة العربيّة الإسلاميّة.

قد يجلو لأسماء محمود طه وغيرها تفسير ما حدث لأبيها بـ«نظرية المؤامرة» ، وهو تفسير وجيه كلّ الوجاهة بالنّظر إلى ظاهري الوقائع، بيد أنّ الغوص في ما وراء سطح الأحداث يوقفنا على مكر السّنة المعرفيّة في الدّود عن حماها، إذ لا تفوّت الفرص الموازية لتطلّ برأسها وتمارس سطوتها، مثلما حصل أثناء المحاكمة الأخيرة من مسلسل المحاكمات الّتي طالت زعيم الجمهوريّين في السّودان. ذلك أنّ اعتقاله لم يرتبط، في بادئ الأمر، بتهمة الرّدّة عن الإسلام، وإنّما استند إلى تهمة "إثارة الكراهيّة ضدّ الدّولة"، وعلى هذا الأساس كانت الإدانة في المحكمة الابتدائيّة، إلّا أنّ إحالة القضية على محكمة الاستئناف، دون أن يستأنف المدان، انتهى بالمطاف إلى بعث ما صدر عن المحكمة الشرعيّة عام ثمانية وستّين ليكون مرتكزا إضافيا لإنفاذ قرار المحكمة الابتدائيّة القاضي بالإعدام .

210 المصدر نفسه، نفس الصفحة.

211 يُنظر الصّفحة ذاتها من المصدر نفسه، مثلا، أين تقول أسماء: «هكذا تأمر المستشار القضائيّ لرئيس الجمهوريّة مع رئيس جمهوريّته على نفر من المواطنين يدلّون برأيهم في شأن عامّ، في منشور مكوّن من صفحة واحدة».

212 المصدر نفسه، ص25.





ولم يكن نميري ليؤيد الحكم بإعدام محمود طه، في بث متلفز ومذاع يوم السابع عشر من جانفي سنة خمس وثمانين²¹³، لولا يقينه أنّ ذلك يلقي هوى لدى سدة السنّة المعرفيّة ويدغدغ مشاعر أهل التدين التقليديّ، أولئك الذين يرون في تطبيق أحكام الحدود الآية الأسمى لإجراء الشريعة المحمّديّة، ولهذا تعالت أصوات الحشد الحاضر منهم موكب الإعدام بالتكبير والهتاف: «الإسلام هو الحل» على ما وصفت من أحوال ذلك اليوم المشهود مراسلة صحيفة نيويورك تايمز الأمريكيّة²¹⁴. وفي مواجهة ذلك التدين وتلك السنّة كتب صاحب الفكرة الجمهوريّة كتابه "الرسالة الثانية من الإسلام"، وفيه عصارة ما اتهم لأجله بالردة.

IV. محمود محمّد طه والانزياح الصوّفي

يكتسب الاعتكاف الذي تكلفه محمود طه وخرج منه على الناس بـ"الفكرة الجمهوريّة" دلالة رمزيّة خاصّة، فهو بمثابة سعي لاتخاذ مسافة ذهنيّة ونفسيّة فاصلة عن النظام المعرفيّ السّيّ، في منعرج صوفيّ، من أجل إحداث قطيعة معرفيّة معه، وتجسّدت هذه القطيعة في قوله برسالة ثانية للإسلام لم تبلغ التّمام بعد.

لا ريب في أنّ محمود محمّد طه قد تجاوز أفق الانتظار السّيّ بما أفصح عنه على صفحات كتابه "الرسالة الثانية من الإسلام" الذي صدرت طبعته الأولى في شهر جانفي من عام سبعة وستين وتسعمائة وألف، ففي ذلك الكتاب من الجدّة والطرافة ما لا يسع الذّهنيّة المسكونة بالمألوف أن تطمئنّ

²¹³ المصدر نفسه، ص 27.

²¹⁴ المصدر نفسه، ص 29.





له، ومن أوجههما مذهبه إلى أنّ الإسلام رسالتان²¹⁵: رسالة بَحَرَتْ وأخرى لم تَنْجُزْ بعد، فأما النّاجزة في رأيه فقد تمّ في حقّها التّبيين بالتّشريع من قِبَل النّبِيِّ مُحَمَّد²¹⁶، وأما الثّانية فأجملها النّبِيُّ نفسه ولم يفصّل منها إلّا ما تُداخل فيه الرّسالة الأولى من تشريعات، كتلك المنوطة بالعبادات والحدود²¹⁷.

وينبني مذهبه هذا على ثلاث ثنائيات أساسيّة يجوز أن يُقال في حقّها إنّها مفاتيح وفتوحات، مفاتيح ضروريّة لفهم فكره، وفتوحات معرفيّة شأنها أن توسّع أفق النّظر سواء أقلّ حظّها من الواجهة أم عظم، وهي:

- 1 الإسلام والتّاريخ
- 2 المكيّ والمدنيّ
- 3 السّنة والشّريعة

IV. 1. الإسلام والتّاريخ:

في تساوق مع فكرة وحدة الأديان التي يقول بها المتصوّفة رأى محمود محمّد طه أنّ الإسلام دين البشريّة، واحد في أصله، وما ثمة تباين إلّا في شرائعه، ظهر بظهور العقل، ولم يزل يواكب نموّه في تطوّره الطّويل، فمرّ بطور الوثنيّات البدائيّة المتفرّقة، ثمّ ظلّ يتقلّب في سلّم التّرقّي حتّى برزت الوثنيّات المتقدّمة، ثمّ ما فتى يطرد به التّقدّم حتّى تشكّل في صور ديانات التّوحيد الكتابيّة انطلاقا من البعثة الموسويّة ومرورا بالنّبوة العيسويّة ووصولاً إلى الرّسالة المحمّديّة²¹⁸.

²¹⁵ محمود محمّد طه، الرّسالة الثّانية من الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص147.

²¹⁶ المصدر نفسه، ص149.

²¹⁷ المصدر نفسه، ص167.

²¹⁸ المصدر نفسه، صص141-142.



وإذ يُطلق صاحب الفكرة الجمهورية على الديانات الكتابية الثلاث صفة "الثالوث الإسلامي"²¹⁹، يؤكّد كونها اندرجت في صيرورة تاريخية في مستوى التشريع ما برحت تتفاعل مع تطوّرات طبائع النفس البشرية²²⁰ ، ذلك أنّ موسى أرسل حينما كان المجتمع بدائيًا غليظًا والفرد شكسًا سيّء الخلق قريب عهد بقانون الغاب، ولهذا كان القصاص شريعة التّوراة، فلم يكن بدّ طورئذ من المعاملة بالمثل، نفسا بنفس، وعينا بعين، دون اعتبار لقيمة العفو، لأنّ هذه القيمة لم تكن ممّا يناسب طبائع الخلق في ذلك الزّمان.

أمّا عيسى فجاء، في ردّ فعل، بروحانية مفرطة (من الإفراط) مقابل مادّية مفرّطة (من التّفريط) وجد عليها اليهود، إذ انصرفت دعوته إلى تقديم وصايا خُلقيّة، حتّى بدت كأنّ لا عناية لها بتنظيم حياة المجتمع، مع أنّها تناولت تشريع اليهود بقدر من التّطوير، وإن كان ضئيلا. وهكذا بُعث المسيح ليشدّ النّاس إلى طرف النّهاية في التّرقّي البشريّ على قدر ما شدّهم التّوراة إلى طرف البداية.

وما كان الإسلام في مظهره المحمّديّ، على ما يرى محمود طه، إلّا تنويجا للتّجربتين الموسوية والعيسوية، إذ توسّط بين الإفراط والتّفريط، فجمع القرآن إلى الجزء الذي هو من خصائص اليهودية خصيصّة العفو المميّزة للنّصرانية. وبصفته جامعا لما يختصّ به الطّرفان، كان ذا طرفين: طرف إلى البداية أقرب، وعبرّت عنه الآيات المدنيّة، وطرف إلى النّهاية أقرب وعكسته الآيات المكّيّة.

¹¹⁹ المصدر نفسه، ص 143.

