وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مطبوعة بيدغوجية موجه للطلبة سنة الثانية فلسفة :

مقياس
التأويل في العصر الوسيط

إعداد الدكتور :

شويني علي

السنة الجامعية: 2024/2023

مقـدمة

مدخل للمقياس

تعد فلسفة التأويل من بين المقايس الاساسية التي يتم تلقينها لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة وفق البرنامج المسطر من قبل وزارة التعليم العالي والبحث العلمي تماشيا مع الاهداف التي يتنبغي أن يكتسبها الطالب في هذه المرحلة، وقد حاول خلال السنوات الثلاثة الماضية التركيز على المهم في هذا المقياس بمعني الوقوف على أهم القضايا والشخصيات التى كان لها اهتمام واسع ومثلت في مرحلة العصور الوسطى جوهر ولب فلسفة التأويل .

في حين كانت هذه الدروس أو المطبوعة تركز على القضايا المهمة والاساية في فلسفة التأويل والتي تصب معضمها في اشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، حيث عتبر التأويل فعل عقلي يمكن من خلاله تبين وتوضيح الدين – اليهودي- المسيحية – الاسلام. وازالت الغموض وفك شفرات البعد الرمزي فيه، حيث اقتفينا العديد من المقاربات الفلسفة والدينية مثل مقاربة ابن رشد مع بن ميمون. وغير ذلك.

لقد كانت الغاية من هذا تعريف الطالب على أهم ما جاء في فلسفة التأويل خلال العصر الوسيط، وتمحورت الدراسة وفق برنامج المسطر بدأ بمدخل أو محاضرة حول ماهية التأويل وتبيان مفهومه و بين الفلاسفة والأدباء والفقهاء، هنا لا بد من الاشارة الى أن مقايس فلسفة التأويل يتقاطع بين عدد ميادين سواء عند اهل البلاغة والادب وعلوم الشريعة وأصول الدين، غير أن إهتمامنا الأكبر انصب على الجانب الفلسفي بدأ من الفلسفة اليونانية وصلا الى الفسفة المعاصرة.

وبذلك كانت الاشكالية المحورية في هذا المقياس : الكشف عن ماهمية التأويل في فلسفة العصور الوسطى وابرز تجلياته واسقاطاته على النص الديني لكونه موضوع الرئس.

مقدمة:

شكلت فلسفه العصور الوسطى ذلك المزيج والخليط بين اشكالية الدين والفلسفه، وقد كانت الفلسفه اليونانيه مرجعية مهمة لفلاسفة العصور الوسطى، منقسمين في ذلك الى تيارين أحدها ارسطي والآخر أفلاطوني، وقد كان هذا جليا في فلسفاتهم ومقارباتهم النظرية.

وتعد اشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين أحدى أهم المحطات التي اجتمعت فيها الفلسفة اليونانية بالآديان والشرائع السماوية، مما قاد الى الاعلاء من قيمة العقل ودوره في فهم العقائد ، فبر التأويل كنتيجة حتمية في تدبر العقل، في الأديان السماوية، – سواء اليهوديه او المسيحيه وجتى الدين الاسلامي– وغير ذلك من الفلسفات الافلاطونيه المحدثة واكبر اشكالية رئيسيه تمخضت عنها فلسفه العصور الوسطى والتي يمكن حصرها في اشكالية النقلي والعقل.

ولعل التّعريفات المختلفة للتّأويل كانت أشدّ تعبرًا عن إشكاليّة فهم نص الدّيني كونهّا تهتمّ بشرح الكتاب المقدّس وتحاول تبليغه إلى العامّة للنّاس، وبرزت عدت اتجاهات، منها الإتجاه الحرفي حيث يكتفي هذا النوع من التأويل بملامسة سطح الكلام ولايغوص في دلالته العميقة ، في حين كان الاتجاه الإتجاه الرمزي أو الباطني: الذي لايقف على ظاهر النص ولكنهم يتعمقون في التأويل لأن معنى الظاهري عندهم عبثي يتناقض مع أصول المعتقدات أو مع ظواهر الطبيعة، أما الاتجاه التمثيل أو التوفيقي: فقد فرقوا بين المعنى الحرفي التاريخي وبين المعنى المجازي، فكانوا يقبلون المعنى الحرفي حينما يرجحه السياق ويطابق العقيدة ويحترم مقاصد الكاتب ويحتمل الحقيقة، ويلجؤون إلى المعنى المجازي في حالة عبثية المعنى ومخالفته للعقيدة،

هناك من يرجعها الى الفعل اليوناني HERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر، كما يشير الإسم هرمينيا HERMINEIA الى الإله المجنح هرمس، لذلك يكتسب مصطلح "هرمس" طاقة رمزية جعلته يصل إلى مرتبة المذهب أو المدرسة، لأنه إله متعدد يرمز إلى المعرفة الكلية والتأويل الشامل.

وبذلك فهي تشير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة والمنطق لتفسير وترجمة النصوص

لعل معرفة التأويل تقتضي معرفة متعلقاته التي تدخل أساسا في تشكله: واللغة التي تعتبر وعاءً حاويا للدلالة، لذلك تعدّ موردا أساسيّا في مفهوم التأويل، بل إن دراسة التأويل هي دراسة لهذه اللغة في توظيفها ودلالتها على المعنى، وبذلك يكون أيضا البحث عن المعنى هو التأويل ذاته، لأن الدلالات اللغويّة هي المِنَاط الذي يتحدد به المعنى، ويتضح من خلاله المراد، عن طريق تتبعها في إرادة المعنى الذي يرومه النص.

ويتفق اليهود جميعا على أن اسفار موسى الخمسة التي يطلق عليها "التوراة" أو "الشريعة والقانون "هي الأسفار التي لا يتسرب إليها الشك وهي المعتمدة لديهم، كما تقوم فلسفة فيلون على التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث جعل الفلسفة في خدمة الدين، وهذا ما نجد أثره في الفلسفة الأوغسطينية المسيحية والمتمثّلة في التعقل من أجل الإيمان. فالهدف من هذه التأويلات في بداية الأمر هو الدفاع عن الكتاب المقدس ضد هجمات النقد الموجهة من الفلسفة اليونانية، وعند التأمل نجد أن هذه المحاولات التأويلية المتبعة من قبل المفكرين المسيحيين مقاربة لتلك المحاولات الهرمنيوطيقيَّة اليهودية. كما أن أوغسطين لم يرفض الفلسفات اليونانية السابقة خاصة الأفلاطونية لأنها في نظره عملت ومهدت على ظهور المسيحية، فالتأويل عند القديس أوغسطين: يهتم بالمعنى الظاهري و الباطني ، خاصة أن قد مزج بين الفلسفة والعقيدة استنادا إلى مشارب الفلسفة اليونانية وبالأخص مع فيلون.

كما يحمل منهج الفقهاء والمتكلمين في الفكر الاسلامي في طبيعته التأويلية والتفسيرية نموذجا لنظرية الدلالة التي تربط بين حقل الفلسفة واللغة، خاصة مستويات الفهم والأنساق التأويل في صورته اللغوية والفلسفية، ومن ثم نجد أن الفقيه يتعامل مع التفسير الشرعي للنصوص. ويمكن الاشارة الى الفيلسوف ابن رشد الذي يؤسس رأيه في التأويل بالبرهان والذي لا يؤدي قطعا إلى مخالفة ما ورد به الشرع، ويعتقد أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

وقد أثار مفهوم الهرمينوطيقا من حيث تكييفه مع العلوم الإنسانيّة مواقف متباينة وتعددت الرؤى حول ذلك، وقد ظهرت هذه المشكلة مع بدايات القرن التاسع عشر حينما بدأت العلوم الإنسانيّة (علم النفس وعلم الإجتماع...) في الإنفصال عن الفلسفة علما بعد علم، وازداد سعير لهيبا حينما حاول باحثوها إخضاعها لمناهج العلوم الطبيعية، وطال فيها الجدال بين انصار النزعة الوضعيّة الداعين إلى وحدة العلوم وتصنيف جميع الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة في مستوى واحد، والفريق الآخر الناقد لهذه الرؤية والقائل بمنهج "الفهم التأويلي" لهذا النوع من العلوم ذات الخصوصيّة المتميّزة والتي لها علاقة مباشرة مع الإنسان.

عناوين المحاضرات مقياس
الوسيط العصر في التأويل فلسفة

الرقم	عنوان المحاضرة
01	المحاضرة الأولى: مفهوم التأويل وأنواعه
02	المحاضرة الثانية: : مبادئ وأصول فلسفة التأويل
03	المحاضرة الثالثة: الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل(هرمس وميلاد الهيرمينوطيقا)
04	المحاضرة الرابعة: اللغة والتأويل.
06	المحاضرة الخامسة: التأويل والرمز
07	المحاضرة السادسة: : النص الديني وإشكالية التأويل(اليهودية، المسيحية، الإسلامي)
08	المحاضرة السابعة: مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.
09	المحاضرة الثامنة: تأويل النص الفلسفي (ابن رشد، ابن ميمون، توما الإكويني)
10	المحاضرة التاسعة: الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي.
11	المحاضرة العاشرة: النص الفلسفي بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط
12	المحاضرة الحادية عشر: نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط

أهم المراجع في هذا المقاس:

1–لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة: يوسف الأنطكي، مراجعة: محمد برادة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1996.

2–إبراهيم مذكور، الفارابي والمصطلح الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، 1983.

3–إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، القاهرة :المكتب المصري للطباعة والنشر، ط2، 1983.

4–نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ط3، 1996.

5– نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003.

6–نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة :الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

المحاضرة الأولى:
التأويل بين المفهوم الأصول

أولا: مفهوم التأويل وأنواعه

تمهيد:

شكل الإنسان عبر مراحل وجوده منذ النشأة الأولى، مبادئ تعكس مدى ارتباطه بالوجود وحيثياته، سواء على مستوى الفهم أو الإدراك، وقد أبدع مفاهيم وتصورات تعبر عن طريقة حياته تفكيره في كل حقبة زمنية، ومن بين هذه المفاهيم الحاملة لثقافة الإنسان الهرمينوطيقا أو فن التأويل و قبل الخوض في هذا الموضوع يجدر بنا تقديم صورة مختصرة لمفهوم لفظ التأويل أو الهرمينطيقا:

أ – مفهوم التأويل لغة:

التأويل مصدر، على وزن ((تفعيل)) وفعله الماضي رباعي مضعَّف ((أَوَّلَ)) تقول :أَولَ، يُؤوِّل، تأويلاً، ومادة الكلمة: ((أَول)) في استعمالاتها اللغوية تختلف إلا أن الظاهر فيها يرجع إلى معنيين: العودة والرجوع، والتفسير والبيان.

1- المعنى الأول: العودة والرجوع :ويتعدى بعن أو إلى، ويأتي أيضا لازما، جاء في كتاب العين لصاحبه (الخليل بن أحمد بن الفراهيدي(ت: 170 هـ): " آل يَؤُولُ إليه، إذا رجع إليه، تقول :طَبَخْتُ النَّبيذ والدَّواءَ فآل إلى قَدْر كذا وكذا، إلى الثُّلث أو الرُّبع، أي :رجع"[1]

قال ابن فارس(ت 395 هـ) وَآلَ يَؤُولُ، أَيْ :رَجَعَ .قَالَ يَعْقُوبُ :يُقَالُ " أَوَّلَ الْحُكْمَ إِلَى أَهْلِهِ" ، أَيْ : أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ)[2] فكلمة التأويل تدور حول العودة والرجوع

2- المعنى الثاني: التفسير والبيان :وهذا المعنى وإن كان واردا عند أهل اللغة، إلا أن استعماله كثر عند علماء التفسير، أي تفسير القرآن الكريم .وبذلك أصبح التفسير مرادف لتأويل.

قال أبو عبيدة (ت 209 هـ) : التأويل :التفسير[3] ، قال أبو منصور الأزهري(ت 370 هـ) وأَخبرني الْمُنْذِرِيّ عَن أَحْمد بن يحيى قَالَ: المعْنى وَالتَّفْسِير والتأويل وَاحِد "[4] وقد ورد التأويل :في معاجم اللغة العربية على عدة معان تركز بمجملها على التفسير والرجوع. ففي لسان العرب":التأويل فهو تفعيل من أوَّل يؤوِّل تأويلا... والتأويل والمعنى والتفسير واحد... يقال أُلْتُ الشيء اؤُوله إذ جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه...والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلاّ ببيان غير لفظه[5]"

وفي القاموس المحيط جاء فيه" :وأول الكلام تأويلا وتأوله، دبره وقدره وفسره[6]

---

[1] – الخليل بن أحمد بن الفراهيدي البصري(ت: 170 هـ)، كتاب العين؛ ت د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي؛ الناشر :دار ومكتبة الهلال، (8/ 359).

[2] – أساس البلاغة ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، تحقيق :محمد باسل عيون السود، الناشر :دار الكتب العلمية، بيروت لبنان؛ ط1، 1998، (ج1/ ص 39)

[3] – مجاز القرآن (ج1/ ص 86)

[4] – تهذيب اللغة (ج3 / 135)

[5] – ابن منظوور، لسان العرب،ط1، دار صادر،بيروت، 33/11.

[6] –– الفيروز أبادي، مجد الدين محمد، القامويس المحيط، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978 ص 331/3

كما أن الجرجاني :حدد التأويل بمعنى الترجيع فقال "التأويل في الأصل الترجيع[7].

فيلاحظ مما سبق أن علماء اللغة في الفكر العربي حددوا الجانب اللغوي للتأويل وبينوا أنه بمعنى التفسير أو الرجوع أو بيان المعنى أو التدبر والتقدير.

قال أبو جعفر الطبري (ت 310هـ): وَأَمَّا مَعْنَى التَّأْوِيلِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ فَإِنَّهُ التَّفْسِيرُ، وَالْمَرْجِعُ وَالْمَصِيرُ،...وَأَصْلُهُ مِنْ آلَ الشَّيْءُ إِلَى كَذَا، إِذَا صَارَ إِلَيْهِ وَرَجَعَ يَؤُولُ أَوْلًا وَأَوَّلْتُهُ أَنَا :صَيَّرْتُهُ إِلَيْهِ، وَقَدْ قِيلَ : إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء، الآية 59) أَيْ جَزَاءً، وَذَلِكَ أَنَّ الْجَزَاءَ هُوَ الَّذِي آلَ إِلَيْهِ أَمْرُ الْقَوْمِ وَصَارَ إِلَيْهِ "[8] هناك من يرجعها الى الفعل اليوناني HERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر، كما يشير الإسم هرمينيا HERMINEIA الى الإله المجنح هرمس[9]. ويشير الاسم هرمس* إلى" وظيفة محددة" وهي ترجمة "ما يجاوز الفهم الانساني الى شكل أو صورة يمكن للعقل الانساني من إدراكها" و يمكن حصر معنى كلمة هرمينوطيقا من الناحية اللغوية في ثلاث معان أساسية هي التعبير، التفسير والترجمة[10] وبذلك فهي تشير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة والمنطق لتفسير وترجمة النصوص[11]

جاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة التأويل: أول الكلام وتأوله دبره وقدره، وأوله، فسره والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهرة اللفظ.[12]

---

[7]– الجرجاني، ، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت،ط1، ص72.

[8] – تفسير الطبري / ت شاكر(ج6 /206/205)

[9]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية ، بيروت –لبنان، ط 1، 2003 ، ص17 .

* هرمس أخو أثينا الأوسط ، ابن زوس من مايا، و هو رسول الآلهة (أنظر: بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط1، 1982 ، ص 50)

[10] - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص17 .

[11] - محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان،، ط1 ، 2002 ، ص29 .

[12] – ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط3، 1999، ص 264.

ب– مفهوم التأويل إصطلاحا:

التأويل في الأصل الترجيح وفي الشرع صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كام المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى:﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ﴾ (سورة يونس الآية 32) إن أراد به اخراج الطير ممن البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا" [13] يرى الآمدي أن التأويل على حد قول الغزالي، عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر.... حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر، مع منع احتماله له بدليل يعضده"[14] وقد حدد ابن رشد في كتابه "فصل المقال" بأنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية"[15]

إن المتتبع لهذا المصطلح في اللغتين الإنجليزية **Hermeneutics**

أما باللغة الفرنسية **Herméneutique**

يرى أن اللفظ يرجع في أصلها من الفعل اليوناني Hermeneuein والذي يعني (يفسر)، ومن الإسم Hermeneia والذي يعني تفسير، والتي ترتبط في أصلها بالإله هرمس Hermes الذي هو رسول آلهة الأولمب والوسيط. ففي الفكر الغربي يشير الفعلhermeneuein في اللغة الإغريقية إلى أبعاد أكثر عمومية من الإتصال اللغوي مثل التعبير وترجمة اللغة، ولذلك يمكن حصر معنى كلمة (هرمنيوطيقا) من الناحية اللغوية في الفكر الغربي في ثلاث معان أساسية هي: التعبير، التفسير، والترجمة، وفي هذه الحالات الثلاث يحمل هذا الفعل "الاتجاه إلى الفهم إدراكا ووضوحا"

---

13 - الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، ،ط1، 1985 ، ص 52

14 - علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، المكتب الإسلامي،ط2، 1401هـ، ص 52.

15 – ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، ص 32.

فهي تعني في الأصل: **(فن أو علم التأويل)**، وتحيل كلمة فن إلى " الإستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية واستعارية بمعنى أن الفن كالآلية لاينفك غن الغائية، أي أن الهدف الذي توظف من أجله هذه الآليات هو الكشف عن حقيقة شيء ما." ويعرف بول ريكور الهيرمنيوطيقا: "بوصفها مسعى لإزالة الغموض عن الرموز، من حيث هي تعابير ذات معنى مزدوج."

كما يعرفها جورج غادامير" :أداة أو تقنية الكشف عن المعنى الأصلي للنصوص"، أو بالأحرى أقدم الإتجاهات اهتماما بفن فهم النصوص، "آلية وأداة ترجمة وتفسير وشرح."

إنها عموما: "تشير إلى التفسير الذي يكشف عن شيء متوار ومستور داخل النص يعجز الفهم العادي عن بلوغه والمفسر في قراءته لنص ما يدرك بانه يشكل وسيطا يشيد جسرا للتفاهم بين عالمين، أحدهما عالم النص الغامض المبهم، وثانيهما عالمنا الذي نعيش فيه ونألفه وما يتميز به من وضوح، هذه الوساطة هي ذاتها المهمة التي يظطلع بها هرمس فهو الوسيط الذي ينقل رسائل "زيوس" إلى البشر بحيث يقيم جسرا للتفاهم بينهما، وهو "تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كلّ العوالم الرمزيّة، وبخاصة الأساطير والرموز الدينية والأشكال الفنيّة.

وتتنوع الترجمات العربية لكلمة هيرمنيوطيقا، فنجد من يستخدم كلمة" التأويلية "عند مثلا حسن ناظم وعلي حاكم صالح في ترجمتهما لكتاب هانز جورج غادامير "الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، ويستخدم مصطفى ناصف "نظرية التأويل" عنوانا لكتابة مقابل Herméneutique فعنده مصطلح الهرمنيوطيقا يعني "نظريّة التأويل وممارسته"، في حين يفضل شوقي زين صيغة "فن التأويل"، ومحمد بن عياد ب"علم التأويل"، ويستخدم طه عبد الرحمن التأويليات فيقول: "والتأويليات عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص، ويفضل كذلك عبد المالك مرتاض أن يترجمها إلى التأويليّة، مادام العرب

عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل فلم يبق لنا إذن إلاّ أن نستعمل التأويليّة مقابلا للمصطلح الغربي القديم."

وهناك من يستخدم مصطلح (علم التفسير) عند مثلا وجيه أسعد في ترجمته كتاب بول ريكور في (التفسير محاولة في فرويد)، كذلك نصر حامد أبو زيد يستخدمه بصيغة "نظريّة التفسير"، في حين يقترح (مشير باسيل عون)كلمة (الفسّارة) في مقابل كلمة الهيرمنيوطيقا، لكنها كلها في الحقيقة ترجمات تظل في نظر العديدين غير مقنعة تماما، لذا يفضّل الأكثريّة إستعمال كلمة "الهرمنيوطيقا."

وكما يؤكد أهل الاختصاص إذن ليس أمرا هينا على أي باحث تحديد مصطلح

"الهيرمينوطيقا l'herméneutique "، ولكن مهما يكن فهو ايضا يحيل بالدرجة الأولى في الفكر العربي "إلى عملية التفسير المنهجية المطبّقة في العلوم عموما، فالهيرمنيوطيقا لا تهتم بالتأويل لنسميها "التأويلية" فحسب، ولا تهتم "بالتفسير" لنسميها علم التفسير أو الفسارة، ولا تهتم "بالفهم" لنسميها فهم الفهم أو فن الفهم، فهي تهتم بهذه الجوانب كلها وبما هو أكثر ربما الترجمة مثلا، ولذلك ومنذ القرن السابع عشر يشير عموما إلى "نظرية تفسير النص."

ولقد درج أغلب الباحثون العرب على ترجمة الكلمة الإنجليزية Hermeneutics بالهرمنيوطيقا وهي "وصف للجهود الفلسفيّة والتحليليّة التي تهتم بمشكلات الفهم التأويلي، وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعيّنة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم، حيث تبدأ عملية الفهم دائما من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول.

وينطلق الكثير من الباحثين لتعريف التأويل من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الديني والفلسفي المعاصر فهذا :نصر حامد أبو زيد يعرفها" :جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسّر ومفاهيمه وأفكاره"، ولكنه قيل فيه أنه تعريف ونظرة تُغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسّر.

