

التجديد الفكري الإسلامي : مقارنة نقدية

معتز الخطيب *

يثير الحديث عن "التجديد الفكري" عددًا من الإشكالات نوضحها قبل الحديث في التجديد نفسه.

فالحديث عن "التجديد"، ابتداءً منذ خمسينات القرن الماضي، وكان قد سبقه حديثٌ عن "الإصلاح" والنهضة منذ القرن التاسع عشر، وكان يحدو تلك النهضة سؤال محير ومؤلم يحرص على المقايسة مع الغرب للحاق بركبه، كان ذلك هو سؤال: لماذا تقدم الغرب؟ وهو السؤال الذي تحول مع شكيب أرسلان في مطلع القرن العشرين إلى: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، لينقلب مع أبي الحسن الندوي في منتصف القرن نفسه إلى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ وصولاً إلى سؤال مطلع القرن الواحد والعشرين: "لماذا أخفقت النهضة؟".

فمع هذا التاريخ المديد وتزاحم أطروحات الإصلاح والنهضة ثم التجديد، نشأ لدينا ما سمي بالمدرسة الإصلاحية، ثم ما سمي بالخطاب التجديدي، مع ذلك كله بقي مفهوم التجديد مفهوماً إشكالياً بطبيعته، يعسر تحديده وضبطه، وهذا بالضبط ما دفع إلى رفضه لدى تيار يصعب التهوين من شأنه، منذ بداية نشأة خطاب التجديد وحتى الآن، وكان التساؤل المركزي لذلك التيار هو: ماذا تريدون أن تجددوا؟ بل إن أحد العلماء المعاصرين كان قد تساءل مستكراً: هل تريدون أن تأتوا بقرآن جديد وسنة جديدة؟!

مشاريعٌ كثيرة قدمت، أثرت خطاب التجديد، لم يكن من بُدّ بعدها سوى الاعتراف بأن مفهوم التجديد مفهوم إشكالي، يولد بذاته خطابات متنوعة.

أما الحديث عن "الفكري" — وهي الكلمة الثانية من العنوان — فيعيدنا إلى مشكلة أخرى مع ذلك التيار السابق ذكره، والرافض للتجديد، فما هو الفكر؟ ومن هو المفكر؟ وقد كتب صاحب السؤال الاستتكري السابق (1) عن تجديد القرآن والسنة، كتب يسخر من "المفكر" بوصفه ذلك الإنسان الذي يتكلم بمعزل عن علوم الشرع، وبمعرفة سطحية بالفقه الإسلامي الذي يعتبره أساس الدين. ومن هنا عُنيت بسؤال معرفي حول فكرة "الجمع بين الفقه والفكر" عبر نتاج لا-بأس به من خلال دراسات (الإسلام وقضايا العصر) التي أشرف عليها (2).

وإذا كنا أشرنا إلى أن ثمة رصيدَ تجربةٍ تاريخيةٍ كبيرةٍ لخطاب التجديد، وأن ثمة مفهوماً إشكالياً للتجديد- فإن الحديث عن منهاج وآليات يصعب أن يقدمه فرد، فضلاً عن شخص مثلي، فمشروع التجديد هو حركة تاريخية متراكمة لا تتم في العقل فقط، ولا بمعزل عن

التاريخ والتجربة، وحتى التأليف العلمية إنما تعكس حركة المجتمع وواقعه، فلا بد من أن يقف التجديد على ذلك الرصيد كله، وأن يعكس تفاعل الفكر مع العصر ومنجزاته وقضاياها وأسئلته، في رؤى مركبة -أفرادًا ومجالات- . وبهذا المعنى فالتجديد يبحث في مستقبل هذه المجتمعات وتصحيح حاضرها وائتلاف الفكر مع الواقع والموروث، دون توفيقية ولا تلفية، وبعيدًا عن فكر المقارنات. إنه بحث في تجديد رؤيتنا لذواتنا وللعالم.

