

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)
**Prohibition speech in the thought of Nasr Hamed Abizaid(In
art, politics and meeting)**

د/ عبد الله بن جبار¹

¹ جامعة الجزائر-2 أبو القاسم سعد الله abendjabbar7@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/08/01 تاريخ القبول: 2022/09/21 تاريخ النشر: 2022/10/08

الملخص: نتناول في هذا البحث طبيعة الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وتحديدًا الوقوف عند أهم أشكاله، وهو خطاب التحريم والمنع والإقصاء الذي ساد ممارسات العقل الإسلامي في الفن والسياسة والاجتماع، وهذا في نظر المفكر العلماني المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010م)، والهدف هو تحليل موقفه من التوظيف الإيديولوجي للتراث الديني، من خلال نقده للعقل الإسلامي والدعوة لإصلاحه وإعماله، ونتيجة البحث هي السعي لتجاوز كل أشكال الخطابات الرائدة المانعة لصناعة صورة مشرقة لحياة إسلامية قادرة على قيادة الإنسانية ككل.
الكلمات المفتاحية: خطاب؛ تحريم؛ عقل؛ تراث؛ حادثة.

abstract :In this research, we address the nature of contemporary Arab Islamic discourse, specifically standing at its most important forms, which is the discourse of prohibition, prevention and exclusion that prevailed in the practices of the Islamic mind in art, politics and society. His position on the ideological employment of religious heritage, through his criticism of the Islamic mind and the call for its reform and implementation, and the result of the research is the quest to transcend all forms of stagnant discourses that prevent the

creation of a bright image of an Islamic life capable of leading humanity as a whole.

Keywords: speech, prohibition, mind, heritage, modernity.

المؤلف المرسل: د/ عبد الله بن جبار

1- مقدمة: يلفت المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) انتباهنا إلى نوع من الخطابات العربية الرائدة التي لم تبرح مكانها ذهنية العقل العربي، لتتضمّن إلى مجموع الخطابات العاجزة عن تجاوز التخلف الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبقيت على رصيف التشخيص فقط دون تقديم البديل المطلوب. ونقصد بذلك مصطلحه الجديد الذي يطلق عليه اسم خطاب التحريم والمنع والإقصاء والإبعاد الذي استفحل اعتقاده، وحتى ممارسته، إبان الصراع الأيديولوجي بين التيارين الديني والعلماني. ونحن نحاول في هذه الدراسة التعرف على تداعيات هذا الخطاب على مستوى الفكر والثقافة والسياسة والاجتماع والفن. وحسبنا هنا أن نطرح الإشكالية الآتية:

- ما المقصود بـخطاب التحريم الذي يتصوّره نصر حامد أبو زيد من خلال نظرتة العلمانية للدين؟ وما هي خلفياته ومعالمه وأبعاده؟ وهل هناك إمكانية عزله في ظلّ سعي الذات العربية لتأسيس نهضتها من جديد؟

تهدف هذه الدراسة إلى بيان موقف النخبة العلمانية العربية المعاصرة من التراث الديني عبر ممثلهم الناقد العربي نصر حامد أبو زيد، حيث ركّز في تحليله للخطابات العربية الإسلامية على جانب مهم، وهو كشف الممارسات اللاعقلانية في التفكير الديني، والتي هي بمثابة نقطة ضعف - في نظره- لدى دعاة الخطاب الديني. لذلك عبّر عن تلك الممارسات باسم خطاب التحريم والمنع لكلّ محاولة تفكير يعمل على تجسيد صورة مشرقة للحياة الإسلامية تواكب العصرنة. ويمكن أن نشير في نقاط مختصرة للأهداف المرجوة من البحث فيما يلي:

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاحتماء)

1-1- إظهار طبيعة هذا الخطاب؛ كإشارة إلى وجود عائق فكري، يحرم و يمنع ويقطع كلّ صلة تفكير بما هو إيجابي في حياة المسلم المعاصر، وله آلياته منها: التكفير والتفسيق والتخوين والتصفية، والضيق بالرأي الآخر.

1-2- الاعتراف بوجود أزمة فكرية ثقافية متداخلة، منعت العقل الإسلامي من إعماله لصالح نهضته وتحقيق تقدّمه المنشود.

1-3- تحديد سبب الوضعية الراهنة التي يعيشها المجتمع العربي المسلم: أكيد أن منهجية البحث تعتمد على التحليل و النقد والمقارنة لاسيما فيما يتعلق بتوجيه التّهم بين التيارين: العلماني والديني، في سجال تاريخي لم ينقطع عن المشهد الفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي، أي محاولة النخبة العلمانية كشف عيوب ممارسات التفكير الديني، كذريعة لتمرير مشروعهم الحدائي الفاشل من بدايته، وكمبرّر على استقالة العقل المسلم من التفكير في المستقبل، وعليه سنشرح ظهور هذا النوع من الخطابات العربية المتداولة، فيما يلي:

2- خلفيات ظهور خطاب التحريم في نظر نصر حامد أبو زيد: نصر حامد أبو زيد(1943-2010م) واحد من الأغلبية الساحقة من الباحثين العرب الذين يعتقدون أن من العوامل الأساسية في تردّي "العقل العربي"، هو التعامل غير العلمي مع التراث العربي الإسلامي، و تقبُّله للبضاعة الثقافية الغربية. وعليه فإنّ 22226 التعامل العلمي مع الخطاب أكان موروثا أم غريبا هو الضمان الأساسي لإنقاذ الفكر العربي من مأزقه ولتحرير الفكر الديني الإسلامي من "إرادة الهيمنة" لكي تحلّ مكانها "إرادة المعرفة"، هذه هي النواة المركزية لمشروع نصر حامد أبي زيد"¹(مقداد عبود، 1999م، ص124)، الذي ينطلق خطابه الفلسفي الحدائي القائم على القراءة النقدية لكلّ ما هو موروث ثقافي من خلال طرحه لجملة من التعارضات التي يحملها الخطاب العربي المعاصر في داخله. فهو يجمع بعضا من ملامح الانفتاح العقلي مع أقصى أسس التفكير الأصلي المنغلق. وهو

د/ عبد الله بن جبار

يشدّد على ضرورة المنهج العلمي في البحث، من أجل نقد التنوير "لتأسيس خطاب تنويري جديد"²(مقداد عبود، 1999م، ص126).

وربّما خطابنا الفكري حسب المفكّر الراحل، لم يهتّز بقلق السؤال الذي يدسّن القطيعة مع الخطاب الذي حام أفوله. ففي اعتقاده؛ لقد أنجز بدلا من ذلك مصالحتين مع الخطابين التقليدي والعقلاني، فجاء خليطا يتميّز بالاستقرار والركود؛ ذلك أنّ الخطاب العربي بواقعه الرّاهن ينطلق من تصوّره الموهوم عن العالم وحقائقه وأشياءه، فهو يصطنع من العالم العربي مجتمعات تتعايش على الغيب والأسطورة أكثر من التعاطي الواقعي مع أحداث الحياة والتاريخ³ (مقداد عبود، 1999م، ص112). وربّما هذا الخطاب كذلك... "محكوم بمسّمة، قوامها أنّ تاريخنا يمتلك نقاءه الكامل وحقيقته، لكن هناك عوامل محدّدة تمنع النقاء والأصالة من البروز على وجه الفكر والتاريخ عندنا، واحد أصيل لكنّه متوار، وآخر مزيف، قائم وظاهر"⁴(مقداد عبود، 1999م، ص121). وهذا الأمر أرقّ هذا المفكّر كثيرا، عندما كان يوجّه اهتمامه بقراءة آليات تفكير دعاة الخطاب الديني لكشف زيفهم كما تصوّره عقله الناقد. ومن ثمّة انتقل للبحث في أسباب الفشل التي منعت خطاب التنوير من إحداث أثر في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية، ويعزو ذلك إلى عجزه من إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني. " فقد توصّل نصر حامد أبو زيد إلى نتائج تدعو إلى إعادة النظر في العلائق الفكرية التي تحكم المنظومتين الفكرية والسياسية خلال تاريخنا"⁵ (رضوان زيادة، 2003، ص212)؛ لذلك كشفت لنا التجربة التاريخية أنّ كثيرا من الجدل ينطلق من غياب تصوّر واضح للمفاهيم والأطروحات الفكرية، ممّا يساعد على إنشاء صراعات وهمية، وهو أمر يضعف النظر العربي ويحصّره في دائرة مغلقة من المغالطات المفسدة لآليات العمل العقلي"⁶(كمال عبد اللطيف، 1992، ص6) من أجل إحداث ذلك الانفتاح المطلوب على كلّ ما هو جديد. ذلك أنّ العالم لا

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

يتغيّر على صعيد الوقائع وحسب، بل يتغيّر على صعيد الفكر أيضا؛ وكما يقول علي حرب: "نحن لا نسهم في صنع الأحداث، إذ لم نقدّم بعدُ أفكارا مهمّة وخارقة يجري تداولها على الساحة الفكرية الدولية"⁷ (علي حرب، 1997م، ص 112). أي لسنا قادرين على خلق وقائع فكرية أو تقديم قراءات للعالم تشكّل بذاتها أحداثا موازية للحدث التي تحاول قراءته. ومثل هذا الخطاب الهشّ والهزيل مهما أُوكل لنفسه من مشاريع ومهمّات وهمية كبيرة، لن ينتج إلّا مزيدا من تأزّم وتدهور أوضاع العالم العربي، بل والابتعاد عن ملامسة الأسئلة الفعلية لهضته"⁸ (مقداد عبود، 1999م، ص 37). وعلينا وقتها أن نعترف بالحقيقة مهما كانت دون عقدة أو ما شابه ذلك.

