



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة باجي مختار عنابة

قسم الفلسفة

دروس فلسفة التأويل في العصر الوسيط.

لطلبة السنة الثانية ليسانس ل.م.د

إعداد الأستاذ:

عمران جودي.

السنة الجامعية 2020/2019.

مدخل:

تتضمن هذه المطبوعة سلسلة من الدروس التي قدمناها لمدة ثلاث سنوات في مقياس فلسفة التأويل في العصر الوسيط، ألقيتها على طلبة السنة الثانية ليسانس بقسم الفلسفة جامعة باجي مختار عنابة، وفق البرنامج الرسمي لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وما يمكن الإشارة إليه هنا من قبيل التذكير أنّ الدروس المكتوبة في المطبوعة كثيرا ما ترد على سبيل الإيجاز، ومرّد ذلك إلى عدد السّاعات المبرّجة والذي لا يتناسب والبرنامج المقترح (إثنا عشر درسا مقترحا في الحجم السّاعي والذي لا يتجاوز إثنا عشر حصّة)، ناهيك عن العناصر التي يحتويها كلّ موضوع، لكن هذا لا يعني أنّنا أمام إيجاز محلّ بقدر ما حاولنا الوقوف على المحطّات التاريخيّة الهامّة والأفكار الملمّة بروح العصر، وخاصّة ما تعلّق بالشّخصيات والمدارس التي لعبت دورا هامّا في عمليّات إنتاج الأفكار في وحدتها وثنائيتها أو حتّى تنوعها.

ثمّ إنّ الدّارس لهكذا موضوع "التأويل" يجب أن يكون ملّمّا بالجانب اللّغوي والعقائدي للنصوص التي تناولتها الفترة الوسيطيّة، وهي فترة حاسمة في تاريخ الفكر البشري؛ وكأنّنا أمام موضوع تتقاسم مختلف أقسام الجامعة كونه يتعدّى قسم الفلسفة إلى قسم التاريخ (باعتباره موضوعا تاريخيّاً) وقسم الأدب (لأنّنا سنهتمّ بالتراكيب اللّغويّة والدلالات التّحويّة)، وكذا قسم الشّريعة في حالة ما استدعي الأمر مقارنة بين النصوص التي تنتمي إلى ديانات مختلفة، ومن خلال هذا ستكون للمقياس أهميّة مزدوجة:

- الوقوف على تاريخيّة النصوص الدّينيّة في امتزاجها مع العقل اليوناني عبر مراحلها المختلفة؛
- فهم الإشكاليّة العامّة التي حملها الفكر الوسيط بصفة عامّة، ومن ثمّ محاولة معرفة بعض الخصائص الجزئيّة لكلّ حركة تأويليّة، لكن في إطار الإشكاليّة العامّة دائما "علاقة العقل بالنقل".

لذا فإنّ مقياس "فلسفة التأويل في العصر الوسيط" يفرض علينا أن نكون مرتبطين أشدّ الارتباط بزمكانيّة الأفكار، وكأنّنا مجبرون على تقديم دراسة سينكرونيّة synchronique ودياكرونيّة Diachronique مستفيضة كي لا نترك اختلالات على مستوى مرحليّة الفكرة؛ كالانتقال من النّص إلى استنطاق النّص، وكذا عدم تغليب منطقة على أخرى مثل تغييب الدور الهامّ لليونان في ظهور مدارس انتشرت فيما بعد في كامل أوربّا والبلدان الإسلاميّة.

في كثير من الأحيان ونظرا لغموض بعض المسائل وطريقة معالجتها بكلّ حيادية أصبحنا بهذا ندرس لطلبتنا فكريا ماديا إلحاديا بطريقة أو بأخرى، ثمّ إنّ التسليم ببعض المصطلحات واستخدامها وتعليمها يجعلنا موافقين على الايدولوجيا التطورية التي استحدثتها الديانات التي لا ننمي إليها وإنّ أبدينا رفضنا للفكر الذي تمثله، وتقودنا في النهاية ولو ضمنا إلى إنكار بعض معتقداتنا، فشيوع المصطلحات الإلحادية في الكتب والمراجع بل وجعلها عناوين لمؤلفات كاملة من قبيل: الفكر الديني، مقارنة الأديان وغيرها توحى بأن الدين من اختراع الإنسان ونتاج فكره بفعل تفاعله مع البيئة الطبيعية لمئات السنين، وأنه تطورت ديانتته منذ فجر التاريخ من الشرك وعبادة الآلهة المتعددة حتى وصلت إلى مرحلة التوحيد وبالتالي فيهم التوحيد ومن ثم ممارسته عبادة ونسكا، ومثل هذا الكلام إلى بعض المراجع التي تنطلق من هذه الفكرة وقد لاقت رواجاً كبيراً في العالم المسيحي والإسلامي.

وقد حاولنا أن نتّبع نوعاً من التسلسل في محاضراتنا بعيداً عن الأهمية التي يمكن أن تضيفها على الدّروس الأخيرة، خاصّة وأنّ المقياس يتضمّن محطّات كثيرة تحتاج رصداً شاملاً للأفكار الواردة فيها – وهذا ما لا نزعّمه هنا طبعاً- حيث بدأنا بتعريف التّأويل كي تتّضح المعالم التي سنبحث عنها فيما بعد وكذا الأنواع التي يتضمّنّها، وتعرّضنا لأصول ومبادئ هذا الأخير من حيث هو مجرد فكرة تاريخيّة استدعتها مرحلة محدّد منه إلى محاولة تأطيره في قالب فلسفي يضمن الإطار الذي لا يجب أن نخيد عنه ونحن نتناول دلالة مصطلح التّأويل. وهكذا إلى البحث في الجذور الأولى لمصطلح فلسفة التّأويل من النّاحية الأسطوريّة ورأينا أن نتطرّق إلى الفيثاغوريّة (تأويل العدد)، والتّأويل المجازي عند أفلاطون، والإقرار الأرسطي وهكذا مروراً بالمدارس اليونانيّة اللاحقة ، وكان من النّباهة أيضاً أن نتطرّق لبعض الحدود التي يمكن أن ترسمها العلاقة القائمة بين اللّغة والتّأويل، من حيث أنّنا نؤوّل باستعمال اللّغة وهذه الأخير ترتدّ إلى مجموعة من الرّموز التي تبقى أيضاً بحاجة إلى تأويل.

ثمّ إلى الإشكالية الرئيسيّة للفترة والمتمثلة في علاقة الفلسفة بالدين ورأينا أن نتناولها على ضوء كلّ من الدّيانة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، وبالضرورة ربطه بأعلام كلّ عقيدة دينيّة (ابن رشد، ابن ميمون، توما الإكويني)، والمتأمّل للبرنامج يدرك أنّنا قدّمنا عنصراً على آخر ونقصد بالذّكر مقاربات في التّأويل واللّغة والعلوم الإنسانيّة

الإجتماعية باعتباره جاء سابقا للشخصيات التي ذكرناها آنفا، والسبب في التّقدّم والتّأخير هو الإنتقال إلى النّصوص الأدبية بطريقة حجاجية فلسفية، ومحاولة الوقوف على الفرق في النّص الفلسفي بين عملية ترجمته وإمكانية تأويله، ثم تطرّقنا إلى بعض النّماذج من المدارس التي اعتمدت التّأويل في العصر الوسيط.

وفي الأخير خاتمة تضمّنت مجموعة من الآراء والإستنتاجات التي تقاسمناها مع الطّلبة طيلة السّداسي، كأهمية التّأويل في الخطاب الديني وكذا خطورته في تحريف الفهم العام، ومن ثمّ التّساؤل عن مصطلح الفهم نفسه والذي يعتبر فيما بعد المحور الرئيسي في التّأويل المعاصر، وفق الدّراسة الموضوعية المقترحة في معالجة مختلف القضايا الإجتماعية والعقائدية من حيث التجرّد والحيادية في استقصاء، الحقائق وعدم البناء على الأحكام المسبقة وترك التعصب للأفكار وأدلة القضايا التاريخية والتشكيك في المسلّمات بما يخدم قضية أو مشروعا معينا ولو على حساب تاريخ الإنسانية ومنجزاتها على مرّ العصور.

مقدمة:

الفلسفة في العصر الوسيط خليط بين فلسفيّ بين الدّين والفلسفة اليونانيّة، حيث تضافرت فيه جملة من الإجهادات والظّروف التي بلورتها، خاصّة الفلسفة الأرسطيّة ناهيك عن مساهمة المسلمين والمسيحيين واليهود، وكانت الإشكاليّة الرئيسيّة للحقبة متمثّلة في أولويّة العقل على النّقل أو الفلسفة على الدّين.

اتّصل المسلمون بالفلسفة اليونانيّة حين امتدّت فتوحاتهم إلى آسيا الصّغرى متّجهة نحو القسطنطينيّة، وقد نجح ابن سينا في الوصول إلى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطوني جديد لنظريّة صدور الأشياء جميعا عن الله (الفيض)، كما كانت فلسفة ابن رشد حول قدم العلم تمهيدا لفلسفات أخرى فتحت الباب واسعا أم عمليّة تأويل المواقف على الصّعّدين الدّيني والفلسفي.

كما تأثّرت اليهوديّة بالزّوج الأفلاطونيّة وجاءت غارقة بين الوحي والإيمان، ويعتبر كتاب موسى ابن ميمون "دلالة الحائرين" تطورا لفلسفة أرسطو نظرا لكونها استطاعت أن تتوخّد إلى حدّ بعيد في التّوحيد اليهودي.

أمّا الفلسفة في العصر الوسيط فهي تعبّر عن عن النّظرة الإقطاعيّة في أوربا منذ القرن الخامس إلى غاية ظهور البوادر الأولى للرّسماليّة في نهاية القرن الرّابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، وعرفت هذه الفلسفة باسم الفلسفة السكولائيّة Scholasticism كونها كانت تعلّم في المدارس مختلف التّعالم الدّينيّة والمواقف اللاهوتيّة بغية التّوفيق بين الوحي والعقل، وقد بدأنا بالوحي نظرا لأهمّيّته التي تفوق كلّ الإعتبارات العقليّة والحسيّة على حدّ سواء؛ حيث منحت للوحي مكانة راقية وأصبح فيها العقل مجرّد خادم للإيمان.

اعتمدت فلسفة العصر الوسيط على أفكار الفلسفة اليونانيّة ونصوص الكتاب المقدّس والتي كانت كثيرا ما يتمّ تأويلها على حساب الحقيقة والمشار إليه بالأصل، وتنقسم الفلسفة المدرسية تاريخيّاً إلى ثلاث فترات، الفترة المبكّرة من القرن التّاسع إلى القرن الحادي عشر تحت تأثير الأفلاطونيّة المحدثّة.

الفترة الكلاسيكيّة تمتدّ من القرن الثّاني عشر حتّى القرن الرّابع عشر وكانت تسودها الأرسطيّة المسيحيّة (توما الإكوبيني)

الفترة المتأخّرة من القرن الخامس عشر إلى القرن السّادس عشر وقد هيمنت عليها المنازعات بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت ليظهر لاحقا الصّراع الذي شنته الكنيسة الكاثوليكيّة ضدّ حركة الإصلاح الدّيني.

وكان الدين الإيديولوجية السائدة لقرون طويلة حيث جعلت من العقل مجرد تابع لمقولات تفرضها طبقة معينة على حساب طبقة أخرى؛ وهيمنت الكنيسة على التفسيرات المتعلقة بالعالم والإنسان وكل رأي مخالف لتصوراتها يعدّ كفراً وزندقة، وظهرت مقولات كثيرة مفادها أنّ "الفلسفة الحقّة هي الدين الحقّ" و"من تمنطق تزندق"، وهو الأمر الذي فسّر حدوث اضطرابات كثيرة طول الحقبة أدت إلى تكريس الفهم المسيحي أكثر فأكثر، حيث أصبحنا نتحدّث عن الدين المؤدّي للفهم والذي انتهى بدوره كدليل أنطولوجي لإثبات وجود الله.

وعندما استقرّت الحياة الاجتماعيّة في القرن الثاني عشر ومع ازدهار الصنّاعة والتجارة والفنون زادت عدد المدارس والتي ناشدت الحركة العلميّة والأدبيّة، ممّا أدّى إلى ظهور الموسوعات اللاهوتيّة وانتعشت التّرجمات اللّاتينيّة، وظهرت بوادر قيام العقل مع تقبّل الكنيسة - وهو تقبّل اضطراري بعدما لم تجد الكنيسة بديلاً تحت ضغوطات كثيرة- للفلسفة الأرسطيّة كأساس مسيحي وأصبحت المفاهيم الأرسطيّة متداولة بشكل رسمي، وظهر شراح كثيرون لفلسفة أرسطو حيث تأسّس المذهب النّظام الدّومينيكاني (المذهب الإكويني الأرسطي المسيحي) والفرنسيسكاني (المذهب الأوغسطيني الأفلاطوني) في أوائل القرن الثاني عشر لمحاربة البدع والهرطقات.

ومع إطلالة القرن الخامس عشر ظهر تيّار جديد يسعى إلى إحياء الآداب اليونانيّة والرّومانيّة القديمة، فظهر المذهب الإنساني والفلسفة التّوماويّة الجديدة والأوغسطينيّة الأفلاطونيّة... وهذا ما يتناسب وتأويل النّصوص المقدّسة التي تعتبر في حدّ ذاتها مجموعة من الرّموز التي تحتاج إلى تشفيرها للوقوف على معناها الخفيّ عن طريق التّأويل والتّفسير، لأنّ بداية التّقاء التّأويل بالفكر المسيحي تعود إلى بداية إعادة كتابة الإنجيل كنصّ مقدّس، حيث كان جليّاً أنّ عمليّات القراءة التي قام بها الأوّلون في الأناجيل المختلفة كانت بمثابة بناءات لاهوتيّة بقراءات مختلفة للتعبير عن التّضحية والفداء والألم والشّر، لكن ما زاد من تعقيد المصطلح هو انتقاله من دلالة إلى أخرى مع كلّ فترة زمنيّة معيّنة، ونقصد بالدّرجة الأولى الانتقال من قراءة النصّ إلى عمليّة فهم النصّ ومنه إلى محاولة إنتاج النصّ كما سنلاحظ في الفصول القادمة.

المحاور الكبرى للمادة:

وحدة التعليم: الأساسية

المادة: فلسفة التأويل في العصر الوسيط

الرصيد: 5

المعامل: 3

أهداف التعليم:

(ذكر ما يفترض على الطالب اكتسابه من مؤهلات بعد نجاحه في هذه المادة، في ثلاثة أسطر على الأكثر)

- التعرف على أهم المدارس اليونانية والإسلامية والمسيحية واليهودية.

المعارف المسبقة المطلوبة:

(وصف مختصر للمعرفة المطلوبة والتي تمكن الطالب من مواصلة هذا التعليم، سطرين على الأكثر)

- ثقافة عامة

- تاريخ الأديان.

محتوى المادة:

- مفهوم التأويل وأنواعه.

- مبادئ وأصول فلسفة التأويل.

- الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس وميلاد الهيرمينوطيقا)

- اللغة والتأويل.

- التأويل والرمز .

- النص الديني وإشكالية التأويل (اليهودية، المسيحية، الإسلامي)

- مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

- تأويل النص الفلسفي (ابن رشد، ابن ميمون، توما الإكويني)

- الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي.
- النص الفلسفي بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط.
- نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط.
- **المراجع: (كتب ومطبوعات ، مواقع انترنت، إلخ..
- لوسيان غولدمان، العلوم الإنسانية والفلسفة، ترجمة د/ يوسف الأنطكي، مراجعة د/ محمد برادة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1996 م.
- إبراهيم مدكور، الفارابي والمصطلح الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة العربية، 1403 هـ / 1983 م.
- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، القاهرة: المكتب المصري للطباعة والنشر (سميركو)، ط 2، 1983 م، 2 مج.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 3، 1996 م.
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط 5، 2003 م.
- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002 م.
- Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues, Hatier et PhiloSophie
- Jacob André et des autres , **LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES**, éditions Tome 1 et 2 , PUF, Paris , 1990.

تمهيد:

بات من الأكيد أنه ينبغي أن نعتد حلقة التأويل بدلا من البحث عن تأليف الأفكار الموجودة سلفا وتركها غامضة كما جاءت، لأنّ التأويل يسمح بإنتاج المعنى كونه يربط بين النص وفهم أغوار النص، وموجّها لولادة التفكير الحيّ على ضوء تقسيم العبارات إلى معانٍ تتضمّن في حلقات الفكر المتعاقبة، سنكون إذن أمام بناء صورة وسيطة تكشف قدر الإمكان عن الأفكار المنسيّة داخل نسق النص.

إنّ اللغة بهذا المعنى تكشف لنا عن وجود النصّ مهما كانت طبيعته (نصّ فلسفي، نصّ أدبي، نصّ ديني،...) من خلال جدليّة المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أي أنّها تضعنا في هذا الوصف الذي لا يتضمّن الخطاب بقدر ما يفوقه، لأنّنا نصل إلى حقيقته بالتأويل وكأنّنا أمام مقولة " النصّ هو ما ليس بعد" أو ليس شيئا مفكرا فيه بعد بقدر ما هو حركة تفكير ووجهة نحو استجلاء المعاني وإعطائه مفاهيمها وصورها وباعتباره كذلك ستكون اللغة ملزمة أساسا بتفعيل هذا المعنى واستجلائه، ولا بدّ للنصّ أن يعلو فوق ذاته وأن يزخر بأكثر ممّا يعد به وأن يشير إلى أكثر ممّا يقول، ويتحكّم في مجموع إحياءاته النحويّة والإنفعاليّة والتّجربة.

يبدو من الضّروري أن نضفي على خلفيّة النصّ معنى جديدا متعلّقا بخلق سيكولوجيّة المعنى، وهو المعنى المتصل لواقع يعيش داخل الأعماق التي تظلّ دائما غير جليّة بالنسبة إلى الإنفعالات والعواطف الأولى للنصّ، وتعبّر حساسيّة المؤلّف عن ذاتها بواسطة اندفاع خلاق لعبارات النصّ في اتّحادها مع موضوع الكتابة، وهذا النوع من التوحّد بين الكينونة والقيمة البلاغيّة للنصّ يشكّل رؤية جديدة لعالم انبثاق النصّ لأنّ قيمة النصّ ليست تراكميّة بقدر ما هي انبثاقيّة تتحكّم فيها طاقة شعوريّة مكثّفة وراء غاية (غايات) النصّ تظلّ في حالة كمون متّشحة بالغياب، ولذلك كشفت لنا حركة النصّ وتدقّق المعنى وفكرة النظام البلاغي من جهة والخلق الدلالي من جهة أخرى عن النصّ باعتباره ظاهرة إنسانية، كما أبان لنا التأويل عن اقتدار الكلمة الخلاق وقوّتها المحرّرة وهو ما يعني أنّ اللغة ليست مجرد أداة تواصل وأنّ القول الفلسفيّ يسعى لتسييل الفكر حتّى يقترن بتطوّر الحياة.

1/ مفهوم التأويل:

إن مفهوم التأويل يتعلق بعملية الفهم، أي فن فهم النص وقد عرف تطوراً منهجياً عبر التاريخ حيث حمل مجمل التطورات التي وقعت في مجال العلوم الإنسانية، والمتمثلة في فهم النصوص الدينيّة والأدبية، وهو لم يعد حكراً على هذه النصوص فحسب، بل تعداها إلى ضروب معرفية أخرى كانت تعتمد التأويل كالحقوق والفلسفة، وعليه فإن التأويل لم يكتسب مكانته اللائقة ضمن منظومة العلوم الإنسانية إلا من خلال ظهور الوعي التاريخي فإذا عدنا إلى جينيالوجيا التأويل في الثقافة الغربية منذ العصر اليوناني إلى غاية العصور الحديثة، نجد أنه يظهر بوصفه شكلاً عملياً اقتضته طبيعة كلّ مرحلة.

التأويل مصدر على وزن تفعيل، من أوّل يؤوّل تأويلاً، ومادّة الكلمة هي (أوّل).

قال ابن فارس: أوّل أصلان، هما ابتداء الأمر وانتهاءه، من استعماله في الإبتداء قولك: الأوّل وهو مبتدأ الشيء ومن استعماله في النهاية الأيل وهو الذكر من الوعول وسمّي أَيْلاً لأنّه يؤوّل إلى الجبال وينتهي إليه ليتحصّن فيه. وقولهم آل بمعنى رجع. والإيالة بمعنى السياسة لأنّ مرجع الرعيّة إلى راعيها وآل الرجل: أهل بيته، سمّوا بذلك لأنّ مآلهم ومرجعهم وانتهاءهم إليه كما أنّهم هم ابتداءه. والأوّل بمعنى الإبتداء والمرجع. تأويل الكلام؛ عاقبته وما يؤوّل وينتهي إليه⁽¹⁾.

ومصطلح الهرمينوطيقا Hermeneutics يشير في الأصل إلى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، والذي تعود أصوله أيضاً إلى جملة المبادئ المتعلّقة بتأويل الكتاب المقدّس أو النصوص الدينيّة بغرض فهمها وتفسيرها والوقوف على معناها البعيد والقريب.

يعرّفه ابن منظور: "الأوّل الرجوع، آل الشيء يؤوّل ومآلاً رجع، وأوّل إليه الشيء بمعنى رجعه وبدايته وألت عن الشيء ارتددت، يقال طبخت النبيذ حتّى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع. والأيل من الوحش: الوعل، وفي هذا الشأن قال الفارسي سمي بذلك لمآله إلى الجبل يتحصّن فيه⁽²⁾.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر، ج1، 1979، ص ص 98، 99.

² - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، المجلد الثاني، 1988. ص ص 194، 195.

وهذه المادة تدور حول معاني الرجوع، والعاقبة، والمصير، والتفسير وهذا يعني أن تأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم، وإلى حقيقة ما أخبر به.

هذا ويسمح التأويل باكتشاف مجالات وميادين متعددة بتعدد سياقات البحث في هذا الأخير وفق علاقات معرفية مختلفة، وذلك وفق اعتبارات الفهم والتي من شأنها أن تفتح النصوص المغلقة من خلال فحصها والتدقيق في معانيها، وكذا ربطها بالسياق العام التي تبلورت فيه؛ ونقصد بالدرجة الأولى مختلف الظواهر الاجتماعية والفردية، إضافة إلى مختلف الأحداث الأحداث الفنية والتاريخية التي تبقى فيها اللغو وسيطا هاما لا يقوم بونها أي تأويل وبالتالي انعدام الفهم.

ويراد بالتأويل (رغم تعدد الاصطلاحات) ثلاثة معاني:

- حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة يقول تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون"⁽¹⁾، "هل ينظر إلا تأويله" بمعنى هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ويحدون لقاءه، "إلا تأويله" إلى ما يؤول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله رب العالمين.

- التأويل التفسير، يقول تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" ^ط فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ^ط وما يعلم تأويله إلا الله ^ط والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ^ط وما يذكر إلا أولو الأبواب"⁽²⁾، وهو اصطلاح كثير من المفسرين ولهذا قال مجاهد (إنّ الراسخين في العلم) يعلمون تأويل المتشابه فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا ما يعلمه الراسخون في ذكر أحكام الكتاب، {والراسخون في العلم يقولون آمنا به} يعني بالراسخين في العلم: العلماء الذين قد أتقنوا علمهم ووعوه فحفظوه حفظا لا يدخلهم في معرفتهم وعلمهم بما علموه شك ولا لبس، وأصل ذلك من رسوخ الشيء في الشيء وهو ثبوته وولوجه فيه.

¹ - سورة الأعراف، الآية 53.

² - سورة آل عمران، الآية 7.

- صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدلّ عليه إلى ما يخالف ذلك لدليل مفصّل يوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكون إلّا مخالفا لما يدلّ عليه اللفظ وبيّنه، وهو ما يجعل من التأويل كعملية تفسيرية عبارة عن فهم لمختلف الأشياء التي تطرح لهذا التفسير، باعتباره تفسراً لما يؤول إليه الشيء المراد معرفته وتأويله ولا يخرج عنه بتاتا. حتى يتبين العمل الحقيقي داخل النص كمجال للمعرفة وفق منهج الشرح والتفسير، ومن ثم معرفة المعنى الذي يختبئ وراء معطيات النص.

يقول الرّازي "التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوله تأويلا أو تأوله بمعنى وآل الرجل أهله وعياله وآله أيضا أتباعه⁽¹⁾.

من خلال ذلك أي بعد العودة إلى النص انطلاقا من مقتضى الحاجة إلى تأويله والإجابة عن المغزي الأصيل الذي يكتنفه يبقى المعنى أمرا نسبيا يتراوح بين مجموع القراءات، لأن من طبيعة الظاهرة الإنسانية أن لها جانبا ظاهرا وآخر باطنا أيضا وتظافر هذه العلاقة بين القارئ والنص المقروء يجعلنا مرّة أخرى نبحت عند البدايات الأولى.

يقول السيوطي في معنى التفسير: "من الفسر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السفر (بضمّ الرّاء) نقول أسفر الصّبح إذا أضاء، وقيل هو مأخوذ من التفسرة وهي اسم لما يعرف الطّبيب به المريض، أمّا التأويل فأصله من الأوّل وهو الرّجوع فكأنّه صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السّياسة كأنّ المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى في موضعه"⁽²⁾.

ويجب الإقرار مسبقا بوجود مشاكل على مستوى الفهم باعتباره لا يتأتّى إلّا بعد مجموعة من الشّروط المتعلقة بلغة النص واستعدادات القارئ لمكابدة المحتوى النصّي، ممّا يتطلّب قراءة متأنّية Lecture sélective واستعدادات نفسيّة في سبيل فهم الغايات التي يتضمّن النص بتقدير القصد الحقيقي من القصد المحصّل، حيث يجب التأكيد مرّة أخرى أنّه لا نفهم الكلمات في سياقها البلاغي بنفس الطريقة، الأمر الذي يوحي بنوع من السّعي نحو إنتاج المعاني، لكن هذه الأخيرة لا تعرف لنفسها شكلا كوّها لا تخضع لمعنى مسقّر كما أنّها خارجة عن إطار الحدود التي يفرضها المؤول.

¹ - أبو بكر الرّازي، مختار الصّحاح، عين مليلة: دار الهدى، ط4، 1990، ص 29.

² - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت: المكتبة الثّقافيّة، ج2، 1973، ص 173.

2/ أنواع التأويل:

إنّ التعريفات المختلفة للتأويل كانت أشدّ تعبيراً عن إشكاليّة فهم نصّ الديني كونها تهمّ بشرح الكتاب المقدّس وتحاول تبليغه إلى العامّة للنّاس، وكثيراً ما كان هذا التّبلغ لصالح طبقات معيّنة في المجتمع (الكنيسة) على حساب الطبّقات الشّعبيّة المختلفة، الأمر الذي يستثني أن يكون للتأويل مفهوماً فلسفياً يمكن من خلاله بناء أنساق فكريّة.

في المقابل تطرح إستراتيجيّة التأويل مشكلة الحدود باعتبار أنّ الأصلي وكأنّه لم يوجد بعد، وسيتعرّض لتحولات كثيرة تفرضها طبيعة التأويل، ممّا يعني أنّ التأويل بعدما حاولنا ضبطه كمفهوم يجب الوقوف عليه من زاوية أنّه آليّة من شأنها أن لا تترك النّص يسبح في فضاء من الدّلالات، وسنحاول هنا التطرّق إلى أنواع التأويل:

1- **التأويل المتناهي:** وينطلق هذا النوع من إستراتيجيّة تحديد الدّلالات التي يحتويها النّص، رغم الإعراف بالمعاني المتعدّدة التي يحملها النّص، وقد ذكر الغزالي بأنّه إذا كان ثمة ضرورة للإجتهد فلا أنّ النّصوص متناهية والوقائع غير متناهية⁽¹⁾، إلّا أنّها لا بدّ من أن تستقرّ في معنى معيّن يكون بمثابة الإطار الذي لا ينبغي أن يحيد عنه النّص الأصلي، وهنا يكون التأويل محكوماً بقوانين وضوابط تمنع تحارج النّص وتحدّد من معانيه قدر الإمكان وتفرض عليه نهايات معيّنة، وهي بمثابة غايات تنظمّن لها ذات القارى وتصنعها في النّص المقروء.

2- **التأويل اللامتناهي:** هنا يظهر رهان التأويل مفتوحاً إلى غير مستقرّ، إذ لا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل سوى رغبة المؤوّل في إقامة النّص على مجموعة من اللّاتحديدات والعلامات، الأمر الذي يجعل من النّص في حالة تحارج إلى ما لا نهاية، ويظهر هنا التأويل كمغامرة مجهولة الغايات لأنّ عكس التأويل الأوّل لا يحتكم إلى قوانين وضوابط تحدّد له المنطلقات والنّهائيات، وهنا لا يتعلّق المعنى بالمصطلحات بقدر ما يتعلّق بالعلاقات بين الذات والموضوع (القارئ والنّص موضوع الدّراسة)، وقد ذكر الفارابي من جهته أنّ بإمكان المشرّع أن يقدر ما لم يقدره من سبقه،

¹ - الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: اللّجنة الدوليّة لترجمة الروائع، 1959، ص 30.

حيث أنّ بإمكانه تغيير الكثير ممّا شرّعه السلف وأن يقدره بما هو الأصلح في زمانه⁽¹⁾، لذلك فإنّ النموّ يكون عضويّاً أو منظماً وفق مقاصد المؤوّل، التفكير نفسه ينتج في جمل مختلفة مكوّنة من كلمات عديدة شريطة أن تكون لها فيما بينها نفس العلاقة، ولذلك كشفت لنا حركة النصّ وتدفّق المعنى وفكرة النظام المحرّك من جهة والخلق القصدي للمؤوّل من جهة أخرى عن المعنى باعتباره ظاهرة إنسانية.

إنّ قوام التفسير هو في عدم تعبيرنا عن النصّ بنظرة العلماء والسيكولوجيين وإنما في محاولتنا الكشف عن خباياه ومحاوله الوقوف على غايته، كما نهتمّ بالبنية العميقة التي تكتنف بدورها أفكاراً كثيرة ... فإذا كانت التّصوص الدينيّة قد نادت بإصلاح حياة التّاس فإنّ اللّغة والتفسير عملت على فهم وشرح الإدّعاء دون فصلها عن الواقع، إذا كان العلم والمعرفة العلميّة همّهما السّيطرة على العالم الفيزيائي "المعرفة قوّة"، فإنّ في مجال التفسير سنكون إزاء لقاء من نوع آخر بين المؤوّل وفهم النصّ، وفي مقابل هذين النوعين نجد أنّ هناك من يعتدّ بتقسيم آخر لأنواع التّأويل، خاصّة ما تعلّق منها بالجانب الفقهي للنصّ ونقصد بذلك:

1- **التأويل القريب:** وهو التّأويل الذي يظهر معناه وتتضح حقيقته بأدنى دليل أو بيان (خاصيته الواضح) كأن يعبر اللفظ عن معناه مباشرة دون إعمال الفكر أو النّظر في المترادفات التي يمكن أن تلتقي في سياق التّأويل بحجّة المعنى، وقد استعملنا هنا كلمة حجّة للدلالة على عدم جدوى الخوض في التّأويل عندما يتعلّق الأمر بالواضحات، وإلاّ التبس الأمر وتسلّلت الشّبهة إلى التّصوص.

2- **التأويل البعيد:** وهو التّأويل الذي لا يظهر معناه بأدنى دليل، بل يحتاج لدليل أقوى من الظاهر حتى يؤوّل الظاهر عليه، على معنى أن السامع يتردد كثيراً فيه عند سماعه، بل ربما أنكره لبعده، ولا يستوعبه ويفهمه إلاّ بدليل أقوى من ظاهره، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسّي إلاّ أنّنا لا نستطيع أن ننكر أنّ الفهم عمليّة عقلية تتحكّم فيها شروط موضوعيّة، هنا تظهر الهوّة شاسعة بين إخضاع النصّ أو الخضوع له، لأنّ المشكلة في التّأويل هو تنوّع اتجاهاتها من جهة، وصدى الانفصال المزعوم بين النصّ والفهم والذي من شأنه أن يجعل المعنى أبعد من ذي قبل.

¹ - الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1978، ص ص 49، 50.

