مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد: 26 عدد:64 السنة: 2022

السياسة والتأويل في ظل جدلية القداسة والحداثة

Politics and interpretation
Under the dialectic of holiness and modernity

د. العربي فاروق[1]
جامعة الجزائر3 –الجزائر
farouklarbi123@gmail.com
كعبوش الحواس
جامعة الجزائر3 –الجزائر
kabouche.elhauoas@univ-alger3.dz

تاريخ الوصول 2020/09/25 القبول 2021/09/07 النشر على الخط 2022/03/15
Received 25/09/2020 Accepted 07/07/2021 Published online 15/03/2022

ملخص:

إن مسألة التفسير الديني للظواهر الإنسانية الإجتماعية بالمعيار الكلاسيكي الأصولي وبالمعايير الحداثية أو المناهج العقلانية كما يدعي أصحابها، أضفت المزيد من التعقيد على فهم والإحاطة بتلك الظواهر، ويزداد مستوى ذلك التعقيد أكثر حينما يتعلق الأمر بالظاهرة السياسية، حيث تحاول هذه المقالة تقفي هذه المقاربة الثنائية في شقها الأصولي و الحداثي والتي تظهر إحتدام الجدلية في منظور الفكر السياسي الإسلامي.

الكلمات المتاحية: التأويل، الحداثة، النص الديني، العقلانية، السياسة.

Abstract:

The issue of the religious interpretation of the human and social phenomena by the classical standards and the modernist standards, or rational approaches as claimed by their owners, has added more complexity to the understanding of these phenomena, and this complexity increases when it comes to the political phenomenon, as this article aims to examine this dual approach in its Fundamentalist and modernist sides, which shows the intensity of the dialectic in the perspective of Islamic political thought.

Keywords: Interpretation, Modernity, Religious Text, Rationalism, Politics.

[1]– المؤلّف المراسل:**العربي فاروق** البريد الإلكتروني **farouklarbi123@gmail.com**

1. مقدمة:

يعجّ عالمنا الإسلامي اليوم بقضايا الجدل الدائر حول تراثية النص وقداسته بينه وبين القراءة الحداثية والتأويل بمناهج وعمليات تحليل معاصرة، هذه الأخيرة التي تعترضها وتنتقدها النظرة الراديكالية القائلة بقداسة النّص وعدم التّأويل وفقاً لقاعدة "لا اجتهاد مع النّص" وحتّى احتكاماً لشعار" لا اجتهاد بعد اجتهاد الأولين".

ومن هنا تواجه قضايا الأخلاق والسياسة محكّاً فكرياً وحتى ميدانياً شائكاً في ظلّ جملة من الثنائيات المتصادمة على غرار الأصالة والحداثة، العقل والنقل، القراءة الثيولوجية والقراءة المنهجية، النزعة العقلانية والنزعة العاطفية، السكون والحركية، الإنغلاق والإنفتاح، الإطلاق والنسبية وغيرها.

لقد حصل في الفكر الحديث جملة من التطوّرات فيما يتعلق بمسائل القيم والاخلاق، من ضمنها زوال التفكير الأخلاقي التقليدي بانتقاله من مجرّد فكر فلسفي إلى حقل العلوم المعيارية، مثل علم المنطق الذي يُحدّد صلاحية أو عدم صلاحية الأحكام العقلانية، وكذلك علم الابستيمولوجيا الذي يبحث في مدى تطابق ومشروعية كل بناء معرفي، وعلى هذا النحو انتقلت كل العلوم الإنسانية تقريباً إلى التأسيسات الوضعية، والتحليلية والنقدية أكثر فأكثر، وتجاوزت أطر النمذجة الكلاسيكسة.

ورغم كلّ هذه التطوّرات والانجازات تبقى العلوم الإنسانية تعترضها الكثير من المطبّات، فتنوع العلوم وتشعّب تخصصاتها وحقولها المعرفية، وإن نُظر اليها نظرة إيجابية فهي بالمقابل قاصرة عن الإحاطة بمكامن الظواهر الإنسانية لاسيما تلك الشائكة والتي من ضمنها المسائل القيمية والأخلاقية.

وعلى حدّ تعبير المفكر الجزائري –الرّاحل –و المحاضر في جامعة السوربون– محمد أركون، أي نمط من أنماط العقلانية، وأي مضمون من المضامين المعرفة العلمية الوضعية يمكن الاعتماد عليه من أجل تحديد مبدأ أخلاقي أو قيمي معيّن وفرضه واحترامه؟ كيف يمكن تبرير رؤيا أخلاقية معينة تعتبرها أمّة من الأمم بمثابة المثال الأخلاقي الأعلى وتقبل بها؟ وهل يمكننا أن نتحدّث عن وجود أخلاق صحيحة، وبالتالي عن أخلاق غير صحيحة؟ وهل العقلانية العلمية موجودة لدى الجميع إلى درجة أنّه يمكننا التوافق حول شتى الموضوعات؟ إنّ هذه الأسئلة وأخرى وسلسلة متلاحقة من الإشكاليات تشعرنا بالحاجة الماسة إلى تأسيس علم ما فوق الأخلاق، علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من خارجها، وهذا إشكال يطرح بحدة في الميادين العلمية المفترض أنّها نسبية وموضوعية فما بالك بقضايا تأويل النصوص الشرعية المتصلة بالسياسة والأخلاق.

فإذا كانت السياسة من ضمن أكثر الحقول العلمية الإنسانية تعارضاً وتضارباً بين علماء وفقهاء السياسة، وإذا كانت السياسة أيضا من أكثر الميادين والشؤون تناقضا وتصادما بين الأحزاب والساسة والأنظمة وما شابه، فما بالك لما تقترن هذه السياسة وتحتكّ بالنّص الديني بل وتوزن به أو حتّى تُؤَوَّلُ به، فلا شكّ أنها ستصبح أكثر إشكالاً وتعقيداً.

يرى فريق من المفكرين أنّ متغيرات العصر والحداثة وما تسوقه العولمة من إفرازات يقتضي تجاوز "سكون وثبات" النّص إلى الاجتهاد بل وإلى التأويل كونه ضرورة ملحّة لمواكبة تلكم التغيرات، في حين يُصرّ فريق آخر على ثبات وقداسة النص، وعدم جواز بل وتحريم التأويل.

الإشكالية

ما هي حدود تقاطع وتنافر المعايير الدينية الأصولية والمعايير الحداثية العقلانية في تفسير الظاهرة السياسية؟

وبين هذا وذاك تبقى قضايا الأخلاق والسياسة تجتذبها تارةً ضوابط أو "حدود" المقدَس وتارة أخرى "تحرّرات" الاجتهاد والتأويل، وهو ما سنحاول الوقوف عليه خلال هذه الورقة التي قسمناها إلى ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأول: التأويل: بين جدلية التقليد والتجديد

المحور الثاني: السياسة في ميزان الفهم والتأويل

المحور الثالث: السياسة والتأويل: ضرورات التحيين والوسطية والإعتدال

2. المحور الأول: التأويل بين جدلية التقليد والتجديد

قبل الشروع في موضوع التأويل من الأجدى الاستهلال بتحديد مفهوم التأويل. فأصل كلمة التأويل من الأول وهو الرجوع، يقال آل الشيء إذا رجع وأوّل الكلام تأويلا، أي رده إلى الوجه الذي يعرف معناه، والتأويل والتفسير واحد، ويفرق بينهما من وجه أن التفسير هو الإخبار عن إفراد أحاد الجملة، والتأويل: الإخبار بمعنى الكلام وقيل :التفسير إفراد ما إنتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل: الإخبار عن غرض المتكلم بكلامه.[1]

والتأويل في القرآن الكريم على خمسة أوجه: فقد جاء بمعنى منتهى مّدة الملك، والثاني عاقبة الأمور أو ما يؤول إليه الأمر، والثالث تعبير الرؤيا، والرابع التحقيق أما الخامس فالجزاء(أي الجزاء الذي آلوا إليه).[2]

كما شاع التأويل في الأديان وفي الفكر الفلسفي، وعرف تطورات إلى أن بلغ إلى العلوم الإنسانية الحديثة فإصطلح عليه بالكلمة اللاتينية الهرمينوطيقا Hermoneutique.