لقد انطلق النقاش من التفكير في مستقبل "الهضة" وشروطها، ولكن ما إن طرحت القضية حتى تحوّل الخطاب إلى الماضي: الماضي العربي الإسلامي والماضي الأوروبي المسيحي، كانت حجّة السلفي(الدّماغ) هي التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، ليس فقط كما كانت، بل أيضا كما كان ينبغي أن تكون. والسلفي كما يعبر عنه محمد عابد الجابري: "عندما يفكّر داخل هذا النموذج يطالب باقتفاء أثره والسير على "هداه"، يعتقد مُخلصا أنّه يقترح الطريق "الأمثل" الذي يتلاءم مع "واقعنا" الذي يندمج في خطابه مع "معطيات" تاريخنا... لا بل مع "الإرادة الإلهية"⁹ (الجابري، 1994م، ص 70)، هذا تصوّر صنع مشكلة فكرية صعبة، وهي استحالة التخلّص من الماضي الذي يظلّ حاضرا في وعي الإنسان العربي. وربّما صدق محمد جابر الأنصاري حين قال: "إنّ الأزمة تاريخية مثلما هي معاصرة... وموصولة الحلقات بين ماضٍ حاضر.. ولا أدلّ على ذلك من انبعاث "رواسب" الماضي- التي طالما تهزّينا منه باعتبارها مجرد رواسب- انبعاثها عوامل فعالة في مصيرنا السياسي وحياتنا السياسية اليومية"¹⁰ (الأنصاري، 1995، ص

08). وهذه تطرح أكثر من علامة استفهام حول مصيرنا، أي: كيف سنحسم الأمر

في رسم إستراتيجيتنا المستقبلية؟

كان المفكر الناقد نصر حامد أبو زيد يطمح إلى قراءة علاقة خطاب المثقف المتكئ إلى تراثه التنويري مع السلطة المتمركزة إلى التراث نفسه؛ إذ طرح في رؤيته للتطور الفكري خلال التاريخ العربي، واعتمادا بشكل رئيسي على ثنائية العقل والنقل، إذ يرى أنّ العقل العربي المعاصر هو سليل الإرث الذي رسّخه أبو حامد الغزالي (450-550هـ) في رفضه لمفهوم السببية، وفي تهميشه للعقل على حساب النقل¹¹ (رضوان زيادة، 2003م، ص208). ومن أجله يعتقد أنّ الأزمة تكمن في بنية "العقل الإسلامي"؛ ذلك أنّ الحديث عن عقل إسلامي خارج محدّدات الجغرافيا والتاريخ من جهة، وبمعزل عن الشروط الاجتماعية/الثقافية للمجتمعات الإسلامية بمرجعياتها التاريخية المختلفة من جهة أخرى، حديث لا يستند إلى أسس واقعية.. خاصة حين يطال أيّا من الظواهر الدينية... أو في أزمة "الحداثة" و"التحديث" وإشكالياتها النابعة من سياق العلاقة الملتبسة بين العالم الإسلامي من جهة، وبين أوروبا بصفة خاصة¹² (أبو زيد، 2010م، ص63). من هنا علينا أن نبحث عن "العلة" في استشرى الجهل وانتشار الظلم، وتفسّي قيم "الاستعباد" في التاريخ الاجتماعي للإسلام لا في النصوص المؤسّسة للدين، يقول عنها: "علينا أن نتأمّل تاريخ المسلمين لا بوصفه تاريخا مقدّسا بل بوصفه تاريخ بشري"¹³ (أبو زيد: 2010م، ص66). وعليه يكون خطابا مأزوما عملت على إنتاجه ذات مهزومة، ورثت كلّ ما هو سلبي طوال تاريخها الحافل بالانكسارات المتوالية، بعضها صادر من الداخل، وأخطرها الخلاف والتمزّق بأشكاله، والآخر صادر من الغرب السياسي الحاقد الذي عمل على نشر الجهل طيلة حملاته الهجومية من كلّ النواحي. فمثلا؛ عند تفكيك بنية الخطاب اللاهوتي الأصولي (بنظرة العلمانيين)، "نتبيّن أنّه يتعامل مع الحقيقة بصورة دوغمائية. وأنّه يقدّس

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاحتماء)

مشروعية المرجع، سواء كان هذا المرجع نصًا دينيًا أو سلطة دنيوية تتخذ سمة القداسة، عندما تمارس سيطرتها باسمه. فالنص هنا لا يحاور، بل كلّ الحوارات يجب أن تنطلق منه، لترجع إليه مُعربة عن ولائها له. وإلاّ كانت مارقة عقوبتها النفي والإلغاء"¹⁴ (مقداد عبود، 1999م، ص 97).

وسبب هذا التقديس؛ يعود إلى الإصرار على التفكير الأحادي، كما كان يفكر السلف إسقاطا ومطابقة، حيث يمثل -حسبه- حالة من الانفصام المرضي الذي أوقف مرحلة الاجتهاد لفترة من الزمن؛ وعليه فإنّ مبدأ تحكيم النصوص يؤدّي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتفي"¹⁵ (أبو زيد، 1999، ص 11) دون التفكير في سبل استنباط الأحكام منها تهدف إلى فهم معنى الحياة. لذلك سيظلّ الأمر مرهونا بفعالية العقل الإنساني، بتزليل تلك المبادئ على أرض الواقع في صياغات فكرية محدّدة، تتوقّف على طبيعة "الإطار المرجعي" المعرفي لهذا المفسّر أو ذاك"¹⁶ (أبو زيد، 1999م، ص 132). وهنا يتساءل: "لماذا يمثل "النقد" حين يطال الظاهرة الدينية في أيّ من تجلياتها أو تعبيراتها التاريخية جريمة كبرى في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة والتي كان يفترض أن تكون..أكثر قدرة على تقبل النقد والاستجابة له بشكل إيجابي؟"¹⁷ (أبو زيد، 2010م، ص 63).

والإجابة، نجدها في العلاقة الموجودة بين العقل مناط التكليف والخطاب الإلهي الموجه، أي علينا معرفة مدى أهلية العقل الإسلامي لفهم الدلالة الحرفية للنص القرآني ثم استنباط الأحكام الشرعية منه، وهذا ما نريد التفصيل فيه أكثر في العنصر الآتي:

2- معالم خطاب التحريم بنظرة نصر حامد أبو زيد: نجد أنّ العقل هو مناط الأهلية للخطاب الإلهي تشريفاً وتكليفاً، وهو حجّة الله على عباده بالتكليف أمراً ونهياً، وفاقد العقل ليس مؤهلاً للخطاب الإلهي أصلاً لا أمراً ولا نهياً، وهو يعيش

خارج دائرة التكاليف الشرعية، وبالتالي خارج دائرة المساءلة، وبقدر ما كان هذا النص مدار الكلام يمارس سلطة على العقل، كان هذا الأخير يشحن أدواته ويستنفر إمكانته، فيغوص على النص وينقب فيه ويستنطقه عمّا لم ينطق به¹⁸ (علي حرب، 1994م، ص 57)، لكن في هذه الوضعية ينظر نصر حامد أبو زيد بخلفية أخرى، هذا نصّه: "كان التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضرّ بالكيان الوطني ضررا بالغا، وأي ضرر أشدّ من جذب المجتمع إلى الوراثة، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل"¹⁹ (أبو زيد، 1999م، ص 131)؛ والقصد هنا هو حرية العقل في استنطاق النصوص، مثلما هو "التأويل" العقلاني الذي كان محاولة لجعل الإسلام ينطق بقيم التقدّم والمدنية والحضارة"²⁰ (أبو زيد، العدد 119، 1992م). أمّا القصد من جذب المجتمع إلى الوراثة، فهو دلالة على التمسك بالتقليد الذي يجعل العقل لا يتماشى مع وسائل التحضّر؛ لأنّ حيوية العقل المسلم تكمن في استنطاقه للنصوص لتكون شبه بوصلة ترشده نحو الاتجاه الأمثل في هذه الحياة. ثمّ يضيف قائلا: "ويتحوّل إلى "جهالة" عمياء لا همّ لها إلاّ القتل ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام "الجهل" متجدّرا في بنية العقل في الحاليتين"²¹ (أبو زيد، 1994م، ص 39). ومنطق القول، يحيلنا إلى فكرة التكفير كأولى عمليات النفي أو طمس معالم كلّ تفكير حرّ، وبدلا من محاولة عقلنة التفكير، مع تجديد مناهجه من شأنه أن يدرس مجال العقيدة الدينية دراسة علمية عميقة. نرى في هذا التصوّر الزيدوي (نقصد نصر أبو زيد) مختصا في فئة مقصودة، وهم دعاة الخطاب الديني، بينما السّجال التاريخي يقصّ علينا فئة أخرى مارست التعصّب والتزمّت، وهي النخبة العلمانية الراديكالية المناهضة للدين. ونشير هنا إلى ملامح ردّ الفعل بين فئتين كانتا محل جهالة بنوعهما كترست جمود العقل العربي في فترات زمنية أشغلتها عن التفكير في

