# معضلة تأويل النّصوص المقدّسة
# مقاربة معرفية في الهرمنيوطيقا التوراتية و الإنجيلية

**أ/آمـــــال منصور**
كلية الآداب واللغات
جامعة بسكرة

**الملخّص:**

تتأسّس هذه الدراسة على قناعة مفادها أنّ الدّين لم يعد معطا جاهزا للذّات، بل صار تجربة قابلة لإعادة الإختبار، هي تجربة لا تحتاج إلى مزيد من الأدلّة لترسيخ الاعتقاد، بل هي تجربة لإيضاح ما غمض من التشريع، و إيجاد نصّ لما لا نصّ له، كما أنّها أيضا تغيير في زاوية النظر إلى الوحي، فلم يعد ينظر له على أنّه مصدر للتشريع فقط، بل إنّه تجربة لغوية اجتماعية ثقافية، أنتجها سياق تاريخي معيّن، هي تجربة قائمة بذاتها. هكذا أصبح الوحي "التوراتي و الإنجيلي" مجالا للتشريح، تشريح لا يملك غاية خلخلة الأصول، و إنّما هو بحث جاد عن الحقيقة المتناهية/المتعالية. هذا التشريح وسم تأويلا في الثقافة الدينية أي هرمنيوطيقا "Herméneutique ".

***Abstract:***

This study is build on the belief that religion does not become a ready gift for humans. Rather, it became an experiment ready to be re-examined. It is an experience that does not need more arguments to assure belief , but an experiment to clarify the uncertainities of legislation, finding a text to issues on which there are no texts. It is also a change in the way we look at inspiration. Therefore, the biblical and the evangelic revelation are now a space for legislation, legislation not for disordering religion but it is a pure and strict research to find out truth. This legislation has drawn a geat interpretation in the religious culture, what is called hermeneutics.

حاولت المؤسّسات الدينية و غير الدينية، شعبيّة أو رسميّة، ظاهرة أو خفيّة السيطرة على النّص الديني و حدود الانفتاح فيه، حتّى جعلت منه نصّا ينعزل كلّ مرّة عن الذّات و الحقيقة و العالم... ليتحوّل في النهاية إلى أقنوم متحجّر لا روح فيه.

ظهرت الهرمنيوطيقا لتعيد النظر في علاقة المؤوّل بالنّص المقدّس و حدوده إزاءه، فمنحته حرية لم يكن يحلم بها قديما.

تحاول هذه الدراسة أن ترصد واقع هذه الحرية التأويلية و تحدّد أشكالها و أقطابها في العقيدتين التوراتية و الإنجيلية.

1 –**الرحلة الأولى لتأويل النّص المقدّس: "التوراة"**

تبدأ التوراة لتصوّر مسيرة الإنسان على الأرض في سفر تكوينها تقول:« **و قال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا. فيتسلّطون على سمك البحر و على طير السّماء و على البهائم و على كلّ الأرض و على جميع الدبّابات التي تدبّ على الأرض(27) فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه ذكرا و أنثى خلقهم(28) و باركهم الله و قال لهم أثمروا و أكثروا و املأوا الأرض و أخضعوها..**»[1] .

فالتوراة تخط طريق الإنسان و تعطيه قوّة الإرادة و البناء، فبعد أن خلقت السّموات و الأرض، و كانت« **الأرض خربة و خالية** »[2]، تركت له مهمّة التعمير، و الكون كلّه مسخّر لخدمته و خـــاضع لجبروتـــه و سلطانـــه، فبالإنسان تبدأ قصّة الحضارة، و من ثمّ قصّة الأديان.

و إذا كانت مقاييس الحياة واحدة، فإنّ الحضارة كذلك هي مشروع الجميع، فهي ليست ملكا لأمّة من الأمم، كما يحلو للبعض الادّعاء، بل هي ملك المجتمع الإنساني أجمع.

