فلسفة التأويل العقدي في الميزان النقدي

أ. صالح الدين رويبي

جامعة عنابة

الملخص:

عالجنا في الورقة البحثية إشكالية التأويل من حيث هو آليةُ دفاعٍ عن العقيدة، ومن حيث تشكّله عقيدةً في حد ذاته، وقد كانت المحطة الأولى مع ابن قتيبة باعتباره رائدًا في الحقل التأويلي، ويمثل نضجًا للممارسة التخريجية التي اعتمدت المحاججة والجدلية،و المزج بين قطبين من أقطاب المدارس الإسلامية (أهل الحديث وأهل الكلام).

ثم تطرقنا إلى مظهر من مظاهر التشكّل العقدي، الذي يتبلور نتيجة التأويلات المتراكمة، وكيف تؤثر بشكل مباشر على المسلم الأخير في تمركزه بين ذاته والعالم.

وفي الأخير حاولنا إعطاء بعض الحلول للخروج من الأزمة الأيديولوجية.

الكلمات المفاتيح: فلسفة التأويل، العقيدة، النقد.

Abstract:

In this paper, we will trait the problem of interpretation as it was a mechanism of defense the faith, and in terms of forming as a doctrine in itself. When we took an example, we started with IBN QUTAIBA, as the first scientist surrounded the phenomenon; and adopted the argumentation and dialectic between two fundamental religion's schools (the school of HADITH and MOUTAZILA).

Then we will speak about the doctrines formed by the accumulation of interpretations, and will explain the directly affect on the last Muslim in his relationship between himself and the world.

In conclusion we will try to give some solutions, help us to get out of this ideological crisis.

Keywords : philosophy of interpretation, doctrine, critic.

المقدمة:

"أنا إنسانٌ مؤمن، أنا أعتقد، لدي إيمان معين، عقيدتي صحيحة، أنا مقتنع بأفكاري الدينية...إلخ"، كل هذه الجمل التقريرية تتكرر سواء في مقامات حجاجية أو جدلية، أو لتوضيح مواقف حوارية مع الذات أو مع الآخر، وبما أن الأجوبة تتغير، لا بد للأسئلة كذلك أن تتغير، فبدلا من السؤال: **هل أنت تعتقد؟** أصبح السؤال: **كيف تعتقد؟**

وعندما نتكلم عن التغيير في بنية السؤال، نتكلم عن بواكير اشتغال العقل الديني، فالحداثة الدينية من منظورنا تتعلق ببداية الوعي ببناء أصول للتفكير العقدي، مثلما حدث في بداية ق 2 هـ مع المعتزلة والمتكلمين.

في هذه الورقة البحثية لا نحاول البحث في العقيدة في صورة إيمانٍ مُتكلمٍ به متوارثٍ، أو مكتسبٍ في النشأة، بل نحاول التطرق إلى آليات المحافظة على تلك العقيدة وترسيخ القناعات بالدفاع أو البرهان ،حين صار البرهان والدليل، والحجة، هو الجسر الواصل بين الفراغ الديني وتبني معتقدٍ؛ بمعنى تغير **مفهوم العقيدة من الثبات والاستقرار في النفس، إلى التثبيت والمقاومة بين قطبي الذاتية والموضوعية.**

إن هذا الانتقال اللاواعي(*)، الذي عكس أقطاب المعادلة اصطلحنا عليه بثنائية **(تأويل العقيدة/ عقيدة التأويل)**، حتى نبين مدى المفارقة المتشكّلة على مستوى اشتغال الفكر الإسلامي التي وصلت به إلى "**الأزمة**"؛ والتي لم تكن بارزة منذ البداية لسببين:

1- اشتغال فرق الاختلاف في المقاصد والدلالات وليس الأسس والمنطلقات.

2- طول مدة تشكّل الأزمة جعلها خفية على المعاينة والانتباه.

