الدّين والسياسة والأخلاق

مباحث فلسفية

في السياقين الإسلامي والغربي

السيّد ولد أباه

الدِّين والسياسة والأخلاق

مباحث فلسفية

في السياقين الإسلامي والغربي

جداول Jadawel

الكتاب: **الدّين والسياسة والأخلاق: مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**
المؤلف: **السيّد ولد أباه**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني / يناير 2014
ISBN 978-614-418-235-2

جميع الحقوق محفوظة © جداول للنشر والترجمة والتوزيع
لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل سواء التصويرية أم الإلكترونية أم الميكانيكية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو سواها وحفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

إهداء 7
توطئة 9
الفصل الأول: مدخل في التراث والإصلاح الديني 13
الفصل الثاني: الثقافة والتقليد في نقد مفهوم الخصوصية الثقافية 25
الفصل الثالث: تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل
والعلوم الإنسانية المعاصرة 41
الفصل الرابع: المشروع الكلامي لأبي الحسن الأشعري قراءة فلسفية راهنة 53
الفصل الخامس: نظرية العدالة في الإسلام والقيم السياسية المعاصرة 63
الفصل السادس: مقاصد الشرع ومحاولات تجديد المنظومة الأصولية 89
الفصل السابع: الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة: الخلفيات الفلسفية والأصولية 123
الفصل الثامن: الأخلاق والقيم والدين: الفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق 143
الفصل التاسع: الذاتية والاعتراف في الفكر الإسلامي المعاصر
فلسفة الدين الإيرانية نموذجًا 171
الفصل العاشر: الحداثة والتقليد لدى ليو ستروس 185
الفصل الحادي عشر: السيادة والسياسة: نظرية المشروعية والشرعية لدى كارل شميت 199
الفصل الثاني: عشر التقليد والمجال العام في فلسفة حنة آرنت 211
الفصل الثالث عشر: الموضوع: رؤية الوجود والعالم في الفلسفات التأويلية المعاصرة 227
الفصل الرابع: عشر نظرية العدالة لدى جون راولز: الأطروحة ونقادها 241
الفصل الخامس: عشر المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية
حول مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس 261
الفصل السادس عشر: الجذور الدينية للتصورات العلمانية الحديثة فكرة السيادة
من منظور نظريات العقد الاجتماعي 271
الفصل السابع عشر: المسألة الدينية في الفلسفة الحديثة 289

الإهداء

إلى أستاذي جان أرنو
الذي تعلمت على يده دروسي الأولى
في الفلسفة في ثانوية البنين بنواكشوط .

توطئة

لا تزال فلسفة الدين أقل جوانب الفلسفة حضورًا في الفكر العربي، رغم أهميتها الاستثنائية في السياق الغربي، بحيث يمكن القول إنه إذا كانت المثالية الألمانية التي هي لبّ الفلسفة المعاصرة مجرد صياغة معلمنة للاهوت المسيحي ، فإن الفلسفة اليونانية كما بيّن ليك فري هي أيضاً صياغة عقلانية للأساطير اليونانية التي شكلت النسق الديني للمجتمع اليوناني الكلاسيكي.

وعلى الرغم من حضور فلسفة الدين في كتابات بعض المفكرين العرب في مقدمتهم طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، إلا أن هذا الحضور تمّ في غالب الحال في سياق مشاريعهم النظرية المرتبطة بتجديد الدين ودفع المطامح النهضوية والإصلاحية للأمة .

لسد جانب يسير من هذه الثغرة كان هذا الكتاب الذي يضمّ مباحث فلسفية أعدت خلال السنوات الست الأخيرة على جبهتين : الجبهة التراثية الإسلامية والجبهة الغربية الحديثة والمعاصرة، بسبر العلاقة بين محاور ثلاثة شديدة الترابط من حيث الإشكالات النظرية والعملية : الدين والأخلاق والسياسة .