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

النهوض لمواجهة التحدّيات الخارجية التي لم ينتبه إليها إلاّ بعد تأكل الفكر من داخله، وظهور هشاشته في الواقع. لذلك كان "تحرير العقل" المسلم من الجمود والتقليد الأعمى؛ كقضية شغلت المفكّر محمد عمارة مثلاً؛ يقول عنها: "تحريره من الجمود والتقليد الأعمى للسلف، سواء أكان هذا السلف هو سلفنا نحن، أم سلف الحضارة الغربية... فالجمود النصوصي آفة، سواء أكانت هذه النصوص من موروثنا نحن أم مستوردة عن "الأخر الحضاري"²² (محمد عمارة، 1990م، ص 14). ولاشك أن تغيير الواقع يستلزم تغيير الأفكار، ما كان منها صالحاً قد لا يكون الآن كذلك، وما أمكن أن يكون حلاً في الماضي قد يكون في الحاضر مأزقاً"²³ (قاسم شعيب، 2013م، ص 115). وللتخلّص من هذه الذهنية، يتطلّب قبل كلّ شيء الثقة بالعقل، والإحساس بالقدرة على فهم الأشياء، وتقييمها بعيداً عن أيّة إملاءات قادمة من التاريخ أو منطلقة من الواقع الفاسد"²⁴ (قاسم شعيب، 2013م، ص 115). ومنه نكتشف مغلماً من معالم خطاب التحريم، وهو العقل، وكيف مارس عليه دعاة الفكر القطيعة معه حتى ينعت بالمستقبل عن وظيفته، وهي الاجتهاد في فهم واقعه. فلا تزال تُمارس عليه آليات تجعله ينال عقابه بمجرد أنّه يحاول التفكير فقط. بمعنى أنّ خطاب المنع والإقصاء؛ يملك، ويتّسم بأبعاد متداخلة، فكيف ذلك؟

3- مجال خطاب التحريم عند نصر حامد أبو زيد وأبعاده: إن كان التوقّف عن التجديد يقوم على تسويغ الشاهد بالغايب، والبحث عن أصل لكلّ فرع وقياس كلّ جديد على مثال قديم. فعلى حدّ تعبير علي حرب فقد: "توقّفت الذات الإسلامية عن صنع نفسها بالعمل عليها والتأثير فيها، بعد أن فقدت القدرة على التقدير والتوقّع، لقد فقدت القدرة على الفعل والتأثير بعد أن أصبحت عاجزة عن قراءة الأحداث والتعامل معها"²⁵ (علي حرب، 1994م، ص 58). وفي وقت قريب، كانت العلوم الطبيعية وما سواها تعتبر علوم وضعية، لا يجب الاهتمام بها.

د/ عبد الله بن حيار

ودليل ذلك أنّ تدريس التاريخ والجغرافيا والمنطق والفلسفة كانت محرّمة، وهذا التصرّو لا يزال في ذهنية المسلم المعاصر، يعتقد بها. وقس على ذلك طلاب قسم الشريعة ونفورهم من دخول حصة المنطق في الجامعة إلّا من هذا الجانب. وهناك من تأثّر بهذا النسق في مجال الطب، حيث تخلّى عن دراسته، لأنّه علم غير شرعي، وإذا كان الأمر هكذا، فكيف لنا أن نتصوّر مجتمعا دون طبيب أو مهندس أو معلّم، أو محامي، أم هناك أولويات في مقاصد الحياة العامة؟

إذا كانت العلوم التي ندرسها مثلا، خادمة للحقيقة الدينية، من منظور الخطاب الديني؛ معناه لا يتحمّل أي خلاف بحكم أنّه يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة. وهذا التصرّو يظهر في منطوق "الجماعات الإسلامية". فلا يصحّ أن يسمح بمناقشتها إلّا "أهل العلم بالإسلام"، ذلك "أنّ أقلاما كثيرة: جاهلة أو حاقدة أو مأجورة، خاضت في الموضوع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير؛ فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام، أن تبين ولا تكتنم، فتأتي البيت من بابه، وتضع الحق في نصابه"²⁶ (أبو زيد، 1994م، ص89). ولنتصوّر معا آثار الفتاوى وما ترتّب عنها من فتن وصراعات حول منع دراسة بعض العلوم الوضعية، وهذا هو المستنقع الذي يجد فيه الخطاب الديني ضالته، يصفه لنا نصر حامد أبو زيد: "الخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الإيديولوجي.." ²⁷ (أبو زيد، 1994م، ص84). بالإضافة إلى توظيفها في هجومه على اجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها، ويتمّ ذلك باختزال كلّ الاجتهادات بل وردّه إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهاككة في تعبير الخطاب الديني عنها. وتلك هي النتيجة الهزيلة التي خرجت بها السلفية المعاصرة، من قراءتها لـ "التاريخ" الإسلامي، بل من تأويلها لـ "الشرع" الإسلامي، وبعبارة محمد عابد الجابري (1936-2010): "فالسلفية تقرّ التاريخ في الشرع وتقرّ الشرع في التاريخ، تماما مثلما تقرّ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

يشكّل هويتها"²⁸(الجابري،1994م،ص 72). وبهذا المعنى لا نكاد نرى التيار السلفي إلا بمنظور التاريخ الديني الذي يصوّر كلّ عيوب الدولة المعاصرة من منطلق الاستئناس بتاريخ الدولة الإسلامية ومجدها ومآثرها، بدل البحث عن الحلول التي من شأنها أن تحلّ مشكلات العصر، وهذه هي الدائرة التي لم يخرج منها الخطاب الديني عند عرض مشروعه الحضاري المستقبلي للباس الماضي. "وبالضرورة المنبع الدائم للانتفاضات والتمردات، بسبب ظروف التخلف والجوع والحرمان والإهانة المعنوية. وما دام المعنى هكذا، فالساسة في الأنظمة الشمولية همهم المصالح قبل أن تسحب شعوبهم البساط من تحتهم، والتخلي عنهم إمّا بالتمرد أو العمالة، فيلوذ هؤلاء الساسة- إلى البحث عن الشرعية على الصعيد الشعبي من أجل إخفاء الفشل"²⁹(غليون،1986م،ص122) عن طريق محاولة هذا التيار الديني تشكيل قوة سياسية قادرة على تعبئة المسلمين من أجل الدفاع عن مستقبل الإسلام كثقافة قومية؛ المهم هو تعطيل العقل عن تفسير كلّ الظواهر المحيطة به"³⁰(أبو زيد،1999م،ص 189). حيث سيطرت نزعة الشروح والتلخيصات في كثير من المجالات المعرفية، وتحول الاتجاه الفكري الأشعري مثلا، كونه مجرد اتجاه ضمن اتجاهات عديدة إلى أن يكون هو "العقيدة" وصارت أقاويل الأشاعرة والحنابلة في أصول الدين تُدكر في الكتب المتأخرة تحت عنوان "ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به"³¹(أبو زيد،1999م،ص169) التي يجب تجنّبها والامتناع عن تدريسها، و"على هذا النسق تعامل أولئك الفقهاء مع النصوص فعمّموا الخاص، وضيّقوا ما اتسع"³²(أبو زيد،1999م،ص201). وكأنّ الحضارة الإسلامية لم تكن يوما موجودة، أو خرجت خاوية الوفاض من دورها الحضاري في مجال العلم، وهذا محال بحكم أنّ الآخر أكثر المستفيدين من العلوم الوضعية، بل وامتدّ التحريم والمنع في مجالات أخرى منها: الفن، فكيف ذلك؟

4-خطاب التحريم والمنع في الفن والفكر والثقافة: على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد، إذا ما عدنا إلى تراثنا القديم، فإنّه لا يوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب وهو أنّه ليس لدينا تراث علمي معارض للدين.. بل كان هناك تعارضا من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية، وبين الفقهاء والمتكلمين، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء. وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع في ذلك أي حول علمية التفكيك الديني"³³(حسن حنفي، 1983، ص85)، "الذي حمل عدة مفاهيم كانت، ولا تزال، عناصر أساسية في بنية فكرية ثقافية هي ذاتها تلك التي كانت سائدة من قبل، والتي كان من المفروض أن تنطلق النهضة من نشرها وتشديد أخرى مكانها"³⁴(الجابري، 1994م، ص 40).