المحاضرة 2: أنواع التأويل

تمهيد:

إنّ التّعريفات المختلفة للتّأويل كانت أشدّ تعبرًا عن إشكاليّة فهم نص الدّيني كونهّا تهتمّ بشرح الكتاب المقدّس وتحاول تبليغه إلى العامّة للنّاس، وكثرا ما كان هذا التّبليغ لصالح طبقات معيّنة في المجتمع (الكنيسة) على حساب الطّبقات الشّعبيّة المختلفة، الأمر الذي يستثني أن يكون للتّأويل مفهوما فلسفيّا يمكن من خلاله بناء أنساق فلسفية. وقد رافقت هذه النشأة تحولات كثيرة وتفرعت منها تيارات يمكن تصنيفها إلى:

1- الإتجاه الحرفي:

يكتفي هذا النوع من التأويل بملامسة سطح الكلام ولايغوص في دلالته العميقة التي قد تكون ثانوية في النص تنتظر القارئ المقتدر الذي يخرجها من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل وقد وجد في الثقافة العربية الكثير ممن تبنوا هذا النوع من التأويل وممن أنكروا المجاز واعتبروا أن الحقيقة هي القاعدة في اللغة، وقد هدف هذا النوع من التأويل إلى الرغبة في الحد من الإنقسامات داخل المجتمع الواحد ووضع نوع من الحواجز، وليس معناه أن أصحاب هذا التصور كانوا يتقيدون بما يقولون ويلتزمون بقراءة النص قراءة حرفية فالنظرية شيء والتطبيق شيء آخر، إذن الإتجاه الحرفي يتعلق بالمعنى الحرفي ولكن قد أدى به صنيعه هذ إلى الوقوع في تناقضات مع آيات أخرى ولذلك وقعت مهاجمته واتهامهم بالإبتداع، ولعل أهم "ممثل النزعة الحرفية القصوى نجد الحنابلة والظاهريون، ابن جرير، الطبري، وإبن الحزم، رغم أنهم كانوا في بعض الأحيان

كانوا مضطرين إلى إعمال بعض التأويل في بعض الآيات حتى يستقيم معناها مع ما أصّلوه من قواعد ويستقيم الإحتجاج إلى المذهب.

2-الإتجاه الرمزي أو الباطني:

الذي لايقف على ظاهر النص ولكن يعملون التأويل فيها لأن معناها الظاهري عندهم عبثي يتناقض مع أصول المعتقدات أو مع ظواهر الطبيعة، وهو المعنى الأساسي فعندهم أيضا المعنى الحرفي يقتل معنى النص والمعنى المجازي يحييه، والتأوليون في الفكر الإسلامي شعب كثيرة منهم الشيعة وطوائفها ومنهم الخوارج أيضا بطوائفهم، ومنهم الصوفيّة والفلاسفة والمعتزلة، وكان من هؤلاء من يهدف في تأويله الآيات الدالة على التشبيه تنزيه الله (المعتزلة) أو يرمي إلى إعطاء موازنات مذهبية لمفردات قرآنية (الشيعة)، أو يتوخى استعراض تعاليم نفسانية وروحية وفلكية (المتصوفة الفلاسفة)، أو يقصد إلى تعضيد مذهب فقهي، وقد اتخذ بعضهم المصحف كله موضع تأويل رغم اختلاف مستويات خطاب آيات الأحكام والقصص والتمثيل... وانتقى آخرون ما رأوه خادما لمقاصدهم المختلفة بيد أنه يمكن الزعم أنهم جميعا استثمروا الآيات الوارد فيها التمثيل بكيفية صريحة أو ضمنية. وقد وسع هذا المفهوم بعض متطرفي المتأولة مثل إخوان الصفاء والباطنية وكثير من المتصوفة فاعتبروا كل آية من القرآن لها ظاهر وباطن، ومع ذلك فقد تبنى كثير منهم وجود معان ظاهرة متناسبة مع معان بانية ماعدا بعض غلاة الباطنية والقرامطة، والمعاني الظاهرة هي التي بنيت عليها أحكام الشريعة، وأما المعاني الباطنية فذات أسرار خفيّة، غير محدودة وغير محصورة يقول أحد متأخري الصوفية لكل آية ستون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر.

3- الاتجاه التمثيل أو التوفيقي:

الذين فرقوا بين المعنى الحرفي التاريخي وبين المعنى المجازي، فكانوا يقبلون المعنى الحرفي حينما يرجحه السياق ويطابق العقيدة ويحترم مقاصد الكاتب ويحتمل الحقيقة، ويلجؤون إلى المعنى المجازي في حالة عبثية المعنى ومخالفته للعقيدة، وصاحب هذه القراءة التأويلية هو "فيلو الإسكندري" الذي عكف على تأويل العهد القديم معتمدا على التأويلات اليهودية واليونانية، وقد سار في طريقه آخرون أشهرهم "أورجين" الذي كان متعمقا في الفلسفة اليونانية بمختلف مذاهبها واتجاهاتها كالأفلاطونية والأفلوطينية والفيثاغورية، وقد انطلق من تواز بين معنيين، المعنى الحرفي وهو العهد القديم، والمعنى الروحي وهو العهد الجديد، وقد تجاوز هذه الثنائية إلى القول أن النص يحتوي على المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبي، وهذا النوع يأخذ بنوع من الجدلية بين مبادرة المؤول وبين الوفاء للنص يناصر مقولة انفتاح النص وتعدد القراءات وحرية القارئ، لكنه يلزم المؤول بمراعاة استعمال اللغة واحترام النص للحد من جماح التأويل، ودفع المؤول إلى مساءلة بدل مساءلة نزوعاته الذاتيّة، ويدخل ضمن هذا التيار كثير من الأصوليين السنيين كالمالكية والشافعية والحنفيّة، فقد كانوا يؤولون ولكنهم كانوا يضعون بعض المقاييس لتأويلهم، ومنهم الشاطبي، والغزالي.

فالتأويلي في النهاية يتأكد دوره في وضع القواعد لشرح وتفسير النص، والبحث في المعاني الغامضة والخفيّة والغوص في الدلالة المجازيّة الرمزيّة، إنها تتلخص في كلمة واحدة: الفهم ولكن في الفهم توجد موضوعات كثيرة في تناولها يكون الباحث والبحث إلى الهرمنيوطيقا سائرين.

المحاضرة 03:
مبادئ وأصول فلسفة التأويل.

تمهيد

لقد قلنا سابقا أن النصوص وخاصة النصوص الفلسفيّة دائما تطرح إستشكالات عديدة، كون أن القراءة التأويليّة للنص هي قراءة اختلاف، ولذلك طرح الإشكال التالي: هل التأويليّة نظريّة فلسفيّة محددة الأصول والمبادئ والأهداف بمعنى لها منهجها وقواعدها ومبادئها؟

أم هي تجربة ذاتيّة لا تخضع لمعايير وضوابط وقواعد ؟ وإذا كان هناك من رأى أن التأويل أو الهيرمنيوطيقا تجربة ذاتيّة لا تخضع لمعايير وضوابط وقواعد، فإن هناك من رأى على العكس من ذلك، لأنه مهما قلنا أن هناك قراءات ومفاهيم ودلالات متعددة للنص (النص الفلسفي)، يبقى النص يحتوي على أبنيّة محدودة من إمكانيات التأويل، فلا يمكن للنص أن يكون فضاء مفتوحا إلى ما لانهاية، ولهذا رأينا كيف يؤكد **بول ريكور** قائلا: ((النص يقدم ميدانا محددا من الأبنيّة الممكنة))

أولا :المبادئ والأصول التي تقوم عليها نظريّة التأويل:

تستمد التأويليّة قواعدها أو مبادئها الرئيسيّة في معظمها من **الخطابة** أو ((فن القول الجيّد)) وهي قواعد تنبني في مجملها على أطروحة مؤداها أن الفكر الذّي نسعى إلى توصيله ينبغي أن يقدّم على نحو فاعل (يلعب دور مهم)، ولذلك حاول ((التيار العقلاني)) أن يضع مقاييس (مبادئ) تحدّ من الإنسياق مع الهوى وتحميل النص ما لا يمكن تحميله ومنها خاصة:

1- مراعاة المقاصد[16]: إن أي نص ليس إلاّ مدعوا للمحافظة على ما تتقوم به الطبيعة البشريّة وإن جاء بطرق تعبيريّة مختلفة وأساليب متنوعة، سواء أكانت حثاً، أو تحريظا، أو نهيا، أو زجرا أو إستدراجا أو تأملا..... ومن ثمّة فإن على الباحث أن يتوجه للبحث عنها (ما تتقوم به الطبيعة البشريّة) وأن يلتمس تخريجات ملائمة لما يظهر أنه قد يناقضها.

2- المساق: ويقصد به أن نحترم ونراعي ما يسبق ما هو موضع تأويل وما يتلوه، بمعنى الإلتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضيّة، فكل جمل النص متعلق بالبعض لأنها قضيّة واحدة، فلا بدّ إذن من ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره. **يقول الشاطبي**[17] ((المساقات تختلف باختلاف الاحوال، والاوقات، والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان))

3- السياق: والذي هو "مجموع العناصر الدلاليّة الداخليّة والخارجيّة، والعلاقات الضمنيّة المتحدة عن طريق الإحاطة بأول الكلام وآخره ووسطه، واستلهام التراكيب النحويّة والبلاغيّة التي تكوّن النص مبنى ومعنى فتوضح المراد وتبيّن المقصود"، فالسياق يمثل إذن تلك العوامل اللغويّة الداخليّة والأحوال الخارجيّة من قرائن وسوابق ولواحق، التي ينبغي استصحابها في أثناء العمليّة التأويليّة.

4- رفض التناقض:

فالتأويليّة لا ترفض القراءات المتعددة وإنما تمنع وجود قراءتين متناقضتين، وإذا وجدت تحطم أهم دعامتين يقوم عليهما مفهوم النص وهما الإنسجام والتعقيد المنظم، ولهذا فإذا ظهرت أدلة قطعيّة معارضة لأدلة قطعيّة أخرى وجب حل هذا التناقض، والتوفيق بينها والجمع بين معانيها ودلالاتها، فمثلا عند

---

[16] - محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990. ص 98.

[17] - المرجع نفسه. ص 99.

الأصوليين لحل هذا الإشكال وضعت مفاهيم مثل حمل المطلق على المقيّد، والعموم على الخصوص، والمنطوق على المفهوم، والظاهر على الباطن، والجمع بين الأدلة والترجيح والناسخ والمنسوخ.

وأيضا يمكن الحديث عن تلك المبادئ أو المنظومات المعرفيّة كما حددها غادامير وهي:

5- **الفهم التاريخي** :ولأن الأعمال الأدبيّة القديمة خاصة معضمها يصلنا منسلخا عن بيئته الطبيعيّة والأصليّة التي ظهرت فيها وفهمت ضمن سياقها العام، لهذا أراد غادامير إعادة الإعتبار للتاريخ، فلفهم النص عند غادامير لا بدّ من استيعاب كلّ اللحظات الزمنيّة، فعمليّة التأويل تخضع لتأثير الماضي، والفهم ليس عمليّة ذاتيّة مستقلّة وإنما هو مزيج من دخول الذّات في التراث، ولكن هذا الوعي التاريخي لا بدّ أن يحقّق معه، أي يجب مساءلته وسبر أغواره، فالمؤول لا يذهب إلى النص صفحة بيضاء لا يملك أفكار مسبقة، وإنما يكون حاملا بتجارب وخبرات وأوضاع كثيرة، تحتم بذلك الإختلاف بين المؤولين.

6- **إندماج الأفاق**: لكي يتحقق الفهم عند غادامير أيضا على القارئ أن يفهم ويدرك حقائق الماضي وعناصر الحاضر من أجل تشكيل وعي جديد، ما يجعل النص عالميا يتجاوز زمانه ومكانه ولكن بربطه بالظروف التاريخيّة التي ولّدته.

7- إقصاء الذّات: يرى غادامير أن يقرأ النص (معزولا عن منتجه) ومبدعه، أي يصبح قائما بذاته، يعد النص إنتاجا مستقلا، وبالتالي التركيز هنا على اللغة التي تسمح بالتفاهم والتواصل.

إذن إذا كان هناك عدة نظريات إتجهت نحو التأويل اللامتناهي وأعطوا حريّة كاملة للمؤول، بتصرف في النص كيف يشاء فقضوا بموت المؤلف، لكن هناك توجها آخر نحو التأويل المتناهي، وينص هذا التوجه على ضرورة بيان قواعد التأويل وضوابطه والوقوف على مقتضيات علم الدلالة في الخطاب، وإعتبار هذه

الضوابط مبادئ صوريّة متعاليّة تتحكم في كل تأويل، تضمن التأويل الصحيح والموضوعي بعيدا عن الأهواء والمغالطات.

المحاضرة الثالثة: الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل(هرمس وميلاد الهيرمينوطيقا)

هرمس، الأرفية، الفتاغورية، افلاطون، ارسطو

هناك من يرجعها الى الفعل اليوناني HERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر، كما يشير الإسم هرمينيا HERMINEIA الى الإله المجنح هرمس[18]. ويشير الاسم هرمس* إلى" وظيفة محددة" وهي ترجمة "ما يجاوز الفهم الانساني الى شكل أو صورة يمكن للعقل الانساني من إدراكها" و يمكن حصر معنى كلمة هرمينوطيقا من الناحية اللغوية في ثلاث معان أساسية هي التعبير، التفسير والترجمة[19] وبذلك فهي تشير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة والمنطق لتفسير وترجمة النصوص[20]

في حين يعتقد البعض على أنها مجموعة من الكتب الفلسفية والتي تعبر عن الفلسفة الهرمسيّة وتظم ((Thoth)) الإله المصري مختلف العقائد المصرية، وهذه العلاقة الكبيرة بين التسمية اليونانية والمصرية توحي باحتكاك وتزاوج كبيرين، إلى درجة أن البعض اعتقد بأنه نفس المصطلح لكن في مكانين

---

[18]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية ، بيروت –لبنان، ط 1، 2003 ، ص 17.

* هرمس أخو أثينا الأوسط ، ابن زوس من مايا ، و هو رسول الآلهة (أنظر: بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط1، 1982 ، ص 50)

[19] - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص17 .

[20] - محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات : فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان،، ط1 ، 2002 ، ص29 .

مختلفين مع الإحتفاظ بنفس الوظيفة[21]. يبدوا أن الإرهاصات الأولى للتأويل بدأت مع المصريين القدامى، ومع الإله تحوت** الذي انفرد بقدرته على الكتابة والتأليف والنطق، وهو النطق الذي خلق العالم من خلال كلماته الخالدة وهي نوع من القدرة التبليغية على إيصال المراد وتجسيده انطلاقا من فعل الرّغبة في إيجاد الأشياء التي ستكون فيما بعد بمثابة موجودات تقترن بوجودنا مع العالم [22]

كان هرمس رسول الآلهة إلى البشر، يتميز بسرعته ورشاقته، عمله هو نقل رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس، كان قادرا بنعله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري. يصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير.

إذن التأويل في أسطورة هرمس يعبر عن متاهة لا نهاية لها.

لذلك يكتسب مصطلح "هرمس" طاقة رمزية جعلته يصل إلى مرتبة المذهب أو المدرسة، لأنه إله متعدد يرمز إلى المعرفة الكلية والتأويل الشامل. ويرمز إلى الفصاحة والتعدد التأويلي، والمعرفة الآتية من كل أنحاء العالم. فقد كان ذكيا ومحتالا ومقنعا، يحمل الشك واليقين في آن واحد، وظيفته هي ترجمة ما تجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف خارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم.

ومن هنا يُنظر إلى هرمس الملقب ب"مثلث العظمة" باعتباره رمزا لاتحاد المتناقضات وتعايشها،تماما مثلما تتعايش كل الدلالات في النص الواحد. ولهذا أُدرجت الأسطورة الهرمسية منذ البداية ضمن دائرة التفسير الديني، أي ضمن مقاربة غايتها فهم نص ما انطلاقا من قصده، أي استنادا إلى ما يودُّ قوله هو، لا

---

[21] - منى طلبة، **الهيرمينوطيقا المفهوم والمصطلح**، القاهرة: مركز النيل للنشر، العدد 10 ،2004 ،ص 126.

** تحوت: أو توت إله الحكمة عند الفراعنة، ينظرون إليه على أنّه من علمهم الكتابة والحساب

[22] - أمينٌ سلّامة، **معجم الحضارة المصريّة القديمة**، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1، 1996، ص 56

إلى ما يمكن أن يتسلل إليه من خارجه، فالتأويل هنا هو محاولة لاستعادة جزء من روح الأمة وتاريخها، إنه موجه نحو معنى بصياغة رمزية ، أي نحو حقيقة منشرة في كل الأنشة الإنسانية في اليونان آنذاك.

إن اكتشاف هرمس هو اكتشاف للنص الرمزي الذي لم يكن معروفا عند الإغريق من قبل ، وقد كان لهرمس الانتصار والمجد في القرن الثاني للميلاد، حيث شهد هذا القرن فترة الانتظام والإسلام السياسيين، تجمع فيما يبدو كل أفراد الإمبراطورية لغة وثقافة مشتركة. ونظام بهذه الأوصاف.

المحاضرة الرابعة: اللغة والتأويل.

تمهيد:

إن معرفة التأويل تقتضي معرفة متعلقاته التي تدخل أساسا في تشكله: واللغة التي تعتبر وعاءً حاويا للدلالة، لذلك تعدّ موردا أساسيّا في مفهوم التأويل، بل إن دراسة التأويل هي دراسة لهذه اللغة في توظيفها ودلالتها على المعنى، وبذلك يكون أيضا البحث عن المعنى هو التأويل ذاته، لأن الدلالات اللغويّة هي المِنَاط الذي يتحدد به المعنى، ويتضح من خلاله المراد، عن طريق تتبعها في إرادة المعنى الذي يرومه النص.

واللغة: باعتبارها الوسيط الذي يتجلّى من خلاله النص، فإذا كان هرمس ـ الأصل اليوناني للفظة هيرمنيوطيقا ـ وهو المراسل فيما بين الألهة والبشر، فهو يوحي بعمليّة 'الإِفْهَامْ'، وبخاصة حين تشتمل هذه العمليّة على اللغة، فاللغة هي الوسيط الأساسي في هذه العمليّة بلا ريب، وهذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الإتجاهات الثلاثة الأساسيّة لمعنى لفظة Hermeneuein و Hermeneia في الإستخدام القديم، هذه الإتجاهات الثلاثة للفعل يؤوّل في اليونانيّة كما راينا سابقا إلى:

–يعبّر: بصوت عال في كلمات أي يقول أو يتلو.

–يشرح: كما في حالة شرح موقف من المواقف.

–يترجم: كما في حالة ترجمة لغة أجنبيّة.

وإذا ما نظرنا إلى التصور الفلسفي الغربي للغة الخالصة عند اليهوديّة والمسيحية نجده ينبني على جملة من **المعتقدات الدينية:** منها معتقد البدء الذي يجعل من الكلام الأصل في الوجود ومعتقد الكلمة الروحية، ففي الفكر الديني المسيحي يظهر الربط بين مسألة التجسيد ومسألة الكلام في أمرين: أما الأوّل فإنه بموجب الكلمة الإلهية يتم الخلق (كن فيكون)، ولعل هذا ما جعل الأباء الكنسيين الأوائل يستخدمون معجزة اللغة حتى يجعلوا فكرة الخلق ممكنة، أما الثاني فإن ميلاد الإبن وبعثه إنّما هو إرسال للكلمة إذ أن خروجه من الإله الأب لا يعني البتة انفصال أحدهما عن الآخر، بقدر ما هو تحقيق لمعجزة الوحدة بين الإله الأب والابن، بين الروح والفعل على وجه الكمال لا النقص.

وفي الفكر الإسلامي أيضا نجد أنه منذ اللحظة الأولى التي شهد فيها الرعيل الأول التنزيل فهموا بلغتهم أنّ موارد الفهم والبيان لا تكون إلاّ على وفق الوعاء اللغوي ذاته، ومن ثمّ جاء مصطلح التأويل عند الصحابة مساوقا للفهم اللغوي، أي بمعنى التفسير، والبيان، والكشف، دونما تحديدات خارجة عن هذا النطاق، فقوله (ص) لابن عباس "اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل" لا يخرج عن هذا المعنى" [23] ولكن ليس معنى ذلك أنهم اقتصروا فقط على المعنى اللغوي بل وظفوه بالتوافق مع المعاني الكليّة للتشريع أي استجلاء المقاصد وحفظ الكليات ومراعاتها، معنى ذلك أن مصطلح التأويل قد شهد توظيفا مرنا من لدن الصحابة تجاوز القولبة اللغويّة إلى مراعاة ما هو أهم منها وهو الملحظ المقاصدي، لأن الوعاء اللّغوي ما هو إلاّ متن للتعبير عن المقاصد ومقتضيات الخطاب.

ولذلك نجد مثلا ابن العربي يتصور النص الديني "الوجود المتجلي من خلال اللغة، وهو بالمثل يتكوّن من ظاهر وباطن واحد ومطلع وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته"، وبذلك اعتبر

[23] – أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، رقم(6280)، 615/3، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

الدارسون اللغة التي نزل بها الوحي من أهم الوسائل المسهمة في معرفة إعجاز القرآن، ولذلك ينظر هؤلاء جميعا سواء اليهوديّة أو المسيحيّة والإسلاميّة إلى اللغة الأصلية نظرة تقديس الأمر الذي يفترض أفضليتها على لغة النقل، وسمّوا الترجمة بالدونية.

