## المحتويات


**تَوْطِئَةٌ** ..... 1

**اَلْمُقَدَّمَةُ** ..... 3

مَوْضُوعُ اَلْبَحْثِ ..... 3

إِشْكَالِيَّة اَلْبَحْثِ ..... 4

غَايَة اَلْبَحْثِ ..... 5

اَلسُّؤَال اَلْمِحْوَرِيّ لِلْبَحْثِ ..... 6

خَرِيطَة اَلْبَحْثِ ..... 6

**اَلْفَصْل اَلأَوَّل**

**نَظْرَة عامّة إِلَى تَارِيخِ اَلْهِرْمَنِيوطِيقَا**

تَمْهِيدٌ ..... 10

اَلْمَبْحَث اَلأَوَّل: اَلْمَسْأَلَةُ اَلْهِرْمَنِيوطِيقِيَّة ..... 10

اَلأُصُول اَلْهِرْمَنِيوطِيقِيَّة ..... 22

فَوْضَوِيَّة اَلْفَهْم وَالإِفْهَام فِي اَلْهِرْمَنِيوطِيقَا ..... 23

تَأْسِيسُ اَلتَّأْوِيل اَلْمُنْضَبِط ..... 24

اَلْمَبْحَث اَلثَّانِي: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ عِنْدَ اَلشُّعُوبِ اَلْبُدَائِيَّةِ ..... 26

اَلْمَبْحَث اَلثَّالِثِ: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيل فِي اَلأَدْيَانِ اَلسَّمَاوِيَّةِ ..... 31

اَلدِّيَانَة اَلْيَهُودِيَّة ..... 31

اَلدِّيَانَة اَلْمَسِيحِيَّة ..... 33

اَلدِّيَانَة اَلإِسْلامِيَّة ..... 38

اَلْمُتَحَصِّلَ مِنْ كلّ ذَلِكَ: ..... 47

**اَلْفَصْل اَلثَّانِي**

**اَلتَّطَوُّر اَلأُفُقِيّ وَالْعَمُودِيّ لِلْفِكْرِ اَلأَخْلاقِيّ**

## (نَظْرَةٌ عامّة إِلَى تَارِيخِ اَلْفِكْرِ اَلأَخْلاقِيِّ)

تَمْهِيدٌ.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلأَوَّلِ: تَطَوُّرُ اَلشَّكْل اَلأَخْلاقِيّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلثَّانِي: فَرَاغُ اَلْمَضْمُون اَلأَخْلاقِيّ وَقَلَق اَلْفِكْر اَلْغَرْبِيّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

كَانْطْ وَالدِّين.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

جُونْ سِتِيوَارْتْ مِيلْ.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلصِّرَاع بَيْنَ اَلْقِيَم فِي اَلْفِكْرِ اَلْيُونَانِيِّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

عِلْمُ اَلصَّلاح.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

## اَلْفَصْل اَلثَّالث
## اَلتَّدَاخُل اَلتَّأْوِيلِيّ فِي اَلشَّكْلِ اَلأَخْلاقِيِّ

تَمْهِيدٌ.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلأَوَّل: لُزُومُ اَلْغَايَة اَلأَخْلاقِيَّة فِي مَبَادِئِ اَلشَّرِيعَةِ اَلإِسْلامِيَّةِ.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

رُوحُ اَلشَّرِيعَة اَلإِسْلامِيَّة هِيَ اَلْجُذْوَةُ اَلأَخْلاقِيَّةُ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلثَّانِي: اَلْعَلاقَةُ بَيْنَ اَلأَخْلاقِ وَالتَّشْرِيعِ فِي اَلْفِقْهِ اَلإِسْلامِيِّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلتَّدَاخُل مَعَ اَلشَّكْلِ اَلأَخْلاقِيِّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمُتَحَصِّل مِنْ ذَلِكَ:.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

وَحْدَة اَلْمَلاك فِي اَلْحُكْمِ اَلْفِقْهِيِّ وَالأَخْلاقِيِّ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلثَّالِث: اَلْعُلُومُ اَلْمِعْيَارِيَّةُ فِي عِلْمِ اَلأَخْلاقِ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلاعْتِبَار اَلأَخْلاقِيّ فِي اَلْعَلَمِ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

## اَلْفَصْل اَلرَّابِع
## هَرْمَنِيوطِيقَا اَلْفِكْرُ اَلأَخْلاقِيُّ


تَمْهِيدٌ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلأَوَّل: اَلْهَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلِيَّة فِي جَوْهَرِ اَلْفَلْسَفَةِ وَالأَخْلاقِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلأَخْلاق مِنْ اَلْقِرَاءَةِ وَالتَّأْوِيلِ إِلَى إِنْشَاءِ نِظَامٍ مَعْرِفِيٍّ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلثَّانِي: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ مِنْ اَلْبَيَانِ إِلَى اَلْبُرْهَانِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ فِي اَلْحَقْلِ اَلأَخْلاقِيِّ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

تَقْنِينُ اَلرَّأْي اَلتَّأْوِيلِيّ فِي اَلاسْتِنْبَاطِ اَلأَخْلاقِيِّ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلثَّالِث: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ فِي اَلْفَلْسَفَةِ اَلأَخْلاقِيَّةِ وَالدِّينِيَّةِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلأَخْلاق فِي فَلْسَفَةِ اَلأَخْلاقِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

أَخْلاقُ اَلْفَضِيلَة (اَلإِيتِيقَا): ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلانْتِقَال مِنْ هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيل إِلَى اَلْفَلْسَفَةِ اَلأَخْلاقِيَّةِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

دُسْتُورُ اَلأَخْلاق فِي اَلْقُرْآنِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمُتَحَصِّل مِنْ كلّ ذَلِكَ: ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَبْحَث اَلرَّابِع: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ فِي اَلْفِكْرِ اَلاسْتِشْرَاقِيِّ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

عَبْدُ اَلْكَرِيمْ سِرُوشْ وَالْمَنْهَجُ اَلتَّأْوِيلِيُّ لِلتَّعَدُّدِيَّةِ اَلدِّينِيَّةِ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمَعْرِفَة الدِّينيّة وَنَظَرِيَّة (اَلْقَبْض وَالْبَسْط) ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

هَرْمَنِيوطِيقِيَّة اَلتَّجْرِبَة اَلدِّينِيَّة (أُطْرُوحَة اَلصَّرَاطَات اَلْمُسْتَقِيمَة) ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلْمُهِمّ فِي أُطْرُوحَة (اَلصَّرَاطَات اَلْمُسْتَقِيمَة) أَمْرَانِ: ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

عَالَمُ اَلْمَعْنَى اَلأَخْلاقِيّ ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

**اَلْخَاتِمَةُ** ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلنَّتَائِج اَلْعَامَّة ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

اَلنَّتَائِج اَلْخَاصَّة ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

**مَصَادِر اَلْبَحْثِ** ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

**هرمنوتیکی تأویل در اندیشه اخلاقی** ..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

**Interpretation Hermeneutics in moral thought** خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

## تَوْطِئَةٌ

يَستمِد هذا البحث حَدَاثتَه وأصالته وقيمَته العلْميَّة من أَنَه يَتَعمَّق في مُشكِلة التَّأْويل وعلاقتهَا المباشرة بالأخلاق الدِّينيَّة السَّائدة، ويوضِّح المناقشات والخلافات التي ظَهرَت على هامش هذه المشكلة لتوضيح الصُّورة الحقيقيَّة، والموقف في السِّياق التَّاريخيِّ في إطار هذه القضية.

نُحاوِل في هذا البحْث إيجاد مُحددات معرفية ومنْهجيَّة من خِلَال بنْيتهَا التَّأْويليَّة التي تَدُور حَوْل الإثْبات المثْمِر لأحْكَام النُّصوص، مرْجعنَا في ذلك هو اَلقُرآن اَلكرِيم والسُّنَّة الشَّريفة، وأساليب اِسْتثْمار الخطاب، التي تَدُور حَوْل الآليَّات اللُّغويَّة، والْآليَّات الدَّلاليَّة الهرْمنيوطيقيَّة، وَبَينَّا أنَّ أدوات النِّظام الأخلاقيِّ ظَلَّت مُرتبطَة في إطار المنظومة الفقهيَّة الشَّاملة.

وإنْ كانت آليَّات التَّأْويل الهرْمنيوطيقي التي تقوم على جُزءٍ منها علم الأخْلاق الغربي، ما هي إلَّا جُهْد إنْسانيٌّ يَستلْهِم ويثبِت دلالَات النصّ الغنية وَفْق المنظومة المعرفيَّة المتكوِّنة، أو إنَّ كانت علوم البلاغة والمنطق اليونانيِّ، فَإنّ الأمر اليوم يتعلّق بتجديد هذه الآليَّات وفق الإمكانات الهائلة التي توفرها العلوم الإنسانيَّة، مع الأخذ بالاعتبار المبدأ المعرفيِّ الرَّاسخ الذي يقول: إنَّ نقل المفهوم الأصلي من سياقه الأصلي يتطلَّب إعادة بنائه وتفعيل شروطه لتشغيله وتفعيله، وقد حذَّر المُفكر الباكستانيُّ الكبير مُحَمَّد إقبال إلى أنَّ أَثمن ما يُميِّز الدِّين الإسْلاميُّ هو حركيَّته وجوديًّا ونظرياً، وإنْ كان اتِّجاه الفقهاء هو إقامة سُلطة الحُكم من خارج سياقه التَّأْويليِّ الضيق[1]، ولا شكّ في أنَّ الجُهد الابتكاريَّ المطلوب اليوم يَتَمثَّل في فَهم النصّ وفق هذا المعنى، أيّ إعادة بناء المنظومة الأخلاقيَّة وفق اِتِّجاهاتهَا التَّشريعيَّة، ومن خلال الاستثمار في أَدوات وآليَّات الدِّين، والمقاربات التَّأْويليَّة الجديدة.

خُلاصة القول: إنَّ غاية الشَّريعة هي الاستقامة، وأنَّ هذه الغاية تبقى بلا قيمة إذا لم تُصْبِح وسيلة للممارسة الإنسانيَّة؛ وهذا ما يُفسِّر الإصْرار من خلال مباحث هذه الدِّراسة على توضيح طريقة التَّوفيق

(1) اُنظر: إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود، ص 173ـ213.

بين الأخلاق المنصوص عليها كقيمة، وبين عمل الإنسان في صورته الفرديَّة والمجتمعيَّة. لقد كان التَّركيز على ضرورة إصلاح قواعد التَّأْويل من أجل تطبيقهَا على علم الأخلاق، ولتجمع الأخلاق وظائفهَا في التَّطبيق العمليِّ على الواقع الإنسانيِّ؛ ولذلك قُمنَا بتحديد الأدوات التي تَجعَل الأخلاق الإسلاميَّة حَيَّة، ولا تَكتَمِل حَيَاتهَا إلَّا إذا نَزلَت وفق مُقتضيات حياة الإنسان كَكُل. هنا أظهرنَا الإمكانات الهائلة للشَّريعة الإسلاميَّة لإصلاح الواقع، وتمَّ الكشف عن أهدافها العامَّة في التَّجْسيد الجزئي، أيْضًا قدَّمنا وسائل تطبيق التَّأْويلات التي تتميّز بثباتها واكتمالها على بعض الجزيئات المشخَّصة بعناية أَشبَه برعاية الطبيب اَلمُؤهل الذي يُشخِّص الدَّاء ويحدِّد العلاج، ولم نَسلُك هذا المنهج إلَّا عن طريق الاستنباط والتَّأْويل، وهو أُسلُوب يتوافق مع التَّطْبيق العمَليِّ للشَّريعة، حتَّى تَتَحوَّل تلك النُّصوص والتَّأْويلات إلى منهجٍ حيٍّ للحياة الأخْلاقيَّة تُمارس في الواقع. تناول البحث المشكلة الأساسيَّة العالقة التي تدور حول مسأَلة التَّأْويل، وانقسام النَّاس إلى طبقات اِجتماعيَّة، ومسألة تفضيل الفلْسفة على الدِّين. ترتبط كلّ هذه الأسئلة اِرْتباطًا مُباشِرًا بِالأخلاق الدِّينيَّة، وتنْشأ في الوقتِ نَفسِه من مسألة التَّأْويل، وخلَص البحْث إلى نفي التُّهْمة الموجَّهة إلى هذا الموضوع، بِالإضافة إلى الشَّرح التَّفصيليِّ لِمسْأَلة التَّأْويل في سِياقِهَا التَّاريخيِّ وعلاقتهَا بِالأخلاق الدِّينيَّة.

**اَلْبَاحِثُ**

# اَلْمُقَدَّمَةُ

## مَوْضُوعُ اَلْبَحْثِ

لما كان التَّأْويل هو الفرضيَّة التي نَقلَت البحث من التَّصوُّر البسيط إلى إطار التَّحَقُّق، فإنّ التَّوَجُّه الإشكاليَّ لهذا التَّصَوُّر اِعتمَد على مُعطى الكمال، ممّا أدّى إلى ضرُورة مواجهة الروافد والتَّوجُّهات التي أدّت إلى ضرورة تلاقح تاريخ الفكْر الأخلاقيِّ من اليونان إلى الفكْر المعاصر.

إنَّ الأخْلاق الدِّينيَّة في ضوء مسألة التَّأْويل تَستَمِد أهمِّيَّتَهَا كواقع اِجْتماعيٍّ من العقيدة الإسلاميَّة التي تَهدِف قبل كلّ شيء إلى خَلْق مجتمع أخْلاقيٍّ، فلا شكّ في أنَّ مدرسة المعارف الإسْلاميَّة قدّمتْ مقاربة جديدة للرُّؤية الأخْلاقيَّة تقوم على إدراك دقيق لواقع الأمة وحاجاتهَا إلى التَّجديد والاجتهاد. إلَّا أنَّ النَّموذج الهرْمنيوطيقي الذي يتمسَّك به كجُزءٍ من طموح أَسلَمة العُلوم الإنسانيَّة يطرح مشكلة معرفية مزدوجة مرتبطة بعمليَّة نقل المفاهيم وإعادة اِسْتخْدامهَا خارج سياقاتها الدَّلاليَّة، تتوزَّع السَّيطرة عليها بين المؤسَّسة التَّقليديَّة والحركات الإحيائيَّة[1]؛ ففي فَجْر أُفُق هذا القرن لم تكن شهادة شاهده تختلف عن شهادة شاهد القرن الماضي، فإنّ السُّؤال الذي فسّر ه شُهود القرن الماضي على أنَّه فكر ناشئ لصالح التَّغْيير يُجدِّد نفس المطلب، ويديم الحقيقة أنّ هذه الأزمة يجب أنْ تَكون مُرَادفة لغياب الأُمة عن التَّاريخ، إنَّه غياب تذكُّر التَّاريخ والتَّصرُّف وَفق تلك الذَّاكرة.

أودُّ أنْ أُشير إلى أنَّ (الفكْر) يُستخدم هنا دون أيْ معنى مثاليّ أو ثُنَائِي، ونحن لا نتعامل هنا مع العقْل البشَريِّ الفردي، بل مع مراحل تَطوُّر العقْل البشَريِّ الجماعيِّ كَكُل عِبر الزمان والمكان، من مرحلة الخرافة إلى مرحلة العلميَّة. نرى أنَّ الفكْر الإنسانيَّ هو حدث اِجتماعيٌّ وبيولوجيٌّ في نفس الوقتِ، فهو ليس مستقِلًّا ولا كاملاً، إذ إنَّ الفلسفة القديمة هي التي تحدثتْ عن الإنسان بلغة الفرْد، وقسَّمتْ الإنسان جسدًا ونفْسًا، أو جسدًا وروحًا، باعتبار الروح يولد كاملاً ومستقلًّا عن الجسد

(1) الحركات الإحيائية تطلق على حركات الإسلام السياسي، وهي التسمية المتبعة في الدراسات السياسية الرائجة.

والمجتمع والبيئة، وبالتَّالي يُؤدِّي إلى نتائجٍ مُطلَقَة. في كثير من الأحيان لا تُفسَّر العلوم والفنون والاختراعات التي يصنعها الإنسان على أَنهَا نتيجة عمل ولغة وتراكم الخبرات، بل كـ (هِبة) قادمة من قُوىً خارجة عن العقل البشريِّ والمجتمع والبيئة. إنَّ فكرة العقل الفاعل عند أرسطو وبعض الفلاسفة، وفكرة المعرفة عند أفلاطون، هي مظهر من مظاهر هذه الثُّنائيَّة وهذا الاستقلال في تصوره للعقل، هذه الأفكار باقية عند القائلين بفطرة العقل البشريِّ أو المبادئ العقلانيَّة؛ على الرَّغْم من كلّ تلك الآراء نرى أنَّ العقل البشريَّ مُتَطور وفَعال، إنَّه نتيجة عمل الإنسان والمجتمع الإنسانيُّ، وسلسلة طويلة مَرَّت بها الكائنات العضويَّة وآخرها الإنسان، كما نرى أنَّ العقل نفسه نسبي في قراراته، تَطوُّر وتكامل مع مرور الوقت، ليس على أَساسٍ فردي، بل على أَسَاسٍ جَماعِي.

## إِشْكَالِيَّة اَلْبَحْثِ

من صُعوبَات هذا البحث هو أساسه المعْرفيُّ وبناؤه المنْهجيُّ، إذ إنّ حداثة البحث وكذلك القراءة الأَخْلاقيَّة للمادَّة التَّأْويليَّة، أدَّت إلى جُهْدٍ عقلي كبير، وحالة تشابُك مع مرجعيَّاتٍ وعلوم أُخرى. إنَّ العلاقة بيْن الذَّات والتَّاريخ هي الفرْضيَّة التي يقوم عليها هذا العمل، والتي تسعى إلى ضبط العلاقة بَيْن سُؤَال الأَخْلاق في الثَّقافة والتَّاريخ الإسْلاميِّ من جِهةٍ، وما اِخْتبَره الإنْسان من جهةٍ أُخرى، وهي فرضية تطمح إلى تنظيم المشكلة الأَخْلاقيَّة ضِمْن ثقافة طُرِحَتْ فيها مسأَلة الأخلاق، ولكن بسبب جَدَليَّة الفاعل الإنْسانيِّ والزَّمن، هناك فرْقًا بَيْن الطُّموح وواقع الحال الذي يُحدِّد المسافة بينهما، الفرْق بَيْن التَّاريخ واللَّا تاريخ عند مواجهته للنصِّ الذي يحكي قصَّة الفكْر الأَخْلاقيِّ الإسْلاميِّ، يشعر قارئ النصّ بتصوُّر الآخر لَه، ولكن وعلى الرَّغْم من ذلك لم يُصْبِح الفكْر الأَخْلاقيُّ الإسْلاميُّ غريبًا فقد فائدته ماضيًا وحاضراً، بسبب إهمال الدَّرْس الأَخْلاقيِّ في الفكْر المعاصر، فما زال التُّرَاث الأَخْلاقيُّ الإسْلاميُّ صامدًا على صَخرَة البقاء؛ ولأنّ هذا البحث يقوم على إِشْكاليَّة وَجهَت عَملَه المعْرفيَّ نَحْو تَأصِيل تأْويليَّة الأَخْلاق في الفكْر الإسْلاميِّ من خلال قراءة المنهج التَّأْويليِّ، فقد كان ذلك من مُتطلَّبات جذور مقاربة النصّ الأَخْلاقيِّ الإسْلاميِّ والنصِّ الأَخْلاقيِّ الغربي واليونانيِّ، إذ كان شرط التَّجْذير يَتَصوَّر أَنَّه لَا بُدَّ من حلِّ المشكلة لتعميق مِثْل هذه الأُمور في النُّصوص، وربط العلاقات بينها وتفكيك مرجعيَّاتهَا حتَّى يَجِد التَّشابك بَيْن الأَخْلاق مشروعيَّته؛ هنا كانت مصادر الفلْسفة الأَخْلاقيَّة مُفيدَة لهذا

البحْث، فإنّ المسْألة الأخْلاقيَّة في الفكْر الإسْلاميِّ هي مسأَلة تقع في الإدْراك اَللَّا تاريخيِّ، وهو الإدْراك الذي يُفسِّر عمليَّة فكرٍ ما من خلال إدْخاله في فكرٍ آخر وبالتَّالي تفْسيره.