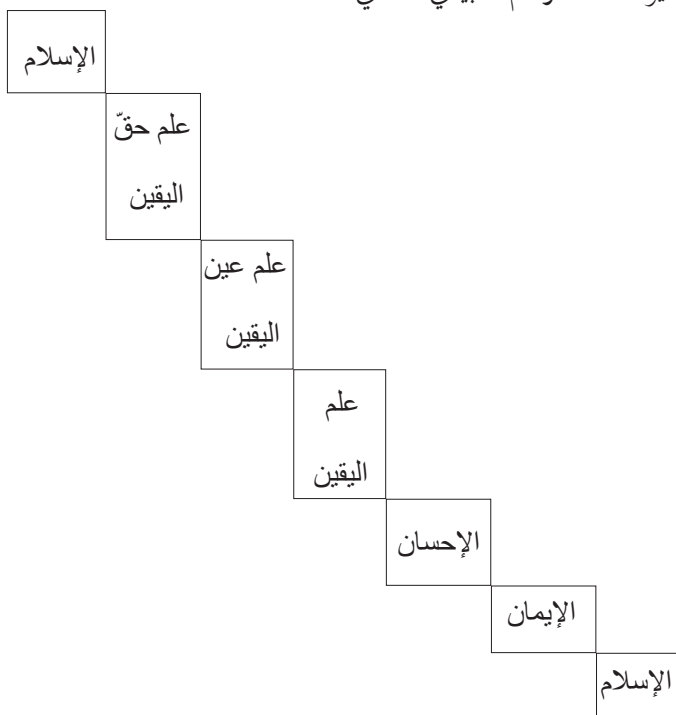
²²⁰ نعتد في ما يأتي من تفصيل هذه الفكرة على المصدر نفسه، ص 144-147.





2.IV. المكي والمدني:

استثمر محمود طه ثلاثيتين يقيم عليهما التّصوّف صرحه النّظريّ برمّته — هما ثلاثيّة الإسلام والإيمان والإحسان وثلاثيّة علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين — في بناء تصوّر للتّدين الإسلاميّ عموده الفقريّ فكرة التّطوّر، ذلك أنّه ارتأى كون الإسلام مرقىّ للسّالك سباعيّ الدّرجات²²¹ على ما يوضّحه الرّسم البيانيّ التّالي:



²²¹ عرض محمود طه هذا التّصوّر مفصّلاً في مقدّمة الطّبعة الثّالثة لكتابه "الرسالة الثّانية من الإسلام" (يُنظر المصدر نفسه، ص ص82-84).





وفي رأي صاحب الفكرة الجمهورية، تختلف آخر درجات التّرقّي، اختلاف مقدار، عن أولها، إذ لا تتعدّى هذه الانقياد الظّاهريّ، أي القول باللسان والعمل بالجوارح، ولهذا الاعتبار هي دون الإيمان، أمّا تلك التّهايتة فانقياد ظاهريّ وباطنيّ، يعني استسلاما لله ورضا به في السّرّ والعلانيّة، وبهذه الصّفة هي فوق الإيمان، وعلى الدّرجات السّتّ المفضية إليها قوام مرحلتين، إحداها مرحلة العقيدة وثلاثيتها الإسلام والإيمان والإحسان، وتقتزن بها أمة الرّسالة الأولى، الأمة الموصوفة بالمؤمنة. وثانيتها مرحلة الحقيقة وثلاثيتها علم اليقين وعلم عين اليقين وعلم حقّ اليقين، وقرينتها أمة الرّسالة الثّانية، الأمة المنتظرة المنعوتة بالمسلمة، وقد جاء طلائعها فرادى على مدى تاريخ البشريّة، وهم الأنبياء.

يوافق كلّ مرحلة من الاثنتين قسم من قسمي القرآن المعروفين²²²، فالمدنيّ يعكس طور الإيمان، والمكيّ يعبر عن طور الإسلام، والعلاقة بين القسمين في حياة صاحب الدّعوة قوامها النّسخ، ذلك أنّ الإسماع الذي يسم الآيات المنزلة على النّبيّ بمكّة نسخته آية السيّف وأخواتها من الموحى إليه بالمدينة تبعا لإساءة النّاس التّصرّف في حرّيتهم بإصرارهم على عاداتهم²²³. فالضرورة اقتضت الانصراف عن الأصول الدّائرة عليها الدّعوة المحمّديّة في طورها المكيّ - وفي مقدّمتها الحرّية الفرديّة المطلقة المعتبرة لدن محمود طه أصل الأصول-²²⁴ إلى الفروع التي كانت قطب رحي تلك

²²² يُنظر في: المصدر نفسه، ص150، 155.

²²³ المصدر نفسه، ص157.

²²⁴ المصدر نفسه، ص156. ولحمود محمّد طه كلام مهمّ حول منزلة الحرّية الفرديّة المطلقة في الإسلام، ضمن المصدر نفسه، صص101-103.





الدَّعوة في ظرفيّتها المدنيّة. وليس النّسخ في منظار أستاذ الجمهوريّين إلغاء لتلك الأصول، وإنّما لا يعدو كونه إرجاء أملاه نقص الاستعداد البشريّ، في انتظار تهيؤ ظرف تكون فيه البشريّة، فردّيًا وجماعيًا، على درجة من النّضج تتيح التّحوّل من الفرعيّ إلى الأصليّ²²⁵، يعني من الشّريعة إلى السنّة.

3.IV. السنّة والشّريعة:

أضفى صاحب الفكرة الجمهوريّة على مصطلح السنّة دلالة صوفيّة، إذ رأى أنّ مفهومه لا يشتمل على غير عمل النّبّي في خاصّة نفسه وقوله الّذي ينمّ عن حال قلبه من المعرفة باللّه، أمّا ما عدا هذا وذاك من أقواله وأفعاله المراد بها تعليم الأمتّة أمر دينها فليس سنّة، وإنّما هو شريعة²²⁶. هكذا حمّل محمود طه ذلك المصطلح مدلولًا أخلاقيًا، ولا عجب، فليست المدنيّة، في رأيه وبلا ريب، إلّا الأخلاق. وأكمل تعاريف الأخلاق عنده هو حسن التّصرّف في الحرّيّة الفرديّة المطلقة، وبهذه الخصلة اختصّ النّبّي محمّد، إذن هي سنّته²²⁷ الّتي يمثّل بعثها الرّسالة الثّانية من الإسلام²²⁸.

ينزّل أستاذ الجمهوريّين حسن التّصرّف في الحرّيّة الفرديّة المطلقة ضمن معادلة إسلاميّة تجمع الحقّ والواجب وتوازن بين حاجة الفرد وحاجة الجماعة، تلك أنّ الحرّيّة المطلقة حقّ لكلّ فرد بشريّ لا يؤخذ إلّا بمقابلته

²²⁵ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

²²⁶ المصدر نفسه، مقدّمة الطّبعة الثّالثة، ص82.

²²⁷ المصدر نفسه، ص87-88.

²²⁸ المصدر نفسه، مقدّمة الطّبعة الرّابعة، ص74.





واجب حسن التصرف فيها، فإذا عجز الحرّ عن الوفاء بهذا الواجب تُصادر حرّيته في الحدود التي عجز عنها بالقوانين الدستورية التي تملك - في الإسلام وخلافا للرأسمالية والشيوعية - القدرة على التوفيق بين حاجة الفرد إلى الحرية الفردية المطلقة وحاجة الجماعة إلى العدالة الاجتماعية الشاملة²²⁹، إذ جعل التوحيد الإسلامي شريعته تدور على تشريعين متميزين لكنهما متصلان اتصال تكامل، أحدهما تشريع ينسق علاقة الفرد بالفرد في المجتمع، ويسمى المعاملات، وثانيهما تشريع ينسق علاقة الفرد بربه، ويُعرف بالعبادات، وهذه لا تكتسب قيمتها إلاّ بانعكاسها في معاملة الفرد للجماعة²³⁰.

ليس التشريع، بوجهه ذينك، سوى منهاج تربوي غايته الرقيّ بالأفراد والمجتمعات من الغلظة والجفوة إلى اللطف والإنسانية، فلا غرو أن يُشدّد كلما غلظت أكباد الناس وتبلّد حسّهم، ويُخفّف أنّ ارتقت البشرية في مدارج الإنسانية إلى حدّ لا يُحوج إلى التشديد. وفي هذا يضرب محمود طه مثلي اليهودية والإسلام من الديانات الكتابية، إذ لئن اتّسمت الأولى بشدّة على قدر غلظة الناس حين ظهورها، اختصّ الثاني بالتخفيف لما حصل من تقدّم الفرد البشريّ على طريق التجردّ من بلادة الحسّ²³¹.

في هذا الإطار من جدلية الغلظة / التشديد واللطف / التخفيف يضع صاحب الفكرة الجمهورية مختلف الأحكام الإسلامية المتعلقة بالجهاد والرقّ وتعدّد

²²⁹ المصدر نفسه، ص 101.

²³⁰ المصدر نفسه، ص 100.

