



## Extrait du Procès-verbal du conseil scientifique En date du 02 juillet 2020

En date du deux juillet de l'an deux mille vingt, s'est tenue une réunion du conseil scientifique de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales à 10 heures, pour débattre des points contenus dans l'ordre du jour ci-après:

### **Ordre du jour**

1. Demande d'offres de formation doctorale.
2. Participation à des Manifestations Scientifiques P.M.S.
3. Soutenance de Thèses doctorat
4. Inscription d'un étudiant étranger
5. Changement d'intitulés de doctorat
6. **Expertise de photocopiés.**
7. Organisation de manifestations scientifiques.
8. Retours de stages.
9. Mise fin fonction aux postes supérieurs.
10. Promotion et Titularisation des enseignants.
11. Proposition de nomination aux postes supérieurs.
12. Divers.

**Etaient présents : Ci-joint la feuille d'émargement.**

La séance a été ouverte par le président du CSF qui a souhaité la bienvenue à tous les membres.

### **6. Expertise de photocopiés**

Le CSF a examiné et donné un avis favorable aux photocopiés fournis par l'enseignant suivant ;

1. BOUMAHDY Zineb ;

Portant l'intitulé : دروس في فلسفة التأويل في العصر الوسيط

LA Vice Doyenne / PGRSRE

**Mlle SAHRAOUI Nadia**  
Vice Doyenne chargée de la poste  
graduation et de la recherche  
Scientifique et des relations  
extérieures



رئيس المجلس العلمي للكلية  
أ. د. عمر بلخير



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

محاضرات في مقياس: فلسفة التأويل في

العصر الوسيط"

مطبوعة علمية

مقدمة لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة

إعداد: د/زينب بومهدي

الموسم الجامعي: 2020/2019

## محاضرات في مقياس فلسفة التأويل في العصر الوسيط

المادة : فلسفة التأويل في العصر الوسيط

المعارف المسبقة المطلوبة:

- تاريخ الأديان. + فلسفة يونانية + ثقافة عامة

- طريقة التقييم: ( الامتحان + المراقبة المستمرة)

محتوى المادة:

المادة: فلسفة التأويل في العصر الوسيط محاضرة	السادسي: الرابع	المعامل:03	الرصيد:05
مفردات المحاضرة	مفردات التطبيق		
1	مفهوم التأويل و أنواعه		
2	مبادئ وأصول فلسفة التأويل		
3	الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس وميلاد الهرمنيوطيقا)		
4	اللغة والتأويل		
5	التأويل والرمز		
6	النص الديني وإشكالية التأويل(اليهودية، المسيحية، الإسلام)		
7	مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية		
8	تأويل النص الفلسفي(ابن ميمون، توما الاكوييني، ابن رشد)		
9	النص الفلسفي بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط		
10	الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي		
11	نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط		

# المقدمة

## مقدمة:

يعتبر سؤال الفهم محرك الإنسان ودافعه الأول لقراءة النصوص واستنتاجها وفك رموزها وكل ما هو غامض وإشكالي فيها، على اختلاف النصوص واهتماماتها ومضمونها، وعملية الاستنتاج هذه مارسها الإنسان منذ الفلسفة اليونانية وهذا بقراءة النصوص الهوميرية والغوص في خباياها وما تحمله من معاني خفية، لكن مسألة استنتاج النص ومحاولة فهمه وتأويله ستعرف انتشارا أكبر في زمن لاحق هو زمن النصوص الدينية باعتبار أن النص الديني هو نص متعالٍ ومفارق للطبيعة البشرية، وهنا ستظهر الهرمنيوطيقا لتضطلع بهذه المهمة؛ ولقد تأسس المشروع الهرمنيوطيقي في بدايته الأولى على قاعدة الرغبة في فهم النص الديني، لتنتقل فيما بعد إلى فهم النص الإنساني، فالإنسان لا يمكنه التعرف على ما تحمله النصوص من أسرار إلا عن طريق الفهم إذ يلتقي القارئ بالنص ويحتك به مباشرة، ولكن هذه القراءة لا تكون إلا انطلاقا من أطره المرجعية ولهذا فكل قراءة ما هي إلا تأويل، هنا يصبح النص حوار مفتوح بين المؤلف والقارئ المؤول، انطلاقا من هنا يمكن القول أن الإنسان هو ذلك الكائن التأويلي لأنه يفهم نفسه وفقا لتأويله لتراثه الذي تلقاه من الماضي.

وعليه جاءت هذه المطبوعة موجهة لطلبة السنة الثانية ليسانس فلسفة، عساها أن تقرب المسافة بينهم وبين حقل الهرمنيوطيقا كونها أضحت اتجاه فكري ذا أهمية كبيرة في البحث الفلسفي، وجاءت هذه المطبوعة مراعية البساطة والوضوح وفق قدرات الطالب وملتزمة مفردات المقياس التي تم ضبطها من قبل الوزارة؛ واستعنت بمجموعة من المصادر والمراجع المتخصصة في فلسفة التأويل لإعداد هذه المطبوعة العلمية. وتهدف هذه المطبوعة إلى تحقيق القدرات المعرفية التالية:

✓ تمكين الطالب من معرفة سبل التأويل في العصر الوسيط وهذا من خلال تأويل النص الديني وكيفية انتقال التأويل من مجال النص المقدس إلى مجال النص البشري بفروعه المختلفة.

✓ كما تهدف إلى تحقيق تكامل معرفي مع وحدات يدرسها الطالب في السنة الثانية، وهي متعلقة بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية وكذا الفلسفة اليهودية والمسيحية.

ولقد تم تقسيم هذه المطبوعة إلى ثلاث محاور جاء المحور الأول عبارة عن مدخل مفاهيمي وجينيولوجي في الوقت ذاته متناولا العناصر البحثية التالية مفهوم التأويل وأنواعه وهذا بالعودة إلى مفهومه في الفكر العربي والفكر الغربي وبعدها تطرقنا لمبادئ وأصول فلسفة التأويل، ثم تأتي مسألة تطور مفهوم الهرمنيوطيقا وارتباطها بالفلسفة اليونانية وهذا بالعودة إلى علاقتها بالإله هرمس، لنجد أنفسنا فيما بعد نتناول بالتحليل علاقة التأويل بكل من اللغة والرمز.

ليأتي بعدها المحور الثاني والذي سيكون أكثر عمقا وتخصصا وهذا بخوضه في مسائل تأويل النص الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام باعتبار أن التأويل قد تأسست في رحاب النص الديني، وهذا بأخذ نماذج من تأويلات للديانات ككل ثم عرجنا بعدها بالتحليل على مسألة لا تقل أهمية عن الأولى وهي بمقاربات في التأويل والعلوم الإنسانية وجاء هذا العنصر لنبين فيه كيف انتقلت الهرمنيوطيقا من مجال الكتاب المقدس والنص الديني لتصبح أكثر ارتباطا بالنص الإنساني المتعلق بالعلوم الإنسانية أكثر، ثم انتقلنا بعدها إلى تأويل النص الفلسفي في العصر الوسيط وهذا بأخذ نماذج من اليهودية والمسيحية وكذا الإسلام.

أما المحور الثالث والأخير فقد تناولنا فيه مسألة الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النص وهذا لأن الحجاج كان أسلوب الدفاع عن القضايا الفكرية والفلسفية اعتمده الفرق الكلامية في الإسلام كما اعتمده الفلسفة المدرسية المسيحية، لنتقل بعدها لقضية فلسفية ذات أهمية كذلك في فلسفة التأويل وهي متعلقة بالنص الفلسفي بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط انطلاقا من أن الترجمة لعبت دورا في نقل النصوص من لغاتها الأصلية إلى اللغات المستقبلية.

لنختم هذا المحور و المطبوعة ككل بعرض بعض النماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط وجاء اختيارنا لمدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندرية ورجائي أن يجد الطلبة في هذه المطبوعة ما يفيدهم وينفعهم ويزيل الضبابية عن هذا المقياس

**1 المحاضرة الأولى: مفهوم التأويل وأنواعه :**

### 1 - مفهومه في الفكر العربي:

#### أولا مفهوم التأويل:

##### أ- لغة:

يأخذ التأويل في اللغة العربية بمعنى الترجيع والرجوع ففي لسان العرب نجد التأويل هو إدراك المرجعية والمآل، وما لا يفصح عنه ظاهر اللفظ فيحتاج إلى دليل يكشف عما وراء الظاهر "فالأول: هو الرجوع ... وأول الكلام وتأوله: دبّره وقدره ... وفسره وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ ... والتأويل والتأول: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصلح إلا ببيان غير لفظه ... وعلم التأويل ما ينبغي أن يُنظر فيه... والتأويل عبارة الرؤيا ..."<sup>1</sup>؛ من خلال هذا التعريف نلاحظ مسألة مهمة وهي إن ابن منظور يأخذ التفسير و التأويل بمعنى واحد في حين نجد الأمر مختلف عند الجرجاني فهو يعرف مصطلح التأويل قائلا: "في الأصل: الترجيع وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة،

<sup>1</sup> نقلا عن محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006،

مثل قوله تعالى: ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾ (الأنعام 95) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً. وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً...<sup>1</sup>.

في حين يأتي تعريف الفيروز آبادي للتأويل على أنه " اشتقاقه من الأول وهو الرجوع، فيكون بيان الشيء الذي يرجع إليه معنى الآية ومقصودها"<sup>2</sup>. من كل هذه التعريفات نصل إلى أن التأويل هو الرجوع، والتفسير، والجمع.

#### ب- اصطلاحاً:

مخطأ من يعتقد أنه يوجد اتفاق في تعريف التأويل من الناحية الاصطلاحية لأنه وعلى الرغم من أن التأويل ظاهرة لغوية قد ارتبطت ولا زالت باللفظ والمعنى إلا أن استعماله في البنية اللغوية لم يكن بالشكل الذي استعمل فيه في الدراسات الإسلامية الأخرى، ولهذا سنحاول استعراض مفهومه في الحقول المعرفية الإسلامية والتي لها علاقة وارتباط بما نبحت فيه في هذه الدراسة، فلفظة التأويل في القرآن الكريم قد وردت في ستة عشر موضعاً وهذا في السور القرآنية التالية: سورة يوسف، الكهف، النساء، الإسراء، آل عمران، الأعراف، يونس، ولناخذ بعض الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل على سبيل المثال لا الحصر ففي سورة يوسف قوله تعالى: ﴿ وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً... ﴾ (سورة يوسف، الآية 100) وقوله تعالى في سورة الإسراء ﴿ و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ (سورة الإسراء، الآية 35) وكذا قوله ﴿ بل كذبوا ما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتئهم تأويله ﴾ (سورة يونس، الآية 39).

ويأتي تأكيد ابن تيمية على أن التأويل في القرآن الكريم يختلف عن اللفظ عند المتأخرين من أهل الأصول والفقه، وكذا أهل التفسير والسلف وعليه فهو يأخذ بالمعنى البياني للفظ التأويل وهو المعنى الذي كان موجوداً حتى القرن الثالث الهجري ويرفض كل الاصطلاحات التي ظهرت عند المتأخرين وهو يقول في ذلك: "التأويل هو تفسير الكلام سواء وافق ظاهره أم لم يوافق، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم"<sup>3</sup>.

أما التأويل عند الفلاسفة سنتناوله من خلال الغزالي وابن رشد، فهو عند الغزالي " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار أما ابن رشد فإنه يعرف التأويل على أنه "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من

الشريف الجرجاني، التعريفات، مادة التأويل: الدار التونسية للنشر 1971، ص 28<sup>1</sup>

الفيروز آبادي، ص 79<sup>2</sup>

ابن تيمية، الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد القاسم، مكتبة المعارف، الرباط، د/ت، د/ط، ص 35<sup>3</sup>

تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي<sup>1</sup>.

يمثل هذا التعريف جوهر أطروحة ابن رشد في التأويل، فلقد تعرض لهذه المسألة في جميع كتبه تقريبا إلا أن كتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** يعد من أهم الكتب التي تناولت هذه المسألة وما نجم عنها من مواقف قد تكون خارجة عن المؤلف وفقا لطبيعة ذلك العصر، وعليه فالحديث عن التأويل لا يخرج عن إطار تسوية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة التي أخذت عند ابن رشد شكلا خاصا ومميزا. وهذا تأكيد على أن التأويل تختص به فئة من الناس لا غيرهم.

أما التأويل عند أهل النحو فهو يختلف عما وجدناه عند الفلاسفة أو المتكلمين والمفسرين وعلماء أصول الفقه فهو " يعنى بحمل الظواهر للتوفيق والمواءمة بين أساليب اللغة العربية وقواعد النحو"<sup>2</sup>.

### ثانيا: مفهوم التفسير:

أ- **لغة** : البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير في القرآن بمعنى البيان، في قوله تعالى في سورة الفرقان "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" أي ما يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بيانا، وفي هذا يقول الراغب الأصفهاني: " الفَسْرُ والسَفْرُ متقارب المعنى كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، والفسر لإبراز الأعيان للأبصار، يقال: سفرت المرأة عن وجهها، وأسفرت، وأسفر الصبح، وقال تعالى: "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" أي بيانا وتفصيلا"<sup>3</sup>.

يقول الزركشي في معنى التفسير "أما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسير، وهو القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المرض، فكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال فسرت الشيء أفسره تفسيرا، وفسرته أفسره فسرا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة الفَسْر"<sup>4</sup>.

### ب- اصطلاحا:

أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال**، سيراس للنشر، د/ط، 1994، ص 97<sup>1</sup>  
عبد الجليل، عبد الكريم سالم، **التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا**، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004، القاهرة، مصر، ص 32  
نقلا عن معتصم السيد أحمد، **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص149  
الزركشي بدر الدين، محمد بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1977، ط3، م ج 2، ص 147

يرى الزركشي أن التفسير هو " علم نزول الآية و سورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكياها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها"<sup>1</sup> .

وجاء تعريف التفسير في الاصطلاح عند أبو حيان الأندلسي وهو ما نقله عنه السيوطي بأنه " علم بحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الافرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وتتمت ذلك "<sup>2</sup> .

### ثالثا: الفرق بين التأويل والتفسير:

نظر العلماء إلى التأويل والتفسير ورأوا أن هناك جملة فروق حاصلة بينهما إذ يرتبط التفسير بالألفاظ في حين أن التأويل ينصب اهتمامه بالمعاني وهذا بغية التوفيق بين ظاهر النص وباطنه فالتفسير هو التوضيح، فنحن حينما نقول فسرت الكلمة وفسرت النص وفسرت المسألة نعني بها أوضح دلالاتها ومطالبها، وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت ومطالبها وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت أنها متضمنة في غيرها من الحقائق المعلومة أو أنها لازمة على المبادئ البديهية اضطرار، ويرى الراغب الأصفهاني أن التأويل يقل أهمية عن التفسير وهو يقول في هذا "والتفسير أهم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير من الألفاظ والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"<sup>3</sup> .

أما أبي منصور الماتريدي فهو بدوره يرى أن: " الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابه رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء ... فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه"<sup>4</sup> .

وهذا الأمر نجده عند بعض علماء المسلمين في القديم إذ يترادف التأويل مع التفسير وهذا نظرا لتقارب الدلالة اللغوية لكلا المصطلحين إذ يقول أبو هلال العسكري: "الفرق بين التأويل والتفسير: أن التفسير هو الإخبار عن أحاد الجملة، والتأويل الإخباري بمعنى الكلام، وقيل التفسير أفراد ما إنتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم، وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال تأويل المتشابه"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 163

<sup>2</sup> السيوطي، الإتقان في علم القرآن، مطبعة البابلي الحلبي، القاهرة، مصر 1935، ص 462

<sup>3</sup> الراغب الأصفهاني، المفردات في غرائب القرآن، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، ج4، القاهرة،

1970 ، ص 580

<sup>4</sup> أبي منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: محمد مستفيض الرحمن، نشر وزارة الأوقاف بغداد، العراق،

1983، ص 56

أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5 ، 1983 ، ص 48- 49<sup>5</sup>

فالتفسير مرتبط بالألفاظ في حين أن التأويل ينصب اهتمامه بالمعاني وهذا بغية التوفيق بين ظاهر النص وباطنه فالتفسير هو التوضيح، فنحن حينما نقول فسرت الكلمة وفسرت النص وفسرت المسألة نعني بها أوضحت دلالاتها ومطالبها، وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت ومطالبها وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت أنها متضمنة في غيرها من الحقائق المعلومة أو أنها لازمة على المبادئ البديهية اضطراراً<sup>1</sup>.

في حين يأتي تأكيد محمد عابد الجابري على أن التأويل في الفكر العربي الإسلامي تمركز حول الخطاب الديني بشكل كبير ويظهر ذلك في قوله: "وإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير هذا الخطاب، فإن علماء الكلام قد اهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود للتأويل وذلك بربطه بوجوه البيان؛ أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الأساليب العربية"<sup>2</sup>.

أما نصر حامد أبو زيد فإنه يؤكد على أن مصطلح التفسير لم يرد في القرآن كله سوى مرة واحدة فقط في حين أن كلمة تأويل وردت أكثر من عشر مرات، ويذهب إلى أكثر من ذلك إلى القول أنه تم إصاق دلالة التحريف بمصطلح التأويل ما جعل مصطلح التفسير يتقدم على حساب الأول باعتباره مصطلح يدل على البراءة الموضوعية، كل هذا يعود إلى أسباب سياسية وفترة تاريخية بالتحديد اختلط فيها الديني مع الدنيوي وهذا في القرن الرابع للهجرة والذي شهد العداء بين الدولة السنية الممثلة في الخلافة العباسية والدولة الشيعية التي استطاعت أن تمتد بسطانها حتى مصر من خلال الدولة الفاطمية، وهو نفسه القرن الذي سيشهد الانتصار السياسي عن طريق تأييد الدولة - مع الخليفة المتوكل - للفكر الفقهي السني المحافظ<sup>3</sup>.

## 2 مفهومه في الفكر الغربي :

يقابل التأويل في الثقافة الغربية لفظ الهيرمنيوطيقا و يرجع المعجميون كلمة هيرمنيوطيقا Hermenutics إلى اللفظ اليوناني hermeneuein وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما<sup>4</sup>؛ ومن اللفظ الإغريقي تم اشتقاق الكلمة الإنجليزية hermenutics والتي أصبحت تعرف في إطار البحث الأكاديمي العربي بالهرمنيوطيقا، فالهرمنيوطيقا لفظ كان يعني عند اليونان فن التأويل، كما تستخدم الهرمنيوطيقا ككلمة مرادفة للتأويل التي تخص النظام و الإشكاليات و المناهج التي لها علاقة بتأويل النصوص و نقدها،

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 314<sup>1</sup>

2 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية،

ط 1990، 3، ص 66

3 نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 136

4 فرناد هالين وشوبر ويخن، من الهرمنيوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة : عبد الرحمان بوعلي، مجلة المملكة العربية

السعودية، عدد 4 يونيو 1998، ص 73

و تستعمل الهيرمنيوطيقا خصوصا في معرض الأعمال النثرية و الشعرية من أجل الإشارة إلى مجموع مشاكل القراءة و الفهم الخاصة بهذه الأعمال، و تستعمل كذلك فيما يخص جميع درجات الأعمال الفنية و السرديات الأسطورية و الأحلام و مختلف الأشكال الأدبية و اللغوية معا<sup>1</sup>.

و رغم أن مصطلح الهيرمنيوطيقا لم يعرف إلا في القرن السابع عشر مع دانهاور Johann Dannhauer إلا أن هذا المصطلح قد عرفت منابعه في الفلسفة اليونانية، فالهيرمنيوطيقا لفظ كان يعني عند اليونان فن التأويل ، فالشعراء عند أفلاطون يؤولون الآلهة مثلما يفعل الكهان اللذين تتحدث الآلهة على ألسنتهم، و عليه فأفلاطون يرى أن الشعراء هم مؤولون، و وسطاء لهؤلاء الوسطاء بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤلفين، و هنا يستخدم أفلاطون كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الآلهة كما ينظر إلى الشعراء على أنهم مفسروا و مترجمو الآلهة و عند أرسطو تؤول اللغة الأفكار مساهمة في تجسيدها<sup>2</sup>؛ غير أن أرسطو استخدم التأويل بمفهوم مختلف عما استخدمه أفلاطون " ففي رسالته عن التأويل péri harmonias يعرف أرسطو التأويل بأنه إقرار أو إعلان énonciation قد يومية هذا التعريف إلى الاتجاه الأول للمعنى ( يقول أو يعلن )، غير أن المتعمق في النص لن يخفى عليه الاتجاه الثاني أيضا فالهيرمنيوطيقا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه، التأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما<sup>3</sup>؛ وهذا ما يؤكد عليه حسن حنفي إذ يرى أن " لفظ الهيرمنيوطيقا لفظ يوناني - بيري هرمنياس - وضعه أرسطو جزءا من أجزاء المنطق و يعني به قضية العبارة و هذا الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات؛ أي كيف يمكن تفسير العبارة"<sup>4</sup>.