## غَايَة اَلْبَحْثِ

هو اِستعراض الفكْر الأخْلاقيِّ برؤيةٍ هرْمنيوطيقيَّة؛ بُغيَة تقديم قراءة عصرية للتُّرَاث الأخْلاقيِّ، فالطُّموح هو فَتْح أَبوَاب الفكْر الأخْلاقيِّ الإسْلاميِّ المعاصر، وتقييم هذا الفكْر من خلال إعادة تشكيله وتأسيسه مع مُراعاة المنطِق التَّاريخيِّ.

تَهدِف هذه الدِّراسة إلى إبراز حضور الممارسة الإسلاميَّة الأخلاقيَّة في عصر العولمة، وهو الوقتُ المناسب لهذه الممارسة لتهاجم وتفكُّك التَّفْسيرات والتَّأْويلات الخاطئة لها. لقد اِتَّسم عصر العولمة بتكاثر مِثْل هذه التَّفْسيرات والتَّأْويلات، والمطالبة التي يَدرُسها هذا البحث ستحدِّد محورها العلميّ في مجالينِ أساسيَّيْنِ:

1ـ يتمثَّل في سؤالٍ مركزي: وهو الفهم الجاد للفكْر الأخلاقيِّ واستعادته بما يُحقِّق تاريخيَّته؛ لأنَّ كلّ التقارير الغربيَّة عن هذا الفكْر تُشير إلى أنّ ساحة الفكْر تَخلُو من إجابةٍ لسؤال الأخلاق، وهو السُّؤال الذي ترجع إجابَته إلى العلوم الإنسانيَّة. إنَّ المطالبة بالجذور إذْن هي جُزء من منطقٍ عكسي يَطمَح إلى وضع مسأَلة الأخلاق في الفكْر الإسلاميِّ في إطارِهَا القديم الخاص من أَجْل إكساب الفكْر المعاصر خُصُوبَة قادرة على تغذية الدِّراسات الأخلاقيَّة المعاصرة التي تتميّز بزمانيتها الخاصَّة.

2ـ صعوبة مقاربة العقل للنصِّ: ن أجل تجديد وتحقيق التَّأْويلات التي تهدف إلى ترسيخ الأخلاق بالنِّسْبة إلى العصر المعاصر، فالتَّفْسير والتَّأْويل السطحي يَنزَلِق عن التَّراتبيَّة الدَّلاليَّة. يبدو أنَّ هذه المنهجيَّة عبارة عن مجموعةٍ من الإجراءات المنطقيَّة التي تَمتَزِج مع بعضها البعض وتخدِم الإشكاليَّة الأصليَّة لهذا البحث.

إِذن؛ تهدِف هذه الدِّراسة الفكْريَّة إلى إرساء مرجعيّة وقواعد أَساسية للفكْر المعاصر الذي يتصل مباشرة بالمجال التَّداوليِّ في اللغة والأخلاق والعقيدة والمعرفة؛ وللقيام بمَثل هذا المشروع كرَّسْنَا هذا العمل العلميّ لتقييم أَدوات هذا الفكر، ولمعرفة وجود التَّطابق بَيْن هذه الأدوات والمجال التَّداوليِّ

المُخصص لها، ولا شكّ في أنَّ تطبيق واختيار هذه الأدوات سيؤدِّي إلى اِنقسامٍ في مجال الممارسة النَّظريَّة، ممَّا قد يُمهِّد لفشل تأسيس الفكر المعاصر، وبالإضافة إلى ما سبق فإنّ التُّراث الإسلاميَّ (**رُوح لَا حَيَاة لِفكْر دوَّنهَا**)[1].

## اَلسُّؤَال اَلْمِحْوَرِيّ لِلْبَحْثِ

يَتَميَّز هذا البحث بوجود سؤال جوهري يُضْفِي مشروعيَّة التَّأكيد الذي يرتَكز عليه هذا البحث: ألم يُنتج المسلمون خلال تفاعلهم المجتمعيِّ فِكْرًا أخلاقيًّا يُحدِّد لهم أبعاد الثَّابت والمتغيِّر كما فعل اليونانيِّ؟

أليس من الممكن فتح الأبواب أمام مجالات المعرفة المتعلِّقة بالسُّلوك والقراءة والتحليل، ومن ثمّ تجاوز كلّ تقارير الوعي العالميِّ الذي اِعترف بفقدان مثل هذه القدرات؟

إنَّ الخطاب التَّأويليَّ قادر اليوم على توجيهنا إلى طريق الحداثة المعرفيَّة والمجتمعيَّة من خلال تأصيل الإسلام في التَّجربة الروحيَّة الفرديَّة والشَّخصيَّة والاجتماعيَّة خارج وداخل تأثير الفلسفة التي إنْ لم تَكن موجودة في النَّص، فهي موجودة في الواقع، وتحت زخم الاجتهاد التَّأويليِّ المفتوح والقراءات الشرعيَّة المتعدِّدة للنصِّ بحكم مشاركة القارئ في إنتاج المعنى بما يتجاوز الطبيعة المطلقة للمصدر الأصلي، ويصف هذا المبدأ أنَّ الإطار النَّظريَّ لأخلاقيَّات العناية بالنَّفس في الفقه الإسلاميِّ بمعناه الأوسع هو موضوع فلسفي لا يزال في اِنتظار التَّأسيس والبحث.

## خَرِيطَة اَلْبَحْثِ

تَنبُع أهميَّة البحث في مسألة الهرْمنيوطيقَا وعلاقته بالأخلاق الدِّينيَّة من أهميَّة الإشكاليَّة التي نشأَتْ على الهامش لتنظيم العلاقة بَيْن الدِّين والفلسفة والأخلاق. لقد أُثير هذا الإشكال ويظَل من أَكثر الإشكاليَّات إِثارة للجدل بَيْن المذاهب الأخلاقيَّة في الفكر الدِّينيِّ المعاصر، ويعتقد المتابع لتاريخ الفكر

(1) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص9.

الدِّينيِّ أنَّ مُشكلة تَوافُق النُّصوص الدِّينيَّة مع الأفكار الفلسفيَّة تَظهَر في تاريخ الفكر الإنسانيِّ بشكل عامٍّ؛ لذا قسَّمْنَا البحث بَعْد التَّوْطئة والْمقدِّمة إِلى فُصُول أَربعة وَخاتِمة:

الفصل الأوَّل: اِشتمل على مباحثٍ ثلاثة بَعْد التَّمْهيد، ركَّزنَا فيها على تاريخ الهرْمنيوطيقَا، ومشكلة السُّؤَال الفلسفيِّ في الأخلاق، حيث إِنَّ قراءة التَّأْويل قامت بعملها الأوَّل في ترسيخ مفهوم طبيعة الإنسان الأخلاقيَّة في سياقٍ جعل الإنسان خليفة الله في الأرض؛ لتتَّضح وظائفه الأخلاقيَّة والمجتمعيَّة والسِّياسيَّة، وأهم هذه الوظائف التي يؤديها الإنسان هو التنظيم السِّياسيُّ ليكون قائدًا سياسيًّا مسؤُولاً عن العدالة.

الفصْل الثَّاني: اِشتمل على مبحثين بَعْد التَّمْهيد، تناولنا مسألة إعلان نظام المعرفة، ونظرة مختصرة إلى تاريخ علم الأخلاق ومراحل تطوره التي تُوضِّح قواعد المنظومة المعرفيَّة المحدَّدة للفكر الدِّينيِّ، والتي تسمح بدمجها مع الأخلاق، ومن ثمّ تقديم الدليل النَّظَريِّ على أنَّ الفكْر الدِّينيَّ موجود في الفكْر الأخلاقيِّ الإسلاميِّ، بحيث يكون له وظيفة نقد حالة العدميَّة التي وصلتْ إليها العقلانيَّة المعاصرة؛ لأنَّ تلك الأفكار تنتمي إِلى نموذجٍ معرفيّ متميّز يجمع بَيْن الهدف النَّظريِّ والهدف العمليِّ، ويوفِّر قواعد السلوك نحو العدالة.

الفصْل الثَّالث: جاء في مباحثٍ ثلاثة بَعْد التَّمهيد، تمحورتْ حول التَّداخل التَّأويليِّ في علم الأخلاق مع مجموعةٍ أساسية من الأدلة والعلوم الشَّرعيَّة التي تهدف إلى اِستخلاص النظام المعرفيّ الذي يُحدِّد محاور الشريعة والذي يثبت نفسه كنظام أخلاقيٍّ، ركزت هذه الأدلة على تعميم مبدأ الأخلاق على جميع المحاور، ومثل هذا التعميم أَصبَح مُمكناً بفضل العلاقة المتطابقة بَيْن الأخلاق والدِّين، وهي العلاقة التي تدُلّ على المشاركة في تجربةٍ أخلاقيَّة تحتوي على عناصر الشريعة.

الفصْل الرَّابع: كان في مباحثٍ أَربعة بَعْد التَّمهيد تعتبر العمود الفقري للبحث، يَهدف هذا الفصْل إلى قَلْب تصوّر الفكْر الأخلاقيِّ الإسلاميِّ من خلال اِستعادة اِستحسانه والقضاء على مشكلته الحقيقيَّة في سياق قَلْب منظومة المفاهيم والكشف عن طريق آخر للفكر الأخلاقيِّ. نجمع هنا إشكاليَّته الأساسيَّة حول مقاربة معرفية تسعى للردِّ على الأُسس المنهجيَّة التي تُميَّز طريقة الاستنباط الأخلاقيِّ، والتي تُتيح الكشف عن منهجيّة تمتد عليها النظريَّة الأخلاقيَّة المسْتمدَّة من التَّصوُّرات الأَخْلاقيَّة؛ ولذا

هذا الفصْل يهتم بفلسفةٍ أخلاقيَّة، ويحاول اِستغلالها لفهم علوم الشريعة باعتبارها شكلاً من أَشكال التَّفسير العقلانيِّ للنصِّ الذي يطمح إلى فَهمِه والردُّ عليه، وبالتَّالي فإنّ هذا الارتباط سيكون بمثابة بذرة جديدة لفكرٍ أصيل يُشكِّل الخط العام للفكر المعاصر عمومًا، وربما يضع حدًّا للتَّقليد والجمود.

أَمَّا الخاتمة: فكانتْ في النَّتائج العامَّة والخاصَّة النِّهائيَّة للبحث.

# اَلْفَصْل الأَوَّلِ

# نَظْرَة عامّة إِلَى تَارِيخِ اَلْهِرْمَنِيوطِيقَا

# الْفَصْلُ الأَوَّلُ

# نَظْرَةٌ عامّةٌ إِلَى تَارِيخِ الْهِرْمَنِيوطِيقَا

## تَمْهِيدٌ

رَكَّز هذا الفصل على مشكلة الإنسان لأنَّها تُشكِّل العمود الفقري للسؤال الفلسفيِّ في الأخلاق، حيث إنَّ قراءة التَّأويل قامتْ بعملها الأوَّل في ترسيخ مفهوم طبيعة الإنسان الأخلاقيَّة في سياق جعل الإنسان خليفة الله في الأرض لتتَّضح وظائفه الأخلاقيَّة والمجتمعيَّة والسِّياسيَّة، وأهم هذه الوظائف التي يؤديها الإنسان هو التنظيم السِّياسيُّ ليكون قائدًا سياسيًّا مسؤولاً عن العدالة. إنَّ المعرفة التي ترتبط اِرتباطًا وثيقًا بالأخلاق تدور حول النصّ وتحقِّق أهدافه في وحدة الهدف التي تُوحِّد الأهداف النَّظريَّة والعمليَّة، وهي وحدة تُهيْمِن على المعنى المعرفيّ في التَّصَوُّر الإسلاميّ.

## الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ: الْمَسْأَلَةُ الْهِرْمَنِيوطِيقِيَّة(1)

الهِرْمنيوطيقَا نظريَّة تفسيريَّة تأويليَّة بِمعنى التَّأَمُّل الفلسفيِّ، والتَّأمُّل في النشاط العلميّ يَتخِذ صفة التَّأويل أو التَّدَبُّر الذي يوضّح الفقرات الغامضة وغير المفهومة من النَّص؛ لأنَّ المعنى الواضح لا يحتاج إلى تفسيرٍ أو تَأويل. تَدُور نظريَّة التَّأويل الهِرْمنيوطيقي بِشكلٍ أساسيّ حول توضيح الأشياء وتفسيرها حتَّى تُصْبِح مفهومة ومعقولة، فيكون الهدف من هذه النَّظريَّة التَّفسيريَّة هو تعميم إشكاليَّة التَّأويل على جميع الممارسات والتَّطوُّرات الفرديَّة والاجتماعيَّة، والأفعال والأهداف، أي أَنّها تهدف إلى الفهم الصحيح للتَّجربة الإنسانيَّة كَكُل.

---

(1) جاء لَفْظ الهِرْمنيوطيقَا من اليونانيَّة، تعني التَّأويل أو التَّعْبير أو التَّفْسير أو التَّرْجمة. الكلمة مُشْتقَّة من كلمة هِرْمِس، وهِرْمِس هو رسول الآلهة في الأساطير اليونانيَّة، وعند قدماء المصْريِّين كان الإله المعادل هو الإله " تُحُوت " أو تُوت، وهكذا نجد أنّ علم التَّأويل يُمثِّل الحضارة الأُولى التي تُفسِّر الكوْن على أَنّه كلمة غامضة، فتفسِّر النُّصوص الأسطوريَّة من جِهةٍ، وتفسِّر العمليَّة الإبداعيَّة كترجمةٍ للوحْي الإلهيِّ من جِهةٍ أُخرى.

رَغْم أنَّ مسألة الهرْمنيوطيقَا ظاهرة ليست قديمة في تاريخ الفكْر الإسلاميِّ، إلَّا أَنهَا لم تستطع الخروج عن السياق المُتبع في تفاعلها مع النصّ الدِّينيِّ والأخلاقيِّ التي اِعتمدها المجتمع الإسلاميُّ، فهي لم تُقوِّض الأخلاق الدِّينيَّة من الخارج، بل أرادتْ تفكيكها من الداخل بِالاعتماد على عِدَّة آليَّات عمل منظمة ومنسَّقة بِما لا يُؤدِّي إِلى المسَاس بِأسس الدِّين، بل رُبمَا إلى زيادة تماسكه وقوته. من أهمَّ هذه الآليَّات اِستخدام الحركة التَّأويليَّة في تكييف الأخلاق الدِّينيَّة، ذلك هو الهدف المنشود في الخطاب التأويلي. لكن وبعد التَّأمُّل العميق ينبغي وضع الضَّوابط العلميَّة أَمام العامَّة حتَّى لا يقتربوا من هذه الإشكاليَّة التي أرادتْ أنَّ لا تَقتصِر في تعميقها على أَهل الفكر؛ ولذا تتراكم التَّساؤلات حول كيفية فهم مختلف القضايا المتعلِّقة بِموقف الأخلاق الدِّينيَّة من الفلسفة والشريعة، وعن الضَّرورة المطلقة التي جعلت مسأَلة الهرْمنيوطيقَا التَّأويليَّة في مُقدمة المسائل التي تُستخدَم في اِقتراح الحُلول المناسبة للأفكار، والتي تُمثِّل المشاكل التي يتَعيَّن حلها؛ ولمزِيد من التَّفاصيل نُسلِّط الضَّوء على بعض الجوانب المتعلِّقة بالهرمنيوطيقَا بِاعتبارها مُشكلة ليست بمعزل عن بقيَّة المشاكل الفكريَّة.

يُرَاد من الهرْمنيوطيقَا أن تُجسِّد التَّأويل والدِّقَّة والاهتمام بالقضايا والمناهج المتعلِّقة بتفسير النُّصوص ونقدها؛ لأنَّ الهدف منهما هو حلُّ مشكلة فهم النُّصوص، والكشف عن المعنى الأصلي للنُّصوص. هنَك ثلاث مراحل في الهرْمنيوطيقَا: الفهم والتَّأويل والتَّطبيق، وهناك مفهوم يمكن أن يوحِّد هذه المراحل الثَّلاث، وهو: مفهوم الأُفق. هنا يمكن القول: إنَّ الهرْمنيوطيقَا تُشير إلى المنظومة الفكريَّة المعنيَّة بطبيعة مُقدّمات تفسير الحوارات الإنسانيَّة.

