راهنية التأسيس النظري للتعددية في الفكر الإسلامي

علي حسن الربيعي(*)

يبدو أن الراهن فتح أفق القول على مسألة التأسيس المعرفي والتاريخي تجاه إشكالية التعددية وحضورها على مستوى السياق التماثلي للفكر الإسلامي، وأيضًا، سياقه اللامتماثل له، أي فيما يتعلق بالحقل السياسي، والإطار الاجتماعي، ومواقعية الحدث المتولد عن تمفصل علاقاتها لبلورة رؤية فكرية وممارسة عملية تنسجم ومتطلب صيرورة المجتمعات الإسلامية حاضرًا.

عندما يدور الحدث عن رهانات التعددية ومدى حضورها في السياق الإسلامي يطرح ـ من قبل عديد من الباحثين ـ مباشرة مصطلح «الإسلام والديمقراطية[1]» في محاولة لإقامة مقاربة ـ رابطة بينهما بدون الالتفات إلى أن محاولة الربط هذه فيما يمكن أن تكون عليه العلاقة تعميمًا بين «الإسلام» والديمقراطية، يبدو ربطًا لا يتقوم بهذه الصورة ولا يستقيم بهذا المعنى. إنه يتعاطى مع الطرفين بطريقة إيديولوجية ناضجة عن عقلية مانوية في الفصل والضم. أي وفقًا لمنطق ثنائي القيمة يضعها كقطبين متوازيين ليعيد مقاربتهما كنسقين متقابلين. وهكذا استقطاب يفتقد الاتساق على مستوى التحليل المنطقي والدلالي ـ لاختلاف المدلول بينهما ـ ومبررات ما يتأسس عليه معرفيًا ومنهجيًا.

(*) أستاذ الفلسفة المعاصرة ـ العراق.

(١) هناك العديد من الكتب والبحوث والمؤتمرات والندوات التي تناقش قضية «السلام والديمقراطية» بصيغة الجمع بين الطرفين.

إنه ينطوي على رؤية ماهوية متضمنة لتصور جوهراني لا تاريخي "للإسلام" في خط مواز للديمقراطية. وبالتالي فما ينتج عن هذا التصور المطروح بصيغة السؤال عن كيفية التوفيق والموائمة يبدو سؤالًا تلفيقيًا بالأساس، يضع الديمقراطية كمقولة أيديولوجية ثابتة أو صيغة جاهزة برسم التطبيق، وينظر إليها بطريقة نشوزية خالصة.

الديمقراطية في مفهومها وممارستها الحالية عملية متحولة وفاعلية متجددة، إنها إنجاز متأخر للوعي البشري في مسار الفكر السياسي. ينظر إليها في الفكر السياسي الغربي ـ بوصف الغرب يمتلك تاريخًا طويلًا نسبيًا في ممارستها ـ بأنها راشحة عن منظومة متكاملة ومتضافرة تتقوم على الليبرالية السياسية حتى أن الكلام عن ديمقراطية مضادة لليبرالية هو بحد ذاته كلام متناقض يتم عن نظام سلطوي أكثر بكثير مما ينم عن نمط مخصوص من أنماط الديمقراطية[1]، وعلى رؤية علمانية (Secularism) للعالم ومفهوم محدد للدولة القومية، ونظرية معينة في العقد السياسي مرتكزة على فكرة المجتمع المدني حيث: «أن الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الساسي والدولة شرط مركزي من شروط تكون الديمقراطية[2]». لكن هناك بعض الآراء تعتقد بإمكانية التلاقي بين «الإسلام» والديمقراطية. فبالإمكان اختيار الشورى كفلسفة حكم والديمقراطية كآليات ومؤسسات[3]. فالديمقراطية أخت الشورى الإسلامية وجنسها[4]. إنها أفضل وسيلة قدمها العصر لتطبيق الشورى. فالشورى التي تضمنت معنى أخلاقيًا ولم تحمل في التاريخ السياسي للمجتمع الإسلامي دورًا إجرائيًا معينًا يحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، يمكن لها الآن أن تحمل المدلول المعاصر للديمقراطية كحل سلمي لتداول السلطة. فلا ضير في الألفاظ ويمكن للشورى إذ تفعل أن تقوم بنفس دور الديمقراطية. فالديمقراطية جملة من الآليات يمكن لها أن تعمل بنجاح على أكثر من أرضية أيديولوجية. فمثلما تشتغل في إطار العلمانية الغربية يمكن لها أن تشتغل،

---

(١) تورين، ألن: ما هي الديمقراطية، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥، صـ٦٥.

