وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية

جامعة إبن خلدون تيارت

قسم علم النفس و الفلسفة و الأرطوفونيا

أمالي بيداغوجية

محاضرات في مقياس.. فلسفة التأويل في العصر الوسيط

المعدة لطلبة السنة الثانية فلسفة

إعداد الأستاذ : عمر بن سليمان

السنة الجامعية : 2023/2022

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.

مدخل :

تحتوي هذه المطبوعة على مجموعة من المحاضرات التي قدمناها لأكثر من سنة في مقياس " فلسفة التأويل في العصر الوسيط "و الموجهة لطلبة السنة الثانية ليسانس تخصص فلسفة بجامعة إبن خلدون تيارت و ذلك تماشيا مع البرنامج المسطر من طرف وزارة التعليم العالي و البحث العلمي .و نظرا لكثرة العناصر التي تحتويها كل محاضرة فضلنا أن نقدم العمل على شكل دروس لنمكن الطالب من الإستعاب الجيد للمواضيع و إستدراكه للوقت ،علما أن نوع المقياس سداسي و التي تفوق فيه المحاضرات عدد الأسابيع المبرمجة .

و إختيارنا لهذه الطريقة لم يؤثر دون شك في العملية التحصيلية للطلبة بل بالعكس ساعدهم الإختصار على الفهم الجيد للدروس المقدمة وذلك رغم الصعوبة التي تميز مقياس التأويل و ما تحمله النصوص من صعوبة و تعقيد .

في دراسة موضوع التأويل يجب على الدارس أن يكون ذا ثقافة واسعة في في مجال الدين و الفكر الفلسفي بصفة عامة و ملما بثقافة العصر الوسيط و مفكريه و داركا لأهمية التأويل بالنسبة للعديد من المجالات كالتاريخ و الأدبو العديد من العلوم الاخرى لما يحتويه من قواعد لغوية و دلالات نحوية ..

الأمر الذي يحتم على الدارس لموضوع التأويل أن يقف عند تاريخية النصوص الدينية في تعاملها مع العقل اليوناني .و محاولة فهم الإشكالية التي تحويها النصوص في العصر الوسيط.و التي لا تخرج عن" جدلية العقل و النقل "و لأجل فهم و توضيح أكثر للمقياس حاولنا توزيع المواضيع وفق ما يتلاءم مع الموضوع " التأويل" حيث فضلنا أن نبدأ بتعريف مفهوم التأويل و أنواعه ، ثم تعرضتا إلى مبادئ و أصول فلسفة التأويل و إلى اهمية اللغة في الفلسفة التأويلية و الحدود التي يمكن أن ترسمها العلاقة القائمة بيتها ، و إلى الإشكالية القائمة بين الدين و الفلسفة و في ذلك

فضلنا أن نتعرض بالدراسة إلى الديانات الثلاث " اليهودية ، المسيحية ، فالإسلام مع ربط ذلك باعلام كل عقيدة (إبن ميمون ، توما الإكويني ، إبن رشد).

و المتتبع لتوزيع البرنامج يدرك أننا قدمنا عنصرا عن أخر قاصدين بالذكر مقاربات في التأويل و اللغة و العلوم الإجتماعية و الإنسانية كما تعرضنا إلى النصوص الأدبية بطريقة حجاجية فلسفية و أنهينا توزيع العمل ببعض النماذج التي إهتمت بالتأويل كمادة فكرية في العصر الوسيط .

والفلسفة بوصفها فكرا مبدعا للمفاهيم و تأسيسا لإستراتيجية السؤال و إجتهادا لفهم الإنسان في هذا الوجود ، بقيت بإستمرار تمثل حوارا تساؤليا مستمرا بين الإنسان و الكينونة عبر وسيلة اللغة بإعتبارها غاية مطلوبة بذاتها .و بما أن اللغة هي شكل من أشكال هذا الوجود ، فإن الإنسان يتحول بها من كائنه الإنساني إلى كائنه الكلامي ، وفي ذلك نقول أن الفلسفة هي مزيج بين فلسفة الدين و الفلسفة اليونانية ، حيث إكتملت فيه جملة من الإجتهادات والظروف التي بلورته، خاصة الفلسفة الأرسطية و مساهمة المسلمين والمسيحيين واليهود... والإشكالية المحورية تتمثل في مدى أسبقية الفلسفة على الدين أو العقل على النقل كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

و كان إتصال المسلمون بالفلسفة اليونانية عندما وصلت فتوحاتهم إلى آسيا الصغرى متجهة نحو القسطنطينية، وفي ذلك نجح **ابن سينا** في الوصول إلى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطوني جديد لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله (الفيض)، كما كانت فلسفة ابن رشد حول قدم العلم تمهيدا لفلسفات أخرى فتحت الباب واسعا أم عملية تأويل المواقف على الصعيدين الديني والفلسفي.

هكذا تسنى للتأويل الدخول قلب الثقافات لإعادة مراجعة قضاياها الكبرى و بدل أن يقتصر دوره على فهم الوجود يغدو تأويلا للتأويل و نقدا للنقد ، متخذا من اللغة دليله في طموحاته ،و الوسيلة الذي بها يعيد علامات الماضي "التراث و التاريخ ".

كما تأثرت اليهودية بالروح الأفلاطونية وجاءت غارقة بين الوحي والإيمان، ويعتبر كتاب موسى ابن ميمون لدلالة الحائرين تطويرا لفلسفة أرسطو نظرا لكونها استطاعت أن تتوحد إلى حد بعيد في التوحيد اليهودي.

أما الفلسفة في العصر الوسيط فهي تعبر عن النظرة الإقطاعية في أوربا منذ القرن الخامس إلى غاية ظهور البوادر الأولى للرأسمالية في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، وعرفت هذه الفلسفة باسم الفلسة السكولائية Scholasticism كونها كانت تعلّم في المدارس مختلف التعاليم الدينية والمواقف اللاهوتية بغية التوفيق بين الوحي والعقل، وقد بدأنا بالوحي نظرا لأهميته التي تفوق كل الاعتبارات العقلية والحسية على حد سواء؛ حيث منحت للوحي مكانة راقية وأصبح فيها العقل مجرد خادم الإيمان.

اعتمدت فلسفة العصر الوسيط على أفكار الفلسفة اليونانية ونصوص الكتاب المقدس والتي كانت كثيرا ما يتم تأويلها على حساب الحقيقة والمشار إليه بالأصل، وتنقسم الفلسفة المدرسية تاريخيا إلى ثلاث فترات الفترة المبكرة من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة.

الفترة الكلاسيكية تمتد من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع عشر وكانت تسودها الأرسطية المسيحية).

الفترة المتأخرة من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر وقد هيمنت عليها المنازعات بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت ليظهر لاحقا الصراع الذي شئته الكنيسة الكاثوليكية ضد حركة الإصلاح الديني. 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 لتصوراتها بعد كفرا وزندقة وظهرت مقولات كثيرة مفادها أن

"الفلسفة الحقة الدين الحق" و"من مطلق تزندق"، وهو الأمر الذي فسر حدوث اضطرابات كثير طول الحقبة أدت إلى تكريس الفهم المسيحي فأكثر، حيث أصبحنا نتحدث عن الدين المؤدي للفهم والذي انتهى بدوره كدليل أنطولوجي لإثبات وجود الله.

و بعد إستقرار الحياة الإجتماعية في القرن الثاني عشر الميلادي ومع ازدهار الصناعة والتجارة والفنون تضاعفت المدارس التي ناشدت الحركة العلمية والأدبية، الأمر الذي أدى إلى ظهور الموسوعات اللاهوتية فانتعشت الترجمات اللاتينية، وظهرت بوادر قيام العقل مع تقبل الكنيسة – وهو تقبل اضطراري بعدما لم تجد الكنيسة بديلا تحت ضغوطات كثيرة – للفلسفة الأرسطية كأساس مسيحي وأصبحت المفاهيم الأرسطية متداولة بشكل رسمي، وظهر شراح كثيرون لفلسفة أرسطو لما لها من أهمية في نظر الكنيسة .

ومع إطلالة القرن الخامس عشر ظهر تيار جديد يسعى إلى إحياء الآداب اليونانية والرومانية القديمة، فظهر المذهب الإنساني والفلسفة التوماوية الجديدة و الأوغسطينية الأفلاطونية... وهذا ما يتناسب وتأويل النصوص المقدسة التي تعتبر في حد ذاتها مجموعة من الرموز التي تحتاج إلى تشفيرها للوقوف على معناها الخفي عن طريق التأويل والتفسير، لأن بداية النقاء التأويل بالفكر المسيحي تعود إلى بداية إعادة كتابة الإنجيل كنص مقدم حيث كان جليا أن عمليات القراءة التي قام بها الأولون في الأناجيل المختلفة كانت بمثابة بناءات لاهوتية بقراءات مختلفة للتعبير عن التضحية والفداء والألم والنشر، لكن ما زاد من تعقيد المصطلح هو انتقاله من دلالة إلى أخرى مع كل فترة زمنية معينة، ونقصد بالدرجة الأولى الانتقال من قراءة النص إلى عملية فهم النص ومنه إلى محاولة إنتاجه و إستنطاقه.

في الأخير نجد أننا حاولنا الإجتهاد في تقديم المعلومة بكل نزاهة من خلال التحاور مع الطلبة في قضية موضوع التأويل محترمين في ذلك كل ما من شأنه المساس بالتراث وذلك من خلال التعامل مع النصوص بحذر .

المحاضرة الأولى (التأويل، مفهومه، أنواعه وشروطه)

مقدمة:

من الضروري أن نسلك مسار التأويل بدلا من الاتجاه نحو تأليف الأفكار ، لأن التأويل يسمح بإنتاج المعنى كونه يربط بين النص و ما يتضمنه من معاني ، و يولد التفكير الحي على ضوء تقسيم العبارات إلى معان تحتويه في حلقات الفكر المتعاقبة و بذلك تكون أمام بناء صورة وسيطة تكشف عن الأفكار اللا مفكر فيها في ثنايا النص .و أسلوب التواصل بهذا المعنى (اللغة) يكشف لنا عن وجود النّص مهما كانت طبيعته من خلال جدلية المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أي أنّها تضعنا في هذا الوصف الذي لا يتضمنه الخطاب بقدر ما يفوقه، لأننا نصل إلى حقيقته بالتأويل وكأننا أمام مقولة " النص هو ما ليس بعد" أو ليس شيئا مفكرا فيه بعد بقدر ما هو حركة تفكير ووجهة نحو استجلاء المعاني وإعطائه مفاهيما وصورا وباعتباره كذلك ستكون اللغة ملزمة أساس بتفعيل هذا المعنى واستحلاله ولابد للنص أن يعلو فوق ذاته وأن يشير إلى أكثر مما يقول، ويتحكم في جميع إيحاءاته.

يبدو من الضروري أن تضفي على خلفية النص معنى جديدا متعلقا بخلق سيكولوجية المعنى، وهو المعنى المتصل لواقع يعيش داخل الأعماق التي تظل دائما غير جلية بالنسبة إلى الانفعالات والعواطف الأولى للنص، وتعبر حساسية المؤلّف عن ذاتها بواسطة الدفاع خلاق العبارات النص في مع موضوع الكتابة، وهذا النوع من التوحد بين الكينونة والقيمة البلاغية للنص يشكل رؤية جديدة لعالم انبثاق النص لأن قيمة النص ليست تراكمية بقدر ما هي انبثاقية تتحكم فيها طاقة شعورية مكثفة وراء غاية (غايات) النص تظل في حالة كمون متشحة بالغياب ولذلك كشفت لنا حركة النص وتدقق المعنى وفكرة النظام البلاغي من جهة والخلق الدلالي من جهة أخرى عن

النص باعتباره ظاهرة إنسانية،و مشكل فلسفة لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية و لا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق و الأساليب العلمية (الزين، 2006) في التفكير كما أبان لنا التأويل عن اقتدار الكلمة الخلاق وقوتها المحررة وهو ما يعني أن اللغة ليست مجرد أداة تواصل ، بل أسلوب مولد للمعاني الدالة و القصدية .

1/مفهوم التأويل:

التأويل أو الهرمينوطيقا لفظة يونانية مشتقة من كلمة (herméneutiké)(hermancia) أي فن التأويل و لفظة الهرمينوطيقا يمكن إستعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية (قارة، 1998).و التأويل في اللغة العربية مأخوذ من المصدر (أَول) و هو الرجوع ، و المصدر أول أي فسر ، بمعنى تأويل الكلام أي تفسيره و بيان معناه (منظور، 1979) و الهرمينوطيقا في إشتقاقها اللغوي تعني الفن بمعنى الإستعمال التقني لأليات و و سائل لغوية و منطقية و رمزية. و التأويل حسب **شلايرماخر** هو عبارة عن فن ، بمعنى الإشتغال على النصوص .و إصطلاحا فالتأويل هو عبارة عن نظرية في التأويل وفكر فينومينولوجي حول نشاط علمي يتخذ طابع التفسير و التأويل . (حمدي، 2009).

عبر عن التأويل أو الهرمينوطيقا "**بعلم التأويل و التأويلية** " ، وقد فرق العلماء و خاصة في علم التفسير بين التأويل و التفسير و أن التأويل يعني التوصل لمعنى أعمق من التفسير. إن مفهوم التأويل يتعلق بعملية الفهم أي فن فهم النص وقد عرف تطورًا منهجياً عبر التاريخ حيث حمل محمل التطورات التي وقعت في مجال العلوم الإنسانية، والمتمثلة في فهم النصوص الدينية والأدبية، وهو لم يعد حكرا 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 شكلا عمليا اقتضته طبيعة كل مرحلة (السابق).

التأويل مصدر على وزن تفعيل من أول يؤوّل تأويلا، ومادة الكلمة هي (أول).

قال ابن فارس أول أصلان هما ابتداء الأمر وانتهاؤه من استعماله في الابتداء قولك: الأول وهو مبتدأ الشيء ومن استعماله في النهاية الأبل وهو الذكر من الوعول وسمي أيلا لأنه يؤول إلى الجبال وينتهي إليه ليتحصن فيه. وقولهم آل بمعنى رجع والإيالة بمعنى السياسة لأن مرجع الرعية إلى راعيها وآل الرجل: أهل بيته، ستمو بذلك لأن مالهم ومرجعهم وانتهاؤهم إليه كما أنهم ابتداؤه والأول بمعنى الابتداء والمرجع. تأويل الكلام عاقبته وما يؤول وينتهي إليه. (فارس، 1979)

و الهرمينوطيقا كلمة تشير في الأصل إلى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تحكم تفسير النصوص، والذي تعود أصوله أيضا إلى جملة المبادئ المتعلقة بتأويل الكتاب المقدس أو النصوص الدينية بغرض فهمها وتفسيرها والوقوف على معناها البعيد والقريب، و شلايرماخر يعد المؤسس الفعلي للفكر الهرمينوطيقي الحديث ، فهو الذي أرسى القواعد التأويلية الأولى التي يجب أن يهتدي بها الهرمينوطيقي من أجل إلتحامه التام مع النص و العودة به إلىإلى ما يشبه الوحدة الأصلية (سعيد ب.، 2012).

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 الفنية والتاريخية التي يبقى فيها اللغو وسيطا هاما لا يقوم به أي تأويل وبالتالي ينعدم الفهم.

و على الرغم من تعدد المصطلحات يبقى التأويل يراد به معاني محددة و هي :

–حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة يقول تعالى: "**هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله يقول اللذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون**"، "هل ينظر إلا تأويله" بمعنى هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ويجحدون 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، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعُونَ مَا تشابه مِنْهُ ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأويله إِلَّا الله، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمنا به كل من عند ربنا، وما يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَاب**"' وهو اصطلاح كثير من المفسرين ولهذا قال مجاهد (إن 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 أتقنوا علمهم فحفظوه حفظا لا يدخلهم في معرفتهم وعلمهم بما علموه شك ولا لبس، وأصل ذلك من رسوخ الشيء في الشيء.

وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفا لما يدل عليه اللفظ ويبينه، وهو ما يجعل من التأويل كعملية تفسيرية عبارة عن فهم لمختلف الأشياء التي تطرح لهذا التفسير، باعتباره تفسيرا لما يؤول إليه

الشيء المراد معرفته وتأوينه ولا يخرج عنه بتانا. حتى يتبين العمل الحقيقي داخل النص كمجال للمعرفة وفق منهج الشرح والتفسير، ومن ثم معرفة المعنى الذي يختبئ وراء معطيات النص.

و في ذلك يقول **الرازي** "التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوله تأويلا أو تأؤله وآل الرجل أهله وعياله وآله أيضا أتباعه أي من يعيلهم.

من خلال ذلك أي بعد العودة إلى النص انطلاقا من مقتضى الحاجة إلى تأويله والإجابة عن المغزى 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 مرة أخرى نبحث عند البدايات الأولى.

ويجب الإقرار مسبقا بوجود مشاكل على مستوى الفهم باعتباره لا يتأتى إلا بعد مجموعة من الشروط المتعلقة بلغة اللص واستعدادات القارئ لمكابدة المحتوى النصي مما يتطلب قراءة متأنية واستعدادات نفسية في سبيل فهم الغايات التي يتضمنها النص بتقدير القصد الحقيقي من –+– القصد المحصل، حيث يجب التأكيد مرة أخرى على أنه لا نفهم الكلمات في سياقها البلاغي بنفس الطريقة الأمر الذي يوحي بنوع من السعي نحو إنتاج المعاني الدالة على ذلك.

عليه فإن تعريف الهرمينوطيقا بإعتبارها فن الفهم(cheleimakher.f, 1994) إلى شلاير ماخر الذي حرر فن التأويل من كل عناصره العقائدية و العرضية .

2/أنواع التأويل:

تطرح إستراتيجية التأويل مشكلة الحدود باعتبار أن الأصلي وكأنه لم يوجد بعد، وسيتعرض لتحولات كثيرة تفرضها طبيعة التأويل، مما يعني أن التأويل بعدما حاولنا ضبطه كمفهوم يجب الوقوف عليه من زاوية أنه آلية من شأنها أن لا تترك النص يسبح في فضاء من الدلالات، لذلك سنحاول التطرق إلى أنواع التأويل و التي تتمثل في :

1-**التأويل المتناهي:** يقف هذا النوع من التأويل عند تحديد الدلالات التي يحتويها النص، وذلك على الرغم من إعترافه بتعدد دلالات النص أي المعاني التي يحملها النص، وقد ذكر الغزالي بأنه إذا كان ثمة ضرورة للاجتهاد فلأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، إلا أنها لابد من أن تستقر في معنى معين يكون بمثابة الإطار الذي لا ينبغي أن يحيد عنه النص الأصلي، (الغزالي، 1959) وهنا يكون التأويل محكوما بقوانين وضوابط تمنع تخارج النص وتحد من معانيه قدر الإمكان وتفرض عليه نهايات معينة، وهي بمثابة غايات تتطمئن لها ذات القارئ وتصنعها في النص المقروء. (الغزالي أ.، 1959)هذا و الدلالة التي يحددها المؤول النهائي يقصد بها الدلالة النهائية .التي تخدم المعنى في النص .

2-**التأويل اللامتناهي:** هذا النوع من التأويل يرى تعددية النص مطلقة ، حيث لا توجد حواجز أو قيود أو ضوابط يستخدم فيها التاويل سوى رغبة المؤول و ثقافته و قدرته في التعامل مع النص أي قي إستنطاقه و تحديد معانيه ،هنا يظهر رهان التأويل مفتوحا إلى غير مستقر، إذ لا وجود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل سوى رغبة المؤوّل في إقامة النص على مجموعة من اللا تحديدات والعلامات الأمر الذي يجعل من النصر في حالة تخارج إلى ما لا نهاية، ويظهر هنا التأويل كمغامرة مجهولة العاليات لأن عكس التأويل الأول لا يحتكم إلى قوانين وضوابط تحدد له المنطلقات والنهايات، وهنا لا يتعلق المعنى بالمصطلحات بقدر ما يتعلق بالعلاقات بين الذات والموضوع (القارئ والنص موضوع الدراسة)، وقد ذكر الفارابي من جهته أن بإمكان المشرع أن يقدر ما لم يقدره من سبقه،حيث أن بإمكانه تغيير الكثير مما شرعه السلف وأن يقدره بما هو الأصلح في زمانه، لذلك فإن النمو يكون عضوياً أو منظما وفق مقاصد المؤوّل، التفكير نفسه ينتج في جمل مختلفة مكونة من كلمات عديدة شريطة أن تكون لها فيما بينها نفس العلاقة، ولذلك كشفت لنا حركة النص وتدفق المعنى وفكرة النظام المحرك من جهة والخلق القصدي للمؤوّل من جهة أخرى عن المعنى باعتباره ظاهر إنسانية. (الفارابي، 1978)

و إستقامة التاويل تكمن في عدم تعبيرنا عن النّص بنظرة العلماء والسيكولوجيين ، بل في محاولتنا الكشف عن خباياه ومحاولة الوقوف على غايته و مألاته ، فإذا كانت النصوص الدينية قد نادت بإصلاح حياة الناس فإنّ اللغة والتفسير عملت على فهم وشرح الإدعاء دون فصلها عن الواقع، إذا كان العلم والمعرفة العلمية همهما السيطرة على العالم الفيزيائي "المعرفة قوة"، فإن في مجال التفسير سنكون إزاء لقاء من نوع أخر بين المؤوّل وفهم النص، وفي مقابل هذين النوعين نجد أن هناك من يعتد بتقسيم آخر لأنواع التأويل، خاصة ما تعلق منها بالجانب الفقهي للنص ونقصد بذلك:

1-**التأويل القريب:** وهو التأويل الذي يظهر معناه وتتضح حقيقته بأدنى دليل أو بيان خاصيته الوضوح اللفظ عن معناه مباشرة دون إعمال الفكر أو النظر في المترادفات التي يمكن أن تلتقي في سياق التأويل بحجة المعنى، وقد استعملنا هنا كلمة حجة للدلالة على عدم جدوى الخوض في التأويل عندما يتعلق الأمر بالواضحات، وإلا التبس الأمر وتسللت الشبهة إلى النصوص.

-2 **التأويل البعيد:** وهو التأويل الذي لا يظهر معناه بأدنى دليل، بل يحتاج لدليل أقوى من الظاهر حتى يؤول الظاهر عليه على معنى أن السامع يتردد كثيراً فيه عند سماعه، بل ربما أنكره لبعده، ولا يستوعبه ويتفهمه إلا بدليل أقوى من ظاهره فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحي إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن الفهم عملية عقلية تتحكم فيها شروط موضوعية، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع النص أو الخضوع له، لأن المشكلة في التأويل تنوع اتجاهاتها من جهة، وصدى الانفصال المزعوم بين النص والفهم .

