

التأويل والتسامح في السياقات الإسلامية المعاصرة

د عبد الكريم عنيات

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة محمد لمين دباغين/ الجزائر

anayatkirim@live.fr

الملخص:

يَسْتَحَقُّ موضوع التأويل كل البحث، ولا يحق لأحد أن يغلقه أو يضع له قانوناً نهائياً، لا بدعوى النجاسة ولا الحيابة ولا الخصوصية ولا السلطة التاريخية، ومن فعل ذلك فقد أمم وخندق ما هو حق للجميع من ذوي الفكر المتخصص، ولعلّ قدم التأويلية الإسلامية، من خلال ارتباطها بالنص القرآني مضموناً وفهماً، وأيضاً بالأحاديث النبوية تحيضاً وتبريراً، لا يسمح لنا القول بأنّ عصر التأويليات الكبرى قد انتهى.

إنّ نهاية السرديات الكبرى في خطاب ما بعد الحداثة، لا يدل اطلاقاً على نهاية التأويل، فالتأويل مهمة لا يمكن أن تُستنفذ، مادام عقل الإنسان يشتغل في إنتاج وفهم النصوص على حد سواء. لكنّ الرهان التأويلي الحالي لا ينفصل عمّا تفرزه العالمية من موضوعات بخاصة أطروحات صراع الثقافات، والتسامح الإنساني والعقد الطبيعي... إلخ. لذا كان موضوعنا في هذه السياقات مرتبطاً بالسؤال الأهم: كيف نجعل التأويل في خدمة مشروع التسامح الثقافي؟

الكلمات المفتاحية: التأويل التسامحي - روح العصر - الرؤية إلى العالم - تبيين التأويل - قانون التأويل.

مقدمة واستشكال:

ليس لنا اليوم أن نفكر التأويلية الإسلامية المؤسسة على تفسير القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة مثلما تم تفكيرها قديماً، بل نروم نقل هذه التجربة إلى مستوى أكثر عالمية وأكثر راهنية، من خلال الانتقال من التأويل المحدود بالأحجبة الثقافية التي كانت سيطرت على الأزمنة الكلاسيكية (من تصحيف القرآن إلى بدايات القرن العشرين)، وهو التأويل المسيحي ثقافياً بالفيلولوجيا الكلاسيكية، والفكر الأحادي المغلق على الحقيقة النهائية الناجزة؛ إلى التأويلية الفلسفية التي تعامل القرآن كنص علمي متاح التفكير فيه بالملق وفي مجاله الثقافي الجديد ومآلاته المفتوحة على كل عقل مفكر دون إقصاء. ليس القرآن ملك المسلمين حصراً، بقدر ما هو نص ديني عالمي الوجهة، دخل من مدخل ثقافي عربي مخصوص، لعل هذه الخصوصية هي التي جعلت البعض يؤممه لصالحه الضيق؛ لذا فإن التأويلات الحدائثة، وتأويلات المستشرقين والمخيل العالمي عن القرآن الكريم، وحتى رؤى الفنانين والأدباء... الخ كل هذه الفهوم معنية بالاهتمام بنفس الدرجة التي كنا نهم فيها بالتأويلية التقليدية الراسخة والمألوفة.

الزهان هو أن نتقل من مشكلة تأويل القرآن في مضامينه الكبرى والصغرى، إلى مستوى القرآن كتأويل أصيل للوجود. انتقال من شأنه أن يضيء لنا منظوراً واسعاً يشمل وضع القرآن الكريم كـ "نظرة إلى الوجود"، له خصوصياته مثلما له تقاطعات مع خطابات دينية سابقة، وأنطولوجيات فلسفية محلية، وعالمية. ومشكلة الانطلاق الأساسية هي: كيف نقل التأويلية القرآنية إلى مجال أرحب، ومستوى علمي، لجعلها تأويلية مفتوحة على الفكر الخالص؟ كيف نخلص القرآن من ضيق التأويلية التاريخية لجعله نصاً عالمياً يحتفل به الجميع. على أي أساس "نبحث" التأويلية التقليدية للنصوص المقدسة و"فشلت" تأويلات أخرى كان بالإمكان أن تنجح وتنتشر نظراً لما فيها من معقولة وصدقية علمية؟ هل هناك علاقة منطقية بين النجاح والفشل، وبين الصحة والخطأ؟ فمن الممكن جداً أن تدخل عوامل غير منطقية للتحكيم لصالح هذا أو ذلك. نحن على وعي بضخامة هذه المهمة، لكن سنقدم دراسة تمهيدية توضح الخطوط العريضة لتأويلية تستهدف الانفتاح من خلال توسيع الفرجار التسامحي، وتوسيع نطاق النشاط التأويلي، ليشمل الإنسان ككل.

قام المفكر الإسلامولوجي المعاصر نصر حامد أبو زيد بتحديد خصائص حضارة النص، من خلال تأكيد سلطان النص عند المسلمين، متمظهراً في ارتباط الحياة التشريعية والنظرية والعملية والسياسية بما تم استخراجه واستنباطه من النصوص التأسيسية. ممّا جعل التأويل حرفة أصيلة وأصلية في العقل الإسلامي، الذي انكب منذ البداية على فهم النصوص ومحاولة الكشف عن حقيقته ومجازه وبنيته... الخ. لذا حق

اعتبار العقل الإسلامي عامة والعقل الكلامي خاصة عقل تأويلي من حيث المنشأ والهيكله وحتى في تطوراته اللاحقة أيضاً، لأنه لم يشتغل، إلا نادراً، خارج سلطة النص. وإن خرج من النص فمن أجل تمجيده بطريقة أو بأخرى. لكن لا يجب اعتبار سلطة النص مظهر مرضي (أي باثولوجي) في حضارة الإسلام، بل على العكس، يمكن تأويل هذه السلطانية على أساس ضرب من الإبحار بالبوصله. على الرغم من أن النقد الاستشراقي قد دخل من هذا المدخل الذي أكد على أن الفكر الإسلامي منفعل بالنص ولم يقدر إلا في حالات نادرة التفكير باستقلال عنه، وهذا ما شكل نقطة ضعفه الأساسية التي جعلته يدور ويجتر دون تعب تلك النصوص. ولئن ضاق صدر بعض الحداثيين من تسلط النص في السياقات الإسلامية القديمة والحالية، فإن التأويل الإيجابي أو قل التأويل التسامحي ممكن فقط، من خلال حب المقدس بدل الخوف منه. من خلال الثقة في الله الذي سيتسامح معنا ويعطف علينا إذا أخطأنا أو ضللنا الطريق في سبيل كرامة الإنسان بما في ذلك كرامة المسلمين الذين أصبحوا أبناء الإله المنسيين في السياقات المعاصرة النامية. فالبنية الذهنية للإنسان تجعله كائن حامل للقداسة بمختلف تشكلاتها، لذا فالقداسة الدينية لا تتنافى مع ظهور أضرب جديدة من القداسة سواء الفنية أو الاقتصادية أو التاريخية... الخ. إن نمط الإنسان يولد نمط القداسة، فالإنسان الديني يقدر الإلهي، والإنسان الجمالي يقدر الفن والإنسان الاقتصادي يقدر الاستهلاك، والإنسان التاريخي يقدر الصيرورة. وهكذا، فإن ارتباط التأويل بالتسامح ليس أمراً نافلاً، بقدر ما هو هيكلي. على أساس أن قبول تكوثر التأويلات بتكوثر المقدسات هو بالضبط ما يساعد في بناء تأويلية تسامحية.

تبقى مسألة قابلية تركيب التأويلية الإسلامية مع السياقات الحداثية العالمية من أهم المهام المكلف بها المفكر المسلم الحالي. لا يمكن لأي مسلم مفكر أن يتجاهل هذه المهمة بدعوى عدم التخصص أو حتى التخصص الدقيق. لأن الأخذ بالفكر الإسلامي لجعله منسجماً مع التوجه العالمي هو ما يتطلبه منا الموقف الفكري الأصيل بالذات. لا يمكن للمسلم أن يتجاهل القضية الدينية حتى ولو كان محايداً، لأنها لصيقة به، بل قضية سابقة على وجوده الشخصي. ومنه فمن الضروري بما كان المساهمة في تقديم تأويلية فلسفية تأخذ بنصوصنا المقدسة إلى ساحة العالمية أين كل شيء قابل للتفكير، وكل شيء ممكن التفكير فيه، بلا عقد وبلا عقبات وبلا محرمات أو ممنوعات. إن تحديد مجال التفكير هو ذاته الذهنية الكهنتوتية والتي نفتخر بأننا لم ينتجها الفكر والتاريخ الإسلاميين.

ومن المعلوم أن النص القرآني ذاته، يحتوي من النصوص ما يجعل العقل التأويلي يشتغل دون توقف ودون نهاية مقنعة أو مطمئنة. فلنا من النصوص ما يثبت الحرية وما ينفيها، ولنا من الآيات ما يثبت العنف

وما يثبت التسامح، ولنا من المقاطع ما يثبت التنزيه ولنا أيضاً ما يثبت التجسيم. ولئن اختلفت الفرق الكلامية الإسلامية قديماً، فإن هذا الاختلاف قد تأسس على تحديد الأصل وتسمية الفرع المنبثق منه. أي هل الأصل هو نصوص الحرية والفروع هي الجبر، هل الأصل نصوص التنزيه والشاذ الواجب تأويله هو نصوص التجسيم... الخ. أما نحن اليوم، فليس لنا اظهار تلك الفئة وحجب الأخرى. وليس لنا أن نقصى نص دون آخر، أن نضحك هذا ونقزم ذلك. فهذا هو التوظيف غير البريء للقرآن الذي تحدث عنه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، بل علينا أن ننمي النصوص التي تتماشى مع السياقات الحالية، وبما أنه لا أحد بقادر على "مدح العنف"، فمن الواجب علينا تأويل نصوص "قتال الكفار" بحتمية السياقات التاريخية المعلومة. لكن الاعتراف بتاريخية المعاني القرآني هو ما لا يرضى به العقل الفقهي والأصولي الترتيبي، معتقداً أن المعاني القرآنية لا تعرف حدود تاريخية أو جغرافية، ونحن نقول أن ما ورد في القرآن يتراوح بين الأحكام المطلقة المتعلقة بالتشريعات الكبرى العالمية التي لا تعرف تبديل بسبب طبيعة الإنسان الثابتة، وهناك من النصوص ما ارتبط بخصوصيات معينة ليست مستمرة حتى اليوم، بل انتهت فاعليتها بعد نهاية الحادثة بالذات. هذا هو الفهم الوحيد الذي يمكن أن يخرجنا من مأزق الصراع بين النص والتاريخ أو بين المطلق والنسبي. صراع كلف العقل الديني من الصعوبات ما جعله يظهر مغلقاً منفصلاً يوتوبيا تائهاً، في حين أنه من الممكن جداً الارتقاء بهذا العقل، من خلال حثه على الاجتهاد والتسامح، إلى مصاف العالمية حيث يتاح له حل مشكلة الإنسان مجرداً، بدل التخندق في حل مشكلات المسلم المخصوصة والضيقة والمؤقتة. فمهمة القرآن العالمي هي تقديم حلول للإنسان ككل. إن بلوغ التأويلية العالمية يتطلب منا شجاعة التخلي والتحلي، وهي الصفات التي لطالما امتدحها الغزالي وكبار المتصوفة المسلمين. التخلي عن التفكير الحرفي والسطحي والتحلي بفكر نشط متحرر ذكي.