يرى بعض المؤرخين أن إبتداع الهرمنيوطيقا تم خلال القرن 17 الميلادي، حين ادخل يوهان دانوور JOHAN Dannhauer لأول مرة الكلمة اللاتينية HERMONEUTICA كحاجة إصطلاحية ملّحة لتلك العلوم التي تهتم بتأويل النصوص، مزاعم أخرى ترى أن الهمينوطيقا تأسست قبل قرنين من ذلك من طرف فلاشيوس Flacius. في نصّه مفتاح الكتاب المقدس sacrae clavis scripturae أو قبل قرون من ذلك مع أرسطو في رسالته التأويلDE interpretatione، وإن عدم معرفة أصل وتاريخ الهيرومنطيقا تثير شكوكا حول وجود تصّور موّحد حول هذه الفلسفة،كما يشير إلى المسار الفوضوي لنظامها.[3]

وقد بدأ التأويل مصطلحا مقبولا في ثقافتنا العربية أول الأمر، ثم درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريبا أي العاشر الميلادي، باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل،فصار شائعا أن التأويل جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن، والدخول في إثبات عقائد وأفكار، أو بالأحرى ضلالات من خلال تحريف مقصود لدلالات المفردات والتراكيب القرآنية ومعانيها، ومن الضروري هنا أن الإشارة إلى أن مصطلح التأويل أكتسب دلالته –غير الحسنة– تدريجيا خلال عمليات التطور والنمو الإجتماعيين، وما يُصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي.[4]

---

[1] أبي هلال حسن بن عبد الله العسكري، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: أحمد السيد، بيروت: دار الكتب الجامعية، 2010، ص. 98.

[2] نفس المرجع السابق، ص ص. 98–99.

[3] جياني فاتيمو وزابالا سانتياغو، الهيرومنطيقا الفوضوية، ترجمة:جمال بلقاسم، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، فبراير 2017، ص06.

[4] عبد الباسط سلامة هيكل، الجذور التاريخية لتأويلية نصر أبو زيد، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 2015، ص. 3.

ولقد تعرض التأويل مبكرا إلى معضلة على المستوى النظري في التعامل مع تراثنا الديني،فعلاقة المفسّر بالنص أخذت اتجاهين، يمثل كل منهما زاوية مختلفة في النظر إلى علاقة المفّسر بالنص، الاتجاه الأول: التفسير بالمأثور، ويهدف الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدّلة التاريخية واللغوية، التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، وهذا الاتجاه التاريخي يتجاهل المفسّر ويلغي وجوده ويركز على النص وحقائقه التاريخية، أما الاتجاه الثاني: فهو التفسير بالرأي ونُظر إليه أنه غير موضوعي، لكون المفسّر ينطلق من موقفه الراهن مُحاولا أن يجد فيه سندا للتفسير، وهذا الاتجاه يؤكد حضور المفسّر عقلا وشخصية في التعامل مع النص.[1]

يبدو أن عصرنا هذا يشهد حالات اصطدام بين الأصالة والحداثة، ولاسيما حينما يتعلق الأمر بتفسير النص الشرعي، فهل لتفسير النص المقدس حدود لا ينبغي تجاوزها؟

إنّ محاولات البعض لتجاوز حالة الركود التي آل إليها الفكر الإسلامي–حسب قناعتهم– ومن خلال مراجعة الإرث الفكري السالف ونظريات القدامى، غير أن وزن ذلك الإرث الفكري التقليدي يجعل المساس به صعبا، ذلك أن أبواب الاجتهاد قد أغلقت تاريخيا منذ القرن الخامس الهجري بتمام المذاهب الأربعة، وما كان بعد هذا القرن ما هو إلا تقليدا أو تكرارا أو قياسا واستعادة لميراث الأسلاف.

وخلافا لهذا المنطلق حاول بعض المفكرين الحداثيين من العالم العربي الإسلامي التمرد على تلك النمطية والدغمائية –كما يرونها– والقفز على أسوارها، راكبين موجة ما أسموه بالعقلانية والحداثة وما بعد الحداثة،متخذين من مبرر العقلانية المستلهمة من عصر وفكر التنوير منهاجا لتفكيك ومعالجة النصوص الشرعية.

والظاهرة ليست وليدة هذا العصر، فقد شهد التاريخ الإسلامي ظاهرة من هذا القبيل، بمعنى حركات فكرية حاولت التجديد و"القفز"خارج حصون المذاهب الفقهية على غرار كتابات إ بن رشد، و ابن عربي، وأبو حامد الغزالي وغيرهم.

ولعل ما كُتب عن الفرق الإسلامية بدءا من الملل والنحل للشهرستاني، وإنتهاءً بإسلام بلا مذاهب، يدور حول تفكيك المعنى الديني، الشيء الذي قاد نحو تعددية فكرية في أزهى عصور الإسلام والتحرر الفكري، وكذا التناقض في الرؤى على غرار ثنائيات ابن حزم/ السهرودي، وغيلان الدمشقي/الأوزاعي، والحلاج/الأشعري، والغزالي /ابن رشد.[2]

ويتعهد اليوم مسألة التأويل عدد من المفكرين على شاكلة محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، علي حرب وغيرهم، فهم يتشبّثون بالمنهج العقلي المعاصر المستمد من إرهاصات فلسفة التنوير والحداثة، متجاوزين الحدود الصارمة الموضوعة للفقه الإسلامي.

فأستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي في جامعة السوربون (الراحل منذ أعوام قليلة) محمد أركون يبني أول خطواته المنهجية لإعادة القراءة أو التأويل من خلال ما يّسميه "بالأشكلة"problematisation. والتي هي تعّد مهمة الباحث الأساسية، حيث يتصّور أركون أن دور الباحث يكمن في أشكلة كل الأنظمة والأنساق الفكرية التي تنتج المعنى، وكذا كل الصيّغ التي اختفت أو التي لا تزال حيّة، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وأثار المعنى.[3]

فأشكلة الخطاب حسب محمد أركون أو طرح سؤال المعنى بالنسبة للخطاب الديني، إنما يعني نزع البداهة عنه، ووضعه موضع التساؤل والنقد، أو ما يعني بالضبط الكشف عن تاريخانيته من خلال التفكيك.

---

[1] المكان نفسه.

[2] أيمن عبد الرسول، الإسلام الوضعي، القاهرة: ميريت للنشر، 2002، ص ص. 99–100.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هشام صالح، بيروت: دار الساقي، 1999، ص ص.20–22.

إن رؤية أركون للتأويل هي نظرة تنتقد الوجهة الاختزالية للخطاب الديني ولمتّلقيه،كما يتجسد في الممارسة الشعائرية التي يعتريها" كفن أو تابوت" التساؤل العقلي، فمن الضروري طرح الأسئلة، أو ما يصفه أركون بفن الفعل، فهو يحاول البحث عن إستراتيجية حداثية للفكر الإسلامي، والبحث عن" لاهوت إسلامي جديد" ليتواءم مع متطلبات الواقع، فعولمة أنماط الفكر والمعرفة، ومحاكمة الأشياء والممارسات، وضرب الهويات الثقافية في عقر دارها، تتطلب الرجوع إلى التراث مع إخضاعه للنقد التاريخي والأنثربولوجي وفقاً للمنهج العقلي الحداثي، حيث أن هناك إرتددات أصولية إلى الماضي في العلم الإسلامي، وعلى هذا النحو فالهوية الحداثية تتجاوز الهوية الدينية عبر خطوات ثلاث وهي: الإنتهاك، الزحزحة والتجاوز.[1]

ولعل مثل هذه المقولات ومثيلاتها، هي التي جعلت الفكر الأركوني الحداثي يصطدم بالفكر الأصولي الرافض لإعادة القراءة والتأويل، الأبعد من ذلك جعلته يصطدم ببعض التيارات السلفية الرافضة لفتح باب الإجتهاد والتجديد.

ومن ثم كان تفكيك Deconstruction المعنى في النصوص الشرعية هو دأب تيار التأويل الذي يصف نفسه بالعقلانية Rationalitè والهادف لإيصال الفكر الديني إلى معناه الدقيق، وتجاوز الرتابة الكلاسيكية التي تعتريه. فمحمد أركون أراد التأسيس لما أسماه الإسلاميات التطبيقية –ونسب هذا الإصطلاح لنفسه– والذي يرمي إلى الانتفاض ضّد السّياجات الكلاسيكية المحيطة بالفكر الإسلامي وضد الدغمائية والجمود الذي يطال التراث الإسلامي.[2]

و على الرغم من الانتقادات وحتى الإستهجانات التي طالت المنهج والفكر الأركوني "العقلاني الجامح"، من قبل دعاة الأصالة والفقهاء المناهضين للفكر الحداثي، الذي وصفوه بالتعدي الصارخ على قداسة النص الشرعي، إلا أن ثمة ممن لم يهاجم صراحة بل تحفّظ وانتقد بأسلوب علمي لبق سلس متروي–حسب اعتقادنا– أفكار محمد أركون، على غرار ابن جلدته الشيخ الدكتور عبد القادر قسوم قائلا: تكوّن في الفكر الإسلامي اليوم ما أصبح يُعرف بالظاهرة الفكرية الأركونية، هذه الظاهرة التي صارت بما تحتله من حيّز في فضاء ثقافتنا تفرض نفسها كحقيقة فلسفية لا يمكن لأي دارس أن يتجاوزها، ومصدر أهميتها كفلسفة تكمن في كونها معقدة العناصر، متعددة الفصول، واسعة الإنتشار، وهو ما يضاعف من صعوبة مهمة الدارس في محاولة الإحاطة بها، وملاحقة سيرورتها ورصد محدداتها...فهناك لغة إبداعية بدأت تجد طريقها إلى بعض المفكرين المعاصرين ومنهم محمد أركون، وهي لغة تغرف من أكثر من ينبوع حضاري، مما يتطلب شرحها بالنظر لجّدة (حداثة) معناها على العقل العربي.[3]

ويسترسل فضيلة الدكتور قسوم بقوله: "تكمن الصعوبة المنهجية لدى أركون في الذبذبة الفكرية التي أعيت من يفهمها أو يجد لها تفسيرا هو ما يطبع الظاهرة الأركونية ما يمثل عامل تعتيم على أفقيتها، وهو أيضا ما أدى إلى توّلد الإشكالية الفكرية للظاهرة الثقافية التي يمثلها محمد اركون والتي أعيت الدارسين والباحثين في وجود حل لتعقدها، لأنها مستعصية على المناهج بما في ذلك المنهج العقلي الذي ترفع لواءه وتعلن تمسكها بأهدافه".[4]

ولم يمثل المنهج الأركوني حالة استثناء، فهناك من نسج على منواله على غرار المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، الذي تبنى بدوره منهجا نقديا في تحليل الخطاب الإسلامي ما أثار ضجة وجدلا واسعا في الأوساط الفكرية المصرية، وحتى في رحاب الأزهر.