من أبرز هذه الإشكالات :

- موضوع الشرعية على خط المسألة اللاهوتية ـ السياسية الذي شكل الخلفية الأساسية للحداثة السياسية والقانونية بامتداداتها الراهنة . في هذا الأفق تناولنا مفهوم السيادة في نظريات العقد الاجتماعي مبينين النتائج المترتبة على نقل هذا المفهوم المحوري في الفكر السياسي الحديث من القاموس اللاهوتي إلى القاموس المدني السياسي. في الاتجاه نفسه تناولنا مسألة

الشرعية واللامشروعية في فكر الفيلسوف الألماني كارل شميت الذي لا يزال مجهولًا إلى حدّ بعيد في الساحة الغربية، على الرغم من أنه بلور أهم نظرية نقدية لأطروحة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في العلمانية التي هيمنت على الدراسات الفلسفية والاجتماعية (العلمانية بصفتها نزع الطابع السحري عن العالم والمرور من شرعية الماضي إلى الشرعية العقلانية). في السياق نفسه، توقفنا عند اثنين من أبرز الفلاسفة الألمان في الحقبة ذاتها هما ليو شتراوس وحنة آرنت، وهما مفكران بارزان في المسألة اللاهوتية السياسية ، رجعنا إليهما في الجدل المتعلق بمسألة الشرعية من منظور مفهوم التقليد في علاقته بالحداثة ، كما رجعنا إلى إحدى تجليات الإشكالية في الفكر السياسي لأحد أهم فلاسفة العصر الراهن هو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في تناوله للعلاقة المطروحة حاليًّا حول العلاقة بين منظومة حقوق الإنسان وسياق المواطنة.

- فلسفة القيم في علاقتها المزدوجة بالمباحث الكلامية ـ اللاهوتية من جهة ونظريات الحق الطبيعي التي تأسس عليها الفكر القانوني في وشائجه الإشكالية المعقدة بفلسفة الأخلاق . في هذا السياق ركزنا الاهتمام على المدونة الفقهية والكلامية التي – على كثرة الباحثين فيها ـ لم تستثمر فلسفيًّا، مركزين الاهتمام على منظومة أصول الفقه التي تشكل حسب رأينا نظرية في الأتيقا والأخلاق أكثر مما تشكل أطروحة في صناعة الفقه، وذلك ما قصدنا في المقارنة بينها ومذهب الحق الطبيعي في صيغتيه الكلاسيكية والحديثة. في الاتجاه نفسه كانت محاولتنا تسليط الرؤية الفلسفية على المباحث الكلامية موجهين النظر لإشكالية العدالة التي تمثل اليوم أحد الموضوعات الفلسفية الأكثر أهمية. كما تناولنا في منحى آخر مسألة القيم في أحد أبعادها الراهنة الأكثر أهمية ، بالتوقف عند الأسئلة الفلسفية الكبرى التي يطرحها الجدل القائم حول حوار الثقافات وأثره في موضوع الهوية والخصوصية الحضارية.

- فلسفة الدين محطاتها الكبرى ، التي يمكن تلخيصها في مقولات ثلاث شديدة الأهمية في مسار الفكر الفلسفي الغربي الحديث : «الإله الضامن» لدى ديكارت ، و«موت الإله» لدى نيتشه و«الإله المنتظر» لدى هايدغر . توقفنا عند المحطات الثلاث وعبرها أبرزنا أهم مسالك التفكير الفلسفي الغربي في مفهوم «الإلهي» الذي يشكل اليوم همًّا محوريًّا كما يظهر في أعمال أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين: دريدا وريكور وهابرماس وتيلور...

ونتيجة لضعف الاهتمام الفلسفي الإسلامي بفلسفة الدين التي تعوضها في الغالب الأيديولوجيات الدينية ـ السياسية ، توقفنا عند نموذج فلسفة الدين الإيرانية لدى مفكرين بارزين هما علي شريعتي وعبد الكريم سروش.

ليست هذه الدراسات سوى مباحث أولية ، تندرج في اهتمام متواصل بفلسفة الدين والسياسة والقيم ، نرجو أن تشفع بعمل تركيبي أوسع نحن في طور إعداده .

النباغية

في 6 كانون الأول/ ديسمبر 2013

الفصل الأول

مدخل في التراث والإصلاح الديني: الإشكالات المنهجية

لم تفتأ إشكالية «الإبداع والاتّباع» التي شكّلت المهاد النظري للفكر الإصلاحي العربي الحديث[1] تهيمن على السياق الثقافي العربي الراهن، وإن من منطلقات وخلفيات متمايزة.