أما هذه الأزمة فلإغفال المعركة الحجاجية القائمة بين أعلام المدارس العقدية لمعنى آية قرآنية: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]؛ فالآية لم تقل (اقنعْ بما تُؤمرْ)؛إذن فالأزمة تدور حول محور الرسالة؛ فالرسالة إيصال وليست إثباتا وإبطالا.

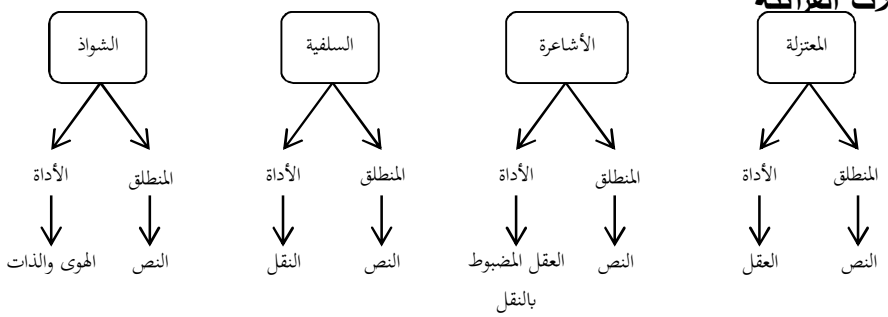
I -تأويل العقيدة:

في الفكر اللاهوتي القديم كان الأساس هو العقيدة؛ أي أن تؤمن وتسلّم، أن تملأ ذلك الإحساس بوجود «أخ أكبر»[**]؛ الراعي، والمتحكم، والمسيّر بعدها تفصل تخريجات، وتفسيرات، وتأويلات للظواهر المصاحبة لذلك المعتقد حتى تحقق الكفاية التفسيرية للمؤمن. وهذا النسق الإيماني مشترك بين الديانات الوثنية والتوحيدية، نتيجة العجز الذي يصيب الفرد في محاولة إيجاد جواب لسؤال كانط **(ما الذي يمكنني معرفته)**[2]. بمعنى وجود خط فاصل **الأسس المعرفية للتأويلات القرآنية** بين ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن؛ أي ما الذي يمكنني فهمه من عدمه؟ فهنا يجب على المعتقِد أن **يبحث في معتقده** لا أن يبحث **عن معتقده.**

وهذا هو الإشكال الجوهري الذي ترجمته جلّ المواقف التي اتخذها كل طرف من الآخر حتى داخل المدرسة نفسها، فيتحول الخلاف من **البحث في الهوية إلى البحث عن الهوية.**

إن دائرة الصراع التي تشكلت عقديًا تنحصر بين أطراف أربعة:

- المعتزلة والأشاعرة، والحنابلة (المحدثين)، وأصحاب التأويلات الشاذة والمنحرفة، وحتى لا نخوض في أسس كل معتقد يمكننا أن نضبط الأسس المعرفية التي بنيت عليها التأويلات في المخطط التالي، كما لخصناه بناءً على تقسيم "الطاهر عامر"[3]:



انطلاقا من المرجع العقدي المتشكّل في بداية اشتغال العقل الديني أو العقل التأويلي في الإسلام، نجد أن الفكر في مجمله منصب حول تأويل النص القرآني، والأصل هو الاتفاق والتسليم، **بالجوهر والمركز (القرآن)**، والاختلاف هو في **فهم الجوهر** (القرآن).

والجوهر (القرآن) –إن صح المثال- إمّا أن يكون: مركزا لدائرة تتساوى فيها أنصاف الأقطار وتتقاطع، لكنها تتصل بجوهر واحد، أو يكون متاهة تختلف فيها السبل وتتباين، أما السبيل إليه فمسلك واحد.

لذلك وجب تعاضد كل الآليات المتاحة لفهم الجوهر، وما هو متوفر هي ثنائية **(العقل والنقل) لخصوصية المقدس.**

أما النقل فلا مراء فيه؛ لأنه سيشكل هو الآخر **جوهرًا مركزيًا** يطرح نفس الإشكالات فيغدو الاستدلال محتاجا إلى استدلال.