3/ شروط التأويل:

إن طريقة التعامل مع النصوص سواء بمحاولة فهمه أو تأويله يجعلنا نركّز على بعض المسائل المتعلقة بأسس التأويل وشروطه، إذ يعتمد التأويل في ذلك على ثلاثة أسس: العالم الذي يحيل إليه النص من خلال المعاني التي يحملها، وما يمكن أن تقدمه من علامات ودلالات تسمح الفهم والتفسير، ثم قدرة القارئ على إدراك الواقع وكذا محاولة تصويره في النص، وقدرته أيضاً على تطبيع النص، أي جعله طبيعياً وواقعياً بربطه بمرجعية خارجية خاضعة لتغيرات المواقف الاجتماعية باعتبارها متغيرات تدخل في هذه العملية، وهنا يتأثر النص بتلك التغيرات التي يحاول التعبير عنها من جهة وفهم القارئ لهذه التعبيرات ودلالاتها وكأنّ الكلمة تريد أن تقول غير الذي تبديه في ظاهر الأمر⁽¹⁾، من جهة أخرى وفق الواقع الطبيعي الذي ينتمي إليه النص بكل مواقفه التاريخية والاجتماعية، وبالتالي محاولة تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية، والرمزية للغة التي تتيح للذات المدركة أو العارفة فهم نص ما من النصوص، أو تفسيره انطلاقاً من رؤية معينة.

وللتأويل الصحيح شروط يجب مراعاتها حتى يصح وهي:

أولاً: أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال، وكلّ تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح؛ إذ لا بدّ للتأويل أن يفهم اللغة من زاوية رمزية⁽²⁾، كما أنّ اللدغة لا بدّ أن تبقى حيصة مقتضيات النص ولا تتجاوزة نحوياً أو بيانياً.

ثانياً: أن يكون هناك دليل يدل على أن المراد من اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، فإذا انعدم الدليل بطل التأويل، وذلك بهدف معرفة المغزى العام للنص وعدم تحريفه وتقويله ما لم يكن في بيان النص أو عباراته اللفظية.

¹ - أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 30.

² - Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie de langage*, trad, Myriam Boouzaher, Paris: PUF, 1988, p 217.

ثالثاً: يمكن أن يكون دليل التأويل قياساً، وفي هذه الحالة يشترط به أن يكون جلياً لا خفياً، وذلك بالإستعانة بقراءات متعدّدة بدل الوقوف على قراءة واحدة، والتي يمكنها في غالب الأحيان أن تكون حياديّة لا تخدم واقع النصّ.

رابعاً: أن لا يعود التأويل على ظاهر النصّ بالبطلان، ومن ثمّ يصبح التأويل خاضعاً لأوليات يقتضيها النصّ ومقاصد يفرضها النصّ أيضاً.

من هنا نرى أنّ التأويل يسمح لنا بكشف ميادين متنوّعة ومتعدّدة وفق علاقات معرفيّة مختلفة، فهو الحلّ الذي من خلاله تتبدّى لنا معاني النصوص على اختلافها، وعليه يقوم التأويل بعملية فحص لهذه النصوص داخليا وربطها بسياقاتها العامة خارجياً مع مجاوزة ذلك التصرّ الكلاسيكي لعلاقة القارئ بالنصّ.

تمهيد:

إنّ تحديد المفاهيم وتعريفها هي الخطوة الأولى في الدّراسات التّظريّة، وتزداد أهميّة ذلك حينما تكون المفاهيم المراد تعريفها أساسيّة في البحث مثل التأويل وفلسفة التأويل، ومن هنا تميّزت فلسفة العصر الوسيط بنزعة عقلية تستوحي روح العصر ومنهج القائم على تجنّب التّناقض والوثوق بالأحكام الجاهزة، ثمّ إنّ الدّارس والمتّبع لتاريخ الفلسفة رغم تعدّد ظروف ومناهج التّاريخ للفلسفة إلّا أنّها تلتقي عموماً في التّمييز بين أربعة مراحل أساسيّة في تاريخ الفلسفة: الفلسفة الإغريقية، الفلسفة الوسيطة، الفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، سيجد أنّ هذه الأخيرة ما هي إلّا انعكاس للفلسفة اليونانية بشكل نقدي يتماشى والمعطيات الجديدة للتّاريخ، الأمر عائد بالأساس إلى أنّه لا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة إلّا في ظلّ فلسفة يونانية ووسيطيّة كرّست بكلّ محمولاتها موضوعات العقل المعاصر، والذي أراد أن يكون أكثر تخصّصاً وتحزّراً وانفتاحيّة، منتشياً بذلك إنسانيّة اندثرت تحت وطأة النزعة الأداتيّة التي تدّعي خطاب العلميّة.

علينا أن نعرف أنّه لا يمكننا أنّ نفهم المبادئ الفلسفيّة لفلسفة التأويل في العصر الوسيط ما لم نعرّج على الجذور الأولى للأصول الفكرية التي اعتمدها وناقشها، كما أنّ نظريّة التأويل هذه والتي لاقت رواجاً كثيراً في الدّراسات اللّغويّة والحداثيّة على حدّ سواء كانت نتاج نظريّات أخرى سبقتها دراسة وتحليل، هذا التّحليل والإحالة لا بدّ أن يعيدنا إلى اللّغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسّدة في قالب نسميه جملة أو نصّاً، بحيث لا يمكن أن يكون مغلقاً أو مستقلاً على الدّوام، ويجب على الباحث أن ينشغل أتمّ انشغال بهذا التّنافس لأنّها مسؤوليّة كبيرة إزاء المجتمع كتفكير وكمارسة، تجعله مضطراً للوقوف بين تعمّق الأطر المختلفة لفكرة التّواجد مع الغير وتفسيرها، وبالتالي محاولة التّهوض بالإشكاليّات المحيطة بهكذا تواجد باعتبار أنّ مفهوم أيّ كلمة أو نشاط يختلف باختلاف الأغراض التي تؤدّيها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسّي إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننكر أنّ الفهم عمليّة عقلية تتحكّم فيها شروط موضوعيّة، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الفعل التأويلي أو الخضوع له، لأنّ المشكلة في التّفكير الفلسفيّ هو تنوّع اتجاهاته من جهة، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي بالأشياء وبين فهم النصّ.

1/ مبادئ التأويل:

يظهر التأويل في جميع أبعاد الظاهرة التي ينتمي إليها الإنسان من لغة وأخلاق وسياسة واقتصاد... فالنص حتى وإن بدا ساكنا فهو يحمل حركة تدفعه إلى الخارج وصراعا بداخله يكشف عن تداولية خطائية، كما أنه توجد فيه مؤثرات وقوى تُبقي عليه في المظهر الذي نعرفه عليه، ومؤثرات وقوى أخرى تجنح إلى تغييره نوعيا في كل ظاهرة لسانية وفي كل علة تحدث استجابة لموقف معين، لأن ما ينقص فعلا هو دراسة الذات الإنسانية⁽¹⁾؛ بمعنى أن الصيرورة تعتبر بمثابة المعمل الذي تنتج فيه كل حقيقة، أما إمكانية وجود الصيرورة فيتوقف في حد ذاته على تكون الوجود من ذاتين متفاعلتين على الأقل بحيث لا يمكن الفصل بينهما في شروط الفهم، كما تُعتبر كل من الوحدة والانفصال الأبديين لهاتين الذاتين (النص، المؤول) عن السر الذي يطبع الوجود بخاصية الإستمرار حتى على مستوى المتناقضات، وهو الأمر الذي يوحى بنوع من الترئسندنتالية على مستوى الخطاب المؤول، ونحن نعرف تمام المعرفة بأن إدراكات الدين حسيّة صوريّة والفلسفة إدراكاتها تكون نفسها عن طريق المفهوم، لذا لا مجال للتوفيق بين العاطفة الدينية والفهم من وجهة نظر العقل، لأن هذه الأخيرة ليست بعد متحررة حقا من الصور الحسية، ومن هنا فإن الفكر النظري وحده يبرز هذا المضمون في وضوحه التام باعتبار أن العلاقة بين الدّوات هي الوحدة غير القابلة للانفصام عن شروط الواقع والتي سيبدو فيها التأويل أو التفسير لحظة رئيسية من لحظات العقلانية، والتي تلعب بدورها دور الفضاء الذي تجد فيه الذات الإنسانية كمالها وهي لا ترى نفسها إلا من خلال صراع التأويلات وهي تبحث عن الوعي بذاتها (شروط الفهم).

يأتي التأويل على سبيل الإطلاق ويكون غرضه التأويل لذاته، وفي هذه الحالة لن يعرف نهاية واستقرارا على المعنى لأنه مبهم الغاية، وهي نظرة هرمسية تجعل من الفعل التأويل مجموعة من المسيرات الدلالية الممكنة على ضوء حلقات متعددة من السياقات التي يتضمنها الكون من جهة ويفرضها الإنسان عليه من جهة أخرى مخترقا مبادئ العقل بالإحتكام إلى مبادئ الغنوصية والأصول الهرمسية، ورأوا في الحسن بديلا

¹ - Max Horkheimer, **La théorie critique hier et aujourd'hui**, Paris: Payot, 1970, p 357.

للعقل... النص عند أصحاب هذا الموقف سرّ يخوض في سرّ آخر دون أن يعرف له نهاية ووقوفا على مفهوم أو معنى؛ إنّه الإيمان بفكرة السرّ الذي لا يمكن اكتشافه ومن ثمّ فإنّ القول بعبارة الفهم غباء وبهتان. لكن هذا لا يعني أن نترك النص مقفلاً مستعصياً على الفهم، بل علينا على الأقلّ أن نقترح بعض المبادئ التي نراها ضروريّة للوقوف على الأقل عن معنى النص:

* يدور التأويل حول "محتوى الحقيقة" وفهم "المقاصد"

- قواعد اللغة (l'interprétation grammaticale): يعالج النص أو أيّ تعبير كان انطلاقاً من لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي) وتحديد دلالة الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تركيبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر في كليته، كما أنّ أهميّة اللغة لا تكمن في بنيتها التركيبية فقط كما كان سائداً ومتعارفاً عليه فيما قبل بل تكمن أساساً في الدور الذي تلعبه كوسيط من أجل الإتّفاق والتّفاهم وعليه فإنّ ما يهتمّنا في نظره هو الوصول إلى التّخاطب والتّوافق، رغم أنّ هذا الأخير كثيراً ما يكون شاقّاً وطويلاً، وليس الغرض من البحث عن هذه البنية التركيبية مقصورة على معرفة مجهودات الإنسان و أشكال المعاملات و تأثيرها في حياتنا، بل من غرضه أيضاً التأثير في إرادتنا، وتعديلها وما يتوافق والشّروط الضّروريّة لقيام نشاطات الإنسان على أكمل وجه، ثمّ تقويم الأشياء على قدر اعتمادها على إرادتنا و إرشادنا إلى طريقة الحياة الصّحيحة بما فيه كمالنا ومنفعة الناس، لكن هذا لا يعني القول بعدم جدوى أيّ محاولة لضبط التّفنّس عقليّاً ونقدبّاً في تلك الميادين التي يبدو فيها الإرتباط بالجماعة والتّوجّه نحو الفعل عنصراً أساسيّاً في الوضع، حيث يصبح الإعتقاد الخفيّ للفكر على الوجود الجماعي وعلى تجدّره في الفعل شيئاً مرئياً ويصبح من الممكن حقّاً الوصول إلى نمط جديد من السّيطرة على عوامل في الفكر لم تكن من قبل خاضعة للسّيطرة⁽¹⁾.

* ما يعيشه الكاتب سواء داخل النص أو خارجه.

¹ - كارل ماهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمّد رجا الديريتي، تركة المكتبات الكويتيّة، الكويت، ط1، 1980، ص 86.

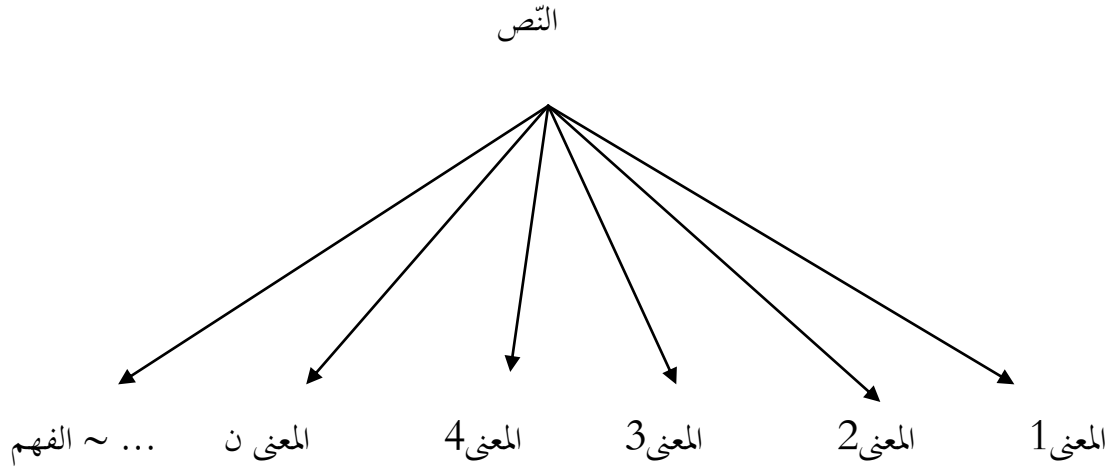
ذلك لأنّ الحوار يستدعي النظر بمنظور كوني لواقع العالم، واستحضار مشكلة الذات والكون بأسره لا الإنزواء داخل ذاتيات مفرطة في ذاتيتها تحجب التعرف على خارطة العالم البشرية باسم القدرة أو الكفاءة اللغوية، وتعيق فهم الذات على حقيقتها في الوقت الذي تسعى فيه إلى التركيز على القواسم المشتركة بين التّصوص وليس لحظة من لحظات المغامرة البشرية في تواجدها في غطاء اجتماعي أو كنظام لغوي، يلزم على الإنسان في أن يفكر وفق هذا النظام الذي قرره على النحو الذي أراد أن يمارس فيه نشاطه وإنسانيته وذلك من خلال إعادة تأويل مبدأ السيادة اللغوية، تلك السيادة التي لا يمكن أن تصل إلى مستوى القدرة على التعبير عن ذاتها إلّا في الشّروط الخطابية لعمليات ذاتية متميزة.

- التّأويل النفسي (l'interprétation psychologique) والذي يعتمد على حياة المؤلّف الفكرية العامة والدوافع (motivations) والحوافز الذي دفعته للتعبير والكتابة، فهو يميز بين نوعين من التّجربة:

- التّجربة المعيشة والتجربة الممارسة وهما وجهين لنفس الحقيقة التي تخص علوم الطبيعة التجربة العلمية ومن خصائصها أنّها تنفي كل ما سبقها بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع الأمر الذي يجعلها تنفرد بخصوصيتها وفرديتها.

ثمّ إنّ من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذات من محتواها دون أن يكون لها موضوع معرفة، كالنّظر في الأشياء دون تمحيص والتّفكير في النصّ على الشّاكلة التي يبدو لها، دون أن تكون نتيجة لمثيلاتها الدّاخلية عن الأشياء⁽¹⁾؛ فالنّصّ أشبه من الجنين الذي يولد من أبوين حتّى وإن اختلف عنهما في الشّكل ونمط السّلوّك، إلّا أنّ يبقى يحمل نفس الصّفات الوراثية للأبوين، كذلك النّصّ في حالة تأويله -ونحن نعلم أنّ كلّ قراءة هي قراءة تأويلية- يجب أن يبقى وفياً للنّص الأصلي، تماماً كما يوضّحه هذا الشّكل التقريبي للفكرة المذكورة:

¹ - عمارة ناصر، اللغة والتّأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتّأويل العربي الإسلامي، الجزائر: دار القدس العربي،



التأويل بهذا المعنى ليس له حدود يمكن أن يقف عليها يوما لأنّ دلالات النّص ليست حاضرة، غائبة أو على الأقلّ في حالة تخارج... (وهو ما سنعبّر عنه لاحقاً باسم أثر النّص في التفكيكية)، أي أنّ النص باعتبارها مساحة معرفية تحمل الكثير من العلامات والمعاني الدلالية المتعدّدة، قد يجعل منه نصاً منفتحاً على العديد من الاتجاهات المعرفية واللاهائية، ومنه تظهر رهانات التأويل وفق هذه التعددية اللاحدودة، كما لو كان (النّص) مجموع من الثّقوب التي تتسلّل إليها الدلالات.⁽¹⁾

يأت أيضاً على سبيل الإحكام بغية إحلال الفهم وتكون نهايته محدّدة بإطار التّواصل وآيته في ذلك الإحتكام إلى العقل لذا كان ضروريّاً اعتباره تداوليّاً بامتياز، نجد مثل هذه النّظرة عند بيرس Peirce ما يسمّيه السّيميوزيس وهو مفهوم سمّيائي غرضه انتاج الدلالات باعتبارها مجموعة من العلامات التي من خلالها يمكننا التّعبير عن الأشياء.

وهو ما يفسّر من زاوية تأويل النّصوص استحالة الوصول إلى معرفة العالم الجوهرية للأشياء كما هي في ذاتها كما أنّ مفهومات الفهم ومقاربة العالم لن تكون على الإطلاق تجرّيبية بالمعنى الفيزيائي بل مجرد نوع من الإدراك الحسّي المباشر القائم على التّداوت، بقي أن نعرف أن قدراتنا العقلية والحسية عاجزة تماماً على توفير الأحكام الموضوعية الصّحيحة بشأن الأشياء إلّا عن طريق اتّحاد أحدهما بالآخر وجمع النّتائج التي يقف عليها العقل وتلك التي يتضمّننها الواقع.

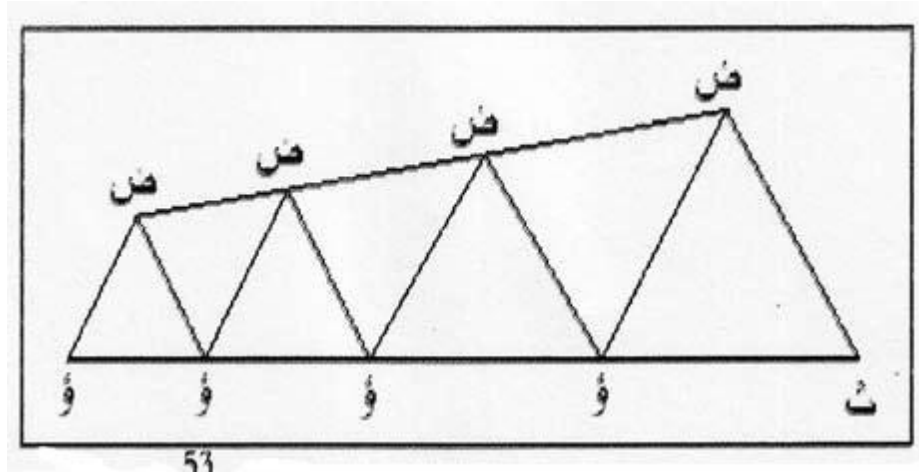
¹ - رولان بارت، درجة الصّفَر للكتابة، تر: محمد براده، بيروت: دار الطليعة، 1982، ص 22.

2/ أسس فلسفة التأويل:

إذا كاف التأويل كمفهوم أولاً، وكمارسة قرائية ثانياً، قد سعت مختلف التيارات الفكرية العربية على تعدّد مشاربها وتوجهاتها الإيديولوجية إلى الاستعانة به وتوظيفه كآلية قرائية لمواجهة النص، فلا شك أنّ هذا التوظيف قد تحكمت فيه أسس معيّنة تحول دون ترك تأويل النص بدون ضوابط معيّنة، وهنا أصبح التأويل الفلسفي يتجاوز النص الديني إلى النص الأدبي والنص التاريخي، وكلّها تشترك في استجلاء معان خفيّة بالتأويل والتفسير.

إنّ العالم الذي تحيل إليه النصوص - ما يتصل بالكائنات والأشياء والأهواء والرغبات والأحلام - عالم ينمو ويكبر ويضمحل داخل نسيج السميوزيس. فهو، اعتباراً لهذا، محكوم بسلسلة من الإحالات الذاتية التي توضح نفسها بنفسها اعتماداً على قوانينها الداخلية فقط، واستناداً إلى منطق الإحالات ذاتها، وهو ما تترجمه العلاقة بين اللسانيات والفلسفة⁽¹⁾، فما نطلق عليه "الواقع" و"المرجع" و"الموضوع" و"الشيء في العالم الخارجي"، "كيانات" لا يمكنها أن تلج عالم التدليل، أي عالم النصوص، إلا من خلال بوابة الإحالات الرمزية التي تقود إلى خلق تصورات متنوعة تتكفل السميوزيس (السيرورة المؤدية إلى إنتاج دلالة ما) بصياغة حدودها القصوى والدنيا، الحقيقية منها والوهمية.

خلافاً للمثال الأول يمكن أن نمثّل للفكرة بـ:



¹ - Jérôme Pelletier, **Vers une philosophie cognitive du langage**, Pacherie et Proust, édition : HAL, 2004, p 3.

استنادا إلى هذا التصور يقتضي إنتاج دلالة ما استحضار سيرورة تدليلية تقود من أول عنصر إلى آخر عنصر داخل سلسلة من الإحالات التي لا يمكن الإخلال بتتابعها وانتظامها دون الإخلال بنظام التدليل ذاته، فمدلول التمثيل لا يكون إلّا تمثيلا آخر يحتاج بدوره إلى مدلول، ولعلّ هذا ما عبّر عنه رسل B. Russell (1872-1970) بقوله، "إني أزحت بفعالية بعض الأمور التي رغبت فيها بسبب كونها أساسا بعيدة المنال مثل اكتساب معرفة مطلقة بالأمور".⁽¹⁾

وهنا ننتهي إلى القول بأنّه يشترط في فلسفة التأويل:

- أن لا يكون التأويل تأويلا غايته في ذاته، أو تلك الفلسفة التي ترى أنّ كلّ المشاكل يمكن حلّها أو استبعادها بواسطة تجاوز النص، بل لابدّ من الإحاطة بالنصوص عن طريق فهم مختلف الأنماط اللغوية التي تمارسها مختلف المحتويات المعرفية التي تكون أكثر من تمثّلات وتصورات نفسية تحدّدها شروط القيمة الموضوعية وتكمن هذه الشروط في أصعدة مختلفة؛ منظورا إليها من زاوية تداعي الأفكار على مستوى الذهن والمخيّلة Association de l'imagination، أو اكتمال الظواهر على مستوى الحدس L'intuition phénoménale لتشارك هذه الشروط جميعا في كونها بدون معنى إلّا من خلال قالب لغوي.
- أن يكون هادفا إلى إحلال المعنى؛ بحيث يقود التأويل الفهم إلى الشّيء المدلول عليه بوصفه ذات الشّيء وليس بوصفه تعبيرا في ذاته؛ الفهم يرجعه إلى الشّيء المدلول عليه بوصفه ذات الشّيء، ويتصوّر من ذلك الحين أنّه يمكن لأسماء أن تتمايز فيما بينها بالمعنى ولكن هذه المعاني المختلفة يمكن أن ترجع إلى الشّيء المدلول عليه والذي تشكّل ذاته كلّ صفة أو تعبير متميّز تعبّر عنه يكون لها بمثابة المعنى⁽²⁾.

- أن تكون غايته القصوى هي التّواصل؛ من هنا بالضبط يمكننا القول أنّ التأويل نشاط وخاصيّة ثقافية يمارس على مستوى أفراد وجماعات ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، وتشارك هذه المجتمعات

¹ - برتراند راسل، غزو السعادة، تر: سمير شبيخاني، بيروت: دار الأمير، ط1، 1990، ص 16.

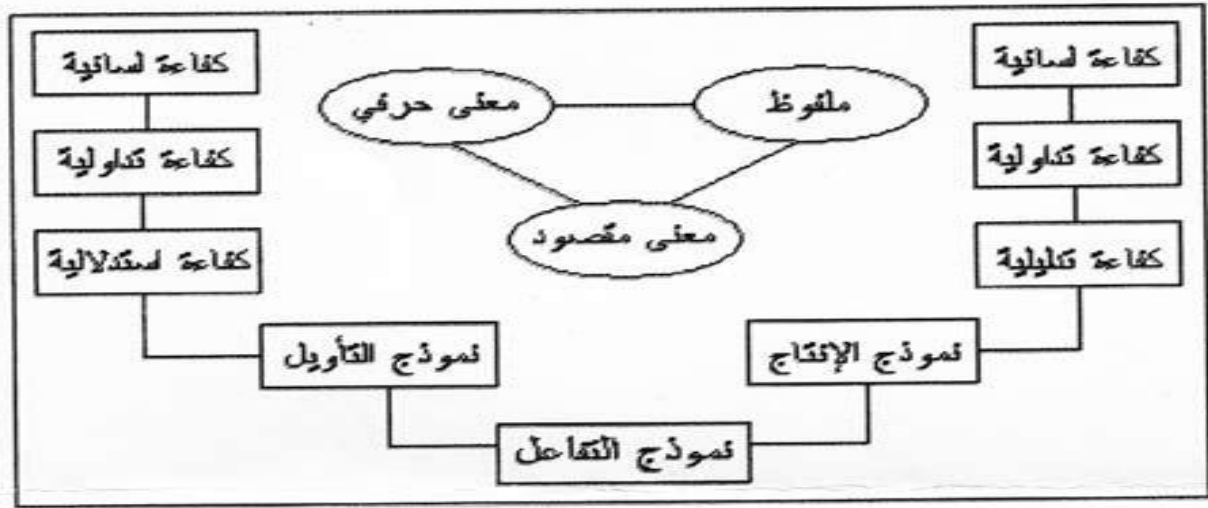
² - جيل دولوز، اسبينوزا ومشكلة التعبير، تر: أنطوان حمصي، دمشق: مطبعة ألف باء الأديب، ط1، 2004، ص 45.

بقبولها لبعض المسلّمات "الميتافيزيقية" ومعايير الدلالة والبرهان، الأمر الذي يسمح بتحوّل الخطاب

العلمي إلى خطاب عالمي من خلال التّنظير العقلاني التّواصلي⁽¹⁾.

التأويل هو نوع من الخضوع الصّادر من النّص ولا يتمّ الحكم باستبعاد الدّائرة التّأويلية، بل يتمّ صياغتها بمصطلحات جديدة، فهي لا تنبع من العلاقة القائمة بين ذاتية المؤلّف وذاتية القارئ بقدر ما تنبع من خطابين؛ خطاب النّص وخطاب التّأويل.

يمثّل هذا الشّكل نوعية العلاقة التي يمكن أن تكون أساسية للتّأويل باعتباره يجمع بين مجموع الكفّات التي يجب أن تتوفّر في المؤوّل ومجموع المعاني التي يكتنفها النّص:



من خلال ما تقدّم يمكن القول أنّ فلسفة التّأويل مفهوم يتقاسمه العقل والشّروط المحيطة بالذّات من أجل تجاوز مقابل النّص المغلق، حيث يرمي من وراء إلى تحقيق التّوافق عبر خطاب حجاجيّ مبرّر عقلائيّا يمكّننا من الوصول إلى تفاهم بين الدّوات المشاركة في عمليّة التّأويل، وتلعب اللّغة دور الوسيط في جميع الحالات التي تكون فيها الذّات بحاجة إلى تبليغ قضاياها أو الإستماع إلى ما يريده النّص.

¹ - توي أ.هف، فجر العلم الحديث (الإسلام، الصين، الغرب)، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، عدد 220، 1997، ص 29.

تمهيد:

إذا كان التّأويل طريقة في قراءة النّصوص اللاهوتيّة المقدّسة، فإنّه يعدّ أحد إبداعات الإنسان كونه استطاع أن ينقل النّصوص الإلهيّة إلى نصوص في متناول البشريّة، نصوص غرضها الفهم والوقوف على معاني النّصوص؛ فهو ممارسة إنسانيّة لم تكن وليدة الفلسفة والعقل المعاصر، بقدر ما كان يضرب بجذوره في حضارات وثقافات ما قبل الميلاد بحيث كان أغلبهم يعتبرونه وحيا إلهيا أو كلمة الله لعباده.

وإذا كان من الضّروري أن نبحت عن ماهية العقل ونفحص هذا المصطلح تاريخيا، وأن نتبنى موقفا نقديا إزاء أيّ مشروعيّة يمكننا من خلالها معرفة الأساس التّأويلي بطريقة فلسفيّة، لابدّ من تتبّع التطوّر الحاصل على مستوى المصطلح في كلّ حقبة تاريخيّة، أين بدأ كحدث فلسفيّ في الفلسفة اليونانيّة وانتهى كمنهج نقدي في المعرفة مع الفلسفات التّواصلية.

من هنا فإنّ كلّ نظريّة للحقيقة تعتبر ضربا من العبث، وتجعلنا نتخلّى بالتّالي عن الطّموح الإبستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين أفكارنا وأفكار الآخرين والعالم الذي نعيش فيه، ومنه يتحوّل سؤال الفهم إلى سؤال للحدود لا سؤالا للمعايير؛ إذ لا يجب أن ننظر إليه ببساطة كهوّة تفصل بين النّص وموضوع تأويله، فهناك دوما مكانا لاعتقاد معقول يمكن أن تتقدّم من خلاله أحداث جديدة أو فرضيّات معلنة أو حتّى لغة جديدة.

من هنا يتحوّل مشكل التّأويل إلى مسألة حدود ما دامت الموضوعيّة تخضع للتّضامن متماهية مع روح النّص، حيث أصبح من الصّعب بمكان أن نميّز بين الرّأي والمعرفة، وهكذا يتمّ تعويض المقاربة النصيّة/التّأويليّة بتصورٍ إبتسمي غرضه الوقوف على الحالات التي يكون فيها النّشاط التّأويلي ممكنا.

1/ الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل:

وهو رسول الآلهة عند اليونانيين؛ بمعنى أنّه كان يتوسّط Hermès الهيرمينوطيقا كلمة مشتقة من هرمس غامض في غالب الحل والناس قصد تبليغهم ما لم يفهموه وما Oracle بين الآلهة باعتبار أن كلامها التي يقال أنّها مشتقة من اسم Hermenia استعصى على فهمهم، وهرمس مشتق من الكلمة اليونانية ويعتقد أنّها مجموعة من الكتب الفلسفية التي تعبّر عن الفلسفة الهرمسيّة وتضمّ Thoth* الإله المصري مختلف العقائد المصريّة، وهذه العلاقة الكبيرة بين التسمية اليونانية والمصريّة توحى باحتكاك وتزاوج كبيرين، إلى درجة أنّ البعض اعتقد بأنّه نفس المصطلح لكن في مكانين مختلفين مع الإحتفاظ بنفس الوظيفة⁽¹⁾.

يبدوا أنّ الإرهاصات الأولى للتأويل بدأت مع المصريّين القدامى، ومع الإله تحوت الذي انفرد بقدرته على الكتابة والتأليف والنطق، وهو النطق الذي خلق العالم من خلال كلماته الخالدة وهي نوع من القدرة التبليغيّة على إيصال المراد وتحسيده انطلاقا من فعل الرّغبة في إيجاد الأشياء التي ستكون فيما بعد بمثابة موجودات تقتزن بوجودنا مع العالم.⁽²⁾

وهي كلمات خالدة تمنح الحياة في مختلف مجالات الحياة، وما يزيدها جاذبيّة هو غموضها وسحريّتها إلى درجة أنّه استطاع أن ينفرد بأسرار الآلهة المختلفة على اختلاف الكلمات، وتغيير معاني الكلمات في كلّ مرّة حسب الحاجة إلى وقع أثرها في الموجودات، إلى درجة أنّه أصبح رمزا للموجودات، يتبدّى في أيّ وقت شاء ويختفي متى أراد ويحلّ في صور الأشياء على النحو الذي يرضاه وكأنّه كلّ شيء لا يحويه مكان ولا زمان عقله سماويّ وقلبه مضيء، إلى جانب هذا يعتبر تحوت الخالق لكلّ القيم المختلفة باختلاف الكلمات التي تعبّر عنها؛ كقيم الجمال والعدل والفنون والعلوم...

المقصود من الإله هرمس أنّه المفسّر والشّارح للحكمة الإلهيّة فهو بذلك يمثّل الوسطة والعلاقة الرابطة بين عالم السماء من جهة وعالم الأرض من جهة أخرى، وذلك طبعا من خلال ما يملكه هذا الأخير من مواهب وقدرات، إذ يعتبر رسول الآلهة إلى البشر بما يمكنه من القدرة على الفهم والإفصاح، ممّا يجعله قادرا على "تجسير الفجوة بين العالم الإلهي والعالم البشري، ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء

* تحوت: أو توت إله الحكمة عند الفراعنة، يعتبر من أمم أسمائهم القديسة، ينظرون إليه على أنّه من علمهم الكتابة والحساب.