**3- أنواع التأويل:** من خلال التعريفات التي تم تقديمها مسبقا يمكن حصر أنواع التأويل من وجهة نظر الفلاسفة إلى التأويل المتناهي و التأويل اللامتناهي

#### أ- التأويل المتناهي:

ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص، غير أن النظرة إلى طبيعة هذه التعددية تكون من زاوية أنها محدودة وهي خاضعة إلى قوانين التأويل ومعاييرها، وتختلف هذه القوانين بين ما هو متعلق بالطبيعة اللسانية والثقافية للنص، أو ما هو متعلق بثقافة القارئ ومعارفه المسبقة التي يسقطها على النص و عليه يرى الكثير من التأويليين أن التعددية لا تعني اللانهاية بحكم

<sup>1</sup>Encyclopedia ; universals v 8 ; métier ; hermentique

<sup>2</sup> محمد المتقن ، في مفهوم القراءة و التأويل ، مجلة عالم الفكر ، أكتوبر ، ديسمبر ، العدد 2 ، مجلد 33 ، 2004 ، الكويت ، ص 26 .

<sup>3</sup> عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر ، رؤية للنشر و التوزيع ، 2007 ، ص 44

<sup>4</sup> حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، "كتاب الاجتهاد الكلامي"، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1 ، 2003 ، ص 315

أن التأويل خاضع لقوانين واستراتيجيات نصية، ويعتبر "امبرتو إيكو" من الممثلين للتأويل المتناهي وهذا من خلال نظرتة إلى التأويل على أنه نشاط سيميائي تحكمه قواعد ومعايير<sup>1</sup>.

## ب- التأويل اللامتناهي:

التأويل اللامتناهي ينظر إلى طبيعة تعددية النص على أنها تعددية لا محدودة ومن هنا يصبح التأويل مفتوح على مغامرة اللانهائية بمعنى أنه لا تحكمه حدود ولا قواعد يستند إليها، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى النص على أنه مجموعة دلالات تحتاج إلى تأويل. ويعد جاك دريدا أبرز ممثلي التأويل اللامتناهي باعتبار أن التفكير هو إستراتيجية قراءة لا تبحث عن الانسجام بقدر ما تؤكد على الوجود الدائم للاختلاف والمغايرة<sup>2</sup>.

أما من وجهة نظر الفقهاء فالتأويل أيضا نوعان وهما:

### 1 التأويل القريب:

ويقصد به التأويل الذي يكون معناه ظاهرا وهنا يكون الوضوح هو الخاصية المميزة له، وهذا بأن تكون الألفاظ والعبارات معبرة عن المعنى المقصود ولا تحتاج إلى مرادفات لكي تعبر عنها، فالمعنى يكون ظاهر كتأويل الآية التالية: ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾ (سورة المائدة الآية 06) فهذه الآية تأويلها يكون بالمعنى القريب وهو العزم على أداء الصلاة وإرادة الدخول فيها .

### 2 التأويل البعيد:

و هو الذي يكون عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره وهذا بالدليل الصحيح والى معنى آخر قريب الاحتمال، وهذا النوع من التأويل يتضح معناه والمقصود منه بأدنى دليل لوضوحه، ومن أمثلة ذلك: ما قدمه الزركشي عن تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام، في أربعين شاة شاة، فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان .

## 2 المحاضرة الثانية: مبادئ وأصول فلسفة التأويل:

### 1- مبادئ وأصول فلسفة التأويل:

<sup>1</sup> محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، دار الأمان ، الرباط المغرب، ط1، 2011، ص 58

محمد بوعزة، المرجع نفسه، ص 59<sup>2</sup>

يقوم التأويل على مجموعة مبادئ تساعد بشكل ما على فهم معنى النص بشكل من الأشكال وهذه المبادئ هي:

1. يتمحور التأويل حول محتوى الحقيقة وكذا فهم المقاصد:

إن عملية البحث عن مقاصد المؤلف لا تستقيم إلا من خلال البحث في اللغة (langue) وهذا باعتبارها الحامل الوحيد لكل ما يريد أن يوصله المؤلف إلى القارئ فغاية التأويل هي الفهم، ولقد عبر بوفون عن هذا حين قال أن "الأسلوب هو الرجل" ففهم الأسلوب ما هو إلا فهم لصاحبه، ومن هنا فهم أسلوب النص هو طريق إلى اكتشاف مقاصد المؤلف كأساس للفهم فالوعي التأويلي قد أعاد صياغة الإشكالية اللغوية كسؤال فكر، أي أن الفهم لم يعد يتعلق بالصدق والقول فقط بقدر ما أصبح متعلقا بشكل كبير بالمعنى والوجود وللاننتقال من معرفة العالم إلى فهمه وتحويله، يجب المرور بفهم اللغة فكل فهم للغة هو فهم للذات.

وهنا يظهر رأي شلاير ماخر من خلال تأكيده على ضرورة فهم المرء للقائل نفسه وهذا حتى يتمكن من بعد ذلك من فهم ما يقوله غير أنه يؤكد كذلك أن المرء لن يفهم القائل إلا من خلال اللغة لأن التأويل لا يستقيم إلا من خلال اللغة ولا شيء ننتهي إليه غير اللغة، وما من شيء موضوعي أو ذاتي نبتغيه إلا هو كامن في اللغة وينبغي أن يلتصق في اللغة<sup>1</sup>.

2. ما يعيشه الكاتب سواء داخل النص أو خارجه

كل نص هو عبارة عن تجربة شخصية للمؤلف ولهذا حتى يتم فهم النص جيدا وتأويله يقترح شلاير ماخر ضرورة تحليل الحالة الإبداعية التي ترتبط بالحياة الداخلية وكذا الخارجية للصاحب النص أو المبدع "ما يجعل من الضروري لفهم الإبداع استصحاب كلا الحالتين في عملية الفهم، وهذا اعتراف واضح بالذات المبدعة وعدم إهمالها وهو في الواقع اعتراف بالقصد المستبطن في النص"<sup>2</sup>، ومن هنا يمكن القول أن عملية فهم النص تحتاج إلى التأويل النفسي والذي يعتمد فيه على حياة المؤلف الفكرية بصفة عامة، وكذا الدوافع التي أدت به إلى الكتابة وهنا تظهر التجربة المعيشة التي يمر بها المؤلف وهذا بمعيشة التجارب السابقة بنفس المقاصد، وهو الأمر الذي يجعل هذه التجربة منفردة بخصوصيتها.

وبهذا يكتسب النص تصورا جديدا حيث يصبح فيه تجليا لحياة المبدع "وإذا كان الأمر كذلك فإن من المهم في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه"<sup>3</sup>. وهنا لا تصبح وظيفة الهرمنيوطيقي مقتصرة على تفسير النصوص فقط بل تتعداها إلى محاولة اكتشاف التجربة الحياتية للمبدع، وهذا لأنه لا يمكن اعتبار النص مجرد وصف لموضوع معين بل

عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 108<sup>1</sup>

<sup>2</sup> معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت لبنان، 2009، ص 29.

عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة،<sup>3</sup>

هو انعكاس لتجربة داخلية يعيشها صاحب وصف لموضوع معين بل هو انعكاس لتجربة داخلية يعيشها صاحب النص، وهنا تصبح اللغة وسيط لنقل تلك التجربة.

ولكي يحدث التلاقي بين فهم النص وفهم المؤلف في الوقت نفسه يتطلب هذا بلوغ المؤلف مستوى الكاتب أو صاحب النص، وهذا يتطلب من جهة ثانية الابتعاد عن الواقع الذي يعيشه القارئ والابتعاد كذلك عن الطابع الذاتي حتى يحصل الفهم الموضوعي للنص، وهذا ما أكد عليه شلاير ماخر من المصطلحات والمفاهيم التي استعملها من قبيل: " التغلغل العاطفي، والتعرف النفسي، والتوحد بروح الكاتب، والإحساس بالآخر والتجربة المعيشية، والتجربة الحية، وتجربة الحياة...."<sup>1</sup>.

ومع دلناي سيعتدق الجانب النفسي للفهم الذي قال به شلاير ماخر، إذ تصبح مهمة الهرمنيوطيقا وهدفها هو إعادة إنتاج التجربة الحية وهذا كما عاشها الآخر وما عايشه من تأثيراتها لأن الفهم يهدف مع دلناي إلى " تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتائج أو الأثر الإبداعي".

غير أن غادامر قد حول الاهتمام من الفردية المرتكزة على المؤلف التي أرسى قواعدها شلاير ماخر إلى الخطاب أو النص كما أنه قد أعطى أهمية كذلك للمقاصد، أي مقاصد الخطاب والنص لا مقاصد المؤلف، لأن القراءة وعملية التفسير والفهم كذلك "هي منفصلة وبعيدة عن المؤلف وحالته الذهنية وعن نواياه وعن مقاصده وميوله غير المعلنة، إلى درجة أن فهم النص يخذ طابع إنتاج مستقل"<sup>2</sup>، وعليه يمكن القول مع غادامر أن المعنى المفهوم يثيره النص في حد ذاته وبطريقة مستقلة عما يقصده المؤلف.

### المحاضرة الثالثة:

### 3. الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس و ميلاد الهيرمنيوطيقا) :

#### 1- هرمس والهرمنيوطيقا في الفكر اليوناني:

عند البحث و تقصي الجذر اللغوي لهذا المصطلح نجد أنه يتم الربط بين مصطلح الهرمنيوطيقا و بين اسم الإله هرمس Hermes إله الكلمة عند اليونان أو إله نقل الرسائل عندهم، فكلمة هرمنيوطيقا كما سبق و أن قلنا هي مشتقة من الفعل اليوناني Hermene، و الذي يعني عملية التفسير ( التفسير كفعل ) و معناه الاسمي Hermenia أي التفسير "وتتضمن الأشكال المختلفة لهذه الكلمة تفهيم شيء أو ظرف يلفه الغموض"<sup>3</sup>؛ و إلى هرمس يرجع اليونانيون اكتشاف اللغة و الخط باعتبارهما وسيلة نقل الأفكار و إيصالها للآخرين ، هرمس إذن هو رسول آلهة الألب و الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة و يفهم ما

المرجع نفسه، ص 29<sup>1</sup>

هانز جورج غادامر، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، ص 08<sup>2</sup>

أحمد واعظي، ماهية الهرمنيوطيقا، مجلة المحجة، العدد06، لبنان، 2003، ص 13<sup>3</sup>

يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصدهم و ينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر<sup>1</sup>؛ وتطلعنا الميثولوجيا اليونانية و خاصة كتاب الإلياذة و الأوديسة لهوميروس أن هرمس كان يقوم بنقل رسائل الإله زيوس و هو كبير آلهة اليونان إلى غيره من الآلهة و حتى البشر، فهو ينزل إلى مستوى أدنى من مستواه و يعبر بذلك " البون الفاصل بين تفكير الآلهة و تفكير البشر"<sup>2</sup>.

كان هرمس بمثابة الجسر الرابط بين الإله زيوس و باقي الآلهة من جهة و بين الآلهة و البشر فهو من يشرح و يفسر رسائل الآلهة و هذا بتحويل مضمونها و ماهيتها لأنها تفوق قدرة البشر على فهمها، و هذا التحويل هدفه تمكين البشر من فهم و إدراك فحواها " و تجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين الأولى هي الوساطة بين طرفين و الثانية هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف، و كلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الإغريقي Hermeneuein فالغموض لا بد أن يكشف من خلال وسيط، و هو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس"<sup>3</sup>.

فاسم الإله هرمس أصبح يرتبط في الفكر المعاصر بالأهداف الأساسية للتأويل أو الهرمنيوطيقا و لهذا اعتبر البعض من الدارسين أن " البناء الثلاثي لعملية التفسير شاهد صدق على هذا الاشتقاق، و على العلاقة بين كلمة هرمنيوطيقا و هرمس الإله ناقل الرسائل لدى اليونانيين فكل شرح أو تفسير لا بد له من ثلاث أركان أو أضلاع :

1. العلامة أو الرسالة أو النص الذي يلزمه الفهم و التفسير

2. واسطة الفهم، أو المفسر ( هرمس )

3. إيصال فحوى النص و معانيه إلى المخاطبين "<sup>4</sup>.

و عليه فالهرمنيوطيقا و باعتبارها فن الفهم و تأويل النصوص فإن خصائصها مماثلة لخصائص الإله هرمس فالهرمنيوطيقا هرمنية قلبا و قالبا رغم أنها كمفهوم عرفت اتساعا في القرن الثامن عشر و القرن العشرين لتشمل مناهج فهم النصوص الدينية و كذا الإنسانية، إلا أن اللفظ بقي يشير إلى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء مخفي و مستور، شيء مضمّر باطن في قلب النص يجعل القارئ يحاول جاهدا كشفه و إيضاحه؛ و لقد استخدم أفلاطون Platon مصطلح هرمنيا Hermeneia في محاوره "أيون" و أيون هو شاب يقوم بتلاوة أشعار هوميروس، و هذا من خلال تجويده و التلاعب بطبقات صوته فيصل بذلك المعنى

<sup>1</sup> عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 24

المرجع نفسه، ص 24<sup>2</sup>

أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية،<sup>3</sup> جامعة قطر، عدد 14 ، 1991، ص 229

أحمد واعظي، المرجع نفسه، ص 14<sup>4</sup>

إلى من يستمع إليه أكثر مما يدركه أو يفهمه و هنا تصبح وظيفة هذا الشاب قريبة جدا إلى وظيفة هرمس<sup>1</sup>.

استطاع هرمس بقواه و قدرته الخارقة أن يربط بين عالمين مختلفين بين العالم الإلهي و العالم البشري، و أن يعبر بكلمات مفهومة ينقلها إلى البشر، و هنا كانت مهمة هرمس هي مد جسور التواصل بين هذين العالمين المتباعدين، و يأتي هيدغر في كتابه " في الطريق إلى اللغة" ليؤكد تلك الصلة الوثيقة بين معنى الهرمنيوطيقا و بين شخصية هرمس لأن هذا الأخير هو رسول الآلهة ، كما أن الرسالة التي يحملها ليست بالرسالة العادية لأنه يحمل الخبر الصاعق و النبأ الجلل و التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون ذو قدرة عالية على فهم هذه الأنباء المقدورة، و من ثم تصبح أنت نفسك رسول الآلهة تماما مثل هرمس<sup>2</sup>؛ فهيدغر يستعمل لفظة Hermeneutics بدل استعماله لمرادفات أخرى كلفظة Interpretation و هذا راجع إلى كون مشروعه الفلسفي قائم على محاولة لاستعادة فهم الوجود و استرداد الوعي به، فهو يرى أننا قد فقدناه في هذا الزمن الحديث ، بل هو مفقود منذ زمن أفلاطون و أرسطو .

غير أن غادامير يرى أنه يوجد نوع من الالتباس في الربط بين لفظ الهرمنيوطيقا و الإله هرمس إذ يقول : " نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس، فقد اعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنه [ أي هرمس ] يبلغ حرفيا و ينجز كاملا ما أوكل إليه بتبليغه ... لا توجد دون شك أي صيغة لفه التقارب بين فن التأويل و الفن التكهني"<sup>3</sup>؛ فهو و بعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى اعتبار أن الهرمنيوطيقا تدل على التفسير .

### المحاضرة الرابعة: اللغة والتأويل:

تعد اللغة وسيلة التواصل بين بني البشر لأنها من تنقل أفكارهم وأحاسيسهم ومشاعرهم و بها يتم تخليد إنجازاتهم العلمية والأدبية والفكرية والثقافية بصفة عامة، فهي ظاهرة إنسانية تتطلب تقنيا ولعل أول من عمل على وضع قوانين لها، وكذا قواعد للفكر هو أرسطو (384ق.م – 322 ق.م) من خلال كتاب الأورغانون، ولعل الهدف الذي كان من وراء كل تلك القوانين هو ضبط قواعد التفكير للتخلص من عيوب اللغة .

#### 1- اللغة والتأويل أي علاقة؟ :

لرصد المخاض الفلسفي والفكري الذي نشأت في ظله تلك العلاقة القائمة بين اللغة والتأويل لابد من الانطلاق من الميراث الفلسفي الغربي وهذا حتى تتمكن من معرفة تلك

عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 36<sup>1</sup>

عادل مصطفى ، المرجع نفسه، ص 28<sup>2</sup>

<sup>3</sup> هانز غادامير، فلسفة التأويل، الأصول المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، دار الاختلاف، الجزائر، ط2006، 2،

العلاقة القائمة بين اللغة والتأويل، وتتمثل قوة اللغة بإعتبارها — كما سبق وأن قلنا — الرابط الوحيد للتعبير عن الفكر والوجود ودليل الانتماء إلى العالم ومعرفته؛ ولما كان التأويل يقوم على اللغة ويتطلبها وهي شرط ضروري لقيامه بإعتبارها أداة التأويل، لأن التأويل ينبني على مساءلة النص لغويا حتى تتم عملية تحرير النص من ذاتية المؤلف، وهذا من خلال القراءات المتعددة للنص الواحد وتحقيق نتيجة تتمثل في فهم متعدد ومغاير لنص واحد .

يرى شلاير ماخر أنه بواسطة اللغة يمكن للمؤلف أن يتعرف على أساليب التعبير المعتمدة و التي من خلالها يمكن إيصال كل الأفكار، كما أنه يأتي تأكيد شلاير ماخر على أن اللغة وجود موضوعي هذا الوجود مختلف تماما عن فكر المؤلف الذاتي، هذا الوجود الموضوعي يجعل عملية الفهم ممكنة ومن هنا يميز شلاير ماخر بين جانبيين في أي نص كان جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة، وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته، ولهذا جاءت نظرة شلاير ماخر إلى اللغة بإعتبارها مسلكا للمؤلف في التعبير عن فكره، هذا الاستخدام الخاص للغة من طرف المؤلف هو ما يشكل الجانب الذاتي للغة أما ما يمنح اللغة الموضوعية فهي عملية الفهم ذاتها التي بها يستقل النص عن فكر المؤلف " هذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء لهذا السبب، لا تحصر اللغة ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء"<sup>1</sup>

كل النصوص على اختلاف ماهيتها واختلاف مضمونها سواء كانت نصا تشريعيا أو نصا دينيا أو أدبيا، هي عبارة عن جسد لغوي يحتاج إلى استخدام النحو بغية كشف المعنى الحقيقي للعبارة " وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية واللحظة السيكلوجية (بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف)، أما المبدأ الذي تنهض عليه إعادة البناء هذه بشقيها اللغوي والسيكلوجي فهو مبدأ الدائرة التأويلية Hermeneutical circle دائرة التأويل"<sup>2</sup>.

وهنا تأتي تفرقة شلاير ماخر بين نوعين من الهرمنيوطيقا:

**الهرمنيوطيقا العامة:** والتي تقوم على أن "الفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن المعنى، أي ما كان صنف النص فإذا أمكن صياغة مبادئ كل فهم لغوي فإن هذه المبادئ تشكل هرمنيوطيقا عامة ويمكن لهذه الهرمنيوطيقا العامة أن تكون الأساس والجوهر لكل هرمنيوطيقا خاصة"<sup>3</sup>؛ النص هو عبارة عن صياغة لقول أو هو تفكير صامت ومن ثم تقديمه في شكل كلمات يتلقاها القارئ أو المستمع، وعملية التلقي والفهم تختلف تماما عن العملية

هانز غدامير، المرجع نفسه، ص 142<sup>1</sup>

عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 99<sup>2</sup>

عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 98<sup>3</sup>

الأولى وهنا تدخل الهرمنيوطيقا وتجد نفسها لأنها تنصب على "عملية الفهم إنها باختصار شديد: فن الفهم ومن ثم فقد جعل شلاير ماخر نقطة بدايته هذا السؤال العام: كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول، سواء كان قولاً منطوقاً أو مكتوباً؟"<sup>1</sup>.

كما نجد غادامير قد أعطى للغة أهمية في عملية التأويل معتبراً أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، كما أن اللغة و الفهم يحددان علاقات الإنسان بالعالم<sup>2</sup>.