وإذا كانت الخلافات المحتدمة التي دفعت مسار تاريخ الفلسفة قبل القرن العشرين جلّ زخمها استمدت من المنازعات حول أسس الحقيقة، فكان المذهب التجريبي مثلا استند في القول بما يسميه الحقيقة إلى الخبرة نفسها، وبرّر بها مشروعيّة حقائقه، في حين أن المذهب العقلاني استند في تبرير مقولاته المعرفيّة إلى نظم (يزعم أنها) لا شك فيها للأفكار السابقة الوجود...، ولكن في فلسفة القرن العشرين تم التحول إلى اللغة، مما أثار مجموعة من الأسئلة حول علاقة اللغة بالحقيقة: فإذا كانت اللغة هي الوسيط الذي تقدم من خلاله مزاعم الحقيقة عن العالم، فكيف تبينها اللغة؟، وهل صحيح حسبما يعتقد فتجنشتاين أن ما يمكن للغة أن تعبر عنه يمثل حدود ما يمكن التعبير عنه عن العالم؟، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت اللغة أيضا هي الوسيط الذي تقدم من خلاله مزاعم المعنى...؟إلخ.

وما يؤكده شلاير ماخر Schleiermacher (1768-1834) أن اللغة عنده ليست منظومة مجرّدة بل هي وعاء المعنى وموقع الفكر ذاته، إن اللغة مفهوم اندماجي لكل ما يمكننا أن نفكر في إطارها لأنها كل تام يستند إلى نمط معين من التفكير، واللغة ليست وحدها المنتج للخطاب بل شرط له، ويبقى الإنسان في تفكيره وجهده هو الفاعل الحقيقي لإنتاج الخطاب 'إن العنصر الإيجابي الوحيد هو النشاط الفردي للإنسان.

أما فتجنشتين L.Wittgenstein (1889-1951) والذي يعتبر هو الذي "تحوّل بصورة حاسمة إلى اللغة في 'البحث المنطقي الفلسفي' الذي نشره عام 1921، قائلا "إن الفلسفة كلها بحث نقدي في اللغة"[24] مؤكدا أن جوهر اللغة هو وصف الواقع/الحقيقة.

ويذهب هيدجر M.Heidegger (1889-1976) هو الآخر إلى التأكيد "أن اللغة هي التي تفصح عن الفهم أو المعنى، وان اللغة هي التي تتكلم لا الإنسان، فلا يوجد خارج اللغة وجود، ومفهوم المعنى هراء، فاللغة منبت للكينونة (الوجود) وهي التي تسمح بالتفاهم والتواصل بين الثقافات والحضارات التي تبدوا متباينة ومتنافرة حتى تتحقق العالمية والكوكبية، بل يذهب إلى حد التعبير "عن الفكرة الجسور التي تقول إن الأشياء تصبح موجودة من خلال اللغة".

وكذلك غادامير H.G Gadamer (1900-2002) يرى في اللغة "تحقيقا فعليّا لتناهي الكائن وليس مجرّد علامات ألسنيّة وقضايا منطقيّة، مجاوزة الطابع الذري والمنطقي للغة"، ومن ثم فالذّات الإنسانيّة -في نظر غادامير - لا تستطيع العيش والحياة خارج اللغة، ذلك أن اللغة ليست شيئا مجهزا عثر عليه الإنسان في مكان من العالم، فلو لا اللغة لما وجد الإنسان العالم.

ويذهب الكثير من التأويليين أن الخصائص اللغويّة المشتركة بين فئة من الناس هي التي تحدد المعنى، إذ من خلال معرفتنا المعجميّة والتركيبيّة والدلاليّة يتوصل إلى ضبط معنى النص، فالخصائص اللغويّة تؤدي إلى الفهم والتأويل. وبذلك فالمفكرين الهرمانيوطيقيين كهايدجير وجادامير "ينسبون الوجوديّة للكلام، فهو السلطة التي تكشف العالم وتتميّز بها اللغة اليوميّة، فهذه الأخيرة هي التي تتمتع بالأولويّة، لا المجردات الصوريّة لعلم اللغة التي تُستمّد من قدرة التجسيد التي تعتبر قدرة ثانويّة للغة.

---

[24] – فتجنشتين: البحث المنطقي الفلسفي، 2001، ص 4.

بالتالي نقول إن اللغة هي الوعاء الجوهري الذي إنطلق منه ممصطلح التأويل سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي، ولا يمكن تصور التأويل بمعزل عن اللغة، إن للغة قدرة على التضمين والإيحاء وبالتالي علينا الرجوع إلى سياقها الداخلي والتعامل معها باعتبارها المرجع الأساسي كما قلنا سابقا، وبذلك تعدّ الدائرة اللغويّة دائرة التأويل بامتياز، فاللغة هي الوسط الذي تجري فيه عملية الفهم من خلال الإحاطة بجزئيات النص، من أصوات وأشكال تعبيرية، وبذلك أضحى التأويل منذ القرن الثامن عشر عملا يتكون من ثلاثة مشتويات أساسيّة، المستوى التاريخي المتمثل في محتوى أي عمل بغض النظر عن مجاله الذي ينتمي إليه، وهناك المستوى النحوي (التركيبي) واللغوي، ثم المستوى الثالث ما يسمى بفكرة المؤلف الكليّة أو حركية روح العصر الكليّة، ولهذا في الأخير نجد أنه ورغم الإختلاف بين فلاسفة التأويل حول منهج التأويل وطرقه المتعددة إلاّ أنهم متفقون حول عنصر اللغة كعنصر رئيسي للتأويل والفهم التأويلي، وهو أبعد وأعمق من فهم ظاهر الأشياء التي تعبّر عن المعاني الداخليّة والتي نكتشفها من خلال إشارات اللغة.

المحاضرة الخامسة: التأويل والرمز

من أهم أيضا المتعلقات التي تدخل أساسا في تشكل التأويل هو **الرمز**:

الرمز: بما هو كلّ ما يحلّ محلّ شيء آخر في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامّة، إنّما بالإيماء أو بوجود علاقة عرضيّة أو متعارف عليها.

فإذا كان التأويل كما رأينا سابقا هو صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، فالمجاز (الرمز) كل لفظ تجوّز به عن موضوعه، أو هو "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا، لعلاقة بين المعنيين مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، فالعلاقة هي المناسبة التي تربط المعنى الثاني بالمعنى الأول، والقرينة هي ما ينتصب للدلالة على إرادة غير المعنى الحقيقي من اللفظ"[25]

غير أن التأويل أعم من المجاز (الرمز)، لأن التأويل هو "ذلك المجال المعنيّ بفك رموز الأقوال التي تنتمي إلى أزمنة وأمكنة ولغات أخرى دون أن يفرض عليها المرءُ مقولاته هو أو تصنيفاته الذهنيّة"، فهناك كما قلنا سابقا قواعد وأصول لا بدّ أن يخضع لها التأويل لكي لاينحرف عن المقصود (الفهم) والحقيقة .

فطبيعة اللغة تقتضي أن يكون الكلام على وجه الحقيقة أو على وجه المجاز، ولذلك شكلت ثنائيّة الحقيقة أو المجاز، بناء على هذه الطبيعة إهتمام التأويليين دائما بل جل من تهمه الحقيقة، وبذلك فإستراتيجيّة التأويل تقوم على إعتبار وجود معنيين: معنى حرفي وآخر مجازي (رمزي)، وهذا الأخير هو الأساسي عند الكثيرين كما رأينا سابقا، لأن المعنى الحرفي يقتل النص والمعنى الرمزي يحييه.

[25] – محمد بن أحمد ، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، وزارة الأوقاف السعوديّة، 1993، ص49/1.

ولو عدنا إلى أصول الهيرمينوطيقا كما أيضا رأينا سابقا نجد أن أصل نشأة التأويل ترجع إلى مقولتين: **أولاهما**: غرابة المعنى عن القيم السائدة الثقافية، والسياسيّة والفكريّة...، و**ثانيهما**: الرغبة في بث قيم جديدة، أي محاولة إرجاع ما هو غريب إلى المألوف، فلقد كانت النصوص القديمة غريبة على المحدثين غرابةً مزدوجة: فهي قديمة تاريخيا وهي في لغة مختلفة، ولم يكن خفيّا على المفسّر أو المؤول وهو يبحث في نصٍّ يوناني مثلا أو عبري أو لا تيني... أنه ينظر في كيان معرفي مختلف وأنه يقوم بوساطة بين دنياوين (القديم والحديث)،ويقف جسرا بين عالمين: عالم غامض مستغلق معتم هو عالم النص القديم، وعالم واضح المعالم محدد القسمات والمعنى وهو عالمنا القائم الذي نعيش فيه ونألفُ ملامحه ونجول فيه.

ولذلك رأينا كيف أن مصطلح الهيرمنيوطيقا أو التأويل في الفلسفة القديمة (اليونانية) تلمسناه في التراث الرمزي كوسيلة لإعطاء تراث هوميروس دلالة معقولة، والدافع إلى ذلك هو استجابة للحاجة إلى تفسير أعماله (أعمال هوميروس) في مجتمع اتفق على اعتبار الإلياذة والأوديسة نصوصا أساسيّة في تثقيف الشبان وإرشاد الناضجين، وكذلك لدورها التعليمي في الحياة العامة والخاصة في الثقافة الإغريقية الكلاسيكية ولهذا كان تفسيرها موضع اهتمام لدى العامة تماما كما كان تفسير الكتاب المقدس في الموروث اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي، وبذلك أدت متطلبات إرشاد الناس في قراءتهم وفهمهم للنصوص المهمة ومع الوقت إلى تطوير وتحسين مجالي النحو ونقد النص، كما انبثق منهجان متمايزان في التفسير النقدي كما رأينا سابقا، بالرغم من امكانية تطبيقهما في الوقت نفسه غالبا، وهما: التفسير الرمزي والتفسير النحوي (الحرفي): ويحاول التفسير النحوي بلوغ معنى النص من خلال دراسة الروابط والأدوات اللغوية داخله، بينما يبحث التفسير الرمزي عن معنى خفي فيه بمساعدة مفتاح تفسيري مصدره خارج النص.

فالتأويل الرمزي إذن والذي أشار إليه أفلاطون وأرسطو وبعدهما الرواقية.. وآخرون كثر، يشير إلى إمكانية انطواء التعبير (الكلمة) على دلالة أخرى تعبر عن شيء ليفهم في دلالة أخرى مغايرة أو هو تعبير موجه في شكل خطاب أو بيان أو إعلان للجمهور...

وكذلك نجد ذلك عند المتكلمين المسلمين كالمعتزلة مثلا حيث تحوّل الرمز أو المجاز في يدهم إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة وبين القرآن وأدلّة العقل من جهة أخرى، ولقد قلنا سابقا كيف رآى ابن عربي "أن النص الديني يمثل الوجود المتجلي من خلال اللغة، وهو بالمثل يتكوّن من ظاهر وباطن وحد ومطلع.

وكذلك يؤكد الكثير من فلاسفة التأويل مثل غادامير وهيدجير أن معضلات الفلسفة الوجود، المعرفة...إلخ أكبر من أن تتسع لها اللغة العاديّة الاصطلاحيّة المتداولة ولذلك لا بدّ من استخدام لغة رمزيّة جديدة تتغلّب على هذه المعضلة وتنفذ من إطار سجن اللغة العاديّة الضيّق، ولكن بالمقابل هذه اللغة الجديدة لا بدّ أن تتسم ببعض الغموض وذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوّة.

إن هدف التأويل الرمزي في النهاية هو تطهير الخطاب الغامض، الغير مفهوم من شوائبه الخرافيّة والمفارقة، لكن في حدود العقل وحده، لأنه بذلك يستيطع أن يحافظ التأويل الرمزي على التراث النص الديني خاصة من كل تحريف وتشويه مخالف لنظام القيم، ولبلوغ تقييم أفضل للأحداث والشخصيات والقصص التي يصورها النص، ومن ذلك أثبت المنهج الرمزي كونه أداة مفيدة جدا للحفاظ على نزاهة النص وعقلانيته بعيدا عن الفجوة الثقافية والهرمنيوطيقة، هذا النهج في تفسير النصوص المقدسة ثم كل النصوص عامة سمح للقارئ بأن يبحث عن سبل لفهم المعنى دون أن يركن إلى الرسالة الحرفية التي كان من الممكن أن تبدو سخيفة أو بغيضة له أو متناقضة مع المعهود.

المحاضرة السادسة:

النص الديني وإشكالية التأويل(اليهودية، المسيحية، الإسلامي)

أولا: التأويل في الفكر اليهودي

اهتم اليهود بتفسير وتأويل العهد القديم الذي يمثّل التراث اليهودي عندهم. إذ ظهر التأويل الرمزي أو المجازي كضرورة عند مفكّري اليهود في ظل الحضارة الهلنستية اليونانية التي نقلت النّص التوراتي من العبرية إلى اليونانية (وهي اللغة الأكثر شيوعا آنذاك)، مما دفع الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري كأبرز فيلسوف يهودي بمدرسة الإسكندرية إلى استخدام التأويل الرمزي للتوفيق والمزج بين التراث الفلسفي والدين اليهودي.

أن من أهم أهداف هذا التأويل الرمزي هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى نحو حسن أو سيء من وذلك لإزالة أنحاء وجود النفس، حيث لا تؤخذ بمعناها الظاهري الواضح وإنّما للدلالات الداخلية لحالات النفس الغموض والتناقض الظاهري بين ظاهر النّص وباطنه أو معناه الخفي.

ويذكر فيلون ثلاثة مصادر أساسية ساهمت في بلورة الطريقة الرمزية المجازية لقراءته للنّصوص التوراتية ويقصد بالمأثور التأويلات المجازية السابقة عن فيلون، وفهمها، وهي: الإلهام، البحث الشخصي التفكيري و المأثور والتي أعاد استعمالها بنفس الدلالة والرمز.

ويعد فيلون الاسكندري واحدا من الذين عُرفوا بهذا التأويل ، باعتباره " فيلسوفا إغريقيا من أصول يهودية ، كانت فلسفته متشبعة بفلسفة أفلاطون وأيضا بالتوراة، وتستلهم الأفلاطونية المحدثة ومذهب آباء الكنيسة "

إذ نلتمس غاية فيلون القصوى في تحقيق تجانس بين أفكاره الفلسفية ومعتقداته التوراتية في ظل التأويل، وهذا ما يجعل من فعل التأويل أمرا ملحا لكنه مؤهل لأصحابه فقط، من الذين يحترفون طريقة التأويل الرمزي أو الأليغوريا. وأن دعواه هذه تروم تحليل المعنى القابع خلف الرموز. فالاليغورياهي عبارة عن منهج بلاغي ووضع هيرمنوطيقي –في الوقت نفسه – يستند إلى الخطابات والتأويل

وكان صوفياً استبقت تقواه الشديدة تقوى بلوتينس وعقلية العصور الوسطى. وكان الله في كتابات فيلو هو الكائن الجوهري في العالم، وهو كائن غير مجسّد، أزلي سرمدي، يجلّ عن الوصف؛ في وسع العقل أن يدرك وجوده، ولكنه لا يستطيع أن يخلع عليه صفة ما، لأن كل صفة تعني التحديد. والذين يتصوّرونه في صورة بشرية إنما يفعلون ذلك لتقريبه من خيال البشر الحسّي. والله موجود في كل مكان.

هذا ما يشير إلى ثمرة العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي الذي أرساه العقل التأويلي المشبع بالديانة التوراتية، فحتى وإن فتح المجاز الباب للتأويل اللانهائي والمتعدد، فإن هذا لم ينفلت من السلطة الدينية التي كان يتحكم رجالها في حدودها ،ذلك أن النص الديني محروس من طرف العقيدة ،مما يجعل التأويل خادما لها ، و من ثم حتى وإن أراد تجاوز الحدود فهو لا يكون ضد العقيدة التي يدافع عنها كل نص ديني.

التخلص من صعوبات التفسير الحرفي الذي كان شائعا آنذاك، بالإضافة إلى الدفاع عن الديانة اليهودية من التفسير الأسطوري. حيث ما سعى إليه في هذه التأويلية الانتقال من الألفاظ الظاهرة إلى المعاني الخفية، ولكن بربطها بالجانب الأخلاقي والروحي . كما تقوم فلسفة فيلون على التوفيق بين الدين والفلسفة،

حيث جعل الفلسفة في خدمة الدين، وهذا ما نجد أثره في الفلسفة الأوغسطينية المسيحية والمتمثّلة في التعقل من أجل الإيمان.

بهذا كانت غاية التأويل عند فيلون الاسكندري – و قد تشرب باللوغوس اليوناني زمان مدرسة الإسكندرية – هي إجراء مصالحة بين الدين والفلسفة ،مما يجعل تلك الفترة مهمة جدا في تاريخ التأويل، نظرا لتطلع التأويل نحو المسائل الفلسفية في صورتها الحوارية ، وذلك عن طريق التمثل : تمثّل يستقي مصداقيته من واقع النص التوراتي عن طريق المجاز ، فالرمز وسيط ذهني بين المستوى الحرفي والمستوى الحقيقي. أن حركة التأويل المجازي في العالم اليهودي، وخاصة في عصر فيلون، كانت أكثر أهمية لاسيما في نتائجها البعيدة خاصة في المدارس المسيحية بالإسكندرية مما سمح لطريقة التأويل الرمزي المجازي الفيلونية أن تتخذ معنى و بعدا تاريخيين .

ويتفق اليهود جميعا على أن اسفار موسى الخمسة التي يطلق عليها "التوراة" أو "الشريعة والقانون " هي الأسفار التي لا يتسرب إليها الشك وهي المعتمدة لديهم، ولكن وكأي تعاليم مكتوبة فإن النص قد يحتاج إلى من يتناوله بالشرح والتفسير والتبسيط، ولهذا قامت على مدار عصور اليهود التاريخيّة محاولات لتفسير وشرح العهد القديم، تكونت مدارس تفسيرية متعددة المكان والزمان والمنهج استمرت منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد بقيادة شمعون الصديق، وما تخلل تلك العصور من ظهور فرق وطوائف بين اليهود كل يدلو بدلوه في هذا المجال مابين مؤيد ومعارض لمعاصريه أو لمن سبقه من المدارس حتى خرج الفكر اليهودي في النهاية بكم هائل من التراث الديني المتمثل في المشْنَا والجَمَارَا[26] ، ومنها تكوّن التلمود

[26] - المشنا مجموعة من الشرائع اليهوديّة والمرويّة على الألسن، وكان اليهود ومايزالون يعتبرونها مصدرا من مصادر التشريع يأتي في المقام الثاني مباشرة، والجمارا تعني الخاتمة وهي لفظ يطلق على أقسام وفصول التلمود التي تتضمن أقوال الشراح بقصد التفسير وتوضيح وتوسيع مما جاء في المشنا، ننظر حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربيّة،1971 ، ص78.

وما استحدث بعد ذلك من تفسيرات أخرى غلب عليها الطابع الفردي ممثلا في المدراشيم (قصص واساطير الأولين منسوبة للأنبياء)

كما كان للأحداث السياسيّة والإجتماعيّة ايضا التي مر بها اليهود على مر عصورهم التاريخيّة وارتباطهم الوثيق بالنصوص الدينيّة المتمثلة في أسفار العهد القديم وتمسكهم الشديد بهذه النصوص، كان لذلك كله أثر كبير في تحول أحبار اليهود وحثا لهم على التمسك بتراثهم الديني، وإن تتبعنا المراحل الأوليّة التي مرت بها عمليّة التفسير الديني للنصوص العهد القديم فإنه من الممكن تقسيمها إلى عدّة مراحل تختلف باختلاف الزمان والمكان، والثقافة والأحداث السياسيّة والإجتماعيّة وأن هذه المراحل المختلفة قد استمرت منذ بداية تدوين التوراة إلى ما بعد العصر الإسلامي:

1- مرحلة النساخ (السُوفِرِيمْ)، يقال أن موسى عليه السلام هو المفسر الأول للتواراة.

2- مرحلة الرواة (التنائيم) وظهور المشنا وتدوينها على يد يهوذا هناسي.

3- مرحلة الشراح وتكوين التلمود.

4- مرحلة المناطقة أو الموفقين من أصحاب الحواشي.

وفي العصر الوسيط ومع بداية اهتمام أحبار اليهود بنصوص التوراة ومحاولة الوقوف على ما تحتويه تلك النصوص من أحكام وشرائع تنظم حياة الفرد والمجتمع اليهودي، ومع هذه البداية بدأ يطورون أسلوبا من أربعة مناهج لتفسير التوراة كل منهج منها يعطي دلالة معينة، وفهما خاصا لمعاني ألفاظ النص ومضمونه وما قد يستفاد منه، وإن كانت هذه المناهج الأربعة يجمعها هدف واحد هو توضيح النص وتسهيل فهم الجماهير له كل حسب مستواه الفكري والثقافي والروحي، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم (الفردوس) وهو يعني (الجنة).

وهي كالتالي:

أولا: التفسير الحرفي

يمكن النظر إلى هذا التفسير على أنه من المناهج الأساسيّة في تفسير نصوص التوراة، ينبغي فيه على القارئ أن يسبغ قيمة إسمية على ما تقوله النصوص، إلاّ أن هذا النهج في التفسير لم يثبت على الدوام كونه معقولا تماما، ولا مرغوبا دائما، مما دفع وأجبر القارئ على وضع النص ضمن منظور أوسع.