إذن، الهرْمنيوطيقَا هي محاولة تفسير النُّصوص، وحلَّ مشكلة الفهم من خلال حصر المعنى ومحاولة الإحاطة به بِاستخدام تقنيَّة مُعينة. توضِّح لنا مبادئ علم التَّأويل الهرْمنيوطيقي الطريق إلى نظريَّة عامّة للفهم، ومن هنا يمكن القول: إنَّ علم التَّأويل هو علم يسعى إلى فهم النُّصوص بشكل عامٍّ، وذلك بطرح أَسئلة معقدة ومتشابكة حول النصّ من خلال طبيعته وعلاقته ببيئته من جهةٍ، وعلاقته بخالقه وقارئه من جهةٍ أُخرى. هذا الاتِّجاه يوازيه في السياق الشيعي المحاولات التي قام بها الفكر الدِّينيُّ الإيرانيُّ لبناء نظام جديد لتفسير وتأوِيل النُّصوص المقدَّسة في إطار ما يسمَّى بـ (فلسفة

الفقه) من منظور اِستلهام غايات الشَّريعة في ضوء العلوم الإنسانيَّة المعاصرة[1]، فهو بحث معرفيّ يتناول المفاهيم والأدوات التَّحليليَّة التي يتناولها الفقيه، وبحث اِجتماعيّ يدرس السيَاق التَّمثيليّ والمجتمعيّ والتَّاريخيّ للتُّراث الفقهي. من أَبرز مُمثلي هذا الاتِّجاه: مُحَمَّد مُجْتَهِد شبستَري، ومصطفى ملكيَّان، وصادق لَاريجاني، يسعَى عملُهم إلى دمج آليَّات جديدة في التَّأويل لبناء نظام أُصوليٍّ جديد دون التَّقَيُّد بالتُّراث الفقهي، الذي يحمل بصمات السِّياقات الفكريَّة والمجتمعيَّة النِّسْبيَّة التي ظهر فيها. يجب أنْ نُميِّز هذا التيَّار الأصوليِّ بفرعيه (نظريَّة المعرفة الإسلاميَّة، وفلسفة الفقه) عن منهجيّة أُخرى خارجة عن السياق الفقهي، وهي المحاولات المنهجيَّة التي تمت في مجال الجامعات المتخصِّصة في دراسة تَارِيخ الفقْه ومذاهبه وعلمائه، وأيْضًا بَعْض المشاريع الفكْريَّة التَّحْديثيَّة اَلتِي بَرزَت خِلَال اَلعُقود الأخيرة في إطار إعادة قراءة التُّرَاث الإسْلاميِّ واسْتثْماره في تَحديث اَلنسِيج الثَّقافيِّ لِلْأمَّة. وَدُون الخوْض في هذيْنِ النَّهْجيْنِ اللَّذَيْنِ يتجاوزان نِطَاق اِهْتمامنَا الحاليِّ اَلذِي يَقتَصِر على التَّحْقيقات الأخْلاقيَّة، سنشير بِبساطة إِلى أنَّ اَلجُهود الرَّامية إِلى بِنَاء نِظَام جديد لِتفْسِير وَتأوِيل النُّصوص الدِّينيَّة اِسْتمَرَّتْ فِي النُّموِّ خِلَال السَّنوات الأخيرة على مُسْتويات عَدِيدَة ومتنوِّعة، وَتَمحوَر الإطَار المعْرفيُّ لِهَذه اَلجُهود حَوْل نُقطتَي اِنطِلاق همَّا: اَلأُولى: الوعْي بِضرورة الدَّفْع بِبَاب الاجْتهاد اَلفقْهِي وَفْق ضَوابِط ومعْطيات الواقع. الثَّانية: لَفتَ الانْتباه إِلى اَلعُلوم الإنْسانيَّة المعاصرة اَلتِي تُوفِّر إِمْكانات تفْسيريَّة وتأْويليَّة ومنْهجيَّة وَاسِعة يُمْكِن لِلْعقْل العلميّ أنْ يفْهمَهَا ويسْتثْمرهَا.

**********

لمعطيات مسألة الهرمنيوطيقا أهميّة خاصّة تدخل في ثنايا العلاقة بين أخلاقيات الوحي وأخلاقيات التأويل العقلي، هذه العلاقة الناتجة عن نشوء الأخلاق الدِّينيّة من الحدس الديني، هذا الحدس الذي انتقل إلى الإنسان بالوحي الإلهي؛ وكان لهذا أهميّة كبيرة في بنية المجتمع البشريّ، يُراد لهذه العلاقة أنْ تتحوّل إلى عمليّة تواصل بين أخلاقيات الوحي وأخلاقيات التأويل العقلي، دون أنْ تمس أصول الاعتقاد الديني، فكانت الهرمنيوطيقا إحدى الأدوات الأساسية التي استخدمتْ لتحقيق هذا الهدف.

(1) نماذج مهمّة من تلك الدراسات جمعها عبد الجبار الرفاعي في كتابه: (المشهد الثقافي في إيران ـ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة).

الهرمنيوطيقا عند علماء اللاهوت المسيحي هو تفسير الكتب المقدسة بطريقةٍ رمزيةٍ أو مجازية، وكشف معانيها الخفية لتشمل الظاهر والباطن[1]؛ ونظراً لاختلاف طباع الناس واختلاف عقولهم في مسائل الاعتقاد، كان لا بُدَّ من تّغيير النصّ من معناه الظاهر إلى معناه الباطن عن طريق التفسير والتأويل، فالظاهر هو الصور الفردية وأمثلة المعاني، والباطن هو المعاني الباطنة التي لا تنكشف إلّا لمن له دليل، فالتأويل هو الطريقة التي تؤدّي إلى إزالة التناقض بين ظواهر الأقوال ومعانيها.

وفي الوقت نفسه رأى بعض المفكرين أنّ معرفتهم العلميّة تتطلّب منهم التفسير والتأويل؛ لأنّ عقولهم كانت قادرة على استيعاب الحقائق بالتفصيل ولم تعد هناك حاجة للرموز أو الاستعارات، وقد شغلتْ هذه المشكلة معظم الأمم بشكلٍ أدى إلى نشوب الصراع في مسارات الأخلاق الدينية، بين الفكر الموّجه إلى الناس والفكر الذي يتمّ تفسيره وتأويله. ومن أجل أنْ تكون متسقة مع الحقائق الفلسفية التي يقوم عليها الدليل العقلي، اتخذتْ هذه العلاقة بين الأخلاق الدِّينيّة ومسألة الهرمنيوطيقا والتأويل أشكالاً عديدة في جميع أنحاء الفكر الإنساني.

هذه المحاولات لا تزال في مراحلها الأولية ومتناثرة، وتتميّز ـ أحياناً كثيرة ـ بالارتجال وعدم الدقة المنهجية. يتعلّق الأمر اليوم بمراجعة المعدات التفسيرية والتأويلية للنظام الأخلاقي، مستلهمين التحولات النوعية التي شهدتها العلوم الإنسانيّة في ثلاث مجالات: اللـغة، والمنطق، وتاريخ الفكر، فاللغة هي النموذج التأسيسي للعلوم الإنسانية والفلسفات التفسيرية والتأويلية المعاصرة، وقد اتخذ البحث اللغوي الجديد اتجاهين: بنيوي ارتبط باللسانيات، وتداولي، وكلا النهجين لهما امتدادات خصبة في المجالات التفسيرية التّأويليّة المختلفة.

أما علم اللغة البنيوي (اللسانيات) فهي تنطلق من هدف دراسة اللغة كنظامٍ مستقلٍ بذاته، لها وظيفة تواصلية وغير تعبيرية، ترتبط عناصرها ارتباطاً عضوياً بنظامٍ قائمٍ على التضاد والاختلاف. ما يميّز البحث البنيوي أنّه يوّجه نظره نحو منطق اللغة وآلياتها الداخلية، بدلاً من البحث عن أصولها وتاريخها وفروعها من خلال دراسة مجموعة من الثنائيات، مثل ثنائية اللغة، والنطق، والدال والمدلول، والتزامن، والتناقض الزمني، أو العلاقات السياقية والجدولية[2].

*********

(1) جهامي، جيران، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص158.

(2) أُنظر: سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح فرمادي.

تجدر الإشارة وتسليط الضوء على دلالات الهرمنيوطيقا عند بعض الفلاسفة الذين اهتموا بهذا المصطلح؛ ولهذا سنتوقف لفترةٍ وجيزة مع كلّ فيلسوف حتى نلقي نظرة على تأويلاتهم، ومنهم:

**1ـ شلايرماخر والهرمنيوطيقا الرومانسية**: يعدّ من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بهذا المصطلح، نقله من النصوص الدِّينيّة إلى عالم العلوم الإنسانية، موضحاً بذلك نظريّة متكاملة لفهم النصوص. كانت تأويلاته رداً على المفهوم الهيجلي الذي يفسّر النصّ الديني باعتباره مظهراً من مظاهر الروح المطلقة في التاريخ، وأيضاً رداً على المفهوم المقابل الذي يمثّله فويرباخ الذي يرى في النصّ الديني شكلاً من أشكال الاغتراب الإنساني[1]. يرى شلايرماخر أنّ المهم هو فهم النصّ الديني نفسه، فوضع أسس منهج التّأويل الهرمنيوطيقي المتمثل في تحديد الفهم التّأويليّ للنصوص، وكذلك في تعريفه للنص كوسيطٍ لغوي. وهكذا، فإنّ الهرمنيوطيقا ـ بحسب شلايرماخرـ هو فنُ الفهم، أي إدراك المعنى المختبئ في ثنايا الخطاب. تضمّنت جهود شلايرماخر المزيد من استعادة وتطوير علم التأويل الهرمنيوطيقي؛ لأنّه يضع الأساس للفهم الصحيح ووظائف ذلك الفهم[2].

**2ـ دلتاي والهرمنيوطيقا التاريخية**: يعتبر الامتداد الفعلي لشلايرماخر، لكن الفرق بينهما هو أنّ اهتمام شلايرماخر كان دينيًا، بيّنا كان لدلتاي وجهة نظر أخرى. لقد خاض معركة فكرية على مستوى التأويل الهرمنيوطيقي مع العلوم الطبيعية من جهةٍ، ومع الفلسفة المثاليّة من جهة أخرى. تمكن دلتاي من تعريف الهرمنيوطيقا بشكلٍ أكثر دقة؛ لأنّه ينتمي إلى العلوم الإنسانية، ولا يعتمد على التأويل السببي، بل على الفهم. يعرّف دلتاي علم الهرمنيوطيقا بأنّه "فن تفسير الأعمال المكتوبة"، أي العملية التي من خلالها نعرف المكنون من خلال الإشارات؛ ولذلك ميّز بين التفسير الذي لا يهتم إلّا بالشكل الخارجي للأشياء، والفهم الذي يهتم بباطن الأشياء من خلال المظهر الخارجي[3]. اهتم دلتاي ـ مثل شلايرماخرـ باللغة باعتبارها وسيطاً موضوعياً بين المؤلِّف والمؤوِّل، وحاول التمييز بين معنيين عريضين في قراءة

(1) طلبة، منى، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، ص133.

(2) المصدر السابق، ص134.

(3) المصدر السابق، ص135.

النصوص وفي معالجة تحليلها، وهما التفسير والتأويل الهرمنيوطيقي، حتى اختزل التأويل إلى المعنى الطبيعي للعلم وتفسير التاريخ (العلوم الإنسانية)[1].

3ـ **هيدغر والهرمنيوطيقا الوجودية (الفلسفية)**: يعدّ من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالهرمنيوطيقا؛ لأنّ هذا المصطلح شهد معه نقلة جديدة وكبيرة ربطه ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة. قام هيدغر بالتوفيق بين التأويل الهرمنيوطيقي كطريقةٍ لفهم النصوص، والظاهرية كطريقةٍ لمعرفة العالم، ورأى أنّ اللغة هي المظهر الوجودي للعالم، مما أدى إلى أنْ يكون تفسير النصوص تفسيراً للوجود ومهمّة التأويل. النصوص هي مهمّة الوعي بالوجود، وهكذا ارتبطت الدراسة اللغويّة للنصوص بالدراسة الأنطولوجية في الفلسفة؛ ولذلك فإنّ تفسير النصوص يقرأ لغة الوجود ويسمع صوتها، فيكشف العمل الأدبي عن الوجود ذاته، وليس عن الأيديولوجيا، هذا ما يحاول هيدغر تأكيده من خلال الربط بين اللغة والوجود.

في كتابه (القول الفلسفي للحداثة) ركّز هابرماس على تفسير هيدغر، موضحًا أنّ مؤلِّف (الوجود والزمن) **قد (عمد إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم، واستطاع أنْ يصل إلى نتيجةٍ، وهي: إنّ الوجود الإنساني هو وجودٌ مؤول، أي أنّه وجودٌ يتجسد في اللغة، على اعتبار أنّ التأويلات هي خطاباتٌ لغويّة وبناءات على ما تمّ تشكيله في اللغة)**[2]. وأضاف أنّه **(مع هيدغر أصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل، والتأويل هو مجرّد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم، فالفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة، والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته، فالتأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما تمّ تعميمه في الفهم)**[3]. يحاول هابرماس التأكيد على أنّ الفلسفة في كينونتها التّأويليّة عند هيدغر هي: **(إيضاحٌ وإثارةٌ بمعنى تلخيص وتحرير، ففي الظلم نحيا الظلم والقهر والاستعباد؛ لأنّ وجودنا مكبلٌ بسلطة التعتيم والتحوير والاحتكار، أو ما يسميه**

(1) مرتاض، عبد الملك، التّأويليّة بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، العدد1، ص265.

(2) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص229ـ230.

(3) المصدر السابق، ص233ـ234.

**هيدغر "صخب الكائن" أي شعارات الأيديولوجية والبيانات السياسية التي تثير الإنسان من أرضيته الأنطولوجية)**[1].

بناءً على تلك المعطيات، فإنّ التأويل عند هيدغر هو: آلة حرب ضد الاغتراب، اغتراب الوعي في كينونته الوجودية، وهذه المسافة تخلق الهوية؛ ولهذا جاءت تأويلات هيدغر كأسلوب هدم وتفكيك لتلك الاغترابات التي تمنع الوعي من تحقيق كيانه وإنجاز مشاريعه، فإنّ هذا العمل التفكيكي ينطلق من فكرة أنّ الفهم يتجاوز طبيعة اللغة في إزالة التشكيلات الشكلية التي تمنع الوعي من التواصل مع العالم.

**4ـ غادامير والهرمنيوطيقا الجمالية في العلوم الإنسانية**: إنه حقًا الأب بلا منازع لنظرية التأويل الهرمنيوطيقي الحديث، وقد قيل عنه أنّه ربّما لا يوجد مُنظراً معاصراً أكثر اهتمامًا منه بطبيعة التأويل الموجود. لقد طوّر في كتابه "الحقيقة والمنهج" نقدًا وتحليلاً واسعًا وعميقًا للأفكار التّأويليّة الكلاسيكية بجميع أنواعها، ونرى أنّ مفهوم التاريخية الذي استعاره من كتاب هيدغر "الزمن والوجود" يشكّل محوراً مركزياً لأفكاره. من أهم إسهامات غادامير في علم التأويل فكرته التطبيقية التي تسمى "التجسّد"، أي جعل الشيء حاضراً للمؤوِّل، فالتطبيق ليس سوى تجسيد للمعنى نفسه. مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عند غادامير يحيلنا إلى إدخال مفهوم آخر وهو مفهوم اللغة، واللغة تحيلنا إلى مسألة الفهم، وكل تّأويل يقوم على اللغة، وكل لغة تحمل الفهم المحدد للنص المراد تفسيره وتأويله، وهنا يذكر غادامير في أهم كتاباته أنّ معوقات التعبير اللغوي هي في الحقيقة معوقات بالنسبة للفهم، فكل فهم هو تفسيرٌ وتأويلٌ، وكل تفسير يتدفق إلى بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلمة، والتي هي في نفس الوقت لغة المؤوِّل، ولغة التأويل هي في حد ذاتها لغة الفهم؛ ولذا فأنّ مهمّة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير إجراءات الفهم فقط، بل تفسير الشروط التي تتيح الفهم. يؤكد غادامير أننّا عندما نتحدّث عن التأويل، فإننّا نتحدّث عندما لا يمكن فهم معنى النصّ على الفور، في هذه الحالة لا بُدَّ من التأويل، ولا بُدَّ من صياغة تفكير واضح للشروط التي تجعل النصّ يكتسب معنى معيناً. يستخدم غادامير التّأويل فقط عندما يكون للنص المتداول جوانب غامضة، بعد ذلك أصبح التأويل مفهومًا عالميًا يسعى إلى

(1) المصدر السابق، ص244ـ245.

احتضان التراث[1]. وكان قد وقع بين هابرماس وغادامير حوار مهم حول التأويل، تجلّى خلاله اهتمام هابرماس بمشروع غادامير، كما يظهر في كتابه المهم "منطق العلوم الإنسانية"، يرى هابرماس أنّ أهميّة التأويل تظهر في أنّه ظهر في وقتٍ كان فيه الجدل شديداً حول العلوم الاجتماعية من حيث أهميتها ومكانتها وعلاقتها بالعلوم. قدّم مساهمات قيمة في هذه المناقشة والمحاورة من خلال تبني اتّجاه جديد، وهو ما يسميه "لغة الملاحظة"، ومن خلال محاولة الوصول بهذا التحليل إلى مستوى الدقة والموضوعية التي تتميّز بها العلوم التطبيقية. ومن ناحية أخرى نلاحظ أنّ التأويل عند غادامير يهتم بعملية الفهم التي تؤدّي إلى وجود تراكم للمعرفة، ليصبح فيما بعد موروث[2].

إنّ التأويل عند غادامير، ولا سيما آراؤه حول اللغة والترجمة والفهم، يثير تساؤلاً من وجهة نظر هابرماس، بأنّ الفهم الذي وصل إليه يمكن أنْ يتشوّه دون علمه، وما يقلق هابرماس هو أنّ قبولنا للحقيقة يتضمّن نوعاً من الأيديولوجية وسيطرة أساليب معينة تظل غامضة إذا اعتمدنا على الفهم. التأويل وحده ـ بمعنى آخر ـ بالنسبة لهابرماس لا يُمكّن من فهم الأنشطة الاجتماعية إلّا إذا تمّ جمعها معًا في مجالٍ موضوعي يتكّون من اللغة والعمل في نفس الوقت. لم يقتنع هابرماس بمعظم الأجوبة والإيضاحات التي قدمها غادامير، خاصّة فيما يتعلّق برؤية المجتمع، وأيضاً مكانة التأويل في المنظومة المعرفية الفلسفية؛ ولذلك يلجأ هابرماس إلى صياغة نظريّة حول التحليل النفسي تُشكّل النموذج الأمثل لأي نظريّة تسعى إلى نقد الأيديولوجيا بشكلٍ منهجي.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ عالمية هرمنيوطيقا غادامير لا علاقة لها بدليل اللغة؛ لأنّها تقوم على بعدين: الواقعي والتواصلي، وهذا الرأي عند غادامير هو الذي دفع هابرماس إلى انتقاد هرمنيوطيقا غادامير ووصفها بالمثاليّة اللغوية. لكن غادامير حاول الدفاع عن ذلك بأنّه لا يستطيع استنفاد مصادر اللغة، أو أنّ اللغة لا تستطيع أنْ تقول كلّ ما يريد أنْ يقوله، وهذا الفهم هو المحرّك الأساسي لكل التواصل أو الحوار الممكن[3]. يزعم هابرماس أنّ غادامير ـ رّغم محاولاته الإيجابية المتعلّقة بتاريخية الفعل والفهم

(1) غادامر، المشكلات الأبستمولوجيا للعلوم الإنسانية، مجلة مدارات، ص43.

(2) مهيبل، عمر، جادامر: خطاب التأويل ـ خطاب الحقيقة، ص174ـ175.

(3) الزين، محمد شوقي الزين، عالمية هيرمينوطيقا جادامر، ص158ـ159.

الإنساني ـ فشل في إدراك النتائج الضرورية الناجمة عن تحليلاته. إنّ التوّجه الأنطولوجي في تحليلات غادامير التّأويليّة جعلتْ من اللغة مؤسسة ما وراء اجتماعية، وكأنّها الجوهر المطلق، وجوهر الفهم والحياة الإنسانية؛ هكذا يتحوّل التأويل الأنطولوجي إلى نموذجٍ لغويّ تتحوّل فيه العمليات الاجتماعية إلى ثقافة التراث العلمي. وبيّنا يرى غادامير في كتابه "المنهج والحقيقة" أنّ سلطة الأحكام والآراء الثقافية المتأصلة فينا من خلال العملية الاجتماعية يمكن مراجعتها بطريقةٍ حرة أو عقلانيّة أو نقدية، فإنّه مع ذلك يقر بأنّ التأصيل الأنطولوجي للفكر الثقافي يمكن أنْ يعاد النظر فيه من خلال الوعي باللغة الذي هو شرط كلّ تفكير نقدي.

