

لقد باتت علاقة الفرد بالدين من بين القضايا الشائكة و المعقدة، هي لا تكتسب تعقيدها من علاقة الفرد بخالقه، بل إنّ الدّين في الذهنية الراهنة أصبح من بين مخلفات الماضي، فالعقل المشبع بالبحث عن الحقيقة حتّى منتهاها يظلّ الدّافع الأهم. تطوّرت ظاهرة التدين عبر الحضارات الإنسانية من حال الإيمان الساذج حتّى الإيمان الواعي، فرغم أن المجتمعات العلمانية في العصر الراهن قد تخلّت عن الوازع الديني في تنظيم حياتها الدنيوية، إلّا أنّها ما فتئت تبني موقفاً آخر لا يقل عن الدّين أو ما يسميه «اللاهوتيون»: "الديانات البديلة" (..) حينما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي و السياسي لتحلّ أفكاراً أخرى، و قيماً مغايرة، مثل فكرة الدّولة أو قيمة المجتمع»⁽¹⁾.

فهيجل اعتبر أنّ العقل بدقته المفهومية المتفوقة قد تخطى الدين، و صور "فويرباخ" في كتابه "جوهر المسيحية" المنشور عام 1841م علاقة الإنسان بالألوهية على أنها لعبة قوى حصلت لها الصّفر. و رأى "ماركس" أنّ الإنسان هو الذي يخلق الدّين بوصفه الوعي المقلوب لعالم مقلوب، و ليس الدّين هو الذي يخلق الإنسان. ذلك أن الدين-في نظره- هو «زفرة المخلوق المضطهد، قلب عالم بلا قلب، و روح عالم بلا روح، الدّين أفيون الشّعوب»⁽²⁾.

يعني هذا، أنّ الدّين في ظلّ هذا التصرّف لم يعد مهماً بفضل التقنية، فالتقنية قد منحت الإنسان القدرة على التحكم في العالم و الأشياء، و كذا عزّزت وجوده ليحقق ما يريد، و بذلك صارت العلاقة بين الذات الإلهية و الذات البشرية علاقة قوّتين

(1) المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، د/ عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط1، 1977، ص: 6.

(2) ثائر ديب، الدين و العلمانية في الفكر الغربي: من هيغل إلى هابرماس: موقع معابر:

متساويتين. فما توصّلت له الهندسة الوراثية و استنساخ الإنسان دليل على شيوع هذه النظرة.

بعد أن قطعت أوروبا شوطا هاما نحو التقدّم التكنولوجي، كانت في كل مرّة تعيد طرح سؤالها حول أهمية وجود الدّين! "فماكس موللر" يعتبر الدّين مرضا لغويا، و هو ليس إلا انعكاسا لعجز البشر الطبيعي و الاجتماعي، كما رأى غيره أنّ أصل الدّين هو الطوطمية و السحر... و هذا ما دفع بالذهنية الغربية لإزاحة الدّين عن المكانة التي كان يحتلها على الأقل، إذا لم يكن إعلانا سافرا للنخلي عن النزعة الإيمانية، و استعاضت عنها «بفلسفة اجتماعية سياسية أو عرقية صعّدت، و رقيّ بها إلى رتبة عقيدة أمرة قاهرة لا تمس»⁽¹⁾.

و رغم أنّ الفلسفة قد حاولت حتّى عهد قريب تعويض الجوهر الدّيني، إلا أنّها باتت عاجزة عن الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الإنسانية، ليس هذا فحسب، بل إنّها صارت تؤمن بتفرد الإنسان، فهذا "يورغن هابرماس" Jürgen Habermas نشر في عام 2002 كتابه "دفاعا عن الإنسانية"، و فيه نقد مريّر بمخاطر الهندسة الوراثية و استنساخ الإنسان و دفاع بليغ عن الحق في هويّة إنسانية فريدة يعرضها الاستنساخ لخطر واضح.

كما أنّ «العاطفة الدينية ما برحت ذات قوة حقيقية يلجأ إليها السياسيون أنفسهم في أحوال الأزمات كالفتن و الحروب لاستعادة ثقة الجماهير، أو لاستنهاض هممها»⁽²⁾.

و لمّا كان التديّن موقف أساسي من مواقف القيم الإنسانية يرسخ العدالة و الحق على الأرض و يعزّزها، و كذلك هو مظهر من مظاهر العرفان بنعمة الخالق

(1) المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، ص، 9.

(2) المرجع نفسه، ص: 10.

على المخلوق، فقد عرّف الدّين في اللّغة بأنّه « العادة مطلقاً»⁽¹⁾، و هو اصطلاحاً « وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذّات قلبيا كان أو قلبيا، كالاعتقاد و العلم و الصلاة»⁽²⁾.

لكن هذا التعريف يطرح لبسا مفاده أنّ الدين قد أصبح بموجب هذه النظرة نمطا من الأفعال و الأقوال المكرورة تتوارثها الأجيال على أنّها تمثّل دين الحقّ الذي يقدّم للنّاس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحوّلة الخاضعة للتاريخية و قوانين الكون و الفساد»⁽³⁾.

فصحيح أنّ الدّين- تحديدا الاعتقاد الإسلامي- حسب أركون يقدّم الحقيقة كاملة غير منقوصة، حقيقة متعالية، لكنّها في الآن نفسه قابلة للاختبار، و التمعن و التدبّر. هذه الحقيقة التي يقدّمها الدّين على الرّغم من أنّ البشر يتلقونها جاهزة إلا أنّ هذا لا ينقص من قيمتها أو مصداقيتها.

و يعرف أيضا في موسوعة Encarta 2009 العالمية بأنّه « نظام من المعتقدات و التطبيقات المؤسسة على علاقة ذات عليا، واحدة أو متعددة أو أشياء مقدّسة بالكون»⁽⁴⁾.

Religion, système de croyance et de pratiques fondé sur la relation à un être suprême, à un ou plusieurs dieux, à des choses sacrées ou à l'univers.

و هذا التعريف أيضا يسوّي بين جميع الأديان و لا يقيم بينها فرقا فاصلا يحدّد لكل دين صفاته المميّزة.

(1) المرجع نفسه، ص: 12.

(2) المرجع نفسه، ص: 13.

(3) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت 2001، ص: 10

(4) موسوعة: Encarta 2009 / France

و تضيف الموسوعة أنّه من الصّعب أن نجد تعريفا شافيا و شاملا لمصطلح الدّين، كما أنّه من الصّعب ترتيب الأديان المختلفة حسب أهميتها.

و يرى "التهانوي" أنّ «الدّين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصّلاح في الحال، و الفلاح في المأل. و هذا يشتمل العقائد و الأعمال، و يطلق على كل ملّة كل نبيّ»⁽¹⁾.

فالدّين حسب هذه النظرة يعدّ قالبا جاهزا للبشر، قصد هدايتهم إلى طريق الخير و العدل و الحق، كما أنّه تنظيم إلهي لحياتهم، لذلك هو يندرج في إطار المحظور التفكير فيه، مثلما يعبرّ عنه محمّد أركون بـ"المستحيل التفكير فيه".

و نقصد بالمستحيل التفكير فيه هنا ما يلي: إنّ المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما كان قد نطق به من قبل النبيّ، و جمع فوراً أو لاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة "عثمان بن عفان"، لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة أو مادة للتحريّ النقدي⁽²⁾.

كما أنّ الاعتقاد السنّي-في العالم الإسلامي- يبدو مسيطرا إلى حدّ بعيد، حيث كان كل اعتقاد مناف أو مختلف عنه اعتقادا باطلا، و أغلق النقاش حوله لمدة طويلة من الزّمن.

ليس هذا فقط، بل إنّ الاعتقاد السائد في الثقافة الإسلامية صار يؤمن بأنّ كل ما هو داخل وعاء التّاريخ الإسلامي كله حقيقة عليا، فالتّاريخ « بصفته سيرورة وجودية كشفية(أو كاشفة)، سيرورة مضاءة، مهدية من قبل كلام الله الموحى و متجذرة فيه، يوّد تصورا عن الحقيقة مختلفا عن الناحية النفسية عن التّصور المحدّد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة»⁽³⁾.

كما فعلت التراكمات الفكرية و السياسية-أن الخلافة الإسلامية- فعلها، فقد قدّمت السلطة السياسية-دائما-نفسها في المجتمع الإسلامي على أنها سيّدة الاعتقاد و

(1) نقلا عن: المستشرق جيب، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي، ص: 31.

(2) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 12

(3) المرجع نفسه، ص: 44.

ممثلة الوحي الإلهي في الأرض.

ليس هذا على صعيد الاعتقاد الإسلامي فحسب، بل أيضا في الثقافة الغربية أيضا-يهوديا و مسيحيا- فما كان سائدا دائما هو تصور السلطة و الأقوى و الأكثر للدين، فال تفسير التوراتي ظلّ لمدة طويلة يرزح تحت قيود التفسير الحرفي حتى ظهور ممارسات PHILON D'ALEXANDRIE (J-C 50 apr. v20 av JC) الفيلسوف اليهودي الذي لقب بأفلاطون اليهود(سنأتي على ذكره طويلا في الصفحات القادمة...).

أمّا في المسيحية، فقد أجبر المذهب الكاثوليكي و البروتستانتي على تعديل مسلماته، خاصة مع حركات الإصلاح الديني التي شهدتها أوروبا، حيث حاولت أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية «كل الاعتراضات و التفسيرات، و المعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية و الاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر- التاسع عشر- و هي الآن في طور بذل محاولات جديدة لكي تعيد تقييم مفهوم الوحي»⁽¹⁾.

يعني هذا أنّ الدين بعد أن كان معطا جاهزا للذات صار تجربة قابلة لإعادة الاختبار، هي تجربة لا تحتاج إلى مزيد من الأدلة لترسيخ الاعتقاد، بل هي تجربة لإيضاح ما غمض من التشريع، و إيجاد نص لما لا نص له، كما أنّه أيضا تغيير في زاوية النظر التي ينظر بها إلى الوحي، فلم يعد ينظر له على أنّه مصدر للتشريع فقط، بل إنّ تجربة لغوية اجتماعية ثقافية، أنتجها سياق تاريخي معيّن، قائمة بذاتها. هكذا أصبح الوحي مجالا للتشريح، تشريح لا يملك غاية خلخلة الأصول، و إنّما هو بحث جاد عن الحقيقة المتناهية، المتعالية، كما أنّه ليس مجالا مفتوحا على مصراعيه لتأجيج الفتن و الخلافات و الشيع، و إنّما زاوية جديدة واسعة رحبة تسع الجميع على اختلافهم.

(1) المرجع نفسه، ص: 16.

هذا التشريح وسم "تأويلا" في الثقافة العربيّة، و هو "هرمنيوطيقا" Herméneutique في الثقافة الغربيّة.

1- جينيالوجيا المصطلح Herméneutique :

1-1- في اللّغة:

1-1-1- هرمس و متاهات التأويل:

بنيت العقلانية الإغريقية من أفلاطون إلى أرسطو و كلّ من يدور في فلكهما على مبدأ مفاده، أنّ المعرفة هي إمساك بالسبب، لذلك وضعت ثلاث مبادئ رئيسة قيّدها:

- مبدأ الهوية: يعني أنّ (أ=أ).
 - مبدأ عدم التناقض: يستحيل أن يكون الشيء "أ" و "لا أ".
 - مبدأ الثالث المرفوع: "أ" إمّا "صحيحة" و إمّا "خاطئة"⁽¹⁾.
- لم يكن باستطاعة أي نظرية منطقية أن تززع المبادئ الثلاثة التي تؤسس الفكر العقلاني و اللاتيني، بل أضيف لها معيار شرعي جديد هو: "الحد" Limite /Modus، فهو الذي يعني النهاية، و الذي تغيب عنده فكرة اللانهاية. لقد ظهرت المدرسة الهرمسية hermétisme لتقلب هذا الطرح، و هي نسبة إلى الإله "هرمس" hermès و ترتبط كلمة herméneutique به.

تقول بعض الدراسات التي قامت حوله في مختلف لغات الالم أنّه هو الشخصية التي سمّاها الفرس "أبنجهد" و سمّاها اليهود "أنوش أو أنوخ أو أخنوخ"، و سمّاها الصابئة "بوذا سيف" و سمّاها المسلمون "إدريس"⁽²⁾. و جاء في "دائرة القرن العشرين" لمحمّد فريد وجدي: «هرمس هو هرمس

(1) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 26.

(2) علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة(بين الواقع و الأسطورة)، دار الوفاء لندنيا الطباعة و النشر، مصر، 2003، ص: 5.

الأول و لفظة أرمس و هو اسم " عطارد" و سمي عند اليونانيين "أطرسمين" و عند العرب "إدريس"، و عند العبرانيين "أخنوخ" و هو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليها السلام»⁽¹⁾.

و يقال إن "هرمس" قد وجد في الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد. أمّا موطنه فإنّ الفرس يدّعون أنّه قد ولد في فارس و ادّعت بابل نسبه إليها، و كذلك مصر، و عدّته اليمن من أجدادها.

و وجد المؤرخ الإسلامي "ابن كثير" أنّه يتّصل بعمود النّسب مع النبيّ محمّد(ص) ، و يعده اليونانيون واحدا من آلهتهم، و كذلك الرومان⁽²⁾.

لعلّ السؤال الذي يبقى قائما هو: لما حدث هذا الخلط الخطير حول هذه الشخصية؟ لما تسابقت كلّ الحضارات على إثبات ملكيتها له أو نسبه إليها؟ فكيف تكون هذه الشخصية مرّة نبيا صديقا، لقوله تعالى: « و اذكر في الكتاب إدريس إنّّه كان صديقا نبيا و رفعناه مكانا عليّا»⁽³⁾، أيضا: « و اسماعيل و إدريس و ذا الكفل كل من الصابرين ۝ و أدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين»⁽⁴⁾، و مرّة أخرى يصبح أوّل مؤسس لمدينة على الأرض، و تارة هو رسول إله الشّمس و هو باني الهرم الأكبر الذي حوّل إلى كعبة يزورها الفراعنة، يقدّمون لها القرابين؟

كما لم يكن العرب في تحديدهم لهويّة هذه الشخصية الغامضة أل حيرة من الحضارات الأخرى، حيث حوّلوه عنصرا مهما لعدة عقائد فلسفية، صوفية و علمية، كما لم يغفلوا العامل السياسي المستتر وراء إغراء العقائد الهرمسية في بلورة نظريتهم اليوتوبية مثلما عند الاسماعيلية الباطنية و عند إخوان الصّفا.

لكن "هرمس" عند "الاغريق" عرف بوصفه رسولا للآلهة، لم يكن يحمل عادة رسالة واضحة بالضرورة، و لا كان ظهوره يثير البهجة دائما، إذ ربّما كان

(1) المرجع نفسه، ص: 12.

(2) المرجع نفسه، ص: 5.

(3) سورة مريم، الآية: 56-57.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 84-85.

ظهوره هذا نفسه رسالته التي يقول فيها أنّه سيقود الأرواح إلى العالم السفلي عند الموت.

يشير "سقراط" في محاوره كراتيليوس "cratylus" إلى أنّ "هرمس" هو الإله الذي خلق اللّغة و الكلام، و يمكن أن يكون مؤولا **interpréteur** أو رسولا، كما عليه أن يكون لصا أو كاذبا أو محتالا، و الكلمات كما يقول "سقراط" لها القدرة على الإخفاء، و يمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا، كما يمكن أن يحوّل الأشياء من طريق لآخر، أيضا لأنّ "بان" pan ابن هرمس ذو نصف علوي لطيف و ربّاني، و آخر سفلي ماعزيّ يعد أمرا ذا دلالة عند سقراط⁽¹⁾.

يعني هذا، أنّ اللّغة عند "سقراط" من شأنها أن تتفكّك إلى شقين هامين: الأوّل **حقيقي**، و الثّاني **زائف**، حيث يقرن الأوّل بالرّب و الثّاني يقرن بالشّقاء الإنساني، و هذا سيكون له دلالة مهمّة -فيما بعد- مع الحركة الهرمسية.

و رغم أن قاموس "سويداس" يضع تاريخا فرعونيا لشخصية "هرمس" يقرّر أنّ: هرمس المثلث العظمة كان حكيما مصريا سابقا لفرعون و سمي **المعظم ثلاث**⁽²⁾. ورد في العهد الجديد: « هكذا كان النور المثالي قبل النور المثالي، و دائما كان العقل المنير للعقل و وحدته لم تكن شيئا آخر سوى السائل(النفس) المغلف الكون خارجه لا إله، و لا ملائكة، و لا أي جوهر آخر، لأنّه هو سيد كل الأشياء و الأب و الله شيء يرتبط به و فيه، كلمته تامة، مولدة و خالقة بسقوطها في الطبيعة المولدة و في الحياة المولدة، نجعل الماء مخصّبا لكلامه»⁽³⁾.

ففي تسمية "المعظم ثلاث" سمة مسيحية، و في التثليث ألوهة، و قد تحيلنا إلى طرح آخر، هو وجود ثلاثة هرامسة:

الأوّل: هو المثلث بالنعم، و كان قبل الطوفان، و معناه "قيصر" أو "كسرى".

(1) ديفيد كوزنر هوي، الحلقة النقدية "الأدب و التّاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية"، ص: 13.

(2) علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة "بين الواقع و الأسطورة"، ص: 17-18

(3) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 19.

الثاني: من أهل بابل سكن مدينة الكلدانيين و هي بابل، و كان بعد الطوفان في زمن "ريز بالي" و هو أول من بنى مدينة بابل بعد "نمرود بن كوش" و كان بارعا في الطب و الفلسفة و عارفا بطبائع الأعداد و كان تلميذه "فيثاغورس الارتماطريقي". و هو من جدّد في علم الطب و الفلسفة و علم العدد، و مدينته مدينة الفلاسفة من أهل المشرق، و فلاسفتهم أول من حدّد الحدود و رتّب القوانين.

الثالث: يبدو الاضطراب في تحديد شخصيته عند "ابن أصبعية" إذ يقول إنّه أستاذ "اسقليبيوس" الطبيب في نظر اليونان، و زعموا أنّه رفع إلى السماء تكريما له، و يقال إنّه "إدريس عليه السلام"⁽¹⁾.

تثير هذه التعريفات خلطا واضحا، فالصفات المشتركة تكاد تنحصر في كونه شخصية متفردة تجيد الطب و الرياضيات، و هو يختلف في جميع الحالات عن "هرمس" اليوناني الذي اعتبر الابن المدلل لـ"زيوس".

و من ميزات "هرمس" -حسب عبد الرحمان بدوي- أنّه يحسب عدد السنين و الزمان، و يقدر لكل إنسان مدار أجله فهو "سيدّ المصير"، و هو من اخترع الكتابة و أبدع في السحر و الطب و الفلك. و هو أيضا أول من خطّ بالقلم، و أول من نظر في علم النجوم و الحساب⁽²⁾.

أمّا عند "الاغريق" فهو إله متعدد الوظائف و المجالات و الاختصاصات، كان أبا لكل الفنون و ربّا لكل اللّصوص في الوقت ذاته، كان شيخا و شابا في ذات الوقت، و يرمز إلى المعرفة الكلية و التأويل الشامل، هو رمز الكلمة التي تنفذ إلى أعماق الوعي⁽³⁾، و هو أيضا إله الفصاحة و رمز التعدّد التأويلي و المعرفة الآتية من كل أصقاع الكون.

تقول الأساطير إنّ "هرمس" كان لديه خوذة سحرية (طاقية هاديس) تجعله

(1) علاء الدّين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة(بين الواقع و الأسطورة)، 14.

(2) ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982، ص:

168-164-163.

(3) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 138.

خفيا عن الأعين و تمكنه من يظهر فجأة و قتما يشاء. و كان لديه خفان مجنحان لكي يحمله بسرعة عبر المسافات الطويلة، و عصا سحرية يمكنه أن ينيم و يوقظ بها من يشاء. فهو لا يعبر المسافات الفيزيائية و الفجوات الأونطولوجية بين الآلهة و البشر فحسب، بل إنه ليجتاز البون بين المرئي و المحجوب، و بين اليقظة و المنام، بين الوعي و اللاوعي، إنه الإله الزنبقي(عطارد الرومان) للخواطر الشاردة و الإلهامات و البصائر المفاجئة⁽¹⁾.

وفق هذا الطرح، تحوّل "هرمس" شخصية من نسيج الخيال، شخصية تفو الواقع و بإمكانها أيضا أن تصنع من لحظتها شيئا آخر، فهو عابر للمسافات و هو رسول الآلهة و البشر. لكن هل هذا النسيج الأسطوري الذي التف حول "هرمس" أقوى حضورا من كونه شخصية بشرية؟ و إذا كان الأمر كذلك، هل يمكن أن يكون الشخص أسطورة و حقيقة في الآن ذاته؟ و ماذا عن الإرث الهرمسي، هل هناك مجال للشك فيه؟

الواضح أنه قد تضاربت كثيرا الآراء بشأن "هرمس" حدّ التناقض، لكن ما لا يمكن تجاهله هو الكتابات الهرمسية التي تمتعت بسلطة كبرى خلال القرون الأولى من تاريخ الكنيسة، « و من المحتمل أنها تحتوي على مواد كتبت عبر فترة زمنية طويلة بدءا من القرن السادس 6 ق.م و حتّى القرن 2 الميلادي، و بالرغم من التاريخ المتأخر للأعمال الهرمسية، إلا أنه لا يوجد شك في أنها قد احتوت على نماذج من ديانات و مفاهيم فلسفية أقدم منها بكثير، تعود في جذورها الأصلية إلى مصر القديمة(..) توجد أيضا مؤثرات دوناتية على الأقل في النصوص و الأحداث من هذه الأعمال»⁽²⁾.

كما أوردت المصادر التاريخية عنوان كتاب "هرمس" الموسوم "بيت أسرار الوجود"، ممّا يدعنا إلى الرد على القائلين بأنّ هذه الشخصية، هي شخصية أسطورية.

(1) عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، ص: 17.

(2) علاء الدين محمّد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة "بين الواقع و الأسطورة"، ص: 58.

تحصيل ما سبق، أنّ "هرمس" مهما اختلف الآراء و الروايات حول واقعيته أو عدمها، فإنّه شخصية لها حضورها في التاريخ الإنساني، لذلك حاولت جميع الحضارات و الديانات احتضانه، فرغم أنّ الباحث "علاء الدين محمد عبد المتعال" قام بعمل جاد و تنقيب طويل حول شخصية "هرمس"، إلاّ أنّه كان مصرّاً في كل لحظة إثبات إنتماء "هرمس" إلى الحضارة الفرعونية، و ترجيح هذا الاحتمال على حساب جمي الاحتمالات، و هذا يعني في نظرنا تحييزاً ذاتياً دافعه القومية المصرية. لكن "هرمس" يبقى تجسيدا لصفة تخطّي الحدود و تجاوز الحواجز، ففيها نعثر على نفي لمبدأ الهويّة و مبدأ دم التناقض، و كذا مبدأ الثالث المرفوع، حيث تتعدّد التأويلات و تصبح كلّها جائزة و ممكنة رغم تارضها، فهي "أ" و "لا أ" في الآن نفسه، و هي "خاطئة" أو "صحيحة" كذلك.

إذا تفقد "الرسالة"- عند الهرمسيين- صفتها الإبلاغية التواصلية، و يتحوّل «مسرح الالم كلّه إلى ظاهرة لسانية و يحرم اللسان، في الآن نفسه، من أية سلطة إبلاغية»⁽¹⁾.

هكذا تصبح اللّغة في العرف الهرمسي بقدر ما تكون غامضة و متعددة بدر ما تكون غنية بالرموز و الاستعارات.

مهما يكن من أمر الشكوك حول الصلة الاتيمولوجية بين "الهرمنيوطيقا" و هرمس، فإنّ الصلة بينهما تكاد تكون أكيدة، ف«"هيدجر" في كتابه "في الطريق إلى اللّغة" يتناول هذه الصلة فيقول: إنّهُ لَمَّا يحمل أعمق المغزى و أبلغ الدلالة أنّ هرمس هو رسول الآلهة و ليس مجرد رسول بين البشر بعضهم و بعض، ذلك أنّ الرسالة التي يحملها هرمس ليست رسالة عادية، إنّهُ يحمل الخبر الصاعق و النبأ الجلل، التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء»⁽²⁾.

إذا يظلّ "هرمس" سيّد الطرق و العتبات و عابر الحدود، هو واقف في

(1) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 138.

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، ص: 19.

مفترق العوالم...يقطع جميع الأعباء لتصبح الرسالة هي الهدف و هي الروح... فهو وساطة بين العوالم المستحيلة....و الهرمنيوطيقا هي أيضا كذلك.
و بذلك تكون الهرمنيوطيقا هرمنية قلبا و قالبا.