3/شروط التاويل:

التعامل مع النصوص في محاولة فهمها أو تأويلها و إستنطاق معانيها يجعلنا نركز على بعض المسائل المتعلقة بأسس التأويل وشروطه، إذ يعتمد التأويل في ذلك على ثلاثة أسس العالم

الذي يخيل إليه النص من خلال المعاني التي يحملها، وما يمكن أن تقدمه من علامات ودلالات تسبيح الفهم والتفسير، و لقدرة القارئ على إدراك الواقع ، وقدرته أيضا على تطبيع النص، أي جعله طبيعيا وواقعي بربطه بمرجعية خارجية خاضعة لتغيرات المواقف الاجتماعية باعتبارها متغيرات تدخل في هذه العملية، وهنا يتأثر النص تلك التغيرات التي يحاول التعبير عنها من جهة وفهم القارئ لهذه التعبيرات ودلالتها وكأن الكلمة تريد أن تقول غير الذي تبديه في ظاهر الأمر[1]، من جهة أخرى وقل الواقع الطبيعي الذي ينتمي إليه النص بكل مواقفه التاريخية والاجتماعية، وبالتالي محاولة تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية، والرمزية للغة .

وللتأويل الصحيح شروط يجب مراعاتها حتى يصح وهي:

أولاً: أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح إذ لابد للتأويل أن يفهم اللغة من زاوية رمزية، كما أن اللذغة لابد أن تبقى حبيسة مقتضيات النص ولا تتجاوزه نحويا أو بيانيا.

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.

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

رابعا: أن لا يعود التأويل على ظاهر النص بالبطلان، ومن ثم يصبح التأويل خاضعا لأوليات يقتضيها النص ومقاصد يفرضها النص أيضا.

عليه نرى أن التأويل يمكننا من كشف ميادين متنوّعة ومتعدّدة وفق علاقات معرفية مختلفة، فهو الحل الذي من خلاله تتبدى لنا معاني النصوص على اختلافها، و يقوم التأويل بعملية فحص لهذه النصوص داخليا وربطها بسياقاتها العامة خارجيا.

المحاضرة الثانية: مبادئ وأسس فلسفة التأويل

مقدمة:

الوقوف عند تحديد المفاهيم وتعريفها هو المبدأ الأساس في الدراسات النظرية، خاصة عندما تكون المفاهيم المراد تعريفها أساسية في البحث مثل التأويل وفلسفة التأويل، ومن هنا تميزت فلسفة العصر الوسيط بنزعة عقلية تستوحي روح العصر ومنهجه القائم على تجنب التناقض والوثوق بالأحكام الجاهزة، ثم إن المدارس والمتتبع لتاريخ الفلسفة رغم تعدد ظروف ومناهج التأريخ للفلسفة إلا أنها تلتقي عموما في التمييز بين أربعة مراحل أساسية في تاريخ الفلسفة: الفلسفة الإغريقية الفلسفة الوسيطية الفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، سيجد أن هذه الأخيرة ما هي إلا انعكاس للفلسفة اليونانية بشكل نقدي يتماشى والمعطيات الجديدة للتاريخ، الأمر عائد بالأساس إلى أنه لا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة إلا في ظل فلسفة يونانية ووسيطية كرست بكل محمولاتها موضوعات العقل المعاصر، والذي أراد أن يكون أكثر تخصصا وتحررا وانفتاحية .

لذا من الضروري أن نعرف أنه لا يمكننا أن نفهم المبادئ الفلسفية لفلسفة التأويل في العصر الوسيط ما لم نعرج على الجذور الأولى للأصول الفكرية التي اعتمدها وناقشها، كما أن نظرية التأويل هذه والتي لاقت رواجا كثيرا في الدراسات اللغوية والحداثية على حد سواء كانت نتاج نظريات أخرى سبقتها دراسة وتحليلا، هذا التحليل والإحالة لابد أن يعيدنا إلى اللغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسدة في قالب نسميه جملة أو نصا، بحيث لا يمكن أن يكون مغلقا أو مستقلاً على الدوام، ويجب على الباحث أن ينشغل أيم انشغال بهذا التنافس لأنها مسؤولية كبيرة إزاء المجتمع كتفكير وكممارسة، تجعله مضطرا للوقوف بين تعمق الأطر المختلفة لفكرة التواجد مع الغير وتفسيرها، وبالتالي محاولة النهوض بالإشكاليات المحيطة بهكذا تواجد باعتبار أن مفهوم أي كلمة أو نشاط يختلف باختلاف الأغراض التي تؤديها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسي إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن الفهم عملية عقلية تتحكم فيها شروط موضوعية، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الفعل التأويلي أو الخضوع له، لأن المشكلة في التفكير الفلسفي هو تنوع اتجاهاته .

1/مبادئ التأويل:

نجد التأويل في جميع أبعاد الظاهرة التي ينتمي إليها الإنسان من لغة وأخلاق وسياسة واقتصاد و غيرها ... فالنص حتى وإن بدا ساكنا فهو يحمل حركة تدفعه إلى الخارج وصراعا بداخله يكشف عن تداولية خطابية، كما توجد فيه مؤثرات وقوى تُبقي عليه في المظهر الذي نعرفه عليه، لأن ما ينقص فعلا هو دراسة الذات الإنسانية، 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 تعتبر كل من الوحدة والانفصال الأبديين لهاتين الذاتين (النص، المؤوّل) عن السر الذي يطبع الوجود بخاصية الاستمرار حتى على مستوى المتناقضات، وهو الأمر الذي يوحي بنوع من **الترنسندنتالية** على مستوى الخطاب المؤوّل، ونحن نعرف تمام المعرفة بأن إدراكات الدين حسية صورية 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 الذوات هي الوحدة غير القابلة للانفصام عن شروط الواقع والتي سيبدو فيها التأويل أو التفسير لحظة رئيسية من لحظات العقلانية.

هذا و يأتي التأويل على سبيل الإطلاق ويكون غرضه التأويل لذاته، وفي هذه الحالة لن يعرف نهاية واستقرارا على المعني لأنه مبهم الغاية، وهي نظرة هرمسية تجعل من فعل التأويل مجموعة من المسيرات الدلالية الممكنة على صور حلقات متعددة من السياقات التي يتضمنها الكون من جهة ويفرضها الإنسان عليه من جهة الحربى صرف مبادئ العقل بالاحتكام إلى مبادئ الغنوصية والأصول الهرمية، ورأوا في الحين بديلاً للعقل...النص عند أصحاب هذا الموقف سرّ يخوض في سر آخر دون أن يعرف له نهاية ووقوفا على مفهوم أو معنى؛ إنه الإيمان بفكرة السر الذي

لا يمكن اكتشافه ومن ثم فإنّ القول بعبارة الفهم غباء وبهتان لكن هذا لا يعني أن نترك النص مقفلا مستعصيا على الفهم، كما يجب معرقة أن التأويل يدور حول "محتوى الحقيقة "وفهم "المقاصد".

–قواعد اللغة:يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة لغة إقليمية تركيب نحوي شكل أدبي وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركبها ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر في كليته، كما أنّ أهمية اللغة لا تكمن في بنيتها التركيبية فقط كما كان سائدا ومتعارفا عليه فيما قبل بل تكمن أساسا في الدور الذي تلعبه كوسيط من أجل الاتفاق والتفاهم وعليه فإن ما يهمنا في نظره هو الوصول إلى التخاطب والتوافق، رغم أنّ هذا الأخير كثيرا ما يكون شاقا وطويلا، وليس الغرض من البحث عن هذه البنية التركيبية مقصورة على معرفة مجهودات الإنسان وأشكال المعاملات وتأثيرها في حياتنا، بل من غرضه أيضا التأثير في إرادتنا، وتعديلها وما يتوافق والشروط الضرورية لقيام نشطات الإنسان على أكمل وجه، ثم تقويم الأشياء على قدر اعتمادها على إرادتنا و وإرشادنا إلى طريقة الحياة الصحيحة بما فيه كمالنا ومنفعة الناس لكن هذا لا يعني القول بعدم جدوى أي محاولة لضبط النفس عقليا ونقديًا في تلك الميادين التي يبدوا فيها الارتباط بالجماعة والتوجه نحو الفعل عنصرا أساسيا في الوضع، حيث يصبح الاعتماد الخفي للفكر على الوجود الجماعي وعلى تجذره في الفعل شيئا مرئيا ويصبح من الممكن حقا الوصول إلى نمط جديد من السيطرة على عوامل في الفكر لم تكن من قبل خاضعة للسيطرة.

و الحوار في ذلك يستدعي النظر بمنظور كوني لواقع العالم و العمل على استحضار 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 لحظات المغامرة البشرية في تواجدها في غطاء اجتماعي أو كنظام لغوي، يلزم النصوص وليس لحظة من 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 الشروط الخطابية لعمليات ذاتية متمايزة.

–التأويل النفسي والذي يعتمد على حياة المؤلف الفكرية العامة والدوافع والحوافز الذي دفعته للتعبير والكتابة، فهو يميز بين نوعين من التجربة:

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

ثم إن من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذات من محتواها دون أن يكون لها موضوع معرفة، كالنظر في الأشياء دون تمحيص والتفكير في النّص على الشاكلة التي يبدوا لها، (ناصر، 2013) دون أن تكون نتيجة لمثيلاتها الداخلية عن الأشياء؛ فالنّص أشبه من الجنين الذي يولد من أبوين حتى وإن اختلف عنهما في الشكل ونمط السلوك، إلا أن يبقى يحمل نفس الصفات الوراثية للأبوين، كذلك النص في حالة تأويله –ونحن نعلم أن كل قراءة هي قراءة تأويلية –يجب أن يبقى وفيا للنّص الأصلي.

التأويل بهذا المعنى ليس له حدود يمكن أن يقف عليها يوما لأنّ دلالات النص ليست حاضرة غالبة أو على الأقل في حالة تخارج... (وهو ما سنعبر عنه لاحقا باسم أثر النص في التفكيكية)، أي أن النص باعتباره مساحة معرفية تحمل الكثير من العلامات والمعاني الدلالية المتعدّدة، قد يجعل منه نصا منفتحا على العديد من الاتجاهات المعرفية واللانهائية، ومنه تظهر رهانات التأويل وفق هذه التعددية اللامحدودة، كما لو كان (النص) مجموع من الثقوب التي تتسلل إليها الدلالات.

يأت أيضا على سبيل الإحكام بغية إحلال الفهم وتكون نهايته محدّدة بإطار التواصل وآيته في ذلك الاحتكام إلى العقل لذا كان ضروريًا اعتباره تداوليًا بامتياز، نجد مثل هذه النظرة عند بيرس ما يسميه السيميوزيس وهو مفهوم سميائي غرضه إنتاج الدلالات باعتبارها مجموعة من العلامات التي من خلالها يمكننا التعبير عن الأشياء.

وهو ما يفسر من زاوية تأويل النصوص استحالة الوصول إلى معرفة العالم الجوهري للأشياء كما هي في ذاتها كما أن مفهومات الفهم ومقاربة العالم لن تكون على الإطلاق تجريبية بالمعنى الفيزيائي بل مجرد نوع من الإدراك الحسي المباشر . بقي أن نعرف أن قدراتنا العقلية والحسية عاجزة تماما على توفير الأحكام الموضوعية الصحيحة بشأن الأشياء .إلا عند اتحاد أحدهما بالآخر وجمع النتائج التي يقف عليها العقل.

2/أسس فلسفة التأويل:

سعت مختلف التيارات الفكرية العربية على تعدد وتوجهاتها الإيديولوجية إلى الاستعانة بالتأويل وتوظيفه كآلية قرائية لمواجهة النص، فلا شك أن هذا التوظيف قد تحكمت فيه أسس معينة تحول دون ترك تأويل النّص بدون ضوابط معية، وهنا أصبح التأويل الفلسفي يتجاوز النص الديني إلى النص الأدبي والنص التاريخي، وكلها تشترك في استجلاء معان خفية بالتأويل والتفسير.

إن العالم الذي تحيل إليه النصوص – ما يتصل بالكائنات والأشياء والأهواء والرغبات والأحلام – عالم ينمو ويكبر ويضمحل داخل نسيج السميوزيس. فهو، اعتبارا لهذا، محكوم بسلسلة من الإحالات الذاتية التي توضح نفسها بنفسها اعتمادا على قوانينها الداخلية فقط واستنادا إلى منطق الإحالات ذاتها، وهو ما تترجمه العلاقة بين اللسانيات والفلسفة، 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.

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 إلا تمثيلا آخر يحتاج بدوره إلى مدلول، ولعل هذا ما عبر عنه "**راسل**" بقوله "إني أزحت بفعالية بعض الأمور التي رغبت فيها بسبب كونها أساسا بعيدة المنال مثل اكتساب معرفة مطلقة بالأمور (راسل، 1990).

وبهذا نصل إلى القول بأنه يشترط في فلسفة التأويل ما يلي :

-أن لا يكون التأويل تأويلا غايته في ذاته، أو تلك الفلسفة التي ترى أن كل المشاكل يمكن حلها أو استبعادها بواسطة تجاوز النّص، بل لابد من الإحاطة بالنّصوص عن طريق فهم مختلف الأنماط اللغوية التي تمارسها مختلف المحتويات المعرفية التي تكون أكثر من تمثلات وتصورات نفسية تحددها شروط القيمة الموضوعية وتكمن هذه الشروط في أصعدة مختلفة؛ منظورا إليها من زاوية تداعي الأفكار على مستوى الذهن والمخيلة، أو اكتمال الظواهر على مستوى الحدس لتشترك هذه الشروط جميعا في كونها بدون معنى إلا من خلاب قالب لغوي .

- أن يكون هادفا إلى إحلال المعنى؛ بحيث يقود التأويل الفهم إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء وليس بوصفه تعبيرا في ذاته؛ الفهم يرجعه إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء، ويتصور من ذلك الحين أنه يمكن لأسماء أن تتمايز فيما بينها بالمعنى ولكن هذه المعاني المختلفة يمكن أن ترجع إلى الشيء المدلول عليه والذي تشكل ذاته كل صفة أو تعبير متميز تعبر عنه يكون لها بمثابة المعنى (جيل، 2004).

– أن تكون غايته القصوى هي التواصل من هنا بالضبط يمكننا القول أن التأويل نشاط وخاصية ثقافية يمارس على مستوى أفراد وجماعات ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، وتشترك هذه المجتمعات بقبولها لبعض المسلّمات "الميتافيزيقية" ومعايير الدلالة والبرهان الأمر الذي يسمح بتحول الخطاب العلمي إلى خطاب عالمي من خلال التنظير العقلاني التواصلي.

التأويل هو نوع من الخضوع الصادر من النص ولا يتم الحكم باستبعاد الدائرة التأويلية، بل يتم صياغتها بمصطلحات جديدة فهي لا تنبع من العلاقة القائمة بين ذاتية المؤلّف وذاتية القارئ بقدر ما تنبع من خطابين؛ خطاب النص وخطاب التأويل.

عليه يمكن القول أن فلسفة التأويل مفهوم يكمن في العقل والشروط المحيطة بالذات من أجل تجاوز حيل النص الغامضة ، الذي من الخلف إلى تحقيق التوافق بواسطة حجاجي يمكننا من الوصول إلى تفاهم بين الذوات المشاركة في عملية التأويل، و فيه تلعب اللغة دور الوسيط.

المحاضرة الثالثة الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل

مقدمة:

يعد التأويل أحد إبداعات الإنسان كونه استطاع أن ينقل النصوص الإلهية إلى نصوص في متناول البشرية، نصوص غرضها الفهم والوقوف على معاني النصوص؛ فهو ممارسة إنسانية 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 لمخلوقاته .

وإذا كان من الضروري أن نبحث عن ماهية العقل ونفحص هذا المصطلح تاريخيا، وأن تتبني موقفا نقديا إزاء أي مشروعية يمكننا من خلالها معرفة الأساس التأويلي بطريقة فلسفية، لابد من تتبع التطور الحاصل على مستوى المصطلح في كل حقبة تاريخية، أين بدأ كحدث فلسفي في الفلسفة اليونانية وانتهى كمنهج نقدي في المعرفة مع الفلسفات التواصلية.

من هنا فإن كل نظرية للحقيقة تعتبر ضربا من العبث وتجعلنا نتخلى بالتالي عن الطموح الإبستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين أفكارنا وأفكار الآخرين والعالم الذي نعيش فيه، ومنه يتحول سؤال الفهم إلى سؤال للحدود لا سؤالا للمعايير؛ إذ لا يجب أن ننظر إليه ببساطة كهوة تفصل بين النص وموضوع تأويله، فهناك دوما مكانا لاعتقاد معقول يمكن أن تتقدّم من خلاله أحداث جديدة أو فرضيات معلنة أو حتى لغة جديدة.

من هنا يتحوّل مشكل التأويل إلى مسألة حدود ما دامت الموضوعية تخضع للتضامن متماهية مع روح النص، حيث أصبح من الصعب بمكان أن نميز بين الرأي والمعرفة، وهكذا يتم تعويض المقاربة النصية/التأويلية بتصور إبستيمي غرضه الوقوف على الحالات التي يكون فيها النشاط التأويلي مسعدا على إستنطاق النصوص..

1/الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل:

من خلال المسار التاريخي الإنساني نجد أن التأويل أول ما بدأ ...عند المصريين القدامى، ومع الإله تحوت الذي انفرد بقدرته على الكتابة والتأليف والنطق، وهو النطق الذي خلق العالم من خلال كلماته الخالدة وهي نوع من القدرة التبليغية على إيصال المراد وتجسيده انطلاقا من فعل الرغبة في إيجاد الأشياء على تنوعها و تعددها . (طلبة، 2004)

بإعتبارها عبارات خالدة تبعث النشاط في مختلف مجالات الحياة، وما يزيدها جاذبية هو غموضها وسحريتها إلى درجة أنه استطاع أن ينفرد بأسرار الآلهة المختلفة على اختلاف الكلمات، وتغيير معاني الكلمات في كل مرة حسب الحاجة إلى وقع أثرها في الموجودات، إلى درجة أنه أصبح رمزا للموجودات، يظهر في أي وقت أراد ويختفي متى شاء ونحن في صور الأشياء على النحو الذي برضاه وكأنه كل شيء لا تحويه مكان ولا زمان عقله سماوي وقلبه مضيء، إلى جانب هذا يعتبر تحوت الخالق لكل القيم المختلفة باختلاف الكلمات التي تعبر عنها.

و هرمس هو الإله المفسر والشارح للحكمة الإلهية و بذلك يمثل الواسطة 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، مما يجعله قادرا على "تجسير الفجوة بين العالم الإلهي والعالم البشري، ويصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبن"، فوظيفة الإله هرمش إذن هو الشرح والتفسير وتأويل الكلام الذي يأتي من عالم الآلهة نحو عالم الناس من عالم الماهيات إلى عالم الموجودات ومن عالم الدهنيات إلى عالم المحسوسات... وكل هذا من خلال زحزحة الكلام المبهم إلى مجال الفهم بواسطة الأدوات التعبيرية من كتابة ولغة. (جاسير د.، 2007)

و هرمس مهمته ايضا نقل المعنى والإفصاح عنه، وذلك طبعا من خلال ما يمكن إبداعه من صور وكلمات تسمح له بتجاوز المجال الفسيح الغامض والسري المبهم بين العالم العلوي والعالم السفلي باستعمال قبعته السحرية التي كانت تسمى "خوذة هاديس"، وهي من يجعله يختفي ويتمظهر على الشاكلة التي تناسبه، كما يمتلك سرعة هائلة في قطع المسافات البعيدة من أجل نقل كلام الآلهة وتبليغه بأقصى سرعة ممكنة، واتخاذ الموقف من الكلام متى اقتضى الطلب وهنا ستكون أمام قاض بعدما كان تحوت ملكا وكاهنا تجمع بين الإله والإنسان والطبيعة.

نشأت نظرية التأويل الكلاسيكية من علم اللاهوت وعلم الحقوق وكذلك دراسة البلاغة والشعر وكتب التاريخ القديمة، والفهم النحوي كان سابقا زمنيا لكل ما ذكرناه وهذا يعني أن المسائل اليومية المتعلقة بالفهم لا علاقة لها بالتأويل ولا يمكن الحديث عن هذا الأخير إلا عندما تعترضنا مشاكل تحول بيننا وبين الفهم. (المرجع السابق)

قيل عن فلسفة العصر الوسيط أنها تسرف في استخدام القياسات والمناقشات اللفظية، منكبة على الدين وما العقل أمام النقل إلا حركة عشوائية لا معنى. لها... آباء الكنيسة وسلطة أرسطو (التحليلات الثانية) كل شيء يقبل بدون لقد ولا تمحيص، حيث لم يعرف الغرب أرسطو إلا في القرن 13 أين أنكرته السلطة الدينية من أجل صيانة العقيدة وحماية الأخلاق، وسانده آخرون باسم العقل والعلم.. واحتدم الصراع الفكري والمعتقدي بين الفئتين لتظهر إشكالات من نوع آخر تميل إلى النقل تارة وإلى العقل تارة أخرى.

كل أسطورة وكل معتقد يعكس التجربة المقدس المليئة بالمعنى والحقيقة، وهي التي ستأخذنا لاحقا إلى عالم تكون المفاهيم، ولقد أدركت النفس البشرية الفرق بين ما ينكشف من أسرار الكون والبشر وبين ما هو مجرد من هذه الخصائص، لأن المقدس أحد البنيات التي تنتمي إلى الشعور ككيان لا كتاريخ يرتبط بإرث الزمان والمكان. (المرجع السابق)

نحن نتشارك في العالم ونتقاسمه من خلال رموز عامة أو علامات مشتركة، ومن المتعذر أن نشارك أي شخص واقعه إلا من خلال اللجوء إلى العالم الرمزي سندا للنص .

2/هرمس في الفكر اليوناني:

مع أشعار هوميروس ظهر أن المجتمع اليوناني مجتمع غير مرتبط بتاتا بالماضي البعيد وبالرغم من قلة المهتمين فيه لأن مؤرخي تلك الفترة، لم يجدوا في الأحداث اليومية والحياة الاجتماعية العامة للناس أي مصدر للأهمية، إذ انبرى أولئك المؤرخون لتأريخ الأحداث السياسية

والحروب والحديث عن الملوك، إلا أن ذلك لم يمنع بعض المؤرخين من الاهتمام بالتاريخ 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 أن فهم هكذا قطيعة يظهر في الانتقال من الميثولوجيا والدين إلى فكرة البوليس كتجريد عقلاني على ضوء عاملين:

1-البيئة الجغرافية و الاجتماعية والسياسية المواتية، التي تدل على شعور شعب اليونان بعالمهم، و تسخير الظروف المتاحة المساعدة على التمحيص و النقد .