لا يمكن لنا اليوم أن نستمر في تأويل نصوصنا الدينية، متجاهلين "عقائد الغير" ووجودهم الأخلاقي والحضاري. من خلال التمعن في اذلالهم والانتقاص من شأنهم وتسفيه مقدساتهم وإعدام كرامتهم. هذا النمط التأويلي، والذي يمكن أن نسميه دون خوف من الخطأ بـ "التأويل العنيف"، وجب تجاوزه لصالح تأويل أكثر أنسية أو أكثر تسامحية. من خلال "الاعتراف" بمقولية العقائد المغايرة لعقائدنا. ومن المهم لنا أن نقر بصدق أطروحة "هونيث" القائلة بأن الاعتراف أسبق من المعرفة.¹ فعندما نحاصم الغير، لا نرى في أفكاره إلا التفاهات، في حين أن القبول النفسي له، يساعدنا علاجياً، على تفهم غموضاته وهضم معسوراته العقدية. وعندما نطالب نحن، الغير أن يفهم مقدسنا ويحترمه، فإننا لا نفعل ذلك إلا عندما نعتقد بأنه يعترف باختلافنا عنه. وهكذا، فإن "التأويل التسامحي" الذي نروم بحثه، يعتبر تمهيد ضروري

لانتقال من عنف الفهم إلى فهم أصول التأويل العنيف للنصوص وللتراثات المغايرة لنا. ما نطالب به الغير، يجب أن نلتزم نحن به حتى القلائس، هذه هي القاعدة الأخلاقية - التأويلية التي يجب علينا أن نسير على هديها إن أردنا أن نجعل من تراثنا إنسانيا بدل أن نسجنه في محلية فقيرة مقينة لا ترى أبعد مما تراه العين الضعيفة. ومن المعلوم أن التسامح موقف أخلاقي قبل أن يكون موقفا معرفيا خالصا، لأن العمل على فهم وتحليل مواقف الخصم يضيفي في النهاية إلى ادائه وتعنيفه، لذا وجب القبول به لاعتبارات عملية خالصة، ومن ثمة فإن الحديث عن تأويل تسامحي، هو بمعنى من المعاني حديث عن "تأويل أخلاقي للنصوص المقدسة". لأن الموقف الأخلاقي الحقيقي هو الموقف الذي يسمح لنا بمعاملة كل الأفراد والذوات بنفس المعاملة، إنه احترام انصافي من منظور أخلاقي خالص.² ولعل التقليد الكانطي في هذا الشأن ليس غريباً كلية عن روح الإسلام ونصوص القرآن وبعض الأحاديث النبوية، على الرغم من أننا لا نميل إلى أسلمة الكتابات الكانطية مثلما يفعل البعض. إن الأسلمة في كل الحالات ليست إلا تعبير عن كسل فكري وتجراً على الاستحواذ غير المشروع على مجهودات الغير. فلنكن شجعاناً ونعلن اختلاف السياقات الدينية عن السياقات الفلسفية بسبب اختلاف "روح العصر" بالنسبة لكل طرف.

أولاً: من قانون التأويل إلى تأويل القانون: أولية الإنسان والنص:

ألف الغزالي رسالة صغيرة تحت عنوان "قانون التأويل"، ويظهر من العنوان أن التأويل ليس عملية حرة متساهلة خالية من أي ضوابط منهجية أو لسانية أو كل ما يتعلق بما يعرف في لغة الاختصاصيين بـ علوم القرآن. وفي هذا التحديد يمكن أن نستشكل المسألة من خلال البحث عن مدى صلاحية القانونية في التأويل؟ وعندما نستعمل كلمة القانون، فلا نقصد به القانون بالمعنى التقني والإجرائي، بل بمفهومه الواسع جدا الذي يشمل الأنطولوجيا ككل. على أساس أن التأويل مهمة تاريخية في الأساس، يتحدد بخصائص العصر الذي تم فيه. لذا نجد هيدجر يعتبر الزمانية مفهوم زمني في الأساس،³ بمعنى أن فهم الزمن ليس عملية مستقلة عن الزمن ذاته، مما يدل على أن التأويل - وهو الفهم في كل مستوياته - في ذاته مسألة تاريخية. وهنا يظهر التعالق الكبير، بله المطلق، بين التاريخ والتأويل أي بين الزمن والفهم؛ فنحن نؤول التاريخ في نفس اللحظة التي ينبع منها تأويلنا من التاريخ ذاته. وهذا ما يستوجب التأكيد على أن تصور "قانونية التأويل" يشكل معضلة حقيقة لأن تبعية التأويل للقانون يستلزم تبعية القانون للتأويل.

كيف نضع قانون أنطولوجي للتأويل في اللحظة التي يرتبط فيها التأويل بالزمن؟ بل أن التأويل لا يرتبط فقط باللحظة التاريخية، بل يخضع للانتماءات المذهبية والتخصصات الفكرية. فتأويل المعتزلي يختلف من حيث المنطلقات عن تأويل الأشعري. مثلما أن تأويل المتصوف يختلف عن تأويل المتكلم أو عن تأويل

الفقيه. إن ارتباط التأويل بكل هذه الحثيات يجعله نوحاً نحو الاختلاف والفرقة، مما يجعل العلماء يفكرون في التقنين. ما القانون إلا آلية إنسية لامتناسص الأهواء في الفهم والفعل. ولئن كانت هناك تأويلات قريبة وأخرى بعيدة،⁴ فإن تجاوز هذا التقريب والتبعيد لا يكون إلا بالضوابط القانونية. لكن من يصنع القانون؟ إنه الإنسان المنتمي الموجه والموجه المنغمس في تخصصه ومذهبه وفرقه... الخ. ليس هناك "إنسان متوسط" حتى يكون مرجعية يرضى عنه الكل. إن ما نعتقه متوسطا بالنسبة لتوجهنا، يظهر متطرفا للغير. ليس هناك معيار ثابت للتصنيف، ولقد كان علماء الفلك قديماً يبحثون عن نقطة واحدة ثابتة لرفع كل العالم، لكن دون جدوى، فكل شيء متحرك. فما بالك في الإنسانيات حيث الذات والمنهج والموضوع كلها ممزوجة بذاتية سائلة لا تعرف السكون. إن الإنسان الذي يبدو "متوسط الإيمان" بالنسبة لي،⁵ قد يظهر متطرفا بالنسبة للمتهتك ومتهتكاً بالنسبة للمتطرف. إن الوسطية نقطة متحركة لا تثق فيها، هي أقرب إلى الرمال منه إلى الصلصال.

حقيقة أن الغزالي واسع النفوذ بالنظر إلى مكانته الفكرية المقتدرة وانتمائته الأشعري الذي سمح لأفكاره الانتشار على أكبر قاعدة عقدية إسلامية ممكنة. مما يجعلنا نعتقد أن "قانون التأويل" حتمية منهجية تعطينا من "أهواء التأويل". لكن يبقى الغزالي منتصياً، لا يرضى بقانونه إلا بني مذهبه الفقهي وعقيدته الكلامية وطريقته الصوفية. إن الإنسان عاجز عن أن يكون معياراً لغيره مهماً أوتى من قدرة وذبوع وحكمة. مما يدل على أن ليس هناك تأويل شفاف مهما كان وسطياً، فكل تأويل موجه وموجه.⁶ إن كل تأويل منظورية مخصوصة لا يمكن أن تحقق الإجماع المطلوب. وشيوع ضرب مخصوص من التأويلية لا يعطي له شرف الحقيقة والمصادقية إلا في دائرته المفهومية، فالحقيقة لا تقاس بمقدار ذبوعها، ولا بالانتماء الطبقي لمعتقبيها. فقد يتبنى الأغلبية من الناس خطأ تأويلي فادح، والتاريخ أثبت أكثر من مثال على ذلك. إن الراحة المفهومية هو التبرير الوحيد لهذا التبني، فالبشر كسولون مثلما لاحظ ذلك نيتشه، خاصة في المسائل الأخلاقية والعملية.