وأما العقل الذي يمثل: «ضربا من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء مادية كانت أو جوهرية»[4]، فهو نوعان؛ عقل فلسفي وعقل ديني.

أ/ العقل الفلسفي: إن مبتدأ العقل الفلسفي هو الاختلاف، بينما يكون الائتلاف في منتهاه، ومتى كفّ العقل الفلسفي عن الاختلاف كفّ أن يكون فلسفيا.

ب/ العقل الديني: إن مبتدأ العقل الديني هو الائتلاف - كما أسلفنا ذكره– في الاتفاق والتسليم حول المركز، لكن الاختلاف يكون في منتهاه[5].

وعليه لا بد من فهم المعادلة التالية: الاختلاف من **منطلق العقل الفلسفي إبداع، والاختلاف من منطلق العقل الديني بدعة وهرطقة**[6].

إذن يجب الفصل بين العقلين في سياق الجدل، إما بتوظيفه (العقل) حسب مفهومه الصحيح بما هو «**قواعد التفكير الحاكمة للوعي، وجملة اليقينيات الذهنية التأويلية**» [7]، وليس كونه «**مستودعا للحقائق المطلقة المبلغة من طريق الوحي والمفسرة سلفًا من قبل جماعة مأذونة ومكرسة وحراسة التفسير الرسمي للنص...إلخ**»[8]، فيصبح العقل بذلك في حالة سكون وتتحول وظيفته إلى قراءة للنص ضمن رؤية مسبقة.

إن الفصل السابق بين العقلين- كما يرى "**محمد أركون**"- يعيد بناء مفهوم العقل الإسلامي؛ «**فهو واحد ومراتبه مختلفة: العقل الفقهي، الكلامي، الصوفي...**»[9].ما يجعله مشتركا على اختلافه لأنه مؤسس على تماثل في التصور.

إذن أين يكمن الإشكال؟ يكمن الإشكال في صراع **لهيمنة عقل** على آخر، وهذا ما يحرك الآلة التأويلية في تأجيج الصراع، لأنه صراع سلطوي وليس عقدي بالمفهوم الأوسع.

3-العقل التخريجي[*]**عند ابن قتيبة:**

إنّ الحديث عن الشقّ الأول من المحاولة التأويلية **(تأويل العقيدة)** جعلنا ننتقي أنموذجًا بارزًا من التراث الإسلامي في بداية الصراع العقدي، هو "**ابن قتيبة الدينوري**" لسببين:

- **الأول:** أسبقية الاشتغال الموسوعي في العقل المختلف تأويل مشكل القرآن، تأويل مختلف الحديث، تأويل الرؤيا.
- **الثاني:أنّ** المؤلفات ذات الطابع الجدلي - الذي يفتح مجالاً واسعًا للاطّلاع على الرؤى المختلفة الموروثة-، يكاد يكون منقرضًا وهو **التراث المعتزلي**، في حضوره المباشر.

يقول ابن قتيبة: «**إنّ أحببت كيف يكون طلب المخرج خبرناك بأمثال، فمنها أن رجلا من الخوارج لقي رجلا من الروافض، فقال له والله لا أفارقك حتى تبرأ من عثمان أو علي أو أقتلك. فقال: أنا والله من علي ومن عثمان بريء، فتخلص منه، وإنّما أراد أنا من علي يريد أن يتولاه، ومن عثمان بريء فكانت براءته من عثمان وحده**»[10].

إن المتمعن في هذا الاقتباس يجد أنه يحيلنا على مفهومين للتخريج:

1-التخريج هو ضرب من التحايل والتورية، مع العلم بالمقاصد.

2- التخريج لا يلتزم بأسس منهجية مضبوطة، وآليات معرفية، مع العلم أنه يقول: «**لا تُدْرَك معاني الكتاب والحديث بالطفرة والتولد والعرض والجوهر، والكيفية، والكمية، والأينية**»[11]، ثم يقول ولو ردّوا المشكل منهما، إلى أهل العلم بهما، وضّح لهم المنهج واتسع لهم المخرج.

