البحوث والدراسات

نحو التجدد الحضاري والإصلاح في المجال الديني

الدكتور: عبد الغني عماد

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨
All rights reserved © 2018

الفهرس:

النص والمصلحة... العقل والنقل ٧

الشريعة والفقه... التكييف والتقنين ٩

النص وحاكمية الواقع ١٣

هل تغيّر الحال اليوم ؟ ١٦

المقاربة التقليدية كانت ولا تزال تميل إلى إلقاء تبعة الأزمة التي تعانيها أمتنا على قوى الخارج ، دون أن تتوقف بالتحليل المعمق عند الأسباب البنيوية والموضوعية التي أتاحت لقوى الخارج أن تجتاح وتتوطن في الكثير من المواقع والمجالات.

ومما لا شك فيه أن تداعيات الإخفاق العربي والإسلامي فتحت النقاش على مصراعيه ، فانبرى من قال: إن المشكلة ليست في الإسلام ، فهو قادر على التكيّف مع التطورات الحادثة وتقديم الحلول لها ، وإنما المشكلة في فهم وتطبيق المسلمين لدينهم.

من هنا كان اهتمام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر ومحمد حسين النائيني في إيران بحركة الإصلاح الديني ، التي أطلقت بقوة ضرورة تجديد الفكر الإسلامي على كافة الصعد. كانت النتائج الأولى ملفتة ومؤثرة ، وهي بقدر ما نجحت في بعث روح الإصلاح والتواصل مع روح التغيير والانفتاح على العصر ، فشلت في بناء دينامية الاستمرار والتحول إلى مشروع نهضوي متكامل الأبعاد تتلقفه قوى المجتمع الحية وتتكئ عليه في مواجهة التحديات المتسارعة والمتفاقمة حينها.

في هذه الفترة ظهرت علامة فارقة معلنة عن بروز الجيل الثاني من المجددين؛ وذلك من خلال ترجمة كتاب "محمد إقبال" إلى العربية تحت عنوان: "تجديد التفكير الديني في الإسلام". والواقع كان "محمد إقبال" المفكر المسلم الأول في الفترة الحديثة الذي طرح على النخب الإسلامية مسألة التجديد من الداخل الثقافي؛ بما يحمل بعدًا فكريًّا نسقيًّا يعمل من أجل الوصول إلى آليات إنتاج معرفة جديدة ، عبر حركة تبادل وتداول بين فكر قديم له تاريخيته وفكر جديد له راهنيته.

ورغم هذا فإن الكتاب لم يلق الرواج أو النقاش المطلوبين؛ باعتبار أن الفكر العربي والإسلامي كان يواجه منذ الخمسينيات طروحات مغايرة في المضمون والمنهج للإشكالية التي ركّز عليها إقبال.

مع السبعينيات ظهرت محاولات عربية تسمح بإعادة النظر في التأسيس التجديدي لمحمد إقبال؛ ظهر ذلك نسبيًّا مع هشام جعيط في تونس ، ثم بدأت بعض المراجعات الهامة لرموز التيار التحديثي (طه حسين وزكي نجيب محمود..) ثم برزت بعد ذلك كتابات حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وغيرهم؛ لتحدد علاقة جديدة مع التراث ، وبمناهج معاصرة كانت على اختلافها مدينة لما دشَّنه محمد إقبال من ضرورة إعادة تركيب الفكر الديني ، بما يفضي إلى تقديم تفسير جديد غير إيديولوجي لمقولة "الإسلام صالح لكل زمان

ومكان"؛ أي قائم بالأساس على أنساق معرفية جديدة لا يمكن بلوغها دون رؤية للعالَم مختلفة جذريًّا.

حين نقرأ ما كتبه المجددون العرب منذ ربع قرن ونقارنه بما كُتب من أدبيات طوال القرن السابق ، ندرك مدى التحوّل الذي عرفه الخطاب الإسلامي في قضاياه ودلالاته الفكرية والمنهجية ، فهو في مضمونه شكّل تواصلًا مع المشروع الحداثي ودوافعه الكبرى لمواجهة الإخفاق التاريخي الكبير ، تلك المواجهة التي بدأت مبكّرة منذ منتصف القرن التاسع عشر.

ما أضافه فكر التجديد أنّه قدم مقاربةً جديدةً للعلاقة بالتراث ، تأسست على قراءة نقدية صارمة للمدرسة التراثية التي ظلت منجذبة نحو تراث يحتويها ، معتمدةً بناءً ذهنيًّا "يفكِّر" من خلال التراث وليس بقادر على أن يفكر فيه؛ لذلك فإن أهمَّ إنجازات التجديد المنهجية كانت في إعادة قراءة الموروث الفكري والعقائدي والفقهي والاجتماعي ، ونقده بما يساعد على استيعاب معقولية الموروث وتاريخيته.

ورغم التطورات الجذرية على المستويين السياسي والاجتماعي التي شهدتها الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ، إلا أن حركة التجديد في الفكر الإسلامي تضاءلت وتراجعت إلى أن انفجرت الأزمة مرةً واحدةً مع نهاية الستينيات ، وما حملته من انتكاسات لتطرح جملة من التحديات الفكرية والسياسية ، التي أصبحت تحتاج إلى مقاربات أكثر شجاعة وعمقًا.

ولنكن بمنتهى الصراحة ، لم يعد من الممكن لعملية التجديد المنشودة أن تقتصر على القيام بتقنية "الاجتهاد"؛ ذلك أن الاجتهاد انحصر في التجربة التاريخية الإسلامية في الجانب الفقهي ، في حين أن التجديد يفتح معنى الاجتهاد على مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية والمجالات المجتمعية المرتبطة بها؛ بمعنى أن التجديد أوسع مدى وأشمل حدودًا.

لقد أصبحت الحاجة إلى التجديد تطال مفهوم "الاجتهاد" نفسه لجهة المناهج والتقنيات المتبعة؛ التي تبدو قاصرةً عن خدمة وبلوغ مقاصد التجديد المنشود للفكر الإسلامي وأهدافه الإصلاحية العميقة.