---

[1] نفس المرجع، ص. 325.

[2] Mouhamed Arkoun; Essai sur la pensée Islamique. Paris, maison neuve et la rose, 1977, p. 9.

[3] عبد الرزاق قسوم، مدارس الفكر العربي الإسلامي،تأملا ت في المنطلق والمصب، الرياض:دار عالم الكتب،1997، ص ص.177–180.

[4] نفس المرجع،ص. 203.

يرى حامد أبو زيد أن قدرنا اليوم لفهم الأخر ولكي يفهمنا الأخر هو الانفتاح على جميع مصادر المعرفة حتى تلك الآتية من الغرب والتي تضعنا باستمرار أمام موقف الصدمة، ومن الضروري استثمار هذه الصدمة، خلافا لما حدث مع مفكري عصر النهضة الذين غفلوا عن كيفية التعامل مع الراهن، فراحو يصنعون ثنائيات تصادمية، بحيث أنتج هذا الفكر صراعا كنا في غنى عنه، وغُيّبنا عن المشاركة في بناء العالمية،فموقعنا –حسب أبو زيد–هو موقع في حالة حوار جدلي مع الغرب، فسواء اخترنا من التراث أم من الغرب فإن إختيارنا قائم أصلا على الحوار الذي يدعم موقعنا وإدراكنا مثل هذه الجدلية تخلصنا من حالة الفوضى التي يعاني منها النص التنويري في قراءاته الفكرية المعرفية، فالمتمحص في حالتنا الثقافية لا ينكر مثل هذه الفوضى.[1]

فحامد أبو زيد يتبنى نمط الفكر النقدي الذي يركز على الفهم والاستنباط الجوهري، والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل، وتأويل النص والتحليل العقلاني الحداثي لا تعني استبعاد للدين أو معاداته كما يتصوره البعض، وإنما سبر أغوار النصوص، فأبو زيد يناهض وبشدة ثقافة التكرار والترديد، ولهذا يتحرك الإنتاج الفكري لحامد أبو زيد حول ثلاث محاور:

1. دراسة التراث دراسة نقدية
2. نقد خطاب الإسلام السياسي الذي يحوّل الدين لمجرد وقود في المعارك السياسية.
3. تأصيل وعي علمي بدلالة النصوص الدينية.[2]

إن جرأة أو تجرؤ المفكر أبو زيد–حسب البعض–الذي لم يجد حرجا في تأويل النص القرآني بمعايير فلسفية لاهوتية، وحتى تمرده على الأطر الشرعية في تناوله لمسائل الوحي (متأثرا بعلم الكلام وفلسفة ابن عربي) زيادة على قراءاته المخيالية للنص القرآني كما ورد في بعض كتاباته*ما جّر عليه الكثير من الاتهامات والتبعات والأوصاف كالزندقة والخروج عن الملّة، وحتى تكفيره من بعض التيارات، فضلا عن مقاضاته أمام المحاكم.

والنموذج الثالث للتأويل المتأثر بالحداثة هو تأويل علي حرب، المركّز على ثنائية العقل والمعقولية في قراءة النص.

فحسب علي حرب فإن القراءات التأويلية تستبعد التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص للعلماء والمؤلفين إلى عقلي ونقلي، أو أصيل ودخيل، مثالي وموضوعي، علمي وغير علمي، أو رجعي وتقدمي،ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبر البتة عن واقع الفكر، بل لأن هذه القراءات تتعدى تلك التصنيفات، إذ هي تتأملها بل وتتأوّلها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم، وبالفعل فإن تأمل ثنائية العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقولية النقل ولا معقولية العقل، فلا وجود لعقل خالص، كما لا وجود لنقل خالص، بل ثمة أنماط مختلفة من المعقولية، وكل نمط يمثل نسقا من أنساق العقل ومنحى من مناحي الفكر، وإذا كان الفكر العربي قد انطلق من أصل نبوي، فإن لهذا الأصل معقوليته الخاصة، وهو ما ينبغي البحث عنه واستكشافه، وهكذا فإن الفكر العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي وفيما وراء الأثر والخبر، فيرتحل داخل النص يتساءل ويبحث ويغور وينقّب ويستنبط ويكتشف، فيعقل ما لم يُعقل ويعيد تعريف ما قد

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996، ص. 14 وما يليها

أنظر أيضا: السيد ولد أباه:التأويل والتنوير،دراسة في مشروع حامد أبو زيد،مجلة فضاءات للفكر والثقافة والنقد، السنة 02،العدد07، نوفمبر2002، ص ص، 55–57.

[2] أنظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995، ص. 24.

* أنظر على سبيل المثال كتابه فلسفة التأويل:دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، وكذلك كتابه:إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

عُرّف، خاصة وأن النص آيات بيّنات، والبيان أشد الكلام احتمالا لضروب التفاسير وأصناف التأويل، والآيات علامات فائضة وعوالم دلالية فسيحة.[1]

كما يرى ذات المفكر ضرورة تحليل الخطاب الديني من خلال طابع التخيّل الواسع،وإن كان يعتقد بواجب التمييز هنا بين التخيّل بالمعنى السلبي والتخيّل بالمعنى الموجب الرمز، وهو بهذا الأخير يُحيل إلى المسكوت عنه أو الخطاب الصامت، هذا الأخير الذي يجب استنطاقه لإخراج المسكوت عنه من صمت.[2]

وعلى غرار هؤلاء وجدت "المدرسة التأويلية الحداثية" دعاة وأنصارا في العالم العربي الإسلامي، حيث صارت تشكل تيارا مشاكسا للمدرسة التفسيرية التقليدية، وإن لم تصل بعد إلى أن تتموضع أو أن تشكّل ثقلا أو على الأقل قبولا وانتشارا.

يعتقد البعض منهم كسعيد العشماوي بأن الفقه ليس من المقدسات، فما هو إلا ثمرة إجتهاد القدماء، فهو إذن قابل للرفض والنقد، كما ينظر آخرون في صورة السيد القيمى صاحب كتاب "حروب الرسول" نظرة جديدة إلى تاريخ المسلمين وإعادة قراءتها وفحصها، وعلى ديدنهم يعتقد خليل عبد الكريم خرّيج الأزهر بأن القرآن قصة شاملة لواقع ما قبل الإسلام، ولذا فمن الواجب فهم ذلك الواقع والانطلاق منه لتفسير القرآن، وإن مثل هؤلاء المفكرين يتعرضون إلى لوم حاد واعتراض شديد من طرف"نومنكلاتورة" الشيوخ أو المشايخ، الذين يدّعون أن الإجتهاد مجال للعلماء المتمسّكين بالثراث الديني ويعتقدونه مقدسا.[3]

إن التيار السلفي يناوئ مثل هذه القراءات المعاصرة والحداثية، التي تظهر من حين لأخر ويعتبرها دخيلة تستقي من منهاج غربي علماني يتناقض وقيم الإسلام.