²³¹ المصدر نفسه، ص 104-105.





الرَّوْجَاتِ وَالطَّلَاقِ وَالْحِجَابِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَنْدَرُجُ، فِي رَأْيِهِ، ضَمْنَ
أُصُولِ الْإِسْلَامِ²³²، فَهِيَ تَكْتَسِبُ وَجَاهَتَهَا ظَرْفِيًّا، وَتَفْقِدُهَا حِينَ
تَنْتَفِي أَسْبَابُهَا فِي طَبَائِعِ الْخَلْقِ، فَتَحُلَّ مَحَلَّهَا أَحْكَامُ السُّنَّةِ بِالْمَعْنَى الَّذِي
ضَبَطَهُ هُوَ نَفْسُهُ، أَيِ أَحْكَامِ الرِّسَالَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْإِسْلَامِ: الْحُرِّيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ
وَالْمَسَاوَاةُ الثَّامَّةُ بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالسُّفُورِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَعِدُّهُ أَصُولًا
فِي الْإِسْلَامِ²³³، وَمَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا عَبْرَ الْاِقْتِدَاءِ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فِي تَجْرِبَتِهِ
الرُّوحِيَّةِ الْمُتَمَيِّزَةِ وَسِيرَتِهِ الدَّائِيَّةِ الْخَاصَّةِ.

خاتمة:

يَكْمُنُ جَوْهَرُ الْاِنْزِيَاكِ الصَّوْفِيِّ لَدَى مُحَمَّدٍ مُحَمَّدٌ طَهٌ فِي نَقْلِهِ زَاوِيَةَ فَهْمِ
الْوَحْيِ الْإِسْلَامِيِّ مِنْ سِيَاقِ نَزُولِهِ إِلَى سِيَاقَاتِ تَلْقَائِهِ، فَمِنْ هَذِهِ الزَّوَايَا
يَصِيرُ الْفَهْمُ مُرْتَبِطًا بِخُصَائِصِ الظُّرُوفِ الْمَكْتَنِفَةِ لِلْمُتَلَقِّيِّ فِي كُلِّ عَصْرِ
لَا بِحَيْثِيَّاتِ الْوَحْيِ زَمَنِ نَزُولِهِ حَصْرًا، مَا يَفْتَحُ أَبْوَابَ تَحْيِينِ دَلَالَاتِ
الرِّسَالَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ عَلَى إِيقَاعِ مُسْتَحْدَاتِ الْوَاقِعِ فِي كَافَّةِ الْمُسْتَوَايَاتِ النَّظَرِيَّةِ
وَالْعَمَلِيَّةِ، وَهَذَا مَا عَنَاهُ أَسَاطِذُ الْجُمْهُورِيِّينَ بِقَوْلِهِ إِنَّ الْقُرْآنَ تَمَّ اِنْزَالُهُ وَلَمْ
يَتَمَّ تَبْيِينُهُ، وَإِنَّ السَّيْرَ فِي مَضْمَارِ اسْتِبْيَانِهِ سِرْمَدِيٌّ²³⁴. إِذْنًا، لَا عَجَبَ
أَنْ تَاحَ لِلرَّجُلِ نَفْسُهُ، عَلَى ضَوْءِ زَاوِيَةِ الْفَهْمِ هَذِهِ، تَبَيَّنَ الْقَضَايَا الطَّارِئَةُ
فِي الظُّرْفِ التَّارِيخِيِّ الَّذِي عَاشَهُ، وَفِي مُقَدِّمَتِهَا قَضِيَّتَا الْحُرِّيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ
باعتبارها ضرورة فردية والعدالة الاجتماعية بصفتها حاجة اجتماعية.

²³² المصدر نفسه، ص 156-166.

²³³ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

²³⁴ المصدر نفسه، ص 167.





ولقد تمّ ذلك الانزياح عبر إعادة صياغة المفاهيم المتصلة بشبكة المصطلحات الإسلامية التقليدية عموماً وبالجهاز النظري الصوفي على وجه الخصوص، ليخلص صاحب الفكرة الجمهورية إلى تصوّر جديد لثنائية النّاسخ والمنسوخ لُبابه أنّ النّاسخ فروع تُغني عنها الرّسالة الثّانية من الإسلام والمنسوخ أصول تهيأت أحوال الإنسانية الآن لاستئناف العمل بها على درب تحقيق المجتمع الصّالح القائم على الاشتراكية والديمقراطية ومحو الطّبقيّة²³⁵.

لكن، ضيق محمود طه على نفسه الخناق بهذه المذهبيّة، إذ فارق الليبراليين وباين الماركسيّين، فضلاً عن مخالفته سائر الإسلاميين، فتمّ إعدامه في غياب استماتة حقيقيّة من جهةٍ ما تجنّبه مآله الذي انتهى إليه، وقد أثبت ذلك المآل فاعليّة السياق الثّقافيّ وفعاليّته في توجيه السياقات الحديثة والظرفيّة، ما يطرح تساؤلاً معرفياً يخرج بالقضيّة من ضيق دائرة التّحاذبات الإيديولوجيّة والنّقاشات السياسيّة إلى رحابة آفاق البحث العلميّ: أيّهما استدرج الآخر ليضمن استمراره: السّلطة السياسيّة أو السياق الثّقافيّ؟

²³⁵ المصدر نفسه، صص 172-173.





محنة نصر حامد أبي زيد: الدين بين الفهم والتوظيف

د. ناجي حجلأوي²³⁶

العلم لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك فإن أنت أعطيته كلّك فأنت
من إعطائه لك البعض على خطر
(إبراهيم النّظام)

تُعَدّ الفكرة حيناً ما كافرة تحرّم وتحارب ثمّ تصبح مع الزّمن مذهبا بل
عقيدة تخطو بها الحياة خطوة إلى الأمام (أمين الخولي)

القرآن بين دقّي المصحف لا ينطق وإمّا ينطق به الرّجال
(عليّ بن أبي طالب)

كلّما قام في البلاد خطيبٌ موقظٌ شَعْبُهُ يُريدُ صلاحَه
ألبسوا روحَه قميصَ اضطهادٍ فاتكٍ شائكٍ يرُدُّ جماحَه
(أبو القاسم الشّابي)

²³⁶ أستاذ الحضارة العربية بالجامعة التونسية





مدخل

تروم هذه الدراسة المزيد من التعرف عن المفكر نصر حامد أبي زيد في شخصه أولا وفي أبعاده الفكرية ثانيا ثم الوقوف على معالم الأزمة المفتعلة التي تعرض إليها. ولئن بدت الأزمة ثقافية فكرية بالأساس فإنها تخفي وراءها انغلاقا سياسيا ولد الاستبداد في جميع هياكل المجتمع حتى أضحي الجامعي عينا على زميله الجامعي، وبدلا من فتح آفاق الاختلاف المفضي إلى التوليد العقلي فإنه أضحي مدعاة إلى التفسير والتكفير. وبدلا من إخراج الدين مخرج القيم الأخلاقية والروحية، فإن الاستبداد أخرجه مخرج التقليد والجمود والإقصاء ونبد الآخر، فكان الخاسر الأول هو المجتمع بأسره والحضارة بصفة عامة. ونحن إذ نضع هذه الأزمة بين يدي القارئ فلكي نشير بوضوح إلى أنّ الحضارة لا تتقدم ما لم تتخلص من حجرات العثرة في طريق التجديد والتّطوير.

حياة نصر حامد أبي زيد

ولد بطنطا سنة 1943 من عائلة فقيرة ولم يستطع الدراسة الجامعية لذلك لجأ إلى ديبلوم في اللاسلكي سنة 1960. قد تحصل على ليسانس في اللغة





والآداب العربيّة سنة 1972 وبعد ذلك تحصّل على الماجستير في الحضارة الإسلامية 1976. ثمّ أحرز على الدكتوراه في الحضارة الإسلامية 1979. تحصّل على جوائز كثيرة كجائزة الفكر الحرّ. وسافر قسراً إلى هولندا صحبة زوجته الدّكتورة ابتهاج يونس إثر حكم قضائيّ بالطلاق القسري. وفي 5 يوليو 2010 غادر الحياة وقد دُفن بقرية قحافة من مدينة طنطا.