بهذا المعنى يختلف مفهوم التجديد في تميّزه عن الإصلاح وعن الاجتهاد وعن التحديث في آنٍ واحد؛ فهو أعقد من الإصلاح الذي يعني استيعابًا لإيجابيات الآخر ، يتّصل بتطوير المؤسسات الاجتماعية والسياسية ، وأشمل من الاجتهاد الذي لا يعدو أن يكون مواكبة واستدراكًا

وتغطيةً لمستجدات العصر ، عن طريق حلول شرعية يجمع فيها بين القديم النافع والجديد الصالح؛ وهو أكثر تجذُّرًا من التحديث الذي يقتصر على استيرادٍ للحضارة وتوطينٍ لها قصدَ اكتساب الفاعلية والولوج من جديد إلى التاريخ.

حافظ النص الحركي الإسلامي عمومًا على "مرجعية أحادية" ، نصيّة وفقهية ، رغم أنه في بعض تجلياته وخاصة التأسيسية على يد حسن البنا وبعض مريديه وتلاميذه ، اتخذ منحًى "توليفيًّا" مستفيدًا من مرجعيات فكرية أخرى ، فحاول التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية[1].

إلا إن هذا النص "التوليفي" أو "التوفيقي" الجديد الذي يعتمد على "مرجعية تركيبية" كان يفتقر إلى محركات ناظمة وعملانية تجعله فاعلًا ومؤثرًا من جهة ، كما أنه بقي مترددًا أمام مسائل جديدة لا تنفكُّ تطرح نفسها بقوة في حياتنا المعاصرة من جهة ثانية ، وذلك على عكس النص الحركي الإسلامي الذي أنجز في غالبه قطيعةً مع تراث ومنجزات الإصلاحية الإسلامية ، وذهب في مساره العام باتجاه انحداري ونكوصي ، بدءًا بتضييق "منطقة الفراغ التشريعي" وصولًا إلى وضع ضوابط وشروط جعلت الدخول إليها صعبًا ، إلى درجة أفرغتها من المعنى في بعض الحالات.

بدأت هذه القطيعة محدودةً بداية مع البنا ورشيد رضا لتقف عند حدود النظام الدستوري والنيابي ، ثم لتصبح كاملةً وتامة وشاملة مع الموجة القطبية وما تناسل منها ، وهو ما ينطبق على قطيعة "ولاية الفقيه العامة" مع "ولاية الأمة على نفسها" ، ولعل المسافة التي تفصل بين الطهطاوي وعبده والكواكبي وبين البنا ومن بعده قطب وأيمن الظواهري وأبي محمد المقدسي ، أو بين النائيني بداية القرن الماضي والخميني في أواخره ، وبين "الأفغاني" بداية القرن العشرين و"أفغاني" نهاية القرن ، هي تعبير عن مدى عمق الفجوة بين تيارين داخل الحراك الإسلامي المعاصر.

الفاعل الإسلامي التجديدي لا يزال خجولًا ، وفي بعض الأحيان خائفًا ومترددًا بين الشعبوية والجدية. مع ذلك شهدنا في العقدين الأخيرين محاولات هامة لا ينبغي تجاوزها والتقليل

(١) عبد الغني عماد: الإسلاميون بين الثورة والدولة ، إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠١٣ ، ص ١٤١-١٤٥.

من أهميتها على الإطلاق؛ إلا إن السمة المشتركة عند إسلاميي التجديد هي التمييز داخل الإسلام ، بين مكوّنين رئيسين هما المعطى العقيدي العبادي من جهة والمعطى الدنيوي من جهة أخرى ، وهما مختلفان من حيث الخصائص والهدف:

الأول: إيماني تسليمي ، لا يخضع لمقاييس الصواب والخطأ ، ولا يقبل التحليل النسبي لأنه يدخل في نطاق الإحساس بالمعنى الوجودي للإنسان ، وهو معطى ذو أساس ثابت مفارق ومطلق.
في المقابل المعطى الثاني الدنيوي على العكس من ذلك ، يتسم بنسبية تاريخية؛ لذلك هو متغير حسب مقتضى الحال. إنه يتطلع إلى غاية عملية محددة في الزمان والمكان.

النص الديني يتضمن كلَا المعطيين دون تفرقة حادة ، لكن الترابط بينهما لا ينفي حقيقة أن المعطى الدنيوي قد تداخل تاريخيًّا مع المعطى العقيدي ، واكتسبت بعض عناصره قداسةً وثباتًا لا تعود لها أصلًا وليست من سماتها أساسًا.

وقد نتج عن توسع دائرة المقدس تاريخيًّا ، أن خرجت عناصر أساسية من المعطى الدنيوي من دائرة الإضافة والإغناء والنقد لتدخل دائرة التسليم والثبات والتقديس ، وليصبح معها كثيرٌ مما اعتبره الفقهاء والمجتهدون أحكامًا شرعية ظرفية اقتضتها ظروف عصرها ، أحكامًا شرعية مقدسة فوق الزمان والمكان. مثلًا يمكن أن يذكر في هذا المجال كثير مما يتعلق في مجال الفقه السياسي وفي العلاقة مع غير المسلمين داخل المجتمع الإسلامي وخارجه ، في حال الحرب وفي حال السلم.

لقد استفاد الفكر التجديدي النقدي من إنجازات معرفية قدمها الفكر الإسلامي الأصيل في عزّ عطائه ، فأخذ من بعض علماء الحديث كشهاب الدين القرافي منهجية التمييز بين ما هو سنة تشريعية إلهية ملزمة وسنة تدبيرية تنظيمية وإدارية ملهمة ، وسمح له هذا بالانتقال إلى التمييز بين النص التشريعي الملزم والنص التدبيري الملهم ، وهو ما فتح أبعادًا جديدة في فهم النص ، وبالتالي توسيع دائرة الاجتهاد والتجديد في التعامل مع الفكر الإسلامي والتراث الفقهي ، بحيث أصبحت "منطقة الفراغ التشريعي" أكثر مرونة وأكثر رحابة واتساعًا.