والتناقض هنا: ما هو المنهج الذي يتبعه أهل العلم خارج ما أورده، حتى يتّضح المخرج؟

فالتخريج عنده **ظرفي سياقي**، يلتمس صاحبه المخرج ، دون النظر إلى صحة وعلمية الاستدلال أموافق للشرع أم لا، ومثال ذلك قوله: « **أنّ رجلا قام إلى النبي فقال يا رسول الله نشدتك بالله ألاّ قضيت بيننا بكتاب الله تعالى. فقام خصمه وكان أفقه منه فقال صدق اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي، فقال: قل. فقال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنا بامرأته فافتديت منه بمئة شاة وخادم ثم سألت رجلا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مئة وتغريب عام، ... فقضى الرسول بالرجم والتغريب**»[12].

يفترض الحديث السابق تأويلين:

- **الأول:** أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخطأ في القضاء.
- **أما الثاني:** أن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بحكم صحيح خارج القرآن.

لقد سلك ابن قتيبة مخرجا لغويا، فكتاب الله هنا لا يعني القرآن إنما "الحكم"؛ أي حكم القرآن، ويستدل بآيات، «كقول الله عز وجل: ﴿ **كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ**﴾ النساء 24، أي: فرضه عليكم، وكذلك قوله تعالى في البقرة 178: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ**﴾، ويستشهد بقول النابغة الجعدي:

وَمالَ الوَلاءُ بِالبَلاءِ ومَا ذَاكَ قَالَ اللهُ إذْ
فَمِلتُمُ هُوَ يَكْتُبُ

أراد: مالت القرابة بأحسابنا إليكم، وما ذاك أوجب الله إذ هو يحكم."[13]

في نقد هذا التخريج يرى "**جورج طرابيشي**":«**أنه نوع من التمحك السيميائي**» [14]، واللعب بالألفاظ، خاصة إذا علمنا أن "**ابن قتيبة**" لغوي بالدرجة الأولى.

إذن هل هذا التخريج هو خطأ معرفي في التأويل؟

قبل الإجابة عن السؤال، يجب معرفة البؤر الدلالية التي تستجمع المعنى في النص المقدس، «**ثم تجعل منه نواة لتوالد المعاني الأخرى. فالنص تأليف، وتجميع لنواة الحقيقة، وتأويله تأليف، فهو يعمل عملا مزدوجا: النص تأليفي إلهي، والتأويل تأليفي إنساني**»[15]؛ بهذا المفهوم يصبح التأويل عند "**ابن قتيبة**" هو عملية تأليف بين مفردات، ومعاني الألفاظ الواردة في القرآن؛ لأن المخرج الذي توخاه، **داخلي من المركز**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى **منطقية المحاججة** التي تتمثل في مفهوم "**الكتاب**": إن قصد به القرآن، فهو مجمل الأوامر، والنواهي، والتشريعات المتضمنة فيه، والتي شرحتها السنة الشريفة؛ لأن الأساس في باب الاجتهاد لا يتعلق بالرسول- صلى الله عليه وسلّم-، فاجتهاده هو وحي رباني، إضافة إلى أن للغة والزمان ثلاث مستويات تنبني عليها:

«-مستوى العلم الغيبي، حيث لا مجال ولا تعاقب لهيمنة القصدية اللغوية.

-مستوى الكتابة القرآنية، حيث التراتب اللغوي والزماني متباين لتاريخ القراءة.

-مستوى التأليف والتأويل، حيث التعاقب في الظهور والتراتب المسترجع للغة»[16].