ويكاد الخطاب الديني المعاصر؛ أن يتمسك بالشكليات ويحرص عليها، مهذرا كليات الشريعة ومقاصدها، وكما يقول نصر أبو زيد: "بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح، وهذا هو الموقف الذي يتبناه الخطاب الديني المعاصر ويدافع عنه، يطلق أصحابه في التراث اسم "المحقّقين" تمويها بأنّ الاجتهاد الآخر ليس صائبا، وأنّ أصحابه ليسوا من المحقّقين"³⁵(أبو زيد، 1994م، ص 88). والمقصود هنا أنّ الخطاب الديني يتعمّد التضييق على مساحة الفكر في مجال العقيدة. و" دليل ذلك أنّ نوعية المعرفة الدينية اليوم تختلف كلّ الاختلاف عن نوعية المعرفة العلمية والعقلية. لذلك نجد دائما أنّ الفشل حليفنا عندما نحاول أن نطبق المنطق على المعرفة الدينية، لأنّها ستظهر دائما مناقضة للمنطق ومتنافية مع العقلية العلمية"³⁶(صادق العظم، 2003، ص47). فلا بد من تأصيل منهجي واع لمسألة قراءة النصوص وتأويلها من منطلق معرفي معاصر خدمة لدين الله وسعيا للمساهمة في مناقشة إشكاليات الحياة الإسلامية في عالم تزول فيه الحواجز وتختفي فيه المسافات، وتزداد فيه الأخطار، "وكما إنّ التمسك بالمعاصرة على

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

مستوى الحياة المادية، والإصرار في نفس الوقت على التفكير كما كان يفكر السلف"³⁷ (أبو زيد، 1999م، ص 11). لذلك فإنّ مبدأ تحكيم النصوص-في اعتقاد نصر حامد أبي زيد- يؤدّي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، يعلّق عليها: "من الخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر، وأن يكون "التكفير" هو عقاب "التفكير"؛ هو مخجل في أيّ مجتمع"³⁸ (أبو زيد، 1994م، ص 13).

يُفهم من هذا القول أنّ الصراع الإيديولوجي، سيظلّ مرهونا بطبيعة الإطار الاجتماعي الثقافي والفكري الذي يحدّها، ولذلك يمكن أن تتغيّر الأسئلة، ويمكن أن تطرح أسئلة جديدة، ومعنى ذلك أنّ "جوهر" الإسلام ليس معطى ثابتا، بل هو جوهر قابل دائما للاستنباط وإعادة اكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني"³⁹ (أبو زيد، 1999م، ص 70). لذا كان في نظر نصر حامد أبي زيد قناعة بأنّ المنطلق الأول هو الإيمان العميق بصلاية الإسلام وقوّته في نفوس الناس، كلّما تأسّس على "العقل" وقوة الحجّة، وضعفه وتهافته كلّما اعتمد على مجرد التسليم والإذعان، وهذا نصّه: "ولعلّ الإسلام هو الدين الوحيد من بين الأديان المنزلة الذي يعطي لإيمان العقل أولوية قصوى، وينحاز له ضدّ "التقليد" والتمسك بأهداف الماضي"⁴⁰ (أبو زيد، 1999م، ص 71). وقد يستغل هذا اللبس في الصراع الفكري، كما يقول مالك بن نبي (1905-1973): "عندما يتولّون هم أنفسهم أو يكلفون أحد تلاميذهم محاولة إقناعنا في قياس منطقي خاطئ بفشل الإسلام في بناء مجتمع متقدّم. ولكي نزيل هذا اللبس نقول: "بأنّ مجتمع ما بعد التحضّر ليس مجتمعا يقف مكانه، بل هو يتقهقر إلى الوراء بعد أن هجر درب حضارته وقطع صلته بها"⁴¹ (بن نبي، 1988م، ص 38). و البديل لهذه الحالة، هو الكشف النقدي عن الابتذال الفكري، وهو من أهم المهام التي نذر لها حياته، دفاعا عن "العقل الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية. أمّا في

عصرنا الحالي، هناك حالة أخرى لأفكار مبتذلة عن الإسلام- نظرة الغرب-، يقول عنها: "إنها صورة احتقارية وغالبا عدوانية، تجاه كل ما هو "عربي" أو "مسلم"⁴² (أبو زيد، 1994م، ص92). ومع ذلك تبقى حكاية أنّ الثقافة تراث إنساني لا وطن ولا جنس ولا دين؛ "هي حكاية صحيحة عندما تتعلّق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم. ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشاطه وتاريخه ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعا"⁴³ (أبو زيد، 1994م، ص92). لذلك "يذهب شباب "الجماعات" إلى تحريم فنون الغناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص، ويعتبرون العروض المسرحية نوعا من اللهو المكروه. أمّا الشيوخ المعتدلون فيرون أنّ الإسلام ليس ضدّ الفنون والآداب الرّاقية، وأنّ التحريم ينصبّ على تلك الفنون والآداب التي تثير الغرائز، وتخاطب في الإنسان جانبه الحسيّ المادي"⁴⁴ (أبو زيد، 1994م، ص73).

وإذا كانت الفنون التشكيلية، وفنون الغناء والموسيقى، تمثّل إشكالية فعلية في الخطاب الديني، فإنّ هذه الإشكالية يجب ألا يكون لها وجود في مجال النصوص الأدبية في خطاب يفترض أنّه يتأسّس على نص "معجز" أدبيا، ومع ذلك فللخطاب الديني معاركه التي لا تنتهي مع النصوص الأدبية، يستحيل أن يقال عنها أنّها "تثير الغرائز" أو "تخاطب الحواس" أقرب هذه المعارك وأقدمها في الوقت نفسه معركته مع رواية "أولاد حارتنا" للكاتب نجيب محفوظ، التي صودرت ومنع نشرها في مصر"⁴⁵ (نقلا عن: أبو زيد، 1994م، ص73). فمن المؤكّد أنّ دعاة الخطاب الديني، يقيمون من أنفسهم حراسا للعقيدة ضد أخطار من صنع أوهامهم وخيالهم. و" مع افتراض صحّة وجود نقاش ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة، وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية، فهل معنى ذلك أنّ العقيدة هي بالضرورة الأضعف، والقابلة دائما للانكسار والهزيمة؟ ألا يعني هذا التصوّر المبني

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

على الخوف الدائم أنّ الضعف والتهافت كامن في بنية الخطاب الديني ذاته؟⁴⁶ (أبو زيد، 1994م، ص74). فثمة "حرباً" يخوضها الإسلاميون بأسلحة "التكفير" والوصف "بالردة"⁴⁷ (أبو زيد، 1994م، ص33)، خاصة جماعة الهجرة والتكفير التي تتخذها وسيلة لتنفيذ تصوّراتها الخاطئة حول الدين. وتستغل من الناحية السياسية لتسويق هاجس التخويف من الدين في حالة استلامهم للحكم، كيف ستكون حياة الناس؟

5- خطاب التحريم في السياسة لدى دعاة الخطاب الديني: غني عن البيان القول أنّ الأنظمة السياسية تميل في الغالب "لإدماج المثقف في مشروعها السياسي، ولكثرتها في كلّ مرّة عندما يحتدم الصراع الاجتماعي، تعود إلى تفضيل تحالفها مع السلطة الدينية، التي تساعد في المحافظة على البنى التقليدية التي تضمن استمرارها في السلطة"⁴⁸ (أبو زيد، 2010م، ص69). والشواهد كثيرة، بشرط أن تنسب الظاهرة إلى الممارسات وليس بدعوة الدين من كلّ تشويه أو تلفيق، حتى نفرّق بين السلطين الداعيتين إلى الاستثمار في الصراع بين التحالفات. وعليه يصحّ نصر حامد أبو زيد: "ها نحن نرى سيف التكفير والمنع مسلّطاً على كلّ من يحاول التفكير الجدّي والعلمي في وضعنا المأزوم، فتندبري السلطان السياسية والدينية متحالفتين معاً، لكن كلّ صوت يدعو إلى الخروج من أسر التقليد ويفتح الباب لدخول الهواء الذي يسعى لتحريك الأفكار الرائدة"⁴⁹ (أبو زيد، 2010م، ص84). فهذا القول؛ يجعلنا نتساءل: من المستفيد من التحالف المبرم ضدّ كلّ تفكير حرّ؟

يجيبنا بالقول: "إنّ رفض الحوار العلمي وتكريس منطق النقل على حساب منطق العقل لا يزال مهيمنا ومدعوماً من سلطات سياسية ترى في المؤسسة الدينية الرسمية خير حليف لخلق حركات التجديد والإصلاح"⁵⁰ (أبو زيد، 2010م، ص85). ثمّ يوضّح أكثر فيقول: "إنّ ضعف التيار الإصلاحي التجديدي،

د/ عبد الله بن جبار

وأموال النفط التي تدققت على المؤسسات الدينية، أدت إلى سيطرة خطاب معاد لكل فكر نقدي تجديدي، خطاب يتمسك بالماضي ويتبني آراء مغرقة في السلفية.. ويوهم الناس بالدعوة إلى محاكاة الماضي الذي كان زمن الانتصارات"⁵¹ (أبو زيد، 2010م، ص85).