التجديد.. بوصفه ظاهرة كلامية

مصطلح "التجديد" شهد عبر تاريخه التباسًا واشتباهاً أیضًا، وقد جاء الالتباس من استعماله من قبل التيارات الأيديولوجية المختلفة الباحثة عن مشروعية لأطروحاتها، كما جاء الاشتباه من تلك التوظيفات السلبية له.

1- التجديد وابتدال المفهوم

ومع زخم محاولات توطین مفهوم "التجديد" في التربة الإسلامية؛ بالرغم من وروده في حديث نبوي شهير، كاد أن يهدأ الاشتباه به، إلا- أنه لم يكد يفعل ذلك حتى عاد الاشتباه والرفض بزخم كبير هذه المرة، وهو ما أثاره حديث بعض الساسة الغربيين عن تجديد الخطاب الديني (الإسلامي) منتصف 2002م. وبعدها شهدنا سيلاً من الكتابات الصحفية والندوات والمؤتمرات حول هذا الموضوع، وكان لافتًا أن كل الاتجاهات الفكرية اشتركت في الحديث عن "تجديد الخطاب الديني" (الإسلامي).

بل إن بعض المؤسسات الدينية الرسمية، انخرط في هذه العملية باعتبار أن التجديد "أمر مطلوب" ومن "خصائص الإسلام"، حصل هذا الاكتشاف فجأة بعد أحداث سبتمبر!

غير أن تأمل وعي تلك المؤسسات والفعاليات بمفهوم التجديد وكيفياته، يصل إلى تحديد محاورها وإبراز الجوانب الإنسانية ومعالجة ضعف الأسلوب، ومواكبة قضايا العصر، وخطبة الجمعة، ومخاطبة الآخر، وإبراز جوانب التسامح.

أما التحديات التي تواجه الخطاب الإسلامي المعاصر بحسب تلك المؤسسات فهي: عدم إحاطة الدعاة بالتقنيات الحديثة والتحديات الاقتصادية ويكون الارتقاء بإعادة تأهيل الدعاة، وتحديث المناهج (المتصلة بالدعوة فقط) واستمرارية تدريب الدعاة.

إن التجديد في خطاب تلك المؤسسة الدينية الرسمية لا يعدو أن يكون تغييرًا في أساليب الخطبة، والخروج على الأصولية لبيان سماحة الإسلام(3).

في المقابل ذهب الخطاب العلماني يتحدث عن التجديد ويعني به بوضوح -على حد تعبير بعضهم-: "نطلب خطابًا دينيًا يقف دون موارد في صف العلمانية"(4).

ما أود توضيحه هنا، هو أن ذبوع صيت المفاهيم والصور إلى حد التحول إلى أفكار إجمالية يؤديان في معظم الأحيان إلى إفقار مضامين هذه الأفكار ودلالاتها، بحسب ما لاحظ عالم الاجتماع ماكس فيبر.

2- التجديد والمفهوم المخاتل

إن كلا- التوجهين: توجه تلك المؤسسة الدينية الرسمية ومَنْ على شاكلتها، وتوجه العلمانيين في واقع الأمر -وبحسب تحليل خطابهما- يتقاطع مع المشروع الغربي بوجه من الوجوه، بدءاً من التجديد بمعنى علمنة الإسلام بحسب مطالب العلمانيين، وصولاً إلى وقوع المؤسسة الدينية الرسمية أسيرة لتلك الرؤية للدين الذي يولد العنف والإرهاب، ومن ثم يجب التركيز على التسامح وتحسين صورة الإسلام، فضلاً عن تجديد أساليب الخطابة وأدواتها، يجري ذلك في زمن تواجه فيه الأمة تحديات كبرى مؤسسات دينية إسلامية كبرى عبر تسييسها واستتباعها!.