إن الإشكالية المطروحة حول العقل التخريجي ممارسةً وتنظيرا ،لا تتعلق أساسا بمدى مصداقية التخريج وقوة الأدلة والبراهين، وترجيح الآراء في الواقع الجدلي، بل هي في جوهرها **تتعلق بالغاية من هذه المحاولات التأويلية التي تهدف للدفاع عن المدوّنة الحديثة** التي شكلت **بنية عقدية مقدسة**، خلعت عليها قدسيةً توازي قدسية القرآن، فالدفاع عنها هو بالضرورة دفاع عن القرآن؛ إذ السنة قاضية على الكتاب، وهذه الغاية التي استلزمت شكلا غير منتظم من التخريجات أدت إلى **إحداث تصدعات في المنهجية، تطبع العملية التأويلية برمتها بالبصمة الفوضوية.**

وحساسية المدونة الحديثية ومكانتها في غنى عن مثل هذه النقائص الاجتهادية التي تضّر العقل الإسلامي ولا تخدمه، كالتماس العذر للراوي بالسهو والغلط، أو إسقاطه لبعض المعاني، ونسيانه لبعض الحروف...إلخ[17].

3- التخريج والتدوير الحجاجي:

إنْ وضع المشتغلون بالتأويل ضوابطا وشروطا تقننه -سواء قديمًا أم حديثًا-، فالأرجح عندهم التمسك بها واتباعها حتى يكون التأويل مقبولا منها:

1-أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، محتملا لما صرف إليه.

2- أن يكون له سند من الموجبات له.

3- ألاّ يتعارض مع نصوص قطعية الدلالة في التشريع.

4- أن يوافق وضع اللغة أو عرف الاستعمال.

5- المعنى الذي يؤول إليه النص أرجح من الظاهر.

6- أن لا يؤدي إلى تعارض الأجزاء[18].

مقابل ثنائية (التأويل/ التفسير) نجد **التخريج** أكثر حرية، فهو لا يعتمد نسقا معينا، وإنّما ينتهج الانتقائية الظرفية، فعندما يقول المتكلمون جملا نحو: **حديث يكذبه النظر، حديث يبطله الإجماع، حديث يخالف كتاب الله، حديثان متناقضان، حديث يفسد أوله آخره، حديث يبطله القياس، حديث تكذبه حجة العقل والنظر...إلخ.**

ألا ترى أنهم في هذه الأحكام استعملوا العقل، ومحّصوا النظر في تبيان الفروقات **أو** فلنقل قاموا بممارسة تأويلية ملتزمين الأسس الإبستيمولوجية للبحث عن المعنى، فالأحرى عند مناقشتهم أن نقوم "**بالتدوير الحجاجي**"، أي التماس المخرج داخل الإطار المعرفي المفكر فيه، وليس غير المفكر فيه **(impensé)**، معناه البقاء داخل الدائرة الحجاجية لوجود أرضية مشتركة بين الطرفين.

- **خلاصة:**

إن اللحمة الموجزة التي تدارسنا فيها المثال السابق، لا نرمي من خلالها الانتقاص من جهد ابن قتيبة، ولا التشكيك في رجاحة العقل التأويلي عنده، وإنما نهدف لتبيان ما يلي:

1-الممارسة التأويلية في بداية اشتغال العقل الإسلامي، كانت فوضوية بمعنى أنها: جدلية أكثر منها تنظيرية.

2-التأويل كان أداة للدفاع عن المعتقد الموروث والمتواتر.

3-التأويل زئبقي يتخذ شكل المعنى المترسّخ في ذهن المعتقِد، يكيّفه بما يتماشى مع قناعاته الدينية عند مختلف الفرق دون استثناء.

4-العقل الإسلامي في بدايته **كان تأويلا للعقيدة.**

II- عقيدة التأويل:

هل يمكن للإنسان أن يتخذ ما فهمه أساسا لمعتقده؟

هل كان العقل الإسلامي سينحو منحى آخر لو كانت المعجزة الإسلامية **معجزة مادية وليست روحية؟ هل يتفرق العقل الإسلامي عقديا لو كان المتحكم في العقيدة هو المعاينة وليس القناعة؟** هل يختلف الوضع القائم لو اكتفى المؤمن بعين اليقين؟ دون علم اليقين وحق اليقين؟

كلها أسئلة تدور في فلك تسكين العقل أو تفعيله، وتخرج به من ثلاثية "العقل البياني والبرهاني والعرفاني" إلى عقل تصديقي معاين.