و هذا التوضيح تناقلته أجيال من خلال ممارسات، أوهمت البعض أنّها تعيش نموذج ديني يحلم بالعودة إلى الماضي الذهبي، في اتجاه المستقبل الموعود بالقيادة الإنسانية. وهنا تفرض الوصية الدينية لتختفي وراءها الرغبة السياسية في فرض الطاعة والخضوع والولاء. وهكذا يعلن هدفه من نقد الخطاب الديني، قائلاً: "لن يكون ممكناً تجديد حياة المجتمع السياسية والاقتصادية من دون فضح الدور الذي لعبه ويلعبه ممثلو هذا الخطاب، وكشف زيف ادعاءاتهم التي تنتقي من التاريخ الإسلامي ما يتماشى مع إيديولوجياتهم"⁵² (أبو زيد، 2010م، ص85). والمقصود واضح الذي نراه يفضح طرفاً، لصناعة خطاب إشهاري يدعم السلطة التي لا لون لها.. ومع هذا التجاذب الأيديولوجي يلمح نصر حامد أبو زيد إلى النقطة الفاصلة بين هؤلاء، فهو الفاضح لكل خطاب مانع للفكر الذي يقول كلمته الأخيرة، لا من أجل البحث عن موضع قدم بين جنبات السلطة القائمة، وإنما للتعبير عن رؤية تفضح المسار الذي ستؤول إليه رغبة التسلّط مهما كان"⁵³ (أبو زيد، 1994م، ص116). ولأنّ "إيجاد خليفة يقيم حكم الإسلام من أهم الفروض الإسلامية (بمنظوره القديم): فالمسلم الذي لا يبايع الخليفة يستحق عذاب الدنيا والآخرة، وعلى هذا المنوال صار أصحاب المشروع السياسي الإسلامي-على صعيد المعارك الفكرية والاختلافات السياسية-ممارستهم الفعلية لمواجهة الخصوم التقليديين، والتي يخوضونها بفتاوى التكفير"⁵⁴ (أبو زيد، 1999م، ص171)؛ حيث يتمّ توظيفها كلّما واجهتهم عقبة لتحقيق مطالبهم،

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

وتظهر هذه الممارسة على المستوى الفكري والثقافي قبل أن تأخذ بعدا سياسيا من أجل الوصول إلى مطالب أوسع.

واستفحل الأمر كذلك في فتاوى التكفير تصعيد اللهجة بالتهديد والوعيد، وانقلبت تطبيقات الشريعة إلى عنف مضاد، حتى أصبح الإعلام اليوم يشير إلى كل ممارسة سيئة إلى الشريعة الإسلامية. " وصار كل من ينادي بتطبيق الشريعة تكفيريا يميل إلى العنف اللفظي، وهذه الفئة مسيئة للدين. لكن هذه الطريقة، أخذت توجهها نحو خدمة السلطة الحاكمة، في سبيل الطاعة والإذعان، وإلّا صار زنديقا عاصيا خارجا عن الملة.."⁵⁵ (أبو زيد، 1999م، ص166). وهكذا وجدت السلطة الحاكمة توظيف الخطاب الديني لصالحها بمثابة الفرصة لتعزيز فكرة "طاعة أولى الأمر"، لكن سرعان ما انقلبت الفكرة إلى توظيف نقيضها: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، التي مثلت مرحلة عصيان فيما بعد من طرف أنصار الخطاب الديني، فصارت سنة مطبّقة في أقطار العالم العربي والإسلامي، بل وأصدرت فتاوى تمنع الخروج عن الحاكم، وإن كان سكيّرا وزانيا، وإنّما توجّب في حقّه الدّعاء له.

إذن؛ لاشكّ أنّ مسوّغات التبرير لمفاهيم الحاكمية، ترتّب عنها نتائج خطيرة-اجتماعية سياسية بشكل خاص-بالإضافة إلى ما يؤدّي إليه من إهدار لدور العقل، ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي، يقول نصر حامد أبو زيد: " إنّ هذا المفهوم ينتهي إلى تكريس أشدّ الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلّقا، بل إنّه ينقلب على دعائه أنفسهم، إذا أتيح له أن يتبنّاه بعض الساسة الانتهازيين.."⁵⁶ (أبو زيد، 1994م، ص 11). ومن خلال هذا المشهد؛ فإنّ الحركات الإسلامية تتحمّل المسؤولية مع أنّها لم تتح لها فرصة الحكم، والسرّ في هذا يؤكّده بقوله: " وإذا كانت الديكتاتورية هي المظهر السياسي الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم، فإنّ الخطاب الديني يصيب بمفهوم الحاكمية مباشرة في

د/ عبد الله بن جبار

تأييد هذا المظهر"⁵⁷ (أبو زيد، 1999م، ص 116). أي: هذه الذهنية نكاد لا نجدها إلا في الدول العربية والإسلامية، ترى في معنى التحرر العقلي والاجتماعي داخل سياجها فقط، يوضّحها طه عبد الرحمان (1944م) بقوله: "إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتخيير على اعتبار أنّ قيمة الفرد تنحصر في الفوائد والآثار السياسية التي يدركها أو يتلقاها في نطاق اجتماعي تتشابك فيه الاختيارات السلفية والمصالح السلطوية والنزاعات على مراكز القوة"⁵⁸ (طه عبد الرحمن، 1997م، ص 103).

هذا المعنى واضح في ممارسات الحركات الدينية، "حين تتخذ طريقا نحو العمل السياسي أن تختار الغريم التاريخي لها، منها مخاصمة الطرق الصوفية بحجة محاربة أهل البدع، وحماية العقيدة من التشويه، أو مخاصمة الاتجاه العلماني الليبرالي، بحكم أنّه يمثّل الغزو الثقافي الوافد"⁵⁹ (طه عبد الرحمن، 1997م، ص 108). وربما هذه فرصة للخصوم، التناول عليها في المناقشات الإعلامية، التي تتحدّى ما إذا كان أيّ حزب إسلاموي يملك برنامجا سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا يخرج المجتمع من الأزمة الراهنة. والتبرير الذي يقدمه أحمد عروة، يقول: "ولأنّ القادحين ممّن رانت الأباطيل على قلوبهم، حكموا على الإسلام من سلوك الناس وتصرفاتهم، إذ رأوهم وقد أطلقوا العنان لأنانيتهم وغرائزهم وأطماعهم، فابتعدوا عن الإسلام مزيفين فرائضه ووصاياها؛ ومن السّخف أن نستدل باستبداد أمير أو ظلامية (رجعية) عصر، لنقول بأنّ هذا هو الإسلام"⁶⁰ (أحمد عروة، 1981م، ص 90). لأجل ذلك؛ يصعب في اعتقاد أحمد عروة أن نتخيّل السّلطة في أيدي الممثلين الرسميين للدين، دون أن نخاطر بالغرق في تيار رجعي مضاد، يضيّع على الإسلام ما له من فرض البقاء. وهكذا، " فإنّ المهمة الأعظم والأصعب في آن واحد، ليست في أن نطلق وصف "الإسلامي" على دولة ليس لها من الإسلام إلا اسمها، بل أن نخلق في الجماعة الإسلامية

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاحتماع)

الأحوال الروحية والعقلية الاقتصادية والاجتماعية المهيّنة لبعثها"⁶¹ (عروة أحمد، 1981م، ص112). في حين " يرسم الخطاب الإسلامي في أعماله الدعوية صورًا مثالية للمجتمعات التي تقوم على التقوى، والعدل، والإحسان؛ سواء كانوا حكامًا، أو قضاة، أو غيرهم من شرائح المجتمع"⁶² (الزنيدي، 1430هـ، ص 147). والنتيجة محسومة يصفها نصر حامد أبو زيد: "لم يبقى إلاّ "التشردم" و"غطاء الدين"، وحين ينضمّ الثلاثة في تشكيلة واحدة، فإنّها لا تفرخ إلاّ "الإرهاب"، الذي لا يجد نافذة للتعبير عن نفسه"⁶³ (أبو زيد، 1999م، ص 39).

وهكذا ليست المسألة مسألة عمّا إذا كان الإسلام دينًا أم دولة. إنّها مسألة الأساس السياسي لكلّ ظاهرة دينية، والشكل الديني الذي يحتمل ظهوره في أيّة دولة. "فالدولة لا تطرد الدين بالكليّة، والدين يحمل في طياته مشروع الدولة"⁶⁴ (علي حرب، 1995، ص181). وبالنسبة للخطاب الديني، "فالسُلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمّة بموضوعية مطلقة -بعيدا عن الأهواء والتميّزات الإيديولوجية- هي السُلطة التي يمثّلها رجال الدين. أي أنّ الحاكمية الإلهية تنتهي في الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا في النهاية سوى بشر لهم تحيّزاتهم ويلجأ إلى التعمية الإيديولوجية"⁶⁵ (أبو زيد، 1994م، ص 97). ومعنى التعمية، أنّ تحيّز السُلطة إلى رجال الدين تغنيهم عن اللجوء إلى الشعب لكسب المشروعية، وهذه واحدة من مميزات توظيف الدين لخدمة السياسة قسرا. وذلك أنّ رجال الدين في جميع الأمم والعصور يطلبون الحكم ويريدون أن يكون بيدهم زمام الناس يأمرّون فيهم وينهون ويحرّمون عليهم ويحلّون"⁶⁶ (أبو زيد، 1994م، ص 70).