-التفسير المدراشي :وهو تفسير توراتي قامت به سلطات يهوديّة قديمة، "وكلمة مدراش Midrash مشتقة من الكلمة العبريّة داراش Darashالتي تعني أن يدرس، يحقّق أو يبحث، وغالبا ما كان يتم تطبيق هذا الأسلوب في التفسير في مدارس الحاخامات، يسعى هذا النهج إل الولوج إلى النص المفرد، للكشف عمّا يسمو عن المعنى المباشر والواضح، ويتكون من سبعة قواعد تُنسب إلى الحاخام هيلل (القرن الأول ق م)، وقد تم تصحيحها لاحقا، وأكدت القواعد على أهمية السياق للنص والحاجة إلى الأخذ بالإعتبار التشابهات النصيّة، وذلك في سبيل تفسيرا أكثر ملائمة للنص المقدس، "وسيندمج هذا التفسير فيما بعد مع الفهم المسيحي اللاحق، ويحدث نوعا من النهضة في الأدب والدراسات الإنجيليّة الحديثة.

"-تفسير : Pesher:

وهو تفسير تميز به على وجه الخصوص مجتمع Qumranويدَّعى متَّبعوه معرفة خاصة بالأسرار الإلهية، يتجه هذا التفسير إلى تطبيق النبؤات الإنجيلية على أحداث جارية أو معاصرة.

ثانيا: التفسير الرمزي

محاولة لتفسير الكتاب المقدس من خلال فهم المعنى الروحاني للنص، بالإستعانة بمنظورات لا تكون مشتقة من النص، ولا تكون حتى مكونة له في العادة، يكون فهم النص بدلا من ذلك رمزيا، يشير النص إلى ما

هو أبعد منه، أي إلى حقيقة أعمق، استخدم هذه الطريقة وحسنها المفكر اليهودي فيلون الإسكندري وذلك ليُظهر للحضارة الإغريقية –الرومانية المحيطة به توافر العقلانية والوضوح والارتباط بالمعاصر في الكتاب المقدس وفي التفكير اليهودي ككل، وبناء على ذلك فقد تهيأ فيلون ليفسر بشكل رمزي أي شيء قد يحيط من كرامة كلمة الله التي أوحى بها، أي شيء غير معقول في روايات الخلق، أي شيء غير مستهجن في المقاطع التشريعية أو شيء تافه في السرديات التاريخية في الأسفار الخمسة (التوراة)، استخدم فيلون التفسير الرمزي انسجاما مع اعتقاداته اللاهوتية وذلك للحفاظ على سمو الله، عندما تتحدث النصوص الإنجيلية بلغة تجسيدية عن الله، وكان تأثير فيلون على كل من مفكري اليهودية والمسيحية عظيما.

وبعد مجئ الإسلام ستبدأ فترة جديدة في تاريخ الفكر الديني اليهودي، حيث سيبدأ معها التطور والتجديد، وستأخذ ملامح جديدة تظهر على يد حكماء تلك الفترة والتي عرفت بفترة الجاءونيم (العباقرة والنوابغ) فترة اتسمت بالعمق والدراسة الجادة والتنظيم.

هكذا فتحت هذه المناهج قراءة التوراة أو التنظيم الإلهي للحياة، التي دونت في كتب الشرائع الخمسة، وهي كتب العهد القديم الأولى الموجودة عند المسيحيين، إبتداء من سفر التكوين إلى سفر التثنيّة، ويمثل التوراة كما قلنا سابقا عند الأحبار القدماء المخطط الأصلي للخليقة الذي كان موجودا قبل كل شيء آخر، أما الكتابة الحقيقية بمعنى الأحرف الفيزيائية التي نقرأها، فلا بدّ ان ننظر إليها كثوب للتوراة كثوب للنص الموجود منذ القدم، وهكذا فإن قراءة التوراة وتفسيرها ليس مجرّد محاولة لفهم معنى النص الذي هو مجرّد وسيلة للوصول إلى الفهم النهائي، بل المسألة أكثر من ذلك بكثير لأن النص المادي بالنسبة للتوراة ليس أكثر من كساء أو لباس للأصل اللامادي الذي هو التوراة الإلهي اللامحدود والمطلق في غموضه وعجائبه.

ثانيا: التأويل في الفكر المسيحي

لقد كان لتطّور مفهوم التّأويل في العصر اليوناني دور فعّال في تفسير النّصوص المقّدسة وتطّورها، ومن تمة تنوعّها الأمر الذي فتح المجال أمام تعّدد القراءات في كل الّديانات، بالمثل لعب النص المقدس بالنسبة للمسيحيّن الأرضيّة الخصبة التي تنعكس فيها الحياة المسيحيّة، وأصبحت النواة التي تتبلور حولها جميع التّأويلات التي انتظمت داخل الكنيسة"[27]

أين ظهر بوضوح تفاعل المسيحيّة مع النّص المقّدس باعتباره إطارا لا ينبغي لأي حياة أن توجد خارجه لأنّه المؤطّر المركزي لكل روح مسيحيّة تؤمن بروح القدس ووفيّة لتعاليم الكلمة الربّانيّة، وهو ما يجعل كلّ محاولة تأويليّة خارج إطارها جرم تعاقب عليه الكنيسة باعتبارها الحامي والّراعي الّرسمي لكل ما يخرج من فاه الرب وعلى كلّ الباقين أن ينتظموا داخل هذه مؤسسات الوحي التّابعة للكنيسة.

بمجيء المسيح نقض القانون القديم ودعا إلى البحث عن المعاني الّروحيّة الخفيّة لا المعاني الظّاهرة الحرفيّة[28] ولعل هذا ما غّير طريقة التّعامل مع المسائل المتعلّقة بالمعنى الطّرق المؤّدية إلى فهم النّصوص وتفسير معاني النص على الوجه الصحيح، حيث كان المجتمع المسيحي يعاني منذ القديم من مشاكل تأويليّة تتعلق بتثبيت الإنجيل الذي جاء شفويّا وتحويله إلى رُمز كتابيّة، وكذا تشكيل مجموعة الشرائع السماويّة والفصل بين العهد القديم والعهد الجديد وصياغة العقائد الأولى حسب ما تبشر بيه الّروح المسيحيّة

---

[27] – –شارل جنيبر، **المسيحيّة نشأتها وتطّورها**، تر: عبد الحليم لزمود، بتَوت: منشورات المكتبة المصريّة، ص 208.

[28] – جون هارمان راندال، **تكوين العقل الحديث**،ج1، تر: جورج طعمة، بيروت، دار الثّقافة،1998 ،ص 8.

وهنا تمّ التركيز على الأناجيل الأربعة كشهادات روحيّة على المسيح، كما أخذت من تفسيرات عن الإنجيل في العهد القديم خدمة لمصالحها الشخصيّة باسم الحقيقة الخالدة أو الايمان المسيحي الذي لا يتبّدل؛ ونقصد تلك التّعاليم الموروثة من تلاميذ المسيح عيسى[29]

فالهدف من هذه التأويلات في بداية الأمر هو الدفاع عن الكتاب المقدس ضد هجمات النقد الموجهة من الفلسفة اليونانية، وعند التأمل نجد أن هذه المحاولات التأويلية المتبعة من قبل المفكرين المسيحيين مقاربة لتلك المحاولات الهرمنيوطيقيَّة اليهودية، فكما سبق بيانه في المناهج التفسيرية اليهودية الرئيسية، أنها اتبعت نهجًا حرفيًّا ونهجًا رمزيًّا، كذلك النصرانيّة تتضمن مدرستين اثنتين من كبريات مدارس التفسير واللاهوت؛ إحداهما: تميل إلى المجاز والرمزية، وهي مدرسة الإسكندرية، والأخرى: انتهجت منهجًا نحويًّا حرفيًّا؛ وهي مدرسة أنطاكيا، وكلتاهما مدينة في ميولها إلى الهرمنيوطيقا اليهودية[30].

تزعّم مدرسة الإسكندرية إكليمندس الإسكندري (ت: 214م)، الذي تلقى علومًا واسعة على يد أساتذة يونانيين ويهود من مختلف المناطق في شرقي البحر المتوسط، وقد تأثر تأثرًا واضحًا بالمفسر اليهودي فيلون الإسكندري، "والذي منه انتقلت طريقة التأويل الرمزي إلى المسيحية"[31]

وقد اعتبر إكليمندس أن الكتاب المقدس يتحدث بلغة غامضة للرموز؛ ولذا يجب أن يفهم بطريقة رمزية وتأويلية، وهو وإن كان لم يقدم في ذلك رؤية ذات منهج ونسق منظم، إلا أنه كان في قراءته وتأويله ملتزم بتتبع خمس دلالات للنص الديني، وهي: التاريخي، واللاهوتي، والعقدي، والنبوئي الفلسفي، والصوفي[32].

---

[29] – دافيد جاسير، **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، مرجع سابق، ص .5

[30] – ويرنرج. جينروند، **تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (59-60)، ص74.

[31] – عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، 1996م، ص757.

[32] - دايفيد جاسير، **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007م، ص61.

ويأتي بعد إكليمندس أوريجانوس (ت: 254م)، والذي أخذ على عاتقه مهمة تنظيم المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي في كتابه الكبير في اللاهوت (On First Principles)[33] وهو أيضًا ممن تأثر بفيلون اليهودي، ومن تقريراته أن الكتاب المقدس يفسر على ثلاثة أوجه:

1- الرجل البسيط يكفيه جسد الكتاب المقدس.

2- والرجل المتقدم في الفهم يدرك روح هذا الكتاب.

3- والرجل الكامل هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطلع على الغيب[34].

وانطلقت قراءته الرمزية من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي، وأن كل الأشياء لها جانبان؛ أحدهما: ظاهر وواقعي، وهو متوفر لدينا جميعًا، والآخر: روحي عرفاني معروف فقط للشخص الكامل[35]

أولا: مفهوم الفلسفة عند أوغسطين

الفلسفة هي" ذلك النشاط العقلي والمجهود للفهم والتفسير، وربط ذلك النشاط بالعقيدة الدينية وكذا بالوعي المقدس" بمعنى مختصر هي "ربط العقل بالنقل" وبالتالي هي نشاط تأويلي.

من هذا التعريف ينشأ افتراضين: إما أن تكون الديانة المسيحية في حد ذاتها مطابقة للأوضاع العقلية والتأملية وبالتالي نعرّفها أنها فلسفة. . وإما أن المسيحية غير مطابقة للنشاط العقلي والتأملي وبالتالي هي جزء من النشاط العقلي أي من الفلسفة. وفي كل الأحوال يجب ربط العقل بالنقل أو الفلسفة (بالمسيحية) وهي أداة لبلوغ السعادة الروحية وهي غاية كل المدارس الفلسفية التي ظهرت من قبل[36].

---

[33] - ويرنرج. جينروند، **تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية**، المرجع السابق، ص76.

[34] – **قاموس أوكسفورد للكنيسة المسيحية**، ص275

[35] – **قاموس أوكسفورد للكنيسة المسيحية**، ص275.

[36] - جورج غوسدروف، أصول التأويلي، ترجمة فتحي انقزو، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018. ص 125.

أوغسطين لم يرفض الفلسفات اليونانية السابقة خاصة الأفلاطونية لأنها في نظره عملت ومهدت على ظهور المسيحية، والدليل هو الأفلاطونية المحدثة (عند أفلوطين) لم تعترض سبيل المسيحية خاصة وأنها تتفق معها في قضية نكران الجسد والماديات وترقي إلى ما هو روحي وتأملي ومن ثم السكينة الروحية، وهذا الأخير معنى السعادة التي تنشدها المسيحية والفلسفة على السواء.

ثانيا: التأويل عند القديس أغسطين*:

التأويل عند القديس أوغسطين: يقول منهجه في التأويل بوجود معنيين على مستوى النص الديني المسيحي، يسمي الأول معنى ظاهريا والثاني معنى باطنيا ، خاصة أن أوغسطين قد مزج بين الفلسفة والعقيدة استنادا إلى مشارب الفلسفة اليونانية وبالأخص مع فيلون، فالحقائق على اختلافها يكتشفها العقل ولا يؤلفها لأنه معنى الحقيقة أكبر من العقل بكثير، وهو ما يسميه أوغسطين الرؤية المعنوية[37].

من أبرز من حاول الدخول في هذا المعترك من أجل فهم الكتاب المقدس فهمًا لا يخالف تعاليم الكنيسة من جهة، ويكون متَّسقًا مع العقل من جهة أخرى: القديس أوغسطين ويعتبر أهم شخصية هرمنيوطيقية في المسيحية الأولى، وكان قارئًا جيّدًا للفلسفة اليونانية والأفلاطونية، وقد وظَّف معرفته بنحو مؤثر في بلورة مبادئه الهرمنيوطيقية، وهذا يعني أن الهرمنيوطيقا المسيحية كانت مزيجًا من تقاليد القراءة والتفسير اليهودية واليونانية [38].

* **أوغسطين** هو فيلسوف وعالم لاهوت مسيحي ولد عام 350 م في مقاطعة تاجيست الرومانية والمعروفة آلآن بسوق أهراس الجزائر، أتم تعليمه في قرطاج عاصمة روما ثم رحل إلى ميلانو روما، أهتم بفن الخطابة والأدب والدين المسيحي لكنه بعدها تخلى عن هذا التوجه بتأثير قراءات المؤرخ والأديب الروماني سيسيرون، فاتجه صوت البحث عن الحقيقة والحكمة خاصة بعد اطلاعه عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وقرأ تفسيراتهم للديانة المسيحية على ضوءها فانتهى به الأمر أن أصبح راهبا معتزلا العالم . ولقد كتب أوغسطين الكثير من المؤلفات اقتصرت على مجموعات فلسفية أهمها: " عن الثالوث المقدس"، " مجمع الأرباب" وكان ردا على الوثنيين الذين انتقدوا المسيحية ، أهم كتبه " الاعترافات "

[37] – ماهر عبد القادر محمد، حربي عبّاس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، 2000، ص 355.

[38] – خالد السيف، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص77. دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ص63.

لقد طوَّر أوغسطين نظامًا معقدًا من القراءة الرمزية، ففي قراءته لسفر التكوين —على سبيل المثال– يرمز الظلام إلى الروح التي لا تزال مفتقرة لنور الله، وترمز النباتات والأشجار التي منحت طعامًا للبشر إلى الحسنات التي تنعش وتنمي الروح، ويحاول التأكيد باستمرار على أنه لا يوجد نصٌّ منحصر في معنى واحد؛ وهو يقلل بذلك الفجوة بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكيا مطوِّرًا نظرية للتأويل تجمع بين المنهج الحرفي والرمزي، وعلى الرغم من أنه يميل نحو المنهج الحرفي في حال كان النص لا يحتمل الرمز، إلا أنه يُسجَّل له إسهامه في تطوير الهرمنيوطيقا من خلال السيميوطيقا التي شرحها في كتابه (حول العقيدة المسيحية)[39]

ساد في العصر الوسيط مفهوم المستوي الأربعة للمعنى في تفسير النصوص المقدسة، ونقصد بالدرجة الأولى:

- **1- المعنى الحرفي Sens latéral**
- **2- المعنى الرمزي الإستعاريSens métaphorique**
- **3 – المعنى الروحي الباطني Sens spirituel**
- **4- المعنى الأخلاقي Sens moral**

وقد كان السائد قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة في تفسير النص المقدس :

- **الإلتزام بحرفية النص (ظاهر النص)**
- **المغزى الخلقي (السلوك التابع من النص)**
- **الدلالة الروحية (متعلقة بالإيمان)**

[39] – موسى برهومة، **الناطقون بلسان السماء**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2013م، ص133

ثم قام القديس أوغسطين بتعديل المستويات الثلاثة فأصبحت : المعنى الحرفي، المغزى الأخلاقي، الدلالة الرمزية ، ثم التأويل الروحي للنص المقدس ، أي أنه عدل في مفهوم القيمة الروحية للنص وأصبح يقوم على ما توحي به الكلمات لا على ما تعنيه ، كما أنه اعتمد أيضا الدلالة الرمزية

ويقوم البعد السيميوطيقي في نظرية التفسير عنده على تحرير القارئ للنص المقدس من أي حرفيّة فجة، ومن أي مخاطر تتعلق بالرمزية العشوائية، كما أنه يشجّع القارئ على اعتناق منظور قراءة لاهوتي ملقن من قبل النصوص المقدسة نفسها؛ ومن هنا فالمنظور المقترح للقراءة يصبح مفتوحًا على إمكانية التحقق من قِبل كل قارئ، ولا يشير إلى أي مفتاح خارج النص، وهي نابعة من تأمله في تطبيق السعي المسيحي للمعنى الأقصى[40].

وعلى الرغم من اهتمام أوغسطين العميق بعمليات القراءة وتفسير النصوص، وفوق كل شيء بالإنجيل، فإن اللاهوت والتفسيرات اللاهوتية في العصور الوسطى مالت بنحو متزايد إلى أن تنفصل عن عملية تفسير الإنجيل، ليصبح النص المقدس مجرد دليل على حقيقة وسلامة العقيدة المقدسة، وكلُّ من يبتعد عن تلك العقيدة في فهم وتفسير النص الديني معرض للحكم عليه بالإعدام حرقًا كمهرطق. كما شدد "أوغسطين على فكرة الكوجيتو للتأكيد على المعرفة الحقة الثابتة والدائمة التي لا يعتريها شك. إنها فكرة بديهية وحدسية لا تقوم على أي إستدلال ولعلّ أعظم أدلته بدعا وأشدّها وضوحا في البرهنة على إمكان المعرفة وردا على الشكاك من أتباع الأكاديمية الجديدة هو ما يشير إليه كل إنسان بقوله "أنا موجود.[41]

---

[40] – ويرنرج. جينروند، **تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية**، ص80.

[41] – كحول سعودي، القديس أغسطين المبدع في عصر اللاهوت، مجلة العلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية، قسنطينة، المجلد 08، العدد 01، مارس 2022، ص 506.

منهج أوغسطين في التأويل جاء مزيجا من الفلسفة والعقيدة الدينية، فقد وثق أوغسطين العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي بعبارته الشهيرة " آمن كي تتعقل " مبينا أن الإيمان لا يلغي العقل بتاتا ولا يعفيه من البحث، من هنا كان أوغسطين يؤمن بقراءة متعددة للنص الديني أي لا وجود لنص بمعنى واحد ، إذ يسمو الروح أو الفكر فوق المعنى الحرفي ليبلغ المعنى الروحي، وهو إذ يوضح منهجه في التأويل المجازي في المذهب المسيحي يلخصه في القاعدة الآتية: " إن كل ما جاء في الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشرة بالإيمان وبالأخلاق لابد من اعتباره مجازيا " إلى أنه يمكن تأويله على ضوء قواعد:

1- أن يقوم على الإعتقاد، إمكان اليقين وإمكان الروحانية وأن الشر ليس جوهرا للأشياء، لأن المعرفة الإنسانية تأتي عن طريق الرب " الإنسان الذي يسند حياته برسوخ إلى الإيمان والأمل والحب لا يحتاج إلى النص الديني ليعلم الآخرين "

2- إخلاص الروح ووفاؤها حتى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الربانية التي ينتجها فعل التأويل، لأن الإيمان ليس عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا عن الأسباب العقلية ولكنه قبول عقلي لحقائق تؤيده نار الإيمان الحارقة "[42]

3- لا بد للقارئ أن يلتزم بالنص الديني ويحلل لغة النص بحذر ويقف على بنيته النحوية، فليس يستطيع العقل أن يهتدي إلى الحقيقة ما لم يعرف سبيل الحديث عن الأسماء بمسمياتها وطريقة تموضعها البلاغي والنحوي في اقترانها بالنص المقدس والحدث التأويلي .

[42] – غادامير، **فلسفة التّأويل**، تر: محمد شوقي الزّين، دار العربيّة، لبنان، ط2، 2006 ، ص 70.

ثالثا: اللغة والتأويل عند أوغسطين

لقد انتبه فلاسفة العصور الوسطى إلى أهمية اللغة كأوغسطين حيث أكد في كتابه المعلم (**De magistro**) وهي عبارة عن محاورات فلسفية، " أن اللغة هي دليل على وجود الله" أي أن " الله باطن في النفس يظهر من خلال اللغة "[43]، والعقل غير قادر على التحليل دون سلطة الكتاب المقدس، وسلطته تعني الإيمان به " أعقل كي تؤمن وآمن كي تتعقل".

إن المعرفة عند أوغسطين ليست تذكر كما اعتقدت الأفلاطونية (تذكر المثل) بل هي تأمل الحقائق الأبدية الخارجة عن الزمان، تأمل النفس وهي (صورة الله في الإنسان) لأنها تحتوي الحقائق الأبدية وعندما تتم لها معرفة بفضل من الله تتحقق مما كان موجودا في ضمنها.

إن اللغة عند أوغسطين عاجزة، لذلك الله وحده هو القادر على تعليم الأشياء للبشر عن طريق اللغة والوحي، وأقصى ما يمكن عمله هو الاعتقاد في الكلمات عن إيمان لا عن علم، ومن هذا ينبغي وضع قواعد مضبوطة للتفسير تقوم أولا على مبادئ لغوية محكمة ، إن أوغسطين يفسر الآية تفسيرا شيئيًا حسب نظريته في التفرقة بين العلامة والشيء، فالمسيخ خال من الحرفين " نعم" و "لا" بوصفهما علامتين ولكنه يتحقق بالشيء الذي يرمز له حرف نعم، لأنه موجود فعلا.

رابعا: مبادئ التأويل عند أوغسطين:

1/ التأويل لعنده أساس من أسس العقيدة المسيحية.

2/ لا يكون إلا لاحقا بالإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب.

3/ يعتبر التأويل مصدر ضامن لصحة الكتاب.

[43] - مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي للنشر، 2018، ص 26.

4/ يعطي التأويل قواما كاملا للنص مما يجعل كل أجزاءه منسجمة ولا تستطيع أن تكون في تناقض مع بعضها.