1-1-2- الغنوصية و مواجهة النصوص:

لم تكن "الهرمسية" Hermétisme هي الفلسفة الوحيدة التي مثلت القاعدة النظرية للهرمنيوطيقا، بل وجدت إلى جانبها فلسفة أخرى نشأت نشأة أرثوذكسية و هي "الغنوصية" Gnosticisme.

تعود كلمة "غنوصية" إلى المفردة اليونانية "غنوص" Gnose "التي تعني "المعرفة الملهمة" أو "المرفة المتاحة" عن طريق الاستبطان و الحدس لا عن طريق البحث العقلائي أو المنطقي⁽¹⁾. لأنّ شعارها هو " بداية الكمال هي معرفة(غنوص) الإنسان، أما معرفة الله فهي الغاية و النهاية"⁽²⁾.

La plupart des sectes gnostiques professaient le christianisme, mais leurs croyances divergeaient nettement de celles de la majorité des chrétiens de l'église primitive. Le terme de gnosticisme vient du grec gnosis " connaissance révélée".

نشأت "الغنوصية" باعتبارها تيارا دينيا فلسفيا ازدهر في القرنين الثاني و الثالث الميلاديين بتأثير من بعض المذاهب و المعتقدات الشرقية الدينية القديمة من أبرزها الزرادشتية.

Gnosticisme, mouvement religieux ésotérique qui se développa au cours du deuxième et troisième siècle apr. J-C et constitua un défi majeur pour le christianisme orthodoxe⁽³⁾.

يعرفها قاموس *pluri dictionnaire Larousse* بأنها « نظام فلسفي ديني

(1) دا ميغان الرويلي/سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 197.

(2) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 86.

(3) ينظر: الموسوعة العالمية: Encarta 2006/ France.

يعتقد به مؤيدوها من أجل الوصول إلى معرفة كاملة للهِ و جميع الموجودات»⁽¹⁾.
و الغنوصية مثلها مثل الهرمسية فهي تعتمد على مفهوم السر الهارب الغائب
و تقدّسه، فقد توصل الإنسان في القرون الأولى للميلاد(القرن الثاني) إلى قناعة
مفادها «إنّ الحقيقة سر، و لن تجدي مساءلة الرموز و الأحاجي للكشف عن الحقيقة
النهائية، فذلك لن يقود إلّا إلى تغيير هذا السر من موقع إلى موقع آخر»⁽²⁾.
هذا الوعي العصابي الذي قاد الإنسان حول دوره في هذا الوجود، دفعه إلى القول
بأنّ «العالم نتاج خطأ ما، و سيكون التعبير الثقافي عن هذه الحالة النفسية هو
الغنوصية»⁽³⁾.

إنّ الإنسان في ظل الفلسفة الغنوصية، سجين و ضحية، كما أنّ العالم شرّ^(*)،
فهو إذا صريع الإحباط، و الهذيان و الرّغبة الجامحة في الانتقام، أي الانتقام من
تهميشه نتيجة مؤامرة كونية قذفته بيدان دائرة تسيير الكون.
و رغم ذلك فإنّ الإنسان الغنوصي «ينتابه شعور بأنّه يخترن قوّة إنسانية و لن
يغفر للألوهية ما أحدثته من شروخ، إلّا إذا أراد الإنسان ذلك»⁽⁴⁾.
و هم-إذا- لوحدهم من يستطيع الوصول إلى أقاصي الحقيقة، و بالتالي سيحققون
أجمل إرادة هي: الخلاص.

لكن يمكن أن نحدد الخصائص الآتية التي تميّز هذه الحركة:

Pluri dictionnaire Larousse, Librairie Larousse, paris, France, 1977, page, (1)
619.

(2) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ص: 37-38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

(*) تعرف الغنوصية أيضا بأنها مجموعة من التشريعات التي وضعها الهرطقة في العصور الأولى، و
هي تحاول تفسير و شرح جوهر المعرفة الدينية، و خاصة المتعلقة بالمسيحية، و الفكر الغنوصي عموما
يؤكد على فكرة أنّ الوجود شر.

ينظر: GERARD DUROSO, ANDRE ROUSSEL, Dictionnaire de
philosophie, Nathan, paris, 2003, page: 166.

(4) المرجع نفسه، ص: 39.

(1) الخلاص(*) أو النجاة بوصفه مرفة الإنسان بذاته، و فيها تتحد الذات مع الألوهية اتحادا جوهريا.

(2) الثنوية(**) الدقيقة، و الثنوية هي أساس الزرادشتية.

(3) تجلي الألوهية من خلال صاحب وحي أو مخلص.

لم تترسّخ الغنوصية إلا بعد عام 1945م حين اكتشفت في نجع "حمّادي" بمصر وثائق أمكن ربطها بالغنوصيين، و منها نسخة من الكتاب المقدّس تنسب ليوحنا(..) غير أنّ المسيحيين الأوائل ربطوا ظهور الغنوصية بيهودي ظهر في القرن الميلادي الأوّل اسمه "سيمون الساحر" أو "سيمون ماغوس"⁽¹⁾.

لكن الواضح أنّها قد ساهمت في بلورة الاعتقاد المسيحي، و شكّلت ما عرف فيما بعد "بالقانون" الذي يميّز النصوص الصحيحة من زائفها (الأبوكريفا)، كما أثّرت في الحركات الإسلامية، كالتصوف مثلا، و لعلّها « دفعت ببعض تيّارات الفكر الإسلامي المبكر، كما في حالة المعتزلة، لبلورة فكر عقلائي مقاوم لها و لما يماثلها من تيّارات مخالفة و مناوئة للإسلام»⁽²⁾.

كما يبدو أنّ الغنوصية تتقاطع إلى حدّ بعيد مع فكرة مركزية في الفكر الصوفي، و هي "الحلول" ، فأساس "الغنوص" هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلهها. و هذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان-عبد الرحمان بدوي- و ربّما يدعونا هذا الطرح إلى

(*) نظرا للنزاع بين النور و الظلمة في العالم، فلا بدّ للإنسان من الخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلمائي الذي هو بطبعه شرير.

(**) الثنوية DUALISME: أي القول بوجود مبدئين هما الروح و المادة، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من تزامن و تعارض. إنّ العالم يجري حسب التعارض بين هذين العنصرين المؤلّفين له، و درجة تغلب الواحد منهما على الآخر. فإذا كانت الغلبة للمادة، كان الشرّ هو الغالبة، و إذا كانت الغلبة للروح، كان الخير هو الغالب.

كما نضيف مفهومي "الصانع" démiurge و العرفان باعتبارها مفهومين مهمّين في الحركة الغنوصية، فالغنوصيون لايؤمنون بفكرة الخلق بل بصانع العالم و هي فكرة نجدها عند أفلاطون. أمّا العرفان عندهم فلا يتمّ بالفكر و التعلم، بل يتمّ في الجماعة و بالجماعة عن طريق الطقوس و المراسيم و الاحتفالات.

(1) ميجان الرويلي/ سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص: 197.

(2) المرجع نفسه، ص: 197.

الشك في جذور الفكر الصوفي، و لعلّه كان نتاج تصوّر غنوصي. لكن على الرّغم من العيوب الكثيرة التي أسّست التّصوّر الغنوصي مثل تبريرهم أنّ الإنسان خرج فارا من الجنة رغبة في الحصول على المعرفة، و أنّ ثمن المعرفة هو كره الآلهة، إلاّ أنّ هذا المذهب-إذا سمحنا لأنفسنا أن نرفعه إلى دائرة المذهبية- أثر في الفكر العالمي، و ساهم في بلورة عدّة حركات بارزة في السياق الفكري الراهن.

ففي العصر الحديث «توارت الأساطير التي قامت عليها الغنوصية، و لم يبق من المذهب سوى الاعتقاد بقدسية الإنسان، أو ألوهية الضمنية، متمثلة في قدرته الذاتية على استنباط المعرفة، أي الوصول إليها بطريقة فردية خاصة تعتمد على قدرته على التحصيل المعرفي و على قوة الحدس»⁽¹⁾.

هذه القناعة أسّست لثلاث حركات في المشهد الغربي، حيث أثبتت كل واحدة غوايتها و سلطتها على الذوق المعاصر:

أولها: الرومانطيقية Romanticism في القرن الثامن عشر و القرن التاسع عشر.

ثانيها: الوجودية L'existentialisme و العدمية **Le Nihilisme** في النصف الأوّل من القرن العشرين.

ثالثا: تيار ما بعد الحداثة Post Modernisme في النصف الثاني من القرن العشرين.

فجميع هذه الاتجاهات قامت على مبدأ يؤمن بالإنسان، و يعمّق الهوة بين الله و الإنسان، و يغلب المعرفة على ما عداها بوصفها أداة لتمرد الإنسان أو رفضه للهيمنة.

هكذا كانت "الغنوصية" تحيل في الفكر العقلاني إلى حقل معرفة حقيقة الوجود، و آداتها هي "الحدس"، و هذا ما دعا بعض النقاد إلى ردّ بعض أطروحات

(1) المرجع نفسه، ص: 198.

المدرسة السوربالية و المدرسة النفسية التحليلية إلى التصور الغنوصي، باعتبارها فلسفة تمجد الهذيان و الحلم.

كما عدّ "إيكو" ECO المدرسة الغنوصية الباطنية القاعدة الفلسفية للانهاية التأويل، فهي تشترك مع الرؤية المعاصرة للنص و التأويل، فالعالم و النص فضاءين مفتوحين مفتوحين، و أفين مشرعين لكلّ المتناقضات.

لكن "الغنوصية النصية المعاصرة" لن تصل إلى المعنى، إلا إذا قامت بتجاهل "قصديّة الكاتب" L'intention de L'auteur ، و حلّت محلّها "قصديّة القارئ" L'intention du Lecteur، فالمبدع في نظر الغنوصية لا يدرك ما يقول، و اللّغة هي الوحيدة التي تمتلك السر.

إنّ كلّ نص-حسب هذا الطرح- بعيد عن كاتبه منذ البداية، و عن قصديّة الكاتب، فالنص الأدبي يحمل عدّة فراغات موجودة بالقوّة و هي لا منتهية.

هكذا ولدت "الهرمسية" و "الغنوصية" حساسية تجاه الحقيقة الغائبة، فكانتا قاعدتين مهمّتين للتأويل اللامحدود، لأنهما تؤمنان بحالة الهذيان التي تؤدي إلى حالة تعدّد دلالي و تأويلي، فبدل أن تفصح الكلمات عن المعنى، فإنّها تخفيه... و يبقى هو تحت سلطة القارئ، و يكون النصّ آنذاك مسرحا صاخبا للدلالات.

لقد تبدّى لنا أنّ تاريخ كلمة "الهرمنيوطيقا" لا يمكنه أن ينفصل عن حركتي "الهرمسية" Hermétisme و "الغنوصية" Gnosticisme، فهي سواء كانت تمتد للكلمة اللاتينية hermeneutikos أو hermeneutiké هي وثيقة الصلة بالإله "هرمس"، فموسوعة wikipedia تعرّف كلمة hermeneutique بأنها «فن التأويل و اسم الإله اليوناني هرمس رسول الآلهة مؤول أوامرها، و تأويل أي نص يحتاج إلى تفسير، تحديدا في النقد الأدبي و التاريخي، و أيضا في القانون»⁽¹⁾.

و يؤكد أيضا "قاموس Hachette" هذه العلاقة حينما تتطر لتعريف الهرمنيوطيقا بأنّها "علم تأويل الكتب المقدّسة و عامّة كل النصوص القديمة"،

(1) ينظر: موسوعة ويكيبيديا العالمية، في الموقع الإلكتروني:

<http://fr.wikipedia.org/wiki/hem%c3%A9neutique>.

و يضيف أنّ "هرمس" هو تمثال منحوت، رأسه من الزئبق... و هو يمتد إلى الأسطورة اليونانية-ابن زوس و مايا، هو رسول الآلهة و حامى التجارة و السلع و المسافرين.

Science de l'interprétation des livres sacrés et , en générale, de tous les textes anciens(..) hermès, dans la myth. gr. Fils de Zeus et de maïa , messenger et interprète des dieux, il protège le commerce, les marchands, les voyageurs⁽¹⁾.

هكذا لم يبق لدينا شك في حقيقة العلاقة القائمة بين نشأة "علم التأويل" و الأسطورة اليونانية التي ولدت حركتين مهمتين في التاريخ الأوروبي و الإنساني عامة، فليس غريبا أن تولد الحقيقة و شوق البحث عنها من رحم الوهم.

1-2- في علم العقائد Théologie : "فيلون الاسكندري" PHILON D'ALEXANDRIE و العهد القديم "من الحرف إلى النص":

لقد بدا لنا و نحن نلج فكر "فيلون الاسكندري"^(*) PHILON D'ALEXANDRIE (v20 av J-C 50 apr. JC) أننا نعالج مفارقة مهمّة تنطوي على إحساس ديني و قومي دفين يقول: كيف لنا أن نعترف بجهود اللاهوتي اليهودي PHILON الذي طالما خدم رسالة اليهود قاطبة، و ساهم في «قيام نهضة في الفكر اليهودي في الاسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللّغة اليونانية»⁽²⁾. لكن هل يمكن أن نتجاوز فكرة العدا و نحن على يقين أنّ تلك الإسهامات-فيلون أو غيره من اليهود- تشكّل في مجموعها، و على الرغم من تباينها، كيانا فكريا و فلسفيا و نقديا على قدر واضح من التجانس و الاستقلالية عن غيره؟

(1) للتوسع أكثر: يمكن العودة إلى:

Dictionnaire Hachette, paris, France, 2005, page: 761.

(*) PHILON d'Alexandrie de famille sacerdotale juive, né vers l'an 20 av J-C, à Alexandrie s'appliqua dès sa jeunesse à l'étude des lettres et de la philosophie et y acquit une grande célébrité. On l'appelait communément le Platon juif ou PHILON le platonicien. Tout en s'initiant aux sciences humaines. Il ne négligea point l'étude des livres sacrés du peuple hébreu. il y chercha les dogmes de Platon, et le y trouva.

ينظر: الموقع الآتي: [http:// www.cosmovisions.com/ philon A .html](http://www.cosmovisions.com/philon_A.html).

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 220.

غير أنّ معالجة إشكالية وجود "نقد يهودي" ! لا يسعها بحثنا، فما يهمنا هو تسليط الضوء على أول الممارسات التأويلية في التاريخ الإنساني، وارتباط "الهرمنيوطيقا" بأشكال تفسير القبالة la kabbale (*) اليهودي للتوراة صوفيا و رمزيا حسب التقاليد العبرية واضح لا مناص منه.

جمع "أفلاطون اليهود" بين الفلسفة و اللاهوت، حيث تنازعت القوتان: قوّة العقل و قوّة النقل، و شكلت فكرا مستقلا أثر في غيره طويلا (**)، فرغم أنّه كان مؤمنا بالوحي دون أدنى شك، أي بأسفار موسى الخمس pentateuque، كان إلى جانب ذلك شديد العناية بالفلسفة اليونانية، مبرره في ذلك أن الدين و الفلسفة وجهان للحقيقة، فإنّ كانت التوراة تعبّر عن الحقيقة، فالفلسفة اليونانية كذلك.

«و قد كانت ثقافة "فيلون" أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية، لأنّه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول نفسها، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع و أشد من تأثره بالديانة اليهودية»⁽¹⁾

(*) la kabbale: en hébreu, kabbala signifie "tradition" et désigne la loi orale, telle que la reçut Moïse sur le Sinaï, en même temps que la loi écrite (la Tora). ce message spirituel fut depuis transmis de bouche à oreille, mais seulement à ceux qui en étaient dignes et prêts à le comprendre.

Jacques brousse, les grands maitres de la spiritualité, France, loisirs, Paris, 1998, page : 168

(**) قدّم "فيلون" فكرا مغايرا و نظرة دعت كثيرا من أتباعه و من أتى بعده السير على منهجه مثل: d'Alexandrie clément ، الذي قاد مدرسة الإسكندرية l'école d'Alexandrie، و هذا حذوه دراسة الإنجيل بربطه بالثقافة اليونانية، حيث كانت التقاليد الإعتقادية تقوم على الجانب الروحي spiritualité و الصوفي mystique ، و مؤول الكتابة القدسية interprétant l'écriture sainte رمزيا allégorique لا حرفيا littéral ، و أكثر ما برهن عليه clément هو أنّ المسيحية ما هي إلا استمرارية لليهودية.

Voir : encarta 2009/France

(1) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 220.

لا ينفي هذا الجهد الذي بذله "فيلون" في سبيل رسالة اليهود، بل إنّ نظرة "فيلون" هذه و مرجعيته المختلفة عن معاصريه من رجال الدين، قد شكّلت طفرة في تاريخ القبالة.

لقد وجد أمامه طريقتين: الأول: الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى، تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أنت بها الفلسفة اليونانية، أي اتخاذ طريقة "التفسير الرمزي" في النصوص الدينية. فمن الناحية الأولى يقول "فيلون" إنّ الأصل في كل تفكير كائنا ما كان، الديانة اليهودية، فهي التي أثّرت في كلّ تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني^(*). عكف "فيلون" على تأويل العهد القديم معتمداً على وجهة نظر القبالة التي تقول على لسان "زهر": «في أي كلمة يلمع ألف ضوء»⁽¹⁾.

و بذلك يكون "فيلون" أكثر من ناهض أصحاب الاتجاه الحرفي مثل: *mopsueste* و نادى بفكرة «النص قابل لأن يمنح عدّة تأويلات غير منتهية لتحطيم مستواه التعبيري الخطي بتشتيت أصوات الكلمة و حروفها و إسناد دلالة للحروف و الأصوات»⁽²⁾.

أفرزت هذه النظرة الجديدة للنص الديني إعادة بناء عدد من المفاهيم الراسخة في المتخيّل اليهودي، أهمها:

- الله: الأوّل في تاريخ التفكير الديني أو الميتافيزيقي تظهر فكرة اللامتناهي، حيث انقلبت منزلة المتناهي و اللامتناهي، و أصبح اللامتناهي أعلى درجة من المتناهي، ف «اللامتناهي عند فيلون_ هو الذي لا يمكن حصر صفاته»⁽³⁾.

(*) لم يجد "فيلون" حرجاً في أن يقول: إنّ مذهب "هيرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن "سفر التكوين"، كما أنّ الصورة التي أعطيت عن الحكيم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب.

(1) نقلاً عن: محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990، ص: 91.

(2) المرجع نفسه، ص: 91.

(3) عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: 222.

تفسير هذا الرأي أنّ كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بدّ أن يكون ممّا هو في نطاق عقله، و ما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهي.

إنّه يدرك "الله" باعتباره ذاتا تجرّد الجوهر، إنّها ذات أعلى من الفضيلة و المعرفة،

أعلى من الجمال و الخير، ذات رغم أنّها عليا إلاّ أنّها تقول أشياء غير قابلة للمعرفة inconnaissable⁽¹⁾.

لكن "فيلون" يقع في تعارض مفاده: أنّه ينظر إلى صفات الله من ناحيتين: إحداهما سلبية، و الثّانية إيجابية، و في الآن ذاته لم يستطع التخلص من هذا التعارض، إلاّ أنّه يرى « إنّ الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، و الحاوي في مابل المحوي، و الثّابت في مقابل الناقص، و الأبدي في مقابل الحادث أو المخلوق»⁽²⁾.

و يضيف "فيلون" طرحا جديدا في عرف القبالة اليهودية، و هو أنّه لا يبي على آية صفة من صفات الله، بل ينعتّه بأنّه الموجود بلا كيف و لا صفة ΠαοLos (باللاتينية)، و لا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود: فنحن نعرف أنّ الله موجود، و لكننا لا نعرف مطلقا كيفية هذا الوجود، فهو إذن وجود بلا كيف، لأنّه ليس في مقدورنا أن نحدّد طبيعة هذا الكيف، و لذا يجب ألاّ نبقى من بين أسماء الله إلاّ اسما واحدا، و هو الاسم الذي يدل على الوجود أعني "يهوا" بالعبرية.

أمّا عن الصفات الإيجابية التي يقرّها-فيلون- فهي:

• الأولى: الخير: فالله مصدر الخير، و لولاه لما كان ثمّة خير، و هذه فكرة أفلاطونية في الأصل.

• الثّانية: القدرة: لأنّ الأصل في الله دائما أن يفعل، و فعله يسود العلم أجمع،

Encarta 2009/France. (1)

(2) المرجع السابق، ص: 222.

و هذه فكرة رواقية في الأصل، لكن القوة الإلهية- عند فيلون- تنقسم إلى أربعة:

✓ فالأولى: و هي مثل الصور الأفلاطونية، و هي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود.

✓ الثانية: من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقيين.

✓ الثالثة: هي الملائكة في المعتقدات اليهودية.

✓ الرابعة: هي الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية⁽¹⁾.

و هكذا يستنتج "فيلون" من جميع هذه القوى أنها دلالة على وجود الله، فالله لا يدرك في فعله من حيث هو فعل، و لكن في آثار هذا الفعل.

كما يتطرق أخيرا_ "فيلون" لنظرية اللوغوس logos أو الكلمة» و تعتبر من أهم النظريات على المستويين الفلسفي و الديني، و ربّما ترجع هذه الأهمية إلى أنها توضح كيفية الصلة بين الله و العالم خلقا و تدبيراً، و بين الله و الإنسان و حيا و إلهاما⁽²⁾.

و لعلّ "نظرية الكلمة" أهم دليل على التفاعل المستمر بين الثقافات الإنسانية؛ فالكلمة_ من الناحية الفلسفية_ تعني المبدأ الفاعل الخلاق الذي ينظم الكون بأسره، و دينيا هي القوة التي لا يتم الخلق إلاّ بها.

لذلك فهي(النظرية) تعود إلى الفكر المصري القديم، فكهنة منف الذين قرّروا أنه ما وجد شيء قط إلاّ بكلمة من لسان الإله صدرت عن خاطر في فؤاده، فهو إذا أراد شيئا أمر، فكلمته إذا هي علّة الخلق و التكوين⁽³⁾.

و ورد في إحدى الكتب الهندية المقدّسة أنّ "ملاك النّار" الخالقة هو كلمة الرّب، تلك الكلمة التي أنتجت الأرض و النباتات التي تخرج منها و الحرارة التي

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 223.

(2) د/إبراهيم محمّد تركي، الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر،

الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص: 7.

(3) المرجع نفسه، ص: 13.

تنضج ثمارها. إنّ كلمة الخالق هي نفسها الخالق، و هي أيضا ابنه الوحيد. كما تتجلى "الكلمة الإلهية" في حكمة الصّين

القديمة في فكرة التّاو، ذلك الكائن الكامل القائم بذاته قبل ظهور الكون، و الذي يتخلّل كل شيء، و في بلاد ما بين النهرين القديمة فكرة عن القدر المسيطر على نظام الكون و على المصير الإنساني⁽¹⁾.

لكن تجذّر "فكرة الكلمة" أو "اللّوغوس" في تاريخ الفكر الإنساني القديم^(*)، لا تجعل منها فكرة مقدّسة لا يأتيها الباطل من أيّ جانب، فهذا نعدّه فقط من باب بيان الأصول الفلسفية و الدينية لها؛ لأنّ أهم انعطاف في تاريخ اللّوغوس هو ما قام به "فيلون الإسكندري".

يشيّد "فيلون" نظرية الكلمة متأثرا بهيرقليطس و بالمذهب الرواقي stoïciens^(**) غير أنّه لا يساير الرواقيين حتّى الوصول إلى وحدة الوجود، أي الوحدة بين الخالق و المخلوق بين الله و العالم، فيستعير وجهة نظر "هيرقليطس القائلة بمبدأ "انفصال المتضادات".

لقد آمن "فيلون" بالتنزيه" المطلق لله عن مشابهة المحدثات أو الاتصال بها مباشرة، و هذا ما يوافق الأفكار اليهودية في الترجمات اليونانية و الآرامية للعهد القديم التي ترمي إلى إحلال الكلمة أو الحكمة محلّ الله⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص:14.

(*) يكاد يجمع معظم الباحثين أنّ هيرقليطس(ت 475 ق م) هو أوّل من بدأ البحث في نظرية فلسفية متكاملة في الكلمة، مؤداها أنّ ثمة قوّة عاقلة هي التي تسيطر على الكون و تدبّره، لكن نظريته بقيت قيد الإبهام، ممّا أخضع آراءه لكثير من التحوير، فمثلا "المسيحيون" قالوا: أنّ هيرقليطس كان مسيحيا قبل المسيح، فاللّوغوس هو "أقنوم الكلمة" عنده كما يدّعون، لكن يكفي أنّ نظريته تشير إلى الحقيقة الكونية العامّة، حيث أشار إلى أزلية اللّوغوس و عموميته و اتفاق الأشياء معه.

— للمزيد: ينظر: إبراهيم محمّد تركي، الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام.

(**) الفلسفة الرواقية: نسبة إلى الرواق الذي كان يجتمع فيه أتباع "زينون"، و هي فلسفة تقول بأن كل شيء في الطبيعة إنّما يقع بالعقل الكلّي، و يقبل مفاعيل القدر طوعا

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 54.