ما نفهمه، هو خطر الفهم السّقيم للإسلام، الذي من شأنه أن يرسّخ سلطة رجل الدين والمؤسّسات الدينية، لتصبح سلطة مهيمنة. ومن شأن هذا الاستفحال والامتداد السلطوي أن يخلق وضعًا نعاني منه الآن اجتماعيا وسياسيا

د/ عبد الله بن حيار

وفكريا... فالواقع الفعلي يؤكّد وجود هذه السلطة، بل وجود محاكم التفتيش في حياتنا. والسلطة هذه تجمع السياسي والديني في قبضة واحدة، فيصبح المخالف السياسي مارقا خارجا عن الإجماع ومهدّدا لوحدة الأمة، وبالمثل يقول رجل الدين إنّ من يغيّر دينه يجب التعامل معه بوصفه خائنا للوطن"⁶⁷ (أبو زيد، 2010م، ص29). وهذا الهاجس يعلّق عليه أبو زيد: "الخطر الذي يجب التحذير منه هو أن يحدث في الإسلام ما حدث في المسيحية، حيث أدّى كفر الناس بسلطة الكنيسة إلى تحميل الدين كلّ جرائم الكنيسة. ولا شكّ أنّ أخطاء خطابنا الديني... تتفاقم يوما بعد يوم، خاصة مع تحالف بعض قطاعات هذا الخطاب مع إرهاب أعى البصر والبصيرة"⁶⁸ (أبو زيد، 2010م، ص30). وإذا كان الأمر هكذا، فأكيد أنّ ثمة مخططات تعمل على تشويه الإنسان المسلم؛ فتضعه في قفص الاتهام، ثم تنسب إليه كلّ الأخطاء دون أن تسند إليه أية وظيفة سياسية.

6- خطاب التحريم في الاجتماع وحياة الفرد: يعتبر البعد الاجتماعي من أهم الأبعاد المسكوت عنها في الخطاب الديني المعاصر، ولأنّه يشكّل بُعدا مفقودا؛ كونه مشروع الإنسان المسلم المعاصر الذي تعطلّت آلياته نتيجة إهمال جوانبه الحيوية المختلفة فيه، ونظرا لتقسيم البشر إلى عامة وخاصة؛ فقد أخذ الفكر الإسلامي يميل بالتدرّج إلى "تبرير" تقسيم البشر في الواقع الاجتماعي"⁶⁹ (أبو زيد، 1999م، ص147). على أساس عقلي يستغني فيه عن أولئك الذين جعلوا من قدرتهم على الاتصال الدائم بالوحي، وبالحقيقة الإلهية، قاعدة لتأسيس سلطة دنيوية أرضية تستعصي على المجتمع وترفض الخضوع لأي تحديد أو تضيق"⁷⁰ (غليون، 1986، ص187). والحقيقة حسبه: "لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريرا للعقل البشري من سلطة الأوهام والأساطير، وتأسيسا لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء"⁷¹ (أبو زيد، 1994م، ص130).

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

لكن ما يريد هذا المفكر توضيحه؛ هو تجاهل الخطاب الديني علاقة الإنسان بالعالم، مكرّساً إيديولوجية مشابهة- في نفي الإنسان وتغريبه في الواقع، مفسحاً المجال لتحكم سلطي من طراز خاص. " ولكي تتعمق الهوة بين الإلهي والإنساني يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية، بإعادة تأويلها"⁷² (أبو زيد، 1999م، ص104)، ونسيان وظيفة الإنسان في الأرض، بمعنى أنّ الخطاب الديني يعتمد في تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية دون إدراك أنّ النصوص جميعاً-ومنها الدينية- تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي"⁷³ (أبو زيد، 1999م، ص106)، لذلك يقول: " إنّ هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة في كل شئون الواقع والحياة، ينتهي إلى اختزال الإنسان في بعد "العبودية"، ويعتقد الخطاب الديني أنّ التأكيد على هذا البعد وحده في مسألة علاقة الإنسان بالله هو قمة التحرّر التي يمنحها الإسلام للإنسان"⁷⁴ (أبو زيد، 1999م، ص106). وهذه المشكلة ليست تخصّ الوضع الحاضر فقط، وإنّما لها جذور عميقة في الماضي البعيد، لها تاريخ طويل من الكبت والتعسف والهزيمة الداخلية"⁷⁵ (أركون، 1995، ص24). ولا أدلّ على ذلك الحرمان من الحقوق والاقْتِصَار على التهديد بالعذاب الأخرى؛ ذلك أنّ "التحقير" الدنيوي كفيل بسلب الإنسان إنسانيته التي بدونها يستحيل الكلام عن أيّة حقوق"⁷⁶ (أبو زيد، 1999م، ص130). بل علينا خلق مجال للتفاهم المشترك للوقوف ضدّ العنصرية التي تمارس الاستغلال بخطابات سلطوية تفرض نوع من الوصاية في الشؤون الدنيوية. "وأبشع من ذلك وأفظع ما تمارسه الدول المتقدّمة الكبرى ضدّ شعوب الدول المتخلّفة الصغرى من إذلال وإفقار واستغلال، وحتّى ليكاد يشكّ أنّ المقصود بمفهوم "الإنسان" في وثيقة الحقوق هو الإنسان الأوروبي دون غيره من البشر"⁷⁷ (أبو زيد، 1999م، ص137).

د/ عبد الله بن جبار

من هذه العبارة، يكشف لنا بأنّ هناك هوة بين ما هو واقع، وبين ما يمارسه الخطاب السلطوي الذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ويزعم لنفسه مرجعية عليا مستمدة من السّماوي المقدّس، ويوضّح ذلك بالقول: "وسواء كان الخطاب سياسيا أو اجتماعيا، فالمحصّلة هي استعباد الفرد-رجلا وامرأة- وقهره"⁷⁸ (أبو زيد، 1999م، ص181). أي كما يفعل دعاة الهوية في إطلاق خطاب متعصّب ممن يدّعون التحدّث باسم الإسلام، ويستندون على نصوصه التي يؤقّلونها كما يشتهون مستندين إلى كلّ ما هو ضيق الأفق وصل إلينا في مراحل مثل فيها السلاطين والأمراء والولاة سلطات تتحكم بالنصوص المنتجة لتكريس هيمنتها وتبرير سلطتها"⁷⁹ (أبو زيد، 1999م، ص137). والسبب في نظره: "لسوء حظّ المسلمين- ولا أقول الإسلام- إنّ غالب علماءهم وفقهائهم لم يراعوا الإسلام في التدرّج بذلك النقص البادي في المرأة واستعداد الرجل نحوها حتى يصير كاملا"⁸⁰ (أبو زيد، 1999م، ص71).

وما دمنا نتحدّث عن قضية المرأة، فإنّ الخطاب الديني في ظلّ خطاب النهضة، يلتمسها كقضية تنحصر في تلك الفروق بين الرجل والمرأة، بتأويلات تدلّ على وجود جانب مظلم في حياة المجتمع الإسلامي ككلّ؛ حيث " نجد الخطاب الديني مشدودا إلى بعدين لا يفارقان بنيته: البعد الأول هو وطأة التطوّر متمثّلا في الاحتكاك المباشر بالمجتمعات الأوروبية المتقدّمة، سواء عن طريق التعرّف على منجزاتها من بيناتها الأصلية، والتعرّف على سلوك أهلها وعوائدهم في بلادهم، .. أمّا البعد الثاني فهو بعد التقاليد والتراث متمثّلا في مبادئ الإسلام وتشريعاته"⁸¹ (أبو زيد، 1999م، ص60). وفي هذين البعدين تجمعهما مشكلة الاختلاط التي وحين تناقش مشكلة المرأة من منظور الدين والأخلاق تتبدّد جوانب المشكلة، وتوه في غياب التأويلات الإيديولوجية النفعية للنصوص الدينية، ليقول: " تعدّ إخفاء متعمدا للبعد الاجتماعي والاقتصادي من جهة، وتجاهلا

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

قصديا لعلاقة المرأة بالرجل في سياقها الحقيقي وإطارها الفعلي، ولن تؤدي التأويلات النفعية الإيديولوجية للنصوص الدينية إطلاقا إلى تغيير وضع المرأة - والوضع الإنساني عموما - سلبا أو إيجابا"⁸² (أبو زيد، 1999م، ص60).

ولاشكّ أنّ العودة مجدداً لمناقشة قضايا المرأة لا ينفصل عن نمو الظاهرة التي يطلق عليها عادة اسم "الصحة الإسلامية" بينما يسمّهما البعض "الإسلام السياسي"، وتسمّى في الإعلام الغربي "الأصولية الإسلامية". يؤكّد نصر حامد أبو زيد قائلاً: "وأياً كانت الصفات التي تلحق بالظاهرة في تسمياتها المختلفة؛ فإنّ حضورها يمثل حضوراً مركزياً في إثارة الأسئلة التي كنا نظن جميعاً أنّ خطاب النهضة قد قدم الإجابات الحاسمة لها، خاصة تلك الأسئلة التي تتعلّق بحقوق المرأة في الشريعة الإسلامية"⁸³ (أبو زيد، 1999م، ص87). نقول منها الطبيعية-قبل المدنية- التي تمثّل هاجساً في كلّ أطروحات الخطاب الديني عن المرأة (تغطيتها وسترها) أولاً: تغطية العقل بحجبه عن آفاق المعرفة الحرّة، وحجب وجودها الاجتماعي، ثانياً: بحبسها داخل أسوار البيت"⁸⁴ (أبو زيد، 1999م، ص180).