على الرغم من الاختلاف بين منظور الغزالي الذي يمثل العقيدة الأشعرية ومنظور ابن رشد الذي دافع بوضوح عن عقيدة الاعتزال، حيث وُصف الأول بكاره الفلسفة الوافدة ووصف الثاني بالشارح الأكبر لعقلانية أرسطو، إلا أنهما متفقان في أن التأويل عملية مقيدة من الناحية التقنية. إذ نجد ابن رشد يشترط في التأويل معرفة الخلفية الفكرية لثقافة العرب، سواء جانبها اللغوي أو الاجتماعي أو العقائدي أو مجمل التشابكات التي شكلت هذه الحضارية قبل الإسلام بوجه مخصوص. وتظهر مشروعية التأويل وقانونيته عند فيلسوف قرطبة في القول التالي الذي يعرف فيه التأويل ذاته: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ

من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عوّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي".⁷ وسؤالنا هنا موجه لحق غير العرب في تأويل نصوص العرب المقدسة: هل نسلب حق التأويل لغير العارف باللغة العربية؟ من الواضح جداً أن الأعجمي غير قادر على تأويل القرآن، نظراً لجهله بروح اللفظ العربي. وإلى هذه المرحلة فإن الأمور تبدو عادية ومقبولة. أما غير المقبول فهو التالي: كيف نسمح لأنفسنا بتأويل الأناجيل ونحن لا نعرف تفاصيل اللغة الآرامية، والتي هي لغة مئنة اليوم، بل لا نعرف روح اللغات الأوروبية التي تترجم إليها الإنجيل ككل لاحقاً؟ هذا السؤال يأخذ بنا إلى ضرورة الاعتراف أن التأويل، وفق المعايير الموضوعية عند ابن رشد، مسألة محلية مغلقة في وجه من لا ينتسب إلى هذه الحضارة. وحتى المستعربين، الذين يعرفون لسان العرب، قد يعجزون عن معرفة "روح" هذه اللغة كما يعرفها الذي نشأ عليها منذ البداية، أي الذي كانت العربية لغته الأم. وفي حالة غلق التأويل على الأجنبي معين، يتحول إلى مهمة ناجزة غير قابلة للتطور وللتطوير، وهذا ما يضر بالتأويل أكثر مما ينفعه. في بعض الأحيان نعتقد أن استقبال تأويلات الأعاجم والمستعربين قد يساعد على فتح أذهاننا على مسائل لم ينتبه إليها العقل الإسلامي الكلاسيكي والحالي، مما يجعل مجهوداتهم التي قد تكون غير بريئة أحياناً، عامل مساعد ومكمل ومصحح لنا.

تظهر تبعية التأويل لخصوصيات التاريخ في أن تلون مرحلة ما بلون مادي يشكل تأويلية مغايرة كأن يتبنى أبناء العصر تأويلاً روحانياً للوجود. وفي الحالة المعاكسة، نجد أن روحنة الوجود لدرجة عالية، أو قل مفرطة، يولد تأويلية مضادة تعمل على تأويل الكون تأويلاً حسيّاً أو مادياً وهكذا دواليك. إن التأويل في هذا السياق تابع لروح العصر إيجاباً أو سلباً، فعلاً أو انفعالاً. ولعل عبارة محمد إقبال تعتبر أحسن تعبير عن علاقة التأويلية بالتاريخية، حيث يقول: "إن الإنسانية تحتاج اليوم (بعد ح ع 2) إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلاً روحياً، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي".⁸ لكن ما الواضح جداً، أن طغيان الروح في تأويلية الوجود يتطلب التجديد التأويلي المناقض أو المعدل أو المصلح. لذا فإصلاح التأويل داخل في صيرورة العملية التأويلية، إن سلب التأويل يدخل في مسار اكتماله، وليس رفضاً له.

هذا وقد أثار الدكتور محمد أركون أكثر من سؤال فيما يخص حالة التأويلية الإسلامية، من خلال طرحه سؤالاً تأويلياً محرّجاً بالنسبة للفكر الديني الإسلامي الترتيبي، وهو الفكر الذي يمثل القاعدة الشعبية الكبرى عند المسلمين. حيث تساءل: "كيف بإمكاننا التعامل مع المقدس والروحي والعلوي والأنطولوجي حينما

نكون مجبرين على إدراك أن هذه المفردات هي خاضعة لتأثير التاريخ؟⁹ وتأتي مشروعية هذا التساؤل من محاولته تتبع مسار الفكر الهيرمينوطيقي الإسلامي من بداياته الأولى الخاصة بنموذج ثقافي معين، إلى مرحلته الراهنة الساجحة في الأراضي المعيارية للحدثة الغربية. ويجب أن نعترف اليوم، أنه حتى الفكر الإسلامية التقليدي يسعى دوماً إلى فهم القرآن وحتى الأحاديث النبوية وبعض المواقف الدينية القديمة بالنظر إلى نتائج العلوم الغربية النابعة من الموقف الحدائي الغربي الذي أنتج قطائع معرفية ظاهرة انطلاقاً من القرن السابع عشر. إن ارتباط التأويل بالتاريخ أمر هيكلي مثلما أشرنا أعلاه.

لا يمكن تأميم التأويل وممارسة الغلق في حق الآخر، وقد كان "غادامير"، وهو من أكبر فلاسفة التأويل في القرن العشرين، يقول بأن كل النصوص مفتوحة لمن يحسن القراءة.¹⁰ مما يدل أننا نحن المسلمين نمتلك حق تأويل الآخر، مثلما يحق للآخر تأويل نصوصنا. وفي هذا تمرين إيجابي في معرفة المكونات غير المتوقعة للنصوص التي نعتقد بسبب الألفة بأنها ناجزة مفهوماً ولا يمكن استخراج جديد من رمزيتها. إن حكمة الفكر الإسلامي العالمي تقتضي منه دعوة الكل دون اقصاء للمساهمة في اكتمال فهم هذا النص المقدس الذي لا يمكن تأميمه بأي حجة، مثلما لا يمكن استنفاد معانيه بأي مذهب.

إنَّ النموذج المعرفي الذي يُوَطر تفكيرنا اليوم، وهو في العموم النموذج الغربي الكبير الذي انفتح أكثر فأكثر على الفردية والذاتية وحقوق الإنسان ومشروعية الاختلاف، يضغط على العقول التقليدية من أجل الانفتاح التأويلي. وهذا من أجل الانتقال من الصرامة القانونية التي تحكمت في النماذج التقليدية لصالح تسامح تأويلي يُدخل "أجهزة تأويل جديدة".¹¹ وهذا الإدخال هو الكفيل يجعل النصوص محتمة وقابلة للفهم. فلا يجب الاعتقاد بأن الفهم البشري واحد في كل العصور والنماذج، فما تعنيه كلمة في النموذج القروسطي قد يختلف كلية عن نموذج سابق أو لاحق. فكلمة "علم" مثلاً كانت تدل في القرون الوسطى على العلم الديني، لكنها أصبحت اليوم تدل على العلم المخبري والموضوعي المتعلق بالعالم. أي تمت علمنة المفاهيم الدينية لدرجة أنه تم استبدال المضامين رغم ثبات الصور. وقد تكفل طه عبد الرحمن، في كتابه الأخير، بالكشف عن مختلف العلمنة التي حدثت في النظريات الأخلاقية الغربية.¹² وعلى الرغم من أنه يدين هذه العملية، أي علمنة المضامين الدينية الأصلية، إلا أننا نعتبرها عملية سيرورة طبيعية في ظل النموذج المعرفي الحالي. فالتأويل الدين لم يكن إلاً تدين لظواهر طبيعية، أي إسقاط الفهم الديني على ظواهر طبيعة واجتماعية. وليس لدينا أي ضمانة لاستمرار العلمنة الحالية، فقد تتطور إلى حد أن تنقلب إلى ضرب آخر من المعرفة قد نسميها مثلما سماها البعض بما بعد العلمنة أو ما بعد الغرنة... الخ. لذا فإن

انقلاب أطوار الفهم هو ما يشكل تاريخ العقل البشري، ولا يمكن الجزم بأي نهاية معلومة وبقينية. وافتتاح العقل التأويلي هو ما ينطبق مع هذا الفهم.

ثانياً: تأويل الصراعات التأويلية: الاحتفال بالاختلاف التأويلي:

من بين الكثير من الكتابات المخصصة لتأويل التأويل، أي محاولة فهم حقيقة الفهم ذاته، لفت انتباهنا المقالة المشهورة للأديبة والناقدة الأدبية الأمريكية "سوزان سونتاغ" Susan Sontag (2004/1933) تحت عنوان "ضد التأويل". ومن الظاهر أن عنوان هذه المقالة مستوحاة من عنوان مشهور في الاستمولوجيا صاغه "بول فاير أبند" Paul Feyerabend المجري تحت عبارة "ضد المنهج". والحق أن عنوان "سونتاغ" لا يعكس مضمون الطرح الذي قدمته، فهي لا ترفض التأويل، على أساس أن رفض التأويل هو ضرب من ممارسة التأويل ذاته. وهي المفارقة التي تشبه مفارقة القدامى (مثلاً أطروحة أرسطو في كتابه دعوة للفلسفة) التي تقول أن رفض الفلسفة لا يكون إلا بالتفلسف. إنما مضمون المقالة ارتبط بمحاولة معرفة سبب ظهور التأويل. أي ما هو الدافع وراء ممارسة الإنسان لفعل التأويل؟ كيف حدث أن حاول الإنسان مفهم نص ما كان مفهوماً فيما مضى؟ كيف ينشأ العسر في الفهم؟ من الواضح أن الرمز والغموض وراء كل عملية تأويلية، بل أن الرمزية المجازية هي أصل كل عمل فني.¹³ لكن لا يجب أن ننسب التأويل إلى الموضوع فقط، لأن بعض الاحصاءات الواضحة جداً، تخضع لقراءة نابعة من "إرادة" القارئ. لذا نجد نفس الأرقام الرياضية الحسابية تُفهم فهماً جديلاً صراعياً بين الذي ينتمي إلى السلطة أو الذي ينتمي إلى المعارضة مثلاً. مما يدل على أن التأويل منقسم بين طبيعة النص وخصوصية قارئ النص. وعندما يتشابه هذا بذاك تغدو القضية أكثر تعقيداً. والمسألة المهمة التي نبهت إليها سونتاغ هي أن التأويل يعبر عن أزمة متولدة من تفارق لحظة ظهور النص والتطورات اللاحقة له، سواء كانت في فترة قصيرة أو بعيدة. لذا نجدها تقول في مقالة "ضد التأويل" Against Interpretation سنة 1964 ما يدل على هذا:

"يفترض التأويل تفاوتاً بين المعنى الواضح للنص ومتطلبات القراءة لاحقاً. إنه يسعى إلى إلغاء هذا التفاوت. فقد أصبح النص لسبب ما غير مقبول؛ ولكن لا يمكن إهماله. التأويل خطة جذرية للاحتفاظ بنص قديم من خلال تربيته".¹⁴