يتطرق غادامير إلى مبدأ التثليث أو ما يعرف بالأقنيم الثلاث على أنها فكرة تعبر عن ذلك الالتحام الحاصل بين اللغة والفكر وهذا من خلال الكلام النفسي أو الحوار الباطني، غير أن مسألة التمييز بين ما هو ظاهري وما هو باطني في اللغة إنطلاقاً من فكرة التجسيد تعود في رأي الكثيرين وبالتحديد غادامير إلى القديس أوغسطين، إذ يمكننا لمسها في أفكاره والتي لها إمتدادات وجذور في الفكر الرواقي باعتبار أن هذا الفكر قد ميز بين العقل الداخلي و العقل الخارجي فالعقل الباطني في الفكر الرواقي يشير إلى عملية التفكير التي تسبق التجسيد اللغوي، كما يعبر كذلك عن القدرة العقلية التي تميز النوع الإنساني، ومنه يمكن القول أن الرواقية تركز في تفكيرها اللغوي على العقل الباطني في حين يصبح العقل الخارجي ما هو إلا مجرد تجسيد للغة العقلية أو العقل الباطن<sup>3</sup>.

إذن باللغة فقط يمكن الكشف عما هو متضمن في أي نص على اختلافه فبواسطتها يمكن السفر داخل التراث المراد دراسته في أي نص، ونحن من خلال ولوجنا هذه العوالم اللغوية نكون كالمسافر إذ نعود محملين بخبرات جديدة نتيجة غوصنا في هذا النص، فالفهم عند غادامير هو تأويل وعليه يمكن القول أنه لا يمكن القول أن التأويل يتم إضافته للفهم فهو الصورة الملموسة للفهم، ومن ثم فاللغة تمثل بنية الفهم الداخلية ومن هنا تظهر أهميتها في العملية التأويلية لأنها بمثابة الحامل للتجربة التأويلية، لأنه من خلالها تظهر لنا بشكل واضح تلك العلاقة الجوهرية الحاصلة بين اللغة والفكر<sup>4</sup>.

## 5- المحاضرة الخامسة: التأويل والرمز:

قبل التعرف على العلاقة الحاصلة بين التأويل والرمز يتطلب منا قبل ذلك تعريف الرمز لغة واصطلاحاً

**1- مفهوم الرمز:** الرمز في اللغة يعني الإشارة والعلامة، وترامز القوم أي أومأوا وأشاروا خفية بالعينين أو الشفتين أو الحاجبين، أو جزء من أجزاء الجسم، أي شكل من أشكال التعبير

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 98

<sup>2</sup> الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص203

<sup>3</sup> جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفيونمينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، الجزائر، ص ص 30-31

نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1998، بيروت لبنان، ص، ص 11-12 4

اللفظية وغير اللفظية<sup>1</sup>؛ كما جاء في لسان العرب تحت مادة رمز: الرمز معناه تصويت خفي بلسان كالهمس ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت، وإنما هو إشارة بالشفنتين، وقيل الرمز إشارة وإيماء بالعينين و الحاجبين والشفنتين والقم، والرمز في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين<sup>2</sup>.

ولقد وردت لفظة الرمز في القرآن الكريم وهذا في سورة آل عمران، وبالضبط في قصة النبي زكرياء عليه السلام ﴿ قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً ﴾<sup>3</sup>؛ وهذا يعني أن الله عز وجل أمر سيدنا زكرياء أن يكلم الناس إيماءاً أو بالإشارة في هذه المدة التي أمره بها.

وإذا أخذنا لفظة رمز سنجد أن ما يقابلها في اللغة الانجليزية هو لفظ symbol ومعناها علامة sign أو غرض object يعبر عن شخص أو فكرة أو قيمة، كما نجد أن كلمة الرمزية يقابلها في اللغة الانجليزية symbolism والتي تعني استخدام الرموز للتعبير عن أشياء حقيقية. إذ جاء في دائرة المعارف الانجليزية :

"symbol": the term given to a visible object representing to the mind the semblance of something which is not shown but realized by association with it.

كما ورد في معجم لاروس الكبير أن:

"symbole" (latin symbolum; grec sombolom signe; marque) tout ce qui peut-être considéré comme le signe figuratif d'une chose qui ne tombe pas sous les sens-et "ENRHETORIQUE" figure par laquelle on substitue au mom d'une chose le nom d'usage a choisi pour ladésigner<sup>4</sup>

## 2 الرمز والتأويل أي دلالة؟ :

لما كان النص هو بمثابة الوساطة بين الذات وبين العالم وهذا من خلال ما تلعبه اللغة من رمزية فإن بول ريكور Paul Ricoeur\* يرى أن "الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشرة فهمنا للواقع"<sup>5</sup>، والواقع بدوره يمكن تحويله إلى نص على اختلاف النص وهذا يعد في نظر ريكور اقتراب من الحقيقة، ولكن

<sup>1</sup> عزت ملا إبراهيمي، محمد سالم، صديقة تاج الدين، الرمز وتطوره الدلالي في الشعر الفلسطيني المقاوم ، مجلة القسم العربي 2017، ص 26

<sup>2</sup> محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، جزء 2، مادة رَمَزَ، دار صادر ط3، بيروت، 2010، ص ص 222، 223

<sup>3</sup> سورة آل عمران، الآية 41

<sup>4</sup> نقلا عن أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف للنشر و الطباعة والتوزيع، بيروت لبنان، د/ط 1949 ، ص 08

<sup>\*</sup>بول ريكور (1913- 2005) فيلسوف فرنسي أحد ممثلي التيار التأويلي أهم مؤلفاته: نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة، الخطاب وفائض المعنى.

<sup>5</sup> نقلا عن عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، ط2007، 1، بيروت، لبنان، ص 24.

ليس المستوى النهائي في الاقتراب من الحقيقة، لأن الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية حينما تتعلق بالنص لأنها تصبح بمثابة رموز يتطلب فكها عن طريق التأويل ولهذا فالرمز من وجهة نظر ريكور مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة.

وبالعودة إلى كتاب بول ريكور " رمزية الشر" نجده ينطلق من الفكرة التالية أن الرمز يبعث على التفكير ولكن هذا لا يتم في نظره إلا وفق المراحل الثلاث والتي بدورها تكون الفهم الهرمنيوطيقي للرمز فهو يقول موضحاً ذلك " أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم، والتي تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو التفكير انطلاقاً من الرمز"<sup>1</sup>.

وعليه تتحدد هذه المراحل بالمرحلة الفينومينولوجية والمرحلة الهرمنيوطيقية والمرحلة الفلسفية، فالأولى تهدف إلى فهم الرمز في كليته المتسقة في حين أن الثانية فدخولها يعني ضرورة طرح سؤال الحقيقة والاعتقاد بين الدلالات الرمزية، أما الثالثة فهنا يتطلب الأمر الانتقال من المرحلة الهرمنيوطيقية أو من التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية، وهذا لا يعني إطلاقاً تجاوز المرحلتين الأولى والثانية باعتبارهما نقطة انطلاق العملية الهادفة.

عمل ريكور على حصر الهرمنيوطيقاً بالمشكلة المتعلقة بتأويل اللغة الرمزية وهذا انطلاقاً من تناوله بالبحث حول مشكلة الشر إذ عمل ريكور على تعريف "الرمزية والتأويلية بمصطلحات الأخرى، فمن ناحية تستدعي الرمزية تأويلاً، لأنها تقوم على بنية دلالية معينة هي بنية دلالية معينة هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة ومن ناحية عكسية هناك مشكلة تأويلية، لأن هناك لغة غير مباشرة، ولهذا فقد حددت هوية التأويلية بفن الكشف عن المعاني غير المباشرة، فالرمز باعتباره تعبير لساني مزدوج المعنى يتطلب تأويلاً، فالتأويل هو بمثابة عمل للفهم أو نشاط وجهه تهدف إلى فك الرموز"<sup>2</sup>.

ولما كان الرمز هو عبارة لسانية تحمل معنى مزدوجاً فإنها بالضرورة تتطلب تأويلاً، والتأويل بدوره هو عبارة عن عملية فهم والتي تشتغل بدورها على فك وحل الرموز الغامضة لأن الكتابة هي وحدها التي تنقل دلالة عالم النص عبر الرمز من دلالة البرهان التي تفيد العلم إلى دلالة الكلام التي تفيد التأويل"<sup>3</sup>؛ ومن هنا نستنتج مع ريكور أن الكتابة هي العامل الوحيد الذي يمكن من خلاله تثبيت الرموز ومن ثم تأتي عملية التأويل إلا أن الأمر مختلف مع جاك دريدا<sup>4</sup> Jacques Derrida الذي يرى أن الاشتغال على الرمز وهذا بواسطة التأويل لا يكون إلا إذا تم عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل وكذا التعليق أي "بالقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة فالتأويل إذن لا يقوم بترميم

<sup>1</sup> نقلاً عن حساين دواجي غالي، الهرمنيوطيقا وإيتيقا التخاطب، أطروحة دكتوراه، 2013/2012، جامعة وهران، ص72

حسان دواجي غالي، المرجع نفسه، ص 70<sup>2</sup>

<sup>3</sup> عمارة ناصر، المرجع نفسه، ص 41 .

<sup>\*\*</sup> جاك دريدا (1930-2004) فيلسوف وناقد أدبي فرنسي رائد الفلسفة التفكيكية أهم مؤلفاته: الكتابة والاختلاف، في علم الكتابة

الدلالة المباشرة والمعطاة في الرمز وإنما يقوم بتعديل الإشارة التي تمنحها الكتابة الأولى للرمز أي لغة النص الأصلية، وبهذا فإن أية كتابة ثنائية وهي القراءة لا تحافظ على الدلالة الأصلية لرموز النص، وعليه يكون التعديل في الإشارة أمراً تلقائياً مع كل قراءة"<sup>1</sup>.

يمكن القول أن الدور والمهمة التي يلعبها الرمز في العملية التأويلية هو فتح النصوص على فكرة التعددية التي تفتح بدورها التأويلات المختلفة والمتعارضة في الآن ذاته لأن الرمز هو بمثابة العالم معبر عنه باللغة، وهنا يدخل المعنى المزدوج الذي يحمل في طياته الألفاظ اللغوية وكذا فعل التخيل الذي يلعب دور في هذه المسألة، وما هذا المعنى المزدوج إلا موضوع العملية التأويلية فالنص ومن خلال رموزه " لا يسعى لأن يكون مفهوماً فقط وإنما لأن تكون الذات التي تقرأه مفهومة، هي أيضاً لأن الرمز يحث الذات على إفراز الوعي اللازم لتعديل الإشارة داخلة والتعامل مع التغيرات وكذا معارضة للحقيقة المعطاة في مباشرة لغة النص، وعليه فإن الترميز ليس توسط الفكر والواقع فقط وإنما توسط الفكر بالفكر أي الفهم بكيونته المندمجة في النص"<sup>2</sup>.

## المحاضرة السادسة النص الديني وإشكالية التأويل ( في اليهودية، المسيحية، الإسلام ) :

### أولاً: التأويل في اليهودية:

عرفت النصوص الدينية عملية تأويل ومحاولة الفهم والتفسير منذ أن وجدت على اختلافها بين اليهودية والمسيحية والإسلام لأن الحاجة كانت تفرض عملية القراءة والتفسير، فالنص الديني اليهودي مثله كمثل أي نص ديني جاءت الحاجة ملحة إلى تناوله بالشرح والتفسير، وما المحاولات المتعددة التي قامت على مدار التاريخ اليهودي دليل ذلك ومن هنا تكونت مدارس تفسيرية متعددة وهذا منذ عصر النساخ في القرن الثالث قبل الميلاد مع شمعون الصديق<sup>3</sup>.

### 1- البدايات الأولى للتأويل:

عمارة ناصر، المرجع نفسه، ص 42<sup>1</sup>

المرجع نفسه، ص 42<sup>2</sup>

<sup>1</sup> عبد الرزاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث، القاهرة، مصر، 1984، ص 18.  
\*المشنا: هي مجموعة من الشرائع اليهودية المروية على الألسنة وكان اليهود وما يزالون يعتبرونها مصدراً من مصادر التشريع يأتي في المقام الثاني بعد التوراة مباشرة.

مرت عملية تفسير نصوص العهد القديم بعدة مراحل مختلفة باختلاف الزمان والمكان وحتى الثقافة وكذا الأحداث السياسية، وجاء استمرار هذه المراحل منذ بداية تدوين التوراة إلى ما بعد العصر الإسلامي بفترة طويلة وهذه المراحل هي:

1. مرحلة النسخ: وهي المرحلة الأولى والتي تمثل مرحلة موسى عليه السلام باعتباره المفسر الأول للتوراة لأنه كان يشرح لأتباعه ما تتضمنه الألواح من أوامر ووصايا ولكن هذا طرح شكاً إن كان فعلاً موسى قد سطر التوراة دفعة واحدة أم أنه عمل على كتابتها سفراً سفراً إلى أن انتهى منها نهائياً<sup>1</sup>.

2. مرحلة الرواة وظهور المشنا\* وتدوينها على يد يهودا هئاس: في هذه المرحلة جاء التدوين بمثابة تنبيه من قبل النسخ لكهنة اليهود وحكمائهم إلى ما يحتويه النص المقدس من قوانين وشرائع التي ارتبطت بها حياة اليهود، وكان هذا كله إلى غاية القرن الثالث قبل الميلاد<sup>2</sup>.

3. مرحلة الشراح وتكوين التلمود: هنا ستبدأ المحاولة الثالثة في تاريخ التفسير الديني للنص المقدس التوراتي هذه المحاولة سيقوم بها الشراح الذين جاءوا بعد الرواة فهؤلاء الشراح هم "طبقات من أحبار اليهود تشرح نص المشنا شرحاً مستفيضاً تودع من خلاله ما أرادت الاحتفاظ به وإشاعته بين اليهود من شرائع وفتاوى وحكايات وأساطير وخرافات وتفريعات واستطرادات في كل علم وفن دون ترتيب أو تخطيط"<sup>3</sup>.

4. مرحلة المناطق أو الموقفين من أصحاب الحواشي: وهي بمثابة المحاولة الأخيرة من محاولات الشرح والتفسير للعهد القديم وهي التي جاءت مباشرة بعد عصر الشراح وعرفت هذه المحاولة التفسيرية في تاريخ التفسير الديني اليهودي بمرحلة المناطق، وكان منهجهم التفسيري يقوم على استخدام المنطق فهم لا يتلقون التعاليم أو يفسرون النصوص دون أن يكون تفسيرهم مبنياً على مناقشات يستخدمون فيها العقل والمنطق<sup>4</sup>.

## 2- فيلون السكندري\*:

كان الشتات الذي حدث بعد دمار أورشليم سنة 607 ق.م قد أدى إلى استقرار الكثير من اليهود في مصر حيث عاش الآلاف منهم في مدينة الإسكندرية وفي سنة 332 ق.م زحف الاسكندر الأكبر بجيشه على مصر وأسس بذلك مدينة الإسكندرية التي أصبحت لاحقاً مركزاً للحضارة اليونانية؛ لكن حدثت خلافات بين اليهود وجيرانهم اليونانيين فقد رفض اليهود عبادة

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 18

<sup>3</sup> عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع نفسه، ص 24

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 56

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 82

\* فيلون السكندري أو فيلون اليهودي ولد في 20 قبل الميلاد وتوفي 50 بعد الميلاد كان فيلسوفاً هلنستياً يهودياً عاش في الإسكندرية في الوقت الذي كانت مصر مقاطعة رومانية.

الآلهة اليونانية بينما سخر اليونانيون بالأسفار العبرانية وما ورد فيها من خرافات وأساطير؛ ولما كان بعض مفكري اليهودية كانوا قد أعجبوا بالفلسفة اليونانية لأنهم رأوا فيها شرحا للحكمة التي تزخر بها التوراة ومنه ستأتي عملية عقلنة وتأويل النص المقدس أو العهد القديم مع الكثير من الفلاسفة ويعد فيلون السكندري واحدا من هؤلاء الذي سيعمل على تأويل الشريعة الموسوية تأويلا عقلانيا والتقريب بين ما انطوت عليه أسفار العهد القديم وبين الفلسفة اليونانية.

ففي نظر فيلون كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية وعليه كان تفسيره للنصوص الدينية "تفسيرا رمزيا على أساس أنها تحتوي جميعا على هذه الأفكار التي أنتجتها الفلسفة اليونانية بإتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها في الفلسفة اليونانية وكل ما هنالك من فارق إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة"<sup>1</sup>.

انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون في القرن الأول الميلادي الذي يعد من أكبر ممثلي النزعة التأويلية في العصر القديم، وإن كان قد سبقه في اليهودية كثيرون أولوا الكتاب المقدس أو العهد القديم تأويلا رمزيا وهو نفسه يشير إليها وهؤلاء اليهود السابقون قد فسروا أبراهام (إبراهيم) بأنه "النور" أو "العقل" وزوجته سارة بأنها "الفضيلة" والفضح\* بأنه إما تطهير الروح أو خلق العالم، لكن فيلون زاد عليهم بأن جعل من التأويل مذهباً قائماً ومنهجاً في الفهم وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي شنّها المفكرون اليونانيون التي أشرنا إليها مسبقاً تلك الحملة التي طالت العهد القديم وما تضمنه من قصص وأساطير غير معقولة مثل "برج بابل"، و"الحية التي أغرت حواء في الجنة"، و"غضب الله" و"أحلام يوسف"، فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة، وهذا بتأويل هذه المواضيع الأسطورية وغير المعقولة الواردة في التوراة تأويلا بالباطن، ورأى أن التأويل بالباطن هو روح النص المقدس وأن التفسير بالمعنى الحرفي هو مجرد جسم هذا النص المقدس وهذا سيؤدي إلى الكفر والإحالة .

وجاءت تأويلات فيلون للكثير من المواضيع الواردة في التوراة فهو يؤول الجنة بأنها ملكوت الروح، وشجرة الحياة بأنها خوف الله، وشجرة المعرفة هي الحكمة، والأنهار الأربعة في الجنة هي الفضائل الأربع الأصلية، فهابيل يرمز في نظره إلى التقوى الخالصة من الثقافة العقلية بينما يرمز قابيل إلى الإنسان الأناني، وترمز سارة إلى الفضيلة والحكمة ويرمز يوسف إلى نموذج الرجل السياسي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984 ص 221  
\* عيد الفصح اليهودي هو أحد الأعياد الرئيسية في اليهودية يحتفل به لمدة سبعة (7) أيام ابتداء من 15 أبريل حسب التقويم اليهودي لإحياء ذكرى خروج بني إسرائيل من مصر الفرعونية كما يوصف في سفر الخروج، وفي التقويم اليهودي يعتبر شهر نيسان أول أشهر الربيع وعيد الفصح نفسه يسمى أحيانا بعيد الربيع.

انظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1996، ص 520 <sup>2</sup>

وكان الغرض الأساسي عند فيلون من استعمال التأويل الرمزي ومحاولته تطبيقه على نصوص التوراة هو تحويل أشخاص قصص التوراة إلى رموز يعبر بها عن جوانب الخير والشر في النفس الإنسانية ونزعتها المختلفة، فقصّة بدء الخليقة في نظر فيلون هي بمثابة رموز إيحائية تفسر حالات النفس الإنسانية تفسيراً داخلياً، كما أنها تمثل عنده تقلبات النفس البشرية بين حالات الخير والشر والرذيلة والفضيلة، فآدم مثال للنفس العارية عن الفضيلة والرذيلة نراه يخرج من هذه الحالة بالإحساس المرموز له (حواء) التي تغريها اللذة والسرور المرموز لهما بالحية، وبهذا تلد النفس العجب الذي يرمز إليه بقايل مع كل ما يتبع ذلك من سوء، ومن ثم نجد الخير المرموز له بهابيل يخرج من النفس ويبتعد عنها، وأخيراً تقنى النفس الإنسانية في الحياة الأخلاقية ولكن تنمو بذور الخير التي هي في النفس بسبب الأمل والرجاء الذي يرمز له بأنئوس، وكذلك يرمز له بإدريس، لينتهي الأمر بعد ذلك إلى العدالة التي يرمز لها بنوح ثم الجزاء على ذلك، وهو التطهير التام المرموز له بالطوفان<sup>1</sup>.

وكان فيلون يؤكد على ضرورة التأويل بالباطن فالتأويل وسيلة ضرورية للفهم الحقيقي للنص الديني و حتى يحدث اتفاق عقلي منطقي بين ما هو موجود في النصوص الدينية وبين ما أتت به الفلسفة اليونانية " لتتفق النصوص المقدسة مع الآراء الفلسفية الصحيحة في المسائل الدينية الجوهرية، وبهذا يستطيع عن طريق التأويل المجازي أن يستخرج ما في التوراة من فلسفة لا يمكن فهمها عن طريق النص الحرفي"<sup>2</sup>.

وهو بذلك عمل على قراءة الإنجيل العبري بعيون فلسفية ( فلسفة يونانية ) و هذا ما جعله يقر أنه لا فرق بين حقيقة الفلسفة اليونانية و حقيقة النص المقدس و رأى أن النص لا يتضمن معنى واحدا بل يحمل عدة معاني، و بذلك انحصرت مهمة الفلسفة عنده في التوفيق بين النقل و العقل أي بين ما جاء في الشريعة الموسوية و بين ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية، و حتى يصل إلى هذا التوافق اعتمد طريقتين الأولى تمثلت في إيمانه بأن ما جاءت به الفلسفة اليونانية مستمد من التوراة، و الثانية العمل على تفسير وتأويل النصوص الدينية تأويلاً رمزياً، و هذا حتى تتناسب مع ما أقره العقل اليوناني في فلسفته .