وحرر كثيرًا من الأحكام من الاحتباس النصوصي ، خاصة مع إحياء فكر ومنهج الإمام الشاطبي باعتبار "المقاصد العليا للشريعة" مرجعيةً أصولية للاجتهاد والتجديد ، والذي تتالت فيه المؤلفات بدءًا بالإمام محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهم؛ وصولًا إلى الترابي والغنوشي وغيرهما ، بل إن قاعدة الاستصحاب والقياس المصلحي العائدة أصلًا لعلم أصول الفقه أصبحت أكثرَ فعالية في إطار استخدامها ضمن نظرية المقاصد الشهيرة للشاطبي.

النص والمصلحة... العقل والنقل:

والحقيقة أنه أصبح من المسلمات اليومَ أن الاجتهاد كما الفقه يتأثر بالواقع مثلما يؤثر فيه ويأخذ منه مثلما يعطيه ، ويتكيف معه مثلما يكيّفه ويوجهه.

ومن أبرز القضايا التي أثيرت على مستوى الاجتهاد الفقهي والتشريع الإسلامي خلال القرن الماضي قضية "النص والمصلحة" ، والتي يبدو أنها ستصبح أكثر فأكثر من أهم معالم القرن ، في الجدل العلمي الإسلامي على غرار قضية العقل والنقل ، ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية.

وقد انتشرت واشتهرت رسالة نجم الدين الطوفي تـ (٧١٦هـ) أوائل القرن العشرين ، على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا ، ثم تجدد نشرها أواسط القرن على يدي الأستاذين مصطفى زيد وعبد الوهاب خلاف. وها نحن أواخر القرن نشهد انتعاشًا وتطورًا في الجدل حول هذا الموضوع بين من ينادي بفكرة أولوية المصلحة على النص ، وباعتبار النص خادمًا للمصلحة وساعيًا إلى تحقيقها ، فالمصلحة هي الأساس وهي المقصد من التشريع ومن النص ، وبين الأصوليين والسلفيين الذين يتلقون هذه الدعوة بالارتياب والرفض.

إنّ كون الشريعة مصلحة ، هو أمرٌ مسلّم به لدى عامة المسلمين وخاصتهم ، أما كون المصلحة شريعةً فمسألة فيها نظر عند البعض ، لكنها تحوّلت مع الفقهاء والعلماء المسلمين في الأصول والقواعد التشريعية إلى مدخلٍ اجتهادي مضاف لتنزيل الأحكام؛ تطويرًا لأصل "المصلحة المرسلة" الذي يعد حجّةً ومصدرًا عند عامة الفقهاء. هذا بالإضافة إلى أصول أخرى ، كالاستحسان ، وسدِّ الذرائع ، والعُرف ، والاستدلال. وكلها أصول متضمنة لرعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها.

كما أن هناك قواعد فقهية كثيرة تؤسس التشريع المصلحي وتضبطه ، ومنها: الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع ، لا ضرر ولا ضرار ، الضرر يزال ، الضرر لا يزال بمثله ، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام ، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف ، التصرف على الرعية منوط بالمصلحة .

والواقع أن قضية الاجتهاد وإعمال العقل الفقهي تصطدم أيضًا بقاعدة أنه "لا اجتهاد مع النص". وفي هذه المسألة وقع التعميم في غالب النص الحركي الإسلامي ، ووقع التخصيص

والتمييز عند إسلاميي التجديد ، فالنصوص قطعية الدلالة والثبوت ، إن تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة ، وشعائر العبادات وثوابت الواجبات يقف نطاق الاجتهاد فيها عند حدود الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول وتحرير الأحكام ، ولا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت ، والتي تتعلق بأمور دنيوية ، وهي من المتغيرات المعللة بعلة غائية- فليست مرادة لذاتها ، وإنما هي مرادة لعلّتها وغاياتها ومقاصدها وهي تحقيق مصالح العباد ، فهي- أي أحكامها المستنبطة منها- تدور مع هذه العلة- الغائية المصلحة- وجودًا وعدمًا.

ويشهد على ذلك أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي ، على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعادة تبدلت ، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندةً إلى نص ، وتم عليها إجماعٌ في العصر الذي سبق تغيُّرَ العلة وتبدُّلَ العادة ، فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكمًا جديدًا ، يحقق المصلحة ، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية ، وثمة كثير من الأمثلة من ممارسات الخلفاء الراشدين ، وخاصة الخليفة عمر بن الخطاب ، تؤيد هذا التوجه.

وقد ساهم انفتاح نخبة من المثقفين والمصلحين المسلمين- في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين الميلادي- على التجربة السياسية والدستورية الأوروبية ، في التنبه إلى أمرين أساسيين: أحدهما له طبيعة نظرية ، والآخر له طبيعة موضوعية ، وكلاهما يتصلان بمجال المقارنة على مستوى المفاهيم وعلى مستوى الوقائع؛ فعلى مستوى المفاهيم أتاح هذا الأمر الفرصةَ لتجديد النظر في المفاهيم السياسية الإسلامية؛ كمفهوم الشورى والحرية والإجماع والدولة والسلطة والدستور.

وعلى مستوى الوقائع أمكن الاطلاع على ما وصلت إليه أوروبا؛ من تطورٍ سياسي ودستوري في أنظمة الحكم ، وإدارة السلطة وبناء الدولة وتقييد الحكم الدستوري ، وتشكيل المجالس النيابية التي تتيح مجال المشاركة السياسية للأمة ، والتخلص بالتالي من الحكم الفردي الاستبدادي.

هذا الانفتاح والاطلاع أتاح مجالًا واسعًا للمقارنة بين واقع المسلمين سياسيًّا ودستوريًّا وبين ما وصلت إليه أنظمة الحكم في أوروبا ، ومنها مفهوم الدولة المدنية والديموقراطية والمجالس النيابية والمواطنة.

الشريعة والفقه... التكييف والتقنين:

منذ قامت الدولة الوطنية في بلادنا ، تم التخلي من ناحية عملية عن فكرة "الخلافة" واستبدلت بها فكرة الدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية ذات الطابع التمثيلي الديمقراطي الشوروي ، وقد مثّل هذا التحوّلَ عددٌ من المفكرين القانونيين والسياسيين والعلماء؛ أبرزهم عبد الحميد بن باديس في الجزائر ، وعبد الرزاق السنهوري وحسن البنا وعبد القادر عودة في مصر ، وعبد الرحمن البزاز في العراق ، وعلال الفاسي في المغرب.