(٢) م، ن: صـ٦٤.

(٣) حوار مع مهدي شمس الدين، مجلة الحوار، العدد ١٩٩٤.

(٤) ياسين، عبد السلام: المنهاج النبوي، الدار البيضاء، د.ت، صـ٩.

أيضًا، في إطار «الاسلام» الذي يقدر على ذلك بنجاح تام لانعدام وجود كنيسة تحتكر تفسير النصوص. ولأن النصوص الإسلامية تتمتع بالانفتاح مما يجعل الديمقراطية تعمل بنجاح أكبر. وإن الإجماع المتحقق عن طريق «الترجيع بالكثرة» ـ كما يقول الإمام الغزالي ـ يمكن أن يكون أحد آليات الديمقراطية في الوسط الإسلامي. الديمقراطية في إطار الدولة القومية لا تكون إلا محدودة ونسبية، لتحقيقها مصالح فئة معينة من الناس بينما الخلفية الإنسانية والأخلاقية للإسلام تجعل الديمقراطية تعمل بنجاح أكثر بوصف الإسلام رسالة كونية[1].

وهناك رأي آخر يقول، بأن للمجتمع والفكر الإسلامي في تاريخه «ميكانزماته» الداخلية وقراءته طبقًا لها يجعله في غير ذي حاجة لاستيراد المناهج والمفاهيم الغربية. فما هي إلا مناهج ومفاهيم نسبية تعبر عن التجربة التاريخية للمجتمعات الغربية وبالتالي الديمقراطية القائمة على الليبرالية والمجتمع المدني هى أحد مظاهر النظام السياسي في الغرب[2]. من الواضح أن الموقفين ينطلقان من استرتيجيتين مختلفتين في مقاربة القضية. الأول، يمثل استراتيجية السياسي الذي يهمه كثيرًا ما يدخل ضمن ما يسمى الراهن من الحل العملي. والثاني، تعبير عن إستراتيجية المؤرخ الذي يروم «قراءة من الداخل» للسياق التاريخي ـ الاجتماعي ـ السياسي في الإسلام. فيما يخص الموقف الأول المتعلق باستعارة المفاهيم «المضمونية» لا تستفيد المسألة بوصفها مسألة ألفاظ، بل يبدو الأمر أكثر تركيبًا وتعقيدًا من ذلك، فهذه الألفاظ مفاهيم اصطلاحية تحمل وبدرجات متفاوتة أبعادًا لمدلولات تعبر عن حال أو وضع المعرفة في أفقها

(١) في حديث مباشر مع الشيخ : راشد الغنوشي عن التصور الإسلامي للديمقراطية، كذلك انظر:
Sheilkh Rashid Ghanoushi: plurals Among Muslim In Islamism, pluralism and civil society.

الندوة التي نظمها المنبر الدولي للحوار الإسلامي بالتعاون مع مركز تعزيز الديمقراطية في العالم الإسلامي التابع لـUniversity of Westminster. وحول إشكالات المصطلح والمفهوم بين الشورى والديمقراطية انظر: حسن الترابي في الإسلاميون والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣.

(٢) يمكن اعتبار بشير موسى نافع، رئيس تحرير مجلة «مراصد»، أحد المؤيدين لهذا الموقف، انظر المصدر السابق.