وفي اللحظة التي يتقاطع فيها التوجهان مع الرؤية الغربية، يقطعان مع (روح) الإصلاحية الإسلامية التي كانت تواجه أسئلة كبرى، بعضها فلسفي يتصل بموقع الإنسان في الوجود ومدى حرّيته ليمارس تحقيق ذاته، وموقع الإنسان من التشريعات الإلهية وتعاطيه مع نظام الحكم، وغير ذلك من الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

بالطبع لا ندعو إلى العودة إلى الإصلاحية الإسلامية نفسها، فالإشكاليات أخذت أبعاداً أكبر، والعالمية الأمريكية تختلف عن العالمية الأوروبية التي واجهتها الإصلاحية الإسلامية، والوعي المتراكم بالغرب ومنجزاته ازداد كثيراً.

إلى ذلك، فإن ذلك الوعي المبتسر الذي يحصر التجديد بثنائية التسامح والإرهاب، هو الذي جرّ إلى الحديث عن إصلاح مناهج التعليم الديني (الإسلامي)، فخطاب تطوير المناهج هذا، جاء من زاوية الاعتقاد بأن المناهج تفرخ الإرهاب فقط، لا لأسباب معرفية ولا لمشكلات تربوية تم اكتشافها حديثاً!.

هاجس التقليد

وفي ظل هذا الابتذال وتلك المخاتلة وجدل الداخل والخارج، يغدو من المفهوم العودة إلى فكر الهوية والتمركز حوله، فحين يصبح المرء مهتداً في ذاته ووجوده لا- يمكن له الحديث عن "التجديد"، وهذا ما لاح فعلاً في المواقف من التجديد ومن تغيير المناهج، على رغم ما في بعض تلك الأطروحات من قدر من الصواب؛ فمناهجنا لا تفرخ الإرهاب، لكنها ليست بعافية أيضاً.

إذن، شرحنا وعي كل من المؤسسة الدينية الرسمية، والخطاب العلماني في حدود مفهوم التجديد وكيفيته، غير أننا بالعودة إلى السؤال الاستكاري المشار إليه والذي يقول فيه من ينكر التجديد: (هل تريدون قرأناً جديداً وسنة جديدة)، بالعودة إلى ذلك سينكشف وعي ثالث بالتجديد، هو وعي الخطاب الفقهي التقليدي، فالسقف التصوري لديه لا- يتيح له معرفة يمكن أن تخالف ذلك الذي درسه وعرفه، فبحسبه منطقية -كما يتصور- أن تأمل القرآن والسنة لا- يتيح إلا- هذا الفهم الموجود، ومن ثم ينقلب التجديد -في صورته- إلى

بحث عن مصادر أخرى غير تلك!!

وقد سبق لي أن حللت كيف بدأ التأسيس في عصور الانحطاط- لسلطة نص الفقيه، إلى أن تم إحلاله مكان نص الوحي مُقَمَّصاً شخصيته ومُعْطَى صلاحياته؛ بحيث يشكل نص الفقيه السقف المعرفي الذي لا- يمكن تجاوزه، وأنفقت الجهود والتأليف لشرح نصوص الفقهاء وتأويلها وتوثيقها وغير ذلك(5).

وفي الواقع أن أي محاولة نقدية صارمة، ستجد الكثير من الردود؛ في مواجهة تصدع تلك السلطة القائمة والجاثمة عبر تاريخ مديد. إنها سلطة التقليد الذي يسكننا، ويحرك فينا ذلك النفور من الجديد ومن النقد أيّاً يكن: منهجياً كان أم غير ذلك، ومن هنا يكثر الحديث عن فكرة "الضوابط" و"القيود" التي تسبق مقولات كل من الاجتهاد والمصلحة والحرية وغيرها. وبالتأكيد نؤمن بأن ثمة منهجيات نلتزمها، وهي تشكل دائرة تفكيرنا والنسق الذي نشغل فيه وعليه، لكنّ وَلَعْنَا الدائم بالتقييد والضبط وغير ذلك، يسبق، أو كثيراً ما يسبق وجود ذلك الشيء الذي نتحدث عن ضبطه وتقييده، فكثيراً ما شكلت الحرية مثلاً هاجساً مخيفاً وغير مألوف ويولع كثير من المسلمين المتدينين بالحديث عن ضوابطها أكثر مما يتحدثون عن ضرورة تحقيقها أو إيجادها!