ويمكن أن نتلمس هذه الإشكالية راهنًا في مستويات ثلاثة، هي المسألة التراثية والإصلاح الديني والأفق التحديثي.

أما **الإشكالية التراثية** فقد تحوّلت في العقدين الماضيين إلى إشكالية محورية في الفكر العربي المعاصر، انطلاقًا من حسين مروّة[2] وطيّب تزيني[3] اللذين كانا سباقين في مشروعيهما لقراءة التراث العربي الإسلامي من منطلقات ماركسية تقليدية.

---

(1) راجع حول الإصلاحية العربية:
فهمي جذعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، دار الشروق القاهرة 1988.
علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت 1985.

(2) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (مجلدان) دار الفارابي بيروت 1978 ـ 1979.

(3) طيب تزيني: **من التراث إلى الثورة**: حول نظريات مقترحة في قضية التراث العربي، دار الجليل دمشق 1979.

وقد تلا هذين المفكرين أربعة مفكرين بارزين هم: المغربي محمد عابد الجابري[1] والجزائري محمد أركون[2] والمصريان حسن حنفي[3] ونصر حامد أبو زيد[4].

وعلى الرغم من الاختلاف الجلي بين هؤلاء الأعلام، من حيث الرؤية والمنهج، إلّا أن ما يجمعهم هو هذا التصوّر للتقليد العربي الإسلامي ـ الوسيط بصفته «تراثًا» يتعيّن علينا تحديد الصلة به في وضعنا الراهن.

قد يبدو هذا التصوّر بديهيًّا، لا يستثير إشكالًا. بيد أنه في الواقع يعبّر عن مقاربة محددة السياق والمرجعية، جديدة المنشأ.

ففضلًا عن كون هذه العبارة لم تستخدم في تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط للتعبير عن حالة ثقافية، فإن رواد النهضة الحديثة لم يستعملوها، مفضلين الحديث عن الإسلام كعقيدة وحضارة في مقابل الغرب.

وتعني عبارة التراث بالمفهوم الجديد أمران أساسيان هما:

أولًا: تأكيد البُعد التاريخي الفاصل بين الثقافة الموروثة والفكر المعاصر. فالتراث هنا نمط من التركة التي نمتلكها، والسؤال المطروح هو كيف يتعيّن علينا التصرف فيها، علمًا أنها تحفة من الماضي الغابر؟

---

(1) محمد عابد الجابري:
نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية (طبعات عديدة).

(2) محمد أركون:
تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت 1986.
الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1987.

(3) حسن حنفي: بسط حنفي رؤيته للتراث في كتابه المنهجي: **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980.

(4) نصر حامد أبوزيد:
النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي 1995.
نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر القاهرة 1994.

ثانيًا: إن المدخل المنهجي لمقاربة التراث هو إبرازه في سياقاته الخاصة المتميّزة، سواء تعلق الأمر بالسياق اللغوي الدلالي، أو الاجتماعي الاقتصادي، أو الرمزي الأنثربولوجي.

ولا فرق هنا بين الاستراتيجيات الثلاث الشائعة في مقاربة التراث: القطيعة الأبستمولوجية (الجابري) أو القطيعة التأويلية (نصر أبو زيد) أو النقد الأيديولوجي (مروة وتزيني وصادق جلال العظم).

صحيح أن المقاربات الثلاث لا تخلو من تأويلية وصل (مع التراث) تبدو في مستويين بارزين: الانتقاء الإيجابي داخل الخارطة التراثية (إعادة الاعتبار للنزعات المدعوة مادية أو عقلانية أو ثورية) أو الدمج التجاوزي للتراث على نحو هيغلي غائم (التركيز على بعد الرسالة والمقصد).

إنما نريد أن نبيّنه هنا هو أن التصوّر التراثي للتقليد الإسلامي ينبني على جملة من القبليات النظرية التي تحتاج إلى وقفة نقد وتمحيص، وسنكتفي بالإشارة إلى ثلاث منها:

أولًا: توهم إمكانية الفصل الحاسمة بين النص وقارئه، أي النظر إلى النص كأثر لمؤلف يتحكم في معناه ودلالته، وما علينا سوى الحفر لاستعادة هذا «المعنى الأصلي» المخفي وراء طبقات التاريخ.