فلطالما صوّر التّاريخ الحضارة الفرعونية على أنّها حضارة المصريين الثرية التي رسّخت معاني العطاء، لكنّنا كنّا حتّى وقت قريب نؤمن أنّ العبرانيين و الفراعنة شعبين مستقلين بل مختلفين. فكلّ منهما له أحلامه و رسالته للحياة و العالم. حتّى ظهر"**روجيه**

**صبّاح**" بكتابه "**أسرار التوراة**" الذي أثار ضجّة لا مثيل لها، و فجّر كل معارفنا اليقينية عن أوّل ديانة توحيدية في التّاريخ، و أعاد تأويلها بعكس منطوقها الظاهري.

لعلّ "روجيه صبّاح" قد استطاع أن يزعزع قناعاتنا، و يثبت لنا أنّ العبرانيين ليسوا سوى شعب خيالي، و ليس لهم أي حقيقة تاريخية، فهم أنفسهم المصريون بعد أن خسروا حضارتهم تحت وقع الغزاة. هذه الحقيقة التي يسوغها "روجيه"–مثلما سيتبين لنا من خلال الحديث عن تاريخ تأويل التوراة– تدفعنا دون تردّد إلـــى سوغ مجموعة من النتائج تجعلنا تعيد النظر في أحكامنا و مواقفنا خاصّة إزاء القضايا العربيّة الراهنة. و تحديدا مشكلة إسرائيل و الشرق الأوسط(*).

فالتّأويل قد تحوّل إلى علم يتناول مانعنيه بأسرار الحياة و الدّين و العالم علّه التأويل يغطّي العجز الذي أعلنه الإنسان عن فهم الحقائق كلّها، و خاصّة حقائق علوم ما وراء الطبيعة. و هل يستطيع علم التأويل أن يكشف هذه القوانين(3).

فالدّين يتأسّس بالسرية و هو أساسا« علاقة فردية مع القداسة التي هي أمر علوي سماوي لا يجب أن تدنّسه الأعراف و التقاليد و الطقوس العامّة، فقد أوحى الله إلى شيث أن يعبد الله سرّا(..) و هكذا عرفت الديانات الهندية و الزرادشتية و البوذية الطقوس السريّة»(4).و هنا بدأت البذور الأولى لمبدأ التأويل.لذلك كان الهنود أكثر من برهنوا أنّ_السرّية_شرط أساسي للاتصال بالآلهة، و قد رمزوا إلى الوحدة الإلهية من حيث وجودها و حركتها و فعلها في ثلاثة أقانيم:الجوهر/ المادة/الحياة. و هذه الأقانيم ذكرتها الأسفار الهندية المعروفة بـــ"الفيدا الهندية".

و قد ذكر أن "البرهماتا"_و هو الأب الروحي عند الهنود_ كان يخاطب أنصاره في طقوسهم السرّية، يقول:« **اعلم يا بني أنّه لا يوجد إلاّ إله واحد فقط ربّ الكلّ و علّة الكائنات و الواجب على كل برهمي أن يعبده في الباطن، و اعلم أيضا أنّ هذا السرّ يجب كتمانه عن العامّة الجهلة و إن كاشفت به أحدا يحلّ بك البلاء العظيم**»(5).

و السرّية ليست هي شرط العبادة عند الهندوس فقط، حيث تظهر لنا الديانة اليهودية و الإسلامية ضرورتها في كثير من الأفعال، فالتلمود_عند اليهود_ يعد النصّ الأكثر أهمية بالنسبة لهم؛ فيه شرح و تفسير للمعارف العقائدية« و الشائع أن موسى هو المصدر

و يذهبون في تأويل ذلك إلى أنّه عندما كان موسى على جبل سينا لتسلّم الشريعة المكتوبة من الرّب، تسلّم أيضا بصورة شفهية تفاسير و شروح ما هو مكتوب(..) و قد نقل موسى ما بلّغه الرّب شفاها إلى هارون، و هذا بدوره نقله إلى اليعازر الكاهن»[6] .

أمّا في الديانة الإسلامية فتاريخ السرّية تؤكده جميع العبادات، و أيضا السنة الشريفة.