ففي منظور سيد قطب، تكمن جذور هذا "المرض الحديث" في استبدال هدي الوحي بما يمليه الفكر البشري، ويكمن فهم هذا الوصف السلبي للحداثة بناءً على افتراض أن العقلانية الغربية تقوم على التفكر وحده وتقصي فكرة الإيمان، فينظر إليها بوصفها صورة من التوجه الفكري المفرط، وعاملا "نازعا لروحانية" البشرية، ففي الخطاب الإسلامي تعد روحانية الإسلام العميقة هي الترياق الناجع لهذه العقلانية المطلقة العنان، فهي لا تحظر عمل العقل ولكن تخضعه للإيمان، ومن هذا المنظور، تضع القيم الإسلامية العقل في مكانه الصحيح أي خدمة للإيمان، ورغم أن تحليل سيد قطب يبدو متطابقا مع الخطاب الإسلامي الحديث، فإن التحليلات الإسلامية الأخرى تعكس لنا وجهات نظر مغايرة بشكل أكثر للعقلانية.[4]

كثيرا ما كان ينظر للعقلانية على أنها معادية للدين وإلحادية، الأمر الذي يستتبع أنها تفتقر بشكل تام إلى المبادئ الأخلاقية، غير أن العقلانية لم تلتمس أن تحل محل الحقيقة الدينية في حد ذاتها أو حتى اليقين الأخلاقي الذي يلتحق بها، حيث يؤكد إيمانويل كانط KANTE أن تلك الأفكار الأخلاقية الأساسية حول الخير والواجب فطرية، وأن المبادئ الأولية للأخلاق بديهية،وعلى الرغم من قول كانط بأن وجود الله والحياة الآخرة لا يمكن الاستدلال عليهما من خلال المعارف التجريبية، فقد اعتقد أنهما من الأمور الضرورية بصفتهما شرطين للإدراك الكامل للأهداف الأخلاقية، ولم يكن كانط ليتصور عالما أخلاقيا دون وجود الله والحياة الآخرة. ويرى أبو حامد الغزالي أن العقل غير كاف للسعادة البشرية، وأن الوحي ضروري، نظرا لأن العقل البشري قاصر عن تحديد كل مصالح البشر، وقد ساق الفيلسوف ابن رشد رأيا

[1] علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2007، ص ص.17-18.

[2] علي حرب، "النقد الكانطي"، مجاة الفكر العربي المعاصر: مركز الإنماء القومي بيروت/باريس،العددين 100و101(1993) ص. 48.

[3] نجاة بلحا ودليلة شمس، الإجتهاد المحاصر من طرف الماضي، أسبوعية الأهرام المصرية، العدد101،(14-20سبتمبر 1996).

[4] Sayyid qotb, Islam: the true religion, translated by: Ravi Ahmed (Karachi: international Islamic publishers, 1981, p. 25.

معارضا للغزالي مفاده أن الوحي ضروري لأولئك العاجزين عن الدخول في الفلسفة العليا، فالله قد منح بعض البشر قدرات وملكات عقلية عالية، كما أن جميع البشر تقع على عاتقهم مسؤولية تحصيل المعرفة كل حسب قدرته.[1]

على الرغم من ظهور وجهات نظر معادية للعقلانية في بعض مساحات من الخطاب الإسلامي حول الحداثة، فيبدو أنها لا تمثل موقفا إسلاميا جوهريا حيال الموضوع، كون كل من النقاش التقليدي لدور العقل في المجتمع، والإطار الواسع للخطاب المعاصر حول الموضوع يكشف حقيقة أن الإسلام لا يمكن اعتباره عائقا أمام العقلانية، بل ينظر للإيمان والعقل على اعتبارهما متممين لبعضهما البعض.

وختاما لهذا المحور يمكن القول، أنه لا ريب ثمة في الفكر الإسلامي حركة مد وجزر بين أنصار" الإكتفاء" و"الاستقاء" من الموروث الفكري واجتهادات الأولين، وبين أولئك الذين ينزعون باتجاه تجاوز الترديد والتقليد إلى التأويل والتجديد وفقا لمناهج معاصرة، وبين موقف هذا وذاك من الضروري أن يخرج الفكر الإسلامي من تراتبية الإصطفافات ومن الإنحيازات، ليشكّل موقعا وسطيا يتخطى حالة الكبت المفروض على كل اجتهاد علمي، وفي ذات الوقت لا ينزوي نحو عقلانية جامحة ومتجرأة.

3. المحو الثاني: السياسة في ميزان الفهم والتأويل

تطرح اليوم وبإلحاح إشكالية التحديث السياسي في المنتظمات السياسية في العالم العربي الإسلامي، أين تتكرر المناقشات المتعلقة بمسائل العلمانية والديمقراطية وغيرها،التي تعرف الكثير من الجدل بين أنصا ر التحديث، والمناوئين لمتغيرات وإفرازات الحداثة.

وتبدوا الحداثة مصطلحا غامضا، ففي الغرب حيث ظهر المصطلح، فيلتبس مصطلح الحداثة مع مصطلح العصرانية ...على الرغم من عدم وجود ترادف بين اللفظين.

فالحداثة تشير بوجه عام إلى التحول الإجتماعي السياسي لأوروبا الذي واكبته التطورات العلمية والتكنولوجية الناتجة عن عصر التنوير. لقد نتج التغيير بسبب الإنتقال من الإعتماد على الدين كأساس للشرعية السياسية إلى الإعتماد الديمقراطية والذي صاحبه إنفصال الكنيسة عن الدولة وبزوغ فجر العلمانية، في حين تشير العصرانية إلى الإتجاه الفلسفي لليقين الذي يعتمد أساسا على التعقل أو العقلانية بدلا من الوحي. ولقد بدأ استخدام الإصطلاح مع محاولة ديكارت Descartes التغلب على الشك بتحديد المبادئ البديهية التي في غير الحاجة إلى برهان، ولكنه في العادة يرتبط بمحاولات كانط في التحليل النقدي للأحكام الإدراكية والأخلاقية والجمالية، ويعد هذا المنهج أو الإتجاه الفكري لليقين أساسا لظهور الحداثة، ومع ذلك ففي الاستخدام اليومي نلحظ دمج كلمتي" الحداثة" و"العصرانية" وكأنهما مترادفتان، ويبدو هذا جليا خصوصا عند مناقشة الإسلاميين للحداثة، حيث يشيع استخدام الكلمة العربية "عصرية" لترجمة الكلمتين الحداثة والعصرانية، وتشمل الحداثة/العصرانية غالبا في الخطاب الإسلامي مسألة التحديث، وكذا التطور العلمي والتكنولوجي ولكن المناقشات الإسلامية الكلية للحداثة تركز على القضايا الأساسية للعقلانية والعلمانية والديمقراطية، والتعبيرات المستخدمة لهذه الظواهر لا تتطابق بالضرورة في المجتمعات الغربية والإسلامية.[2]

ومن ثم ففي اعتقادنا أن إشكالية تحديد وضبط المفاهيم تبقى عالقة طالما أن مثل هذا الحقل الفكري يحتاج إلى نوع من"تبيئة" المفاهيم،وذلك بالنظر إلى تناظر البيئات التي أوجدت هذه الاصطلاحات، وبالتالى غياب التوافقات سواء من منظور لغوي أو حتى من منظور مفاهيمي فما بالك من منظور عقائدي أو إيديولوجي.

---

[1] تيري هنتر، التحديث والديمقراطية والإسلام، ترجمة :أيمن حامد، القاهرة: دار النهضة، 2011، ص. 67.

[2] تماراسون، الإسلام والحداثة: هل هما متوافقان؟ في التحديث والديمقراطية، تأليف مجموعة من الباحثين، المحرر، شيرين هنتر هوما مالك، ترجمة: أنيس حامد، القاهرة: دار النهضة،2007، ص. 65.

وقد برز تيار حداثي يحاول التجديد ومواكبة التغيرات السياسية، و"الاجتهاد" من داخل النص الديني أو حتى خارجه مما يجعل المسألة غاية في التعقيد، بالنظر إلى اصطدام الكثيرين بجدار الّصد والممانعة الرافض للإسقاطات المنهجية الغربية على الخصوصية العربية الإسلامية لاسيما في القضايا المتعلقة بالدين والسياسة، والتي هي أصلا محل خلاف حتى داخل الدائرة العربية الإسلامية، وداخل الفكر الإسلامي.

فهناك تداخل بين السياسي والديني، والديني والدنيوي أي نوع من نزاع الصلاحيات بين الدين والسياسة، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون حول مؤسسة الخلافة والإمامة: "هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في أمرين: أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية، التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها،وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري.[1]

كما ميّز المقريزي بين حكم الشريعة التي هي: "ما شرّع الله من دين وأمر به، وحكم السياسة بصفتها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال".[2]

ولعل كتاب الإسلام وأصول الحكم الصادر عام 1925 للشيخ الأزهري علي عبد الرازق مثّل نوعا من التّمرد عن المألوف، من حيث ما قدمه من فتوى سياسية جريئة و– مكلفة – في نقد نظرية الخلافة، معتبرا أنها بدعة ليست من الإسلام في شيء والهدف منها هو خدمة مصالح السلطة السياسية،وإسباغ بعد ديني عليها يُكسيها ثوب القداسة والعصمة، وهو ما جّر عليه تبعات كبيرة وصلت إلى إقصاءه من الأزهر، وكذا تأليب الرأي العام عليه.[3]

وتاريخيا، تعود أبرز تجليات التيار المجدد، أو الفكر السياسي الإصلاحي منذ أكثر من قرن، من خلال خطابات الأصالة والتحديث لجمال الدين الأفغاني ثم رفاعة الطهطاوي، وكذا في دعوة خير الدين التونسي وابن ضياف في تونس إلى الدستورية، وبتأكيد محمد عبده على الصيغة المدنية للدولة الإسلامية، وكذا مرافعات الكواكبي ضّد الاستبداد وإطلاق الحريات، أما الخطاب الثاني "السلفي الشرعي"–وفقا لبلقزيز عبد الإله –فيمثله محمد رشيد رضا الذي وإن كان يمثل في مرحلة أولى امتدادا للفكر الإصلاحي، إلا أنه عاش مرحلة تاريخية جديدة عنوانها إلغاء الخلافة الإسلامية وصعود الدعوات العلمانية، مما انعكس سلبا على خطابه وإحداثه القطيعة مع الفكر الإصلاحي الأول وتأكيده على الدولة المدنية، أما الخطاب الثالث فهو الإخواني الذي يتقدمه الشيخ حسن البنّا والهضيبي والقرضاوي وعددا من الكتاب والمفكرين الذين قدموا —حسب بلقزيز– خليطا من التصورات والمفاهيم التراثية والحديثة في تصورهم للدولة الإسلامية، أما الخطاب الرابع الشمولي فيمثله السيد قطب وعبد السلام فرج، وأبو الأعلى المودودي ومحمد قطب، وغيرهم من قيادات التيار الجهادي، إذ يرى بلقزيز أن هذا الخطاب يحمل شبهة "الثيوقراطية"، من حيث أنه يقدم المسالة السياسية بأسرها في سياق من المفاهيم الدينية المطلقة "الحاكمية لله".