و يسعى التأويل الرمزي عند فيلون " إلى اختراق حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي و غير المرئي، وهو نشاط وممارسة ليس في متناول الجميع و إنما يقتضي السلوك الروحي و الباطني للتحكم فيه و الأخذ بزمامه، يسلم فيلون بأن الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي و باطني *ésotérique* يشير إلى أشياء خفية و عوالم غريبة و مفارقة و أسرار باطنية و التأويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها"<sup>3</sup> . فكان إذا وقف عند نص مثل " الكاهن الأعظم يخلع رداءه قبل أن يدخل قدس الأقداس " يتأوله بقوله : إن الكاهن الأعظم هو

<sup>1</sup> أنظر إميل برييهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، تر: محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط1954، ص 357 .

موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 116<sup>2</sup>  
محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، دار العربية للعلوم، ط1، 2008، ص 47<sup>3</sup>

النفس الإنسانية، و خلع الرداء هو التخلص من سيطرة الجسم و المادة، و الدخول إلى قدس الأقداس هو ارتقاء النفس إلى العالم العلوي "1 .

وفي تأويله لعودة النفس إلى الله وكذا وسيلتها إلى معرفته يرى أنه توجد ثلاث طرق لحصول ذلك ومن ثم فهو يقدم مجموعة أمثلة عبرت عن طريقته في التأويل الرمزي للنصوص الدينية، وهذه الطرق هي:

**أولاً:** المجاهدة والزهد، وهو طريق المريدين ويرمز لها بـ *Jacob*

**ثانياً:** تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بـ *Abraham*

**ثالثاً:** أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين وهذا يحصل عن طريق نعمة إلهية وهو طريق إسحاق *Isaak* 2 .

ومن هنا رأى فيلون أن الحقيقة لا ينبغي البوح بها إلا لعدد قليل من الناس وبشكل حذر لأن آذن العامة من الناس وخاصة الجهلاء منهم لا يمكنهم احتواء وإدراك الحقيقة، وعليه لا ينبغي على الحكيم الكشف عن الحقيقة لكل واحد بل انه لا يعرف كيف يكذب أحياناً في هذا السبيل مدفوعاً بالتقوى والرحمة وحب الإنسانية.

**ثانياً: التأويل في المسيحية:**

يمثل القرن الثاني ميلادي نقلة نوعية في نقد العهد القديم<sup>3</sup> داخل أسوار الكنيسة خصوصاً بعد ظهور ما عرف بعصر المدارس إذ ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمنيوطيقا اليهودية تتعلق بحرفية أو رمزية النص المقدس وهنا سيحدث الاختلاف في كيفية قراءة العهد الجديد (الإنجيل)

**1- القديس أوغسطين:**

أوغسطينوس (354-430) أسقف هيلانة، من اللذين تحولوا إلى المسيحية في سن النضج ويعد من أهم الهرمنيوطيقين في الكنيسة المسيحية الأولى، كان قارئاً جيداً للفلسفة اليونانية، والأفلاطونية وكما فعل أوريجانوس ومن سبقه، إذ وظف معرفته في بلورة مبادئه

انظر امبيل برييه، المرجع نفسه، ص 130<sup>1</sup>

أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 391<sup>2</sup>

\* العهد القديم: يعد مصطلح العهد القديم *the old testament* مصطلحاً مسيحياً يعكس المفاهيم المسيحية التي ترى العهد القديم في مقابل العهد الجديد في صورته المسيحية فالأسفار التي تندرج تحت العهد تتضمن العهد القديم الذي أبرمه الرب مع بني إسرائيل على جبل سيناء بينما الأسفار التي تندرج تحت العهد الجديد في صورته المسيحية، ويشير مصطلح العهد القديم إلى قائمة الأسفار التي تُولف مجموعة النصوص الدينية المقدسة بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين، ويأتي العهد القديم ضمن ما يعرف بالكتاب المقدس أو (*Bible*) وهي التسمية المأخوذة من الكلمة اليونانية (*ta biblia*) التي تعني الكتب أو الأسفار، ويعد أسقف سردينيا ميليتو *Melito* أول من استخدم مصطلح "العهد القديم" للإشارة إلى كتاب اليهود المقدس عام 180م وعليه فتسمية العهد القديم هي تسمية مسيحية في مقابل التسمية اليهودية التي هي اختصار للأقسام الثلاثة التي يتألف منها الكتاب المقدس العبري (التوراة والأنبياء والمكتوبات). نقلاً عن شريف حامد سالم، نقد العهد القديم، ص13).

الهرمنيوطيقية، مما يعني أنها كانت مزيجا من تقاليد القراءة والتفسير اليهودي واليوناني، ومن هنا يمكن القول أن القديس أوغسطين قد طور نظاما معقدا من القراءة الرمزية.

وسنقدم بعض التأويلات التي أسهم بها فالظلام يرمز إلى الروح التي ما تزال بدون نور الله، أما النباتات وثمر الأشجار ترمز إلى الحسنات التي تنعش وتنمي الروح؛ وقد بدت صورة الكون عنده قائمة على أساس من الجدل الأفلاطوني بالإضافة إلى العالم الخارجي والعالم الباطني، وهناك أيضا العالم السفلي والعالم العلوي المحسوس والمعقول الجسدي والروحي، وطريق الحكمة هو اتجاه العقل الباطن إلى الأعلى أي نحو الله في القمة و المركز، وعليه فهو بمثابة الانفتاح الذي يحصل للعقل لكي يتطلع على الحقيقة.

وفي نفس الوقت طور أوغسطين قراءة متعددة للنص الديني، فلا يوجد نص منحصر بمعنى واحد؛ ومن هنا يمكن القول أن محاولته كانت من أجل حل الجدل الهرمنيوطيقي القائم بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية وهذا من خلال تطويره لنظرية التفسير الحرفي والرمزي معا في أطروحته "حول العقيدة المسيحية"، وهو يرى كذلك ضرورة التمييز بين ما يجب أخذه من النصوص حرفيا وبين ما يجب تأويله مجازيا على أن تكون نتيجة التأويل الاتفاق مع العقيدة وليس مخالفتها أو مناقضتها<sup>1</sup>.

رأى أوغسطين أن البحث الهرمنيوطيقي يقتصر على الفقرات الغامضة من الكتاب المقدس، فالحاجة إلى التأمل الهرمنيوطيقي تظهر فقط حينما تعترضنا فقرات غامضة من النص الديني، و عليه يهدف التأويل عنده إلى إيضاح و تفسير المقاطع الغامضة من الكتاب المقدس " فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعم أجزاءه و تفاصيله لأنه خطاب واضح و بديهي و إنما يتطلب تفسيراً من أجل فهم و استيعاب دلالاته المستعصية على الإدراك"<sup>21</sup>.

ومن أبرز المشكلات المتعلقة بالكتاب المقدس التي حاول القديس أوغسطين الخوض فيها بالبحث الهرمنيوطيقي هي مشكلة العقل والسلطة " فالعقل عند أوغسطين لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة بل لابد له في ذلك من سلطة أخرى هي في الغالب سلطة الكتاب المقدس، وهي مشكلة أقرب ما تكون إلى مصادر المعرفة منها إلى مناهج المعرفة، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لابد له من الاعتماد على السلطة التي تمحور كل شك وتردد قد يتركه العقل في البرهان، ولذل يلجأ أوغسطين إلى سلطة الكتاب المقدس في الحقائق الفلسفية ... فقدرة العقل بدوره سلطة نقل على الإدراك والسلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع"<sup>2</sup>.

ومن هنا نجد القديس أوغسطين يعترف أن كل القراءات تتم انطلاقاً من تصور خاص فلا توجد قراءة كونية أو بريئة عندما نقرأ الإنجيل وعليه يجب علينا تبني وجهة النظر التي يمكن لنا تعلمها من الإنجيل في حد ذاته.

ديفيد جاسبر، المرجع نفسه، ص 64<sup>1</sup>

حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير بيروت، ط1، 2005، ص 20<sup>2</sup>

كان أهم إسهام للقديس أوغسطين في مجال الهرمنيوطيقا هو نظرية الإشارات أو ما يعرف في الاصطلاح المعاصر السيميائيات التي عمل على شرحها في كتابه العقيدة المسيحية والتي يقول فيها أنه لا بد لنا في قراءة أي نص ديني أن نلتزم بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنيته النحوية، من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن علامات بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه.

## 2- الإصلاح الديني وثورة الهرمنيوطيقا :

انفجر الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر وكانت انطلاقته الأولى من ألمانيا مع مارتن لوثر Martin Luther\* هذا الإصلاح سيؤدي فيما بعد إلى تحريك ثورة الهرمنيوطيقا الكبرى على نحو لم تعرفه الكنيسة منذ وجودها وتأسيسها، ورغم أن الهدف من تلك الثورة كان لا هوتيا إلا أنها استطاعت أن تغير بشكل كبير أسلوب القراءة والفهم والتفسير ومن ثم غيرت طريقة التعامل مع النصوص على اختلافها، فالأمر لم يمس الإنجيل أو النص الديني فقط.

إن هذه الثورة لم تأت من فراغ وإنما ساهمت عدة عوامل في قيامها، وتعد الثورة العلمية واختراع المطابع وانتشارها أحد هذه الأسباب إذ أصبح الإنجيل ملك لكل إنسان بعد ما كان حكرا على الكنيسة فقط ، ومن هنا جاء نقد مارتن لوثر للكنيسة واستطاع بهذا النقد أن يهز صورة الكنيسة من خلال ما بثه من شجاعة في نفوس رجال الدين لنقد الكنيسة ومن هنا يمكن القول أن " لوثر كان يحمل مشروعا إصلاحيا دينيا أقامه على مراجعات لعقائد شتى من داخل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية دون أن يعلن انسلاخه عنها، ولعل لوثر نفسه لم يكن يتوقع، في البدء أن يفضي مشروعه الإصلاحى الأول ( المقالات الخمسة والتسعين ) إلى ما أفضى إليه من نتائج أبرزها طرده من إلهيات الكنيسة الرومانية، ولكن رغم ذلك، بقى لوثر ثابتا على مبادئه الإصلاحية"<sup>1</sup>.

انصب اهتمام مارتن لوثر على ضرورة إطلاق الحرية للإنجيل في التفاعل مع تجربة القارئ الذاتية، إذ لا تثبيت ولا ترسيخ للاهوت الكنيسة كما فعل توما الاكوييني؛ عمل مارتن لوثر على انتقاد سلطة مؤسسة الكنيسة كما أصر على أن الإنجيل هو المعيار وهو المرجع النهائي للتقليد الديني، والذي يفهم فقط من خلال المعنى الظاهر والمباشر للنص<sup>2</sup>؛ ومن هنا جاء تركيز لوثر على مبادئ النحو وكذا قواعد التفسير التاريخية واهتمامه بتقاليد آباء الكنيسة على أساس أن الآباء هم في حد ذاتهم هرمنيوطيقيين منافسين، وهكذا تم إخضاع عدد من أسفار العهد الجديد للنقد الجذري بطريقة غير معتاد عليها في تاريخ الديانة المسيحية إذ رأى أن ما جاء في سفر " رؤيا يوحنا" لا يمكن أن يكون صادرا عن روح القدس.

\* مارتن لوثر (1483-1546) راهب وقسيس ألماني وأستاذ اللاهوت ومطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد اعتراضه على صكوك الغفران.

<sup>1</sup> بسام الجمل، الإصلاح الديني الحديث في أوروبا مفهومها ومسارها تاريخيا مقارنة تفهيمية نقدية ، مؤمنون بلا حدود

<sup>1</sup> دافيد جاسبير، المرجع نفسه، ص 86

وعليه جاء تأكيد مارتن لوثر على ضرورة أن يعمل القارئ على مواجهة النص بمفرده دون وسيط أو تدخل من الكنيسة أو رجال الدين، وهنا يدخل إصراره أيضا على أن يكون لكل تلميذ نسخة من الإنجيل كمرجع خاص به، فهو كان ينظر إلى كلمات النص المقدس على أنها هي خطاب السيد المسيح إلى القارئ إلا أن هذا لا يعني إطلاقا سهولة قراءة الإنجيل، كما أنه كان يؤكد دوما كذلك على أنه ليس هناك أي داعي إلى أن تكون مرجعية في قراءة النص غير النص في حد ذاته، فالنص يفسر نفسه بنفسه<sup>1</sup>.

وإذا انتقلنا إلى شخصية ثانية من شخصيات الإصلاح الديني وهو جون كالفن\* John Calvin سنجد أنه كان أكثر تكيفا مع التعاليم الإنسانيّة، كانت قراءته للإنجيل تقوم على أرضية الانعكاس العقلاني، الفهم الذاتي، والحس المشترك وهنا جاء تأكيد على أن معرفة الله لا تتم إلا إذا تمت معرفة النفس أولا، ورغم أن الفردانية التي كان يتحدث عنها كالفن أقل حدة مما كان يدعو إليها مارتن لوثر إلا أن القارئ وخلال تفسيره للإنجيل يمكنه أن يجلب إلى النص خياله المبدع وهذا داخل سياق المجتمع<sup>2</sup>.

ومن هنا جاءت أرائه غير بعيدة عما أقره مارتن لوثر، إلا أن هذا لا يمنع من وجود اختلاف بينما مارتن لوثر كان يعطي الحق للجميع في فهم الإنجيل، في حين أن كالفن كان يرى أن مسألة فهم كلمات الإنجيل لا يمكن أن يدركها أيا كان، ولقد كان له السبق في طرح قضية هرمنيوطيقية بالغة الأهمية تمثلت في وضع الإنجيل في سياق تاريخي أو ما أصبح يعرف بالتاريخانية في قراءة النص الديني، فعلى القارئ أن يستكشف ظروف كتابة النص التي سبقت عملية تشكل اللاهوت وكذا سلطة الكنيسة، لا يوجد شيء خارج النص هذا ما استنتجته أيضا النظرية الأدبية الحديثة، حيث أصبح الله خارج المعادلة وأصبح النص حقيقيا وجوهريا بذاته، ورغم أنه هناك اختلاف بين المنطلقين إلا أنه هناك تشابه هرمنيوطيقي بين ما أقره كالفن وما دعا إليه الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا<sup>3</sup>.

كما أن إسهاماته قد تعددت فمن "أهم التنظيمات التي أدخلها كالفن على هيكل الكنيسة هي ضبط المهام التي يقوم بها رجال الدين القائمين على الكنيسة من قساوسة أو شماسين diacres وغيرهما دون أن يحصل أي تداخل في الوظائف (تنظيم الأسرار، دراسة الكتاب المقدس، تعليم الشبيبة، تهذيب نفس المؤمن...)"<sup>4</sup>.

بعدها رأينا كيف تمت قراءة الكتاب المقدس وتأويله سواء ما تعلق منه بالنص الديني اليهودي أو المسيحي لا بد من الانتقال إلى مسألة التأويل لدى مفكري الإسلام.

<sup>1</sup> دافيد جاسبير، المرجع نفسه، ص 87

\* جون كالفن (1509-1564) عالم لاهوت وقس ومصلح فرنسي كان من المساهمين الرئيسيين في تطوير المنظومة اللاهوتية المسيحية

دافيد جاسبير، المرجع نفسه، ص 88<sup>2</sup>

دافيد جاسبير، المرجع نفسه، ص 89<sup>3</sup>

بسام الجمل، المرجع نفسه، ص 08<sup>4</sup>

### ثالثاً: تأويل النص الديني الإسلامي:

شكل القرآن والسنة النبوية المصدرين الأساسيين للتشريع الفقهي الإسلامي إلا أن الاجتهاد في الرأي نشأ مبكراً وهذا كضرورة مارسها الخلفاء الراشدين، ففي القرن الأول للهجرة ظهر في أوساط الفقهاء والقضاة تيار تشريعي اعتمد مبدأ الاجتهاد في الرأي عرف بمدرسة الرأي اعتمدت على القرآن والاجتهاد كمبدأين وهنا ستصبح الأولوية للاجتهاد في الرأي على الحديث وهذا عائد إلى قضية الشك في الرواية والإسناد ومن أبرز الممثلين لهذا التيار أو المدرسة "عبد الله بن مسعود" و "أبو حنيفة" وقد فتحت الباب واسعاً فيما بعد لفقه التأويل حيث شكل قول الإمام أبي حنيفة بالآيات المتشابهات والأخر المحكمات الأساس في القول بظاهر وباطن للنص.

على الجانب الآخر برزت مدرسة الحديث التي عارضت مدرسة الرأي فأنكروا العمل بالرأي وأعادوا الاعتبار للحديث كأحد مصادر التشريع الإسلامي إلى جانب القرآن ومن أبرز رجال هذه المدرسة الإمام "مالك بن أنس" وستكون هذه المدرسة نواة الفقه الظاهري.

شكل النص الديني الإسلامي سلطة فكرية وثقافية حكمت منذ بداية الإسلام عملية مجمل الإنتاج الفكري العربي الإسلامي، وعليه يمكن أن نميز بين تيارين:

أ/ التيار الأول أكد على العقل وعلى ضرورة إعماله في النص الديني مميزاً في النص بين ظاهره وباطنه.

ب/ التيار الثاني وهو الذي عمل على رفض التأويل العقلي معتبراً مهمة العقل تتمثل في إعادة القراءة أو ما يعرف بالتفسير.

انطلاقاً من الآية القرآنية ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾<sup>1</sup>.

بالعودة إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نجد أن الخلاف الذي حدث كان حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، وقد أدى هذا الخلاف إلى ظهور مجموعة من العلوم التي اعتمدت على النص الديني (القرآن) كأساس في انطلاقها الفكرية وتمثلت هذه العلوم في علوم اللغة والبلاغة وعلم الكلام بالإضافة إلى الفلسفة والتي جعلت هدفها الأساسي هو التوفيق بين الدين والفلسفة، وهنا سنأخذ نموذج من تأويلات المسلمين للنص الديني من خلال علم الكلام.

### 1- علم الكلام ومسألة التأويل: المعتزلة أنموذجاً :

يرجع التأويل العقلي عند المسلمين في نظر الكثير من الباحثين إلى مرحلة جمع الحديث وما صاحبه من حشو كبير وبهذا ظهر أصحاب التفسير العقلي الذين رفضوا منهج السلف

سورة آل عمران، الآية 07<sup>1</sup>

وطريقتهم في رد ذلك الحشو عن طريق صحة السند فقط لتأتي معارضتهم في ما بعد مسألة التمسك بالظاهر وعدم التأويل، وهنا فقط ظهرت مصطلحات جديدة من قبيل: العقل، التأويل، الدراية، التوفيق، وكانت السياسة تتدخل من حين إلى آخر في هذا الأمر ومن هنا يرى علي سامي النشار أن التأويل قد "انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديما إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الإثني عشرية، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف"<sup>1</sup>.

يطلق التأويل عند علماء الكلام وحتى المتصوفة وأهل الفقه على أنه " صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى ذهني وراء الظاهر، يفهم بالقرائن اللفظية أو العقلية، وبمعرفة مسالك الدلالات اللغوية" وهو المعنى ذاته الذي سنجد عند المعتزلة غير أن ما يميز المعتزلة تأكيدهم على ضرورة عرض تلك المعاني على العقل فكل ما يتوافق معه فهو صحيح .

يقوم الفكر الاعتزالي على مجموعة أسس عامة تتلخص فيما يلي: العقل، واللغة وشواهدهما، وكذلك رد المتشابه من القرآن إلى محكمه، ويأتي قول القاضي عبد الجبار مؤكدا على هذه الأسس "فإذا ثبت ما قدمنا لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه، لأن محكمه ومتشابهه سواء في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب عرضهما على دليل العقول وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها على حقيقته وما لا يمكن أن يوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف"<sup>2</sup>، أما فيما يخص الأسس الفكرية فهي تخص الأصول الخمسة التي قالوا بها، وهي: التوحيد، والعدل الإلهي، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، وأخيرا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

عملت المعتزلة كفرقة كلامية على اعتماد التأويل للآيات القرآنية بهدف إبعاد كل ما يمكن أن يحتمل التجسيم أو التشبيه للذات الإلهية، وهذا بتأكيد الوحدانية لله عز وجل وكذا عدله من جهة، وحرية الإنسان في أعماله من جهة أخرى وهذا حتى لا تنتفي المسؤولية وتثبت على الإنسان أفعاله، ومن هنا جاءت تأويلاتهم التي صرفت الكثير من الآيات عن معناها الظاهر إلى المعنى المجازي واعتمدوا في ذلك على القرآن الكريم بآياته وكذا اللغة لتقرير المعاني التي رأوا أنها هي المقصودة، وهذا يقودنا إلى قضية المجاز التي أثارها المعتزلة .