¹ - منى طلبة، الهيرمينوطيقا المفهوم والمصطلح، القاهرة: مركز النيل للنشر، العدد 10، 2004، ص 126.

² - أمين سلامة، معجم الحضارة المصريّة القديمة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1996، ص 56.

القدرة البشرية على التعبُّ⁽¹⁾، فوظيفة الإله هرمش إذن هو الشّرح والتّفسير وتأويل الكلام الذي يأتي من عالم الآلهة نحو عالم النّاس، من عالم الماهيات إلى عالم الموجودات ومن عالم الدّهنيات إلى عالم المحسوسات... وكلّ هذا من خلال زحزحة الكلام المبهم إلى مجال الفهم بواسطة الأدوات التعبيريّة من كتابة ولغة.

مهمّة هرمس إذن هي نقل المعنى والإفصاح عنه، وذلك طبعا من خلال ما يمكن إبداعه من صور وكلمات تسمح له بتجاوز هذا المجال الفسيح الغامض والسري المبهم، بين العالم العلوي والعالم السفلي باستعمال قُبْعته السّحريّة التي كانت تسمّى "خوذة هاديس"، وهي من يجعله يختفي ويتمظهر على الشّاكلة التي تناسبه، كما يمتلك سرعة هائلة في قطع المسافات البعيدة من أجل نقل كلام الآلهة وتبليغه بأقصى سرعة ممكنة، واتّخاذ الموقف من الكلام متى اقتضى الطّلب وهنا سنكون أمام قاض بعدما كان تحوت ملكا وكاهنا يجمع بين الإله والإنسان والطّبيعة.

نشأت نظريّة التّأويل الكلاسيكيّة عن علم اللاهوت وعلم الحقوق وكذلك دراسة البلاغة والشّعر وكتب التّاريخ القديمة، والفهم التّحوي كان سابقا زمنيا لكلّ ما ذكرناه وهذا يعني أنّ المسائل اليوميّة المتعلّقة بالفهم لا علاقة لها بالتّأويل ولا يمكن الحديث عن هذا الأخير إلّا عندما تعترضنا مشاكل تحول بيننا وبين الفهم. قيل عن فلسفة العصر الوسيط أنّها تسرف في استخدام القياسات والمناقشات اللفظيّة، منكبّة على الدّين وما العقل أمام النّقل إلّا حركة عشوائيّة لا معنى لها... آباء الكنيسة وسلطة أرسطو (التّحليلات الثّانية) جعلت كلّ شيء يقبل بدون نقد ولا تمحيص، حيث لم يعرف الغرب أرسطو إلّا في القرن 13 أين أنكرته السّلطة الدّينيّة من أجل صيانة العقيدة وحماية الأخلاق، وسانده آخرون باسم العقل والعلم.. واحتدم الصّراع الفكري والمعتقدي بين الفئتين، لتظهر إشكالات من نوع آخر تميل إلى النّقل تارة وإلى العقل تارة أخرى.

كلّ أسطورة وكلّ معتقد تعكس تجربة المقدّس المليئة بالمعنى والحقيقة، وهي التي ستأخذنا لاحقا إلى عالم تكوّن المفاهيم، ولقد أدركت النّفس البشريّة الفرق بين ما ينكشف من أسرار الكون والبشر وبين ما هو

¹ - دافيد جاسبر، مقدّمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر: منشورات الإختلاف، ط1، 2007، ص 21.

مجرد من هذه الخصائص، لأنّ المقدّس أحد البنيّات التي تنتمي إلى الشّعور ككيان لا كتاريخ يرتبط بإرث الزّمان والمكان.

نحن نتشارك في العالم ونتقاسمه من خلال رموز عامّة أو علامات مشتركة، ومن المتعذّر أن نشارك أي شخص واقعه إلّا من خلال وساطة عالمنا الرّمزي (نصّ)، ولكلّ نص سياق أو سياقات في واقع الأمر.

2/ هرمس في الفكر اليوناني:

مع ظهور الكتابة المسيينية بدا جليًا التشابه الكبير بين الحضارات الشّرقيّة القديمة والفكر اليوناني في نمط العيش وطريقة التّفكير، غير أنّ منعطفًا آخر يظهر مع أشعار هوميروس من حيث أنّ المجتمع اليوناني مجتمع غير مرتبط بتاتا بالماضي البعيد وبالرغم من قلة المهتمين فيه لأنّ مؤرخي تلك الفترة، لم يجدوا في الأحداث اليومية والحياة الاجتماعية العامة للناس أيّ مصدر للأهمية، إذ انبرى أولئك المؤرخون لتأريخ الأحداث السياسية والحروب والحديث عن الملوك، إلّا أنّ ذلك لم يمنع بعض المؤرخين من الاهتمام بالتأريخ الشعبي، وتعد هذه الكتابات غاية في الأهمية، حيث تبين لنا كيف كان المواطن العادي يعيش ويؤمن قوت يومه، وكيف كان يتزوج ونوع الأعمال التي يقوم بها، واهتماماته ومشاكله وغير ذلك، ومن بين هؤلاء المؤرخين الإغريق الشاعر الكبير هسيود الذي كتب رائعته المعروفة بـ (الأعمال والأيام) حيث تحدث فيها عن الزراعة والصناعة والإبحار وأهمية العمل الزواج وقيم العدالة ومبادئ الأخلاق، فهي تعكس الحياة التي كان يعيشها المواطن الإغريقي تحت سلطة الأقطاع، في فترة كان يشهد فيها المجتمع الإغريقي تغيرات وتأثيرات خارجية خاصة عن طريق البحر، كما أنّ فهم هكذا قطيعة يظهر في الانتقال من الميثولوجيا والدّين إلى فكرة البوليس كتجريد عقلائي على ضوء عاملين:

أولاً:

وجود البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة الموازية، والتي عبّرت بجلاء عن وعي شعب اليونان بعالمهم، وإخضاع تلك الظروف للنقد والتّمحيص، ومن ثمّ:

– الإلتقاء الحضاريّ من خلال الأقاليم المختلفة على شاطئ البحر، وهو ما سمح بالحركة والنقل.

- استعمال الثقافة الإيجيّة وتطوّر نظام الحكم؛ من حكم الملوك إلى حكم الأشراف والنبلاء إلى حكم الطبقة الوسطى.
- الفراغ أنتج أرستقراطية متسامحة.
- التحوّل من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العقلي.

ثانياً:

- التأثر بالفكر الشرقي القديم، حيث تظهر العناصر المكوّنة للتفكير اليوناني في ديانتين:
- الأورقيّة نسبة إلى أورفيوس والتي شكّلت الأساس للديانة الديونسيوسية الأولمبيّة، وهي عبارة عن قصائد هوميروس وهزيود.

أشعار هوميروس وهي مجموعة من القيم الأخلاقيّة (استنكار الآلهة، وتقديس الوفاء)، كما قام بأنسنة الآلهة مما ساهم في نشأة الحركة العلميّة.

ظهر التّأويل في بدايات الفكر اليوناني عند الفيثاغوريّين عندما حاولت تأويل المطابقة بين العدد والوجود والتّغيم الموسيقي وصور الموجودات تأويلاً رمزياً قريباً جدّاً من الأساطير (زيوس، النّار، الأفلاك) من خلال رمزية الأعداد والموسيقى، وعند الرواقية في قراءتها لملاحم هوميروس. والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة)... ولقد طوّر الفيثاغوريّون الطّقوس والاحتفالات والأسرار الخاصّة بهم، كما فرضوا التّحكّم الأخلاقي في النّفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والطّب والموسيقى.⁽¹⁾

الجديد في الفلسفة الفيثاغوريّة هو القول بنسب بين الأشياء تشبه التّسب الرياضيّة والموسيقىّة وقد تصوّر فيثاغورس الأعداد على أنّها امتداد، والعدد ليس في الحقيقة الرمز الحسابي وإمّا يرمز إلى شكل وحجم هندسيّين، وقاموا بتأويل هذا العالم وقالوا عنه بأنّه أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النّار أو التّراب، وقالوا إنّ مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات وإنّ الموجودات أعداد وأنّ العالم عدد ونغم، "العدد أحكم ما في الوجود والإنسجام أجمل ما في الكون".

¹ - وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، لبنان: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتّوزيع،

ط1، 1987، ص ص 32، 33.

وقد رأينا أنّ التفسير الأفلاطوني للمعرفة وكلّ القيم المؤدّية إلى المثل جاءت بأساليب رمزيّة يمكن تفسيرها على مستوى أطر تختلف باختلاف نوعيّة المعرفة، ونقصد بذلك المعرفة بالمفهوم النظري والتّطبيقي (وقد رأينا فيما سبق تعدّد التّفسيرات فيما يخصّ أسطورة الكهف الأفلاطونيّة).

هذا وقد استعمل أفلاطون Platon (428،347) في محاوره أيون "Ion" مصطلح التأويل في شخصيّة هذا الأخير باعتباره شاعرا يقوم بتلاوة أشعار هوميروس من منطلق أنّها تحمل كلام الآلهة وآثار العالم السّماوي؛ فالمؤوّل وسيط بين الإله وعامة الشعب، ينقل كلامه ويفسّره ويؤوّل حسب حاجة المستمعين إليه، والحقّ أنّ أزمة العصر الهليني كانت أزمة شاملة مسّت كلّ أسس البنيان الاجتماعي للمدينة اليونانيّة، بعبارة أخرى التّقاليد المتوارثة في ميدان الدّين، حيث فهم الإنسان اليوناني فهما عميقا لذاته وهي تنفصل عن الوجود الحسّي وعن الكيان الإلهي لتقول بضرورة إصلاح ظروف النّاس المعيشيّة، بعدما اختبأت لمُدّة طويلة الطّبقه البرجوازيّة وراء ستار الأسطورة والآلهة، ويجب الإشارة أيضا إلى أنّ موضوع الآلهة بقي غامضا في فلسفة أفلاطون حيث لم يبدي موقفا صارما من القضية، لأنّ من خصائص الفكر اليوناني أيضا إقامة نوع من الإنسجام بين العالم الباطن والعالم الخارجي؛ بين نعيشه كمعطى حسّي وبين ما ندركه باعتباره تصوّرات ذهنيّة، وبين العالم الأكبر والعالم الأصغر وكانت نتيجة كلّ تعارض بين الذات وموضوعها فكر قاصر أو على الأقلّ غامض وعاجز عن الوقوف بطريقة علميّة على حقائق الأشياء، وسنحاول هنا التّطرّق إلى أبرز ما تضمّنته الفلسفة الأفلاطونيّة من أفكار ومواقف تعبّر عن الرّوح اليونانيّة فكرا وممارسة كما حاول أفلاطون تأويل المكتسبات الإنسانيّة تأويلا عمليّا إنتاجيا بغرض إثبات أنّ العلم والمعرفة يجب أن يكون مركزا للسلوك⁽¹⁾، وإلى جانب هذا تظهر عبقرية أفلاطون في كونه استطاع أن يجعل من المفارق شيئا موجودا على الأقلّ كصورة ذهنيّة، وجودها وجود العالم الإلهي الذي لا يعتريه تغيير ولا زوال، وكأنّنا إزاء شيء مفارق للمادّة لكنّه بالمقابل يظل ملموسا، لكن سؤالا بقي يطرح نفسه على مستوى هذا التأويل المبنيّ على مفارقة العالمين وهو: كيف يمكن التّسليم به كنموذج إلهي لا يشوبه نقد؟⁽²⁾.

¹ - أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، تر: عزّت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والتّشريع، 2001، ص 154.

² - جورج سارتون، تاريخ العلم، تر: إبراهيم مذكور وآخرون، القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ج3، 1970، ص 33.

ويظهر موقف أرسطو من التّأويل في نظريّة المعرفة ودعوته بالإشارة إلى أهميّة الفلسفة والتّساؤل عن الفضيلة والخير، ويبيّن أنّ كليهما لا يمكن أن يتحقّق إلّا عن طريق معرفة مطابقة لهما، فالفلسفة أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، ولما كانت الغاية الطّبيعيّة للإنسان تتمثّل في ممارسة العقل، فإنّ الحياة العقليّة المكرّسة للتأمّل والنّظر هي مهمّة الحقيقة وبها يبلغ كماله وسعادته، كما تقوم هذه الأخيرة على فاعليّة العقل وأنّ التّفلسف هو غاية الحياة الإنسانيّة بحكم طبيعتها المكتملة لذاتها، ويستخدم أرسطو كلمة العقل للتّعبير عن بعد النّظر وتدير الأشياء كما تعني الاختيار الحرّ الذي يقرّره الإنسان بما يلائم طبيعته العاقلة، وتعدّ نظريّة أرسطو في المعرفة تمهيدا لنظريّته في العلم اليقيني الذي كانت غايته إدراك التّصورات والأنواع الكليّة بواسطة التّعريفات الثابتة، وبما أنّ الموضوع " الجوهر " هو موضوع العلم البرهاني، وبما أنّ الجوهر لا يدرك إلّا بالكليات فإنّ الأمر ينتهي إلى أنّ الفرد ليس موضوعا للعلم، لأنّ الإدراك الكلّي هو الذي يمثّل المعرفة اليقينيّة والجازمة " ليس كلّ قول جازم، الجازم الذي وجد فيه الصّدق أو الكذب "(1).

كما يعرف أرسطو التّأويل بأنّه إقرار أو إعلان، فالهيرمينيا عند أرسطو (Aristote 322 - 384 ق.م) تشير إلى العمل الذي يقوم به الدّهن، إذ يضع العبارات التي تتّصل بصدق شيء ما أو بكذبه، التّأويل بهذا المعنى هو العمليّة الأولى للفكر وهو يصوغ حكما صادقا عن شيء ما، وفق هذا المعنى لا يعدّ الدّعاء والطلب والسؤال عبارة، بل مشتقا من العبارة (الفكرة بطبيعته يدرك المعنى كعبارة)، لكن الإعلان أو الإقرار ينبغي ألا يختلط بالمنطق؛ إذ أنّ المنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة، ويقسم أرسطو العمليّات الأساسيّة للفكر في:

- فهم الموضوعات البسيطة؛

- عمليّات التّجميع والتّقسيم؛

عمليّات الاستدلال من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة، ومنه فإنّ التّأويل يتمثّل في صياغة الأحكام التّقريريّة التي تخبرنا عن شيء ما بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب، بحيث يبقى

¹ - أرسطو، العبارة، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ص 103.

الحكم من حيث دلالاته ثابتا ومحافضا على المعنى نفسه، وفي هذا الشأن يقول أرسطو: " قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنه شيء ما آخر من الإضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعني بذاتها أن تكون في غنى في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات"(1).

من هنا نرى أنّ أرسطو وضع التّأويل في موضع سابق على عمليّات التّحليل المنطقي، صحيح أنّ العمليّات المنطقيّة هي أيضا تأويل، لكن ما لا يجب أن ننساه هو مشكل الأسبقيّة، من ذلك يتبيّن أنّ التّحليل في الحقيقة ليس هو التّأويل الأساسي بل هو صورة مشتقّة، ويبيّن في التّأويل أيضا أنّ الرّموز المكتوبة ما هي إلّا تعبيرات رمزيّة لما نعبر عنه شفاهيّاً، وهو نوع من التّطابق بين المكتوب والخطاب؛ فما هو مكتوب هو وسيلة دالّة أو تذكير لكلمة النفس المعبر بها.

¹ - أرسطو، التّحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ص ص 142، 143.

تمهيد:

من الصعب بمكان أن نرصد بدقة مختلف التطورات التي حدثت على مستوى مصطلح "اللغة"، ذلك لأنها وإن اتفقتنا على مفهومها باعتبارها رموزا إبلاغية، إلا أن موضوعها يختلف من حقبة إلى أخرى فبعدها كان أفلاطون يعتبرها مجرد أداة للفكر، أصبحت تصنع الفكر وهي مرتبطة بتأويل النصوص المعقدة والمبهمة والمستعصية على الفهم مباشرة، لكن بقي أن نعرف أن اللغة باعتبارها شكلا من أشكال التواصل تشمل على وظائف كثيرة تلتقي في غاية واحدة وهو التعبير عن موجودات العالم والاندماج في حالاتها المختلفة ونذكر:

- * الوظيفة التعبيرية *Fonction expressive*: يعبر بها الحيوان عن انفعالاته كالأم واللدّة.
- * الوظيفة الإشارية *Fonction de signale*: يعبر بها الحيوان بواسطة رسالة مختصرة (صرخة خطر أو تعبير غريزي مثلا).
- * الوظيفة الوصفية *Fonction descriptive*: يعبر بها الإنسان لغيره عن مختلف الأشياء التي تحيط به (موجودات طبيعية وأحوال نفسية).
- * الوظيفة الحجاجية *Fonction de discussion argumentée*: تسمح للإنسان بالتحدث بطريقة عقلية كالتحدث في مشكلة فلسفية أو علمية، فنحن نصوغ الأسئلة ونطرحها على الطبيعة باستمرار باعتبار أن ما يحدد طريق العلم هو هذه المهمة التي لا نهاية لها.
- إنّ ما استعرضناه هنا يؤكد أنه لا وجود لمناقشة نقدية من دون تطوّر اللغة، فمع تطوّر اللغة أصبح التأويل ممكنا جدًا، وذلك بفضل نموّ الوظائف العليا للغة التي أصبحت بها الملكات الإنسانية أكثر ميلا إلى الحوار النقدي، ومن هنا يظهر دور اللغة في انبثاق النشاط التأويلي سواء كان التعبير عن النص كتابيا (رمزيا) أو بالتعبير عنها ذاتيا *Formulation subjective*، ذلك لأنّ اللغة تمثيل لأشياء موضوعية *Des outils objectifs* أكثر من كونها مجرد أفكار ثقافية عارضة.

فالتأويل ينظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع ويصوغ فهم الجماعة لذاتها وطريقة فهمها للمعنى، ويظهر هذا النوع في المجال الأخلاقي والفني والأدبي التي يتم العمل بها وتشارك هذه الوسائل والغايات جميعا في كونها بدون معنى إلا من خلال قالب لغوي، وإلى جانب هذا تقرّر اللغة بإمكانية اعتبار "فلسفة التأويل"

شكلا من أشكال المعرفة المتعلقة ببنية سوسولوجية، وهو ما يتقاسمه جلّ المفكرين الذين انضوا تحت تأثيرات الفلسفة التحليلية على تنوع أعمالهم الفكرية؛ وتمّ تقديمها من خلال جملة من الأفكار التي حملها الفكر الوضعي فيما بعد، ومكّنه من تأسيس تجريبية تعتمد على اللغة بدلا من التفسيرات السيكلوجية.

1/ اللغة والتأويل:

لا يمكن أين يكون هناك تأويل بدون لغة باعتبارها الوسيط ومحور العملية التأويلية، ذلك لأنه يستخدم اللغة والتفسير والترجمة في كلّ مراحل محاكاته للتصوّص، ثمّ إنّ النصّ في حدّ ذاتها تعتبر نسيجاً من العلاقات التي تتحكّم فيها اللغة بطريقة عقلانيّة، ونحن نسمّي حدثاً عقلانيّاً الدّوات القادرة على الكلام والفعل من خلال حصول التفاهم حول الوقائع والعلاقات، ومن ثمّة الوسائل والغايات⁽¹⁾.

يتكلّم النصّ من خلال التأويل الأمر الذي يضع لزاماً إيجاد اللغة الصّحيحة إذا ما أردنا أن نستمع لكلام النصّ، وإذا كان الكلام لا يتمّ إلّا عن طريق اللغة فإنّه بات من الأكيد استخدامها كوسيط بين النصّ والمؤوّل، وذلك بدون أيّ خلط بين لغة النصّ الأصليّة ولغة المؤوّل وإلّا أصبحنا أمام فعل الترجمة، وكأنّ كلّ شيء يحدث في اللغة وداخل اللغة.

وننتج عن ذلك أنّ اللغة وموضوعها هما الحيزان الرئيسيان في كلّ عملية تأويلية، بحيث يطرح في كلّ مرّة فهما آخر للنصّ في شروط تكون دائماً هي نفسها مما يجعل اللغة ذات طبيعة تأويلية تسمح بفهم وتفسير المفردات والمقاطع التي يتم عبرها هذا التواصل اللغوي بين النصّ وتأويل النصّ، فتظهر بذلك علاقة التأويل بمجال اللسانيات من خلال ظهور الوحدات اللغوية التي تتشكل في الفهم البشري.

يستعمل تأويل الخطاب في اللغة للإحاطة بالمعنى والكشف عن خباياه المتنوّعة، يقول جان دوليل: «إنّ الانتقال من المفصح عنه في النصّ المراد ترجمته إلى المضمّر يعني اكتشاف هذا النصّ انطلاقاً من قراءة معمّقة قصد فهم إيجاءاته الدقيقة. وهذا يتطلّب من المترجم أن يُحصل القيمة السياقية لكل الكلمات عبر وزن أهميّة دلالاتها النسبية، ثمّ تقييم الأسلوب وحصر معنى الجمل داخل المقامات التي جاءت فيها (Jean Delisle, Analyse du discours)، ويلعب التأويل دوراً في تصحيح القراءة، وتعدّدها وتبريرها، وعلى نظريّة التأويل إدراج هذا الاختلاف الفلسفي بين الموضوعي والنسبي.

¹ - Arianne Robichaud, Jurgen Hebermas et la théorie de l'agir communicationnel: Question de l'éducation, these de doctorat (PHD), Novembre 2015, p 31.

تاريخيًا ظلت اللاتينية لغة المعرفة وازداد سلطتها باستعمال الأدب البطريركي ولغة الطقوس في الكنيسة الرومانية، وهو ما ضمن للغة مكانتها الكبيرة وقد طغت دراسة قواعد اللغة قواعد اللغة اللاتينية في السنوات الأولى للعصور الوسطى والتي قامت على أساس الفنون العقلية السبعة وهي: المنطق، البلاغة، الحساب، الموسيقى، الهندسة، الفلك، النظم وكانت كلها تابعة لللاهوت المسيحي⁽¹⁾، ونحن نعلم أنه لا توجد علاقة مباشرة بين الإنسان والعالم ولا حتى بين الإنسان والإنسان إلا من خلال الرموز، بها نكشف عن معطى أساسي وعميق بالنسبة لوضعية الإنسان وهو السماح بإمكانية وجود الفكر خارج الدائرة البيولوجية، هذا الجهاز الرمزي يعبر عن القدرة الأكثر خصوصية عند الكائن البشري، يدرك المؤولون أن التأويل كيان لغوي، وأنه إحالة إلى طائفة من الأفكار التي تعتمد في جوانبها على ذهنية المؤول ونحن نتحدث عن الإحالة وجب أن نفهم أن كل إحالة تأخذ النص بطريقة أو بأخرى إلى مجموعة من الأنظمة اللغوية⁽²⁾.

إن الخطاب اللغوي يجعلنا أمام كلام (إنسان يتكلم) وعندما نتلقى كلاما يصبح خطابا، فالكلمات هي نقطة تمفصل العلامات والدلالات في كل حدث كلامي... وهكذا لا يتوقف تجدد التبادل بين البنية والحدث وبين النظام والفعل، حتى نصل إلى تسلسل النص: الحلم، القصيدة، الأسطورة... الذي يأخذنا إلى مشكلة التفسير والتأويل ومشكلة القراءة والفهم، لذا فإن السؤال عن يتكلم؟ ليس له معنى على مستوى اللغة لأننا بصدد الانتقال من العالم المغلق للعلامات إلى الخطاب المفتوح للدلالات .

إن التأويلية لم يعد بالإمكان حدها من جهة تأويلها للرمز فإن هذا الحد يجب الاعتراف به بوصفه مرحلة بين الاعتراف الشامل بالطابع اللغوي للتجربة الإنسانية وبين الحد الأكثر تقنية للتأويل، تستدعي الرمزية تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة، ومن ناحية أخرى هناك مشكلة تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة، لهذا فإن التأويلية فن الكشف عن المعارف غير المباشرة، حيث كان من الواجب حصر التأويلية في الكشف عن الجانب الرمزي للخطاب، المعضلات اللغوية... إذ أن كل ما يمكن للذات أن تعرفه إزاء العالم المحيط بها يتم في قالب لغوي يتجلى في الخطاب، وبقي أن نعرف أنه إذا ما أردنا أن نصل بطريقة سريعة ويقينية إلى مختلف النتائج التي نبحت عنها، وجب علينا أن نجلب هذه

¹ - ر، ه، روبنر، موجر تاريخ اللغة (في الغرب)، تر: أحمد عوض، الكويت: عالم المعرفة، العدد 227، 1997، ص 111.

² - مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 193، 1995، ص 68.

المواضيع المعرفية المختلفة المتعلقة بنصّ واحد إلى أقلّ عدد ممكن من المواضيع التي يمكننا الحديث فيها، والتي تجعلنا نستخلص بقدر كبير أنّ الأشياء أو الوقائع أو الأصناف لا يمكن أن تكون مجرد تركيبات من صنع عقولنا، بل لا بدّ أنّ لها وجوداً مستقلاً عن كياناتنا الذاتية، وبالتالي فإنّ مجرد استقلالها عن ذواتنا يجعل مهمة البحث عن نقاط مشتركة بين اللغة والتأويل ضرورة ملحة.

تمهيد

وإذا كان من الضروري أن نبحث عن ماهية العقل ونفحص هذا المصطلح تاريخياً، وأن نتبنى موقفاً نقدياً إزاء أيّ مشروعية يمكننا من خلالها معرفة العقلانية والمعرفة العلمية، لابدّ من تتبع التطوّر الحاصل على مستوى العقلانية في كلّ حقبة تاريخية، أين بدأت كمنهج فلسفي في الفلسفة اليونانية وانتهت كمنهج نقدي في المعرفة مع الفلسفات التواصلية.

من هنا فإنّ كلّ نظرية للحقيقة تعتبر ضرباً من العبث، وتجعلنا نتخلّى بالتالي عن الطّموح الإستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين أفكارنا وأفكار الآخرين والعالم الذي نعيش فيه، ومنه يتحوّل سؤال العقلانية إلى سؤال للحدود لا سؤالاً للمعايير؛ إذ لا يجب أن ننظر إليها ببساطة كهوّة تفصل بين الواقعي حقاً والممكن الأفضل، فهناك دوماً مكاناً لإعتقاد معقول يمكن أن تتقدّم من خلاله أحداث جديدة أو فرضيات معلنّة أو حتّى لغة جديدة.

من هنا يتحوّل مشكل التأويل إلى مسألة حدود ما دامت الموضوعية تخضع للتضامن متماهية مع روح النصّ، حيث أصبح من الصعب بمكان أن نميّز بين الرأْي والمعرفة، وهكذا يتمّ تعويض المقاربة التواصلية للعقلانية بتصورٍ إستيمّي غرضه الوقوف على الحالات التي يكون فيها النشاط التواصليّ ممكناً، من هنا أراد هابرماس أن يبني نسقاً فكريّاً وتواصليّاً متكامل الأسس والدّعائم من خلال الخطوط العريضة التي جعلها إطاراً لا ينبغي لأيّ فاعلية عقلانية أن تحيد عنها إذا ما أرادت أن تكون مفهومة وذلك بالتأكيد على الطّابع الإنساني للظاهرة التواصلية، ونقصد الصّياغات الرئيسة لعقلانية التقدّم العلمي بوصفها برامج بحث في تاريخ النشاطات الحضارية والثّقافية للإنسانية، والتي من خلالها تحدّد للعالم المنظور الذي يتّخذه والمعالم التي يتوقّف عندها والأحداث التي ينتقيها.

1/ التأويل والرمز:

إذا كانت اللغة مجموعة من الرموز التي نهدف إلى إيصال معان ومفاهيم مختلفة، وكانت علامة ذلك حصول الفهم المشار إليه على ضوء معاملات الدّوات، فإنّه وبدون شكّ لا يمكن التعبير عن الفهم إلّا من خلال مجموعة من الرموز؛ والرمز علامة مزدوجة تحمل لنا معان خفيّة نستكشف معانيها بالتأويل على اختلافه، ثمّ إنّ للرمز معنى واضح ندركه مباشرة بالقراءة الحرفيّة وبدون عناء، ومعنى خفيّ غير مباشر ندركه بالقراءة التأويليّة وإعمال صراع الدّلالات، وفي هذا يعرف ريكور الرمز بقوله: "الرمز علامة وهو مثل كلّ علامة يصبو إلى شيء بعيد نوعا ما ويقدر بالنسبة لهذا الشّيء، ولكن ليس كلّ علامة رمز لأنّ الرمز يستهدف قصدية مضاعفة"⁽¹⁾.

يمكن أن تكون مشاكل الإنسانيّة جميعها أو أغلبها مشاكل لغويّة، وما سعي لينتز إلى إحداث لغة رمزيّة على صورة الرياضيات للعاطفة الدّينيّة تجنّبا لأيّ التباس ممكن وصراع محقق، إلّا وعيا منه في كون اللغة كيان جوهريّ متكامل يحمل رموزا ماديّة ووجدانيّة عبر التاريخ، وعلى التأويل أن يفكّ كلّ لغز لغوي في النصّ مهما كان عمقه ضاربا في الزمن، ونقصد بالنصّ ذلك الوسيط بين الدّات والآخر من خلال مجموع الرموز التي يحتويها، والذي من شأنه أن يفتح المجال لتعدّد المعاني والتفسيرات التي تطالب بها الدّات الكؤولة في حدود النصّ قيد الدّراسة.

إذا أخذنا فكرة الخطيئة مثلا وأسطورة الكهف الأفلاطونيّة لوجدنا تجسيدا واضحا لرمزيّة الخطاب، ومن هنا فإنّ الرمز مفتاح كلّ فهم أنطولوجي، والبحث في حقيقته من خلال دلالاته العميقة يجعل من الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم وتحديد كنفطة بداية بحثا في سبيل استرجاع المعنى، وهو بحث على مستوى الخيال والواقع والظّروف المحيطة بصاحب النصّ ومؤوّل النصّ على حدّ سواء، وعليه لابدّ من قراءة النّصوص قراءة رمزيّة تختزن رؤى ومعان متعدّدة كون أنّ الرمز تدفّق إلى غير نهاية، وهو تعبير لساني بحاجة إلى تأويل لإعادة بناء النصّ من جديد بناء يكفله الفهم وشروط التأويل الموضوعيّة، وعليه يرتبط الرمز

¹ - Paul Ricour, **le conflit des interpretations (essais d'herméneutique)**, Paris: seuil, 1969, p 285.

الذي هو طريقة مثلى للتعبير عن عمق النص، بالتأويل الذي هو طريقة نموذجية لفهم عمق الرمز، الأمر الذي يوحي بوجود علاقة تكاملية بين النص وفهمه.

هكذا يرتبط التأويل بالرمز، فإذا كان الرمز يشير إلى دلالة أخرى سكت عنها الخطاب، فإن التأويل يشتغل على هذه الدلالات من خلال معرفة أصل الكلمات وكيفية بنائها في إطار نسقها المفهومي العام، وكذا الوقوف على الأبعاد الرئيسية لرمزية الأسطورة وكيفية تطورها عبر الزمن، ثم الوفاء إلى النصوص وعدم الإخلال بمغزاها العام، حيث عرفت الرمزية والتأويلية الواحدة بمصطلحات مغايرة؛ فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة، ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة، ولهذا حدّدت التأويلات بمعنى الكشف عن المعاني الغير مباشرة⁽¹⁾.

قابلية التعبير اللغوي للفهم، حقيقة مضمونه ووحدة محتواه، مصداقية المقاصد المعبر عنها، مشروعية التعبير والمطالبة بأن يكون صحيحا أو ملائما بالنظر إلى علاقاته مع المضمون القيمي والمعياري الذي يقربه من السامع والمتكلم معا⁽²⁾، وتعتبر هذه الشروط أساسية من حيث أنها تساعدنا في تحقيق التفاهم وكذا الوصول في الأخير إلى اتفاق بين أفراد المجتمع - ولا يسمح لنا المقام باستعمال عبارة المجتمع الواحد باعتبار أنّ الفهم لا يتحدّد بزمان- في نطاق التجارب الشخصية بتحديد قوانين الظواهر التي تتحكم في شروط العملية التبليغية وشرح نتائجها، وكذا تصنيف الروابط المميزة لكل مجال لغوي والذي كثيرا ما يكون غير معروفا، لكن تكون على الأقلّ قابلة للإكتشاف والتحقيق، وهو ما يفتح الباب واسعا أمام إمكانيات أخرى للمعرفة في إطار جدلية العقل كذات (التجربة الشخصية) والعالم كواقع (الموجودات) الأولى باعتبارها فاعلية والثانية باعتبارها موضوعا للتفعيل، فمن شأن التجربة أن تتحقّق من جميع الوقائع في إطار موقف يأخذ بعين الاعتبار تتابع الحلول في إطار المنهج المتبع من جهة، والإعتراف بعدم وجود عقل مطلق من جهة أخرى لأنّ العملية التأويلية تهتمّ بمفاهيم كثيرة، ومن شأنها العلم أن تتحقّق توافقا نسبيا بين العقول

¹ - بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990، ص 272.

² - فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة بروميثوس مشيد الحضارة، بيروت: دار المنهل للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص 152.

المتخاطبة وهو ما يجعل منها وظيفيّة وحيويّة، فمثلا خروج آدم من الجنّة يأخذ رمز العقاب والتّقي والإغتراب الإنساني، وكذا ألم المرأة عند الولادة تكفير عن الذّنب لإخراجها آدم من الجنّة.

تشكّل اللّغة إذن باعتبارها نسقا من القواعد الرّمزيّة على توليد تعبيرات مصاغة بشكل صحيح، الأمر الذي يجعل هذه التّأويلات قادرة على استعمال هكذا تعبيرات وفهمها بشكل صحيح، إضافة إلى أنّها تمتلك طابع الإلزام الذي تفرضه في صورة حجج من أجل الإقناع عن طريق مجموعة من الإحالات، كما تجعلنا نسموا عن الموجودات الطّبيعيّة ومتحرّرين من سلطانها عن طريق مجموعة من الأحكام التي تصدرها في شأنها، ومنه فإنّ الميزة التّهابيّة لمعرفة ما يحيط بنا هي عدم إمكانيّة الوقوف على نقطة انطلاق قابلة للتّعيين قصد إقامة التنوّع المعرفي وتقديم قاعدة إبستمولوجيّة للتّسامح بين عالم النّصوص باعتبار مجموعة من الرّموز Ensemble de signes وعالم التّأويلات باعتبارها قراءات انتقائيّة Des lectures sélectives، إذ لا بدّ من الحياد إزاء كلّ تصوّر للمعنى والحياد إزاء المواضيع الذاتيّة للقناعات، وبهذا صاغ المسلمون فيما بعد مفهوم اللّغة بوصفها نظاما من العلامات شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات، فالألفاظ لا تدلّ على معانيها بذاتها بل يحصل ذلك عن طريق الإتّفاق.

ومنه فإنّ الهرمينوطيقا طريقة لحلّ الرّموز وشرح الغامض من النّصوص وبيان المعاني التي يمكن أن تتضمّننها وذلك في النّصوص الدّينيّة أو الأعمال الفنّيّة والأدبيّة تجمع في كلّ هذا بين الأسطورة والرّمز إضافة إلى مقدّمات فلسفيّة بحثا عن منهج أو طريقة تأويليّة تكفل كلّ النّصوص على اختلافها. وهو الأمر الذي يجيز لنا تسميتها علم التّأويل أو نظريّ تأويل النّصوص.

مهمّة الهرمينوطيقا هي إقامة مبادئ مشروعة للتّأويل وربطها بسلسلة من المعايير والأطر المحدّدة.

تهدف الهرمينوطيقا إلى إقامة الشّروط الموضوعيّة للتّأويل بصفة شاملة وعلى ضوء:

- التقيّد بالنّص؛

- ضرورة التّوفيق بين الصّحة التي يتضمّننها النّص وشرعية المبدأ التّأويلي.

- الأخذ بعين الاعتبار صراع التأويلات ممّا يعني أنّ التأويل لا يعرف نهاية، ومنه فإنّ التأويل يكون مجازيًا.

تمهيد:

لقد عرف العالم تطوّر الفلسفات الإسلامية واليهودية في الشرق والمسيحية في الغرب إبان العصور الوسطى، وكانت فلسفة تدّرس في المدارس من الفترة الممتدّة بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر، وهي تحديدات تختلف عموماً بين القراء والمؤرّخين عبر الأزمنة وهي الفترة التي اتّسمت بالدّفاع عن قضايا العقيدة ضدّ أتباع الفلسفة اليونانية، وقد أكّدت المسيحية في بدايتها على فضائل بعينها لم تكن معتبرة في الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، ومثلت أفكار العقيدة الفارسية المانوية بما لها من أتباع كثر في القرنين الثالث والرابع الميلاديين تحدياً للفكر المسيحي في عصوره الأولى؛ حيث تعتمد بنيتها العقائدية على فكرة الصراع بين الخير والشرّ، وكلاهما يسعى ليسود الوجود، وكان القديس أوغسطين مانوياً، ومتأثراً بالفلسفة الأفلاطونية قبل تنصره عام 387م فجاءت رؤيته اللاهوتية صياغة مركبة تتكامل فيها عناصر الفكر الثلاثة هذه، فاعتبر الخير صفة من صفات الله، والشر هو الخطيئة البشرية ممثلة في سقوط آدم، وأن التوازن يحدث بغفران الله للخطيئة برحمته منه، ويبدو واضحاً تأثر أوغسطين بالفلسفة المانوية في احتفاظه بفكرة الخطيئة البشرية الأولى التي تعكس شعوراً بالذنب اتّجاه تاريخه وشبابه الطائش، وقد انعكس هذا المفهوم على الميثاق الأخلاقي المبكر للمسيحية.

أعادت جهود العلماء والمفكرين العرب أرسطو إلى واجهة المعرفة في نهايات العصور الوسطى، واستطاعت ترجمات، وشروح، وتعليقات الدارسين العرب مثل ابن رشد أن تؤثر بقوة على الفكر الأوروبي لما أعادت طرح الفكر الوضعي، والتجريبي مرة أخرى في مواجهة الوحي، فشكل الفكر الفلسفي، والأرسطي منه على وجه الخصوص تهديداً قوياً لسلطة الكنيسة الروحية، وصنع حالة من الصراع الفكري بين الفلسفة واللاهوت، حتى نجح عالم اللاهوت القديس توما الإكويني في عقد مصالحة بينهما حيث جبر السلطة الثقافية الأرسطية الضخمة لدعم سلطة الكنيسة، واستخدم المنطق الأرسطي لدعم مفاهيم القديس أوغسطين عن الخطيئة البشرية الأولى، والتوبة التي تؤمنها النعمة القدسية لرحمة الرب، وشكّلت هذه الأفكار جوهر أفكار توما الإكويني، وضمنها في كتابه العقيدة الشاملة Summa Theologica الذي ألفه خلال الفترة ما بين 1265 . 1273م، وفي العالم الإسلامي استطاعوا مزج الأفكار الرشدية بالتحليلات الأولى لأرسطو وأنجوا الرشدية اللائكية.

1/ في الفكر اليهودي:

" هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريق التأويل المجازي ليسوا أغبياء، بل هم أيضا ملحدون " تعني كلمة "توراة " "التعليم لأنها تستعمل الأسفار الخمسة، وكلمة توراة تعني مجموعة معينة من التشريعات التي تتضمن معنى القانون. وقد حدّد العلماء في القرون الوسطى اليهود أربعة مناهج لتفسير التوراة لكل منها مجاله ودلالاته، وقد أطلق اليهود على هذه المناهج اسم (الفردوس) وهي تسمية تجمع الحروف الأولى لأربع كلمات وهي⁽¹⁾:

- (بشاط) وهو التفسير البسيط أو الحرفي للنص.

- (رمز) وهو التفسير المجازي للنص.

- (دراش) وهو التفسير الوعظي والأخلاقي للنص.

- (سود) وهو التفسير الصوفي أو الروحي للنص.

فالتأويل كأسلوب معرفي في فهم النص بطريقة (دينامية) تعكس المعرفة العلمية المتغيرة، فتجاوز المعنى القديم الذي يتحدث عن (صرف المعنى الظاهر للفظ إلى معنى آخر يحتمله) يمكن أن نجده من خلال المنهج (الرمزي)، وبعض استعمالات المنهج الدراشي (التفسير الأخلاقي للنص) وهو يتجلى من خلال عدم وقوف المفسر على حرفية النص ومعانيه المباشرة والبسيطة، وإنما بالولوج إلى المعاني الكامنة في ثنايا النص وآفاقه المحتملة، وذلك من خلال التأثير بجملة من العوامل الخارجية المتمثلة بثقافة المفسر ومعارفه الإنسانية، ثم انتقلت المحاولة إلى تفسير النصوص المقدسة ونلمسها في ميراث النص المقدس والتأويلات التي كانت تحاول التوفيق بين التصورات الفلسفية والتصورات التوراتية كما فعل (فيلون) الذي يطرح تصور نحوي في فهم النص/ التوراة يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدورا للجميع مادام طريق هذا هو التأويل الذي ليس مقدورا أو مسموحا به للناس جميعا⁽²⁾.

ويغدو هذا الطرح ديدن كل هذه القراءات التي تحاول التوفيق واستنطاق قصد المؤلف بوضع أصول للتأويل، إذ أنه يرى أنّ المعنى الحرفي يشبه الجسم والمعنى الخفي يشبه الروح، ومع هذا ينبغي أن لا يهمل المعنى

¹ - ايسدور ابشتاين، الحركات الحديثة في اليهودية، تر: عرفان عبد الحميد، دار البيارق، ط1، 1997، ص 149.

² - عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1979، ص 75.

الحرفي، بل يجب أن تراعى الحروف والروح أو الظاهر والخفي معا، لأنّ الغرض من التأويل هو أن تتفق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية وتلتقي في فكرة الله، وفي الخلق، وفي النفس والدين⁽¹⁾.

وطالما عمل فيلون على المزج بين الفلسفة والكتاب المقدس على ضوء مستويين:

- الإحتفاظ بالنص اليهودي.

- الإحتفاظ بالتأويل الفلسفي والمزج بين التعاليم اليهودية وروح الفلسفة اليونانية.

وهو في هذا يحاول الجمع بين الفلسفة والدين؛ بين محاولة البحث عن الحقيقة والسعي إلى تأويل النص الديني اليهودي تأويلا عقليا يتماشى مع طبيعة الروح الدينية تأويلا رمزيا ومجازيا.

2/ في الفكر المسيحي:

لقد كان لتطور مفهوم التأويل في العصر اليوناني دور فعال في تفسير النصوص المقدسة وتطورها، ومن ثمة تنوعها الأمر الذي فتح المجال أمام تعدد القراءات في كلّ الديانات، بالمثل لعب النص المقدس بالنسبة للمسيحيين الأرضية الخصبة التي تنعكس فيها الحياة المسيحية، وأصبحت النواة التي تتبلور حولها جميع التأويلات التي انتظمت داخل الكنيسة⁽²⁾.

أين ظهر بوضوح تفاعل المسيحيين مع النص المقدس باعتباره إطارا لا ينبغي لأيّ حياة أن توجد خارجه لأنّه المؤطر المركزي لكلّ روح مسيحية تؤمن بروح القدس ووفية لتعاليم الكلمة الربانية، وهو ما يجعل كلّ محاولة تأويلية خارج إطارها جرم تعاقب عليه الكنيسة باعتبارها الحامي والراعي الرسمي لكلّ ما يخرج من فاه الرب، وعلى كلّ الباقي أن ينتظموا داخل هذه مؤسسات الوحي التابعة للكنيسة.

غير بعيد من هذا ظهر فيلون ليقول بقراءة واحدة وثابتة للنص على ضوء ما أسماه التأويل الرمزي للخطاب الديني، وفي هذه الإستراتيجية حاول فيلون أن يجمع بين العهد القديم والعهد الجديد من خلال القراءة الرمزية ومفادها أنّ النص مجموعة من الإيحاءات التي تستوجب احتكاكا دقيقا بمعاني الكلمات وأبعادها

1 - عبد الرزاق قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، القاهرة: دار التراث، 1984، ص 109.

2 - شارل جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، تر: عبد الحليم محمود، بيروت: منشورات المكتبة المصرية، ص 208.

ضمن الرّوح المسيحيّة، هذا تصوّر بدوره اصطدم برفض قاطع لأيّ محاولة يتمّ فيها جمع العهدين، كون أنّ المسيحيّة الحقيّة هي تلك التي أتى بها عيسى عليه السّلام وبشّر بتعاليمها الواضحة في إطار التّوحيد، وذلك بعيدا عن الشّعائر الغريبة والطّقوس المبهمة؛ ثمّ إنّ التّرجمات التي عمل عليها "بولس" كانت بمثابة قفزة في الجهول، حيث أصبحنا نتحدّث عن مسيحيّة أرادها القساوسة لتكون على مقاس آمالهم وطموحاتهم، وإلاّ كيف نفسّر ترجمة كلمة "عبد الله" بـ "طفل الله" وكذا صورة الإله التي تغيّرت مع كلّ تفكير تأويلي، ناهيك عن بعض الطّقوس التي انتقلت من اليهوديّة بدون أيّ سابق إنذار وغرض واضح⁽¹⁾.

لكنّ وجود فهم من هذا النوع، يعتمد على القسر والمنع والإلزام يعارض قدسيّة النصّ، بمعنى أن الدين لن يكون له معنى ولا حقيقة إذا تمّ وفق أهواء طبقة معيّنة، فلجأ البعض إلى أن يكون التعليم هو الحلّ لكن في إطار نفس الإيديولوجيّة دائماً، بمعنى أن يكون التعليم موجهاً ومركّزاً ومتقناً، من أجل إيجاد قناعة متأصلة لدى المجتمع بأن هذا الدين أو هذا التفسير للدين هو الصحيح، وأن هذا النوع من المجتمعات هي الراشدة، وبالتالي يكون الناس قد التزموا الفكرة عن قناعة، وهم يعلمون أنّهم يؤصّلون لتعليم يقوم على فكرة فرض رأي معيّن، والحرمان من التعرف على آراء أخرى، بل يقوم على فكرة نقيضة لحرية المعرفة، إنهم يعرفون ذلك تماماً، لكنه المخرج الوحيد من هذا المأزق، لذلك أصبح التعليم ركيزة أساسية في كلّ مجتمع ديني، وأي محاولة للمسّاس به، تواجه من رجال الدين بشراسة، بل إن أي محاولة لتعميم المعرفة، وجعلها حرة ومستقلة، لن تواجه إلاّ بتهم نشر الفكر الضال والمنحرف، حتى يبقى الناس على قناعاتهم، وحتى لا يصل المجتمع إلى مرحلة تصارع الأفكار، ومواجهة إشكالية إلزام الناس بما يعارض قناعاتهم.

بمجيء المسيح نقض القانون القديم ودعا إلى البحث عن المعاني الرّوحيّة الخفيّة لا المعاني الظّاهرة الحرفيّة⁽²⁾ ولعلّ هذا ما غيّر طريقة التّعامل مع المسائل المتعلّقة بالمعنى الطّرق المؤدّية إلى فهم النّصوص وتفسير معاني النصّ على الوجه الصّحيح، حيث كان المجتمع المسيحي يعاني منذ القديم من مشاكل تأويليّة تتعلّق بتثبيت الإنجيل الذي جاء شفويّاً وتحويله إلى رمز كتابيّة، وكذا تشكيل مجموع الشّرائع السماويّة والفصل بين العهد القديم والعهد الجديد وصياغة العقائد الأولى حسب ما تبشّر به الرّوح المسيحيّة وتعدّ به النّصوص المقدّسة،

¹ - المرجع نفسه، ص 7.

² - جون هارمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، بيروت: دار الثقافة، ج 1، 1998، ص 08.

وهنا تمّ التركيز على الأناجيل الأربعة كشهادات روحية على المسيح، كما أخذت من تفسيرات عن الإنجيل في العهد القديم خدمة لمصالحها الشخصية باسم الحقيقة الخالدة أو الإيمان المسيحي الذي لا يتبدّل؛ ونقصد تلك التعاليم الموروثة من تلاميذ المسيح عيسى⁽¹⁾.

والمهم في كلّ ما سلف أنّ الكنيسة هي بمثابة الله على الأرض، بحيث تبقى الوحيدة التي يمكنها أن تقترب من النصّ المسيحي قراءة وتأويلاً، وكانت قراءات وتأويلات بسيطة في الغالب تنتهي عند مصالح الرهبان الشخصية، وكما أنّ الآباء هم القراء الأوائل للعهد الجديد، فهم يقدّمون في الوقت ذاته قراءة للعهد القديم في ضوء المسيح ويدعون المسيحيين إلى قراءة الكتاب المقدّس قراءة مسيحية تحت رعاية روح القدس.

– أوغسطين:

القديس أوغسطين (354، 430): معنى اسمه الملك الصّغير من أصل إفريقي لاتيني، عاش حياة اضطراب وكانت لمواعظ القديس أمبروسيوس الفضل الكبير في تغيير نمط حياته الروحية... لاهوتي وفيلسوف كبير قاوم البدع اليونانية وحاول التوفيق بين العقل والإيمان، من أهم آثاره "الإعترافات" "مدينة الله" يعدّ أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، اشتغل بالتاريخ انطلاقاً من كونه رجل دين بغية الدّفاع عن العقيدة وتقديم الأمثلة التاريخية من أجل إثبات صحّة العقيدة والحدث الديني.

– المعرفة الفلسفية (التأثر بالأفلاطونية المحدثة والفيلونية)

– الحقيقة التاريخية في خدمة المعرفة الدينية.

إن الإجابة التقليدية المسيحية لمشكلة الشرّ صيغت لأول مرة على يد القديس أوغسطين والخطوط الأساسية لهذه الإجابة قد اتبعت من قبل عدد كبير من المفكرين المسيحيين اللاحقين. ويمكن القول إن محاولته لحل التناقض بين وجود الشر ووجود الله هي أول محاولة موسعة وجدية ومنظمة في مجال الفكر الديني.

¹ – دافيد جاسير، مقدّمة في الهيرومينوطيقا، مرجع سابق، ص 58.

إنّ كلّ ما هو موجود هو خير لأنّ كلّ ما خلق الله هو حسنكما جاء في الكتاب المقدس، فإذا كانت جميع الأشياء التي خلقها الله خيرة، فإنّ ما نعهده شرّاً ليس جوهرًا، ويؤكد أوغسطين أن الشر الأخلاقي ينتج أساسًا من إرادة الإنسان الحرّة، غير أن هذه الإرادة لم تخلق شريرة ولا حتى غير مكترثة بالخير أو الشر ولكنها خلقت خيرة، وتفسد هذه الإرادة عندما تتخلى عن الخير الأعظم، الذي هو الله، وتلتفت إلى خيرا أدنى، فهنا لا يوجد شر خارج الخير ممّا يوحي بأنّ أوغسطين يقدم الإيمان على المعرفة⁽¹⁾، فهو ليس جوهرًا وقائما بذاته، بل هو عرض في الموجود الحر. وكما أن المرض هو غياب الصحة عن البدن، فكذلك الخطيئة وإذا كان سبب الشرور الأخلاقية هو إنحراف الإرادة الإنسانية، فإن الشرور الطبيعية، كالأوبئة والمجاعات والبراكين، هي عقاب على إنحراف هذه الإرادة، وهو يعكس العدالة الإلهية. وهذا هو معنى قول أوغسطين إن كل شر إما خطيئة أو عقاب على هذه الخطيئة.

أ- منهجه في التاريخ:

- الحيلولة دون ترك فراغات وانقطاعات تاريخيّة، من شأنها أن تجعل تعاقب الأحداث غامضة ومفقودة على حدّ سواء.

- إعادة ترتيب الأحداث بحيث تظهر كبنيان من شأنه أن يصف تطوّر المعرفة الإنسانيّة

- النّقد التاريخي، وذلك بوضع التّطورات المختلفة في وضع زمكاني ومقارباتي يسمح لنا بتمييزها والإستفادة منها.

ب- التّأويل عند القديس أوغسطين:

يقول منهجه في التّأويل بوجود معنيين على مستوى النصّ الديني المسيحي؛ يسمّي الأوّل معنى ظاهريًا والثاني معنى باطنيًا، خاصّة أنّ أوغسطين قد مزج بين الفلسفة والعقيدة استنادًا إلى مشارب الفلسفة

¹ - ماهر عبد القادر محمّد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعيّة، 2000، ص 342.

اليونانية وبالأخصّ مع فيلون، فالحقائق على اختلافها يكشفها العقل ولا يؤلفها لأنّه معنى الحقيقة أكبر من العقل بكثير، وهو ما يسمّيه أوغسطين الرّؤية المعنويّة⁽¹⁾.

ساد في العصر الوسيط مفهوم المستويات الأربعة للمعنى في تفسير النصوص المقدّسة، ونقصد بالدرجة الأولى المعنى الحرفي Sens latéral، المعنى الرّمزي الإستعاري Sens métaphorique، المعنى الرّوحي الباطني Sens spirituel، المعنى الأخلاقي Sens moral، وقد كان السائد قبل القدّيس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة في تفسير النص المقدّس: الإلتزام بحرفية النص (ظاهر النص)، المغزى الخلقي (السلوك النابع من النص)، الدلالة الرّوحيّة (متعلّقة بالإيمان).. ثمّ قام القدّيس أوغسطين بتعديل المستويات الثلاثة فأصبحت: المعنى الحرفي، المغزى الأخلاقي، الدلالة الرّمزيّة، ثمّ التّأويل الرّوحي للنص المقدّس، أي أنّ عدل في مفهوم القيمة الرّوحيّة للنص وأصبح يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه، كما أنّه اعتمد أيضا الدلالة الرّمزيّة.

ميّز في كتابه " في العقيدة المسيحيّة" بين التفسير الظاهر والمعنى الباطن في تفسير النصوص المقدّسة كيف لا وهو القائل: " على القارئ أن يتعامل مع كلّ ما يقرأه إلى أن يستقرّ على القراءة التي توصله إلى مملكة الحبّ" وقد نتساءل عن أيّ حبّ تتحدّث الأوغسطينيّة؟

إنّه ولا شك الحبّ العقلي للإله الذي يفني فيه الإنسان حياته وجدانا وفكرا للتقرّب منه " نعم صار عندي إرادة جديدة وبها أخذت أسجد لك بالروح والحقّ وأتوق إلى التمتع بك أيّها الإله" فمعرفة الله حسّيّا (نصّا) لا يعتبر كافيا، كما أنّ معرفته مثاليّا (وجود مفارق متعال) ليس الوجود المطلق، صحيح أن المعرفة قد تبدأ بالحواس لكنّها عاجزة تمام العجز عن الإدراك الحقيقي لماهية الألوهيّة، لذا لم يكتف بسلطة العقل بل نادى بسلطة القلب (الفيض الإلهي" الذي هو جوهر الأفلاطونيّة المحدثّة") " أيّها الأشرار الأغرار انظروا إلى ما في قلوبكم تحدوه فيها)... فإذا كان المصدر الرئيسي للوحي هو الله أوحى إلى الكتاب بإرشاد من روح القدس الأمر الذي يجعل وجوبا استخدام كلمات للتعبير عن المعنى والبحث عن الفهم بالإستعانة بروح

¹ - المرجع نفسه، ص 355.

القدس (دور روح القدس هنا يشبه دور هرمس في التأويل باعتباره الواسطة والمعين في كشف المعنى)، لأنّ الكلمة الأخيرة في معرفة النفس هي الكلمة الأولى في معرفة الله⁽¹⁾.

منهج أوغسطين في التأويل جاء مزيجاً من الفلسفة والعقيدة الدينيّة، فقد وثّق أوغسطين العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي بعبارة الشهيرة " آمن كي تتعقل " مبيناً أنّ الإيمان لا يلغي العقل بتاتا ولا يعفيه من البحث، من هنا كان أوغسطين يؤمن بقراءة متعددة للنص الديني أي لا وجود لنصّ بمعنى واحد، إذ يسمو الروح أو الفكر فوق المعنى الحرفي ليلبغ المعنى الروحي، وهو إذ يوضّح منهجه في التأويل المجازي في المذهب المسيحي يلخصه في القاعدة الآتية: " إنّ كلّ ما جاء في الكتاب المقدّس ولا يتعلّق مباشرة بالإيمان وبالأخلاق لابدّ من اعتباره مجازياً " إلى أنّه يمكن تأويله على ضوء قواعد:

- أن يقوم على الاعتقاد، إمكان اليقين وإمكان الروحانيّة وأنّ الشر ليس جوهرها للأشياء، لأنّ المعرفة الإنسانيّة تأتي عن طريق الربّ " الإنسان الذي يسند حياته برسوخ إلى الإيمان والأمل والحب لا يحتاج إلى النصّ الديني ليعلم الآخرين "

- إخلاص الروح ووفائها حتّى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الربانيّة التي ينتجها فعل التأويل، لأنّ الإيمان ليس عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا عن الأسباب العقليّة ولكنّه قبول عقليّ لحقائق تؤيّده نار الإيمان الحارقة⁽²⁾.

- لا بدّ للقارئ أن يلتزم بالنصّ الديني ويحلّل لغة النصّ بحذر ويقف على بنيته النحويّة، فليس يستطيع العقل أن يهتدي إلى الحقيقة ما لم يعرف سبيل الحديث عن الأسماء بمسمياتها وطريقة تموضعها البلاغي والنحوي في اقترانها بالنصّ المقدّس والحدث التأويلي.

وينقسم المنهج التأويلي المجازي لدى أوغسطين إلى مرحلتين:

¹ - إتين جيلسون، روح المسيحيّة في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتّاح إمام، الكويت: جامعة مدبولي، ط3، 1997، ص 281.

² - غدامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزّين، لبنان: دار العربيّة، ط2، 2006، ص 70.

*القراءة: - قراءة النصوص المقدسة تمهيدا للمسيحية في إطارها العام، بناء على تدبير العناية الإلهية وكذا اعتبارها حقائق مستقلة عن كل ظرف ومطلقة من كل قيد.

- التفسير الحرفي أو اللغوي للنص، وهو نوع من التسليم لحائق يكتنفها النص دون تجاوز، تماما كما نقول في الحقائق الرياضية أن $2=1+1$ ، على أنها سيستند إلى فكرة الحقيقة التي انتهى إليها.

* التأويل: بعد أن مرّ النص بالتفسير اللغوي والتحقق والشرح أصبحت العملية التأويلية في هذه المرحلة بحاجة إلى معارف متعددة علمية وفلسفية، وطالما قال أوغسطين أنه لا يطلب سوى العلم بالله والنفس؛ أما العالم فليس صورة الله من حيث أنه مادي خلّو من العقل والإرادة وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به فينظر فيه بعد النفس على ضوء القانون الأساسي وهو إخضاع الحواس للعقل وإخضاع العقل لله، بهذا المعنى تكون حياتنا وجودا لله، وكلّ النصوص تجليات لله على العباد في كل محاولة استنتاج أو تأويلها... هنا فقط تلتقي إرادتنا بإرادة الله من حيث تحصر نشاطنا في دائرة النص العام.

3/ في الفكر الإسلامي:

يتطلب النص الديني تمعنا ووقفا صريحا أمام المصطلحات والكلمات متى أراد الشارح فهم المراد الشرعي، وكذا تعزيز الوعي لبيان وتوضيح السياق الذي ورد منه وإليه دراية وفهما، وهو الأمر الذي فتح الباب واسعا أما إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وكذا البحث عن إمكانية يكون فيها التأويل جائزا أو على الأقل ممكنا، وذلك في سبيل استجلاء العلاقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن في النص الديني؛ بين السماع والنظر، بين عقل الرواية وعقل الدراية، وبين المعنى المباشر والمعنى المؤلف.

كان اختلاف وجهات النظر فيما يتعلق بالتأويل دليلا على عدم توحد الطريقة والمنهجية في التعامل مع حيثيات النص بحيث يكون بعيدا عن الزلل ومغبة التعارض في الأحكام، لذا كان النص نفسه الموجه الوحيد والفكرة المركزية في النشاط التأويلي، وهذا كفيلا باستبعاد النص من الميول والأهواء الذاتية، ناهيك عن الخلافات السياسية التي حاولت أن تقتحم النص الديني على ضوء الزمكانية أو إخضاعه للظروف المختلفة... الأمر الذي أنجب فرقا كلامية ومشكلة الإمامة بين السنة والشرع.

وفي هذا كله نجد موروثنا الثقافي يتوزع على اتجاهات مختلفة لمعرفة خصوصية ما يدعو إليه النص الديني من مذاهب دينية وفرق كلامية وفقهاء، إذ لا خلاف في خصوصية الفهم الذي يدعو إلى طلب الحقيقة بالأدلة العقلية والتقليدية ضمن سياق التأويل الصحيح... بل يكمن الخلاف في تشابه بعضهم البعض، فيحملون المحكم على المتشابه والمتشابه على المحكم بتأويلات ضالة، نحن إذا أمام عبارتين أو موقفين - أيًا كانت التسمية - "لا اجتهاد أمام النص" و"ما وراء إنتاج النص".

نشير هنا إلى أن مباحث علوم القرآن اعتمدت على التأويل والتفسير كشيء واحد:

أ/ حمل النص على البيان:

كانت نظرة المسلمين في البداية منصبّة حول المسائل اللغوية؛ النحوية والبلاغية بما في ذلك من أدلة عقلية وحجج دامغة، من هنا اقترن مفهوم الإعجاز بما تحتويه اللغة من جماليات والتي سلّمت نفسها بدورها لخدمة النص الشرعي، ومن ثمّ توفير الإقناع ومحاربة أهل البدع، يقول تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه فيه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" (الآية 7 من سورة آل عمران) وهنا صرف لمعنى الآية نحو معنى آخر محتمل يمكن أن يخالف الشرع إن لم نحتكم للمعنى الباطن، فالإهتمام باللغة سهّل القابلية لفهم النص من خلال عملية استنباط الأحكام ضدّ إطار القاعدة الفقهية المستمدة من الوظيفة البيانية التي اعتمدت تعدّد الفهم.

ب/ وجوه النص:

كان القرآن الكريم في عهد عثمان ابن عفّان - رضي الله عنه - خاليا من التنقيط والشكل ممّا سهّل قراءته على وجوه مختلفة، الأمر الذي دفع ببعض الصحابة إلى إدراج الشكل في النص القرآني تفاديا لقراءات متعدّدة على مستوى النص الواحد، وهي قراءات من شأنها أن تعرّضه للتحرّيف والتزييف والمساس بقُدسية عباراته وألفاظه.

ج/ أنواع التأويل:

* التأويل بالنظائر:

وهو تفسير القرآن بعضه ببعض، ذلك لأنّ القرآن شامل في أسلوبه من حيث الحقيقة والجاز والتّصريح والكناية والإيجاز والإطناب... كما أنّ السّنة تفسير لمضامين النصّ القرآني فصلا وتفصيلا وهو ما سهّل

اتّجاه التفسير/ التأويل من حيث الإجمال والتّخصيص. إذ أنّ طرق الدّلالة ليست محصورة فقد تدلّ آية على معنى يكون دليلاً عن معنى آية أخرى. وهنا لجأ علماء القرآن إلى الإستدلال بحسن الإستنباط بالمنطوق القرآني ومفهومه، وعامّه وخاصّه، ومطلقه ومقيّده.. وتباينت هذه المصطلحات فمنهم من بحثها على أساس شرعي (الأصوليون) ومنهم من تناولها في شقّها المنطقي (المتكلّمون) وللوقوف من مقاصد التأويل في هذه المرحلة فإنّ التأويل سيكون محدّداً بفئة العارفين بعلوم القرآن، ووضعوا لذلك شروطاً تشمل المفسّر وآلية التفسير حتّى لا يتمّ الخروج عن النص: كمعرفة المحكم والمتشابه، النّاسخ والمنسوخ.

* التأويل بالحديث:

يعتبر تفسير الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- المصدر الذي يرجع إليه النّاس لفهم كتاب الله، ويبقى الإشكال مطروحاً في هذا المستوى عمّا إذا كان الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- قد فسّر كلّ القرآن أم فقط ما تعذّر على الصّحابة أن يفهموه.

* التأويل بالمقتضى:

كان الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- يدعو إلى ضرورة الإجتهد باعتماد التأويل، ولم يكن النّاس بنفس المستوى والقدرات العقليّة، لذا فإنّ إمعان التدبّر أمر ضروري للوقوف على الخفيّ من المعنى.

* التفسير بالرأي:

اختلف العلماء حول طبيعته لما في ذلك من اعتماد على آراء المفسّرين وأهوائهم الخاصّة في مقابل اعتمادهم على قرائن التأويل الصّحيح، وهو كثيراً ما يطرح إشكالية عدم تبنيّه كمنهج لتأويل النصّ الديني إمّا لقلّة في الدّراية بأصول الشّرع أو لقلّة الأدلّة والبراهين، أو ميلاً وجنوحاً لغرض ما لا يخدم النصّ الشرعي لذا وجب فيه التّحريم.