وقد نتج عن ذلك أن أصبح شعار تطبيق الشريعة الإسلامية أو اعتبار الشريعة مصدرًا أساسيًّا أو أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة ، من أكثر المسائل إثارة للنقاش والخلاف والجدل في العديد من البلدان الإسلامية ، بل كان وراء نشوء دول مثل دولة الباكستان بحد ذاتها ، حيث أراد قسم من الهنود المسلمين أن يعيشوا في دولة خاصة بهم على ضوء الشريعة الإسلامية.

والواقع أن موضوع الشريعة الإسلامية بقي حاضرًا ومتفجرًا ، وقد تمَّ تناوله في إطار الصراع مع الأنظمة بصيغ مختلفة في ما بعد ، فالجيل الثاني من الإخوان المسلمين ممثلًا بأفكار سيد قطب ذهب إلى إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وكفرها؛ مقررًا أن الأمة الإسلامية "انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله" ، مناديًا بإقامة مملكة الله في الأرض التي تقوم "بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده ، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية"[٢]. إن اختصاص الله بالحاكمية جعله ينفي حق المسلمين بالاجتهاد بدعوى المصلحة؛ لأن المصلحة متضمنة بالشرع.

انحصرت مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية عند بعض المفكرين في مجال المقارنة مع القوانين الوضعية ، وصار همّ البعض منهم إقامة المفاضلة بينهما ، في حين أنها تحولت عند البعض الآخر إلى شعار لمواجهة "التغريب" الذي بدأت تشريعاته بالتغلغل في بلادنا تدريجيًّا ، وبقيت الدراسات الجادة التي تحاول أن تجد إجابات "شرعية" عن الوقائع المتغيرة ، نادرة وقليلة؛ ولذلك هيمن التشريع الغربي على نظام القضاء وعلى تنظيم التجارة والأراضي والتنظيم

(٢) سيد قطب: معالم في الطريق ، بيروت ، دار الشروق ، ١٩٨٣ ، ص٦٧- ٦٨.

الجنائي ، ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية ، الذي دُوّن له تقنينٌ عُرِفَ باسم "مجلة الأحكام العدلية" ، والذي شكلت له لجنة برئاسة جودت باشا وأنهته بعد سبعة أعوام (عام ١٨٧٦).

في العقود الأولى من القرن العشرين استمرت الصورة السابقة في مصر والبلاد العربية التي انسلخت عن الدولة العثمانية ، وزادت نزعة التغريب بما صنعه الاستعمار الفرنسي في سوريا ولبنان والاستعمار الإنكليزي في العراق والأردن وفلسطين ، وقلّمت أطراف "المجلة" في عديد من المجالات؛ لكنها بقيت في هذه الديار تشكل هي ومجلة الأحوال الشخصية ركائزَ الوجود التشريعي الإسلامي ، ثم تأتي المرحلة الثانية في عهد الاستقلال حيث كثر الحديث عن الاستقلال التشريعي ، وقد لعب عبد الرزاق السنهوري دورًا بارزًا في هذا المجال.

والخلاصة السريعة أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية ، وفي ما عدا هذا المجال ، فإن أقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعًا الأخذُ من الشريعة الإسلامية ، أما في بقية البلاد العربية فنجد نوعًا من سيادة التشريعات الآخذة عن الغرب في مجال قانون العقوبات وقانون التجارة ونظم المحاكم.

لذلك لم يكن مستغربًا أن يعود السجال إلى القضية نفسها ، في الجمعيات التأسيسية المكلفة بوضع صيغة مشروع دستور في البلاد التي نجحت فيها الثورات العربية؛ حيث برز موضوع "تطبيق الشريعة الإسلامية" أو اعتبارها هي "المصدر الرئيس للتشريع" ، وطبعًا كان هذا الأمر مدار حوار وخلاف بين أطراف وتيارات مختلفة.

ولعل ما جرى من سجال حول مشروع الدستور المصري الدائم ، وأيضًا التونسي ، وما جرّه من حوارات وسجالات تعكس طبيعة التعامل مع هذا الموضوع بين مختلف الأطراف ، وخاصة في التيار الإسلامي الذي قام بتطوير مواقفه باتجاه تبني أفكار تقترب من مفاهيم المجتمع المدني والعمل الديموقراطي والتعددية السياسية والحزبية ، دون أن يحسم موقفًا واضحًا من بعض القضايا ، وخاصة بعد نجاحه في الوصول إلى السلطة بعد ربيع الثورات العربية ، وذلك على الرغم من التفاوت الواضح والتنوع في المواقف داخل التيار الإسلامي نفسه ، تجاه مسائل المواطنة والحريات والمساواة والمرأة والموقف من الأقليات وحقوق الإنسان.

وقد أفضت محاولات التجديدين في المجال الديني إلى اعتبار النصوص التشريعية التفصيلية استجابةً واضحةً لحاجات الناس يوم نزلت ، لكن تبدل الأوضاع وتغيّر طبيعة المجتمعات

حتَّم الاجتهاد في هذه التشريعات ، وهذا ما يسميه الفقهاء وعلماء الأصول: "اختلاف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال"[٣].

وهم في التالي اعتبروا إنتاج الفقه والفتاوى لا يتم في فراغ ولا يبنى على هوى ، وإنما يتم على شروط أولها وأهمها: تحقيق المناط؛ والذي يعني معرفة الواقع ومكوناته ، حتى لا يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له. وثانيها: اعتبار المآل ، والذي يعني أن تَئُولَ الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الإفتاء والاجتهاد إلى الهدف المنشود المحقِّق للمصلحة. وثالثها: مراعاة التغييرات التي إذا أصابت أمورًا- هي مناط لبعض أحكامٍ- فلابد أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها[٤].