يعلق نصر حامد أبو زيد بالقول: "فالمرأة حين تتساوى فإنّها تتساوى بالرجل، وحين يسمح لها بالمشاركة فإنّما تشارك الرجل. وفي كل الأحوال يصبح الرجل مركز الحركة وبؤرة الفاعلية. وكأنّ كل فاعلية المرأة في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية فاعلية هامشية"⁸⁵ (أبو زيد، 1999م، ص29). وبعبارة أخرى، إنّ مناقشة قضايا المرأة، يوقع في خطيئة الحديث عن الأنثى، الأمر الذي يستدعي المقارنة بينها وبين الذكر. وتدخل المناقشة كلّها في إطار المفاهيم المطلقة عن الفروق البيولوجية، وما يترتب عليها من فروق عقلية ذهنية وعصبية. وهذا هو الإطار العام الذي يتحرك فيه الخطاب الديني عادة في مناقشة قضايا المرأة: "إنّ خطاب يستحضر الرجل/الذكر أساساً، ويجعله في بؤرة الاهتمام في مركز الحركة. وكتعقيب على هذا التصرّو نقول لإصرار الخطاب الديني على حصر

قضايا المرأة داخل أسوار الفهم الحرفي للنصوص الدينية.. والأخطر من ذلك أنه ينظر إليها نظرة اتهام تقرن بينه وبين التآمر على مصلحة الأمة وتهديد كيان النساء الاجتماعي⁸⁶ (أبو زيد، 1999م، ص 120). والآية محلّ النزاع التأويلي هي: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا" (الأحزاب 33)، وهنا يتساءل نصر أبو زيد: "هل المقصود بهم أزواج النبي فقط أم المقصود عموم أهله، خاصة "فاطمة" و"علي" وأولادهما؟"⁸⁷ (أبو زيد، 1999م، ص 197).

في هذا التساؤل يؤكد لنا في سياق التأويل الدفاعي الذي يركز على التعميم نتيجة القراءة الحرفية-الضيقة- للنص القرآني، ومن هنا سنجد أنّ كثيرا من الأحكام التي يستند إليها المهاجمون للإسلام في مسألة "حقوق المرأة" لم تكن تاريخيا من التشريعات التي أتى بها القرآن. ولذلك فإنّ الوصول إلى حقيقة "حقوق الإنسان" عموماً و"حقوق المرأة" قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام⁸⁸ (أبو زيد، 1999م، ص 206). يكشفها الفهم الخاطئ في قراءة النصوص، وهو حديث سيظلّ مرتها بأفاق تلك النصوص من جهة، وينحصر في آليات السّجال مع أطروحات الخطاب الديني العميقة الجذور في تربة الثقافة من جهة أخرى⁸⁹ (أبو زيد، 1999م، ص 86). وهكذا تعيدنا الأزمة الراهنة في العالم العربي إلى نقطة الصفر. يقول برهان غليون: "أي إلى طرح الأسئلة ذاتها التي طرحها مفكّرو ما سبّي بعصر النهضة منذ بدايات تكوّن العالم العربي الحديث كما هو عليه الآن. وإذا كنّا نطرح اليوم الأسئلة ذاتها، فلأنّ الأجوبة التي كنّا قدّمناها، لم تكن صحيحة"⁹⁰ (غليون، 1986م، ص 13). وما دامت الأجوبة كانت خاطئة فإنّ الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بالتبرير فقط، بل لا يكفّ عن تكرار أنّ الإسلام هو دين المساواة بين الرجل والمرأة، فإنّه يحسّ بحاجته لأنّ يقدم تفسيراً مقنعاً

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

لتخلف وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية، لذلك يؤكّد الشيخ محمد الغزالي (1917-1996م) أنّ عدم المساواة منشؤه "التقاليد الراكدة" لا الشريعة الإسلامية لذلك يقول: "إننا ملتزمون بالوحي الأعلى لا نزيح عنه قيد أنملة، ملتزمون بعصر النبوة والخلافة الراشدة، أمّا المسيرة التاريخية للأمة الإسلامية فإنّ التاريخ أعمال حكّام ومواقف شعوب. وهذه وتلك ليست مسالك معصومة، بل قد يكتنفها الخطأ والصواب.. أي أنّه يحكم عليها ولا يحتكم إليها. والمقياس المعصوم كتاب الله وسنة نبيه"⁹¹ (محمد الغزالي، 1991م، ص16). وإذا كان هذا القول يمثّل نبرة الخطاب المعتدل، فإنّ المرأة جوهرة ثمينة، حاضنة الطفولة ومربية الأجيال، يجب حمايتها من اللصوص وشواذ الآفاق، وفي الخطاب المتطرّف: المرأة عورة ومصيدة الشيطان فتغطيتها من أوجب الواجبات، والنتيجة كما قلنا واحدة في كلا الخطابين"⁹² (أبو زيد، 1999م، ص121). فالأجدر ضرورة حبسها في البيت كحجة الخوف. تؤدّي إلى عزلها عن المحيط الاجتماعي، فيحرمها ذلك من التفاعل مع هذا المحيط، ويؤدّي من ثمّ افتقادها فعاليتها في اكتساب الوعي اللازم لعملية التنشئة ذاتها"⁹³ (أبو زيد، 1999م، ص84). فهذا البعد المسكوت عنه، المتمثّل في الوعي الاجتماعي للمرأة لعملية التنشئة وعائقه هو منع الاختلاط بالاحتكام إلى الفهم الخاطئ للنصوص الدينية.

من هذا صار عزل المرأة بالتركيز على البعد البيولوجي دون وعي، كما يقول أبو زيد: "وإذا كان كلّ من الخطاب السياسي والديني يتجاهل هذه الشروط كليّة لحساب التركيز على البعد البيولوجي الطبيعي، فإنّ علينا ألاّ نتدخّل مع أيّ من الخطابين في سجال تتحدّد الحركة فيه من خلال هذا البعد الوحيد الذي في الواقع نفي المرأة كائناتاً إنسانياً باستبدال الأنثى بها"⁹⁴ (أبو زيد، 1999م، ص86). والمرأة هنا، أي كبعد وحيد في الواقع- بيولوجي طبيعي- والنظر إليه كمقياس للتخلف الاجتماعي، إذا كانت المرأة مشاركة في المجتمع، وليس كما يتسّر عليه

د/ عبد الله بن جبار

الخطاب الديني وراء قاعدة: "درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"، بدلا من ذلك يلجأ الخطاب الديني المعتدل إلى التبرير الذي يردّه إلى مسألة "الاختلاف البيولوجي"⁹⁵ (أبو زيد، 1999م، ص90)، ولو كان أساس النقاش، هو الحرص على كرامة المرأة وحمايتها من الامتهان وحماية الأسرة من التشتت والضياع، ثم تُرد تلك الفروق كلّها إلى أصل الفطرة والخلق الإلهي، نافيا عنها أي احتمال لكونها صفات مكتسبة: "أليست هذه الفروق بينهما هي من صنع خالقها؟"⁹⁶ (أبو زيد، 1999م، ص115).

ولا شكّ أنّ الاعتراف بحقّ المرأة في التعليم، هو الحق الذي توافرت فيه النصوص الدينية، لا يريح الخطاب الديني وذلك لارتباط التعليم بالعمل، وما دام حقّ العمل يدخل في إطار "الضروريات": فقد كان من الضروري وضع الضوابط الكابحة لعملية التعلّم ذاتها حتّى تدخل في إطار تعلّم الضروريات اللازمة للقيام بالدور، دور المرأة كما حدّده الخطاب الديني في الأمومة والتربية والحفاظ على الأسرة رعاية الزوج"⁹⁷ (أبو زيد، 1999م، ص117). "وهكذا تنتهي دلالة النصوص الدينية التي تجعل العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة في تأويلات الخطاب الديني إلى الدخول في باب "العلم الضروري" اللازم فقط لمساعدة المرأة في القيام بوظيفتها الطبيعية" (أبو زيد، 1999م، ص119).

لقد كانت المرأة تمنع من طلب العلم مطلقا أو وفق سنّ معينة تحت ذريعة الاعتكاف على تربية النشء، وكيف لنا أن نتصوّر المرأة الأمية تستطيع أن تكون مدرسة لصناعة جيل متعلّم؟ فالمنطق لا يتقبّل هذا الطرح، ثمّ إنّ من الظلم أن تتهم المرأة بأنّها سبب التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي مع أنّها لم تكن شريكة في اتخاذ القرارات المصيرية؟

يقول أبو زيد: "إنّ أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وتصوّراته، وإلاّ نعتزل نحن قيمنا وتصوّراتنا قليلا أو كثيرا لنلتقي معه في

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

منتصف الطريق. كلا إننا وإياه على مفترق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة، فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق"⁹⁹ (أبو زيد، 1994م، ص 98). وفقدان الطريق لأيّ مجتمع، معناه فقدان القيم الأخلاقية دون تفعيلها، وهذه الحالة يصفها محمد أركون، بقوله: "المجتمع ينتج الخطابات التي يحتاجها أو التي تعبّر عن بنيته العميقة بكلّ تلويناتها وتعدّديتها. وإذا لم يستطع المجتمع أن يتكلم بشكل طبيعي ومن خلال القنوات الملائمة فإنه ينفجر"¹⁰⁰ (أركون، 1995، ص 23). وهكذا يعيش المسلم -يفعل هذا الخطاب- خارج التاريخ. وكما أنه يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلاّ بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أي نمط من أنماط الفكر، أو أي تصوّر من التصورات الوضعية أيّاً كان. "فنظرة الإسلام واضحة في أن الحق لا يتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال"¹⁰¹ (أبو زيد، 1994م، ص 99).