كما أن هناك تيار معاصر ينادي بمسايرة الظروف وتطوير الخطاب الإسلامي حول الدولة، كطارق البشري (مقاربة الجماعة الوطنية المسيري (مقاربة العلمانية الجزئية والكلية) كمال أبو المجد (الإسلام الليبرالي) طارق رمضان والغنوشي وهويدي (المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان). وغيرهم من المفكرين.[4]

---

[1] عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية، بيروت: دار التنوير، 2012، ص. 265.

[2] أحمد المقريزي، كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والأثار، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ب ت ن، ص ص. 220–221 .

[3] Ahmed ben naaoum, fonction prophètique et fonction politique, insaniyat, n11, mai- aout 2000. P. 12.

[4] أنظر مزيد من التفاصيل:عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص. 11. محمد أركون، تاريخية، الفكر الإسلامي، ترجمة:هاشم صالح، الدار البيضاء/بيروت: المركز الإنمائي القومي والمركز الثقافي العربي، 1996، ص. 281.

وكثيرا ما تطرح إشكالية هل يمثل الدين الإسلامي تعارضا مع التحديث والديمقراطية، وبالمقابل هل التحديث ينتهك" قداسة" الديني؟
إن الإشكال النظري الذي طرحته مسالة إعادة إنتاج النموذج أو التجربة (تجربة مكة والمدينة) لم يحل أبدا في تاريخ الإسلام بالشكل المشروع، ومن وجهة نظر ثيولوجية، وهذا ما يدعونا إلى التأكيد بأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت تمثل سلطة زمنية مضبوطة (أو موجّهة) من قبل السيادة الدينية، وهذه الحقيقة مهمة جدا تعكس تلك التصورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها.[1]

لقد برز تيار معاصر يحاول مجاراة التحولات الراهنة سواء تلك الجارية على المستويات الوطنية أو العالمية، من خلال "إجتهاد" و"قياس" و"تأويل" رافضين الإصطفاف وراء النظريات الفقهية وفي الوقت ذاته معبّرين –حسب دعواهم– عن توّجه إسلامي لا يفك كل الإرتباطات عن الموروث أو الماضي، ويسعى بالمقابل للتكيف والمتطلبات الراهنة.

ويعد راشد الغنوشي زعيم حزب النهضة التونسي واحدا من الأصوات المنادية بمصلحة المسلمين في المشاركة في الحكومات غير الإسلامية، إذ يرى أن العيش في ظل حكم إسلامي حقيقي– حاليا– يعد من الأمور المثالية، وبما أن ذلك غير ممكن اليوم، يجب أن يتعاطى المسلمون مع ما هو متاح اليوم، فعلى المسلمين التعاون مع أي شخص لديه الاستعداد لإنجاز الأهداف الأساسية مثل الاستقلال والتنمية والتضامن الإجتماعي والحرية المدنية وحقوق الإنسان واستقلال القضاء وتحرير المساجد والأنشطة الدعوية الإسلامية، ويستشهد الغنوشي ببعض الأمثلة من التاريخ الإسلامي، وكذا قصة يوسف عليه السلام الذي أبعده إخوته لينتهي به الأمر وزيرا لدى حكومة فرعون، فمن باب الشعور بالواجب لإنقاذ الأمة والشعب من خطر المجاعة والجفاف، فهو لم ينتظر إيمان الحاكم أو إعلان الناس عودتهم من الوثنية واعتناق دين التوحيد، وبدلا من ذلك استمر في أداء واجبه لخير جميع الناس، لذا يؤكد الغنوشي أن أمة المسلمين يمكنها المشاركة في تحالفات تهدف إلى منع الظلم والإضطهاد لخدمة مصلحة الإنسان، فالمؤمن يمكنه الاستمرار في تأدية الأهداف النبيلة حتى مع أولئك الذين لا يشاركونه مذهبه أو دينه.[2]

ويذهب المفكر طارق رمضان إلى نفس الإتجاه، مفضلا تبرير مشاركة المسلمين في حكومات غير إسلامية، وتكون عادلة بوصفها ظاهرة مؤقتة نتجت عن انعدام حكم إسلامي حقيقي في هذا العصر، ويرفض فكرة وجود شكل مثالي للحكومة الإسلامية، إذ يرى أن القرآن والسنة وفّرا مبادئ أساسية ونماذج لكيفية تنفيذ تلك المبادئ في سياقات تاريخية محددة، ولكن مع تغيُر السياق لا بد من تغيير وسائل التنفيذ بالتبعية، وتوفّر أصول الفقه الطريقة التي يمكن تنفيذ هذا الأمر بها، إذ توضّح أن الإسلام يسمح لنا بالأخذ في الإعتبار إمكاناته الطبيعية للتكيف في المكان والزمان، فالمبادئ الإسلامية حسب طارق رمضان توّفر أسلوب حياة يمكن بل ويجب العيش به في كافة البيئات، حيث يصف لنا الفقه منهجية الإجتهاد من أجل إبتداع طرق التأقلم مع الظروف المتغيرة.[3]

وبشيء من الإختلاف النسبي مع طارق رمضان، فإن المفكر الأمريكي –المصري الأصل– خالد أبو الفضل يؤسس لفكرة أخرى، فحواها أن المسلمين الأوائل اعتبروا الحكم عقد بين الحاكم والمحكوم، واختلفوا حول منزلة ذلك العقد، وبالتالي لابد من التمييز بين إرادة الله وجهود البشر، ذلك أن القرآن وبوصفه دليلا شاملا–حسب أبو الفضل– يضع القواعد لكل شيء، وإن يعطي توجيها لكل مظاهر الحياة،لكنه ترك للبشر استنباط أحكاما محددة لبيئات بعينها بعيدا عن الأوامر التي نزل بها الوحي، ويجب استلهامها من خلال مبادئ القرآن،كما يؤمن أبو

[1] محمد أركون، تاريخية، الفكر الإسلامي، ترجمة:هاشم صالح، الدار البيضاء/بيروت: المركز الإنمائي القومي والمركز الثقافي العربي، 1996، ص. 281.

[2] Rached Guenouchi, participation in non-islamic gouvernement, in kuzman ed., liberalislam, a source book, new york and oxford university press 1981, p. 91.

[3] Tariq Remadan, to be european muslim, Leicter, Islamic foundation, 1997, pp.173-175.

الفضل رفقة عدد من الباحثين أنه ليس من الضروري أن يكون الحكم علمانيا لحماية التعددية،لكنه يجب أن يكون تعدديا حتى يكون إسلاميا.[1]

لقد تشكلت نقاشات واسعة–ولا تزال مستمرة– حول الإسلام والتحديث والديمقراطية وكذا العلمانية، وتم إعطاء تعاريف وتحليلات عدة ونوقشت المسألة في مدى الإتفاق أو التناقض بين الإسلام والديمقراطية والعلمانية، وسواء إنسجم الإسلام مع الظاهرة الديمقراطية أم لا، فينبغي فهم السياقات العامة والخاصة لكليهما،كما تتخذ النقاشات حول الإسلام والديمقراطية والعلمانية طبيعة الجزر المنعزلة كما لو كانت التجربة الديمقراطية في الثقافات الأخرى بمعزل عن كل تجربة إسلامية للديمقراطية، وتتشبّث الأطراف حول هذه المسألة– بالتناقضات والتنافرات وتستبعد التقاطعات والتقاربات مما يعطي ذاك الجدل مسحة أو صيغة الجدلية الصفرية.

يبدو أنه من الأجدر التعمق أكثر في النقاش ليمّتد إلى فحص العلاقة بين الإسلام والحداثة، ذلك أنه من الممكن أن تكون العقبة الرئيسية في إرساء الديمقراطية في العالم الإسلامي مرتبطة بالتحديث أكثر من إرتباطها بالإسلام، وهي تبقى "فرضية" قائمة قابلة للفحص، إن انطلقت من أسس موضوعية حتى تؤول إلى إما إلى التأكيد وإما إلى النفي.