خلاصة الأمر: أن الشريعة لم تعد قانونًا ناجزًا ومكتملًا كي تعتمد وتطبق ، وأن الجانب القابل للتطبيق- أي التقنين- منها ضئيلٌ جدًّا ، وبالتالي لا يمكن اختزال الإسلام بجَرْدَةٍ من البنود والقوانين؛ لأنه فلسفة وجود ، ولو تعلقت الشريعة بنظام سياسي معين وقوانين تطبق لزالت وزال الإسلام بزوال العثمانيين ، فالأمر في المحصلة متعلق بالمجتمع ، ونصاب الشريعة والشرعية فيه.

وإذا كانت الشريعة حاكمةً- كما يقال بحقٍّ- فإن الفقهَ محكوم بكل ما يحكم عمل الرجال وسلوكهم في الجماعة ، والطاعة الواجبة على المسلم إنما هي طاعةُ الشريعة وليست طاعةَ الفقه ورجاله؛ إلا بما وافق الشريعة.

وعليه فإن الواقعَ المجتمعي يظل دائمًا هو القوام المادي لكل نشاط تشريعي أو فقهي بهذا الاتجاه. معنى هذا أن الإصلاح بما هو تجديد واجتهاد يجب أن يتَّجه إلى رصد الظواهر الاجتماعية وفهمها وتحليلها وتصور الحلول التشريعية المختلفة لها ، فالاجتهاد ومن ثمَّ استنباط الأحكام والتشريع ليس رياضةً عقليةً وترفًا فكريًّا أو نظرًا فلسفيًّا ، وإنما هو تدبيرٌ اجتماعيٌّ ورعاية واقعية لمصالح الناس بسلطان الحكم.

---

(٣) أو كما وردت في مجلة الأحكام العدلية: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان.
والواقع أن هذا الموضوع استقطب كتابات معاصرة عديدة ، منها ما كتبه الشيخ يوسف القرضاوي مؤكدًا ومؤصلًا هذا لمبدأ ، ومستندًا للنصوص الشرعية في الكتاب والسنة ولسوابق الفقهاء؛ الأمر الذي استدعى بعض الردود عليه.

(٤) أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة ، دار الفكر المعاصر ، حوارات وطرق جديدة ، دمشق-

لذلك قال الإمام الشاطبي بحق: "إن تكاليف الشريعة ترجع كلها إلى حفظ مقاصدها في الخلق". وهي عنده في ثلاثة أقسام: المقاصد الضرورية التي لابد منها لقيام نظام الكون وبقائه (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) ، والحاجيات ، والتحسينيات[٥]. علمًا أن النظر المقاصدي في اعتباره أن الشريعة ليست موضوعةً لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين ، يذهب إلى أنها موضوعة لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معًا؛ إذ لا يكفي النظر إلى الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة ، وإلا لتعارضت وتضاربت الكليات بالجزئيات أو العكس.

المشكلة أن كثيرًا ممن يتصدى لهذه المواضيع يخلط المسائل في قراءاته للنصوص الشرعية ، فيجعل الظني منها قطعيًّا ، ويقوم بترجيحه أو يقوم بمعارضة القطعي بالظني؛ الأمر الذي يضع العقل في مواجهة النص ويقود إلى تقديم القراءة الكهنوتية للنصوص على القراءة العقلانية التجديدية لها.

وقد حاول كثيرٌ من العلماء والفقهاء إثبات أن النص الصحيح لا يعارض العقل الصريح ، وأن التعارض بين العقل والنقل لا يكون في ذات الأمر ، بل في فهم المكلف وتصور الحوادث وتنزيل الأحكام.

وإذا ما اتفقنا على أن الشريعة غير الفقه ، باعتبار الشريعة معطًى إلهيًّا ، وأنها مبادئ عامة وأحكام أزلية ثابتة ، تشارك شرائع الأديان الأخرى في كثير من توجهاتها ، ولا يستقيم الإيمان دون الاعتقاد بها والعمل بموجبها ، وأن الفقه هو معطيات بشرية ، وهو حصيلة الفهم البشري للنصوص باعتباره نتاج محاولات المسلمين المتواصلة لتحويل الشريعة إلى ممارسات عملية ، يصبح بالتالي من الواجب أن تتنوع المحاولات وطرائق الفهم بمقدار ما يتنوع البشر الذين يحاولون استيعاب الشريعة في التاريخ.

والواقع أن الفقهاء أدركوا هذا الأمر من البداية؛ لذلك لم يبذلوا اهتمامًا كبيرًا لحسم الخلافات الناشئة بين مذاهبهم ، وتشكلت منذ مطالع القرن الثالث الهجري المذاهب الفقهية

لبنان ، ٢٠٠٥ ، ص٦٤.

(٥) أبو إسحاق الشاطبي حلل مقاصد الشريعة في الموافقات في القرن الثامن الهجري منشئًا عمارةً فكرية كبرى ، ومدشنًا مقاربةً فقهية سيكون لها تأثير بالغ في علم الأصول؛ فقد أظهر كيف أن الشريعة مبنية على مراعاة المصالح ، وأنها نظامٌ عامٌّ أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية ، لأنه مراعًى فيها مجرى العوائد المستمرة.. وأن هذه الشريعة خاصيتها السماح ، مبينًا ذلك في اثنين وستين مسألةً وتسعة وأربعين فصلًا. واليوم هناك تراث ضخم من الكتابات في موضوع الفقه المقاصدي.

تدريجيًّا ، وقد اختلفت في ما بينها اختلافًا كبيرًا ، بل إن الاختلافات كبيرة داخل كل مذهب.

ولم يكن يضيرهم أن تبقى الخلافات وأن تتنوع ، فقد كانوا يدركون أن الخلافات لا يمكن إلغاؤها ، وأنها مصدر غنى لثقافتهم ، كذلك هي عمليات التقنين التي تقضي بتحويل الأحكام والمفاهيم إلى قواعد وقوانين وضوابط معيارية.

النص وحاكمية الواقع:

لماذا تحركت محاولات التجديد ببطء ، بل تراجعت أمام التفسير النصوصي وبقيت حبيسة قوالبه؟ بطبيعة الحال لا يتحرك الإصلاح والتجديد الإسلامي في الفراغ ، ولا ينطلق من العدم ، ذلك أن الفاعل فيه ليس مستقلًّا عن إكراهات الواقع وإرغاماته ، بل وتحدياته المتغيرة.