ومن الجدير ذكره، أن نقد التقليد ورد حتى في نصوص أئمة كبار مثل الحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهما. مع أن النسق الذي اشتغل من خلاله كلاهما نسق مقفل وتقليدي، ولم يستطع أن يحقق اجتهاده وخروجه إلا بشكل جزئي وصوري أحياناً ومن داخل المنظومة التقليدية نفسها، وهي عملياً "الحدود" التي يُسمح فيها بالنقد والتجاوز في المنظومة الكلاسيكية.

فالتقليد بوصفه إحدى ركائز تفكيرنا في العلوم وبها، ومصدر تصورنا للعالم وللذات، يجعل ثمة تلازماً بين الذات والتراث، بل بين الدين والتراث الديني، ومن هنا تحتضن المؤسسة الدينية الرسمية التقليد الذي ينسحب على العلوم الشرعية جميعها، سواء لجهة تأسيسها أم لجهة أدائها وتلقينها بوصفها جزءاً من الدين بصفته الإطلاقيه وغير التاريخية!

هذا التقليد، واكتمال منظومته، وتاريخه المديد والمتراكم بوصفه تجربة معرفية إيمانية، وذلك التصور السلفي للعالم الذي يسير فيه التاريخ نحو الأسوأ فيبقى مشدوداً إلى القرون الأولى المباركة والتي تشكّل فيها معظم ذلك التراث، كل ذلك يلقي بثقله على كل مشاريع التجديد، بل يجعل من تبني المؤسسة للتجديد ظاهرة كلامية أو شكلية ليس إلا، وبهذا يفترق مضمون التجديد ويصبح مسخاً.

وقد تأسس هذا أيضاً عبر نتاج معرفي ضخم، وتقييد فقهي وأصولي، يُعرف من خلال كتب المذاهب، وكتب الأصول في مسائل عديدة منها: تلقي الأمة له بالقبول، وقرون الخيرية، واستحداث قول في المسألة، وغيرها من مسائل أصول الفقه.

التجديد وضرورة المراجعة

إن الحديث عن زوال سحر الفقهاء أشارت إلى معناه أو قريب منه محاولات إصلاحية عدة، فمن يقرأ مثلاً للطاهر ابن عاشور يجد كلاماً شديداً على التقليد يسعى من خلاله إلى تحرير العقل العلمي، ومن هنا كانت محاولته في صياغة مقاصد الشريعة مجددة، وقال في مقدمته: إنه لا- يود اختصار مقاصد الشاطبي ولا- شرحها، بل البناء عليها(6). إننا لا نتحدث هنا عن تحطيم المؤسسة الدينية، ولا عن تحطيم العلوم التقليدية، بل نتحدث فيما سبق عن تحرير العقلية العلمية من هاجس التقليد وسلطان الفقهاء.

وفيما يخص العلاقة مع التراث طُرحت العديد من المشاريع منذ السبعينات وحتى الآن، فالنماذج السلفية عملت على "إحياء" الكثير من كتب التراث وتحقيقها ونشرها خلال العقود الأخيرة، إمعاناً في نظرتها التبجيلية والمرجعية للتراث، في حين كانت المشاريع الحديثة تعمل على قراءة التراث "أيدولوجياً" من خلال مشاريع "إعادة" قراءة التراث من أجل تفكيكه تحت مظلة التجديد، في محاولة لإدارة صراعها مع الإسلاميين من خلال ساحة التراث، بمحاولة استلهاهم المواقف والأفكار والقيم التي يمكنها دمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تشكيلها، بحيث تستطيع تشكيل الصورة التراثية التي تطابق أنموذجها الغربي في محاولة للدفع باتجاه مستقبل حدثي مأمول، فهي لا تعدو إسقاط قيم الحاضر على التراث ومحاولة توطينها وشرعنتها.