-تسخير الثقافة الإيجية وتطور نظام الحكم؛ من حكم الملوك إلى حكم الأشراف والنبلاء إلى حكم الطبقة الوسطى.

- الإنتقال من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العقلي. المعالج للواقع المعاش .

2-التأثر بالفكر الشرقي القديم، حيث تظهر العناصر المكونة للتفكير اليوناني في ديانتين:

-الأورفية نسبة إلى أورفيوس والتي شكلت الأساس للديانة الديونسيوسية الأولمبية، وهي عبارة عن قصائد هوميروس وهزيود.

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

ظهر التأويل في بدايات الفكر اليوناني عند الفيثاغورتين عندما حاولت تأويل المطابقة بين العدد والوجود والنغم الموسيقي وصور الموجودات تأويلا رمزيًا قريبا جدا من الأساطير (زيوس، النار، الأفلاك) من خلال رمزية الأعداد والموسيقى، وعند الرواقية في قراءاتها لملاحم هوميروس. والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة)... ولقد طوّر الفيثاغوريون الطقوس والاحتفالات والأسرار الخاصة بهم كما فرضوا التحكم الأخلاقي في النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والطلب والموسيقى.

الجديد في الفلسفة الفيثاغورية هو القول بنسب بين الأشياء تشبه النسب الرياضية والموسيقية وقد تصوّر فيثاغورس الأعداد على أنها امتداد والعدد ليس في الحقيقة الرمز الحسابي وإنما يرمز إلى شكل وحجم هندسيين، وقاموا بتأويل هذا العالم وقالوا عنه بأنه أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو النار أو القراب، وقالوا إن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات وإن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونعم"، "العدد أحكم ما في الوجود والانسجام أجمل ما في الكون".

وقد رأينا أن التفسير الأفلاطوني للمعرفة وكل القيم المؤدية إلى المثل جاءت بأساليب رمزية يمكن تفسيرها على مستوى أطر تختلف باختلاف نوعية المعرفة، ونقصد بذلك المعرفة بالمفهوم النظري والتطبيقي (وقد رأينا فيما سبق تعدد التفسيرات فيما يخص أسطورة الكهف الأفلاطونية). (أفلاطون، محاورات بروتاغوراس، 2001)

هذا وقد استعمل أفلاطون platon في محاورة أيون" مصطلح التأويل في شخصية هذا الأخير باعتباره شاعرا يقوم بتلاوة أشعار هوميروس من منطلق أنها تحمل كلام الآلهة وآثار العالم السماوي؛ فالمؤول وسيط بين الإله وعامة الشعب، ينقل كلامه ويفسره ويؤوّله حسب حاجة

المستمعين إليه، والحق أن أزمة العصر الهليني كانت أزمة شاملة منت كل أسس البنيان الاجتماعي للمدينة اليونانية بعبارة أخرى التقاليد المتوارثة في ميدان الدين، حيث فهم الإنسان اليوناني فهما عميقا لذاته وهي تنفصل الذات عن الوجود الحسي وعن الكيان الإلهي لتقول بضرورة إصلاح ظروف الناس المعيشية، بعدما اختبأت لمدة طويلة الطبقة البرجوازية وراء ستار الأسطورة والآلهة، ويجب الإشارة أيضا إلى أن موضوع الآلهة بقي غامضا في فلسفة أفلاطون حيث لم يبدي موقفا صارما من القضية، لأن من خصائص الفكر اليوناني أيضا إقامة نوع من الانسجام بين العالم الباطن والعالم الخارجي؛ بين ما نعيشه كمعطى وبين ما ندركه باعتباره تصورات ذهنية، وبين العالم الأكبر والعالم الأصغر وكانت نتيجة كل تعارض بين وموضوعها فكر قاصر أو على الأقل غامض وعاجز عن الوقوف بطريقة علمية على حقائق الأشياء، (أفلاطون، المرجع السابق)وسنحاول هنا التطرق إلى أبرز ما تضمنته الفلسفة الأفلاطونية من أفكار ومواقف تعبر عن الروح اليونانية فكرا وممارسة كما حاول أفلاطون تأويل المكتسبات الإنسانية تأويلا عمليا إنتاجيا بغرض إثبات أن العلم والمعرفة يجب أن يكون مركزا للسلوك((أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، 2001)، وإلى جانب هذا تظهر عبقرية أفلاطون في كونه استطاع أن يجعل من المفارق شيئا موجودا على الأقل كصورة ذهنية، وجودها وجود العالم الإلهي الذي لا يعتريه تغير ولا زوال، وكأننا إزاء شيء مفارق للمادة لكنه بالمقابل يظل ملموسا، لكن سؤالا بقي يطرح نفسه على مستوى هذا التأويل المبني على مفارقة العالمين وهو: كيف يمكن التسليم به كنموذج لا يشوبه نقد ؟.

ويظهر موقف أرسطو من التأويل في نظرية المعرفة ودعوته بالإشارة إلى أهمية الفلسفة والتساؤل عن الفضيلة والخير، وبين أن كليهما لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق معرفة مطابقة لهما، فالفلسفة أسمى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان، ولما كانت الغاية الطبيعية للإنسان تتمثل في ممارسة العقل، فإن الحياة العقلية المكرسة للتأمل والنظر هي مهمة الحقيقة وبما يبلغ كماله وسعادته، كما تقوم هذه الأخيرة على فاعلية العقل وأن هو غاية الحياة الإنسانية بحكم طبيعتها

المكملة لذاتها، ويستخدم أرسطو كلمة العقل للتعبير عن بعد النظر وتدبير الأشياء كما تعني الاختيار الحر الذي يقرره الإنسان بما يلائم طبيعته العاقلة، وتعد نظرية أرسطو في المعرفة تمهيدا لنظريته في العلم اليقيني الذي كانت غايته إدراك التصورات والأنواع الكلية بواسطة التعريفات الثابتة، وبما أن الموضوع "الجوهر" هو موضوع العلم البرهاني، وبما أن الجوهر لا يدرك إلا بالكليات فإن الأمر ينتهي إلى أن الفرد ليس موضوعا للعلم، لأن الإدراك الكلي هو الذي يمثل المعرفة اليقينية والجازمة " ليس كل قول جازم، الجازم الذي وجد فيه الصدق أو الكذب" (أرسطو، التحليلات الأولى، 1980)

كما يعرف أرسطو التأويل بأنه إقرار أو إعلان، فالهيرمينيا عند أرسطوAristote(384-322ق.م)تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن، إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو يكذبه، التأويل هذا المعنى هو العملية الأولية للفكر وهو يصوغ حكما صادقا عن شيء ما، وفق هذا المعنى لا يعد الدعاء والطلب والسؤال عبارة، بل مشتقا من العبارة (الفكرة بطبيعته يدرك المعنى كعبارة)، لكن الإعلان أو الإقرار ينبغي ألا يختلط بالمنطق؛ إذ أن المنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة، ويقسم أرسطو العمليات الأساسية للفكر في:

- فهم الموضوعات البسيطة و الواضحة .

-الأخذ بعمليات التجميع والتقسيم؛

أما عمليات الاستدلال فهي الإنطلاق من الأشياء المعلومة إلى الأشياء المجهولة، ومنه فإن التأويل يتمثل في صياغة الأحكام التقريرية التي لحيونا عن شيء ما بإسناد أمر الآخر يمكن أن تحكم عليه بالصدق أو الكذب، بحيث يبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا ومحافظا على المعنى نفسه، وفي هذا الشأن يقول أرسطو: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنه شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها .

لذلك نجد أرسطوقد وضع التأويل في موضع سابق على عمليات التحليل المنطقي، صحيح المنطقية هي أيضا تأويل، لكن ما لا يجب أن ننساه هو مشكل الأسبقية من ذلك يتبين أن التحليل في الحقيقة ليس هو التأويل الأساسي بل هو صورة مشتقة وبين في التأويل أيضا أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبيرات رمزية لما تعبر عنه شفاهيًا. (أرسطو، المرجع السابق)

المحاضرة الرابعة: اللغة والتأويل

مقدمة:

ليست فلسفة اللغة مجرد التعامل فلسفيا مع اللغة بمقدار ما هي فلسفة مستقلة و منبثقة من اللغة ذاتها ، حيث لا يعود بذلك التفلسف ملازما للذات المدركة فحسب بل فلسفيا يتعدى ذلك إلى الموضوع المدرك ، و ذلك نظرا للغنى الفلسفي الذي تتسم به اللغة و الذي يظهر من خلالها التماثل بين الإنسان و العالم .

و بحسب تعبير **هايدغر** : فإن اللغة تنطق الوجود بمعنى كونها تسمي الاشياء و الموجودات و تعطيها ماهيتها و إطارها في الوجود . (سعد، 2002)حيث لا وجود للغة دون وجودها في العالم ، و لا دلالة للوجود بالنسبة للإنسان دون توظيفه لوسيلة المعرفة و التواصل المتمثلة في اللغة ، التي تظهر في عالم الفكر بإعتبارها تجسيدا ذاتيا له ، لحد القول : ق إن الفكر لغة معقولة و اللغة فكر منطوق . و عالم الواقع نظرا لكون اللغة و ظهورها في عالم الواقع كونها تماثلا له ، على نحو ما عبر عنه "هايدغر" بالقول : " أن اللغة بيت الوجود و هي التي تظهره و تكشف عنه .

و اللغة في سياق الفهم اللغوي الفلسفي ليست مجرد و سيلة من خلالها إيصال مراد المتكلم و المخاطب بل هي غاية مطلوبة بذاتها .و اللغة كما يقول تشومسكي ليست عنصرا في خدمة العقل بل هي و العقل متسايران و متساويان ، حيث لا يمكن إدراك شيء أو فهمه و تصوره إلا في قالب لغوي واضح . (زيدان، 1985).

هذا و من الصعب أن نرصد بدقة مختلف التطورات التي حدثت على مستوى مصطلح "اللغة، و إن اتفقنا على مفهومها باعتبارها رموزا بلاغية، إلا أن موضوعها يختلف من حقبة إلى أخرى فبعدما 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 تشتمل على وظائف كثيرة تلتقي في غاية واحدة وهو التعبير عن موجودات العالم والإندماج في حالاتها المختلفة ونذكر:

-الوظيفة التعبيرية :يعبر بها الحيوان عن انفعالاته كالألم واللذة.

-الوظيفة الإشارية : يعبر بها الحيوان بواسطة رسالة مختصرة (صرخة خطر أو تعبير غريزي مثلا).

-الوظيفة الوصفية :يعبر بها الإنسان لغيره عن مختلف الأشياء التي تحيط به موجودات طبيعية وأحوال نفسية).

-الوظيفة الحجاجية :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.

إن ما استعرضناه هنا يؤكد أنه لا وجود لمناقشة نقدية من دون تطور اللغة، فمع تطور اللغة أصبح التأويل ممكنا جدا، 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، ذلك لأن اللغة تمثيل لأشياء موضوعية.

فالتأويل ينظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع ويصوغ فهم الجماعة لذاتها وطريقة فهمها للمعنى، ويظهر هذا النوع في الفعال الأخلاقي والفني والأدبي التي يتم العمل بها وتشترك هذه الوسائل والغايات جميعا في كونها بدون معنى إلا من خلال قالب لغوي، وإلى جانب هذا تقرّ اللغة بإمكانية اعتبار "فلسفة التأويل"شكلا من أشكال المعرفة المتعلّقة ببنية سوسيولوجيّة، وهو ما يتقاسمه جلّ المفكرين الذين انضووا تحت تأثيرات الفلسفة التحليلية على تنوّع أعمالهم الفكرية؛ وتمّ تقديمها من خلال جملة من الأفكار التي حملها الفكر الوضعي فيما بعد.

1/اللغة والتأويل:

التأويل لا يمكن أن يكون إلا عن طريق لغة بإعتبارها ألية من أليات التواصل المباشر و محور العملية التأويلية ، ذلك لأنه يستخدم اللغة والتفسير والترجمة في كل مراحل محاكاته للنصوص، ثم إن النصوص في حد فإنها تعتبر نسيجا من العلاقات التي لتحكم فيها اللغة بطريقة

عقلانية، ونحن نسمي حدثا عقلانيا الذوات القادرة على الكلام والفعل من خلال حصول التفاهم حول الوقائع والعلاقات.

هذا و يصبح لزاما إيجاد اللغة الصحيحة إذا ما أردنا أن نستمع لكلام النص، وإذا كان الكلام لا يتم إلا عن طريق اللغة فإنه بات من الأكيد استخدامها كوسيط بين النص والمؤول، وذلك بدون أي خلط بين لغة النص الأصلية ولغة المؤوّل وإلا أصبحنا أمام فعل الترجمة، وكان كل شيء يحدث في اللغة وداخل اللغة(arianne, 2015) .

ونتج عن ذلك أن اللغة وموضوعها هما الحيزان الرئيسيان في كل عملية تأويلية، بحيث يطرح في كل مرة فهما آخر للنص في شروط تكون دائما هي نفسها مما يجعل اللغة ذات طبيعة تأويلية تسمح بفهم وتفسير المفردات والمقاطع التي يتم عبرها هذا التواصل اللغوي بين النص وتأويل النص، فتظهر بذلك علاقة التأويل مجال اللسانيات من خلال ظهور الوحدات اللغوية التي تتشكل في الفهم البشري(grondin) .

يستعمل تأويل الخطاب في اللغة للإحاطة بالمعنى والكشف عن خباياه المتنوعة، يقول جان دوليل: «إن الانتقال من المفصح عنه في النفس المراد ترجمته إلى المضمر يعني اكتشاف هذا النص انطلاقاً من قراءة معمقة قصد فهم إيحاءاته الدقيقة وهذا يتطلب من المترجم أن تحصل القيمة السياقية لكل الكلمات عبر وزن أهمية دلالاتها النسبية، ثم تقييم الأسلوب وحصر معنى الجمل داخل المقامات التي جاءت فيها(Jean Delisle, Analyse du discours)، ويلعب التأويل دوراً في تصحيح القراءة، وتعددها وتبريرها، وعلى نظرية التأويل إدراج هذا الاختلاف الفلسفي بين الموضوعي والنسبي.

تاريخيا ظلت اللاتينية لغة المعرفة وازداد سلطانها باستعمال الأدب البطريركي ولغة الطقوس في الكنيسة الرومانية، وهو ما ضمن اللغة مكانتها الكبيرة وقد طغت دراسة قواعد اللغة قواعد اللغة

اللاتينية في السنوات الأولى للعصور الوسطى والتي قامت على أساس الفنون العقلية الشبعة وهي المنطق، البلاغة، الحساب، الموسيقى الهندسة الفلك النظم وكانت كلها تابعة للاهوت المسيحي، 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 المؤوّلون أن التأويل كيان لغوي وأنه إحالة إلى طائفة من الأفكار التي تعتمد في جوانبها على ذهنية المؤوّل ونحن نتحدث عن الإحالة وجب أن تفهم أن كل إحالة تأخذ النص بطريقة أو بأخرى إلى مجموعة من الأنظمة اللغوية.

إن الخطاب اللغوي يجعلنا أمام كلام (إنسان يتكلم) وعندما تتلقى كلاما يصبح خطابا، فالكلمات هي نقطة تفصل 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 عمن يتكلم؟ ليس له معنى على مستوى اللغة لأننا بصدد الانتقالمن العالم المغلق للعلامات إلى الخطاب المفتوح للدلالات. (مصطفى، 1995)

إن التأويلية لم يعد بالإمكان حدها من جهة تأويلها للرمز فإنّ 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 فإنّ التأويلية فنّ 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 تعرفهإزاء العالم المحيط بها يتم في قالب لغوي يتحلّى في الخطاب، وبقي أن نعرف أنه إذا ما أردنا أن نصل

بطريقة سريعة ويقينية إلى مختلف النتائج التي نبحث عنها، وجب علينا أن نجلب هذه المواضيع المعرفية المختلفة المتعلّقة بنص واحد إلى أقل 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 بد أنّ لها وجودا مستقلا عن كياناتنا الذاتية، وبالتالي فإن مجرد استقلالها عن ذواتنا يجعل مهمة البحث عن نقاط مشتركة بين اللغة والتأويل أمرا ضروريا متواصلا .

المحاضرة الخامسة: التأويل والرمز

مقدمة:

في البداية لابد من تتبع التطور الحاصل على مستوى العقلانية في كل حقبة تاريخية أين بدأت كمنهج فلسفي في الفلسفة اليونانية وانتهت كمنهج نقدي في المعرفة مع الفلسفات التواصلية ، ذلك إذا أردنا معرفة ماهية العقل .

من هنا فإن كل نظرية للحقيقة تعتبر ضربا من العبث وتجعلنا نتخلى بالتالي عن الطموح الإبستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين أفكارنا وأفكار الآخرين والعالم الذي نعيش فيه، ومنه يتحول سؤال العقلانية إلى سؤال للحدود لا سؤالا للمعايير؛ إذ لا يجب أن ننظر إليها ببساطة كهرة تفصل بين الواقعي حقا والممكن الأفضل، فهناك دوما مكانا لاعتقاد معقول يمكن أن تتقدّم من خلاله أحداث جديدة أو فرضيات معلنة أو حتى لغة جديدة.

من هنا يتحوّل مشكل التأويل إلى مسألة حدود ما دامت الموضوعية تخضع للتضامن متماهية مع روح النص، حيث أصبح من الصعب بمكان أن نميز بين الرأي والمعرفة وهكذا يتمّ تعويض المقاربة التواصلية للعقلانية بتصور إبستيمي غرضه الوقوف على الحالات التي يكون فيها النشاط التواصلي ممكنا، من هنا أراد هابرماس أن يلي نسقا فكريا وتواصلها متكامل الأسس والدعائم من خلال الخطوط العريضة التي جعلها إطارا لا ينبغي لأي فاعلية عقلانية أن تحيد عنها إذا ما أرادت أن تكون مفهومة وذلك بالتأكيد على الطابع الإنساني للظاهرة التواصلية، ونقصد الصياغات الرئيسية لعقلانية التقدم العلمي بوصفها برامج بحث في تاريخ النشاطات الحضارية والثقافية للإنسانية،

1/التأويل والرمز:

ما دام الرمز ألية من أليات اللغة التي تهدف إلى إيصال معان ومفاهيم مختلفة، وكانت علامة ذلك حصول الفهم المشار إليه على ضوء معاملات الذوات، فإنه وبدون شك لا يمكن التعبير عن الفهم إلا من خلال مجموعة من الرموز والرمز علامة مزدوجة تحمل لنا معان حفية تستكشف معانيها بالتأويل على اختلافه، ثم إن للرمز معنى واضح ندركه مباشرة بالقراءة الحرفية وبدون عناء، ومعنى حفي غير مباشر ندركه بالقراءة التأويلية وإعمال صراع الدلالات، وفي هذا يعرف ريكور الرمز بقوله: "الرمز علامة وهو مثل كل علامة يصبو إلى شيء بعيد نوعا ما ويقدر

بالنسبة لهذا الشيء، ولكن ليس كل علامة رمز لأن الرمز يستهدف قصدية مضاعفة". (riceur, 1969)

يمكن أن تكون مشاكل الإنسانية جميعها أو أغلبها مشاكل لغوية، وما سعي ليبنتز إلى إحداث لغة رمزية على صورة الرياضيات للعاطفة الدينية تجنبا لأي التباس ممكن وصراع محدق، إلا وعيا منه في كون اللغة كيان جوهري متكامل يحمل رموزا مادية ووجدانية عبر التاريخ وعلى التأويل أن يفك كل لغز لغوي في النص مهما كان عمقه ضاربا في الزمن، ونقصد بالنص ذلك الوسيط بين الذات والآخر من خلال مجموع الرموز التي يحتويها، والذي من شأنه أن يفتح المجال لتعدّد المعاني والتفسيرات التي تطالب بها الذات المؤولة.

و بأخذنا فكرة أسطورة الكهف الأفلاطونية مثلا لوجدنا تجسيدا واضحا لرمزية الخطاب، ومن هنا فإن الرّمز مفتاح كل فهم أنطولوجي، والبحث في حقيقته من خلال دلالاته العميقة يجعل من الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم وتحديدها كنقطة بداية بحثا في سبيل استرجاع المعنى، وهو بحث على مستوى الخيال والواقع والظروف المحيطة بصاحب النص ومؤوّل النص على حد سواء، وعليه لابد من قراءة النصوص قراءة رمزية تختزن رؤى ومعان متعددة كون أن الرموز تدفق إلى غير نهاية، وهو تعبير لساني بحاجة إلى تأويل لإعادة بناء النص من جديد بناء يكفله الفهم وشروط التأويل الموضوعية، وعليه يرتبط الرمز الذي هو طريقة مثلى للتعبير عن عمق النص، بالتأويل الذي هو طريقة نموذجية لفهم عمق الرمز. (ريكور، المرجع السابق)

بذلك 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 الرمزية 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 لأنّها تقوم على بنية دلالية معينة،

ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية لأن هناك لغة غير مباشرة، ولهذا حددت التأويلات بمعنى الكشف عن المعاني الغير مباشرة 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، 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 أن الفهم لا يتحدّد بزمكان– في نطاق التجارب الشخصية بتحديد قوانين الظواهر التي تتحكم في شروط العملية التبليغية وشرح نتائجها، وكذا تصنيف الروابط المميزة لكل محال لغوي والذي كثيرا ما يكون غير معروفا، لكن تكون على الأقل قابلة للاكتشاف 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 تتحقق من جميع الوقائع في إطار موقف يأخذ بعين الاعتبار تتابع الحلول في إطار المنهج المتبع من جهة، والاعتراف بعدم وجود عقل مطلق من جهة أخرى لأن العملية التأويلية تحلم بمفاهيم كليوة، ومن شأنها العلم أن تحقق توافقا نسبيا بين العقول المتخاطبة وهو ما يجعل منها وظيفية وحيوية، فمثلا خروج آدم من الجنة يأخذ رمز العقاب والنفي والاغتراب الإنساني، وكذا ألم المرأة عند الولادة تكفير عن الذنب لإخراجها آدم من الجنة.