والحديث عن الاجتهاد والتجديد يحتاج إلى بيئةٍ ثقافية وسياسية واجتماعية مغذية لانطلاق ديناميّاته ، ولا يكفي نقد المنظومة المعرفية وتفكيك المرتكزات المعيقة للتجديد؛ ذلك أن الإعاقة والعطب لا يكمنان فقط على المستوى الأيديولوجي والمعرفي ، بل يتموضعان بشكل راسخ على المستوى السوسيولوجي في البنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، حيث الواقع الكارثي على المستوى التنموي والحريات الأساسية وحقوق الإنسان يعطل موضوعيًّا كل المحاولات الجادة ، بل يشكل مغذيات حقيقية لترسيخ واستمرار العطالة الفكرية التجديدية.

وإذا كانت الحرية في المنظور الإسلامي شرطًا لازمًا لصحة الإيمان ، فإنها في مجال التجديد والاجتهاد شرطٌ ومسؤولية؛ لأنها ببساطة تستدعي مفهومَ الاختلاف وحق الإنسان الطبيعي في هذا الاختلاف الذي يُعتبر مظهرًا طبيعيًّا في الاجتماع الإنساني. فلا اجتهاد ولا تجديد بمعزل عن العقل ، والعقل قرينُ الحرية ، ولا عقلًا فعالٌ بدون حرية ، ولا حريةَ بدون حق الاختلاف والسؤال والمساءلة والنقد والمراجعة ، ومن خلال الصلة بين العقل والحرية تتجدد أدوات المعرفة وتتطور أنماط الإنتاج العقلي والمعرفي ، وهي تنعدم أو تتحجر في بيئات الاستبداد والأنظمة التسلطية.

وإذا كان "الظلم مؤذن بخراب العمران" كما في المقاربة الخلدونية ، فإن العدلَ شرط لدوام العمران ، خاصة وأن التجربة تُفيد أن الطغاة كانوا على مرِّ الزمن جسرًا للغزاة ومحضنًا مناسبًا للغلاة.

في الواقع انقلبت الصورة اليوم ، وتغيرت الإشكالية ، ولم يعد "التجديد" بؤرةَ الاهتمام بقدر ما أصبحت "الهوية" محورَ التفكير والحركة لدى غالب الفاعلين الإسلاميين. أهم ما في هذه الديناميكية الجديدة يتمثل في إعادة ترتيب منظومة الولاءات ، والأنظمة الرمزية والمرجعية وتحريكها بطريقة غير مسبوقة ، وربما غير متوقعة.

لست من أنصار المقاربة الثقافوية التي تعتبر الإصلاحَ والتجديدَ منتجًا ثقافيًّا معرفيًّا محضًا ، فالأساس هو الواقع الموضوعي ، وهو يتمثل بالأطر السياسية والاجتماعية التي يتحرك في فضائها التجديد وفاعليه من جهة ، وبالأسئلة التي يطرحها ، والتحديات التي يواجهها من جهة ثانية.

وبالتالي فإن تعددَ الإجابات حول معضلة التجديد والإصلاح ، إنما يعبر عن دينامية الأفكار وعلاقتها بحركة الواقع؛ فالتيارات الإصلاحية الدينية في جوابها المنفتح والمعقلن بدايات القرن العشرين في العالم العربي ، واجهت تحديات الهوية والتغريب والحداثة ، في مرحلة كانت الدولة الوطنية الناشئة لا تزال طرية؛ حيث كان ثمة أمل في الإصلاح والنهوض.

أما الحركات والتنظيمات الدينية في الربع الأخير من القرن العشرين ، فواجهت تحديات الهوية والتغريب والحداثة في ذروة تضخمها وتوحشها مع العولمة والأمركة ، وفي دول وطنية سلطوية تغولت واحتكمت في الغالب إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف ، لتكرس زعامات وحكام أشبه بالآلهة ، فتكرست معهم حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي ، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي ، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات. وهذا فارق في القيمة والنوع لطبيعة التحديات والتي ينتج عنها بطبيعة الحال تفاوتٌ في الممارسات والإجابات.

لهذا السبب يكتسب تحليل السياق التاريخي والسياسي والاقتصادي والثقافي لأي جماعة أهميةً خاصة ، فعلى أساسه يحدث التفاعل مع الواقع ويتفاعل الأفراد مع الأفكار التي تمثل أجوبة على تحديات واقعية ، يمكن لهذه الأجوبة أن تكون طوباوية ، أو متطرفة أو إصلاحية أو ثورية ، لكن بالإجمال ثمة أكثر من جواب واحد وأكثر من صيغة للتعبير عن "الهوية" ومواجهة التحديات.

في واقعنا العربي والإسلامي ، لا يعود الاستعصاء في إصلاح المجال الديني والتجدد الحضاري إلى سبب واحد ، كما أنه ليس وليدَ اللحظة التاريخية وتحدياتها ، بل هو نتاج مسار ومحصلة

مسيرة ، بدأت حاملةً بذورَ عطلاتها واختلالاتها البنيوية ، فقد شهدنا خلال القرن العشرين كيف تأسست "الدولة" الوطنية على قاعدة رخوة ، فهي عانت من فقرٍ في التنظير لها لصالح مفهوم "الأمة". وهذه مسألة يشترك فيها الفكر الإسلامي والفكر القومي معًا ، بغض النظر عن المضمون الأيديولوجي الذي يضفيه كلٌّ منهما على المفهومَيْن.

فكلاهما يفترض أن الدولة هي الترجمة السياسية للأمة كما يراها ويتصورها ، وبالتالي للأمة في النص الإسلامي والقومي كاملُ الحق في أن تتبلور وَفْق مكوناتها التاريخية والثقافية أو الدينية في "دولة". وحيث إن هذا لم يحصل بفعل فاعلٍ يتفق الاثنان على أنه "خارجي- استعماري" ، هذا الفاعل الذي أنشأ دولًا لا شرعيةَ لها ، أو في أحسن الحالات كانت شرعيّتُها منقوصةً أو مؤقتة.