إننا نترقب في قبول هذا المبدأ التأويلي للتأويل عند "سونتاغ"، على أساس أنه صادر من النقد الأدبي أولاً، ولأنه لا يراعي خصوصية النص الديني المقدس مقارنة بالنص الأدبي العادي ثانياً. لكن هذا لا يمنعنا من محاولة التطبيق على الحالة التأويلية الإسلامية. فمثلاً نجد أن تأويل النصوص القرآنية التجسيمية جاء

بعد فترة معينة من تجميع القرآن في مصحف واحد، مما طرح صعوبات قبولها بالنظر إلى تعالي الذات الإلهية عن الحسية والعينية المثبت في آيات أخرى، وهكذا في كل النصوص الأخرى التي تطلبت تأويلاً في تاريخ التأويلية الإسلامية. حيث أن الصعوبة النظرية في هضم بعض الآيات مرتبط بوجود فارق بين لحظة التلقي الأولى ولحظة الفهم التالية عليها. لذا يمكن التأكيد مع "سونتاغ" أن التأويل هي عملية انقاز النص بما هو نسيج متماسك من القلق والعصوبة والتناقض الذي قد يبدى للأذهان.¹⁵ وكأن التأويل عملية اصلاحية في الأساس، لأنها تحتفظ بالنص كما هو من جهة، وتعمل على أقلمته مع الفهم الجديد والمعقول من الجهة الثانية. أقلمة تستهدف الحفاظ على نسيج النص في النهاية. إنه اجتهاد داخل النص ومن أجل النص، ولا يهمله إلا العمل على الصيانة النصية، لذا حق ما انطلقنا منه أعلاه بأن حضارة النص هي حضارة التأويل، والعقل التأويلي عقل نصي من حيث طبيعته. ومن الملاحظ أن "ريكور" قد وافق على هذه المقاربة التي تربط بين التأويل والترميم عندما قال بأن ظهور التأويلية ارتبط بفقدان التقليد قوته المعيارية.¹⁶ وهذا يحدث فقط في تاريخ يفصل مرحلة التأسيس عن مرحلة التفكير. ونحن نعلم جيداً أن طعون المستشرقين مرتبطة بنسقية القرآن وترايط خيوطه الكبرى والصغرى.

تبقى مسألة التصرف إزاء تعدد التأويلات، مما سماه البعض بصراع التأويلات، المسألة العملية المهمة التي تسترعي البحث. ولأننا ملزمون بتجاوز الانتماء المذهبي ومن ثم الانتماء التأويلي، فلا يهمننا، في هذا السياق، أيُّ تأويل صحيح وأيُّ تأويل منحرف. بل ما يهمننا على وجهة الحقيقة، هو ماذا نفعل إزاء اختلاف التأويلات؟ هل نكرر مواقف علماء الكلام القدامى الذين يكفرون كل من خالفهم؟ أم أننا، وبالنظر إلى نضج الموقف الفكري المعاصر، نقف موقفاً احتفالياً إيجابياً من هذا الثراء التأويلي؟ قد يفهم البعض هذا الموقف التسامحي على أنه ضرب من الارتخاء المفهومي، على أساس أن القول بأن كل التأويلات صحيحة لا يختلف عن القول بأن كل التأويلات خاطئة. لكن الحلقة الأقوى في التسامح تجاه صراع التأويلات تتمثل في التقرير بأن الحديث عن "حقيقة تأويلية" مجرد تعصب فكري. فكل تأويل صحيح بالنظر إلى منطلقاته المذهبية، وكل تأويل مقبول بالنظر إلى أهدافه المنتظرة. بل يمكن تطبيق القاعدة البراغماتية القائلة بأن صدق التأويل والفهم عموماً مرتبط بمدى فلاح النتائج المترتبة عنه. وقد كان ابن قتيبة مذهباً من مسألة تصريف الاختلافات التأويلية المرتبطة كلها بالقرآن. حيث يعتقد في قضاياها الكلامية بأن "القرآن لا يفصل في مسألة هل الإنسان هو المتحكم في أفعاله أم هو مجبر عليها عن طريق إرادة الله. كلا الاحتمالين ثابتان في القرآن، وعليه فكلا الفريقين - الجبرية والقدرية - على صواب، ولا يبقى بعد ذلك إلا افتراض أن الاختلاف بينهما متعلق بوجه نظر أن أحدهما يريد إبراز جلال الله، ويريد

الفريق الآخر أن يبعد عن الذات العلية (آية مسؤولية عن وقوع الشر) في العالم. على هذا النحو ينطبق الأمر كذلك على "الآراء المختلفة" فيما يخص وضع مرتكبي الكبائر، فالقرآن يدعم الاعتزاليين والمرجئة وكل الفرق الأخرى بأدلة تساند آرائهم. لا يعني هذا أن القرآن متناقض في ذاته؛ فالمشكلة تتعلق بتفسير هذه المواضيع، فالآية الواحدة يمكن تأويلها على أكثر من جهة، وليس هناك منهج موحد يمكن من خلاله الوصول إلى استنتاج واضح عند تفسير موضع معين".¹⁷ وكما هو ظاهر، فإن النصوص الواردة بين دفتي المصحف العثماني، وهو المصحف الرسمي عند المسلمين من نهاية لجنة عثمان بن عفان عملها إلى اليوم، تمثل مصدراً متنوعاً وواحدًا لكل التأويلات اللاحقة. فالكل يبرر مواقفه العقديّة انطلاقاً من فهمه للنصوص القرآنية كما هي. لذا حق القول أن الاختلاف في التأويل لا يؤزم وحدة النص القرآني في اللحظة نفسها التي يبرهن على تعدد وتناقض الفهم له. وهذا ما لم يستسيغه المنطق الصوري الثنائي لدى غالبية المتكلمين والفقهاء والأصوليين. وفي النهاية قد نعجز عن تقبل حقيقة تناقض التأويلات وانسجام النسيج القرآني، لأننا نقيس ما هو إلهي مطلق بالمعيار التبسيطي الذي هو معيار عدم التناقض. ونحن نعلم أن المنطق المعاصر قد تجاوز ثنائية التناقض واستحالته إلى منطق التعددية والإمكانية، مما أدى إلى سقوط قاعدة الثالث المرفوع والذي أتاح للفكر المنطقي الجديد إمكانية وجود حالة ثالثة بين الصدق والكذب، بل قد تكون حالة رابعة... الخ.¹⁸ وهذا ما يساعدنا في قبول تأويلات تبدو متناقضة وترفض وجود حالة ثالثة بينهما. إن المنطق المعاصر المسمى منطق متعدد القيم والذي ينتج حالة ضبابية بين البياض والسواد (أي الصواب والخطأ) هو الأداة الناجحة لتجاوز عقدة احتواء القرآن على مدلولات متناقضة. فالقول أن القرآن يثبت الحرية والجبرية ليس تناقضاً، لأن الإنسان حر ومجبر بالفعل، من اليسير إثبات ذلك. كما أن ليس هناك تناقض بين القول بأن الله منزه ومجسم معاً، على أساس أن العقل الإنساني لا يدرك إلا ما هو محدد بما في ذلك غير المحدد أي الله تعالى... الخ.

هذا المنطق الجديد من التفكير والتقييم، هو ما سيمح لنا بتجاوز قلق الاختلاف في فهم القرآن، نحو موقع معياري جديد يحتفل ويتقبل وجود تأويلات متناقضة للقرآن الكريم. وفي بعض الأحيان نشعر مثلما شعر عبقرى الرواية العربية "الطيب صالح" بأن الله لا يغضب من تناقض التأويلات، بل فقط نحن البشر، محدودى العاقلية وضيقي الأفق من ينفعل ويعتدي ويقتل بسبب الاختلاف في فهم أرموزة قرآنية أو حكم شرعي أو قصص ما... الخ. ف "لا أحد يعلم ما يدور في خلد الإله، لعله لا يبالي، لعه ليس غاضباً".¹⁹ عندما يقوم الإنسان بإسقاط عواطفه وتمثلاته على الإله، فإنه ينزعج من الاختلاف ويلغي التعدد ويكره البشر ويقصى الإمكانيات الكثيرة. ما الواحدية التأويلية إلا حجة لكره التفكير المخالف ومحاربتة. وسيكون

لنا بحث مستقبلي حول جينولوجيا (أصل وفصل) الوحدة من خلال البحث عن حيثيات تشكل الاعتقاد بأفضلية الحقيقة الواحدة على حساب الحقائق المتكثرة. إن الإله الذي يعد رسوله بالكوثر المادي، ليس بعاجز عن قبول الكوثر التأويلي ! فلماذا التضييق ولماذا الاقصاء ؟ لا يمكن أن تكون سعة الله العظيمة إقصائية وضيقة، إنها بقادرة بما فيه الكفاية على احتواء كل عواطف وأفكار البشر مهما تناقضت.

ثالثاً: التأويل والتسامح (أو التصريف العملي للفهم النصي):

ربما أن التفكير في الأساس والمنطلق المرتبط بالتأويل هو الذي سبب لنا كل هذه الصعوبات. إننا نعتقد أن التأويل يجب أن يكون حقيقياً، والحقيقة لا تتعدد، لذا فلا مجال لتشذير التأويل واختلافه. كما يمكن الإشارة إلى النتائج المشؤومة للحديث المنسوب للنبي والمعروف بمحدث افتراق الأمة. فهو الذي كرس الاعتقاد بصلاحيته رأي الفرقة الواحدة الناجية، ومن ثمة ألغى إمكانية نجاة كل الفرق المخالفة لها. وإذ نحن نشير إلى هذا الحديث، فليس بغية التشكيك في صدقيته، بل من أجل التنبيه إلى نتائجه السلبية على أذهان الناس عامة والعلماء خاصة في تاريخ الفكر الديني الإسلامي. بل أنه، ومن الناحية العملية، قد سبب أزمات كثيرة وفلاقل مصطنعة كان بالإمكان تجاوزها. لأن الكل يعتقد بأحقية فرقة بالحقيقة وفوزها بالنجاة. في حين أن للحقيقة طرق كثيرة وللنجاة سبل متعددة. فحتى أكثر الفرق الكلامية تمسكا بالعقل والمعقولة، وهي المعتزلة، لم تتوان في تكفير خصومهم واقصائهم من امتلاك الحقيقة وبلوغ النجاة.²⁰ والحق يقال أنه من المستحيل لوم أي فرقة في اعتقادها، لأن الباراديجم المسيطر في الفكر الديني عموماً، وفي فترة ظهور وتطور الإسلام من القرن السابع ميلادي إلى غاية فتوحات ما بعد الحدائة الغربية، كان مؤسساً على وحدة الحقيقة ووحدة الصراط. وها نحن اليوم نتحدث عن تكوثر الحقيقة وتعدد الصراطات. بل أن المستقيم أضحى أقل استقامة في زمن أفلت الهندسة الإقليدية المستقيمة !