إضافة لذلك، فقد حوّل "اللّوغوس" إلى كائن معقول، مثلما هو شائع في الاتجاه الأفلاطوني، حيث يتمّ التطابق بينه وبين مثال المثل الأفلاطوني الذي هو أعلى درجات عالم المعقولات^(*)، فجميع الفضائل يحتويها اللّوغوس باعتباره مثال الفضيلة النوعية، أي تتم الأعمال الطيّبة بمقتضاه، فهو يعادل إذا الحكمة بالمعنى العبري، والقانون بالمعنى الرواقي.

لقد أصبحت الكلمة في عرف "فيلون الإسكندري" ترجمان العقل، و العقل هو أيضا ترجمان الله، حيث يتوحدّ لديه الوحي النبوي(موسى) مع الوحي الفلسفي اليوناني.

لكن هذا التصرّور الفيلوني يبقى مقبولا في إطار العقيدة اليهودية فقط؛ ففي الثقافة الإسلامية أثار فكرة "اللّوغوس" جدلا كبيرا، خاصة أنها كانت نتيجة ضغط فكري حيث يمكننا أن نفهم موقف مفكري الإسلام في ضوء اتجاهين واضحين: الأول: هو موقف المتكلمين، وتحديد المعتزلة بصدّد حدوث الكلام الإلهي و خلق القرآن، ليأتي رأي الحنابلة القائل بقدّم الكلام الإلهي دون أن يقصدوا مضاهاته بالكلمة المسيحية. و بين هذين الرأيين المتناقضين نشأت "الأشعرية" لحلّ النزاع؛ ففرقوا بين الكلام النفسي و الكلام اللّفظي، فالأول متّصل بعلم الله فهو قديم؛ أمّا الكلام اللّفظي: فهو المكتوب أي المحدث.

أمّا: الثاني: هو موقف الفرق الغنوصية الإسلامية (طوائف الصوفية و الشيعة)، حيث ظهرت الرواسب المتراكمة لنظريات الكلمة غير الإسلامية، و قد

(*) نجد فيلون يطابق بين اللّوغوس و بين النّور، الذي هو مماثل العدد(7) عند الفيثاغوريين المحدثين، و الذي يطابق الشّمس المعقولة أو مثال الخير عند أفلاطون، كما يرى أنّ موسى الذي هو سابع الآباء منذ إبراهيم هو الحكيم، و هو الذي يطابق اللّوغوس.

تمثّل ذلك في نظرية الحقيقة المحمدية^(*) لدى الشيعة الإثني عشرية و متفلسفة الصوفية⁽¹⁾.

إنّ دراسة تأويل نظرية الكلمة في الفكرين العبري(الفيلوني) و الإسلامي(بفرقه المختلفة و المتعدّدة) تحتاج بحثا مستقلا و تنقيا دقيقا و تحليلا متمحّصا و علميا في الآن ذاته، و هذا لتصفية هذه النظرية من جميع الشوائب الدينية و المذهبية التي علقت بها، و لعلّ أوّل ما يثير الشك في نفس الباحث هو اصطلاح(الكلمة) الذي يعدّ لاهوتيا مسيحيا بحق، كما أنّ النقاش الإسلامي الذي أثير حول اللوغوس اتّخذ نفس الطابع الكنسي مثلما ظهرت في كتابات "يوحنا الدمشقي". هكذا حاول "فيلون الإسكندري" طرح تصوّر جديد في القبالة اليهودية، حيث أعاد النظر في مسلّمات العقل العبري من خلال نص العهد القديم l'ancien testament الذي بات مسرّحا للتأويل، كما قارن المعنى الحرفي sens littéral بالمعنى الرمزي sens allégorique، و قال بارتباطهما، فعلاقتهما «علاقة الروح بالجسد»⁽²⁾.

لكن في النهاية تبقى فلسفة "فيلون" جمعا و تلخيصا ناجحا، و موفقا لكثير من التيارات الفلسفية، كما كانت على حدّ تعبير عبد الرحمان بدوي_ نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية خصوصا في القرنين الثاني و الأوّل قبل الميلاد.

(*) لعلّ نظرية الحقيقة المحمدية هي صورة إسلامية لنظرية الكلمة المسيحية، فقد ظهرت أولا في الدوائر الشيعية، و منها انتقلت إلى الدوائر الصوفية، و خاصة الصوفية المتفلسفين، و عن التصوّف تسرّبت إلى عقائد أهل السنّة. و يعتقد دعاة هذه النظرية بأنّ محمّدا(ص) ذا وجود سابق على وجوده التاريخي، فقد حوّروا قول الرسول (ص) "أنا أوّل الناس في الخلق"، و آمنوا بفكرة انتقال الجوهر النوراني لمحمّد الموجود وجودا سابقا على وجود شخصيته التاريخية في أشخاص الأنبياء. كما وجدت عند أهل السنّة في تفسير الآية الكريمة (و تقلبك في الساجدين)_سورة الشعراء: الآية 219_؛ و بفسرها "ابن كثير" عن ابن عباس قال: و يعني تقلّبه، أي نفس الرسول(ص) أو النور المحمّدي من صلب نبي إلى صلب نبي حتّى ظهر أخيرا في صورة محمّد (ص).

(1) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 101، 102.

(2) jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, page : 18 .

2- معضلة تأويل النصوص الدينية:

1-2- الرحلة الأولى لتأويل النص المقدس: "التوراة"

تبدأ التوراة لتصور مسيرة الإنسان على الأرض في سفر تكوينها تقول: « و قال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلطون على سمك البحر و على طير السماء و على البهائم و على كل الأرض و على جميع الدبابات التي تدب على الأرض(27) فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا و أنثى خلقهم(28) و باركهم الله و قال لهم أثمروا و أكثروا و املأوا الأرض و أخضعوها..»⁽¹⁾ .

فالتوراة تخط طريق الإنسان و تعطيه قوة الإرادة و البناء، فبعد أن خلقت السموات و الأرض، و كانت « الأرض خربة و خالية »⁽²⁾ ، تركت له مهمة التعمير، و الكون كله مسخر لخدمته و خاضع لجبروته و سلطانه، فبالإنسان تبدأ قصة الحضارة... و من ثم قصة الأديان.

و إذا كانت مقاييس الحياة واحدة، فإن الحضارة كذلك هي مشروع الجميع، فهي ليست ملكا لأمة من الأمم.. كما يحلو لبعضهم الادعاء، بل هي ملك المجتمع الإنساني أجمع.

صور التاريخ الحضارة الفرعونية على أنها حضارة المصريين الثرية التي رسخت معاني العطاء، لكننا كنا حتى وقت قريب نؤمن أنّ العبرانيين و الفراعنة شعبيين مستقلين بل مختلفين. فكلّ منهما له أحلامه و رسالته للحياة و العالم. حتى ظهر "روجيه صباح"(*) بكتابه "أسرار التوراة" الذي أثار ضجة لا مثيل لها، و فجر كل معارفنا اليقينية عن أول ديانة توحيدية في التاريخ، و أعاد تأويلها بعكس منطوقها الظاهري.

(1) الإصحاح الأول، سفر التكوين، الآية: 28/27.

(2) الإصحاح الأول، سفر التكوين، الآية: 02.

(*) روجيه صباح: ينتمي إلى أسرة عريقة من الحاخاميين و الربانيين، و هو يتقن الآرامية فضلا عن العبرية التوراتية، أقام في مصر، و أصدر مع أخيه الراحل "مسعود صباح" كتابا عن أسرار "سفر الخروج" أثار حين صدوره ضجة كبيرة و ترجم إلى العديد.

لعلّ "روجه صباّح" قد استطاع أن يزرع قناعاتنا، و يثبت لنا أنّ العبرانيين ليسوا سوى شعب خيالي، و ليس لهم أي حقيقة تاريخية، فهم أنفسهم المصريون بعد أن خسروا حضارتهم تحت وقع الغزاة.

هذه الحقيقة التي يسوغها "روجه" - مثلما سيتبين لنا من خلال الحديث عن تاريخ تأويل التوراة- تدفعنا دون تردّد إلى سوغ مجموعة من النتائج تجعلنا نعيد النظر في أحكامنا و مواقفنا خاصّة إزاء القضايا العربيّة الراهنة. و تحديدا مشكلة إسرائيل و الشرق الأوسط*).

إذا فالتأريخ للتأويل ليس تدوينا لحقل معرفي مخبوء في دفتي كتاب بل بحث و استقصاء و لحظة تجلّي للحقيقة التي طالما كانت طيّي الكتمان.

فالتأويل قد تحوّل إلى علم يتناول مانعنيه بأسرار الحياة و الدّين و العالم علّه التأويل يغطّي العجز الذي أعلنه الإنسان عن فهم الحقائق كلّها، و خاصّة حقائق علوم ما وراء الطبيعة. و هل يستطيع علم التأويل أن يكشف هذه القوانين⁽¹⁾.

تلك القوانين التي تؤسّس في كل مرّة لعلاقة الإنسان بعالم ما وراء الطبيعة، العلاقة التي تظل جدليّة بالمعنى الفلسفي يطويها الحضور تارة، و الغياب تارة أخرى، فطالما كانت غير واضحة المعالم لأنّ السريّة أول صفاتها و أسماها على الإطلاق.

فالدّين يتأسّس بالسريّة و هو أساسا» علاقة فردية مع القداسة التي هي أمر علوي سماوي لا يجب أن تدنّسه الأعراف و التقاليد و الطقوس العامّة، فقد أوحى الله إلى شيث أن يعبد الله سرّا(..) و هكذا عرفت الديانات الهنديّة و الزرادشتية و البوذية

(*) عثرت على دراسة في الانترنت تتفق إلى حد بعيد مع دراسة "روجه صباّح" عنوانها: De philon

D'alexandrie aux eglises coptes ou l'influence de l'Egypte sur le judéo-christianisme

مؤلفها: H.PERSOZ

في الموقع: <http://ervc.free.fr/rubrique/4/copte.html>

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، نينوى للدراسات و النشر

و التوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص: 6.

الطقوس السريّة»⁽¹⁾. و هنا بدأت البذور الأولى لمبدأ التأويل. لذلك كان الهنود أكثر من برهنوا أنّ السريّة شرط أساسي للاتصال بالآلهة، و قد رمزوا إلى الوحدة الإلهية من حيث وجودها و حركتها و فعلها في ثلاثة أغانيم: الجواهر / المادة/ الحياة. و هذه الأغانيم ذكرتها الأسفار الهندية المعروفة بـ"الفيدا الهندية"^(*).

و قد ذكر أن "البرهوماتا" و هو الأب الروحي عند الهنود كان يخاطب أنصاره في طقوسهم السريّة، يقول: «اعلم يا بني أنه لا يوجد إلا إله واحد فقط ربّ الكلّ و علّة الكائنات و الواجب على كل برهمي أن يعبد في الباطن، و اعلم أيضا أنّ هذا السرّ يجب كتمانها عن العامة الجهلة و إن كاشفت به أحدا يحلّ بك البلاء العظيم»⁽¹⁾.

و السريّة ليست هي شرط العبادة عند الهندوس فقط، حيث تظهر لنا الديانة اليهودية و الإسلامية ضرورتها في كثير من الأفعال، فالتلمود عند اليهود يعد النصّ الأكثر أهمية بالنسبة لهم؛ فيه شرح و تفسير للمعارف العقائدية» و الشائع أن موسى هو المصدر و يذهبون في تأويل ذلك إلى أنه عندما كان موسى على جبل سينا لتسلّم

(1) المرجع نفسه، ص: 15.

(*) تطلق "الفيدا" veda على الكتب المقدّسة عند الهندوس، و قد نقلت لقرون طويلة على شكل تعاليم شفوية، و اختلف المؤرخون في زمن تدوينها اختلافا كبيرا، و رجّح بعضهم أن يكون ذلك حوالي عام 2500 ق م، و الآخر أن يكون التدوين قد تمّ عام 1500 ق م.

و كلمة "الفيدا" بالسنسكريتية تعني المعرفة، و هي تتنوّع على أربعة كتب هي:

1. الريج فيدا Rig veda (أنشودة لتمجيد الآلهة): و تشمل قرابة 1017 أو 1028 أنشودة يتصرع بواسطتها الهندوس للآلهة في صلواتهم صباح و مساء، و في حفلات الزّواج.
 2. ياجور فيدا Yajur veda: هي نصوص يترتلها الرهبان عند تقديم القربان.
 3. ساما فيدا Sama veda: تراتيل أثناء الصلاة.
 4. آثار فيدا Athar veda: و هي مقالات في السّحر و الرقي و الشّعوذات. 111
- للتوسّع أكثر: يمكنك العودة إلى موسوعة الأديان، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ط4، 2007.

(2) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 15.

الشريعة المكتوبة من الرب، تسلّم أيضا بصورة شفوية تفاسير و شروح ما هو مكتوب(..) و قد نقل موسى ما بلّغه الرب شفاهها إلى هارون، و هذا بدوره نقله إلى اليعازر الكاهن(*)»(1).

أمّا في الديانة الإسلامية فتاريخ السريّة تؤكد جميع العبادات، و أيضا السنة الشريفة.

كما تمتد جذور التأويل في عقائد الهندوس حتّى الاعتقاد بتناسخ الأرواح و هو «تجوال الروح، أو العودة إلى التجسد»(**)(2)، و هم يعبرون عن هذا كما لو أنّ النفس بدخولها بدنا آخر_ قد استبدلت ثوبا باليا بثوب جديد_ و قال بعض التناسخيون المسلمون بذلك، فأولوا قوله تعالى:

➤ قالوا ربّنا أمتنا اثنتين و أحببتنا اثنتين و اعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل(3)

➤ لا يذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى و وقاهم عذاب الجحيم(4)

(*) يتألف التلمود من قسمين:

أ_ المشنّة: و هو النصّ أو المتن؛ تضمّ التقاليد و الأعراف و القوانين.

ب_ الجمارة: و هو الشرح و التفسير؛ تضمّ المناظرات و التفاسير.

و هناك تلمودان:

أ_ التلمود البابلي: كتب هذا في بابل في القرن الخامس الميلادي.

ب_ التلمود الفلسطيني أو الأورشليمي: و كتب بين 3 و 5 ميلاديين في أورشليم

(1) إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص: 11.

(2) موسوعة الأديان، ص: 186.

(**) دخلت كأساس لتعديل عدالة الله_ حسب قولهم_ إزاء متناقضات الحياة، و ما زال العلماء يلهثون بلا طائل بحثا عن منشئها الأساس الأول، على أن كتب "التناسخين" أو شككت أن تجمع على أنّ الأرواح بعد مغادرتها الأبدان تنصرف إلى أحد الوجوه الخمسة الآتية: النَّسخ، المسخ، الفسخ، الرّسخ، الوسخ. و أطلقوا عليها جميعا اسم "التقمّص" لأنّ كلاً منها بمثابة القميص التي تلبسه الروح في مرحلة من مراحل الزّمن.

(3) غافر، الآية: 11.

(4) الدخان، الآية: 56.

➤ سنعدّبهم مرتّين ثمّ يردون إلى عذاب عظيم⁽¹⁾

➤ كيف تكفرون بالله و كنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون⁽²⁾

➤ الله يبدؤا الخلق ثمّ يعيده ثمّ إليه ترجعون⁽³⁾

نخلص ممّا تقدّم أن قضية التأويل متأصلة في الإرث الديني، و مرتبطة بالدين أيما ارتباط، و لما كان أي دين تتنازعه قصّة الظاهر و الباطن كانت مشروعية التأويل أمرا لا مفرّ منه. و هو بأبسط عبارة بحث عن الحقيقة الغائبة، فكان النصّ الديني_ التوراة تحديدا_ محلّ هذا البحث، و طريقة ينتهجها العقل لفهم ما يقصده الشّارع، لأنّ الله أراد في ذلك امتحان عباده و قدرة عقولهم على فهم ما يرمي إليه، على الرغم من أنّ التوراة تؤمن بمقولة هي "على عقلك فلا تعتمد بل على قلبك".

و التوراة كلمة غير عربية الأصل معناها الهداية و الإرشاد، و يطلق عليها اليهود "النّاموس" و هي عندهم القسم من العهد القديم الذي أنزل على موسى عليه السّلام من ربّه⁽⁴⁾.

و يؤكد الباحثون أنّ التوراة دوّنت بعد عهد موسى بأكثر من سبعة قرون، إبان السّبي البابلي^(*)، ففي الوقت الذي كان فيه يهود السّبي يمارسون شعائرهم و طقوسهم

(1) التوبة، الآية: 101.

(2) البقرة، الآية: 28.

(3) الروم، الآية: 11.

(4) موسوعة الأديان، ص: 189.

(*) إنّ الهجرة إلى بابل آنذاك سمّيت بـ"السّبي البابلي"، و هي صورة شبيهة أشدّ الشّبه بهجرة شبان اليوم من البلدان الفقيرة و العالم الثّالث إلى أمريكا و أوروبا الغربية بحثا عن حياة أرغد، و أمتع أمّا ما تبقى من الشّعب في إسرائيل رغبة منه، و الذي لم يكن يقوى على الهجرة بسبب الشيوخوخة أو سوء صحّته أو لظروف أخرى خاصّة، فكانت توزّع عليها الحقول و الروم التي سلبها منهم حكاهم الظالمين و المستبدين.

كما نسبت لداوود عدّة أغاني تعكس عداؤهم لأهل بابل منها: "يا بنت بابل المخزّبة طوبى لمن

يجازيك جزاءك الذي جازيتنا، طوبى لمن يمسك أطفالك و يضرب بهم الصخرة". مزمور 137: 8_9

الدينية بحريّة، وجد رجال الدين اليهود أنّ الشريعة و الطقوس عرضة للضياع و التشويه بسبب تقادم الزمن و حالة الشتات، و تأثير عقائد الأقوام التي كانوا يعيشون بين ظهرانيهم على العقيدة، فتلافيا للضياع و التشويه قاموا بتدوين التوراة، إلاّ أنّهم حذفوا و أضافوا ما يخدم ميولهم، و جنحوا إلى تمجيد الشعب اليهودي و حوّله صفة⁽¹⁾.

لذلك؛ فالواضح أنّ تدوين التوراة لم يكن من قبل شخص واحد و لا في عهد واحد من العهود، بل تنوع مدوّنها و رواها حسب اتجاهاتهم، لذا بدت خليطا عقائديا، و فكريا يجمع إلى حد بعيد بين الواقع و الخيال و الخرافة و الأسطورة... و حتّى العقد الفردية، و فيها أيضا ما هو ضد الأخلاق و القيم النبيلة، فقد ورد فيها: «أقتل رجلا و امرأة، طفلا ورضيعا، بقرا و غنما، جملا و حمارا، كلّهم يموتون»⁽²⁾.

إنّ تدوين "التوراة"^(*) يعد جزءا من القناعة التي تقول أنّ الكتابة دوما تظهر الإرادة العميقة لدى البشر في النفاذ إلى أسرار الخلق، لذلك كانت أشدّ الارتباط بالأساطير؛ فالأسطورة «تعتبر من أجمل ما أبدعه فكر الإنسان القديم، و لا سيما الدينية منها، لما تحمله بين طيّاتها من أمور مبهمة و طلاسمة و ألغاز»⁽³⁾ في هذا المقام لا نعني أنّ الأسطورة قد تحوّلت السمة السيئة لعقائد البشر، لكنّها الملمح الفنّي الذي يمكن لدراسة أخرى أن تقوم عليه، كما أنّ نظرنا قد أصبح نظرة متطرفة إزاء الأديان الأخرى، فرميتها بالأسطورة قد ينقص من قيمة مصداقيتها، على الرّغم من أنّنا على قناعة أكيدة أنّ الحقيقة تظلّ قيد البحث حتّى منتهاها.

(1) إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، ص: 9.

(2) سفر صموئيل الأوّل، 3/15.

(*) كتبت معظم التوراة باللّغة العبرانية إلاّ جزء يسير كتب باللّغة الآرامية، و أقدم ترجمة لها هي الترجمة السبعينية من العبرية إلى اليونانية في الإسكندرية ما بين (250_258) و هي تلبية لأمر بطليموس الثّاني ملك مصر، حيث جمع 72 عالما من علماء اليهود، اختار ستة أشخاص من كل سبط من أسباط بني إسرائيل و أوكل إليهم الترجمة.

(3) حتّا حتّا، دراسات توراثية، دار رام للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، ط2، 2006، ص: 16.

ويمكننا أن نقسم التوراة حسب المخطط الآتي: (المخطط رقم 05)

لقد بدت التوراة_على الرَّغم من عدّها كتابا سماويا و شريعة تحتوي جميع البشر_أنها متن عرقي(*) قبل كل شيء يؤسس لبناء كيان الدولة اليهودية، لذلك عمدوا إلى تحويل النصّ تماشيا مع حلمهم، ليس هذا فحسب؛ بل إنّ إشكالية تعارض العقل و النقل صارت أكثر حدّة، و من هنا ينشأ تأويل الكتاب المقدّس *exégèse biblique*.

و هو يقوم على تأويل التوراة و ربط الأثر بجميع المصادر المعرفية المعاصرة المختلفة، من أجل الوصول إلى فهم الدلالة الصحيحة، و هو يميّز بين نوعين من المقاربة: المقاربة الشرعية(التي تقوم على مفهوم التّقوى *l'approche pieuse*)، و المقاربة (التثمين) الأدبية الصرفة *l'appréciation purement littéraire*⁽¹⁾.

كما ظلّ النصّ التوراتي_حتّى اليوم_ متنا يكشف كثيرا من خبايا العالم و الإنسان، و هو أيضا رحلة بحث عن الذات اليهودية، مثلما يصرّح "روجيه صباح"، يقول: « الجزم بأنّ التوراة تنطوي على رسالة يزجّ بنا في رحلة طويلة، بحثا عن أنفسنا(..) إذ أنّي على يقين من أنّ التوراة تحمل داخلها سرا عجيبا»⁽²⁾، حيث يكشف تأويل النصّ التوراتي عن أخطر الحقائق.

فالعبرانيون ليسوا سوى شعب خيالي، و ليس لهم أي حقيقة تاريخية، فهم أنفسهم المصريون بعد أن خسروا حضارتهم تحت وقع الغزاة، و ليس موسى غير رمسيس الأوّل، و ليس هارون غير الفرعون "حور محب"، بل إنّ إله التوراة غير إله الفراعنة نفسه.

لا يتوصّل "روجيه" إلى نتائجه هذه من خلال تفسير تأملي للنصوص التوراتية، بل عبر مقارنة مشبوكة على النصوص الفرعونية المصرية و مع التلمود(تلمود بابل و تلمود أورشليم)

(*) اتصفت الديانة اليهودية بأنّها عالم من الأسرار، و هي تحفل بالطقوس و لها نوعان من الطقوس: طقوس ظاهرة و طقوس باطنة، و بما أنّها ديانة منغلقة جاءت كما يدّعي اليهود لبني إسرائيل.

(1) Encarta 2009/ France

(2) روجيه صباح، أسرار التوراة، صالح بشير، دار بترا للنشر و التوزيع، رابطة العقلايين العرب، دمشق، ط1، 2007، ص: 8.

و مع القبالة التي تناقلها الحاخامات سرا يوما بعد يوم، معتمدا على ما انتهى إليه علماء المصريين(*) .

هكذا يتوافق اسم موسى نفسه مع اسم رع مسيس الأول، و اسم هارون مع اسم الفرعون " حور محب " يروي النص أنّ موسى، الذي "أنقذ من اليم"، تربى في كنف ابنه فرعون.

يعيدنا " روجيه " إلى نبوءات الكاهن الأكبر "نفرتي" التي توقعت مصائب مصر، من خلال الحديث عن الشعب المصري الذي سيجتاز النيل ليلا مشيا على الأقدام، و انبعاث إسرائيل على أرض كنعان(**) أتاح تحوير و ترحيل القيم الروحية الضاربة في القدم، و الآتية من مصر، نحو أرض أخرى، أما مصر التي اجتاحت و حكم عليها بالموت، فقد كان عليها أن تحافظ على الأسرار الحقيقة للتوحيد. لذلك كانت مصر حاضرة بقوة في النص التوراتي.

يقول " روجيه صباح " : « إنّ الآلهة المفاتيح في مصر القديمة، مثل أوزيريس و حورس و ايزيس سبت، و حتّى أنوبيس حاضرة بقوة في التوراة، تكشف عنها ببراعة الذاكرة المكتوب لقدامى الحاخامات. و الحقيقة، و مهما قال المعترضون على "اكتشافي" فإنّ آلهة مصر فاعلة في كتابة المقدّس تحت مسمّى "العبرانيين"»⁽¹⁾.