في المقابل كان ثمة محاولات "تأصيلية" تسعى إلى شرعنة فكرة ما في النص أو التراث المرجعيين، في محاولة إدارة الصراع مع الغرب والحدثيين بالظهور بمظهر الاستعلاء، وأن "في التراث غنى"، بما في ذلك من افتعال "المعاصرة" أيضاً.

وفي تقديري، أن تلك المحاولات التأصيلية(7) لا- تبتعد كثيراً عن المحاولات التلقيفية التي مارسها الإصلاحية المصرية(مدرسة محمد عبده) وكذلك الإصلاحية التونسية التي كانت صاحبة الفضل الأول في إحياء "مقاصد الشريعة" وتنزيل طلب العلوم الدنيوية كلها ضمن المصالح العامة(8).

محاولات تفكيك التراث ومنظومته لا تزال مستمرة، لعل من أشدها ابتداءً عناوين كتب مثل: "جناية البخاري على السنة" و"جناية سيبويه على النحو" و"جناية الشافعي" وهي اختيارات دالة ومعبرة عن قصد التفكيك، كما أنها معبرة في أيديولوجيتها الصارخة!.

إن التراث الإسلامي المتمثل بعلومه المعروفة، يعاني من إشكاليات عديدة، وقد طرح الكثير منها عبر تنوع ذلك التراث نفسه، طمس بعضها وضاع، وهُمّش بعضها الآخر، وإشكالات ثالثة تمت مناقشتها من قبل التيار الرئيسي والعام في هذا التراث، فنشأ ما يمكن أن يُخصَّص له دراسة مستقلة تحلل تلك الردود والمعالجات والتبريرات التي تجيب على تلك المشكلات، وبعضها هش، ويعترف بذلك بعض الأئمة، فالإمام ابن حجر مثلاً بعد أن أسهب في الدفاع عن الأحاديث المنتقدة عند البخاري، لم يجد بداً من القول: "ومن الأحاديث ما الجواب عنه غير منتهض"، ويقول الإمام الشوكاني: "قد مر لنا في هذا الشرح[نيل الأوطار] عدة مواطن من هذا القبيل[أي تأويلات هشة] مشيراً فيها على ما

مشى عليه الناس من الجمع بوجه ينفر عن قبولها كل طبع سليم، ويأبى الرضا بها كل عقل مستقيم".

وإشكالات رابعة تفرضها المعرفة المعاصرة، ومعايشتنا لواقعنا المغاير لواقع تشكّل ذلك التراث بظروفه السياسية والاجتماعية والمعرفية وغيرها.

ما أود قوله حقيقة، هو أن ثمة ضرورة معرفية وعصرية—لمراجعة تلك العلوم الإسلامية، ليس على طريقة التلفيق الإصلاحية، ولا- على طريقة التفكيك الحدائية، ولا على طريقة التأصيل الإحيائية، وإنما على أساس معرفي، يفرضه الوعي بتلك الإشكاليات التي تتخلل هذه العلوم نفسها، ويفرضه أيضًا الوعي بهشاشة تلك الإجابات التي احتملها التراث نفسه، وعلى أساس التراكم المعرفي لدينا، وعلى أساس عصرنا الحالي ومشكلاته وأسئلته، وواقع انتظام اجتماعنا السياسي والإنساني.

تلك المراجعة لا تقدر التراث، ولا تغمطه حقه، بل تتعامل معه بوعي نقدي، لا يفصله عن تاريخ تشكّله وعوامل تشكّله السياسية والاجتماعية والمعرفية. إنها تستكمل البناء المعرفي، وتعيد إنتاج المعرفة الإسلامية، يضيف اللاحق فيها إلى السابق، ويستكمل ما فاته أو قصّر فيه، مضمومًا إلى احتياجات عصره، ومستفيدًا من علوم عصره أيضًا مهما كان مصدرها.