لكن من المفيد الإشارة إلى أن الفكر الأنواري الأوربي، وبداية من القرن الثامن عشر، بلغ درجة من الوعي سمحت له بتجاوز باراديجم الحقيقة والوحدة أو الحقيقة كوحدة. وهو الباراديجم الذي تشكل في حضن الفلسفة اليونانية المثالية والفكر الديني المسيحي لاحقاً. لكن يجب أن نعترف اليوم، أن مبدأ "الحقيقة كوحدة" لم يبق معياراً قياسيماً للفكر الإنساني، بل تحول إلى وهم مبتذل لم يعد الفلاسفة يعيرونه أي جدية معيارية. في بعض الأحيان تنمو الحقيقة لدرجة تنضح بإفراط فتتحول إلى وهم بلا قيمة فتتعفن مثل الجثة النافقة. ومن المعلوم أن الفكر الأوربي قد انتهى مع نيتشه (1844/1900) إلى أن الحقيقة وهم نسينا أنها كذلك.²¹ بل أن المرحلة المابعد حدائية التي نصبت التلذذ بالوجود هدفا لها، قد حولت الأوهام إلى حقائق عن قصد وروية، بعدما اكتشف الفكر الحدائي أن الحقيقة وهم من صنع العقل الذي يرمج

على التيهان أكثر مما برمج للاستقامة والتسديد. واليوم، وبكل حرية اعتبر بعض فلاسفة التأويل أن الهيرمينوطيقا مثلها مثل نظرية المعرفة قد تخلصت من كل العقد الإيقانية التي كبلتها لقرون طويلة،²² فلم تبق هناك حقيقة تأويلية واحدة بقدر ما أصبح التأويل نشاط ابداعي اجتهادي بلا أسس قانونية سابقة علي نتائجه. لم يبقى هناك أساس قبلي سابق عن الأشياء، كل شيء يتحدد لاحقاً بعد العمل وبعد التجريب وبعد التفكير. أصبحت البعديات أكثر معقولة من القبليات.

ما العنف إلا جانباً عملياً للتأويل، لأنه ينفذ حسيماً ضرباً محدداً من الفهم. والمشكلة أن التأويل اللامعتدل للنصوص يؤدي إلى عنف داخلي أولاً قبل أن يؤدي إلى عنف خارجي. فمن المعلوم أن التأويل الغليظ لبعض الآيات القرآنية أدى إلى اعتداء فئة من المسلمين على فئة أخرى. لذا فإن التسامح في التأويل يؤدي إلى تسامح بين فرق الديانة الواحدة، ولا يمكن الحديث عن تسامح ما بين الديانات إذا لم يكن هناك تسامح داخلي في ذات الديانة. وما قيل عن الإسلام يقال بالمثل عن المسيحية، لذا نجد مفكري الأنوار والعقلانية، أمثال جون لوك (1639-1704) يلحون على ضرورة "التسامح المتبادل بين المسيحيين المختلفين في ملهمهم".²³ ونزوع الفعل التدبيري إلى الغلو في التأويل مسألة أنثروبولوجية بعامة، وليس هناك متدين أحسن من الآخر في حالة ما تشبث بحرفية النصوص وعمل على تأويلها دون أي اعتبار لخصوصيات الزمان والمكان والسياق. فحتى أكبر الديانات قداسة يمكن أن تندس الإنسان من خلال توجيه الفهم النصي ضده. إن كره البشر للبشر قد يجد تبريره في اخراج بطاقات نصية وتأويلها لصالح عاطفة البغض والكره والإقصاء، لذا فإن القداسة الحقة تتمثل في تأويل النصوص لصالح الإنسان دوماً. وقد سبق أن تحدثنا عن تدين ذكي فطن وتدين كسول على أساس أن الاعتقاد لا يدل على ابطال العقل. وما الجريمة الدينية إلا تنفيذ لتأويل مفرط في كراهيته للإنسان، مما يمكن أن نسميه بالجريمة المقدسة أو تأويل المقدس لخدمة عواطف مدنسة.²⁴ وهذا ما قام به مثلاً قضاة تلوز فيما يعرف بجريمة "كالاس" التي أثارت حفيظة فولتير في رسالته حول التسامح 1763 traité sur la tolérance. وحتى التأويل البروتستانتي للنص المقدس لم يفض إلا إلى عنف جديد لم يتجاوز عنف الكاثوليكية القديمة. ف "كل كنيسة بالنسبة إلى نفسها مستقيمة الإيمان. وبالنسبة لغيرها ضالة وهرطقة (...). لا يمكن لأي قاض أن يصدر حكماً يحسم به هذا الصراع".²⁵ لأن هذا القاضي، ومهما أوتي من حياد ونزاهة فإنه يؤول النصوص والوقائع من منظور مخصوص يدين بالقليل أو بالكثير كل من لا ينظر مثل منظوره أو يعير بمثل معياره. لذا حق أن يتم رفع كل إمكانية حكم ديني في حق الآخر. فلا يمكن التقرير في شأن المسائل الاعتقادية، لأن أي تقرير يكون انطلاقاً من تأويل معين، وبالتالي فهو تقرير ذاتي ولن يكون موضوعياً نزيهاً

مهما أوتي من فضائل عدم الانحياز. وحتى مدينة باريس التي عرف عنها التسامح والاتساع العقدي، قد ارتكب فيها الكثير من الجرائم الدينية، مثلها مثل تولوز المعروف عنها بالتعصب الغليظ في تأويل النصوص الدينية.²⁶ لذا فلا فرق بين مدينة وأخرى، إلا في منظورها إلى التأويل وحقيقة فهم النصوص. فالإنسان أسبق ومن النص وكرامته أولى من الفهم. لذا فإن قانون أي تأويل سينهار أمام كرامة الإنسان، فكل قانون وضع لخدمة الإنسان الذي لا تعلق كرامته عن كرامته، وبئس الإنسان الذي حُلق من أجل تكريم القانون! هذا، وعلى الرغم من كون فلاسفة التنوير متسامحين تأويلياً من خلال تحرهم من سلطة النص التي نومت العقول لقرون عديدة، إلا أنهم لم يتحرروا كلية من سلطان الكلمات المقدسة. لذا نجد "لوك" مثلاً، وهو الفيلسوف العقلاني والذي يزن الأمور بمنطق الواقع، لم يكن يتصور أن الملحد أهل للتسامح على الرغم من أنه أنكر أحقية أي إنسان للحكم دينياً على إنسان آخر. لذا نجده يقول أنه "لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله. فالوعد والعهد والقسم، من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة إلى الملحد".²⁷ ولم يكن لوك يتصور، بسبب روح عصره وسيطرة النموذج الديني على تفكيره، أنه يمكن العثور على أخلاقيات لا دينية أكثر نزاهة والتزاماً وصدقا من الأخلاقيات الدينية النصية، وربما كتابات كانط وغيره من العقلانيين قد أثبتت في أكثر من مناسبة هذه الأطروحة حتى يمكن أن نعثر على أخلاق بلا دين كما يمكن أن نعثر على تدين بلا أخلاق.

وعلى الرغم من أن العالم الغربي الحالي ينتقد بحدة التأويلية الإسلامية وتبعية الفكر الإسلامي الكلية للنص، ويحمل نصوصنا المقدسة كل المسؤولية الأخلاقية والقانونية الناجمة عن العنف والاعتداء... الخ. إلا أننا نجد مفكراً من القرن الثامن عشر مثل فولتير يشير إلى أن الإمبراطورية التركية في زمانه قد استطاعت أن تحقق ما لم تحققه الدول الأوروبية العلمانية. حيث يقول في نص مهم لكن قابل لإعادة التأويل، وهذا ما سنفعله أدناه، ما يأتي:

"السلطان الأعظم (سلطان تركيا) يحكم بسلام ووثام عشرين شعباً ينتمون إلى ديانات مختلفة؛ فهناك نحو 200 ألف يوناني يعيشون بأمان في القسطنطينية (...). يتولى السلطان بنفسه تسمية الأساقفة اللاتين لبعض جزر اليونان، ويستخدم للمناسبة، العبارة التالية: "أمره بأن يقيم بصفة أسقف في جزيرة خيوس وفقاً لعاداتهم القديمة وطقوسهم الباطلة".²⁸

وكما هو ظاهر، فإن تسامح هذا السلطان، ليس إلا موقف سياسي غير مستمد من انفتاح تأويلي حقيقي في الأعماق، لأنه يعتبر أن طقوس غير المسلمين باطلة، وهذا التسفيه، وإن لم يرافقه أي سلوك عملي عدواني، إلا أنه تهيئة لتشكيل نظرة معادية تعمل على فهم النصوص الإسلامية ذاتها فهما موجها