كمـــا تمتـــد جذور التأويـــل في عقائد الهندوس حتّى الاعتقاد بتناســـخ الأرواح و هو« **تجوال الروح، أو العودة إلى التجسّد**»[7] ، و هم يعبّرون عن هذا كما لو أنّ النفس بدخولها بدنا آخر_قد استبدلت ثوبا باليا بثوب جديد_و قال بعض التناسخيون المسلمون بذلك، فأوّلوا قوله تعالى:

- قالوا ربّنا أمتنا اثنتين و أحييتنا اثنتين و اعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل[8]
- لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى و وقاهم عذاب الجحيم[9]
- سنعذّبهم مرّتين ثمّ يردون إلى عذاب عظيم[10]
- كيف تكفرون بالله و كنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون[11]
- الله يبدؤا الخلق ثمّ يعيده ثمّ إليه ترجعون[12]

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

و التوراة كلمة غير عربيّة الأصل معناها الهداية و الإرشاد، و يطلق عليها اليهود "النّاموس" و هي عندهم القسم من العهد القديم الذي أنزل على موسى عليه السّلام من ربّه[13].

و يؤكد الباحثون أنّ التوراة دوّنت بعد عهد موسى بأكثر من سبعة قرون، إبّان السّبي البابلي، ففي الوقت الذي كان فيه يهود السبي يمارسون شعائرهم و طقوسهم الدينية

بحريّة، وجد رجال الدّين اليهود أنّ الشريعة و الطقوس عرضة للضياع و التشويه بسبب تقادم الزّمن و حالة الشّتات، و تأثير عقائد الأقوام التي كانوا يعيشون بين ظهرانيهم على العقيدة، فتلافيا للضياع و التشويه قاموا بتدوين التوراة، إلاّ أنّهم حذفوا و أضافوا ما يخدم ميولهم، و جنحوا إلى تمجيد الشّعب اليهودي و حوّلوه صفوة[14]. لذلك؛ فالواضح أنّ تدوين التوراة لم يكن من قبل شخص واحد و لا في عهد واحد من العهود، بل تنوع مدوّنوها و رواتها حسب اتجاهاتهم، لذا بدت خليطا عقائديا، و فكريا يجمع إلى حد بعيد بين الواقع و الخيال و الخرافة و الأسطورة....و حتّى العقد الفردية،

و فيها أيضا ما هو ضد الأخلاق و القيم النبيلة، فقد ورد فيها:« **أقتل رجلا و امرأة، طفلا ورضيعا، بقرا و غنما، جملا و حمارا، كلّهم يموتون**»[15].

إنّ تدوين "التوراة" يعد جزءا من القناعة التي تقول أنّ الكتابة دوما تظهر الإرادة العميقة لدى البشر في النّفاذ إلى أسرار الخلق، لذلك كانت أشدّ الارتباط بالأساطير؛ فالأسطورة«تعتبر من أجمل ما أبدعه فكر الإنسان القديم، و لا سيما الدينية منها، لما تحمله بين طيّاتها من أمور مبهمة و طلاسم و ألغاز»[16]

لقد بدت التوراة_على الرّغم من عدّها كتابا سماويا و شريعة تحتوي جميع البشر_أنّها متن عرقي قبل كل شيء يؤسس لبناء كيان الدّولة اليهودية، لذلك عمدوا إلى تحوير النّص تماشيا مع حلمهم، ليس هذا فحسب؛ بل إنّ إشكالية تعارض العقل و النقل صارت أكثر حدّة، و من هنا ينشأ تأويل الكتاب المقدّس Exégèse biblique.

و هو يقوم على تأويل التوراة و ربط الأثر بجميع المصادر المعرفية المعاصرة المختلفة، من أجل الوصول إلى فهم الدلالة الصحيحة، و هو يميّز بين نوعين من المقاربة:المقاربة الشرعية(التي تقوم على مفهوم التّقوى l'approche pieuse)، و المقاربة (التثمين) الأدبية الصرفة l'appréciation purement littèraire[17].