تشكل اللغة إذن باعتبارها نسقا من القواعد الرمزية على توليد تعبيرات مصاغة بشكل صحيح، الأمر الذي يجعل هذه التأويلات قادرة على استعمال هكذا تعبيرات وفهمها بشكل صحيح، إضافة إلى أنها تمتلك طابع الإلزام الذي تفرضه في صورة حجج من أجل الإقناع عن طريق مجموعة من الإحالات، كما تجعلنا تسموا عن الموجودات الطبيعية ومتحررين من سلطانها عن طريق مجموعة من الأحكام التي تصدرها في شأنها، ومنه فإن 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 النصوص باعتبار مجموعة من الرموز eوعالم التأويلات باعتبارها قراءات انتقالية selectives ، إذ لابد من الحياد إزاء كل تصوّر للمعنى والحياد إزاء المواضيع الذاتية للقناعات، وبهذا صاغ المسلمون فيما بعد مفهوم اللغة بوصفها نظاما من العلامات شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات، فالألفاظ لا تدل على معانيها بذاتها بل يحصل ذلك عن طريق الاتفاق.

ومنه فإن الهرمينوطيقا طريقة لحل الرموز وشرح الغامض من النصوص وبيان المعاني التي يمكن أن تتضمنها وذلك في النصوص الدينية أو الأعمال الفنية والأدبية تجمع في كل هذا بين الأسطورة والرمز إضافة إلى مقدمات فلسفية بحثا عن منهج أو طريقة تأويلية تكفل كل النصوص على اختلافها، وهو الأمر الذي يجيز لنا تسميتها علم التأويل أو نظري تأويل النصوص.

هذا و مهمة الهرمينوطيقا هي إقامة مبادئ مشروعة للتأويل وربطها بسلسلة من المعايير والأطر المعينة .

تهدف الهيرمينوطيقا إلى إقامة الشروط الموضوعية للتأويل بصفة شاملة وعلى ضوءالتقيد بالنص وضرورة التوفيق بين الصحة التي يتضمنها النص وشرعية المبدأ التأويلي.

و الأخذ بعين الإعتبار صراع التأويلات مما يعني أنّ التأويل لا يعرف نهاية، ومنه فإنّ التأويل يكون مجازيا لا نهائا ممتد على الفكر أي عبارة عن جدل و حوار مستمر .

المحاضرة السادسة: النص الديني وإشكالية التأويل

مقدمة:

عرفت العصور الوسطى تطورا في الفكر إنعكس إيجابا على الفلسفات على إختلاف عقائدها إسلامية ، يهودية ، مسيحية حيث كانت الفلسفة تدرس في المدارس من الفترة الممتدة بين القرن التاسع والقرن الرابع عشر الميلادي ، وهي تحديدات تختلف عموما بين القراء والمؤرخين عبر الأزمنة وهي الفترة التي اتسمت بالدفاع عن قضايا العقيدة ضد أتباع الفلسفة اليونانية، وقد أكدت 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 والشر، وكلاهما يسعى ليسود الوجود، وكان القديس أوغسطينمانوياً، ومتأثراً بالفلسفة الأفلاطونية قبل النصرة 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 بالكتب الماء تاريخه وشبابه الطائش وقد العكس هذا المفهوم على المينائل الأخلاقي المبكر للمسيحية.

أعادت جهود العلماء والمفكرين العرب أرسطو إلى واجهة المعرفة في نهايات العصور الوسطى، واستطاعت السلطة ،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 حير الثقافية الأرسطية الضخمة لدعم سلطة الكنيسة، واستخدم المنطق الأرسطي الدعم مفاهيم القديس أوغسطين عن الخطيئة البشرية الأولى، والتوبة التي تؤمنها النعمة القدسية لرحمة الرب، وشكلت هذه الأفكار جوهر أفكار توما الأكويني.

1/ التأويل في الفكر اليهودي:

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 حدد 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 كلماتوهي

-(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 فية 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 التأثر بحملة من العوامل الخارجية المتمثلة بثقافة المقشر 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 نخبوي في فهم النص التوراة يكون فهم النص على حقيقته ليس مقدورا للجميع مادام طريق هذا هو التأويل الذي مقدورا أو مسموحا به للناس جميعا. (الرحمن، 1979)

ويغدو هذا الطرح ديدن كل هذه القراءات التي تحاول التوفيق واستنطاق قصد المؤلف بوضع أصول للتأويل، إن الله يرى أن المعنى الحربي يشبه الجسم والمعنى: يشبه الروح، ومع هذا ينبغي أن لا يهمل المعنى الحرفي، بل يجب أن تراعى الحروف والروح أو الظاهر والخفي معا، لأن

الغرض من التأويل هو أن تتفق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية وتلتقي في فكرة الله، وفي الخلق، وفي النفس والدين

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

-الاحتفاظ بالنص اليهودي.

- الاحتفاظ 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/ التاويل في الفكر المسيحي:

تطور مفهوم التأويل في العصر اليوناني كان له دور فعال في تفسير النصوص المقدسة وتطورها، ومن ثمة تنوعها الأمر الذي فتح المجال أمام تعدّد القراءات في كل 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 أين ظهر بوضوح تفاعل المسيحيين مع النص المقدس باعتباره إطارا لا ينبغي لأي حياة أن توجد خارجه لأنه المؤطر المركزي لكل روح مسيحية تؤمن بروح القدس ووفية لتعاليم الكلمة الربانية، وهو ما يجعل كل محاولة تأويلية خارج إطارها حرم تعاقب عليه الكنيسة باعتبارها الحامي والراعي الرسمي لكل ما يخرج من فاه الرب، وعلى كل الباقين أن ينتظموا داخل هذه مؤسسات الوحي التابعة للكنيسة 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 الرمزية ومفادها أن النص لمجموعة من الاتحادات التي تستوجب احتكاكا دقيقا بمعاني الكلمات وأبعادها ضمن الروح المسيحية، هذا التصور بدوره اصطدم برفض قاطع لأي محاولة يتم فيها جمع العهدين،

كون أن المسيحية الحقي هي تلك التي أتى بها عيسى عليه السلام وبشر بتعاليمها الواضحة في إطار التوحيد، وذلك بعيدا عن الشعائر الغربية والطقوس المبهمة؛ ثم إنّ الترجمات التي عمل عليها "بولس" كانت بمثابة قفزة في المجهول، حيث أصبحنا نتحدث عن مسيحية أرادها القساوسة لتكون على مقاس آمالهم وطموحاتهم، وإلا كيف نفسر ترجمة كلمة "عبد الله " ب "طفل الله" وكذا صورة الإله التي تغيرت مع كل تفكير تأويلي ناهيك عن بعض الطقوس التي انتقلت من اليهودية بدون أي سابق إنذار وعرض واضح. (جنيبر، صفحة 2010)

لكن وجود فهم من هذا النوع، يعتمد على القسر والمنع والإلزام يعارض قدسية النص، بمعنى أن الدين لن يكون له معنى ولا حقيقة إذا تم وفق أهواء طبقة معينة، فلجأ البعض إلى أن يكون التعليم هو الحمل لكن في إطار نفس الإيديولوجية دائما، بمعنى أن يكون التعليم موجها ومركزا ومتقنا، 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 أنهم يوصلون لتعليم يقوم على فكرة فرض المجتمعات رأي معين، والحرمان من التعرف على آراء أخرى، بل يقوم على فكرة نقيضة لحرية المعرفة، إنهم يعرفون ذلك تماما، لكنه المخرج الوحيد من هذا المأزق، لذلك أصبح التعليم ركيزة أساسية في كل مجتمع ديني، وأي محاولة للمساس به تواجه من رجال الدين بشراسة، بل إن أي محاولة لتعميم المعرفة، وجعلها حرة ومستقلة، لن تواجه إلا 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. (المرجع السابق)

بمجيء المسيح نقض القانون القديم ودعا إلى البحث عن المعاني الروحية الخفية لا المعاني الظاهرة الحرفية ولعل هذا ما غير طريقة التعامل مع المسائل المتعلقة بالمعنى الطرق المؤدية إلى فهم النصوص وتفسير معاني النص على الوجه الصحيح، حيث كان المجتمع المسيحي

يعاني منذ القديم من مشاكل تأويلية تتعلق بتثبيت الإنجيل الذي جاء شفويا وتحويله إلى رمز كتابية، وكذا تشكيل مجموع الشرائع السماوية والفصل بين العهد القديم والعهد الجديد وصياغة العقائد الأولى حسب ما تبشر بيه الروح المسيحية وتعد به النصوص المقدسة، وهنا تم 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 يتبدل ونقصد تلك التعاليم الموروثة من تلاميذ المسيح عيسى

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

-أوغسطين:

القديس أوغسطين (354،430): معنى اسمه الملك الصغير 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 "الاعترافات" "مدينة الله" يعد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية، اشتغل بالتاريخ انطلاقا من كونه رجل دين بغية الدفاع عن العقيدة وتقدم الأمثلة التاريخية من أجل إثبات صحة العقيدة والحدث الديني.

-المعرفة الفلسفية والتأثر بالأفلاطونية المحدثة والفيلونية.

-الحقيقة التاريخية في خدمة المعرفة الدينية.

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

إن كل ما هو موجود هو خير لأن كل ما خلق الله هو حسنكما جاء في الكتاب المقدس، فإذا كانت جميع الأشياء التي خلقها الله خيرة، فإن ما نعده شرا ليس جوهرا، ويؤكد أوغسطين أن الشر الأخلاقي ينتج أساسا من إرادة الإنسان الحرة، 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 مما يوحي بأن أوغسطين يقدّم الإيمان على المعرفة، فهو ليس جوهرا وقائما بذاته، بل هو عرض في الموجود الحر. وكما أن المرض هو غياب الصحة عن البدن، فكذلك الخطيئة وإذا كان سبب الشرور الأخلاقية هو انحراف الإرادة الإنسانية، فإن الشرور الطبيعية، كالأوبئة والمجاعات والبراكين، هي عقاب على انحراف هذه الإرادة.

ب- التأويل عند القديس أوغسطين:

يقول منهجه في التأويل بوجود معنيين على مستوى النص الديني المسيحي؛ يسمي الأول معنى ظاهريًا والثاني معنى باطنيا، خاصة أن أوغسطين قد مزج بين الفلسفة والعقيدة استنادا إلى مشارب الفلسفةاليونانية وبالأخص مع فيلون فالحقائق على اختلافها يكتشفها العقل ولا يؤلفها لأنه معنى الحقيقة أكبر من العقل بكثير، وهو ما يسميه أوغسطين الزاوية المعنوية

ساد في العصر الوسيط مفهوم المستويات الأربعة للمعنى في تفسير النصوص المقدسة، ونقصد بالدرجة الأولى المعنى الحرفي المعنى الرمزي الاستعماري المعنى الروحي الباطنى المعنى

الأخلاقي، وقد كان السائد قبل القديس أوغسطين هو المبادئ الثلاثة في تفسير النص المقدّس: الإلتزام بحرفية النص (ظاهر النص)، المغزى الخلقي (السلوك التابع من النص) الدلالة الروحية (متعلقة بالإيمان).. ثم قام القديس أوغسطين التعديل المستويات الثلاثة فأصبحت:المعنى الحرفي المغزى الأخلاقي، الدلالة الرمزية، ثم التأويل الروحي للنص المقدس، أي أنع عدل في مفهوم القيمة الروحية للنّص وأصبح يقوم على ما توحي به الكلمات لا على ما تعنيه، كما أنه اعتمد أيضا الدلالة الرمزية.

ميز في كتابه "في العقيدة المسيحية" بين التفسير الظاهر والمعنى الباطن في تفسير النصوص المقدسة كيف لا وهو القائل: "على القارئ أن يتعامل مع كل ما يقرأه إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب" وقد تتساءل عن أي حب تتحدث الأوغسطينية؟

إنه ولا شك الحب العقلي للإله الذي يفني فيه الإنسان حياته وجدانا وفكرا للتقرب منه " نعم صار عندي إرادة جديدة وبها أخذت أسجد لك بالروح والحق وأتوق إلى التمتع بك أيها الإله" فمعرفة الله حسيا (نصا) لا يعتبر كافيا، كما أن معرفته مثاليا (وجود مفارق متعال) ليس الوجود المطلق صحيح أن المعرفة قد تبدأ بالحواس لكنها عاجزة تمام العجز عن الإدراك الحقيقي لماهية الألوهية، لذا لم يكتف بسلطة العقل بل ناد بسلطة القلب (الفيض الإلهي "الذي هو جوهر الأفلاطونية المحدثة") "أيها الأشرار الأغرار انظروا إلى ما في قلوبكم تجدوه 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 بالاستعانة بروحالقدس (دور روح القدس هنا يشبه دور هرمس في التأويل باعتباره الواسطة والمعين في كشف المعنى)، لأن الكلمة الأخيرة في معرفة النفس هي الكلمة الأولى في معرفة الله.

منهج أوغسطين في التأويل جاء مزيجا من الفلسفة والعقيدة الدينية، فقد وثق أوغسطين العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي بعبارته الشهيرة "آمن كي تتعقل" مبينا أن الإيمان لا يلغي العقل

بتاتا ولا يعفيه من البحث، من هنا كان أوغسطين يؤمن بقراءة متعدّدة للنص الديني أي لا وجود لنص بمعنى واحد، إذ يسمو الروح أو الفكر فوق المعنى الحرفي ليبلغ المعنى الروحي، وهو إذ يوضح منهجه في التأويل المجازي في المذهب المسيحي يلخصه في القاعدة الآتية: "إنّ كل ما جاء في الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشرة بالإيمان وبالأخلاق لابد من اعتباره مجازيا" إلى أنّه يمكن تأويله على ضوء قواعد:

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

–إخلاص الروح ووفاؤها حتى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الربانية التي ينتجها فعل التأويل، لأن الإيمان ليس عاطفة غامضة وتصديقا عاطلا عن الأسباب العقلية ولكنه قبول عقلي لحقائق تؤيده نار الإيمان الحارقة(.

– لا بد للقارئ أن يلتزم بالنص الديني ويحلل لغة النص بحذر ويقف على بنيته النحوية، فليس يستطيع العقل أن يهتدي إلى الحقيقة ما لم يعرف سبيل الحديث عن الأسماء بمسمياتها وطريقة تموضعها البلاغي والنحوي في اقترافها بالنص المقدس والحدث التأويلي. (غادامير، 2006)

ينقسم المنهج التأويلي المجازي لدى أوغسطين إلى مرحلتين:

*القراءة: – قراءة النصوص المقدسة تمهيدا للمسيحية في إطارها العام، بناء على تدبير العناية الإلهية وكذا اعتبارها حقائق مستقلة عن كل طرف 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 1+1=2، على أنها سيستند إلى فكرة الحقيقة التي انتهى إليها.

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

3/ التأويل في الفكر الإسلامي:

يتطلب النص الديني تمعنا ووقوفا صريحا أمام المصطلحات والكلمات متى أراد الشارح فهم المراد الشرعي وكذا تعزيز الوعي لبيان وتوضيح السياق الذي ورد منه وإليه دراية وفهما، وهو الأمر فتح الباب واسعا أما إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وكذا البحث عن إمكانية يكون فيها التأويل حائزا 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 النقص بحيث يكون بعيدا عن الزلل ومغبة التعارض في الأحكام لذا كان النص نفسه الموجه الوحيد والفكرة المركزية في النشاط التأويلي، وهذا كفيل باستبعاد النص من

القبول والأهواء الدانية، ناهيك عن العلاقات السياسية التي حاولت أن تقتحم النص الديني على ضوء الزمكانية أو إخضاعهللظروف 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 والتقلية ضمن سياق التأويل الصحيح... بل يكمن الخلاف في تشابه بعضهم البعض، فيحملون الحكم على المتشابه والمتشابه على الحكم بتأويلات ضالة، نحن إذا أمام عبارتين أو موقفين – أيا كانت التسمية–"لا اجتهاد أمام النص" و"ما وراء إنتاج النص".

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

كانت نظرة المسلمين في البداية منصبة حول المسائل اللغوية؛ النحوية والبلاغية بما في ذلك من أدلة عقلية وحجج دامغة، من هنا اقترن مفهوم الإعجاز بما تحتويه اللغة من جماليات والتي سلمت نفسها بدورها الخدمة النص الشرعي، ومن ثم توفير الإقناع ومحاربة أهل البدع، يقول تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه فيه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويل"ه (الآية 7 من سورة آل عمران) وهنا صرف لمعنى الآية نحو معنى آخر محتمل يمكن أن يخالف الشرع إن لم نحتكم للمعنى الباطن، فالاهتمام باللغة سهل القابلية لفهم النص.

هذا و كان القرآن الكريم في عهد عثمان ابن عفان – رضي الله عنه– خاليا من التنقيط والشكل مما سهل قراءته على وجوه مختلفة، الأمر الذي دفع ببعض الصحابة إلى إدراج الشكل في النص القرآني تفاديا لقراءات متعددة على مستوى النص الواحد.

ج /أنواع التأويل:

***التأويل بالنظائر:**

أي تفسير القرآن ببعضه، بإعتباره شامل في أسلوبه من حيث الحقيقة والمجاز والتصريح والكتابة والإنجاز والإطناب و السنة تفسير لمضامين النص القرآني فصلا وتفصيلا وهو ما سهلاتجاه التفسير/التأويل من حيث الإجمال والتخصيص. إذ أن طرق الدّلالة ليست محصورة فقد تدل آية على معنى يكون دليلا عن معنى آية أخرى وهنا يلجأ علماء القرآن إلى الاستدلات بحسن الاستنباط بالمنطوق القرآني ومفهومه، وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده.. وتباينت هذه المصطلحات فمنهم من بحثها على أساس شرعي (الأصوليون) ومنهم من تناولها في شقها المنطقي (المتكلمون) وللوقوف من مقاصد التأويل في هذه المرحلة فإن التأويل سيكون محددا بفئة العارفين بعلوم القرآن.

***التأويل بالحديث:**

يعتبر تفسير الرسول –صلى الله عليه وسلّم– المصدر الذي يرجع إله الناس لفهم كتاب الله، ويبقى الإشكال مطروحا في هذا المستوى عما إذا كان الرسول – صلى الله عليه وسلّم– قد فسر كل القرآن أم فقط ما تعذر على الصحابة أن يفهموه.

***التأويل بالمقتضى:**

كان الرسول – صلى الله عليه وسلّم– يدعو إلى ضرورة الاجتهاد باعتماد التأويل، ولم يكن الناس بنفس المستوى والقدرات العقلية، لذا فإنّ إمعان التدبر أمر ضروري للوقوف على الخفي من المعنى.

***التفسير بالرأي:**

اختلف العلماء حول طبيعته لما في ذلك من اعتماد على آراء المفسرين وأهوائهم الخاصة في اعتمادهم على قرائن التأويل الصحيح، وهو كثيرا ما يطرح إشكالية عدم تبنيه كمنهج لتأويل النص الديني إما لقلة في الدراية بأصول الشرع أو لقلة الأدلة والبراهين، أو ميلا وجنوحا لغرض ما لا يخدم النص الشرعي لذا وجب فيه التحريم.

أما عند إبن رشد فأصبح التأويل بين العقل والنقل وسيلة لتحقيق صدق العقيدة وتوحيه الآراء التي تتميز بها الحقائق، ولما كان الأمر كذلك كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالشمع والعقل، والباطن الذي هو علمالحقيقة والظاهر الذي هو علم الشريعة واعتبر ابن رشد من أكبر المستفيدين من مبادئ العقل الأرسطية ومحاولة استثمارها في قراءة النص الديني

ضمن هذا الإطار استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الفلسفة تجمع بين العقل والنقل، بين مباحث الإلهيات في التوحيد ومباحث الوجود ومن تحشد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأحد بالتأويل بغرض التمكن من فهم النص وتقديم الحلول المناسبة التي تتناسب والشرع. يبدأ ابن رشد قوله في التأويل بالعبارة "الحق لا يضاد الحق بل يشهد له" بمعنى أن الفلسفة تثبت الشرع والشرع يقر الفلسفة باعتبارها إعمالا للعقل مستغلا التمييز القرآني بين المحكم والمتشابه " وما يعلم تأويله إلا الراسخون في العلم ويرى ابن رشد في لفظ "الراسخون في العلم" دلالة على دور الفلاسفة في الخوض في غمار الغامض والخفي باعتبار أن التأويل إخراج للفظ من الدلالة الحقيقية إلى أخرى مجازية من شأنها أن تدل عليه شبها أو سببا أو مقارنة.....
ويشترط ابن رشد ثلاثة شروط:

– أولية الفلاسفة بالتأويل من غيرهم من المتكلمين أو الظاهرية.

– مراعاة التفاوت في الفهم بين الناس باستخدام جميع أشكال القياس والبرهان بغية فهم المعنى المقصود وتجنب تعارضه حيث أن هناك طرقاً يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة كالإيمان بسرمدية الكون وانقسام الروح إلى قسم شخصي يتعلق بالشخص وقسم إلهي علوي، أبن يمكن حسب ابن رشد – معرفة الحقيقة استناداً على الدين المعتمد على العقيدة وبالتالي لا يمكن إخضاعها للتمحيص والتدقيق والفهم الشامل والمعرفة الثانية للحقيقة هي الفلسفة.

عند محاولتنا رسم ما يفصل بين ما يجب أن يخضع للتأويل وما يجب أن يكون بعيدا عن الاجتهاد، لا بد من معرفة مدى تمكن الناس أو العامة الإمساك بمقاصد النص الشرعي، حيث نؤوّل عندما:

–لا يشترك الناس في فهم قضية ما، وهي لا تخرج من إطارها الديني.

–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 يجهلهم للغة أو سطحية مفاهيمهم.

وفي الأخير يمكننا القول أنّ ما أتى به ابن رشد في قضيّة التّأويل أكثر عقلانية وتنويرا ممن 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 .

المحاضرة السابعة:

مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية

مقدمة:

الفلاسفة على مر العصور تمكنوا من التأمين لأنفسهم ولغيرهم طريقا يسلكونه وهم يبحثون عن إنتماءاتهم الفلسفية، لكن مع بروز الفلسفة التحليلية أصبحت الفلسفة نشاطا وفاعلية ومنهجا وتحليلا وليست نسقا من القضايا التي كثيرا ما تنتهي بالتشابك مع أنماط المعرفة في شتى حقولها .