- ابن رشد (525هـ-595هـ) (1126-1198) :

أصبح التأويل بين العقل والنقل وسيلة لتحقيق صدق العقيدة وتوجيه الآراء التي تتميز بها الحقائق، ولما كان الأمر كذلك كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التّصديق بالسمع والعقل، والباطن الذي هو علم

الحقيقة والظاهر الذي هو علم الشريعة، واعتبر ابن رشد من أكبر المستفيدين من مبادئ العقل الأرسطية ومحاولة استثمارها في قراءة النص الديني⁽¹⁾

ضمن هذا الإطار استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أنّ الفلسفة تجمع بين العقل والنقل، بين مباحث الإلهيات في التوحيد ومباحث الوجود ومن تجسّد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل بغرض التمكن من فهم النص وتقديم الحلول المناسبة التي تتناسب والشرع.

يبدأ ابن رشد قوله في التأويل بالعبارة "الحق لا يضادّ الحق بل يشهد له"، بمعنى أنّ الفلسفة تثبت الشرع والشرع يقرّ الفلسفة باعتبارها إعمالاً للعقل مستغلاً التمييز القرآني بين المحكم والمتشابه "وما يعلم تأويله إلّا الراسخون في العلم" ويرى ابن رشد في لفظ "الراسخون في العلم" دلالة على دور الفلاسفة في الخوض في غمار الغامض والخفي باعتبار أنّ التأويل إخراج للفظ من الدلالة الحقيقية إلى أخرى مجازية من شأنها أن تدلّ عليه شبهاً أو سبباً أو مقارنة....، ويشترط ابن رشد ثلاثة شروط:

- أوليّة الفلاسفة بالتأويل من غيرهم من المتكلمين أو الظاهريّة.
- مراعاة التّفاوت في الفهم بين الناس باستخدام جميع أشكال القياس والبرهان بغية فهم المعنى المقصود وتجنّب تعارضه؛ حيث أنّ هناك طرقاً يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة، كالإيمان بسرمدية الكون وانقسام الروح إلى قسم شخصي يتعلّق بالشخص وقسم إلهي علوي، أين يمكن -حسب ابن رشد- معرفة الحقيقة استناداً على الدّين المعتمد على العقيدة وبالتالي لا يمكن إخضاعها للتّمحيص والتّدقيق والفهم الشّامل، والمعرفة الثّانية للحقيقة هي الفلسفة.
- توظيف التأويل توظيفاً منهجياً من شأنه أن يؤطّر النصّ بنية وكيانا.

لكن متى نؤوّل نصّاً؟

- عند محاولتنا رسم ما يفصل بين ما يجب أن يخضع للتأويل وما يجب أن يكون بعيداً عن الإجهاد، لا بدّ من معرفة مدى تمكّن الناس أو العامّة الإمساك بمقاصد النصّ الشرعي، حيث نؤوّل عندما:
- لا يشترك الناس في فهم قضية ما، وهي لا تخرج من إطارها الديني.

¹ - إميل برهيه، العصر الوسيط والنّهضة، تر: جورج طرابيش، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنّشر، ط2، 1988، ص 292.

- عندما يظهر التشابه بين الآيات إلى درجة كبيرة بحيث يوحي هذا الأخير إلى نوع من التعارض في فهم العامة من الناس.

- في حالة تعارض العقل والنقل وهو ما يرجع أساسا إلى عدم فهم الناس لأحد الطرفين سواء بجهلهم للغة أو سطحية مفاهيمهم.

وفي الأخير يمكننا القول أنّ ما أتى به ابن رشد في قضية التأويل أكثر عقلانية وتنويرا ممّن سبقوه من الفلاسفة والمفكرين، كونه أمسك العصا من وسطها وجعل من الفلسفة خادمة للدين، وجعل من صحة العقيدة برهانا يثبت دور العقل، ونجاعته في الخوض في الأمور الربانية من خلال أعمال العقل والتأمل بالنظر الفلسفي بعيدا عن سطوة الكشف ومناهج الأدلة.

تمهيد:

استطاع الفلاسفة على مرّ العصور أن يؤمنوا لأنفسهم ولغيرهم من الناس طريقا يسلكونه وهم يبحثون عن الحقيقة من خلال عقائدهم الفلسفية، حتى ولو كان ذلك على حساب تناقض معطيات القضايا التي يستندون عليها، ولكن مع ظهور الفلسفة التحليلية أصبحت الفلسفة نشاطا وفاعلية ومنهجًا وتحليلاً وليست نسقا من القضايا التي كثيرا ما تنتهي بالتشابك مع أطر المعرفة المختلفة.

اكتسب التأويل أهمية أكبر خاصة مع مجيء ولهم دلتاي Dilthey صاحب التفرقة الشهيرة بين العلوم الطبيعية وعلوم الفكر، وذلك لاختلاف منهج كلٍّ منهما باعتبار أنّ العلوم الطبيعية تعتمد على "الشرح" والأخرى تعتمد على "الفهم". فالعلوم الطبيعية تشرح الظواهر بتطبيق القوانين العامة، وذلك بالرجوع إلى العلل والأسباب الفيزيائية، بمعنى أنّها تدرج الخاص في العام. في حين أنّ علوم الفكر (الروح) تهتم بفهم الظواهر التاريخية والنفسية عن طريق الإلمام بكليّة المعنى والقصد والعقل، فهذه الظواهر جميعًا تتخذ من الوعي موضوعًا لها، وهذه الإحالة لا بدّ أن تعيدنا إلى اللغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسّدة في أبعاد مختلفة، ونقصد بالدرجة الأولى:

- * البعد اللفظي وفيه يتخذ اللسان أداة مثلى لصياغة الإرساليات ونقل الإنفعالات والتمييز بينها.
- * البعد الاجتماعي وفيه يحمل النصّ بعدا تشاركيًا تتحوّل داخله الطقوس والعادات وردود الفعل الجماعية إلى حالات تواصلية تكشف عن العمق الثقافي للجماعة.
- * البعد المادي وفيه يحمل النصّ وجها ماديًا للحياة وهو يتحدث عن العمران وطرق التعايش مع الدّورة الزمنية وأنماط توزيعها.

من هنا يكون الكلام تعبيراً عن الفاعلية الحية والممارسة العملية لمسار الفهم في سياق جدلية ترجمة اللغة إلى أفعال وتأويل التداوتية إلى نشاط وفاعلية وإذا كان اللغة وثيقة الصلة بعملية الفهم فإنّ من شأن الذات أن تجعل ذلك التفاعل قادراً على الانتقال من مرحلة الفهم إلى مستويات الإفهام.

I/ مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية:

1- المقاربة الاجتماعية:

يمكننا أن نقول بعد عرضنا لتاريخ التأويل على أنه توجّهه مواقف متعلّقة بالتنظير العقلاني للمجتمع تحت لواء فاعليّة النص، وهذه الأخيرة تعتبر بمثابة الخلاصة المشروعة للمعرفة التداوتية بمفهومها الموضوعي، وذلك بديلاً للإعتباطية التي أورتها الفلسفة المغلقة (غلق النصوص) خلال قرون طويلة من الزمن، وهو ما استوجب إيجاد أرضية تكون بمثابة الدعم الهادف لكل معرفة مقبلة، وما ظهور التأويل إلا إجابة واضحة لهذا المسعى؛ حيث يتمظهر في أكثر من قضية إشكالية، وليس بنادر أن يكون سؤال المواجهة بين مختلف الأطر الاجتماعية ذا قيمة عملية لنظام التأويل، بالمقابل لا يلعب سؤال الخاصّة النصية والذي يعبر بالكاد عن دور في النشاط التأويلي، وهنا لابدّ من معالجة بعض الغموض كالعلاقة بين قضايا المجتمع (ملاحظة الواقع) والخبرة الإدراكية المتعلّقة بالإنتاج النصي، لكن لدينا إحساس بالمقابل أن الذات لا يمكن فهمها إلا من خلال خطاب تداوتي أو مؤسّساتي، نحن نصف هذه العلاقة على ضوء مجموعة من الألفاظ والعبارات الغامضة التي لا تشرح شيئاً بقدر ما تخفي كل شيء.

يرى معظم الفلاسفة أن العلوم الاجتماعية هو العلم الذي يرتبط أكثر في مفاهيمه الأساسية بإشكالية التأويل، لأنّ الممارسات السياسية والاقتصادية تنتج منه، ويتراوح هذا الإنتاج بين تشكيل الأنظمة الاجتماعية الحديثة وتفكك الأنظمة التقليدية وبالتالي تغييراً متواصلاً في حركية النص، ثمّ إنّ النظرية التأويلية لا يمكن فقط النظر إليها على أنّها دراسة تأخذ شكلاً لها في المجتمع، بل تتعداه إلى إطار مؤسّساتي تحكمه ضوابط القانون المقدّس، لذا بات من الصعب الحديث عن الذات بمعزل عن الذوات الأخرى إلى درجة أصبح فيها النصّ كلّ شيء والمؤوّل لا شيء، ثمّ إنّ كلّ قراءة هي اكتشاف جديد، لأن كلّ قراءة تستكشف بعداً مجهولاً من أبعاد النص... وبذلك تسهم القراءة في تحديد النص وتعمل على تحويله، والنص لا يتجدد ولا يتحوّل إلا لأنه يمتلك بذاته إمكان التجدد والتحوّل. هناك تواصل وتجاوز بين النصّ وقارئه⁽¹⁾.

¹ - علي حرب، قراءة ما لم يقرأ - نقد القراءة -، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد 61، 1989، ص 43.

وعيا بهذا علاقة بين النصّ وتأويل النصّ وبين الذات المؤولة والمجتمع المتلقي للمعلومة، صبت العلوم الاجتماعية حلّ اهتمامها في سبيل عقلنة التأويل، وإدراج الفاعلية التواصلية (النص/الذات) كبديل للبناء النظري للعقلانية الأدائية وتجّس ما سمّاه هابرماس "أمراض العالم المعيش"، وهي حالة مضطربة من شأنها أن تولّد استراتيجية طبقية تمنع كلّ أشكال التواصل، وفي هذا يقول أوستين: "لطالما توهموا حينما افترضوا أنّ شأن الحكم في القضية إمّا أن يصف حالة شيء ما وإمّا أن يثبت واقعة عينية، ممّا يعني أنّ حكم القضية إمّا أن يكون صادقا أو كاذبا"⁽¹⁾، ويرى أوستين أنّ كلّ الجمل وكلّ العبارات مهما كانت طبيعتها فإنّ الوحدة الأساسية للغة هي الأفعال الكلامية التي يتمّ إنتاجها في الموقف الكلّي الذي يجد مخاطبوه أنفسهم فيه، ممّا يعني أنّ الأقوال عند أوستين مرتبطة بالأفعال وبالشّيء التي تمّ إنجازه من خلال الكلام؛ فقولك لشيء ما يعني النطق به وهو ما يولّد تأثيرا على المتلقي أو السّامع، تشكّل اللغة بنية تساعد داخل علاقة جوارية على التّغيير الفردي من خلال المقولات العامة بحيث أنّ الفهم التأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها والتي تقوم بوظيفة النّظم المنهجي للتّجربة التواصلية اليومية للتّفاهم مع الذات ومع الآخرين"⁽²⁾.

2- المقاربة الواقعية:

كذلك من شأن اللغة أن تميّز بين أسئلة النصّ وأسئلة الواقع المفروض، بين سياق التّحليل وسياق التّفسير نظام المبادئ ونظام الغايات، ومن جهة أخرى تدخل العلوم الإنسانية والاجتماعية لتقترح الوظائف الحجاجية للغة التي تقودنا إلى قوانين العيش معا في إطار تواصل يهدف إلى إقامة الفهم، وهي غاية تقوم على جانبين:

- الإستناد إلى الوعي بين الدّوات في المجتمع استيفاء لشروط التّفاعل.
- محاربة كلّ أشكال الأدائية التي من شأنها أن تنجب مظاهر الهيمنة والسيطرة، لأنّ استمرارية العلم بدون ضوابط ينتهي إلى موت نشاط الذات وتحجّر النصّ (كما كان الأمر سائدا أيام الكنيسة).

¹ - جون أوستين، أفعال الكلام كيف ننجز أشياء بكلام، تر: ترقينبي عبد القادر، إفريقيا الشرق للنشر والتّوزيع، المغرب، 1991، ص 13.

² - Cité par Henri Albert, **La sociologie critique en question**, Paris: PUF, 1987, p 40.

من جهة أخرى وعلى ضوء هذا الطرح نستشف علاقة متعدّية تتضمّن العلوم الطبيعية والفلسفة والعلوم الاجتماعية، بحيث أنّ أيّ تغيير يحدث في تطوّر المعرفة بشكل عام ينعكس مباشرة على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا ما يؤكّد وحدة وجدليّة المعرفة الإنسانية، لهذا جاءت معظم النظريّات الاجتماعية والعلميّة المعاصرة بمثابة ثمرة التّمازج والتّعايش الخصب مع التّيّارات الفلسفيّة الكلاسيكيّة المعاصرة امتدادا أو مقاطعة، والتي كانت بمثابة ثورة منهجيّة تركت فيها فلسفة التّأويل أثرا عميقا في العلوم الطبيعيّة والسوسيولوجيا المعاصرة على حدّ سواء.

تقوم مهمة الفلسفة التّأويليّة على محاربة وتجاوز مختلف أشكال الوثوقيّة، وبالتالي كيف يمكننا تمييز الخطاب المقدّس عن خطاب آخر أراد أن يكون إنسانيا بحتا، وما أظهرته الدّراسات التّأويليّة يتمثّل في أنّ كلّ هؤلاء الذين يجعلون من المسار التّأويلي المغلق للنّص مفتاحا للمنهجيّة المعرفيّة ليسوا قادرين على إعطاء معيار للنّشاط التّداوتي، وبالتالي من اللازم اقتراح شيء آخر، وهنا لابدّ من الدّفاع عن موضوعيّة التّأويل؛ وهي مسألة يمكن أن نفهمها من خلال معنيين:

- الوجود الفعلي والواقعي للعالم لذا فإنّ العلم يتكلّم عن عالم واقعي موجود أساسا، بكلّ تناقضاته ومشكلاته.

- ارتباط موضوع المعرفة بالذّات العارفة، كما أنّه كي نتمكّن من الحديث عن النّظرة الاجتماعيّة لابدّ من توضيح التّعارض بين علم شروط الذّات وغاية التّأويل في إطار مجموعة من العلاقات المؤسّسة.

3- المقاربة التّفسيّة:

تتمثّل المشكلة الرئيسيّة لتواصليّة النّص في نموّ المعرفة القائمة على الإدراك العام، دون أن يؤثّر بشيء على الفاعليّة الدّاتيّة والنّشاط البينداتي، الأمر الذي يجعل من نموّها تعبيرا صريحا لمستوى المجتمع، ونقصد بالدرجة الأولى مستوى التّعارض والتّوافق على مستوى الخطاب الواحد؛ فإذا كان الصّدق أو الإقتراب منه غاية الفهم فإنّ منطق المعرفة يتطابق مع نظريّة التّأويل، كيف لا والتّأويل السّليم يرفض رفضا قاطعا كلّ فهم مفارق لا يعتدّ بشروط الواقع، ثمّ إنّ المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسّميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلّا إذا قام كلّ واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التّمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسمّيه بياجيه زحزحة تدريجيّة لأننا

عن المركز Décentralisation وبالمرة زحزحة للذات المتمركزة حول ذاتها ومن ثمة التحلي عن تلك النظرة المركزية في تفاعل الفهم مع العالم القائم⁽¹⁾، كما أنّ رفض مفكّري العصر الوسيط لكلّ أشكال السيطرة والاستحواذ على النصوص جعلتهم يعتبرون قضايا الفهم على أنّها ميل واستعداد، وإحلالهم المنطق الداخلي الذي يتحكّم في عملية استعمار النص جعل من الذات عنصرا رئيسيا في عملية إنتاج المفاهيم وإنكار سؤال المصدر، بقدر ما يتعلّق الأمر بالكشف عن المنطلق البنيوي للتركيبية التداوتية، وبطبيعة الحال تبقى اللغة عاملا مركزيّا من شأنه تقويض الفكر الوضعي والميل الأداتي، ويحدّد التأويل كلّا من الفلسفة والعلم مع إقرار كلّ بفاعلية الذات من جهة وفتح أبواب الحوار والدفاع عن وجهات النظر المختلفة بغية تأسيس صحيح للمعرفة من جهة أخرى، وهو تأسيس تلعب فيه اللغة دورا هاما (صياغة المشكلات والنقد المتبادل)، ويتعيّن النظر، بالخصوص، إلى أنّ نظرية من هذا النوع تؤكّد على ادّعاءات الصلاحيّة على ضوء أطروحتين:

- تتعلّق الأطروحة الأولى بمسألة الحقيقة Question de vérité وهي مسألة تأسيس الفهم والتواصلية والنقدية انطلاقا من شروط الموضوعية، وبناء على فكرة منظّمة Idée régulatrice تتمثل في فكرة الاقتراب من الحقيقة Approximation de la vérité.
- تتبنّى اللغة الأطروحة الثانية في جانبها الميتافيزيقي؛ حيث توحد مفاهيم وتصوّرات النصوص المؤولة والتي من خلالها تتعارض المعرفة الإنسانية مع مستويات المعرفة السطحية التي تقبل مفاهيم النصوص جاهزة دون نقد وتمحيص.
- ومن هنا يكون التأويل قد دافع على:
- بناء المعرفة التواصلية من خلال مبدأ الكشف المضموني للبنية الداخلية للنص في علاقتها بمختلف الشروط المحيطة بالنص.
- انفتاح حقيقة النص؛ حيث لم تعد هناك قاعدة مطلقة أو بداهة واضحة بذاتها يحلّ مكانها الإثبات بقدر ما تكون الحقيقة من قبيل الاحتمال والممكن في شروط الفهم ومستويات الخطاب.

¹ - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيل، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص ص 22،23.

- الإيمان بقيم التعدد ورفض كل أشكال الدوغمائية والاستبدادية التي تتركس عقلية الأنساق المغلقة. شكّلت التواصلية النقدية حاجزا وسدا منيعا أمام كل تأويل يتوخى بشكل من الأشكال إعطاء مبرر معرفي أو إيديولوجي، وقد خلقت مفاهيمه تفكيراً جديداً في علاقة الذات بالعالم، هذا الرسم يعكس البرنامج النظري الذي اختاره المؤول لنفسه، ممّيزاً بين فلسفة التأويل ونظرية العلوم الاجتماعية حيث يتحرّك على أرضية فكرية متينة وعريضة مجادلاً كلاً من الخطاب الكنسي والعقلانية الأرسطية متجاوزاً منطق الميتافيزيقا الغربية الثنائي القيمة، وهو ما يحتم أيضاً إحداث تمييز قاطع بين المعرفة والعلم باعتبار أن النصّ هي الذي يوجّه التأويل على ضوء منهجية محدّدة سلفاً، كما أن نتائجها لا تقول الكلمة الأخيرة وهو ما نعتته بنوع من التواصل المفتوح، وهو الأمر الذي يجعلنا نقف على خصائص جديدة ونقصد بالدرجة الأولى مركزية اللغة، واستخدام منهج التحليل بنوعيه المنطقي واللغوي فالأشياء مجرد مركّبات ثابتة نسبياً لصفات أو عناصر أو إحساسات، كما أن القوانين الفيزيائية تتألف من أفكار لها علاقة مباشرة بالخبرة والملاحظة، لذا فنحن لا نستطيع معرفة الأشياء في ذاتها وإنما نعرف فقط الظواهر المحيطة بنا، أي الأشياء كما تظهر من خلال علاقاتها بأنشطتنا اللغوية باعتبارها⁽¹⁾:

- وصفا خارجياً لنشاط الطبيعة العام والموضوعي

- فكرة المعنى قضية معرفية متعلّقة بالتمثّلات اللفظية للمتكلّمين.

لكن هذا لم يمنع أن نلاحظ بعض الثغرات في ميدان التأويل التي حتّى وإن نجحت في إحداث نقلة في المنهج وطريقة التفكير، إلا أنه بقي وفيّاً لبعض المشكلات المتعلقة بمعاني الكلمات، ففي سبيل الإعداد التقديمي والجماعي للوقوف على خصائص النصّ، ساهم التأويل بشكل وافر بتوضيح موقفه إزاء هذا الأخير؛ ليبين أن أيّ معرفة تداوتية لا بد أن تكون قابلة للإتفاق من طرف مجتمع أو مؤسسة، لكن فيما يتعلّق بمعيار الفهم المتعلّق بالفاعلية التواصلية يبدو أنه غير قابل للإحاطة في كثير من الأحيان، إذ ليست كل الخطابات مشيّد على النموذج الأفهمي؛ كما أن بعضها لا يمكن أن يؤدّي إلى غايات محدّدة ودقيقة، أو حتّى اقتراح خبرات منتجة في شروط مماثلة، بحيث يجب أن نتمييز بين خبراتنا الذاتية التابعة من قناعاتنا والتي لا يمكنها أن

¹ - Michael Dummett, **Philosophie de la logique**, trad: Fabrice Pataut, Paris: Minuit, 1991, pp 21, 23.

تبرز قضايا المعنى، وتلك المتعلقة بالنص الذي من خلاله تتحرك معارفنا، وتبعاً لهذا نشير إلى أنّ المشكلة إذن مشكلة أبعاد لغوية تنطوي على بنيات معقدة وأقصد بذلك البنية الشعورية والبنية اللاشعورية على حدّ سواء، فعندما ننقل كلمة من لغة إلى أخرى مثلاً نكون بصدد نقل أفكار ونشاطات وبيانات تتعلق بالإطار الذي لا يجب أن يحيد عنه الفكر وهو يفكر؛ بمعنى امتلاكه كنشاط وهو مقيد بنشاط الذات، فالكلام لا يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية والدلالية، بل يصل إلى مرحلة أخرى جديدة تعنى بتداولية الأفعال والخطاب؛ وطبعاً لا نقصد هنا الكفاءة اللغوية *Compétence linguistique* وإنما نقصد الكفاءة التواصلية *Compétence communicationnelle*، وهو ما يضمن تطوير مفهوم الكفاءة اللغوية إلى مفهوم الكفاءة التواصلية.

تشكل اللغة نسقاً من القواعد تساعد على توليد تعبيرات مصاغة بشكل صحيح، الأمر الذي يجعل هذه الدّوات قادرة على استعمال هكذا تعبيرات وفهمها بشكل صحيح، إضافة إلى أنّها تمتلك طابع الإلزام الذي تفرضه في صورة حجج من أجل الإقناع، كما تجعلنا اللغة نسموا عن الموجودات الطبيعية ومتحررين من سلطانها عن طريق مجموعة من الأحكام التي نصدرها في شأنها، ومنه فإنّ الميزة النهائية لمعرفة ما يحيط بنا هي عدم إمكانية الوقوف على نقطة انطلاق قابلة للتعيين قصد إقامة التنوع المعرفي وتقديم قاعدة إبستمولوجية للتسامح بين عالم الدّوات وعالم الموجودات، إذ لا بدّ من الحياد إزاء كلّ تصوّر للمعنى والحياد إزاء المواضيع الذاتية للقناعات.

تمهيد:

يقتحم الميدان اللغويّ حقولا معرفيّة بالغة التنوع تكاد تشمل كلّ المنتوج الثقافيّ الإنساني، فكلّ ما يمكن أن يربط بين الإنسان وما يوجد خارجه، تعدّ أشياء تتحدّد من خلالها هويّة الأفراد وتحرّ عن انتماءاتهم إلى ثقافة بعينها: لغة ولباسا وطقوسا ونمط عيش... يجب النّظر إليها باعتبارها وقائع إبلاغيّة تندرج ضمن حالات الإجماع الإنساني الذي يتخلّى داخله الفرد طوعا عن ملكوته الخاص ليتوحد مع الآخرين.

على هذا الأساس فإنّ الظواهر الإنسانيّة في كليّتها لا يمكن أن توجد خارج رغبة الكائن البشري في التواصل مع غيره بشكل مباشر أو غير مباشر، فمجموع ما ينتجه الإنسان عبر لغته وأشياءه وجسده وإيماءاته وطقوسه يندرج ضمن صيرورة تواصلية متعدّدة المظاهر والوجود والتجليّ، على الحدّ الذي يجعل الثقافة في كليّتها صيرورة تواصلية دائمة، فكما أنّه لا يمكن تصوّر كيان لغويّ إلا ضمن حالة اجتماعيّة تنظر إلى القيم الأخلاقيّة باعتبارها إكراهات أو محظورات تعبّر عن انتماء عفوي إلى نظام إجتماعي من طبيعة رمزيّة... كذلك التواصل هو الآخر حالة اجتماعيّة تتحقّق من خلال أنساق متعدّدة، ينسج الأفراد داخلها سلسلة من العلاقات المختلفة: اللّغة، النسب، الجوار،...

فالنصّ الفلسفيّ بهذا المعنى مؤسّسة اجتماعيّة تتمظهر على شكل نسق رمزي يوحد بين أفراد المجتمع الواحد ويوجد بمعزل عنهم، كما أنّه أداة للتواصل ومن ثمّ فهو ظاهرة مشتركة بين سائر أفراد النوع البشري، وهكذا تتخذ اللّغة ضمن النصّ مظهرًا إشكاليًا يتمظهر في تنوّعات مختلفة ومتميّزة وتكون بمثابة نتاج للفكر ووسيلة للتواصل والتّبلغ، لأنّ المشكلة في التّفكير الفلسفيّ هو تنوّع اتجاهاته من جهة، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي بالأشياء وبين فهم النصّ، والذي من شأنه اختزال المواجهة والتحدّي، ثمّ إنّ قوام التّفكير واللّغة هو في عدم تعبيرنا عن النصّ بنظرة العلماء والسيكولوجيين وإنّما في محاولتنا الكشف عن خباياه ومحاولة الوقوف على غايته، كما نهتمّ بالبنية العميقة التي تكتنف بدورها أفكارا كثيرة وتحتويه بيانيًا ومفهوميًا.

1/ تأويل النصّ الفلسفي:

إذا كانت المعرفة عموماً علاقة رابطة بين ذات تتوخى المعرفة وموضوع يراد معرفته، علاقة تتمثل في فاعليّة تتكوّن من الذات العارفة وموضوع المعرفة، أين يشكّل الموضوع بصفتيه الماديّة والمعنويّة مجال النشاط الفكري والإدراكي للذات؛ فالموضوع ينتصب إذن ككيان أو كشيء منفصل عن الذات مقابل لها، بل إنّه نقيضها؛ إذ تتّصف الذات كأنا بالوعي والحرية والإرادة والقصدية والتلقائية والفعالية، في حين أنّ الموضوع فاقده لهذه المميّزات والخصائص كلّها.

إذا كان المراد معرفته هنا ليس البعد الذي يمكن أن يتّخذ النصّ في حالة سكونه (ترجمته) وإنما في تلك الديناميكية التي تحاول الكشف عن المسكوت واللامعبر عنه، في محاولة الذات استنطاق سياق النصّ، فإنّ المشكل لا يزال مطروحا على مستوى حضور/ غياب المؤول في النصّ قيد الدراسة.

كثيراً ما يتمّ الخلط بين الكثير من المفاهيم التي توحى بأنّها تنتمي إلى حقل واحد، وبالتالي إلى نشاط وفاعليّة متعلّقين بمجال لا يتعدّى كونه مجالاً للتخاطب بين ذاتين فاعلتين أو أكثر ما يمكن أن تترجمه العلاقة بين اللسانيات والفلسفة⁽¹⁾، يرجعه الفهم إلى الشّيء المدلول عليه بوصفه ذات الشّيء وليس بوصفه تعبيراً في ذاته؛ الفهم يرجعه إلى الشّيء المدلول عليه بوصفه ذات الشّيء، ويتصوّر من ذلك الحين أنّه يمكن لأسماء أن تتميز فيما بينها بالمعنى ولكن هذه المعاني المختلفة يمكن أن ترجع إلى الشّيء المدلول عليه والذي تشكّل ذاته كلّ صفة أو تعبير متميّز تعبر عنه يكون لها بمثابة المعنى⁽²⁾.

عندما نريد التعبير عن تلك الديناميكية لابدّ من النظر إليها من زوايا مختلفة، وأقصد بالدرجة الأولى تلك الأشكال التي تتخذها الذات أو الذوات كأبعاد تنشط فيها، وسأعود لاحقاً للتعبير عما أقصد بالذات بصيغة المفرد والذوات بصيغة الجمع، من هنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأبعاد المتنوّعة (لا أقول المختلفة لأننا سنبيّن نوعاً من الاختلاف يمكن أن يخرج عن المؤلف) التي يمكن للنص أن يكتنفها، وستكون من الضّرورة بمكان أن يتطرّق إليها الباحث وهو يؤوّل أو يترجم أو يفسّر.

¹ - Jérôme Pelletier, **Vers une philosophie cognitive du langage**, Op cité, p 3.

² - جيل دولوز، اسبينوزا ومشكلة التعبير، تر: أنطوان حمصي، دمشق: مطبعة ألف باء الأديب، ط1، 2004، ص 45.

هذا التحليل والإحالة لابدّ أن يعيدنا إلى اللغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسّدة في قالب نسّميه جملة أو نصّا، بحيث لا يمكن أن يكون مغلقا أو مستقلاّ على الدوام، ويجب على الباحث أن ينشغل أتمّ انشغال بهذا التنافس لأنّ مسؤولية إزاء النصّ تجعله مضطرا للوقوف بين تعمّق النصّ وتفسيره، وبالتالي محاولة التّهوض بالنصّ باعتبار أنّ مفهوم أيّ كلمة يختلف باختلاف الأغراض التي تؤدّيها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسّي إلّا أنّنا لا ننكر أنّ الفهم عملية عقلية تحكم فيها شروط موضوعية، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الكلمات والخضوع للكلمات، لأنّ المشكلة في التأويل هو تنوّع اتجاهاته، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي والأشياء بين النصّ والفهم من شأنه اختزال المواجهة والتحدّي.

إنّ النصّ الفلسفي بناء لغويّ يعتمد على الإجهاد سواء كان على مستوى عرض الأفكار أو على مستوى تفسيرها أو حتى إسقاطها على زمكانية المفاهيم، لأنّها وقبل كلّ شيء نسق من العلامات تنتج معنى كليّا يحمل رسالة غايتها الفهم، والذي كثيرا ما يعرف على أساس أنّه الإكتفاء وعدم الحاجة إلى عرض أفكار أخرى، تماما مثل مفهوم اللذة الحيّرة والضرورة عند "أبيقور" حيث تعتبر قراءة النصّ لدّة حركية تدفع بصاحبها إلى الإنغماس في الكتابة والقراءة بينما تعقبها لدّة سكوتية وهي الشّعور بعدم الحاجة إلى المزيد من الأفكار لأنّها أشبعت (حدوث الفهم)، وعندما نتحدّث عن النصّ الفلسفي باستعمال تلك القناعات لا يمكن تصوّرها إلّا في قالب لغوي من شأنه أن يعرض أفكارنا كألواح متعلّقة بالتعبير الذي تعنيه؛ وفيها تتجسّد كلّ قضية في عبارة موافقة للمعنى⁽¹⁾، وذلك ما يحدد لنا بعمق التوافق الحاصل في مستويات الخطاب وكأنّنا أمام إطار يحدّد للدّوات طريقة التّحاور ونمط الكلام، ومعنى ذلك أنه يصبح من خلال هذا التحليل يستمدّ تفاعله من شروط المجتمع الذي يتكلّم فيه، فيكون التّواصل عنوان المجتمعات البشرية في توافقها واختلافها، أما التّفاعل فهو جملة من الإستعدادات التي يزوّد بها الفرد وهو يعبر عن حاجياته لتتوسّع إلى مجالات الإبداع، وهنا بالضبط يكون الفرد في حدّ ذاته نتاج العلاقات الإجتماعية la production des relations sociales باعتباره يمتلك الحقيقة في حدّ ذاته.

¹ - Quine, **le mythe de la signification**, in la philosophie analytique, Paris: Minuit, 1968, p 6.