إن تلك الرؤية التي تحكم المراجعة المطلوبة والضرورية، فضلًا عن أنها تعي تلك الإشكاليات المشار إليها سابقًا، تعي كذلك أن المعرفة الإسلامية منذ تاريخ التدوين، حفت بها عوامل عدة أثرت في طبيعة تصوراتها، وبنائها المعرفي، ولعل أبرزها أنها -في مجملها- أنشئت في سياق سجالي(9)، بدءًا من الإمام الشافعي وتدوين "الرسالة" التي تعتبر أصلًا في أصول الفقه وأصلا في علوم الحديث، مرورًا بنشأة فكر "الرد على الشبهات" وصولًا إلى نشأة فكر "التغريب" و"الغزو الفكري"، و"الإستشراق" والكتب التي بنيت للرد على ذلك كله، والتي يمكن من خلالها تحليل الوعي الناشئ بالقضايا، والصورة التي ترسمها عن العالم، والدين. وفي سياق السجال لا- أعتقد أنه يمكن بناء معرفة "نزيهة" بالمعنى المعرفي- بحيث لا يتخللها فجوات، وتحفظ بتماسكها وتفيد من النقد- أيًا كان- في إعادة البناء والتعديل والتطوير.

تلك الرؤية أيضًا، تشير إلى مسألة على غاية من الأهمية، والتي سبقت الإشارة إلى أحد وجهيها، حين قلنا: إن المؤسسة الدينية تعي العلوم الإسلامية بوصفها دينًا من الدين، فالوجه الآخر لذلك هو غياب الوعي التاريخي، هذا الوعي الذي شكل الحامل والمؤثر في تشكيل تلك العلوم، بما فيها ما يسمونه بالعلوم "النقلية"، وهذا لا يهون من شأنها بالطبع، فتاريخيتها لا تبرر الحديث عن "جنايات" على الطريقة المبتذلة المشار إليها، وإنما تقر بل تعتقد بأن التمكن من معرفة التراث بكل تشكيلاته وتلويناته معرفة عميقة، وبالتاريخ المحيط بتشكّله: شرط أساس للبناء عليه واستكمال المعنى الذي شرحناه سابقًا.

إن وعينا بتاريخية تلك العلوم، ومعرفتنا بملايسات تشكلها- سيحيل إلى معرفة دقيقة بمصادر غنية تثري بحوثنا المعرفية، وتفيدنا في معالجة قضايانا الحديثة والراهنة، كما يحيل إلى معرفة علمية بالإنجازات المعرفية التي سبق أن حققها أئمتنا الكبار، فضلا عن معرفة المسائل العلمية التي بُنيت على ظروف وملايسات تاريخية ومن ثم يمكن تعديلها أو حذفها من بناء العلوم ومنظومتها، ومثل هذا مسائل عدة في أصول الفقه، مثل الإضافات المنطقية والكلامية على مباحثه، والجدالات بين أصحاب المذاهب وما جره من الاستدلال في الأصول على إبطال مذهب أو إثبات مذهب. فضلا عن الحديث عن "الإجماع" وما بني عليه من إجماعات مفتعلة، وكذلك تضخم "سد الذرائع" والحديث عن تكليف الكفار بالفروع، والحديث عن الخلاف في عدّ المباح هل هو حكم تكليفي أم لا، وغير ذلك (10).

ومن المفيد أن هنالك دراسات قليلة يمكن أن تصب في هذا الاتجاه النقدي التاريخي الذي نتحدث عنه، وتتسم بالمعرفية والمنهجية العالية، وإن كان بعضها لا- يسلم من بعض القصور، ونشير على سبيل المثال إلى دراسة عبد الجواد ياسين عن (السلطة في الإسلام).