ومن المعروف أن هذا التصوّر للنص قد قوّضته المقاييس اللسانية والسميولوجية (من السميولوجيا: علم الدلالة) الجديدة التي أعلنت «موت المؤلف» وكشفت البنية الدلالية المستقلة للنص وثراء وتعددية القراءات المشروعة الممكنة له: صراع التأويلات بلغة بول ريكور[1].

ومن الواضح أن مناهج العلوم الإنسانية المطبّقة على النص الإسلامي الوسيط لدى المدرسة التراثية وإن وظّفت على نطاق واسع الأطروحات اللسانية والبنيوية،

(1) Paul Ricœur: **Le conflit interprétations**. Essais d'herméneutique, seuil 1969.

والتفكيكية أحيانًا، إلّا أنها ظلّت حبيسة المنظور الانفصالي الساعي إلى اختزال هذا النص في بُعده التاريخي المنقطع عنا. وما فات أصحاب هذا المنهج هو إدراك حقيقتين مترابطتين هما: أن النص يكسب تميزه الخاص عن طريق عملية الكتابة إزاء مقصد مؤلفه وكذا إزاء متلقيه الأصليين وإزاء ظروف إنتاجه الحافة (ثلاثية التميز الدلالي لدى ريكور)، وأنه ليس مجرد منتج معرفي بل ينغرس في تجربة وجودية إنسانية فسيحة، ويحيلنا إلى عالم ننتمي إليه راهنًا بقدر ما يقدّم لنا جملًا ومفاهيم ومعان. فما يهم في النص ليس دلالته، بل هذا الكون الواسع الزاخر بالرموز والدلالة الذي يسمح لنا بالولوج إليه.

ثانيًا: النظر إلى التقليد في تناقض مباشر وحاسم مع الحداثة منظورًا إليها بحسب التعريف التنويري السائد كتجسيد للإرادة الذاتية الحرة في مضمونها العقلاني النقدي.

فما يميِّز الحداثة هو الخروج على سلطة التقليد المعيقة لحرية الفكر والممارسة، سواء تعلق الأمر بالسلطة الدينية أو العائلية أو التربوية.

فالتقليد هو التواطؤ وطغيان الحكم المسبق والوثوقية غير البرهانية، والحداثة هي العقلانية المنهجية الاستدلالية غير المقيدة.

بيد أن الفيلسوف الكبير «غادمير» يُبيّن لنا أن التقليد داخل في صميم العقلنة وليس مرادفًا بالضرورة للتعصب والدوغمائية. فالتقليد هو تعبير عن الخروج عن انكفائية الذات النرجسية المغلقة وإطار للتواصل والإبداع والحوار واعتراف للآخر بالأولوية على الاستبطان الشخصي وتأكيد على محدودية الظرف الإنساني وتاريخيته[1].

ومن ثم فإن عقلنة التنوير تقوم على وهمين متلازمين هما ادعاء إمكانية الفصل في الثقافة الإنسانية بين بعدي المعقول واللامعقول والإيمان بقدرة الذات الفردية غير المتعينة على بناء سلاسلها البرهانية باستخدام أدوات العقل ومناهجه، إغفالًا للطابع التواصلي الاجتماعي للعقل الإنساني.

---

(1) Hans-Georg Gadamer: **Vérité et méthode**, éd. intégrale. Paris. Seuil. 1996.

وما ينبغي التنبيه إليه هو أن الفكر الإنساني (بما فيه الفلسفات البرهانية) ينبع من الرموز والأساطير الكبرى، التي تشكّل مصادر القيم ونوازع الفعل، كما أدرك كانط نفسه في معالجته للعقل العملي (الأخلاق والسياسة).

فلا مناص من تداخل وتشابك بعدي النقد والاقتناع (أي الإيمان)، وصولًا إلى ما عبّر عنه الفيلسوف الأمريكي «جون راولز» بـ «القناعات الموزونة»[1]، أي التي تتحرر من الأحكام المسبقة وتخضع بانتظام للمراجعة النقدية. فثمة قناعات وإيمانيات عقلانية لا يمكن البرهنة عليها بالدليل المنطقي لأنها متجذرة في أفهامنا القبلية للعالم (دعاها ريكور الحقائق الاستعارية).