2/ نماذج من التأويلات:

أ/ ابن رشد (1126، 1198)* :

كانت أوربّا في العصر الذي أنجز ابن رشد شروحه على أرسطو تعيش عصوراً مضلّمة، وهيمنة المقدّس على كلّ تفكير وضعي، وفي مقابل هذا تصوّر تكمن خصوصيّة فكر ابن رشد في كونه استطاع أن يتفادى ذلك الخلط الذي وقع فيه سابقوه بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، حيث أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو وقدم شروحا نقدية لمن سبقه في هذا المجال، وجاءت أعماله ملخّصة في "الشّروح" و"الجوامع" و"التلخيصات"، كما عمد ابن رشد إلى الكشف عن المعاني والتفسير وفق ما يدل عليه اسمه هو شرح وتوضيح وبيان، وينتج من فعل يمارس على النص لإظهار حقيقته وتحديد أهدافه، وقد طبقه ابن رشد في تفسير وشرح النص الأرسطي، حيث مكّنه فعل التفسير من شرح وبيان ما غمض من المعاني، واكتشاف ما خفي منها، وحلّ ما استشكل فهمه على القارئ. وبات غرض كل من التفسير والشرح يتمحور في «تمثيل الوافد، واحتوائه قبل إعادة عرضه والإبداع فيه وتجاوزه». لكن لفظ الشرح كان أكثر شيوعاً من لفظ التفسير، كونه مستمد من العلوم النقلية، الأمر الذي جعل استعماله محدوداً في علوم الحكمة، وهو ما يعرّ عنه ابن رشد (1126، 1198) بالتقريب: "فأمّا المقدّمة بالجملة فقد تقدّم رسمها حيث قيل أنّها أحد جزئي القول الجازم إمّا الموجب وإمّا السّالب، وقد تجد بأنّها قول حكم فيه بشيء على شيء وآخر فيه بشيء عن شيء ومنها موجبة وسالبة"⁽¹⁾،

تعددت معاني التأويل في الفلسفة كثيراً بعدما كان غرضها يتوقّف على تفسير النصّ، وبات يُعنى بما وراء الخطاب الذي يحمله النصّ من خلال استقراء النص واستنطاقه ومساءلته، ولعلّ هذا ما جعل مباحث التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية تختلف باختلاف المؤلّفين، حيث تمّ استعماله على نحو التفسير أحياناً والشرح أحياناً أخرى، وهي عمليّة ترجمتها فيما بعد مباحث القرآن ومقاصد الشرع وموافقات الإجماع، هذا

* ولد ابن رشد في قرطبة (1126، 1198) من أسرة عريقة ذائعة الصيت في علوم الفقه والكلام، تقع مؤلّفاته في مجموعة تصانيف احتوت على مواضيع شتى تراوحت بين شروحات على كتب أرسطو، ومؤلّفات وضعها في الفقه والفلسفة والكلام وفي العلوم الطبيعّية والرياضيّة والطّب.

¹ - ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيزاز جيهامي، المجلّد الخامس من كتاب أنالوطيقا الثاني، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996، ص 374.

وقد وظّفه الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء بوصفه أداة معرفية من أجل بلوغ الحقيقة وفهم السلوك اللّغوي والبياني للتّصوص قصد تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، بخاصة إذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشرع، وفي هذا السياق استخدم ابن رشد التّأويل بغية بلوغ المعنى الحقيقي المعبر عن الحقيقة الفلسفية وكذلك الشرعيّة، كما اعتمد على التفسير لشرح النصّ الفلسفي وتوضيحه وهو الأمر الذي دفعه إلى شرح وتلخيص نصوص أرسطو في سبيل توضيح العلاقة الوطيدة بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، ولا شك في أن التّأويل هو منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النصّ الديني أو الفلسفي وتحديد مقاصده، وهو أمر لا يتحقق للمؤول، إلا إذا اعتمد على آليات معينة، إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محددة ويبدو أن ابن رشد كان يهدف من خلال شرحه وتلخيصه للنصّ الأرسطي إلى تحديد أغراضه من جهة، وإلى البرهنة على المشاكل الفلسفية، وإيجاد الحلول لها بمقدمات صادقة من جهة أخرى، الأمر الذي مكّنه من قراءة النصّ الأرسطي وفق رؤية متميزة، ومن البرهان على المشاكل الفلسفية التي طرحها أرسطو بمقدمات نابعة من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة به لا بأرسطو، وهو بتلك القراءة يعدّ مجدداً لا مقلداً. إضافة إلى أن النصّ الأرسطي يفتقد البيان والوضوح، بالنظر إلى عدم اعتماده على المقدمات الواضحة والبيّنة بذاتها، وعلى التسلسل في عرضها، لذلك لجأ ابن رشد إلى حلّ الإشكالات وتحديد غرض أرسطو بدقة، كي يزول الغموض وتتحدد الأهداف بمقدمات أكثر وضوحاً وبياناً وتسلسلاً، الأمر الذي يسهل الاستنباط، ومن ثم يحصل الفهم وتتم المعرفة، وقد سلك في سبيل هذه الغاية طرقاً متعدّدة تميّزت جميعاً بأنّها تهدف إلى الوصول إلى اليقين في طابعه الكلّي، من هنا تحدّد هدف العلم عنده وهو تحديد التعريفات الخاصّة بالأنواع المبنية على الماهيات الكلّية، وغاية الاستدلال هي الوصول إلى نتائج لازمة ترتبط ضرورة بمقدمات يقينيّة، ولا يختلف الأمر في الإستقراء عنه في القياس لأنّ كليهما يبحث عن الارتباط الضّروري بين الجزئي والكلّي وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطاً ضرورياً، يقول أرسطو في تعريف القياس: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنه شيء ما آخر من الإضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعني

بذاتها أن تكون في غنى في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألّف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات"⁽¹⁾.

وقد اعتمد ابن رشد على المنطق، بوصفه أداة أساسية في التأويل، تمكن من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا شك فيها. وإن كانت هذه الأداة من وضع أرسطو، إلا أن ابن رشد لم يرى فيها مشكلة، وحاول البرهنة على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق بالاستناد إلى الشرع. لكن المؤلفة ترى أن ابن رشد تمكن بفضل القياس البرهاني من شرح وتفسير النص الأرسطي، لأنه يقوم على مقدمات يقينية واضحة، إما أن تكون ناتجة من البرهان أو بديهية، وبترتيب هذه المقدمات ترتيباً منطقيّاً، من البسيط إلى المعقد، يسهل إدراك النتيجة وفهمها، ومن ثم يزول الغموض، ويتوضح الغرض الأرسطي أكثر. كما تمكن ابن رشد من تخليص النص الأرسطي من كل ما هو غامض، سواء على مستوى اللفظ أم المعنى، حيث استبدل بعض المصطلحات الغامضة، وغير المتداولة، في ذلك الوقت، بمصطلحات معروفة ومتداولة. وعمل أيضاً على ضبط المعنى بتقويم الجملة وتصحيحها على المستوى اللغوي. فضلاً عن اعتقاده بأن المنهج الذي اتبعه مكنه من بلوغ اليقين أو الحقيقة التي كان ينشدها أرسطو في مؤلفاته، وذلك على خلفية عدم إيمانه بتعدد المعاني للنص الواحد، واعتقاده بوجود حقيقة واحدة لكل نص يجب الوقوف عندها وإدراكها، لذلك انتقد بعض التصورات، والمفاهيم التي لا تتفق مع التصور الأرسطي. وعليه، يأخذ على ابن رشد ربطه الفلسفة بالبرهان، من جهة أن هذا الربط أدى إلى تصور الفلسفة علماً خالصاً، وأبعدها عن الجدل والسفسطة والخلق، وأغرقها في التفسير والبحث عن علل الأشياء وطريقة الوصول إلى فهمها فهما لا يتنافى مع شروط الصّحة العقلية والوحي الإلهي، يقول ابن رشد: "إنّ الحرارة الطّبيعية فعلها في الأشياء/المنفصلة التي شأنها أن تصير إلى التّمام هو الطّبخ أولاً ثمّ التّضج ثمّ المضم، وذلك أنّ ظاهره هو إتمام الكائن بفعل الحرارة الغريزيّة في الهويولي الملائمة وهذا التّمام هو الصّورة والطّبيعة وهذا كلّ بالتّصفح والإستقراء في الأشياء الطّبيعية والصّناعيّة"⁽²⁾، غير أن المؤلفة ترى أن الشرح والتفسير عند ابن رشد لم يكن يعني فقط توضيح النص

¹ - أرسطو، التحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرّحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ص ص 142، 143.

² - ابن رشد، الآثار العلوية، تحقيق سهيل فضل الله أبو واقية وسعاد علي عبد الرزاق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994، ص 66.

بتحليل أفكاره وتبسيطها، من خلال الأمثلة المتداولة، وإنما كان يعني أيضاً منهجاً قائماً على البرهان، أي أنه يمكن شرح النص وتوضيحه بمقدمات صادقة نقبلها، لأنه تمّ إثباتها سابقاً من خلال أقيسة معينة، أو لأنها صادقة بذاتها لا تقبل البرهان، وكلما كانت هذه المقدمات قليلة، سهل إدراك العلاقة بينها وبين النتائج، وبالتالي يمكن فهم النص الأرسطي، وتحديد أغراضه بدقة، ولذلك اعتمد ابن رشد في بعض شروحه للفلسفة الأرسطية التلخيص والابحار. وتمكن ابن رشد، وفق هذا المنهج، من البرهنة على المسائل التي بقيت عالقة من دون حل، وإبراز بعض الحقائق التي لم يبرزها أرسطو لرغبته في الإيجاز والاختصار، فغاية التعريف عند أرسطو هي الوصول إلى تحديد الصفات الجوهرية أي العلة في وجود الأشياء، فهناك من الصفات ما هو ضروري ومفسّر للماهية مثل: سقراط إنسان وما هو عرضي ومحتمل مثل: سقراط فيلسوف، ولما كانت هذه الخبرة الحسية وحدها لا تكشف لنا عن العلة الكلية والضرورية فإنّ الحدس العقلي هو الملكة القادرة على إدراك الكلّي والضروري أي إدراك المبادئ اليقينية التي هي مقدمات الإستدلال " أن تتصّح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كليّ حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك بالكلّي "(1).

وفي هذا يشير ابن رشد إلى كون أنّ المعاني واحدة عند الجميع، والاختلاف يمكن فقط في مراتب الإدراك ومناهج التصديق ومجالات التأويل، لذا لابدّ من الإحتكام إلى الحكمة الفلسفية وقواعد الملّة، ويقسم ابن رشد الفلاسفة إلى ثلاث مراتب من الآية الكريمة: " وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن "(2)؛ فالتاس بعيدون عن التأويل ويكتفون بظاهر القول يقول ابن رشد في هذا النوع: " وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على ظاهرها وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر. ولذلك نرى أن من كان الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر "(3)، أهل الجدل الذين أوّلوا على حسب رغباتهم وميولهم " وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ماهي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة

¹ - الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، 1961، ص 160.

² - سورة التحل، الآية 157.

³ - ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكم والشرعية من الإتصال، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983، ص 42.

الأخروية والشقاء الأخروي . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي⁽¹⁾، وأهل البرهان الذين استطاعوا الولوج إلى جوهر النصوص وفكّ الغموض عنها وهم الرّاسخون في العلم " وبالجملّة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك الا بالبرهان ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين معا أعني في التصور والتصديق اذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك"⁽²⁾ ، وتبعا لذلك يميّز ابن رشد درجات التأويل وهي تلك التي تتراوح بين اللفظ إلى المعنى ومن ظاهر النصّ إلى باطنه ومن فهم النصّ إلى عمليّة إنتاجه، وعندما نتحدّث عن إنتاج النصّ يجب أن نعرف أنّ:

هناك نصوص قطعيّة لا يجب فيها التأويل بالقطع؛

هناك نصوص متشابهة يجوز التأويل فيها مع مراعاة سياقها العام؛

هناك نصوص متشابهة يجب التأويل فيها.

وهذا التقسيم من شأنه أن يميّز بين التأويل الصّحيح والتأويل الفاسد كاستعمال بعض الدّلالات في غير موضعها والتي من شأنها أن تقول بعدم وجود توافق بين النصّ المعياري والنصّ الوضعي، وفي هذا يقول ابن رشد: "... ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشّرع، أنّ ذلك الظّاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... فإنّ معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له"⁽³⁾.

من هنا نفهم أنّ تأويل النّصوص عند ابن رشد يتمّ وفق مراحل معيّنة تستند إلى العقل لكن دائما على ضوء هدي الإيمان، وأنّ أيّ تعارض بين الإثنين لابدّ أن يكون مردّه إلى ذات قاصر على فهم النّصوص وتأويلها بطريقة سليمة أو الخوض فيما لا يجب تأويله أصلا.

¹ - المرجع نفسه، ص 44.

² - المرجع نفسه، ص 47.

³ - المرجع نفسه، ص ص 32، 33.

ب/ موسى ابن ميمون*:

لقد وضع ابن ميمون أعماله خلال القرن الثاني عشر الميلادي الذي ازدهر فيه الفكر الأندلسي الأرسطي بصفة خاصة، فكان من أبرز الأسماء في هذه المدرسة كل من: ابن باجه المتوفى سنة 1139، وابن طفيل المتوفى سنة 1185، وابن رشد المتوفى سنة، وعلى رغم أن ابن ميمون وابن رشد ولدا في قرطبة وكتبا أعمالهما في الفترة نفسها؛ فإننا لا نملك دليلاً تاريخياً يُستدل منه على أنهما التقيا. لكن هذا لا ينفي دراية ابن ميمون بأعمال فيلسوف قرطبة الأكبر، بل إن عدداً كبيراً من الباحثين لاحظوا أوجهاً عدة للتقارب والتشابه بينهما، فأشار كريم إلى اشتراكهما في كونهما من عائلات أندلسية موقرة للعلماء، كما أنهما كانا من القضاة والأطباء البارزين، فضلاً عن أنهما أتقنا العلوم والفلسفة المشائية، وأكدوا الجمع ما بين الشريعة والفلسفة، وأخيراً فإن أعمالهما تُرجمت إلى اللغة اللاتينية مقدّمة الفكر الأرسطي إلى الفلسفة السكولاستية اللاتينية.

والحال أن الاهتمام بموسى بن ميمون بصفة خاصة شكّل أحد معالم البحث الفلسفي المعاصر في ما يتعلق بصلات الوصل والفصل في تاريخ الفلسفة الإنسانية. فقد حظي بشهرة واسعة قبل وفاته بوصفه واحداً من أهم مفكري اليهود، ليس فقط في العصور الوسطى؛ وإنما في العصور التاريخية كافة. ونتيجة لذلك، قام الباحثون عبر قرون عدة بشرح أعماله باعتباره واحداً من أهم منظري الفكر الفلسفي واللاهوتي اليهودي، ولا تزال أعماله تُرس إلى اليوم في أوساط الدوائر اليهودية الأرثوذكسية بوصفة فقيهاً ودارساً للشريعة اليهودية، وترجع أهمية موسى ابن ميمون في تاريخ الفكر اليهودي إلى أنه استطاع تنظيم الدين اليهودي تنظيمًا يتوافق والرؤية التّأويلية للنصوص لم تكن متوقّرة في كلّ أولئك الذين سبقوه، حيث أنه استطاع التوفيق بين المعتقدات اليهودية والمحتوى الفلسفي الذي يتناقض مع الرّؤى التّوراتية.

* موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي (1135-1204) يرمز له في العبرية بـ "رمبم" أي (الحاخام موشيه بن ميمون). واشتهر عند العرب بالرئيس موسى. وُلد في قرطبة ببلاد الأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن هناك انتقلت عائلته سنة 1159 إلى مدينة فاس المغربية حيث درس بجامعة القرويين و سنة 1165 إلى فلسطين، واستقرت في مصر آخر الأمر، وهناك عاش حتى وفاته. عمل في مصر نقيباً للطائفة اليهودية، وطبيباً لبلاط الوزير الفاضل أوالسلطان صلاح الدين الأيوبي وكذلك استطبه ولده الملك الأفضل علي. كان أوحد زمانه في صناعة الطب ومتفّن في العلوم وله معرفة جيدة بعلم الفلسفة يوجد معبد باسمه في العباسية بالقاهرة.

وفي البداية يشرح بعض الألفاظ والفقرات الواردة في أسفار النبوة باعتبارها ذات معانٍ متعدّدة، حرفية، ومجازية، ورمزية، ثمّ يعتمد إلى شرح بعض الحكايات التي تستعصي على الفهم المباشر، ونقصد بالدرجة الأولى قصّة الخلق، وقصّة المركبة التي صعد بها حزقيال إلى السّماء، لكنّ ابن ميمون لم يتّخذ موقفاً واضحاً إزاء هذه القصص باعتبارها تتجاوز المعطى الذهني واعتبرها خارجة عن إطاره العام، الأمر الذي جعله يقول بأنّ حلّها يتقاسمه العلم الطّبيعي والعلم الإلهي، لهذا لا بدّ من عدم الإكتفاء بدراسة تعاليم الوحي والتي تأتي في الغالب مستعصية على الفهم، إذ بات من الضّروري إدراج الفلسفة كحلّ وسطيّ لبلوغ المقصد الشرعي والفهم الإنساني، ولعلّ هذا هو الغرض الرئيسي لكتاب دلالة الحائرين، يقول ابن ميمون: "إنّ كتاب دلالة الحائرين ليس موجّهاً إلى الدّهماء أو المبتدئين، وإنّما موجّه ليوسف الذي درس كلّاً من الفلسفة والعلوم الحقيقيّة"⁽¹⁾، إذ ليس في وسعنا أن نثبت أزلية العالم أو خلقه؛ وإذن فالتمسك بعقيدة آبائنا القائلة بخلقه، ثمّ ينتقل من هذا إلى تفسير قصة الخلق الواردة في سفر التكوين تفسيراً مجازياً رمزياً: فأدم عنده هو الصورة الفعّالة أو الروح، وحواء هي المادة المنفعلة وهي مصدر كل شر، والأفعى هي الخيال. ولكن الشر ليس له وجود ذاتي موجب، وإنّما هو انتفاء الخير؛ وترجع معظم مصائبنا إلى ما ترتكبه من أخطاء؛ ومن الشرور ما ليس شراً إلّا من وجهة نظر الإنسان أو وجهة النظر الضيقة؛ وقد تكشف النظرة الكونية في كل شر ما هو خير للكل أو ما هو في حاجة إليه. وقد أباح الله للإنسان الإرادة الحرة التي تجعل منه إنساناً بحق؛ وقد يختار الإنسان الشر أحياناً؛ والله تعلم مقدماً بهذا الاختيار، ولكن ليس هو الذي يقرره ويحتمه.

ونتيجة لذلك لا يوافق ابن ميمون الرؤية التي تُعلي من شأن العناصر الخارقة للطبيعة الواردة في بعض المصادر اليهودية، ككتابي: «سيفر هايتسيراه» و «شيعور كوماه»؛ لكونهما مغرّقين في الفكر الغيبيّ، ويكتظان بأوصاف حسية للرب، فضلاً عن أن مثل هذه الأعمال تروّج للإيمان بالتّنجيم والسّحر والشعوذة، واستخدام التعاويذ والرقى. وبحسبه؛ فإنّ المعتقدات الخرافية تقلّل من الفهم الفلسفيّ العقلاني للرب والعالم. ونظراً إلى أنّه كان منشغلاً بدراسة الشريعة اليهودية، فقد سعى إلى إيجاد مكانة لها في داخل الرؤية الكونية للبشرية التي أكّدت سمو المعرفة على حساب الممارسات الدينية، وهو الأمر الذي خلق نوعاً من التوتّر بين الإيمان والعقل جرّاء هذه المعتقدات الضّالة.

¹ - موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، تر: حسين أّتاي، بيروت: مكتبة الثّقافة الدينيّة، 2002، ص 10.

من جهة أخرى يرى ابن ميمون أنّ اختيار العقل (الفلسفة) يحمل في طياته نوعاً من الحضور الديني اليهودي، تماماً كما أنّ تغليب الإيمان على العقل من شأنه أن يقوّض الرّكيزة الرّئيسيّة للمعتقدات اليهوديّة، والجمع بين الفلسفة والوحي هو الشرط الضّامن لبلوغ الإنسجام على مستوى الفقرات التّوراتيّة من جهة، ودرء الحيرة والإلتباس من جهة أخرى.

غير بعيد من هذا يصرّح ابن ميمون أنّ هناك عراقيل كثيرة تحول بين النصّ وفهمه على الشّكل الصّحيح، ويحاول أكثر من مرّة أن يستخدم من أجل بعض الإشكاليّات المطروحة قدرته على حجب الحقائق على قرائه، وهي كثيرة الأسئلة التي تجنّبها في كتابه دلالة الحائرين، فمن أجل مسألة خلود النّفس يشير إلى أنّها لا تبقى بعد الموت، وهذه النفس أو العقل "المنفعل" وظيفة من وظائف الجسم تموت بموته؛ أما الذي يبقى فهو "العقل المكتسب" أو "العقل الفعّال" الذي وجد قبل الجسم، وأضاف في دلالة الحائرين إلى قوله هذا أن: الموجودات غير الجسميّة لا يمكن إحصائها إلا حين تكون قوى كائنة في الجسم؛ وينطوي قوله هذا، كما يبدو، على أنّ الرّوح غير الماديّة التي تبقى بعد فناء الجسم ليست بذات إدراك فردي. وقد أثارت هذه الإشارات المتشكّكة كثيراً من الاحتجاجات لأنّ بعث الأجسام كان قد أصبح من العقائد الأساسيّة في الإسلام واليهوديّة.

ومن العراقيل التي يراها ابن ميمون في التّأويل بصفة عامّة نذكر أنّ:

هناك قضايا شديدة الإّتساع ولا يحويها عقل إنسان ولم يتحدّص عنها النصّ اليهودي بصفة مباشرة، والخوض فيها ضياع لا انصياح.

غموض القصص الواردة في العهد القديم، كما هو الحال بالنّسبة لقصّة الخلق وفكرة خلود النّفس، وكذا البحث عن كلّ شيء هو مجرد ضياع في اللّاشيء، لأنّ كل المعارف التي يمكن أن نصل إليها ستكون جزئيّة ولا تعبّر عن المعنى النّهائي للفقرة والنّص.

يميّز ابن ميمون بين مستويين من التّفسير؛ الأوّل باطني والثّاني ظاهري، وعلى الفيلسوف الحقّ أن ينتهج منهج الكتمان، بمعنى أن يحجب نظره الثّاقب للأشياء الباطنيّة وراء ظاهر العقيدة "أن يحملها (الأمثال) الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصوراتهم ويحملها الكامل الذي قد علّم، على معنى آخر"⁽¹⁾.

¹ - المرجع نفسه ص 10.

نحن إذن أمام ازدواجية الدلالة لا عن ازدواجية الخطاب، لأن الحق لا يدركه إلا أهل التأويل بالعقل هذا العقل يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه ويتخذ المقدمات ممّا يشاهد من طبيعته أمّا ظاهر الكتب النبوية، فيصل إليه الجمهور عن طريق الخيال الذي لا يدرك الموجودات على ما هي عليه، وإنما كما تتراءى له على شكل أمثال وتشبيهات لكن إذا كان منهج الإخفاء الدلالي يقوم بدور تورية الحق عن الجمهور، فإنه يقوم بدور تنبيه ذوي الفطرة الفائقة إلى وجود الحق، لحثهم على كشف المعنى الخفي المتواري خلف الأمثال عن طريق استعمالهم العقل، فإذا قيل في الكتاب المقدس إن الله أو الملك "كلم" الأنبياء"، فليس لنا أن نتخيل لفظاً أو صوتاً، والنبوة هي تنمية المخيلة إلى أقصى درجات النماء"، وهي فيض "الذات الإلهية" عن طريق الحلم أو النشوة الإبصارية، فالذي يقصه الأنبياء لم يحدث في الواقع وإنما حدث في هذه الرؤيا أو الحلم، وعلمنا أن نفسه في معظم الأحوال تفسيراً مجازياً، يوق ابن ميمون: "هذه الرسالة لها أيضاً غرض ثان، وهو يشرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي تصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحاً أنّها مجازية - والتي على الضدّ من هذا- يأخذ الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معان خفية"⁽¹⁾.

يمكننا تلخيص بعض شروط التأويل عند ابن ميمون في هذه النقاط:

- يجب أن يكون المعنى الظاهر مرشداً نحو المعنى الباطن على ضوء هدي العقل؛
 - أن ينبثق المعنى الخفي في حلّة أليق من المعنى الظاهري للنص؛
 - وجوب التأويل في حالة تعارض الدليل العقلي الصحيح مع المعنى الظاهري للنص؛
 - تجنّب التأويل الذي يتجاوز العقل ولا يخدم الشريعة في شيء (القول بقدم العالم مثلاً)؛
 - أن يوجّه التأويل توجيهها يمكن فهم نسبته لعدد معيّن من الناس الذين يمكنهم فهم التأويل.
- من هنا نستنتج أنّ كلّ المساعي التي أرادها ابن ميمون من خلال تأويله للنصّ الفلسفي والديني، كان محاولة منه للوقوف على المعاني الحقيقية للنصوص؛ لذا فإنّ إعمال العقل شرط رئيسيّ وأكيد لكلّ رؤية مستبصرة ورؤية مشرقة تريد الوقوف على الحقيقة.

¹ - المرجع نفسه، ص 38.

ج- توما الإكويني*:

الهرمنيوطيقا مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسّر في فهم الكتاب المقدس، وقد استعملت الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة على معنى التفسير، ولم يزل مستخدماً بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي، غير أنّ المفهوم اتّسع بالتدرّج ليشمل دوائر أخرى تستوعب كلّ الدراسات اللاهوتية ومختلف العلوم الإنشائية والعلوم الإنسانية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال، والغرض هو تفسير الكتاب المقدس تفسيراً رمزياً للكشف عن معانيها الخفية والباطنة لأن جوهر التأويل يتمثّل في إخراج النصّ من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية.

يرى الإكويني أنّ الإرادة الحيرة التي يكون أساسها العقل الواعي هي بمثابة القانون الكلّي الذي ينظّم السلوك الإنساني وحياته بصفة عامّة، فالعقل شرط ضروري لاختيار الخير وتجنّب الشرّ، وعن طريق العقل وممارسته يكتسب الفرد الفضيلة والخير؛ فالخير موجود بالفعل أمّا الشرّ فإنّه مجرد عدم، وهو الأمر الذي جعله يدخل في صراع مع الرشدّيين والأوغسطينيّين ضدّ أرسطو طاليس، لأنّهم حملوا عليه تأويله لأرسطو على التحو الذي لا يليق خاصّة فيما يتعلق بمشكلة أزليّة العالم.

من جهة أخرى يخالف توما الإكويني منذ البداية أوغسطين والمتصوفة؛ فالمعرفة في رأيه نتاج طبيعي يحصل عليها الإنسان من ارتباطه بالعالم الخارجي ومن الشّعور العميق بذاته، ويرى أنّه يجب الوثوق في هذه المعرفة باعتبارها أحد مستخلصات ارتباط الذات بما يجوبها، ولهذا يقبل الإكويني تعريف المدرسين للحقيقة بأنها مطابقة الفكرة للشيء تماماً على طريقة الرواقيين، وإذا كان العقل يستمد كل معلوماته الطبيعية من الحواس فإن معرفته المباشرة للأشياء الخارجة عنه مقصورة على الأجسام- أي على عالم الحس والمحسوس، وهو الأمر الذي يستبعد إمكانية معرفة العالم الماورائي عن طريق الارتباط البسيط بين العقل والحس، ولكن في وسعه عن طريق المقارنة والقياس أن يستمد من تجارب الحس معرفة غير مباشرة بالعقول الأخرى، وأن

* القديس توما الأكويني (بالإيطالية: Tommaso d'Aquino) فيلسوف ولاهوتي إيطالي كاثوليكي شهير من أتباع الفلسفة المدرسية، طُوب قديساً. هو أحد علماء الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بأنه العالم الملائكي Doctor Angelicus، اعتبرته الكنيسة عالمها الأعظم، وظلت فلسفته التوماوية لوقت طويل المدخل الفلسفي الأساسي لمقاربة فكر الكنيسة الكاثوليكية. وهو حامي الجامعات والكليات والمدارس الكاثوليكية.

يحصل بمثل هذه الطريقة على معرفة مباشرة بالله، أمّا عالم ما فوق الطّبيعة - حيث يوجد الله - فليس في مقدور عقل الإنسان أن يعرف عنه شيئاً إلا من طريق الوحي الإلهي، وفي وسعنا أن نعرف طريق الفهم الطبيعي أنّ الله موجود بمجرد أن نعرف أنّ غرض الدّات الإنسانيّة هو تحقيق السّعادة في أسمى معانيها الممكنة، وينكشف لنا هذا العالم في كتب الله عن طريق الوحي؛ وكما أنّه من السّذاجة القول أنّ ما تصل إليه الفلسفة كذب وبهتان بسبب صعوبة فهمها، كذلك يكون من السّذاجة أن يرفض الإنسان الإيمان بالوحي الإلهي بحجّة أنه يبدو له في بعض النقط مناقضاً لمعلومات الإنسان الطبيعية، لهذا يجب أن نشق بأنّه لو كانت معلوماتنا كاملة لما كان ثمة تناقض بين الوحي والفلسفة؛ ومن الخطأ أن نقول إن قضية ما يمكن أن تكون خاطئة في الفلسفة وصحيحة في الدين؛ ذلك بأن الحقائق كلها تأتي من عند الله وهي واحدة. غير انه يحسن بنا أن نفرق بين ما نفهمه عن طريق العقل وما نعتقد عن طريق الإيمان، لان ميداني الفلسفة والتصور ميدانان منفصلان؛ ويجوز للعلماء أن يبحثوا فيما بينهم ما يعترض به على الدين.

ويعرّف الإكويني الخير تماماً على الطّريقة التي يعرفه بها أرسطو "هو الشيء المرغوب فيه"، والجمال شكل من أشكال الخير، ويرى الإكويني أن الألوهية هي أول المسائل التي يحار العقل في كيفية بحثها، إن هو اكتفى بنفسه دون استعانة بالوحي، ومعرفة الله عنده تقتضي النظر في ثلاث موضوعات أولها وجود الله، ثم صفاته المعبر عنها بالسلب، التي تقول مالميس هو، كي تثبت في الأخير ما هو، ثم صفاته الثبوتية التي تقول ما هو؛ أي أعماله كالمعرفة والإرادة والعناية والقدرة، ووجود الله عنده يستلزم الإجابة على ثلاثة أسئلة : الأول هل وجود الله بيّن بذاته؟، والثاني:

هل يمكن إثبات وجوده؟ والثالث: هل الله موجود⁽¹⁾؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة يستحضر الإكويني حججا سابقة ثم يقوم بدحضها، ليتوصل في الأخير إلى إثبات وجود الله عن طريق خمسة أدلة، ووجود الله بيّن بنفسه لأن معرفته موجودة فينا بالفطرة واضحة كالمبادئ الأولى⁽²⁾

¹ - Etienne Gilson, **Le Thomisme, introduction au système de saint thomas D'Aquin**, paris: J .vrin, 1922 ,pp 9, 12.

² - توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، تر: الخوري بولس عواد، القاهرة: دار النّشر الأسقفية، المجلد الأول، 1882، ص2.

ورأى الإكوييني عكس تلك الحجج، حيث ردّ بأنّ معرفة الله الفطرية فينا هي معرفة عامة مقتصرة على أن الله هو سعادة الإنسان، لأن الإنسان بطبعه يبحث عن السعادة "الإنطلاق نحو المرغوب"، و ما يسعى إليه بطبعه فهو حتما يعرفه بطبعه، إلا أن هذا لا يعني معرفة الله، ذلك أن كثيراً من الناس يعتبرون أن السعادة في الغنى، ومنهم من يعتبرها في اللذة⁽¹⁾.

وأنّ هناك من الناس من لا يفهم أنّه لا يمكن تصوّر شيء أعظم من اسم الله، إذ يعتقدون بأن الله جسم، وبالتالي فأبي جسم يُمكننا من تصوّر جسم. أعظم منه، وهذا لا يؤدي إلى معرفة الله ورد على الثالثة: بأنه إذا كان وجود الحق بالإجمال بيّنا بذاته فإن وجود الحق الأول المتمثل في الله ليس كذلك من هذا يتبن لنا أن توما الإكوييني انتقد هذه الحجج كونها تنطلق من مبادئ إيمانية لإثبات وجود الله كالقول بوجوده في الفطرة الإنسانية وعدم تصوّر ما هو أعظم من اسمه، وتكمل دور العقل في الوصول إلى معرفة الله.

¹ - المرجع نفسه، ص2.