ويرى سعيد العشماوي أن الحركة الإسلامية لا تدعو بالضرورة إلى إقامة حكومة دينية، ومفكروها لا يمكن أن يُفهم حديثهم عن "الحكومة الإسلامية" ولا عن أن "الإسلام دين ودولة " على أنهم يريدون إقامة حكومة دينية، لقد جرّبت الأرض الحكومة الدينية لأكثر من مرة جرّبتها على يد كهنة الآلهة في أكثر من مكان ،فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة، وجرّبتها على يد أحبار اليهود الذين أباحوا –باسم السماء– قتل زكريا ويحي وحكموا بإعدام المسيح، وجّربتها على يد الكنيسة والملوك والقياصرة أصحاب الحق الإلهي فأقّرت محاكم التفتيش وإحراق القدّسين والمجدّدين ووأد العلم، وجرّبتها على يد المسلمين مع منّ ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض، وأن قولها قول السماء، فرأت مبكرا محنة الإمام مالك وابن حنبل، ثم رأت قتل أو حبس كل من إجتهد ليواجه أحداث العصر أو سطوة الحكم رأت إضطهاد كل مجدد – أخطأ أو أصاب– إن مثل هذه الحكومة الدينية لا نريدها أبدا.[2]

لقد سبق الإمام محمد عبده عصره فيما يبدو بالنظر إلى نظرته الحكيمة والإستشرافية، حينما رأى أن مسألة الإمامة وما تعلق بها، ينبغي أن لا تكون محل بحث وكلام. ولقد حذف بنفسه هدفا من أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه محمد رشيد رضا في مقاله:"تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة" فكتب الإمام معّلقا عليه: "إن المسلمين ليس لهم اليوم إلا القرآن وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يُخشى ضرره ولا يُرجى نفعه"، وقد كان محمد عبده داعيا للإصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه إلا حكام بيدهم مقاليد الأمور، يحكمون بالعدل لا بالهوى والغرض، وبمقتضى خطة ودستور يقيّد سلطة الحكام بسلطة الشعب ومشاركته، وكان محمد عبده يوقن أن ذلك لا يتم إلا بالتدرج الحكيم، الذي يؤدي إلى المطلوب دون طفرة غير مأمونة، ودون ثورة مجنونة، وهذا مطلب وأمل لا زال يحلم به الإصلاحيون في بلداننا العربية الإسلامية، بعد مرور أكثر من قرن على نشر تلك المقالة.[3]

يبقى أن كل خطاب مجدد يعترضه جدار صّد وممانعة،على غرار التيار المنعوت "بالأصولي" أو"السلفي المتشدد" الذي يعارض كل الأصوات التي تنادي بالحداثة مبررة ذلك في كون الإسلام شريعة شاملة كاملة، لا يشوبها نقصان وصالحة في كل زمكان.

---

[1] تماراسون، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص.77.

[2] سعيد العشماوي الفرد العربي ومشكلة الحكم، بيروت: دار الفتح، 1970، ص ص. 105–106.

[3] Jhon voll, "The mistaken identification of the west with modernity", American journal of Islamic social science, n13, spring1996, pp. 4-6.

ومن بين ممثلي هذا التيار أبو الأعلى المودودي الذي يرى أن الإسلام ليس شعائر وعبادة وإنما له مقاصد دينية ودنيوية حينما قال: "إن الإسلام لا ينظم فقط مجال العبادات، بل يتجاوز ذلك ليكون منهجا ومخططا وبرنامجا للنظام الإجتماعي يشمل ميادين الحياة بما فيها القانون السياسة والدولة".[1] وعلى منواله يقرر سيد قطب في كتابه الشهير معالم في الطريق بأن الديمقراطية مآلها الإفلاس مثلها مثل الإشتراكية، ولا بد من بعث الأمة المسلمة من جديد التي واراها ركام التصورات، وركام الأوضاع وركام الأنظمة التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي، فالمجتمع الإسلامي هو الذي يُطبقُ فيه الإسلام عقيدة ونظاما وخُلقا وسلوكا.[2]

إن أهمية موضوع الإسلام والحداثة والعلمنة كما يعتقده أركون ليست أهميةً علمية ونظرية فحسب، وإنما أيضا هي حياتية ومعاشية، وينبغي لكي نحل هذه المشكلة في الإسلام القيام بإعادة نقد مفهوم العلمنة نقدا فلسفيا كما قد كانت استخدمت وطُبقت في الغرب، في الواقع تبقي هذه المسالة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي الإسلامي بشكل عام، إنها مسألة لا تزال تُطرح في الغرب ،لكنها بالطبع مُلّحة أكثر في أرض الإسلام، وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة الدولة، فكل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، لذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها، وهنا ينبغي أن نفرّق بين العتق (أو القدم) والتقليد فكلمة "عتيق" تعني كل ما يجيء من الماضي بما فيه ماضي ما قبل الإسلام، أي العقائد والتصرفات، أما "التقليدي" فتعني كل ما هو متعلق بالثراث الإسلامي، الذي راح هو الأخر يتجمد ويتقولب في بنى متحجرة، وينبغي اكتشاف كيف راح العتيق والتقليدي يتداخلان ويشكّلان بذلك حالات معقدة، أي حالات متخلفة تتحول إلى عقبات تحول دون نهوض وتشكّل الدول الحديثة.[3]

وختاما لهذا المحور نعتقد أنه من الأحرى عوض إطلاق الأحكام القيمية على مختلف الأفكار سواء تلك المنادية بالأصالة أو تلك الناشدة للحداثة، أنه من الأولى استقراء الظرفية التي جاءت في سياقها هذه الإرهاصات الفكرية، فالظروف والبيئة المحيطة بها من شأنها أن تقدم التبريرات الكافية لها.

ثم إن هذه الأفكار ومهما استهجنت أو استحسنت تبقى اجتهادات يفترض النظر إليها بمنظار إيجابي كونها تثري الفكر الفلسفي والسياسي والفكر الإسلامي عموما فيؤخذ منها ما يؤخذ ويترك منها ما يترك.

4. المحور الثالث: السياسة والتأويل: ضرورات تحيين الخطاب وانتهاج الوسطية والاعتدال

إن صناعة فكر جديد وإنسان جديد لا تعني البتة الانسلاخ عن الموروث ولا الجنوح الهائم وراء الحداثة، و نما تبني الوسطية التي نادى بها الإسلام وبأصّح وأسلم وأرقى تجلياتها.

إنّ أزمة الإنسان المسلم –حسب بن نبي– تتمثل في الركود والعزوف عن الحركة، والتخلي عن السير في ركب التاريخ، وقد نشأت في المجتمع الإسلامي عادات راكدة، وضعت الفرد في حالة" توازن خامد" وخمول تام، في الوقت الذي خطت فيه الحضارة خطوات عملاقة، نحن في حاجة إلى رجال، إذ من الإنسان تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها،يجب أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والزمن والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى.[4]

---

[1] محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص. 407.

[2] Abu Alaala Maududi, The Islamic law and constitution, Lahor: Islamic publications, 1960. pp. 4-6.

[3] السيد قطب، معالم على الطريق، القاهرة: مكتبة وهبة، 1964، ص. 3.

[4] محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ص. 276–277.

لا بد أن نعي أن وسائل العمل الإسلامي وطرقه وأساليبه ليست دينا لا يتغير ولا يتبدل،ويجب الحفاظ عليه، بل يجب أن يتطور طبقا لظروف الزمان والمكان والعصر، فالأهداف الإسلامية من الثوابت، والوسائل لتحقيق هذه الأهداف من المتغيرات، فقد تكون للوسائل جدوى في عصر معين أو لمواجهة مشكلات بعينها في مجتمع له ظروفه وإهتماماته، ولذا فإن الجمود على وسائل بعينها في العمل وعدم القدرة على تجاوزها إنما هي حرب في غير معركة، وإنتصار بغير عدّو.[1]

إن الدراسة المتأنية لعملية إنتاج المعنى،تبين لنا أن الخطاب التفسيري القديم إنما صيغ عبر تأثيرات الأنظمة المعرفية المتاحة في عصر التدوين، وقد هضم هذا الخطاب نصوصا شتى خصوصا من داخل الدائرة التوحيدية ومن خارجها، صهرتها منهجية الإسناد والرواية في نص جامع يدّعي الانتساب المطلق للنص القرآني، وعمليا كان الخطاب التفسيري يمارس هيمنة مادية ورمزية على النص القرآني، وهذا الحجب للنص الأول وهذه الهيمنة هي التي ستكون منطلقا لجميع الدعوات الإصلاحية التي ستنادي بتخليص النص من وصاية المفسرين بدأً بدعوة الأفغاني الذي أطلق صرخته الشهيرة "القرآن نص بكر" وصولا إلى نداء يوسف الصديق"لم نقرأ القرآن بعد" والتي لطّفها في الترجمة: "أفلا يتدّبرون القرآن أم على قلوب أقفالها".[2]