يقول هابرماس: إنّ التفكير النقدي الصحيح يتطلّب وجود نظام مرجعيّ يتجاوز العادات والتقاليد، وهنا فقط يمكن انتقاد التراث، ويضيف أنّ إمكانية تحقيق هذا النظام تتطلّب:

1ـ التخلّي عن المنظور التّأويليّ الوجودي.

2ـ تكوين وجهة نظر عقلانيّة خارج العادات والتقاليد.

يؤكد هابرماس أنّ التأكيد على التاريخية والتجربة في مواجهة التراث يوحي بوجود قطيعة بين الثقافة واللغة من جهةٍ، وبين الشروط التجريبية المعيارية للعمل والهيمنة من جهةٍ أخرى. إنّ العمل والسيطرة ـ بحسب هابرماس ـ عاملان أساسيان في التطوّر الاجتماعي والتاريخي، لكنهما يظلان مهملين في تحليلات غادامير للتقاليد والتراث، ويؤثران على ذاتية تأويلات الأفراد مما يؤثر على أفعالهم التواصلية؛ وبالتالي فإنّ هذه العمليات الاجتماعية (الفعلـ السيطرة) ليست مظاهر للغة، بل تشكّل أساس كلّ الاتجاهات والتطوّرات التي تحدث في التاريخ ويتم تفسيرها وتأويلها والتعبير عنها باللغة. ويرى هابرماس أنّ فهم هذه الاتجاهات يتطلّب منظوراً يتمّ فيه تفسير التأويل الهرمنيوطيقي في إطار نظريّة متعالية للتطوّر التاريخيّ والثقافي. ثمّ حاول توضيح رؤيته من خلال نوعٍ من التأويل وهو التحليل النفسي، في حين أنّ البنية الحوارية للفهم التّأويليّ حسب غادامير تفترض حواراً مفتوحاً، فإنّها بالنسبة لهابرماس تقيّد المعنى، وتعتبر صفة التحكم في الحوار "مظهراً للاختلاف" بين الفهم التّأويليّ والتحليلي؛ وعليه يؤكد هابرماس أنّ النظرية التّأويليّة النقدية يجب أنْ تسعى إلى ربط فهم التقاليد والتراث بحوارٍ عقلانيّ غير مشوّه، وأنّ أهم ما يميّزها هو غياب القيود وأمراض التواصل المشوّه، هنا يشير هابرماس إلى إمكانات التواصل غير المقيّد.

لا بأس بالإشارة إلى أنّ اعتراض هابرماس على المنظور التّأويليّ الأنطولوجي يتمحوّر حول مشكلة التأويل النقدي؛ ليؤكد أنّ التطوّر الأنطولوجي للفهم لا يمكن أنْ يقدّم التفسير الوافي للتأويل النقدي. قناعة هابرماس ترجع إلى اعتقاده بأنّ التفسير الأنطولوجي (التأويلي) يؤدّي إلى الاعتراف بالمثل اللغوي، وهذا يستثني أي نهج يهدف إلى فهم الثقافة والتراث من الخارج، حيث يظهر في كتابه (المعرفة والاهتمام) أنّه لا يزال يعتقد أنّ الوصف التّأويليّ للعلوم يتعلّق فقط بالمجالات الاجتماعية التاريخية. إنّ البُعد التّأويليّ ليس عالميًا ولا شاملًا، بل هو خاضعٌ على المستوى الأكثر تأمليًا، بالاهتمام الخاصّ والنقد الاجتماعي الذي يتخذ نموذج التحليل النفسي كمثال؛ حينئذٍ تخضع التّأويليّة لنقد الأيديولوجيا[1]. لا يزال هابرماس يؤمن بمفهوم العقل الذي يتطلّب مثل هذه المبادئ المتعالية، ولا يزال غادامير يؤكد أنّ مثل هذا الإيمان بقوة التّأمل والتأويل وحده يمثّل تصوّرًا يحاول بشكلٍ خاطئ الهروب من الدائرة التأويلية[2]؛ ولأجل القيام بذلك، يعتقد هابرماس أنّه يجب عليه دحض ادعاء غادامير بأنّ التأويل له تطبيق عالمي في جميع مجالات السلوك البشريّ. هذا الادعاء بكمال التأويل يعتمد على فهم أنّ كلّ الفهم يحدث من خلال اللغة، فيقدّم هذه الفكرة بشكلٍ أكثر إقناعاً عندما يؤكد أنّ اللغة هي الكيان الذي يمكن فهمه في محاولة كلّ إنسان التفكير في العلاقة بين اللغة والعالم؛ لأنّ التأويل وهو طريقة دراسة اللغة توّفر التفكير المتضمّن للحركة النقدية، ويحاول توضيح الفهم السابق الذي تضمّنه الخطاب وجعله أكثر وضوحاً بشكلٍ ملموس. في مناقشته هذه انتقد هابرماس إصرار غادامير، مؤكداً أنّ اللغة تمثّل جانباً واحداً من الواقع، وأنّ هناك عوامل أساسية أخرى إذا تمّ تشكيل الاتصال الموضوعي الذي من خلاله فقط تعمل الأفعال الاجتماعية، بما في ذلك اللغة. إنّ هذا الخضوع للغة بإدراج عناصر أخرى يفترض وجود اتّجاه نظريّ واقعي يمكن في ضوئه اعتبار اللغة قائمة على شيءٍ آخر غير نفسها، تعتبر هذه النظرية بمثابة التأويل والتأمّل.

لعل اعتراض هابرماس على غادامير موجه ضد النموذج التجاوزي للغة، الذي يعتبر مثاليّاً بالمعنى الهيجلي، وليس تأويلياً وتاريخياً، ومع ذلك يرفض غادامير أنْ يتمّ تفسيره على أنّه مثاليّ، ولكن في الواقع يتبين أنّه علماني يعارض اهتمام هابرماس بتلك "الحقيقة والمنهج" الذي يقدّم الادعاء المثاليّ بأنّ اللغة

(1) كوزنز، ديفيد هوي، الحلقة النقدية ـ الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا والفلسفة، ترجمة خالدة حامد، ص169.

(2) المصدر السابق، ص170.

تشكّل العالمية، أو على حد تعبير هابرماس: "هذا الوعي المفصّل لغوياً هو ما يحدد الكيان المادي للحياة العملية"؛ لأنّ غادامير ـ مثل هيدغر ـ يرى أنّ اللغة والعالم مرتبطان بحدود، وأنّ لكلٍ منهما مظهرًا تاريخيًا.

التحوّل الأخير لهابرماس نحو نظريّة التواصل اللغوي كأساسٍ للتأويل الشمولي ـ كما أنّ جدليّة غادامير هي أساس التأويل الشمولي ـ هو المبرّر لإمكانية الفكرة ما دام تصريح اللغة بأنّه هو الكيان الذي يمكّن فهمها، وليس المقصود منها الإيحاء بمثالٍ أساسي. ليست اللغة هي التي تعكس الفكرة أو هي سابقةٌ على العالم بطريقةٍ أو بأخرى، بل هي والعالم يظهران معًا، وعندما يتغيّر أحدهما يتغيّر الآخر؛ ولهذا السبب يدعي غادامير أنّ اللغة هي سلوك العالم الذي نعيش فيه، وأنّ التعالي يحقّق مشكلة التأويل، مشكلة العلاقة المتناقضة بين العقل والعالم، أي بين الذات والموضوع. إنّ العالم ليس ذاتاً مستقلة خاصّة باللغة، بل العالم يقدّم نفسه في اللغة، ويزعم هابرماس ـ أيضاً ـ أنّ اهتمام غادامير بالتقاليد يولي اهتمامًا باللغة الراسخة والقيم المخفية بشكلٍ خادع، ويعتقد تماماً أنّ نموذج التحليل النفسي يمكن توسيعه ليشمل المجال الاجتماعي، ويؤكد أنّ اللغة التي نستخدمها سوف تستمر في الخداع إذا لم تكن هناك إمكانية للتحرر من الإكراه خلال رحلة التحليل النفسي[1].

**5ـ ريكور والهرمنيوطيقا اللغويّة والنقديّة:** تمكّن ريكور من إقامة حوار مع أفكارٍ طرحها الفلاسفة السابقون مثل أرسطو، وفرويد، وماركس، وهوسرل، وهيدغر، وكذلك الفلاسفة المعاصرون مثل هابرماس، وألتوسير؛ عندما اهتموا بالتفاهم والحوار اهتم بذلك من خلال حواره مع الناس وليس مع النصوص، وهذه أهم إضافة أضافها ريكور. إنّ مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي من خلال علاقته بالنصوص نفسها، لم يفتح إلّا أبواب التأويل على العلوم الإنسانية المختلفة[2]. عندما يحاول ريكور تعريف علم التأويل فهو يركّز على تفسير النصوص باعتباره العنصر المركزي الذي يميّز علم التأويل، فإنّه يؤكد أنّ التأويل هو نظريّة القواعد التي تحكم التفسير، أي تفسير نصّ معين أو مجموعة من العلاقات التي يمكن اعتبارها نصاً في عمليّة فك رموز تنطلق من المضمون الظاهر أو المعنى الظاهر إلى

(1) المصدر السابق، ص177.

(2) طلبة، منى، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، ص142ـ143.

المعنى الخفي. وأما موضوع التأويل فقد يكون رموزاً في المنام، أو أساطير المجتمع والأدب ورموزهما. فيؤكد أنّ التأويل يجب أنْ يتعامل مع النصوص الرمزية ذات المعاني المتعددة، والنصوص التي تشكّل وحدة دلالية، كما في الأساطير؛ لأنّها ذات معنى خارجي ومعنى داخلي باطني، وبالتالي فإنّ التأويل يشكّل النظام الذي يتمّ من خلاله الكشف عن المعنى العميق المختبئ تحت المحتوى الظاهري. **ثمّ** يحاول جاهداً ـ ريكورـ الوصول إلى قلب العملية التأويلية، فيؤكد على أنّ التأويل (**هو نمطٌ من الخطاب يشتغل عند تقاطع مجالين: الاستعاري والتأمّلي، ويسعى التأويل من جانبٍ إلى وضوح المفهوم، لكنه يأمّل من جانبٍ آخر في الحفاظ على حركيّة المعنى التي يُمسك بها المفهوم ويثبتها**)[1]. محاولته هذه في التعريف تذهب إلى أنّ التأويل هو (**شيءٌ يشتغل في التقاطع بين الاستعاري والتأمّلي**)[2]. لا يمكن أنْ تعدّ نظريّة ريكور في التأويل بأنّها نظريّة فهمٍ بسيطة، كما هو الحال عند غادامير، ولكنها نظريّة فهم تشمل التّأويليّة والنقدية، وهكذا فإنّ هذه النظرية في التأويل تمثّل لحظات حرجة ضمن نظريته التأويلية، وليستْ معارضةً لها، وقد يستمر الصراع بين الاستعارة والتأويل، ولكن التأويل (**يحاول أنْ يحتويها ضمن كلية مُتصورة**)[3]؛ هنا نجد الموقف الحاسم بين ريكور وهابرماس، ونلاحظ أنّ الثاني في تقسيمه لأنواع المعرفة وارتباطها بالمصلحة والعلوم التاريخية التأويلية، يتناقض مع العلوم الوضعية؛ فهو يصنع الفارق في إدراك المعنى للعلوم التاريخية التأويلية، حيث يوجد المعنى في الأحداث والنصوص التي تركها لنا الماضي، وبالتالي يحرمها من طابعها النقدي والتحرري. يوافق ريكور على تطوير هابرماس للعلم النقدي، إلّا أنّه لا يتفّق معه في مسألة الفصل بين العلوم الاجتماعية النقدية، والعلوم التفسيرية (**إنّ علوم هابرماس التاريخية التّأويليّة والعلوم النقدية الاجتماعية، لا يمكن ولا يجب أنْ تُميّز عن بعضها في نهاية الأمر**)[4]؛ حجة ريكور هنا أنّ العلوم النقدية هي نفسها تّأويليّة. إنّ المنهج التّأويليّ كما يمثّله ريكور يتجاوز الميل إلى ما وراء النقد، كما يمثّله هابرماس، وهذا الاتّجاه الذي جعل النقد غاية في حد ذاته، يتجاوز الميل إلى التفكيكية عند دريدا، فتسمى عمليّة النقد أو التفكيك الإيجابي للنص على حد تعبير أندريه جاكوب القائل (**هناك**

(1) ريكور، بول، محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، ص33.

(2) المصدر السابق، ص34.

(3) المصدر السابق، ص35.

(4) المصدر السابق، ص15.

**نوعان من التفكيك أحدهما سلبي والآخر إيجابي، السلبي هو المضاد للإنسانية، أما الإيجابي فهو الذي يكشف عن حياةٍ جديدة، فالتفكيك هدم لمعاودة البناء)**[1].

وبالعودة إلى مفهوم الهرمنيوطيقا عند ريكور، فأنّه يرى أنّ التأويل موضوع علم قريب نسبياً من السيميائية التي كثيراً ما تستعير منه عناصر، ومن هنا ترتبط النظرية العامة للمعنى بالنظرية العامة للنص. ويؤكد أنّ مفهوم الهرمنيوطيقا ولد بداية في سياق النصوص الدِّينيّة ثمّ العلمانية، وبالتالي يؤكد أنّها "علم قواعد التأويل". نظر ريكور في بداية فكره الفلسفي إلى مفهوم الهرمنيوطيقا من وجهة نظر الظواهر الدينية، ثمّ اتجه إلى أنطولوجيا الفهم، ثمّ وضع إطاراً جديداً وهو لغةُ الدلالات وفلسفتها[2]. ويجدّد ريكور في دراسته "مهمّة الهرمنيوطيقا" أنّ التأويل هو نظريّة عمليات الفهم في علاقتها بتفسير النصوص، مما يعني أنّ الفكرة التوجيهية هي استكمال الخطاب في النص. وعليه فالتأويل هو أساسُ حياة الإنسان؛ لأنّ الحياة ما هي إلّا ظاهرة بيولوجية إذا خلت من التأويل، يلعب الخيال دور الوسيط من خلال محاكاة الفعل الإنساني والمعاناة التي تشكّل الحياة ومنها، ثمّ يروي القصة من الحياة بشكلٍ يميّز الفعل الإنساني بقدرته على التعبير والفهم المستمدة من اللغة[3].

## اَلأُصُول اَلْهِرْمَنِيوطِيقِيَّة

تقوم الهرمينوطيقا على أصلين مهمين:

1ـ المعنى الحرفي كالجسد، والباطن كالروح.

2ـ يجب ألّا نهمل المعنى الحرفي، بل نأخذ في الاعتبار الجسد والروح معًا، أو الظاهر والباطن؛ وننتقد من لا ينتبه لهذه المعاني، فيجب علينا الاهتمام بهذا وذاك؛ ووفقاً لذلك فإنّ الهرمنيوطيقا هي وسيلة ضرورية لتحقيق أهداف قيمة. بمعنى آخر، لكي تتفّق النصوص المقدسة مع وجهات النظر الفلسفية الصحيحة حول المسائل الدِّينيّة الأساسية، وبالتالي يمكن من خلال الهرمنيوطيقا المجازي

(1) طلبة، منى، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، ص146.

(2) أبو زيد، نصر حامد، الهيرمينوطيقا ومعظلة التفسير، مجلة أوراق فلسفية، عدد 10، ص33ـ34.

(3) عطية، أحمد عبد الحليم، الهيرمينوطيقا الظاهرياتية عند ريكور، مجلة أوراق فلسفية، عدد 8، ص34.

استخلاص فلسفة لا يمكن فهمها من خلال النصّ الحرفي؛ لأنّ الأخلاق الدِّينيّة الصحيحة تقتضي أنْ يكون الدِّين عالميًا ومنفتحًا على أخلاق جميع البشر، وألّا يكون خاصّاً بفئةٍ مغلقة معزولة عن الحياة الاجتماعية، وتحقيق هذا الهدف غير ممكن في ظلال الفهم الحرفي للنصوص.

## فَوْضَوِيَّة اَلْفَهْم وَالإِفْهَام في اَلْهِرْمَنِيوطِيقَا

يترتب على التأويل الفاسد للنص الشرعي تشتيت الملاكات، والتأثير على أهدافٍ أخرى هي في نظر الشرع مفاسد لا تصل إلى الاتساق الذي نصّ عليه القرآن الكريم؛ لأنّ التأويل الفاسد هو الحصول على فهمٍ خاطئ للشريعة، وتأويل لا أساس له من النص. الحقيقة أنّ تّأويل النصّ الشرعي هو تحقيق الوصول إلى المراد الواقعي للمولى، هذا المراد أحلك ما يمكن أنْ تواجهه الصناعة الفقهيّة الإسلامية؛ لأنّ العقل قد يتشوّه في هذا الشكل من التأويل، مما يحدث انتكاسة آليات الاجتهاد وغياب الوعي بالنظرية الإسلامية. هنا يتحوّل الخطاب الشرعي من الكلام اليسير إلى الكلام الصعب؛ ومن أجل الذهاب إلى ما هو أبعد من هذا التأويل، يبحث الفقهاء في علاقات الأحكام المحكمة المرتبطة ببعضها البعض، بحيث يعتبرون الموقف الصحيح الذي تمّ بيانه بوضوح في هذه الشريعة المتسامحة، والتي ترجع إلى عدم الاعتماد على عادات العرب اللغوية، واتخاذ رأي لا يراعي عموميات الشريعة، وهو الثابت الذي لا يتغيّر كما يتغيّر القياس والاستدلال. يبدو أنّ جميع المذاهب التي انحرفتْ عن الشريعة سلكت طريق البدعة من خلال التأويل الفاسد الذي لم يسلك طريق الأدلة الثابتة، وأول ما يؤثر على التأويل الفاسد في عمليّة تحويل المعاني هو العمل الإجباري (نظرية الجبر الأشعرية)، تتحوّل تصوّرات سوء الفهم مباشرة إلى فعل الملتزم (المكلَّف)، فيحوّله إلى المشروعية التي ينص عليها التكليف إلى العمل. ولعل الفلسفة التي استنكرها البعض تقع بين تلك الخطابات الجاذبة للاصطناع، والتي لا يتوافق خطابها النظريّ مع الطبيعة العملية للعمل الشرعي.

أما التأويل الصوفي فهو بعيد المنال ويسعى إلى أهدافٍ كثيرة؛ لأنّ الرموز المستخدمة في خطابه من الولاية إلى الكرامة تجرؤ على أنْ تكون إماماً في العمل الشرعي، كما أنّ التأويل الصوفي والتفسير الباطني يساهمان في نقل الحقيقة من سياقها، واعتبار النصّ بمثابة استعارة يمكن تأويله في كلّ الأحوال حسب ما يرغب الصوفي، فهو قادرٌ على قراءة أسرار اللغة واستخلاصها من واقعها، ثمّ يقوم بإنشاء خطاب

آخر يبدو أنّه موجود خلف الكلام الشرعي، ومن خلال مجموعة من الأدلة، يتحوّل الكلام الخفي إلى خطاب الحقيقة، ويخرج خطاب الحقيقة من سياقه، بحيث يفشل في تحقيق أهدافه الصحيحة.