أما من يتمتع بالشرعية الكاملة ، فيقع خارج حدود الدولة الواقعية القائمة؛ إن نصابه الشرعي الكامل في "الأمة" ، أي في مشروع "الدولة القومية" أو "الإسلامية" المتخيل الذي لا يعترف بالحدود والكيانات القانونية للدول والأوطان التي صنعها المستعمر ، كان التفكير في الغالب يتركز على "دولة المشروع" وليس على "مشروع الدولة".

لذلك لم يتم التركيز على بناء نظرية في الدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات ، بقدر ما تمَّ الاهتمام بالتنظير لكلٍّ ما له علاقة بالهوية والانتماء والأمة والوحدة والشريعة والأصالة والتراث ، ولم يتم التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبار أنها وليدٌ غير شرعي ، "لقيط" ومؤقت ، وباعتبارها مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية الأبعد وهي "وحدة الأمة" ، فالدولة التي يعيش فيها حاملو هذا الفكر لا تُمثِّل الغايةَ النهائية لحلمهم القومي أو الإسلامي "الشرعي".

هكذا كان الفكر القومي والفكر الإسلامي؛ كل منهما بأصالته يقدم مشروعًا ضد الدولة كمفهوم سياسي وككيانٍ موضوعيٍّ قائم عمليًّا ، مما عطل إمكانيةَ بناء وطنيات أصيلة وحقيقية ، نرى اليوم نذر تفكك ما بقي منها إلى ولاءات وهويات ما قبل وطنية ، طائفية ومذهبية مع انهيار هذه الدول.

لقد نتج عن ذلك دول وطنية هشّة وهجينة ، والأهم أن التجربة أثبتت أن حب السلطة كان على الدوام أقوى من الإيديولوجيا بالنسبة إلى القوميين والإسلاميين سواء بسواء ، فتاريخ الدولة الوطنية العربية يكاد يختزله الصراعُ على السلطة فيها ، والصراع على السلطة بطبيعته لا يتوقف إلا بالاستحواذ على المزيد منها.

وفي مجتمع الدول اليوم التوسع السلطوي الوحيد الممكن هو التوسعُ الرأسي لا الأفقي ، وبمعنى آخر: إن قانون تراكم السلطة هنا يبقى بالضرورة أسيرَ حدود الدولة ، يمارس مفعوله عموديًّا ، الأمر الذي أدى ويؤدي عمليًّا إلى توطيد دعائم أنظمة سلطوية استبدادية وإلغاء الحريات العامة وإحلال أنظمة الطوارئ ، وقمع التعددية السياسية ومنع أي حديث عن تداول السلطة ، واعتبار الشرعية الثورية بديلًا للشرعية الشعبية ، وتوسيع دائرة المستفيدين التي تسبح بحمد الحاكم وبأمره.

هل تغيّر الحال اليوم؟

على المستوى النظري أثبتت الديموقراطية كتجربة إنسانية جدارتها ونجاحها على أكثر من صعيد ، وكل البدائل أثقلت كاهلَ العرب بالطغاة الذين كانوا مجلبةً للغزاة ومفرخةً للغلاة؛ فقد جرت عديد من المراجعات الفكرية ، وتصاعد اهتمامُ النخب الثقافية العربية بالمسألة الديموقراطية. ومنذ ثمانينيات القرن الماضي بدأنا نشهد حراكًا لافتًا ، تجاوز الأُطُرَ الحزبية القديمة ليطال مؤسسات ثقافية وأطرًا جديدة في المجتمع المدني والأهلي ، أخذت تلعب دورًا متزايدًا في تفعيل المشروع الديموقراطي.

وعلى الرغم من الصخب والسجال الذي أثاره استدخال هذا المفهوم في بنية الخطاب العربي حينها ، لم يجد هذا مساره العملي لإصلاح حال الأنظمة العربية التي تآكلت شرعيتها إلى أبعد الحدود.

العلاقة بين الاستبداد والتطرف الديني من جهة ، والديموقراطية من جهة أخرى ذات طابع جدلي؛ ذلك أن الديموقراطية لا تحارب التطرف بل تزيل أسباب وجوده ، حتى لا يجد التربة الصالحة لظهوره ، أما الاستبداد السياسي فإنه الوصفة المناسبة للتطرف؛ إذ يهيِّئ له المناخ والبيئة المناسبة التي تسمح له بالازدهار ، فهو في قمعه واضطهاده له يدخل معه في علاقة ذات بعدين ، إذ ينفعه ويضره كما ينفع نفسه ويضرها في آن معًا ، إذ في صراعه ينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها ، موفرًا له بذلك قضية "المظلومية" كدافعٍ ذاتيٍّ للتضحية والاستمرارية ، ومبررًا لنفسه محاربة "الظلامية" تحت شعار الحداثة الزائفة.

العلاقة بين الإصلاح بكل أبعاده من جهة والاستبداد بكل صوره من جهة أخرى هي أيضًا علاقة بنيوية ، ولدينا أطروحةُ عبد الرحمن الكواكبي التي أدرنا لها ظهورنا ، وخاصة لجهة التشخيص الدقيق الذي قدمته للعلاقة الوظيفية بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي ، والتي تتولد منها القابلية المعرفية للاستبداد ، فلولا هذه القابلية المترسخة ما وُجد مستبِدٌّ ، ولا قام حكم يجهض فعاليات أي أمة أو حضارة ويدفع بها نحو الإفلاس الحضاري والمعرفي.

والواقع أن الاستبداد الداخلي يتصاعد ويتوحش كلما زادت التبعية للأجنبي؛ ليصبح معها المجتمع برمته مهزومًا من الداخل ورهينة المصالح والأهواء ، أيًّا كانت الشعارات التي يرفعها.

يمكن القول: إن الدولة العربية الإقليمية فشلت تمامًا ، ليس فقط في بناء نماذجها "القومية" ، بل في بناء "الدولة" كمؤسسات وإطار للمواطنة ، ومرجعية للحكم والفصل في المنازعات بين الناس ، الذين عادوا وقت الشدّة نحو المكوّنات التي سبقتها ، أي عادوا إلى أصولهم ، تمامًا كما فعل أهلُ السلطة حين انكشفوا فتحولوا إلى قبيلة سياسية تحتشد حول عصبوية ما.