كمـــا ظلّ النّص التوراتي–حتّى اليوم– متنا يكشف كثيرا من خبايا العالم و الإنسان، و هو أيضا رحلة بحث عـــن الـــذّات اليهودية، مثلمـــا يصرّح "روجيه صبّاح"، يقول:« الجزم بأنّ التوراة تنطوي على رسالة يزجّ بنا في رحلة طويلة، بحثا عن أنفسنا(..) إذ أنّني على يقين من أنّ التوراة تحمل داخلها سرا عجيبا»[18]، حيث يكشف تأويل النّص التوراتي عن أخطر الحقائق.

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

لا يتوصّل "روجيه" إلى نتائجه هذه من خلال تفسير تأملي للنصوص التوراتية، بل عبر مقارنة مشبوكة على النصوص الفرعونية المصرية و مع التلمود(تلمود بابل و تلمود أورشيليم) و مع القبّالة التي تناقلها الحاخامات سرا يوما بعد يوم، معتمدا على ما انتهى إليه علماء المصريات. هكذا يتوافق اسم موسى نفسه مع اسم رعمسيس الأوّل، و اسم هارون مع اسم الفرعون "حور محب" يروي النص أنّ موسى، الذي "أنقذ من اليم"، تربّى في كنف ابنه فرعون. يقول "روجيه صبّاح":« إنّ الآلهة المفاتيح في مصر القديمة، مثل أوزيريس و حورس و ايزيس سيت، و حتّى أنوبيس حاضرة بقوة في التوراة، تكشف عنها ببراعة الذّاكرة المكتوب لقدامى الحاخامات. و الحقيقة، و مهما قال المعترضون على "اكتشافي" فإنّ آلهة مصر فاعلة في كتابة المقدّس تحت مسمّى "العبرانيين"»[19].

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

1_ إنّ مدوّني التوراة أرادوا أن يتجاوزوا، إلى حد بعيد، الواقع الجيوبولوتيكي لشعوب بعينها كانت تعيش على أرض واحدة، ليرمزوا من خلال العبرانيين، إلى الإنسانية بأسرها، و الشّعب المصري يحتلّ داخلها مكانا و أيّمكان(هذه النتيجة لروجيه).

2_ تحوّل آلية التأويل_في هذا المقام_ الشّعب المصري و الإسرائيلي شعبا واحدا له ماض واحد، و أهداف واحدة... و طموح واحد.. و من يتمعّن في هذه النتيجة له الحق في الاعتراض.. و أيضا أي اعتراض؟ !!

و مادامت "الحقيقة" هي الغاية الأبدية للتّأويل، فهو إذا فعل فلسفي أوّلا و أخيرا_ و بهذا« **يبدأ التماحك بين العقل و بين النقل فمهمّة النقل في وضع النص، و مهمة العقل في توضيح معانيه الحقيقية**»[20].

### 1 1 - أقسام التأويل التوراتي و تمظهراته:

اختلف اليهود فيما بينهم في مسألة التّأويل فمنهم من رفض فكرة التّأويل بحجّة أنّ التّوراة جاءت من عند الله و كلام الله لا يحتاج إلى تأويل و هو بيّن بذاته. واضح وضوح فكرة الله و أنّ موسى عليه السّلام كان قد تلقّى التعاليم الدينية من الله عندما ناداه من جبل الطور و علّمه الطقوس و العبادات و أوضح له كل ما في الديانات اليهودية من تعاليم، و هم بذلك يرفضون فكرة أن تكون هناك أسرار خفية وراء النّصوص. و هؤلاء هم التقليديون اليهود[21].

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

لكن مع "مدرسة الإسكندرية" صارت النظرة أكثر انفتاحا، و كانت البداية_كما أسلفنا مع فيلون الإسكندري_ حيث تمكّن من دمج الشريعة اليهودية بالفلسفة اليونانية، أو اعتبار الفلسفة اليونانية شرحا للحكمة التي تزخر بها التوراة بطريق التّأويل.