هكذا عندما يظهر لنا النص التوراتي العلاقة الوطيدة بين الأرضين: أرض مصر و أرض كنعان، و أيضا عندما يؤكد بأنّ بقاء مصر يتوقّف على وجود العبرانيين، تتشكّل لدينا رؤية أخرى مفادها:

1_ إنّ مدوّني التوراة أرادوا أن يتجاوزوا، إلى حد بعيد، الواقع الجيوبولوتيكي لشعوب بعينها كانت تعيش على أرض واحدة، ليرمزوا من خلال العبرانيين، إلى الإنسانية بأسرها، و الشعب المصري يحتلّ داخلها مكانا و أيّ

(*) يمكن العودة لكتاب أسرار التوراة لروجيه صباح.

(**) كانت تقليديا بلد خاضعة للحكم المصري تارة، و أحيانا لسيطرة الغزاة الجدد من يهود و آشوريين و بابليين و فرس و إغريق و رومان.

(1) روجيه صباح، أسرار التوراة، ص: 12.

مكان(هذه النتيجة لروحيه).

2_ تحوّل آلية التأويل_ في هذا المقام_ الشعب المصري و الإسرائيلي شعبا واحدا له ماض واحد، و أهداف واحدة... و طموح واحد.. و من يتمعن في هذه النتيجة له الحق في الاعتراض.. و أيضا أي اعتراض(*)؟! !!

يصبح التأويل حسب هذا الطرح تكتيكا يغوص في أعماق الحضارة الإنسانية و الفكر العالمي، بل يؤسس لحقائق جديدة من شأنها أن تغيّر في عقلنا الباطن. و بالتالي في مواقفنا إزاء كثير من القضايا.

و مادامت "الحقيقة" هي الغاية الأبدية للتأويل، فهو إذا فعل فلسفي أولا و أخيرا_ و بهذا« يبدأ التماحك بين العقل و بين النقل فمهمة النقل في وضع النص، و مهمة العقل في توضيح معانيه الحقيقية»⁽¹⁾.

فاليهود اختلفوا فيما بينهم في مسألة التأويل فمنهم من رفض فكرة التأويل بحجة أنّ التوراة جاءت من عند الله و كلام الله لا يحتاج إلى تأويل و هو بين بذاته. واضح وضوح فكرة الله و أنّ موسى عليه السلام كان قد تلقى التعاليم الدينية من الله عندما ناداه من جبل الطور و علّمه الطقوس و العبادات و أوضح له كل ما في الديانات اليهودية من تعاليم، و هم بذلك يرفضون فكرة أن تكون هناك أسرار خفية وراء النصوص. و هؤلاء هم التقليديون اليهود⁽²⁾.

و التقليد الأكثر قدما هو التفسير اليهودي المسمّى بـ"المدرّاش MIDRASH" _ مع التنبيه بأنّه تقليد غني و معقد يندمج لاحقا مع الفهم المسيحي اللاحق و يحدث نوعا من النهضة في الأدب و الدراسات الإنجيلية_ رغم أنه يمثل جانبا واحدا فقط من طرف التفسير اليهودي القديم.

و المدرّاش عرّفه العالم اليهودي "يعقوب نيوسنر JACOB NEUSNER" بأنّه "تفسير توراتي قامت به سلطات يهودية قديمة"؛ و كلمة "مدرّاش" midrash

(*) هذه النتيجة تدفعنا إلى كتابة بحث آخر في العلوم السياسية و العلاقات الدولية.

(1) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السماوية"، ص: 11.

(2) المرجع نفسه، ص: 20.

مشتقة من الكلمة العبرية "داراش" darash التي تعني: "يدرس"، "يحقق"، "يبحث".

لكن مع "مدرسة الإسكندرية" (*L'école d'Alexandrie) صارت النظرة أكثر انفتاحا، و كانت البداية_ كما أسلفنا مع فيلون الإسكندري_ حيث تمكّن من دمج الشريعة اليهودية بالفلسفة اليونانية، أو اعتبار الفلسفة اليونانية شرحا للحكمة التي تزرخ بها التوراة بطريق التّأويل.

لذلك يميّز "فيلون" بوضوح بين ثلاثة أنواع من التّأويل:

1. التّأويل الحرفي ذي الفرض.

2. التّأويل الحرفي البسيط.

3. التّأويل المجازي.

و قد قاد حربا ضدّ النّوعين الأوّلين دفاعا عن الشريعة اليهودية، و يسوق مثلا حول ضلالة التّأويل الحرفي بنوعيه؛ فالمتعبّد بالتوراة عندما يقرأ الآية: «إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشّمس تردّه له، لأته وحده غطاؤه هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام»⁽¹⁾، يجب أن ينصرف إلى معنى مختلف، فالله لا يمكن أن يتحدّث عن هذه التفاصيل النّافهة.

و يضيف نمطا آخر؛ و هو الذي يعنى بقصص الأنبياء، فيرفض روايتها على طريقة الأساطير اليونانية، لأنّ التّأويل الحرفي يفتح مجالا لنقد التوراة، فيقول: «هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التّأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم أيضا ملحدون»⁽²⁾.

اضطر "فيلون" إلى تأويل أساطير اليهود تأويلا باطنيا و رأى أنّ هذا التّأويل

(* هناك مدارس يونانية أخرى تبنت التّأويل؛ مثل: "المدرسة الفيثاغورية" التي اعتمدت الرمز بالعدد، و حاولت أن تعطي للأعداد صفة قدسية. و كان دور "الرواقيين" و "الأبيقوريين" أيضا بارزا في مجال الأخلاق و الفضيلة. و اعتبرت كل من المدرستين أنّ غاية الإنسان في الحياة هي العيش وفق أحكام الفضيلة. (1) الإصحاح 22، 27/26.

(2) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التّأويل في الديانات السّماوية"، ص: 23.

بالباطن هو الانتقال من جسم النّص إلى روحه و حقيقته: فمثلا:

الجنة ← ملكوت الروح

شجرة الحياة ← خوف الله.

شجرة المعرفة ← الحكمة.

أنهار الجنّة الأربعة ← الفضائل الأربع الأصلية

هابيل ← التقوى الخالصة.

قابيل ← الأناني.

شيث ← الفضيلة المزوّدة بالحلم.

الأخنوخ ← الرجاء.

سارة ← الفضيلة و الحكم.

يوسف ← نموذج الرجل السياسي.

بهذا الطرح يحوّل "فيلون" التوراة شريعة عالمية لجميع النّاس، فهي ليست واحد من البشر، كما أنّه يوسّع من معانيها و يؤمن بازدواجية الدلالة، فالباطن هو الأصل و هو الروح حسب اعتقاده.

لذلك فهو يصل بالتأويل حتّى منتهاه الروحي، و يقطع شوطا لا بأس به في مجاهدة الروح للمادة(*) و هي أسمى درجات التأويل.

لكن التأويل التوراتي يطوّر من تقنياته و يكشف عن آلياته مع "ابن ميمون"(**)

(*) يرى "فيلون" أن العارف لابدّ أن يسلك سلوكا ثلاثي الجوانب:

أولا: عن طريق المجاهدة.

ثانيا: عن طريق العلم.

ثالثا: عن طريق اللّطف الواهب للقداسة.

(**) ولد في "قرطبة" عام 1135م، تلقّى علومه على يد والده "ميمون" الذي كان يشغل منصب "ديّان" أي قاض شرعي، و قيل عنه أنّه تتلمذ على يد "ابن رشد"، لكنّه رحل إلى فاس عام 1160م عندما تسلّم الموحدون السلطة و تظاهر بالإسلام زما حتّى استقرّ به المقام في الفسطاط بمصر عام 1165م، و شغل منصب طبيب القاضي الفاضل وزير صلاح الدّين الأيوبي، ثمّ ألحق طبيبا لصلاح الدّين الأيوبي حتّى توفي بالقاهرة عام 1204م.

_ أو كما يعرف بـ "موسى الثاني" _ خاصة في كتابه "دلائل الحائرين" (*) الذي يصرح في مقدمته قائلا: « هذه الرسالة لها أيضا عرض ثان و هو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض. هذه النصوص التي تصطمم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا من المجاز، و التي على الضد من هذا يأخذ الجاهل و الناهل على معناها الخارجي دون أن نرى فيها معاني خفية » (1).

و بهذا يكون "ابن ميمون" قد بدأ في تدشين سفر التأويل التوراتي، حيث بدأ في الإقرار بوجود نوعين من المعاني:

❖ معان ظاهرة.

❖ معان باطنة.

و مهمة كل مؤمن بالتوراة أن يبحث في قلب المعاني، فلو أخذ بظاهرها لحاد عن الدلالة، و قد لمّح تحديدا لقصص الأنبياء، و قال بمجازيتها، فالبحت في النصوص المجازية هو المهمة الجادة للوصول للحقيقة.

و يمكننا أن نلخص أهم شروط التأويل التوراتي عند "ابن ميمون" في:

أ_ يجب أن يكون في الظاهر ما يرشده بعقله إلى المعنى الخفي.

ب_ أن يكون المعنى الخفي الذي نستنتجه أجمل و أليق من المعنى الذي يدل عليه النصّ الظاهر.

ج_ يجب رفض جميع التأويلات الدالة على تجسيم الذات الإلهية، و استبدالها بما هو مناسب.

د_ أن نعتمد التأويل متى قام الدليل على بطلان المعنى الظاهر.

هـ_ أن لا تصل في التأويل إلى معنى جديد يهدم أساسا من أسس الشريعة.

(*) قام صموئيل بن طيبون على ترجمته إلى العبرية، و كذلك يهوذا الحريصي، و قد تأثر به الكثيرون مثل: الفيلسوف "سبينوزا" 1677م، "ماندلسون" عام 1726م، القديس "توما الأكويني" الذي أخذ عنه التوفيق بين أرسطو و الشريعة.

(1) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السماوية"، ص: 35.

و_ أن لا يذاع من التأويل إلا القليل، و لمن يفهمه فقط⁽¹⁾.

حاول "ابن ميمون" تحقيق معادلة مهمة مفادها، التوفيق بين الفلسفة الأرسطية و الشريعة التوراتية، و من جهة أخرى نقديا إزاء "المتكلمين المسلمين" مثلا: في قضية "إنكارهم للفعل الإرادي"، و الذي يدعوه بمبدأ "التحوير"، و فحواه أن "كلّ ما هو متخيّل جائز عند العقل"، و هذه آفة تبين الخلط بين الخيال و العقل (فما يجوز بالخيال قد لا يجوز بالعقل).

كما انتقد "أرسطو" مسألة "قدم العالم"؛ فقال بأنّه لا طاقة للعقل على الفضل فيها.

لكن ما يثير سؤال الباحث في فكر "ابن ميمون" يجد أن أتباعه قد تحوّلوا في نهاية رحلته إلى خصوم. و على رأسهم "سيبينوزا" الذي ندّد بالربط بين الشريعة و الفلسفة، و قال «على الفلسفة أن لا تقحم نفسها في قضايا الشريعة(..) و أن لا تقحم الشريعة نفسها في قضايا العقل. و أن يكون لكل منها مجاله في البحث و التفكير»⁽²⁾. حتّى أعلن في كتابه "في اللاهوت و السياسة" أنّ طريقة "ابن ميمون" لا فائدة منها مطلقا، و بأنّها لا تدعنا ندرك المعاني الحقة للكتاب المقدّس. على الرّغم من جميع الانتقادات التي وجهت لأعماله، إلاّ أنّه يظلّ علما من أهمّ أعلام اليهود في التأويل التوراتي، لكنّه قبل كلّ شيء: "فيلسوف تنكّر للفلسفة في سبيل التوراة".

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السماوية"، ص: 34، 35.

(2) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 36.

2_2_ الرحلة الثانية لتأويل النص المقدس "الإنجيل" (*):

تبدأ الذاكرة لتقطع شوطاً جديداً مع الكون و الإنسان، لتتمّ الرّغبة الأولى في رحلة ثانية، لكن أي رحلة؟ إنّها بشارة الإنجيل: « لا تظنّوا أنّي جئت لأبطل الشريعة و تعاليم الأنبياء، ما جئت لأبطل، بل لأكمل، الحقّ أقول لكم: إلى أن تزول السّماء و الأرض، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتّى يتمّ كل شيء »⁽¹⁾. هاتين الآيتين تعيدان للمقدّس سلطته، و تحوّل من الإنجيل جولة ثانية للتّوراة، إنّهُ تكلمة، لا غير، حين يعلن صراحة قيمة الإنسان و علاقته بالشريعة، لذلك يقول: « أنتم ملح الأرض، فإذا فسد الملح، فماذا يملحه؟ لا يصلح إلّا لأنّ يرمى في الخارج فيدوسه النّاس »⁽²⁾.

تتأشكّل العلاقة بين النّص الديني و الذات، و يصبح النّص الإنجيلي نصّاً إبداعياً أبوابه مشرعة لصلاحية التّأويل و مشروعيته، حيث تبدأ المسيحية^(*) مسيرة السّؤال و الجواب منذ زمن بعيد حين وجد المفكرون المسيحيون أنفسهم « بمواجهة نصوص عامة، إذا نظر إليها العالم و سلّم بها، قبلها دون مناقشة، و إذا نظر إليها

(*): الإنجيل: لفظة دخيلة إلى العربية ذات أصل يوناني؛ "أونجيليون" ومعناه: "الخبر الطيب"، أو "النّبأ المفرح" أي: البشارة.

هذه البشارة على مالها من أهمية، و على ما تحمله من رجاء بالخلّاص، و مع أنّ الذي حملها إلينا هو المسيح عليه السّلام، فبشّرنا بها بنفسه كما بشّر بها مع المسيح و بعده، تلاميذه و حواريوه. تطلق على الإنجيل عدة تسميات: العهد الجديد، إنجيل الله، إنجيل المسيح، إنجيل نعمة الله، إنجيل السّلام، إنجيل مجد المسيح، إنجيل الملكوت، بشارة الملكوت.

و يرجع تاريخ المحاولة الأولى في تأسيس قانون النّص المسيحي إلى منتصف القرن الثّاني، و هي أعمال المهترق "مرقيون" الذي أتلفت كل أعماله، حيث ألقى "مرقيون" من قانون canon النصّ المسيحي، كلّ الإنجيل العبري، و ضمن فيه إنجيل لوقا، و بعض رسائل "بولس" فقط.

(1) بشارة متى، الآية: 18/17، الإنجيل المقدّس (الصفحة: 12).

(2) بشارة متى، الآية: 13، الإنجيل المقدّس (الصفحة: 12).

(*): نسبة للمسيح عليه السّلام، كان المسح هو البركة و اعتمد قبل المسيحية، و حتّى اليوم تستخدم المسيحية زيتاً يسمّى: زيت الميرون.

العالم المتعقل وجدها بحاجة إلى تأويل»⁽¹⁾

يظهر النص الإنجيلي على المحك النقدي ليختبر جميع آلياته و استراتيجياته، بل يقف ليجيب عن حقيقة طبيعته: هل هو نصّ ديني و حسب؟ أم هو نصّ فلسفي قوامه البرهان و الحجة؟ هنا يجيب "بول ريكور": «الإنجيل نص غير فلسفي، و الصليب رمز غير فلسفي»⁽²⁾.

لكن رغم هذا الاعتراف الصريح إلا أنّ الحدود بين الدين و الفلسفة تبقى ملتبسة، فالإنجيل منذ ظهوره_ نصّ أثار عددا من النقاشات، تعد ضربا من الجدل، هذا الجدل القائم على قناعة مفادها أنّ النصّ نصّان: نصّ حاضر ظاهر، و آخر مضمّر غائب باطن، فالأول ما قيل فعلا و الثاني يفترض أن يقال.

لكن الحوار بين هذين النصين أو البنيتين يؤسس لمفهوم جديد للدين_ حسب نظرنا_ فهو هنا ليس «الارتباط المصيري لمجموعة من القيم و العقائد، و إنّما باعتباره تجربة الفكر داخل دائرة المفاهيم و التمثّلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحام(ظاهراتي) بمستوى الحقيقة الذي يرتسم عبر أفق، ظاهره اللّغة و باطنه فيه عمل التخمين و الانتظار و هو مجال متاخم لحدود الفلسفة. باعتباره باعنا على فعل التخيل على مستوى الفهم و على فعل التأويل على مستوى اللّغة»⁽³⁾.

لكن ما سيتغيّر في دراستنا هذه_ و حسب هذا الطرح هي العلاقة بين الفلسفة و الدين، فقد أصبح النصّ الديني هو الهامش الذي يغذي المتن الفلسفي، كما أنّه يندرج ضمن مستوى فتح العوالم؛ و الحديث عن التأويل الإنجيلي هو استقصاء

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 37.

(2) Paul Ricœur, lectures 3, page : 146 نقل عن: عمارة ناصر، اللّغة و التأويل، ص: 80.

(3) المرجع نفسه، ص: 79.

بالضرورة للفلسفة الأوغسطينية نسبة لـ SAINT AUGUSTIN(*) 354 _
430م)، و أيضا الأكوينية نسبة لـ THOMAS D'AQUIN(**) 1225_
1274م).

فمع "أغسطين" تصبح الفلسفة خطابا يسير جنبا إلى جنب مع الخطاب
التيولوجي، فالحدود الفاصلة بين الخطابين من حيث المفاهيم واضحة، لتظهر
إشكالية إنتاج الحقيقة(***) من خلال الإنجيل طبعا فهو يشكلها انطلاقا من « لحظة
الصراع بين كتاب الأنجيل و الأوضاع السياسية و الاجتماعية المتراكمة خلف
المسيح»⁽¹⁾.

(*) *Augustin d'Hippone (Aurelines Augustinus), ou Saint Augustin, né à thagaste (actuelle souk ahras, Algérie) le 13 novembre 354, mort le 28 aout 430 à Hippone (actuelle Annaba, Algérie), était un philosophe et théologien chrétien, évêque d'Hippone, et un écrivain romain d'origine berbère de l'antiquité tardive .*

Il est l'un des principaux pères de l'église, latine et l'un des 33 docteurs de l'église. Les catholiques célèbrent sa fête le 28 aout .

Après Saint Paul, il est considéré comme le personnage le plus important dans l'établissement occidental.

<http://fr.wikipedia.org/wiki/August.d'Hippone>. (9 fév 2009/14 :27 :00)

(**) راهب دومينيكاني اسمه بالإيطالية TAMMASO D'AQUINO فيلسوف و لاهوتي مؤثر ضمن تقليد
الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة و الثلاثين، و يعرف بالعالم الأنغليكاني DOCTEUR
ANGELICUS و العالم المحيط DOCTEUR UNIVERSALIS، عادة ما يشار إليه باسم "توما"، و
الأكويني نسبته إلى محل إقامته في أكوين، له تأثير واسع على الفلسفة الغربية، و كثير من أفكار الفلسفة الغربية
الحديثة، إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاق معها، خصوصا في مسائل الأخلاق و القانون الطبيعي و نظريته في
السياسة. في عام 1256م عين أستاذا وصيا في اللاهوت في باريس، حيث كان يدافع عن حقوق الرهبان في
تدريس اللاهوت.

(***) "عمارة ناصر" لفكرة الترجمات المتعددة للإنجيل؛ فلغة الإنجيل في نظره لغة الحقيقة مختزلة و
مخففة، باعتبار "قوة الحقيقة من قوة اللغة"، لكن ما يدحض هذا الرأي هو أن الإنجيل فسّر و حلل انطلاقا من
لغته المترجمة، و اللغة المترجمة تفقد النص الأصلي جلال حقيقته، كما أن الحكم على الخطاب الإنجيلي أنه
مصدر الحقيقة هذا فيه أخذ و ردّ.

(1) عمارة ناصر، اللغة و التأويل، ص: 81.

كما يجعلنا "هيدجر" القائل بأنّ « الدّين اليهودي و المسيحي مؤسّسان على كلام مأخوذ ككلام الله، لكن هذا الكلام ليس قابلا للاستعمال خارج الكتابات التي دونها القديسون»⁽¹⁾؛ هذا الكلام يجعلنا نعتبر أنّ المزيّة التي يقدمها الإنجيل هي أوّلا مزية الكتابة التي يتحوّل فيها هذا الخطاب إلى عالم ثري بالأسئلة.

لقد اشتهرت الكنيسة خلال العصور الوسطى بالبحث عن تطوير التفكير الديني و تطعيمه بعوامل فعّالة أخرى، فوجدت الكنيسة نفسها مسبوقه من قبل الديانات الأخرى بتطعيم مبادئها بالفلسفة اليونانية على الرغم من أنّمّ الفلسفة اليونانية كانت قد سبقت الديانة المسيحية⁽²⁾.

هذا لا يعني أنّ السّفَر في تأويل النّص الإنجيلي قد بدأ مع الانفتاح على الفلسفة، لا بل نستطيع أن نجزم أنّها قد بدأت قبل ذلك بكثير، و تحديدا مع تلاميذ السيّد المسيح (الحواريون)، حيث بدأوا يفكرون في طبيعة العلاقة بين الأب و الابن و الروح القدس.

فالأب القدس في قدسيته المجرّدة عن عالم الكون و الابن الذي يمثّل الخلافة الإلهية في الأرض، و هو صورة الأب في الأرض و الروح القدس هي الطبيعة التي ولد منها، الابن بروح الله الذي نفخ بها، فهذا التفكير في طبيعة التّأليه يعدّ أوّل ممارسة تأويلية إنجيلية.

و إذا كان المسيحيون اختلفوا فيما بينهم على ما يمكن أن يكون لاهوتا و ما هو ناسوت، و قد ميّزوا بين ذلك في الابن الذي حمل الطبيعة الناسوتية في جسده الذي كان خاضعا لعوامل الطبيعة و لقوانينها، أما اللاهوت فهو الروح الذي هبط على الجسد المتمثّل بالروح القدس، فكان هذا ما يسمّى لاهوتا، فالمسيح في ناسوته يمثّل الظاهر عند المتأولين ، و يمثّل في لاهوته الباطن الذي يحتاج إلى التّأويل و التفسير⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 81.

(2) علي أحمد زهرة، الظاهر و الباطنية "فلسفة التّأويل في الديانات السّماوية"، ص: 37، 38.

(3) المرجع نفسه، ص: 38.

هكذا بدا الجمع بين الطبيعة اللاهوتية و الناسوتية أمرا معقولا و طبيعيا في الديانة المسيحية، كما حملت على عاتقها إخراج "المعتقد" من الفئة القليلة، أي اليهودية_تحديدا_ و بذلك كانت المسيحية رسالة عالمية _بفكر عالمي...و رؤية تتناسب مع جميع البشر أينما كانوا...

و مادامت هذه الرسالة "عالمية" فتح باب التأويل على مصراعيه، و بدأ انفتاحها على اليونانية بفلسفتها و نظرتها و فكرها الدقيق.

ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمنيوطيقا اليهودية؛ تتعلق بحرفية أو رمزية تفسير النص المقدس، نتيجة لذلك تم تأسيس مدرستين للفكر داخل الكنيسة، تركّزت إحداها في الإسكندرية و كانت مهتمّة بالقراءة الرمزية و المجازية للنص المقدس، و تركّزت الثانية في أنطاكية التي هي مدينة يهودية على الأغلب⁽¹⁾.

إذا منحت الكنيسة(أو منحت لنفسها) وحدها الحق في تفسير النص المقدس، و أخذت تتقلص تدريجيا فرص الفرد في فهم النص المقدس لوحده على التفسير، بعد الآن، أن يكون متّحدا مع كل القراء مستقيمي الرأي (Orthodoxe) و أصحاب العقول الحقّة.

كان "أغسطين" أكثر اللاهوتيين الذين نجحوا في التأسيس لهرمنيوطيقا مسيحية» فعند "أغسطين" تأمل هرمنيوطيقي Méditation herméneutique مقصود يصبح مهما جدّا بالنسبة لإيضاح بعض الفقرات التي قد تطرح مجموعة من صعوبات الفهم»⁽²⁾.

اختلف "أغسطين" مع الكاثوليك، و كان يستمع إلى عظات القديس "أمبرواز"

(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف،

بيروت/ الجزائر، ط1، 2007، ص: 60.

(2) Jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, p :31,32

أسقف ميلانو، حيث كان يهاجم المانوية^(*)، فرجع أغسطس إلى الكاثوليكية معتبرا إياها أحسن عرضا للكتاب المقدس و دفاعا عنه.

حين قرأ "أغسطين" لشيثيرون "المقالات الأكاديمية" وقع في الشك، و هنا بدأ يشقّ رحلة الجدل، و يتمكّن من قلب الطرح السائد و المقولة الفلسفية الراسخة "تعقل كي تؤمن" لتحوّل القاعدة عنده "آمن كي تتعقل"، و بذلك يصبح الإيمان في نظر "أغسطين" سابقا للعقل، لكنّه بالتأكيد لا ينفصل عنه.

فالعقل قد قاده إلى طريق جديد في المعرفة، و من هنا تأسس لديه الشك؛ و الشك لدى أغسطس ليس في وجود الذات الإلهية، و إنّما شك موصل للإيمان، لذلك ميّز بين نوعين من الشك:

❖ **الشك السلبي:** هو شك لا فائدة منه، و لا يوصل إلى الحقيقة.