تمهيد:

بدأ التساؤل حول برهانية الفلسفة مع الفلاسفة الإغريق (أفلاطون، أرسطو)، .. ، وشغل حيّزاً مهماً من اهتمامات فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن رشد، الغزالي)، وطرح أيضاً باعتباره قضية أساسية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة كمؤطر لفاعلية العقل، خاصة عندما دافع العديد من الفلاسفة عن برهانية الفلسفة كونها طريق نحو اليقين، كما فعل مفكرو الإسلام الذين ساروا على هدي أرسطو، وكما فعل الفلاسفة العقلانيون، مثل: ديكارت ولايبنتز، بدعوى أنّ المعاني الفلسفية عقلية، فلزم أن يكون الخطاب الفلسفي برهانياً.

وفي هذا المستوى بالضبط لابدّ من الإقرار باستحالة المعرفة الموضوعية للنصوص في ذاتها باعتبارها كيانات واضحة، فالعقل يستطيع أن ينتج خطاباً في الظواهر لكنّه لا يستطيع أن يقدم خطاباً في الأشياء ذاتها، وهو ما يمكننا أن نعتبره شرطاً رئيسياً من شروط التفاعلية بين النصّ ومحاجات النصّ؛ أي خلق خطابات بين الدّوات بعيداً عن الأحكام المتعالية، إذ الكائن العاقل نفسه عقلاً وجزءاً من العالم المعقول ولا تسمّى عليّته إرادة إلا بمجرد كونها علّة فاعلة في هذا العالم، ولكنّه يشعر كذلك من ناحية أخرى بأنّه قطعة من العالم المحسوس الذي يحتويه الفهم ولا يتجاوزه، ويستمدّ العقل ميكانيزماته المعرفية من خلال تواصله بين الدّوات والنصوص الأخرى، أي أنّ الحجاج هو القوّة المنتجة لمقولات الدّات باعتبارها نصّاً أو كيانات لغويّة؛ فبدون الإحتكاك مع النصوص (الفلسفية أو الدّينية) وعملية الإحتكام إليها لا يكون الموضوع معطى مباشراً، وبدون الفهم لا نستطيع التفكير في الموضوع، وهي بمثابة اختزال الوقائع والظواهر إلى معطيات أفهومية تنطبق على المفاهيم والمعاني النصّية، غير أنّ إمكان هذه المعاني لا يمكن أن تدرك عن طريق هذه الصّيغة التفاعلية "الحجاج/النصّ الفلسفي" بدون أن نعرف عنهما شيئاً، بل ينبغي بدلاً من ذلك أن ندرك من حيث أنّهما جزء من العالم المعرفي وأن تفهم من ناحية تحددها بظواهر أخرى مثل الرغبات والميول من جهة، والمستوى المعرفي عند الدّات القارئة للنصوص الفلسفية عن وعي بسياقاتها المؤطرة من جهة أخرى.

I- الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي:

1/ الحجاج الفلسفي:

يعود البحث في الحجاج إلى فلسفة أرسطو، حيث عبّر عنه بقوة في الأورغانون الجديد؛ كتاب الجدل، الخطابة، كتاب السفسطة الجدل عند أرسطو هو فنّ الحوار المنظم، ويتميّز عن البرهان الفلسفي والعلمي؛ لأنّ استدلاله ينطلق ممّا هو احتماليّ، كما يتميّز عن المجادلات السفسطائية؛ لأنّه يستدلّ بطريقة صارمة، ولا يخالف قواعد المنطق، لكن المصطلح لم يعد سائداً في مرحلة العصر الوسيط إذ أصبحنا نتحدّث عن الإستلال والبرهان كطريقة مثلى لفهم النصوص الدينية والفلسفية، ثمّ إنّ الحجاج لم يعرف اتّساعاً بالمعنى الكاف في الدّراسات الغربيّة للتّراث اليوناني، ومرّد ذلك على أقلّ تقدير إلى سيطرة النزعة العقليّة إلى درجة أنّ هذه الأخيرة بشّرت بنوع من فلسفة الأنساق المغلقة، على خلاف العالم الإسلامي الذي ظهر فيه الدّرس الحجاجي بقوة والدّعوة الملحة لفتح النصوص، وكانت نتيجتها حركة فكريّة واسعة على مستوى المفاهيم وظهور فرق كلاميّة كثيرة أنجبت إرثاً معتقدياً هائلاً، فكانت القدرة على المحاجّة أداة رئيسيّة في فهم نصوص الفلسفة في أيّ زمان ومكان، وفيها يبلغ فعل التّفلسف مداه.

فالحجاج لغة من مجموع الحجج التي من شأنها أن تبطل رأياً أو تعجّل بدحضه بطريقة عقليّة سلسلة، وهي طريقة تستبعد كلّ نشاط جسدي إرادي أو عفوي وهي مجموعة الحجج التي تهدف إلى تأكيد نفس النتيجة⁽¹⁾، وهو في الفلسفة وصف وإظهار وكشف عن البنية الدّاخلية للنص والخطاب الذي يتضمّنه؛ حيث يتمّ دراسة بنيته اللّغويّة وحججه المنطقيّة وطريقة تبرير الأفكار التي تضمّنها، وهو الأمر الذي يجعلنا في الأخير نتحدّث عن مدى تماسك عباراته وانسجام أفكاره، تماماً كما نتبع سلسلة القضايا التي يرد بها الإقناع انطلاقاً من مقدّمات معيّنة غرضها تبليغ القول الفلسفي.

تزايدت إشكاليات قراءة النص الفلسفي من المنهجيات التقليدية إلى المنهجيات الحديثة وفق آليات جديدة تفرضها طبيعة النصّ في حدّ ذاتها، فهناك تنازعات بين النصّ الذي ينتمي إلى حقبة زمنيّة معيّنة والنصّ الذي يحمل أثر الحقبة القديمة في سياق الزّمن الموالي، وقوام ذلك الإحتكاك مراعاة الخصائص اللغوية

¹ - André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Paris: PUF, 10^{ème} édition, 1968, pp. 78,79.

والثقافية التي صارت إلى عناصر التمثيل الثقافي الجذرية العريقة وتطوراتها اللغوية، المعجمية والصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والرمزية والعلامية... إلخ، وتحولاتها الثقافية، الأعراف والطقوس والتقاليد والأديان والمعتقدات والأفكار... إلخ، بينما تكاثرت إشكاليات الفلسفة وآلياتها من الأدلجة إلى المناهج العديدة كالجينالوجيا والأركيولوجيا والواقعية والطبيعية والنفسية... إلخ، والشكلانية والنبوية والأسلوبية والنصية والوصفية التحليلية والجمالية والعلامية والرمزية والموضوعية والثقافية والتأويلية والتفكيكية والنبوية التكوينية... إلخ.

آلت إشكاليات قراءة النص الفلسفي إلى التأثير على خصوصيات النص في كل جوانبه المعرفية، ولا سيما الانتماءات السياسية والدينية والبيئية إزاء تحكيمات العصر وتحدياته الزاهنة.

إن منهجيات قراءة النص الفلسفي ونقده مرهونة بجملة الخصائص التي تنتمي زمنياً إلى روح النص، وكذا الذهنية السائدة والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة المقاصد، وأن مدارها تحقيق الأهداف بوساطة اللغة، وجوهرها ضبط نظام التعبير وتيار الفكر العام، المشكلة إذن مشكلة أبعاد لغوية تنطوي على بنيات معقدة وأقصد بذلك البنية الشعورية والبنية اللاشعورية على حدّ سواء بإمكانها تحديد مصادر التفسير والتأويل، فعندما ننقل كلمة من لغة إلى أخرى نحن بصدد نقل أفكار ونشاطات وبيانات تتعلق بالإطار الذي لا يجب أن يحيد عنه الفكر وهو يفكر؛ بمعنى امتلاكه كنشاط وهو مقيد بالنص.

يكون الكلام معبراً عن الفاعلية الحية والممارسة العملية لمسار الفهم في سياق التأويل بغية التوصل إلى كشف مغاير للنص. لكن ماذا نقصد بالمغايرة أو الاختلاف على مستوى النص؟

الاختلاف ليس قطيعة، لكنه تنوع في نظام من المهم بمكان أن يكون واحداً؛ نجد في الفلسفة الأفلاطونية تعبيراً عن الوحدة انطلاقاً من جدلية الأنا والآخر؛ عبر أرسطو عن الاختلاف بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، بين الجوهر والعرض إلى أن تنتهي إلى وحدة النوع.

غير بعيد من هذه الفكرة نجد ديكارت يحلل هذه الفكرة بتمييز واسع بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر، بين الفكر والمادة، بين الجسد والنفس ثم تعود لتتناسق في نهاية المطاف في فكرة الله كضامن لكل

الموجودات⁽¹⁾، عند لينتزر تمح هذه الاختلافات لتعبر عن فلسفة الوحدة باسم المونادة وهو الأمر الذي عبر عنه أرسطو سابقا باسم "الأنثيليخيا".... وككلمة جامعة يمكن نعتها بالخريطة الجغرافيا للفلسفة التي هي عملية إنشاء المفاهيم.

2/ الحجاج الفلسفي في السياق النصي:

تعتبر القدرة على المحاجة Argumentation أداة هامة من أدوات التفكير الفلسفي إلى جانب القدرة على المفهمة Conceptualisation، والقدرة على الأشكلة Problématisation. إنها اللحظة التي يصل ويبلغ فيها فعل التفلسف إلى أبعد مداه وهذا يعني أهمية المحاجة كهدف نواتي مركزي في تعلم التفلسف. وإذا كان الأمر على هذا القدر من الأهمية فما هو نموذج الحجاج الفلسفي؟ إن توضيح ذلك يتطلب طرح أسئلة أساسية مثل: ماذا يعني الحجاج الخاص بالفلسفة؟ وما هو وضع الحجة في الفلسفة؟ بادئ ذي بدء علينا أن نعرف أنه ليس هناك نموذج واحد للحجاج في الفلسفة، وهكذا يمكن لكل مدرس أن يبنى ويختار مفهومه للحجاج الفلسفي ويصرح به للمتلقيين أو يجعلهم يكتشفونه، إن المهم والأساسي هو أن نجيب على السؤال: ما هو المطلوب من المتلقيين فيما يخص الحجاج الفلسفي؟ لذا فإن أي محاولة للإجابة عن هكذا إشكالية سيتوجب أن يتوفر في الحجة مجموعة من الخصائص الأساسية:

- أن تكون الحجج متوافقة بحيث لا يقضي بعضها البعض الآخر؛
 - أن تكون تابعة للإشكالية العامة وتكون لها بمثابة المدافع عن أطروحاتها بناء لا تهديما.
 - أن تكون الحجج داخل نفس الأطروحة قيد البحث.
- إن اللغة وبلاغتها باعثة للوظائف والقيم والمنظورات النصية كلما مثلت الرؤى والأفكار الفلسفية تطابقا مع الرؤية والإنجاز في نص التأويل، وقد قامت علوم اللغة كلها على أساس جعل اللغة أداة تواصل وأداة بيان وإحساس جمالي، وهذا هو الأفق العام الذي تحرك فيه الحجاج الفلسفي، لأن البحث عن برهانية الفلسفة أدى في الكثير من الأحيان إلى استعمال أساليب حجاجية، وهو الأمر نفسه الذي يبين بأن استعمال

¹ - Charles-Henri Favrod, **la philosophie**, encyclopédie du monde actuel (EDMA), 1977, p 86.

الحجاج الفلسفي من الطرق العقلية التي توظف أساليب البرهان، وقد أكدت قراءة النص التراثي ونقده على أن ابتعاث وحدة العملية الأدبية وتوظيفها وتوليدها (التداولية) وإبراز الموازنة والمفاضلة في الشكل والمحتوى قائمة على الملكات العقلية بغض النظر عن تسمياتها المتعددة، ورهن الحجّة بالتفكير الفلسفي من شأنه أن ينتج إشكاليات تداولية، بينما لا تخرج الحجّة - كما ذكرنا سابقا في شروطها - عن تحقيقات التوظيف والتوليد والتحويل في فاعلية الإشكالية العامة استعارة وتوريه وانزياح وترميزا... الخ، وعلى سبيل المثال؛ عرّف أبو الوليد بن رشد الفلسفة أنّها: «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة الزمان»¹، وأنّ هذا النظر واجب شرعاً، وإذا تقرّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فيجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أنّ هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المسمى برهاناً⁽¹⁾.

في الحجاج الفلسفي يتعين أن نعي العوائق التي تعترض المتلقين، وهكذا ينبغي العمل على:

* إخراج المتلقي من وجهة نظره الخاصة بإزاحة خصوصيته الأمبريقية في اتجاه العقل الكوني.

* جعل هذا المتلقي يعي أننا في الحجاج الفلسفي ننخرط في فضاء محبة الحكمة.

* مساعدة ذلك المتلقي على إدراك وضع المثال في الفلسفة من حيث إن هذا الأخير لا قيمة له في الفلسفة إلا إذا كان موضوعاً لتحليل نظري "فقد كان الإمبريقي عنصراً خارج الفكر الفلسفي على الدوام. لنأخذ كمثال على ذلك سقراط Socrate. لقد كان سقراط موضوع تفكير العديد من الفلاسفة، لكن سقراط في تفكير هؤلاء الفلاسفة ليس هو ما يدخل في تصور الإنسان بالرغم من كونه إنساناً، بل يمثل تجربة فلسفية فريدة داخل تاريخ الفلسفة. وما كان يهم أولئك الفلاسفة هو سقراط الفيلسوف الذي ارتبط في تجربة التفلسف بالموت، وهذا ما لا ينطبق على كل إنسان. سقراط ليس مجرد مثال داخل خطابات هؤلاء بل هو المثال بامتياز". ليس المثال إذن هو الواقع بل هو جزء من سلسلة برهانية داخل القول الفلسفي. فاستخدام المثال واستعماله يدخل ضمن عمليات العرض والإثبات والبرهنة (لنستحضر هنا مثال

¹ - ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1 1997، ص 26.

الشمع عند ديكارت، أو مثال الطفل وهو يلقي أحجاراً داخل النهر ويتأمل حركتها عند هيجل Hegel وهو يتحدث عن الحاجة إلى الفن.

وفي هذا مجموعة من الحجج التي يستعملها الفلاسفة والمفكرون⁽¹⁾:

* حجاج القوة: يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على اتخاذ سلوك معين، مستنداً إلى التهديد الذي يستمدّ منه الحجّة، بغرض خلق الانصياع والتسليم، ويكثر هذا الشكل من الحجاج في الخطابات المتسلّطة.

* المحاجة الجماهيرية: تستهدف إثارة العاطفة وإلهاب الحماس؛ حيث إنّ خطاب العاطفة في المقدمات لا يتناسب منطقياً مع النتيجة، ما يجعل العلاقة بين مضامين القضايا في المقدمات والنتيجة منفصمة.

* المحاجة بالمصادرة على المطلوب: هي خطأ منطقيّ يتمثل في المصادرة على النتيجة التي يريد الوصول إليها؛ إذ ترد هذه النتيجة في إحدى مقدمات الحجّة.

* المحاجة بالتجهيل: تسعى إلى إفحام المخاطب انطلاقاً من جعله عاجزاً من أن يدلي بما ينفي الحجّة المقدّمة إليه، ومن ذلك إذا لم تدلّ بما ينفي حجّتي؛ فإنّ هذه الأخيرة تعدّ صحيحة.

ثمّ إنّ المصطلح النقدي في النصّ الفلسفي لا يخرج عن المستويات اللغوية والإشكالية، من اللفظ إلى المعنى ومنه إلى ما وراء المعنى، غير أن النقاد يربطون المصطلح غالباً بنسقية النص، وإطاره اللغوي وإنتاج المعاني والدلالات، مقتصرين على مطابقة المصطلح الفلسفي الراهن بالمفاهيم اللغوية العامة وإنتاجها للمعنى ومعنى المعنى من خلال ملازمة النصّ الفلسفي وقراءته وفق المصطلحات المحدثة، لذا فإنّ تحديد المصطلح الفلسفي أو عناصر التمثيل الإشكالي، يعدّ من قبيل صياغة اللفظ دلاليّاً على معنى معين يرتسم في الذهن، ثم بعد ذلك قد تفضي إلى معنى آخر، حسب تسمية اللسانيين التحول الدلالي بالأنزياح وسواه، على أن المصطلح قائم على اللغة وفضاءاتها في حدود المخاطبة ومدلولاتها، أي أن المناهج والمقاييس ناجمة عن خصوصيات الخطاب الفلسفي والفكري وعلاقاته بالمؤوّل والنص.

تنطوي وظيفة الحجاج على قدر من الالتباس، لأنّ استعمالاته مرتبطة في الغالب مطاطية اللغة ممّا يصعب عملية الوقوف على المصطلح بدقّة، لذلك فهو لا يستند على أحاديّة المعنى بقدر ما يعبر عن مرونة كبيرة، بالنظر إلى سياقاته واستعمالاته المتنوّعة، وهو الأمر الذي يجعل آلياته الفاعلة قائمة على أساس الممكن

¹ - عز الدين الخطابي، حجاج الفلسفة وبلاغتها، مؤننون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017، ص 15.

والجائز والمحتمل، عكس المنطق الذي يعبر عن قوانين صارمة لا يجوز التّغاضي عنها بتاتا، فمجال الحجاج هـ مخاطبة العقول اقتناعا أو إقناعا ووسيلته إلى ذلك هي الخطابة والتركيز على عامل اللّغة، باعتبارها جملة من الشّروط التي تحدث أثر عميقا في نفس المتلقّي حتّى على مستوى تعارضها واختلافها تماما كالسّمة التي أطلقها رولاند بارت على التّصوص التي تتجاوز لغتها " المهجّ الذي لا يضحك"¹، ولما كان الحجاج يقتضي وجود مثل هذه الاختلافات والتّعارضات بين المواقف؛ فإنّ موضوعه سيتحدّد في دراسة التّقنيّات الاستدلاليّة التي تسمح للعقول بتأييد أو دحض الأطروحات المعروضة، بهذا الصّدّد، يعدّ الخطاب الفلسفيّ مجا للنّشاط الحجاجيّ، نظرا إلى تعدّد المواقف الفلسفيّة واختلافها وتصارعها، ولتنوّع آراء النّاس الموجهة إليهم هذا الخطاب واعتقاداتهم.

بهذا المعنى ألن يكون الحجاج الفلسفي صادقا ولو بنسبة قليلة؟

لعلّ أيّ إجابة لمثل هذه الإشكاليّة يجب أن تضع نصب أعينها أنّه من الضّروري بمكان أن يقوم الاقتناع في الحجاج على مبررات عقليّة، فعلى سبيل المثال الحجاج الإقناعي argumentation persuasive إلى إقناع فئة معيّنة من المستمعين وذلك كلّ حسب مستواه الخاصّ، والحجاج الاقتناعي argumentation convaincante الذي يحاول إيصال انشغالاته إلى كلّ العالم دون الأخذ بعين الاعتبار مستويات وطبقات النّاص.

¹ - رولاند بارت، لذّة النّص، تر: مندر عيّاشي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992، ص 61.

تمهيد:

إذا كانت المعرفة عموماً علاقة رابطة بين ذات تتوخى المعرفة وموضوع يراد معرفته، علاقة تتمثل في فاعليّة تتكوّن من الذات العارفة وموضوع المعرفة، أين يشكّل الموضوع بصفته الماديّة والمعنويّة مجال النشاط الفكري والإدراكي للذات؛ فالموضوع ينتصب إذن ككيان أو كشيء منفصل عن الذات مقابل لها، بل إنّه نقيضها؛ إذ تتّصف الذات كأنا بالوعي والحرية والإرادة والقصدية والتلقائية والفعالية، في حين أنّ الموضوع فاقد لهذه المميّزات والخصائص كلّها.

ومنه إذا كان المراد معرفته هنا ليس البعد الذي يمكن أن يتّخذ النصّ في حالة سكونه (ترجمته) وإمّا في تلك الديناميكية التي تحاول الكشف عن المسكوت واللامعبر عنه، في محاولة الذات استنتاج سياق النصّ، فإنّ المشكل لا يزال مطروحاً على مستوى حضور/ غياب المترجم في النصّ قيد الدراسة.

إنّ مفهوم أيّ كلمة يختلف باختلاف الأغراض التي تؤدّيها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسيّ إلا أنّنا لا ننكر أنّ الفهم عملية عقلية تحكّم فيها شروط موضوعيّة، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الكلمات والخضوع للكلمات، لأنّ المشكلة في الترجمة هو تنوّع اتجاهاتها، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي والأشياء/ بين النصّ والفهم من شأنه اختزال المواجهة والتحدّي.

إنّ النصّ بناء لغويّ يعتمد على الإجتهد سواء كان على مستوى عرض الأفكار أو على مستوى ترجمتها أو حتى إسقاطها على زمكانية المفاهيم، لأنّها وقبل كلّ شيء نسق من العلامات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة غايتها الفهم، والتعامل مع النصوص المقروءة والمترجمة يعتبر حدثاً يجمع بين منزلة الفهم ومنزلة التأويل، وأيّ محاولة للجمع بين هذين المصطلحين سينتهي إلى التأويل والذي يعتبر في جميع الحالات ترجمة، وإن كانت قراءة النصّ تتمّ داخل لغته الأصليّة فإنّ هذه الترجمة لا تعدوا أن تكون مرادفاً للشرح والتفسير من جهة والتكميل لمحتوى النصّ من جهة أخرى، هنا يكون الكلام تعبيراً عن الفاعليّة الحيّة والممارسة العمليّة لمسار الفهم في سياق جدليّة الترجمة/التأويل من أجل كشف حيثيات النصّ وخلفيّاته، وإذا كان التأويل وثيق الصلة بعملية الفهم، فإنّ من شأن الترجمة أن تجعل النصّ قادراً على الانتقال من مرحلة الفهم إلى مستويات الإفهام.

I- النص الفلسفي بين التأويل والترجمة في العصر الوسيط:

1/ ترجمة النص الفلسفي؛ لغات كثيرة ومعنى واحد:

إنّ الترجمة من حيث هي تعبير عن العملية التأويلية ترتبط ارتباطاً مباشراً بعملية الفهم ، فهي وسيلة لفهمنا لذواتنا من جهة و تحديد موقفنا إزاء العالم من حولنا من جهة أخرى، فالترجمة تساعد الذات في الانتقال من لغة إلى أخرى و بالتالي الانتقال عبر عوالم مختلفة و من ثمة التفاعل مع خبرات مغايرة ، و بذلك فهي عملية يتم من خلالها حوار بين ثقافات مختلفة غايتها الفهم و الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العملية التأويلية.

هذه المواجهة اللغوية بين النص و المترجم قائمة على أساس منطق السؤال و الجواب الذي يكشف حقيقة المعنى، وعملية الترجمة هي مناظرة مزدوجة فهناك مقابلة و حوار قائم بين المترجم و النص الأصلي الذي يقوم بترجمته من جهة، و من جهة ثانية مقابلة و حوار لمتلقي الترجمة أي من خلال أننا من يتلقى هذه الترجمة و بما أن الترجمة من حيث هي حوار لا يمكن أن تتم إلا من خلال اللغة ، فهي بذلك تصبح حواراً تأويلياً بين الثقافات والشعوب ، تعمل على تحقيق التفاهم ، و يتحقق هذا على خلق انسجام بين النصّ الأصلي و النصّ المترجم، وتطرح الترجمة منظومة من الصّعاب تتجاوز إطار المستوى التّطبيقي لتضعنا في مواجهة مباشرة مع الهوية الداخليّة للنّص في لغاته الأصليّة، ليتبدّل لنا العالم من خلال صورة التقنيّة وشخصه المتداخلة بكلّ زخمها وتجاربها الحيّاتيّة، لأنّه يمكن للفلسفة أن تستلهم روح الوحي ومع ذلك تبقى فلسفة حقيقيّة⁽¹⁾.

طرق تفكيرنا لا تعبّر بالضرورة عن رغباتنا، كما أنّها لا تعبّر عن حالات لا شعوريّة في أغلبها أو حتّى إثبات قناعات إزاء فعل ما، وعندما نتحدّث عن الحجج باستعمال تلك القناعات لا يمكن تصوّرها إلّا في قالب لغوي من شأنه أن يعرض أفكارنا كألواح متعلّقة بالتعبير الذي تعنيه؛ وفيها تتجسّد كلّ قضيّة في عبارة موافقة للمعنى⁽²⁾، ربما تكون على مستوى باطن عندما يكون الباحث وموضوع البحث نفسه؛ أي عندما نثبت لأنفسنا أشياء تكمن في قرارة ذواتنا، المهم أن الحجة تكون على مستوى النشاط متى كان ممكناً

¹ - إتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحيّة، مرجع سابق، ص 458.

² - Quine, *le mythe de la signification*, Op Cité, p 6.

ملاحظتها ولا يمكن ملاحظتها إلا عن طريق اللغة التي تحمل بدورها وظائف كثيرة؛ التذكّر، الإنشغال التّواصل، التفكير⁽¹⁾.

إذا كان السبيل الأمثل لمعرفة النص هو تنظيمه في قواعد تحدده، لنا أن نتوقع إذن أن يكون إدراك التمثّلات بين النص وما يحمله من معنى بين سطوره، كإدراك الكلمة كلفظ وإدراك المعنى كسياق تحمله وظائف العبارة، يحتاج ولا شك إلى معرفة السياق التاريخي للنص ومدى حضور الكاتب في نصّه.

النصوص اللغوية والمشاعر الاجتماعية عرضة لتقلب معناها أكثر من الأسماء حين يتواصل شخص مع آخر أو عندما نؤول قولاً، وتحديد معنى الأفعال أصعب من الأسماء عند ترجمتها من لغة إلى أخرى، أكثر من هذا أن معنى الأفعال وغيرها من المصطلحات التي تصنف العلاقات، تختلف أكثر مما تختلف الأسماء في اللغات المختلفة... الأفعال تتصف بقدر عال من التفاعلية بينما الأسماء أميل إلى الركود وفقدان الحركة وهذا ما يجعلها أسهل للاكتساب مقارنة بالأفعال⁽²⁾، واستخدام المنطق والجدلية والتحليل لاكتشاف الحقيقة أو ما يعرف بالنسبة، إضافة لإحترام رؤى الفلاسفة القدامى والإذعان لسلطة فكرهم، كذلك التأويل الذي يمكن للإنسان أن يمارسه داخل أيّ لغة كانت، لا يمكن أن يحدث الأثر نفسه عندما نقوم باستبدال نظام اللسان الأصلي بنظام آخر، فالترجمة بطريقة أو بأخرى لا يمكنه فصلها عن النشاط التداوي Intersubjectif الذي يحدث داخل إطار الجماعة أو بين جماعة وأخرى، بمعنى أنّ اللغة حتّى وإن كانت بمعزل عن الشروط التعبيرية قد تفرض نفسها بأنماط وأساليب تفكير علائقية على أساليب خاصة بتفكير أمة أو عقيدة شعب، لذلك من الصعب بمكان أن نتصور حركة فكرية أو حتّى نشاطاً عقلياً في بلد ما دون الإهتمام باللغة الأصلية حتّى نتجنّب تطرّف لغة الترجمة على حسابها.

الإلتزام بتنسيق الرؤى الفلسفية مع التعليم، يبدو أننا سنصطدم وعلى الفور مع اللامعبر عنه L'indicible، والسّماح للغموض بالتغلغل في ثنايا الواقع باعتبار أن أي سؤال سيتمّ التعبير عنه بسؤال

¹ - صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا الأصل في العمل الفني... دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، الإسكندرية: دار المعارف، 2000، ص 53.

² - ريتشارد إي-تيسبت، جغرافية الفكر، تر: شوقي جلال، مكتبة الإسكندرية المجلس الوطني للثقافة والفنون (عالم المعرفة)، عدد 312، 2005، ص 143.

آخر في حقل التلاعب اللغوي⁽¹⁾، كخلود الفكر والوحدة بين النفس والفكر؛ حيث يرجع الفهم هذا الفصل إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء وليس بوصفه تعبيراً في ذاته؛ الفهم يرجعه إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء، ويتصوّر من ذلك الحين أنّه يمكن لأسماء أن تتمايز فيما بينها بالمعنى ولكن هذه المعاني المختلفة يمكن أن ترجع إلى الشيء المدلول عليه والذي تشكّل ذاته كلّ صفة أو تعبير متميّز تعبّر عنه يكون لها بمثابة المعنى.

2/ الترجمة في العصر الوسيط:

اهتمّ الأوربيّون بالحضارة العربيّة الإسلاميّة عند احتكاكهم بالأندلسيّين وفي القرن الحادي عشر الميلادي، عكف علماء النصارى على ترجمة علوم العرب وفنونهم ولقيت هذه الترجمات ترحاباً كبيراً رغم تشدّد آباء الكنيسة⁽²⁾، وكان الفكر المسيحي البابوي في تلك الفترة يميل لأن يكون بديهيّاً صوفيّاً لا يعتمد على العقل والحجّة والمنطق، ويركّز بشكل كبير على العقائد الغامضة في فلسفة أفلاطون، ويقلّل من التّركيز على التّفكير المنهجي في فلسفة أرسطو، ناهيك عن مشكلة التّوافق بين الصّفات الإلهيّة وكيفيّة ترابطها منطقيّاً. كثيراً ما يتمّ الخلط بين الكثير من المفاهيم التي توحى بأنّها تنتمي إلى حقل واحد، وبالتالي إلى نشاط وفاعليّة متعلّقين بمجال لا يتعدّى كونه مجالا للتّخاطب بين ذاتين فاعلتين أو أكثر ما يمكن أن ترجمه العلاقة بين اللّسانيات والفلسفة⁽³⁾، كما لعبت مشكلة الشّر والأصول الأولى لوجوده دوراً هاماً في صناعة مواقف الكنيسة، وكذا محاولة ربطها بإشكاليّة أخرى تتعلّق بحريّة الإرادة؛ ومن ثمّ إشكالية الثّواب والعقاب. لقد توافد طلبة العلم على المدن الأندلسيّة من كلّ أنحاء أوربّا ولاسيما شمال إسبانيا وفرنسا وإيطاليا... لتلقّي العلوم الإسلاميّة، وكان الكثير منهم قد تعلّم اللّغة العربيّة ممّا جعلهم يقرؤون النّصوص العربيّة بلغتها الأصليّة والترجمة هي عملية إبداعية تخضع لعوامل اجتماعية وعقائدية، وهو ما جعل المفكّرون العرب يتعدّون إلى حدّ بعيد عن ترجمات بعض الإشكاليّات اليونانيّة التي تنتهي غالباً إلى التّشكيك في العقيدة، ونذكر على

¹ - Jean-Paul Galibert, Malaise dans la réalité, Le point d'écriture de Wittgenstein, Revue des sciences religieuses, tome 72, 1998, p 234.

² - محمد عبّاسة، ترجمة المعارف العربيّة وأثرها في الحضارة الغربيّة، بيروت: مجلّة الأدب، عدد 32، 1999، ص 54.

³ - Jérôme Pelletier, Vers une philosophie cognitive du langage, Op Cité, p 3.

سبيل المثال مشكلة قدم العالم والتي تناولتها جميع الدّياناات بتحفظ وخوف شديدين، وحتى وإن تمّ تناولها فستكون دراسة من قبيل التّقد ومخالفة الرّأي.

وفي نفس السّياق تحفّظ الأوربيّون عن الدّراسات الإسلاميّة لبعض مشاكلهم الفكرية، حتّى إنّهم لم يستطيعوا أن ينسبوا بعض المكتشفات الإسلاميّة لأصحابها بل نسبوها إليهم وإلى علومهم على غرار الدّورة الدّمويّة فيما بعد لابن النّفيس والتي نسبوها إلى ديكارت، وكذا بعض القضايا المنطقيّة مثل القضايا الموجهة، ثمّ إنّ الأوربيّون قد اختلفوا في أغراضهم عند ترجمتهم لكتب المسلمين باختلاف طبقاتهم ومراكزهم الاجتماعيّة، حيث أنّ أغلب التّجمات كانت دفاعيّة أكثر منها تثقيفيّة وتعليميّة من جهة، و تضليليّة بغية السّيطرة على المنطق الأفهمي للمجتمعات الإسلاميّة والسّيطرة على خيرات شعوبها باسم الوازع الدّيني التّضليلي، وذلك في الوقت الذي كان بعض الطلاب والعلماء المسلمين يعملون جهد إيمانهم من أجل بلوغ حقائق الأشياء واستثمارها مخزون عام للإنسانيّة قاطبة، على غرار مجهودات ابن رشد في ترجمة كتب أرسطو، حيث كانت فلسفة ابن رشد ضمن برامج التدريس والبحث في جامعات أوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وابن سينا في الطّب حيث ترجم يوحنا بن داود الأسباني اليهودي المتنصر عدة كتب عربيّة إلى اللغة اللاتينية، من بينها كتب "النّفس" و "الطبيعة وما وراء الطبيعة" لابن سينا، ومقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي⁽¹⁾.