كتبه

- . إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل
- . الاتجاه العقلي في التّفسير: قصّة المجاز عند المعتزلة
- . الإمام الشّافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة
- . الخطاب والتّأويل
- . دوائر الخوف، دراسة في خطاب المرأة
- . نقد الخطاب الدّيني
- . فلسفة التّأويل عند ابن عربي
- . القرآن: العالم بوصفه علامة
- . الخلافة وسلطة الأئمة
- . المرأة في خطاب الأزمة
- . النّص، السّلطة، الحقيقة



الدِّين بين الفهم والتّوظيف

إنّ جدليّة التّفكير والتّكفير ذات أزمة في المنطلقات وعقم في النتائج، وهي تتجلّى من خلال حركات المصادرة لبعض المؤلّفات التي تصدر من حين لآخر بدعوى أنّ هذه المؤلّفات تصدر بدورها عقائد الأُمّة وما استقرّت عليها العوائد. إلّا أنّ المصادر يجدون أنفسهم في مأزق لا يحسدون عليه إذ أنّهم يجدون أنفسهم أمام أمرين أحلاهما مرّ. الأوّل يتمثّل في أنّهم إذا غَضُوا النّظر عمّا لا يرضونه من هذه الإصدارات سيكونون في حرج دينيٍّ حسب فهمهم إذ يُسَخّرون كلّ جهودهم للدّود عنه وأمّا الثّاني فيتجلّى في أنّ الكُتُب التي يقع التّصدّي لها، كثيرا ما تجد سبيلها للانتشار ويجد أصحابها النّصيب الأوفى من الشّهرة والإثراء بفضل الطّلب المتزايد على هذه الأنواع الممنوعة من الكُتُب.

أساس الأمر أنّ الأستاذ نصر حامد أبّا زيد ألف كتابه المعروف بعنوان مفهوم النّصّ وقدمه على أنّه إنتاج علمي يُعرض أمام لجنة علميّة لنيل رتبة أستاذ تعليم عالٍ إلّا أنّ الشّيخ الأكبر بالمؤسّسة الأزهرية الشّيخ جاد الحقّ لما أراد أن يسترشد برأي ثانٍ في موضوع الملفّ العلمي الذي تقدّم به الأستاذ نصر حامد أبّا زيد فكان هذا الرّأي الثّاني هو رأي الدّاعية الإسلامي والأستاذ بدار العلوم بالقاهرة عبد الصّبور شاهين علما بأنّ عبد الصّبور شاهين كان مسبقا بقراءة شيخ علّم كتاب مفهوم النّصّ بعلامات ضاربة في تكفير الرّجل وزندقته. والجدير بالملاحظة أنّ هذا المقرّر الجديد هو صاحب سابقة مع صاحب الملفّ العلمي، وهذه السّابقة تتمثّل في أنّه عرّض به لما ذكر عبد الصّبور شاهين مستفيدا من شركات ماليّة هي



شركات الريان، أصدر أحد الشيوخ ضدها فتاوى تفيد أنها مضاربة وتعامل بالربا. ولما ساهمت هذه الفتاوى في إفلاسها انزعج عبد الصبور شاهين وعارض هذه الفتوى وندد بها فوجد حينئذ هذا المقرّر الفرصة سانحة للاقتصاص من الأستاذ الطالب فوافق الاتّهامات المعلنة في هامش الكتاب من قبيل "حيوان"، "جاهل"، "كافر" وأين هذه الأحكام من التّقييمات العلميّة. قرأ عبد الصبور شاهين الكتاب²³⁷ وكتب تقريره وقابل الشيخ الأكبر الشيخ جاد الحقّ وطلب منه أن يختفي الكتاب والتّقرير لا بسبب الأخطاء العلميّة الواردة في الكتاب وإنما لسبب آخر يتمثّل حسب تصريحاته أنّ معارضة الأزهر ستسبّب في أنّ الكتاب سيرف انتشارا واسعا وأنّ صاحبه سيصبح مليونيرا في لا زمن استثمارا لموقف الأزهر فاستجاب الشيخ وأعرض عن الأمر نزولا عند طلب عبد الصبور شاهين. ومع ذلك تقدّم نصر حامد أبو زيد بملقّه العلمي إلى اللّجنة المختصّة بكلّيّة الآداب بجامعة القاهرة، بالرّغم من أنّ عبد الصبور شاهين كان واحدا من أعضاء اللّجنة المكلفة بالتّظر في إنتاج أبي زيد إلّا أنّ كتاب مفهوم النصّ الذي أثار جدلا فيما سلف لم يكن واحدا من الكتب المقدّمة هذه المرّة ولما تساءل عبد الصبور شاهين عن الأمر أخبر فيما أخبر أنّه رُقّي به إلى درجة أستاذ مساعد فاستغرب استغرابا شديدا قائلا: "يا للهول كتاب يتضمّن مثل هذه الكفريات رُقّي به." ولا يُخفي هذا الأستاذ تبريره إلى هذه التّرقية باعتبار أنّ هذه اللّجنة لجنة ماركسيّة وأنّ التّرقية كانت بمفعول توصيات من خارج أسوار الجامعة، وأنّ نصر حامد هو أحد الماركسيّين فلا غرابة حينئذ أن

²³⁷ حسب تصريحاته في مقابلة تلفزيونيّة على قناة المجد حول هذه المصادر، التسجيل متوفّر على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=uJ3NvnUXuFc>.





يرقى ويواصل شاهين اتّهام بعض أعضاء اللّجنة بعدم الاطلاع على الملفّ العلمي من الأساس المصاحب للموافقة على التّرقية ويظنّ شاهين متمسّكا برأيه المتمثّل في أنّ ما كتبه المترشّح إنّما هو خروج عن الدّين. وليس خافيا أنّ ما صرّح به شاهين في هذه المقابلة التّلفزيونيّة مليء بالتناقضات مرّة يقول إنّ الكتاب مليء بالكفريّات والخروج من الدّين ومرّة يذكر أنّه التزم الملاحظات العلميّة من قبيل هذا رأي أحد المستشرقين المارقين في الهامش. والغريب أنّه ينسب إلحاق التّكفير بأبي زيد إلى الأستاذ شوقي ضيف ويذكر أنّ شوقي ضيف لاقى ضغوطا كبيرة من الماركسيّين فأعلن انسحابه من هذه اللّجنة إرضاء لهم وفسحا للمجال أمام التّرقية.

إنّ هذه المعارك الطّاحنة معارك مغلفة بالغطاء التّقافي نجدها تمتدّ إلى ما كان بين المنصور وابن المقفّع لما أوّل غزله بحبّه للنّار وهي دعوى لإحراق الرّجل وكتابه فزاد إعدامه أدبه انتشارا. ولم يوافق مالك بن أنس أن يفرض الموطأ مذهبا رسميّاً مقابل إعدام الكتب الفقهيّة الأخرى. وما مصادرة فكر نصر حامد أبي زيد إلّا حلقة من سلسلة مصادرات مثل كتاب "في الشّعور الجاهلي" لطفه حسين و"الإسلام وأصول الحكم" لعلّي عبد الرّازق و"وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر و"الآيات الشّيطانيّة" لسليمان رشدي و"أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ. وإذا يشعر أصحاب التّيّار المحافظ أنّ التّحافة متأزّمة فإنّ عبد الصّبور شاهين يحمل وزارة التّحافة المصريّة المسؤوليّة لأنّ المتحكّمين في دوائر القرار التّقافي ماركسيّون علمانيّون.





والعلمانيّة كلمة حسب رأيه مخادعة لأنّها تدّعي الحياد أمام الأديان. والحال أنّها مسؤولة عن الفساد الفكري والوقاحة والكفر والإلحاد في المجتمع²³⁸.

إنّ شاهين ينتهي إلى مسألة خطيرة دون أن يقف على جوهر المسألة. يشير إلى أنّ الإسلام وحده هو الهدف الذي تقع مهاجمته من العلمانيّين ويتجاهل أمرين اثنين الأوّل أنّ الهجوم موجّه إلى نوع من الفهم المخصوص للإسلام وهو الإسلام السياسي وليس الإسلام في حدّ ذاته والثاني أنّ الإساءة الكبرى والأساسيّة تعود إلى من يسمّي نفسه إسلاميًا لأنّه هو الذي يسوّق للتعامل النّفعي مع الدّين.

إنّ مجمع البحوث الإسلاميّة يمثّل المصفاة لما يُكتب رصدًا لكلّ 'جنابة فكرية'²³⁹ لأجل التّطهّر منها وضبطًا لحدود الحرّيّة التي يتذرّع بها بعض المفكرين والأدباء. والغريب أنّ الثّورة الإعلاميّة قد كسّرت حواجز الرّقابة والحجابه.