السيوسيولوجي، أي ما يرتبط بالأطر الاجتماعية للمعرفة[1]. وكذلك النظام المعرفي «الأبستمي» الذي نشأت واشتغلت فيه[2]، وأيضًا، بطبيعة العلاقة المعقدة بين العام والخاص، الأيديولوجي والمعرفي. «فالمفهوم ـ أي مفهوم ـ لا ينشأ في عزلة يمكن معها استنباته ضمن أي سياق، بل يندرج ضمن شبكة من المفاهيم المتضافرة ـ المشروطة بإطار تاريخي ومعرفي محدد ـ التي يفقد تمامًا فعاليته خارجها ومن هنا فإنه يستحيل البتة انتزاع مفهوم، أو جملة مفاهيم، من سياقاتها التاريخية والمعرفية والسعي إلى إدماجها ضمن سياقات أخرى مغايرة تاريخيًا ومعرفيًا... الأمر الذي يكشف عن كون فعالية المفاهيم تبقى فعالية مشروطة لا مطلقة[3]. المسألة إذن تتعلق بطريقة نقل المفاهيم المشتعلة على تربة معرفية معينة ومدى إمكانية تشغيله على تربة أخرى. فإذا تمكنا من الفصل منهجيًا بين مفاهيم مضمونية وأيديولوجية وأخرى إجرائية وإبستيمولوجية،عندئذ يمكن استعمالها وتوظيفها، ويبدو أمرًا له مسوغاته المنهجية والمعرفية ويحمل مبررات العقل المنفتح على الآخر معرفة ونقدًا ومثاقفة. أما القول بالاكتفاء في دراسة المجتمع والتاريخ الإسلامي من الداخل وفق مسوغ أن الفكر الإسلامي يمتلك من الأفكار والمفاهيم ومحمولاتها ما يستوفي لإمكانية هكذا قراءة، حيث له آلياته الخاصة، في ما يتعلق بقضايا المجتمع والشأن العام وأمر الولاية، تكون كافية لإنتاج نظرية سياسية - اجتماعية تخص «الإسلام» وتعبر عن روحه، وبالتالي لا حاجة لاستعارة المفاهيم، وبالتحديد من الفكر السياسي الغربي، بوصف هذه المفاهيم ذات حمولات دلالية علمانية، قد ينتج عنها في المطاف الأخير ما يطلق عليه تصور ماكس فيبر للعلمنة، أي أن علمنة المجتمع والسياسة ستكون هي السائدة في تغليب القيم الدنيوية مقابل إنحسار قيم العالم الآخر، وهذا ما

---

(١) لقد بلور غورفيتش مصطلح «الأطر الاجتماعية للمعرفة» كعامل أساسي للمعرفة. انظر كتابه بهذا العنوان، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.

(٢) عن مفهوم النظام المعرفي الابستمي، انظر ميشيل فوكو «الكلمات والأشياء»، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩/ ١٩٩٠.

(٣) مبروك، علي: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٢، صـ٢٧. وللتفصيل حول مسألة المفاهيم انظر: Fodor, Jerry .A: Concepts, oxford,1998، وخاصة الفصل ٣-٥.

حصل - وفقًا لفيبر - مع المسيحية[1]، ويبدو موقفًا راديكاليًا وحصريًا يبحث عن أصالة طهورية وخصوصية مختلفة عن الآخر الغربي. إنه موقف لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى أيديولوجية محافظة ومنغلقة تتوطأ معرفيًا مع الاتجاه الآخر المحافظ في الغرب. فعلى سبيل المثال يرى المستشرق الفرنسي أرنالديز أن كل ما يمكن استخراجه من القرآن يمكن الوصول إليه بالمناهج التي استعملها المفسرون المسلمون سابقًا، ويضرب مثلًا بابن حزم الأندلسي، وبالتالي لا حاجة للباحث المسلم من استخدام مناهج العلوم الإنسانية الغربية فما عند المسلمين يكفيهم.

نريد أن نشير إلى ماهو أبعد من هاتين الاستراتيجيتين، وأبعد من تلك المحاجات حول ما إذا كانت الديمقراطية تمثل بنية فكرية أم تختزل إلى مجموعة آليات لتداول السلطة وضبط النظام السياسي و«تكرار الحديث عن التعددية الحزبية وتكريس المقارنة بينها وبين الشورى.. والدوران حول فكرة الحاكم والنظام دون مراجعة لفلسفة الدولة، نطاق سلطتها، مساحة الأمة وسلطتها، ومسارات التأثير[2]». فما يعنينا هنا التفكير في ما يتعلق ببناء الأسس النظرية لقضية التعددية في الفكر والمجتمع الإسلامي تاريخيًا، والاعتراف بالآخر وجودًا ومعرفة ومشاركة، بعد أن ساد النزع الأحادي والاعتقاد بأن الأنا هي صواب أبدي والآخر خطأ أبدي ومفاهيم امتلاك الحق الواحد والحقيقة المطلقة بين كل الفرق[3]. التعددية مبدأ قائم على حق الاختلاف وقبول الآخر ولكن هذا لا يتحقق إلا بمقدار ما يكون هناك حوار وفعل تواصلي وندية تقيم المساواة في حق الممارسة والتعبير بصرف النظر عن تباين الاعتقادات والانتماءات وأن لا يكرس أي منها. فمنطق التعددية قائم على قبول المفاهيم المختلفة المعبر عنها فعليًا بالإرادات المتنافسة. إنها منطق عقلي ونهج في الممارسة السياسية والاجتماعية من موقع أن لا يمكن اختزاله في طرف

(١) انظر فيبر، ماكس: البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد على المقلد، مركز الإنماء القومي.