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

1. **التأويل الحرفي ذي الفرض.**
2. **التأويل الحرفي البسيط.**
3. **التأويل المجازي.**

و قد قاد حربا ضدّ النّوعين الأوّلين دفاعا عن الشريعة اليهودية، و يسوق مثالا حول ضلالة التأويل الحرفي بنوعيه؛ فالمتعبّد بالتوراة عندما يقرأ الآية:« إن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشّمس تردّه له، لأنّه وحده غطاؤه هو ثوبه لجلده، في ماذا ينام »[22] ، يجب أن ينصرف إلى معنى مختلف، فالله لا يمكن أن يتحدّث عن هذه التفاصيل التّافهة. و يضيف نمطا آخر؛ و هو الذي يعنى بقصص الأنبياء، فيرفض روايتها على طريقة الأساطير اليونانية، لأنّ التأويل الحرفي يفتح مجالا لنقد التوراة، فيقول:« هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريقة التأويل المجازي ليسوا أغبياء فحسب، بل هم أيضا ملحدون »[23].

اضطر "فيلون" إلى تأويل أساطير اليهود تأويلا باطنيا و رأى أنّ هذا التأويل بالباطن هو الانتقال من جسم النّص إلى روحه و حقيقته: فمثلا:

الجنة ←ملكوت الروح

شجرة الحياة←خوف الله.

شجرة المعرفة ← الحكمة.

أنهار الجنّة الأربعة ←الفضائل الأربع الأصلية

هابيل← التقوى الخالصة.

قابيل ←الأناني.

شيث ←الفضيلة المزوّدة بالحلم.

الأخنوخ ← الرجاء.

سارة←الفضيلة و الحكم.

يوسف ← نموذج الرجل السياسي.

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

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

**1 2 – ابن ميمون و دلائل الحائرين: جدلية الظاهر و الباطن في النّص التوراتي**

لكن التأويل التوراتي يطوّر من تقنياته و يكشف عن آلياته مع "**ابن ميمون**"_أو كما يعرف بـــ"موسى الثّاني"_ خاصّة في كتابه "**دلائل الحائرين**" الذي يصرح في مقدمّته قائلا:« هذه الرسالة لها أيضا عرض ثان و هو شرح النصوص المجازية الشديدة الغموض. هذه النصوص التي تصطدم بالكثير منها في أسفار الأنبياء دون أن يكون واضحا من المجاز، و التي على الضد من هذا يأخذ الجاهل و الناهل على معناها الخارجي دون أن نرى فيها معاني خفية »[24] .

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

- ❖ معان ظاهرة.
- ❖ معان باطنة.

و مهمّة كل مؤمن بالتوراة أن يبحث في قلب المعاني، فلو أخذ بظاهرها لحاد عن الدلالة، و قد لمّح تحديدا لقصص الأنبياء، و قال بمجازيتها، فالبحث في النصوص المجازية هو المهمّة الجادّة للوصول للحقيقة.

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

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

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

ج_ يجب رفض جميع التأويلات الدالّة على تجسيم الذّات الإلهية، و استبدالها بما هو مناسب.

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

هـ_ أن لا تصل في التأويل إلى معنى جديد يهدم أساسا من أسس الشريعة. و_ أن لا يذاع من التأويل إلاّ القليل، و لمن يفهمه فقط[25].

لكن ما يثير سؤال الباحث في فكر "ابن ميمون" يجد أن أتباعه قد تحوّلوا في نهاية رحلته إلى خصوم. و على رأسهم "سيبينوزا" الذي ندّد بالرّبط بين الشّريعة و الفلسفة، و قال« على الفلسفة أن لا تقحم نفسها في قضايا الشريعة(..) و أن لا تقحم الشريعة نفسها في قضايا العقل. و أن يكون لكل منها مجاله في البحث و التّفكير »[26] . حتّى أعلن في كتابه "في اللاهوت و السياسة" أنّ طريقة "ابن ميمون" لا فائدة منها مطلقا، و بأنّها لا تدعنا ندرك المعاني الحقة للكتاب المقدّس.

على الرّغم من جميع الانتقادات التي وجهت لأعماله، إلاّ أنّه يظلّ علما من أهمّ أعلام اليهود في التأويل التوراتي، لكنّه قبل كلّ شيء: "**فيلسوف تنكّر للفلسفة في سبيل التوراة**".