هذا و أخذ التأويل أهمية أكبر خاصة مع مجيء "**ولهلم دلتاي**" صاحب التفرقة الشهيرة بين العلوم الطبيعية وعلوم الفكر، وذلك لاختلاف منهج كل منهما باعتبار أن العلوم الطبيعية تعتمد على"الشرح" والأخرى تعتمد على الفهم. "فالعلوم الطبيعية تشرح الظواهر بتطبيق القوانين العامة، وذلك بالرجوع إلى العلل والأسباب الفيزيائية، بمعنى أنها تدرج الخاص في العام في حين أنّ علوم الفكر الروح (تهتم بفهم الظواهر) التاريخية والنفسية عن طريق الإلمام بكلية المعنى والقصد والعقل، فهذه الظواهر جميعا تتخذ من الوعي موضوعا لها، وهذه الإحالة لابد أن تعيدنا إلى اللغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسدة في أبعاد مختلفة،و المتمثلة في

البعد اللفظي وفيه يتخذ اللسان أداة مثلى لصياغة الإرساليات ونقل الانفعالات والتمييز بينهاإلى جانب البعد الاجتماعي و الذي فيه يحمل النص بعدا تشاركيا تتحوّل داخله الطقوس والعادات وردود الفعل الجماعية إلى حالات تواصلية تكشف عن العمق الثقافي الذي يربطها ببعضها ..

و البعد المادي الذي فيه يحمل النص وجها ماديًا للحياة وهو يتحدث عن العمران وطرق التعاطي مع الدورة الزمنية وأنماط توزيعها.

عليه يكون الكلام تعبيرا عن الفاعلية الحية والممارسة العملية لمسار الفهم في سياق جدلية ترجمة اللغة إلى أفعال وتأويل التداونية إلى نشاط وفاعلية وإذا كان اللغة وثيقة الصلة بعملية الفهم فإن من شأن الذات أن تجعل ذلك التفاعل قادرا على الانتقال من مرحلة الفهم إلى مستويات أخرى للتحصيل المعرفي .

1/مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية:

1-المقاربةالاجتماعية:

يمكننا أن نقول بعد عرضنا لتاريخ التأويل على أنه توجهه مواقف متعلقة بالتنظير العقلاني للمجتمع تحت لواء فاعلية النص، فهذه الأخيرة تعتبر بمثابة الخلاصة المشروعة للمعرفة التذاوتية

بمفهومها الموضوعي، وذلك بديلا للاعتباطية التي أورثتها 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 الخاصة النصية والذي يعبر بالكاد عن دور في النشاط التأويلي، وهنا لابد من معالجة بعض الغموض كالعلاقة بين قضايا المجتمع (ملاحظة الواقع) والخبرة الإدراكية المتعلقة بالإنتاج النصي، لكن لدينا إحساس بالمقابل أن الذات لا يمكن فهمها إلا من خلال خطاب تذاوتي أو مؤسساتي، نحن نصف هذه العلاقة على ضوء مجموعة من الألفاظ والعبارات الغامضة التي لا تشرح شيئا بقدر ما تخفي كل شيء. (حرب، قراءة ما لم يقرأ، 1989)

يرى معظم الفلاسفة أن العلوم الاجتماعية هو العلم الذي يرتبط أكثر في مفاهيمه الأساسية بإشكالية التأويل لأن الممارسات السياسية والاقتصادية تنتج منه ويتراوح هذا الإنتاج بين تشكيل الأنظمة الاجتماعية الحديثة وتفكك الأنظمة التقليدية وبالتالي تغيرا متواصلا في حركية النص ثم إن النظرية التأويلية لا يمكن فقط النظر إليها على أنّها دراسة تأخذ شكلا لها في المجتمع، بل تتعداه إلى إطار مؤسساتي تحكمه ضوابط القانون المقدّس، لذا بات من الصعب الحديث عن الذات بمعزل عن الذوات الأخرى إلى درجة أصبح فيها النص كل شيء والمؤوّل لا شيء، ثم إن كل قراءة هي اكتشاف جديد، لأن كل قراءة تستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص .... وبذلك تسهم القراءة في تجديد النص وتعمل على تحويله، والنص لا يتجدد ولا يتحوّل إلا لأنه يمتلك بذاته إمكان التحدّد والتحوّل هناك تواصل وتحاور بين النص وقارئه. (حرب، المرجع السابق)

بذلك سخرت العلوم الاجتماعية جل اهتمامها في سبيل عقلنة التأويل، وإدراج الفاعلية التواصلية (النص/ الذات) كبديل للبناء النظري للعقلانية الأدائية وتحسب ما سماه هابرماس"أمراض العالم المعيش"، وهي حالة مضطربة من شأنها أن تولد إستراتيجية طبقية تمنع كل أشكال التواصل وفي

هذا يقول اوستين: "لطالما توهموا حينما افترضوا أن شأن الحكم في القضية إما أن يصف حالة شيء ما وإما أن يثبت واقعة عينية، مما يعني أن حكم القضية إما أن يكون صادقا أو كاذبا"، ويرى أوستين أن كل الجمل وكل العبارات مهما كانت طبيعتها فإن الوحدة الأساسية للغة هي الأفعال الكلامية التي يتم إنتاجها في الموقف الكلي الذي يجد مخاطبوه أنفسهم فيه، مما يعني أن الأقوال، أوستين مرتبطة بالأفعال وبالشيء التي تم إنجازه من خلال الكلام فقولك الشيء ما، النطق به وهو ما يولد تأثيرا على المتلقي أو السامع، تشكل اللغة بنية تساعد داخل علاقة جوارية على التغير الفردي من خلال المقولات العامة بحيث أن الفهم التأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها والتي تقوم بوظيفة النظم المنهجي للتجربة التواصلية اليومية للتفاهم مع الذات ومع الآخرين".

2-المقاربة الواقعية:

من المفروض على اللغة أن تميز بين أسئلة النص وأسئلة الواقع المفروض، بين سياق التحليل وسياق التفسير نظام المبادئ ونظام الغابات، ومن جهة أخرى تدخل العلوم الإنسانية والاجتماعية لتقترح الوظائف الحجاجية للغة التي تقودنا إلى قوانين العيش معا في إطار تواصل يهدف إلى إقامة الفهم.وعلى ضوء هذا الطرح نستشف علاقة متعدية تتضمن العلوم الطبيعية والفلسفة والعلوم الاجتماعية، بحيث أن أي تغير يحدث في تطور المعرفة بشكل عام ينعكس مباشرة على الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وهذا ما يؤكد وحدة وجدلية المعرفة الإنسانية، لهذا جاءت معظم النظريات الاجتماعية والعلمية المعاصرة بمثابة ثمرة التمازج والتعايش الخصب مع التيارات الفلسفية الكلاسيكية المعاصرة امتدادا أو مقاطعة، والتي كانت بمثابة ثورة منهجية تركت فيها فلسفة التأويل أثرا عميقا في العلوم الطبيعية والسوسيولوجي المعاصرة على حد سواء . (albert h. , 1987)

تقوم مهمة الفلسفة التأويلية على محاربة وتجاوز مختلف أشكال الوثوقية، وبالتالي كيف يمكننا تمييز الخطاب المقدس عن خطاب آخر أراد أن يكون إنسانيا بحنا، وما أظهرته الدراسات التأويلية يتمثل في أن كل هؤلاء الذين يجعلون من المسار التأويلي المغلق للنّص مفتاحا للمنهجية المعرفية ليسوا قادرين على إعطاء معيار للنشاط التذاوتي، وبالتالي من اللازم اقتراح شيء آخر، وهنا لابد من الدفاع عن موضوعية التأويل؛ وهي مسألة يمكن أن نفهمها من خلال معنيين:

– الوجود الفعلي والواقعي للعالم لذا فإن العلم يتكلم عن عالم واقعي موجود أساسا، بكل تناقضاته ومشكلاته.

– ارتباط موضوع المعرفة بالذات العارفة، كما أنه كي نتمكن من الحديث عن النظرة الإجتماعية لابد من توضيح التعارض بين علم شروط الذات وغاية التأويل .

3–المقاربة النفسية:

المشكلة الرئيسية لتواصليّة النّص تكمن في تطور المعرفة القائمة على الإدراك العام للنصوص ، ، الأمر الذي يجعل من تطورها تعبيرا صريحا على مستوى المجتمع، ونقصد بالدرجة الأولى مستوى التعارض والتوافق على مستوى الخطاب الواحد؛ فإذا كان الصدق أو الاقتراب منه غاية الفهم فإن منطق المعرفة يتطابق مع نظرية التأويل، كيف لا والتأويل التسليم يرفض رفضا قاطعا كل فهم مفارق لا يعتد بشروط الواقع، ثم إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يعلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتها إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسميه بياجيه زحزحة تدريجية للأنا من المركز وبالمرة زحزحة للذات المتمركزة حول ذاتها ومن ثمة التخلي عن تلك النظرة المركزية في تفاعل الفهم مع العالم القائم' كما أن رفض مفكري العصر الوسيط لكل أشكال السيطرة والاستحواذ على النصوص جعلتهم يعتبرون قضايا الفهم على أنها

ميل واستعداد (albert، صفحة 55) وإحلالهم المنطق الداخلي الذي يتحكم في عملية استعمار النص جعل من الذات عنصرا رئيسيا في عملية إنتاج المفاهيم وإنكار سؤال المصدر، بقدر ما يتعلق الأمر بالكشف عن المنطلق البنيوي للتركية التداولية، وبطبيعة الحال تبقى اللغة عاملا مركزيا من شأنه تقويض الفكر الوضعي وتقبل الأدائي، ويعده التأويل كلا من الفلسفة والعلم مع إقرار كلي 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)، ويتعين النظر، بالخصوص، إلى أن نظرية من هذا النوع تؤكد على ادعاءات الصلاحية على ضوء أطروحتين:

– تتعلق الأطروحة الأولى بمسألة الحقيقة وهي مسألة تأسيس الفهم والتواصلية والنقدية انطلاقا من شروط الموضوعية وبناء على فكرة منظمة تتمثل في فكرة الاقتراب من الحقيقة.

– تتبنى اللغة الأطروحة الثانية في جانبها الميتافيزيقي؛ حيث توحد مفاهيم وتصورات النصوص المؤولة والتي من خلالها للعارض المعرفة الإنسانية مع مستويات للمعرفة 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 يحل مكانها الإثبات بقدر ما تكون الحقيقة من قبل الإحتمال والممكن في شروط الفهم ومستويات الخطاب.

–الإيمان بقيم التعدد ورفض كل أشكال الدوغمائية والاستبدادية التي تكرس عقلية الأنساق المغلقة. (هبرماس، 2010)

شكلت التواصلية النقدية حاجزا وسدا منيعا أمام كل تأويل يتوخى بشكل من الأشكال إعطاء مبرر معرفي أو إيديولوجي، وقد خلقت مفاهيمه تفكيرا جديدا في علاقة الذات بالعالم، هذا الرسم يعكس البرنامج النظري الذي اختاره المؤوّل لنفسه مميزا بين فلسفة التأويل ونظرية العلوم الاجتماعية حيث يتحرك على أرضية فكرية متينة ومريضة معادلا كلا من الخطاب الكنسي والعقلانية الأرسطية متجاوزا منطق الميتافيزيقا العربية الأناني القيمة، وهو ما يعظم أيضا إحداث تميز قاطع بين المعرفة والعلم باعتبار أن النص هي بوجه التأويل على ضوء منهجية محددة سلفا، كما أن نتائجها لا تقول الكلمة الأخيرة وهو ما تنعته 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 مركبات ثابتة نسبيا لصفات أو عناصر أو إحساسات، كما أن القوانين الفيزيائية تتألف من أفكار لها علاقة مباشرة بالخبرة والملاحظة للا الذي فنحن لا نستطيع معرفة الأشياء في ذاتها وإنما تعرف فقط الظواهر المحيطة بناء أي الأشياء كما تظهر من خلال علاقاتها بأنشطتنا اللغوية باعتبارها

–وصفا خارجيا النشاط الطبيعة العام والموضوعي.

–فكرة المعنى قضية معرفية متعلقة بالتمثلات اللفظية للمتكلمين.

لكن هذا لم يمنع أن نلحظ بعض الثغرات في ميدان التأويل التي حتى وإن نجحت في إحداث نقلة في المنهج وطريقة التفكير، إلا أنه بقي وفيا لبعض المشكلات المتعلقة بمعاني الكلمات، ففي سبيل الإعداد التقدمي والجماعي للوقوف على خصائص النص، ساهم التأويل بشكل وافر بتوضيح موقفه إزاء هذا الأخيرة ليبين أن أي معرفة تداولية لابد أن تكون قابلة للاتفاق من طرف مجتمع أو مؤسسة، لكن فيما يتعلق بمعيار الفهم المتعلق بالفاعلية التواصلية يبدو أنه غير قابل للإحاطة في كثير من الأحيان، إذ ليست كل الخطابات مشيدة على النموذج الأفهومي، كما أن بعضها لا يمكن أن يؤدي إلى غايات محددة ودقيقة، أو حتى اقتراح خبرات منتجة في شروط مماثلة، بحيث

يجب أن نميز بين خبراتنا الذاتية النابعة من قناعاتنا والتي لا يمكنها أن تبرر قضايا المعنى، وتلك المتعلقة بالنّص الذي من خلاله تتحرك معارفنا، وتبعا لهذا نشير إلى أن المشكلة إذن مشكلة أبعاد لغوية تنطوي على بنيات معقدة وأقصد بذلك البنية الشعورية والبنية اللاشعورية على حد سواء، فعندما تنقل كلمة من لغة إلى أخرى مثلا تكون بصدد نقل أفكار ونشاطات وبيانات تتعلق بالإطار الذي لا يجب أن يجيد عنه الفكر وهو يفكر؛ بمعنى امتلاكه كنشاط وهو مفيد بنشاط الذات، فالكلام لا يقتصر فقط على دراسة الجمل من الناحية الصوتية والتركيبية والدلالية، بل يصل إلى مرحلة أخرى جديدة تعنى بتداولية الأفعال والخطاب وطبعا لا نقصد هذا الكفاية اللغوية وإنما نقصد الكفاءة التواصليه وهو ما يضمن تطوير مفهوم الكفاية اللغوية إلى مفهوم الكفاية التواصلية.

تشكل اللغة نسقا من القواعد تساعد على توليد تعبيرات مصاغة بشكل صحيح، الأمر الذي يجعل هذه الذوات قادرة على استعمال هكذا تعبيرات وفهمها بشكل صحيح، إضافة إلى أنها تمتلك طابع الإلزام الذي تفرضه في صورة حجج من أجل الإقناع، كما تجعلنا اللغة نسموا عن الموجودات الطبيعية ومتحررين عن طريق مجموعة من الأحكام التي تصدرها 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 الذوات وعالم الموجودات.

المحاضرة الثامنة: تأويل النص الفلسفي

مقدمة:

ليس بإمكان للظواهر الإنسانية جميعها أن تكون خارج رغبة الكائن البشري في التواصل مع غيره بشكل مباشر أو غير مباشر، فمجموع ما ينتجه الإنسان عبر لغته وأشيائه و حركته الجسدية وإيماءاته وطقوسه و معتقداته يندرج ضمن صيرورة تواصلية متعددة المظاهر والوجود والتحلي، على الحد الذي يجعل الثقافة في مجملها عملية تواصلية دائمة و مستمرة ، كما أنّه لا يمكن تصوّر كيان لغوي إلا ضمن حالة اجتماعية ترى القيم الأخلاقية على أنها إكراهات أو محظورات تعبر عن انتماء عفوي إلى نظام اجتماعي من طبيعة رمزية... كذلك التواصل هو الآخر حالة اجتماعية تتحقق من خلال أنساق متعددة، ينسج الأفراد داخلها سلسلة من العلاقات المتنوعة .

فالنص الفلسفي بهذا المعنى مؤسسة اجتماعية للمظهر على شكل نسل رمزي يوجد بين أفراد المجتمع الواحد ويوجد بمعزل عنهم، كما أنه أداة للتواصل ومن ثم فهو ظاهرة مشتركة بين سائر أفراد النوع البشري، وهكذا تتخذ اللغة ضمن النص مظهرا إشكاليا يتمظهر في تنوعات مختلفة ومتميزة وتكون بمثابة نتاج للفكر ووسيلة للتواصل والتبليغ، لأن المشكلة في التفكير الفلسفي هو تنوع اتجاهاته من جهة، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي بالأشياء وبين فهم النص، والذي

من شأنه اعتزال المواجهة والتحدي، ثم إلى قوام التفسير واللغة هو في عدم تعبيرنا عن النص بنظرة العلماء والسيكولوجيين وإنما في محاولتنا الكشف عن خباياه ومحاولة الوقوف على غايته،.

1/تأويل النص الفلسفي:

كثيرا ما يتم الخلط بين الكثير من المفاهيم التي توحي بأنها تنتمي إلى حقل واحد، وبالتالي إلى نشاط وفاعلية متعلقين بمجال لا يتعدى كونه مجالا للتخاطب بين ذاتين فاعلتين أو أكثر ما يمكن أن تترجمه العلاقة بين اللسانيات والفلسفة، يرجعه الفهم إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء وليس بوصفه تعبيرا في ذاته؛ الفهم يرجعه إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء، ويتصوّر من ذلك الحين انه يمكن لأسماء أن تتمايز فيما بينها بالمعنى ولكن هذه المعاني المختلفة يمكن أن ترجع إلى الشيء المقاول عليه والذي تشكل ذاته كل صفة أو تعبير متميز .

حينما تريد التعبير عن تلك الديناميكية لابد من النظر إليها من زوايا مختلفة، وأقصد بالدرجة الأولى تلك الأشكال التي تتخذها الذات أو الذوات كأبعاد تنشط فيها، وسأعود لاحقا للتعبير عما اقصد بالذات بصيغة المفرد والذوات بصيغة الجمع من هنا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد المتنوعة (لا أقول المختلفة الأنا سنين نوعا من الاختلاف يمكن أن يخرج عن المألوف) التي يمكن للنص أن يكتنفها، وستكون من الضرورة بمكان أن يتطرق إليها الباحث في تأويله .

هذا التحليل والإحالة لابد أن يعيدنا إلى اللغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسدة في قالب نسميه جملة أو نصا، بحيث لا يمكن أن يكون مغلقا أو مستقلاً على الدوام، ويجب على الباحث أن ينشغل أيتم انشغال بهذا التنافس لأنّ مسؤولية إزاء النص تجعله مضطرًا للوقوف بين تعمق النص وتفسيره، وبالتالي محاولة النهوض بالنص باعتبار أن مفهوم أي كلمة

يختلف باختلاف الأغراض التي تؤديها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسني إلّا أنّنا لا ننكر أنّ الفهم عملية عقلية تحكم فيها شروط موضوعية، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الكلمات والخضوع للكلمات، لأن المشكلة في التأويل هو تنوع اتجاهاته، وصدى الانفصال المزعوم بين الوعي والأشياء بين النص والفهم من شأنه اختزال المواجهة.

إن النص الفلسفي بناء لغوي يعتمد على الاجتهاد سواء كان على مستوى عرض الأفكار أو على مستوى تفسيرها أو حتى إسقاطها على زمكانية المفاهيم، لأنها وقبل كل شيء نسق من العلامات تنتج معنى كليا يحمل رسالة غايتها الفهم، والذي كثيرا ما يعرف على أساس أنّه الاكتفاء وعدم الحاجة إلى عرض أفكار أخرى، تماما مثل مفهوم اللذة الخيرة والضرورية عند "أبيقور" حيث تعتبر قراءة النص لذة حركية تدفع بصاحبها إلى الانغماس في الكتابة والقراءة بينما تعقبها لذة سكونية وهي الشعور بعدم الحاجة إلى المزيد من الأفكار لأنها أشبعت حدوث الفهم، وعندما نتحدث عن النص الفلسفي باستعمال تلك القناعات لا يمكن تصورها إلا في قالب لغوي من شأنه أن يعرض أفكارنا كأنواع متعلقة بالتعبير الذي تعنيه؛ وفيها تتجسد كل قضيّة في عبارة موافقة للمعنى، وذلك ما يحدد لنا بعمق التوافق الحاصل في مسويات الخطاب وكأنها أمام إطار يعده للذوات طريقة التحاور ونحط الكلام، ومعنى ذلك أنه يصبح من خلال هذا التحليل يستمد تفاعله من شروط المجتمع الذي يتكلم فيه، فيكون التواصل عنوان المجتمعات البشرية في توافقها واختلافها، أما التفاعل فهو جملة من الاستعدادات التي يراد بها الفرد وهو يعبر عن حاجياته لتوسع إلى حالات الإبداع، وهذا بالضبط يكون الفرد في حد ذاته نتاج العلاقات الإجتماعية باعتباره يمتلك الحقيقة في حد ذاته.

2/نماذج من التأويلات:

أ/ابن رشد: (1126-1198):الوقت الذي فكر فيه إبن رشد لإنجار شروحه على أرسطو كان المجتمع الغربي الاوروبي يعيس في ظلام ،م ذلك مع هيمنة المقدس على كل تفكير وضعي،

وفي مقابل هذا التصور تكمن خصوصية 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 ملخصة في "الشروح" 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 مكنه فعل التفسير من شرح وبيان ما غمض من المعاني، واكتشاف ما عفى منها، وحل ما استشكل فهمه على القارئ. وبات غرض كل من التفسير والشرح يتمحور في «تمثل 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 يعبر عنه ابن رشد (1126، 1198) بالتقريب فأما المقدمة بالجملة فقد تقدّم رسمها حيث قيل أنها أحد حولي القول الحازم إما الموجب وإنما الطالب، وقد بعد بالها قول حكم فيه بشيء على شيء وآخر فيه بشيء عن شيء ومنها موجبة وسالبة.