(٢) عزت/ هبة رؤوف: نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين، وفي د.الشوبكي، عمرو (محرر): إسلاميون وديمقراطيون، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالهرم، القاهرة، ٢٠٠٦، صـ٣٧-٣٨.

(٣) سالم، حلمي: الاسلام والديمقراطية الحوار الصعب، في ضيف الله، سيد إسماعيل (محرر): السلام والديمقراطية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٢-٢٠.

واحد أو أن يختار من قبل جهة معينة[1]. يقوم التأسيس للتعددية في الفكر الإسلامي على استراتيجية مفهومية متعددة الرؤوس تبدأ من السؤال: ماذا يعني التفكير في الإسلام اليوم؟ الذي يبدو سؤالًا مركبًا في بنيته وعلاقاته. إنه ينطوي على تساؤل ماذا يعني التفكير اليوم؟ التفكير المتمثل للإنجاز المعرفي المعاصر والمستحضر لأدواته الإبستيمولوجية - المنهجية والذي يتمشى على قارة واسعة في إتجاهه القصدي المرتبط بالشق الأول من السؤال ماذا يعني الإسلام اليوم؟ فكان «الإسلام» يتأول ويمر بأوضاع تمعينية دائمًا في مسار التجربة التاريخي وأثر المتلقين باختلاف مراحلهم وأوضاعهم التاريخية، مما يدفع إلى أهمية الاعتراف بتاريخية ونسبية النتاج الفكري للعقل الإسلامي.

فالإسلام اليوم لا تتعين حدوده بالتمسك بمقولات اللاهوت - الكلام واتجاهاته الكبرى، ولا حتى الفقه وأصوله القائمة على آليات النظام المعرفي القروسطي وعموم المقولات الأخرى الناشئة والمحكومة بحدودها التاريخية ومنها التعددية[2]. وقعت التعددية في السياق الاسلامي فعلًا، وتفصح عن نفسها بصيغة المذاهب المختلفة كمنظومة من المباديء والاعتقادات، ومسألة القراءات المتعددة للنص القرآني بوصفه ذو بنية تستدعى التأويل لفهم مقاصدها[3] ونلمس هذا في تعدد خطوط اللاهوت والأصول.... المعتزلة، والأشاعرة، والشيعة، وفي أصول الفقه. ونجد ترابطًا قويًا في حقل الاجتماع السياسي بين اللاهوت والسياسة في تجربة الأمة الإسلامية. ولكن رغم ما حصل من تعدد الخطوط والاتجاهات تاريخيًا تبقى التعددية كما جرت على الأرضية التاريخية وفق محددات الأطر السياسية والاجتماعية ضعيفة وقاصرة نظريًا إذا ما

(١) حريق، إيليا: الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١، صـ٩٦.

(٢) مثل مفهوم أهل الذمة حيث أعطاه النظام الإسلامي حقوقًا لغير المسلمين في ظل الدولة الإسلامية ومنها حقوقهم في اللجوء إلى المحاكم الخاصة فيما يتعلق بحياتهم الدنيا مثل: الزواج والطلاق والإرث.. وكان هذا متقدمًا في زمانه يعتبر الآن مفهوم له حدوده التاريخية، فقد قدمت إنجازات عديدة لاحقًا على الطريق ومنها مفهوم المواطنة المتساوية.

(٣) تيزيني، طيب: الإسلام بين الأحادية والتعددية، مجلة التسامح، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٤، صـ١٠٩-١١٠