5/ التأويل يؤدي إلى الإقرار بان الكتاب المقدس لا يمكن أن يكون في تناقض مع اي نوع من الحقائق الأخرى.

6/ التأويلية تعتبر الكتاب يحتوي على معارف وتعاليم قد لا تستطيع اللغة التعبير عنها على نحو وافٍ، أي التسليم أن هناك معرف شبه خارجة عن اللغة.

7/ يقوم الكتاب المقدس على نوعين من الدلالات، الأولى تدل مباشرة على مدلولها والثانية غير مباشرة تحتاج إلى تأويل مجازي للوصول إلى المدلولات، وينطلق هذا التأويل المجازي من المبنى للوصول إلى المعنى الخفي أو من الظاهر ليصل إلى الباطن.

ثالثا: التأويل في الفكر الإسلامي

للهيرمنيوطيقا العربيّة والإسلاميّة أيضا تاريخ قديم وتاريخ حديث، وكما إتضّح لنا سابقا أن كل مشروع هرمانيوطيقي في كل حقبة تاريخيّة ينهض بأدوار مختلفة إلى حد بعيد، ويفي بأغراض مستقلّة... فقد تعرض معنى الهرمانيوطيقا مثلما تعرض الغرض والقصد منها لتغيير جذري أيضا في كل حقبة من تلك الحقب"، وإذا كان الإسلام ليس له كهنوت، فإن ما يعادل الكهنوت المسيحي سيتمثل في الفكر الإسلامي في التقاليد الفكريّة الحافلة بالتفاصيل الدقيقة التي بناها علماء الدين وحافظوا عليها على امتداد قرون طويلة، وقد غرس هؤلاء العلماء وراعوا مناهج هرمانيوطيقية متميزة لإدخال التعديلات على التقاليد الفقهيّة في التيارين التفسيريين البارزين خاصة للسنة والشيعة، فأما التقاليد الهرمانيوطيقية المحافظة في ثوبها السني فتعتبر النبي ص والصحابة النماذج الأساسيّة للبر والإصلاح، وأما التقاليد الشيعيّة فتضيف إلى الرسول صفوة مصطفاة من الصحابة إلى جانب إيلاء أهميّة قصوى للدور المثالي لذرية المصطفى ص.

"ومناهج التأويل إذن في الفكر الإسلامي أيضا ظهرت بوادرها منذ اللحظة التي أعلن فيها النبي (ص) فتح باب الاجتهاد والنظر في النصوص، وجعل ذلك سنّة ودربة درج عليها الصحابة في عهده واتضحت صورها وتمثلاتها بعد وفاة (ص) حيث تعددت الآراء الفقهيّة من لدن الصحابة، فشهدنا اختلافهم وكيف كان يشكل منظومة معرفيّة ومنهجيّة جديدة في علم التأويل وفهم النصوص، والإجابة على مشكلات الحياة ونوازعها.

ويمثل إذن القرآن الكريم منطلق العلوم الإسلاميّة[44] وحاضنها، فمن أجل فهمه نشأت تلك العلوم وتطورت إلى أن استقلت بمناهج خاصة بها، وهي بدورها أصبحت بعد تطورها وفي نتائجها خادمة للنص القرآني

[44] – هي علوم الدين التي يحتاجها الإنسان لمعرفة ربّه وتصحيح عبادته، كعلوم القرآن والسنّة والعقيدة والفقه، والأصول، والأخلاق وما ارتبط تعلّمها وفقهها بالدين من علوم اللغة والأدب ....ونحوها إلى غير ذلك من العلوم المتعلّقة بالدين والشريعة.

وأداة موظفة لفهمه، أو على الأقل وفرت مادة ترتقي بثقافة المفسر التي لها اثرها في توجيه الفهم، ولذلك ترتبط الهرمانيوطيقا في الإسلام ارتباطا وثيقا بمسائل الإيمان والعقيدة، فالصيغة الهيرمنيوطيقية ترجع بالدرجة الأولى إلى حاجات جماعات المسلمين الأوائل إلى فهم معنى تعاليم الرسول الكريم ومقاصده، والكتاب المقدس الذي أنزل عليه وهو القرآن العظيم، وفي أثناء حياته وحياة الصحابة كانوا يعتبرون المفسرين الأحياء للتقاليد الإسلاميّة، وبذلك فقد برزت الحاجة إلى اتباعهم بعد أن رحلوا عن الدنيا، بوضع تقاليد تفسيرية على هديهم، وهو ما أصبح يمثل أحد الشواغل الرئيسيّة للمسلمين.

"ويعتبر الإجتهاد: كما قلنا سابقا اسم جنس لأنواع مختلفة من التفاسير التي تنتمي إلى الإجتهاد، وتتراوح بين التفسير الذي يلتزم بما يسمى ظاهر اللفظ، وبين التفسير الذي يقيم علاقة أوسع نطاقا بين النص والعالم، ويسمى التأويل ومنه ما يأخذ في اعتباره ظروف الزمان والمكان وأشكال الاستنباط، وحتى يصبح النص مفهوما لدى أنواع متعددة من الجماهير.

وكان ترابط المعنى في التعاليم والمنطق الذي بنيت عليه أشكال النصوص ورواياتها يحتاجان إلى بيان خاص، وكان البيان يعني في حالات كثيرة تقديم إيضاحات تربط ما بين النصوص بعضها والبعض، وهكذا فقد يقوم القارئ بتوجيه مجموعة من النصوص وجهة معينة حتى تكتسب المادة معنى معينا، ويطلق على هذا اسم "التفسير الموجه"، ولكن المفسر حين يبتعد في تفسيره عن المعنى الحرفي للنص ويحاول الربط بينه وبين مادة أخرى أو مصادر معلومات أخرى يجد أنه قد جاء بالتأويل وهو ما قد يرى معظم الناس اليوم أنه ما ينبغي للهرمانيوطيقا أن تكونه.

ولكن أيضا أدى الاحتكار التدريجي من جانب فقهاء القانون والدين المسلمين لسلطة التفسير إلى اكتساب هذه الهيرمنيوطيقا الناشئة سلطة دائمة (كما راينا في الفكر المسيحي)، وحقق إنتماءها في أوقات

كثيرة إلى مجموعة الأدوات المتخصصة في أيدي التيارات والتقاليد الإسلاميّة المحافظة المتنوعة في داخلها، وعلى مر الزمن اقامت الجبهة المحافظة نفسها باعتبارها دائرة هرمانيوطيقاية مغلقة لأنها كانت تسعى إلى تدعيم السلطة الفكريّة للتيار وتبريرها وحدها بدلا من انفتاحها على آفاق تفسيريّة جديدة.

وفي الحقيقة أيضا إن التيارات التأويليّة الثلاثة التي ألمحنا إليها سابقا في الديانة اليهوديّة والمسيحيّة هي ما يجده الباحث أيضا في مجال التأويل الإسلامي، ولا عجب في هذا التشابه إذا ما أدركنا تأثير تلك التيارات في مفسري الإسلام، ومؤوليهم ومعبريهم، وقد اثبت غير واحد من الباحثين المختصين العلاقة التي كانت قائمة بين المجالين الثقافيين والتأثير الذي مورس على الثقافة الإسلاميّة من قبل التأويل القديم.

فبعد أن اتفق المسلمون على كلمة واحدة وهي وجوب العمل بالكتاب والسنة، وكما إتفقوا بدافع الوعي الديني بشدّة عن خصوصيّة تميّز النص المقدّس ورفضه للأطروحة التي ترى أن النص المقدّس نص كباقي النصوص، اختلفوا: في أنه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيها، أو يجوز تأويل اللفظ بما يخالف الظاهر؟، فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقا، حتى ولو خالف حكم العقل، ومنهم من قال بجواز التأويل، بل بوجوبه في بعض الحالات، وذلك إذا تصادم الظاهر مع العقل، ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقا ولو كان الظاهر موافقا لحكم العقل، وهؤلاء جماعة من الصوفيّة.

فنجد [1]كل من السلف والأشاعرة يثبتون لله جميع الصفات كما وردت في ظاهر القرآن والسنة دون تأويل وتصرّف، وإذا اختلفا في شيء ففي الأسلوب فقط، أما عند ظاهر النص فمحل وفاق بينهم، في حين قدمت المعتزلة العقل وأكدوا إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما يتفق مع منطق العقل، وعلى هذا السبيل قالوا إن الحسن والقبح يدركان بالعقل لا بالشرع، وإن الإنسان مخيّر لا مسيّر، وأن الله يُرى بالبصيرة لا بالبصر، وان سمعه وبصره كناية عن علمه تعالى، وان معرفة الله تجب عقلا لا شرعا، في

حين أقرّت جماعة من الصوفيّة أن للنصوص الشرعيّة ظاهرا، وباطنا، والظاهر هو النص الجلي الواضح، تماما كالصورة المحسوسة الملموسة، والنص الخفي هو الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان، ومن مزاعم هؤلاء أن ظاهر الشرع لعامة الناس، وباطنه للخواص العارفين.

ولكن في النهاية وكخلاصة: تمثل تأويل النص المقدس (اليهودية، المسيحيّة، الاسلاميّة) في تاريخ التأويليّة نقلة نوعيّة تطبيقيّة وتوظيفيّة لفلسفة التأويل التي كانت حبيسة النص الأسطوري والفلسفي، بل يمكن القول بأن هذه المرحلة تعدّ فعلا التطبيق الحقيقي لمعاني التأويليّة القديمة، ويتوجه النظر التأويلي للنص المقدس إلى قاعدة جوهريّة في النظريّة التأويليّة عموما مفادها أن النص المقدس يشتمل على معنيين: الدلالة الحرفيّة الظاهرة، والدلالة المجازيّة الرمزيّة، وهذا الأخير هو الذي سيكون محل اهتمام النظريّة التأويليّة الحديثة والمعاصرة، وإن سيطر عليه أرباب المعارف الدينيّة، فهم وحدهم الذين يدركون هذه الدلالات فلا يمكن بحال تجاوز الدائرة التأويليّة التي أرساها العارفون في العقيدة اليهوديّة والمسيحيّة أو حتى الإسلاميّة.

انصرف فلاسفة الإسلام إلى بناء تفكيرهم اللغوي من خلال تصوراتهم وتأملاهم التي استوعبت الموروث اليوناني، فقد حاول هؤلاء تكييف التصورات مع معتقداتهم الدينية، لذلك شكلت فلسفة التأويل ونظرية الدلالة حلقة من حلقات هذا التفكير الذي ميّز قضايا التراث الفلسفي الإسلامي، خاصة هذا النموذج يحمل في طبيعته وصيرورته نسقا لغويا معينا يؤسس لنظام التفكير عند المتكلمين والفقهاء إلي ينطوي تحت حقل فلسفة اللغة وانصرافها إلى تعزيز طريقة ربط اللفظ بالمعنى، وبناء الحقل الدلالي الذي يجعل الدال متصلاً بالمدلول ومن هذا المنظور نجد أن مفهوم الدلالة في التفكير الإسلامي قد أخذ حيّزا واسعاً ضمن طبيعة هذا التفكير خاصة في مجال اللغة باعتبارها أداة للتخاطب والتواصل مع الآخرين.

أولاً: اللغة والدلالة

إن الحديث عن مفهوم اللغة في مجال الفلسفة لا يخرج عن نطاق تلك المقولات والقضايا والمفاهيم التي استوعبتها فلسفة الإسلام في مجال الأخلاق والسياسية والدين والمنطق، ومن ثم حاولت لغة فلاسفة الإسلام والمسيحيين أن تعزز نظرية الدلالة، خاصة دلالة التضمن المطابقة والإلتزام، فعلاقة الدال بالمدلول تمثل حجر الأساس لفلسفة المعنى، خاصة أن تصورنا لثنائية اللفظ بالمعنى يتحرك في نطاق العلاقة بين ما نفكر فيه، وبين ما نبلغ عنه فدلالة اللفظ يحكمها المعنى الصحيح الذي ترمي إليه تلك الرموز والإشارات والألفاظ، وما استند إليه الفارابي وابن رشد والغزالي في تأويل وتفسير النصوص على نحو عقلي أو نقلي، فلغة الدلالة تطابق بين الدال والمدلول من حيث التصور والفهم، خاصة أن فكرة التخاطب والتواصل تنطلق من دلالة المعنى التي تجسد اللغة كمفهوم وكممارسة.

ثانياً: فلسفة التأويل والدلالة

يحمل التفكير الفلسفي في العصر الوسيط ملامح فكر القدامى في بناء نسق فلسفي ولغوي يجمع بين مفهوم الشرح والتفسير والتأويل والترجمة، لذلك اقترن مصطلح الدلالة بطبيعة هذا المفهوم ومن ثم وجد جميع المتكلمين واللغويين والمناطقة والفقهاء في بنية المصطلح نظاماً عقليا يؤسس لكيفية استعمال التأويل بشكل استراتيجي يسمح بفهم المعنى انطلاقا من تلك الدلالات اللغوية التي تصاحب علاقة المتكلم بالمتلقي المؤول بالمؤول لذلك نجد أن طرقة تأويل القارئ للنص تستهدف الدلالة التي تجعلنا نتواصل مع المعنى قصد الانتقال من المعقد إلى البسيط ومن الغموض إلى الوضوح ومن اللبس إلى الجلي، لغة التأويل قد احتفظت بأصولها الفلسفية واللغوية في مجال الدلالة، وبتالي لو انتقلنا إلى دلالة الخطاب الصوفي في العصر الوسيط، نجد أن دلالة الألفاظ والعبارات الصوفية الغامضة محكومة بمدلولاتها، فكل المعاني التي لا تستطيع تأويلها قد

نجد أزمة في فهم هذه العبارات والدلالات، فأزمة التأويل التي أثارت طبيعة تعقد الفكر اللغوي الصوفي هو ما يحملنا على تصور تلك الثنائيات في مجال الفلسفة اللغوية الصوفية، ومن هذا المنظور لا يمكن أن تصور مجال المعنى في خطاب الصوفية إلاّ ضمن الدلالة بحكم تباين واختلاف المعاني التي تندرج تحت كل مفهوم أو عبارة تختزل تصورنا الفلسفي الذي يربط الدال بالمدلول ضمن أدوات ممارسة التأويل.

ثالثاً: التأويل والدلالة بين الفقهاء والمتكلمين

يحمل منهج الفقهاء والمتكلمين في طبيعته التأويلية والتفسيرية نموذجا لنظرية الدلالة التي تربط بين حقل الفلسفة واللغة، خاصة مستويات الفهم والأنساق التأويل في صورته اللغوية والفلسفية، ومن ثم نجد أن الفقيه يتعامل مع التفسير الشرعي للنصوص، ويستخدم التشريع الإسلامي وهو ما نلمسه على مستوى أصول الفقه كالقياس والإجماع والمصالح المرسلة، والاستصحاب والعرف، بخلاف القرآن والسنة، في حين نجد أن المتكلمين يستخدمون فلسفة النظر العقلي في تلك القضايا أو يستعملون الشرع في عملية التأويل، وضمن هذا المعنى تتمظهر الدلالة كأداة لفهم علاقة اللفظ بالمعنى، من حيث المطابقة الشرعية للمعنى الذي يجسد صلة الدال بالمدلول وبتالي لا يمكن الحديث عن دلالة التأويل من حيث الاختلاف بين منهج المتكلمين والفقهاء إلا ضمن الغاية المقصدية التي يستهدفها هذا المنهج، سواء على المستوى اللغوي أو الفلسفي.

أولاً: مدخل إلى علم الكلام

يشكل مفهوم علم الكلام في الخطاب الفلسفي الإسلامي نقطة تحول في مفاهيم وقضايا التراث الإسلامي لاسيما تطوره ونشأة هذا العلم ضمن مبادئ الفلسفة الإسلامية أين حاول الفلاسفة أن ينتهجوا فلسف الكلام من خلال لغة تجمع بين العقل والنقل في تفسير وفهم النص الديني، فنشأة علم الكلام

تعززت مع نشأة فلسفة التصوف، وظهور مشكلة العقل والنقل، وأزمة المجاز والحقيقة في القرآن ومشكلة الجبر والاختيار لذلك نجد أن الغزالي قد واجه فلاسفة علم الكلام وكفرهم، وخالف طريقتهم الفلسفية، وحذر من الاشتغال بعلم الكلام، وضمن هذا المعنى يظهر تاريخ هذا العلم ملازما لأساليب التأمل العقلي والنظر الفلسفي في قضايا الشريعة الإسلامية، فالمعتزلة أسست منهجها الكلامي على العقل، في حين القدرية (الجهمية) على النقل، ومن ثم حاول المتكلمون أن يجتهدوا بنظرتهم التأويلية على نحو فلسفي، خاصة تلك العوامل التي ساعدتهم في بناء فلسفتهم التي واجهت عدة انتقادات عند بعض الفلاسفة والفقهاء ورجال الدين في العصر الوسيط.

ثانياً: التأويل في فلسفة المتكلمين اللغوية

تنطلق فلسفة المتكلمين اللغوية من إعادة قراءة قضايا الفلسفة اليونانية، خاصة ما هو مرتبط بالمجال المتيافزيقي الغيبي، لذلك نجد أن لغة التأويل عندهم انفردت بخصوصيات خاصة علاقة المؤول بالمؤول في تفسير النص القرآني المحكم أو التشابه، ومن ثم فإن علم الكلام قد انتهج طريقة التأويل، لاسيما في مسألة الحرية في الكفر والاعتقاد، أو مسألة علاقة أفعال العبد بالقضاء والقدر، وبذلك فإن معاني هذه اللغة تنصرف إلى تقويض الحقيقة خاصة في استخدام العقل بشكل مطلق أو الشرع وبتالي نجد أن لغة المعتزلة قد استخدمت النظر العقلي وفسرت نصوص القرآن بشكل خاطئ في حين القدرية عطلت التكاليف الشرعية وأجهضت الحقيقة التي تتنافى مع الشريعة الإسلامية وبتالي نجد أن لغة علم الكلام تتحرك في نطاق تلك الأساليب الفلسفية التي لا تتطابق مع دلالة المعاني الصحيحة، ومن هذا المنظور فإن بنية لغة التأويل عند المتكلمين لا توفق بين الصريح المعقول والصحيح المنقول.

ثالثا: التأويل ومشكلات علم الكلام

إن المتأمل لطبيعة مشكلات علم الكلام يجمع على حقيقة مفادها أن طبيعة التأويل قد حول تلك القضايا إلى مشكلة فلسفية قائمة ذاتها خاصة النموذج الذي انفردت بها أغلب الفرق الكلامية، ومن ثم تعزز هذا النموذج أولا بتأثر فلاسفة الإسلام كلية بالفلسفة اليونانية وثانياً بانحراف لهؤلاء الفلاسفة عن مقاصد الشريعة الإسلامية نتيجة أساليب تأويلهم للنص القرآني، هذه الأساليب تناولت مشكلات أخلاقية وسياسية ودينية، لذلك نجد أن تاريخ الفلسفة الإسلامية قد اختزل طبيعة هذه المشكلات على مستوى نسق هذا التفكير الذي لم يتجاوب مع خلاف الغزالي مع ابن رشد من جهة وخلافه مع المعتزلة والقدرية من جهة أخرى هذا الخلاف يعكس تلك المغالاة في استخدام العقل والشرع بطريقة غير صحيحة فالعقل أصلا يجب أن يتحرك في حدود الشرع ولا يخرج عن ضوابطه وحدوده في حين علم الكلام تجاوز هذا الإطار.

رابعاً: الفلسفة التأويلية ونقد منهج المتكلمين

حاول فلاسفة الإسلام أن ينفردوا بنموذجهم في التفكير والتأمل والبحث، خاصة على مستوى علم الكلام، إلاّ أن هذا النموذج اصطدم بتلك الانتقادات التي كشفت عن طبيعة منهج المتكلمين الذي لم يراعي حدود التأويل وإستراتيجيته، لاسيما في النص المحكم والمتشابه وتأويله على نحو عقلي أو نقلي دون الخروج عن مقاصد الشرع، فنظرية الدلالية تقتضي أن يكون الدال مطابقاً للمدلول، وأن يقرأ المعنى بشكل صحيح دون أن يؤدي إلى صراع التأويلات وبتالي نجد أن الفلسفة التأويلية في العصر الوسيط قد استوعبت بعض المفارقات في فهم المقاصد، طريقة الإفتاء وأساليب الاجتهاد، كل ذلك جعل بعض الفقهاء يكفر أغلب فرق علم الكلام، إلى درجة رفض استعمال النظر الفلسفي ولكن نجد ابن رشد هو أكثر المدافعين

عن العقل من خلال كتابه "فصل المقال" وكتاب "تهافت التهافت" في اعتقاده أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

أولا: الفرق الكلامية:

1- المعتزلة:

من أقدم الفرق الكلامية،وأكثرها ميلا للعقل وأحكامه، تنسب إلى واصل بن عطاء الغزال الذي ولد في المدينة المنورة من عام 181هـ،حيث كانت هناك جماعة اعتزلت السياسة وشؤون الدنيا ،وتفرغت للعلم والعبادة،نتيجة لما آل إليه حكم بني أمية من عنف وجبروت وتعسف.[45]

وقد تميزت المعتزلة بقواعدها وأصولها الخمسة التي كان أساس الاعتزال وهي:

1- العدل: أساس منهجهم وفلسفتهم ،الذي يقول بالقبح والتحسين العقليين،أي أن العقل له القدرة الكافية بإدراك القبح والحسن في ذاتية الأشياء،كما حمل العدل معنى اللطف الإلهي ،وهو ا نالها يفعل كل ما يقرب العبد لطاعته ويبعده عن معصيته دون إكراه او إجبار، بالتالي يصبح الإنسان حرا في اختيار أفعاله.