❖ **الشك الإيجابي:** هو الشك المؤدي لليقين، فالشك الإيماني مثلا عند

أغسطين ينتهي بالإيمان بالله⁽¹⁾.

لكن سلّم الحقيقة يتبدّل عند الأب "أغسطين"، فمقاييس الخير و الشر قد تغيّرت، فالشر ليس جوهرًا كالخير، و إنّما نقيضه أي "اللاخير"، و هو عنده ينقسم إلى نوعين:

➤ شرّ خلقي

➤ شرّ طبيعي

فالشرّ الخلقي هو عدم النّظام في الإرادة، و هو الخطيئة، و يربط "أغسطين" بين الشر و الخير الخلقي، حيث أنّ الله قد خلق الإرادة و عن طريق الإرادة يوجهنا الله

(*) المانوية: نسبة إلى ماني(ولد في 216م)، ولد في بلاد فارس أيام حكم سابور، و ادّعى النبوة و دعي أتباعه المانويون، ادّعى "ماني" أنّه أوحى إليه و هو في سن الرّابعة و العشرين، بواسطة ملاك اسمه "التوم"، و أنّه جاء بدين لا يختلف عمّا جاء به الرسل قبله، و أنّ المسيح عليه السلام هو الذي بشرّ به، عاشت المانوية إلى العصر العبّاسي، حيث قضى عليها المسلمون، و صنّفت بين فرق الزندقة. اعتنق "أغسطين" المانوية زمنًا، لكنّه تراجع عنها.

(1) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، ص: 40، 41.

نحو الخير(..) أمّا الشرّ فهو نتيجة فساد الماديات في الطبيعة⁽¹⁾.

يمتدّ تأويل "أغسطين" إلى الذات الإلهية، فيتصوّرُها تصورا أفلاطونيا؛ «هذا التصوّر ينسجم مع الفكر المسيحي، حيث أنّ الله هو رئيس عالم المثل فهو العظيم الذي صفاته عين ذاته»⁽²⁾.

و صورة الله في نظر "أغسطين" تتجلّى في النفس الإنسانية، فروحانيتها تجعلها واحدة غير منسّقة، كما أنّ الله واحد، و العقل و الإرادة و الذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها.

و الذهنية الدينية_حسب الإنجيل_ ترفع من مستوى الذات الإلهية، فحادثة تحمّل المسيح لآلام البشر كما وردت في "الإنجيل المقدّس":

«لا تخف أن تأخذ مريم امرأة لك، فهي حبلى من الروح القدس، و ستلد ابنا تسميه يسوع، لأنّه يخلص شعبه من خطاياهم»⁽³⁾؛ هي تحوّل هذه الحادثة إلى مستوى التّعالي_كما يقول بول ريكور_ و تقوم على استدعاء التاريخي أكثر من أي شيء آخر.

ينفي "أغسطين" أنّ أصل النّفس مادي، و يعتبرها جوهرًا روحانيا مغايرًا للبدن، و يعتمد على دليلين أفلاطونيين هما:

- أولاً: إنّ الحقيقة غير فاسدة طبعاً، و النّفس محلّ الحقيقة فلا يمكن أن تكون النّفس فاسدة.

- ثانياً: إنّ النفس تدرك ذاتها، و تدرك أنّها قبلت وجودها من الموجود بالذات، و ليس من صدّ للموجود بالذات سوى اللاوجود.

- و يضيف دليلاً ثالثاً: و هو؛ دليل السّعادة، فإنّ شرط السّعادة دوامها، و النّفس تطلب الدّوام، لذلك فهي خالدة⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 43.

(2) المرجع نفسه، ص: 41.

(3) الإنجيل المقدّس، متى، الآية: 21. (الصفحة: 8).

(4) ينظر: المرجع السابق، ص: 41.

إنَّ أصل اليقين عند "أغسطين" لا يعدو أن يكون نتيجة للإضاءة الإلهية، لذلك فهو يقعد للمعرفة انطلاقا من ثلاثة مبادئ و هم:

1. الإيمان La foi

2. الأمل L'espoir

3. المحبة Charité

لكنه رغم ذلك يؤكد على أنَّ المعرفة لا تتأتى للذات إلا بالنور الإلهي، فكلّ ما يتعلّق بالهيئة الروحية للمؤول هو أسبق بالتأكيد من انفتاح الفكر (*).

و ما دام "أغسطين" يجعل من الإشراق الإلهي ركيزة مهمّة في التواصل المعرفي، فإنّ بناء المعرفة لا يتحقّق أيضا بالتوهج الذاتي فقط، فهو أيضا يؤمن بمفهوم آخر، يعد هو في حد ذاته ممارسة هرمنيوطيقية غير مسبوقه و هو: *الحوار مع الله un dialogue avec le Dieu*. ففلسفته لم تكن أبدا بحثا فكريا فرديا، لكنّها حوار؛ حوار ورع و غير قاطع (مبني على الشك Interrompu) بين المخلوق و الخالق، بين الإنسان الباحث عن الله و الله الذي يأتي و يتواجد، في طريق تشقّه الذات المنتهية Fini إلى ما لا نهاية L'infini⁽¹⁾.

هذه النظرة التي يؤسسها "أغسطين" تعدّ مقدّمة مهمّة لفلسفة صوفية مسيحية ترتقي بالنص الإنجيلي و الذات إلى أعلى المصاف، فهو بهذه الطريقة يشقّ طريقة نحو "هرمنيوطيقا الشك" التي تختلف كثيرا عمّا كان سائدا مسيحيا أي ما عرف بـ"هرمنيوطيقا الإيمان". فهاته التجربة تعدّ مثيلة الممارسة الصوفية الإسلامية تماما. لقد طوّر "أسقف هيلانة" نظاما معقدا من القراءة الرمزية، كالقراءة التي عرضها في الفصل الثامن من كتاب "الاعترافات Confessions"، حيث قدّم تفسيراً رمزياً مفصّلاً للفصل الأول من سفر التكوين، فالظلام مثلا، الذي فصله الله عن النور في التكوين: « و فصل الله بين النور و الظلمة »⁽²⁾، « يرمز إلى الروح التي

(*) يمكنك العودة إلى: jean grondin, l'universalité de l'herméneutique, p :32

(1) voir : jacque brosse, les grands maitres de la spiritualité, p : 91

(2) الإنجيل المقدس، التكوين، الآية: 1/4.

ما تزال بدون نور الله، أما النباتات و ثمر الأشجار التي منحت طعاما للبشر: لكم يكون طعاما «⁽¹⁾؛ ترمز إلى الحسنات التي تنعش و تنمي الروح، في الوقت عينه.

هذا الطرح يعدّ انعطافا جديدا في مجال التّأويل الإنجيلي، و حلاً للجدل القائم بين مدرستي الإسكندرية l'école d'Alexandrie و مدرسة أنطاكية* و تحديدا في أطروحته الشهيرة: "حول العقيدة المسيحية" التي قدّم فيها أهم مبادئ التّأويل الباطن(الرمزي) و هي:

✓ على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرؤه، إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب.

✓ لا بدّ أن نلتزم بتحليل حذر و شامل للغة النّص و بنيته النحوية، من أجل منع أيّة استنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن دوال، بمعنى أنّها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه.

الإنجيل يستعمل دليلا إلى الحياة المسيحية، من دون اعتباره ضروريا بذاته؛ بحكم وجود طرق خلاص أخرى غيره، فالإنسان في نظره الذي تستند حياته برسوخ الإيمان و الأمل و الحب، لا يحتاج إلى النّص الديني إلاّ ليعلم الآخرين⁽²⁾.

هكذا كانت فلسفة "أغسطين" التّأويلية تمثّل نظرة رجل أكاديمي أكثر من كونها صورة لفكر أسقفي جاهز، حيث اهتمّت هذه النظرة بتحقيق التوازن بين الروح والمادّة، كما تحوّل "التّأويل" عنده منهجا ناجحا للكشف عن الحقيقة... لكن أي حقيقة؟ إنّها الحقيقة النهائية حسب النظرة المسيحية يستعمله أصحاب المدينة السّماوية "المدينة الإلهية"، و هم الخّص الأتقياء.

استمرّ هذا الطرح سائدا حتّى في مدرسة الإسكندرية، و ظهر واضحا في آراء

(1) الإنجيل المقدّس، الآية: 29/1.

(*) هي مدرسة يهودية على الأغلب، و كانت مهتمّة بالقراءة الحرفية للنّص، عكس مدرسة الإسكندرية التي دعت إلى التّأويل الرمزي.

(2) ينظر: د/ دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 64، 65.

"أوريغانوس" *Origène* (254 ق م _ 185 م)، الذي انطلقت قراءته التأويلية للإنجيل من المبدأ الآتي: «إنّ الكون كلّه مليء بالرموز و أنواع العالم غير المرئي، و أنّ كل الأشياء لها جانبان، واحد ظاهر و واقعي و هو متوقّف لدينا جميعا، و الآخر روحي و عرفاني معروف فقط للشخص الكامل»⁽¹⁾.

لقد رسّخ وفق هذه الفقرة أنّ الخلاص الروحي لا يمكن أن يكون إلا داخل الكنيسة، كما دفعه هذا الإيمان إلى القول بعدم سطحية النصّ الإنجيلي، و بذلك أعاد النفس فيما كان سائدا في الذهنية العبرية، و هو "الطبولوجيا" *typologie*. و "الطبولوجيا" «دراسة تهتمّ بالتحليل و التصنيف على أساس الأنواع و الفئات، و تستعمل في اللاهوت، لتعبّر عن الاعتقاد بأنّ الأمور في الحدث المسيحي كان متصوّرة و مرموز لها في العهد القديم»⁽²⁾.

يعني هذا أنّ شخصيات و أحداث الإنجيل العبري، كانت تتصوّر بأنّها ممهدة لأشخاص و أحداث العهد الجديد.

لقد آمن "أوريغانوس" أنّ اللاهوت يجب أن يتأسس على الاعتقاد بوجود المعنيين "الحرفي" و "الباطن" (**); و يمكننا القول إنّ اللاهوت عنده هو تعايش كامل بين اللاهوت نفسه و التفسير الكتابي. في الحقيقة تبدو العلامة الفارقة للعقيدة

(*) أوريغانوس: كان من أبرز أوائل آباء الكنيسة المسيحية، و يعتقد أن يكون قد ولد في الإسكندرية و توفي في "كايساريا"، كان أبويه مسيحيين و من الأتقياء، كان ذو عقلية فذة، و صار نابغة في العلم رغم حداثة سنه، في سن 18 عيّنه البابا "ديميتريوس" الأوّل مديرا للمدرسة الإسكندرانية المسيحية، كان نشيطا في تفسير الكتاب المقدّس و الدراسات الإنجيلية المقارنة، و قد كتب أكثر من 6000 تفسيراً للكتاب المقدّس، فيما بين 249_251 أثار الإمبراطور "دقيوس" الاضطهاد ضد المسيحيين فألقوا القبض على "أوريغانوس"، و عدّوه تعذيباً شديداً و احتلّ الألام في شجاعة منقطعة النظير، و في عام 254 مات متأثراً بآلامه و قد بلغ من العمر 69 سنة.

(1) المرجع نفسه، ص: 61.

(2) المرجع نفسه، ص: 54.

(**) *cette règle signifierait que l'exégète doit lui-même écrire trois fois le sens de son texte dans son âme : d'abord le sens corporel, ensuite le sens pneumatique, enfin, le sens spirituel*

الأوريجينية كامنة بالضبط في الدعوة المتواصلة للانتقال من حرفية كلمات الكتابات إلى روحيتها، لكي تنمو في معرفة الله، كما يمتدّ نطاق اهتماماته من التفسير الكتابي إلى العقيدة و الفلسفة، و الدفاع عن الإيمان المسيحي، إلى الزهد و التأمل؛ إنّها نظرة أساسية و شاملة إلى الحياة المسيحية*).

قاده "أريجانوس" منهجه المتأثر بنظيره "فيلون" إلى رؤية أوسع للعهد الجديد، و هي ما أطلق عليها بالقراءة الثلاثية للكتاب المقدّس، و نقصد بها مجموع الطرق التي لا تستند إلى مبدأ التراكم.

و أولها أن تعرف ماذا كتب في الواقع، حيث قام بمقارنة النصّ العبري الأصلي بغيره**، باللّغة اليونانية، ثمّ قرأ النصّ بشكل منهجي مع جميع التفسيرات المعروفة، و بذلك توصل إلى فهم مختلف للنصّ.

لقد بدا "أريجانوس" شخصية مسيحية مهمّة؛ ساهمت بشكل واضح في تطوير التفكير الإنجيلي و تعميق الفكر الدراسي، حتّى سمّي المنهج باسمه في مدرسة "الإسكندرية"، لكنّه على الرّغم ممّا بذل من جهد حثيث، إلّا أنّ «عبريته جعلت إنتاجه الخصب أبعد من مناله، فلم يكن له الوقت ليراجع أعماله، و أكثر كتاباته لم يكتبها بقلمه، و لكن كان لها جيش من الهواة و الأتباع و التلاميذ، بعضهم يكتب بقلم سريع يمليه عليهم الأستاذ العظيم، و بعضهم كان يأخذ ما يكتبه أصحاب القلم السريع.

و مهما يكن من أمره فقد كانت نظريته التأويلية للإنجيل شعبة مضيئة في فكر عصره، و أيضا في القرون الوسطى ممّا أثر في غيره، و تحديدا المفكر اللاهوتي "توما الأكويني" (1225_1274).

(*) للتوسّع أكثر: ينظر: موسوعة ويكيبيديا العالمية الحرّة:

www.wikipedia.org/

(**) أطلق على عمله هذا اسم: "اكسابلا" أي الأعمدة الست.

لقد بدأت قصة "الهرمنيوطيقا الثيولوجية" مع "توما" حينما بدأ الاعتقاد بأن النص الإنجيلي يمنحنا قدرة أكبر على التفكير، فحتى القرن الثالث عشر كانت العصور الوسطى وفيه لهرمنيوطيقا "أغسطين" التي رسّخت مبدأ التفسير... و هذا ام كان يتعارض مع اللاهوت آنذاك، الذي يحكم بالهرطقة على كل من ينزاح عن تأويل الكنيسة الأوحد.

لكن مع عصر "الإحياء الكاروليني" _عصر الإمبراطور شارلمان 742_ 814 صار لهامش النص الإنجيلي أهمية واضحة، كما أصبحت وضعية القارئ المسبقة مهمة في تحديد معنى النص « حيث أصرّوا على أن يكون القارئ في الإطار العقلي و الروحي الصحيحين قبل قراءة النص المقدّس: قل صلاتك و أعلن ولانك للكنيسة »⁽¹⁾

لذلك اتّبع الثيولوجيون في هذه الفترة أربع طرق أساسية لتأويل الإنجيل:

I. الحرفية.

II. الرمزية.

III. الأخلاقية.

IV. الصّوفية (Anagogique) (الروحية).

فمع "توما الأكويني" أخذت معالجة النص الإنجيلي طابعا آخر، كما أنّ اعتبار الإنجيل نصّا ذو سلطة مميزة و ملزمة دينيا سابقا، جعل المؤمن به يتخلّى عن ضوابط العقل و قوانينه... لكن مع "توما" أعيد للعقل فعّاليته.

« فالعقل الذي يرشد الأفعال الإنسانية ليس عقلا مثاليا يحدد القواعد إنطلاقا من حقائق مزروعة فيه قبلا، بل عقل يكتشف ما في الإنسان من كيان موضوعي من خلال محض الميول، و الاتجاهات الإنسانية فحفا دقيقا »⁽²⁾

(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 72.

(2) سلطان الرفاعي، توما الأكويني و ريادة العقل، مجلّة الحوار المتمدّن الإلكترونية في الموقع:

لكن "توما" يعيدنا إلى فكر "أبي حامد الغزالي" _ وفق هذا الرأي_ فيغيّر علّة الإيمان الكنسية المعروفة إلى علّة عقلية، و يخضع الاعتقاد لقانون السببية، ليس هذا فحسب؛ بل إنه يستدل على وجود الله بوجود مخلوقاته، لذلك اعتمد على البراهين الآتية:

1. العلم الطبيعي يؤكد وجود علّة سببية للمعلولات.
2. تؤكد الحركة في الدنيا أنّ كلّ متحرك إنّما يحركه كائن آخر.
3. في العالم كائنات معرّضة للزوال، فهي ممكنة الوجود لأنها قابلة للزوال.
4. الصّفات العامّة التي تحمل معان مطلقة: كالخير و الجمال و الإرادة و العدل. هي بالتأكيد تحمل صفة خاصّة؛ و تعني أنّها هي الغاية البعيدة، و هي غاية الغايات⁽¹⁾.

لقد قاده فكره إلى قناعة تقول أنّ المعرفة الطبيعية يجب أن تسبق الإيمان، كما أنّ الله هو مصدر جميع الأشياء و مركزها. و بالتالي فالإنسان لا يمكنه أن يستشعر وجوده في الحياة إلّا عن طريق ارتباطه بالله.

كما أنّ قصد الله من الخلق إفاضة كماله، و الفعل الإنساني هو فعل إرادي ينقسم إلى فعلين: «الباطن و الظاهر، فلا يمكن أن يكون الفعل خيرا مطلقا، إلّا إذا اجتمعت له أوجه الخير كلّها، لأنّ كل نقص هو شرّ، و القديس "توما" يسمّي مجموع القواعد الخلقية بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي، فلكل موجود قانون منطبع في ماهيته: فالموجود غير العاقل يتبع قانونه، و الموجود العاقل يدرك قانونه، فالقانون الخلفي خاص بالعقل»⁽²⁾.

في النهاية تمكّن القديس "توما الأكويني" من جعل العقل سيد جميع العمليّات

(1) توما الأكويني، ملفات العصر الوسيط في الموقع:

www.akhawia.net/archive/index.php/t_4933.

بتاريخ 27.03.2009 على الساعة 04:13:01

(2) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية، ص: 35.

الإيمانية، لكن التفكير العقلي أخذ منا آخر عنده؛ فهو يعني «التفكير بنحو يتطابق مع عقل الله، ممّا يعني أنّ تلك الكلمة كانت متمركزة حول الله، و لم تكن كما أصبح لاحقا، متمركزة حول الإنسان و تستند إلى طاقة الذهن البشري»⁽¹⁾.
هذه النظرة أكّدت فكرة أخرى لديه تقول بالتفكير الذاتي، أي القوّة الذهنية للمفسّر، حيث نادى بالتفسير الذاتي subjective، و مع ذلك لم يهمل التفسير الحرفي.
لكننا في آخر هذا العرض للفكر الإنجيلي نستطيع أن نتأكد أنّ القديس "توما" كان مختلفا عن سابقيه، بل كان خلاصة الفكر المسيحي أجمع على الرغم من تأثره بالفكر اليهودي...

إذا كانت رسالة "يسوع" نقول في آخرها "أنا أنذر كلّ من يسمع الأقوال النبوية في هذا الكتاب أن لا يزيد عليها حرفا، و إلاّ زاده الله من النكبات الموصوفة في هذا الكتاب، و من حذف حرفا من الأقوال النبوية في هذا الكتاب، حذف الله نصيبه من شجرة الحياة و من المدينة المقدّسة " ، فإنّ التأويل حسب الممارسة المسيحية محاولة لترسيخ الإيمان و تمتين الارتباط بأسس الاعتقاد ... هو بكل بساطة رحلة في قلب الدلائل.

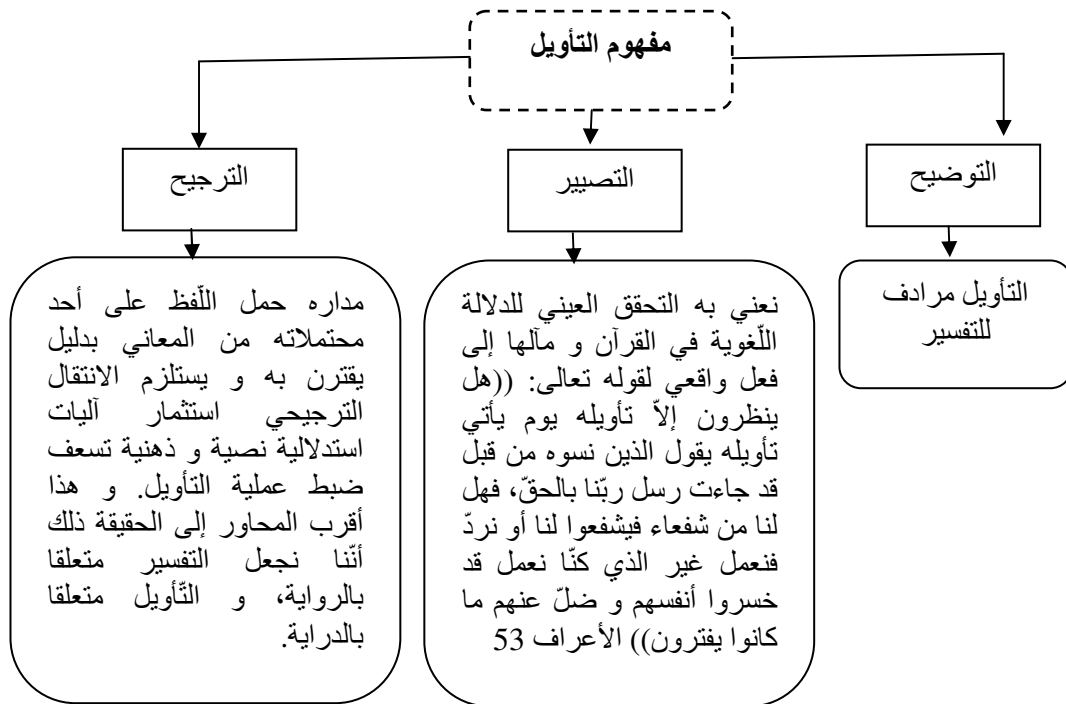
(1) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص: 74.

2-3- الرحلة الأخيرة مع تأويل النص المقدس "القرآن الكريم":

لقد أسسنا في المدخل لمفهوم التأويل الإسلامي و إشكالياته الملتبسة، حيث ابتعدنا عن حقنا في الإقرار- كما أقرّ دلتاي- التمييز الواضح بين التفسير و التأويل، لكننا تورّطنا في القناعة التي تقول: إنه علينا أن نعايش التجربة التأويلية وفق عتبات متعاقبة مرتبطة ببعضها بعضا، لتسلم الواحدة للأخرى. هكذا صرّحنا.

في النهاية تبلور لدينا التأويل مختلفا عن التفسير تماما؛ فالأول يتناول باطن اللفظ، و يعتمد إلى ترجيح أحد الاحتمالات، و الثاني يعني ظاهر اللفظ.. و على الرغم من تباين المصطلحين إلا أنّهما ظلّا مرتبطين و ملتبسين ببعضهما في الذهنية الإسلامية... هذا الالتباس الذي رسّخته السياسة قبل الدين و الاعتقاد مع وجود أطراف - تطرقنا لها- أدركت البون الشاسع بينهما.

هكذا توصلنا إلى نمذجة التأويل قديما في ثلاثة محاور أساسية:



و رغم غياب الممارسة التأويلية في عهد الرسول- ص- لاستمرارية الوحي و لقول النبيّ الكريم « أنا أقضي بينكم فيما لم ينزل فيه وحي » ، إلا أنّ انتقال الرسول إلى جوار ربّه العظيم و تطوّر المجتمع العربي بسبب الفتوحات الإسلامية، و امتزاج

المسلمين بثقافة و عقائد غيرهم قد غير من النظرة إزاء النصّ القرآني؛ و قامت تلك العلاقة الجدلية بين النص و الواقع و صار التفكير بصلاحيّة النص لكل زمان و مكان.

لقد انبثق عن مبدأ تغيير الأحكام بتغيير الأزمان "علم الفقه"؛ «الذي ما كان له أن يكون فهما حيويا تاريخيا للنص لولا مدرسة أهل الرأي التي أسست لصيغ عقلية ضمنت تحرر "العقل الفقهي" من الفهم الحرفي الجامد، و التي أرادت أن تضبط العلاقة بين النص و الواقع من خلال الفهم الذي يتيح للعقل أن يتخذ من ذاته موضوعا لذاته، و قد تجلّت حيوية فكر هذه المدرسة حيث راحت تفترض حوادث لم تقع فعليا و أرادت أن تبحث لها عن أحكام و تشريعات»⁽¹⁾.

لم تكن هذه النتيجة الوحيدة الحاصلة بسبب تغيير حال الأمة الإسلامية، بل إنّ احتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم علّمهم الانتقال من النقل إلى العقل، و من الاتباع إلى الإبداع...

و رغم ذلك لا يمكننا الجزم بأنّ التّأويل هو نتاج هذا التثاقف، بل يمتدّ قبله بكثير.