يرى الكثير من الدارسين أن جهود المعتزلة في التأويل جاءت مركزة على مسألتين هي آيات التوحيد والعدل وما نتج عنها من مسائل خلافية بين المعتزلة وباقي الفرق الكلامية الأخرى تعلقت بقضية رؤية الله عز وجل وكذا قضية خلق الأفعال، وتعد هاتين القضيتين

علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9، د/ت، ص 3291  
2 القاضي عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج16، تحقيق بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960 - 1965، ص 395 .

وخصوصا الأولى في رأي نصر حامد أبو زيد من أهم القضايا التي تظهر فيها بوضوح كامل مشكلة التأويل، وجاءت الأدلة كثيرة لتأكيد مسألة التوحيد ونفي الرؤية عن الله عز وجل وسنعرض هنا دليل القاضي عبد الجبار على "عدم جواز رؤية الله عز وجل وهو دليل سمعي من قصة موسى عليه السلام، والمقصود بذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته ﴿ لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ﴾ (الأعراف 144) فنفى أن يراه وأكد ذلك بأن عقله باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب لأنهم يؤكدون الشيء بما يُعلم أنه لا يقع (لا) على جهة الشرط لكن على جهة التباعد"<sup>1</sup>.

فالنصوص الدينية (الآيات القرآنية) إذا أخذت بمعناها الظاهري والحرفي فهي تشير إلى التجسيم والتشبيه، ففضية رؤية الله وجوازها من عدمه من أهم القضايا التي أثارت الجدل بين المعتزلة وباقي الفرق الكلامية الأخرى، وهي مرتبطة في الفكر الاعتزالي بقضية التوحيد وكذا نفي الجسمية عن الله عز وجل " ولذلك سعى المعتزلة إلى نفي أن يكون الله مرئيا بأي صورة من الصور، وإلى نفي ذلك عنه في الدنيا وفي الآخرة على السواء"<sup>2</sup> ولهذا جاء تأويل الآيات التي تشير إلى التجسيم والرؤية من قبل المعتزلة حتى يتم صرفها عن معناها الظاهري إلى معاني مجازية ومثل هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾<sup>3</sup> وهو دليلهم على صحة ما أثبتوه عقلا من أنه لا تصح رؤية الله عز وجل، بالإضافة إلى أدلة أخرى نذكر منها ﴿ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ... ﴾<sup>4</sup>، وقوله تعالى في سورة الحشر: ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون ﴾<sup>5</sup>.

لقد أولت المعتزلة الآية ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ يعنى بها سلطانه فوق سلطان العبد وملكه وأمره كما أنها أولت الآية التالية والمتعلقة بالفوق ﴿ سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنما فوقهم قاهرون ﴾ تم تأويلها بأنه سلطان الله فوق سلطانهم، وهو قاهرهم بالسلطان والملك وهو نفس التأويل - للفوقية- سنجده عند الزمخشري إذ يقول: " ﴿ فوق عباده ﴾ تصوير للقهر والعلو بالعلية والقدرة كقوله وإنا فوقهم قاهرون والزمخشري هنا يستخدم كلمة تصوير كما استخدم في الآية السابقة كلمة "تخييل" وغني عن البيان صلة كلتا الكلمتين بالمجاز بمعناه العام الشامل"<sup>6</sup>، وعليه يمكن القول أن السلاح الذي اعتمده المعتزلة للتأويل هو المجاز.

القاضي عبد الجبار، المرجع نفسه، ص 246- 265<sup>1</sup>

2 نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي

العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص 190

3 سورة الأنعام، الآية 103

4 سورة البقرة، الآية 26

سورة الحشر، الآية 21<sup>5</sup>

6 نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 151

أما عن الآية الكريمة التالية: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما نكث نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه فسيؤتيه أجراً عظيماً﴾ "ولقد أدرك الزمخشري سياق الآية وطبيعتها التصويرية حين فسر الآية على طريقة التخييل فقال ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ يريد أن يد رسول الله التي تعلق أيدي المبايعين هي يد الله، والله تعالى منزله عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما كقوله تعالى: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾<sup>1</sup>.

وجاء تأويل المعتزلة للآيات التي تشير في ظاهرها إلى الحلول في المكان فعلى سبيل المثال لا الحصر الآية التي يخبر فيها المولى عز وجل عن نفسه ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ تم تأويلها بمعنى أن كل شيء قهر شيء آخر فهو مستعل عليه كما أن الآيات التي تحمل وتشير إلى الظاهر والباطن فهي لا تعني الظهور المادي الذي يأخذ حيزاً ومكاناً معيناً فالظاهر على كل شيء هو العلم وكذلك الباطن على كل شيء هو العلم، بالإضافة إلى هذا تم نفي الحركة والمجيء والإتيان عن الله وتم تأويل الآيات التي يشير ظاهرها إلى ذلك، وعليه يمكن القول أن ما قامت به المعتزلة من عملية التفرقة بين المحكم والمتشابه، ومن ثم تأويل كل ما هو متشابه من الآيات، ومن ثم أصبحت إحدى القوانين التي تحكم تأويلاتهم وهذا بناءً على أصولهم العقلية التي وضعوها (الأصول الخمسة).

## 2- التأويل عند الغزالي:

أبو حامد الغزالي (1058-1111م) هو محمد بن محمد الطوسي الشافعي ولد بمدينة طوس من أعمال خراسان سنة (450هـ الموافق ل 1058م) كان فقيهاً أصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفي الطريقة شافعي الفقه وكان على مذهب الأشاعرة في العقيدة، لقب بعدة ألقاب أشهرها حجة الإسلام، كان له أثر كبير وبصمة واضحة في عدة علوم مثل الفلسفة والفقه الشافعي وعلم الكلام والتصوف والمنطق، توفي في طوس (عام 505هـ الموافق ل 1111م) خلفاً مجموعة كبيرة من الكتب في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة والتصوف أهمها: الاقتصاد في الاعتقاد، إجماع العوام عن علم الكلام، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المستصفي في علوم أصول الفقه، إحياء علوم الدين، معيار العلم في فن المنطق، المنقذ من الضلال.

### أ- قانون التأويل عند الغزالي:

كان الغزالي من الأوائل الذين اهتموا بوضع قانون مفصل للتأويل الإسلامي، وهو يحدد معالم هذا القانون عندما يقول: " ليس هناك فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل، حتى من كان منهم غير ممعن في النظر العقلي"<sup>2</sup>؛ ورغم أن الغزالي لا يرى في القياس العقلي أداة صالحة لمعرفة الحق بل الأداة الصالحة عنده هي الذوق الباطن إلا أنه

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص 150  
<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، قانون التأويل

يذهب إلى أن بعض الآيات القرآنية وبعض ألفاظ الحديث تذهب بالمعنى إلى أبعد ما هو ظاهر منها ويجيز تأويلها، فالاختلاف الذي حدث بين العلماء حول المحكم والمتشابه من القرآن الكريم، والتأويل عنده هو حمل اللفظ على غير ظاهره وبهذا فهو يرى أن الواو في الآية الكريمة ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ هي واو عطف فيما عدا ما تعلق بيوم القيامة فالتأويل عنده "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز"<sup>1</sup>.

ومن هنا يظهر أن الغزالي بين أنه هناك اختلاف بين التأويل والتفسير لأن التفسير "تبديل اللفظ بلغة أخرى يقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية أو التركية"<sup>2</sup>، في حين أن التأويل هو "بيان معناه بعد إزالة ظاهره"<sup>3</sup>؛ وهذا الكلام يعني فيما يعنيه أن الآيات القرآنية يمكن تناولها في مستويين هما مستوى التفسير وهو ما يطلق عليه الغزالي بعلم الصدف والقشر، وهو أقرب العلوم إلى علم التأويل ومستوى التأويل المتعلق بعلم الكلام والذي سماه الغزالي بعلم اللباب أو الجوهر؛ وانطلاقاً من هنا سيضع الغزالي رسالة بعنوان "قانون التأويل" ورسالة أخرى بعنوان "إجام العوام عن علم الكلام".

يرى الغزالي أن بعض النصوص القرآنية تشير في ظاهرها إلى التجسيم أو التشبيه في ذات الله تعالى إلا أنها تحمل معاني خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة، فالإشكالية المحورية في العملية التأويلية عند الغزالي هي نابعة في أساسها الأول من إشكالية النقل والعقل وعليه فهذه الإشكالية قد أفرزت خمس فرق هي:

1. الذين جردوا النظر إلى المنقول
2. الذين جردوا النظر إلى المعقول
3. ومتوسط طمع في الجمع، والمتوسطون ثلاث فرق:
  - الفرقة الأولى: الذين جعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً
  - الفرقة الثانية: الذين جعلوا المنقول أصلاً والمعقول تابعاً
  - الفرقة الثالثة: الذين جعلوا كل واحد أصلاً وسعوا في التأليف والتوفيق بينهما<sup>4</sup>.

وعليه يضع مجموعة من القواعد لا بد من إتباعها حتى يتم تأويل النصوص الدينية وهذه القواعد هي:

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المستقصى من علم الأصول، ج 1، ص 196  
<sup>2</sup> أبو حامد الغزالي، إجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المجموعة الرابعة، دار الكتاب العلمية، ط 1، بيروت، 1994، ص 47  
المرجع نفسه، ص 49<sup>3</sup>  
الغزالي، قانون التأويل، ص 124<sup>4</sup>

1. أن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها و تجوزاتها ومناهجها في ضروب الأمثال.
2. يأتي هنا اتفاق الفرق الكلامية الإسلامية على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر، والظاهر الأول هو الوجود الذاتي.
3. وجاء اتفاقهم على أن البرهان إذا كان قاطعا رخص في التأويل وإن كان بعيدا فإن لم يكن قاطعا رخص في التأويل وإن كان بعيدا فإن لم يكن قاطعا لم يرفض إلا في تأويل قريب سابق إلى الفهم.
4. كما اتفقوا على أن مراتب الوجود المقبولة والتي يشملها التصديق والاعتراف بوجود ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم هي خمس مراتب<sup>1</sup>:

- أ الوجود الذاتي: وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل مثل وجود السماء والأرض وكل المخلوقات.

- ب الوجود الحسي: وهو يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المستيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه، ومن أمثلة هذا الصنف قول النبي عليه الصلاة والسلام "عرضت علي الجنة في عرض هذا الحائط".

- ج الوجود الخيالي: وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، وهنا لقدم الغزالي هذا الدليل وهو الحديث النبوي الشريف " كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه العلم، عليه عباةتان قطوانيتان يلبي وتجييه الجبال، وأن الله تعالى بقوله: لبيك يا يونس"

- د الوجود العقلي: وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلا فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش؛ ويورد هنا الغزالي عدة أمثلة نختار واحد للتوضيح " آخر من يخرج من النار يعطي من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا"<sup>2</sup>.

ومن هذا الحديث يرى الغزالي أن ظاهره يشير إلى أن الحيز الذي سيخصص للمقصود بالحديث السابق في الجنة هو عشرة أمثال هذه الدنيا ونظرا لوجود هذا التفاوت الحسي، وكذا الخيالي في وقت واحد وهنا ممكن تحدث الصعوبة في إمكانية التوفيق بين ما جاء هنا وكذا مع ما ينص عليه ظاهر الشرع، والذي يؤكد على أن الجنة مكانها في السماء وهنا يحضر تساؤل الغزالي " فكيف تتسع السماء بعشرة أمثال هذه الدنيا، والسماء أيضا من الدنيا"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> أبو حامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 120

أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة، ص 66<sup>2</sup>

أبو حامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 66<sup>3</sup>

- ه الوجود الشبهي: وهو أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وكذا صفة من صفاته يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته مثاله الفرح، الصبر<sup>1</sup>.

#### ب- أصناف الطالبين عند الغزالي:

يرى الغزالي أن الناس ينقسمون إلى صنفان في التأويل وهما:

1 - **الصنف الأول:** هم العوام من الناس وهذه الفئة يحق عليها الإلتباع والكف عن تغيير الظواهر من معاني الشرع والنهي عن الخوض في الكلام والبحث فيما لم يصرح به الصحابة كما يلزم حسم باب السؤال لديهم، ومنعهم من إلتباع ما تشابه من الكتاب والسنة.

2 - **الصنف الثاني:** وهم النظار وهذه الفئة في نظر الغزالي يحق لهم البحث في معاني النصوص الشرعية ولكن بقدر الضرورة، وهذا يتطلب شرط إقامة التأويل على قاعدة البرهان القاطع<sup>2</sup>.

إذن أهل التأويل وفق هذا المفهوم الذي قدمه الغزالي هم أهل التصوف أو المتصوفة أي أتباع الذوق الباطني، فالطريقة التي يضع بها الغزالي قانون التأويل تجعل مسألة البحث بين أربعة اتجاهات هي: المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، المتصوفة. وهي وحدها تعد محقة لأنها وقفت موقفا وسطا بين المعقول والمنقول، إذ جعلت كلا منها أصلا وسبيلا إلى المعرفة وأنكرت أن يكون بينهما تعارض وعملت على التوفيق بينهما.

وفي خضم مناقشته للتأويل في كتاب "فصل التفرقة" يشترط الغزالي ضرورة توفر خمسة أمور أساسية قبل الحكم بتكفير من أخطأ في التأويل وهي:

(1) ينبغي التحقق من النص الشرعي الذي عدل ظاهره، هل يحتمل التأويل أم لا وهذا لا يصل إليه إلا الحاذق الماهر في علم اللغة.

#### ج- لمن يجوز التأويل؟ :

يناقش الغزالي بالتفصيل في رسالته "إلجام العوام عن علم الكلام" موقفه من مسألة خوض العامة من الناس لمعترك التأويل أو إطلاعهم عليه من جانب العارفين، وهو في ذلك يركز أكثر على النصوص الموهمة للتشبيه وللتجسيم في حق الخالق عز وجل وعليه فهو يقدم في هذا الكتاب مجموعة مبادئ يرى أنه من الضروري الإلتزام بها ويجملها في قوله: "إن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور:

<sup>1</sup> المرجع نفسه ، ص 67

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 68

التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة<sup>1</sup>. وسنعمل الآن على توضيح كل هذه الأمور:

**1. التقديس:** يقصد الغزالي بالتقديس تنزيه الذات الإلهية عن الجسمية ولواحقها، وأنه إذا "سمع اليد والأصبع وقوله (صلى الله عليه وسلم) : (إن الله خمر طينة آدم بيده، وإن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)، فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما الموضع الأصلي، وقد يأخذ هذا اللفظ كسبيل الاستعارة ليوظف في معنى آخر لا علاقة له بالمعنى الحسي، وهنا ما على العامة من الناس وغير العامة التحقق بشكل دقيق ويقيني أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يرد بذلك جسماً لأن ذلك في حق الله عز وجل محال وهو عنه مقدس<sup>2</sup>.

**2. التصديق:** التصديق في مفهوم الغزالي هو الإيمان بما قال به الرسول صلى الله عليه وسلم، فقوله صدق وحق على النحو الذي أراه " وهو أنه يعلم قطعاً أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته وأن الرسول عليه الصلاة والسلام صادق في وصف الله تعالى به فليؤمن بذلك وليوقن بأن ما قاله صدق وما أخبر عنه حتى لا ريب فيه وليقل أمنا وصدقنا<sup>3</sup>.

**3. الاعتراف بالعجز:** يقصد به الغزالي أن يعترف الفرد من العامة بعجزه عن الفهم ويقر كذلك بأن معرفة مراده ليست من قدراته كما أن طاقته عاجزة على إدراك الفهم الحقيقي، وعليه الاعتراف أن ذلك ليس من شأنه وحرفته ويجب على كل من لا يقف على كنه هذه المعاني وحقيقتها، ولم يعرف تأويلها والمعنى المراد بها أن يعترف بالعجز<sup>4</sup>.

**4. السكوت:** و المقصود بالسكوت هنا هو السكوت عن السؤال: بمعنى أن لا يسأل الفرد من العوام عن معنى مثل هذه الأحاديث ولا يخوض في هذا المعترك، والسكوت عند الغزالي واجب على العوام لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه، وخائض فيما ليس أهلاً له فإن سأل جاهلاً زاده جهلاً جوابه وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر<sup>5</sup>.

**5. الإمساك:** وهو في نظر الغزالي أن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلاً بذلك اللفظ، ومن الواضح أن الغزالي يؤكد على مسألة عدم إدخال أي تعديل بأي وجه من الوجوه<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> انظر الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، رسالة في مذهب السلف، تحقيق مشهد العلاف، دار الكتب العلمية، لبنان، 1971، ص 42

<sup>2</sup> المرجع نفسه ص 42

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ص 42

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 42

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 42

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 43

وكنتيجة لرأي الغزالي يمكن القول أن التأويل عند الغزالي عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبهه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وفي ذلك يجب إتباع ما جرت عليه عادة العرب في استعمالهم لألفاظ اللغة العربية استعمالا حقيقيا أو مجازيا.

نلاحظ هنا تبعية التأويل لحقل الإسلاميات وبالتالي انحصاره في نطاق النص الديني الإسلامي حيث تم توظيف التأويل لخدمة الشرع واستخدام التفسير خطابه الخاص وحددت وظيفته في تأويل ظاهر النص بغية الوصول إلى حكمة القصد الإلهي؛ إذن وظيفة التأويل مع الغزالي مرتبطة بالتوصل إلى المعنى الباطني للنص الذي عجز ظاهره عن الإشارة والدلالة عليه في رفع التناقض الظاهر بين الدلالات المتعارضة.

اكتسى التأويل أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي وهذا ما ظهر مع علماء الكلام بداية ثم مع فلاسفة الإسلام وهو الذي جعلهم "يخوضون في آياته وقوانينه كما فعل الغزالي في مؤلفاته الغزيرة، ويتحدثون عن أحكام التأويل وأخلاقياته كما فعل ابن رشد في ثلوثه المشهور (الفصل، الكشف، التهافت)"<sup>1</sup>

## 2- المحاضرة السابعة: مقاربات في اللغة والتأويل والعلوم الإنسانية:

توالت الكتب المولعة ببيان مناهج تفسير النص الديني ، انطلاقا من سنة 1517 تاريخ وضع مارتن لوثر تفسيره الجديد للكتاب المقدس في إطار حركات الإصلاح الديني ، وكانت جملة الاجتهادات مركزة على التفسير باعتماده فقه اللغة أو الفيلولوجيا<sup>2</sup>. كان اهتمام رجال الدين منصبا حول تفسير الكتاب المقدس، و هذا الاهتمام بالضرورة سيحيل إلى فهم لغة النص ما جعل أبحاثهم تتعلق بالألفاظ والمعاني ، ففي " الواقع أن أية مساع علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني و البيان مضافا إلى بعض الافتراضات الواهية ، حيث ساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب"<sup>3</sup> .

وهنا سنتجه الهرمنيوطيقا و في هذا العصر و جهة لسانية و هذا باهتمامها بالفيلولوجيا (فقه اللغة ) بغية تفسير النص المقدس، و توضيح ما هو غامض و هنا يصبح الهرمنيوطيقي "مترجم يجعل بفضل معارفه اللسانية الغامض قابلا للفهم ؛ و ذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقي"<sup>4</sup> .

كان السؤال الذي فرض نفسه في الدوائر اللاهوتية هو حول كيفية النظر إلى الإنجيل هل يكون بالنظر إلى لغته الخاصة أم تقتضي قراءته وجود وساطة الكنيسة ؟ و هنا ستأتي

محمد أيت حمو، سؤال التأويل بين الغزالي وابن رشد، مجلة المنهاج، العدد، 64، 2012، ص 221

محمد الخراط ، التأويل من الاشتقاق اللغوي إلى النظرية ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، ص 04<sup>2</sup>

دافيد جاسبر ، المرجع نفسه ، ص 63<sup>3</sup>

<sup>4</sup> عبد الكريم الشرفي ، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ، ط 1 ، 2007 ، ص 24

إجابة مارتن لوثر لتزعزع النظام التأويلي الذي كان سائداً، و هذا بالاحتجاج عليه و الدعوة إلى الحرية في قراءة الإنجيل و تجاوز سلطة الكنيسة الكاثوليكية و ما كانت تفرضه من معاني "لقد كان لوثر هو الأول الذي انخرط في طريق مذهب تعدد المعاني في الكتاب المقدس، و هذا يعني أن كل اختلاف في التأويل هو معطى سلفاً و موجود في النص، و قال بهرمنيوطقا متعددة الطرق في التأويل تفيد في فهم تاريخ التأويلات بصفقتها تداولاً لأفاق الماضي و الحاضر"<sup>1</sup>.