2-التوحيد: هو التأكيد على وحدانية الله بالتفرد والقيومية والأزلية،وقد كان الصرع بينهم وبين المذاهب السنية بمقتضى التنزيه الذين مارسوه ولو على حساب النصوص.الغرض منها هو نفي التجسيم والتشبيه عن الله تعالى.

3-الوعد والوعيد:له ارتباط كبير بمبحث العدل فبمقتضى تحقق العدل يتم تنفيذ الوعد والوعيد،وأنهما لا يتخلفان أيدا ويجب على الله تنفيذ هذا الوعد.[46]

---

45 علي سامي النشار:نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ،ص382.

46 حسن ين محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص92

4- المنزلة بين المنزلتين:بعدم وصف مرتكب الكبيرة بالمؤمن وقد وضعته المعتزلة تحت اسم الفاسق،فهو في منزلة بين اليمان والكفر ولكمه رغم ذلك يخلد في النار ،وهي النقطة الأساسية التي خالف فيها واصل ين عطاء شيخه الأشعري.

وكان واصل بن عطاء يريد أن ينأى عن الخلافات المذهبية التي طالت المسلمين،في مسائل نظرية مختلفة،وكانت هذه الاختلافات تكل المسلمين أكلا ،كل في مذهبه وفلسفته فنتج التطرف والتكفير وانقسمت الجماعة الإسلامية نتيجة لاختلاف لاستذلال العقلي ومنابع التأويل.

5-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: رفع هذا الأصل إلى المبادئ الاعتقادية،وحالوا لالتزام به،لإنكارهم الاستبداد بالناس وظلمهم من طرف حكامهم،وأقروا بمقاومة كل من ظلمهم والخروج عليه،وفي خارج المجتمع المسلم بالدعة إلى الاسلام بصورة قائمة على التطوع والحسبة.[47]

2/ الأشاعرة:

نسبة إلى الحسن الأشعري،وقد انبثق المذهب الأشعري من دوائر المعتزلة،ولم يمض على فتنة خلق القرآن التي عذب فيها الإمام احمد ابن حنبل،ووصل المذهب الاعتزالي المتأخر من خلال هذه الحادثة إلى شيخوخته ،فجاء الحسن البصري في القرن الثالث معلنا رجوعه عن الاعتزال إلى قول اهل السنة والجماعة،واختار طريقا ينزع إلى الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة والحقائق والتأويل وفي الإلهيات مذهب وسط بين التشبيه والتنزيه،وفي الإنسانيات بين الجبر والتفويض.[48]

وقد مر مذهب لأشاعرة بالمراحل التالية:

---

[47] حسن بن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام: ص93

[48] حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام،ص80

_ الأول:يبدأ بمؤسسه الحسن البصري وينتهي بالشيخ الباقلاني صاحب كتاب التمهيد وغيره من الكتب،ويتخذ فيه المذهب موقفا قريبا من السلف ويعادي الفلسفة والاعتزال ,

_ الثاني : يبدأ من زمن ابن فورك الأصفهاني،صاحب التأويل وينتهي بالشهرستاني صاحب ن كتاب نهاية (الإقدام) و كتاب (الملل)ومن أعلامه الإمام الجويني والإمام الغزالي،وفي هذه المرحلة مال المذهب إلى التأويل ورجع إلى بعض الأفكار الاعتزالية،وقبول بعض الأفكار الفلسفية والمنطقية وهذا ما يتواجد في كنب أبي حامد الغزالي.

وقد انتشر المذهب الأشعري العالم الإسلامي وغربه،نظرا لطبيعته المعتدلة والوسطية،ولا يزال المذهب الأشعري مسيطرا علة الجامعات الإسلامية في البلاد السنية،في منافسة مع أفكار ابن تيمية.[49]

1- عقيدة الأشاعرة:

يؤمن الأشاعرة بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله من رواة ثقاة من عند رسول الله،وان لله واحد احد صمد لا شريك له وان الجنة حق والنار حق،وثبت الأشعرية صفات الله كالسمع والبصر ولا إمكانية لنفيها،كم نفته المعتزلة والجهمية من أتباعها والخوارج،وتدين بأن الله يُرى يوم الآخرة بالأبصار،كما يرى القمر ليلة البدر،وكما يراه المؤمن وتؤمن بعذاب القبر والحوض وان الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وأن الله تعالى يوقف العباد يوم الحساب،أما الإيمان عندهم فهو يزيد وينقص.[50]

---

[49] حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام،ص81

[50] مصطفى بن محمد بن مصطفى:أصول وتاريخ الفرق الإسلامية ،ص600_602

المحاضرة السابعة: تأويل النص الفلسفي (ابن رشد، ابن ميمون، توما الإكويني)

أولا: التأويل عند ابن رشد:

ينتقد ابن رشد علماء الكلام في أنهم يستعملون الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية ولو أن مقاصدهم حسنة فإنها مضرة بالحكمة والشريعة فقد صار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمةوهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها.

يؤسس رأيه في التأويل بالبرهان والذي لا يؤدي قطعا إلى مخالفة ما ورد به الشرع، ويعتقد أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. ولا يوجد تعارض بين ما يقول به ظاهر الشرع وما يؤدي إليه البرهان النظر في نصوص الشريعة بالاستدلال كما هو حال الفقيه الذي يلجأ للقياس الشرعي لاستنباط الاحكام أما إذا كان ما وصل إليه البرهان مخالفا لما يدل عليه ظاهر الشرع فلا حلّ إلا أن يُطلب بالتأويل.

التأويل عند ابن رشد " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي[51]"

[51] - ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، ص 32.

لا يتردد ابن رشد في الانتصار للتأويل البرهاني بما هو نظر في النص وتمعن بالعقل وما دام أن هناك إمكانية لوجود تعارض بين ما يصل إليه البرهان وظاهر الشرع فإن التأويل في مثل هذه الحالة يكون ضرورة لا أن ينتصر لظاهر الشرع بدعوى أنه لا يصح الخروج على ظاهر مجمع على صحته نقلا ورواية.

فالتأويل البرهاني هو مساءلة فلسفية لنص الوحي يبحث عن الحقيقة المضمرة الكامنة في الشريعة والتي عليها مدار الأمر كله وهو دعوة إلى إعادة فهم الماضي مساءلة وجدلا عبر وسيط العقل.

يعتقد ابن رشد أن أن الاجماع حول ما يجب أن يحمل على الظاهر من النصوص أو ما ينبغي تأويله أمر يصعب تحقيقه أو يعز طلبه فهو يدخل في دائرة المتعذر بلوغه الممتنع حصوله لذا فلا أحد يملك أن يتهم أهل البرهان بخرق الاجماع في التأويل. والتأويل هو الاجراء الذي يعين على درء هذا التعارض وتقريب النقل من العقل.

ثانيا: موسى بن ميمون

بن ميمون هو فيلسوف يهودي، ولد في قرطبة باسبانيا حاليا خلال عام 1135 م، وتوفي في القاهرة عام 1204م، وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء بني إسرائيل ،وقد ارتفع العويل في جميع المناطق التي يتواجد فيها لطوائف اليهودية،وقيل فيل رثاء(من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى)[52]

وكانت قرطبة يومها عاصمة الأندلس وأهم مدينة في أوربا، عاش في ظل حكم الخليفة الأندلسي عبد الرحمان الثالث وعاش في الحي اليهودي على مقربة من القصر الملكي والجامع الكبير، لكنه كان كثير الترحال من الأندلس إلى المغرب ومصر، أهم مؤلفاته" دلائل الحائرين"، "ثنية التوراة"، التي كتبت باللغة

[52] إسرائيل لوفنسون: موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)،لجنة التأليف والترجمة ،القاهرة،مصر العربية،ط1، 1936م ص25

العربية ثم ترجمت إلى العبرية، تميز اشتغال فكره بين الفلسفة والشريعة اليهودية والطب ، إذ تأثر بأرسطوطاليس كثيرا عن طريق شروحات الفارابي، وتعلم الطب عن طريق الطبيب الأعظم جالينوس، وكان على اطلاع تام بإشكالات علم الكلام الإسلامي والقضايا المطروحة فيه خاصة فيما يتعلق بقضية حرية الاختيار وصفات الله عزوجل، و قضية التوفيق بين الإيمان والعقل .

ثانيا: الفكر التأويلي عند بن ميمون:

لعلّ المسلك التأويلي الذي اختاره بن ميمون يدخل في سياق المحاولة التوفيق بين المعتقدات اليهودية التقليدية ومستجدات الفكر الفلسفي، الذي يتناقض بطبيعة الحال مع الرؤى الواردة في التوراة، وخاصة فيما يتعلق بقضية الخلق بين الأزلية الأرسطية والحدوث التوراتي، فكيف تجاوز هذا التعارض؟

في رأيه يمكن إزالة هذا التوتر القائم بين العقل والإيمان من خلال افتراض أن الكتاب المقدس يحتوى على معانٍ *بسيطة* وسطحية ومعان *خفية* مخصصة للصفوة فقط، وأن المؤول الماهر يكشف عن هذا الأخير، وقد ورد هذا التوجه التأويلي في التعامل مع التوراة في كتابه الرئيس " دلالة الحائرين" والتي كان الغرض منه: . شرح بعض المعاني الواردة في أسفار النبوة. . شرح بعض القصص الغامضة الواردة فيها . . الغرض هو تجاوز الدهشة والحيرة في نفس قارئ التوراة.

إن الأمر الأساس في تأويلية بن ميمون ليس تميزه بين مستويين من التفسير أحدهما باطني و الأخر ظاهري، بل يذهب إلى حد القول أن الفيلسوف المؤول يلزم عنه **إخفاء** نظرته الباطنية خلف ستار عقيدته الظاهرية وان يأمر تلامذته أن لا يفشو أسرار تعاليمه إلى الآخرين من العامة.

ومن هنا يجعل مهمة قراءة التوراة وفهمه أكر غموضا، وهذا الغموض لا يزال قائما حتى اليوم، وبالتالي فان الغرض الإلهي في ورود القصص في رأي بن ميمون هو ليس موجه للعامة لأنهم لا يمكنهم فهم

معانيه والتعرف عليها، بل موجه للصفوة، لذلك الطبيعة الخفية التي يناقشها الكتاب المقدس مثلا قصة الخلق يجب مناقشتها على نحو خاص فقط أو سرا مع فرد واحد فقط ، وحيث القصص هاته تتسم بالثراء فلا يمكن لأي عقل الإلمام بها.

ثالثا: طبيعة المنهج التأويلي عند بن ميمون:

إن المنهج التأويلي هذا يتبنى منهج الكتمان على نحو أشبه بمنهج الحاخامات الذين كانو يستخدمون القصص لتبسيط معاني بعض القضايا المعقدة أو ما يسمى منهج التمثيل القصص للمعاني المعقدة.

إذن يتحول منهج التأويل إلى منهج الإخفاء عند بن ميمون خاصة في القصص والألغاز التي تتناول الأمور الإلهية أو مناقشة الأمور المتعلقة بالعلم الإلهي ويجب إخفاء هذه الأمور على العامة أو القراء غير المتخصصين لان قد يؤذي عقيدتهم الساذجة.

يتبع بن ميمون منهج الحاخامات عند إخفاء الحكمة من قصصهم، ومن المعروف أن دارسي التوراة والتلمود يحرصون دائما على التمييز بين مستويين من الخطاب النصي وهما مستوى الظاهر والباطن ويتقدم مستوى الظاهر التفسير الحرفي للنص وفي حين المستوى الباطني يقدم المعاني الداخلية والغامضة للكلمات وقد سماها بن ميمون أسرار النص لتميزها عن المعنى الحرفي، ويخبرنا بن ميمون انه بينما لا يستحق المعنى الظاهري لهذه القصص التوفيق كثيرا فإن المعنى الداخلي أشبه " بتفاح ذهبي اللون في أباريق من فضة" إنما الحكمة من المعتقدات هي الحقيقة في جوهرها .

. إن الغاية الأساسية للتأويل عند بن ميمون هي إخفاء العقائد التي تثير الجدل عند العامة، إذ يقول إنه :" من الضروري تدريس الأمور التي يكتنفها الغموض بطريقة يستلزم تبسيطها على نحو مخل للمعنى

الحقيقي ومن هنا يتم وضع تناقضات ظاهرية في التفسير.. وبالتالي ضرورة إخفاء بعض الأجزاء والكشف عن أجزاء أخرى بطريقة تمنع الدهماء من ملاحظة التناقض" وهكذا بن ميمون كان واضحا بشان سريته المزعومة وبشأن تدليس أو تحريف "مبرر" للمعاني السطحية للنص والموجه للعامة.

وعليه فان القاري لكتاب دلالة الحائرين يكتشف أن بن ميمون تعمد أسلوب الإخفاء والتعتيم وطبقه كمنهج فتجده من جهة أرسطيا معاديا للمعتقد اليهودي أما من الناحية الباطنية التأويلية فتجده حاخاما متمرسا، وعليه كان يوصف ضمن المذهب الباطني الذي اشتهر في القرون الوسطى وخاصة عند المتصوفة لأنه يدّعي إمكانية بلوغ جوهر الحقيقة ومعانيها الخفية الواردة في النص التوراتي ولكن لا يجب ولا يمكن إبلاغها للعامة لأنها ذات طبيعة اشراقية خاصة بالصفوة .

وعلى هذه الطريقة يرى بعض الدارسين أمثال ليوشتراوس أن بن ميمون يوفق بين الدين اليهودي والفكر الفلسفي الموروث عن الإغريق.

تضمن الكتاب، أيضًا، **مبادئ الإيمان** الثلاثة عشر الشهيرة التي وضعها ابن ميمون للديانة اليهودية،والتي بات لزامًا على كل يهودي أن يؤمن بها جميعًا، وهي:

1. الله موجود، وهو المدبر للمخلوقات كلّها، و الصانع لكل شيء في ما مضى والآن وفي ما سيأتي.
2. لا يشبه الله في وحدانيته شيء، وهو وحده الإله منذ الأزل وإلى الأبد
3. الله روح وليس جسمًا، ولا شبيه له على الإطلاق
4. الله أزلي، فهو الأول والآخر
5. الله وحده من ينبغي أن يُعبد، ولا جدير بالعبادة غيره.

6. الوحي لا يأتي إلا عبر أنبياء الله، وكلامهم كلّه حق.

7. نبوة موسى حق، وهو أبو الأنبياء جميعًا، من جاء منهم قبله، ومَن جاء بعده.

8. التوراة التي بين أيدينا اليوم هي التي أوحى الله بها إلى موسى.

9. التوراة التي جاء بها موسى لا يمكن استبدالها ولا تغييرها، سواء كان ذلك بالإضافة أو الحذف.

10. معرفة الله بأفكار البشر وأفعالهم.

11. يجزي الله الحافظين لوصاياه، ويعاقب مخالفيها.

12. مجيء المسيح اليهودي (المشيح) مهما طال انتظاره.

13. قيامة الموتى بإرادة الله.

وتبيِّن هذه العقائد بوضوح تأثر ابن ميمون بعلم التوحيد، وعلوم الكلام، والمتصوفة المسلمين.[53]

[53] –حسن ظاظا:الفكر الديني الإسرائيلي(أطواره ومذاهبه)معهد البحوث والدراسات العربية،1971م،ص159 ،160.

ثالثا: التأويل عند توما الإكويني.(التراث المسيحي)

توما الإكويني (1225-1274) قسيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، وأبو المدرسة التوماوية.

أسس الأكويني فلسفة واقعية انتقائية، متأثرًا بالأرسطية والرواقية، إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة والأوغسطينية، كما تأثر بما كتابات شيشرون وابن سينا وابن رشد وابن ميمون اليهودى من شروح لأرسطو. تفهم توما الأكويني الميتافيزيقا الأرسطية من اصولها الإغريقية ، واتَّهَمَ ابن رشد بتحريف فلسفة أرسطو، واستنكر الأطروحات التي كانت تنسب لابن الرشد في ذلك الوقت.

أدرك تمام الإدراك أن الإيمان ليس علمًا لميًّا، وأنه يعتمد على العلم الإني في أسبابه أو علامات صدقه، وأن المعرفة الإنسانية تبدأ من المنظور وترتقي بالعقل إلى غير المنظور، فلا يصح اعتبار المعرفة الإيمانية شيئًا أول، ولكنها فائقة للطبيعة، ومن ثمة زائدة على الطبيعة، ومقصورة على زمان معين وأناس مخصوصين، فالأول هو المعرفة الطبيعية، ونرى من ناحية أخرى الفرق الكبير بين القديس توما وبين أرسطو، وكيف تتفق الفلسفة والدين مع بقائها فلسفة، وسنرى عنده أمثلة أخرى من هذا القبيل، والبراهين الخمسة التي أجملناها هي من الوجهة المنطقية برهان واحد يقوم على تقدم الفعل على القوة أو تقدم الكمال على النقص، ويتكرر بصدد وجهات عامة نتبينها في العالم وفي أنفسها ونصعد من كل منها إلى علة أولى، وإن أيًّا منها ليكفي للوصول إلى الله؛ لأن العلة الأولى من حيث هي كذلك تستلزم باقي الصفات، كما سنبينه في العدد التالي، ولكن اجتماع الأزلية يعطينا فورًا فكرة شاملة عن الله، فيجعلنا نتصور فورًا أن الله هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والعلة الفاعلية الأولى، والموجود الواجب لذاته، والكامل مصدر كل كمال، ومنظم العالم.

لقد حاول توما الإكويني التوفيق بين أرسطو والمسيحية، وبين العقل والإيمان وهي المشكلة التي انصرفت إليها الفلسفة الإسلامية لتحدد مشروعية النظر العقلي ضمن النموذج اليوناني، هذه المشكلة قد أخذت حيزا واسعا في فلسفة توما الإكويني الإيمانية التي تقوم على العقل ومن ثم الانفتاح على لغة المنطق لإثبات وجود الله أين تعززت هذه اللغة بمبادئ العقلانية الأرسطية، ومن هذا المنظور فقد أعاد توما الإكويني صياغة الكوجيتو عند أوغسطين " إذا كنت مخطئا فأنا موجود " ليصبح على هذا النحو: " أعقل ثم أؤمن".

لقد كان أساس مشروعه كلمة "التفكير العقلي" ويعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله مما يعني أن تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله ولم تكن كما أصبح لاحقا متمركزة حول الإنسان وتستند إلى طاقة الذهن البشري. وجعل من وظيفة العقل فهم ما يوحي به ويقوم بشرحه حيث يمثل سلطة المعرفة، إذ لا يمكن للإنسان أن يعرف شيئا ما والإيمان في نفس الوقت، ومن ثم فإن وضعية العقل في فلسفته تنطلق من الثورة على الفكر الدوغمائي الذي انتهجته الكنيسة التي غيبت سلطة العقل وجعلت من الخطاب اللاهوتي أساس فلسفة العصور الوسطى حيث تعارض العقل مع الإيمان.

كرس الإكويني نفسه للفهم الفلسفي وأثبت أن الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي والإلهام وسليم من أي خطأ (كتابه خلاصة اللاهوت).

ومع أن الأكويني خالف ونقد ابن رشد، لكن لا يخفى تأثير هذا الأخير على الأكويني نفسه، سواء في طريقة الشروح بسرد النص وتحليله أو في جوانب أخرى، على سبيل الذكر لا الحصر، عندما يتناول الأكويني التفريق بين "ما نفهمه من طريق العقل، وما نعتقده من طريق الإيمان"، فهو يقترب من مفهوم ابن رشد في مسألة التوفيق بين الحكمة والشرع، وما يخص العلماء عن الجمهور أو العامة من الناس، إذ يؤكد

الأكويني على أن ميداني الفلسفة والتصور ميدانان منفصلان، ويجوز للعلماء أن يبحثوا في ما بينهم ما يعترض به على الدين، ولكن لا يحسن بالسذج من الناس أن يسمعوا إلى ما يقوله غير المؤمنين ضد الدين، لأن العقول الساذجة ليس لها من الاستعداد ما تستطيع أن ترد به على المعترضين، ويجب على العلماء والفلاسفة، كما يجب على الفلاحين، أن ينحنوا أمام قرارات الكنيسة، ومن واجبنا أن نهتدي بهديها في كل شيء.

المحاضرة الثامنة: مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية

تمهيد:

لقد قلنا سابقا أن التأويل فعالية إنسانية ملازمة لكل نشاطات الإنسان فهو يشكل التجسيد الشكلي لمضمون الفهم ولكل عملية تواصلية، ولقد أشرنا سابقا أيضا كيف تعتبر اللغة مركزيّة في التأويل، لكونها الوعاء الحقيقي الذي يَعْبُر المؤول من خلاله إلى معرفة الدلالة والمعنى، "اللغة كنسق تجريدي ذو وظيفة اختزاليّة للوجود ولتفاعل الإنسان مع ذلك الوجود"، ومن هنا فتح التأويل مجال الترابط بين النص واللغة والعلوم الإنسانيّة.

فإذا كان في بادئ الأمر كما رأينا سابقا أيضا كانت وظيفة التأويل في العصر اليوناني مقتصرة على تحليل طبيعة مفردات النص وقواعده في الكشف عن المعاني والحقائق وتجاوز الغموض الظاهر، ثم انتقل مصطلح التأويل إلى العصر اليهودي والمسيحي ليستعيد إشكالاته ضمن البحوث والدراسات المطروحة في النص اللاهوتي، ومن هنا : بدأ التشكل المعرفي والمنهجي للتأويل على أيدي هؤلاء مفكري الكلاسيكيات واللاّهوت الذين حاولوا وضع قواعد لتفسير النصوص الفلسفيّة والدينيّة المقدسة كما رأينا سابقا، ولكن هذا التوجه التاريخي لم يلبث أن أخذ شكلا موسعا وذلك بداية من عصر الأنوار، حيث إمتدّ التأويل ليشمل جميع النصوص الأدبيّة والإنسانيّة بصفة عامة، بل تجاوزت هذا المجال لتشمل كل العلوم الإنسانيّة مثل: علم النفس والإجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ، وبقيّة العلوم الإنسانيّة على اعتقاد أن العمليات التي ينتجها

الإنسان أو يمرّ بها في الحياة ذات دلالة ومعنى، إنها قائمة على التفسير والفهم، ولترتبط أخيرا بعلم النصوص وآليات تأويلها.