لهذا القرار. إن حكمة أي سلطان أو رئيس أو قائد، لا يستلزم اطلاقاً حكمة من دونه سلطاناً. ومن المؤكد أن هذا التسامح السطحي من سلطان تركيا، قد أنتج لاحقاً مواقف غير تسامحية بسبب هذه الإدارة الصريحة لطقوس غير المسلمين. وما يصلح على هذا السلطان يصلح على أي حاكم مسيحي يعتقد بخطأ طقوس المسلمين أو غيرهم ممن يختلفون عنهم في الاعتقاد والممارسة. إن الانحراف التأويلي هو المصدر الأول والأخير لكل انحراف سلوكي. ومن المهم أن نشير إلى أن سبب العنف التأويلي لا يكمن في "تعدد الآراء، فهذا ما لا يمكن تجنبه، وإنما يكمن في نبذ التسامح إزاء أولئك الذين يخالفوننا الرأي. وهذا النبذ هو الذي أفضى إلى الحروب".²⁹ بل يمكن أن نضيف إلى عقيدة لوك أن التسامح الشكلي لا يفيد في كلا الأحوال، فلا يكفي أن نغض الطرف عما يخالفوننا العقائد رحمة أو إهمالاً أو استصغاراً، بل يجب أن نعتبر عقائدهم ندا لعقائدنا وليست أدنى شأنًا، ونغفر لهم كما يغفر الجبار الضعيف. إن هذا الموقف عدواني بالأساس، ولا تسامح فيه بقدر ما هو مجرد تظاهر متعجرف بالتسامح. فتسامح بهذا الشكل لا يعتبر كرامة المتسامح له، بل يرحم عليه، ومن المفيد أن نشير إلى أن هناك فرق "ماهوي" بين الغفران أو العفو والتسامح. وقد تكفل الأستاذ أركون مثلاً بإظهار ذلك في أكثر من مناسبة. هذا ما جعل فلوتير يقول في هذا السياق:

إنّ " القانون الطبيعي هو ذاك الذي ترسمه الطبيعة للبشر كافة (...) فمن زرع أرضاً بيده استحق ما تنتجه هذه الأرض (...) والقانون الطبيعي الأعظم هو: "لا تفعل ما لا ترغب في أن يفعل بك". والحال أننا لا نفهم كيف يمكن لإنسان، انطلاقاً من هذا المبدأ، أن يقول لأنسان آخر: آمن بما تؤمن به أنا، وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك".³⁰ ومن المؤسف أن نعترف بأن كل من كان في مركز قوة كان قد مارس هذا الضرب من العدوان المعنوي، أو قل العدوان التأويلي. وهنا فقط ندرك النتائج الكارثية للاختلاف حينما نعجز عن تصرفه بحكمة.

ومن المعلوم أن تأويل النصوص المقدسة، مهما كانت، إذا تأسست على القاعدة أعلاه التي ذكرها فلوتير، أي قاعدة الاختلاف بالقوة، فإنه تأويل لا يمكن أن يفضي إلى التسامحية التي ذكرناها مراراً. إن التسامح التأويلي هو الذي يترك محاكمة عقائد الناس لله، ولا يسمح لنفسه إلا أن يعتبر عقيدته مخالفة فقط لعقيدة الغير دون انقاص أو تضخيم. التأويل المؤسس على التسامح هو الذي يعتبر الوجود فسحة للجميع، وليس لأيّ منا الحق في تحديد أو ترسيم معالم من عنده. هناك فرق واضح بين تأويل القوي المتجبر وتأويل المفكر المتأمل، فالأول يقيم تأويليته على قانون الغاب، يتجبر إذا كان قويا ويتسامح إذا كان ضعيفاً، وكم أخبرنا التاريخ عن هكذا مواقف مخزية لا تستند على منطق التعقل والتسامح

الهيكلي. أما تأويل المفكر الحكيم، فهو التأويل الذي يتأسس على قاعدة ثبات قيمة الإنسان في لجة المتحولات الكونية وبغض الطرف عن سلطانه أو ديانتته أو حالته الاقتصادية والسياسية.

السؤال الذي لا يمكن تجنبه، ونحن أمام تاريخ تأويلي عريق وطويل، هو الذي يُطرح على الصيغة التالية: هل انتهى التأويل؟ هل يمكن استئناف اجتهاد تأويلي محتمل؟ أم أن العقل التأويلي قد لفظ كل ما يمكن أن يقدمه إزاء النص الثابت وإزاء الواقع المتجدد معاً؟ بالنسبة للمفكر الحدائثي التونسي، محمد الحداد الذي انشغل بمموم الفكر الإسلامي الحالي في مواجهة الحدائثة العالمية التي لا تقبل النهايات التأويلية، فإنه يعتقد بأن "عصر التأويل قد انتهى لأن الفقهاء تلفظوا بكل الأقوال الممكنة وذهبوا كل المذاهب الجائزة. وما عدا ذلك خروج عن قواعد اللغة والبلاغة".³¹ لكنه لا يمكن أن يقصد أن العقل التأويلي الإسلامي الحالي، سواء كان عربياً أو غربياً، قد تقاعد عن التفكير في المقدس، لأن عقلانية الحدائثة ولا يمكن أن تنتهي إلى هذه النتيجة الما قبل حدائثة، بل أنه يقصد أن التأويل بعقلانية "القانونية التأويلية الكلاسيكية" قد استنفذت، لذا يجب تطعيم التأويل بالمناهج المستجدة دون خوف من نتائجها المحتملة. إن الخوف من نتائج التأويل التجديدي لا يجدي نفعاً، لأننا في عصر يحتمل كل الفهم الممكنة، والخوف من نتائج التأويل ما هو إلا خوف من نتائج الحرية. ومن المعلوم أن الدين الإسلامي لم يتنكر لحرية الإنسان الفكرية والروحية.

لذا فمن الممكن الخوف في تجارب تأويلية جديدة لا تخضع للمعايير الكلاسيكية، وهذا من أجل بث روح العصر في النصوص الدينية الأصلية. فالتأويل يجب أن يكون مفتوحاً على مقاصد متحركة وصائرة بلا نهاية، وإلا أصبح النص عقبة أمام حياة الإنسان. وقد تظن الفقيه المجدد الطاهر الحداد، الذي استوعب جيداً محصلات الحدائثة الجديدة، إلى أن النص مهما كان فقد وجد لمقاصد موجهة لصالح الإنسان. لذا كان يدعو إلى حتمية الانتقال من المقاصد السكونية إلى المقاصد التطورية.³² وهذا يتماشى مع العقلانية التي أثبتناها أعلاه، وهي ضرورة جعل النص في خدمة الإنسان وليس العكس. لأن التضحية بالإنسان من أجل النص، سينتهي إلى الحاق الأضرار المعنوية بالنص في النهاية. فتراكم الضحايا البشرية يؤدي إلى تشكيل موقف عدائي من النص، ولعل خروج العقل الغربي الحدائثي من التأويلية القروسطية، التي كانت تأويلية قانونية صارمة، هو نتيجة تراكم التضحيات بالأفراد لصالح النص. ونحن نعتقد بأن قيمة النص من قيمة الإنسان، وتنشئة فرد مهزوم نصياً، سينتهي إلى انهزام النص ذاته. لذا يجب السير في سياق رسم "سياسة تأويل" جديدة تتلائم والعقل الحدائثي.³³ ومثلما أن تأويل التاريخ ككل يخضع لمتطلبات الحاضر، فإن تأويل النصوص الدينية، التي تعتبر مظهراً من مظاهر التاريخ، ولو أنها ذات مصدر مقدس، يجب أن

يتجدد وفق خصوصيات الحاضر ذاته. فحتى فهم المجتهدين الأوائل، كل بعصره وجغرافيته، لم ينفصل عن النموذج المعرفي الذي شكّل هذا العصر أو ذلك. ويسير التجديد هو في إطار ما يمكن أن نسميه بـ "الحيل التأويلية"³⁴ وهي عبارة نحتها "محمد الحداد"، من أجل تحرير التأويل من القانونية الصارمة التي تضحى بكل شيء من أجل سيطرة فهم معين لا يمكن إطلاقاً اعتباره كل الفهم الممكن. فأبي فهم يعبر عن مرحلة مخصوصة لا يمكن أن تغطي مجمل الفهم الممكن والمحتمل.

خاتمة استدلالية: حتمية الانقلاب التأويلي:

أربعة مصطلحات متداولة ومتعلقة في السياقات الإسلامية هي التأويل والاختلاف والفتنة والاجتهاد. فالاجتهاد يؤدي حتماً إلى تأويل، وكل تأويل يؤدي ضرورة إلى الاختلاف، وكل اختلاف فته في حالة تصريفه بمنطق الحقيقة والوحدة. ما التأويل إلا اجتهاد وما الاجتهاد إلا تأويل، لدرجة يمكن فيها استبدال هذا بذلك دون أي شعور بالقلق.³⁵ لذا فلا يمكن أن نطلب من أحد أن يجتهد دون تأويل مخصوص، ولا يمكن أن نطلب أيضاً من أحد أن يؤول دون أن يختلف ويخالف ويتفرد ويتدع. يبقى علينا تصريف الاختلاف دون أن يؤدي إلى فتنة. هذه هي المهمة السياسية الأساسية في دولة تقوم على العيش المشترك في ظل الاختلاف وحتى لو كان جوهرياً أو أساسياً. أما الدولة التي تغذي الاختلاف الهدام، وهذا ما حصل في العديد من المناسبات التاريخية والحاضرة، فإنها لا يمكن إلا أن تنتج مجتمعاً متماهياً، ومن ثمّة مغلقاً، وفي النهاية جامداً على أفكاره وعقائده حتى تقلته ويقتلها. إن أهم مهمة سياسية جديرة هي تصريف الاختلافات التأويلية تصريفاً إيجابياً مثمراً، بدل جعله مطية للحروف والفتنة. إننا جميعاً نختلف بالاختلاف، لكن قلما أدركنا أن الحروب والفتن هي النتيجة الأولى لظاهرة الاختلاف التأويلي. والأكيد أن الخطاب القرآني قد نبه إلى هذه الظاهرة عندما قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة، 48]

إنّ بنية النص الديني المؤسسة على الرمزية والاستعارة، هي التي تجعل التأويل من صميم العقل الديني. فلاستعمال المجازي والمتوتر للغة، يخلق صورة تمتاز بالتوتر والصعوبة والضبابية، مما يجعل التأويل ينتقل من النص إلى العالم.³⁶ وهكذا يغدو العقل التأويلي في حركة ثنائية بين النص والعالم؛ نص متوتر يخلق عالماً متوتراً، وعالم غامض يخلق نصوص متوترة. ومن ادعى أنه يمكن أن يتنصل من التأويل كمن ادعى أنه يمكن

أن يخرج من العاقلية، فلا مفر من التأويل لأنه ممارسة فهمية قاعدية نابعة من تعالق العقل والنص والواقع. فالعقل ينتج النص والواقع ينتج العقل والنص ينتج وقائع وعقولا دون توقف.