عملت الكنيسة في القرون الوسطى على محاربة الفلسفة ومنع الاشتغال بعلوم العرب، واعتبرت ذلك ضربا من الكفر. وقد حرص بعض المترجمين الأوربيين على عدم ذكر أسماء المؤلفين العرب بسبب الحقد الذي كانوا يكنونه للعرب والمسلمين، فمنهم من وضع اسمه بدلا من اسم المؤلف العربي، أو أبقى على الكتاب المترجم مجهول المؤلف، ومنهم من تعمد تحوير اسم المؤلف العربي أو تغريب لفظه. أما بعض المترجمين المسيحيين الذين وظفتهم الكنيسة فقد عملوا على تحريف التعاليم الإسلاميّة وتحريض الأوربيين على معاداة الإسلام والمسلمين.

¹ - آنخل بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011، ص ص 537، 538.

أنشأ الأوربيون مدارس للترجمة وظفوا فيها مترجمين من كافة أنحاء أوروبا ونصارى من المشرق، كما استعانوا بالمسلمين المحترفين واستخدموا الأسرى والجواري. أما اليهود الذين كانوا يتقنون اللغات الشرقية والغربية، فيعدون من أهم الوسطاء الذين مرت بفضلهم علوم العرب إلى أوروبا.

تعد طليطلة الأندلسية بعد سقوطها على يد النصارى بقيادة الملك ألفونسو السادس في سنة (478)، أول مدينة ظهرت فيها حركة الترجمة، وكانت المكتبات الحافلة بالمؤلفات العربية من أهم العوامل التي شجعت النصارى على الترجمة ونقل كتب العرب إلى اللغة اللاتينية، وقد بدأت المرحلة الأولى من مراحل هذا التراث في بلاد الشام حيث ترجمت المؤلفات اليونانية لتغذي الأدب الآرامي، واستمر كثير من هذه التراجم حت مجيء العرب فاتحين⁽¹⁾.

هذا ولم يكتب للدراسات اليونانية أن تنتشر وتمتد غربا في المرحلة المبكرة من العصور الوسطى، وإنما كان امتدادها في الشرق حيث ترجمت أولا إلى السريانية والعربية والعبرية، ومع مرور الوقت أصبحت هذه التراجم السامية للتراث اليوناني ذات أهمية قصوى بالنسبة لغرب أوروبا، وكانت نتيجتها جمعيات ومعاهد للمترجمين، ورغم عدااء الكنيسة للفلسفة الإسلامية استمرت الفلسفة الرشدية في الغرب لعدة قرون، ويبدو أثر ابن رشد واضحا في تأليف المفكرين الغربيين الذين تمسكوا بمبدأ حرية الفكر وتحكيم العقل.

¹ - محمود سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1998، ص 229.

تمهيد:

شجّع المسلمون والبيزنطيون بلاد الغرب على التّهوض بعد أن زالت عنها غمرة البرابرة .. وكان اليهود حلقة اتصال مفيدة بين مسلمي اسبانيا والمسيحيين ، فقد كان في اسبانيا عدد كبير من اليهود ظلوا بها حين غادرها المسلمون، لما كانوا يعرفون من العربية، ثم اقتضت الحاجة كذلك ان يعرفوا لغة المسيحيين كان في استطاعتهم ترجمة المؤلفات العربية، وكذلك نشأ عامل آخر عمل على دمج اليهود بالمسلمين، وذلك حين اضطهد المسلمون اشياع ارسطو في القرن الثالث عشر، مما ادى بالفلاسفة المسلمين في اسبانيا أن يلوذوا باليهود فرارا خصوصا في إقليم بروفانس.

كما أثّرت الحروب على أوروبا تجارياً واقتصادياً وسياسياً، الأمر الذي جعل الحياة الفكرية في اضطراب وتقهقر شديدين، وعندما صارت مؤلفات أرسطو في متناول الطبقة المثقفة بذلت طائفة من رجال الدين جهدا بالغا لترسيخ العقيدة الدينية استنادا إلى التعاليم العقلية، وليس غريبا أن تكون إشكالية العصر الوسيط موحدة في علاقة العقل بالنقل أو علاقة الفلسفة بالدين، وكانت اللغة اللاتينية لغة مشتركة بين المتعلمين في كامل أنحاء غرب أوروبا وكانت أكبر المعاهد تحت إشراف الأسقف، وكانت الأديرة منذ نشأتها في تاريخ العصر الوسيط موضع النقد والإصلاح، وفي هذه الفترة ظهرت مشاكل عقائدية كرسولوجية جديدة في تاريخ الفكر المسيحي؛ كمشكلة الإلحاد ومشكلة الغنوصية وهو الأمر الذي دفع بدارس اللاهوت إلى تعلّم اللغات المختلفة وهو ما انجر عنه نوع من الإنتظام في مؤسسات دينية صارمة، ثم جامعات مؤطرة لتعاليم الآباء وتاريخ الفكر المسيحي والإسلامي واليهودي على حدّ سواء، كما عملت الكنيسة الكاثوليكية على دعم مركزها بالإلتفاف حول البابوية إلى غاية أن امتد نفوذها إلى الأجهزة السياسية ومراكز القرار المختلفة، وهو الأمر الذي انتهى بصدام بين الكنيسة والإمبراطورية.

وما يهّمنا أكثر هنا هو بروز المدارس التي حاولت تأطير الفترة بسلبياتها وإيجابياتها المختلفة، وكذا محاولة الإحاطة بإشكاليات العصر على تشعبها.

I/ نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط

1/ مدارس الكاتدرائيات:

تحوّل التعليم في القرن الحادي عشر من الأديرة إلى الكاتدرائيات وبلاط الأمراء والمدن والجامعات بحيث لم يعد الرّاهي يقوم بالتدريس إلا بعد حصوله على ترخيص من السّلطة، إذ لا سبيل إلى منع المسيحية فتصبح شيعة وأحزابا إلّا أن يرضى المسيحيون للخضوع سلطة واحدة تحدّد لهم مبادئ دينهم، وتلك السّلطة هي قرارات مجالس الكنيسة الأسقفية⁽¹⁾، ومن هنا كان اهتمام الأديرة منصبّا على التدريس بالكتب الرئيسيّة، وهي تلك التي يسيطر عليها المجتمع البابوي بحيث لا يجب أن تحيد عن الإطار المحدّد من طرف تلك السّلطة، لكن سرعان ما تغيّرت الغاية من التّفلسف والتّفكير بشكل عام عند مفكّري المرحلة، ثمّ إنّ مفهوم التّفلسف ذاته قد تغيّر وتغيّرت تبعاً لذلك القيم والمعايير الفكرية التي كانت تميّز أنماط الحياة، وأصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار نفعيتها للحياة الثقافية السائدة ومقدار نفعيتها في الدّفاع عن قضية المؤسسة التي ينتمي إليها الفرد.... هنا أصبح المفكّر الحقيقي هو الذي يجيد اختيار الموضوعات التي سيناقشها ويقدمها إلى الآخرين بشكل جذاب، وهنا ظهر النّقّالون الذين قاموا بنسخ الكتب التي كانت حكرًا على الرهبان، وبالتالي اتّسع نطاق اهتمام الأديرة بالحياة قاطبة فلم تعدّ موجهة للتدريس فقط، وظهرت في مقابل كلّ هذا مكتبات ضخمة يديرها محترفون أكفاء وخبراء في المجال، والجدير بالذكر أنّه يتمّ الإنفاق على الطّلبة الذين يعدّون ليصبحوا فيما بعد قساوسة من أموال الكاتدرائية، أمّا غيرهم من الطّلبة فكانوا يؤدّون أجورًا قليلة نسبيًا.

واتباعًا لتعاليم المسيح في خدمة الآخرين أنشأت الكنيسة المستشفيات والمدارس والجامعات والجمعيات الخيرية ودور الأيتام والملاجئ لمن هو بلا مأوى، وخلال القرون ظهرت فرق دينية كاثوليكية من الفرسان وكانت وظيفتهم حماية العزّل 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 زُمر الشهامة بتناول ثلاثة مجالات رئيسية هي: الجيش، والحياة الاجتماعية، والدّين.

¹ - ماهر عبد القادر محمد، حربي عبّاس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 285.

2/ المدارس المدنية:

كانت هناك في أوائل عصر الإمبراطورية الرومانية مرحلتان تساعدان 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⁽¹⁾.

في نهاية العصور الوسطى أخذ الحرفيين وبعض الأشخاص المدنيين على عاتقهم إنشاء المدارس والإشراف عليها، وقد كانت المؤسسات الخيرية التي أنشأتها هي التي توفر الأموال اللازمة لأغراض دفع نفقات التعليم وإنشاء المدارس، فيما بعد انشأت مدارس أخرى أطلق عليها بالكليات بالمفهوم الحالي، وقد كانت في بدايتها مقتصرة على أبناء الطبقة الخاصة، مثل كلية سانت ماري والتي تميزت باستقلالها عن أي كنيسة أو كاتدرائية على الرغم من أن ذلك لم يكن سهلاً، فقد رفعت قضايا عدة أمام مجلس الملوك حول أحقية الكنيسة في احتكار التعليم، كذلك لم يكن الوعي الإيديولوجي لديهم مستبعداً من مجال معرفة الواقع التي يمكن الحصول عليها من خلال الأسطورة أو الدين أو الطقوس، فلم يكن هذا الوعي كياناً قائماً بذاته ومستقلاً عن كل أشكال الواقع و الحياة الإجتماعية في صورها الدينية والديوية.

في المقابل استقرت فيما بعد الحياة الإجتماعية وانتعشت الصناعة والتجارة والفنون، وكانت هذه التهيئة سبباً في ظهور الكثير من الجدليين واللاهوتيين الذين أقاموا لاحقاً أدبا راقياً جمع في طياته روح العصر الوسيط وترسبات الفكر اليوناني واللاتيني.

¹ - حنا الحضري، تاريخ الفكر المسيحي، القاهرة: دار نوبار للطباعة، ط1، 1986، ص 65.

3/ المدارس المسيحية:

كانت بدايات المسيحية ترفض تمام الرّفْض الإِنْخراط في المعارك العسكرية، في الواقع، كان هناك عدد من الأمثلة الشهيرة من الجنود الذين أصبحوا كبار المسيحية، ورفضوا الانخراط في القتال بعد اعتناقهم الدين، وأعدم لاحقًا الكثير منهم لرفضهم القتال، ويرجع سبب التزام السلمية ورفض مختلف أشكال العنف إلى مبدئين:

أولاً: كان ينظر إلى استخدام القوة والعنف كتناقض مع تعاليم يسوع .

ثانياً: كان ينظر إلى الخدمة في الجيش الروماني كنوع من العبادة المطلوبة لتأليه الإمبراطور الذي هو شكل من أشكال الوثنية بالنسبة للمسيحيين المتشبعين بروح المسيح.

وقد ظهرت مدارس كثيرة وإن اختلف المنشأ إلا أنّها تلتقي في معظم غاياتها:

1- مدارس التعميد أو التنصير: وهي مدارس أولية تأخذ على عاتقها تعليم قراءة الكتاب المقدس، وقد كان الكهنة هم من يمارسون التدريب فيها ويلتقون بالطلبة لمرة واحدة في الاسبوع لتلقين أسس الديانة المسيحية.

2- المدارس الإستجوابية: وهي تعتمد الجدل المعرفي في طرح السؤال والإجابة عنه منهجاً أو طريقة في التدريس، وتميّزت بسعة مناهجها إذ تضمنت دراسة اللغة والأدب والهندسة والمنطق... غير أنّ هذه المدرسة تمّ غلقها بعد أن أمسكت الكنيسة بدقّة التعليم وأصبحت التربية تربية دينية.

3- مدارس الكهنة: وقد هدفت إلى إعداد الكهنة لذا احتوت مناهجها بشكل أساس على تفسير الكتاب المقدس وبعض الدراسات الأدبية الفلسفية، أمّا مقرّها فقد كان في الكنائس وأساتذتها من كبار قداس الكنيسة، وفي مقابل هذا كانت المدرسة قد ضربت بعمقها في أذهام المثقفين وتقبّلها الناس جميعاً، حتّى عوام الناس ممنهم نظراً للأفكار التي كانت تحملها في كلّ مرّة، وهي أفكار ملامسة لواقع وحياة الناس على اختلاف شرائحهم.

4/ مدرسة الإسكندرية:

في هذه المدرسة كانت الظروف مواتية لقيام النشاط المسيحي في مصر، خاصة مع ما واجهته من ظروف مواتية جعلتها تمتدّ طولاً وعرضاً، نذكر على سبيل المثال الاعتقادات الدينية التي كان يؤمن بها المصريون القدامى والتي تلتقي في نقاط كثيرة مع المبادئ التي تدعوا إليها الديانة المسيحية؛ فمن الثالوث الإلهي المصري إلى الاقنيم الثلاثة المسيحية، وكذا تجسّد الإله وخلود النفس بعد الموت وهذا رغم إقرار المصريين بخلود الجسد أيضاً.

هذه لم يمنع المصريين إلى الانجذاب نحو ديانتهم القديمة بشكل معيّن، الأمر الذي خلق في مقابل ذلك نوعاً من التصادم مع الروحانية التي سادت المسيحية، حيث استمرت الوثنية قروناً طويلة ووجدت مساندة من الفلاسفة والمفكرين، ثم إنّ دعوة المسيحية إلى الزهد واحتقار أهام العالم، والقناعة فيما يتّصل بالطعام والشرب واللباس⁽¹⁾... تعتبر ثورة على معتقدات المصريين السائدة، وهي الصّرة التي أدركها ماركوس الرسول أيضاً عندما دخل مدينة الإسكندرية، ورأى ضرورة دعم المسيحية ومساندتها بإنشاء مدرسة للتعليم المسيحي، والذي من شأنه تقوية الرابطة الدينية وغرس القيم المسيحية وفق المنظور الكنسي.

لما كانت الإسكندرية مركزاً للحركة العلمية والأدبية فإنّ تطوّرها كان على مرحلتين⁽²⁾:

– المرحلة الأولى (48 ق م، 273 م): وجدت الحركة العلمية في الإسكندرية نصيراً لها لدى عدد من الأباطرة "أوغسطس" (30 ق م، 41 م) وكان محباً للثقافة واللغة اليونانية، وفي عهده نالت الجامعة قسطاً لا بأس به من العناية والإهتمام، وكان الإمبراطور كلوديوس (41، 54) محباً للعلم والتاريخ، وكان له شغف بدراسة اللغة اليونانية حيث أسّس معهداً جديداً أطلق عليه اسم "الكلوديوم" وكان مهتماً بالتشريع الروماني والدراسات الكلاسيكية، كما شهدت الإسكندرية في ذلك العصر حركة فكرية تمثّلت في ظهور مذهب فيلون السكندري (30 ق م، 50 م) في التوحيد واللاهوت، وتمثّلت الترجمة اليونانية للتّوراة (العهد القديم) وهي المعروفة بالسبعينية لخدمة اليهود.

¹ – المتنيح الأنبا غريغوريوس، موسوعة الأنبا غريغوريوس الدراسات الفلسفية، إعداد: الإكليركي منير عطية، القاهرة: شركة الطباعة المصرية، 1996، ص ص 28، 29.

² – ماهر عبد القادر محمد، حربي عبّاس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ص 24، 26.

- المرحلة الثانية: في هذه المرحلة عرفت المدرسة الإسكندرية أشدّ المحن والثورات التي كان من أثرها ضياع كثير من الثروات العلمية، وأتجه المسيحيون إلى هدم الأوثان والمعابد، وقد ظهرت فيها مدرسة الإسكندرية المسيحية وكان هدفها معارضة الجامعة الوثنية.

إن التأويل خلال هذه المرحلة يبقى تحت ظل الكنيسة، كما أنه يبقى مستندا إلى الكلام الإلهي باعتبار الإله هو الذي يتحكم في كل كلامنا وخطابتنا، بل هو صاحب الكلام ومنه وبفضله تتاح لنا فرصة التكلم، وكل الصفات التي خلقنا بها هي من صفاته، لأنه الأصل والمرجع في كل شيء، وهذا ما يؤخذ منه المسيح لأنه الحامل لتلك الرسالة الإلهية، والتي تتمثل في الوحي الذي هو "إنحاء من الله، يعبر عنه متلقيه على قدر فهمه له وفي اللغة التي تعوّدها، وهو المبلغ لكل الناس عن أمر الإله المجسد لكل صوره، فهو ابن الله في نظر المسيحيين، وإذا جاز لهؤلاء العمل بالتأويل فذلك لأنه كلام من عند الله، فهو صاحب التأويل المطلق، وأي تأويل يكون خارج عنه هو تأويل مزيف لا يخدم هذه النصوص، باعتبارها موجهة لكل المسيحيين، مما يعني أنها تبلغ كل اهتماماتهم وانشغالاتهم، وعليهم الأخذ بها والإحاطة بأمورها الظاهرة، وكشف معانيها الباطنة، لأنها ليست سوى تأويلات مجازية أو رمزية حول مختلف المعاني الحرفية للنص المقدس.

إذا كان التأويل باعتباره أحد اهتمامات الفلسفة يهتم بعقلنة النصوص بصفة عامة، فإن فلسفة التأويل تثير إشكالات كثيرة حول الأنماط التي من خلالها يتعين التفكير التأويلي السليم، ونقصد بالدرجة الأولى الدراسات الكثيرة التي تمخضت في الغالب عن جدل واسع على مستوى اللفظ الواحد، لكنها تهدف بصفة عامة إلى تحقيق وعي عام من شأنه أن يطور القيم الاجتماعية ويرسم منظومة قيم تتلخص في تعميق الرؤى على ضوء مشروع واحد وموحد؛ ونقصد بالدرجة الأولى تعزيز الفهم وترسيخ قيمه في إطار المسؤولية والالتزام، وهو الأمر الذي يسمح بالتوصل بين شرائح المجتمع على تنوعها واختلافها على حد سواء.

كان لانتقال المجتمعات البشرية بمراحلها المختلفة على أن الأنظمة المتعاقبة قد فشلت في تفسير الواقع الإنساني في شتى جوانبه، وكتبشير لظهور مجتمعات جديدة، ظهر المجتمع اليوناني على يد الطبقة البرجوازية لكن سرعان ما اصطدم بدوره بمشكلة الملكية - وهو ما عبرت عنه الاشتراكية فيما بعد باسم فائض القيمة - وأصبح من الصعب الوقوف على فهم صحيح لمعنى "الإنسان" بمعزل عن "الثقافة المؤطرة لوجوده"؛ وبالتالي عزل الإنسانية عن مشاكلها وواقعها (مشكلة الإغتراب)، حيث أنه عندما أصبح التفكير يمثل همزة وصل بين التنظيم السياسي والعلاقات الاجتماعية غابت شرعية النصوص وعدالة الجهد وتمين الخبرة.

ونتيجة لهذا كان على الفكر الوسيط فيما بعد إيجاد مسوغات تبرر شرعية بقاء نصوصه، أو على الأقل مبررا إيديولوجيا يبرر توسعه على هذا الشكل الكبير والسريع من فكر أسطوري إلى فكر ديني لاهوتي جديد مقترن بالمعيش اليومي، معتمدا على مجموعة من الأفكار والنظريات الإحيائية من جهة، واستخدام أجهزة القوى المسيطرة الإيديولوجية من جهة أخرى (الكنيسة وسلطة التأويل).

هنا يظهر الفكر الوسيط في كامل مراحل تطوره بطريقة تقديمية متضامنة مع البنى الاجتماعية السائدة في كل مرحلة، خاصة وأن الإضطراب السياسي كان عاملا مهما في كل خطوة تقديمية خطاها العقل المرحلي في تجربته الاجتماعية (السياسية والاقتصادية)، ومنه إلى فكرة الإهتمام بالموروث العقائدي أين تكون النصوص الشعبية والربانية السمة الرئيسية المعبرة عن أفكار الفترة، وكذا تحطم المسلمات القديمة والبالية؛ بمعنى بناء فكر جديد على أنقاض فكر لم يعد يستوعب الزاكن الديني بكل حيثياته، فكل هذه الأفكار

والمراحل الجديدة التي خطاها العقل في أزمنتها المتعاقبة، قد قطعت الصّلة تماما بين ماضي العلم بوصفه ممارسة تلقائية أو أيديولوجية، وبين المرحلة الجديدة التي انتقل إليها والتي اتّسمت بصياغة النّظرية التّأويلية، هذا وتعبّر المعرفة الجديدة عن نفسها في صورة مفاهيم ومشكلات جديدة والتي تتطلّب بدورها مناهج وطرق تأويل أخرى.

قطع الصّلة مع الفلسفة الكلاسيكية أدّى إلى قطع العلاقة مع المقدّس؛ فراغ على مستوى القيم... لكن سرعان ما اصطنع الفكر اللاهوتي أخلاقا أرضية اعتقادا منه أنّ معرفة الواجب تستلزم الدّين بالضرورة، ولما كانت الأخلاق الأرضية متّصفة بالنّقص فإنّها لم تسعف الإنسان في إدراك معنى الحقّ والخير، الشّيء الذي أدّى بالكنيسة إلى إنكار أن يكون هناك لهذه القيم وجودا موضوعيا وأن تكون معبرة عن حقيقة ما بعيدا عن سلطة دينية قويّة تؤطّر صياغتها على ضوء نصوص تأويلية صارمة، وهكذا صيغت القوانين الوضعيّة بمحاذاة النّصوص الرّبانيّة والحق الكنسي لكنّه في مقابل ذلك لم يتمكّن من الرقي إلى منزلة الحق، الأمر الذي يجعلنا نقول أنّ فلسفة التّأويل في فترة العصر الوسيط نجحت في عمليّة الهدم لكنّها أخفقت في البناء، وهذا هو مكن الأزمة الذي عبّرت عنه مرحلة فلسفة المدارس بصورة رسميّة.

كان الهدف من البحث في التّأويل هو تفسير التحوّلات الكثيرة التي حدثت في تاريخ الفلسفة بصفة عامّة - رغم اكتفاء المقياس بمرحلة العصر الوسيط- من خلال أعمال كبار الفلاسفة والقديسين من زاوية التّجاوز الجدلي في المفاهيم الفلسفيّة من جهة، وكيفيّة الإرتقاء والتطوّر في مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استلالتهم في ظلّ نسق واحد هو التّسق المعرفي التّأويلي، والذي يحتكم بدوره إلى مسلّمة تطابق العقلي مع التّقلي رغم وجود بعض الاختلالات الجدليّة، ومثل تلك التّجاويزات الجدليّة التي حدثت بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي، وبين الفكر التّوماوي والفكر الرّشدي هي تجاويزات على مستوى المفاهيم الفلسفيّة أو طرق التعبير عنها في قالب تأويلي يستبعد تجاويزات اللّغة المستعملة، أو المقوّمات الميتافيزيقية التي استندت إليها الأنساق الفلسفيّة.

ونحن نلاحظ انتقال الفكر التّأويلي من السّكون إلى الحركة ومن المعقول إلى المحسوس، تماما كما حدث وانتقلت الحركة الحسيّة على مقياس الزّمن ثمّ إلى الأزليّة ومنها إلى السّرمديّة، وهو الاتجاه الذي رأت فيه

الفلسفات اللاحقة قلبا للمفاهيم والتصورات ودوغمائية في فهم المدركات، فإذا كانت الفلسفة في جميع أطوارها قد تناولت بعض المبادئ التي تقف عليها مدركات الإنسان بصفة عامة (والتي تتراوح بين النصّ وتأويل النصّ)، فإنه لا بدّ من معرفة تلك المدركات باعتبار أنّ ما معرفة الإنسان لا تعدو أن تكون سوى حصيلة التراكّمات التي يكوّنها العلم الذي يبحث في الوجود بما هو موجود، وكلّ معرفة حقيقية هي معرفة بعلة النصّ ولهذا كان البحث عن العلة الأولى الأساس الأوّل في المعرفة.

* الآيات القرآنية:

- سورة الأعراف، الآية 53.

- سورة آل عمران، الآية 7.

- سورة النحل، الآية 157.

* المراجع باللغة العربية:

- بالنشيا آنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

- طلبة منى ، الهيرمينوطيقا المفهوم والمصطلح، القاهرة: مركز النيل للنشر، العدد 10، 2004.

1- كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، تر: محمد رجا الديريتي، الكويت: تركة المكتبات الكويتية، ط1، 1980.

- أ.هف تويي ، فجر العلم الحديث (الإسلام، الصين، الغرب)، تر: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، عدد 220، 1997.

- ابشتاين ايسدور، الحركات الحديثة في اليهودية، تر: عرفان عبد الحميد، دار البيارق، ط1، 1997.

- ابن رشد، الآثار العلوية، تحقيق سهيل فضل الله أبو واقية وسعاد علي عبد الرزاق، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 1994.

- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق جيزاز جيهامي، المجلد الخامس من كتاب أنالوطيقا الثاني، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1996.

- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 1997.

- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكم والشريعة من الاتصال، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1983.

- ابن ميمون موسى ، دلالة الحائرين، تر: حسين أتاوي، بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.
- إيتين جيلسون، روح المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: جامعة مدبولي، ط3، 1997.
- أرسطو، التحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980.
- أرسطو، التحليلات الأولى، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980.
- أرسطو، العبارة، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980.
- أفلاطون، محاوره بروتاغوراس، تر: عزت قربي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- الإكويني توما ، الخلاصة اللاهوتية، تر: الخوري بولس عواد، القاهرة: دار النشر الأسقفية، المجلد الأول، 1882.
- الحضري حنا ، تاريخ الفكر المسيحي، القاهرة: دار نويار للطباعة، ط1، 1986.
- الخطابي عز الدين ، حجاج الفلسفة وبلاغتها، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017.
- الرازي أبو بكر، مختار الصحاح، عين مليلة: دار الهدى، ط4، 1990.
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت: المكتبة الثقافية، ج2، 1973.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.
- الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، 1961.
- الفارابي، كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1978.

- أوستين جون، أفعال الكلام كيف ننجز أشياء بكلام، تر: ترقيني عبد القادر، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، المغرب، 1991.
- إي-تيسبت ريتشارد، جغرافية الفكر، تر: شوقي جلال، مكتبة الإسكندرية المجلس الوطني للثقافة والفنون (عالم المعرفة)، عدد 312، 2005.
- إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تر: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، 2000.
- بارت رولان، درجة الصفر للكتابة، تر: محمد براده، بيروت: دار الطليعة، 1982.
- بارت رولاند، لذّة النص، تر: منذر عياشي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992.
- بدوي عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط4، 1979.
- برهيه إميل، العصر الوسيط والنهضة، تر: جورج طرابيش، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1988.
- جاسبر دافيد، مقدّمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
- حرب علي، قراءة ما لم يقرأ - نقد القراءة -، بيروت: مركز الإنماء القومي، العدد 61، 1989.
- دولوز جيل، اسبينوزا ومشكلة التعبير، تر: أنطوان حمصي، دمشق: مطبعة ألف باء الأديب، ط1، 2004، ص 45.
- راسل برتراند، غزو السعادة، تر: سمير شيخاني، بيروت: دار الأمير، ط1، 1990.
- روبنر ر، ه، موجر تاريخ اللغة (في الغرب)، تر: أحمد عوض، الكويت: عالم المعرفة، العدد 227، 1997.
- ريكور بول، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990.
- سارتون جورج، تاريخ العلم، تر: إبراهيم مذكور وآخرون، القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ج3، 1970.

- ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987.
- شارل جنير، المسيحية نشأتها وتطورها، تر: عبد الحليم محمود، بيروت: منشورات المكتبة المصرية.
- عباس فيصل، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة بروميثوس مشيد الحضارة، بيروت: دار المنهل للطباعة والنشر، ط1، 2005.
- عباس محمد، ترجمة المعارف العربية وأثرها في الحضارة الغربية، بيروت: مجلة الأدب، عدد 32، 1999.
- عبد السلام علي جعفر صفاء، هيرمينوطيقا الأصل في العمل الفني... دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، الإسكندرية: دار المعارف، 2000.
- عمران محمود سعيد، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1998.
- غادامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، لبنان: دار العربية، ط2، 2006.
- قنديل عبد الرزاق، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، القاهرة: دار التراث، 1984.
- ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، 2000.
- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 193، 1995.
- ناصر عمارة، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الجزائر: دار القدس العربي، 2013.
- هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيل، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
- هارمان راندال جون، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، بيروت: دار الثقافة، ج1، 1998.

– عبد القادر محمد ماهر، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000.

*** المراجع باللغة الفرنسية:**

- Albert Henri, **La sociologie critique en question**, Paris: PUF, 1987.
- Arianne Robichaud, **Jurgen Hebermas et la théorie de l’agir communicationnel: Question de l’éducation**, these de doctorat (PHD), Novembre 2015.
- Dummett Michael, **Philosophie de la logique**, trad: Fabrice Pataut, Paris: Minuit, 1991.
- Eco Umberto, **Sémiotique et philosophie de langage**, trad, Myriam Boouzaher, Paris: PUF, 1988.
- Galibert Jean-Paul, **Malaise dans la réalité**, Le point d’écriture de Wittgenstein, Revue des sciences religieuses, tome 72, 1998.
- Horkheimer Max, **La théorie critique hier et aujourd’hui**, Paris: Payot, 1970.
- Pelletier Jérôme, **Vers une philosophie cognitive du langage**, Pacherie et Proust, édition : HAL, 2004.
- Quine A, **le mythe de la signification**, in la philosophie analytique, Paris: Minuit, 1968.
- Ricour Paul, **le conflit des interpretations (essais d’herméneutique)**, Paris: seuil, 1969.

- Gilson Etienne, **Le Thomisme, introduction au système de saint thomas D'Aquin**, paris: J .vrin, 1922.

*** المعاجم باللغة العربية:**

- سلامة أمين ، معجم الحضارة المصرية القديمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر، ج1، 1979.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار المعارف للطباعة والنشر، المجلد الثاني، 1988.

*** المعاجم باللغة الفرنسية:**

- Lalande André, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Paris: PUF, 10^{ème} édition, 1968.

*** الموسوعات باللغة العربية:**

- الأنبا غريغوريوس المتنيح، موسوعة الأنبا غريغوريوس الدراسات الفلسفية، إعداد: الإكليريكي منير عطية، القاهرة: شركة الطباعة المصرية، 1996.

*** الموسوعات باللغة الفرنسية:**

- Favrod Charles-Henri, la philosophie, encyclopédie du monde actuel (EDMA), 1977.

1.....مدخل

2.....مقدمة

I / مفهوم التأويل وأنواعه.

9.....1 / مفهوم التأويل

12.....2 / أنواع التأويل

14.....3 / شروط التأويل

II / مبادئ وأصول فلسفة التأويل.

16.....1 / مبادئ التأويل

20.....2 / أسس فلسفة التأويل

III / الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس وميلاد الهرمينوطيقا).

24.....1 / الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل

26.....2 / هرمس في الفكر اليوناني

IV / اللغة والتأويل.

33.....1 / اللغة والتأويل

V / التأويل والرّمز.

37.....1 / التأويل والرّمز

VI / النص الديني وإشكالية التأويل (اليهودية، المسيحية، الإسلام)

42.....1 / في الفكر اليهودي

2/ في الفكر المسيحي.....43

3/ في الفكر الإسلامي.....49

VII/ مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

1- المقاربة الاجتماعية.....55

2- المقاربة الواقعية.....56

3- المقاربة النفسية.....57

VIII/ تأويل النص الفلسفي.

1/ تأويل النص الفلسفي.....62

2/ نماذج من التأويلات.....64

أ/ ابن رشد.....64

ب/ موسى ابن ميمون.....69

ج- توما الإكويني.....73

IX/ الحجاج الفلسفي بين التسق والسياق النصي.

1/ الحجاج الفلسفي.....77

2/ الحجاج الفلسفي في السياق النصي.....79

X/ النص الفلسفي بين التأويل والترجمة في العصر الوسيط.

1/ ترجمة النص الفلسفي؛ لغات كثيرة ومعنى واحد.....84

2/ الترجمة في العصر الوسيط.....86

XI/ نماذج من الدارس التأويلية في العصر الوسيط.

1/ مدارس الكاتدرائيات.....90

2/ المدارس المدنية.....91

92.....	3/ المدارس المسيحيّة.....
93.....	4/ مدرسة الإسكندريّة.....
95.....	خاتمة.....
98.....	قائمة المراجع.....