وعليه فإن المذهب البروتستانتي أدى دوراً مهماً في نشأة نظرية الاستقلال الدلالي للنصوص و هذا بإحداثه قطيعة نهائية مع ما كان يعرف بوساطة الكنيسة، ليفتح المجال بذلك أمام توسع مفهوم الهرمنيوطيقا و انتقالها " من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية"<sup>2</sup>.

شهدت الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر تطوراً و هذا مع مجموعة من الفلاسفة الألمان الذين سيكون لهم الفضل في جعل الهرمنيوطيقا كنظام فلسفي مستقل لأول مرة، متجاوزة حدود النص الديني و هذا من خلال التغيرات الجذرية التي شهدتها التفكير الفلسفي، ما سيجعل الهرمنيوطيقا أحد التيارات الأساسية في الفكر الفلسفي المعاصر، و من هنا يمكن لنا التأكيد على أنه لا يمكن فصل السير التاريخي للهرمنيوطيقا عن مسيرة الفلسفة في أوروبا و في عصر التنوير بالتحديد و كان لفلسفة كانط بالتحديد أثرها الكبير في هرمنيوطيقا القرن التاسع عشر، و هذا ما يراه بول ريكور فهو يقول " إن فلسفة كانط هي الأفق الفلسفي الأدنى للهرمنيوطيقا"<sup>3</sup>.

من هنا ستعرف الهرمنيوطيقا منعطفاً حاسماً في تاريخها و مع راهب بروتستانتي هو شلاير ماخر (1767-1834) ستحقق الهرمنيوطيقا نتائج كبيرة جداً، و هذا من خلال مساعيه في التوفيق بين أسس المدرسة الرومانسية و فلسفة كانط حتى لقب أب الهرمنيوطيقا الجديدة، و كانط التفسير.

كانت جهود شلاير ماخر منصبية حول كيفية ترسيخ قواعد و أسس عامة لتفسير النصوص و هذا بتحريك المفسر من سوء الفهم ليلبغ فهماً صحيحاً ذا قيمة عالية "وبذلك يرجع له الفضل في تأسيس الهرمنيوطيقا الحديثة، بعد أن عمل على جعلها ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح، ليس للنص الديني فحسب و إنما النص في كل أبعاده : الاجتماعية و السياسية و القانونية و التاريخية و الفلسفية و الأدبية"<sup>4</sup>؛ و حسب نصر حامد أبو زيد فإن شلاير ماخر قد أدخل الهرمنيوطيقا إلى مرحلة جديدة متجاوزاً الهرمنيوطيقا

<sup>1</sup> مصطفى تاج الدين، النص القرآني و مشكلات التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، 1998، ص 19

نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، الدار البيضاء المغرب، ط 6، 2001، ص 13<sup>2</sup>

<sup>3</sup> نقلاً عن محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1990، ص 91

<sup>4</sup> معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 23

التقليدية إذ أصبحت حاضرة في كل النصوص فهو الذي "نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم و شروطها في تحليل النصوص"<sup>1</sup>. ومعه انتقلت الهرمنيوطيقا من مجال كانت فيه تخدم علم خاص و هو علم اللاهوت إلى أن أصبحت علما قائما بذاته يتمركز حول الفهم و من ثم التفسير.

اعتبرت نظرية شلاير ماخر في الهرمنيوطيقا بمثابة رد على كل من التفسير الهيجلي للنص الديني على أساس أنه تجلي للروح المطلق في التاريخ، و كذا على المفهوم المضاد و الذي عبر عنه فيورباخ حيث كان يرى أن النص الديني ما هو إلا شكل من أشكال الاغتراب الإنساني في الوجود، و لهذا رأى شلاير ماخر أنه "ليس من المهم أن يكون النص الديني تعبيرا عن الروح المطلق أو عن اغتراب الإنسان، و لكن المهم هو فهم النص الديني في ذاته بوصفه نصا يحتاج مثله مثل النص التاريخي و الأدبي للفهم"<sup>2</sup>.

إن مع شلاير ماخر تمكنت الهرمنيوطيقا من اختراق علوم الروح ( العلوم الإنسانية ) و كانت المحاضرات التي ألقاها شلاير ماخر في عام 1819 بمثابة الإعلان الأول عن الخطوط العامة للتأويلية الحديثة التي نقلت اهتمامها من تفسير النصوص بحثا عن المعنى إلى التركيز على عملية الفهم في حد ذاتها، و كذا البحث عن القواعد و الشروط التي من خلالها تتم عملية فهم النص؛ كان شلاير ماخر يعتقد أن كل نص هو "انجاز فردي يقوم به المؤلف و ينتهي إلى نظام لغوي"<sup>3</sup>.

ومن هذه الزاوية عمل على تقسيم النص إلى بعدين أحدهما لغوي (تأويل نحو ) يهتم بدراسة النص و هذا عن طريق لغة النص في حد ذاته، و هذا بفهم خصائص تلك اللغة، أما البعد الثاني فهو البعد الذاتي و هو ما يطلق عليه التأويل الذاتي، و الذي يبحث بدوره في النص و يعمل على فهمه باعتباره جهد فردي مرتبط بالقدرات الذهنية و المواهب التي أبدعت هذا النص.

و عليه أصبحت الهرمنيوطيقا قائمة على أساس ضرورة فهم المؤلف و تجربته الفكرية حتى يتم فهم النص، لأن النص هو بمثابة لغة و هي لغة المؤلف و عبارة كذلك عن تجربة لهذا المؤلف و هو ما يمكن اختصاره في البعد النحوي و البعد الذاتي، و النص في نظره هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، و يشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه، و العلاقة بين الجانبين علاقة جدلية لأنه كلما تقدم النص في الزمن أصبح غامضا لقارئه و هكذا لا يستطيع فهمه بشكل

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق ، ص 20

<sup>3</sup> منة طلبية، الهرمنيوطيقا المصطلح المفهوم ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10 ، القاهرة ، 2004 ص 55

<sup>3</sup> محمد شوقي الزين ، المرجع نفسه ، ص 47

سليم ويصبح أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم السليم، وعليه لابد من قيام علم أو فن حتى نتجنب هذا الفهم الخاطئ<sup>1</sup>.

كانت هرمنيوطيقا شلاير ماخر بمثابة التمهيد لمن سيأتي بعده من الهرمنيوطيقين و بالأخص دلتاي W.Delthy (1833-1911) حيث سيبدأ دلتاي من نقطة انتهاء شلاير ماخر وهذا بالبحث عن تفسير وفهم صحيح للعلوم الإنسانية، وهنا اعتبر دلتاي الهرمنيوطيقا كأساس للعلوم الروحية ( العلوم الإنسانية والاجتماعية ) وهنا سينتقل تفكير دلتاي حول التفرقة بين العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية والدراسات التاريخية بالتحديد محاولا إيجاد منهج للعلوم الإنسانية كرد على الوضعيين الذين رأوا أن الحل الأمثل لكي تتخلص العلوم الإنسانية من تأخرها و تلتحق بالعلوم التجريبية، عليها إتباع المنهج التجريبي وهذا سعيا للوصول إلى قوانين كلية يقينية ولهذا حاول دلتاي " أن يقيم العلوم الاجتماعية والإنسانية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية، لقد كان صارما في فلسفته ورفض كلا من الوضعية و ميتافيزيقا الكانتية الجديدة"<sup>2</sup>.

وهنا رأى دلتاي أن طبيعة الظواهر الطبيعية تختلف عن طبيعة الحوادث والظواهر الإنسانية كمل أن غاية العلوم الطبيعية هي تفسير الظواهر السيطرة عليها بينما غاية العلوم الإنسانية تتمثل في محاولة فهم الإنسان، و الفهم لا يمكن أن يتم بالمنهج التجريبي لذا كان لابد من إتباع منهج مختلف، تمثل في المنهج الهرمنيوطيقي لأن الطبيعة علينا تفسيرها في حين أن الروح لابد من فهمها .

ومن هنا جاء مشروع دلتاي لصياغة " منهج ملائم للعلوم المختصة بفهم التعبير الإنساني الاجتماعي و الفني و كان على وعي واضح بعجز المنظور الردي و الآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاد بهذه المهمة و الإمساك بجمع الظاهرة الإنسانية"<sup>3</sup>.

و هكذا سيصبح التأويل مع دلتاي شكلا من أشكال الفهم و معه سنتجه الهرمنيوطيقا إلى مجال العلوم الإنسانية لتعتمد الفهم بدل التفسير السببي، كما كانت محاولته هذه لصياغة نظرية في العلوم الإنسانية و هذا في سياق فلسفة الحياة ؛ قلنا في السابق أن هرمنيوطيقا دلتاي كانت امتدادا لمحاولات شلاير ماخر إلا أن ما أضافه دلتاي هو تعيينه " للغة كوسيط موضوعي بين المؤلف و المفسر، بقوله أن هذه الأداة الموضوعية تصبح في حالة التعبير الأدبي تعبيرا عن الحياة نفسها أو المعاش الداخلي و هي الفكرة التي ستزداد وضوحا عند هيدغر في ربطه بين اللغة و الوجود "<sup>4</sup> .

عادل مصطفى ، المرجع نفسه ، ص 156 <sup>1</sup>

<sup>2</sup> نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، ص 24

عادل مصطفى، المرجع نفسه ، ص 158 <sup>3</sup>

منة طلبة، المرجع نفسه ، ص 56 <sup>4</sup>

لقد ألفت دلتاي إلى مسألة مهمة في البحث الهرمنيوطيقي تمثلت في تجربة الحياة للمفسر و التي سيكون لها الأثر الكبير في من جاء بعده، و خاصة مارتن هيدغر و غادامير " الذين تأثروا به إلى حد كبير، و اختلفا معه في نقطة البداية و كثير من النتائج فيما يرتبط بمفهوم الهرمنيوطيقا و أبعادها" <sup>1</sup> .

### 3- المحاضرة الثامنة: تأويل النص الفلسفي (ابن رشد، موسى بن ميمون، توما الاكويني):

أولاً: ابن رشد:

ابن رشد (1126-1198) فيلسوف مسلم ولد بقرطبة من أسرة عريقة ذائعة الصيت في علوم الفقه والكلام، جاءت مؤلفاته شاملة للعديد من المواضيع موزعة بين شروح على كتب أرسطو، ومؤلفات وضعها في الفقه والفلسفة والكلام وفي العلوم الطبيعية والرياضية والطب يعرف ابن رشد التأويل بقوله "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخَلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"<sup>2</sup>.

يمثل هذا التعريف جوهر أطروحة ابن رشد في التأويل، فلقد تعرض لهذه المسألة في جميع كتبه تقريبا إلا أن كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال يعد من أهم الكتب التي تناولت هذه المسألة وما نجم عنها من مواقف قد تكون خارجة عن المؤلف وفقا لطبيعة ذلك العصر، وعليه فالحديث عن التأويل لا يخرج عن إطار تسوية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة التي أخذت عند ابن رشد شكلا خاصا

نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، 30<sup>1</sup>

<sup>2</sup> ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، سيراس للنشر، د/ط، 1994، ص28

ومميزاً. وفي نظره "العلم البرهاني في الأساس هو الذي يجعل الشريعة منسجمة مع العقل ومتسقة فيما بينهما، فما خالفه من النصوص يسلب عليه التأويل"<sup>1</sup>

يؤكد ابن رشد على مسألة اختلاف قدرات الناس الطبيعية وتباين استعداداتهم الفطرية في التصديق، وهو ما يفسر لنا سبب احتواء الشرع على معنى ظاهر ومعنى باطن، بعد ذلك يقف ابن رشد على سبب ورود نصوص متعارضة في الشرع من حيث معناها الظاهر، ومن جهة أخرى يبين لنا أن الناس يختلفون في فهم الشرع وهم ثلاثة أصناف:

1. صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهؤلاء هم الخطابيون، وهم الجمهور الغالب إذ لا يوجد أحد سليم العقل يخلو من هذا النوع من التصديق.
2. صنف هم من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.
3. الصنف الثالث هم من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة<sup>2</sup>.

وهنا يظهر الاختلاف الحاصل بين الغزالي وابن رشد فالأول يؤكد على القسمة الثنائية بكل دلالاتها في حين أن الثاني يقف مع القسمة الثلاثية: البرهانيون والجدليون والخطابيون، وهذا التقسيم كما يرى نصر حامد أبو زيد هو تقسيم معرفي راجع إلى الاعتماد على أنواع القياس وكذا أنواع الدلالة من جهة، كما أنه تقسيم شرعي ديني من جهة أخرى وهذا من خلال القراءة التي يقدمها ابن رشد للآية القرآنية التالية - والتي يعتمدها كدليل في ذلك - وهي قوله تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" (النحل/125) فالحكمة ترتبط بالبرهان أما الموعظة فهي الأدلة الخطابية في حين أن الأدلة الجدلية فيشير إليها الفعل جادلهم<sup>3</sup>

يرى ابن رشد أن واجب الجمهور أهل الخطابة يكمن في حمل النصوص الشرعية على ظاهرها بدون تأويل من أي نوع كان، أما النظار في الشريعة وهم المتكلمون فمن واجبهم تطبيق التأويل الجدلي على هذه النصوص، وذلك متى كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر، بينما يكمن واجب الخواص الفلاسفة في تأويل النصوص الشرعية تأويلاً برهانياً، متى كان ذلك التأويل لا يدرك إلا بالبرهان.

يأتي تأكيد ابن رشد على مسألة مهمة متعلقة بنشأة الفرق الكلامية وتكفير بعضها للبعض الآخر يعود إلى التأويلات المجازية، وخاصة الفاسدة منها، وكذا إلى الظن بأنها مما يجب أن يصرح به، فالمعتزلة والأشاعرة أولوا الكثير من الآيات القرآنية والكثير من الأحاديث، وصرحوا بتأويلهم للجمهور فأوقعوا الجمهور في اختلاف كما مزقوا الشرع بالإضافة إلى

مفتاح محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص 295<sup>1</sup>

ابن رشد، المصدر نفسه، ص 40<sup>2</sup>

نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2008، ص 44<sup>3</sup>

هذا طرقتهم في التأويل التي صرحوا بها لا تتوافق مع الجمهور لأنها غامضة هذا من جهة ومن جهة أخرى لا تتوافق مع الخواص لأنها تفتقر لشرط البرهان، وهو يقول في هذا " فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضا في العالم معتمدين على ظاهر الشرع، بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودا من عدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذا الآيات أن الإجماع انعقد عليه"<sup>1</sup>

إن ابن رشد يؤكد بهذا على أن كل من الاشاعرة والمعتزلة وقعوا في الكفر لأن التصريح بالتأويل للجمهور في نظره يعادل الكفر كما أنه يتهم كل الفرق وحتى الغزالي بأن تأويلاتهم فاسدة، فعلم الكلام في نظر ابن رشد ارتكب أخطاء كبيرة وهذا في حق الشريعة وألحق بها الأذى على مستوى الفكر وعلى مستوى التأويل فهم استخدموا أدلة جدلية في المعرفة والتأويل وبعدها أشاعوا النتائج التي وصلوا إليها بين عامة الناس باعتبارها حقائق وهي نتائج جدلية وغير يقينية، وهذا ما أدى إلى إيقاع "الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق"<sup>2</sup>.

يختم ابن رشد كتابه فصل المقال بكلام يبين مدى انزعاجه مما ألحقه المتكلمون بالشريعة نظرا لتأويلاتهم فهو يقول: " فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المعرفية في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك ينسب نفسه إلى الحكمة، فإن الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بسبب ذلك بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة وقد أذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها"<sup>3</sup>.

إن مسألة التأويل تكون للخاصة فقط ولهذا رفض ابن رشد التصريح بالتأويل للجمهور واعتبره مفسدة المفسد، فالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخين في العلم، فهو يحاول إبعاد الجمهور عن التأويل صناعة ومعرفة، ويقدم برهان تاريخي على ذلك فهو يرى أن المسلمين الأوائل أخذوا الشريعة دون أي تأويل فيها فساروا على طريق الفضيلة الكاملة والتقوى وعندما عمل من أتى بعدهم بالتأويل قل تقواهم وكثر خلافهم وتفرقوا فرقا<sup>4</sup>.

يؤكد ابن رشد أن الطريقة الصحيحة للتغلب على هذا الأذى الذي لحق بالشريعة لا يكون إلا عن طريق منع العامة من قراءة كتب الجدل وكذا البرهان كما أنه يستوجب الأمر منع نشر التأويل الصحيح للشريعة إلا في كتب البرهان هذه الأخيرة التي يفهمها إلا الخاصة الذين تمكنوا من البرهان وطرقه.

ابن رشد، المصدر نفسه، ص 36<sup>1</sup>

المصدر نفسه، ص 81<sup>2</sup>

المصدر نفسه، ص ص 84- 85<sup>3</sup>

المصدر نفسه، ص 45<sup>4</sup>

وهنا يفتح المجال لفئة خاصة من الناس وهم الفلاسفة للخوض في مسألة التأويل لأن الأقاويل الموضوعية في الشرع لتعليم الناس تتميز في نظر ابن رشد بخاصية تتجلى في عدم قابليتها للتأويل سوى من طرف "أهل البرهان" وذلك لأن الأقاويل لها ثلاث خواص تدل على الإعجاز.

1. إحداهما أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجمع منهما.
2. ثانيهما أن أصل البرهان وحدهم من يقف على تأويلها إن كانت مما فيه تأويل .
3. ثالثهما أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق<sup>1</sup>.

لقد قدم ابن رشد قانون للتأويل جاء على هذا النحو:

1. التأويل جائز.
2. في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر.
3. وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز الذي تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.
4. وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ.
5. على أن يظل التأويل حقا للخاصة من الراسخين في العلم لا يصرح به للعامّة.

**ثانياً: ابن ميمون:**

يعد موسى بن ميمون (1135-1204) من أهم المفكرين اليهود الذين تركوا أثرهم في الفكر الفلسفي اليهودي، ولد في قرطبة (الأندلس) انتقلت عائلته عام 1159 إلى مدينة فاس المغربية وهناك درس بجامعة القرويين، وبعدها انتقل سنة 1165 إلى فلسطين لتستقر هناك حتى وفاته ولقد اعتبره اليهود منارة العلم والثقافة، ورفعوه إلى منزلة الأنبياء وليس أدل على ذلك من هذا القول المأثور في تراثهم وفكرهم عن ابن ميمون "من موسى إلى موسى لم يأت مثل موسى بن ميمون"<sup>2</sup>، عرف عند العرب بالرئيس موسى حيث عمل في مصر نقيباً للطائفة اليهودية كما شغل منصب طبيب عند السلطان صلاح الدين الأيوبي.

كما يعد كتاب "الدلالة الحائرين" أهم كتب موسى بن ميمون والذي يعتبره هو نفسه بمثابة تدريب في علم الشريعة لأنه عبارة عن دراسة تحليلية لليهودية لأن الشيء الحاصل دائماً عند الإنسان في العصر الوسيط هو وقوفهم في مفترق الطرق بين العقل والنقل، أو بين الفلسفة والدين فهو مضطر إلى الاختيار بين أحد الطريقتين فإذا كان الدين بصفة عامة والتوراة بصفة خاصة في نظر ابن ميمون يقدم طريق في الحياة، وكانت الفلسفة تقدم المنهج النقدي في التفكير فأى طريق يجب اختياره وهنا يأتي رأي ابن ميمون واضحاً فهو يحدد أنه لكل اختيار ثمن، فمن يختار العقل يتوقع بالضرورة إمكانية فقدان الإيمان باليهودية في حين

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص 46

عبد الرزاق أحمد قنديل، المرجع نفسه، ص 248<sup>2</sup>

من يختار الإيمان أو النقل فإنه مهدد بتقويض الأساس المعرفي للمعتقد اليهودي وعليه جاء هذا الكتاب دلالة الحائرين يهدف إلى تأويل الكثير من الفقرات التوراتية، وهذا حتى لا يكون هناك أي ارتباك من خلال الفقرات الغامضة ومن خلال الفهم المعنى الحقيقي لمثل هذه الفقرات وكل القصص التي وردت في التوراة هو الطريقة الصحيحة للتحرر من الحيرة التي تكتنف القارئ<sup>1</sup>.

جاء تأكيد موسى بن ميمون على ضرورة التأويل في كتابه السابق الذكر، وهذا لفهم المجاز الوارد في التوراة والمجازات هنا هي ألفاظ الأنبياء والتي حملت معاني متعددة، وهذه الألفاظ حلها الوحيد هو التأويل لأنه هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء ليتم بلوغ الحقيقة، كما أنه وبهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز المعنى الظاهري وهو يقول في هذا الصدد: "هذه الرسالة لها أيضا غرض ثان وهو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض، هذه النصوص التي نصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا أنها من المجاز والتي على الضد من هذا يأخذها الجاهل و الذاهل على معناها الخارجي دون أن يرى فيها معاني خفية"<sup>2</sup>.