فإذا كان الخلاف السياسي، و تحديدا قضية الإمامة* قد فجّرت بؤرة الصراع، و انقسمت إزاءها الأمة الإسلامية إلى فرق و شيع، فإنّها كانت بالضرورة

(*) من هذا المنطلق أطلق عليها خصومها من مدرسة أهل الحديث "الأرأيتيون" (من= أ رأيت لو أن)، كما اشتمّت خصومها (أهل الحديث) أيام عصر التدوين، خاصّة مع مشروع الإمام الشافعي الهادف إلى تأصيل الأصول العامّة، و تععيد القواعد الكلية.

(1) حسام أبو حامد، التّأويل و مسألة اليقين.. و العلاقة بين المعرفي و الأيديولوجي، مجلّة الحوار المتمدن الالكترونية، العدد 1353، بتاريخ 24-10-2005

(*) على الرغم من أنّ قضية الإمامة سياسية أصلا، إلا أنّها تحوّلت قضية عقائدية... سنعرض لها بكثير من التفصيل في الفصل الثّاني المقبل.. كما نعيد تهشيم هذا الطرح التاريخي... و إعادة بنائه كيفما اتّفق مع النظرية الهرمنيوطيقية.

نقطة تحول مهمة في عرف فهم و تفسير و تأويل النّص القرآني.

صحيح أنّ المسلمين- حينها- تجاوزوا هذا الخلاف و بقوا يدا واحدة في الرأي و لم يتفرّقوا؛ إلاّ أنّه بقي في الصدور و الأذهان، فيما تنقله المصادر التاريخية من « أنّ عليا و نفرا من أصحابه بقوا على عقيدتهم في أنّ عليا كان الأولى و الأحق بمنصب خلافة محمّد (ص) رغم بيعته لأبي بكر، ثمّ عمر، ثمّ عثمان، كما بقيت في صدر علي»⁽¹⁾.

لقد كانت مواقفهم المتباينة في شأن الخلافة مستندة إلى الرّأي و النظر، حيث استندوا في رأيهم حول من هو الأولى بالخلافة، و ولاية أمر المسلمين، كما تدلّ استدلالاتهم و احتجاجاتهم، و التي يمكن حصرها في النقاط الآتية:

أوّلا: قربه من النبي(ص) أو من قبيلته "قريش".

ثانيا: سابقته في الإسلام و بلاؤه.

ثالثا: إمكانية خضوع مختلف القبائل العربية لقبيلته.

هذه الأدلة و غيرها- كما سنرى لاحقا- كانت السبب المباشر، و إن لم تكن هي الوحيدة في تطوّر الاختلاف العقائدي الذي اتخذ طابع المقابلة بين أنصار ظاهر اللفظ و أنصار جواز التّأويل... و إن كان هذا الصراع نقمة على الحكم و السياسة، فإنّه أصبح نعمة على علم الكلام و الجدل في الرّأي.. حتّى أمكننا الحديث عن إسلام باطني.

لقد كانت سيرة الرّسول الكريم كفيّلة أن تعلم الرعية البعد عن الطمع و الأثرة و المنافع الشخصية و القبلية، و ترقى بالروح الإنسانية إلى أعلى مصافها، لكن جرت الرياح بما لم تشتهيئه أخلاق النبي الكريم و الصّحابة الأجلّاء، و كما يقول "طه حسين" في كتابه "الفتنة الكبرى" -الجزء الأوّل-: « لنظام الحكم في هذا الصدر في الإسلام عنصران متميّزان إذا: أحدهما معنوي و هو الدّين يأمر بالعدل و المعروف

(1) سعد رستم، الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات(النشأة، التاريخ، العقيدة، التوزع الجغرافي)، دار

الأوائل، دمشق، ط6، 2008، ص: 25.

يفرضهما على الرعاة و الرعية جميعا، و الآخر هذه الأرسقراطية الخاصة التي قام أمرها على الكفاية و التقوى و حسن البلاء و الاتصال لرسول الله، و التي انحرفت بها قريش بعد ذلك عن طريقها»⁽¹⁾

هكذا نشأت أرسقراطية أساسها القرب من أهل البيت الرسول و انقسم المسلمون إلى شيع و فرق لها مبادئها، و لها أيضا ما تؤمن به ... و كان التأويل القضية المركزية التي غدت هذا الخلاف... إن لم يكن هو السبب الأول نشوئها، و يمكننا أن نجملها في المخطط الآتي:(المخطط رقم 06):

(1) طه حسين، الفتنة الكبرى 01(عثمان)، دار المعارف، القاهرة، ط 14، 2006، ص: 38.

لقد نشأ الفكر الإسلامي من ثنائية يتمثل زوجها الأوّل في القرآن، و يتمثل الثاني في الواقع الاجتماعي المتفاعل المتطوّر مع الضروريات الحياتية من ناحية، و مع مبادئ الإسلام من ناحية أخرى، كما يعترض "محمد الكتاني" في كتابه "جدل العقل و النقل: في مناهج التفكير الإسلامي" عن تحديد بداية ظهور الفكر الإسلامي بنشأة علم الكلام في العهد الأموي الأخير.

ذلك أنّه يرى البداية الحقيقية مع العصر النبوي- رغم أنّه كان فكرا "منفعلا" أكثر منه فكرا "فاعلا"- حيث كان بعض الصحابة يسمع من الرّسول(ص) فلا يفهم إلاّ الظاهر الجلي، و يستنبط منه⁽¹⁾.

و قد صور الرّسول(ص) ذلك أحسن تصوير في الحديث الشريف يقول(ص): «مثل ما بعثني الله به من الهدى و العلم كمثل الغيث الكثير، و كانت منها نقية قبلت الماء فأنبئت الكأ و العشب الكثير، و كانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها النّاس فشرّبوا و زرعوا. و أصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء و لا تنبت كلاً. فذلك مثل طائفة أخرى إنّما هي قيعان لا تمسك ماء و لا تنبت كلاً. فذلك مثل من فقه في دين الله و نفعه ما بعثني الله به. فعلم و علّم. و مثل من لم يرفع به ذلك رأساً، و لم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»⁽²⁾.

هكذا بيّن الرّسول الكريم أفضلية من تدبّر في الخطاب الإلهي، و لا يكون التدبّر إلاّ بمزية العقل و الاستدلال.

لقد تبلورت الحياة العقلية الجديدة في منهجين هامين على الأقل هما:

- النقل

- العقل.

(1) ينظر: محمد الكتاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي(الفكر القديم)، ج1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2003، ص: 277، 278، 279.

(2) الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري(ت256هـ)، صحيح البخاري،مراجعة و ضبط و فهرسة الشيخ محمد علي القطب/الشيخ هشام البخاري، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، صيدا، بيروت، 2005، ص:34.

لا خلاف في خصوصية الفهم، الذي يدعو إلى طلب الحقيقة بالأدلة النقلية و العقلية ضمن سياق التأويل الصحيح. لكنّ الخلاف يكمن في ما تشابه على بعضهم⁽¹⁾.

و هنا تظهر أوّل القضايا المهمة في مبحث التأويل الإسلامي و هي: قضية المحكم و المتشابه.

أخذ التأويل طابع الصراع في خضم فهم قوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلاّ الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربّنا)⁽²⁾

فالبعض قد احتكم إلى الله، فالآيات المتشابهات لا يعلم تأويلها إلاّ الله، و هو عزّ و جلّ قد استأثر بعلمها وحده، أمّا البعض الآخر فيقول أنّ هذه المعرفة لا يعلمها إلاّ الله و الراسخون في العلم^(*).

و بذلك يكون فهم التأويل في هذه الآية على أنّه إرجاع المتشابه إلى معنى يحتمله ظاهر اللفظ غير صحيح، لأنّ المتشابه لا يمكن القطع به إلاّ بعد ردّه إلى المحكم، حيث الآيات المحكمات (هنّ أمّ الكتاب).

لكن القرآن يصف نفسه أنّه محكم و متشابه في الآن ذاته؛ فهو محكم لقوله تعالى: (تلك آيات الكتاب الحكيم)⁽³⁾، و أيضا: (كتاب أحكمت آياته)⁽⁴⁾، و هو متشابه

(1) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الثقافة العربيّة الإسلامية، دار الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 2005، ص: 13.

(2) سورة آل عمران، الآية: 07.

(*) ذهب أصحاب الرأى الأوّل أن جملة "و الراسخون في العلم" مستأنفة على الابتداء و يلزم الوقف عند القراءة على كلمة "الله" (و قد أورد الطبري أقوال أصحاب هذا الرأى من الصحابة كعائشة رضي الله عنها و ابن عبّاس، و من العلماء كالإمام مالك بن أنس).

- الطبري، جامع البيان، ج3، الصفحة: 183.

(3) سورة يونس، الآية: 01.

(4) سورة هود، الآية: 01.

لقوله تعالى: (الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها)⁽¹⁾؛ و لبيان هذا التعارض انتهى علماء القرآن إلى التمييز بين هذه المصطلحات:

أ- **المحكم** (*): لفظ يدلّ بصيغته على معناه الظاهر المتبادر المقصود أصالة و سيق الكلام من أجله. و يتناول الفرائض و الأمر و النهي و الحلال و الحدود، و أيضا مسائل العقيدة كالتوحيد و مسائل الإيمان. و الأسماء و الصفات فهي من قبيل المحكم في معناها، لأنّ معناها معروف في لغة العرب؛ أمّا الكيف و الكنه فهي من قبيل المتشابه لا المحكم. أضف إليها أمّهات الفضائل كالعدل و الوفاء، و اللفظ المقترن بما يفيد التأييد؛ مثل قوله تعالى: (و ما كان لكم أن تؤذوا رسول الله و لا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا)⁽²⁾. أمّا حكمه: فيجب العمل به قطعاً، فهو لا يقبل التأويل و لا يحتمله بحال⁽³⁾.

ب- **المتشابه**: هو اللفظ الذي خفيت دلالاته على المعنى المقصود منه، و لم توجد قرينة تدلّ عليه، و تعدّرت معرفته لأنّ الشّارع لم يبيّنه لنا، و استأثر بعلمه. و يتناول المتشابه الحروف المقطّعة في فواتح السّور مثل: ألم، ن، ق، ص. و المنسوخ، و المقدّم و المؤخر، و الأمثال⁽⁴⁾. كقوله تعالى: (إنّ الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما)⁽⁵⁾.

أمّا حكمه؛ ففيه من يقول بالتوقف و عدم تأويله و تفويض علم ذلك إلى الله تعالى، و فيه من يقول بجواز التأويل، و المتشابه حجّة الله ليدرك أهل العلم ما استكنه و ما خفي عن طريق العقل و الاستدلال.

(1) سورة الزمّر، الآية: 23.

(*): مستمد لغة من قول العرب: حاكمت و حكمت، و أحكمت بمعنى: رددت، و منعت.

(2) سورة الأحزاب، الآية: 53.

(3) أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرقيم بن حسن، معايير التّأويل و المتأولين العامّة و المقصرين و المجتهدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص: 92.

(4) المرجع نفسه، ص: 94، 95.

(5) سورة البقرة، الآية: 26. 145

ج- النصّ: فهو يدل بصيغته على المعنى الذي سيق له أصالة و لكنه يقبل أو يحتمل التخصيص و النسخ و التأويل؛ مثل قوله تعالى: (و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما)⁽¹⁾.

هذا المفهوم يختلف عمّا تقرّه الهرمنيوطيقا، فالنص هو كلّ خطاب أثبتته الكتابة.

د- الظاهر: أقلّ رتبة من النصّ لأنّه يدلّ بصيغته على معناه المتبادر منه، لكنّ هذا المعنى غير مقصود من سياق الكلام أصالة، مع احتمال غير معناه الظاهر احتمالا مرجوحا⁽²⁾. مثال قوله تعالى: (و أحلّ الله البيع و حرّم الربّا)⁽³⁾.

هـ- المجمل: أقلّ في الخفاء من المتشابه، فهو لفظ خفي بسبب تعدّد معانيه، و لا تعرف المراد منه إلاّ ببيان ممّن صدر منه اللفظ، كالمشترك الذي تعذّر ترجيح أحد معانيه. و حكمه: الوقف حتّى يأتي بيان وافي من الشارح، فإنّ كان البيان وافيا بدليل قطعي صار المجمل مفسّرا و أخذ حكم المفسّر فيصير غير قابل للتأويل⁽⁴⁾.

يخاط الباحث الإسلامي "محمّد عماره" بين النصّ و المحكم حين يعرفه قائلا:
« ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلا، لا على قرب و لا على بعد، كالخمسة مثلا، فإنّه نصّ في معناه لا يحتمل شيئا آخر»⁽⁵⁾، لكنّه يقف مشجعا مشروعية التأويل، ففي

(1) سورة المائدة، الآية: 38.

(2) أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم بن حسن، معايير التأويل و المتأولين للعامة و المقصّرين و المجتهدين، ص: 94.

(3) سورة البقرة، الآية: 275.

(4) المرجع نفسه، ص: 95.

(5) محمّد عماره، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي و التأويل الإسلامي (هذا هو الإسلام "8")،

مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص: 15.

نظره أنّ الله أنزل بعض كتابه متشابهها، لأنّه يحتاج لفكر مجدّد، و عنده لا بدّ من استحضر الأدلّة، ليحمل المراد به على موافقتها، و كل ذلك من باب الحكمة. لكن غيره من الباحثين مثل "محمّد الكتاني" نصّ أن يكون عزّ و جلّ قد أراد التعمية على المخاطبين بالمتشابه، فالله غني و منزّه، و إنّما طبيعة المخاطبين لهذا القرآن و هم العرب المعاصرون للتنزيل و الأمم اللاحقة بعد عصر التنزيل هي التي اقتضت خطابهم بلغة لها خصائصها البيانية البشرية(*) .

و مثال المتشابه في قوله عزّ و جلّ (يد الله فوق أيديهم) سورة الفتح، الآية: 10 و قوله تعالى: (الرحمان على العرش استوى) سورة طه، الآية: 5 ، و قوله أيضا (كل شيء هالك إلاّ وجهه) سورة القصص، الآية: 88، و قوله تعالى: (و لتصنع على عيني) سورة طه، الآية: 39 ، و أيضا: (و السّموات مطويات بيمينه) سورة الزمر، الآية: 67، و قوله عزّ و جلّ

(*) إنّ التشابه قد قسّم باعتبار جهته إلى ثلاثة أضرب:

الأول: متشابه من جهة اللفظ:

أحدهما: ما كان التشابه فيه ناشئا من جهة الألفاظ المفردة ذاتها؛ إمّا لغرابتها كونها قد تنتسب إلى لغة من لغات العرب، و لم يعرفها الذين نزل القرآن بينهم من القرشيين و الأنصار. مثال: لفظة "الأبّ" في قوله تعالى (و فاكهة و أبّا)، و قد ورد أنّها لم تتّجه لأبي بكر و قال لما سئل عن تفسيرها «أيّ سماء تظّلني، و أي أرض تقلني: إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم». و إمّا لكونها تنسب إلى "المشترك" و ضعا مثل كلمة اليمين في قوله تعالى: ((فراغ عليهم ضربا باليمين)) -الصفات 94 -

الثاني: متشابه من جهة اللفظ و المعنى معا.

الثالث: من جهة المعنى فقط؛ (صفات الله و ما يوهّم ظاهره بالتشبيه، أو صاف أحوال القيامة، أمور الغيب):

- 1- تشابه من جهة التعمية، كالعموم و الخصوص مثل: قوله تعالى ((فاقتلوا المشركين)) -التوبة 5-
- 2- تشابه من جهة الكيفية مثل الوجوب و الندب و الإباحة ((فانكحوا ما طاب لكم من النساء)) -النساء 3-
- 3- تشابه من جهة الزّمان فقط مثل النّاسخ و المنسوخ في قوله تعالى ((يا أيّها الذين آمنوا اتّقوا الله حقّ تقاته)) -آل عمران 102- و أيضا ((فاتقوا الله ما استطعتم)) -التغابن 16-
- 4- تشابه من جهة الزّمان و المكان معا لقوله تعالى: ((ليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها)) -البقرة 189-

- 5- تشابه من جهة الشروط التي بها يصحّ الفعل، و يفسد كشروط الصّلاة، و الزّواج، و البيع...

(و احسرتا على ما فرطت في جنب الله) سورة الزمر، الآية: 56 ، و قوله تعالى: (و هو القاهر فوق عباده) سورة الأنعام، الآية: 18 ، و قوله أيضا: (و عنده مفاتيح الغيب) سورة الأنعام، الآية: 58.

و حكم آيات الصّفات في ثلاثة مذاهب:

1. أنّه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها و على قول المشبهة.
2. أنّ لها تأويلا، و لكنّا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه و التعطيل.
3. أنّها مؤولة(*).. و نقل هذا عن "علي بن أبي طالب" و "ابن مسعود" و "ابن عباس" و "أم سلمة"⁽¹⁾.

فجمهور أهل السنّة-إذا- و منهم السلف و أهل الحديث أقروا الإيمان بها، و تفويض معناها إلى الله تعالى (*). أمّا المجسّمة و الحشوية على وجه الخصوص فقد خاضوا فيها و فسّروا الآية ثمّ نقيضها. ممّا أنكره عليهم معظم الفرق الكلامية، حتّى وصل بهم الأمر أن اعتبروا الآيات الظاهرة متشابهات.

(*) المؤولة و هم (الخلف) فريقان:

- الفريق الأول: إمام الحرمين (أبو المعالي عبد الملك الجويني) و جماعة من المتأخرين.
- الفريق الثاني: أبو الحسين الأشعري، و يرى هذا المذهب حمل المتشابه في الصفات بصرفها عن الظاهر المستحيل على إثبات صفات لائقة به تعالى عقلا، و شرعا باعتبار ما في نفس الأمر، و إن لم تكن نحن نعرف حقائق تلك الصفات، فهي في نظرهم صفات تسمّى سمعية لدلالة السمع لا العقل عليها.

مثال: الاستواء على العرش:

- المفوضة: إنّ الله تعالى ذكر فوق عرشه و نؤمن بما ورد من صفاته جلّ و علا.
- أبو الحسن: إنّ الله تعالى فعل في العرش فعلا سمّاه استواء، كما فعل في غيره فعلا سمّاه رزقا و نعمة، أو غيرها من أفعاله.
- الشنقيطي: صفة كمال و جلال.

(1) محمّد تومي، المحكم و المتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، 1989، ص: 51، 57.
(*) التفويض مثل قول الإمام مالك بن أنس في شأن الاستواء: "الاستواء معلوم، و الكيفية مجهولة و الإيمان به واجب".

و هذا النوع من الطرح يعدّ أخطرهما، و هو تنزيل المحكم منزلة المتشابه و العكس^(*).

في الحقيقة يمكننا أن نجمل أهم القضايا التي أثارت الجدل التأويلي في ثلاثة:

- الذات و الصفات (كما اسلفنا)^(**).

- الجبر و الاختيار.

- السمع و العقل.

ليظهر للباحث المتفحص أنّ التأويل في الفكر الإسلامي قد نشأ لغاية تتعلق بالنص القرآني- تحديدا- هي الغاية التي حاولت في كل آن أن تحقق التقارب بين النقل و العقل- مثلما أوردنا في شأن الصفات- لذلك أمكننا أن نتصور الفكر الإسلامي قد انشطر إلى ثلاث أركان تختلف من حيث المنهج؛ الأشاعرة؛ يقدمون الشرع على الإدراكات العقلية. و المتكلمة تتأسس نظرتهم على البحث و الاستدلال باستخدام التفكير و النظر في أصول الدين. أمّا المعتزلة؛ فقد رجحت استقلالية العقل في الحكم^(***).

هذه الطرق إن اختلفت هي جميعها طريق للمعرفة، و إن كانت في نظر التعدد المذهبي فرقة و تشتتا، فهي في عرف الثقافة مجال رحب يوسع من أفق المعنى، يحيي المعنى و لا يقتل... فالشيعة إذا كانت في نظر الهيكل السياسي بؤرة للخلاف- قديما أو حديثا- فهي بذرة من بذور حرية الفكر و العقل.

(*) يقسم الفقهاء المتشابه إلى أقسام بسبب هذا الطرح، حيث يعتقد الإمام الشاطبي أن المتشابه في القرآن قسمان:

1) متشابه حقيقي: ما لا سبيل إلى فهم معناه، و هو المراد من الآية.

2) متشابه إضافي: ما اشتبه معناه، لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر.

(**) الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة و الأشاعرة حول الصفات الإلهية: هل هي زائدة على الذات الإلهية؟ (قول الأشاعرة) أم لأنها عين الذات (قول المعتزلة). و إن كان خلافا حول قضية "التوحيد" لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ "العدل".

- يمكنك العودة إلى: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص: 174.

(***) يمكن التوسع: عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية.

لذلك يمكننا أن نتصوّر التأويل الإسلامي كالاتي:

- I. التأويل النقلى و نمثله بالشاطبي.
 - II. التأويل العقلي و نمثله بابن رشد.
 - III. التأويل الصوفي(القلبي أو الروحي) و نمثله بابن عربي.
- كما نضيف جهة تتوسّط النقل و العقل و المتمثلة في ابن القيم و معلّمه شيخ الإسلام "ابن تيمية".

فإذا كان الإمام "أبو اسحاق الشاطبي" في الفكر الإسلامي قد مثّل نقطة انفراج الأزمة في علم أصول الفقه، فهو يمثّل أيضا نظرية مستقلة في علم التأويل. لقد حاول "الشاطبي" (*) بناء مشروع تأويلي قائم أساسا على نظرية المقاصد (**)

(*) هو ابراهيم بن موسى بن محمّد أبو إسحاق اللّخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، و كنيته التي عرف بها "أبو اسحاق"، أمّا نسبه فليس بالعربي. ولد في غرناطة- حسب الريسوني- و توفي يوم الثلاثاء من شهر شعبان سنة 760هـ.

طبع له في أصول الشريعة:

- كتاب الإفادات و الإنشادات، و فيه طرق و تحف و مدح أدبية و إنشاءات.
- كتاب الاعتصام في أهل البدع و الضلالات.
- كتاب الموافقات.

و لم تحظ مجموعة من كتبه بالطبع مثل: كتاب أصول النحو(أُتلف في حياته)، و كتاب "عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق(استفاد منه أهل عصره و أُتلف كذلك)، و كتاب "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية"(و هو شرح الألفية).

(**) انتبه "الطاهر بن عاشور"، و حاول تحديدها بمفهوم عام يقول فيه أنّ «مقاصد التشريع العامّة هي المعاني و الحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة و غايتها العامّة و المعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، و تدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام و لكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة»

— أبو سكينه عبد الله محمّد ولد عثمان الحسيني، دراسة في بنية التشكّل المعرفي لعلم المقاصد.

- على الرغم من كثرة الاتهامات(*)- هذا المشروع الذي يقوم على مجموعة من الضوابط (بعضها نصّي، وبعضها عقلي، وإن كانت الضوابط النصّية- عنده- أسبق من الضوابط العقلية. فالنّص متبوع لا تابع).

تتأسّس الضوابط النصّية عند الشّاطبي باعتبار «... القرآن الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء و كذلك السنّة... إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه و الاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها و منازعها في أنواع مخاطبتها خاصة؛ فإنّ كثيرا من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، و في ذلك فساد كبير و خروج عن مقصود الشّارع»⁽¹⁾.

في هذا النّص يوضح الشّاطبي أوّل شروط التّأويل النقلي، وهي موافقة النصّ القرآني لكلام العرب، فلا بدّ للمؤول من أن يطابق كلامه سنن القوم الذين نزل فيهم. ثمّ يقرّر "أبو إسحاق" (790هـ) أنّ للقرآن ظاهرا و باطنا «ما أنزل الله آية إلاّ ولها ظهر و بطن بمعنى ظاهر و باطن»⁽²⁾، لكنّه يتعالى عن مفهوم المتصوفة و الشيعة لهذه الثنائية، و يبيّن أنّ الظاهر هو المتبادر إلى الفهم من اللّغة و أنّ الباطن هو الذي يقف عليه المتفقّه للمعاني؛ يقول: «و حاصل هذا الكلام أنّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، و الباطن هو مراد الله تعالى من كلامه و خطابه»⁽³⁾.

(*) واجه العديد من الصّعاب؛ ففهم أهل العلم مقصده على غير وجهته، و ادّعى أهل البدع أنّه قال أنّ الدّعاء لا ينفع بسبب عدم التزامه بالدعاء الجماعي في إمامته للنّاس، و نسب إلى التشيع و الرّفّض و بغض الصحابة. لأنّه لم يلتزم ذكر الخلفاء الرّاشدين في الخطبة، و اتّهم بالغل، لأنّه التزم الفتوى بمشهور المذاهب، قال في شأن الظلم الذي سلط عليه: بليت يا قوم و البلوى منوعة بمن أداريه حتّى كاد يرديني دفع المضرة لا جلب لمصلحة فحسبي الله في عقلي و في ديني

(1) رضوان الصّادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي و التّأويل، منشورات زاوية، الرّباط، ط1، 2007، ص: 44.

(2) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، شرحه و خرّج أحاديثه محمد عبد الله دراز، خرّج آياته عبد السلام عبد الشافي محمّد الجزء الأوّل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص: 44.