إنّ شاهين يسلب صفة المثقّف من أمثال أبي زيد لأنّ الثّقافة لديه تعني السلوك وهؤلاء لا سلوك لهم ولا رابط لديهم بين السلوك والمعرفة وهم متناقضون يزعمون أنّهم مسلمون وليسوا بمسلمين ولا يدري الدّارس القصد لديه من الإسلام. هل هو التّسليم والاستسلام لأرائه وأفكاره أم ماذا؟

إنّ الأطروحة الأساسيّة التي نادى بها نصر حامد أبو زيد تتمحور حول ضرورة التّحرّر من سلطة النصّ حتّى وإن كان النصّ مقدّسًا لأنّ السّلطة

²³⁸ انظر المقابلة التلفزيونية المذكورة.

²³⁹ العبارة وردت على لسان عبد الصّبور شاهين في المقابلة التلفزيونية المذكورة.





المقصودة هي قيمة مضافة من البشر إلى هذا النصّ علماً بأنّ القرآن لديه هو النصّ المركزي المهيمن المسيطر على الثقافة العربيّة وهو نصّ يؤسّس نفسه ديناً وتراثاً في الوقت ذاته. ديناً من جهة مصدره الإلهي وتراثاً من جهة تناوله من المفسّرين باعتباره لغة يفهمها العقل البشري ومثل ذلك آدم بشر خلق من طين نفخ الله في من روحه ومثله عيسى بشر من جهة وكلمة الله ألقاها في مريم من جهة أخرى ويصدع نصر حامد أبو زيد بالدّعى إلى أنّ الوقت قد حان للمراجعة الشاملة والجادّة للتحرّر لا من سلطة النصّ وحده بل من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان في هذا العالم.²⁴⁰

أمام هذه الأطروحة المركزيّة في تفكير المفكّر المصريّ التي دعّمها بمؤلّفات عديدة تفكّك المقولات المركزيّة في التراث وتبني تصوّرات متجدّدة انحالت بعض المؤلّفات نذكر منها: "في قراءة فكر التّبيّة" لمحمّد جلال كشك و"قضيّة حامد أبي زيد وانحسار العلمانيّة في جامعة القاهرة" و"نقض كتاب أبي زيد ودحض شبهاته" لرفعت عبد المطلب و"أعلام وأقزام" للسّيد العفاني، ومقالتان في التّأويل: "معالم في المنهج ورصد الانحراف" لمحمّد سالم أبي عاصي و"المعاد الأخرى وشبهة العلمانيين" لعوّاد العنزري و"أنصار العلمانيّة في العالم العربي والإسلامي" لطارق منينه.²⁴¹

²⁴⁰ شادي الزّبي، "نصر حامد أبو زيد ونظريّة الهرمبوطيقا"، www.bahzani.net
²⁴¹ انظر "نصر حامد أبو زيد، التّفكير في زمن التّكفير: ضدّ الجهل والزيف والخرافة"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، سنة 1995.





لقد تلقّف عبد الصّبور شاهين ما اعتبره تجاوزاً فكريّاً من نصر حامد وأذاعه من على منبر الجمعة في مسجد عمرو بن العاص بالقاهرة وهو خلط غير مبرّر من جامعيّ ضدّ جامعيّ لأنّ مجال الجامعة هو الإقناع والاختلاف والتّجديد والمجادلة وأمّا مجال الخطب فهو التّأثير. وشتان بين الخطاب والخطبة وهو عين الاختلاف بين مكان المعرفة والعلم ومكان العبادة وهو على كلّ حال يتخلّى عن جامعيتّه الّتي تقتضي وضع الأمور مواضعها وإدراك أنّ لكلّ مقام مقال. ويبدو أنّ بريق النّار الملتهبة من الإسلام السّياسي ووميضها هو الّذي دعا عبد الصّبور شاهين إلى التّشهير بتفكير أبي زيد على رؤوس الملائكة من السّهل عليه أن يحمل سلاح التّكفير في وجه التّفكير إعراباً عن الجهل والرّيف والخرافة على حدّ عبارات المؤلّف الّذي جنى عليه تفكيره الحرّ. إنّ الجدير بالذّكر هو إذا كان النّشطاء في التّفكير يتعاملون على نصر حامد أبي زيد فإنّ ذلك متوقّع ولا سيما إذا وقع استخدامهم وتوجيههم أمّا أن ينخرط القضاء، من خلال بعض القضاة، في مثل هذا التّكفير وإصدار حكم يقضي بفصل الرّجل على زوجته، بوصفه مرتدّاً، فذلك من باب الأحكام الخرقاء الّتي تستند إلى فقه ظهر في عصر غير العصر وفي مصر غير المصر.

إنّ عزاء نصر حامد أبي زيد كامن في أنّ الفكر على طبيعته غير شبيه بحياة أصحابه. ففي الوقت الّذي يضطهد فيه المفكّر أو يعدم أو ينفى فإنّ الفكر ينتشر ويزدهر لما يتّصف به الفكر من عناد وتمرّد.

لقد اندهش نصر حامد أبو زيد من الانتهازية الّتي طبعت بعض الإسلاميين الّذين يظهرون الإسلام بمظهر الاشتراكية زمن سيادة الاشتراكية ويعلنونه





إسلام السّلام ساعة تكون الرّيادة لأصحاب السّلام ويبدونه مدافعا عن الملكية الفردية زمن سيادة الليبرالية. كلّ ذلك يساهم في طمس معالم الإسلام الحقيقيّ الممثل للطاقة الأخلاقية والروحية. وعليه فقد انتقل الدّين من سماحته من خلال فهمه وتدبره إلى سوء استخدامه وتوظيفه²⁴². إن الترقية حينئذ تضحي مجرد قاذح لنار مكتومة الانفاس تفجرت بين معسكرين الاول يفهم والثاني يقلد الاول ينظر إلى الامام والثاني إلى الوراء وهذه الوضعية الثقافية دعت أبا زيد إلى أن يكتف جهوده من أجل مراجعة المسلمات التراثية ونقده لإحراز التقدم والرقى بالأذهان سيرا على خطى ابن خلدون في تحليله للظواهر وتذليل مشكلاتها بحثا وتحليلا وفي هذا الصدد دعا إلى أهم ما يمكن ان يضطلع بالنهوض بالأوضاع المعرفية وهو إصلاح نظام التعليم يقول " لا بد من مراجعة أنظمتنا التعليمية وضمان الحرية من أجل تنمية القدرات العلمية والفنية الذوقية من أجل تجاوز أزمتنا"²⁴³ ويقول في مقام آخر: " التعليم هو مأسأتنا الحقيقية في كلّ المراحل التعليمية من رياض الأطفال إلى الجامعة وفي كلّ فروع المعرفة العلمية والإنسانية."²⁴⁴ إنّ التركيز على القيم الرمزية للحضارة يفيد بأن التّكديس للمنتجات الآلية والالكترونية عملية غير منفتحة ولا منتجة لقيم الحرية والأفكار التنويرية بما هي معادلات ذهنية تقديمية تدفع بالإنسانية إلى الامام .

²⁴² المصدر نفسه، ص22.

²⁴³ المصدر نفسه، ص26.

²⁴⁴ كمال الزياحي، ناصر حاماد، أبو زيد: التفكير في وجه التكفير، منشورات كرام الشريف، تونس، 2014، ص89.





إنّ هذا المطلب التنويري يظلّ عزيز المنال طالما استمرت الجامعة تلوك برامج متقادمة وتجتر المقررات الجاهزة وتتصدى إلى جهود التجديد وهي بهذا الارتكاس تكرس العقل القياسي الناهض على التقليد الذي لا يشهد له العقل السليم بالتأييد على حد عبارة الغزالي في كتابه المستصفى، علما بأن النور لا يضر العيون السليمة وإنما يزعج العيون التي تعاني من العشى.