إن طرحنا للإشكالات السابقة، سببه تصدّعٌ رهيبٌ في البنية الاعتقادية التي خرجت عن مسارها الصحيح، حتى وإن وُجد الاختلاف، فهو عرضي وليس جوهري، فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم كان يقبل إسلام الفرد إن قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فهل يستلزم الدفاع عن العقيدة كل هذه الممارسات من تأويل ونسخ وترجيح وتعديل...إلخ، هل يجب أن ينتصر أحد الطرفين: **الإيديولوجيا النقلية أم الاجتهادية العقلية؟**

في الشق الأول من المقال ذكرنا **الماهية الاعتبارية للتأويل** بما هو وسيلة للدفاع عن العقيدة، فكيف انقلب إلى **عقيدة في حد ذاته؟**

لنضرب مثالا أورد الغزالي عن مراتب الوجود، فهو يقسمها إلى خمس مراتب: ذاتي، وحسي، خيالي، وعقلي، وشبهي[19].

فبعد أن يشرحها ويذكر مثالها في التأويلات ودرجاته، يقول: «**اعلم أن كل من نزّل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين**»[20]؛ بمعنى أن التكذيب بالوجود يخرج عن هذه المراتب الخمسة.

نلاحظ أن الغزالي في معرض حديثة عن درجات التأويلات يفتح بابًا واسعًا يشكّل للسائل تصوراً مبنيًا على التسليم بالدرجة الأولى، والقناعة التي تحقق له الكفاية التفسيرية في البحث عن العلّة بدرجة ثانية.

هنا يشتغل العقل الإسلامي بمنطقية لا تتعارض مع عقيدة المدرسة المحمدية، لكن التخريج في هذه التأويلات جعلها مدارس عقدية قائمة بذاتها، هنا يتحول التأويل من مخرج لأزمة تعليلية أو تفسيرية إلى عقيدة مبنية على فهم صحيح أو مغلوط، لأن النظرة اليقينية غائبة؛ وغيابها في بعض مسائل العقيدة مطروح منذ بداية تشكّل المدارس الأصولية مع ثنائية (المحكم/ المتشابه).

من جهة أخرى يمكن تعليل مصطلح "**عقيدة التأويل**" إلى التفرّد الخاص ببنية وطبيعة الرسالة المحمدية، فالشك والالتباس المصاحب لها، هو امتحان رباني بالدرجة الأولى؛ لأن المشيئة الإلهية تقتضي هذا الاختبار، في هذا السياق يقول "**طرابيشي**": «**إذا كانت المعجزة رفيقة كل نبيّ، فلماذا قضت المشيئة الإلهية أن ينفرد الرسول دون سائر الرسل والأنبياء بأن يكون نبيا بلا معجزة**»[21]، وعليه فغياب المعجزة بمفهومها **اللاتعليلي** الخارج عن نطاق العقل، هو

سبب رئيس لوجوب اشتغال العقل؛ لأن القرآن الكريم هو معجزة **بيانية برهانية** وليست **ميتافيزيقية.**

في سياق آخر يقول "**جمال البنة**": «**تجديد الفكر الديني وتنقيته من أدران الخرافات والشعوذات بعقلنته**»[22]، فهل يكون ذلك بإحياء التراث الاعتزالي والفلسفي الإسلامي قديما؟

إن الإشكال ليس إحياءً لتراث عقلي أو نقلي، وليس اتباعاً لمعتقدات فرقة على حساب فرقة، فإعادة التجربة بنفس الآليات لا يوصلنا إلى نتائج مختلفة بل متماثلة؛ لأن العقائد التي تشكلت منذ فجر اشتغال العقل الفلسفي الإسلامي، بنيت على أسس معرفية هي التي يجب أن تنقد، وليس المفاهيم المتمخضة عنها، لأنها «**بحث في الأدلة اليقينية لإثبات صحة العقائد المسلم بها سلفا بعد الإيمان بها**»[23]. وعليه يستوجب عكس المنهج الذي يبحث عن بداية عقلية دون إيمان مسبق[24].