ثالثًا: إن التقليد المدعو تراثًا يشكّل عبئًا على مشروعنا النهضوي التحديثي، لما يميز ثقافتنا من استمرارية واتصال، ومن ثم ضرورة تفجير ثورة ثقافية أو القيام بنقد كامل للعقل.

والواقع أن اعتبار مسلمي اليوم «كائنات تراثية» مجرد وهم زائف. فالمسافة الإبداعية في تمثلات الجمهور وممارساته العينية متقدّمة على وعي المثقفين المهووسين بإشكالية الأصالة والمعاصرة. فحركية الفقه تبدو مثلًا عاجزة عن التأقلم مع الصيغ الجديدة للتدين، وعموم المسلمين لا يعيشون تأزمًا في الوعي بين اندماجهم النشط في ديناميكية الحداثة قيمًا ومعارف ومنتجًا استهلاكيًا مع تجذر حقيقي في التقليد الديني إيمانًا وشعائر.

وقد يكون حال المجتمعات الإسلامية اليوم أقرب للحداثة الأمريكية التي لم تجتث فيها الحالة العلمانية الحيوية الاجتماعية للدين.

أما مقولة «**الإصلاح الديني**» فهي مقولة ملتبسة تحجب رهانات واستراتيجيات متضاربة ومتنوعة. فبالنسبة للفاعلين السياسيين تعني عادة محاربة المجموعات المتطرفة والتحكم في الحقل الديني المنفلت في العالم السُّني الذي انهارت فيه

---

(1) John Rawls: **Theory of Justice Cambridge**, MA: Harvard University Press, Revised edition, 1999..

المؤسسة التقليدية وغدت تهيمن عليه تيارات الإسلام السياسي والاتجاهات السلفية الجديدة.

بيد أن الإشكال المطروح على الجهات الرسمية المعنية بتدبير الشأن الديني هو: ما هي مرجعية وسقف الإصلاح الديني المنشود؟ هل يتعين إحياء مؤسسات الإسلام التقليدي في مكوناته المذهبية فقهًا والطرقية تصوفًا وشبكاته الأهلية من قضاء وأوقاف... أم يتعين السعي لتحديث المؤسسات الدينية وتجديد مسالك اشتغالها وطرق عملها؟

من الواضح أن الحكومات العربية تتأرجح إجمالًا بين الخيارين دون حسم جذري في الغالب، وتميل أحيانًا إلى بعث الإسلام التقليدي وإحياء مؤسساته، ملتمسة قيم الطاعة لولي الأمر وعقيدة الفصل بين دائرة الحكم ودائرة الشرع في مواجهة التيارات الاحتجاجية الانقلابية ونزعتها الشمولية (القول بأن الإسلام دين ودولة).

إلّا أن محاولات إحياء الإسلام التقليدي اصطدمت بعوائق جمّة ناتجة عن انهيار قاعدته المؤسسية وبنياته الاجتماعية والثقافية، بحيث لم يعد بإمكانه احتكار الشرعية والمرجعية في سياقات تسمها التعددية والاختلاف.

وقد تميل بعض أنظمة الحكم في سياق مشروعها التحديثي إلى محاولة تحديث الحقل الديني بتقويض مؤسساته التقليدية ودمجها في النسق العمومي كإحدى آليات الدولة الشمولية المركزية وبالعمل على مراجعة الأنساق الفقهية والتربوية (كما كان الشأن في تونس مثلًا أيام الرئيس السابق بورقيبة). إلّا أن هذا الخيار قد يُفضي إلى تشجيع بروز الاتجاهات الانكفائية الأرثوذكسية التي وإن كانت ردة فعل على هذه السياسات الإصلاحية إلّا أنها في الآن نفسه حركات حداثية ملتبسة تنسجم كل الانسجام مع منطق انهيار المؤسسة الدينية التقليدية، وما أفضى إليه من كسر المرجعية الأحادية للشرعية الدينية.

وأما النخب الفكرية فتنقسم إجمالًا في طرحها للإصلاح الديني إلى اتجاهين كبيرين:

ـ اتجاه أول يصدر في مقاربته للإصلاح من المرجعية التراثية، مستلهمًا الأثر الشائع «أن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها». والمعروف أن هذا النص شكّل دومًا خلفية لكل الحركات الإصلاحية الإسلامية قديمًا وحديثًا.