إن المعركة المثارة حول ما أنجزه أبو زيد من مؤلفات تدور في حقيقة الأمر حول قضية تتمثل في رؤيتين متناقضتين إزاء الحداثة والجمود ومفادها: هل أنّ الحل الضامن للخروج من التخلف الحضاري يكون في أسلمة الحداثة أم في تحديث الاسلام؟ إن أسلمة العصر تحيل على إلغاء التاريخ من أجل العودة بالوعي إلى القرن الأول للهجرة باعتباره حاويا للحقيقة الناجزة الجاهزة على يد الصحابة والتابعين والمهم أن نشير إلى هذا الفهم الأصولي القائم على الوهم والادعاء لأنها تدّعي التماهي مع الأصل النقي الخارج عن التاريخ والحال أن الأصل لا يتكرر بل يستعاد مختلفا في نسخ متعددة ومتغيرة لأن المعاني تتزايد وتنوع وأما تحديث الاسلام فهي فكرة تنهض على أن النص فضاء دلالي يتسع لإمكانات متعددة لا تُحصى ولا تعدّ، فلا مجال في حقيقة الأمر إلى أن يكفّر البعض البعض ولا سيما أن حديثا إذا صح يقول بأن اختلاف الأمة رحمة. فإلى أي مدى يظل هذا المعنى شعارا فارغا لا يجد له جذورا في أرض الفكر والواقع المعيش وتظلّ المعارك وهمية بين الإسلاميين والعلمانيين بدعوى التخصص وعدم التخصص كالذي قاله محمد بلتاجي عميد الكلية لنصر حامد أبي زيد ما علاقة العربية بالشافعي حين ألف كتابه "الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية" وإذا





كانت المعرفة لا تتجزأ فإن الحقيقة موزعة بين العلوم الشرعية وغير الشرعية مما كان يسمّى في التراث بعلوم المقاصد وعلوم الوسائل فلا أفضلية لكلية على كلية ولا شعبة على شعبة إلا بما تقدمه من معارف تُحارب به الجهل والزيف والخرافة وتقدّم وعياً يزيد من معرفة المرء لذاته والمهم هو الاهتداء إلى الإجابة هل الاسلام بوصفه إيديولوجيا يحقق هذه الأهداف أم الاسلام بوصفه ديناً؟

يبدو أن إخضاع الآفاق الدينية الواسعة إلى مجرد مسألة إيديولوجية هو المسؤول الأول على الاستبداد بالرأي ومحاولة فرض الفهم الواحد على الآخرين ومنه نبعت موجة التكفير في حين أن صفة الكافر لا تطلق إلا في مجال محدود جداً. يقول أبو القاسم البستّي ما يلي «وربما ذكروا أن جميع الكفر لا يخرج عن الجهل بالله والتشبيه أو الخروج من التوحيد أو التجوير أو التظلم أو التكذيب كالثنوية أو النصارى وعبدة الأوثان فلخروجهم من التوحيد»²⁴⁵ وعليه فإن صفة الكفر لا يصح إطلاقها إلا على منكري وجود الله أو الرسل أو مظهري العبادة لغير الله بل إن البعض ذهب إلى اعتبار إن الجهل بالله مع التمكن من المعرفة ووجوبها لا يعد كفراً وإنما الكفر منه جهل مخصوص»²⁴⁶ وعليه فمن صرح أن الله على صفة من النقص هو الكافر فالكفر حينئذ هو الجحود وإنكار ما عُرف ضرورة²⁴⁷ أو من أثبت قديماً سوى الله .

²⁴⁵ أبو القاسم البستّي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، تحقيق وتقديم ويلفرد مادلونك وزاينيه اشيتكه، منشورات الحمل، كولونيا، 2009، ط1، ص ص 10-11.

²⁴⁶ المصدر نفسه، ص 14

²⁴⁷ المصدر نفسه، ص 28





وفي المقابل يشير أبو القاسم البستي إلى أن من ينسب الكفر إلى مؤمن فقد فسق ومن مظاهر التعصب الذي لا يحتمل الرأي المخالف سعى أنصار التقليد وأصحاب الإسلام السياسي إلى فرض مفهوم الحاكمية على سبيل المثال، فمن يخالف رأيهم يعدّ كافرا بالله وهكذا أصبح رأيهم مساويا لكلام الله وأقواله وهو عين الإساءة للدين.

إن الترويج للاجتihad لا يستقيم حسب المقلدين مع ما فيه نص والحال أن الاجتihad لا يستقيم إلّا مع ما فيه نص وما ليس فيه نص لا داعي للاجتihad فيه لأنه مباح أصلا. لقد سعى المجادلون لنصر حامد أبي زيد إلى تلوين النص وتوظيفه بدلا من تفهّمه وتفسيره وتأويله في ضوء المعارف الإنسانية والفلسفية وتلك هي قضية التوجيه المذهبي والإيديولوجي الذي يسقط على النص مالا يحتمل لأن الخطاب الإيديولوجي يُخفي ما بدا له أن يُخفي مما هو كائن ويُيدي ما ينبغي له أن ييدي ممّا يجب له أن يقول. وانطلاقا مما استفاده نصر حامد أبو زيد من دراسته لعلم الخطاب فإن خطابه ضد سلطة رجال الدّين ورجال السلطة الحاكمة قد ارتسم بالحدّة والصرامة فرجال الدّين انغلقوا على ذواتهم وأغلقوا باب الاجتihad. ورجال السياسة والحكام أغلقوا باب الحرية وكبتوا الأنفاس واستخدموا القوة المادية والقضائية ضد لكل نفس تجديدي. فأى حديث عن بذور التجديد والإبداع والتحديث في ظل التقليد والقمع؟ إنّها مخنة مركبة تمتد جذورها إلى الجامعة وتتفرع في مجالات المجتمع. لقد شوّه الاستبداد المزدوج الدّيني والسياسي أغلب القيم الانسانية النبيلة إذ حوّلت معرفة الرجال بالحق إلى





معرفة الحق بالرجال وأضحى المجتمع رهين هؤلاء الرجال المتحكمين في دوايب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. لقد دأب رجال السياسة على إنتاج خطاب ديمagogي عماده المغالطة والإيهام ودأب خطاب رجال الدين على التناقض والمغالطات. فإذا أنكر كل إسلامي وجود نظام كنسي في الإسلام لأن الكنيسة استبدت ضد العلماء علما وأنّ العلمانية كسرت شوكة الكنيسة، فما بال هؤلاء القائمين على الوعي الديني يناوئون العلمانية التي يشتركون معها في مضادة النظام الكنسي؟ وإذا لم يفهم رجال الدين أن الخلاف حول الفهم والتصورات لا حول العقائد فإنّ رجال الكنيسة لم يفهموا أن الحرية حق جوهري في الحياة لا منة منهم على أفراد الشعب ولا إبداع ولا تفكير في ظل فقدان الحرية. وقد يعمد رجال السياسة إلى تعميق الهوة بينهم وبين المفكرين غير الموالين بتحريك بعض رجال الفكر أو الدين من الموالين لهم لكي يتصدوا للمشاريع التنويرية المهددة لمصالحهم بما تمارسه من فضح ونقد فيكون هؤلاء عصا في يد رجال السياسة.

لقد بدأت أزمة الفكر الإسلامي والثقافة بصفة عامة منذ أصبح الحكام عسكريين يفقهون في فنون الحرب واستعمال السلاح. فأصبحت دوائر الحرية تهدد مصالحهم لأنها تنير الأذهان وتبين مواطن الظلم والاضطهاد المسلطين على فئات الشعب المقهور. إن هذا الانفصام النكد بين الحكم والعلم هو الذي تسبب في كثير من الخن والإعدامات علما بأن الإعدام نوعان إعدام باد في التصفية الجسدية، ومحاولة إعدام عليقة بالفكر. وقد فات المستبدين أن الفكر لا يُعدم. وعليه فقد سعت الأنظمة المستبدة إلى





ترسيخ ثبات المعرفة وتحميدها عبر استخدام آليات متقدمة حتى يظل الفكر يلوك الماضي ويجتزأ الآراء القديمة ومن ذلك يتم تسخير الوعظ لإفحام الخصوم فيظهر القمع السياسي مغلفاً بفتوى الارتداد أو الكفر ومن ثمّ تحتل هذه الفتاوى والتفاسير والأفكار التمجيدية للحكّام محلاً مرموقاً وتبدو عبر الأيّام نصوصاً مقدّسة وتمثّل إطار مرجعيّاً. إن ممارسة الحكّام المتمثلة في التحكّم في رقاب النّاس بقوة العسكر والسلاح واستخدام أشباه العلماء في إصدار الفتاوى للتكفير والتفسيق والنّيش في عقائد المفكرين والمعارضين السّياسيين ينزّلون أنفسهم منزلة الإله القادر وحده على التحليل والتّحريم. لقد ألّب محمد البلتاجي وعبد الصبور شاهين وإسماعيل سالم الرّأي العام على نصر حامد أبي زيد، فاتّبّعهم مصطفى محمود ومحمد الغزالي وثروت أباضة وعمّقوا إهدار السياق الذي تنزّل فيه جهود الرّجل الفكرية وأظهروه بمظهر الكافر المرتدّ الذي يجب التّخلص منه وإذا كان طه حسين قد هوجم من بعض المثقّفين ومن الأزهر فإن الجامعة قد تصدّت لهذه التّهم. وأما نصر حامد أبو زيد فإنه يتعرّض إلى الطعن من داخل الجامعة ومن القضاء ومن الحكّام.