ويعد موسى بن ميمون من أبرز المفكرين اليهود الذين حاولوا العثور على مزيج مستخلص من الفلسفة اليونانية الأرسطية خاصة ومن الدين اليهودي، وهو لا يترك التأويل للفوضى بل يضع شروطا يجب الاعتماد عليها هي:

- 1- إذا كانت النصوص لو أخذت حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو السكون في مكان.
  - 2- عند قيام الدليل العقلي على بطلان المعنى المأخوذ من ظاهر النص.
  - 3- لا يهدم التأويل أساسا من أسس الشريعة .
  - 4- أن لا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد فقط.
  - 5- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص بظاهره<sup>3</sup>.
- فالتأويل عنده يخص تلك الجوانب من الشريعة التي لا تمس أسسها وقواعدها الأساسية وهو مدرك لمسألة تفاوت الوعي بين الناس لذلك يجب الحذر من نشر التأويل بين الذين ليس لديهم ذلك الوعي المستعد للخوض في المسائل الكبيرة.

إن هذه الشروط توضح حدود الأخلاق الدينية في رؤية ابن ميمون لفهم النص الديني فمن غير السليم أخلاقيا فهم الوجود الإلهي كحقيقة مادية متجسدة في شكل أو حركة أو مكان ويعد أيضا خروجاً عن الأخلاق الدينية وعدم الانصياع للعقل لأنه الجوهر الذي من خلاله يتم تحديد كل المبادئ والمثل العليا التي بموجبها تتحدد قوانين الشريعة ولم يترك هذه القضية

موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر: حسن أتابي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2002، ص 61

المرجع نفسه، ص 38<sup>2</sup>

ابن ميمون، المرجع نفسه، ص ص 128 - 129<sup>3</sup>

دون ضوابط وإنما وضعها ضمن نطاق أسس الشريعة، وما يخص أسس الشريعة لا مكان فيه للتأويل أو العقل.

ويعتبر ابن ميمون الفلسفة السائدة في عصره مفتاحاً لفهم ما جاءت به كتب الأنبياء، فيمهد بذلك الطريق لنفسه كي يستعين بالفلسفة لفهم بعض ما جاء في التوراة ويستطيع أن يؤول بعض نصوصها تأويلاً مجازياً لتتفق مع ما قام الدليل القاطع على صحته لأنه يؤمن إيماناً تاماً بأن ما قام عليه الدليل العقلي الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع ما جاء به الوحي، فإذا أحسنا أن هناك تعارض ظاهري يجب إزالته بتأويل النص، وإن لم يكن الدليل قاطعاً وجب قبول ما جاء به الوحي حتى لو كان تأويله ممكناً حتى ولو كان الرأي الفلسفي لأرسطو طاليس أو غيره من مشاهير الفلاسفة<sup>1</sup>.

وعموماً ابن ميمون متمسكاً بأخلاق دينية يغلب عليها الاعتدال أكثر من التطرف ولا يذهب إلى التأويل إلا حين تدعو الضرورة لذلك.

### ثالثاً: القديس توما الإكويني:

قبل الخوض في المسائل والقضايا التأويلية عند القديس توما الإكويني وعلى آرائه الفلسفية لابد من التعرف عليه أولاً وكذا ضرورة التعرف على مجمل أعماله خصوصاً.

القديس توما الإكويني Thomas Aquinas (1225-1276) فيلسوف ولاهوتي إيطالي التحق بجامعة باريس في عام 1248 حيث تلقى دروسه على يد ألبير الكبير، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة 1256 ثم عاد إلى إيطاليا سنة 1259 واستمر في التدريس في جامعاتها وهذا في كل من روما وفتربو، و أرفيتو حتى توفي سنة 1276<sup>2</sup>؛ أما أبرز مؤلفاته فيمكن تقسيمها إلى مؤلفات في عهد الشباب وأشهرها الشرح على كتاب "الأقوال" ثم كتاب "الوجود والماهية" غير أن مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الشروح و الخلاصات والمسائل.

حتى القرن الثالث عشر ميلادي كانت كنيسة العصور الوسطى في الغرب تتبع هرمنيوطيقاً أوغسطين والأباء المؤسسين وهكذا أصبحت الكنيسة كمؤسسة تتميز بالهبة وقوة التدبير ليس فقط في المجال اللاهوتي والروحي، ولكن في المجال السياسي أيضاً حيث انتشر تأثيرها في كل جوانب الحياة، ورغم اهتمام أوغسطين بعمليات القراءة وتفسير النصوص وفق كل شيء بالإنجيل إلا أن اللاهوت والتفسيرات اللاهوتية في العصور الوسطى مالت إلى الانفصال عن عملية تفسير الإنجيل ليصبح النص المقدس مجرد دليل على حقيقة وسلامة العقيدة المقدسة .

محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مرجع سابق، ص123<sup>1</sup>

انظر عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، ط3، لبنان، 1979<sup>2</sup>

استعمل توما الاكوييني التفكير العقلي والذي يعني عنده بنحو يتطابق مع عقل الله بمعنى أنها متمركزة حول الله وليس كما أصبحت اليوم متمركزة حول الإنسان، كان اللاهوت بالنسبة له علما وشأنا أكاديميا جمع في عمله خلاصة.

وانطلاقا من علاقة العقل بالنقل يمكن الخوض في مسألة التأويل عند الاكوييني ولكن هذا يتطلب منا بيان الصلة بينهما (العقل والنقل) فالعقل أو الحكمة موضوعها فهو "ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة؛ فيجب أولا أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولا وبجلاء ويليهما في المرتبة ما هو تابع لها"<sup>1</sup>.

ومن هنا يرى أن الحقيقة لا يمكن أن يكون لها مصدران في المعرفة هما العقل والنقل فنظريا يمكن لنا القول أن العقل قادر على إدراك كل شيء في حين أنه عمليا وواقعا عكس ذلك، وهنا يأتي النقل ليلعب دوره فالعقل غير قادر على إدراك الحقيقة هذا من جهة أما من جهة أخرى فكذلك نجد أن الإيمان باعتباره أقل أنواع المعرفة درجة في الوضوح كما أنه "في حالة المعرفة الإيمانية لا يدرك الإنسان بوضوح: المبنى العقلي للحقيقة الإيمانية وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلي نجد التفكير واضحا يقينيا و مشعورا به"<sup>2</sup>؛ وبهذه الطريقة جاءت محاولة توما الاكوييني للتوفيق بين العقل والنقل.

إذا كان مشروع توما الاكوييني قائما على التفكير العقلي " والتفكير العقلي بالنسبة لتوما، يعني التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله، مما يعني أن تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله، ولم تكن كما أصبح لاحقا متمركزة حول الإنسان"<sup>3</sup>.

أما فيما يخص التأويل فقد أصبحت النصوص الإنجيلية مجرد براهين لا بد من أن تقرأ حرفيا وهكذا ستبدأ كل قراءة رمزية في الاختفاء، وهذا لأنه قد كرس نفسه للفهم الفلسفي وهكذا أثبت أن الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي والإلهام وهذا ما أثبتته في كتابه خلاصة العقيدة حين قال: "تستعمل العقيدة المقدسة أيضا حجج وأدلة الفلاسفة في الأسئلة التي استطاعوا معرفة حقيقتها من خلال الأسباب الطبيعية مثلما اقتبس بولس قولاً لأراتوس (الأعمال 17:28) إلا أن العقيدة المقدسة تستعين بتلك الحجج كأدلة محتملة وخارجية، في حين تستعمل حجة النص الديني كبرهان غير قابل للنقاش

## 9 - المحاضرة التاسعة: الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي:

يعد الخطاب الفلسفي خطابا حجاجيا بالدرجة الأولى وهذا راجع إلى طبيعة الفكر الفلسفي في حد ذاته فهو قائم على اختلاف المواقف وتصارعها، ولمناقشة هذا لا بد من تحديد مجموعة مفاهيم مرتبطة بذلك مثل: السياق، النسق، الحجاج، والحجاج الفلسفي .

عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 133<sup>1</sup>

المرجع نفسه، ص 136<sup>2</sup>

دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، الجزائر.<sup>3</sup>

**1- مفهوم النسق:** ينظر لالاند إلى مفهوم النسق System على أنه يقال بمعنيين: عام وخاص، فالنسق بالمعنى العام: هو " جملة عناصر مادية أو غير مادية يتعلق بالتبادل بعضها ببعض، بحيث تشكل كلا عضويا مثل: "النظام المدرسي" و "الجهاز العصبي"، والنسق بمعناه الخاص هو "مجموعة من أفكار علمية أو فلسفية مترابطة منطقيا من حيث تماسكها لا من حيث حقيقتها"<sup>1</sup>، ومن هنا يظهر لنا التمييز الذي أقره لالاند بين مصطلح النسق System ومصطلح مذهب Doctrine والذي يعني في نظره "ما يُعَلَّم بالتعميم وما يقرر أنه صحيح في موضوعات لاهوتية، كلامية، ويدل على مجموعة حقائق منتظمة متكاملة"<sup>2</sup>.

ومن هنا يمكن القول أنه هناك اختلاف بين النسق والمذهب في نظر لالاند في البنية والمضمون وكذا في مجال التوظيف المعرفي، رغم التشابه الدلالي الحاصل بينهما، أما في الفكر العربي فلقد تم ترجمة مفهوم النسق إلى مفهوم المذهب فمثلا جميل صليبا يعرفه على أنه "مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا منطقيا حتى صارت ذات واحدة عضوية منسقة و متماسكة، وهو أعم من النظرية"<sup>3</sup>.

**2- مفهوم السياق:** جاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة سَوَّقَ "يقول السوق: معروف ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقا وسياقا وهو سائق وسَوَّاق ... وقد انسأقت وتسأوقت الإبل تسأوقا تتأبعت، وساق إليها الصداق والمهر سياقا وأساقه، وإن كان دراهم أو دنانير؛ لأن أصل الصداق عند العرب الإبل وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم، وساق فلان من امرأته أي أعطاه مهرها والسَّاقُ المهر، يقال أيضا فلان في السياق أي في النزع و للسياق نَزْعُ الروح، وأصله سَوَّاقٌ فقلبت الواو ياء بكسرة السين وهما مصدران من سَاقَ يسوق"<sup>4</sup>.

وإذا تتبعنا ما قدمه صاحب لسان العرب يمكن استخلاص نتيجة وهي أن السياق من منظوره يشير إلى دلالات ثلاث هي :

1. الحدث وهو سوق الإبل وهو المعنى الحسي الأصلي للكلمة، ثم انتقل عن طريق المجاز إلى الدلالة على المسوق وهو المهر إبلًا أو غيرها.
2. الدلالة على نزع الروح لحدث ذلك حال الموت.
3. الدلالة على الظرف أو الحال التي يحدث فيه الحدث للعلاقة الزمانية<sup>5</sup>.

**3- الحجاج الفلسفي:** يدخل النص الفلسفي ضمن النصوص الحجاجية ولكن ما المقصود بالحجاج؟

أندري لالاند، موسوعة الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 1996، ج3، ص 1417<sup>1</sup>  
المرجع نفسه، ص 295<sup>2</sup>

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ج2، ص 361<sup>3</sup>

ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، ص ، ص 166- 167<sup>4</sup>

<sup>2</sup> أنظر فريد عوض حيدر، سياق الحال في الدرس الدلالي "تحليل وتطبيق"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988،

الحجاج Argumentation هو فن الإقناع ولهذا فهو إجراء يستهدف من خلاله شخص معين حمل مخاطبه على تبني موقف معين عبر اللجوء إلى الحجج Les arguments تستهدف إبراز صحة هذا الموقف أو صحة أسسه إذن الحجاج ما هو إلا عملية هدفها إقناع الآخر والتأثير عليه و وسيلتها الحجج. ففوة الإقناع في النص الفلسفي هي منبثقة من مدى الانسجام والترابط الحاصل في النص الفلسفي، باعتباره نسق فلسفي أو يمكن القول أن هذا لا يحصل إلا إذا كان هناك انسجام للأفكار داخل وحدة منطقية تؤلف بينها.

لا يخفى على أحد أن الجدل قد ظهر مع الفكر اليوناني كما لا يخفى كذلك أن تلك المناقشات الحجاجية التي دارت فلاسفة اليونان (سقراط، أفلاطون، وأرسطو) وبين السفسطائيين ولقد وضع أفلاطون محاورتين هما "فرجياس" و"فيدر" لمواجهة تلك الممارسة الحجاجية التي اعتمدها السفسطائيون الذين مارسوا سلطة الحجاج، وفي هذه المحاورات قدم أفلاطون أسس تقييم القول الخطابي أي أسس تقييم نوع من الأقاويل الحجاجية " فالحجاج السفسطائي يزيّف حسب أفلاطون استعمال القول، القول بما هو قول الأشياء الكبيرة تبدو صغيرة، والأشياء الصغيرة تبدو كبيرة والحجاج السفسطائي يزيّف استعمال القول، القول بما هو فضاء التواصل بين الإنسان والإنسان، فهو حجاج يقوم على التملق، والتملق تسلط بالقول ماكر مقنع"<sup>1</sup>.

أما مع أرسطو سيقدم المنطق الذي هو عبارة عن عملية تعقيد للحجاج والبرهان وحتى الخطابة بشكل صارم، وعليه سيعمل أرسطو على تأكيد بأن فن الخطابة ما هو إلا فن إيجاد السبل التي تتضمنها كل حالة، وبذلك اعتراف بفائدتها وتلبيتها لحاجيات المجتمع في مجالات السياسة والأخلاق والقانون، والمرافعات في رحاب المحاكم."والغرض من الحجاج هو الإقناع والتأثير والتداول والتواصل والتخاطب، ومن ثم فالحجاج فعالية تداولية جدلية ديناميكية فعالة، تستلزم وجود أطراف تواصلية بينهما قواسم حجاجية مشتركة"<sup>2</sup>.

لقد عرفت الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الجدل الفكري وكانت البداية مع علماء الكلام وبعدها مع الفلاسفة، فالفرق الكلامية من معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج قد تناولت عدد كبير من القضايا المتعلقة بحقائق أصول العقيدة والدين كالتوحيد والمسائل التي يتضمنها من كلام الله، والصفات الإلهية... الخ بالإضافة إلى مسائل العدل ونظرية الحسن والقبیح... الخ وهنا سيعتمد هؤلاء — علماء الكلام — منهج الجدل والمناظرة بهدف الدفاع عن هذه الحقائق الدينية، ولهذا تم تعريف علم الكلام على أنه " العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> مجموعة مؤلفين، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي حمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، ص 84

جميل حمداوي، نظريات الحجاج، ص 262

<sup>3</sup> عبد الرحمن، ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، 563

والواضح من خلال الدراسة الدقيقة لهذه الفرق الكلامية أن المعتزلة و الأشاعرة هما الفرقتان اللتان كان لهما باع طويل في الحجاج فالأولى كانت أقرب إلى العقلانية منها إلى النصية فهي تعطي الأولوية للعقل قبل ورود النص، في حين أن الثانية كانت تعطي الأولوية للنص على العقل وانطلاقاً من هنا تشكلت المناظرات الحجاجية بين هاتين الفرقتين في مسائل الحرية والقضاء والقدر ونظرية الكسب وغيرها من المسائل "وإذا كان علماء الكلام يستعملون الجدل والعقل والمنطق والبرهان في الدفاع عن الحقائق الدينية والسياسية، ويستعملون التأويل في قلب الظاهر، واستكشاف الباطن، وتحويل الحقيقة إلى مجاز درء لكل تشبيه وتجسيد وتشخيص، وإبعاد لقياس الغائب على الشاهد"<sup>1</sup>.

من هنا اعتمد علماء الكلام على الجدل والمناظرة كسلاح من أجل الدفاع عن الدين الإسلامي وتنزيه الذات الإلهية من كل نقص أو عجز أو تجسيم أو تشبيه، وإذا كان علماء الكلام قد عملوا على توظيف الجدل الحجاجي فإن الفلاسفة سيعتمدون الحجاج البرهاني والمنطقي كما وضعه أرسطو وهذا دفاعاً عن الفلسفة وفعل التفلسف باعتباره لا يخالف الشريعة الإلهية ولا يناقضها، وهو ما عبر عنه ابن رشد حين قال الحق لا يضاد الحق.

غير أن الانتقادات التي وجهت لهم في استخدام هذا المنهج تم التعبير عنها من قبل فلاسفة الإسلام فابن رشد يرى أن منهجهم إفتراضي قائم على الجدل والاحتمال، ويظهر ذلك في قوله "وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعاً من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية ويمكن أن تكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية، وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة، وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالاً"<sup>2</sup>.

مع الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة سنجد أن الحجاج الجدلي سيبقى حاضراً في الخطابات والمناظرات الفكرية، وهذا مع الجدلية التداولية التي سعت إلى فهم الأدلة الحجاجية من خلال التحليل و النقد فهي تدعو "إلى وضع برنامج لدراسة الحجاج الذي يظهر بشكل واضح في نقد الحجج التي تتضمنها الحوارات اليومية الواقعية"<sup>3</sup>.

## 10- المحاضرة العاشرة: النص الفلسفي بين الترجمة والتأويل :

ينظر الكثير من الفلاسفة إلى الهرمنيوطيقا على أنها تقترب من الكثير من المصطلحات فهي تأخذ بمعنى التعبير، وهو نفس المعنى الذي تأخذه الترجمة، أي الترجمة من لغة إلى أخرى وقد تم استخدام هذا المصطلح بهذا المعنى في سياق مخصوص ، وهو ترجمة النص المقدس التوراتي تحديداً وهذا من اللغة العبرية إلى اليونانية "فالترجمة Traduction إذ

جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 14<sup>1</sup>

<sup>2</sup> ابن رشد، فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3 1999، ص 57

جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 20<sup>3</sup>

اعتبرناها شكلا من أشكال العملية التأويلية الأساسية المرتبطة بالفهم Compréhension فإننا نستطيع من خلالها إدراك ذواتنا وتحديد رؤانا للعالم من حولنا إذ الترجمة عبور من لغة إلى أخرى<sup>1</sup>.

ومن هنا يظهر الترابط الدلالي بين حقلي الهرمنيوطيقا والترجمة باعتبار أن المترجم "هو الوسيط بين عالم النص الذي هو عالم المؤلف ومرسل الخطاب وبين عالم المتلقين المستقبلين له من لغة أخرى فإن هذين الأصلين لمفردة هرمنيوطيقا يرسخان أشد الترسيخ فكرة الوساطة والنقل، ويدلان عليها دلالة صريحة، فكلاهما يعبر عن الموقف الذي تقف فيه الذات العاقلة وسيطا بين مستويين مختلفين، أو وسطين لنقل شيء ما بقصد الإفهام، وهذا الترابط أدخل الترجمة في حقل الهرمنيوطيقا"<sup>2</sup>.

تعتبر الترجمة شكل من أشكال التأويل وصورة من صور الإفهام فالمترجم شأنه شأن الإله هرمس يتوسط بين عالم وآخر لأن الترجمة ليست بالمسألة البسيطة وهي إيجاد مرادف للكلمة المقابلة، وإنما المترجم هو وسيط بين عالمين مختلفين لا عالمين متناظرين والسبب يعود إلى أنه إذا كان النص من لغة القارئ نفسها يقل الفارق بين عالم النص وعالم القارئ، أما حينما يكون النص بلغة مختلفة فلن يخفى التعارض بينهما.

فغادامير يسمى هذا الفعل بأنه عملية تواصل وحوار بين اللغات، وهو بهذا يعتبرها تجربة إبستمولوجية وانطولوجية في الوقت ذاته لأن الفعل اللغوي عنده يأخذ ثلاث أبعاد هي بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل، وعليه تصبح الترجمة هي الأخرى كذلك عبارة عن عبور فكري من لغة إلى أخرى وكذا هي بمثابة الحوار الثقافي بواسطة الفهم والتأويل ليتم الوصول عن طريقها إلى تحقيق أدبيات الحوار الهرمنيوطيقي "تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل، لأن الترجمة ترغما ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماما، الترجمة الحقيقية تستلزم دواما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه"<sup>3</sup>.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى اعتبار أن الفلسفة بعدها عقلاني في حين أن الترجمة بعدها فكري ومن ثم فالفكرانية صفة قائمة بالترجمة وهذا راجع في الأساس الأول إلى ارتباط الترجمة بالتأثير الديني، ويظهر هذا في أمرين هما قصة برج بابل في التوراة وترجمة الإنجيل، فقصة برج بابل يعود مجملها إلى أن أولاد سام بن نوح نزلوا بعد الطوفان أرضا بين النهرين أقاموا فيها مدينة يزينها برج عال أراد أن تبلغ عنان السماء حتى يطلعوا منه على أسبابها ونظرا لهذا تم معاقبتهم من الإله بإحباط أعمالهم وفرق شملهم ولبس عليهم

عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، ص 93<sup>1</sup>  
<sup>2</sup> أحمد عويز، هرمنيوطيقا الترجمة، جدل المماثلة والمشاركة والاختلاف في صناعة معنى النص، مجلة الكوفة، العدد 09،

2015 ، ص 163

فلسفة التأويل، الأصول والمبادئ، الأهداف، ص 141- 142<sup>3</sup>

لسانهم حتى أضحوا لا يدركون مقاصدهم فيما بينهم وهكذا أصبحت هذه القصة فيما بعد ترمز في التراث اليهودي وكذا المسيحي إلى اختلاط اللسان<sup>1</sup>.