سنقول أنّ التأويل مجرد تجريب تابع لذكاء الإنسان، وفي بعض الأحيان مران فقط. ولكل تجاربه، والتجربة ليست حقيقة راسخة، بل هي حقيقة من صنع الإنسان من أجل تبرير فكرة ما في ذهنه. وإن كان الحال هكذا، أي أنّ التأويلات تجارب مصطنعة لأغراض ما، فلماذا نعتقد بصدق تأويلية ما على حساب بقيّة التأويلات؟ إنّه ضرب من الانغلاق التأويلي في فهم التأويل ذاته. "الفلسفة التأويلية لا تفهم نفسها موقعا مطلقا بل طريقة في التجريب. وهي تصر على أن ليس هناك مبدأ أسمى من أن يكون المرء ذا نفس متفتحة في محادثة ما".³⁷ ولئن كان كل شيء تجربة، فلماذا لا نجرب أكثر، لماذا لا نكوثر التجارب التأويلية حتى نجد التجربة الأنجح والأصلح؟ وبعدها بوقت، نجد التجريب، لنجد التأويل الأكثر ملاءمة! هذا ما ندعوه بالفلسفة التأويلية - التجريبية. فكل تأويلية ماضية تنجح في كشف جانب من النص، لكنها لا يمكن أن تكشف الكل، لذا فلكل تأويل جانب إخفاقي.³⁸ بل أنّ كل تأويل ملزم بأن يجتاز "اختبار" *contre-épreuve* الصلاحية والعمومية والديمومة.³⁹ وهذا ما يصدق على التأويلية النصية، والتأويلية الفلسفية على حدّ سواء. ليس هناك تأويل يستنفذ النصّ كلّية بلا رجعة، بل ربما النص هو الذي يستنفذ التأويلات المختلفة دون توقف.

تبقى لعنة الكشف عن "التأويل الحقيقي" تلاحق الإنسان القانوني الذي لا يفكر إلا بالحقيقة الموحدة، فمن يملك قدس الأقداس هذا؟ من يعرف "الحقيقة" من بين تلك "الركامات والركامات التأويلية"؟ الكل بما لديهم فرحون، ولا أحد يعتقد ولو لحظة ببطلان نظرتة التأويلية للعالم والإنسان والنص والإله والطبيعة. والإجابة عن سؤال "من هو ذا الذي يعرف المقصود الحقيقي لله"؟ تبقى حلم كل إنسان يسكنه النص المقدّس، وليس هناك إنساناً بلا مقدّس. نقول خلماً لأنّ الإغريق ذاهم، وفي عصرهم النقدي، قد تنبّهوا إلى أنّ "حقيقة" الألوهية الماهوية واللغوية والكيفية عاصية على المنطق البشري البسيط والمحدود.⁴⁰ وحتى أكبر الوثوقيين والعقائديين انتهى إلى لا أدريّة صريحة عندما أعلن أنّه "لا يعرف الله إلاّ الله".⁴¹ فلا يعرف المقصود الحقيقي من أيّ عبارة رمزية إلاّ الله. ولا يعرف لماذا أنشأ النص المقدّس على منوال رمزي، كما هو لدينا، إلاّ الله سبحانه وتعالى. وعلى الرغم من أنّ الغزالي ذاته، في قانون التأويل، قد اقترح مقياساً أكثر اتساعاً للتمييز بين التأويلات الصحيحة والتأويلات الخاطئة، حيث أنشأ عبارتي "تأويلات قريبة"،⁴² وتأويلات بعيدة".⁴³ إلاّ أنّ المشكلة تكمن في المركز الذي نقيس انطلاقاً منه القرب والبعد؟ هذا يستبطن قناعة بأنّ هناك "مركز للمعنى" من خلاله نقيس مدى انطباق أو قرب أو بعد أو

بعد قاصي للتأويلات. والأكيد أنّ الغزالي واثق بأنّ الأشعرية هي هذا المركز. ومن هنا يشتعل فتيل الصراع التأويلي الذي لا ولن ينتهي. بل الأرجح أن لا نعتبره فتيلاً ولا صراعاً، بل هو حالة طبيعية وضرورية للحضارة التي تقتات من النص أساساً. لكن الرهان الذي نعول عليه، والحال هكذا، هو الانتقال من "التأويل العنيف" أو التأويلات الأكثر عنفاً *l'interprétations les plus violentes*⁴⁴ للنصوص التي تمهد للافتتال وتهدى له، إلى "التأويل اللطيف" الذي يكرم الإنسان. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء، 70] هلاً جعلنا التأويل آلة [أو أورغانونا] لتكريم الإنسان! أي محبة الإنسان للإنسان، لكي ننتج "تأويلية إنسيّة عاملة وواعية". وهذا من أجل انتشال "التأويلية الإسلامية" من ظاهرة التشيؤ التي تنتط كلّ المعاملات والفهومات لصالح فكر دون همّ وقانون، بلا خوف ونصّ بلا أمل. إنّ الرهان هو التأسيس لتأويلية قادرة على مشاركة الإنسان وفي صالح الإنسان. أوليس كلّ شيء قابلاً للتشيؤ عند أفول قيمة الإنسان، والطبيعة، وضمور الاعتراف! ⁴⁵ هذا ما حدث لكلّ الأمم التي وقعت ضحية أحد عناصر حضارتها التي قد تطغى، إمّا الاقتصاد، أو السياسة، أو النصّ أيضاً.

تبقى لنا أسئلة الانطلاق التي صغناها على الشكل التالي: كيف نجعل التأويل في خدمة مشروع التسامح الثقافي؟ وكيف نخلص القرآن من ضيق التأويلية التاريخية لجعله نصاً عالمياً يحتفل به الجميع؟ وعلى أيّ أساس "نبحث" التأويلية التقليدية للنصوص المقدّسة و"فشلت" تأويليات أخرى كان بالإمكان أن تنجح وتنتشر نظراً لما فيها من معقوليّة وصدق علمية؟ تبقى هذه الأسئلة مفصلية ومهمة في سياقاتنا المعاصرة، نظراً لما تحمله من بوادر لتجربة تأويلية قد تساعدنا على التصالح مع تراثنا الفكري من جهة والانسجام مع التوجهات الحضارية المعاصرة. لكن يجب أن نعترف أنّها أسئلة ثقيلة، ولا يمكن أن يحملها إلا الفكر الذي تهيم مفهوميها وحضاريا للإجابة عنها. لذا يمكن أن نقول أن كل تأويل وكل فهم يأخذ أشياء ويهمل أخرى، يتذكر أجزاء وينسى أخرى، ونحن في سياقاتنا المعاصرة لا يمكن أن نشكل مشروع فكري من خلال تذكر كل عناصر الدروس التراثية، يجب علينا أن ننسى أجزاء لا تتركب مع السياقات العالمية الحالية، يجب أن ننسى الأجزاء التي تبعدنا وتعزلنا لكي نتذكر فقط كل ما يربطنا بالتوجه العالمي الحالي. لأن من الملائم أن يكون اثبات خصوصياتنا الحضارية كثمرة من ثمار قوتنا الحضارية وليس العكس. لا يمكن أن نقنع العالم بقيمتنا إلا بعد أن نقنعهم بأعمالنا ومساهماتنا ونجاحاتنا وإنسانياتنا... الخ. ليس لنا إلا أن نشيد بالنصوص التي تظهر التسامح والاندماج والتعاون والفعالية والتراكمية الحضارية، أما النصوص التي تشير إلى العنف والقتل والسيطرة... الخ فيجب أن نؤولها في سياقها التاريخي المخصوص. فلا يمكن أن نعتدى على العالم

بدعوى توفر القرآن على نصوص تقر بذلك مثل آية السيف من التوبة: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة، 5] فمن له الحق اليوم في تحديد من هو المشرك؟ هل هو الفقيه، أو المتكلم، أو الأصولي، أم عالم الأديان، أم عالم الاجتماع؟ هل ما زال هناك أصلاً من مشركين وفق الفهم القرآني الذي نزل في السياقات الثقافية والدينية للقرن السابع للميلاد؟ كل هذه المعضلات التي لا يمكن أن يفكها عالم الدين بمفرده، تستوجب منا أن نركز قدراتنا التأويلية على النصوص التي تحرضنا على التسامح والأخوة وتكريم الإنسان مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه. لكن هذه الدعوة لا يمكن أن تلزم الجميع، فبعض الأفهام تعتقد أن تكريم الإنسان يكون من خلال تقييلهم ومعاقبتهم العقاب الشديد. فلا أحد يمكن أن يمنع بعض الجماعات الدينية الإسلامية من ارتكاب أفعال عنيفة في حق المسلمين أو غير المسلمين، لأنهم يستندون إلى نصوص مأخوذة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ومثلما كان يقول الهولنديين القدامى؛ فإن كل هرطيق وكل مجنون يستند إلى نص موجود ومعترف به. لذا فإن الرهان يكمن في التأسيس لتربية دينية ذكية تركز على مستقبل المجتمع أكثر مما تركز على ماضيه المرتبط بسياقات مختلفة جداً عن سياقاته الحالية.