الخاتمة

إنّ الامتحان الذي تعرّض إليه نصر حامد أبو زيد والذي أراده خصومه أن يكون محنة يدلّ على ضيق أفق الثقافة السائدة وانسداد آفاق السّلطة السّياسيّة خاصّة لأنّها بمحافظتها المقيّنة انحازت عبر سلطتها التّنفيدية والقضائيّة لمحاصرة الرجل عبر تطبيق آراء فقهيّة وقع استيرادها من عصور غابرة لفصل الرّجل عن زوجته وكان بالإمكان كذلك تطبيق حكم الرّدة عليه .

إنّ الذي يدعو إلى الخجل هو انتشار الحرّية واحترام الدّات البشريّة وغير ذلك من القيم النّبيلة في بلاد يسب المسلم أهلها في كلّ ركعة من ركعات صلاته في اعتبار أنّ اليهود هم المغضوب عليهم وأنّ النّصارى هم الضّالّون، فكيف يستقيم الأمر حين لا يجد المفكّر الحرّ كرامته إلّا في ديار المغضوب عليهم والضّالّين وتلك واحدة من عدّة تناقضات لا يجد لها الباحث حلاً إلّا في إطار المراجعة الشاملة لمنظومة التّفكير التّقليديّة التي ظنّ البعض أنّها تمثّل إجابة شافية وكافية عن كلّ قضايا المسلمين في كلّ عصر وفي كلّ مصر. وقد فات هؤلاء أنّ معجزة الإسلام تكمن في المتشابه الوارد في القرآن والذي لا يمنح للقارئ إلّا نصيباً منه بحسب الأرضيّة المعرفيّة المتاحة وهكذا لا يحسّ المسلم بأيّ غربة عن عصره إذا ما اجتهد في استنباط أفكار هي بنات اللّحظة التي يحياها.





تقرير ختامي

حمزة عمر

يختتم محمد عابد الجابري كتابه "المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" بالعبارة التالية:

"إنّه "الشرك" في السياسة الذي يرفضه الحاكم، ويحاكم عليه باسم
الشرك في الألوهية"²⁴⁹.

الملك عقيم، والسيوف لا يجتمعان في غمد واحد. وفي عرف من يمسك بالسلطة، من سلّ فكره فقد سلّ سيفاً، ومسّ بما لا ينبغي التعرّض إليه أبداً، وهو ما يبيح للحاكم أن يشهر عليه كلّ الأسلحة، والسلاح القاطع الذي يرفعه لتأليب الرأي العام على المثقف هو سلاح الدين، أن يتّهم بالمروق عن الملة وإنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فلاستبداد لا يحكم إلّا من خلال الخوف، ولعلّ أكبر ما يمكن أن يثيره الحاكم من خوف في نفوس العامة هو الخوف من خسارة الدنيا والآخرة باتّباع فكر مخالف لفكر الفرقة الناجية، التي يتمّ الحرص على أن تكون تلك التي هي في صفّ الحاكم.

²⁴⁹ محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية*: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.2، 2000، ص.156.





ذلك هو ما يمكن أن نلاحظه في مختلف النماذج المعروضة على امتداد الصفحات السابقة. ففي الفترة الوسيطة، كان أحمد ابن حنبل، في نظر المأمون ومن خلفه من بني العباس، منتميا إلى حركة معارضة من رجال الحديث، فتّم التذرّع برفضه الإقرار بخلق القرآن لجلده وسجنه. ورأى المقتدر في تصوّف الحلاج نعيّا على ما شهدته ذلك العصر من فساد واضطراب، فحوكم وأعدم. ولم يرض المنصور الموحدى عن أفكار ابن رشد حول إصلاح العقيدة والسياسة وعن التقارب بين هذا المفكر والأمير أبي يحيى، فأحرقت كتبه ونفي.

ولا يختلف الأمر كثيرا في الفترة المعاصرة. فقد حوكم محمود محمد طه، وهو المعارض لنظام النميري، بتهمة الردّة بعد عقود من نشر كتابه موضوع التهمة "الرسالة الثانية من القرآن"، وأعدم. وبنفس التهمة، حكم القضاء المصري في عهد مبارك بالردّة على نصر حامد أبوزيد وبتفريقه عن زوجته وهو الذي كانت أفكاره التنويرية وموقفه من الاستبداد موضع قلق النظام. أمّا سيّد قطب، فإنّ معارضته الصارمة لنظام عبد الناصر وما آل إليه من انحراف ولّد تصلّبا من قبل النظام الذي كان يعتبر نفسه الحقيقة الوحيدة التي يعتبر التشكيك فيها شركا، فوقع إعدامه، بعد أن وقع توظيف مؤسسة الأزهر ضده²⁵⁰.

²⁵⁰ نذكر من ذلك تقرير الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي، رئيس لجنة الفتوى في الأزهر، حول كتاب "معالم في الطريق"، وتوجد مقتطفات منه على الرابط: http://www.somalimanhaj.com/casharo_dagaal/Qutb/Doc/azhar-malim.html





يجدر التذكير أننا اقتصرنا في هذا الملتقى على نماذج معيّنة، راعينا فيها تعدّد المشارب الفكرية. لكن لو شئنا تعداد الأمثلة، لما أمكن لنا حصرها. لنكتف بذكر بعضها: غيلان الدمشقي الذي صلب وقطعت أطرافه في عهد هشام بن عبد الملك، الجعد بن درهم الذي ذبحه والي العراق خالد القسري في أصل المنبر، أبو يعقوب البويطي الذي سجن حتّى مت في سجنه في عهد الواثق، نصر بن مالك الخزاعي الذي قطع رأسه وصلب جسده في بغداد في عهد نفس الخليفة، وفي عهد صلاح الدين الأيوبي، تمّ إعدام شهاب الدين السهروردي، بأمر من الملك الناصر نفسه.

ولا نعدم نماذج أخرى في عصرنا الحالي، بداية من الطاهر الحدّاد، الذي كُفّر وعزل من وظيفته إلى محمد ولد عبد العزيز الذي حكم عليه بالإعدام في موريتانيا ورائف بدوي الذي يواجه عقوبتي السجن والجلد بسبب أفكاره.

لا يتعلّق الأمر إذن بحالات معزولة تتخلّل تاريخنا طويلا من قبول الاختلاف، بل أنّ العكس هو الأقرب للصحة. وهذا ما دفع المفكّر المغربي علي أومليل ليلاحظ أنّ هناك دائما "توأمية بين الاستبداد السياسي وترسيم الرأي الأوحد. والذريعة المعروفة هي أنّ الاختلاف خلاف والتعدّد فتنة وتجزئة وفوضى"²⁵¹. ويضيف "إنّ هناك مواقف في تراثنا حصل فيها القول بالرأي المختلف والمخالف وأنتج مناظرات أغنت الفكر العربي. إلا

²⁵¹ علي أومليل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة، بيروت، ط.2، 1993، ص. 105.





أثما حالات قليلة طابعها الانقطاع ... لم تكن ترجمة لواقع الأمور ولا تدل على بنية عامة للتفكير²⁵².

كان ذلك هو الحال دائما: الحقيقة لا يملكها إلا طرف واحد هو ذلك الذي بين يديه السلطة، ويمتلك بامتلاكها عصمة الدنيا والدين، مما يستحلّ به رمي من يعارضه بالزيغ والضلال والردّة والزندقة. ولعلّ تلك هي الضريبة التي يجب على كلّ صاحب فكر حرّ أن يقبل بدفعها: أن يقف في وجه التيار السائد للإصداغ برأيه، مهما كانت العقبات.

ومن الملاحظ أنّ السلطة السياسية لم تعفي أيّ تيّار من قمعها. ليس وضع المثقّف كفقيه تقليدي أو متصوّف متدوّق أو مفكّر مجدّد بمأنه أيّ شكل من أشكال الحصانة. المعادلة كانت كالآتي: الحقيقة واحدة، وهي موجودة في أيدي من امتلك السلطة، والخروج عليها ضلال يهدّد كيان الأمة ينبغي سحقه. وفي كلّ الحالات، لم تعد السلطة مثقّفين ممّن يمشون في ركابها يوفّرون لها الغطاء الفكري والديني لتبرير قمعها، كمتكلّمي المعتزلة في حالة ابن حنبل وفقهاء الحنابلة في حالة الحلاج وفقهاء المالكية في حالة ابن رشد. هذا هو الشكل الوحيد المقبول، بل والمحبذ، من المثقّفين لدى الحاكم. ورفض التدجين مرادف لرفض "التوحيد" في نظر السلطة وهو ما يستوجب التأديب، في أخفّ الحالات.