ولكن قد أثار مفهوم الهرمينوطيقا من حيث تكييفه مع العلوم الإنسانيّة مواقف متباينة وتعددت الرؤى حول ذلك، وقد ظهرت هذه المشكلة مع بدايات القرن التاسع عشر حينما بدأت العلوم الإنسانيّة (علم النفس وعلم الإجتماع...) في الإنفصال عن الفلسفة علما بعد علم، وازداد سعير لهيبا حينما حاول باحثوها إخضاعها لمناهج العلوم الطبيعية، تزامنا مع ما حققته هذه الأخيرة في تقديمها لنموذج باهر للعلميّة سواء من حيث دقة مناهجها أو نجاعة نتائجها، كما أن العلوم الطبيعيّة في ذلك الوقت كانت بمثابة كيان فكري متكامل له وعيه الخاص وثقته بالذّات، وعلى النقيض كانت العلوم الإنسانيّة وما تزال أقلّ من المستوى الذي كانت عليه العلوم الطبيعية، مما دفع بعض العلماء إلى محاولة إخراج هذه العلوم الإنسانيّة من دائرة تخلّفها ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانيّة، مما أدى إلى ظهور إشكاليّة المنهج في هذه العلوم وطال فيها الجدال بين انصار النزعة الوضعيّة الداعين إلى وحدة العلوم وتصنيف جميع الظواهر الطبيعيّة والإنسانيّة في مستوى واحد، والفريق الآخر الناقد لهذه الرؤية والقائل بمنهج "الفهم التأويلي" لهذا النوع من العلوم ذات الخصوصيّة المتميّزة والتي لها علاقة مباشرة مع الإنسان.

-فأنصار النزعة الوضعيّة (أوغست كونت دوركايم...) الداعين إلى وحدة العلوم رأوا أن عليها تبني منهج التفسير كباقي العلوم الطبيعيّة، فهم ينظرون إلى العلوم الطبيعية كنموذج يحتذى به في العلوم الإنسانيّة.

وبالمقابل هناك فريق آخر اعترض على تلك الدعوة المجحفة في حق العلوم الإنسانيّة كونها لها خصوصيّة لا مثيل لها عن تلك العلوم الطبيعية المادية المغايرة لها، سواء على مستوى الموضوع أو مستوى المنهج، فقالوا إذا كان منهج التفسير يلاءم الظاهرة الطبيعيّة فان المنهج الأنسب للظاهرة الإنسانيّة هو

"الفهم"، ويؤكد هؤلاء أن طبيعة العلوم الإنسانيّة والتي موضوعها هو الإنسان، هذا الكائن المعقّد في عناصره الذّاتيّة والمتميّز بنشاط معياري لا يمكن إلحاقه بالظواهر الطبيعيّة الماديّة التي تحتكم إلى قوانينها الحتميّة، ولهذا تتميز العلوم الإنسانيّة بالخصوصيّة من فرد إلى أخر، ودرجة اليقين فيها تقريبي إحتمالي إنها تخضع لظروف وعوامل خاصة، ويصعب التحكم فيها... وبالتالي إدراك الوقائع في العلوم الإنسانيّة لا تكون بالحواس لأنها ذاتيّة، الذي يجعل من منهج التفسير غير ملائم لهذا النوع من الظواهر المختلف عن ظواهر العلوم التجريبيّة؟

وهكذا وبعد أن تأمل بعض المفكرين وعلى رأسهم ج.ج.درويسين J.G.Droysen(1808-1884) فيلسوف ألماني ومؤرخ، في طبيعة المباحث العلمية كما تمارس في العلوم الطبيعيّة وطبيعة العلوم التاريخية رأى أن هناك فرقا حادا بين المناهج المتبعة في كل الحقلين ففي حقل العلوم الطبيعيّة نحن 'نفسر' وفي العلوم التاريخية نحن 'نفهم' ومن هنا تظهر لأول مرة الثنائية المنهجيّة في الفكر الألماني، وهي ثنائية سيأخذ بها دلتاي wilhelm Dilthy(1833-1911) وهو فيلسوف ألماني مثالي من أبرز نقاد الوعي التاريخي في الفلسفة المعاصرة، والذي يعد من أهم منظر لإشكالية التأسيس المنهجي للعلوم الإنسانيّة في أواخر القرن التاسع عشر، ومن جهته أراد أن يعمم المسألة المنهجيّة على العلوم الإنسانيّة التي يراها تتميز عن العلوم الطبيعيّة، وقد بدأ مشروع هذا العقل التاريخي في أول عمل له 'مقدمة إلى العلوم الإنسانية عام (1883)، واستمر في كتابه 'تكوُّن العالم التاريخي في العلوم الإنسانيّة' عام (1910).

وبذلك أراد دلتاي صياغة التأويليّة كأساس منهجي للظاهرة الإنسانيّة (الحياة)، فعنده الفكر يتخذ في كل من العلوم الإنسانية والطبيعية موقفا مختلفا ومنهجا مغايرا، ولذلك طرح العديد من الإشكاليات المحوريّة في مجال العلوم الإنسانيّة منها ما تعلق بإشكال موضوعها وإشكال المنهج المعتمد في دراستها من جهة أخرى

وحاول الإجابة عنها، ومن هذه الإشكالات: مالسبيل في دراسة الظاهرة الإنسانيّة؟ هل هو منهج التفسير (منهج العلوم الطبيعيّة) أم منهج الفهم (التأويل)؟، وهل يمكن اتخاذ منهج التفسير السائد في العلوم الطبيعية نموذجا للاستلهام والتطبيق في مجال العلوم الإنسانيّة توخيا لموضوعية زائفة؟.

وبذلك فإن الأطروحة الرئيسيّة لدلتاي وآخرون مثل شلاير ماخر هي أن العلوم الإنسانيّة يجب أن تتأسس على التجربة الحيّة، العبارة، والفهم، والتجربة الحيّة تعد المفهوم الأساسي لهذه العلوم، فإذا تحدث أحدهم مثلا عن شيء عاشه فإنه في الوقت نفسه يتحدث عن موضوع هذه التجربة ومن الجانب الذّاتي الذي عايش هذه التجربة وهذه المعايشة تتجلى مصحوبة بوعي، وقد رأينا كيف يؤكد الهرمانيوطيقيون مثل جادامير وريكو أن اللغة هنا ستلعب الدور الكبير في التعبير عن هذه التجربة الحيّة، فاللغة أداة تواصل ووعاء فكر كما سبق وقلنا ولهذا يقول جادامير "ليست اللغة وحسب أحد ممتلكات الإنسان في العالم، بل لولاها لما كان للإنسان عالم على الإطلاق... وهذا العالم ذو طبيعة لغويّة... ولا يقتصر الأمر على أن العالم لا يصبح عالما إلاّ حين يتحول إلى لغة بل إن اللغة تعتمد في وجودها الحقيقي على كون العالم ممثلا فيها"، فالوجود الحقيقي هو الذي تستطيع اللغة أن تعبر عنه وهو الذي يمكن أن يفهم، ولا يتأتى له ذلك إلاّ بممارسة عمليّة التأويل في فهم العالم، وهذا الفهم يتضمن الجانب الموضوعي والذّاتي، لأن الوجود البشري لا يفهم فقط من خلال بنائه الداخلي بل كذلك فهم السياق الموضوعي فهو بناء كلي يجب النظر في كل أجزائه.

المحاضرة التاسعة: الحجاج الفلسفي
بين النسق والسياق النصي

أولا:تعريف الحجاج:

1- لغة:

وقد تناول الزمخشري مصطلح الحجاج في كتاب "أساس البلاغة" حيث يقول: "حجج: احتج على خصمه بحجة شهباء وبحجج شهب، وحاج خصمه فحجه.وفلان خصمه محجوج وكانت بينهما محاجة وملاجّة"[54]

يعرف ابن فارس في مقاييس اللغة الحجاج على النحو التالي:

"يقال حاججت فلانا فحججته أي غلبته بالحجة وذلك الظفر يكون عند الخصومة والجمع حجج والمصدر الحجاج"[55]

وقد ورد المصطلح في الصحاح:"الحجة هي البرهان، وحاجه فحجه من باب رد أي غلبه بالحجة 56"

كقد عرفت معاجم تحليل الخطاب اللفظة مرجعة اليها الى الجذر اللاتيني (**Arguere**) والتي تعني إظهار الشيء وتلميعه[57]

---

[54] بو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **أساس البلاغة**،دار صادر، بيروت، 1992، ص113.

[55] أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا، **مقاييس اللغة**، ،مج2،دار الجيل،بيروت،ط1، 1991، ص27.

[56] – الرازي،**مختار الصحاح**،دار الكتاب العربي،بيروت،لبنان،ط1 ، 1967،مادة حجج،122

أما في معجم(Le Grand Robert) تدل الكلمة على استعمال الحجج لتحقيق نتيجة معينة بهدف مناقشة فكرة والاعتراض عليها[58] كما حدد الحجاج(Argumentation) بكونه عملية فكرية ترتبط فيه الحجج والأدلة بناء على طريقة تعرض بها الفكرة المعبر عنها للإقناع بها[59]

ويقوم الحجاج على منطق استدلالي تثبت به قضية وتدحض بها أخرى[60]

مصطلح حجاج تعني لفظة حجاج في اللغة العربية المنازعة بالحجة أو الدليل، أم مقابلة الحجة بأختها.[61]

فيكون هناك انسجام بين المقدمات ونتائجها

(ARGUMENTATIOM) الحجاج

هو فن الإقناع، أما الحجاج الفلسفي هو: فن الإقناع العقلي والعقلاني، الحجاج اذن هو اجراء يستهدف من خلاله شخص ماحمل على تبني موقف معين عبر اللجوء الى حجج ARGUMENTS تستهدف ابراز صحة هذا الموقف أو صحة أسسه[62].

ثانيا– اصطلاحا:

يعدّ الحجاج مفهوما عائما ويتميّز بالانسيابيّة لذلك يصعب تحديده تحديدا دقيقا ، فهو لم يبق ذلك المصطلح المحصور" في استعمالات خطابيّة ظرفيّة، بل صار بعدا ملازما لكل خطاب على وجه

---

57 – حافظ إسماعيل علوي، **الحجاج ، مفهومه ومجالاته، دارسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة**، ، ج1، عالم الكتب الحديث، الاردن ، ط1 ، 2010، ص 02.

58– **Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue Francaise ,Paris ,1989,p535.**

59 – جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ،ج1 ، ص446 .

60 – نعمان بوقرة، **الخطاب الأدبي و رهانات التأويل، قراءة نصية تداولية حجاجية**، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن ط1، 2012، ص 161.

61 – ابن منظور، **لسان العرب** ، دار صادر، ط6، 1997، ص

62 -أبو الزهراء، **دروس الحجاج الفلسفي**، الشبكة التربوية الشاملة فيلومرتيل، 2008، ص 05.

الإطلاق، والسّبب في ذلك أن كل خطاب حال في اللغة تمنحه، هذه الأخيرة العناصر الأوّليّة والقاعديّة لكل حجاج أي عناصر الاستدلال والتدليل"[63]

حيث قال أبو الوليد الباجي:

"وهذا العلم من أرفع العلوم قدرًا وأعظمها شأنا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حُجّة، ولا اتضحت محجة ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم"[64]

وهذا يعني أن الحجاج علم من العلوم له أركانه وطرائقه ووجوهه المميزة له، والمحددة لماهيته. وغاية هذا العلم هي معرفة الحقيقة والتمييز الدقيق بين الحق والباطل والصواب والخطأ والمعوج والمستقيم وما شابه ذلك من المتناقضات ،ومن هنا يكتسي هذا العلم أهميته وخطورته، وقد اشتغل حديثا بالحجاج ثلة من الدارسين من بينهم على سبيل المثال (طه عبد الرحمن) في كتابه:"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" الذي عقد فيه بابا كاملا سماه الخطاب والحجاج "وقد عرف طه عبد الرحمن الحجاج بقوله" إنّ الحجاج هو كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها "[65]

والحجاج – حسب رأيه – هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل فيها اللغة ويتجسد من خلالها الإقناع ،ومن ثمّ يكون الفهم والإفهام على حد قول الجاحظ ،كما يقول في موضع آخر" وللحجة وجهان تختص بهما يتمثل الأول في إفادة الرجوع والقصد ،فالحجة مشتقة من فعل حج الذي يعني رجع فتكون الحجة

---

[63] – حسن خميس الملخ، **الحجاج في الدرس النحوي**، مجلة عالم الفكر، العدد 02 ، اكتوبر / ديسمبر 2011، ص 124.

[64] - أبو الوليد الباجي،**المخارج في ترتيب الحجاج**،تح:عبد االمجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، المغرب،1987، ص8

[65] – طه عبد الرحمن ،**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** ،ط1،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،1998،ص226

أمرا نرجع إليه أو نقصده لحاجتنا إلى العمل به...والثاني يتمثل في إفادة الغلبة، ذلك أن الفعل حج يدلّ أيضا على معنى غلب فيكون مدلوله هو التزام الغير بالحجة"[66]

ويركز طه عبد الرحمن على المفهوم اللغوي للحجاج ويرى أنَ له وجهين، أولهما : القصد وثانيهما :يتمثل في الغلبة بالحجة.

ويعطي طه عبد الرحمن للحجاج صيغتين رئيسيتين: فهو تداولي، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية إنشاءً موجها بقدر الحاجة"[67]

أما الصفة الثانية فتتمثل في كونه جدليا، لأن هدفه إقناعي قائم بلونه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة كأن تبنى الإنتقالات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان بل على هذه الصور مجتمعة على مضامينها أيما اجتماع وان يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج [68]

ان هدف الحجاج إقناعي وهذا بحسب تعريف عبد الهادي بن ظافر الشهري "الحجاج هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها وتتجسد عبرها إستراتيجية الإقناع"[69]

أما مسعودي الحواس فيرى:"أنّ الخطاب الحجاجي هو خطاب موجه وكل خطاب يهدف إلى الإقناع يكون له بالضرورة بعد حجاجي"[70]

---

[66]- طه عبد الرحمن ،**اللسان والميزان أو التكوثر** العقلي ،ص137.

[67] - طه عبد الرحمن ،**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط1،2001 ، ص6.

[68] - المرجع نفسه، ص 06.

[69] – عبد الهادي بن ظافر الشهري،**استراتيجيات الخطاب:مقاربة لغوية تداولية**"، ،دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1 ، 2004 ،ص456

[70] - حواس مسعودي،**البنية الحجاجية في القرآن الكريم**،سورة النمل نموذجا ،مجلة اللغة والأدب،جامعة الجزائر ،عدد12 ديسمبر: 1997م،ص330.

والحجاج إذن وسيلة من وسائل الإقناع يتوصل المرسل للتأثير على المتلقي أو دحض آرائه،أو حتى تغيير سلوكه ،فبواسطة الحجج ندرك شخصية ومترلة وإمكانات هذين القطبين (المرسل والمتلقي).

كان اهتمام اليونانيين القدامى منصبا على فنون الكلام ، ولا سيما الخطابة والشعر منها ولذلك نجد منهم من نظر لهما ، و أرسى قواعد هما الفنية والعقلية التي صارت فيما بعد منهجا اتبعه من جاء بعدهم من العلماء يونان كانوا أو عربا.

تعد السوفسطائية حركة فلسفية وظاهرة اجتماعية برزت في القرن الخامس قبل الميلاد وقد تميز روادها بالكفاءة اللغوية وبالخبرة الجدلية "وقد لعب وجودهم دورا كبيرا في تطوير البلاغة القولية التواصلية والحياة الفكرية عامة"[71] وقد كانوا يعقدون نقاشات ذات مترع لغوي ،الأمر لذي أسفر عن اهتمامهم البالغ بالطرائق الحجاجية والإقناعية.

وهو موضوع الخطابة السوفسطائية ، وقد روى أفلاطون في حجاجه مع السوفسطائيين أن هذا النوع الذي يعتمده السفسطائية في طرقهم لإقناع العامة مفيد فهو لا يكسب الإنسان المعرفة .

وقد رأى أرسطو أن خطابهم مبني على أغاليط دلالية متنوعة يتم فيها التلاعب بمعنى المقدمات كي يكون القياس مخالفا للمتوقع وموافقا لمآرب السفسطائي الذي يعتمد بالأساس في حجاجه من التفنن في توجيه اللغة فيعتمد على عمليتين في هذا النوع الحجاجي فلإنجاز المرحلة الأولى يقوم السوفسطائي بالاعتماد على ثلاث وحدات لغوية تتميز بما تحمله وتنشئه من تعدد دلالي ،وهذه الوحدات بعضها معجمي **الاسم المشترك**" وبعضها **صرفي(شكل اللفظ) والثالث صوتي (النبر)** فبهذا يظهر السفسطائي

[71] – مجدي الكيلاني،**تاريخ الفلسفة من منظور معاصر**،دار التنوير ،ط1، 2008، ص 85.

حجاجه متناسقا رغم ما بداخله من عوامل التفكك والتناقض أما **العملية الثانية** يستخدم ما أسماه أرسطو "**التركيب**" ويتمكن بناءً على ذلك من إحداث إنزلاق في الحكم[72]

لقد تأسست دراسة أرسطو للحجاج على دعامتين أساسيتين:

"الأولى : يختزلها مفهوم الاستدلال والثانية تقوم على البحث اللغوي الوجودي"[73]

"فالاستدلال الحجاجي عند أرسطو "تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم"[74]

وهذا الاستدلال لا ينطلق من فراغ بل من معارف سابقة، وهكذا يمكن أن نستعمل الاستدلال الحجاجي في الخطاب الفلسفي والبلاغي "بوصفه تلك المنهجية التي يسلكها الفيلسوف والبلاغي بهدف إرساء حقيقة معينة ضمن مدار واحد، ومركز هذا المدار عرض الحقيقة العقلية أو اللفظية عرضا استدلاليا متماسكا تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في تناسق مع إنجازات لسانية وبلاغية وغيرها "[75]

يؤسس أرسطو فهمه للحجاج على منطلقات استدلالية وهذا ليمنح النظرية الصدى الواسع في العلوم الإنسانية "أما الدعامة الثانية للنظرية الأرسطية فتتمثل في البحث اللغوي في علاقته بالإنسان والوجود"[76] ، فأكد أن الإنسان لا يحيا إلا باللغة وإدراكه لذاته ووسطه لا يتم إلا ا،وبهذا التوجه يكون أرسطو قد حول مسار الخطابة والحجاج عن كونهما قائمين على التأثير والتحريض والتملق إلى كونهما عمليتين برهانيتين

---

[72] - هشام الريفي ،**الحجاج عند آرسطو**،دت،ص237

[73] – هشام الريفي،الحجاج عند أرسطو ،دط،دت،ص237.

[74] – المرجع نفسه ،ص244

[75] – أعراب الحجاج والاستدلال الحجاجي،مجلة عالم الفكر ،العدد1 مج/30 سبتمبر2001 ،ص05.

[76] – المرجع نفسه، ص6.

عقليتين ، فالسمة العقلية تجعل الحجاج مؤسسا على خطة معينة يمكن للمتملقين الدخول إلى نسقهما الأسلوبي ، فيتم بذلك الوعي بالبنى الحجاجية،وهو إحساس يدعم انخراط المتلقي في الحجاج المقدم[77]

فالحجاج منذ أرسطو فعالية ونشاط خطابي بلاغي تداولي يشكل مهادا منهجيا للحوار الفلسفي(الذاتي) والخارجي(الجماعي).

[77] - هجيرة حاج هني، البنية الحجاجية في مقامات الوهراني، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في اللغة العربية وأدابها، جامعة حسيبة بن بوعلى – الشلف– إشراف أحمد بن عجمية، نوقشت 2015/2014، ص 15 (غير منشورة).