انطلاقاً من هذه القصة أصبحت الحقيقة مختلفة ومتعددة كذلك لأن هذا التعدد اللساني يخفي ورائه خصوصية كل لغة قادرة على إخفاء ما لا تريد أن يطلع عليه أصحاب اللغات الأخرى، وهنا ستأتي الترجمة باعتبارها فعل لغوي ووسيط في الوقت ذاته بين هذه الألسن فالترجمة انطلاقاً من هنا " ليست مجرد عملية لغوية، إنها تستدعي الفكر وتستفز الوجود كما تستدعي التنقل من لغة إلى لغة ثانية لغة ثالثة بإمكانها أن تقيم توازناً إيطيقياً بين اللغتين/ الوجودين"<sup>2</sup>.

أما إذا عدنا إلى ترجمة الإنجيل فكذلك قد لعبت دوراً محورياً في الرؤية الدينية للترجمة إذ يذكر بعض المؤرخين أن اللغة التي تكلم بها النبي عيسى عليه السلام هي الآرامية التي كانت منتشرة بشكل كبير في فلسطين في ذلك الزمن، في حين أن نصوص الإنجيل الأربعة والتي نسبت إلى "متى" و"يوحنا" و"مرقس" و"لوقا" وردت باللغة اليونانية، وهذا يؤكد أن اليونانيين عملوا على ترجمة الإنجيل إلى لغتهم ولما يمض على نزوله قرن من الزمن، وأصبحت بعد ذلك بمثابة النص الأصلي لأنها ألغت النص الآرامي وأصبحت تعرف بالإنجيل الأربعة التي تناقلتها الثقافات المختلفة وعلى مر العصور<sup>3</sup>.

وعليه أصبحت الترجمة عبارة عن وسيط وهي هنا مثلها مثل هرمس هذه الوساطة موجودة في كل النصوص على اختلافها سواء كانت دينية أو بشرية فالترجم هو بمثابة الوسيط بين المؤلف والمترجم أو المتلقي أو القارئ، وهنا سيصبح هذا المترجم كما يرى طه عبد الرحمن بمثابة " آلة جامدة يتوسل بها المؤلف ليوصل مقصوده إلى المخاطب الذي لا يتكلم هذا المؤلف لغته، كما يستعملها المخاطب ليحصل هذا المقصود الذي لا سبيل إليه إلا بهذه الوسيلة فالوسيط هي الوساطة التي تجردت من حقوقها تجرداً وقامت بحقوق غيرها قياماً"<sup>4</sup>.

يؤكد غادامير أن قيمة الترجمة تتمثل في نقل المفاهيم والأفكار وتحويلها من الماضي أو من أي ثقافة من الثقافات الأخرى عبر فعل التوصيل إلى الحاضر، لأن "التقليد بالطبع يعني التوصيل أكثر مما يعني الحفظ، وهذا التوصيل لا يعني أننا ندع الأشياء مستقرة على حالها ونحفظها فحسب وإنما يعني أن نتعلم كيف ندرك الماضي، ونعبر عنه من جديد وبهذا المعنى يمكن لنا القول بأن التوصيل يكون مكافئاً للترجمة"<sup>5</sup>.

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص62<sup>1</sup>  
مصطفى العريضة، الترجمة والهرمينيوطيقا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، 1999، ص74<sup>2</sup>

طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص63<sup>3</sup>

المرجع نفسه، ص64<sup>4</sup>

<sup>5</sup> هانز جورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص140

## 11- المحاضرة الحادية عشر: نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط:

عرفت عملية قراءة النص المقدس منذ الفلسفة اليهودية إلى غاية الفلسفة المسيحية اختلافا بين القراء هذا الاختلاف قد أفرز بدوره عدة مدارس ستعرفها الكنيسة تمثلت في مدرستين للفكر داخل الكنيسة، تركزت إحداها في الإسكندرية وكانت مهتمة بالقراءة الرمزية والمجازية للنص المقدس، إذ اعتبرت الوريث الفعلي للثقافة والفكر اليوناني، وتركزت الثانية في أنطاكية التي هي مدينة يهودية على الأغلب وكانت مهتمة بالقراءة الحرفية للنص الديني.

**1- مدرسة أنطاكية:**

كان المفسرون في مدرسة أنطاكية يتبعون التقليد اليهودي المحلي في التفسير، حيث كان التركيز على القراءة الحرفية للإنجيل والاستناد إلى حقيقة الوحي الإنجيلي التاريخية وتم رفض فكرة المعاني المختبئة في النصوص، واعتبر الإنجيل كتاب واضح ومفتوح لجميع المهتمين بقراءته فكانت الاهتمامات منصبه على القراءة الحرفية والنحوية للنص.

ومن هنا جاء رفض هذه المدرسة لكل القراءات الرمزية ويعود ثيودور القرشي (350م-428) واحدا من الذيل رفضوا فكرة وجود معاني خفية في النص " واعتبر أن الإنجيل كتاب واضح ومفتوح لجميع المهتمين بقراءته"<sup>1</sup>؛ ومن هنا كانت اهتماماته منصبه بشكل كبير على القراءة الحرفية والنحوية للنص كما أنه اعتبر أن مسألة الاعتماد على قراءة العهد القديم لا تكون إلا بالعودة إلى العهد الجديد ماهي إلا عبارة عن دراسة مقارنة، ومن هنا تمت إدانة أوريغانس وعلماء الإسكندرية وهذا نتيجة إخفاقاتهم في فهم الإنجيل كحقيقة حرفية وتاريخية، كما تم وصفهم بأنهم أغبياء ويظهر في هذا القول "حين كان المزامير والأنبياء يتكلمون عن أسر وعودة الناس، كان أوريغانس يشرح في تدرسه أسر الروح بعيدا عن الحقيقة وعن عودتها إلى الإيمان ... لم يفسروا لنا كيف تكون الجنة، أو آدم، أو حواء، أو أي شي آخر موجودا"<sup>2</sup>

ومع القرن الثالث والرابع الميلاديين عرفت هذه المدرسة أولى محاولات تصحيح النصوص بالإضافة إلى تصحيح نص الترجمة السبعينية، وهذا بالاعتماد على النص العبري فهذه المدرسة قد تبنت التفسير الحرفي للعهد القديم<sup>3</sup>.

كما يمكن اعتبار كذلك "ألبرت الكبير" في القرن الثالث عشر من أهم الممثلين للتفسير الحرفي "ففي رأيه لا يوجد إلا تفسير واحد حري أن يسمى تفسيرا، وهو الذي يشرح المعنى المراد من المؤلف والذي يوحيه النص نفسه؛ وأن أية فكرة لا يوحى بها النص لا يكون لها أية قيمة، ولا تستحق أن يلقي المرء بها بالا؛ على أنه قد يقبل أحيانا المعاني المجازية، ولكن

ديفيد جاسبير ، المرجع نفسه، ص 62<sup>1</sup>

ديفيد جاسبير ، المرجع نفسه، ص 63<sup>2</sup>

<sup>3</sup> شريف أحمد سالم، نقد العهد القديم، دراسة تطبيقية على سفرى صموئيل الأول والثاني، مكتبة مدبولي، ط1 ، 2011،

لا على أنها معان أخرى تعارض المعنى الحرفي بل على أنها تطبيقات لنتائج المعنى الأول الحرفي وتؤخذ منه"<sup>1</sup>

## 2- مدرسة الإسكندرية:

كان من أكبر علمائها كليمنضس السكندري (توفي سنة 214م) كان يصير هذا الأخير على أن يكون تفسير النص متطابقاً مع التقليد الصحيح لتعاليم تلامذة المسيح، إلا أنه كان في نفس الوقت متأثراً بالمفكر والمفسر فيلون السكندري الذي قرأ الإنجيل العبري بعيون الفلاسفة اليونان.

اعتبر كليمنضس أن لغة النص الديني رمزية ويجب أن تفهم بطريقة رمزية وتأويلية ورغم أن المبادئ الموجهة له (بخلاف فيلون) كانت الإيمان بأن المسيح الكلمة أو اللوغوس يتكلم في العهد القديم كما يتكلم في العهد الجديد وفق هذا المبدأ كان في قراءته ملتزماً في تتبع خمس دلالات للنص الديني هي: التاريخي واللاهوتي والعقدي والنبؤي والفلسفي والصوفي.

بعد كليمنضس جاء الهرمنيوطيقي الأهم في مدرسة الإسكندرية وهو أوريجانوس (185م-254م) الذي انطلقت قراءته التأويلية الرمزية للإنجيل من مبدأ: أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي، وأن كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهر وواقعي وهو متوفر لدينا جميعاً والآخر روعي وعرفاني معروف فقط للشخص الكامل<sup>2</sup>.

تعمق أوريجانوس في فهمه للفلسفة اليونانية بمختلف مذاهبها واتجاهاتها كالأفلطونية و الأفلوطينية وكذا الفيثاغورية ورأى أن النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي و المعنى الأخلاقي والمعنى الصوفي أو المعنى الروحي، ورأى كذلك وجوب إتباع المعنى الباطني المجازي لأنه هو المعنى الأساسي فالمعنى الحرفي يقتل النص في حين أن المعنى المجازي يعمل على إحيائه<sup>20</sup>. فهو يتحدث هنا عن دلالة ثلاثية للنص المقدس تتمثل في: معنى حرفي و معنى نفسي و معنى روعي، و مراتب هذه المعاني تأخذها حسب ترتيب الناس في درجات فهمهم و قدرة إدراكهم لمعنى أي نص مقدس فالمعنى الحرفي يكون لعامة الناس بينما المعنى النفسي يكون لخاصة الناس في حين أن المعنى الروحي فيكون لخاصة الخاصة.

يقراً أوريجانوس أن النص الديني يحتوي على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز، والرموز لا يمكن أن تفهم بنحو مناسب عندما تؤخذ حرفية المقاربة الرمزية فقط هي التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص.

لقد بلور منهاجاً لقراءة الكتاب المقدس باعتبار أن قراءة هذا الكتاب تحكمها مستويات القراءة:

محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، مرجع سابق، ص 128<sup>1</sup>

<sup>2</sup> دافيد جاسبر، المرجع نفسه، ص 64

1. الرجل البسيط يكفيه جسد الكتاب المقدس
2. الرجل المتقدم في الفهم يدرك "روح" هذا الكتاب
3. الرجل الكامل هو الذي يفهمه بالناموس النفساني الذي يطلع على<sup>1</sup> الغيب

وقد كان أوريجانوس مثله مثل فيلون واقعا تحت تأثير وضغط الفلسفة اليونانية التي هاجمت ما في النصوص الدينية من استحالات عقلية مثل الإله الذي هو "بستاني يزرع بستانا أو يتنزه فيه" أو "وجه الله الذي استتر من قابيل" ... الخ؛ ومن هنا يمكن القول أن أورجينس قد "استخدم الفلسفة في تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء في سفر التكوين "في البدء خلق السموات والأرض" بأنها لا تعني أنه خلقها في الزمان بل في الأزل لأن الله لا ينبغي ان يبقى بلا رعية أو أن يتحول من الالخلق إلى الخلق، وكذلك ذهب إلى أن النفوس أولية أبدية، ولكنها تختلف عن الله ويصيبها الفساد والصلاح"<sup>2</sup>

فأمام هذه الاستحالات أقر أوريجانوس بأن كثير من القصص الواردة في هذه الكتب المقدسة، لو أخذ بحرفيتها لكان محالا غير معقول، وقال بالتفريق في هذه النصوص بين أقوال يمكن أن تفسر حرفيا وأخرى يجب أن تؤول باطنيا.

إذن شكلت مدرسة الإسكندرية نموذج اللقاء الحضاري للفلسفة مع كل الديانات على مر التاريخ فهي قد عرفت حوارا ثقافيا وفلسفيا ودينيا ما ساهم في ظهور حركة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا عن طريق ما أخذته الثقافات الشرقية من الثقافة اليونانية، كما أن حركة التأثير والتأثر كانت مزدوجة إذ تأثرت ثقافات الإغريق وفلسفتهم بغنوصيات الشرق وديانته وحتى ثقافته ما نتج عنه في الأخير مزيج بين عقلانية يونانية وصوفية شرقية فلسفة هلينستية يونانية وعليه يمكننا القول أن هذه المدرسة قد ساهمت في انتشار حوار فلسفي وديني وهذا "منذ البدايات الأولى للاحتكاك بين الدين والرواقد الأفلاطونية ومزيجها الرواقي والفيثاغوري وبين الفكر المسيحي — متمثلا في آباء الكنيسة الشرقية — وكل من كليمانس وأوريجين وكذلك الفكر الإسلامي فيما بعد متمثلا عند الفلاسفة الإسلاميين و الاشرائيين من الصوفية"<sup>3</sup>.

كما أنها تعتبر الأساس الأول في ظهور مبدأ تعدد المعاني للكتاب المقدس وكذا الإقرار بمبدأ التأويل المجازي لبعض نصوصه وهذا هو التأويل الذي ساد.

دافيد جاسبير، المرجع نفسه، ص 65<sup>1</sup>

أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه، ص 399<sup>2</sup>

<sup>3</sup> محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين،

دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية مصر، ط 1، 2004، ص 05

## خاتمة:

في ختام هذا البحث يمكننا القول كنتائج توصلنا إليها أن التأويل هو في حقيقة الأمر عملية عقلنة للنصوص سواء أكانت إنسانية أو دينية، كما أن التأويل قد مر في مساره التطوري منذ نشأته بعدة منعطفات، هذه المنعطفات هي التي شكلت الجهاز المفاهيمي لفلسفة التأويل، من جهة وجعلته يختلف من جهة أخرى وهذا بتعدد التعريفات التي قدمت لمفهوم التأويل، ففي الثقافة الإسلامية يأتي تعريفه محايا لمفهوم التفسير عند الكثير من الدارسين في حين أننا ومع الثقافة الغربية سنجد أن مصطلح الهرمنيوطيقا يأخذ دلالات معرفية أخرى.

- كما لا يجب علينا إغفال مسألة مهمة وهي أن العملية التأويلية في تطورها ارتبطت كذلك بعملية انتقال المجتمعات الإنسانية من مرحلة إلى أخرى، ففي الفلسفة الحديثة أصبح التأويل أكثر ارتباطا بالنصوص الفنية والأدبية وكذا في العلوم الإنسانية بعد ما قطعت الصلة مع الفلسفات الوسيطية التي كان النص المقدس هو منطلقها في عملية القراءة والتأويل.

- يمكن القول كذلك أن اللقاء الفكري الذي حدث بين الفلسفة اليونانية وثقافات العصر الوسيط من يهودية ومسيحية وكذا إسلامية تمثل مواجهة بين النص الإنساني والنص الديني وهو ما سينتج عنه قراءة رمزية مجازية للنص الديني على اختلافه.

- ارتبطت العملية التأويلية باللغة باعتبارها مجال التطبيق لكن مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة سواء فلسفية أو أدبية وسعت من نطاق التطبيق ليشمل ميادين أخرى من المجالات غير اللغوية، وهذا مع القرن العشرين إذ سنشهد عملية تأويلية لوسائط تعبيرية متعلقة بالفنون البصرية والتشكيلية وحتى الموسيقى، وهذا ما لم نشهده في العصر الوسيط وهذا دليل على أن التأويل عرف تطورا كبيرا.

## قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

القرآن الكريم

ثانيا: المراجع:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10
2. أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المجموعة الرابعة، دار الكتاب العلمية، ط1، بيروت، 1994،
3. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1
4. أحمد واعظي، ماهية الهرمنيوطيقا، مجلة المحجة، العدد06، لبنان، 2003
5. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998
6. إميل بريهييه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، تر: محمد يوسف موسى، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط1954
7. جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفيثاغورس، تر: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، الجزائر
8. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ج2
9. دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، الجزائر
10. شريف أحمد سالم، نقد العهد القديم، دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني، مكتبة مدبولي، ط1
11. الشريف الجرجاني، التعريفات، مادة التأويل: الدار التونسية للنشر 1971
12. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، ط3، لبنان، 1979
13. عبد الكريم الشرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، الجزائر الطبعة 1، 2007
14. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9، دون تاريخ.
15. فريد عوض حيدر، سياق الحال في الدرس الدلالي "تحليل وتطبيق"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988
16. محمد الخراط، التأويل من الاشتقاق اللغوي إلى النظرية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود
17. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم، ط1، 2008

18. محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006
19. محمد مفتاح ، مجهول البيان ، دار توبقال للنشر ، المغرب ، ط 1 ، 1990
20. مصطفى تاج الدين ، النص القرآني و مشكلات التأويل ، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، 1998
21. مفتاح محمد، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001
22. موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، دار المعارف، القاهرة، 1959
23. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1998، بيروت لبنان
24. نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، الدار البيضاء المغرب ، ط 6 2001
25. نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010
26. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 2008
27. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط 1، 2004
28. محمد أيت حمو، سؤال التأويل بين الغزالي وابن رشد، المنهاج، العدد، 64، 2012
29. محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل، من النصية إلى التفكيكية، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 2011

الصفحة	عنوان المحاضرة وعناصرها
3-1	مقدمة:.....
4	1- المحاضرة الأولى: مفهوم التأويل و أنواعه.....
4	1- مفهومه في الفكر العربي.....
4	أولاً: مفهوم التأويل.....
4	أ- لغة:.....
5	ب- اصطلاحاً:.....
6	ثانياً: مفهوم التفسير.....
6	أ- لغة:.....
7	ب- اصطلاحاً:.....
8	ثالثاً: الفرق بين التأويل والتفسير.....
10	2- مفهومه في الفكر الغربي.....
11	3- أنواع التأويل:.....
11	أ- التأويل المتناهي.....
12	ب- التأويل اللامتناهي.....
13	2- المحاضرة الثانية: مبادئ وأصول فلسفة التأويل.....
13	1- مبادئ فلسفة التأويل.....
16	3- المحاضرة الثالثة: الأساس الأسطوري لفلسفة التأويل (هرمس وميلاد الهيرمينيوطيقا).....
16	1- هرمس والهرمنيوطيقا في الفكر اليوناني.....
19	4 - المحاضرة الرابعة: اللغة والتأويل.....
19	1- اللغة والتأويل أي علاقة.....
22	5- المحاضرة الخامسة: التأويل والرمز.....
22	1- مفهوم الرمز:.....
23	2- الرمز والتأويل أي دلالة.....
26	6- المحاضرة السادسة: النص الديني وإشكالية التأويل ( في اليهودية، المسيحية، الإسلام).....
26	أولاً: التأويل في اليهودية:.....
26	1- البدايات الأولى للتأويل:.....
27	2- فيلون السكندري:.....

32	ثانيا: التأويل في المسيحية: .....
32	1- القديس أوغسطين.....
34	2- الإصلاح الديني وثورة الهرمنيوطيقا.....
38	ثالثا: تأويل في الإسلام:.....
39	1- علم الكلام ومسألة التأويل المعتزلة نموذجا.....
43	2- التأويل عند الغزالي.....
43	أ- قانون التأويل عند الغزالي.....
46	ب- أصناف الطالبين .....
47	ج- لمن يجوز التأويل.....
50	7- المحاضرة السابعة: مقاربات في التأويل واللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية .....
56	8- المحاضرة الثامنة: تأويل النص الفلسفي(ابن رشد ابن ميمون،توما الاكويني،).....
56	أولا: ابن رشد.....
60	ثانيا: ابن ميمون.....
63	ثالثا: توما الاكويني.....
66	9- المحاضرة التاسعة: الحجاج الفلسفي بين النسق والسياق النصي.....
66	1- مفهوم النسق.....
66	2- مفهوم السياق.....
67	3- الحجاج الفلسفي.....
71	10- المحاضرة العاشرة: النص الفلسفي بين الترجمة والتأويل في العصر الوسيط.....
75	11- المحاضرة الحادية عشر: نماذج من المدارس التأويلية في العصر الوسيط.....
75	1- مدرسة أنطاكيا.....
76	2- مدرسة الاسكندرية.....
80	الخاتمة: .....

81	قائمة المصادر والمراجع .....
84	فهرس الموضوعات .....