## تَأْسِيسُ اَلتَّأْوِيل اَلْمُنْضَبِط

كل نصّ يحتاج إلى الفهم الكاشف عن جوهره من خلال توضيح شيء ينوي المرسِل إيصاله إلى المرسَل إليه، وعند إرسال الخطاب لا يعفي ذلك مطلقاً من اللجوء إلى آليات الفهم التي تختلف باختلاف طبيعة النصوص وتختلف داخل النصّ الواحد، وتعمل على ضبط فهم النصّ ومقاصده. لكن في كيفية فهم هذه الأهداف تبرز مشكلة شائكة، تبدأ أولاً بسؤال المخاطبين بالنص: هل هم متساوون في الفهم؟ المساواة المطلقة في الفهم غير موجودة؛ لذلك يبقى هناك مجال لاختلاف هؤلاء الأشخاص بسبب اختلاف أهدافهم على أساس ظروف معينة. هنا ينتصر التأويل ويصبح ضرورة في إدراك خطاب النص، وهنا تنشأ مجموعة من التفسيرات والتأويلات المقبولة والمحتملة والمفروضة، وفي مواجهة زخم الصراع يبرز مطلب أساسيّ وهو: إرساء المعيار في مسائل التأويل؛ ولتحقيق أهداف التأويل الصحيح لا بُدَّ من مراعاة ما يلي:

1ـ ضبط اللغة ومراعاة الدلالة التعبيرية:

ومن أجل ضبط محتوى الخطاب الشرعي، وبيان أهداف المشرِّع، وإرساء القانون للفهم، وهي هنا الدلالة اللغوية، فكل تأكيد لهذا الهدف لن يكون إلّا من خلال فقه القواعد التعبيرية لهذه اللغة، ولا شكّ أنّها لغة لها التميّز بأسلوبها التواصلي ودلالاتها التعبيرية المميّزة؛ ولذلك فإنّ من يريد فهم كلام الشارع وفهم مراد المولى، عليه إلّا يتجاوز الخطوة الأولى، وهي فهم الأشكال الأسلوبية لهذه اللغة؛ وعلى الرغم من خصوصية اللغة العربية التعبيرية، إلّا أنّها تدلّ على دّلالة جوهرية للمعاني الأصلية، وبالتالي توضّح الدّلالة الأصليّة من خلال وحدة الفهم الإنساني وإمكانية الانسجام وفهم الخطاب. أما الدّلالة الفرعية فهي تخدم الدّلالة الأصلية، وهذا هو الخاصّ باللغة العربية، الذي أدى إلى زيادة الوظيفة الدّلالية للغة، وأنّ هذه الدّلالة أدتْ إلى وحدة المعاني المحصّلة من الخطاب.

2ـ مراعاة طبيعة البشر في الفهم:

الاعتبار الأول الذي يجب الاعتراف به هو أنّ النقل الشرعي للتفاهم موّجه إلى عموم البشر، ومن المؤكد أنّ عموم البشر تمّ ترتيبهم وفق تسلسل هرمي يميّزهم من حيث قوة الفهم أو التحصيل العلميّ ومستوى الثقافة العامة والخاصّة، ولكن رّغم هذا التسلسل فإنّهم متحدون على وسائل الإدراك الطبيعي ثمّ على مبادئ العقل الذي لا يتصوّر أنّ زيداً حاضراً وغائباً في نفس الوقت وفي نفس المكان، من خلال القواعد العقلية التي يتمّ بها تصحيح الفكر، كما لو كان الجزء أدنى من الكل. هذه المعرفة هي التي أتاحتْ له إدراك عدم تناقض الخطاب الشرعي، ومن ثمّ فهم علامات التأويل، والحقيقة أنّ هذا التدرج في الفهم هو نفس التدرج الذي يستخدمه الخطاب القرآني في عمليّة فهم المتلقي، حيث كان الصعود من شعورٍ يستنبط مجموعة من المدركات نحو الحقيقة العقلانية المستقرة بالعقل في حالته الطبيعية، قادر على الارتقاء إلى مستوى الاعتبار لهدف السيطرة على كلّ خطاب، ثمّ يتّجه هؤلاء المتلقون نحو العمل، وهو الطريق الذي علمه وعمل به وأنشأه العلماء في عمليّة الفهم، وبالتالي فإنّ أي تّأويل يتجاوز القواعد الموضوعية هو تّأويل فاسد؛ لأنّه يتجاوز الوسائل الطبيعية للتواصل البشريّ كله؛ ولأنّ الدخول في عمليّة التأويل عبر وسائل غريبة ورمزية ومبهمة يعني الوقوع في ما لا يطاق والحرج واختلال الفهم العرفي.

3ـ مراعاة مُراد المتكلِّم:

وهذا مما يشهد على الارتباط القوي بين النصّ والواقع، مما يعني أنّ أي تّأويل فاسد يؤدّي بلا شكّ إلى الغباء والمراوغة، وإعلاء ثقل العدم على الوجود. إنّ إنشاء الكليات وتوضيحها هو عملٌ دؤوب، وهو عمل نخبة راسخة في العلم، تعرفه للتحقّق منه، وقادرة على بيان غرضه؛ لأنّ العلم أصبح عندهم وصفاً أخلاقياً فجمعوا بين العلم والعمل، فتحدد هدفهم باعتبار العلم إماماً في العمل، وهؤلاء هم الذين يستحقون الفضل في وضع الأدوات الحثيثة التي تحمي العقل من الأخطاء والتأويلات الفاسدة.

## اَلْمَبْحَث اَلثَّانِي: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيلُ عِنْدَ اَلشُّعُوبِ اَلْبُدَائِيَّةِ

سيطر العرف على الإنسان البدائي، باعتباره القوة الخلقية أو الإجبارية التي كان على البدائي أنْ يراعيها في سلوكه، ففي كثيرٍ من الأحيان كانت الأجناس البدائية لديها تصوّرات معينة عمّا يترتب على انتهاك العرف من أنّه سيجلب سوء الحظ للمخالف وجماعته؛ على سبيل المثال، طلبت قبائل يوتي من صائدي الحيتان عدم الاقتراب من النساء خلال مواسم الصيد؛ لأنّهم قد يعانون من آثام الآخرين، مثل خيانة زوجاتهم لهم عندَما يكونون بعيدًا، فهنا المسؤولية جماعية. تجدر الإشارة إلى أنّ كسر العادات، وهو معنى الأفعال السيئة عند البدائيين، كان يعتبر إما سبباً مباشراً للمرض أو الوباء أو عواقب ضارة مثل الكوارث ـ وهو ما يتوافق مع مرحلة السحر ـ أو كسببٍ لإثارة أرواح معينة، أو وضع فاعل الشر ـ أي مخالف العادات أو أصدقائه ـ تحت تأثير روح شرير، يعود هذا التصوّر إلى مرحلة الحيوية المتأخرة وبداية مرحلة الدين. نجد عند البدائيين في المرحلة الأكثر نضجاً ـ أي في المرحلة الحيوية ـ أنّ مخالف العادة يخضع لفكرة الأرواح وتدخلها؛ على سبيل المثال يعزو الدوكاتا سوء الحظ في الصيد إلى خطيئةٍ يرتكبها أحد الصيادين أو أقاربه في حق أرواح الموتى، فلا بُدَّ من طرد الجاني ـ القاتل مثلاً ـ من المجموعة لأنّه أصبح رهينة لشبح المقتول، فكل شر يصيب الجماعة كالوباء والسعال الديكي يكون سببه روح خبيثة، وأرواح الموتى كالأحياء ترى الشر فيما تعتبره شراً وترى الخير في ذلك، حتى أصبحتْ أرواح الموتى البشريّة هي الحارس الأعلى لأخلاق الأسرة أو المجموعة.

إنّ ملاك الأخلاق في الشعوب البدائية فرض نفسه في شكلٍ أسطوري، في شكل قصة تروى أو بتدخلٍ من خيالي، من الألواح، من حمورابي إلى وصايا موسى العشر، وحتى عندما أصبح موضوعاً للتأمّل، فإنّه لم يصبح دائماً قضية، بل يتمّ تبريره بأدلةِ النظريات الاجتماعية البحتة، التي تتميّز على العموم بتقدير الحقيقة، بيّنا تقدّم لنا في الوقت نفسه، في شكلِ وصفٍ موضوعيٍ للطبيعة الاجتماعية للإنسان، تفسيرًا وتبريراً للإكراه. تعطي أيديولوجية التبرير هذه لنفسها مظهر العقل، تمامًا كما أعطتْ كلّ طبقة اجتماعية عبر التاريخ لنفسها اسم العقلانية؛ للاستجابة لمصالحها الطبقية. لقد حلّت هذه الأيديولوجيات المبرّرة محل الأساطير، من المثل المحافظ الذي يرويه سينيوس أغريبا، إلى نظريات سبنسر في "علم وظائف الأعضاء"، ومن قوانين أفلاطون إلى فلسفة القانون عند هيجل. يرى البعض أنّ انتقال أخلاق المجتمع من الطبيعي إلى ما فوق الطبيعي وإلى المجتمع حدث في الماضي البعيد، عندَما

كانت إدارة القانون مقتصرة على رئيسٍ أو طبيب، رجل تجتمع حوله معاني القداسة، ويدعي أنّه يستمد قوته ونفوذه من أجداد القبيلة والآلهة، وكل ذلك يتمّ بمساعدتهم وباسمهم. إنّ الدِّين والأخلاق أصبحا مرتبطين عندَما ظهرتْ فكرة الإله الأعلى في عصر الشرك، وفي الوقت نفسه نرى أنّ هذا الارتباط مثبت في سطرٍ آخر، أقصد فكرة العقاب بعد الموت، منذ أنْ لاحظ الإنسان عدم توافق العدالة مع الفضيلة، أعني أنّ الأشرار غالباً ما يفلتون من العقاب في هذا العالم، ظهرتْ عندهم فكرة وجود عالم آخر للعقاب والثواب، لكن هذه الفكرة في مجملها شيء فكّر فيه الإنسان أو تمّ اكتشافها أو الاعتقاد بها، لم تظهر بالشكل الذي نعرفه اليوم، بل ظهرتْ بشكلٍ تدريجي على مدى فترات زمنية طويلة، ونجد شيئًا منها بين البدائيين بأشكالٍ مختلفة. بالنسبة لهم يُعدّ ذلك امتدادًا للعقيدة الحيوية القائلة بأنّ هناك روحًا في كلّ الأشياء، وهذه الروح تستمر في حياةٍ مشابهة جدًا لحياته الأرضية. إنّ رفاهها واستمراريتها بعد الموت لا يعتمد على تصرفاتها في هذه الحياة، بل على الرعاية التي تتلقاها من أحبائها وأحفادها بعد وفاتها، ويجب أنْ تدفن في القبر بشكلٍ صحيح، وتُسكن في بيتٍ وتتغذى بشكلٍ كافٍ، هذا هو التصوّر السّائد وراء فكرة الواجبات تجاه الموتى عند الشعوب البدائية. هذه العناصر بأشكالها المختلفة، لم تكن فطرية بشكلٍ عام، بل ـ في بعض الأحيان ـ يبدو للبدائيين أنّ الحياة الآخرة هي امتياز مخصص لفئاتٍ معينة فقط، كما هو الحال عند التونغيين، حيث يعود الموتى إلى وضعهم السابق في هذه الحياة عندَما ينتقلون إلى حياتهم التالية، وأحياناً يعتمد الحصول على الجنة على نوع الموت عند الميكروخيين، من يموت بسلامٍ يصل إلى الجنة، والبقية يسقطون في الجحيم. في مرحلة الشرك وبداية الديانات الروحية تظهر الفكرة بشكلٍ محدد، وعند المصريين تخضع الروحّ للاختبار أمام أوزوريس، وكذلك الحال عند المكسيكيين، فإنّ عندهم كتاب الموتى الشبيه بكتاب المصريين. هكذا تبدو مرحلة الشرك في مراحلها الأولى تميل إلى تنظيم الصّورة المشوشة للعالم الآخر، ولكننا لا نجد فكرة العالم الآخر عند البابليين واليهود، ولم تصبح مركزية بين اليونانيين إلّا على يد النحلة الأورفية. والآن كيف توّصل الإنسان إلى التمييّز بين الخير والشر؟ وما السبيل للتخلّص من الشر؟ وكيف يعاقب من يخالف ما يعتبره المجتمع خيراً أو شراً؟ في المراحل الأولى لظهور الأخلاق استخدم الناس أسلوبين في التعامل مع الشرور: الأول كان يعتمد على السحر، والآخر يعتمد على الدين. أحياناً يخلط في الأسلوبين، ويفصل بالوسائل المناسبة وإزالتها من شخصٍ أو مكانٍ؛ على سبيل المثال عند الصينيين يتمّ تمثيل أمراض الناس ومصائبهم خلال

العام السابق بمجموعةٍ من الحجارة وقطع الحديد التي توضع في زجاجةٍ ثمّ يتمّ نفخها في احتفالٍ مقدس. ومن المهم هنا أنْ نلاحظ أنّ المقدس بالنسبة للبدائيين ليس له نفس المعنى بالنسبة لنا، المقدس والطاهر مترادفان عندنا، وحتى في شريعة موسىعليه السلام، المقدس والطاهر مترادفان، أما عند البدائيين فالشيء المقدس يساوي الحرام، وهو مقدسٌ أو محرّم لأنّه مليء بالمؤثرات الخطيرة، والمقدس هنا يعني الشيء المنعزل بسبب خطورته، أو لأنّه مكلَّف بالله أو الروح، بحيث يكون يمكنه التصرّف فيه بالشكل الذي يراه مناسباً.

أما الطريقة الثانية للتخلّص من الشر، فهي تتعلّق بالأخلاق في مرحلة سيطرة الحيوية وفي مرحلة الدين، ونجد هناك أنّ الشر أو الخطأ هو اضطراب العقل (روح الأجداد أو روح متفوّقة)؛ إما لانتهاك قوانينها، أو لعدم تقديم التضحيات لها. هنا عمليّة التخلّص من الخطيئة أو الشر تتضمّن إما التخلّص من الروح الغاضبة نفسها أو السعي لإرضائها بالقرابين. تجدر الإشارة إلى أنّ هناك طريقة وسطية ثالثة بين هاتين الطريقتين، وهي أنْ ينكر المذنب ما فعله ويدرج جميع ذنوبه في حفلٍ خاصّ، ويدعو جميع الأرواح أو الآلهة المسؤولة لكل خطيئة، ثمّ يستغفر من خطاياه، كما وجد في بابل ومصر.

في هذه المراحل البدائية (السحرية والحيوية) نجد أنّ طريقة التعامل مع الشر هي: إما نقل أثر أو روح المرض أو الشر إلى الجسم وتدميره أو إخافته وخداعه، بجعله ينكر الفعل أو الذنب. وبعد أنّ تطوّرت فكرة الروح وحلّ محلها الإيمان بالآلهة، أصبح أسلوب التخلّص من الذنوب والشرور هو تقديم القرابين لإرضاء الآلهة، وفي هذه الأساليب لا توجد فكرة أخلاقيّة بمعناها اليوم، من ثمّ بدأتْ فكرة العدالة والمسؤولية الفردية في الظهور بوضوح. يتمّ التعرّف على بعض الأرواح والآلهة كقضاةٍ محايدين يساعدون المظلوم ويعاقبون القاتل؛ لأنّه قاتل وفقاً لقانونٍ محايد. لكن قبل ظهور الديانات الكبرى في الصين والهند والشرق الأدنى، لم تكن الآلهة كيانات مثاليّة حسب تصوّرهم ولم تكن عادلة دائمًا، وبطبيعتها كان بعضها يمثّل المشاعر الإنسانية السيئة. لكن هذه التصوّرات الأخلاقيّة التي مارسها الإنسان عملياً في مرحلة الفطرة السليمة قبل القرن الثامن قبل الميلاد، سرعان ما انفصلت عن الواقع وارتفعت بعد القرن الثامن إلى مرتبة المُثل والنماذج وأصبحت عالماً مستقلاً بذاته، له هدفه في السلوك البشريّ. هنا تظهر المرحلة الثالثة (مرحلة التّأمل والتصوّرات) حسب المذاهب الشرقية، كالزرادشتية والبوذية واليونانيين في فلسفتهم ابتداءً من سقراط. في هذه الطوائف الشرقية تمّ اتخاذ الشكل الصارم

من وحدة الوجود. وبشكلٍ عامّ فإنّ مهمّة الأخلاق في هذه المرحلة من هذه الأديان هي أنْ يحقّق الإنسان خيره وخلاصه بنفسه وفي نفسه بتجريد نفسه من فرديته، وكل شيء يربطه بالعالم الحيّ ليهيئ نفسه للاتصال وربما الاندماج أو الفناء مع العالم؛ ليصل إلى كائنٍ روحي أسمى.

أما الفلاسفة اليونانيون المثاليّون فقد ارتقتْ الفضائل عندهم إلى مرتبة المُثل العليا، وأصبح العالم الحسي سجناً وخطيئةً يجب على الإنسان أنْ يتحرر منها ليحصل على حياةٍ أفضل بعد الموت، مع التركيز على فضائل المثقفين والمفكرين وازدراء الفضائل العملية المرتبطة بالعمل والزراعة والحِرف؛ ظلّت هذه الصّورة سائدة في معظم الفلسفات الدِّينيّة والمثاليّة طوال العصور الوسطى وحتى أواخر العصر الحديث.