وحتى خطاب الإصلاح الديني الذي مثلته مدرسة المنار، كان مشروعا يحمل مأزقين: الأول أنه كان يحمل وعيا بدائيا بسوء فهم النص القرآني، ولكنه كان مرتهنا بالأطر الاجتهادية التي اندرج فيها وأعاد إنتاجها خصوصا في اعتبار الإصلاح يكون بالعودة إلى السلف تاريخيا ونصا ورجالا بعد تنقيته مما علق به من شوائب، هذا ما جعل الدعوة إلى التجديد إندراجا ضمن رؤية سلفية مفادها أن الله يبعث للأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مائة عام، وأما المأزق الثاني فيتمثل في كون التفسير القرآني كان محتبسا في الأسئلة التي طرحها الفكر الإصلاحي لكيفية إصلاح حال المسلمين ومدارها كيف ننهض وبأي وسيلة، وماذا نأخذ من الغرب وماذا نترك ،فكان أن التبس سؤال النهضة بسؤال المرجع.[3]

وهكذا يتبين أن التفسير القرآني قد تحول أفقا مغلقا بعد أن كان يوفر للقدامى المعنى لحياتهم، ذلك أنه استنفذ ممكناته التأويلية كونه يصدر عن تصور قديم للنص وللمعنى وللعالم، وانحصر دور مفسر القرآن في مراقبة التأويلات حتى لا تأبق من سلطة الرقيب الديني، وحتى بعض التأويلات الجديدة أو المجَدّدة منها من لا يمثل إلا أن يكون رجع صدى للتأويلية التقليدية في مرتكزاتها ومستنداتها المعرفية. ومنها ما أفرط في التركيب واستعارة المناهج من شتى الحقول الفلسفية والعلوم الإنسانية.

ولا يزال التعارض بين التقليد والتجديد يكاد يكون سمة لا تبرح الفكر الإسلامي، على الرغم من إقرار الجميع أو على الأقل السواد الأعظم من المفكرين بأن الاختلاف البعيد عن الأصول والموقوف على الفروع محمود غير مذموم. وحالة التعارض هذه ليست إلا ظاهرة على المستوى الفكري بل تعمّمت على مستويات أدنى صنعت نوعا من النمطية الازدواجية في حياة العامة، وصارت تغذّيها الفضاءات الإعلامية ببريقها التكنولوجي المعاصر الجذاب، الأكثر من ذلك يصنع العراك بين التقليد والتجديد "إنفصاما إجتماعيا"–بالرغم أنه من المتعارف عليه أن الإنفصام ظاهرة سلوكية فردانية– بل وتيهانا إجتماعيا بين أصالة موغلة وحداثة وما بعد حداثة ضاربة بأطنابها.

مع صعود الحركات الإسلامية كثر الكلام عن قوة الإسلام التعبوية، ففي إطار التفسيرات الدينية التي صيغت من فقهاء القرن الثاني عشر، يرى المسلم اليوم العالم المحيط به شديد التعقيد، ففي حين أن الخلط الذي كان سائد بين مجالي السياسة والدين كان يجعل وجوده بسيطا

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط3، 1969، ص. 113.

[2] جمعة أمين عبد العزيز، الدعوة قواعد وأصول، تقديم: مصطفى مشهور، الجزائر: دار الصديقية للنشر، 1989، ص. 238.

[3] محمد حمزة، الفكر السياسي ومأزق التأويل، ورقة مقدمة ضمن ندوة التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر، تونس 10–12 فيفري 2015، ص. 4.

وحياته بسيطة(لا وجود للتفرقة بين الدين والسياسة) فقد كان يجد في عقيدة القرن الثاني عشر "الكلاسيكية" يقينيات وحلولا فورية جاهزة لمشكلاته، وبهذه الأدوات الفكرية الدينية، يُطلب من المسلم المعاصر اليوم، أن يشق طريقه وسط أدغال العالم الحديث المعقد في المصنع وفي التراتبية البيروقراطية المتجذّرة في غابات المدن المكتظة بالسكان، وفي متاهات القوانين والأنظمة المعقدة، وفي تشابك المعارف المتخصصة، وفي مقابل تعقيدات الحضارة التقنية تنبعث في ذهن المسلم بساطة المجتمع التقليدي والحنين إليه، فيهفو إلى التوازن المفقود، ولكن ما إن يهرع إلى ارتقاء آلة الزمن المعكوس آملا في استعادة العصور المجيدة، وما إن تبدأ الرحلة إلى فردوس الماضي المفقود حتى يتذكر الامتيازات المادية التي ينعم بها في الزمن الحاضر فيحّن إليها مجددا ويختلط عليه الأمر ولا يدري إلى أي زمن هو ينتمي.[1]

لا ريب أن الصورة الكلانية الأخلاقية التي خُلعت عليها الصلاحية المطلقة بواسطة التعاليم الإلهية لا تزال تهيمن حتى الآن على الخطابات الإسلامية المعاصرة، بل وقد ازدادت هيمنتها بسبب الانتشار الشعبي الواسع لها عن طريق وسائل الإعلام الحديثة، وهذا ما لم تعرفه في الماضي، ولكن إذا نظرنا للأمور من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي وجدنا هذه الرؤية الأخلاقية والإيديولوجية تغذي المتخيل الاجتماعي أكثر مما تغذي العقل الأخلاقي الحريص على التمييز بين القيم ونقد القيم، فتزداد الهوة اتساعا أكثر فأكثر بين التصور الخيالي ولكنه الهوَسي للنموذج النبوي، وبين الممارسات السلوكية المحسوسة للأفراد في المجتمع، أي اتساع الهوة بين الخطاب والممارسة.[2]

ولا شك أن القصور يمس حتى الفكر الحداثي او مسألة القراءة لدى التيار التأويلي الحداثي. إنّ الخطاب النقدي "الحداثي" أو المجدد يُبطن –في تقدير البعض–خطابا دفاعيا داخله يتأسس على مسّلمة لا يتم التصريح بها،ولكنها مبثوثة في المنهج المعتمد وفي نتائج البحوث،ومن مظاهرها الدفاع المستميت عن عدم التعارض بين القرآن والقيم الكونية الحديثة ،والتسليم بإمكانية المواءمة بين رسالة القرآن ومقتضيات الحداثة،وهي في بعضها لا تخلو من إنحراف عن المقاصد السامية التي دعا إليها القرآن(39)

كما ينبغي في نظرنا أن لا يغرق وأن لا يتعسف التأويل الحداثي في نقد القراءات التقليدية، حتى لا يسقط في نفس بعض السقطات التي شابت بعضا من الفكر التقليدي، بل ينبغي أن يصطنع تأويلية جديدة تأخذ بعين الإعتبار ممكنات النص التأويلية (أي ما يمكن أو يجوز تأويله)، إذ أنّ للنص الديني حدودا دلالية لا يمكن تخّطيها.

إنّ الفكرة الأساسية هنا أنه من الضرورة التحكم في أهم العناصر المنهجية والمعرفية التي تقتضيها الظاهرة التأويلية نحو مزيد من الضبط بالنظر إلى إفراطها في فتح المساحات اللغوية والتاريخانية وثنائيات الدال والمدلول، وغيرها من المؤاخذات التي عدّها النقاد.

وعليه ينبغي اليوم تفادي الصدامات والجدليات غير المنتجة، والإحتكام إلى المرجعيات الراشدة الحكيمة قديمها وحديثها، ولا ضير في الاختلاف، فهو رحمة كما وصفه نبي الرحمة، ذلك أن الاختلاف في المسائل الفرعية واقع لا محالة، بل إن قدر منه مقصود لحكمة الشارع، فلو شاء الله أن ينزل القرآن على نحو لا يحتمل في الفهم إلا وجها واحدا ما أعجزه ذلك، وكذا الحال الذي ينطبق على السنة، لأجل أن يكون القصد من ذلك الرحمة والتوسعة على الأمة.

صنّف رجل كتابا في الإختلاف فقال له الإمام أحمد: لا تسّميه كتاب الإختلاف ولكن سمّه كتاب السعة، وقد شاع على ألسنة العلماء الإجماع حجة قاطعة والإختلاف رحمة واسعة. وفي هذا السياق تعارف العلماء الكبار علىٌ سنة الإختلاف، حيث يقول الشاطبي: "إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملّة قابلة للأنظار ومجالا للظنون، وقد تبث عند النظّار أن النظريات لا يمكن الإتفاق حولها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الإختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الكليات دون الجزئيات، فلذلك لا يضر هذا الإختلاف"، وقال

[1] نفس المرجع، ص ص. 5–6.

[2] فريدون هويدا، الإسلام المعطل: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي، ترجمة: حسين قبيسي، دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2007، ص ص. 166–167.