لذا يمكن التقرير، تقرير واقع حال، أن نصوصنا المقدسة تحتوى على كل النصوص التي قد توجهنا إلى السلام والتي قد توجهنا إلى القتال. وما علينا نحن اليوم إلا أن نختار ما يلائمنا. وقد يقول أحدهم كيف تدعو إلى ما نحى عنه القرآن ذاته بصدد ما يسمى بالملتزمين الذين يعملون ببعض القرآن ويعرضون عن البعض الآخر؟⁴⁶ نقول أن الكل مقتسم بدرجات متفاوتة؛ فالأصولي يأخذ ببعض القرآن ويهمل البعض الآخر كأن يأخذ بآيات التشدد ويهمل آيات التسامح، أما الحدائثي فينتخب بعض النصوص مثل الأخوة والعالمية والحرية وينسى الأخرى، والمعتدل يأخذ شيئاً من كل جانب... الخ. فالجميع يأخذ ما يوافق توجهاته، لذا كان علي (ض) يقول، وهنا كان صادقاً وعميقاً حقاً، بأن القرآن لا يتكلم بل يتكلم به. فبمجرد أن نستشهد بآية قرآنية فإننا نوجهها إلى ما نريد تأكيده، بل أن القليل فقط من يستشهد بالقرآن من أجل القرآن ذاته، فالأغلبية يستشهدون به من أجل سياقاتهم وأطروحاتهم ومصالحهم، لذا قيل "ليس مبدأ التأويل إلا المؤول"، بمعنى لا تسأل فقط عن مضمون التأويل بل عن شخص المؤول "ماذا يريد".⁴⁷ ونحن نسمع بمن يبرر تمتهكه أو تعصبه بالمضامين القرآنية. بل يمكن التقرير بأن ليس هناك فرد أو جماعة أو دولة تعمل بكل ما ورد في القرآن، والأكثر من ذلك فإن الحرفية في هذا السياق سينتهي إلى ضرب من البربرية والانعزال. لأن البربرية هي "الأخذ بالأمور على علاقتها وحرفياً".⁴⁸ إن المشكلة تكمن في أن من

يؤصل لسلوكياته من خلال النصوص التي تذكر العنف والقتل والعدوان، هم من يشوش على النصوص التي تدعونا للسلام والأمان والتعاون والإخوة. لأن وقع العنف أكثر من وقع السلم، وموقف سلبي واحد فقط ينسى الناس ألف وألف من المواقف الايجابية. ومهما اجتهدنا فلا يمكن التصرف في نصوصنا المقدسة، لأنها موضوعة منذ قرون ولا يمكن أن "نقّوس" بعضها أو نبطل فعاليتها أو وجودها. يبقى فقط علينا أن نطور بيداغوجية نافعة الدين والإنسان معاً.

وعلى الرغم من أننا نقول بأن القرآن موجه للجميع، إلا أن الجميع يدري بأن القرآن أنزل بلسان عربي، وأن المسلمين هم المسؤولين عن تأويلته وتصريفه في الأزمنة الحالية. وهنا تظهر المسؤولية الحضارية للمسلم الذي يجب عليه أن يتصرف لأنه يحمل كتاب ليس كالكتب، وكُشف له مقدس فاق كل المقدسات من خلال استثمارها وختمها. ولا تتحقق هذه المسؤولية إلا بتأسيس مشاريع تربوية - دينية ندية لثقل القول القرآني بحيث يمكن لها أن تفهمه وتسيره تسيراً متوافقاً مع خصوصيات العصر. فالأذواق الحالية لا تسمح بإهانة العقائد المخالفة، والرصاصة القاتلة امتداد للكلمة الجارحة كما يقول أحدهم، ونحن نضيف أن الكلمة الجارحة امتداد للتأويل العنيف المغلق.

تبقى مسألة نجاح تأويلات بعينها وفشل البعض الآخر مسألة ضخمة لا يتحملها قلم واحد في مقام ضيق كهذا المقام. لأننا عندما نحاول معرفة سبب التضييق على التأويلات الحدائنية للنصوص القرآنية مقارنة بالتأويلات التراثية المنتشرة، فإننا نصطدم بعقبات عديدة تتراوح بين السياسي والاجتماعي والنفسي والعقدي... الخ مما يستوجب فتح ورشات بحثية متعددة تستقطب كل التوجهات الفكرية دون اقصاء أو أحكام مسبقة. لأن المسلمين الآن في سفينة واحدة، إن تعرضت للخطر غرق الكل ولن ينجو أحد، ما عدا الجناء.

عندما نتحدث عن الانقلاب التأويلي فإننا نقصد ضرورة الانتقال من التمسك بـ "قانونية التأويل" إلى "أنسنة التأويل". بمعنى الوعي بأن القانون أوجد أصلاً لخدمة قضية ما، وقضيتنا اليوم لا يمكن أن تكون قضية دين بعينه أو دولة مخصوصة، أو مجتمع معين، بل هي قضية الإنسان ككل. لذا فكل قانون يهدر كرامة الإنسان هو عدوان معنوي يشكل قاعدة نظرية للعدوان السياسي والحربي لاحقاً. لا يمكن، ونحن نسير في الأرض المعيارية للحدائنية، أن نتبنى قانوناً يبيح اردال الإنسان وهدر كرامته. والقضية الواضحة أن القانون وجد لترقية الإنسان ولم يوجد الإنسان ليستعمل كبنزين لاشتغال الآلة القانونية. مثلما يعتقد أصحاب الفكر المثالي والشمولي. ضف إلى ذلك أن خاصية عدم انغلاق التأويل النصي ليست نافذة هيروميوطيقية، بل هي الميزة الأساسية في الفهم الفلسفي وفلسفة الفهم، لذا نجد أستاذة الشك الكبار

ومجددي التأويلية قد تمسكوا بمثل هذا المنطق الذي يقول بأن "عدم الاكتمال خاصية اساسية في التأويل".⁴⁹ لذا فإن كل غلق أو اغلاق التأويل بدعوى النهاية والقانونية هو إقصاء لتكثير الإمكانات التأويلية كما ونوعا. ومنه يتحول التأويل إلى مهمة لا تنتهي، ولا يمكن أن تنتهي، مثلها مثل الفلسفة، والتي قال عنها هوسرل بأنها مهمة لا تنتهي.⁵⁰ والإعلان عن نهاية الفلسفة، مثله كمثل القول بنهاية التأويل ونجازه، هو تنكر لها، فالاعتقاد بنهاية التأويل موقف غير تأويلي بالأساس، أو هو تأويل ضعيف، أو قل تأويل قصير النظر.

الهوامش والتعليقات:

¹ - أكسل هونيث، التشيؤ - دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة كمال نومير، نشر كنوز الحكمة، الأبيار، الطبعة الأولى، 2012، ص 48-53-55.

² Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance, traduit Pierre Rusch, édition Gallimard, Paris, 2013, p 287.

³ Martin Heidegger, Être et temps, traduit par François Vezin, édition Gallimard, Paris, 1986, p 43.

⁴ _ الغزالي، قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 626-627.

⁵ _ استلهمنا هذه التركيبة من رواية حج الفقراء. يمكن العودة ل:

مالك بن نبي، لبيك - حج الفقراء (رواية)، ترجمة زيدان خويلف، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2009، ص 80. ومن الممكن أن نستشف مصدر هذه التركيبة في القرآن الكريم الذي يتحدث عن "أمة الوسط"، وهي الآية التي أهدمت بن نبي في كل كتاباته حول الدور الحضاري للمسلمين الحاليين. يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة، 143].

⁶ - Martin Heidegger, Être et temps, Op.cit, p 108. "L'optique d'une telle interprétation".

⁷ _ ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 34.

⁸ _ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2000، ص 212.

⁹ _ نقلاً عن روي جاكسون، نيتشه والإسلام، ترجمة حمود حمود، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 132.

¹⁰ _ بول ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محبوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2013، ص 21.

¹¹ _ ألان سوبيو، الإنسان القانوني - بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية، ترجمة عادل بن نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 352.

¹² _ طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الإثتمانية والعلمانية، الجزء الثاني: المفاهيم العلمانية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2021، ص 14.

¹³ _ مارتين هايدغر، أصل العمل الفني، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2001، ص 33.

- 14 _ سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة نحلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 19.
- 15 _ سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، مرجع سابق، ص 19.
- 16 _ بول ريكور، مقالات ومحاضرات في التأويلية، مرجع سابق، ص 128.
- 17 _ جوزف فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة - تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، مراجعة محسن الدمرداش، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى، 2016، ص 254.
- 18 _ جون ديوي، المنطق نظرية البحث، ترجمة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 543-544.
- 19 _ الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال (رواية)، دار العودة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1987، ص 115.
- 20 _ جوزف فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة - تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 499.
- 21- Nietzsche Friedrich , Vérité et mensonge au sens extra-moral, traduit de l'allemand par Michel Haar et Marc B. de Launay, Édition Gallimard, 2009, p 14.
- 22 _ هانز جورج غادامير، الحقيقة المنهج - الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007، ص 261.
- 23 _ جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، ص 19.
- 24 _ فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنري عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2009، ص 19.
- 25 _ جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 33-34.
- 26 _ فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 25.
- 27 _ جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 57.
- 28 _ فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 34-35.
- 29 _ جون لوك، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 64.
- 30 _ فولتير، رسالة في التسامح، مرجع سابق، ص 47.
- 31 _ محمد الحداد، البركان الهائل - في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده، مرايا الحدائث، الطبعة الأولى، 2006، ص 171.
- 32 _ المرجع نفسه، ص 186.
- 33 _ هايدن وايت، محتوى الشكل - الخطاب السردى والتمثيل التاريخي، ترجمة نايف الياسين، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2017، ص 145-151.

- 34_ محمد الحدّاد، البركان الهائل - في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده، مرجع سابق، ص ص 176-189.
- 35_ جوزف فان أس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة - تاريخ الفكر الديني في الإسلام، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 711.
- 36_ بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص 115.
- 37_ هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية- سيرة ذاتية، مرجع سابق، ص 316. وأيضا: هانز جورج غادامير: الحقيقة المنهج - الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، مرجع سابق، ص 44. يقول: التأويلية [هي] نظرية للتجربة الحقيقية التي هي التفكير.
- 38- Martin Heidegger, Être et temps, Op.cit, p 232.
- 39- Ibid, p 233.
- 40_ ميشال مسلان، علم الأديان - مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وكلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 294.
- 41_ الغزالي، المضمون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ابراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د س، ص 362.
- 42_ الغزالي، قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق، ص 626.
- 43_ المرجع السابق نفسه، ص 627.
- 44- Martin Heidegger, Être et temps, Op.cit, p 345.
- 45_ أكسل هونيث، التشيؤ - دراسة في نظرية الاعتراف، مرجع سابق، ص 50-52.
- 46_ ورد في القرآن الكريم: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (90) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (91) فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (92)﴾ [الحجر، 90-92].
- 47_ ميشال فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاطي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 54.
- 48_ تيودور ف أدورنو، نظرية استطبيقية، ترجمة ناجي العونلي، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 112.
- 49_ ميشال فوكو، نيتشه، فرويد، ماركس، ضمن جينالوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص 51.
- 50_ ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، د س، ص 42.