قبل أنْ نجمع أجزاء هذه اللوحات التي تتبعتْ تطوّر الفكر الإنساني الأخلاقي، من المهم أنْ تكتمل الصّورة بإلقاء نظرةٍ على تطوّر فكرة القوانين الوضعية والمسؤولية القانونية، وهنا نجد سطرين من نفس البداية، أقصد العرف. الأول: يأتي من العرف فمن يخالف القانون هو من يخالف العرف فيعاقب، كما هو الحال مع الحيوانات وحتى الجمادات؛ لأنّها جميعها تصبح ـ عندما تخالف العرف أو تتسبب في انتهاكه ـ موضع إزعاج أو قوة سحرية معدية أو روح شريرة، ويجب القضاء عليه إما بتدمير ما كان فيه أو بتطهيره، والمسؤولية هنا جماعية، أي أنّها يمكن أنْ تنتج مخالفة لأي عصيانٍ للعادات أو غضبٍ للأرواح؛ إنّه أمرٌ سيئ للغاية بالنسبة للمجموعة بأكملها، أو على الأقل بالنسبة للمقربين منهم. استمر هذا التصوّر للشر في النمو، وكلما نجح الإنسان في تشكيل صّورة أقوى وأكثر نموذجية للأرواح والآلهة، زادتْ قوتهم وأصبحتْ أفعالنا نتيجة لتقديرهم وإرادتهم وتدخلهم. إنّ فكرة إسناد الأفعال السيئة والشرور والحسنات إلى قوى خارقة للطبيعة لا تزال ذات صلة بتفكيرنا الحالي بشكلٍ عام. هذا هو السطر الأول، الخط الذي ينسب أفعالنا إلى قوةٍ أعلى. أما السطر الثاني: فهو عمليّ وواقعيٌ لم يتمكن الإنسان من حينٍ لآخر من التعرّف على ما تقدّمه له التجربة، ومن هذا نشأ خط آخر مخالف للأول في تصوّر الإنسان للشرور من مصدرها؛ وهذا يعني أنّه بإسناده إلى الإنسان نفسه، نجد هذا الاعتراف الواقعي (هذا الخط الثاني) حاضراً دون وعيٍ في نفس المفهوم الميتافيزيقي الأول للشرور ومصدرها، أعني عندما يجعل البدائي من فاعل الشر نفسه، دون أي شخصٍ آخر، موضوعًا للشر أو الروح الغاضبة، وبالتالي يجب قتله أو طرده. هنا يظهر تأثير الخط العمليّ والواقعي بتحديد المسؤولية ضمنياً

وربطها بالفاعل نفسه، رّغم أنّ الوعي البدائي للزمن جعله ينسبها إلى نفوسٍ أخرى، مما جعل الممثل أداة تنفيذ بسيطة، وسوف يستمر هذا الاعتراف بالواقع حتى نصل إلى التزاماتٍ وعقوباتٍ مفروضة اجتماعياً في مجالات القانون والأخلاق التي تبتعد كثيراً عن الخط فوق العملي، تتضمّن اعترافاً واقعياً بالمسؤولية الفردية أو الجماعية. نجدها في عمليات الانتقام بين قبيلةٍ لقبيلةٍ أو بين فردٍ وآخر، ونجدها في القاعدة الشهيرة: السن بالسن والعين بالعين، والتي نجدها في سِفر الخروج، بل وقبل ذلك في مسلّة حمورابي؛ سنجد هذا الخط الواقعي لتحديد مصدر الشر والمسؤولية في الأديان والفلسفات المثاليّة موازياً للمفهوم الميتافيزيقي، أي الخط الأول. لقد وجدنا هذه الثنائية ليس فقط في الأخلاق والقانون، بل أيضاً في الفكر الإنساني في مرحلته الثالثة (مرحلة التّأمل والتصوّر) الثنائية بين الميتافيزيقا من جهةٍ والعلوم والحِرف والفنون العملية من جهةٍ أخرى. أليس من المهم جدًا أنّ الفيلسوف المثاليّ الذاتي لا يزال يتصرّف وفقًا لهذه الثنائية؟ فنجد فيلسوفاً مثل بيركلي أو مالبرانش، من الناحية الفلسفية، يصنع العالم من أفكارٍ بسيطة وينكر الوجود المادي للأشياء، لكنه عملياً لا يمتنع عن تناول طعامه أو تّغيير ملابسه.

نعود إلى توضيح الخط الأخلاقي الواقعي، ونرى أنّه يتطوّر من تلقاء نفسه؛ تنطبق قاعدة "السن مقابل السن" أولاً بشكلٍ حرفي، إذا قُتل شخص بسقوط رجل عليه من شجرة، فيجب أنْ يقع على القاتل شخص آخر من أقارب المقتول مثلاً أو من قبيلته، ثمّ حلّت فكرة التعويض محل الانتقام، وتم استبدال نظام العين بالعين بالتعويض على شكل ماشية أو ما شابه ذلك، وكما تبين لنا شريعة حمورابي أنّ قاعدة السن بالسن وغيرها من القوانين تمّ تطبيقها بطريقةٍ طبقية، فإنني أعني أنّ العواقب المترتبة على قتل رجل حر عبد أو قتل رجل لامرأةٍ تختلف عما يترّتب على ذلك من عواقب، كما نجد أنّ التعويض العيني أو النقدي مقسَّم أيضاً إلى طبقاتٍ، رّغم أنّه في جميع هذه الحالات لا يوجد تمييّز بين الفعل المتعمّد والفعل العرضي. المهم أنّ الضرر قد وقع ولا بُدَّ من القصاص أو التعويض، ثمّ تضاءل دور المسؤولية الجماعية وبدأ التمييّز بين الفعل المتعمّد والعرضي، وانعكستْ هذه التطوّرات على الديانات الكبرى.

أما فيما يتعلّق باليهودية، فسوف نعرف منذ أنْ كتب سبينوزا كتابه "الأخلاق" أنّ السلطة الأخلاقيّة والتشريعية خارجية تماماً مثل مصدر الأخلاق، المتمثّل بإلهٍ أقرب إلى رأس القبيلة، وهذا ينطبق أيضاً على المسيحية التي تحدد خطوط دِّين عالمي، ولكنها في مرحلة التّأمل والتصوّرات، حيث يظهر صدى الثنائية الحادة بين عالم الفكر وعالم التجربة؛ ولهذا السبب بدا مثاليًّا روحيًا للغاية، إلى حدٍّ إهمال متطلّبات الإنسان العملية أو تقريبًا.

## اَلْمَبْحَث اَلثَّالِث: هَرْمَنِيوطِيقَا اَلتَّأْوِيل في اَلأَدْيَانِ اَلسَّمَاوِيَّةِ

وفي بعض الطوائف الدِّينيّة الكبيرة يختفي أحد الجانبين، إما الحدس أو العقل، وتظهر صّورة تهدف إلى أنْ تكون عقلانيّة ومذهبية في آنٍ واحد؛ هذه الصّورة المعقدّة تحاول خلق أخلاق دينية تتكيّف مع مرحلةٍ معينة، وتتسّع الفوارق بين المواقف العاطفية والخيالية والعقلية كلما حاول أحد الطرفين الدفع في اتّجاه واحد على حساب الاتجاهات الأخرى؛ وهذا ما دفع المرشدون الدينيون المحترفون إلى محاولة تنظيم أمور الدِّين وتقوية الروابط بينهم من خلال البحث عن نمطٍ مشترك في التصوّر والفكر والعمل.

### اَلدِّيَانَة اَلْيَهُودِيَّة

لقد أُعجب بعض مفكري اليهود بالفلسفة اليونانية؛ لأنّهم رأوا فيها تأويلاً وتفسيراً للحكمة الكثيرة في التوراة. كان اليهود ـ كغيرهم من شعوب الديانات الأخرى ـ طائفة كبيرة فخورة بدينها المبني على التوراة والتقاليد الدِّينيّة المستفادة من البيئة والمجتمع، إلّا أنّهم اضطروا إلى تبني بعض الفلسفة والأدب اليوناني؛ لأنّهم لاحظوا المشاكل التطبيقية ـ بشكلٍ أو بآخر ـ في دينهم[1].

ولعل الصراع الذي اندلع بين الأخلاق الدِّينيّة ثار على كلّ من حاول إخراج اليهود من عزلتهم التاريخية، باعتبارهم شعب الله المختار، وأنّ الأخلاق الدِّينيّة اليهودية منفتحة على ثقافة العالم، وهي الأخلاق التي أراد اليهود أنّ يخرجوها من دائرة التوراة؛ لعل ذلك هو السبب في انتشار اليهود في جميع أنحاء العالم للخروج من عزلتهم التاريخية التي اختارها لهم الكهنة والزعماء الدينيون، ومن أقدم الفلاسفة الذين قادوا هذا الكفاح من أجل الانفتاح والتنمية كان فيلون الإسكندري (ت50 ق.م) الذي عمل على تفسير وتأويل الشريعة الموسوية تفسير عقلاني، وجمع بين ما وردّ في أسفار العهد القديم والفلسفة اليونانية.

تعتبر الإسكندرية أهم مركز لهذا الأسلوب ـ خاصّةً ـ في زمن فيلون الإسكندري الذي يعتبر أهم مرجع في الموضوع، وكل من يقرأ فيلون يرى أنّ القانون والفلسفة هما المصدران الرئيسيان لفكره، فهو يحاول حماية الأخلاق الدِّينيّة اليهودية من التطرّف الذي يمارسه رؤساء الكهنة على جوهر الدِّين

(1) موسى، محمد يوسف، بين الدِّين والفلسفة، ص113.

اليهودي وخصائصه، إذ يعمل على تفسير الشريعة الموسوية تفسير عقلاني، ويرى أنّ ما يصح من الفلسفة هو ما نجده في توراة الحكمة، ولو كان في أيدي فلاسفة من مختلف الطرق؛ ولهذا يصف فيلون بالغباء والإلحاد من يرفض التأويل والتفسير المجازي، قائلاً: (**إنّ الذين لا يريدون قبول طريقة التفسير المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم ملحدون أيضاً**)[1]. وإذا تجاوزنا فيلون الإسكندري وعصره سنجد مفكرًا يهوديًا آخر هو موسى بن ميمون (1135ـ1204) الذي يعتبر من أبرز المفكرين اليهود الذين حاولوا إيجاد مزيج مستمد من الفلسفة اليونانيّة الأرسطية على وجه الخصوص، والدين اليهودي[2]. كان يعتقد أنّ الأخلاق الدِّينيّة الصحيحة تتبلوّر فيما قاله الأنبياء، ولا يمكن فهم ما قاله الأنبياء دون تفسير وتأويل لفهم الاستعارات ومعانيها؛ (**ولهذا نجد هذه المواضيع تتركز في كتب النبوّات على الأمثال، كما نجد علماء الشريعة يتحدثون عنها بالاستعارات والأحاجي، وهم في ذلك يتبعون خطة الكتب المقدسة**)[3]، فهو لا يترك التفسير للفوضى، بل يحدد شروطًا يجب توضيحها، وأهمها:

1ـ إذا كانت النصوص بمعناها الحرفي تؤدّي إلى التجسيم، فيجب التأويل.

2ـ إذا قام الدليل العقلي على بطلان المعنى المأخوذ من ظاهر النص، فيجب التأويل.

3ـ إنّ التأويل لا يهدم ركناً من أركان الشريعة.

4ـ لا ينبغي تقديم سوى القليل من التأويل الكافي لفهمه، ويجب أنْ يقتصر ذلك على المستعدين فقط[4].

توضح هذه الشروط حدود الأخلاق الدِّينيّة في رؤية موسى بن ميمون لفهم النصّ الديني، ومن الحماقة الأخلاقيّة أنْ نفهم الحضور الإلهي كحقيقةٍ مادية متجسّدة في شكلٍ أو حركةٍ أو مكانٍ، ويعتبر ذلك أيضًا انحرافًا عن الأخلاق الدِّينيّة وعدم طاعة العقل، فهو الجوهر الذي من خلاله تتحدّد جميع المبادئ والمُثل العليا التي تتحدّد بموجبها قوانين الشريعة. لم يترك ـ ابن ميمون ـ هذه المسألة دون تدقيق،

(1) المصدر السابق، ص117.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص465.

(3) محمد، يوسف موسى، بين الدِّين والفلسفة، ص120.

(4) المصدر السابق، ص121.

بل وضعها في إطار أصول الشريعة، وما يتعلّق بأصول الشريعة لا مجال فيه للتأويل ولا للعقل. التأويل عنده يتعلّق بتلك الجوانب من الشريعة التي لا تمس أسسها وقواعدها الأساسية، فإنّه يدرك مسألة اختلاف الوعي بين الناس؛ فالحذر من انتشار التأويل بين من لا يملك الضمير المستعد للتعمّق في القضايا الكبرى؛ لأنّ في ذلك إفساد للشرع والعباد وانحرافاً عن الأخلاق الدِّينيّة السليمة التي هي الغاية الحميدة. رأى ابن ميمون أنّ الفلسفة السّائدة في عصره هي مفتاحٌ لفهم ما وردّ في كتب الأنبياء، مما يمهِّد الطريق لفهم بعض ما وردّ في التوراة، ويفسّر بعض نصوصه مجازياً بالتأويل، وبما يتفّق مع ما كان من الأدلة القطعية على صحته، فإنّ ما بُني عليه الدليل العقلي الصحيح لا يمكن أنْ يناقض ما جاء به الوحي؛ وإذا شعرنا أنّ هناك تناقضاً ظاهرياً فلا بُدَّ من حلّه بتفسير وتأويل النص، وإذا لم تكن الأدلة قطعية، فيجب علينا قبول ما جاء به الوحي، ولو كان تفسيره وتأويله ممكناً. بشكلٍ عامّ كان ابن ميمون يلتزم بأخلاقٍ دينية يهيمن عليها الاعتدال وليس التطرّف ولا يلجأ إلى التأويل إلّا عند الضرورة[1]، وقد تأثر ابن ميمون بشكلٍ كبير بالفلسفة الإسلامية، لا سيما في معالجته للفلسفة والكلام القائم على الوعي، حيث إنّهما مختلفان في طبيعتهما. لكن الأخلاق الدِّينيّة الصحيحة تقضي أنْ يكون أحدهما ـ الفلسفة والأخلاق ـ مكملاً للآخر، وواجب الفلسفة حتى لا تخرج عن حدود الأخلاق الدينية، هو تأكيد حقائق الدِّين عقلانياً، وإزالة النظريات التي تناقض الوحي[2].

## اَلدِّيَانَة اَلْمَسِيحِيَّة

وإذا انتقلنا من اليهودية إلى المسيحية فإنّنا نواجه مشكلة من نوعٍ جديد ناتجة عن تفاعل النصّ الديني مع الفلسفة. وجد بعض رجال الدِّين أنفسهم في مواجهة نفس مشكلة التأويل، ولاحظوا أنّ الفلسفة اليونانيّة تحتوي على حقائقٍ لا يمكن إنكارها. أشار لاكناس (ت 325م) إلى أنّ فلاسفة اليونان توصلوا إلى جزءٍ من الحقيقة، فكان موقف الكنيسة يؤيد مسألة وجود نصوص في الكتاب المقدس تحتوي على ما هو صحيحٌ في الفلسفة اليونانية، ويتضمّن حقائق أخرى لم يصل إليها هؤلاء الفلاسفة.

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص466.

(2) المصدر السابق، ص466.

وإذا أُخذت هذه النصوص حرفياً، يصبح من الصعب رؤية هذه الحقائق؛ ولهذا كان لا بُدَّ من تفسير وتأويل بعضها لكشف ما تحتويه من معانٍ مخفية[1].

تعد المسيحية بعالم الملكوت، ليس في هذا العالم، بل في ملكوت السماوات للسذج والمرضى والفقراء: (**طوبى للسذج لأنّ ملكوت السماوات لهم، طوبى للمرضى لأنّهم سوف يتعزى، طوبى للحكماء لأنّهم يرثون الملكوت، طوبى للجياع والعطاش إلى البر فإنّهم يشبعون**..). لكن إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية الأولى أو البدائية كما ظهرتْ عند ظهورها وفي عصورها الأولى نجد خطين: الأول تشاؤم نسبي، والآخر تفاؤل. هذه العناصر غير المتجانسة في الأخلاق المسيحية (التشاؤم والتفاؤل) والدعوة إلى المحبة والعدالة معًا، وعدم استخدام العنف، وكذلك الخضوع لكل سلطة، والتبشير بمخلصٍ أرضي مع القول بأنّ الخلاص سيكون في الجنة وعالم آخر.. لا يبدو أنّ هذا هو الحال إذا فهمنا الحركة بأكملها من خلال الظروف والإمكانات الحقيقيّة لهذه المجموعات المسيحية نفسها؛ ولذلك يبدو أنّ تحليلات إنجلز ولينين وأتباعهما اللاحقين تقدّم تفسيراً غير بعيد، ونترك لجارودي هنا أنْ يلخص ويعرض لنا هذا الرأي، يقول جارودي: إنّ إنجلز في دراساته عن المسيحية المبكرة يبيّن كيف كانت هذه الرؤية الدِّينيّة الإيمانية قبل أنْ تتخذ شكل عقيدة ومؤسسة محافظة في يد السلطة منذ زمن قسطنطين كان احتجاجًا، لكنه كان احتجاجًا عاجزًا، ويظهر لنا كيف عرفت الجماعات المسيحية الأولى رؤية يوحنا بانهيار السلطة الرومانية التي سحقتهم. يتحدّث عن هذه المسيحية المبكرة كعنصرٍ ثوري، وهذا واضح؛ لأنّ السلطات العامة كانت خائفة منه لدرجة أنّها نظمتْ اضطهادًا وحشيًا ضده. لم يكن الاضطهاد لأسبابٍ دينية فقط، كما يتضّح من حقيقة أنّ الطوائف الأجنبية الأخرى كانت عديدة ولزمتْ الصمت. كما يتحدّث إنجلز عن إيمان هذه المجموعات المحاربة الأولى، نجد لينين أيضًا في كتابه (الدولة والثورة) يشير إلى الروح الثورية الديمقراطية للمسيحية البدائية[2]، لكن هذه الجماعات كانت ضعيفة وغير قادرة على القيام بثورتها؛ لأنّ تلك الحقبة لم تعرف قوة اجتماعية قادرة على الإمساك بزمام العالم الروماني المتدهور وقيادته نحو مستقبل تقدمي؛ ولأنّ العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس فشلاً تاريخياً من ثورات العبيد، لدرجة أننّا رأينا هذا الطموح الذي لا يقاوم في التغيير يتحوّل إلى حلمٍ، وتوّقع تحقيق

(1) موسى، محمد يوسف، بين الدِّين والفلسفة، ص125.

(2) أُنظر: لينين، الدولة والثورة، الترجمة العربية، ص ٥٤.