الزركشي: "اعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدّلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكّلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد"، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما الإختلاف في الأحكام فأكثر من أن ينضبط،و لو كان كلما إختلف مسلمان في الشيء تهاجرا لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخّوة" كما قال ابن تيمية: "ومذهب أهل السنة والجماعة، أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ"، ولكن هذه التوسعة لا تعني أخذ الدين بالهوى والتشهي، وإنما تعني أنهم فتحوا للناس باب الإجتهاد وسّنوا لهم سُنة الإختلاف.[1]

لقد غرق المجتمع الإسلامي في محيط مترامي الأطراف من الجدل، لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق بقدر ما كانوا يبحثون عن براهين، ولم يكن المجادل ليسمع عن محدثه، بل يغرقه في طوفان من الكلام، فالجدل من أضّر الأمور على كيان الأمة، إذ هو في عمومه يقوم على هيام أحمق بالكلمات وعلى استبداد الألفاظ، ويضفي على النهضة طابعا سطحيا ويفقدها الفعالية، وهو ما أعجز الحركة الإصلاحية عن تغيير النفس الإسلامية، وعن أن تُترجم إلى الواقع فكرة الوظيفة الاجتماعية للدّين.[2]

لابد من جهود فاعلة لترسيخ الوسطية فكريا حتى تتحقق عمليا أو اجتماعيا في بلادنا العربية الإسلامية، حقا قد يتطلب الأمر جهودا مضنية ولكنها غاية ممكنة التحقيق طالما نرنو إلى "صناعة الإنسان الجديد " المعاصر الأصيل، الفاعل والمتفاعل مع الزمن.

يرى الدكتور طه جابر العلواني، أنه حين ننادي اليوم بالاجتهاد، فإننا لا نريد منه الاجتهاد الأصولي المخصوص الذي عبّر علماء الأصول عنه بأنه (بذل الفقيه جهده للوصول إلى معرفة حكم فقهي) ولكن نعني بالاجتهاد ذلك المنهج العقلي الذي يتيح للعقل المسلم المشاركة في الجهاد،إنه جهاد العقل من أجل التكوين الفكري وبناء العقلية الإسلامية والنفسية الإسلامية،وإيجاد الشخصية الإسلامية، الاجتهاد في مختلف فنون المعرفة، والاجتهاد الذي يعبر عن قدرة الأمة على تجديد خلاياها الفكرية وإعادة نسيجها العقلي لتحقيق التجدد الدائم والنهضة المستمرة والشهود الحضاري وتمكين الأمة من القيام بواجب الاستخلاف والحصول على شرف التمكين الإلهي، واستكمال مقومات الخيرية والوسطية، إن الأمة تحتاج إلى فقه جامع شامل شمول الإسلام، ولن يتأتى ذلك إلا بعملية تجديدية جامعة تجمع بين القراءتين (الكتاب المسطور والكتاب المنظور).[3]

من جهته قام طه عبد الرحمن بتناول مفهوم"المقاربة" بالمعنى التعددي، أي استلزام وجود فضاءات معرفية متعددة نقوم بتقريبها، وذهب إلى مفهوم "التقريب" بمعنى وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية، ولما كان الوصل متعلقا بالأصل، فمصطلح التقريب هو جعل المنقول مأصولا، أي إعطاء المنقول قيمة علمية تصل إلى مرتبة المنقول إليه.[4]

[1] محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1995، ص. 185.

[2] محمد حمزة، الفكر السياسي ومأزق التأويل، مرجع سابق، ص. 11.

[3] صلاح الماوي، الثوابث والمتغيرات في ميزان العمل الإسلامي المعاصر، الجزائر: دار قرطبة، 2003، ص. 13.

[4] عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير عند مالك بن نبي، الجزائر: عالم الأفكار للطباعة والنشر، ص. 136.

5. خاتمة:

إنّ عالمنا الإسلامي لهو في أشد الحاجة اليوم لمرجعية تتخذ من التوازن والوسطية منهاجا لها بما تقتضيه من جهة أصول الفكر الإسلامي، وما تستدعيه. من جهة ثانية التغيرات العصرية، وإن تكامل المدارس أو المذاهب الفقهية وكذا التيارات التأويلية الحديثة من شأنها التكاثف لصناعة مرجعية متناغمة كلانية.

إن التقدم رهان كل أمة، وبلوغه يقتضى أشّد ما يقتضيه علم وعمل، اشتغال لا انشغال، ولنجعل من تراثنا الفكري ورصيدنا الحداثي فكرا حيا –بالتعبير الشائع عند مالك بن نبي– وحتى يصير الفكر والعلم حيا لابد أن يُصيّره الفرد المسلم إلى دائرة العمل. إنّ صناعة الإنسان الجديد ليست معادلة رياضية، بقدر ما هي معادلة تربوية وإجتماعية، وذكية إرادية وليست آلية أو عفوية.

6. قائمة المراجع:

– مراجع باللغة العربية:

- **الكتب:**

– أبي هلال حسن بن عبد الله العسكري، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق: أحمد السيد، بيروت: دار الكتب الجامعية، 2010.

– أحمد المقريزي، كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والأثار، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ب ت ن.

– أيمن عبد الرسول، الإسلام الوضعي، القاهرة: ميريت للنشر، 2002.

– تماراسون، الإسلام والحداثة: هل هما متوافقان؟ في التحديث والديمقراطية، تأليف مجموعة من الباحثين، المحرر، شيرين هنتر هوما مالك، ترجمة: أنيس حامد، القاهرة: دار النهضة،2007.

– تيري هنتر، التحديث والديمقراطية والإسلام، ترجمة :أيمن حامد، القاهرة: دار النهضة، 2011.

– جمعة أمين عبد العزيز، الدعوة قواعد وأصول، تقديم: مصطفى مشهور، الجزائر: دار الصديقية للنشر، 1989.

– جياني فاتيمو وزابالا سانتياغو، الهيرومنطيقا الفوضوية، ترجمة:جمال بلقاسم، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والبحوث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، فبراير 2017.

– سعيد العشماوي الفرد العربي ومشكلة الحكم، بيروت: دار الفتح، 1970.

– السيد قطب، معالم على الطريق، القاهرة: مكتبة وهبة، 1964.

– صلاح الماوي، الثوابث والمتغيرات في ميزان العمل الإسلامي المعاصر، الجزائر: دار قرطبة، 2003.

– عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

– عبد الباسط سلامة هيكل، الجذور التاريخية لتأويلية نصر أبو زيد، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 2015.

– عبد الرزاق قسوم، مدارس الفكر العربي الإسلامي،تأملا ت في المنطلق والمصب، الرياض:دار عالم الكتب،1997.

– عبد اللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية، بيروت: دار التنوير، 2012.

– عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير عند مالك بن نبي، الجزائر: عالم الأفكار للطباعة والنشر.

- علي حرب، "النقد الكانطي"، مجاة الفكر العربي المعاصر: مركز الإنماء القومي بيروت/باريس، العددين 100و101(1993).
- علي حرب، التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر 2007.
- فريدون هويدا، الإسلام المعطل: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي، ترجمة: حسين قبيسي، دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، 2007.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط3، 1969.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ أخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هشام صالح، بيروت: دار الساقي، 1999.
- محمد أركون، تاريخية، الفكر الإسلامي، ترجمة:هاشم صالح، الدار البيضاء/بيروت: المركز الإنمائي القومي والمركز الثقافي العربي، 1996.
- محمد أركون، تاريخية، الفكر الإسلامي، ترجمة:هاشم صالح، الدار البيضاء/بيروت: المركز الإنمائي القومي والمركز الثقافي العربي، 1996.
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، 1995.
- محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

- **المقالات:**

- السيد ولد أباه:التأويل والتنوير، دراسة في مشروع حامد أبو زيد،مجلة فضاءات للفكر والثقافة والنقد، السنة 02،العدد07، نوفمبر 2002.
- محمد حمزة، الفكر السياسي ومأزق التأويل، ورقة مقدمة ضمن ندوة التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر، تونس 10-12 فيفري 2015.
- نجاة بلحا ودليلة شمس، الإجتهاد المحاصر من طرف الماضي، أسبوعية الأهرام المصرية، العدد101، (14-20سبتمبر 1996).

- **مراجع باللغة الأجنبية:**

- **Ouvrages**

– Mouhamed Arkoun; Essai sur la pensée Islamique. Paris, maison neuve et la rose, 1977.
– Rached Guenouchi, participation in non-islamic gouvernement, in kuzman ed., liberalislam, a source book, New York and Oxford University Press 1981.
– Sayyid qotb, Islam: the true religion, translated by: Ravi Ahmed (Karachi: international Islamic publishers, 1981.
– Tariq Remadan, to be european muslim, Leicter, Islamic foundation, 1997.

- **Articles**

– Abu Alaala Maududi, The Islamic law and constitution, Lahor: Islamic publications, 1960.
– Ahmed ben naaoum, fonction prophètique et fonction politique, insaniyat, n11, mai- aout 2000.
– Jhon voll, “The mistaken identification of the west with modernity”, American journal of Islamic social science, n13, spring 1996.