إلّا أن الإصلاح المقصود هنا هو دفع باب الاجتهاد في المسائل العقدية والفقهية من منظور المدونة الكلامية والأصولية الكلاسيكية. وبالنسبة للمجموعات السلفية والتيارات الإسلامية الجديدة، يتمّ الإصلاح بغربلة ومراجعة المنظومة التراثية دون الخروج عن سقفها التأويلي، مع النكوص غالبًا عن هذا السقف في كثير من المسائل التي ذهب فيها الأقدمون مذاهب تتجاوز في انفتاحها ومرونتها الأطروحات الإسلامية الحالية. ومن مؤشرات ذلك رفض علوم المعقول الكلاسيكية من كلام وفلسفة (باسم التصوّر الإسلامي المنقى من شوائب الرافد المستورد) ومحاربة التصوف بذريعة انغلاقه في الباطنية والفردية وميله المزعوم للابتداع والخروج عن ظاهر الشرع.

فما نشهده بوضوح هو قيام نزعات دينية جديدة، تستند لخلفية تراثية وإن كانت تخرج عن السياج الإسلامي الكلاسيكي، إن أظهرت حرصها على القطيعة مع أفق الحداثة (باعتبارها غزوًا ثقافيًا مستوردًا) إلّا أنها تظل ضحية «مكر العقل الحديث» بنزوعها إلى إضفاء مسحة دينية على قيم تنويرية وحداثية تتنزعها من سياقها التاريخي كالحديث عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم ورفع شعار اشتراكية الإسلام في حقبة طغيان اليسار وليبراليته في أيامنا... .

فالمأزق الذي تعاني منه متولد من الصدور عن مقاربة تأويلية فقيرة للنص الديني بمصادرة تعارضه عقديًا ومعرفيًا مع التراث الإنساني، الذي هو سياق تنزله واستيعابه.

ـ اتجاه آخر ينظر للإصلاح من منظور تجاوز المنظومة التراثية الكلاسيكية عبر مسلكين رئيسيين:

أولهما: اعتماد النموذج اليهودي ـ المسيحي للإصلاح الديني، الذي قاد إلى عصور التنوير والتحديث الأوروبية بما يقتضيه من ثمن هو رفع القداسة عن النص المؤسس وتثبيت النظم العلمانية في إدارة الشأن الديني (مشروع أركون وأبو زيد...).

ثانيهما: تحاشي الجوانب العقدية واللاهوتية واستثمار الوعود المقاصدية في الشرع، تأسيسًا لإسلام حديث متصالح مع قيم العصر، يحافظ على روح الرسالة دون التقيد بأحكام المعاملات والتشريع المتصلة بالمجال العمومي.

ولا يعني هذا التوجه العلمنة، وإنما التدبير العقلاني للشأن الاجتماعي والسياسي ضمن نسق الشرعية الإسلامية بمفهومه الأوسع (الجابري، محمد الطالبي...).

أما المسلك الأول فلم يؤد إلى نتائج ملموسة، بل اصطدم بكون الإسلام نفسه كان حركة إصلاحية داخل التقليد الكتابي التوحيدي. فمفهوم الإصلاح لا معنى له إلّا في مقابل أرثوذوكسية قائمة ومستقرة، في حين أن تاريخ الفكر الإسلامي يُبيّن هشاشة هذه الأرثوذكسية واختراقها الدائم بالمراجعات الإصلاحية المتكررة، ولو بطريقة غير واعية وملتبسة غالبًا.

أما المسلك الثاني فقد طبعته الذرائعية المشطة التي تتوهم حلّ الإشكاليات العقدية والمعرفية المرتبطة بمسألة الإصلاح الديني باختزالها في المواقف الأيديولوجية الآنية، التي تنحصر في البحث عن مشروعية إسلامية لخطاب تنويري وتحديثي تقليدي.

قد تبدو النتيجة التي خلصنا إليها قاتمة يائسة، لكن لا بدّ من التنويه بأن محاولات الإصلاح الديني الحقيقية هي التي تتم حاليًّا خارج سردية الإصلاح وشعاريتها الطاغية لدى بعض الوجوه الفلسفية المسلمة التي تباشر تناول هذا الموضوع المحوري عبر صياغات نظرية محكمة بعيدًا عن السجال الأيديولوجي.