الوعد، وأخيراً إلى عقيدةِ الهروب والتهرّب والترك، عقيدة تنتقل إلى العالم الآخر، وهذا التعويض السماوي الذي تحوّل إلى عقيدةٍ منظمةٍ بخلطه مع تراث الأفلاطونية المحدّثة، هو الذي أصبح يوماً ما (أفيوناً) مذهلاً استخدمته السلطات، وما زالتْ تستخدمه منذ عهد قسطنطين؛ لإجبارها على قبول بؤس هذا العالم أثناء انتظار وعود الآخرة. يرتكز هذا التحليل لإنجلز في مصطلحاته الأساسية على أبحاثٍ واكتشافاتٍ أدتْ إلى تقدّمٍ كبير فيما يتعلّق بأصول المسيحية، خاصّة منذ اكتشاف مخطوطات البحر الميت عامّ 1947م في دراسة العناصر التي تشكّل التلفيق المعقّد للمسيحية، يبدو أنّه يجب علينا منذ البداية أنْ نفرّق بين التيار الرافد اليهودي والتيار الرافد اليوناني؛ لأنّ الحركة المسيحية المتأثرة باليهودية والتي سيطرتْ على كنيسة القدس قد ولِدتْ من سلالة الحركات الدِّينيّة واليهودية التي ملأتْ القرن الأول قبل الميلاد، وكانت هذه الحركات في معظمها ثورية بطبيعتها، مثل حركات التحرّر الوطني الشعبية الموجهة ضد السادة الأجانب، البابليين والآشوريين أولاً، ثمّ ورثة الإسكندر والرومان. غالباً ما يتمّ التعبير عن ذلك في شكلِ تنبؤات بمجيء المسيح المخلّص؛ تنبؤات لا تدين السيطرة السياسية والدينية الأجنبية فحسب، بل تدين أيضاً اضطهاد الطبقات المهيمنة، وكبار الرهبان اليهود، الذين من المرجح أنْ يتعاونوا مع المحتل. كان أسلوب هذه الحركات الثورية اجتماعياً أسلوب اللا عنف، أسلوب الوعظ والوعظ بالقوة الصالحة، وكان لهم تأثيرٌ كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس، كما تشهد بذلك فصول عديدة من الأناجيل وأعمال الرسل. لكن هذا التوّقع لمجيء الملكوت رافقته أعمال عنف أخرى نجد آثارها في فقراتٍ أخرى من العهد الجديد، مثل حادثة نهب الهيكل ومحاكمة المسيح بتهمة الخيانة، بعد أنْ أعلن نفسه ملكًا على اليهود. يبدو أنّ هذا الاتّجاه ساهم في جعل المسيحية عنصراً في تفكيك القوة الرومانية، والسبب في كراهية عبادة الإمبراطور، ورفض المشاركة فيها، ومنع المسيحيين من أداء الخدمة العسكرية للإمبراطورية... كلّ هذا كان له أهميّة ثورية؛ ولذلك فإنّ هناك جانباً ثورياً لا يمكن إنكاره في شخصية يسوع، خاصّةً وأنّ الخيال الشعبي للمسيحيين الأوائل أحاطه بهالةٍ من التبجيل، وكان وارثاً لعددٍ كبير من المؤمنين الذين سبقوه، أي أنّ وراءها تراثًا وطنيًا وشعبيًا، يأخذ بُعداً عالميًا عندَما ينفجر إطاره تندمج الحركة القومية مع الفكر اليونانيّ من خلال نظريّة القديس بولس،

الذي يرفض أنْ يقتصر وعظه على المختونين. ثمّ ظهرتْ فكرة العدالة بشكلٍ متكرر في وقتٍ لاحق من التاريخ المسيحي، حيث كانت في المركز الضمني للنزاع بين القديس أوغسطين وبيلاجيوس[1].

الأول مخلصٌ للتقليد اليونانيّ المستوحى من الأفلاطونيّة الجديدة، فهو يدعو إلى الخضوع للإرادة الإلهية، بيّنا الثاني يرفض تراث الخطيئة الأصليّة ويعترف بالعمل الإنسانيّ، إلّا أنّ هذا سرعان ما احتوى النزعة المسيحيّة من قبل النزعة اليونانيّة، بل كانت مغمورة في الحركة اليونانيّة التي سيطرتْ في البداية على الكنائس المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان، وهي تعبّر عن رغبتها في الهروب من العالم والخلاص الفردي، الذي يضمنه الإيمان بالمسيح سيدًا وربًا، كما قال بولس[2]. لقد ولِدتْ من انحلال الديانات اليونانيّة الأولى التي ضمنتْ خلاص الإنسان في إطار المدينة القديمة، ثمّ تطوّرتْ مع تحوّل العالم اليونانيّ إلى عالم الحضارة اليونانيّة التي سرعان ما أخضعتها الإمبراطورية الرومانيّة، فتفكك المجتمع الحضري وأصبح الفرد أسير عزلته، طريقه نحو الخلاص الفرديّ من خلال اللجوء إلى العالم الآخر.

تبدو صّورة الكون عند أوغسطينوس (354ـ430م) مبنية على الجدلية الأفلاطونية بالإضافة إلى العالم الخارجي والعالم الداخلي، هناك أيضًا العالم السفلي والعالم العلوي، العالم الملموس، والمفهوم الجسدي والروحي؛ وللتقدّم في طريق الحكمة يتّجه العقل الباطن نحو الله في الأعلى والوسط؛ إنّه انفتاح العقل على إشعاع الحقيقة الثابتة. يرى ـ أوغسطينوس ـ أنّه من الضروري التمييّز بين النصوص التي يجب أنْ تؤخذ حرفياً وتلك التي يجب أنْ تفسَّر مجازياً؛ لأنّ التفسير والتأويل يكون موافقة للمعتقد وليس يتناقض معه[3].

أما أبيلارد (1079ـ1142م) الذي طالب في كتاب (نعم ولا) بأنْ يقتصر الإيمان الديني على المقدّمات العقلانية وكشف التناقضات غير القابلة للتوفيق في التعاليم الصادرة عن الكنيسة[4]، فقد

(1) للتفاصيل حول هذا الخلاف راجع: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية، ج2، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

(2) أُنظر: ديورانت، قصة الحضارة، الترجمة العربية، ج11، الباب 27، الفصل الثاني، ص ٢٤٩ ـ 250.

(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص91.

(4) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، ص9.

سعى إلى تحرير الإيمان من الركود الذي أصابها بسبب عزلة رجال الدِّين عن المجتمع، وتطرّفهم بإعطاء الشريعة شكلاً بعيداً عن معطيات العقل والمنطق، مما أدى إلى انتشار أخلاق دينية غير قابلة للحياة على الأرض، وبالتالي تدمير الحياة الاجتماعية بكل أشكالها الإنسانية. كان هدف أبيلارد وغيره من رجال الدِّين المسيحيين الذين حاولوا تجديد العقيدة هو إعادة تنظيم علاقة العقيدة بالواقع. لقد اجتهد أبيلارد في مقارنة آراء أفلاطون وما قيل في الكتاب المقدس، فرأى أنّ الفلاسفة مثل الأنبياء، تحدّثوا مجازيًا كتلاعبٍ بالألفاظ عن الحقائق التي يريدونها[1]. بعد وقتٍ قصير في القرن الثاني عشر تراجع التفسير والتأويل المجازي وفقد مكانته كما عرفناها، لدرجة أنّه لم يعد هناك أي تفسير وتأويل بالمعنى المجازي للمصطلح. هنا نلتقي بألبرت الكبير (1206ـ1280م) الذي كتب عن أرسطو بتعاطفٍ كبير وحماسٍ أكبر لما كان يقصده، حيث يعتبر ـ ألبرت ـ الممثّل الأكثر اكتمالاً للتفسير والتأويل الحرفي للنص الديني[2]، ووفقاً له هناك تفسيراً وتأويلاً واحداً فقط، وهو الذي يوضّح المعنى الذي قصده المؤلِّف والذي يقترحه النصّ نفسه، وما لا يوحي به النصّ ليس له قيمة. أما المعاني التي لا تتناقض مع المعنى الحرفي، والتي تؤخذ منه[3]، فإنّ تلميذه ـ وهو أشهر منه ـ توما الأكويني (1225ـ1274م) يرى أنّه لا يمكن الاعتماد إلّا على المعنى الحرفي، وألّا يكون أي من هذه المعاني الأخرى داخلاً بشكلٍ واضح في المعنى الحرفي الذي يجب الاعتماد عليه[4]؛ ومع ذلك فإنّ ما يسمى بالتعميد الأرسطي لم يكن مجرّد مصالحة سطحية بين أرسطو والمسيحية، فقد أراد الأكويني أنْ يأخذ الحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها، وليس تجميع المواد التي يمكن تكييفها للتكيف مع الإطار الكلامي كما هو موجود. لقد دفع توما الأكويني التمييّز بين الإمكانية والفعل إلى درجة جلبه إلى قلب الحقيقة نفسها، وبيّن أنّ العناية الإلهية في شمولها وتخصصها تؤدّي إلى المعرفة والمحبة في أعلى مستوياتها، وحتى نصل إلى الحكمة الحقيقيّة ولا ننحصر في إطار النظرة العلميّة الضيقة، يجب أنْ ننظر إليها في ضوء السبب الأول ولا نطمس أهميتها؛ لأنّ قيمتها أكبر من ذلك. يمكن أنْ تكون قيمة نسبية أو رمزية لأشياءٍ حقيقية ثانوية

(1) موسى، محمد يوسف، بين الدِّين والفلسفة، ص127.

(2) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص434.

(3) موسى، محمد يوسف، بين الدِّين والفلسفة، ص128.

(4) المصدر السابق، ص128.

وأولية إذا استخدمنا التمثيل بشكلٍ صحيح، وهو النهج الذي يعتبره الأكويني قانونًا للوجود وليس خدعةَ التصنيف المنطقي أو الاستعارة الأدبية، فسيكون العقل قادرًا على أنْ يمدّ إلى الحد الأقصى الحقيقة التي تجاوزتْ تجربته[1]. المبدأ الأساسي للفلسفة الأكوينية هو الانسجام بين الإيمان والعقل في سياق الاعتقاد، بأنّ العقل قادر على إثبات وجود الله عقلانيًا وإزالة الاعتراضات على الحقائق الدينية[2]؛ ولهذا السبب لجأ توما الأكويني إلى ما يسمى بمعمودية أرسطو، أي جعله مسيحياً بمعنى أدق، وبدلاً من اللجوء إلى التأويل للنص الديني لصالح العقل، لجأ إلى التأويل للنص الأرسطي في صالح العقيدة المسيحية، معتبراً أنّه بذلك يقدّم الحل الجذري لهذه المشكلة قبل أنْ تصطدم بالأخلاق الدِّينيّة المسيحية.

## اَلدِّيَانَة اَلإِسْلامِيَّة

نفس المسألة برزتْ على مستوى الفكر الإسلامي في بعض الفرق والمذاهب، واتخذتْ الموقف نفسه؛ ربّما لنفس العوامل التي طرحتْ في اليهودية والمسيحية، مع إضافة عامل آخر وهو محاولة أتباع المذاهب الإسلاميّة والمدارس الفكرية الكلامية والصوفية، لدعم وجهات نظرهم بقصد استخدامها كاستنباطات في الظروف التي تحمل فيها الأخلاق الدِّينيّة حساسية اجتماعية على مستوياتٍ دقيقة جداً تجاه المكلَّف العادي، وتجاه عمق المجتمع الذي غالباً ما يبني مبرراته لوجوده واستمراره على أسسٍ دينية بحتة.

في الإسلام، ورغم أنّ مجال البحث الموضوعي والتاريخيّ والاجتماعي حول أخلاقه كثيرة ومتعددة؛ بسبب كثرة التفسيرات والاختلافات والمواقف حوله طوال تاريخ الإسلام، فإنّني أكتفي بالخطوط الإجمالية العامة، وأتجنب بذل أي جهدٍ لجعل التعريفات النهائية ممكنة، وكذلك تفسير هذه الخطوط وسبب ظهورها بهذه الطريقة. ومن الواضح أنّ بعض ما قلناه عن المسيحية واليهودية ينطبق بشكلٍ أو بآخر، منفرداً أو بطرقٍ معقدّة ومزدوجة، على "الأخلاق الإسلامية". لكن لكل تفصيل وردّ في القرآن بطريقةٍ تسمح بتفسيرات وتأويلات كثيرة، وهذا أمرٌ يواجهه المسيحي واليهودي نفسه عندَما يتناول أخلاق دينه؛ وعلى كلّ حال يمكن اعتبار الخصائص التالية الخطوط العريضة للأخلاق

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص71.

(2) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، ص46.

الإسلاميّة القديمة ممثلة في القرآن نفسه، وليس كما تمثلها المذاهب والمدارس الفقهيّة والفلسفية فيما بعد وحتى اليوم:

1ـ يتمثّل بعنصر الاحتجاج والثورة ولا يقتصر على الوعظ، بل من خلال حمل السلاح والمواجهة الإيجابية لتحقيق الإصلاح الذي يتضمّنه الدِّين نفسه، كما استخدم الدِّين فيما بعد كمخدرٍ في أيدي السلاطين والمنتفعين في مناسباتٍ عديدة، وما زال يُستخدم حتى اليوم بأشكالٍ مختلفةٍ هنا وهناك.

2ـ مصدر السلطة والتشريع والأخلاق وغيرها خارجي، يمثّله إلهٌ واحد، إله عالمي، ليس إقليمياً أو قومياً، من خلال الوحي وكتاب منزّل وهو القرآن، وإلى جانبه هناك مصادر التشريع المتمثّلة بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

يبدو أنّ بعض النصوص تمثّل هذا الإله بصفاتٍ إنسانية حسية، وهذا هو سبب ظهور الجماعات والتصوّرات المجسمّة فيما بعد.

3ـ مع تقرير قدرة وسيطرة الله الأبدية، هناك مسؤولية إنسانية باستحقاقه العقاب والثواب على الأرض وخارجها، وقد تسبب هذا أيضاً في ظهور الميول القهرية والقدرية التي تحرّر الإنسان من الإرادة (مذهب الجبر للأشاعرة).

4ـ اندماج الخط المثاليّ السماوي والخط العمليّ الأرضي، حتى لو كان الخط الأول بمثابة أساسٍ لتحديد الأسس الرئيسية، سواء كان ذلك تحديد مركز الإنسان، أو إدراك الإنسان والكون وتقييم الحياة والأمل في حياةٍ أخرى وإدراك الشر وأصله. هذا الاندماج يتمثّل في العمل والعبادة؛ أدى ذلك فيما بعد إلى ظهور اتجاهاتٍ صوفية مختلفة.

5ـ التأكيد على التمييّز بين المؤمنين وغير المؤمنين، خلافاً للمفهوم الحديث للدولة "العلمانية" أو "الديمقراطية" أو (غير الدينية)، اعتماداً على المفهوم الدقيق الذي تتضمّنه قائمة حقوق الإنسان.

6ـ يكون العقاب والثواب أحيانًا جماعيًا وأحيانًا فرديًا، يتجلّى ذلك أيضًا عند التذكير بما حدث لمن كذّبوا أنبياء الأمم الماضية، مؤكداً أنّ الملكوت الأبدي في العالم الآخر.

7ـ اعتماد القصاص ومبدأ السن بالسن مع التعديلات المناسبة، بما في ذلك إلغاء التعريفات الطبقية في تطبيق هذا المبدأ، كما تمثّلت في شريعة حمورابي التي أشرنا إليها سابقاً.

فيما يتعلّق بالأخلاق الإسلاميّة فالأصل عامّ لا تمييّز فيه إلّا فيما يتعلّق بغير المؤمنين كالكفار والملحدين، لكن ينبغي الاهتمام بالأوضاع الخاصّة للعبيد؛ لأنّ الإسلام لا يحرّم العبودية، وهذا يتطلّب حقوقاً وواجبات لهم وعليهم.

8ـ معاقبة الظالم ـ خاصّة ـ عندَما يصر على الظلم، ولا يكتفى بالدعوة إلى الإصلاح[1].

9ـ انخداع الإنسان من الشيطان ودفعه إلى حربٍ مع المهتدين والله، ولكن تمّ التخفيف من فكرة الخطيئة الأولى في المسيحية، حتى أصبح من الممكن للفرد أو الجماعة أنْ يخلصوا بالإيمان والعمل، كما غفر الله لآدم وذريته منذ توبة آدم.

هذه هي الخصائص العامة، وأعتذر للقارئ عن هذا الاختصار؛ لأنّ تفصيلها والوفاء بها يحتاج إلى دراسةٍ طويلة، ولو اقتصرتْ على القرآن نفسه دون الرجوع إلى آراء المذاهب والفقهاء[2].

في بداية نشأتْ بعض الفرق في العصور المتقدمة كان يُنظر إلى التأويل بحذرٍ شديد خوفاً على ضياع معاني ظواهر القرآن، لكن الأمور لم تستمر على هذا النحو وسرعان ما حقّق القرآن تأويلات وتفسيرات مجازية لعددٍ من آياته، وبعد تطوّر الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ساهم إلى حدٍ كبير في

---

(1) في النقطتين السابعة والثامنة يخرج الإسلام عن الأخلاق المسيحية.

(2) أُنظر:

ـ القرآن الكريم في عدّة مواضع.

ـ موسى، محمد يوسف، القرآن والفلسفة، الفصل الأول.

ـ موسى، محمد يوسف، فلسفة الأخلاق في الإسلام، ص17 فما بعد.

ـ موسى، محمد يوسف، المذاهب الأخلاقية الكبرى، ص72ـ74.

ـ فانس، ليبولد، على طريق الإسلام، تعريب عمر فروخ.

ـ رجب، منصور، تأملات في فلسفة الأخلاق، ص210ـ238.

ـ كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، المقدمة عند كلامه عن أسباب ومظاهر النهضة الأوروبية الحديثة.

ظهور اختلافات مشروعة في رؤية الأخلاق الدِّينيّة التي يجب اتباعها، خاصّة بعد تراجع التّأمل الداخلي نحو التّأمل العقلاني؛ وذلك من خلال تبرير استخدام أكثر الأدوات المنطقية تأثيراً على الحقيقة، فإنّ المعتزلة وهم طائفة من المتكلمين، أسسوا مذهبهم على الاعتبار العقلي، واستخدموا التأويل كوسيلةٍ لضبط النصّ الديني مقابل معطيات العقل، دون الالتفات إلى رؤية العقل السّائدة للقضايا الأخلاقيّة المرتبطة بمسائل معالجة النصّ الديني، وفسروا تعاليم الدِّين على الوجه الذي يتفّق مع العقل، بخلاف الأشاعرة التي استمدتْ من ظاهر القرآن والحديث بلا تأويل. من أهم القضايا التي دار حولها النقاش مسألة أفعال الإنسان، هل للإنسان الاختيار أم الجبر؟ اعتمدتْ المعتزلة رأي الاختيار لإثبات مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأرادتْ المعتزلة إبعاد الله عن كلّ ما يوحي بالتجسيم أو التشبيه، تأكيداً لتفرده، وإبعاد الخرافات والأساطير عن الدين، فحوّلوا كثيراً من الآيات من ظاهرها إلى معانٍ مجازية، واستغاثوا بها لتحقيق هذا الهدف. نجد التشابه الكبير بين المعتزلة وفيلون الإسكندري وموسى بن ميمون من حيث هدف التأويل في بعض الجوانب، وإنْ لم يكن هدف المعتزلة بيان أنّ القرآن متضمّن لتأويلات العناصر الأساسية والأفكار والآراء الفلسفية اليونانية، بل إبعاد الله تعالى عن الصفات الجسدية والعواطف الإنسانية، كأن يكون له وجه أو يدين أو عينين أو قدمين، أو أنْ يكون له حركة وانتقال من مكانٍ إلى آخر، أو أنْ يشعر بمشاعر إنسانية كالغضب والكراهية والفرح ونحو ذلك. لقد أرادتْ المعتزلة أنْ تدخل في أعمق الآلام التي تعاني منها الأخلاق الدينية: وهي مسألة الفصل التام بين ما هو إلهي وما هو إنساني؛ لأنّ الشعور الذي ينتاب الإنسان بأنّ عليه عيناً تراقب أفعاله شبه أعين البشر يخفض الدرجة الإلهية إلى أدنى مستوياتها في رأي المعتزلة.