إلى مسألة التاريخية تلك، ثمة مسألة على غاية الأهمية، من شأن الوعي التاريخي أن يسهم فيها إلى حد جيد، من حيث إن إدراك العوامل التاريخية المسهمة في تشكيل العلوم والانفتاح النقدي المتجاوز على المنجزات المعرفية المعاصرة، من شأنه أن يعيد تشكيل رؤيتنا لذواتنا وللعالم، فالعملية المعرفية التي نسعى لها، ليست "تلقياً" لا عن التراث، ولا عن المعرفة الغربية، إنها استكمال بناء معرفتنا؛ بالتفاعل مع المعرفة الإنسانية، ومعايشة عصرنا وأسئلته، فالفهم الديني يتغذى ويتلاءم مع المعارف البشرية في عملية أخذ وعطاء، وليس شيئاً آخر.

وفي الواقع ظهرت نتاجات عديدة في هذا الاتجاه، لعل أبرزها ذلك النتاج من الدراسات القرآنية الحديثة، وهو ما يعكس كيف أن تجديد بناء رؤيتنا لذواتنا وللعالم كفيل بإحداث تطورات مهمة على صعيد الفهم الديني، تنتشلنا من المقولات التي كادت تغرقنا في أنماط تفكير المقارنات الذي يبدو ناتجاً عن سوء علاقتنا بالعلم والعالم، ولعل أبرز الأمثلة على تلك المقولات السلبية مقولة الإعجاز العلمي للقرآن، ومقولة الطب النبوي.

ما نطرحه من التواصل النقدي مع المعرفة الغربية والتراثية على السواء، ما كان متاحاً من قبل في زمن إصلاحية محمد عبده، لأن الوعي بمفهوم الغرب تطور كثيراً، وظروف المعرفة والمعايشة ليست كظروف الاحتكاك والانبهار، والتراكم المعرفي والنقدي ازداد وتطور مع مروره بمراحل وأطوار متعددة.

كما أن التواصل النقدي مع التراث، المنبني على الوعي بعلاقة التراث بالمجتمع وتطورات السياسية والاجتماعية، من شأنه أن يحدث مدخلاً ضرورياً لإصلاح المؤسسة الدينية التي دأبت على تدريس العلوم الشرعية بوصفها جزءاً مكملًا للنص الديني أو امتداداً له، الأمر الذي جعلها تستريح إلى تقليد السابقين، واعتقاد أن هذا أقصى ما تأتي به القدرات.

[1]- هو محمد سعيد رمضان البوطي، في مقدمة كتابه عن "الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟".

2- انظرها في:

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/index.shtml>

3- انظر تفاصيل ذلك في: معتر الخطيب وآخرون، الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 أيلول، دمشق، دار الفكر، ط1، 2005م، ص49.

4- القائل: أحمد عبد المعطي حجازي، ونحوه بيان باريس لتجديد الخطاب الديني، ومؤتمر وزارة الثقافة المصرية.

5- انظر: معتر الخطيب وآخرون، خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، دمشق، دار الفكر، ط1، 2004م، ص197.

6- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، الأردن، دار النفائس، ط2، 2001م، ص174.

7- انظر: في شرح مصطلح "التأصيل": رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، البحرين، بيت القرآن، ط1، 1997م، 1/177.

8- أول من نشر كتاب الموافقات للشاطبي هو بعض إصلاحيي تونس سنة 1884م وكانت تلك الطبعة بتعليق ثلاثة من مشايخ الزيتونة. انظر: معتر الخطيب، مقاصد الشريعة مدخلاً للإصلاح الديني، بحث مقدم لمؤتمر: "الفقه العماني ومقاصد الشريعة"، مسقط، 18-21/3/2006م.

9- انظر بيان النشأة السجالية تلك في: معتر الخطيب، عرض الحديث على القرآن: النشأة والمسارات والتحويلات، بحث مقدم إلى مؤتمر "التطورات الحديثة في دراسة القرآن الكريم"، بيروت 11-12/2/2006م.

- انظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، بيروت: 10 المعرفة، 1/41، وقطب سانو، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، ماليزيا، دار التجديد، ط1، 2005م، ص166.