إذن عقيدة التأويل تشكلت كحركة مناهضة ومعادية لمؤولي العقيدة لأن:

1- السنة كانت القيد الأكبر أمام الحرية العقلية.
2- مناوأة المنهج النقلي للعقلي.
3- انهزام العقل أمام الإيديولوجيا الحديثية.
4- التيه في إيجاد «**سبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي ينمدج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة**»[25].

5-عقيدة التأويل والإسقاط الحداثي:

تحضرني عندما نتكلم عن أزمة العقيدة والفهم في الإسلام، حادثة "**شارلي إيبدو**" بكل ما تحمله من دلالات وإيحاءات على المستوى الديني والسياسي والاجتماعي.

إن تلك الاستهانة بمقدسات الآخر –حتى لا نقول إهانة- لم تكن لتتشكل من فراغ ديني أو نتيجة لغياب الضوابط السياسية أو الاجتماعية، ولم تكن ممارسة لحرية التعبير والصحافة، كمبدأ تضمنه الليبرالية المتحررة.

في رأيي، جاءت كردّة فعل حتمية **لتشظي المعتقد** بين المجتمعات الإسلامية المصغرة – واصطلحنا عليها بمجتمعات وليس فرقا- لمّا تجذرت العقائد لتكون زُمَرا لها هويات مستقلة عن الآخر المشترك معها في سقف إيديولوجي واحد.

إن الكارثة ليست في الإساءة لشخص الرسول (ص) كرمز مقدس وإنّما فهم المجتمع الإسلامي لماهية هذه القدسية، فالأزمة في أبسط صورها هي أزمة" فتوى تحريم التصوير بصفة عامة"، فما بالك بتصوير" نبي الأمة الكريم صلوات الله وسلامه عليه"؛ ضف إلى ذلك الهيئة التي صُوّر بها الرسول صلى الله عليه وسلم، على أنه زير نساء ورجل دم، ما يحمل سيميائيا كثافة دلالية حول مسار نبي طيلة 23 سنة من الدعوة؛ فالقضية ليست طعنا في الرسول (ص) بقدر ما هي طعن في **العقيدة** بإخراج الرسول من **دائرة الرمز المقدس**، إلى **دائرة الرمز الديني.**

إن تفكيك النظم المعرفية لكمية التأويلات المقدمة من حراس العقيدة تحيلنا على:

- استقلالية النظم (البيانية والبرهانية، والعرفانية) بعضها عن بعض، ثم حصول التداخل التلفيقي كما يسميه الجابري[26]، أعطانا محصلة تفسيرية

مهتزة وغير ثابتة، مما يجعل المستخلصات العقدية متأرجحة وخاضعة للمزاج.

- المغالاة التأويلية التي انتهت كمرجعية عقدية لبعض المجتمعات الإسلامية، أخرجت الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعض الصحابة من مفهوم التمايز إلى مفهوم الأسطورة، وهذا الفهم الذي صار مفهوما ثم صار عقيدة هو ما قصدنا به **عقيدة التأويل**.

- إن مصطلح صراع الحضارات ينقلب من خلال التحليل إلى صراع في حضارة واحدة، ليس بين ثقافات متباينة، وإنّما بين ثقافات مشتركة تباينت واختلفت من داخلها.

الخاتمة:

قد يفهم الكلام السابق باعتباره صراعا بين الأصالة/ الحداثة أو شكلا من الرفض للعقل العربي المكوّن[27]، أو يفهم بأنه دعوة إلى بداية جديدة عاصفة بالقديم، أو هو مناداة لتجديد واستبدال الخطاب الإيديولوجي. لكن حقيقة ما نرمي إليه هو:

1-التخلي عن مصطلح الغضب الإيديولوجي سواء كان الغضب للجماعة أو على الجماعة، فإعادة البناء قد تستدعي تغيير البناء أو تغيير الهندسة والمخطط.