(تخليص منطق أرسطو، 1996)

تنوعت دلالات و معاني التأويل في الفلسفة كثيراً بعدما كان غرضها يتوقف على تفسير النص، وبات يعنى بما وراء الخطاب الذي يحمله النص من خلال استقراء النص واستنطاقه ومساءلته، ولعل هذا ما جعل مباحث التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية تختلف باختلاف المؤوّلين، حيث تم استعماله على نحو التفسير أحيانا والشرح أحيانا أخرى، وهي عملية ترجمتها فيما بعد مباحث القرآن ومقاصد الشرع وموافقات الإجماع، هذاوقد وظفه الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء بوصفه أداة معرفية من أجل بلوغ الحقيقة وفهم السلوك اللغوي والبياني للنصوص قصد تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، بخاصة إذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشرع، وفي هذا السياق استخدم ابن رشد التأويل بغية بلوغ المعنى الحقيقي المعبر عن الحقيقة الفلسفية وكذلك

الشرعية، كما اعتمد على التفسير لشرح النص 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 التأويل هو منهج أساسي عند ابن رشد لفهم النص الديني أو الفلسفي وتحديد مقاصده، وهو أمر لا يتحقق للمؤول، إلا إذا اعتمد على آليات معينة، إلى جانب التزامه بأسس وقوانين محددة. (رشد، المرجع السابق، صفحة 376)

ويبدو أن ابن رشد كان يهدف من خلال شرحه وتلخيصه للنص الأرسطي إلى تحديد أغراضه من جهة، وإلى البرهنة على المشاكل الفلسفية وإيجاد الحلول لها بمقدمات صادقة من جهة أخرى، الأمر الذي مكنه من قراءة النص الأرسطي وفق رؤية متميزة، ومن البرهان على المشاكل الفلسفية التي طرحها أرسطو بمقدمات نابعة من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة به لا بأرسطو، وهو بتلك القراءة يعد مجدداً لا مقلداً. إضافة إلى أن النص الأرسطي يفتقد البيان والوضوح، بالنظر إلى عدم اعتماده على المقدمات الواضحة والبيئة بذاتها، وعلى التسلسل في عرضها، لذلك لجأ ابن رشد إلى حل 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 طرقا متعدّدة تميزت جميعا بأنها تهدف إلى الوصول إلى اليقين في طابعه الكلى، من هنا تحدد هدف العلم عنده وهو تحديد التعريفات الخاصة بالأنواع المبنية على الماهيات الكلية، وغاية الاستدلال هي الوصول إلى نتائج لازمة ترتبط ضرورة بمقدمات يقينية، ولا يختلف الأمر في الاستقراء عنه في القياس لأن كليهما يبحث عن الارتباط الضروري بين الجزئي والكلي وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطا ضروريا، يقول أرسطو في تعريف القياس قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنه شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، وأعنيبذاتها أن تكون في غنى في وجوب ما يجب عن المقدمات التي ألف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات.

وقد اعتمد ابن رشد على المنطق، بوصفه أداة أساسية في التأويل تمكن من بلوغ الحقيقة اليقينية التي لا شك فيها. (أرسطو، التحليلات الأولى، 1980)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 منطقياً، 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 الصحة العقلية والوحي الإلهي يقول ابن رشد: "إن الحرارة الطبيعية فعلها في الأشياء المنفعلة التي شأنها أن تصير إلى التمام هو الطبخ أولا ثم النضج ثم الهضم، وذلك أن ظاهره هو إتمام الكائن يفعل الحرارة الغريزية في الهيولي الملائمة وهذا الأمام هو الصورة والطبيعة وهذا كله بالتصفح والاستقراء في الأشياء الطبيعية والصناعية"، غير أن المؤلفة ترى أن الشرح والتفسير عند ابن رشد لم يكن يعني فقط توضيح النصبتحليل أفكاره وتبسيطها، من خلال الأمثلة المتداولة، وإنما كان يعني أيضاً منهجاً قائماً على البرهان، أي أنه يمكن شرح النص وتوضيحه بمقدمات صادقة تقبلها، لأنه تم 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 والإيجاز، 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 ومقشر للماهية مثل: سقراط إنسان وما هو عرضي ومحتمل مثل: سقراط فيلسوف، ولما كانت هذه الخبرة الحسية وحدها لا تكشف لنا عن العلة الكلية والضرورية فإن الحدس العقلي هو الملكة القادرة على إدراك الكلي والضروري أي إدراك المبادئ اليقينية التي هي مقدمات الاستدلال "أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلّي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك بالكلي.

وفي هذا يشير ابن رشد إلى كون أن المعاني واحدة عند الجميع، والإختلاف يمكن فقط في مراتب الإدراك ومناهج التصديق ومجالات التأويل، لذا لابد من الإحتكام إلى الحكمة الفلسفية وقواعد الملة ويقتم ابن رشد الفلاسفة إلى ثلاث مراتب من الآية الكريمة "وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"[1]فالناس 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 الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر, فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر، أهل الجدل الذين أولو على سب 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 السعادةالأخروية والشقاء

الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تقيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي، (رشد، فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من الإتصال، 1983) وأهل البرهان الذين استطاعوا الولوج إلى جوهر النصوص وفك الغموض عنها وهم الراسخون في العلم " "وبالجملة فكل ما يتطرق له من هذه تأويل لا يدرك إلا 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[1]، وتبعا لذلك يميز ابن رشد درجات التأويل وهي تلك التي تتراوح بين اللفظ إلى المعنى ومن ظاهر النص إلى باطنه ومن فهم النص إلى عملية إنتاجه، وعندما تتحدث عن إنتاج النص يجب أن تعرف أن:

-هناك نصوص قطعية لا يجب فيها التأويل بالقطع.

-هناك نصوص متشابهة يجوز التأويل فيها مع مراعاة سياقها العام؛

-هناك نصوص متشابكة يجب التأويل فيها.

وهذا التقسيم من شأنه أن يميز بين التأويل الصحيح والتأويل الفاسد كاستعمال بعض الدلالات في غير موضعها والتي من شأنها أن تقول بعدم وجود توافق بين النص المعياري والنص الوضعي، وفي هذا يقول ابن رشد:"...ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... فإن معشر المسلمين تعلم على القطع أنه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".

.

من هنا نفهم أن تأويل النصوص عند ابن رشد يتم وفق مراحل معينة تستند إلى العقل لكن دائما على ضوء هدي الإيمان، وأن أي تعارض بين الاثنين لابد أن يكون مردّه إلى ذات قاصر على فهم النصوص وتأويلها بطرقة سليمة أو الخوض فيما لا يجب تأويله أصلا.

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 وكتيبا 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 كريمر إلى اشتراكهما في كونهما من عائلات أندلسية موقرة للعلماء، كما أنهما كانا من القضاة والأطباء البارزين، فضلاً عن أنهما أتقنا العلوم والفلسفة المشائية، وأكدا الجمع ما بين الشريعة والفلسفة، وأخيراً فإنّ أعمالهما ترجمت إلى اللغة اللاتينية مقدمة الفكر الأرسطي إلى الفلسفة السكولاستية اللاتينية.

والحال أن الاهتمام بموسى بن ميمونبصفة خاصة شكل 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 ترس إلى اليوم في أوساط الدوائر اليهودية الأرثوذوكسية بوصفة فقيهاً ودارساً للشريعة اليهودية، وترجع أهمية موسى ابن ميمون في تاريخ الفكر اليهودي إلى أنه استطاع تنظيم الدين اليهودي تنظيما يتوافق والرؤية التأويلية

للنصوص لم تكن متوفّرة في كل أولئك الذين سبقوه، حيث أنه استطاع التوفيق بين المعتقدات اليهودية والمحتوى الفلسفي الذي يتناقض مع الرؤى التوراتية.

وفي البداية يشرح بعض الألفاظ والفقرات الواردة في أسفار النبوة باعتبارها ذات معان متعددة، حرفية ومجازية ورمزية، ثم يعمد إلى شرح بعض الحكايات التي تستعصي على الفهم المباشر، ونقصد بالدرجة الأولى قصة الخلق، وقصة المركبة التي صعد بها حزقيال إلى السماء، لكن ابن ميمون لم يتخذ موقفا واضحا إزاء هذه القصص باعتبارها تتجاوز المعطى الذهني واعتبرها خارجة عن إطاره العام، الأمر الذي جعله يقول بأن حلها يتقاسمه العلم الطبيعي والعلم الإلهي لهذا لابد من عدم الاكتفاء بدراسة تعاليم الوحي والتي تأتي في الغالب مستعصية على الفهم إذ بات من الضروري إدراج الفلسفة كحل وسطي لبلوغ المقصد الشرعي والفهم الإنساني، ولعل هذا هو الغرض الرئيسي لكتاب دلالة الحائرين، يقول ابن ميمون:"إن كتاب دلالة الحائرين ليس موجها إلى الدهماء أو المبتدئين، وإنما موجه ليوسف الذي درس كلا من الفلسفة والعلوم الحقيقية، إذ ليس في وسعنا أن نثبت أزلية العالم أو حلقه؛ وإذن فالمتمسك بعقيدة آبائنا القائلة بخلقه، ثم ينتقل من هذا إلى تفسير قصة الخلق الواردة في سفر التكوين تفسيراً مجازياً رمزياً: فآدم عنده هو الصورة الفعالة أو الروح، وحواء هي المادة المنفعلة وهي مصدر كل شر، والأفعى هي الخيال. ولكن الشر ليس له وجود ذاتي موجب، وإنما هو انتفاء الخير؛ وترجع معظم مصائبنا إلى ما ترتكبه من أخطاء؛ ومن الشرور ما ليس شراً إلا 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. (ميمون، 2022)

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 مغرقين في

الفكر الغبي ويكتظان بأوصاف حسية للرب، فضلاً عن أن مثل هذه الأعمال تروّج للإيمان بالتنجيم والسحر والشعوذة، واستخدام التعاويذ والرقى. وبحسبه؛ فإن المعتقدات الخرافية تقلل من الفهم الفلسفي العقلاني للرب والعالم. ونظراً إلى أنه كان منشغلاً بدراسة الشريعة اليهودية، فقد سعى إلى إيجاد مكانة لها في داخل الرؤية الكونية للبشرية التي أكدت سمو المعرفة على حساب الممارسات الدينية، وهو الأمر الذي خلق نوعا من التوتر بين الإيمان والعقل جراء هذه المعتقدات الضالة.

من جهة أخرى يرى ابن ميمون أن اختيار العقل (الفلسفة) يحمل في طياته نوعا من الحضور الديني اليهودي، تماما كما أن تغليب الإيمان على العقل من شأنه أن يقوّض الركيزة الرئيسية للمعتقدات اليهودية، والجمع بين الفلسفة والوحي هو الشرط الضامن لبلوغ الانسجام على مستوى الفقرات التوراتية من جهة، ودرء الخيرة والالتباس من جهة أخرى. (المرجع السابق)

غير بعيد من هذا يصرح ابن ميمون أن هناك عراقيل كثيرة تحول بين النص وفهمه على الشكل الصحيح ويحاول أكثر من مرة أن يستخدم من أجل بعض الإشكاليات المطروحة قدرته على حجب الحقائق على قرائه، وهي كثيرة الأسئلة التي تجنبها في كتابه دلالة الحائرين، فمن أجل مسألة خلود النفس يشير إلى أنها 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 الجسمية لا يمكن إحصاؤها إلا حين تكون قوى كائنة في الجسم؛ وينطوي قوله هذا كما يبدو، على أن الروح غير المادية التي تبقى بعد فناء الجسم ليست بذات إدراك فردي. وقد أثارت هذه الإشارات المتشككة كثيراً من الاحتجاجات لأن بعث الأجسام كان قد أصبح من العقائد الأساسية في الإسلام واليهودية.

ومن العراقيل التي يراها ابن ميمون في التأويل بصفة عامة نذكر أن:

هناك قضايا شديدة الاتساع ولا يحويها عقل إنسان ولم يتخلّص عنها النّص اليهودي بصفة مباشرة والخوض فيها ضياع لا انصياع.

غموض القصص الواردة في العهد القديم، كما هو الحال بالنسبة لقصة الخلق وفكرة خلود النفس، وكذا البحث عن كل شيء هو مجرد ضياع في اللاشيء، لأن كل المعارف التي يمكن أن نصل إليها ستكون جزئية ولا تعبر عن المعنى النهائي للفقرة والنص.

يميز ابن ميمون بين مستويين من التفسير؛ الأول باطني والثاني ظاهري، وعلى الفيلسوف الحق أن ينتهج منهج الكتمان، بمعنى أن يحجب نظره الثاقب للأشياء الباطنية وراء ظاهر العقيدة "أن يحملها (الأمثال) الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم ويحملها الكامل الذي قد علم، على معنى آخر.

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 فما يشاهد من طبيعته أما 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 القطرة الفائقة إلى وجود الحق لحقهم 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، وعلينا أن نفسره في معظم الأحوال تفسيراً مجازياً، يوق ابن ميمون: "هذه الرسالة لها أيضا غرض ثان، وهو يشرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي تصطدم بالكثير منها في

أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنها مجازية والتي على الضدّ من هذا بأحد الجاهل والذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معان خفية".

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

-يجب أن يكون المعنى الظاهر مرشدا نحو المعنى الباطن على ضوء هدي العقل؛

-أن ينبثق المعنى الخفي في حلة أليق من المعنى الظاهري للتص؛

-وجوب التأويل في حالة تعارض الدليل العقلي الصحيح مع المعنى الظاهري للتص؛

-تجنب التأويل الذي يتجاوز العقل ولا يخدم الشريعة في شيء (القول يقدم العالم مثلا)؛

-أن يوجه التأويل توجيها يمكن فهم نسبته لعدد معين من الناس الذين يمكنهم فهم التأويل .

من هنا نستنتج أن كل المساعي التي أرادها ابن ميمون من خلال تأويله للنص الفلسفي والديني، كان محاولة منه للوقوف على المعاني الحقيقية لنصوص؛ لذا فإنّ إعمال العقل شرط رئيسي وأكيد لكل رؤية مستبصرة ورؤية مشرقة تريد الوقوف على الحق:

الهرميوطيقا مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي معنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس، وقد استعملت الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة على معنى التفسير، ولم يزل مستخدما بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي، غير أن المفهوم السع بالتدريج ليشمل دوائر أخرى تستوعب كل الدراسات اللاهوتية واختلف العلوم الإنشائية والعلوم الإنسانية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال، والغرض هو تفسير الكتاب المقدس تفسيرا رمزيًا للكشف عن معانيها الخفية والباطنة لأن جوهر التأويل يتمثل في إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية.

يربالإكويني أنّ الإرادة الخيرة التي يكون أساسها العقل الواعي هي بمثابة القانون الكلي الذي ينظم السلوك الإنساني وحياته بصفة عامة، فالعقل شرط ضروري لاختيار الخير وتحتب الشر، وعن طريق العقل وممارسته يكتسب الفرد الفضيلة والخير؛ فالخير موجود بالفعل أما الشر فإنه مجرد عدم، وهو الأمر الذي جعله يدخل في صراع مع الرشديينوالأوغسطينيين ضد أرسطو طاليس، لأنهم حملوا عليه تأويله لأرسطو على النحو الذي لا يليق خاصة فيما يتعلق بمشكلة أزلية العالم.

من جهة أخرى يخالف توما الإكويني منذ البداية أوغسطين والمتصوفة فالمعرفة في رأيه نتاج طبيعي تفصل عليها الإنسان من ارتباطه بالعالم الخارجي ومن الشعور العميق بذاته، ويرى أنه يجب الوثوق في هذه المعرفة باعتبارها أحد مستخلصات ارتباط الذات بما يجوبها، ولهذا يقبل الإكويني تعريف المدرسيين للحقيقة بأنها مطابقة الفكرة للشيء تماما على طريقة الرواقيين، وإذ كان العقل يستمد كل معلوماته الطبيعية من الحواس فان 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 والحسن، ولكن في وسعه عن طريق المقارنة والقياس أن يستمد من تجارب الحبس معرفة غير مباشرة بالعقول الأخرى،وأنيحصل بمثل هذه الطريقة على معرفة مباشرة بالله، أما عالم ما فوق الطبيعة – حيث يوجد الله – فليس في مقدور عقل الإنسان أن يعرف عنه شيئاً ألا من طريق الوحي الإلهي، وفي وسعنا أن نعرف طريق الفهم الطبيعي أن الله موجود بمجرد أن تعرف أن غرض الذات الإنسانية هو تحقيق السعادة في أسمى معانيها الممكنة، وينكشف لنا هذا العالم في كتب الله عن طريق الوحي؛ وكما أنه من السذاجة القول أن ما تصل إليه الفلسفة كذب وبهتان بسبب صعوبة فهمها كذلك يكون من السذاجة أن يرفض الإنسان الإيمان بالوحي الإلهي بحجة أنه يبدو له في بعض النقط مناقضاً لمعلومات الإنسان الطبيعية، لهذا يجب أن تثق بأنه 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 تفهمه عن طريق العقل وما نعتقده عن طريق الإيمان، لان ميداني الفلسفة والتصور ميدانان منفصلان؛ ويجوز للعلماء أن يبحثوا فيما بينهم ما يعترض به على الدين.

ويعرف الإكويني الخير تماما على الطريقة التي يعرفه بما 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 ماليس 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 بين بذاته؟، والثاني:

هل يمكن إثبات وجوده؟ والثالث: هل الله موجود؟

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

ورأى الإكويني عكس تلك الحجج، حيث ردّ بأن معرفة الله الفطرية فينا هي معرفة عامة مقتصرة على أن الله هو سعادة الإنسان، لأن الإنسان بطبعه يبحث عن السعادة "الانطلاق 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.

وأن هناك من الناس من لا يفهم أنه لا يمكن تصوّر شيء أعظم من اسم الله، إذ يعتقدون بأن الله جسم وبالتالي فأي جسم يُمكننا من تصور جسم، أعظم منه، وهذا لا يؤدي إلى معرفة الله ورد

على الثالثة :بأنهإذا كان وجود الحق بالإجمال بينا بذاته فإن وجود الحق الأول المتمثل في الله ليس كذلك من هذا يتبن لنا أن توما الإكويني انتقد هذه الحجج كونها تنطلق من مبادئ إيمانية لإثبات وجود الله كالقول بوجوده في الفطرة الإنسانية وعدم تصور ما هو أعظم من اسمه وتحمل دور العقل في الوصول إلى معرفة الله.

المحاضرة التاسعة:

الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي

مقدمة:

الحجاج الفلسفي بدأ مع الفلاسفة الإغريق (أفلاطون، أرسطو)، حول برهانية الفلسفة مع الفلاسفة وشغل حيزا مهما من اهتمامات فلاسفة الإسلام (الفارابي، ابن رشد، الغزالي)، وطرح أيضا 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 أن المعاني الفلسفية عقلية،.

في ذلك لابد من الإقرار باستحالة المعرفة الموضوعية للنصوص في ذاتها باعتبارها كيانات واضحة، فالعقل يستطيع أن ينتج خطابا في الظواهر لكنه لا يستطيع أن يقدم خطابا في الأشياء ذاتها، وهو ما يمكننا أن تعتبره شرطا رئيسيا من شروط التفاعلية بين النص ومحاجات النص؛ أي خلق خطابات بين الذوات بعيدا عن الأحكام المتعالية، إذ الكائن العاقل نفسه عقلا وجزءا من العالم المعقول ولا تسمى عليته إرادة إلا بمجرد كونها علة فاعلة في هذا العالم، ولكنه يشعر كذلك من ناحية أخرى بأنه قطعة من العالم المحسوس الذي يحتويه الفهم ولا يتجاوزه، ويستمد العقل ميكانيزماته المعرفية من خلال تواصله بين الذوات والنصوص الأخرى، أي أن الحجاج هو القوة المنتجة لمقولات الذات باعتبارها نمنا أو كيانا لغويا ؟ فيدون الاحتكاك مع النصوص الفلسفية أو الدينية وعملية الاحتكام إليها لا يكون الموضوع معطى مباشرا وبدون الفهم لا نستطيع التفكير في الموضوع، وهي بمثابة اختزال الوقائع والظواهر إلى معطيات أفهومية تنطبق على المفاهيم والمعاني النصية، غير أن إمكان هذه المعاني لا يمكن أن تدرك عن طريق هذه الصيغة التفاعلية "الحجاج/النص الفلسفي" بدون أن تعرف عنهما شيئا، بل ينبغي بدلا من ذلك أن ندرك جزء من العالم المعرفي وأن تفهم من ناحية تحدّدها بظواهر أخرى مثل الرغبات والميول من جهة، والمستوى المعرفي عند الذات القارئة للنصوص الفلسفية .

1-الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي:

1/الحجاج الفلسفي:

البحث في الحجاج يرجع دون شك إلى فلسفة أرسطو، و ذلك من خلال التعبير عنه في الأرغنون الجديد؛ كتاب الجدل، الخطابة، كتاب السفسطة الجدل عند أرسطو هو فن الحوار المنظم، ويتميز عن البرهان الفلسفي والعلمي؛ لأن استدلاله ينطلق مما هو احتمالي، كما يتميز عن المجادلات السفسطائية؛ لأنه يستدل بطريقة صارمة، ولا يخالف قواعد المنطق، لكن المصطلح لم يعد سائدا في مرحلة العصر الوسيط إذ أصبحنا نتحدث عن الاستدلال والبرهان كطريقة مثلى لفهم النصوص الدينية والفلسفية، ثم إن الحجاج لم يعرف اتساعا بالمعنى الكاف في الدراسات الغربية للتراث اليوناني، ومرة ذلك على أقل تقدير إلى سيطرة الترعة العقلية إلى درجة أن هذه الأخيرة بشرت بنوع من فلسفة الأنساق المغلقة على خلاف العالم الإسلامي الذي ظهر فيه الدرس المحاجي بقوة والدعوة الملكة لفتح النصوص، وكانت نتيجتها حركة فكرية واسعة على مستوى المفاهيم وظهور فرق كلامية كثيرة أنجبت إرثا معتقديًا هائلا، فكانت القدرة على المحاجة أداة رئيسية في فهم نصوص الفلسفة في أي زمان ومكان، وفيها يبلغ فعل التفلسف ذروته .

والحجاج لغة من مجموع الحجج و الدلائل التي من شأنها أن تبطل رأيا أو تمثل يدحضه بطريقة عقلية سلسلة، وهي طريقة تستبعد كل نشاط جسدي إرادي أو عفوي وهي مجموعة الحجج التي تهدف إلى تأكيد نفس النتيجة، وهو في الفلسفة وصف وإظهار وكشف عن البنية الداخلية للنص والخطاب الذي يتضمنه؛ حيث يتم دراسة بنيته اللغوية وحججه المنطقية وطريقة تبرير الأفكار التي تضمنها، وهو الأمر الذي يجعلنا النتيجة في الأخير تتحدث عن مدى تماسك عباراته وانسجام أفكاره، تماما كما تتبع سلسلة القضايا التي يراد بها الإقناع انطلاقا من مقدمات معينة غرضها تبليغ القول الفلسفي(lalande, 1968) .