**2 – الرحلة الثانية لتأويل النص المقدّس "الإنجيل":**

تبدأ الذاكرة لتقطع شوطا جديدا مع الكون و الإنسان، لتتمّ الرّغبة الأولى في رحلة ثانية، لكن أي رحلة؟ إنّها بشارة الإنجيل:« **لا تظنّوا أنّي جئت لأبطل الشّريعة و تعاليم الأنبياء، ما جئت لأبطل، بل لأكمل، الحقّ أقول لكم:إلى أن تزول السّماء و الأرض، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتّى يتمّ كل شيء** »[27].

تتأشكل العلاقة بين النّص الديني و الذّات، و يصبح النّص الإنجيلي نصّا إبداعيا أبوابه مشرعة لصلاحية التأويل و مشروعيته، حيث تبدأ المسيحية مسيرة السؤال و الجواب منذ زمن بعيد حين وجد المفكرون المسيحيون أنفسهم« بمواجهة نصوص عامة، إذا نظر إليها العالم و سلّم بها، قبلها دون مناقشة، و إذا نظر إليها العالم المتعقل وجدها بحاجة إلى تأويل»[28]

يظهر النص الإنجيلي على المحك النقدي ليختبر جميع آلياته و استراتيجياته، بل يقف ليجيب عن حقيقة طبيعته: هل هو نصّ ديني و حسب؟ أم هو نصّ فلسفي قوامه البرهان و الحجة؟ هنا يجيب "بول ريكور":« الإنجيل نص غير فلسفي، و الصّليب رمز غير فلسفي »[29] .

لكن الحوار بين هذين النصين أو البنيتين يؤسس لمفهوم جديد للدّين–حسب نظرنا– فهو هنا ليس« الارتباط المصيري لمجموعة من القيم و العقائد، و إنّما باعتباره تجربة الفكر داخل دائرة المفاهيم و التمثّلات التي يقتضي فهم المعاني القائمة بها، التحام(ظاهراتي) بمستوى الحقيقة الذي يرتسم عبر أفق، ظاهره اللّغة و باطنه فيه عمل التخمين و الانتظار و هو مجال متاخم لحدود الفلسفة. باعتباره باعثا على فعل التخييل على مستوى الفهم و على فعل التأويل على مستوى اللّغة» [30] .

**2–1–أغسطين** SAINT AUGUSTIN: **عودة للتّأويل الفلسفي للنّص الديني**

ما سيتغيّر_في دراستنا هذه_ و حسب هذا الطرح هي العلاقة بين الفلسفة و الدّين، فقد أصبح النّص الديني هو الهامش الذي يغذي المتن الفلسفي، كما أنّه يندرج ضمن مستوى فتح العوالم؛ و الحديث عن التأويل الإنجيلي هو استقصاء بالضرورة للفلسفة الأوغسطينية نسبة لـــ[ SAINT AUGUSTI (354 _ 430م).

فمع "أغسطين" تصبح الفلسفة خطابا يسير جنبا إلى جنب مع الخطاب الثيولوجي، فالحدود الفاصلة بين الخطابين_من حيث المفاهيم_ واضحة، لتظهر إشكالية إنتاج الحقيقة_من خلال الإنجيل طبعا_ فهو يشكلها انطلاقا من« لحظة الصراع بين كتاب الأناجيل و الأوضاع السياسية و الاجتماعية المتراكمة خلف المسيح» [31].

كما يجعلنا "هيدجر" القائل بأنّ« الدّين اليهودي و المسيحي مؤسّسان على كلام مأخوذ ككلام الله، لكن هذا الكلام ليس قابلا للاستعمال خارج الكتابات التي دوّنها القديسون »[32]

لقد اشتهرت الكنيسة خلال العصور الوسطى بالبحث عن تطوير التفكير الديني و تطعيمه بعوامل فعّالة أخرى، فوجدت الكنيسة نفسها مسبوقة من قبل الديانات الأخرى بتطعيم مبادئها بالفلسفة اليونانية على الرغم من أنمّ الفلسفة اليونانية كانت قد سبقت الديانة المسيحية[33]. و إذا كان المسيحيون اختلفوا فيما بينهم على ما يمكن أن يكون لاهوتا و ما هو ناسوت، و قد ميّزوا بين ذلك في الابن الذي حمل الطبيعة الناسوتية في جسده الذي كان خاضعا لعوامل الطبيعة و لقوانينها، أما اللاهوت فهو الروح الذي هبط على الجسد المتمثّل بالروح القدس، فكان هذا ما يسمّى لاهوتا، فالمسيح في ناسوته يمثل الظاهر عند المتأوّلين ، و يمثّل في لاهوته الباطن الذي يحتاج إلى التأويل و التفسير[34].

ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمنيوطيقا اليهودية؛ تتعلّق بحرفية أو رمزية تفسير النّص المقدّس، نتيجة لذلك تمّ تأسيس مدرستين للفكر داخل الكنيسة، تركّزت إحداها في الإسكندرية و كانت مهتمّة بالقراءة الرمزية و المجازية للنّص المقدّس، و تركزت الثّانية في أنطاكية التي هي مدينة يهودية على الأغلب[35].

كان "أغسطين" أكثر اللاهوتيين الذين نجحوا في التأسيس لهرمنيوطيقا مسيحية« فعند "أغسطين" تأمّل هرمنيوطيقي méditation herméneutique مقصود يصبح مهما جدّا بالنسبة لإيضاح بعض الفقرات التي قد تطرح مجموعة من صعوبات الفهم»[36] . فالعقل قد قاده إلى طريق جديد في المعرفة، و من هنا تأسّس لديه الشّك؛ و الشّك _لدى أغسطين_ ليس في وجود الذّات الإلهية، و إنّما شك موصل للإيمان، لذلك ميّز بين نوعين من الشّك:

❖ ***الشّك السلبي***: هو شكّ لا فائدة منه، و لا يوصل إلى الحقيقة.

❖ ***الشّك الإيجابي:*** هو الشك المؤدي لليقين، فالشك الإيماني مثلا_عند أغسطين_ ينتهي بالإيمان بالله[37].

لكــن سلــّم الحقيقة يتبدّل عند الأب "أغسطين"، فمقاييس الخير و الشر قد تغيّرت، فالشّر ليس جوهرا كالخير، و إنّما نقيضه أي "اللاخير"، و هو عنده ينقسم إلى نوعين:

- شرّ خلقي
- شرّ طبيعي

فالشرّ الخلقي هو عدم النّظام في الإرادة، و هو الخطيئة، و يربط "أغسطين" بين الشر و الخير الخلقي، حيث أنّ الله قد خلق الإرادة و عن طريق الإرادة يوجهنا الله نحو الخير(..) أمّا الشرّ فهو نتيجة فساد الماديات في الطبيعة[38].

يمتدّ تأويل "أغسطين" إلى الذّات الإلهية، فيتصوّرها تصورا أفلاطونيا؛ «هذا التصوّر ينسجم مع الفكر المسيحي، حيث أنّ الله هو رئيس عالم المثل فهو العظيم الذي صفاته عين ذاته»[39] .

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

**«لا تخف أن تأخذ مريم امرأة لك، فهي حبلى من الروح القدس، و ستلد ابنا تسمّيه يسوع، لأنّه يخلّص شعبه من خطاياهم »[40]** ؛ هي تحوّل هذه الحادثة إلى مستوى التّعالي_كما يقول بول ريكور_ و تقوم على استدعاء التّاريخي أكثر من أي شيء آخر.

ينفــي "أغسطين" أنّ أصل النّفس مادي، و يعتبرها جوهرا روحانيا مغايرا للبدن، و يعتمد على دليلين أفلاطونيين هما:

- أوّلا: إنّ الحقيقة غير فاسدة طبعا، و النّفس محلّ الحقيقة فلا يمكن أن تكون النّفس فاسدة.
- ثانيا: إنّ النفس تدرك ذاتها، و تدرك أنّها قبلت وجودها من الموجود بالذّات، و ليس من صدّ للموجود بالذّات سوى اللاوجود.
- و يضيف دليلا ثالثا: و هو؛ دليل السّعادة، فإنّ شرط السّعادة دوامها، و النّفس تطلب الدّوام، لذلك فهي خالدة[41].