7- حتمية النقد والمراجعة لخطابنا الفكري والثقافي الديني: إنّ الناظر في أدبيات الحركة الإسلامية بفصائلها المتعددة، وفكرها لا يجد في مجال المناصحة، والمراجعة والنقد، والتقويم، إلاّ بوارق والتماعات، تعقّبها الظلمة من المديح، والتسوّر على الخطأ.. وباستطاعتنا القول: إنّ هذه الأمور التي كانت محظورة، ومحاصرة، ومحزّمة تماما، أصبحت الآن مطروحة موضع جدل الكثير من قواعد الحركات الإسلامية.."¹⁰² (عبيد حسنه، 1991، ص 145).

ومن الإصابات التي لحقت بالعقل المسلم، وأفقدته القدرة على الحوار، والمناقشة، والمناظرة، والمفاكرة، والشورى: الضيق بالرأي الآخر، "ولو جاء من الداخل الإسلامي، علاوة عن الرأي الوارد من الخارج الإسلامي،... إذ لا يمكن أن نتصوّر عقلا ولا واقعا، أن يكون الناس نسخة مكرّرة عن بعضهم"¹⁰³ (عبيد حسنه، 1991، ص 155). وبالتالي فالمشكلة في العقلية التي حاولت تعميمه، وتخليده في الزمن، ولم تستطع أن تضعه في الزمان والمكان المناسبين له، وتوهّمت

د/ عبد الله بن حيار

أنه يمكن أن يصلح لكل الأحوال، فعجزت عن تطوير نفسها وفكرها"¹⁰⁴ (عبيد حسنه، 1991، ص152)؛ فالمسلم الحق لا يتحجر ولا يتزمت، ويكون على استعداد للانتقال من النافع إلى الأنفع، ومن الصالح إلى الأصلح، وقبول الحق إذا اتضح، وعدم السقوط في الحزبية القاتلة، والعصبية المدمرة. "والمسلم الحق يلتزم بالفكرة، وبالمنهج الإسلامي، بشرعة الله، وليس بالأشخاص والتنظيمات أو الجماعات أو الحكومات" (منير شفيق، 1986، م، ص 81).

وقد نكون اليوم، بحاجة إلى القيام بالمراجعة للخطاب الإسلامي في الدعوة والإعلام، "حيث السقوط الحضاري، والثقافي، والسياسي والاقتصادي، للمقولات العالمية التي كانت تشكل أمل الفقراء، والتي تولدت نتيجة الظلم الاجتماعي، والاستبداد السياسي، فجاءت لتعالج أزمة الإنسان، فعالجت الانحراف بانحراف أشد"¹⁰⁶ (عبيد حسنه، 1991، م، ص 69). وعلى حدّ تعبير علي حرب: "توقّفت الذات الإسلامية عن صنع نفسها بالعمل عليها والتأثير فيها، بعد أن فقدت القدرة على التقدير والتوقّع، لقد فقدت القدرة على الفعل والتأثير بعد أن أصبحت عاجزة عن قراءة الأحداث والتعامل معها"¹⁰⁷ (علي حرب، 1994، م، ص 58).

والواقع أنّ العقل الإسلامي كان في طور ازدهاره، يتردّد بين النص والبحث، بين الأصل والفرع، بين الغائب والشاهد كما كان يتردّد على صعيد آخريين المنطق والتجربة، بين الفكر والواقع... فكان يرجع إلى النص كي يعمل فيه منطقاً ويتماهي مع الواقع في صيرورة تحقيقه وتحققه. وبذلك كان العقل ينتج الحقيقة بإعادة إنتاجه للنص وللواقع معاً وعلى نحو متبادل" (علي حرب، 1994، م، ص 57). لكن ما نوّد الإشارة إليه، هو توضيح أعمال العقل الإيديولوجي بما هو نسق ونظام، وبما هو ميل للتبرير والنصرة، " كما هو أداة لوحدة السلطة وقيام الدولة. ولا مجتمع في النهاية من دون وحدة أو هوية، كما لا مجتمع من دون سلطة. ومن هنا تكتسب الأدلجة أهميتها في حياة الجماعات" (علي حرب، 1995، م، ص 18)

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

الإسلامية في ترك العقل خارج مجال البحث والنظر. كما إنّ ادعاء امتلاك الحقيقة قد يختفي وراء جلباب الدفاع عن العقيدة أو حماية الأيديولوجيا، لیتّم إقصاء الأصوات المختلفة بدعوى الخروج عن العقيدة أو الانحراف عن الأيديولوجيا كما لو كان هؤلاء أوصياء على الحقيقة دون سواهم من البشر" (قاسم شعيب، 2013م، ص 118).

8- خاتمة:

خلاصة القول، نجملها في الحكمة من العودة إلى الإسلام، ولا تتمّ إلاّ بإعادة تأسيس عقل إسلامي جديد، يساهم في تفعيل النص القرآني في الحياة الثقافية؛ لأنّ الظروف الفكرية والثقافية والاجتماعية تتغيّر، ومن طبيعة الإسلام التمدّد وفق حاجيات كلّ عصر، ومن هنا كان المطلوب، إعادة صناعة واقع إسلامي يعمل على توفير الحرية التامة للعقل لتأدية دوره. لذلك علينا أن نتنازل عن بعض الأمور لصالح أمور أخرى تفيد المجتمع كما تفيد الفرد والدولة دون الإخلال بقيمتنا وثوابتنا الحضارية، وعليه؛ يكون لزاما علينا التذكير بأهم الاقتراحات التي نريد الخروج بها من هذا البحث، نذكر:

8-1- ضرورة مراجعة كلّ خطابتنا الفكرية والثقافية الراكدة، مع البحث عن أساليب جديدة لفهم حياتنا المعاصرة، بطريقة صحيحة، أي عن طريق أعمال العقل مع الواقع المعيش وبتوجيه من الشرع له.

8-2- إمكانية عزل خطاب التحريم والمنع والإقصاء في المجتمع المسلم، لا يكون إلاّ بالتخلّي عن بعض الممارسات اللاعقلانية للدين، مع فتح باب الاجتهاد وتجديد مناهج التفكير فيه بأساليب عصرية ورؤية إستراتيجية حضارية واضحة.

8-3- ضرورة الحوار والاستماع للرأي الآخر، إن كان منتجا ويهدف إلى بناء معرفة علمية جديدة، وحسبنا أن ننتج خطابا متوازنا ومعقولا يكون في مستوى التحدّيات الراهنة.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.
- أبو زيد، نصر حامد(1992م)، مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، مجلة "القااهرة"، العدد 119، أكتوبر.
- أبو زيد، نصر حامد(1994م)، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، ط2 ، القااهرة.
- أبو زيد، نصر حامد(1995م)، التفكير في زمن التكفير(ضد الجهل والزيغ والخرافة)، دار مكتبة مدبولي، ط2، القااهرة.
- أبو زيد، نصر حامد(1999م)، دوائر الخوف(قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت.
- أبو زيد، نصر حامد(2010م)، التجديد والتحرير والتأويل(بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير)، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-بيروت.
- أركون، محمد(1995م)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، دار الساقى، ط2، بيروت، لبنان.
- الأنصاري، محمد جابر(1995م)، التآزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام،،(نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب وموقف الإسلام منه)، دار الفارس للنشر والتوزيع ، ط1، عمان- الأردن.
- العظم، صادق جلال،(2003م)، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط9، بيروت.
- بن نبي، مالك،(1988م)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة/بسام بركة، وأحمد شعبو، تق/عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر، ط1، دمشق.
- الجابري، محمد عابد(1994م)، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت.
- حرب علي،(1994م)، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، ط1، بيروت- لبنان.

خطاب التحريم في فكر نصر حامد أبو زيد (في الفن والسياسة والاجتماع)

- حرب علي، (1995م)، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- حرب علي، (1997م)، الفكر والحدث (حوارات ومحاور) دار الكنوز الذهبية، ط 1، بيروت، لبنان.
- حسنه، عمر عبيد (1991م)، مراجعات (في الفكر والدعوة والحركة)، المكتب الإسلامي، (د-ط)، الدوحة، قطر.
- حنفي، حسن (1983م)، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 2، بيروت.
- الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد (1430هـ)، المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض.
- زيادة، رضوان جودت (2003م)، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، ط 1، بيروت.
- شعيب، قاسم، (2013م)، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، بيروت.
- شفيق، منير (1406هـ-1986م)، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، (ثورات • حركات • كتابات)، دار البراق للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تونس.
- طه عبد الرحمان، (1997م)، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء .
- عبد اللطيف، كمال (1992م)، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، ط 1، بيروت.
- عبود، مقداد نديم، (1999م)، بين القطعية والخلق (الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر)، دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت-لبنان.
- عروة، أحمد (1981م)، الإسلام في مفترق الطرق، تر/عثمان أمين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- عمارة، محمد، (1990م)، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، ط 1، القاهرة، مصر.

د/ عبد الله بن جبار

- الغزالي، محمد،(1991م)، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق،(د-ط)،القاهرة.
- غليون، برهان(1986م)، مجتمع النخبة، دراسات الفكر العربي معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت.