الشريعة في ضوء النقد الثقافي المعاصر

هشام جعيط أنموذجا

Sharia In The Light Of Contemporary Cultural Criticism

HISHAM Jait Is a Mode

سالم فتيحة

جامعة الجزائر2

salemfatihanawel@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2018/11/27 تاريخ القبول:2019/2/02 تاريخ النشر:2019/06/02

ملخص :

تمثل خطاب الحدثة في الكثير من المواقف ، القطيعة مع التراث الديني شرطا للتقدم الحضاري فاحتلت مراجعة المسألة الدينية مجالا مركزيا مازال يشق الخطاب العربي و الإسلامي إلى شقين متنافرين ليلتقيان في نهاية المطاف إلى أزمة أيديولوجية ، حددتها العلاقة مع النص الشرعي أما بإفراط في التعامل مع النصوص بذهنية متشددة ، انحرفت عن المسار الذي رسمه الاسلام لاجتهاد العقل ، أو بذهنية متحررة و متشبعة بشحنة أيديولوجية غربية بعيدة عن الفضاء القيمي للنص الشرعي، فنتج عن هذا البراد وكس خطابا دينيا استهدف تبرير شرعيته للفصل بين الدين و الشريعة تماشيا مع حداثة شاملة ومناهضة لكل مرجعية دينية .

الكلمات المفتاحية : الشريعة ،التشريع القانوني ، النص ، العلمانية ، المشروعية

Abstract:

The issue of religious renewal is the central domain that continues to divide the Arab and Islamic discourse into two irreconcilable strands, eventually to reach an ideological crisis, which was determined by the relationship with the legal text, and the excessive handling of the texts with a radical mind, deviated from the path that Islam drew for the diligence of the mind, Free and saturated with a Western ideological charge away from the value space of the legal text, resulting in this fridge and a religious speech aimed at justifying its legitimacy to separate religion and Sharia in line with modernity against each tradition.

Keywords: Sharia, legal legislation, text, secularism, legitimacy

المؤلف المرسل: سالم فتيحة ، الإيميل: salemfatihanawel@gmail.com

مقدمة :

شهد الخطاب الديني تحولات فكرية و منهجية ، تعكس بالأساس توجهات و منطلقات مرجعية ، متشبعة بأيديولوجية المواءمة مع الحداثة ، فكانت إعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة إلى العقيدة ، أحد محددات هذه المرجعية ، التي انطلقت على وتيرة من التعسف مع النص الديني ، إلى درجة تأسيس جبهة أيديولوجية ، انفصلت في كثير من مواقفها عن المجال الديني ، ليتمثل هذا التعسف العقائدي في الفصل بين الدين و التشريع ، فيكون أساسا مرجعي لتطوير بني المجتمع لينسجم مع الذهنية الغربية ، من خلال إغفال النص الديني أو تمييعه بتعطيل أحكامه و إقصاءه إذا تعارض مع مقاصد سلطة القانون و بالتالي تعطيل أحكام الشريعة ، و على هذا الأساس اقتضت المجاهرة بدعوة تحديث القانون ، بفصل القواعد القانونية عن الدين ، فينسحب من المجال العمومي الاجتماعي ، إلى مجال الخصوص الفردي بحجة أن الاسلام دين لا شريعة ، أو بحجة أنّ الشريعة تحمل معالم التعسف الأيديولوجي الديني الذي لا يتماشى مع البيئة المعاصرة .

على ضوء هذه المقاربة تزعم قادة التشريع الإسلامي إلى علمنة التشريع ، و تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع الشريعة الإسلامية في حدود التراث الإسلامي الذي يتطلب أنسنته ، **فما هي المرتكزات و المشروعية المرجعية التي أسست لهذا الخطاب ؟**

1) – أنسنة التشريع في الخطاب الحداثي :

شكلت مسألة أنسنة التشريع في الفكر الحداثي ، أحد المنطلقات الرئيسية ، حيث دعا أنصار تيار الوضعانية التشريعية الى " علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الإسلامي كتراث يتطلب أنسنته " [1] فظهر في

ضوء المناخ الفكري القائم على الدمج بين الاسلام و أيديولوجيا التقدم و الحداثة نوعا من التصور القائم على " انحلال الرابطة بين المسلمين و شريعتهم تحت ضغط الأفكار الغربية ، و إحلال قوانين مدنية مكانها ، غير مستمدة من القرآن ، لتنظيم مصالحهم المدنية و حاجتهم الدنيوية " [2] عودة التيار الديني الذي واجه هذا الانحلال و ذلك من خلال عمل الجمعيات و الحركات الشعبية المنظمة ، في مقابل" الفكر العلماني الذي لم ينحسر عن دائرة الاهتمام ، بعد أن أصبح حقيقة راسخة الى جانب الدين ن ودخل في صميم التشريع الدستوري لمعظم الدول العربية المستقلة ، و قدر لبعض مظاهره الهامة كالقومية و الاشتراكية و الماركسية ، أن تلعب دورا حيويا في تطور العرب السياسي و الاجتماعي المعاصر " [3] ليحتدم في ضوء هذا المناخ الحوار بين الشريعة و القانون ، ويؤسس لخطاب تمثلته نخبة من المفكرين في الفكر العربي المعاصر ، تأسيسا لأيديولوجية أنسنة التراث الديني و تجديد الخطاب الديني تحت وطأة الحداثة .

حيث ارتكزت استراتيجية اصلاح الرؤية الدينية ، باعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة إلى القانون الوضعي ، و ذلك بالفصل بين القانون الوضعي و التشريع الاسلامي فأسس هذا الفصل على محورين رئيسين أولهما علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين ، و ثانيهما أنسنة* التشريع الاسلام ، بعدما أصابه من الجمود ، اذ لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و خاصة مع مقتضيات العقل القانوني الحديث حيث زعم في هذا السياق " قادة التشريع الاسلامي و تيار الوضعانية التشريعية الى علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الاسلامي كتراث يتطلب أنسنته .

فدعا أنصار الحداثة الغربية إلى تحديث القانون بمعنى الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين و اعتبروا الفصل بين المجالين الديني و التشريعي هو أساس لتطوير البني الذهنية للمجتمع لتنسجم مع الذهنية الغربية حيث برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس أساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر أستاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشقنقيري من مصر و أستاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و أستاذ

القانون الدولي الخاص علي المزغني و أستاذ القانون العام الأستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ن حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي ، باعتبار أن التشريع الإسلامي هو قانون لائكي ووضعي بطبيعته ، أصابه الجمود " [4]

فتبنى أصحاب هذه المقاربة القول بأنّ القرآن لم يهتم بالتشريع إذ " تنبني هذه المقاربة أساسا على أنّ القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته " [5] و هذا ما يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة عند دعاة التحديث ،" كما تزعم هذه المقاربة أنّ الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير لغياب الجزاء الدنيوي ، و الزعم بأن التشريع الإسلامي قواعد أخلاقية موجهة للضمير ، فزعموا أن معظم التشريعات القرآنية و رد في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية و التقنين المناسب لها ، فالقرآن يؤسس لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه ، و أن المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية هو أساسا الضمير الشخصي النفس المستقيمة ، فهي ادن قاعدة فاقدة للجزاء الدنيوي " [6] .

و هي القضية التغريبية التي تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين و الدولة أو بين الشريعة و القانون " فاتخذت طريقين يقودان إلى النهاية نفسها أما الطريق الأول فتمثل في الدعوة إلى التوحيد بين الشريعة الإسلامية و القانون الوضعي أو بتعبير أدق و أحد استبدال القانون الوضعي بالشريعة ، أما الطريق الثاني و هو الأخطر فقد تمثل في الدعوة إلى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده ، بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب ، ليجعل من الاسلام مجرد منظومة روحية من العقائد الأنطوثيولوجية " [7]

فحددت ملامح الخطاب الحداثي فيما تعلق بمسألة الشريعة ، بمنهج نقدي متحرر من الالتزام بمضامين الشريعة ، و الدعوة إلى علمنة الأدوار (علمنة الدولة – علمنة الأخلاق – علمنة المجتمع) تبنى من خلاله أنصار أنسنة الشريعة المرتكزات التالية :

- أن القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[8].
- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالعالم الدنيوي و قضاياه.
- السعي إلى إقرار برنامج العلمنة و الفصل النهائي بين الدين و الدولة في الدستور و القوانين الجاري بها العمل.
- الزعم بأنّ الاسلام دين لا تشريع و الدعوة إلى استبدال قوانين الشريعة الإسلامية بقوانين مدنية .

- الدعوة إلى أنسنة التشريع الإسلامي باعتباره لم يعد ملائما للبيئة المعاصرة .
- الزعم بأنّ معظم التشريعات القرآنية و ردت في أسلوب الوعظ و الهداية ، و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسة اليومية للتقنين المناسب لها .

حددت أسس البحث عن مشروعية الفصل بين الدين و الشريعة *، احد المنطلقات الرسمية لرواد الحداثة و التوجه العلماني في الفكر العربي المعاصر ، خاضت خلاله الشريعة الإسلامية كمرجع رسمي ، صراعا مريرا و معاركا ساخنة ضد الأيديولوجية العلمانية التي تزعم أصحابها بأن الاسلام دين لا شريعة ، لتدشن هذه النزعة ، تأيدها الرسمي لتحرير التشريع القانوني عن النص الديني قرآنا و سنة بحجة أنسنة التراث الديني ، فتجسّد هذا التوجه في العديد من الإسهامات الفكرية التي تعكس الدعوة الصريحة من خلال آراء أصحابها ، إلى جعل الاسلام مجرّد دين ، بالمعنى الغربي الحديث ، و إبقاءه في زاوية روحية باعتباره منظومة من العقائد الثيولوجية البعيدة عن النسق العملي لمفهوم التشريع .

ليفتح المجال للبحث عن مشروعية للفصل بين الشريعة و القانون حيث "بحث أصحاب هذا الرأي القائل بالفصل بين الدين و الدولة عن سند شرعي في المصادر الأساسية و التأسيسية للإسلام و هي القرآن و السنة و بحثوا أيضا في كل ما من شأنه أن يدعم آرائهم و فتشوا في التجارب التاريخية للدولة الإسلامية في الآراء و الفلسفات الفكرية السياسية عند المسلمين و قد استعانوا ببعض مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية خصوصا المنهج التاريخاني méthode historiciste لبيان أن النص القرآني لا يحتوي على مضمون سياسي أو تشريعي " [9] حيث انطلق رواد علمنة الاسلام من القول بلائكيه الدولة (الاسلام دين لا دولة ، الاسلام دين لا شريعة) فهل استهدفت مشروعية أنسنة الشريعة العمل على مواءمة الشريعة مع متطلبات العصر ، أو الدعوة إلى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي ؟

لقد شهدت بعض التجارب في العالم العربي و الإسلامي ، نمطا من اللائكية ، التي اقتضت العمل بمبدأ الاسلام دين لا دولة و الاسلام دين لا تشريع ، و التي تجسدت على المستوى العملي في التجربة اللائكية التي خاضتها كل من تركيا و تونس (على سبيل المثال لا الحصر) حيث شهدت مرحلة الحكم البورقيبية مباشرة بعد الاستقلال ، مناهضة إجرائية و صريحة للحضور الديني في المجال العام ف" تمثلت مناهضة الدين في تونس البورقيبية في تصفية المؤسسات الدينية و محاربة أركان الاسلام و عقائده " [10]كما شهدت تركيا استبعاد الاسلام من حقل التدبير السياسي للدولة و ذلك ب" التخلي عن الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع و إحلال القانون الوضعي محلها و هو ما حدث فعلا في التجربة اللائكية التركية " [11]

ليدشن هذا العراك ا الدائر حول الاسلام و الحداثة في إطار تجديد الفكر الديني إما باقصاءه أو بجعله متماشيا مع قيم الحداثة و العصرنة ، و على هذا الأساس تجدد الوعي الفكري بنقل مركز الثقل الديني من الشريعة الى العقيدة ، مع أنصار الحداثة الغربية و التوجه العلماني الصريح ، حيث تزعم رواد هذا التيار ، تحديث القانون من خلال الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين ، مبررين هذا الفصل بين المجالين الديني و القانوني أنه أساسا لتطوير ذهنية المجتمع لتنسجم مع قيم الحداثة الغربية ، فكان المجال الأول لإضفاء هذه الشرعية و تبريرها ، بواسطة حقوق الإنسان ، و بحجة أن أحكام الشريعة تتسم بعسف أيديولوجي لا يتماشى مع متطلبات العصر و " هو ما يعتبره الأستاذ هشام جعيط بالقطع مع الشمولية القروسطية للدين و الدولة بمعنى التحرر من كل عسف أيديولوجي ديني "[12] فالتحرر عن الدين في نظر أصحاب هذا التوجه الأيديولوجي ، كفيل ليسترد الإنسان المسلم استقلاليته الفردية فشكل هذا المبدأ مدخلا رئيسيا يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة و بضرورة أنسنة أحكام الشريعة إن لم نقل بترها ، فهذا " التشريع فيه من القوة و العسف و عدم المساواة ما يجعل النفوس البشرية لما فيها المسلمة لا تطمئن إليه و لا ترتضيه شريعة في حياتهم " [13] .

2)- تحديث التشريع في سياق علماني :

تبنى أنصار علمنة التشريع في مواقف متباينة ، مبدأ الفصل الجذري بين التشريع الديني و المؤسسات الاجتماعية في مجال القانون حيث " برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس أساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر أستاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشفنقيري من مصر و أستاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و أستاذ القانون الدولي الخاص على المزغني و أستاذ القانون العام الأستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ، حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الإسلامي و القانون الوضعي ، باعتبار أن التشريع الإسلامي هو قانون لائكي و وضعي بطبيعته ، أصابه الجمود و لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و مع مقتضيات العقل القانوني الحديث ، لذا زعموا أن القرآن لم يول اهتماما بالتشريع و لم يؤسس منظومة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[14] فأخذت في هذا السياق مراجعة المسألة الدينية حيّزا واسعا في الفكر العربي المعاصر ، استهدف تجاوز سيطرة مظاهر الدين على الثقافة الإسلامية ، كضرورة احتل الأولوية ، تمثل في [15]مأزق الحراك الأيديولوجي الدائر بين النص و الواقع و بين الحداثة و الاسلام ، فكان " التونسي هشام جعيط أحد أكثر هؤلاء المفكرين العرب تأثيرا في هذه الجبهة ، وهو الذي أشاع تصور وجود فكر عربي إسلامي بالغ القدم لا يزال في نظره يصنّف سلوك

العرب المعاصرين و يقيّمهم "[16] متبنيا بهذا الطرح " أنّ الحداثة تعني تجاوز كل هذا نحو علمانية واضحة تُخلي للدين مجاله و تعطي للمجتمع حقه في التشريع ، لأنّ مبادئ الشريعة هي مبادئ تتناقض مع العقل و مع تطور المجتمع و كذلك مع الحداثة [17] فأعلنت هذه الدعوة عن كبح جماح الدين ، ليتعدى مجال التشريع القانوني إلى مجال الأخلاق بضرورة التحول الاجتماعي ، و تغيير تركيبة المجتمع من خلال التصريح الصارم " إننا نعتقد الفصل الجذري بين التشريع الديني و المؤسسات الاجتماعية و القانون والأخلاقية الممارسة"[18]

لقد تبنى أنصار هذه المقاربة أسسا فكرية لإضفاء نوعا من الشرعية على الدعوة لأنسنة التشريع ، الذي يتطابق مع مقتضيات العقل القانوني الحديث ، و القائم على تخليص التشريع من كل مرجعية دينية ، انطلاقا من مرتكزات نهلت بصفة جذرية من مبادئ علمانية صريحة تتلخص في ما يلي[19]:

- تحسين الحياة البشرية في الدنيا بالوسائل المادية البراغماتية العملية .
- العلم الحديث و هو قدر الإنسان أن يرفض الإيمان بالقدر .
- عمل الخير في الدنيا دون الانتظار للجزاء من الله في الدنيا و الآخرة ، إذ لا بد أن يعمل الخير لذاته.

فشكلت هذه المنطلقات الأسس الفلسفية الداعية إلى التحرر من القيود الدينية المستندة بالأساس إلى الطبيعة و التاريخ و النظرة العلمية المستندة إلى إعمال العقل ، دون الرجوع إلى الكتب المقدسة و القائمة على مبدأ التطور المستمر الذي ينتفي مع ثبات القيم الروحية و الأخلاقية و ربطها عضويا بالتاريخ و الزمن و قانون التقدم اللانهائي و هي دعوة صريحة إلى " تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب "[20]، فتبنى هذا الخطاب موقفا محايدا للشريعة الإسلامية إلى حد الإقصاء و هذا ما تحدده المواقف الفكرية التالية :

- القول بأن الشريعة ليست كلام الله و لاهي كلام الرسول صلى الله عليه و سلم ، وأنّها فقط كلام الفقهاء و اجتهاداتهم و هو ما يعرض هذه الاجتهادات إلى جملة من التضارب و التناقض[21].

- الادعاء بأنّ الشريعة كلام الله و الرسول صلى الله عليه و سلم ، أسطورة مؤسسة للإسلام الأيديولوجي (الفقهي ، الاخواني ، السلفي ، الجهادي) [22]

- الشريعة اجتهاد بشري قابل للتغيير و ليست قوانين مطلقة و هذا ما يؤكد نسبيتها ، فالإحكام القرآنية لا تحمل الإطلاق و التعميم حيث " زعموا أن التشريع الإسلامي لم يتأسس على قواعد مجرّدة و مطلقة ، بل تكون بصورة عملية واقعية استنادا إلى أسباب النزول ، ففي بداية الدعوة الإسلامية لا يتنزل التشريع إلا بسبب ، أي وفقا لحاجيات الجماعة الإسلامية الناشئة و عادة ما يكون الحكم إجابة عن تساؤل " [23]

- تنتهي صلاحية أحكام القرآن في سياق تجليات الزمن من الأمثلة (الهجرة ، الوصايا التي تخص الرسول صلى الله عليه و سلم) و هذا يندرج في إطار القول بالتاريخانية

- الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير و هذا ما يستدعي تحرير التشريع من عبء الفقه و إخضاعه لمقولات العقل العالمي [24]بحجة أن معظم التشريعات القرآنية و ردت في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية [25]

- يؤسس القرآن لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه و أن المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية و هو الضمير و هذا ما يجعلها فاقدة للجزاء الدنيوي .

- يحمل التشريع من القوة و عدم المساواة ما يجعل منه تشريعا ترفضه النفوس البشرية و هذا ما لا يؤهله إلى أن يكون شريعة في حياتهم[26] .

- القرآن لم يول اهتماما بالشريعة و لم يؤسس منظومة تشريعية ، فلم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل إحصائي من الوحي ذاته[27]

- انتهت صلاحيات هذه الأحكام (أكملت لكم دينكم) لتبقى وظيفة تعبدية خالصة و منظومة روحية من العقائد الأنطوثيو لوجية [28]

- التشريع الإسلامي قانون وضعي بطبيعته ، أصابه الجمود ،[29] فلم يعد يتماشى مع تطلعات المجتمع و العصر ، فلم تصمد الشريعة أمام مقتضيات الحداثة و هذا ما يستدعي مسائلة التراث الفقهي برمته .

- إقحام الشريعة في التفاصيل يدمر الاسلام و الإنسان معا ، لاحتماله جملة من العقوبات (الحدود) و هي عقوبات دموية (الجلد ، الرجم ، البتر)

- الاسلام هو العقيدة و ليس الشريعة ، و الفقهاء نقلوا مركز الثقل من مستوى العقيدة إلى مستوى الشريعة [30]

- التحجج بأن لا وجود للفظ شريعة في القرآن " لم أعثر على آية يذكر كلمة شريعة " [31]

3) - أنسنة الشريعة في سياق أيديولوجيا علمنة الأدوار

أخذت مراجعة المسألة الدينية عند هشام جعيط حيّزا واسعا استهدف من خلالها تجاوز سيطرة مظاهر الدين على الثقافة الاسلامية ، كضرورة تحتل الأولوية ، لإيجاد مخرج من لمأزق الحراك الأيديولوجي الدائر بين النص و الواقع و بين الحداثة و الاسلام و تجاوز الخلط بين الثقافة العربية و الثقافة الاسلامية ف" التونسي هشام جعيط أحد أكثر هؤلاء المفكرين العرب تأثيرا في هذه الجبهة ، وهو الذي أشاع تصور وجود فكر عربي اسلامي بالغ القدم لا يزال في نظره يصنّف سلوك العرب المعاصرين و يقيّمهم "[32]متبنيا بهذا الطرح " أنّ الحداثة تعني تجاوز كل هذا نحو علمانية واضحة تُخلي للدين مجاله و تعطي للمجتمع حقه في التشريع ، لأنّ مبادئ الشريعة هي مبادئ تتناقض مع العقل و مع تطور المجتمع و كذلك مع الحداثة [33]

فيحسم هشام جعيط قضية الهوية لصالح الحداثة باعتبارها مشروعا كونيا قائما على ركائز علمانية متحضرة و مضامين حقوق الانسان القائمة على مبدأ الحرية و التعدد الثقافي واقتحام النقد الثقافي للتراث ا المقدس ، بمنهج تاريخي نقدي متحرر من الالتزام بمضامين الشريعة ، فارتكزت أرائه على حيثيات مثلت في مجملها فصل الدين عن المجال الاجتماعي و جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالعالم الدنيوي و قضاياه .[34]

فحملت هذه الرؤى تصورا جديدا لنظام الحكم ، و اتجاها نحو علمنة القوانين الخاص بالأحوال الشخصية و بعض مفاهيم الاسلام الاقتصادية ، و هي أفكار أسست لمنهج نقدي في دراسة مفاهيم الاسلام و تراثه ، و مثلت امتدادا فكريا لخطاب الفكر العلماني التقدمي ، الذي جعل من العلمنة ضرورة حضارية .

فهل التصور الحداثي عند هشام جعيط تأصيلا نظريا لعلمانية* شاملة أو تأصيلا نظريا للعلمنة ؟ و هل العلمنة* ضرورة حضارية ؟

لقد تبنى هشام جعيط في خطابه الحداثي ضرورة مراجعة ثلاثة دعائم أساسية ، باعتبارها العناصر الأساسية لكل تغيير و المتمثلة في الدين و موقعه من المجتمع ، و الانسان ذاته و شخصيته ، والدولة و علاقتها بالمجتمع ، فوجّه اهتمامه الخاص لهذه العناصر مستهدفا " تقديم رؤية متجددة للاسلام ، و

الدعوة الى ظهور انسان عربي جديد أعيدت هيكلته جذريا ، و أخيرا عرض تصورنا لمصير المجتمع " [35] ، فاقتحم "عالم الأفكار التراثية للمقدس"[36]حيث سلط عليها المنهج النقدي التاريخي العلمي خلال دراسته لمفاهيم الاسلام و تراثه .

فركز في مشروعه الفكري على الانسان و الدين و علاقة الدولة و المجتمع ، كبنى أساسية لهذه الأرضية الجديدة ، من خلال الدعوة الصريحة لعلمنة الأدوار ، فالعلمنة* بهذا المفهوم و "بالمعنى الشامل فلسفة تنطوي على محاولة لادراك معنى العالم المادي بوصفه معقولا ، و على إمكانية إدراكه و بالتالي تغييره دون حاجة للقوى الفوقية و السماوية و الدينية ، أي أنها فلسفة تخطت اطارها الثقافي و التاريخي الذي نشأت فيه و أصبحت تعني أساسا استقلالية العقل الانساني و بقدراته على اكتشاف حقائق هذا العالم ، بمعزل عن أي تدخل لاهوتي و توظيفا لخدمة الانسان و أهدافه و مصالحه التي تحقق سعادته الدنيوية "[37]

اذ " لاتعني علمنة العالم و اقصاء الدين في بنحو تام عن الحياة البشرية انما هي بمعنى أن استمرار الدين في العالم العلماني مشروط بقول التعددية الدينية* و مرجعية العالم الحديث و الديمقراطية و حقوق الانسان " [38] فالسياسي في نظر هشام جعيط لا ينقطع عن الدين " لكن الأساس هو أن يحدد المؤرخ ماهو دور السياسة و دور الدين و كيف يقع التفاعل بينهما " [39] فما هي حدود التلازم بين الدين و العلمانية كنسق تغييري و هل تحددت العلاقة مع الدين بالفصل أو القطيعة ؟ أو انه التدين على أرضية العلمانية ؟

يطرح هشام جعيط قضية هيمنة الدين على المجال العام للدولة و المجتمع ، فيرى في تلك الهيمنة عائقا يشل الحياة الحرّة لأفراد المجتمع ف " يقترح العلمانية بصورة من الصور، علمانية غير معادية للاسلام بحيث لن تستمد دافعها من شعور إسلامي " [40] هذا الشعور الذي عكس تلك الأزمات الثقافية للحضارة الإسلامية ، من خلال تلك النظرة المتعالية للفرد المسلم أو بذلك الأحساس بالنقص ، و الذي خلفته الخلفيات التاريخية حول الاسلام باعتباره دين التخلف .

4) – مجال التـــــــشريع و الدعوة الى أنسنته humanisation :

لقد ولّد المناخ الفكري القائم على الدمج بين الاسلام و أيديولوجيا التقدم و الحداثة نوعا من التصور القائم على " انحلال الرابطة بين المسلمين و شريعتهم تحت ضغط الأفكار الغربية ، و احلال قوانين مدنية مكانها ، غير مستمدة من القرآن ، لتنظيم مصالحهم المدنية و حاجتهم الدنيوية " [41] عودة التيار

الديني الذي واجه هذا الانحلال و ذلك من خلال عمل الجمعيات و الحركات الشعبية المنظمة ، في مقابل" الفكر العلماني الذي لم ينحسر عن دائرة الاهتمام ، بعد أن أصبح حقيقة راسخة الى جانب الدين ن ودخل في صميم التشريع الدستوري لمعظم الدول العربية المستقلة ، و قدر لبعض مظاهره الهامة كالقومية و الاشتراكية و الماركسية ، ان تلعب دورا حيويا في تطور العرب السياسي و الاجتماعي المعاصر " [42] ليحتدم في ضوء هذا المناخ الحوار بين الشريعة و القانون ، ويؤسس لخطاب تمثلته نخبة من المفكرين في الفكر العربي المعاصر ، تأسيسا لأيديولوجية أنسنة التراث الديني و تجديد الخطاب الديني تحت وطأة الحداثة .

تزامنت اسهامات هشام جعيط مع هذا الخطاب ، حيث ارتكزت استراتيجية اصلاح الرؤية الدينية ، باعادة نقل مركز الثقل الديني من الشريعة الى القانون الوضعي ، و ذلك بالفصل بين القانون الوضعي و التشريع الاسلامي فأسس هذا الفصل على محورين رئيسين أولهما علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين ، و ثانيهما أنسنة* التشريع الاسلامي ، بعدما أصابه من الجمود ، اذ لم يعد يتماشى مع ضرورات العصر و خاصة مع مقتضيات العقل القانوني الحديث حيث زعم في هذا السياق " قادة التشريع الاسلامي و تيار الوضعانية التشريعية الى علمنة التشريع بمعنى تخليصه من كل مرجعية دينية و التعامل مع التشريع الاسلامي كتراث يتطلب أنسنته .

فدعى أنصار الحداثة الغربية الى تحديث القانون بمعنى الفصل التام للقواعد القانونية و النظام القانوني بصفة عامة عن الدين و اعتبروا الفصل بين المجالين الديني و التشريعي هو أساس لتطوير البني الذهنية للمجتمع لتنسجم مع الذهنية الغربية حيث برز عدد من رجال القانون في جامعاتنا مصر و تونس اساسا مدافعين بشراسة عن علمنة التشريع بمعنى فصله عن الدين و من أبرزهم في مصر استاذ القانون شفيق شحاتة ، ومحمد الشقنقيري من مصر و استاذ القانون المدني الراحل محمد الشرفي و استاذ القانون الدولي الخاص علي المزغني و استاذ القانون العام الاستاذ الصادق بلعيد في كتابه القرآن و التشريع ن حاولوا جميعا أن يبينوا أنه من غير المجدي البحث في العلاقة بين التشريع الاسلامي و القانون الوضعي ، باعتبار أن التشريع الاسلامي هو قانون لا ئكي ووضعي بطبيعته ، اصابه الجمود " [43]

فتبنى أصحاب هذه المقاربة القول بأنّ القرآن لم يهتم بالتشريع اذ " تنبني هذه المقاربة أساسا على أنّ القرآن لم يضع سياسة تشريعية متكاملة بدليل احصائي من الوحي ذاته " [44] و هذا ما يبرر استبدال القانون المدني بالشريعة عند دعاة التحديث ،" كما تزعم هذه المقاربة أنّ الأحكام لا تزيد عن كونها قواعد أخلاقية موجهة للضمير لغياب الجزاء الدنيوي ، و الزعم بأن التشريع الاسلامي قواعد أخلاقية

موجهة للضمير ، فزعموا أن معظم التشريعات القرآنية و رد في أسلوب الوعظ و الهداية و هي تنظير في الأخلاقيات أكثر من الممارسات اليومية و التقنين المناسب لها ، فالقرآن يؤسس لعلاقة مباشرة بين المؤمن و مولاه ، و ان المخاطب الأول في هذه الأحكام القرآنية هو أساسا الضمير الشخصي النفس المستقيمة ، فهي ادن قاعدة فاقدة للجزاء الدنيوي " [45] .

و هي القضية التغريبية التي تمثلت في مسألة العلاقة بين الدين و الدولة أو بين الشريعة و القانون " فاتخدت طريقين يقودان الى النهاية نفسها أما الطريق الأول فتمثل في الدعوة الى التوحيد بين الشريعة الاسلامية و القانون الوضعي أو بتعبير أدق و أحد استبدال القانون الوضعي بالشريعة ، اما الطريق الثاني و هو الأخطر فقد تمثل في الدعوة الى تجريد الاسلام من مضمونه السياسي و الاجتماعي و استبعاده ، بالتالي من حقل التدبير السياسي و الاجتماعي للدولة و المجتمع تماما كما حدث للمسيحية في الغرب ، ليجعل من الاسلام مجرد منظومة روحية من العقائد الأنطوثيولوجية " [46] فهل استهدفت أطروحة هشام جعيط عدم اضفاء أية مشروعية دينية على التشريع ؟ أو استهدف علمنته ؟

يقتضي قبل تحليل المواقف الصارمة لهشام جعيط و المتعلقة بمسألة أنسنة التشريع الاسلامي ، الاحاطة بالقضية بظرفيتها التاريخية ، حيث ظهرت في محافل العالم العربي و الاسلامي و خاصة دول ما بعد الثورة " ظهر بوضوح لا غبار عليه أنّ التنظيمات و التيارات الاسلامية هي صاحبة الخطوة و القبول و الاقبال لدى تلك الشعوب ، و تأكد الأمر في كل الانتخابات، هناك مشاركة اسلامية أساسية قيادية ، على صعيد البرلمانات و الحكومات في كل من تونس و المغرب و مصر و هذا ماجعل النقاش يتزايد و يشتد حول مسألة تطبيق الشريعة "[47].

فاحتكمت بوادر النشاط التشريعي في هذا المنعرج السياسي الحرج ، الى أيديولوجية مخالفة الشريعة حيث " أثيرت بعض الشبهات حول مفهوم الثورة و التغيير باعتبارها مخالفة للشرع مثل قضية امامة المتغلب ، و مسألة أهل الحل و العقد، و أنّ الثورات تحدث فتنة و انّ هناك مؤامرات ذاخلية و خارجية و كيفية تطبيق الشريعة [48] و خاصة في المجال السياسي لترتطم ثورات العالم العربي و الاسلامي شبهات أيديولوجية استهدفت تشويه أهدافها و مسارها السياسي " و أثناء هذه الثورات حدث لغط كبير من بعض المنحرفين فكريا حيث قاموا بطرح قضايا باسم الدين بعدم شرعية الخروج عن الحاكم و اثارة قضايا شائكة في مشروعية التظاهر و الاختلاط و أداءالشعائر التي كانت تتم خلال هذه الثورات ، و هذا دليل على حالة الغياب عن فهم صحيح للاسلام و الشريعة [49] .

و هي قضية ثقافية جوهرية، تدخل حسب هشام جعيط في اطار ما أسماه الفهم التقليدي للدين عموما ، و الشريعة على وجه التحديد .

مع الاشارة في هذا السياق أنّ الفقه السياسي تحديدا يخضع في أغلب مواقفه الى متغيرات ، خاضعة لمؤثرات ظرفية غير مطلقة ، تماشيا مع المصلحة ، و هذا ما يقتضي ابعاد المجال السياسي عن الشريعة حسب هشام جعيط ، بحكم أنّ " في جانب الأدلة الشرعية نجد أنّ النصوص و الأحكام المتعلقة بهذا المجال قليلة ، أكثرها يتسم بالعموم و الكلية ، كالنصوص الآمرة بالشورى ، و العدل و الاحسان ، و طاعة أولي الأمر و النهي عن المنكر ، و هي قواعد عامة هادية و موجهة أكثر مما هي أحكام للسياسة و نظام الحكم " [50] .

و على هذا الأساس يبقى الفقه السياسي الاسلامي اجتهادا*قابلا للمراجعة و التقييم و التعديل بما يخدم مصلحة الأمة ، و ذلك باعتباره تنظيم فكري ظرفي ، طبقا لأولويات الممارسة الفعلية لحركة التاريخ ، و التي صاغتها و حددتها ظرفية تاريخية معيّنة " و هو على ما يبدو تأكيد صريح على عدم وجود فقه سياسي اسلامي ثابت " الفقه الاسلامي عموما هو اجتهاد بشري و صنيعة بشرية يزدوج فيها الفهم و الاستنباط من نصوص الوحي مع النظر في الواقع تكييفا له و تنزيلا للأحكام المستنبطة عليه ، فالفقه يشكل من ثلاثة عناصر، الوحي أو الشرع المنزل ، و الواقع المعيش و ذات الفقيه المستنبط ، فاذا كان الوحي معصوما في نصوصه و أحكامه هو و مقاصده ، فان فهمه و استنباطه ليس عملا معصوما ، بل هو اجتهاد و كسب بشري يصيب و يخطئ " [51]

فيتفق موقف هشام جعيط مع بعض المواقف القائلة بأن " في هذا الصنف من القضايا و الأفكار يمتزج التاريخ بالشرع أو بالأحرى يمتزج تاريخ المسلمين و تصرفاتهم ، بالمرجعية الاسلامية و الثقافة الاسلامية و قد يكون تأثير نصيب التاريخ و تأثيره فيها أكثر من نصيب الشرع و أدلته .

مع الاشارة الى أنّ هذه الاعتبارات لا تبيح بحال من الأحوال الإزاحة القسرية للشريعة و فصلها عن المجال العام ، بلا افراط و لا تفريط ن من خلال السير " نحو تصحيح التشريعات و السياسات حتى لا يبقى فيها تعارض و لا تضاد مع الشريعة بل حتى تصبح نابعة منها " [52] بعيدا عن كل مقارنة أو مقابلة بين الشريعة الاسلامية و القوانين الوضعية ، حيث " في العصر الحديث اتجه استعمال اسم الشريعة نحو مزيد من التخصيص و التقليص و خاصة حينما بدأ التعبير بلفظ " التشريع الاسلامي " على غرار التشريعات المنظمة للحياة العامة ، فأصبح معنى الشريعة مماثلا و مقابلا بمعنى القانون و من هنا بدأت

تظهر المقابلة و المقارنة بين الشريعة الاسلامية و القوانين الوضعية ، فتعززت هذه المقابلة و تحولت الى خصومة و منافسة بسبب ما تعرضت له أحكام الشريعة (المدنية و الجنائية) من ازاحة قسرية ، لفائدة القوانين المستوردة من الغرب [53] و هذا ما أقحم الشريعة الاسلامية في صراع أيديولوجي أخرجها عن أحكامها الشرعية* أو أخرجها عن محورها العقائدي السليم .

لقد شكلت هذه المقاربات منطلقا فلسفيا واضحا تحددت من خلاله مواقف هشام جعيط المتعلقة ب " ضرورة أنسنة أحكام التشريع الاسلامي ، يعني حسب تعبير الأستاذ هشام جعيط أن هذا التشريع فيه من القسوة و الحيف و عدم المساواة ما يجعل النفوس البشرية بما فيها المسلمة لا تطمئن اليه و لا ترتضيه شريعة في حياتهم " [54]

حاول هشام جعيط تجديد المسألة الدينية في إطار الحوار الدائر بين الاسلام و الحداثة من خلال تقديم رؤية معاصرة بعلمنة النسق الديني و ذلك من خلال تقنين الشريعة و هي مسألة تعكس " خطابات الاسلام التونسي ، الذي تشكل مع انطلاق المشروع الإسلامي في تونس منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر " [55] مع تصاعد اقحام المسألة الدينية في المجال السياسي ، و في هذه الأثناء أدرك هشام جعيط باعتباره واحدا من النخبة التنويرية التي تمثلت هذا الخطاب محاولة اثراء التحول الفكري من التنوير المضاد للحداثة الى التنوير المعتدل ف" أدركت ضرورة الوعي بالحاجة الى فهم جديد للمسألة الدينية عبر امكانية التوفيق بين حداثة الاسلام بالأمس و حداثة الغرب اليوم فكيف الوصول الى اتفاق مع الحداثة ، أم ينبغي اصلاح الاسلام و تحديثة ؟ و هل يمكن بناء الدولة الوطنية المستقلة عن قاعدة الاسلام التقليدي ؟ " [56] .

في ضوء الأطروحة الفكرية للاسلام المعاصر ، تعددت مجالات التجديد التي تعلقت بعمق المسألة الدينية ، ليكون مجال التشريع واحدا من من المحطات الرئيسية التي احتوت هذا التجديد ، فيدعو هشام جعيط بنبرة صارمة الى ضرورة لحاق " البلدان المتخلفة في ميدان التشريع بالبلدان المتطورة و أن يتوقف العمل بالتشريع غير الملائم القاسي المعروف باقامة الحدود و الذي تخلى عنه الأمويين منذ ثلاثة عشر قرنا خلت "[57].

فالتشريع في نظر هشام جعيط له دور مركزي في بلوغ العربي و المسلم المستوى الانساني الرفيع ، كما أنّه فاعل أساسي يدفع بالمجتمع الى التطور و الرقي فلا يكون عقبة تصطدم بمصالح المجتمع على كل المستويات و انما يكون فاعلا عمليا في تسيير الشؤون العامة للدولة و الأفراد ، لذلك كان من الضروري

فصله عن قاعدة الاسلام التقليدي ، الذي تبنته المؤسسات البالية الفقهية من جهة ، و من جهة أخرى ضرورة اخضاعه لمقولة العقل العالمي و تكييفه حسب احتياجات المجتمع المرتبطة بالعصر ف "على القضاء الجنائي أن يعمل حيثما كان المبادئ العالمية لعصرنا و أن يتأنس ، دون أن يغيب عنه الواقع الاجتماعي و الذهني المحيط به " [58] فيوجه بهذا الخطاب العمل التشريعي لوجهته الصحيحة ، نحو العقلنة و ذلك بتحرير المؤسسات التشريعية من عبء الفقه خصوصا و العبء الديني عموما إذ " ينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث و تشريع الزواج و حتى التشريع الجنسي من عبء الفقه و إخضاعه لمقولات العقل العالمي "[59]

يتخد هشام جعيط من التشريع إستراتيجية و أولوية للعلمانية التي يؤمن بها ، حيث يعتبر التشريع مصدرا من مصادر الجمود التي تعيق حركة تقدم المجتمع ، اذ لم يكن بعيد أو خارج عن المعطى الديني ، فيدعو الى قبول القيم الحديثة التي تقتضي التشريع في الميدان الاجتماعي لما يتطلبه المجتمع الحديث و مقتضيات العصر ، معتقدا أنّ " التشريع يقع في دائرة العلمنة التي ينادي بها ، فهو يعطي في مجال الاصلاح أولوية للضرورات المجتمعية و لا يهمه أن يتطابق في ذلك مع مصادر التشريع مع ما يرتضيه العالم الحديث ، لذلك يؤكد جعيط باستمرار على أنّ كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة ينبغي تجنّبها "[60].

يتبيّن من خلال هذه التوجهات مسألة تعميقه لهذا الفصل أو القطيعة بين التشريع و المعطى الديني ، مبررا ذلك بأنّ نمط التشريع للقرون الأربعة الأولى قد أنجز مهمته التي أحيطت بظرفية تاريخية معيّنة ، تعلقت بالأساس بالعمل التربوي التوحيدي ، و بما أنّه قد أنجز مهمته المتعلقة بتلك المرحلة حيث " كان لنزعة الاسلام الماضية الى التدخل في نسق الكائن البشري ما يبرره و هو منطق ديني صارم و طموح مثالي عميق ، و بما أنّ هذا العمل التربوي التوحيدي قد تم ، و حيث أنّ الطبقة التحتية الماورائية القديمة أيضا أن تتخلى عن احتكار الحقيقة على الأقل ، فانّ هذا الانفصال ممكن و ضروري في آن واحد " [61]

يقدم هشام جعيط نماذجا تطبيقية تجسّد رؤيته التجديدية المتعلّقة بمجال التشريع ، فيعطي أمثلة على قانون الأحوال الشخصية " و الذي مازال خاضعا لصبغة عتيقة و تنصيعات قرآنية ، فينبغي تخليص ما يعرف بقوانين الميراث و تشريع الزواج و حتى التشريع الجنسي من عبء الفقه ...و يجب قبل كل شيء أن ينتهي العمل في كل مكان بطلاق المرأة حسب شهوة الرجل و أن تُضمن لها المساواة في حقوق الإرث و أن يقع العدول عن تعدد الزوجات " [62] ليوسع دائرة الانفصال لما يسميه مخلفات المجتمع العربي القديم في مجال التشريع و المواريث ، و يخضعها الى قوانين العقل المشرّع بعقلنة التشريع و هذا في نظره تحول

مهم باتجاه الانسانوية الحديثة مؤكدا بذلك أنّ " كل محاولة في مجال العلمانية التشريعية تستهدف الرجوع الى تأكيد ما نصت عليه الشريعة من حيث المبادئ و تحويرها على صعيد النتيجة العملية بحيث نكون قد بلغنا غايات التحديث لا محالة ، إن كل محاولة إصلاحية من هذا القبيل ينبغي تجنبها حسب رأينا [62]

إذ ينتقد هشام جعيط في هذا السياق بعض الإصلاحات التي تعتمد الأيديولوجية التبريرية و الدفاعية ، و هي محاولات سطحية لا تحقق ذلك المستوى من النقد الابستيمي و التي تتجلى في " كل محاولة إصلاحية تدافع عن الاسلام كضحية لخيانات و تشويهات الفقهاء القدامى ، فيقترح مقابل ذلك مراجعة تقييميه لاجتهادات الفقهاء و علماء الدين المسلمين في وجه المناصرين للحداثة " [63] اذ مارس أصحابها تأويلات على النصوص الدينية ، خدمة لغايتهم الخاصة ، و تبريرا لأرائهم الرجعية القائلة بعدم موائمة الاسلام للحداثة ، و ينتقد من جهة أخرى " كل الجهود التي تُبدل من أجل تقديم الفقه الإسلامي كما لو أنّه يتطابق مع مكاسب الفكر الحديث و هي جهود يصفها بكونها تتلمس حيلا فقهية نفعية للتخلص من مواجهة الحداثة بما هي تجربة تاريخية حديثة للعقل العملي " [64]

فحاول في إطار هذا التجديد إصباغ الاسلام بطابع عصري يجمع بين متطلبات العصر و التخلي عن الذهنية البالية التي أفرزت أزمة ثقافية ، ليأخذ التشريع في مجاله العام طابعا عمليا (pragmatique) فيتماشى مع أولوية متطلبات المجتمع ، بخلق نسق حديث لهذا المجال الذي يعكس بصورة واضحة ، تنحية المرجعية الدينية عن موقعه الذي شغله في قطاعات التشريع و التعليم و القضاء ، و الثقافة عموما.

خاتمـــــة :

يقتضي بسط سلطان الشريعة على الواقع ، و تطبيقها بما لا يتعارض مع مصالح المسلمين، استحضار مجموعة من التدابير أولها إعادة مراجعة العديد من المفاهيم التي أفرغت من حمولتها لترتبط في كثير من الأحيان ، بموقف يعبر عن رأي خاص أو معارضة من لا نتفق معه في كثير من هذه المواقف و الآراء ، كما انه " لا أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم و عدل ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت و إلا فسيبقى في كذب و جهل في الجزئيات ، و جهل و ظلم في الكليات ، فيتولد فساد عظيم " [65] حتى لا تقحم الشريعة الإسلامية في معارك أيديولوجية ، لتحصر مسألة تطبيق الشريعة في تطبيق الحدود و العقوبات و هذه تعد نظرة سلبية للشريعة تبيح التخوف من تعسفها الدموي ، كما وصفها البعض ، لتقتصر على جانب العقوبات و الحدود في حين أن الشريعة تتسع من حيث شمولها لجوانب الحياة المتعلقة بالفرد و المجتمع " و هذا الفهم الخاطئ يعد من معوقات تطبيقها و يولد النفور منها ، فالمراد بتطبيق الشريعة تنفيذ أحكامها و المراد بالشريعة معناها العام الشامل الذي يترادف مع الدين ، فيكون المقصود حراسة الدين عقائدا و أخلاقا و أحكاما و سياسة الدنيا " [66]

وبهذا المعنى تجسد الشريعة تأثير الدين في تنظيم العلاقات الإنسانية للمجتمعات ، بما في ذلك الأخلاق ، ف " الأخلاق بدورها من المجالات التي تأثرت أشد التأثر بالدين ، أن الدين و تعاليمه كانت تعلم الإنسان على امتداد التاريخ القيم و الأصول الأخلاقية و تطالبه بالعمل بها "[67] خلافا لمن ادعى باستقلال الأخلاق عن مجال الدين إثباتا للأخلاق العلمانية القائلة " أن الأخلاق لا تحتاج من أجل تحققها إلى الدين و هي ذات معنى و لها مسوغاتها على نحو مستقل عن الدين " [68] هذه الرؤى تحتاج إلى العودة إلى مراجعة مقاصد الشريعة و بمنظور منفتح و محايد لكل تعصب أو تعسف فكري ، و مراجعة مفاهيم الاصلاح و الدعوة الى " أنّ الاصلاح الاسلامي عليه أن يكون منتبها بعدم تذويب الدين ، بحيث يصبح صدى لنا ، و لا نكون نحن استجابة له ، نحو الغاء الدين التاريخي ، فعلينا أن ننتبه أن لا يجرنا الاصلاح الديني تحت سطوة الثقافة الى تلاشي الدين كله ، فننقض الغرض " [69]

فتفتح هذه المراجعات أفقا واسعا لتجديد الخطاب الديني من جهة و من جهة أخرى تأسيس فلسفة للتشريع و مقتضياته لتتماشى مع معطيات العصر و متطلباته ، دون تعطيل أحكام الشريعة أو التعامل

مع النصوص بمعزل عن المقاصد التي تتيح فتح باب الاجتهاد ، ليجد المسلم في الشريعة منظومة روحية تستطيع أن تسهم في حل العديد من مشكلاته المعاصرة دون إفراط أو تفريط .

الإحالات و الهوامش :

1.الناصر المكني ، الاسلام و الدستور دراسة قانونية مقارنة ،ص 226.

2.محمد كامل ظاهر ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، ص.294

3.المرجع نفسه ،294 - 295 .

4.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص211- 212 .

5.المرجع نفسه ، ص 212 .

6.المرجع نفسه ، ص.213

7.فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العصر الحديث ، ص 345 .

8.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص 212 .

9.المرجع نفسه ، ص .189

10.المرجع نفسه ، ص .158

11.المرجع نفسه ، ص 190 .

12. ندوة فكرية ،العقلانية العربية و المشروع الحضاري ،ص 209 – 210 .

13.هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، ص 112 .

14.الناصر المكني ، مرجع سابق ، ص 211 – 212 .

15.عبد الرحمن اليعقوبي ، الحداثة في التأليف الفلسفيالعربي المعاصر ، ص 191 .

16.جورج قرم ، الفكر السياسي العربي المعاصر ، علماني أم ديني ، ص 165 .

17.عبد الرحمن اليعقوبي ، مرجع سابق ، ص 199 .

18.هشام جعيط ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ، ص 112 .

19.مجموعة من المؤلفين ، العلمانية مذهبا ، ص 33 .

20.فهمي جدعان ، مرجع سابق ، ص 345 .

21.سعيد ناشيد ، الحداثة و القرآن ، ص 223 .

22.المرجع نفسه ، ص 230 .

23.الناصر المكني ، ص 221 .

24.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 433 .

25.الناصر المكني ، مرجع سابق 433 .

26.هشام جعيط ، ص 112 .

27.الناصر المكني ، ص 433 .

28.المرجع نفسه ، ص 433 .

29.سعيد ناشيد ، مرجع سابق ، ص 23 .

30.سعيد ناشيد ، مرجع سابق ، ص 23 .

31.نقلا عن برنامج على الاداعة الوطنية بتونس ، بتارخ : 2018/08/22 ، تصريحات الصادق بلعيد .

32.جورج قرم ، مرجع سابق ، ص 165 .

33.عبد الرحمن اليعقوبي ، ص 199 .

34.محمد كامل ظاهر ، مرجع سابق ، ص 258 .

35.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 108 .

36.محمد كامل ظاهر ، مرجع سابق ، ص 258 .

37.المرجع نفسه ، ص .114

38. العلمانية مذهبا ، مجموعة مؤلفين ، مرجع سابق ، 22 .

39.ندوة فكرية ، العقلانية و المشروع الحضاري ، ص 149 .

40.المرجع نفسه ، ص 111 .

41.محمد كامل مظهر ، ص 294 .

42.الناصر المكني ، ص 295 – 294 .

43.المرجع نفسه ، ص 211 – 212 .

44.المرجع نفسه ، ص 212 .

45.المرجع نفسه ، ص 213 .

46.فهمي جدعان ، ص 345 .

47.أحمد الريسوني ، فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي ، ص63 .

48.المرجع نفسه ، ص 63 .

49.المرجع نفسه ، ص 79 .

50.المرجع نفسه ، ص 13 .

51 .المرجع نفسه ، ص 11 .

52.المرجع نفسه ، ص.79

53.المرجع نفسه ، ص 68 .

54.المرجع نفسه ، ص 226

55. نقلا عن : جريدة الصحافة ،حوار مع الطاهر أمين ، العدد 838 بتاريخ 2010/05/19 .

56.المرجع نفسه

57.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 115 .

58.المرجع نفسه ، ص 115 .

59.المرجع نفسه ، ص 115 .

60.ندوة فكرية ، التاريخ و التقدم ، ص 50 .

61.هشام جعيط ، مرجع سابق ، ص 115 .

62.المرجع نفسه ، ص 114 .

63.ندوة فكرية ، التاريخ و التقدم ، ص 48 .

64.المرجع نفسه ، ص 49 .

65.أبو الحسن رشيد البليدي ، الشريعة الإسلامية وفقه التطبيق ، ص87 - 88 .

66 .المرجع نفسه ، ص .87

67 .مجموعة مؤلفين ، العلمانية مذهبا ، ص 184 .

68.المرجع نفسه ، ص 185 .

69.حيدر رحب الله ، الإصلاح بوصفه مضاد للإصلاح ، ص 7 .

قائمة المراجع :

1) – **هشام جعيط** ، الشخصية العربية الإسلامية و المصير العربي ،دار الطليعة للنشر – بيروت ، ترجمة د. المنجي الصيادي ، ط1 1984.

2) – **الناصر المكني** ، الاسلام و الدستور دراسة قانونية و فقهية مقارنة لعلاقة الدين بالدولة في مختلف الأنظمة الدستورية ، منشورات مجمع الأطرش ، تونس 2014 ،د/ط

3) – **سعيد ناشيد** ،الحداثة و القرآن ، دار التنوير للطباعة و النشر ن لبنان ، ط1 2015 .

4) - العلمانية مذهبا ، دراسة نقدية في الأسس و المرتكزات ، مجموعة من المؤلفين ، إعداد مهدي أميدي ، ترجمة حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط1 2014 .

5) – **فهمي جدعان** ، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ، دار الشروق ط 3 1988 .

6) – **جورج قرم** ، الفكر السياسي العربي : علماني أم ديني ؟ آراء و مناقشات العدد 177 ، د/ت.

7) – **العقلانية العربية و المشروع الحضاري** ، ندوة فكرية ، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ، المغرب الرباط ، ط1 1992 .

8) – **عبد الرحمن اليعقوبي** ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ،بيروت ط1 2014 .

9) – **عبد الوهاب المسيري** ، العلمانية الجزئية و العلماني الشاملة ، دار الشرق ، ط 1 2002 .

10) - **حيدر رحب الله** ، الاصلاح بوصفه مضاد الاصلاح ، تجربتان و عبرتان ، مجلة الاجتهاد و التجديد ، العدد 47 ، بيروت 2018

11)) **مجموعة مؤلفين** ، العلمانية مذهبا ، دراسة في الأس و المرتكزات ، اعداد مهدي أميدي ، ترجمة حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي بيروت – لبنان ، ط1 2014 .

12) – **التاريخ و التقدم** ،دراسات في أعمال هشام جعيط ، ندوة فكرية ، تحرير عبد الاله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – لبنان ، ط1 2011

13) - **كمال الهلالي** ، حوار مع الطاهر أمين ، جريدة الصحافة ، العدد :838 ، 19 مارس ، 2016

14) - **أحمد الريسوني** ، فقه الثورة ، مراجعات في الفقه السياسي الاسلامي ، دار الكلمة للتوزيع و النشر ،مصر القاهرة ،ط1 2013 .

15) - **محمد كامل ظاهر** ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني ، دارالبيروني للنشر بيروت ، ط1 1994.

16) – أبو الحسن رشيد البليدي ، الشريعة الإسلامية و فقه التطبيق ،دار الأندلي للنشر ، د/ط 2015 .