تزايدت إشكاليات قراءة النص الفلسفي من المنهجيات التقليدية إلى المنهجيات الحديثة وفق آليات جديدة تفرضها طبيعة النص في حد ذاتها، فهناك تنازعات بين النص الذي ينتمي إلى حقبة

زمنية معينة والنص الذي يحمل أثر الحقبة القديمة في سياق الزمن الموالي، وقوام ذلك الاحتكاك مراعاة الخصائص اللغوية والثقافية التي صارت إلى عناصر التمثيل الثقافي الجذرية العريقة وتطوراتها اللغوية، المعجمية والصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والرمزية والعلامية...الخ، وتحولاتها الثقافية، الأعراف والطقوس والتقاليد والأديان والمعتقدات والأفكار...الخ، بينما تكاثرت إشكاليات الفلسفة وآلياتها من الأدلجة إلى المناهج العديدة كالجينيالوجياوالأركيولوجيا والواقعية والطبيعية والنفسية...الخ، والشكلانية والبنيوية والأسلوبية والنصية والوصفية التحليلية والجمالية والعلامية والرمزية والموضوعية والثقافية والتأويلية والتفكيكية والبنيوية التكوينية...الخ.

آلت إشكاليات قراءة النص الفلسفي إلى التأثير على خصوصيات النص في كل جوانبه المعرفية، ولاسيما الانتماءات السياسية والدينية والبيئية إزاء تحكميات العصر وتحدياته الراهنة.

إن منهجيات قراءة النص الفلسفي ونقده مرهونة بجملة الخصائص التي تنتمي زمنيا 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 حد سواء بإمكانها تحديد مصادر التفسير والتأويل فعندما تنقل 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 معبرا 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 واحدا؛ تجد في الفلسفة الأفلاطونية تعبيرا عن الوحدة انطلاقا من جدلية الأنا والآخر؛ غير 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، عند ليبنتز تمح هذه الاختلافات لتعبر عن فلسفة الوحدة باسم المونادة وهو الأمر الذي عبر عنه أرسطو سابقا باسم "الأنتيليخيا " .....

2/الحجاج الفلسفي في السياق النصي:

المحاجة أداة هامة من أدوات التفكير الفلسفي إلى جانب القدرة على المفهمة والقدرة على الأشكلة. 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 يبني ويختار مفهومه للحجاج الفلسفي ويصرح به للمتلقين أو يجعلهم يكتشفونه، إن المهم والأساسي هو أن نجيب على السؤال: ما هو المطلوب من المتلقين فيما يخص الحجاج الفلسفي؟ لذا فإن أي محاولة للإجابة عن هكذا إشكالية سيتوجب أن يتوفر في الحكة بمجموعة من الخصائص الأساسية:

- ✓ أن تكون الحجج متوافقة بحيث لا يقضي بعضها البعض الآخر.
- ✓ أن تكون اتبعة 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 كلّها 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 الحجاج الفلسفي من الطرق العقلية التي توظف أساليب البرهان وقد أكدت قراءة النص التراثي وتقده على أن ابتعاث وحدة العملية الأدبية وتوظيفها وتوليدها (التداولية) وإبراز الموازنة والمفاضلة في الشكل والمحتوى قائمة على الملكات العقلية بغض النظر عن تسمياتها المتعدّدة، ورهن الحجة بالتفكير الفلسفي من شانه آن إشكاليات تداولية، بينما لا تخرج الحجة كما ذكرنا سابقا في شروطها عن تحققات التوظيف والتوليد والتحويل في فاعلية الإشكالية العامة استعارة وتوريه وانزياح وترميزا...الخ، وعلى سبيل المثال؛ عرف أبو الوليد بن رشد الفلسفة أنها : النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة الرهان ، وأن هذا النظر واجب شرعا، وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس فيجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبيّن أنّ هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أهم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، (رشد، فصل المقال، 1997)

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

– إخراج المتلقي من وجهة نظره الخاصة بإزاحة خصوصيته الأمبريقية في اتجاها العقل الكوني.

–جعل هذا المتلقي يعي أننا في الحجاج الفلسفي تنخرط 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 موضوعا لتحليل نظري "فقد كان الإمبريقي عنصرا خارج الفكر الفلسفي على الدوام. لنأخذ كمثال على ذلك سقراط .لقد كان سقراط موضوع تفكير العديد من الفلاسفة، لكن سقراط في تفكير هؤلاء الفلاسفة ليس هو ما يدخل في تصور الإنسان بالرغم من كونه إنسانا، بل يمثل تجربة فلسفية فريدة داخل تاريخ الفلسفة وما كان بهم 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 مثالالشمع عند ديكارت)، أو مثال الطفل وهو يلقي أحجارا داخل النهر ويتأمل حركتها عند هيجل Hegel وهو يتحدث عن الحاجة إلى الفن.

وفي هذا مجموعة من الحجج التي يستعملها الفلاسفة والمفكرون:

*حجاج القوة: يسعى صاحبه إلى حمل المخاطب على اتخاذ سلوك معين، مستندا إلى التهديد الذي يستمد منه الحجة، بغرض خلق الانصياع والتسليم، ويكثر هذا الشكل من الحجاج في الخطابات المتسلطة.

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

*المحاججة بالمصادرة على المطلوب: هي خطأ منطقي يتمثل في المصادرة على النتيجة التي يريد الوصول إليها؛ إذ ترد هذه النتيجة في إحدى مقدمات الحجة.

*المحاججة بالتجهيل: تسعى إلى إفحام المخاطب انطلاقا من جعله عاجزاً من أن يدلي بما ينفي الحجة المقدمة إليه، ومن ذلك إذا لم تدل بما ينفي حجتي؛ فإن هذه الأخيرة تعد صحيحة.

ثم إن المصطلح النقدي في النص 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 ملامسة النص الفلسفي وقراءته وفق المصطلحات المحدثة، لذا فإن تحديد المصطلح الفلسفي أو عناصر التمثيل الإشكالي، يعد من قبيل صياغة اللفظ دلاليا على معنى معين يرتسم في الذهن، ثم بعد ذلك قد تفضي إلى معنى آخر، حسب تسمية اللسانيين التحول الدلالي بالانزياح وسواه، على أن المصطلح قائم على اللغة وفضاءاتها في حدود المخاطبة ومدلولاتها، أي أن المناهج والمقاييس ناجمة عن خصوصيات الخطاب الفلسفي والفكري وعلاقاته بالمؤول والنص.

تنطوي وظيفة الحجاج على قدر من الالتباس، لأنّ استعمالاته مرتبطة في الغالب مطاطية اللغة مما يصعب عملية الوقوف على المصطلح ،بدقة، لذلك فهو لا يستند على أحادية المعنى بقدر ما يعبر عن مرونة كبيرة بالنظر إلى سياقاته واستعمالاته المتنوعة، وهو الأمر الذي يجعل آلياته الفاعلة قائمة على أساس الممكنوالجائز والمحتمل، عكس المنطق الذي يعبر عن قوانين صارمة لا يجوز التغاضي عنها بتاتا،فمجال الحجاج هو مخاطبةالعقول اقتناعا أو إقناعا ووسيلته إلى ذلك هي الخطابة والتركيز على عامل اللغة، باعتبارها جملة من الشروط التي تحدث أثر عميقا في نفس المتلقي حتى على مستوى تعارضها واختلافها تماما كالسمة التي أطلقها رولاند بارت على النصوص التي تتجاوزلغتها "المهرج الذي لا يضحك، ولما كان الحجاج يقتضي وجود مثل هذه الاختلافات والتعارضات بين المواقف، فإن موضوعه سيحدد في دراسة الفنيات الاستدلالية التي تسمح للعقول بتأييد أو بعض الأطروحات المعروضة، هذا العدد، بعد الخطاب

الفلسفي بما للنشاط المحامي نظرا إلى تعدد المواقف الفلسفية واختلافها وتسارعها، وانوع آراء الناس الموجه إليهم هذا الخطاب واعتقاداتهم. (بارت، 1992)

بهذا المعنى ألن يكون الحجاج الفلسفي صادقا ولو بنسبة قليلة؟

لعل أي إجابة لمثل هذه الإشكالية يجب أن تضع نصب أعينها الله من الضروري بمكان أن يقوم الاقتناع في الحجاج على مبررات عقلية، فعلى سبيل المثال الحجاج الإقناعي إلى إقناع فئة معينة من المستمعين وذلك كل حسب مستواه الخاص، والحجاج الاقتناعي الذي يحاول إيصال انشغالاته إلى كل العالم دون الأخذ بعين الاعتبار مستويات وطبقات الناس.

المحاضرة العاشرة:

النص بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط

تمهيد :

مفهوم أي كلمة يختلف باختلاف الأغراض التي تؤديها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسي لكننا في الواقع لا ننكر أنّ الفهم عملية عقليّة تتحكّم فيها شروط موضوعية، هنا تظهر الهوة شاسعة بين إخضاع الكلمات والخضوع للكلمات، لأن المشكلة في الترجمة هو تنوع اتجاهاتها، وصدى الانفصال المرحوم بين الوعي والأشياء بين النص والفهم من شأنه اعتزال المواجهة والتحدي.

إن النص بناء لغوي يعتمد على الاجتهاد سواء كان على مستوى عرض الأفكار أو على مستوى ترجمتها أو حتى إسقاطها على زمكانية المفاهيم، لأنها وقبل كل شيء نسق من العلامات تنتج معنى كليا يحمل رسالة غايتها الفهم، والتعامل مع النصوص المقروءة والمترجمة يعتبر حدثا يجمع بين منزلة الفهم ومنزلة التأويل، وأي محاولة للجمع بين هذين المصطلحين سينتهي إلى التأويل والذي يعتبر في جميع الحالات ترجمة وإن كانت قراءة النص تتم داخل لغته الأصلية فإن هذه الترجمة لا تعدوا أن تكون مرادفا للشرح والتفسير من جهة والتكميل لمحتوى النص من جهة أخرى، هنا يكون الكلام تعبيرا عن الفاعلية الحية والممارسة العملية لمسار الفهم في سياق جدلية ترجمة التأويل من أجل كشف حيثيات النص وخلفياته،

1-النص الفلسفي بين التأويل والترجمة في العصر الوسيط:

1/ترجمة النص الفلسفي لغات كثيرة ومعنى واحد:

ترتبط الترجمة بإعتبارها تعبير عن العملية التأويلية ارتباطا مباشرا بعملية الفهم،فهي وسيلة لفهمنا لذواتنا من جهة وتحديد موقفنا إزاء العالم من حولنا من جهة أخرى، فالترجمة تساعد الذات في الانتقال من لغة إلى أخرى وبالتالي الانتقال عبر عوالم مختلفة و من ثمة التفاعل مع خبرات مغايرة، وبذلك فهي عملية يتم من خلالها حوار بين ثقافات مختلفة غايتها الفهم والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العملية التأويلية. من خلال النصوص المؤولة .

فالمقابلة اللغوية بين المترجم والنص المترجم قائمة على أساس منطق السؤال والجواب الذي يكشف حقيقة المعنى لا غير . وعملية الترجمة هي مناظرة مزدوجة فهناك مقابلة وحوار قائم بين المترجم والنص الأصلي الذي يقوم بترجمته من جهة ومن جهة ثانية مقابلة وحوار المتلقي الترجمة أي من خلال أننا من يتلقى هذه الترجمة وبما أن الترجمة من حيث هي حوار لا يمكن أن تتم إلا من خلال اللغة، فهي بذلك تصبح حوارا تأويليا بين الثقافات والشعوب، تعمل على تحقيق التفاهم، ويتحقق هذا على خلق انسجام بين النص الأصلي والنص المترجم، وتطرح الترجمة منظومة من الصعاب تتجاوز إطار المستوى التطبيقي لتضعنا في مواجهة مباشرة مع الهوية الداخلية للنص في لغاته الأصلية، ليتبد لنا العالم من خلال صورة التقنية وشخوصه المتداخلة بكل زخمها وتجاربها الحياتية،

طرق تفكيرنا لا تعبر بالضرورة عن رغباتنا، كما أنها لا تعبر عن حالات لا شعورية في أغلبها أو حتى إثبات قناعات إزاء فعل ما، وعندما نتحدث عن الحجج باستعمال تلك القناعات لا يمكن تصورها إلا في قالب شأنه أن يعرض أفكارنا كألواح متعلّقة بالتعبير الذي تعنيه؛ وفيها تتجمد كل قضية في عبارة لغوي من موافقة للمعنى، 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 ممكنا ملاحظتها ولا يمكن ملاحظتها إلا عن طريق اللغة التي تحمل بدورها وظائف كثيرة؛ التذكر، الانشغال، التواصل التفكير.

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

النصوص اللغوية والمشاعر الاجتماعية عرضة لتقلب معناها أكثر من الأسماء حين يتواصل شخص مع آخر أو عندما نؤول قولا، 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، واستخدام المنطق والجدلية والتحليل لاكتشاف الحقيقة أو ما يعرف بالنسبة إضافة إلىاحترام رؤى الفلاسفة القدامى والإذعان السلطة فكرهم، كذلك التأويل الذي يمكن للإنسان أن يمارسه داخل أي 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 التذاوتيIntersubjectifالذي يحدث داخل إطار الجماعة أو بين جماعة وأخرى، بمعنى أن اللغة حتى 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 تتصوّر حركة فكرية أو حتى نشاطا عقلانيا في بلد ما دون الاهتمام باللغة الأصلية حتى نتجنب تطرف لغة الترجمة على حسابها.

الالتزام بتنسيق الرؤى الفلسفية مع التعليم، يبدو أننا سنصطدم وعلى الفور مع اللامعبر عنهL'indicibleوالسماح للغموض بالتغلغل في ثنايا الواقع باعتبار أن أي سؤال سيتم التعبير عنه بسؤال آخر في حقل التلاعب اللغوي.(galibert, 1988) كخلود الفكر والوحدة بين النفس والفكر؛ حيث يرجع الفهم هذا الفصل إلى الشيء المدلول عليه بوصفه ذات الشيء وليس بوصفه تعبيرا 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 تشكل ذاته كل صفة أو تعبير متميز تعبر عنه يكون لها بمثابة المعنى.

2/الترجمة في العصر الوسيط:

الفضولية في الإطلاع على طبائع الأخر عند الأوربيين جعلتهم يغتنمون الفرصة عندّ إحتكاكهم بالمجتمع الاندلسي الذي جعلهم يهتموا بالحضارة العربية الإسلامية وفي القرن الحادي عشر الميلادي عكف علماء النصارى على ترجمة علوم العرب وفنونهم ولقيت هذه الترجمات ترحابا كبيرا رغم تشدد آباء الكنيسة، وكان الفكر المسيحي البابوي في تلك الفترة يميل لأن يكون بديهيا صوفيا لا يعتمد على العقل والحجة والمنطق، ويركز بشكل كبير على العقائد الغامضة في فلسفة أفلاطون، ويقلل من التركيز على التفكير المنهجي في فلسفة أرسطو، ناهيك عن مشكلة التوافق بين الصفات الإلهية وكيفية ترابطها منطقيا. كثيرا ما يتم الخلط بين الكثير من المفاهيم التي توحي بأنها تنتمي إلى حقل واحد، وبالتالي إلى نشاط وفاعلية متعلقين بمحال لا يتعدى كونه مجالا للتخاطب بين ذاتين فاعلتين أو أكثر ما يمكن أن تترجمه العلاقة بين اللسانيات والفلسفة، كما لعبت مشكلة الشر والأصول الأولى لوجوده دورا هاما في صناعة مواقف الكنيسة، وكذا محاولة ربطها بإشكالية أخرى تتعلق بحرية الإرادة ومن ثم إشكالية الثواب والعقاب... لقد توافد طلبة العلم على المدن الأندلسية من كل أنحاء أوربا ولاسيما شمال إسبانيا وفرنسا وإيطاليا... لتلقي العلوم الإسلامية، وكان الكثير منهم قد تعلم اللغة العربية مما جعلهم يقرؤون النصوص العربية بلغتها الأصلية والترجمة هي عملية إبداعية تخضع لعوامل اجتماعية وعقائدية، وهو ما جعل المفكرون العرب يبتعدون إلى حد بعيد عن ترجمات بعض الإشكاليات اليونانية التي تنتهي غالبا إلى التشكيك في العقيدة، ونذكر على سبيل المثال مشكلة قدم العالم والتي تناولتها جميع الديانات بتحفّظ وخوف شديدين، وحتى وإن تم تناولها فستكون دراسة من قبيل النقد لا غير .

كما تحفظ الأوربيون عن الدراسات الإسلامية لبعض مشاكلهم الفكرية حتى إنهم لم يستطيعوا أن ينسبوا بعض المكتشفات الإسلامية لأصحابها بل نسبوها إليهم وإلى علومهم على غرار الدورة الدموية فيما بعد لابن النفيس والتي نسبوها إلى ديكارت وكذا بعض القضايا المنطقية مثل القضايا الموجهة، ثم إنّ الأوربيون قد اختلفوا في أغراضهم عند ترجمتهم لكتب المسلمين باختلاف طبقاتهم ومراكزهم الاجتماعية، حيث أن أغلب الترجمات كانت دفاعية أكثر منها تثقيفية وتعليمية من جهة، وتضليلية بغية السيطرة على المنطق الأفهومي للمجتمعات الإسلامية والسيطرة على خيرات شعوبها باسم الوازع الديني التضليلي، وذلك في الوقت الذي كان بعض الطلاب والعلماء المسلمين يعملون جهد إيمانهم من أجل بلوغ حقائق الأشياء واستثمارها مخزون عام للإنسانية قاطبة على غرار مجهودات ابن رشد في ترجمة كتب أرسطو، حيث كانت فلسفة ابن رشد ضمن برامج التدريس والبحث في جامعات أوربا منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وابن سينا في الطب حيث ترحم يوحنا بن داود الأسباني اليهودي المتنصر عدة كتب عربية إلى اللغة اللاتينية، من بينها "النفس" و"الطبيعة وما وراء الطبيعة" لابن سينا، ومقاصد الفلاسفة لأبي حامد الغزالي.

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 الإسلامية وتحريض الأوربيين على معاداة الإسلام والمسلمين.

أنشأ الأوربيون مدارس للترجمة وظفوا فيها مترجمين من كافة أنحاء أوربا 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 أوربا.

تعد طليطلة الأندلسية بعد سقوطها على يد النصارى بقيادة الملك ألفونسو السادس في سنة (478، 1085) أول مدينة ظهرت فيها حركة الترجمة، وكانت للمكتبات 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 المؤلّفات اليونانية لتغذي الأدب الآرامي، واستمر كثير من هذه التراجم حتى مجيء العرب فاتحين.

هذا ولم يكتب للدراسات اليونانية أن تنتشر وتمتد غربا في المرحلة المبكرة من العصور الوسطى، وإنما كان امتدادها في الشرق حيث ترجمت أولا إلى المشريانية والعربية والعبرية، ومع مرور الوقت أصبحت هذه التراحم السامية للثرات اليوناني ذات أهمية قصوى بالنسبة لغرب أوربا، وكانت نتيجتها جمعيات ومعاهد للمترجمين ورغم عداء الكنيسة للفلسفة الإسلامية استمرت الفلسفة الرشدية في الغرب لعدة قرون، ويبدو أثر ابن رشد واضحا في تأليف المفكرين الغربيين. (سعيد م.، 1998)

المحاضرة الحادي عشر:

نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط

مقدمة:

أثرت الحروب في العصر الوسيط على أوروبا تجاريا واقتصاديا وسياسيا، الأمر الذي جعل الحياة الفكرية في اضطراب وتقهقر شديدين،هذا و عندما صارت مؤلّفات 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 كرستولوجية جديدة في تاريخ الفكر المسيحي؛ كمشكلة الإلحاد ومشكلة الغنوصية وهو الأمر الذي دفع بدارس اللاهوت إلى تعلم اللغات المختلفة وهو ما انجر عنه نوع من الانتظام في مؤسسات دينية صارمة، ثم جامعات

مؤطرة لتعاليم الآباء وتاريخ الفكر المسيحي والإسلامي واليهودي على حد سواء، كما عملت الكنيسة الكاثوليكية على دعم مركزها بالالتفاف حول البابوية إلى غاية أن امتد نفوذها إلى الأجهزة السياسية ومراكز القرار المختلفة، وما يهمنا أكثر هنا هو بروز المدارس التي حاولت تأطير الفترة بسلبياتها وإيجابيتها المختلفة، وكذا محاولة الإحاطة بإشكاليات العصر على تنوعها .

1/نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط:

1-مدارس الكاتدرائيات:

تحول التعليم في القرن الحادي عشر من الأديرة إلى الكاتدرائيات وبلاط الأمراء والمدن والجامعات بحيث لم بعد الزاهي يقوم بالتدريس إلا بعد حصوله على ترخيص من السلطة، إذ لا سبيل إلى منع المسيحية فتصبح فيما وأحزابا إلا أن يرضى المسيحيون للخضوع سلطة واحدة المحدد لهم مبادئ دينهم وتلك السلطة هي قرارات مجالس الكنيسة الأسقفية، ومن هنا كان اهتمام الأديرة منصبا على التدريس بالكتب الرئيسية، وهي تلك التي يسيطر عليها المجتمع البابوي بحيث لا يجب أن تحمد عن الإطار المحدد من طرف تلك السلطة، لكن سرعان ما تغيّرت الغاية من التفلسف والتفكير بشكل عام عند مفكري المرحلة، ثم إن مفهوم التفلسف ذاته قد تغير وتغيرت تبعا لذلك القيم والمعايير الفكرية التي كانت تميز أنماط الحياة، وأصبحت قيمة المعرفة تقاس بمقدار نفعيتها للحياة الثقافية السائدة ومقدار نفعيتها في الدفاع عن قضية المؤسسة التي ينتمي إليها الفرد.... هنا أصبح المفكر الحقيقي هو الذي يجيد اختيار الموضوعات التي سيناقشها ويقدمها إلى الآخرين بشكل جذاب وهنا ظهر النقالون الذين قاموا بنسخ الكتب التي كانت حكرا على الرهبان، وبالتالي اتسع نطاق اهتمام الأديرة بالحياة قاطبة فلم تعد موجهة للتدريس فقط، وظهرت في مقابل كل هذا مكتبات ضخمة يديرها محترفون أكفاء وخبراء في المجال، والجدير بالذكر أنه يتم الإنفاق على الطلبة الذين يعدون ليصبحوا فيما بعد قساوسة من أموال الكاتدرائية، أما غيرهم من الطلبة فكانوا يؤدون أجورا قليلة نسبيا. (القادر، 2000)

وإتباعا 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 العزل والضعفاء والعجزة والكفاح من أجل المصلحة العامة للجميع. كانت هذه بعض الإرشادات والواجبات الرئيسية لفرسان القرون الوسطى؛ التي بنيت على مبدأ رئيسي في توجيه حياة الفرسان وهو الرجولة والشهامة.