وبقدر ما كان الإصلاح الديني في التجربة الأوروبية بعيدًا عن مقصد نفي الدين أو التحرر منه؛ لأن فاعِليه ومحرِّكيه هم في الأساس من الفضاء الفكري ذاته ، فإنه كان يهدف بالدرجة الأولى إلى التحرر من استبداد "رجال الكهنوت" ، الذين ادعوا أنهم واسطة بين الناس والرب ، ومن "استبداد الملوك" في الوقت نفسه ، الذين ادعوا أنهم يمثلون سلطة الله على الأرض.

لذلك فإن مقصد "الإصلاح الديني" إنما يستهدف تنزيهَ الدين عن الغرض السياسي والمصالح والأهواء والعصبيات ، أي تحرير الدين من الاستغلال والتوظيف السياسي والأيديولوجي الذي يمارسه حاملو الدين وحلفائهم.

والدلالة هنا تتمثل في مسألتين:

الأولى: تُفيد أن "الإصلاح الديني" ليس ترفًا فكريًّا محضًا ، بل هو شأن لا ينفصل عن الوظيفة المنتظرة منه في واقع الأمر ، وهي تحرير "الإنسان" من الاستبداد الديني والسياسي.
والثانية: تتمثل في دور الفاعلين الإصلاحيين في المجالين الديني والسياسي ، وإدراكهم لأهمية الإصلاح الديني في التجدد الحضاري للأمة؛ من خلال تحرير الدين من التاريخ وتحرير التاريخ من الدين ، وبالتالي التفاعل مع الواقع والعصر والعالم.

في المحصلة ، من أين نبدأ مسيرةَ النهوض والتجدد الحضاري؟ من داخل المجال الديني ومن تحليل النصوص وإعادة قراءتها لنغير عبر ذلك حياتنا؟ أم نبدأ من خارج المجال الديني؛ أي من الواقع نفسه؟ فاعلين كلَّ ما يقتضي؛ لنصلح مجتمعنا ومؤسساته اجتماعيًّا وسياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا وعلميًّا؛ بما يساعد على تطوير وعينا العام ويحسِّن أُطُرَ معرفتنا وقدراتنا على فهم الدين ونصوصه على ضوء الواقع وتحدياته؟

وبالتالي هل نغير فهمنا للنصوص لنغير واقعنا؟ أم نغير واقعنا ليأتي فهمنا للنصوص بشكل ديناميكي وتلقائي وخلاق؟ هل نبدأ بالدين والنص أم بالمجتمع والإنسان؟ أين يتعين حقل الإصلاح والتجديد الذي يفترض الاشتغال عليه أولًا؟ في النص والفهم الديني أم في المجتمع والاقتصاد والسياسة؟

أجدني لا أتفق مع تلك الفرضية التي تعتبر النهوض والتجدد الحضاري للأمة ينطلق من الإصلاح الديني فقط؛ لأن هذا يعني أننا لا نزال نفكر بظاهر الأمور وليس عمقها وأساسها ، كما لو أن السبب الوحيد لتراجع حالنا اليوم هو الفكر الديني ، في حين أن هذا الشكل من الإصلاح الديني لا يكفي وحده للنهوض بالأمة ، بل لابد في عصرنا الراهن من أن يتزامن معه إصلاح وتجديد أوضاعنا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والتنموية والعلمية والجامعية.

فالإصلاح عملية بنيوية متكاملة يربط بينها علاقة جدلية ، يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به ، يلحقه أو يسبقه ويتفاعل معه ، ما عدا ذلك نحصل على "وهم التجديد والإصلاح" ، إذا ما أقمنا قطيعةً بين هذين المسارين واعتبرنا أن إصلاحَ المجال الديني وتجديدَ الفقه كفيلٌ بإصلاح حالنا اليوم.

لا تقلل هذه المقاربة من أهمية المدخل الفكري والثقافي للإصلاح والتجدد الحضاري؛ ذلك أن تراثنا الديني في مباحثه المحورية ينهض على تقديس النصوص وسيطرة الإطلاقيات ، ونبذ الاجتهاد العقلي ، وهو ما أدى إلى التعصب المذهبي وسدّ المنافذ أمام المحاولات الإصلاحية خشية المساس بالمقدس والخروج على الثوابت غير القابلة للتأويل.

لقد أنتج كل ذلك أوهامًا تاريخية ألصقت بالدين ، تدعي كل منها امتلاكَ الأحقية التاريخية والحقيقة الدينية وترفض التفسيرات والتأويلات الأخرى ، بل إن بعض الغلاة في كل فرقة ومذهب يفسّقون ويكفّرون من يخرج على ما يمكن تسميته بـ "فقه اليقينيات" الشائعة ، والتي

تلامس الأساطير والأوهام ، والتي لم تنفصل يومًا عن "فقه الطغيان السلطاني" بكل أبعاده التاريخية والسياسية ، والتي أفقرت "الفقه العقلاني" إلى أبعد الحدود وجعلته أسيرًا للنقول والشروح والمتون والحواشي.

لكن الأزمات والمعضلات لا تواجَه بمنهج الستر والطمس والتورية وقلب الأولويات؛ ذلك أن إصلاح المجال الديني والتجدد الحضاري يتطلب قطيعةً معرفيةً كاملةً مع منتجات الاستبداد السياسي والديني ، وهذه لا تكون من خلال مفاهيم وأدوات مستمدة من الفضاء المعرفي المرفوض نفسه ، وإلا نصبح كمن يحارب التطرف والتشدّد المذهبي بأدوات مذهبية مقابلة ، فلا ينتج عن ذلك إلا تشدّدٌ وتطرف أدهى وأمَرّ. وحدها الحرية والعدالة الاجتماعية والدولة العادلة والتداول السلمي للسلطة يمكنها أن تشكل مدخلًا للإصلاح بكل أبعاده.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

All rights reserved © 2018