2- مراجعة التراث بتوحيد المشاريع وليس بتشظيها، (فلدينا مشروع لنقد العقل العربي عند "**الجابري**"، وآخر في نقد العقل الإسلامي عند "**أركون**"، ومشروع لنقد العقل المعقول عند "**العروي**"، وآخر لنقد العقل التراثي عند "**طه عبد الرحمن**" و"**حسن حنفي**"، ونقد للعقل الفلسفي عند "**ناصيف صار**"...إلخ)؛ لأن النهضة تقوم بالتجميع والتقريب، وليس بالتفكك والتغريب.

3- اجتناب الآلية الجدلية والتوجه إلى الآلية الحوارية معتبرين بقول الإمام الشافعي: كسب القلوب خير من كسب المواقف.

4- تجاوز ثنائية الانفتاح والانغلاق على الموروث أو على الآخر إلى مصطلح التنوير الذاتي، فالعقل العربي الإسلامي لا تنقصه القدرة على إحياء ذاته بذاته، لما يتوفر عليه من مناخ يساعده على تجميع ثقته بنفسه وتجاوز التقوقع إلى التموقع.

5-إن الرسالة المحمدية في عمقها السوسيولوجي أسست للاستقرار والتمدن والتحضر الفكري، بعدما كان المجتمع العربي في حالة تشرذم اجتماعي وديني وسياسي، أفلا يعتبر المسلمون ؟!

في الأخير أدعو من هذا المقام إلى إعادة النظر في مصطلح "**نقد التراث**" وأرى أن الأصح "**توحيد تراث النقد**"، فالأزمة ليست في التراث ككتلة محفوظة، بل هي فيما حُفظ وغُيّب من تلك الكتلة؛ لأن التراث العربي الإسلامي ليس مادة فقط، بل هو مشكّل من مادة، ونقد متراكم، ومتواصل، والصحيح توحيده لا نقده من جديد.

الهوامش

*- (اللاواعي: أعني به "غير المقصود وغير المتعمد" ،هو اصطلاحنا على ما حدث من تطور في العقل الديني الإسلامي لهذا التحول غير المدْرَك، انطلاقا من تأويل للعقيدة وصولا إلى عقيدة التأويل، للغاية نفسها وهي: "الدفاع عن العقيدة").

1- سورة النحل، الآية: 94.

**- فكرة "BigBrather" المطروحة عند جورج أورويل في نقده للفكر الشيوعي في رواية "1984" و Animal Farm.

2- عادل خضر، أزمة المسلم الأخير ونهاية التدين، منشورات الجمل، بغداد، 2016، ص 77.

3-

4- سعد كموني، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 67.

5- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 ،ص 398.

6- المرجع نفسه، ص 394.

7- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014،ص 384.

8- المرجع نفسه، ص 385.

9- المرجع السابق، ص 385.

*- العقل التخريجي: مصطلح من وضع طرابيشي، ينظر: جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 201ص 379.

10- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص 40-41.

11- المرجع نفسه، ص 23.

12- المرجع نفسه، ص 98.

13- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث (والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض)، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 1436هـ-2015م، ص 201-202.

14- جورج طرابيشي من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص 401.

15- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 112.

16- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص 113.

17- ينظر ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

18- ينظر: الطاهر عامر، التأويل عند المفسرين السلف، ص 160.

19- أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1961، ص 175.

20- المرجع نفسه، ص 184.

21- جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار ساقي، بيروت لبنان، ط1، 2008، ص 17.

22- جمال البنا، الإسلام دين أمة وليس دينا ودولة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2008، ص 147.

23- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المرجز الثقافي العربي، بيروت، ج1، ط1، ص 95.

24- الحارث فخري، الحداثة وموقفها من السنة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013ص 98.

25- جورج طرابيشي، مذبحة التراث، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص 70.

26- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 559.

27- عبد الإله بلقزيز، محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي، ص 16.