أما بالنسبة للصوفيين، فإنّ تفسيرهم لم يكن مجازيًا، بل كان متطرف في كثيرٍ من الأحيان، ورغم اختلاف طريقة التأويل بين المعتزلة والصوفية، فإنّهم يشتركون في مساهمتهم إدخال آرائهم الفلسفية في القرآن الكريم والحديث الشريف، إذ لا يقتصر قياس التفرّد والخصوصية على الخطاب الفلسفي وحده، بل هناك خطاب آخر يبني معطيات الخُلق على أساس تصوّر متميّز للطبيعة البشريّة، ذلك هو الخطاب الصوفي وهو خطابٌ يطرح نفسه منفصلاً عن الخطاب الفلسفي، مع الأخذ في الاعتبار تمايز أساليبهم بين العقل والذوق، لكنهم متحدون حول نتيجة هذه الأساليب، مع مراعاة تمايز الطبيعة البشريّة، مما يعني اختراق آفاق الروح بنوعٍ من الذوق الذي يمزّق الحُجُب. أما أولئك الذين يعجزون عن اختراق

ذلك لأنّهم لا يستطيعون التقدّم في مراحل الوعي، فينغلق أمامهم الحجاب، وتختفي أنوار الحق؛ ولأنّ وسائل التقدّم موجودة في مشكاة أنوار الروح، حيث السعادة الناتجة عن ظهور الذوق لا يتحقّق إلّا بنوعٍ من الأنوار الخاصة، فإنّ الصوفي يظل ينصح تلميذه بضرورة عقد حبل عشق الروح، وقطع أهواء النفس والابتعاد عن طبيعةٍ تديم الهوى والرغبة، وهكذا فإنّ طريق التصوّف يقوم على نموذج جهدٍ يسلك طريقاً معاكساً لطريق الطبيعة الإنسانية، بما يتخذه من صرامةٍ مع الطبيعة الإنسانية المعطاة؛ ولذلك يكون (**العوام في غطاء الستر، والخواص في دوام التجلّي**)[1].

وعليه، فإنّ الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي يجب أنّ يحققا نتيجة واحدة، وهي النظر إلى الطبيعة الإنسانية بشكلٍ مستقل عن طبيعتها الأصلية، والتوّجه بها نحو طبائع أخرى تتطلب وسائل مميّزة، وغالباً ما توصف بأنّها صعبة المنال، وأيضاً تحويل الطبيعة البشريّة إلى طبائعٍ أخرى مختلفة.

أما الغزالي فهو لا يعتبر القياس العقلي أداة صالحة لمعرفة الحقيقة، ولكن الأداة الصالحة عنده هي الذوق الداخلي[2]، إلّا أنّه يصل إلى حلٍّ يعاني من ازدواجية الرؤية؛ فرغم أنّه لا يعارض صحة الاستدلال العقلي لمعرفة الحقيقة، إلّا أنّه يرى أنّ بعض الآيات القرآنية وبعض كلمات الحديث لها معنى يتجاوز ما يخرج منها ويسمح بتأويلها؛ ولهذا السبب كتب رسالة بعنوان (قانون التأويل)، كما رأى في بعض النصوص القرآنية (**ما يبدو أنّه يدلّ على تجسيم أو تشبيه لذات الله، سواء كان نصاً قرآنياً أو حديثاً نبوّياً، فيه معان خفية لا يصل إليها إلّا أهل العلم، أما عامّة الناس ليس لديهم خيار سوى الاعتقاد**)[3]، ويرى أنّ من يعرف التأويل لا ينبغي أنْ يتكلّم به إلّا لمن مثله في البصيرة أو من يرغب في طلب العلم. هنا نواجه مسألة لا تخلو من الأهميّة وهي المسألة المتعلّقة بتفضيل الأخلاق الدِّينيّة على المعرفة العقلية؛ ولذلك فمن الضروري السيطرة على الناس العاديين من أجل الحفاظ على أخلاقهم الدينية، طالما ظلتْ معرفتهم العقلانية بعيدة المنال؛ لأنّ حالة وعيهم لا تسمح بذلك. ليس الهدف من التأويل ـ عند الغزالي ـ إيجاد نظام معرفيّ محدد يتفّق عليه الجميع، بل تشكيل حالة خاصّة مخصصة لأهل الفكر، وأهل التأويل

(1) القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص74.

(2) المصدر السابق، ص86.

(3) المصدر السابق، ص286.

حسب مفهوم الغزالي هم المتصوّفة، أي أتباع الذوق الداخلي، وليس الفلاسفة الذين يستخدمون العقل كوسيلة وحيدة للوصول إلى الحقيقة. إنّ الطريقة التي يطرح بها الغزالي قانون التفسير والتأويل تجعل من مسألة البحث بين المعقول والمنقول بوابة للصِدام بين النظرة الأولى والفكر الظاهر، وبحسب الغزالي هناك أربع اتجاهات:

1ـ للمتكلمين.

2ـ للباطنية.

3ـ للفلاسفة.

4ـ للصوفية.

الاتجاه الأخير فقط على حق؛ لأنّه اتخذ موقفاً وسطاً بين المعقول والمنقول، فجعل كلّ منهما مصدراً وطريقاً للمعرفة، ونفى وجود التناقض بينهما، وعمل على التوفيق بينهما.

ولكن لصعوبة هذه المسألة يرى الغزالي أنّه لا بُدَّ في بعض الأحيان من الامتناع عن أي تّأويل وعدم التصريح بالمعنى الخفي المطلوب، حتى يكون هناك دليل قاطع يوضّح هذا المعنى الذي يريده الله تعالى ورسوله ﷺ[1].

تحوّل الضرورة الفقهيّة إلى ضرورةٍ شرعية هو نتيجة مسار الفكر الإسلامي الذي تبنى فكرة إقامة الشرعية الإسلاميّة على المرجعية الأخلاقية، والأدق القول: إنّ الضرورة الفقهيّة تفرض القيود والضوابط الأخلاقيّة على الضرورة التشريعية (الفقهية) ولا تقيمها ولا تحل محلها، ومع أنّ الكتابات حول أخلاق العناية بالنفس بدأتْ مبكراً في الإسلام إلى جانب تدوين القواعد، كما تظهر بوضوح في كتابات الرعيل الأول من الصوّفية كـ المحاسبي[2] والخزار[3] وأبي طالب المكي[4]، إلّا أنّها استبعدتْ

(1) الغزالي، أبو حامد، قانون التأويل، ص21ـ24.

(2) في كتابه: الرعاية لحقوق الله.

(3) في كتابه: الطريق إلى الله.

(4) في كتابه: قوت القلوب.

من المدونات الفقهيّة بعد الوصول إلى الصياغة الفنيّة والمنهجيّة الصارمة، وهكذا تحوّل فقه المصلحة الشخصيّة إلى نوعٍ من العلم يبحث دائماً عن الشرعيّة المعرفيّة في منظومة البناء الفقهي. ظهرتْ بعض المحاولات العلميّة المهمّة لدمج فقه الأحكام مع فقه التطهير والتزكيّة في المحاولة الأشعرية التي بلورها الغزالي في مشروعه لـ إحياء علوم الدين، والحنبليّة عند ابن مفلح المقدسي وابن القيم.

لقد اتبّع الغزالي طريقاً تّأويليّاً يدرس أسرار العبادات وآداب التربيّة الصوفيّة من منظور البحث عن الإخلاص في السلوك التعبديّ، ويضع قاعدة شاملة لعلاج النفوس من المهلكات من أجل تحقيق الدرجة العليا للهدف، وهو الحب في الله الذي هو الهدف الأسمى بين المحطات وأعلى قمة الدرجات[1].

أما ابن مفلح وابن القيم فقد حاولا بناء علم من الآداب الشرعيّة يكون بديلاً للمصطلحات الصوفيّة التي بدأتْ تستقل عن المنهج الفقهيّ، ومن هذا المنطلق فإنّ الآداب الشرعيّة هي من كمالات العبادات وفضائل السلوك، وجاء في صّورة النصائح والأقوال في كتاب المقدسي[2]، وبصّورةٍ تحليليّة موّسعة بحسب ابن القيم الذي يقول: (**إنّ الدِّين كله خُلُق، فمن فاقك في الأخلاق فاقك في الدين**)[3].

في هذا السياق نشير إلى تقي الدِّين بن عبد الحليم المعروف بـ ابن تيمية (ت 828م) الذي اتخذ موقفاً معاكساً في التأويل، إذ رأى أنّ هناك فرقاً كبيراً بين كلمة التأويل بحسب عادة السلف، وما هو عليه عند المتكلمين والفلاسفة. التأويل عند السلف هو تفسيرُ وبيان معنى القرآن الكريم، وهذا النوع مقبول. أما النوع الآخر من التأويل، فهو الذي تحدّث عنه الفلاسفة والصوفية وبعض المتكلمين، بهدف حلّ مشكلة التناقض بين ما يؤدّي إليه العقل وما أقرّه الشرع، وهذا يجب اجتنابه[4]؛ ولهذا ينتقد بشدة الفلاسفة والمتكلمين والصوفية الذين يختلقون طريقة التأويل لنشر آرائهم في القرآن الكريم، بأنّ هذا لا يتفق مع الأخلاق الدِّينيّة السليمة؛ ولأنّ الأخلاق الدِّينيّة تقضي طاعة النصّ الديني والانصياع له؛ لكن القيام بتلك التأويلات تعرضها لشكلٍ من أشكال التحريف أو التزوير.

---

(1) راجع كتاب: إحياء علوم الدين.

(2) الآداب الشرعية والمنح المرعية

(3) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين.

(4) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصريح المنقول، ص137ـ140.

في خاتمة هذا المبحث نؤكد أنّ الكتابات الصوفية حاولتْ أنْ تبلوّر نظرياً وعملياً فقه العناية بالذات، وأنّها لم تكن مجرّد خيالات وممارسات باطنية؛ ما دعا إيريك جيفوري يقول: إنّ معضلة الفكر الإسلامي في العصور الوسطى نشأتْ من ابتعاده عن نموذج الإصلاح الصوفي الذي تبلوّر بقوةٍ بعد سقوط بغداد والأندلس، واختار بديل له اجتهاداً فقهياً يقتصر على المعايير الثقافية للمجتمعات القبلية العربية.

**********

هذه هي مسألة التفسير والتأويل في فكر الأديان السماوية باختصار، والتي ستأخذ اتجاهاً مختلفاً تماماً؛ لأنّها تثير عدداً من الأسئلة التي شغلت المفكرين لعدّة عقود، وما زال الموقف من هذه الإشكالية يثير تساؤلاً لا نهاية له، لتصبح ظاهرة فكرية متميّزة في تاريخ الفكر الإسلامي، بل في تاريخ الفكر الإنساني عمومًا. إنّ سبب الظهور الظاهري والباطني في الشريعة هو اختلاف طباع الناس واختلاف ميولهم إلى الإيمان، وسبب ظهور الظواهر المتناقضة هو تنبيه الراسخين في العلم إلى التأويل الذي يوحدهم، ومع ذلك واجهتْ الأحكام الشرعية معضلة؛ ومن أجل إخراج الأحكام من هذا المأزق، نعود إلى مسألة تصنيف الأشخاص من قبل الله تعالى، والله يعلم مسبقاً الاختلافات في الاعتقاد بين فئات الناس، فأنزل شرعته بحسب هذه الفئات، ووضع كلّ إنسان في حجمه الطبيعي، فإنّ الأخلاق الدِّينيّة للناس تتحدّد بالعلم الإلهي والعناية الإلهية بهم؛ لأنّهم الأهم في هذه الإشكالية وفي كلّ الإشكاليات الناجمة عنها؛ لذلك تبقى مسألة التأويل خالية من أي خطر يهددها؛ لأنّها حكرٌ على النخبة ولا يمكن قمعها، وبهذه الطريقة المعتدلة يصبح من الممكن التغلب على الصعوبات التي تنشأ من المعالجة الفلسفية للشريعة. في هذه المرحلة تصبح المسألة الأخلاقيّة منسجمة مع نفسها، بحيث تكون الشريعة خالية من التحريف أو التزييف، والقرآن في الأصل متوافقاً مع وجود هذه الأساليب الإيمانية، فهو القادر على تعليم الجميع. هذه مسألة تؤثر على الجانب الأخلاقي لهذه المشكلة، فهل هذا حقٌّ يعتمد على الشريعة فقط؟ أم أنّ الحقيقة هي أنّ الفيلسوف يمكن أنْ يستمد من كتب القدماء وليس فقط من الشريعة؟ وبالعودة إلى مسألة التأويل، نجد أنّ الفلاسفة تشابكتْ أياديهم ـ إلى حدٍ ما ـ مع المتكلمين، لكنهم يتخذون موقفًا مختلفًا من الشريعة، فكان من رأيهم أنّ هناك آيات يجوز فيها التأويل، وآيات يحرم

فيها التأويل؛ ولهذا تنقسم الشريعة إلى ثلاثة أقسام: 1ـ الظاهر والباطن 2ـ التأويل 3ـ الامتناع. تتوافق هذه الفئات إلى حدٍ كبير مع الأنواع الشائعة من أساليب الشريعة، أي أنواع التصديق التي تتضمّن تصريحات لا يجوز فيها تّأويل ما يكون من الظاهر، أي مفروض الوضوح؛ لأنّ خطابات الشريعة فيها التصوّر والتصديق. وهنا تبرز مسألة تؤثر على الأخلاق الدِّينيّة في أعمق جوانبها، وهذه المسألة تثبت تأكيد الأخلاق الدِّينيّة السّائدة وليس إسقاطها. الأخلاق الدِّينيّة التي يجب اتباعها لحماية النفس من أي انحراف عن شريعة الله تتوافق مع الجو الديني العام، أما ما قد يأتي من الخارج بتأويلات لا تتوافق مع سياق الأخلاق السائدة، فتخرج عن الأخلاق الدِّينيّة السليمة. لكن للإنصاف، إذا وضعنا هذه القضية في سياقها التاريخي، مع الأخذ في الاعتبار الأزمات التي تحدث في الأخلاق الدِّينيّة السّائدة في كلّ عصر، فمن الممكن وضع هذه المسألة خارج دائرة النقد في مثل هذه القضايا، خاصّة تلك التي يحرم فيها التأويل. تحت ضغط هذا الحصار الذي فرضه الفكر الأخلاقي، تبقى دائرة الأخلاق التي تتوافق مع روح العصر؛ ولهذا السبب تستبعد عن النقاش بعض القضايا التي تعتبر جوهرية، لأنّها تدخل في دائرة الأخلاق الدِّينيّة المقدسة ولا يمكن تناولها، ولا يمكن معالجتها. أدى سوء الفهم هذا إلى تكفير الفلاسفة حول هذه الإشكالات الجوهرية، لتظل مسألة التأويل وعلاقتها بالأخلاق الدينية، ولن تتضح معالم هذه الإشكالية إلّا بعد أنْ نمر ببعض تلك الإشكالات الجوهرية التي أثيرتْ إلى جانب مسألة تّأويل النصّ الديني وتصنيفه بين الظاهر والباطن، وبالتالي تقسيم الناس إلى فئات تتحدّد مواقفها من النصّ الديني، ويتحدد سلوكها بدقة، وهذه مسألة مهمة تطرحها الفلسفة والدين، فيها تحذير جدي من تحريف الفكر والاختزال الكامل للغايات العميقة من خلال الربط بين الشريعة والحكمة. وهذه المسألة هي التي أثيرت في العصور الوسطى تسمى بالحقيقة المزدوجة، والحقيقة العقائدية، والحقيقة العقلانية الفلسفية، وقد اعتمد هذا الاتّجاه على رؤيةٍ للنص الديني تنجم حصراً عن مسألة التأويل، وتعكس موقفاً أخلاقياً يتضمّن ديناً للخاصة وديناً للعامة، هذه الرؤية الخاطئة يمكن أنْ تذهب إلى حدِّ الضرب في أعماق مصداقيتها العلميّة ومصداقيتها الأخلاقيّة في نفس الوقت.

**اَلْمُتَحَصِّلَ مِنْ كلّ ذَلِكَ:**

إنّ الشعائر الدِّينيّة وأعمال التقوى التي أثارتها التعاليم القرآنية، قد أثبتتْ قيمتها ووفرتْ من خلال صفاتها المهيبة والحازمة إطاراً متيناً يتميّز بكونه اجتماعياً ودينياً وأخلاقياً في آنٍ واحد؛ لأنّها أرادتْ قبل كلّ شيء خلق مجتمع أخلاقي. بعد ذلك لا بُدَّ من التأكيد على أنّ هذه الديانات كلها تدعو إلى قيمٍ متشابهة، والمفهوم ضيق أو واسع في كلّ منها، أكرر أنّ المفهوم والمعنى يضيقان أو يتسعان، ويختلفان أو يلتقيان بين دِّين وآخر في الواجبات والمحرمات والإرشادات والقضايا. من ناحيةٍ أخرى، أود أنْ ألفت الانتباه إلى ما أشار إليه العديد من الباحثين في الأخلاق، وهو أنّه على الرغم من وجود علاقة بين الأخلاق والدين في مرحلةٍ ما، إلّا أنّه يوجد ترادف بين الأخلاق والدين، نعم كلّ دِّين له أخلاقه الخاصة، وما ذكرناه من أخلاق المراحل الأولى لليهودية، وحتى معظم مراحلها، لا يبدو أخلاقياً لـلمسلم أو المسيحي، وبالمثل يبدو أنّ بعض المفاهيم عن الله وعدله وأخلاقه مرفوضة من قبل الآخرين، تمامًا كما تبدو بعض الأخلاق الدِّينيّة غير أخلاقيّة على رأيٍ ماديٍ ملحدٍ، ولا يمكن للمراقب أنْ يتجاهل حقيقة مهمة: إنّ اتّجاه الحركات الشبابية و(المدنية الحديثة) هو اتّجاه يحاول أنْ يتجاوز حدود الأخلاق الدِّينيّة إلى حدود الإنسان والأخلاق الإنسانية، التي تتجاوز التفرقة بين المؤمن وغير المؤمن في كافة الحقوق والواجبات الممنوحة (للمواطن) في بلدٍ ما أو في المجتمع الإنساني كله. إلّا أنّني على قناعةٍ بما يفكّر فيه القارئ: لا يمكن للكافر أنْ يصل إلى الفضيلة، كما يتصوّرها المؤمن الديني إلّا ضمن حدود مشتركة ضيقة أو موسعة، لا يمكن أنْ تكون أخلاقيّة المؤمن بنفس مفهوم الأخلاق عند الكافر إلّا في حدودٍ معينة، وهذا الحد المشترك، مثل الإخلاص في العمل، هو ما يجعل المؤمن يعبّر عن إعجابه بأخلاق الكافر مع الشعور بالندم والتمنّي على أنّه رّغم أخلاقه فإنّه لا يشاركه نعمة الإيمان، وتمنى أنْ تكتمل أخلاقه بالإيمان، وأعتقد أنّ نفس الشعور بالإعجاب والندم والتمنّي يأتي على الكافر، عندَما يلاحظ أخلاق المؤمن، ولكن بالعكس.

تكفي هذه الظاهرة لتعزيز صحة الاعتقاد بأنّ الأخلاق والدين غير مستقلين عن بعضهما البعض كظاهرتين اجتماعيتين، وأنهما يلتقيان، والعلاقة بينهما هي علاقة الجزء بالكل، وكل منهما يكون أحياناً من الجزء، وكل منهما يكون أحياناً من الكلي، فيصح القول إنّ لكل دِّين أخلاقه.

اَلْفَصْل اَلأَوَّلِ: نَظْرَة عامّة إِلَى تَارِيخِ اَلْهُرْمَنِيوطِيقَا ..... 48