2/المدارس المدنية:

في نهاية العصور الوسطى أخذ الحرفيين وبعض الأشخاص المدنيين على عاتقهم إنشاء المدارس والإشراف عليها، وقد كانت المؤسسات الخيرية التي أنشأتها هي التي توفّر الأموال اللازمة لأغراض دفع نفقات التعليم وإنشاء المدارس، فيما بعد أنشأت مدارس أخرى أطلق عليها بالكليات بالمفهوم الحالي، وقد كانت في بدايتها مقتصرة على أنباء الطبقة الخاصة، مثل كلية سانت ماري والتي تميزت باستقلالها عن أي كنيسة أو كاتدرائية على الرغم من أن ذلك لم يكن سهلا، فقد رفعت قضايا عدة أمام مجلس الملوك حول أحقية الكنيسة في احتكار التعليم، كذلك لم يكن الوعي الإيديولوجي لديهم مستبعدا من محال معرفة الواقع التي يمكن الحصول عليها من خلال الأسطورة أو الدين أو الطقوس، فلم يكن هذا الوعي كيانا قائما بذاته ومستقلا عن كل أشكال الواقع والحياة الاجتماعية في صورها الدينية والدنيوية.

في المقابل استقرت فيما بعد الحياة الاجتماعية وانتعشت الصناعة والتجارة،والفنون، وكانت هذه النهظة سببا في ظهور الكثير من الجدليين واللاهوتيين الذين أقاموا لاحقا أدبا راقيا جمع في طياته روح العصر الوسيط و ما يحتويه من معارف في مجالات متعددة و واسعة .

3/المدارس المسيحية:

رفض المجتمع المسيحي الإنخراط في المعارك العسكرية رفضا قاطعا ، في الواقع، كان هناك عدد من الأمثلة الشهيرة من الجنود الذين أصبحوا كبار المسيحية، ورفضوا الانخراط في القتال بعد اعتناقهم وأعدم لاحقا الكثير منهم لرفضهم القتال، ويرجع سبب التزام السلمية ورفض مختلف أشكال العنف إلى مبدأين:

أولا: كان ينظر إلى استخدام القوة والعنف كتناقض مع تعاليم اليسوع.

ثانيا: 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 أنها 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 منهجا أو طريقة في التدريس، وتميزت بسعة مناهجها إذ تضمنت دراسة اللغة والأدب والهندسة والمنطق... غير أن هذه المدرسة ثم غلقها بعد أن أمسكت الكنيسة بدقة التعليم وأصبحت العربية تربية دينية.

3-مدارس الكهنة: وقد هدفت إلى إعداد الكهنة لذا احتوت مناهجها بشكل أساس على تفسير الكتاب المقدس وبعض الدراسات الأدبية الفلسفية، أما مقرها فقد كان في الكنائس وأساتذتها من كبار قداس الكنيسة، وفي مقابل هذا كانت المدرسة قد ضربت بعمقها في أذهان المثقفين وتقبلها الناس جميعا، حتى عوام الناس ممنهم نظرا للأفكار التي كانت تحملها في كل مرة، وهي أفكار ملامسة لواقع وحياة الناس على اختلاف شرائحهم.

4/مدرسة الإسكندرية:

كانت الظروف في هذه المدرسة مواتية لقيام النشاط المسجي في مصر، خاصة مع ما واجهته من ظروف مواتية جعلتها تمتد طولا وعرضا تذكر 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 الأقانيم الثلاثة المسيحية، وكذا تجسد الإله وخلود النفس بعد الموت وهذا رغم إقرار المصريين بخلود الجسد كذلك .

هذه لم يمنع المصريين إلى الانجذاب نحو ديانتهم القديمة بشكل معين، الأمر الذي خلق في مقابل ذلك نوعا من التصادم مع الروحانية التي سادت المسيحية، حيث استمرت الوثنية قرونا طويلة ووحدت مساندة من الفلاسفة والمفكرين، ثم إن دعوة المسيحية إلى الزهد واحتقار أوهام العالم، والقناعة فيما يتصل بالطعام والشرب واللباس... تعتبر ثورة على معتقدات المصريين السائدة، وهي الصرة التي أدركها مارقوس الرسول أيضا 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 مركزا للحركة العلمية والأدبية فإن تطورها كان على مرحلتين:

-**المرحلة الأولى (48 ق م، 273 م):** وحدت الحركة العلمية في الإسكندرية نصيرا لها لدى عدد من الأباطرة "أوغسطس (30 ق م ، 41 م) وكان محبا للثقافة واللغة اليونانية، وفي عهده نالت الجامعة قسطا لا بأس به من العناية والاهتمام، وكان الإمبراطور كلوديوس (41، 54) محبا للعلم والتاريخ، وكان له شغف بدراسة اللغة اليونانية حيث أسس معهدا جديدا أطلق عليه اسم "الكلوديوم" وكان مهتما بالتشريع الروماني والدراسات الكلاسيكية، كما شهدت الإسكندرية في ذلك العصر حركة فكرية تمثلت في ظهور مذهب فيلون السكندري 30 ق م 50م) في التوحيد واللاهوت وتمثلت الترجمة اليونانية للتوراة (العهد القديم) وهي المعروفة بالسبعينية لخدمة اليهود.

-**المرحلة الثانية:** في هذه المرحلة عرفت المدرسة الإسكندرية أشد اللحن والثورات التي كان من أثرها ضياع كثير من القروات العلمية، واتجه المسيحيون إلى هدم الأوثان والمعابد، وقد ظهرت فيها مدرسة الإسكندرية المسيحية وكان هدفها معارضة الجامعة الوثنية.

و التأويل في هذه المرحلة يبقى تحت إرادة الكنيسة، كما أنه يبقى مستندا إلى الكلام الإلهي باعتبار الإله هو الذي يتحكم في كل كلامنا وخطاباتنا، بل هو صاحب الكلام ومنه وبفضله تتاح لنا فرصة التكلم، وكل الصفات التي خلقنا بما 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 "إيحاء 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 تخدم هذه النصوص باعتبارها موجهة لكل المسيحيين، مما يعني أنها تبلغ كل اهتماماتهم و انشغالاتهم.

خاتمة:

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 يطوّر القيم الاجتماعية ويرسم منظومة قيم تتلخص في تعميق الرؤى على ضوء مشروع واحد ونقصد بذلك تعزيز الفهم وترسيخ قيمه في إطار المسؤولية والالتزام، وهو الأمر الذي يسمح بالتواصل بين شرائح المجتمععلى إختلاف ألوانها .

و كان لتحول المجتمعات البشرية بمراحلها المختلفة على ‘إعتبار 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 الاغتراب)، حيث أنه عندما أصبح التفكير مثل همزة وصل بين التنظيم السياسي والعلاقات الاجتماعية غابت شرعية النصوص وعدالة الجهد وتثمين الخبرة.

ونتيجة لهذا كان على الفكر الوسيط فيما بعد إيجاد مسوّغات تبرر شرعية بقاء نصوصه، أو على الأقل مبررا إيديولوجيا يبرر توسعة 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 تقدمية متضامنة مع البنى الاجتماعية السائدة في كل مرحلة، خاصة وأن الاضطراب السياسي كان عاملا مهما في كل خطوة تقدمية خطاها العقل المرحلي في تجربته الاجتماعية(السياسية والاقتصادية)، ومنه إلى فكرة الاهتمام بالموروث العقائدي أين تكون النصوص الشعبية والربانية السمة الرئيسية المعبرة عن أفكار الفترة وكذا تحطم المسلمات القديمة والبالية؟ لمعنى بناء فكر جديد على أنقاض فكر لم يعد يستوعب الراهن الديني بكل حيثياته، فكل هذه الأفكاروالمراحل الجديدة التي خطاها العقل في أزمنتها المتعاقبة، قد قطعت الصلة تماما بين ماضي العلم بوصفه ممارسة تلقائية أو أيديولوجية، وبين المرحلة الجديدة التي انتقل إليها والتي اتسمت بصياغة النظرية التأويلية هذا وتعتبر المعرفة الجديدة عن نفسها في صورة مفاهيم ومشكلات جديدة والتي تتطلب بدورها مناهج وطرق تأويل أخرى.

القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية أدى إلى قطع العلاقة مع المقدس، فراغ على مستوى القيم... لكن سرعان ما اصطنع الفكر اللاهوتي أخلاق أرضية اعتقادا منه أن معرفة الواجب تستلزم بالضرورة الإعتراف بالدين. ولما كانت الأخلاق الأرضية متصفة بالنقص فإنها لم تسعف الإنسان في إدراك معنى الحق والخير، الشيء الذي أدى بالكنيسة إلى إنكار أن يكون هناك لهذه القيم وجوداً موضوعيًا وأن تكون معبرة عن حقيقة ما بعيدا دينية قوية تؤطر صياغتها على ضوء نصوص تأويلية صارمة، وهكذا صيغت القوانين الوضعية بمحاذات النصوص الربانية والحق الكنسي لكنه في مقابل ذلك لم يتمكن من الرقي إلى منزلة الحق، الأمر الذي يجعلنا نقول أن فلسفة التأويل في فترة العصر الوسيط نجحت في عملية الهدم لكنها أخفقت في البناء، وهذا هو مكن الأزمة الذي عثرت عنه مرحلة فلسفة المدارس بصورة رسمية.

كان القصد من البحث في التأويل هو تفسير التحولات الكثيرة التي حدثت في تاريخ الفلسفة بصفة عامة رقم اكتفاء المقياس بمرحلة العصر الوسيط من خلال أعمال كبار الفلاسفة والقديسين من زاوية التجاوز الجدل في المفاهيم الفلسفية من جهة وكيفية الارتقاء والتطور في مناهج هؤلاء الفلاسفة وطرق استدلالاتهم في ظل نسق واحد هو النسق المعرفي التأويلي، والذي يحتكم بدوره إلى مسلمة تطابق العقلي مع النقلي رغم وجود بعض الإختلالات الجدلية، ومثل تلك التجاوزات الجدلية التي حدثت بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي، وبين الفكر التوماوي والفكر الرشديهي تجاوزات على مستوى المفاهيم الفلسفية أو طرق التعبير عنها في قالب تأويلي يستبعد تجاوزات اللغة المستعملة، أو المقومات الميتافيزيقية التي استندت إليها الأنساق الفلسفية .

وهنا نلاحض انتقال الفكر التأويلي من السكون إلى الحركة ومن المعقول إلى المحسوس تماما كما حدث وانتقلت الحركة الحسية إلى مقياس الزمن ثم إلى الأزلية ومنها إلى السرمدية وهو الاتجاه الذي رأت فيه الفلسفات اللاحقة قلبا للمفاهيم والتصوّرات ودوغمائية في فهم المدركات، فإذا كانت الفلسفة جميع أطوارها قد تناولت بعض المبادئ التي تقف عليها مدركات الإنسان بصفة عامة (والتي تتراوح بين النص وتأويل النّص)، فإنّه لابد من معرفة تلك المدركات باعتبار أنّ معرفة الإنسان لا تعدو أن تكون مجرد حصيلة التراكمات التي يكوّنها العلم الذي يبحث في الوجود بما هو ،موجود وكلّ معرفة حقيقية هي معرفة بعلل النص ، هكذا قال "**غادامير**" جاءت الهرمينوطيقا أو فلسفة التأويل لتعطي بعدا تاريخيا لمضمون الحقيقة عبر تشديدها على الحوار و على الافكار المسبقة في تشكيل أفاق المعرفة و بلوغ الحقيقة وذلك وفق توافق العقل مع النقل .

القرأن الكريم

قائمة المراجع :

-عبد الغني بارة : الهيرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع تأويلي – الدار العربية للنشر و التوزيع ط1 2008 الجزائر .

أبو زيد ناصر : إشكالية القراءة و التأويل ، المركز الثقافي العربي ط6 2001 بيروت لبنان .

الغزالي، المنقذ من الظلال، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع 1959.

أبو بكر الرازي – مختار الصحاح–دار الهدى ، عين مليلة ط4 1990الجزائر .

روبرت سولزا " السيمياء و التاويل تر : سعيد الغانمي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ط1 1988 بيروت لبنان .

بن تراند راسل – " غزو السعادة تر سمير شيخاني – دار الأمير 1990 بيروت لبنان .

–أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، عين مليلة: دار الهدى، ط4، 1990

–عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا العربية والتأويل العربي الإسلامي، الجزائر : دار القدس العربي.

وولتر ستيس – تاريخ الفلسفة اليونانية ، تر عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة الجامعبة للد راسات و النشر و التوزيع ط1 1987 الجزائر .

أفلاطون – محاورة بروتاغوراس " تر : عزت قرني القاهرة ن دار قباء للطباعة و النشر 2001 بدون ط الجزائر .

السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، بيروت: المكتبة الثقافية، ج2، 1973.

أفلاطون، محاورة بروتاغوراس، تر: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

- أرسطو، العبارة، نقل إسحاق ابن حنين ضمن كتاب منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمان بدوي، بيروت: دار القلم، ط1، 1980،

-عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا العربية والتأويل العربي الإسلامي، الجزائر : دار القدس العربي، 2013.

-توفيق سعد " في ماهية اللغة و فلسفة التأويل"المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع دط ، 2002 بيروت لبنان .

محمود فهمي زيدان ، " في فلسفة اللغة " دار النهضة العربية دط ، 1985 بيروت لبنان .

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

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

(1)عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة: مكتبة النهظة المصرية، ط4، 1979،.

(1)غادامير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، لبنان: دار العربية، ط2، 2006،

) يورغنهابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الجزائر: منشورات 1 .الاختلاف، ط1، 2010،

(1)توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، تر: الخوري بولس عواد، القاهرة: دار النشر الأسقفية، المجلد الأول، 1882،

-ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص26.

قائمة المعاجم :

إبن منظور : "لسان العرب " ، دار الجديث القاهرة ج4 دط 2003.
إبن منظور : " لسان العرب " ج11 دار صادر بيروت ط3 1994 لبنان .
- المنجد في اللغة و الإعلام ، دار المشرق بيروت لبنان ط4 2004.
أحمد حسن الزيات و أخرون : " المعجم الوسيط ج1، ج2 دار الدعوة دط ،دس تركيا .
- جميت صليبا :" المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني دط 1992 بيروت لبنان .
–ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام هارون، دمشق: دار الفكر، ج1، 1990.
–ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف للطباعة و النشر بيروت ، المجلد لثاني1988 .

مراجع باللغة الفرنسية :

-Galibert jean- paul. «malaises dans la realité ,le pouint d'ecriture de wittgenstein,revue des sciences religieuses,tome 72 page 32 ;1998
-Ricour paul, « le conflit des interprétations (essais d'herméneutique paris :seuil 1969
Jean grondinl'universalité de l'herméneitique pris puf page 11france
-Gosé maria aguirre oraa, « raison critique ou raison herméneutique,une analyse de lacontreverse entre – habermas et gadamer , les editions du cerf,paris 1998 p 40 - chleirmakher-f,istatut de la theologie ;traduction, bernard- k ;les editions de cerf. Paris 1994
-André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris: PUF, édition, 1968, pp. 78,79.
Lalande andré –vocabulaire technique et critique 1968 paris puf.

الهوامش :

(بلا تاريخ).

(بلا تاريخ).

albert. *المرجع السابق.*

.paris: paris puf .(المجلد 10) *vocabulaire techniqueet critique de la philosophie* .(1968) .lalande André

paris: k,les editions de cerf (المحرر، bernard - traduction) *.istatut de la théologie* .(1994) .cheleimakher.f
.

.234 ، *revue des sciences religieuses* .malaise dans la réalité .(1988) .gean paul galibert

صفحة (المحرر، revue klesis) .la tache de l'erméneutique dans la philosophie encienne .(بلا تاريخ) .grondin
.p 5

.paris *.la sociologie critique en question* .(1987) .henri albert

.I

.paris *.le conflit des interpretations* .(1969) .paul riceur

jurgen hebermas et la téorie de l'agir communicationnel: question de .(2015) .rebichaud arianne
.l'uducation thése de doctorat

إبن رشد. *المرجع السابق.*

إبن رشد. (1996). *تخليص منطق أرسطو* (الإصدار ط1، المجلد المجلد 5). لبنات -بيروت : دار الفكر اللبناني.

إبن رشد. (1997). *فصل المقال* (الإصدار ط1). بيروت لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية .

إبن رشد. (1983). *فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من الإتصال.* بيروت ، لبنان : دار المعارف.

إبن فارس. (1979). معجم *مقاييس اللغة* (الإصدار ج1). دمشق: دار الفكر.

إبن منظور. (1979). *لسان العرب* (الإصدار ج1). بيروت، لبنان: دار المعارف للطباعة و النشر .

أبو النو حمدي. (2009). *يورجن هابرماس " الأخلاق و التواصل "* (الإصدار ط1). بيروت: التنوير للطباعة و النشر و التوزيع.

أبو حامد الغزالي. (1959). *المنقد من الضلال.*

ادافيد جاسير. *المرجع السابق.*

أرسطو. (1980). *التحليلات الأولى* (المجلد ط1). بيروت: دار القلم .

أرسطو. (1980). *التحليلات الأولى* (الإصدار ط1). بيروت، لبنان: دار القلم.

أرسطو. (1980). *المرجع السابق .*

أفلاطون. *المرجع السابق.*

أفلاطون. (2001). *محاورات بروتاغوراس* (الإصدار دط). بيروت، لبنان: دار قباء للطباعة و النشر .

أفلاطون. (2001). *محاورة بروتاغوراس.* القاهرة، مصر : دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع .

الغزالي. (1959). *المنقذ من الضلال* (الإصدار دط). بيروت، لبنان .

الفارابي. (1978). *كتاب الملة.* بيروت ، لبنان : دار المشرق.

المرجع السابق.

المرجع السابق.

المرجع السابق.

بجدوي عبد الرحمن. (1979). *خريف الفكر اليوناني* (الإصدار ط1). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

بن تراند راسل. (1990). *غزو السعادة* (المجلد ط1). دار الامير.

بن كراد سعيد. (2012). *سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السميائيات.* بيروت، لبنان : الدار العربية للعلوم ناشرون.

بول ريكور.

بول ريكور. *المرجع السابق.*

توفيق سعد. (2002). *في ماهية اللغة و فلسفة التاويل* (الإصدار دط). بيروت ، لبنان : المؤسسة الجامعي للدراسات و النشر و التوزيع .

جاسيرالمرجع السابق دافيد. *المرجع السابق.*

دافيد جاسير. (2007). *مقدمة في الهرمينوطيقا* (الإصدار ط1). منشورات الإختلاف.

دلوز جيل. (2004). *سبينوزا و مشكلة التعبير* (الإصدار ط1). ألف باء الأديب.

رونالد بارت. (1992). *لذة النص* (الإصدار ط1). حلب، سوريا: مركز الغنماتء الحضاري.

شار، تر : عبد الحليم محمود جنيبر. *المسيحية نشأتها و تطوزها*. بيروت ، لبنان : منشورات المكتبة المصرية .

علي حرب. *المرجع السابق*.

علي حرب. (1989). *قراءة ما لم يقرأ* (الإصدار دط). بيروت، لبنان : مركز الإنماء القومي .

عمارة ناصر. (2013). *اللغة و التأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التاويل العربي الإسلامي ، 2013 ص 16 الجزائر*. الجزائر : دار القدس العربي.

غادامير. (2006). *فلسفة التأويل* (الإصدار ط2). بيروت: دار العربية.

قرأن. *سورة الاعراف*.

ماهر عبد القادر. (2000). *دراسات في فلسفة العصور الوسطى* (الإصدار دط). دار المعرفة الجامعية .

محمد سعيد. (1998). *حضارة أوروبا في العصور الوسطى* (الإصدار بدون طبعة). دار المعارف الجامعية.

محمود فهمي زيدان. (1985). *في فلسفة اللغة* (الإصدار دط). بيروت ، لبنان : دار النهضة العربية .

منى طلبة. (2004). *الهرمينوطيقا المفهوم و المصطلح*. القاهرة، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب.

موسى بن ميمون. (2022). *دلالة الحائرين*. مكتبة الثقافة الدينية.

ناصف مصطفى. (1995). *اللغة و التفسير و التواصل* (المجلد العدد 193). (سلسلة عالم المعرفة، المحرر) الكويت.

نبيهة قارة. (1998). *الفلسفة و التأويل*. بيروت، لبنان : دار الطليعة للطباعة و النشر .

هانس غيورغ غادامير ت محمد شوقي الزين. (2006). *فلسفة التأويل " الاصول ، المبادئ ، الأهداف "* (الإصدار ط2). الجزائر: منشورات الإختلاف .

يورعان هبرماس. (2010). *ايتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة* (الإصدار ط1). منشورات الإختلاف .

فهرس الموضوعات

المحاور الكبرى للمادة 03

مدخل.....05

المحاضرة الأولى : مفهوم التأويل و أنواعه

1/مفهوم التأويل.....08

2/أنواع التأويل.....10

3/شروط التأويل.....12

المحاضرة الثانية : مبادئ وأصول فلسفة التأويل

1/مبادئ التأويل.....17

2/أسس فلسفة التأويل.....20

المحاضرة الثالثة :الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس وميلاد الهيرمينوطيقا

1/الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل.....23

2/هرمس في الفكر اليوناني.....28

المحاضرة الرابعة :اللغة والتأويل

1/اللغة.....30

2/التأويل.....33

3/اللغة و التأويل 34

المحاضرة الخامسة : التأويل والرمز

I. 1/ التأويل.....54
II. 2/الرمز 36
III. التأويل و الرمز 37

المحاضرة السادسة :النص الديني وإشكالية التأويل (اليهودية، المسيحية، الأسلام)

1/في الفكر اليهودي.....39
2/في الفكر المسيحي..... 44
3/في الفكر الإسلامي.....52

المحاضرة السابعة : مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية

1/المقاربة الإجتماعية.....53
2/المقاربة الواقعية.....54
3/المقاربة النفسية.....58

المحاضرة الثامنة: تأويل النص الفلسفي

1/تأويل النص الفلسفي.....61
2/نماذج من التأويلات..... 62
أ/ابن رشد.....67
ب/ موسى ابن ميمون.....80

ج/ توماالإكويني.....73

المحاضرة التاسعة :الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي

1/الحجاج الفلسفي.... 75

2/الحجاج الفلسفي في السياق النصي.....80

المحاضرة العاشرة : النص الفلسفي بين التأويل والترجمة في العصر الوسيط

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

2/الترجمة في العصر الوسيط.....86

المحاضرة الحادية عشر : نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط

1/مدارس الكاتدرائيات.....88

2/المدارس المدنية.....89

3/المدارس المسيحية.....90

4/مدرسة الإسكندرية.....92

خاتمة.....103

فهرس المراجع 109