قورنت بمفهوم التعددية في الفكر المعاصر، لأنها قامت بالأساس على المسلمات العقلية الدوغمائية ومفاهيمها الأرثوذكسية[1]. فالعقلية الدوغمائية تقتل كل إمكانية لقبول واقع ومبدأ التعددية لأنها تشدد على جوهرية الاختلاف وترفعه إلى مستوى الفصل بين اليقين المطلق واللايقين المطلق، ولا تكترث لأي محاججة تستند إلى البراهين العقلية والحجج المنطقية، إنها تزدري كل الوقائع التي تكذب أو تناقض منظومتها العقائدية - اليقينية[2]. لذا ساد حديث «الفرقة الناجية»، وأحكام «فيصل التفرقة»، و«تلبيس إبليس»... لذا من الأهمية التي تحمل مبرراتها معرفيًا واجتماعيًا إعادة التفكير في نظام الفكر الإسلامي القروسطي الممتد حتى الوقت الحاضر، لكشف تاريخيته وتاريخية العقل المنتج له. وتفكيك بنية العلاقات الناظمة لمكونات هذا العقل، والكشف الأركيولوجي للصفة النسبية للمفاهيم التي استعملها ومحدوديتها، وبالتالي ارتباط هذا الكل بسياقاته التاريخية وأطره السياسية والاجتماعية وفضاءه الفكري (نوع القضايا والأسئلة التي كان يواجهها) ونظامه المعرفي. تفكيك نصوص الفكر الإسلامي مسألة حيوية ومهمة لإعادة تلقيها وفهمها وتجاوزها. ومن هذا الموقع تدخل مدى راهنية الاستعمال المنهجي للمفاهيم التي أنجزتها العلوم الإنسانية المعاصرة، ومن هنا أيضًا تبرز أهمية تنشيط مفهوم واستراتيجية النقد على أن لا يكون النقد مجرد عملية استبدال لنماذج جاهزة تنزل على نظام ثابت للخطاب والمعنى بقدر ما هو البحث عن ممكنات لتفكيكه (Deconstruction) مما يسمح باجتراح مساحات جديدة للتفكير.

لقد مارس الفكر الإسلامي عملية نقدية واسعة كان فيها للمفكرين المسلمين إنجازات مهمة في تنهيج الجدل والمناظرة، والحركة النقدية العميقة في حقل الفلسفة الإسلامية مع النقد السينيوي والغزالي والرشدي إلى المواقف النقدية لابن خلدون وابن

---

(١) انظر عرضا لمفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية عند روكش قدمه: هاشم صالح في مقدمته لكتاب محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.

(2) Milton, Rodeach: la nation de dogmatism, archives de sociologie des religion. N30, paris,1970.

نقلًا عن سهيل فرح: العلمنة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٤٨: ٥٠

تيمية وأبو البركات البغدادي. لكن تبقى العملية النقدية في الفكر الإسلامي مشروطة بمفهوم النقد الواقع تحت مظلة النظام المعرفي والفضاء الفكري القروسطي الذي كان يتحدد كثيرًا بمقولات التهفيت أحادية الحقيقة، والإطلاقية في الأحكام، والخروج عن الصراط المستقيم. لكن هذا لا يلغي إمكانية استلهام دلالات التراث النقدي الإسلامي واستلهامه في سياق مشروع نقدي معاصر له مكوناته الذاتية ويستثمر في الوقت نفسه إمكانية واجتراحات العملية النقدية في الفكر المعاصر[1] التي تنظر إلى النقد كمشروع غير منجز باستمرار. يقوم بخلخلة أنظمة الفكر وزحزحة الدلالة وكشف نسابية المعنى، وتاريخية تشكل الخطاب، يقصد افتتاح مساحات جديدة للتفكير غير مفكر بها من قبل. وإعادة فهم النص وعلاقاته، المسألة التي تقود مباشرة إلى الالتفات إلى آليات التفسير وقضايا التأويل، والتي تفتح بدورها مسألة حق اختلاف التأويل بل «صراع التأويلات[2]» للتراث، لكن السؤال: كيف يمكن تأويل هذا التراث إيجابيًا، ومن موقع يكون قادرًا عن طريق النقد البناء القيام بوظائف جديدة داخل سياق اجتماعي وتاريخي معاصر؟[3]. أن العملية التأويلية تسهم في تقويض واحدية المعنى واحتكار الحقيقة، إنها تخليص للفكر من سلطة التفسير الواحدي والمطابقة التامة بين اللفظ والمعنى، إنها سبيل لانفتاح العقل وتوسيع حدود الفهم، وتجبرنا على الاعتراف بالنسبية وإننا محكومين بالصيرورة التاريخية. قدم المسلمون مباحث كثيرة في تعريف التأويل وممارسته، فنجد تعريفه «الأول الرجوع... وأول الكلام وتأويله، دبره وقدره، وتأوله وفسره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر

---

(١) يعتبر النقد من مقومات التفلسف الذي يعود إلى لحظة كانط وما تلاها في المناهج الفلسفية المتعددة الجينالوجيا (نيتشه)، والأركيولوجيا (فوكو)، التفكيك (دريدا)، والدور النقدي الكبير لمدرسة فرانكفورت خصوصًا هابرماس.

(٢) بخصوص مفهوم صراع التأويلات انظر: Ricorue, Pule: The Conflict of Interpretation. North Western.

(٣) أركون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١٩٩٦، ٢، صـ٣١.

اللفظ[1]. وكأن ممارسة التأويل تتعلق بفهم المعنى وضبط التفسير عند حدود الألفاظ[2]. وثم علاقته الوشيجة بالمجاز لعدة «عبارة عن احتمال بعضده دليل يصير به أغلب على الظن المعنى الذي يدل علة الظاهر. ويشبه أن يكون كل تأويل صرفًا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[3]. لكن التأويل عند مفكري الإسلام اختلط بمستويات عديدة بطريقة الشرح والفهم وبأسلوب معين في التفسير وهذا مرتبط بفهمهم لمعنى المعنى، وعدم معرفتهم بأثر الزحزحة الدلالية بين الدال والمدلول، حيث ظل ينظر للمعنى في الفضاء المعرفي الإسلامي كحقيقة قارة ميتافيزيقية جوهرانية سواء في ظاهر النص بيانيًا أو في باطنه عرفانيًا. لذا من الأهمية تحديد مناهج التأويل واستيعاب منجزات فلسفة التأويل المعاصر، سيما وإن هناك مفكرين كبار[4] أسهموا في الجهد التأويلي من اجل الانفتاح الدائم على تضاعيف الخطاب وطيات المعنى وتفسير معنى الوجود[5]. فالتأويل[6] يمهد للقول أن التفسير فاعلية اجتهادية بشرية، وهذه نقطة مهمة على طريق تأسيس أرضية للتعددية وحق الاختلاف بوصفه الأصل والأساس، وما الوحدة إلا نتاج لإجماع والفعل التواصلي على حد تعبير هابرماس. فمن العوامل الأساسية للتعددية التي شهدها المجتمع الإسلامي هى تعدد الاجتهاد الذي يربط بين التأويل والسياسة، فالاجتهاد يبني على التعدد في الإطار الشرعي مما يسوغ للتعددية في التصور والرؤية والمنهج، أي لاختلاف التأويل. أنه يؤسس لمشروعية الاختلاف والتنوع والتعدد في مسائل الفروع في الفقه والشريعة، وعليه فإن الاختلاف والتعدد إذا كانا ممكنين في

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة أول.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج٢، صـ١٤٩.

(٣) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، طبعة بولاق بمصر، ١٣٢٢هـ، ج١، صـ٣٨٧.

(4) Gadamer: truth and Method, Sheed & ward, London,1996.

خصوصًا الفصل المتعلق بالعناصر النظرية للتجربة التأويلية صـ٢٦٥ فما بعد.

(5) Heidegger: Being and time, Black well ,Oxford, 1996,35-25.

(٦) انظر تفصيلًا وجهدًا لافتًا حول التأويل قضاياه ومشكلاته في: حنفي، حسن: تأويل الظاهرات (جزءان) مكتبة النافذة، الجيزة، ٢٠٠٦م.

مسائل الفقه والشريعة فمن الأولى أن يكونا كذلك في مسائل الاجتماع السياسي[1]. ولا تقتصر التعددية على طرائق فهم النص الشرعي فقط ولكنها لتشمل فيما يختص في تقدير المصالح العامة وأوجه الإصلاح. أنها تمثل أسلوبًا في إدارة الاختلاف القائم على الاعتراف المتبادل بين الجماعات المختلفة. فالسياسة بما هى اهتمام بالشأن العام الذي هو ساحة للاختلاف وتعدد المواقف تقوم على تعدد التأويلات وتكاثر مناهج التفسير للنص المقدس[2] الذي يمثل بدوره نقطة البدء الدائمة للفكر الإسلامي. ونعود للقول ما يدخل ضمن إستراتيجية التفكير في الإسلام اليوم هو إعادة التفكير بمفهوم التعددية المتأسس منهجيًا على مفاهيم معاصرة للاجتهاد والنقد والتأويل.

(١) (). الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٩، صـ٢٦-٢٧.

(٢) عن مناهج تفسير النصوص الدينية انظر الدراسة الصادرة حديثًا: Goldingay, John: Models Interpretation of Scripture,Carisle U.S.A.