252 المصدر نفسه، نفس الصفحة





على أنّه من المهمّ أن نشير إلى أنّه، وفي كلّ الأمثلة المعروضة، لم ينجح الاستبداد في قمع الفكر الآخر، بل أنّ الحنة لا تزيده إلّا توهّجا. كذلك تطوّر منهج أحمد بن حنبل إلى مذهب قائم بذاته، لا يزال يجد له أتباعا إلى يومنا هذا. وصار الحلاج بعد إعدامه رمزا من رموز التصوّف يلقّب بشهيد الحبّ الإلهي، وازدهر فكر ابن رشد في الغرب قبل أن يعاد اكتشافه في الشرق. أمّا في الفترة المعاصرة فلا تزال أفكار سيد قطب رائجة بين مختلف جماعات الإسلام السياسي، وبقي تنظيم "الإخوان الجمهوريين" الذي أسّسه محمود محمد طه موجودا في السودان. وظلّت أعمال نصر حامد أبوزيد تعتبر من أهمّ ما كتب في الاتجاهات الحديثة في تأويل النص الديني.

فللأفكار حياة أطول من حياة أصحابها، ولعلّ الحن التي يتعرّضون إليها لا تزيده هذه الأفكار إلّا جاذبية في العقول، ولا يكون لاضطهاد المفكرين إلّا أثر مداه محدود للغاية قياسا بامتداد أفكارهم. الممنوع مرغوب بطبيعته، وإذا أضيف إليه التعاطف مع الممتحنين، تكون نتيجة الاضطهاد مخالفة تماما لما أرادت منه السلطة المستبدّة.

لكن يجدر التذكير أنّه طوال التاريخ الإسلامي، كان النموذج الاستبدادي هو النموذج الطاغوي في تسيير شؤون الدولة. بل أنّه لا يزال إلى اليوم ممّا يتردّد في الأذهان أنّ حال الدول لا ينصلح إلّا بمستبدّ عادل (وهذا التناقض في الألفاظ يكاد يستعصي على الفهم) يقودنا بعصاه إلى ما يراه لنا من الهدى. ووهم هذا المستبدّ المستنير كان ولا يزال من الأوهام الخطيرة التي





تعيق النمو الديمقراطي لمجتمعاتنا. فوجوده رهين الصدفة التاريخية وحدها، لا نتيجة لاستقرار مؤسساتي²⁵³ وما يقرّره هو رهين رغبته المنفردة وحدها، وإن حصل واستشار، فذلك فقط إن عَنّ له ذلك.

غير أنّ ما نشهده في عالمنا العربي منذ خمس سنوات يذهب في اتجاه مخالف لذلك اليوم، أو ذلك ما نرجوه، على الأقلّ في الحالة التونسية وهي الوحيدة التي بقيت صامدة في وجه الانتكاسات. ولكن الانتقال من الفكر الأوحّد الذي يختزل الحقيقة، السياسية والدينية، ويسعى إلى فرضها على الجميع إلى فكر تعدّدي تتعايش فيه الاتجاهات على اختلافها وتناقضها، دون أن يرى أيّ اتجاه في هذا التعايش ممّا أو عطفا (كما قد يُستنتج من عبارة "تسامح")، يحتاج إلى مسار طويل. ليس من السهل أن ينتقل الاختلاف الفكري من عامل فتنة وإضعاف لوحدة الصف إلى عامل ثراء وتنوّع يغني بروافده المجتمع. ولنا في مسار وضع الدستور التونسي لسنة 2014 مثال على الصعوبات التي يمكن أن يجدها الحقّ في الاختلاف. ولنذكر ما حفّ بإقرار حرية الضمير في الدستور. إذ أنّه لما طُرِح إدراج هذا المبدأ، تعالت أصوات عديدة تندّد بذلك وترى أنّه سيكون مدعاة لنشر الإلحاد والفسوق والفجور في المجتمع. ولم يتمّ القبول بإدراج هذه الحرية إلّا بعد نقاشات حادة وتسويات بين مختلف الأطراف الممثّلة في المجلس.

²⁵³ حول هذا الوهم، انظر: سليم اللغماني، "الحداثة والديمقراطية"، ضمن علي المرغّتي وسليم اللغماني، مقالات في الحداثة والقانون، تونس، دار الجنوب، 1994، ص 170 و ما بعدها.





ومما يثير الاهتمام في هذا الصدد أن إدراج حرية التعبير صلب نصّ الدستور لم يلق مثل هذه الممانعة، رغم أنّ حرية التعبير متّصلة بالفضاء العام، عكس حرية الضمير التي تعني حرية الإنسان في أن يعتقد ما يشاء من أفكار. وقد يعود ذلك إلى أنّ الحدّ من حرية التعبير ممكنة دائما، عبر آليات الرقابة وعبر تطويع مفهوم النظام العام حسب تأويلات مختلفة يمكن أن تضيق من هذه الحرية، عكس حرية الضمير التي هي من الحريات القليلة التي لا يمكن أن تكون إلّا مطلقة ولا يمكن الحدّ منها إلّا إذا أقمنا محاكم تفتيش تنبش ضمائر العباد لتدفعهم دفعا إلى اتّباع الصراط المستقيم الذي لا صراط سواه.

إنّ الإقرار بمثل هذه الحريات في النص الذي يحتل قمة هرم القواعد القانونية خطوة هامة وضرورية في سبيل إنشاء مجتمع تعدّدي لا يحتكر فيه الحقيقة أيّ طرف. غير أنّ هذه الخطوة ليست كافية في ذاتها ما لم تصحبها مراجعات فكرية عميقة داخل جميع التيارات. ولعلنا إذا ما تأملنا في الوضع الحالي، نجد أنّ حرية الرأي والتعبير قد سمحت لمختلف الاتجاهات أن تبرز إلى العلن وتعلن عن وجودها، غير أنّها ظلّت في عديد الأحيان جزرا منعزلة ييطن كلّ منها الإقصاء تجاه كلّ فكر مخالف، و ينتظر الظروف التي تسمح له بذلك. دون القيام بمثل هذه المراجعات، ستظلّ التعددية الفكرية التي نعيش طرفا منها في الفترة الحالية مجرد واقعة أنتجت ظروف معيّنة، دون أن تتجذّر داخل المجتمع، لتظلّ قوسا في تاريخ حنّطه الفكر الأوحده.





الفهرس

تقديم

5	حمزة عمر
9	محن لمتقفين في العصر الوسيط
	محنة أحمد بن حنبل: الاستبداد باسم الاستشارة
10	د. أحمد الطويلي
	مأساة الحلاج: التصوف يقدم شهيد
24	د. محمد بن الطيب
	محنة ابن رشد : محاكمة العقل
53	د. فريد العليبي
75	محن المتقفين في الفترة المعاصرة
	إعدام سيد قطب: منعرج في تاريخ الإسلام السياسي
76	د. محمد التومي
	إعدام محمود محمد طه: جدلية الحيثيات الانية والخلفيات الثقافية
92	د. عبد السلام الحمدي
	محنة نصر حامد أبي زيد: الدين بين الفهم والتوظيف
122	د. ناجي حجلوي
	تقرير ختامي
138	حمزة عمر
145	الفهرس







جمعية تونس الفتاة



tounesaf.org

تونس الفتاة هو إسم أطلق على حركة وطنية في أوائل القرن العشرين، عرفت كذلك بإسم حركة الشباب التونسي، وكان من زعمائها عبد العزيز الثعالبي وعلي باش حانية وغيرهم.

تأسست الجمعية يوم 5 ماي 2012، وهي ذات أبعاد ثقافية وتربوية.

أهداف الجمعية

- تحفيز الشباب على المشاركة الفعالة في الحياة العامة وعلى كافة أشكال الإبداع.
- الدعوة إلى مجتمع تعدّدي يقبل بمختلف الآراء شرط أن لا تدعو إلى العنف.
- الدعوة إلى قيم المواطنة والحدّاة مع التمسك بالهوية العربية الإسلامية.

الهاتف: 52223213

الموقع: www.tounesaf.org

البريد الإلكتروني: taf@tounesaf.org

الصفحة على فايسبوك: www.facebook.com/tounesalfatet

الصفحة على تويتر: www.twitter.com/tounesalfatet