(3) المرجع نفسه، الجزء الثالث، ص: 389.

و يتبيّن ذلك في قوله تعالى: (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة) - البقرة/245؛ قال أبو الدحداح: إنّ الله كريم استقرض منا ما أعطانا. هذا معنى الحديث. و قالت اليهود: (إنّ الله فقير و نحن أغنياء) - آل عمران/ 181؛ ففهم أبي الدحداح هو الفقه، و هو الباطن المراد، و في رواية قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة و السلام: "نعم ليدخلكم الجنّة".

لكن الشاطبي يضع للباطن شرطان:

✓ أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب، و يجري على المقاصد العربيّة.

✓ الثّاني: أن يكون له شاهد نصّا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحّته من غير معارض⁽¹⁾.

كما يوضح الشاطبي بدقّة باقي شروط تحقّق التأويل في قوله في الموافقات: «فإنّ قلنا إنّ القرآن نزل(..) على لسان معهود العرب من ألفاظها الخاصّة، و أساليب معانيها، و أنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، و بالعام يراد به العام في وجه و الخاص في وجه، و بالعام يراد به الخاص، و الظاهر يراد به غير الظاهر - و كل ذلك يعرف من أوّل الكلام أو وسطه أو آخره، و تتكلم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره، أو آخره عن أوّله، و تتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، و تسمّى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، و الأشياء الكثيرة باسم واحد»⁽²⁾.

و يمكننا أن نوجز باقي الشروط في:

- سياق الكلام (أوله و وسطه و آخره).
- مساق الكلام: فكلّ خبر يقتضي «أمورا خادمة لذلك الإخبار، فحسب المخبر و المخبر عنه و المخبر به، و نفس الإخبار، في الحال و المساق، و نوع

(1) محمّد الكتّاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، ص: 762.

(2) أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، المجلّد الأوّل (2_1)، الجزء الثاني، ص: 50.

الأسلوب. أمّا الإيضاح و الإخفاء، و الإيجاز و الإطناب.. «⁽¹⁾.

- مقاصد الشّارع: فقصد الشّارع في وضع الشريعة الإفهام؛ و لهذا «لا بدّ في فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميين- وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإنّ كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، و إن لم يكن تمّ عرف فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه»⁽²⁾.
- وجود شاهد سواء أكان نصّاً آخرًا أو ظاهرًا في محل آخر يشهد بصحة ذلك التأويل^(*).

أمّا الضوابط العقلية فمبنية على قاعدة مفادها أنّ الأدلّة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، و لكن هذا لا يعني أنّ العقول حاکمة عليها، فليس في القرآن ما ينافي مقتضيات العقل، و ما اختلف الناس فيه إلاّ لخروج كثير منهم عن الضوابط العقلية، و اتباعهم الهوى الذي أدّى بهم إلى الهلكة⁽³⁾.

لم يحدد "الشاطبي" الشروط الدقيقة للضوابط العقلية مثلما حدّدها في الضوابط النصية، لكنّه يضع مبدأين فلسفيين أساسيين هما:
الأوّل: عدم التناقض.

الثاني: مبدأ الثالث المرفوع(أرسطيين)؛ فلا يمكن أن يكون الدليل المؤول صحيحًا و باطلا في الآن نفسه.

على الرّغم من أنّ منهج "الشاطبي" يصنّف ضمن تيار النصّ أو النقل، إلاّ أنّه قد اعتمد المحدّدات العقلية و الفلسفية (كالقياس و البرهان و الماهيات و التعريفات)

(1) المرجع نفسه، ص: 51.

(2) المرجع نفسه، الصفحة: 62.

(*) للتوسّع أكثر: ينظر: رضوان الصادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي و التأويل، ص: 46.

(3) المرجع نفسه، ص: 46.

و« لعلّ هذا ما جعل محمّد مفتاح يرى في مشروع الشّاطبي صورة لمشروع ابن رشد»⁽¹⁾.

و ما لاحظناه - أيضا- هو أن منهجه قد عانى بعض المزالق مثل إقراره بأنّ الشريعة الإسلامية شريعة أمية خاطبت أمّة أمية، فلم تخرج بخطابها عمّا ألفه العرب في لغتهم. و لهذا فكّلما كان الطريق في إفهامها للنّاس واضحا و مفهوما عند الخاص و العام.

صحيح أن الشريعة الإسلامية عالمية، لكنّها تتعالى عن الفهم الأوّلي البسيط أو الساذج... هي شريعة تكتنز بداخلها آيات الإعجاز العلمي...

هكذا إذا، كان الإمام "أبو إسحاق الشّاطبي" في الفكر الإسلامي يمثّل نقطة انفراج الأزمة في علم أصول الفقه، فهو يمثّل أيضا نظرية مستقلّة في علم التّأويل الذي يتأسس على النّقل.

لكن التّأويل الإسلامي لا ينحصر البتة في اتجاه الخبر و السّماع مصدرا رئيسا للمعرفة(أي الوحي)، و الذي نطلق عليه اسم "المنهج البياني"، بل إنّ الفكر العربي الإسلامي على امتداد عصوره كشف عن منهجين آخرين للمعرفة؛ و هما: "المنهج البرهاني" و "المنهج العرفاني".

فالأوّل: يعتمد العقل و المنطق و الاستدلال و طول النظر للوصول إلى حقائق الأشياء.

و أمّا الثّاني: فيعتمد الحدس و المعرفة المباشرة منهجا في المعرفة. فالمنهج البرهاني إذا يستند على العقل مرجعا للمعرفة، «فالعقل عند أصحاب هذا الاتجاه يمكنه إدراك الحق من غير الاستعانة بالخبر و السّماع، فالحقّ هو حق بذاته و ليس لأنّه صادر عن زيد أو عمرو، لذلك أوجب المعتزلة الإيمان عقلا و حتّى قبل

(1) المرجع نفسه، ص: 46.

ورود السّمع أي أنّ تحقق شرط العقل يوجب الإيمان و إن لم يرد الخبر بعد، و غياب هذا الشرط يرفع التكليف و إن ورد الخبر»⁽¹⁾.

لقد فتح اختيار العقل- باعتباره وسيلة للوصول إلى المعرفة- أبواب النزاع على مصراعيها، و قبل هذا فقد تمكّن من التأسيس لنوع جديد من الخطابات، خطاب يمكننا أن نمثّل له بـ"ابن رشد"^(*).

أثر الفكر الديني و اللاهوتي في الفكر العربي و الإسلامي و مثّل الأرضية الحقيقية له، لذا اتصفت جميع نظرياته بخصائص مشتركة مثّلت هذا الانعكاس، فلم يعد من السهل إدراك الفرق بين علم الكلام و التصوف.. و فلسفة الاعتزال، كما كانت مهمّة الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي تنحصر بالدرجة الأولى في إضفاء المعقولية على المنقول... بل أن تبدأ في البداية بشنّ حملة قوية ضدّ كل من يؤكد تعارض العلم و الشرع، أي الفلسفة و الدّين.

قدّم "ابن رشد" نظرية مهمة في مسألة العلاقة بين الشريعة و الحكمة و ذلك في كتابه "فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال"؛ القضية نفسها شغلت: الكندي، الفارابي، الغزالي... كما كان الغزالي أكثر الفلاسفة اعتقاداً بتكفير الفلاسفة، و رميهم بالبدعة في أن.

(1) فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي(ابن رشد نموذجاً)، دار الهادي للطباعة

و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2005، ص: 115.

(*) ولد أبو الوليد أحمد بن رشد الفيلسوف، الطبيب و الفقيه و القاضي في قرطبة سنة 1126، و توفي في مراكش لعام 1198، عرفت عائلته بالمذهب المالكي، و جدّه أبو الوليد محمّد كان كبير قضاة قرطبة تحت حكم المرابطين، و شغل والده ذات المنصب حتّى مجيء الموحدين. تولّى ابن رشد منصب القضاء في اشبيلية. و أقبل على تفسير أرسطو تلبية لرغبة الخليفة الموحي أي يعقوب يوسف، و كان قد دخل في خدمته بواسطة الفيلسوف "ابن طفيل" لكن الحكمة و السياسة و عزوف الخليفة الجديد(أبو يوسف يعقوب المنصور 1184- 1198) عن الفلاسفة، ناهيك عن دسائس الحاقدين، جعل المنصور ينكبّ "ابن رشد" قاضي القضاة و يتّهمه مع ثلّة من مبغضيه بالكفر و الضلال ثمّ يبعده إلى "أليسانة"(بلدة صغيرة بجانب قرطبة أغلبها من اليهود)، و لا يتورّع عن حرق جميع مؤلفاته الفلسفية، و حظر الاشتغال بالفلسفة و العلوم جملة، ما عدا الطب و الفلك و الحساب.

فإذا حاول الكندي أن يتجاوز الاختلاف بين "السّمع" و "العقل"، و الرّبط بين الدّين و الفلسفة، لذلك أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة و ألحق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل و مبادئ الفلسفة، و يبدو أن الإشكال الذي وقع فيه هو الكيفية التي فرّق بها بين الدّين و الفلسفة من جهة، ثمّ الكيفية التي جمعت بينهما من جهة ثانية؛ ففي الأولى قرّر أنّ الدين و الفلسفة شيء واحد، لأنّهما يبحثان معا عن الحقيقة، و الثّانية أنّ الفلسفة غير الدّين، لأنّ طريق الفلسفة البحث و النظر بالعقل، و طريق الدّين الإلهام و الوحي عن طريق الشّرّع⁽¹⁾.

لكنّ الكندي وقع في تبعيّة الفلسفة اليونانية، و جعل العقل الإسلامي يتحرّك وفقا للمبدأ الأرسطي القائل بالوجود بالقوّة و الفعل، و جعل النّفس هي مركز المعرفة. فيما نجد حجّة الإسلام "أبو حامد الغزالي" قد قال بتكفير الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" لخوضهم في مسائل الدّين و الغيب و بوحهم بها للعامّة، ممّا كان من شأنه أن يفسد العقيدة، لذلك يردّ الغزالي على دليل الفلاسفة الأوّل من وجهين: الأوّل: إنّ العالم جدت بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزّمان الذي وجد فيه؛ و ليس في مفهوم هذه الإرادة أي تناقض، كما يزعم الفلاسفة، فقد قالوا بوجود حصول المراد و حصول الإرادة كاملة. و يرى "الغزالي" أنّ ذلك من باب الدعوى الباطلة، لأنّه ليس للفلاسفة دليل برهاني على استحالة هذا النّوع من الحدوث. الوجه الثّاني للردّ: هو أنّ الفلاسفة يقرون ضمنا بصدور الحادث عن القديم، و ذلك أنّ في العالم حوادث لها أسباب عندهم.

الردّ على الدليل الثّاني: و يقول فيه إنّ الزّمان حادث و مخلوق، فلا زمان قبله أصلا، و معنى قولنا إنّ الله متقدّم على العالم أنّ الله كان و لا عالم، ثمّ كان و معه

(1) عباس عبد جاسم، مشكال التّأويل العربي الإسلامي (أواليات التّأويل و إولاته المعرفية)، بيت الحكمة،

عالم⁽¹⁾.

الرد على الدليل الثالث: و فيه يقرّ "الغزالي" بقول الفلاسفة إنّ العالم لم يزل ممكن الحدوث، و لكن لا يلزم عن ذلك عنده أنّه موجود أبدأ، و إلاّ لم يكن حادثا، بل قديما، و هو خلاف المفروض، لأنّ القديم ليس ممكن الحدوث، بل واجبه، و الكون ممكن عند الفلاسفة.

الرد على الدليل الرابع: و فيه يقول "الغزالي" إنّ الإمكان يعود إلى قضاء العقل لا إلى موضوع يقوم فيه، فالممتنع و الواجب و الممكن جميعها قضايا عقلية لا تحتاج إلى محل، و لو احتاج الإمكان إلى محل لاحتاج الامتناع إلى محل أيضا⁽²⁾.

لقد قرّر "أبو حامد" في هذا الكتاب بأنّ الفلسفة ضلال و ردّ الدين إلى القلب، و العقل إلى القياس، لكنّه استثنى "المنطق"، و طبّقه في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد".

لكن موقف "الغزالي" من الفلسفة مثّل نقطة الخلاف مع غيره، و تحديدا "ابن رشد"، على الرغم من أنّ القضية لم تكن الوحيدة، بل ولّدت جدلا هاما حول قضية التّأويل، و قانونه و شروطه و قواعده و حدوده و مواضعه و مجالاته.

حاول "الغزالي" في كتابه "قانون التّأويل" الخوض في أسئلة شائكة تتعلّق بأمور غيبية^(*)، و يرى أنّ القائلين بالتّأويل لا يخرجون عن أحد الفرق الخمسة الآتية:

(1) حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، صلاح الدّين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا،

لبنان، 2005، ص: 19، 20.

(2) المرجع نفسه، ص: 19، 20.

(*) مثل وجود الشّيطان و كيفية تأثيره في البشر و إخباره عن الغيبات، أيضا البرزخ و الملائكة و الجنة و النّار، و الشفاعة. و قد اعترف "الغزالي" بغموض هذه الأسئلة و حساسيتها، لأنّها تمسّ جوهر العقيدة و تؤثر على سلامة إيمان الجمهور و وحدة صفهم، و أكّد حاجة كلّ مؤول إلى قانون للحكم في مثل هذه الأمور، و لضمان عدم الوقوع في الوهم و الغلط. و قد صرّح: "أسئلة أكره الخوض فيها و الجواب لأسباب عدّة، لكن إذا تكرّرت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا التّمط...".

1. القانعون بظاهر المنقول.
 2. المغالون في المعقول.
 3. المتوسّطون بجعل المعقول أصلا و المنقول تابعا.
 4. المتوسّطون بجعل المنقول أصلا و المعقول تابعا.
 5. المتوسّطون الذين يجمعون بين المعقول و المنقول كأصلين مهمّين⁽¹⁾.
- فالفرقة الأولى في نظره تعتمد الفهم الحرفي للنصوص و تقف بمداركها في مستوى الظاهر. الفرقة الثانية لم تكثرث بالمنقول و غالت في التفسير العقلي حتّى أدّى بها الأمر إلى الاستخفاف بما ورد في سماع الشّرع.
- أمّا الفرقة الثالثة فقد جحدت الظواهر المخالفة للمعقول و الفرقة الرابعة اعتمدت على النّقل. كما لم يكثر عندها الحديث عن المجالات العقلية، فلم تنتبه للحاجة إلى التّأويل. و الأخيرة الخامسة؛ هي الفرقة الناجية صاحبة التّأويل الصحيح للنّص. و قد احترمت قانون التّأويل، لأنّها جمعت بين العقل و النّقل.
- لكنّ "الغزالي" يعود ليوضح درجات التّأويل في رسالته: "فصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة"، و يبيّن أنّ من أراد تخطّي ورطة التكفير و يفصل بين الكفر و الإيمان لا بدّ أن يعرف حدّ التكذيب و التصديق و حقيقتهما، و يعترف "أبو حامد" بصعوبة وضع حدّ للكفر.
- نخلص من خلال نظرة "أبو حامد" أنّه لا يلزم الكفر بالتّأويل و لا ينبغي تكفير المؤولين ما داموا يلزمون "قانون التّأويل"، و بذلك تتحوّل الممارسة التّأويلية عنده ممارسة مشروعة، لكنّ الباحث يحتر في تصنيفه نظريته في التّأويل فهل هي ظاهرية، أم باطنية؟!
- الحقيقة أنّ أكثر من ناقش أطروحة "أبو حامد" هو "ابن رشد"، و تتمثّل في الخصومة المشهورة بينهما حول الفلسفة و خوضهما في القضايا الغيبية، و خاصّة

(1) أبو حامد الغزالي، قانون التّأويل، تحقيق أحمد شوحان، مكتبة التراث، مطبعة الفوّال، دمشق، ط1،

في مسألة قدم العالم و العالم الإلهي و حقيقة البعث.

هذا لا يعني أنّ الطرحين يقفان على ضفتين متضادتين، بل أنّ "ابن رشد" قد أشاد بنظرية "أبو حامد" في كتابه "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال": «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنته أو غير ذلك من الأشياء التي حدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»⁽¹⁾.

لكنّ "ابن رشد" يضيف أهمّ شرط من شروط التّأويل هو القياس يقول: «و إذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشّرعية فكم بالحريّ أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان، فإنّ الفقيه إنّما عنده قياس ظنّي. و العارف عنده قياس يقيني. و نحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان، و خالفه ظاهر الشّرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التّأويل على قانون التّأويل العربي. و هذه القضية لا يشكّ فيها مسلم و لا يرتاب بها مؤمن، و ما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى و جرّب به و قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول»⁽²⁾.

نخلص من خلال هذا التعريف أنّ التّأويل عند "ابن رشد" يتأسّس على قاعدتين:

(1) أنّ كلّ ما خالف ظاهر الشّرع، فتح مجال التّأويل، و التّأويل لا يكون إلاّ بالقياس العلمي.

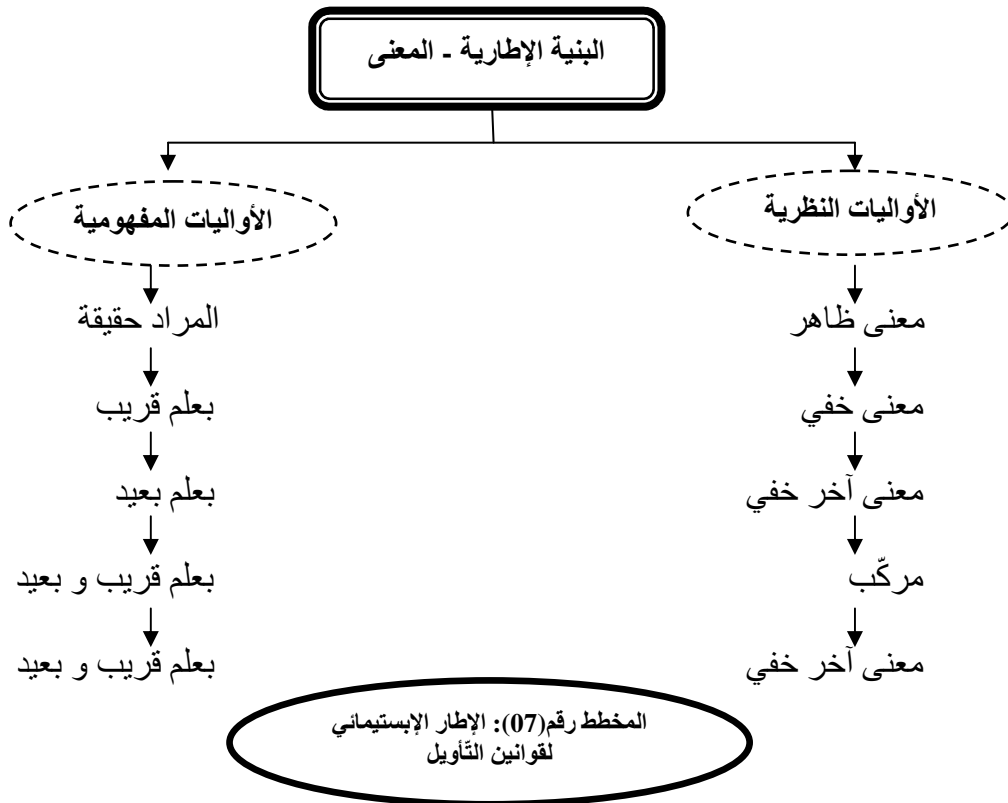
(2) يجب أن يخضع لقوانين لسان العرب، و الآلية التي تحكمه هي الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

(1) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال (أو وجوب النظر العقلي و حدود التّأويل-الدين و المجتمع)، مدخل أو مقدمة تحليلية للمشروع للدكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2007، ص: 97.

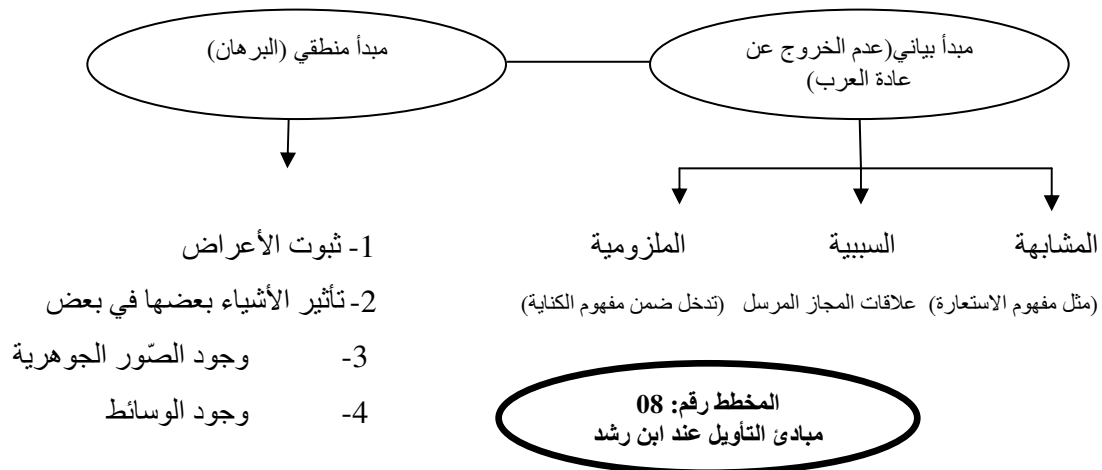
(2) المرجع نفسه، ص: 98.

لكن ما يمثّل طفرة في الفكر التأويلي الإسلامي عند "ابن رشد" هو أنّه قد
« ساوى الفرق بين الفلسفة و الشريعة بالتأويل، و لكنّه لم يفصل بينهما في كتابه
"تهافت التهافت" لهذا زواج بين العقل الإسلامي و المنطق الأرسطي بصيغة
تجنيسية و إجناسية، و بذلك لم تخرج فلسفته عن الوجود بوصفه محورا للمعرفة، و
خاصّة أنّه جرّد صفات الذات الإلهية إلى صفات علمية، و رغم أنّ العقل عنده يتّصل
بالتأويل أو ما أسماه الدارسون له بـ"نظرية الحقيقتين"»⁽¹⁾.
يؤسس "ابن رشد" لعالمية التأويل و كونيته، و يجعل منه الرّباط المتين بين
الحكمة و الشريعة، هذا ليؤكد على وحدة العقل و تناسقه^(*).
لقد استنبط "ابن رشد" قوانين التأويل^(**)، فيما نوضحه في الخطاطة
الآتية:(المخطوط رقم 07):

(1) عباس عبد جاسم، مشكال التأويل العربي-الإسلامي، ص: 50.
(*) أقرّ السجستاني أنّ "الفلسفة حق، و لكنّها ليست من الشريعة في شيء، و الشريعة حق، و لكنّها
ليست من الفلسفة في شيء".
(**) يصوغ مناهج التصديق في ثلاثة أقسام: البرهانية(الحكمة)، و الجدلية(الموعظة الحسنة)، و
الخطابية (جادلهم بالتي هي أحسن).



الحقيقة أنّ التّأويل عند "ابن رشد" لا يقوم إلاّ على مبدئين أساسيين هما: (المخطط رقم 08)



لكن المتن الرشدي على الرّغم من دقّته و علميته، إلاّ أنّه أثار جملة من الإشكالات:

أولها: أنّ التّأويل الإسلامي قد تعود الانتقال من المجاز إلى الحقيقة و ليس العكس، مثلما أقرّ هو، لأنّ البرهان هو الانتقال من اللفظ الظاهر إلى المعنى الباطن.

و ثانيها: تأكيده على أنّ العقل لا يقدّم على الوحي في المسائل العقديّة و الأصولية و الفقهيّة، «أي كل ما عجز العقل عن إدراكه و جب عليه فيه تقليد الوحي»⁽¹⁾.

رغم ذلك فقد تأسست نظرية "ابن رشد" في التّأويل لتوحيد الأمة، لا لتفريقها لأنّ الحقيقة واحدة و لا تعارض بين الحكمة و الشريعة، فهو يصرّح قائلا: «ظنوا أنّهم تفلسفوا و أنّهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشّرع من جميع الوجوه»⁽²⁾.

هكذا آخى "ابن رشد" في فصل المقال بين الشريعة و العقل، بعد أن حاولت الذهنية العربيّة الإسلاميّة فصلهما، و ربّما هذا ما جعل "نصر حامد أبو زيد" يعنون بحثه بـ"مركزية الغزالي و هامشية ابن رشد" في كتابه "الخطاب و التّأويل" و يقضي بالقول: «كان ابن رشد يمثل ثقافة "الهامش" بعد أن احتلّ الغزالي في القرن الخامس الهجري مركز هذه الثقافة على كلّ المستويات: اللاهوت و الفلسفة و علم أصول الفقه و التصوف و بين "المركز" و "الهامش" دار صراع انتهى بطرد الهامش خارج الحدود حيث وجد مناخا قابلا له إيجابا و سلبا»⁽³⁾

لكن ربط "ابن رشد" التّأويل بالكونية و توحيد الأمّة و رأب الصدع بين البرهان و الشّرع قد قضى بنتيجتين مهمتين:

- (1) أنّ المعنى سالف... سابق، معطا مقدّما، فالمؤول لا يقوم بفعل إبداعي.
- (2) أنّ النّص لا يحمل إلّا يحتمل إلّا معنا واحدا صحيحا، و صحته مرتبطة بصحة الآليات التي استنتجته.