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

1. الإيمان la foi
2. الأمل l'espoir
3. المحبّة charité

و ما دام "أغسطين" يجعل من الإشراق الإلهي ركيزة مهمّة في التواصل المعرفي، فإنّ بناء المعرفة لا يتحقّق أيضا بالتوهّج الذّاتي فقط، فهو أيضا يؤمن بمفهوم آخر، يعد هو في حد ذاته ممارسة هرمنيوطيقية غير مسبوقة و هو: ***الحوار مع الله un dialogue avec dieu***. ففلسفته لم تكن أبدا بحثا فكريا فرديا، لكنّها حوار؛ حوار ورع و غير قاطع ( مبني على الشّكinterrompu) بين المخلوق و الخالق، بين الإنسان الباحث عن الله و الله الذي يأتي و يتواجد، في طريق تشقّه الذّات المنتهية fini إلى ما لا نهاية l'infini[42].

***<u>خلاصة</u>***: أو وجهة نظر

*لقد ترسّخ في ذواتنا أنّ التأويل اللاهوتي قد تحوّل فعلا يغوص في عمق الكينونة، حوار الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها... رحيل في قلب المعاني.. غرق في أغوار الماضي المقدّس من الشرق إلى الغرب.. إنّه "الطريق الملكي" للحقيقة كما يقول "علي حرب".*

**الهوامش:**

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

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

(3) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، نينوى للدراسات و النشر و التوزيع، دمشق، ط1، 2005، الصفحة: 6.

(4) المرجع نفسه، الصفحة: 15.

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

(6) موسوعة الأديان، الصفحة: 186.

(8) غافر، الآية: 11.

(9) الدخّان، الآية: 56.

(10) التوبة، الآية: 101.

(11) البقرة، الآية: 28.

(12) الروم، الآية: 11.

(13) موسوعة الأديان، الصّفحة: 189.

(14) إبراهيم ناصر، التوراة بين الحقيقة و الأسطورة و الخيال، الصفحة: 9.

(15) سفر صموئيل الأوّل، 3/15.

(16) حنّا حنّا، دراسات توراتية، دار رام للطباعة و النشر و التّوزيع، دمشق، ط2، 2006، الصفحة: 16

(17) Encarta 2009/ France

(18) روجيه صبّاح، أسرار التوراة، صالح بشير، دار بترا للنشر و التوزيع، رابطة العقلانيين العرب، دمشق، ط1، 2007، الصفحة: 8.

(19) روجيه صبّاح، أسرار التوراة، الصّفحة: 12.

(20) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة: 11.

(21) الإصحاح 22، 27/26.

(22) نقلا عن: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة: 23.

(23) نقلا عن: الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة: 34.

(24) أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة: 34، 35.

(25) نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة: 36.

(26) بشارة متّى، الآية: 18/17، الإنجيل المقدّس(الصفحة: 12).

(27) بشارة متّى، الآية: 13، الإنجيل المقدّس(الصفحة: 12).

(28) Paul Ricœur, lectures 3, page : 146 نقلا عن: عمارة ناصر، اللّغة و التأويل، الصّفحة: 80.

(29) المرجع نفسه، الصفحة: 79.

(30) عمارة ناصر، اللّغة و التّأويل، الصفحة: 81.

(31) المرجع نفسه، الصفحة: 81.

(32) علي أحمد زهرة، الظاهر و الباطن "فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة: 37، 38.

(33) المرجع نفسه، الصفحة: 38.

(34) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، وجيه قانصوه، الدار العربية للعلوم/ منشورات الإختلاف، بيروت/ الجزائر، ط1، 2007، الصفحة: 60.

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

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

(38) المرجع نفسه ، الصفحة: 43.

(39) المرجع نفسه، الصّفحة: 41.

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

(41) ينظر: أحمد علي زهرة، الظاهر و الباطن"فلسفة التأويل في الديانات السّماوية"، الصفحة:41

(42) الإنجيل المقدس، التكوين، الآية: ¼.