المحاضرة العاشرة: نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط

أولا– مدارس الكاتدرائيات :تحول التعليم في القرن الحادي عشر من الأديرة إلى الكاتدرائيات وبلاط الأمراء والمدن والجامعات بحيث لم يعد الراهي يقوم بالتدريس إلا بعد حصوله على ترخيص من السلطة، إذ لا سبيل إلى منع المسيحية فتصبح شيعا وأحزابا إلا أن يرضى المسيحيون للخضوع سلطة واحدة تحدّد لهم مبادئ دينهم، وتلك السلطة هي قرارات مجالس الكنيسة الأسقفية[78] ، ومن هنا كان اهتمام الأديرة منصبا على التدريس بالكتب الرئيسية، وهي تلك التي يسيطر عليها المجتمع البابوي بحيث لا يجب أن تحيد عن الإطار المحدد من طرف تلك السلطة، لكن سرعان ما تغيّرت الغاية من التفلسف والتفكير بشكل عام عند مفكري المرحلة، ثم إن مفهوم التفلسف ذاته قد تغير وتغيرت تبعا لذلك القيم والمعايير الفكرية التي كانت تميز أنماط الحياة وأصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار نفعيتها للحياة الثقافية السائدة ومقدار نفعيتها في الدفاع عن قضية المؤسسة التي ينتمي إليها الفرد..... هنا أصبح المفكر الحقيقي هو الذي يجيد اختيار الموضوعات التي سيناقشها ويقدمها إلى الآخرين بشكل جذاب، وهنا ظهر النقالون الذين قاموا بنسخ الكتب التي كانت حكرا على الرهبان، وبالتالي اتسع نطاق اهتمام الأديرة بالحياة قاطبة فلم تعد موجهة للتدريس فقط، وظهرت في مقابل كل هذا مكتبات ضخمة يديرها محترفون أكفاء وخبراء في المجال، والجدير بالذكر أنه يتم الإنفاق على الطلبة الذين يعدون ليصبحوا فيما بعد قساوسة من أموال الكاتدرائية، أما غيرهم من الطلبة فكانوا يؤدون أجورا قليلة نسبيًا .واتباعًا لتعاليم المسيح في خدمة الآخرين أنشأت الكنيسة

[78] – ماهر عبد القادر محمد دراسات في فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص 285

المستشفيات والمدارس والجامعات والجمعيات الخيرية ودور الأيتام والملاجئ لمن هو بلا مأوى وخلال القرون ظهرت فرق دينية كاثوليكية من الفرسان وكانت وظيفتهم حماية العزل والضعفاء والعجزة والكفاح من أجل المصلحة العامة للجميع. كانت هذه بعض الإرشادات والواجبات الرئيسية لفرسان القرون الوسطى التي بنيت على مبدأ رئيسي في توجيه حياة الفرسان وهو الرجولة والشهامة، وقد رُمز الشهامة بتناول ثلاثة مجالات رئيسية هي: الجيش والحياة الإجتماعية، والدين

ثانيا– المدارس المدنية :

كانت هناك في أوائل عصر الإمبراطورية الرومانية مرحلتان تساعدهما الدولة في المدن الكبرى، وقد نشأت هذه المدرسة في نهاية القرن الثاني عشر إلى نهاية القرن الرابع، وقد رافق هذه النشأة نمو الحياة المدنية والتوسع التجاري والصناعي وإنشاء مراكز إنتاج كبيرة ساهمت في إضفاء نوع من الحركة في الأوساط الشعبية، وذلك رغم تعطل الأمور الإدارية الكبيرة والتي كانت متوقفة على رجال الدين والتي سيطروا عليها سيطرة كلية بحجة أن المعرفة والكتابة متوقفة على رجال الدين، وفي المقابل ساعدت ترجمة كتب أرسطو والتي أكد فيها على ضرورة تواجد تعليم عام تشرف عليه الدولة على الإمتثال لنداء الواجب العقلي والذي من شأنه التخفيف من حدة التأويلات الذاتية للنصوص، والتركيز على اللوغوس حيث أن اللوغوس في المسيح مثل الروح في الإنسان[79]

[79] - حنا الحضري، تاريخ الفكر المسيحي، القاهرة، دار نوبار للطباعة، ط1، 1986، ص 65.

ثالثا– مدرسة الإسكنـدرية

انتقلت الفلسفة إلى مدينة الإسكندرية التي بناها الإسكندر المقدوني إبان العصر الهيليني، وكانت مشهورة بمكتبتها العامرة التي تعج بالكتب النفيسة في مختلف العلوم والفنون والآداب. وقد انتعشت هذه المدرسة في القرون الميلادية الأولى وامتزجت بالحضارة الشرقية مع امتداد الفكر الديني والوثني وانتشار الأفكار الأسطورية والخرافية والنزعات الصوفية.

أ–التعريف بمدرسة الاسكندرية

يطلق اسم مدرسة الإسكندرية على ذلك التيار الفلسفي الذي ارتبطت نشأته بمدينة الإسكندرية، والذي كانت أهم الأسماء فيه أمونيوس وأفلوطين وأبروقلس وساكاس ، حيث التقى العالم الإغريقي بالعالم الشرقي وحدث بينهما التقاء فكري خرج منه ما يمكن تسميته بالفلسفة الهلنستية من يهودية، وفيثاغورية محدثة، كما تم إحياء نزعة الشك (النزعة الشكية)، بالإضافة إلى الأفلاطونية الجديدة أو مدرسة الإسكندرية.

وقد أدت هذه التسمية –مدرسة الإسكندرية– إلى مظهرين من مظاهر الخلط: أولاً الخلط بين اسم مدرسة الإسكندرية، واسم الأفلاطونية الجديدة، فهل الأصح أن يرتبط هذا المذهب الفلسفي باسم المدينة التي وجد بها؟ وهل لهذه التسمية مبرراتها العقلية والتاريخية كما تفترض تلك المؤلفات التي تشير كلها إلى مدرسة الإسكندرية، حيث تتحدث عن الأفلاطونية الجديدة أم أن الأصح أن نلجأ إلى الأصل الفلسفي اليوناني فنسميها النيوبلاتونيزم New platunism أو الأفلاطونية الجديدة؟ أما الخلط الثاني الذي ترتب على هذه التسمية، هو عدم التفرقة بين مدرسة الإسكندرية باعتبارها مدرسة فلسفية، وبين متحف الإسكندرية أو معهدها، ولم يفرق بين الاثنين حيث جعل من المدرسة الفلسفية في الإسكندرية فرعاً من فروع الدراسات التي ظهرت بالمتحف بل أقل هذه الفروع أهمية. وصفوة القول أن ليس هناك خطأ في تسمية المدرسة التي

تركزت حول أفلوطين باسم "مدرسة الإسكندرية" وذلك لأن أفلوطين نشأ في الإسكندرية التي جمعت ثقافة الشرق والغرب، فكان إذن من الضروري الربط بين الفيلسوف وبين البيئة العقلية التي نشأ فيها.

2- مميزات مدرسة الاسكندرية

من مميزات هذه المدرسة التوفيق بين آراء أفلاطون المثالية وأرسطو المادية، والتشبع بالمعتقدات الدينية المسيحية واليهودية والأفكار الوثنية من زرادشتية ومانوية وبوذية، والفصل بين العلم والفلسفة بعد ظهور فكرة التخصص المعرفي، والاهتمام بالتصوف و التجليات العرفانية والغنوصية والانشغال بالسحر والتنجيم والغيبيات والإيمان بالخوارق.

وقد تشبعت الفلسفة الأفلاطونية بهذا المزيج الفكري الذي يتجسد في المعتقدات الدينية والمنازع الصوفية والآراء الوثنية، فنتج عنها فلسفة غربية امتزجت بالطابع الروحاني الشرقي، وذلك من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة. بيد أن الذين كانوا يمارسون عملية التوفيق كانوا يعتقدون أنهم يوفقون بين أرسطو وأفلاطون، ولكنهم كانوا في الحقيقة يوفقون بين أفلاطون وأفلوطين، مما أعطى هجينا فكريا يعرف بالأفلوطينية الجديدة. ومن أشهر فلاسفة المدرسة الإسكندرية نستحضر كلا من فيلون وأفلوطين اللذين كانت تغلب عليهما النزعة الدينية والتصور المثالي في عملية التوفيق. وتتميز فلسفة أفلوطين بكونها عبارة عن مزيج رائع فيه قوة وأصالة بين آراء أفلاطون والرواقيين وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقي والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك. والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية، فهي فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفي والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية، وكلها عناصر يقوي بعضها بعضا ويشد بعضها بأزر بعض، حتى لتخال وأنت تقرأها كأنك أمام شخص لا خبرة له بالعالم الموضوعي أو يكاد. فالمعرفة عنده

وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله دون أن تمر بالعالم المحسوس، هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم.

رابعا: الفيلسوف الكبير أفلوطين والأفلاطونية الحديثة

ولد أفلوطين (205 م ـ 270 م) في مدينة ليقوبولس (اسيوط الحالية في مصر). لم يذكر أي شيء عن أسرته ووطنه. لكن أغلب المصادر تميل الى أن أفلوطين بقى في ليقوبولس حتى بلغ العشرين من العمر. في سنة 232م ترك مدينته وتوجه الى مدرسة الاسكندرية باحثا عن العلم والمعرفة. بعد تفحصه أفكار المعلمين لم يجد ما يرضيه أو يروي عطشه للمعرفة والفلسفة لحين أن التقى عن طريق صديق له بأمونيوس ساكاس ما إن انتهى حديث الأخير حتى صاح أفلوطين : " هذا هو الرجل الذي كنت أبحث عنه". أصبح تلميذا لساكاس لمدة 11 سنة ، فاطلع على الفلسفة اليونانية بالكفاية، ثم قرر السفر الى الشرق لكي يطلع على الفلسفات الشرقية كالفارسية والهندية.

وأركان فلسفة أفلوطين هي ثلاثة أقانيم، لكن لكل من هذه الأقانيم خصوصيته، الاله الواحد أو اله الأول الذي هو ساكن، ومنه يصدر العقل الكلي أو اللوغوس الذي يحتوي على مُثل الأشياء لفلسفة أفلاطون ومن العقل الكلي تصدر النفس الكلية ومنها تخرج النفوس الجزئية بشكل هيولي.

1 ـ الله الواحد:

كان افلاطون هو اول من اشار الى الاله الواحد (الباب السادس من جمهوريته)، ثم جاء بعده ارسطو ليقول انه المحرك الاول الذي لا يتحرك. و افلوطين حاول رفع مكانة الله الى مرتبة اعلى في سموه من اله في مثل افلاطون والعقل الأرسطوي.

وأهم صفات الله عن افلوطين هي الطبيعة الواحدة، يضعه في قمة الموجودات فتارة يصفه بالله الخير (افلاطون) وتارة اخرى بالأب (مفهوم مسيحي)، سلط افلوطين نظره على المميزات الرئيسية لهذا الاله هي انه غير متناهي مقابل المتناهي الموجود في العالم او المحدود، الاصل الواحد مقابل الكثرة المتميزة في هذا العالم، العقل المدبر والمعقولات.

افلوطين حاول ابعاد تدخل الله في هذا العالم كي لا تخل عن وحدانيته وسموه وكماله. لذلك لا يصفه بالعقل الاول بل ان العقل الاول صدر منه مثلما يصدر من الشمع النور.

2 ـ العقل او اللوغوس:

هو الاقنوم الثاني في الثالوث الذي وضعه افلوطين. الاله الواحد الغارق في وحدته لا يمكن ان يستمر في هذه الحالة دون انبعاث الخير منه، يتم ابعاث او صدور العقل او اللوغوس الذي هو مبدئه الثاني دون حدوث اي نقص او تغير فيه. لكن العقل هو اقل كمالا من الله ، فالعقل هو صورة الواحد (كما وصف ارسطو العلاقة بين الصور والمادة ليعطي الشيء هويته في الوجود) وهكذا سيكون النفس الكلية صورة للعقل الكلي. فكل شيء ادنى هو صور للذي اعلى من مستواه والذي هو علة وجوده.

العقل لدى افلوطين مرتبة من المراتب الروحية في ارتقاء الروح الى القمة الاخيرة اي الاتحاد مع الله ، لذلك يحتوي على مثل افلاطون ، وصور ارسطو، واله الرواقيين (العقل المسير العالم بالقدرية)،هذا النور او العقل هو الدليل الوحيد لوجوده ، لخيره وكرمه.

3 ـ النفس الكلية:

النفس هي جوهر الهي عن طريق حمله لصور المعقولات التي بدورها هي الأخرى صورة للإله الواحد. والنفس هي نقطة الاتصال بين عالم المثل والمعقولات والعالم الحقيقي الواقعي الذي نعيشه.

وافلوطين يؤمن بأن النفس هبطت من عالم المعقولات الى عالم الأبدان (عالمنا الواقعي) (على غرار فكرة افلاطون) واصبحت قابلة للانقسام وغير الانقسام، ولهذا احتفظت بصلتها مع عالم المعقولات.

أما لماذا ترغب النفس بالعودة الى اصلها؟

فجواب ذلك السؤال مبني على ميكانيكة العمل بين الأقانيم الثلاثة والعالم المحسوس. لأن العقل الكلي هو صورة الواحد، والعقل الكلي يتجه الى الواحد و يتأمله ويعشق للاتحاد به، ومن هذه العلاقة يصدر مولود جديد هي النفس الكلية ، وهذه الأخيرة هي كلمة العقل وفعلها.

الخاتمة

خاتمة

في الختام وانطلاقا مما تم طرحه في هذه المطبوعة نستنتج أن التأويل من بين المسائل التي لقيت اقبالا ورواجا كبيرا في العصر الوسيط من طرف الفلاسفة والمفكرين، حيث نال اهتمام الفلاسفة ورجال الدين على حد سواء، لأنه يعبر عن مدى افتناهم بالفلسفة اليونانية القائمة على اعمال العقل، ومدى أهمية العقل في بلوغ المعرفة وتحصيل الحكمة، لذا فالعقائد الدينية القائمة على الايمان بحاجة ماسة الى اعمال العقل خاصة ان النصوص الدينية الواردة في الرسالات السماوية بحاجة الى الفهم والتحليل والتفسير حتى يزول عنها الغموض واللبس، وهذا لا يتحقق الا من خلال استعمال العقل.

لقد كانت الفلسفة المسيحية من بين الفلسفات الدينية الأولى التي لجات الى التأويل في الدفاع عن العقيدة المسيحية وأيضا في تفسير نصوص الانجيل الذي يحتوي بدوره على نوعين من الدلالات الأولى مباشرة والثانية غير مباشرة وهذه الاخيرة تحتاج الى التأويل مجازي للوصول الى مدلولها الحقيقي لان العديد من النصوص المقدسة تحمل معنى ظاهري واخر باطني، وقد اختلف رجال الدين وأباء الكنيسة وكذلك الفلاسفة في كيفية التعامل مع هذه النصوص التي تحتمل معنيين، لان هناك من قرر الاخذ بظاهر النص، وهناك من رأى بانه يجب الوصول الى المعنى الباطني الكامن خلف المعنى الظاهري. كما شكل منهج الكتمان عن ابن ميمون منطلقا لفهم النص الديني – لخاصة الخاصة- وهم أهل العلم والمعرفة، مع الابتعاد عن ادراج العامة في الخوض في القضايا الالهية ، ومحاولة تبسيط المفاهيم حتى لايكون هناك فوضى بين العامة. في حين ان الاتجاه الاسلامي هو الآخر كان حافلا بالتأويل من خلال الفرق الكلامية – المعتزلة،

الاشاعرة، الشيعة، الصوفية.... الخ- وقد أعتمد الفقهاء على التأويل بالاستدلال وشكل التأويل البرهاني عند ابن رشد جزء مهما في العملية التأولية في التراث الاسلامي، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه وشهد له.

كما في يمكن الختمام ال

استئناس الى ماذهب إيه جادامر في التأويل: بأن هذه الخلفيات ولأعراف التاريخية التي يعيشها المفسر، فإنها تحمل الكثير من القناعات التراثية والقيم والآداب والعادات والأخلاق، وتفسيرات الآخرين السابقين للنصوص وغيرها، مودعة في لا شعور المجتمع، وتنتقل إلى لا شعور الأفراد، ويتقبلونها ويعملون وفقها بدون أن يحاولوا تصحيحها. وهو هنا مثل (هيدجر) يرى أن الظروف التي نشأ فيها المتكلم أو المفسر تؤثر في أعماله وفهمه، ستنتقل من خلال هذه الظروف واللغة مفاهيم لذهنه، وأحكام وآراء سابقة معينة، تختلف عن المفاهيم والأحكام لشخص آخر عاش ظروفاً أخرى. ولكل إنسان ظروف شخصية معينة، بالإضافة للظروف العامة، ففي البيت الواحد ربما اختلف إخوان في الفهم لقضية واحدة.

ثم انفرد جادامر بآراء طور بها -مع غيرها من آرائه- التأويلية الفلسفية، ووضح بها معالمها، وحاول تثبيتها ودعمها، في كتابه المعروف (**الحقيقة والمنهج**). ومن هذه الآراء:

- ليس للنص تفسير نهائي ثابت، وإنما له تفسيرات متعددة لا نهائية:لأنه على ضوء نظريته في حقيقة الفهم فيكون كل نص قابلاً لتفسيرات متعددة، حسب تعدد المفسرين وخلفياتهم، وعدم حصر الحقيقة النهائية عند مفسر معين.

-عدم إمكان وجود التفسير الموضوعي والحقيقي والواقعي، وهو الفهم المطابق لواقع النص: بل لا يمكن أن يكون هناك فهم معين لواقع النص؛ لأن كل فهم متأثر بخلفيات المفسر،

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: قائمة الكتب

1) ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2.

2) أبو الزهراء، **دروس الحجاج الفلسفي**، الشبكة التربوية الشاملة فيلومرتيل، 2008، .

3) أبو الوليد الباجي،**المخارج في ترتيب الحجاج**،تح:عبد االمجيد التركي، ط2، دار المغرب الإسلامي، المغرب،1987.

4) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، رقم(6280)، 615/3، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

5) أمينٌ سلّامة، **معجم الحضارة المصريّة القديمة**، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1، 1996

6) بيار غريمال، الميتولوجيا اليونانية ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط1 ، 1982

7) جورج غوسدروف، أصول التأويلي، ترجمة فتحي انقزو، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018. – ماهر عبد القادر محمد، حربي عبّاس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، 2000،

8) جون هارمان راندال، **تكوين العقل الحديث**،ج1، تر: جورج طعمة، بيروت، دار الثّقافة،1998 ،

9) حافظ إسماعيل علوي، **الحجاج ، مفهومه ومجالاته، دارسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة**، ، ج1، عالم الكتب الحديث، الاردن ، ط1 ، 2010، ص 02.

10) حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربيّة، 1971،

11) حسن ين محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام

12) حنا الحضري، تاريخ الفكر المسيحي، القاهرة، دار نويار للطباعة، ط1، 1986

13) خالد السيف، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر**، ص77.

14) الخليل بن أحمد بن الفراهيدي البصري(ت: 170 هـ)، كتاب العين؛ ت د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي؛ الناشر :دار ومكتبة الهلال، (8/ 359).

15) دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمنيوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007م.

16) شارل جنيبر، **المسيحيّة نشأتها وتطوّرها**، تر: عبد الحليم لزمود، بتَوت: منشورات المكتبة المصريّة،

17) طه عبد الرحمن ،**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** ،ط1،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،1998.

18) طه عبد الرحمن ،**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط1، 2001.

19) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية ، بيروت –لبنان، ط 1،2003 .

20) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية ، بيروت –لبنان، ط 1، 2003 .

21) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، 1996م.

22) عبد الهادي بن ظافر الشهري،**استراتيجيات الخطاب:مقاربة لغوية تداولية**"، ،دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1 ، 2004 .

23) علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، المكتب الإسلامي،ط2، 1401هـ.

24) علي سامي النشار:نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

25) غادامير، **فلسفة التّأويل**، تر: محمد شوقي الّزين، دار العربيّة، لبنان، ط2، 2006 .

26) فتجنشتين: البحث المنطقي الفلسفي، 2001، ص 4.

27) مجدي الكيلاني،**تاريخ الفلسفة من منظور معاصر**،دار التنوير ،ط1، 2008

28) محمد بن أحمد ، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، وزارة الأوقاف السعوديّة، 1993،

29) محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان،، ط1 ، 2002 .

30) محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990.

31) مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، مؤسسة هنداوي للنشر، 2018.

32) موسى برهومة، **الناطقون بلسان السماء**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2013م.

33) نعمان بوقرة، **الخطاب الأدبي و رهانات التأويل، قراءة نصية تداولية حجاجية**، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن ط1، 2012.

ثانيا:قائمة الموسوعات والمعاجم:

1) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، ط1، 1978 ص 331/3

2) الرازي،**مختار الصحاح**،دار الكتاب العربي،بيروت،لبنان،ط1 ، 1967،مادة حجج،

3) جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ،ج1 ،

4) الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، ،ط1، 1985 ، ص 52

5) تفسير الطبري / ت شاكر(ج6 /206/205).

6) أساس البلاغة ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، تحقيق :محمد باسل عيون السود، الناشر :دار الكتب العلمية، بيروت لبنان؛ ط1، 1998، (ج1)

7) ابو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، **أساس البلاغة**،دار صادر، بيروت، 1992.

8) أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا، **مقاييس اللغة**، ،مج2،دار الجيل،بيروت،ط1، 1991.

9) ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط3، 1999.

ثالثا: قائمة المجلات:

1) ويرنرج. جينروند، **تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد (59-60).

2) منى طلبة، **الهيرمينوطيقا المفهوم والمصطلح**، القاهرة: مركز النيل للنشر، العدد 10 ،2004

3) حواس مسعودي،**البنية الحجاجية في القرآن الكريم**،سورة النمل نموذجا ،مجلة اللغة والأدب،جامعة الجزائر ،عدد12 ديسمبر: 1997م.

4) حسن خميس الملخ، الحجاج في الدرس النحوي، مجلة عالم الفكر، العدد 02 ، اكتوبر / ديسمبر 2011،

5) أعراب الحجاج والاستدلال الحجاجي،مجلة عالم الفكر ،العدد1 مج/30 سبتمبر2001

6) كحول سعودي، القديس أغسطين المبدع في عصر اللاهوت، مجلة العلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية، قسنطينة، المجلد 08، العدد 01، مارس 2022،

رابعا:رسائل الماجستر:

1) هجيرة حاج هني، البنية الحجاجية في مقامات الوهراني، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في اللغة العربية وأدابها، جامعة حسيبة بن بوعلى – الشلف- إشراف أحمد بن عجمية، نوقشت 2015/2014. (غير منشورة).

خامسا: قائمة المراجع بالفرنسية

1) **Le Grand Robert, Dictionnaire de la langue Francaise ,1989 ,Paris** .