(1) محمّد اجليلية، المذهبية و التّأويل في الفقه الإسلامي، إشراف الدكتور عفا النماري(بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلاميّة)، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب و العلوم الإنسانيّة(شعبة الدراسات الإسلاميّة- الفقه و الأصول)، الدار البيضاء، المغرب، 1999/1998، ص: 318.

(2) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، ص: 94.

(3) نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التّأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 22.

لكنّ أطروحته تبقى محاولة مهمّة لتفعيل دور العقل في المؤسسة العربية الإسلامية التي تمزقها الفرق و الشيع و المذاهب.

و لما عرضنا "التأويل النقلي" عند الشاطبي ثمّ العقلي عند "ابن رشد" كنّا نرمي أن نبيّن الفرق بين الطرحين، حيث أكّدنا على اختلاف الآليتين، و رغم ذلك لاحظنا أنّ الطرحين يحققان هدفا مشتركا و هو تحقيق وحدة الأمة و رأب بؤر الاختلاف و الشقاق، فالشاطبي من خلال "الموافقات" كان يعني «التوفيق و الوفاق: التوفيق بين مذهب أبي القاسم و أبي حنيفة و لذلك، فإنّ الشاطبي، و هو المالكي، لا يجد غضاضة في أن يقول: إنّ كثيرا من الأمثلة نزلها على مذهب أبي حنيفة»⁽¹⁾. و أيضا في كتابه "الاعتصام"؛ فهو يريد نقض دعائم التقليد و الاتّباع على الرّغم من اعتقاده بالمنهج النقلي.

و كذا "ابن رشد" الذي سعى في الدّفاع عن مشروعية التأويل و كونيته، و يبدأ من تحرير الفلسفة... حتّى ينتهي إلى تفاعل جدلي الشريعة و الحكمة.

لكن بعيدا عن "النقل" و "العقل" تأسست نظرية ثالثة في التأويل الإسلامي؛ تؤمن بأنّ للمعرفة سبيلا آخر و هو القلب، يصبح عنده الدّوق الطاقّة البديلة، تمرّ النفس خلالها بعدّة مقامات تتخطّى فيها الظاهر إلى الباطن... و تتوحّد الأنا بالذّات العليا.

إنّ مسعى التأويل عند المتصوف هو المعرفة، و يستمدّ رؤيته من الحضرة التي يدرك بها الأشياء إدراكا نوقيا، و يتجسّد موضوعها في الوصول إلى الله، كما عبّر عن ذلك رويم(302هـ) من أنّ المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه من خلال هذه الحضرة الربوبية على أساس من الدّوق الروحي و الكشف الإلهي و الحسنّ الجمالي⁽²⁾.

(1) محمّد مفتاح، التلقي و التأويل(مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001، ص:

(2) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 184.

هذا لا يعني أنّ القلب إلغاء لسلطة العقل، بل على العكس، فالتأويل يتحقّق عندهم بين إدراك العقل و إدراك القلب، «أو على نحو ما اصطلاحوا عليه بالإدراك العلمي، و الإدراك المعرفي»⁽¹⁾.

ذلك أنّ المتصوف ينزّل الحقيقة منزلة الشريعة، فالحقيقة الإلهية هي الغاية و المرمى، حيث يستعمل الحدس و الإشراق و الرؤيا باعتبارهم القوى المنتجة للمعرفة.

فالتأويل عند الصوفية «لغة أخرى: إلهامية، نفثها الله في قلب عبده، و كشف عن طريق التصوير بصور الصفات، و تلقين إملائي من الوحي، دون تدخّل و توسّط للعقل البشري فيه، فما كتب هنا كتب من قبل بواسطة الحق مباشرة، و يد الكاتب هنا يد الله، لأنّها خطّت ما أملى عليها، و العقل الذي صاحب اليد كان شاهدا فقط على ما يمكن للعقل الفعّال أن ينتجه مباشرة»⁽²⁾.

يعني هذا أن التأويل في عرفهم لغة شارحة Métalange، مصدرها الإلهام، هي لغة غير بشرية ذات مصدر إلهي، و هي هبة نفوس من صفت أرواحهم و لادخل للقدرات العقلية البشرية فيه، فالبشر - إذا - حسب هذا التصرّو هم فقط شهود.

و إذا أردنا التمثيل لمثل هذا النوع من التأويل، فإنّنا نقصد شخصية تفرّدت برصيد لا يستهان به؛ و هو "ابن عربي".

ينطلق "ابن عربي" في تأويله للوجود من مفهوم مختلف يقضي بأنّ الوجود هو «خيال يماثل الصّور التي تتراءى للتأمّن في أحلامه، و المراتب المختلفة و المتعددة للوجود من أولها إلى آخرها و هو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصرّو»⁽³⁾. و من هذا المنطلق يفرّق "ابن عربي" بين ظاهر الوجود و باطنه، و كذا النصّ الدّيني فهو مثل الوجود، يتكوّن من ظاهر و باطن؛ و الحقيقة هي الباطن في عرفان الصّوفية.

(1) المرجع نفسه، ص: 184.

(2) نقلا عن: محمّد عماره، قراءة النصّ الديني، ص: 60.

(3) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي"، ص: 6.

و تأويل "ابن عربي" للعالم و الأشياء، يستند على قناعة تقول أنّ أصل الأشياء يعود إلى جوهر واحد، يتّصف بصفتين: المادّة و الروح، فالمادة تدرك بالحسّ، أمّا الروح هي الحقيقة الكاملة و هي الباطن.

هذا التأويل للوجود دفعهم- و على رأسهم ابن عربي- إلى الخوض في عدّة قضايا إشكالية أهمها:

مشكلة الله: و قد احتاروا في هذه المشكلة و« و أنزلوا الله من علياء سمائه ليكون بينهم و ليعيش معهم و خلطوا بين العالم و بين الله»⁽¹⁾. فكان حلّ هذه الإشكالية بالنسبة لهم هو تجلّي "الله" عزّ وجلّ في صورة الإنسان الكامل، فالله- في نظرهم- خلق آدم خليفة في الأرض، و هذه الخلافة أوّل إثبات لمفهوم التجلّي الإلهي.

يقول "نصر حامد أبو زيد" في كتابه "فلسفة التأويل عند ابن عربي": «و إذا كانت الحقيقة المحمّدية كما أسلفنا تمثّل وسيطا بين الذات الإلهية و العالم، فالصورة الإنسانية تمثّل المجلى الأوّل و الصورة الكاملة لهذا الوسيط، فالإنسان بهذا الفهم برزخ جامع بين الحقيقة المحمّدية و العالم. فلمّا كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العالم و تفصيله»⁽²⁾.

و الإنسان الجامع عند "ابن عربي" هو الإنسان الكامل و الحقيقة المحمّدية، هي مرتبة خيالية برزخية في عالم البرزخ الأعلى و الإنسان الجامع يوازي هذه الحقيقة و يوازي حقيقة الإله، و يستدلون بحديث شريف يقول: "إنّ الله خلق آدم على صورته".

أمّا القضية الثانية: هي "تأويل القرآن"؛ فقد أجمع المتصوفة أنّ القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة ليس بمخلوق، و لا محدث، أمّا قولهم في الكلام؛ فالجمهور على أنّ كلام الله صفة لذاته، و أنّه غير مشابه لكلام المخلوقين، و هو ليس بحروف، و لا

(1) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن، ص: 256.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، ص: 177،

صوت، و لا هجاء، لأنها دلالات على الكلام⁽¹⁾. و استندوا على قوله تعالى: (و كلم الله موسى تكليما)-النساء 164- و قوله أيضا: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)-النحل 40- و قوله: (حتى يسمع كلام الله)-التوبة 6-

فالقرآن- حسب ابن عربي-« هو الوجود الجامع الصغير أو كلمات الله المرقومة الموازية لكلماته المسطورة في رقّ منثور الوجود. و إذا كان الوجود و الإنسان لا تعلق لهما بالذات الإلهية أصلا، بل تعلقهما إنما يكون تجربته الألوهة، فإنّ القرآن تشير إلى الألوهة بجوانبها المختلفة»⁽²⁾

يعني هذا؛ أنّ الخطاب القرآني عالم موازي لعالم الوجود و هو خطاب مشقّر مرقّم، و ما الأسماء التي علمها الله لآدم إلاّ هذه الحروف و هي العلم الإلهي الذي لا يفهمه سوى الأنبياء و الأولياء، و ذوو النفوس النقية الطاهرة.

لذلك أول "ابن عربي" **الحروف المقطعة** - و لم يسند علمها لله-« فهذه الحروف هي في رأيه مراتب، منها موصول، و منها مقطوع، و منها مفرد و مثني و مجموع. فالمفرد يشير إلى فناء الإنسان الفرد، و الجمع إشارة إلى الأبد. و الأفراد للبحر الأزلي^(*)، و الجمع للبحر الأبدي، و المثني للبرزخ^(**) المحمّدي الإنساني، و الألف

(1) منصور مذكور شلش الحلفي، قضية المعنى في القرآن الكريم(دراسة في التأويل)، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2008، ص: 116، 117.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص: 361.

(*) **البحر**: اسم قطب غيبي، و يستعمله "ابن عربي" في مقابل "البر" للدلالة على الباطن و المعنوي في مقابل الظاهر و البدني، و يستعير منه صفته: الاتساع، الشمول، الإحاطة..و يضيف لها مصطلح "البهت" أو "الهباء" ليربطه بالإنسان و يخرج من ذاتيته.

(**) **البرزخ**: يستعمل "ابن عربي" البرزخ بمعناه الديني الذي يعني "عالم تفارق إليه بالأجساد في حال الموت، و تفارق إليه بالأرواح أو الأنفس في حال النّوم. فهو عالم خيال متجسّد و هو المنزل الأول من منازل الآخرة. و عندما يستعمل "ابن عربي" لفظ البرزخ معرّفا غير مضاف، يشير به إلى حقيقة الإنسان التي جمعت بذاتها الصورتين(الحقية-الخلقية).

للتوسّع أكثر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"، للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1981، ص: 183 إلى 195.

إشارة التوحيد، و الميم إشارة إلى الملك الذي يببىد، و اللّام بينهما واسطة»⁽¹⁾.
حسب هذا الطرح تنفصل تأويلات المتصوفة عن التأويل الشرعي، لتؤسس خطابا يبتعد كثيرا عن مألوف الدّين، و بلغة تختلف عن لغة الدّين،... ليبقى المعنى إزاءها حبيس معان جاهزة قبلا.

« فالحرف في التفسير الصوفي، إذا، هو سرّ إلهي يهدف إلى معرفة الله و مشاهدته، و هي المعرفة الوحيدة المطلوبة صوفيا. و هذا السرّ يحمله الحرف الخفي قبل الظاهر، إذ كلّما غاب الحرف ظهر المعنى»⁽²⁾

ليست هذه القضية الوحيدة التي أثارها-ابن عربي- فقد تطرّق لقصص الأنبياء و دلالتها الرمزية، فلم يعتقد بالقول أنها قصص واقعية و حوادث تاريخية حدثت بالفعل، أضف إلى ذلك قضية المصير الإنساني في الآخرة، و تأويل العبادات و التنزيه و التشبيه، و المحكم و المتشابه،... و قضية الجبر و الاختيار.

و تبقى الممارسة الصوفية التأويلية رغم أنّها طريقة لمعرفة الله و الوجود و الإنسان... و ارتقاء بالروح إلى أعلى الدّرجات، إلّا أنّها -بحق- ممارسة للذّوات لفهم النّصوص، و أيضا هي تحوّل مهم في تأويل الشريعة أساسه الرّوح، تستعيد فيه الذّات تجربة "النبوة"، على الرّغم من أنّ التأويل عند "ابن عربي"، و المتصوفة عموما، لم يصبح قراءة مبدعة بقدر ما كان فرضا لمعان جاهزة، فهو من هذا المنطلق- و حسب رضوان الصّادق الوهابي- قراءة مبنية على الرسالة عينها و ليس تفاعلا حقيقيا بالنّص؛ يسعى من خلاله العبد إلى الاتصال بالحق.

(1) أدونيس، النّص القرآني و آفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص: 52.

(2) مختار الفجّاري، حفريات في التأويل الإسلامي(دراسة المجال المعرفي الأصولي الأوّل للتفسير

الصوفي)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008، ص: 416.

لقد حاولنا خلال ما سبق أن نبني تصوّرا نراه متكاملا للتأويل و طبيعته عند الغرب أوّلا، ثمّ في الثقافة العربية، فبدت لنا عقلانية التأويل عند الغرب قائمة على وحيد هو الأخذ بالسبب و توجيهه(معرفة فلسفية منطقية)، أمّا وجدانية التأويل فتأسّست على الهرمسية و الغنوصية، حيث تقوم الذات بفعل التطهير الروحي و الرقي بالقلب إلى المصاف العليا.

لقد تحوّل المشروع التأويلي بين أيدينا مشروعا ملغّما متشابكا... و أحيانا عائما؛ و ما دام «التأويل إعادة تعريف الأشياء، و من ضمنها إعادة تعريف الفكر و العقل و الحقيقة و المنهج المؤدي إليها»⁽¹⁾. فقد حاول العقل العربي و الإسلامي السّفر للبحث عن الحقيقة، الحقيقة الغائبة التي بطلب شرعي حتّ عليها النصّ الكريم.

رغم أنّ رحلة البحث هذه قد أصابت الدّهن الإسلامي في حالة أشبه بالفوضى الشّرعية، إلاّ أنّها فتحت أبواب الوعي و أثرت المشهد الإسلامي، فكان "التأويل الشيعي" أكثر المحاولات التي ارتبطت بحرية العقل، و مقاربة جديدة للنصّ على الرّغم ممّا فتحته هذه الممارسة من نعرات و صراعات... و ما أسألته من دماء المسلمين.

حين بدأ الشيعة الدّفاع عن ولاية "علي رضي الله عنه" يكون غلاتهم قد أسّسوا لنوع من التأويل، و هو نوع مضلّ اعتقدوا فيه بتحريف القرآن الكريم، و قالوا بإسقاط سورة الولاية أثناء جمع القرآن و ترتيبه، فيؤكدون أنّ الآية الكريمة(يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك و إن لم تفعل فما بلّغت رسالته)- يرون أنّها هكذا على الوجه الصحيح(يا أيها الرّسول، بلّغ ما أنزل إليك من ربّك في أمر تولية علي بعدك، و إن لم تفعل ما بلّغت رسالته)) و هنا نص آخر لهم يقول: و إن لم تفعل، عدّبتك عذابا أليما⁽²⁾.

(1) علي حرب، التأويل و الحقيقة "قراءات تأويلية في الثقافة العربية"، دار التنوير للطباعة و النشر و

التوزيع، بيروت، 2007، ص: 15.

(2) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 52.

و يؤكد مقولة التحريف الكاتب "إحسان إلهي ظهير" في كتابة "الشيعية و القرآن": «عن علي بن الحكم عن هشام بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السلام إلى محمد (ص) سبعة عشر ألف آية»⁽¹⁾. «و المعروف أنّ القرآن ستة آلاف و مائتان و ثلاث و ستون آية، و معناه أنّ ثلثي القرآن راح على أدراج الرياح، و الموجود هو الثلث»⁽²⁾.

آمن الشيعة بأنّ القرآن منقوص بسبب حقد غيرهم على علي "كرم الله و جهه"، و أسسوا لحياتهم أركاناً^(*) تختلف عمّا أقرته الشريعة الإسلامية فحوروا قوله تعالى أيضاً: ((فإذا فرغت فانصب ⁷ } و إلى ربك فارغب))-الشرح 8/7- و قالوا هي على هذا النحو: (فإذا فرغت من نبوتك، فانصب علياً وصياً، و إلى ربك فارغب في ذلك)، و الأدلة من كتب الشيعة كثيرة.

أمّا الأسباب التي قادتهم إلى ذلك عديدة منها:

- (1) عدم ذكر الإمام في القرآن الكريم.
- (2) التناقض بين منزلة الصحابة في القرآن الكريم و كتب الشيعة.
- (3) عدم ذكر أسماء و صفات و معجزات و فضائل زيارة قبور الأئمة في القرآن⁽³⁾.

هذا الاعتقاد و غيره قد تسبّب في تعميق الفجوة بينهم و بين الطوائف الأخرى، و تأجيج نار الفتن ممّا ألحق بهم خسائر يشهد عليها التاريخ، و الحقيقة أنّ القول بولاية

(1) إحسان إلهي ظهير، الشيعة و القرآن، توزيع بيت السلام، الرياض/السعودية، 2005، ص: 31.

(2) المرجع نفسه، ص: 31.

(*) تتفق الشيعة بكافة طوائفها على المبادئ الخمسة الآتية:

الإمامة، العدل، النبوة، التوحيد، المعاد.

(3) عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص: 51.

"علي" و تحريف القرآن قد مسّت بالقاعدة الأساسية للاعتقاد الإسلامي^(*)، فالإيمان بالله و كتبه و رسله... أوّل الدّين و آخره.. أساس العقيدة و منتهاتها. ليس هذه الفئة الوحيدة التي حاولت إعادة صلاحيات العقل، و واجهت تعطيله، حيث بدأ الفكر المعتزلي في الثقافة الإسلامية مرحلة جديدة قادت إلى وعي آخر بالنّص.

لذلك، فإنّ المعتزلة يراهنون على المواضعة، و يعتبرونها مفتاحا مهما من مفاتيح التأويل، و يدلّ على ذلك متصوّر "القاضي عبد الجبار"^(**) بشأن المعرفتين؛ القرآنية و البيانية، فالله تعالى أوجب على الإنسان معرفة البيان، لأنّ به يتحصّل العالم⁽¹⁾.

لقد كان التأويل في الفكر المعتزلي^(*) ملكا للجماعة، و المواجهات العقائدية هي أبقى الأسس و أوّلها، حيث تؤكد على عدم وجود تناقض و اختلاف في بنية النّص. و ممّا لاشكّ فيه أنّ "علم الكلام" قد غدّى هذا الاجتهاد الشرعي، و في الآن

(*) هناك طوائف أخرى أقرّت بما لم يأت به النّص، و ابتعدت عنه أميالا كثيرة؛ فالإسماعيلية يكاد تأويلها الباطني أن ينسخ الإسلام- مثلما يقول محمّد عماره- فهم يؤولون قوله تعالى: (و كلا منها رغدا حيث شئتما)- البقرة 35- محمّد بن اسماعيل، و أبيه اسماعيل؛ و يؤولون قوله عز وجلّ (و لا تقربا هذه الشجرة)- البقرة 35- بالإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق، و من ادعى الإمامة من ولده. أمّا النصيرية فتؤمن أنّ الباطن هي "الوهية مولانا و الظاهر هي قدرته".

و الدروز: الظاهر هو العذاب و الباطن هو الرحمة.

(**) يقول "القاضي عبد الجبار" « و أمّا العلم بالبيان، فهو العلم بكلام العرب و مواضعها، و مواقع

فائدته...»

(1) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سورية، ط1، 2003، ص:70.
(*) كان الإمام "ابن تيمية" شيخ الإسلام أشدّ المعارضين للتأويل المعتزلي و الباطني، أيضا حيث يطول البحث في هذا الباب.

- للتوسّع أكثر في هذا الموضوع: محمّد السيّد الجليند، الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973.

ذاته دخل الإسلام مع المعتزلة مرحلة "العنف العقائدي"، مثلما يذهب الباحث "سالم حميش" في مقاله الموسوم بـ "خطاب العنف و الحرية عند المعتزلة" (*).
هكذا؛ و وفق ما تقدّم أصبح التّأويل وسيلة إدراك، بل أداة معرفية في الفكر الإسلامي، و مهما كان من شأن الخلافات و النزاعات حول صحّة التّأويل و بطلانه (**). فقد انفتح أفق جديد للذهن الإسلامي من شأنه أن شأنه أن يزيح الثّابت.. و يخلق وعيا إنسانيا و عقائديا ثاقبا.

2-3-1- أسس و مقاييس التّأويل الإسلامي:

حاول المؤولون الأصوليون المسلمون وضع قواعد أساسية لتأويل القرآن الكريم لحمايته من إتباع الهوى و هي:
أ) الطبيعة البشرية و مراعاة المقاصد:

و نعني به أنّ الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس: النفس و النسل، و المال و العقل و الدين، هذه الضروريات لا شكّ في كونيتها، لأنّ مكونات الجنس البشري واحدة، لذلك فإنّ كل خطاب كفيل بأن يحافظ عليها، سواء أكانت حضا أو تحريضا

(*) للتوسّع أكثر، ينظر: سالم حميش، خطاب العنف و الحرية عند المعتزلة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 32، مركز الإنماء القومي، بيروت، تشرين الأوّل، 1984، ص: 138-143.
(**) يفصّل الإمام "ابن القيم الجوزية" في كتابه "الصّواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة" في شأن أقسام التّأويل و يقول: « بالجملة فالتّأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النصوص و جاءت به السنّة و يطابقها هو التّأويل الصحيح، و التّأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النصوص و جاءت به السنّة هو التّأويل الفاسد، و لا فرق بين باب الخبر و الأمر في ذلك، و كلّ تأويل وافق ما جاء به الرّسول فهو المقبول و ما خالفه فهو المردود»

- ابن القيم الجوزية، الصّواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة مع تكملة من مختصر الصّواعق المرسلّة، محمّد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت، ط1، 2007، ص: 25.
لكن "محمّد مفتاح" في كتابه "مجهول البيان" يقدّم تقسيما يحتمل تأويلا أيضا، مثلما أورده و فصلت فيه في مقالها الموسوم: "الهرمنيوطيقا و إشكاليات تأويل الخطاب الديني" في "تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر"، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006، ص: 303، 355.

أو نهيا أو زجرا أو استدراجا⁽¹⁾.

ب) المساق:

و يقصد به العلاقة بين مفاهيم النص و جملة و فقراته، و هناك عدّة نصوص أصولية تلحّ على دور المساق في الفهم و في التأويل، يقول الإمام الشاطبي: «المسافات تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات و النّوازل، و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، فالذي يكون على بال من المستمع و المتفهم هو الالتفات إلى أوّل الكلام و آخره بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أوّلها دون آخرها، و لا في آخرها دون أوّلها(..) فإنّ القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنّ قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوّله و أوّله على آخره، و إذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف»⁽²⁾.

ج) السياق:

يعني أنّ الخطاب القرآني عكس كل مظاهر الحياة العربية فنّبت بعضها و غير بعضها، و هذا العنصر يثير عددا من المفكرين الإسلاميين، حيث لا يعترف الوعي الإسلامي التقليدي بفكرة تاريخية القرآن، لأنّه في نظرهم يتعالى على التاريخ، و أيضا «هو عبارة عن المرجع الأعلى و النهائي لكلّ البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأيّ سؤال، كما و يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان

و مكان»⁽³⁾

(1) نقلا عن: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص: 98-99.

(2) نقلا عن: المرجع نفسه، ص: 98-99.

(3) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة،

بيروت، 2001، ص: 14.

و حقيقة الأمر أن القرآن مرتبط بظروف عصره و بيئته، أي بمنطقة الحجاز في القرن السابع الميلادي.

(د) رفض التناقض:

لحلّ إشكال التناقض بين الأدلّة القطعية وضعت مفاهيم عديدة مثل: حمل المطلق على المقيد و العموم و الخصوص و المنطوق و المفهوم و الظاهر و الباطن و الجمع بين الأدلّة و الترجيح و الناسخ و المنسوخ⁽¹⁾.

لم تكن هذه الأسس الذي أوردتها "محمد مفتاح في كتابه مجهول البيان"، و طبّقها الأصوليون المسلمون لتنقذ الفكر الإسلامي و تخلّصه من تناقضاته و إسقاطاته الأيديولوجية التي ترزح في ظل الدوغمائية، كما ليس بإمكانها أن تزيل نظام المسلمات و البديهيات المؤبدة منذ قرون عديدة، و هكذا تمّ الخلط بين مفهومين مختلفين "الدين" و "الفكر الديني".

هكذا نكون قد أنهينا الفصل؛ و قد ترسّخ في ذواتنا أنّ التأويل قد تحوّل فعلا يغوص في عمق الكينونة، حوار الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها... رحيل في قلب المعاني.. غرق في أغوار الماضي المقدّس من الشرق إلى الغرب.. إنه "الطريق الملكي" للحقيقة كما يقول "علي حرب".

(1) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، ص: 99.