

التأويل والشرعة:

مساهمة ابن رشد في تأويليات النصوص المقدسة



خورخي غراسيا
ترجمة: فؤاد بن أحمد

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

تقديم

خورخي غراسيا Jorge J. E. Gracia أستاذ متميز. يشغل كُرسي صامويل بول كابن Samuel P. Capen للفلسفة والأدب المقارن بجامعة ولاية نيويورك - بوفالو. ولد في كوبا عام 1943؛ وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة تورنتو؛ ويحمل الجنسيتين الأمريكية والكندية. وتتوزع اهتمامات الرجل بين الدراسات النسقية (الأنطولوجيا والتأويليات والأدب المقارن...) وبين الدراسات التاريخية (تاريخ الفلسفة الوسطوية والسكولائية، وتاريخ الفلسفة في أمريكا اللاتينية...). له العشرات من المؤلفات والدراسات، نذكر منها القليل فقط:

- Latinos in America: Philosophy and Social Identity. Oxford: Blackwell, 2008.
- Old Wine in New Skins: The Role of Tradition in Communication, Knowledge, and Group Identity. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2003.
- How Can We Know What God Means? The Interpretation of Revelation. New York: Palgrave of St. Martin's Press, 2001.
- Metaphysics and Its Task: The Search for the Categorical Foundation of Knowledge. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.
- A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- Individuality: An Essay on the Foundations of Metaphysics. Albany, NY: State University of New York Press, 1988.

– ويمكن للقارئ مراجعة سيرة خورخي غراسيا وأعماله على الموقع التالي:

<https://www.buffalo.edu/capenchair/about-us/jjegracia.html>

الغرض من هذه المقالة هو تصحيح منزلة الفيلسوف أبي الوليد بن رشد (ت. 595/ 1198) في تاريخ التأويليات التي اشتغلت على النصوص الدينية. اشتغل خورخي غراسيا بخلفيات نظرية وفلسفية معاصرة من أجل الكشف عن قيمة مساهمة ابن رشد وحدودها في مجال التأويليات. وفي نظره، إنّ دفاع ابن رشد عن اختلاف الناس في طرق التصديق وفي التأويل وعن الاختلاف في طبائع النصوص هو ما يحدد قيمة مساهمته تاريخياً وفلسفياً.

طبعاً يمكن للقارئ المهتم بفلسفة ابن رشد في نصوصه الأصلية أن يلاحظ أنّ المؤلف الذي اشتغل على نص **فصل المقال** لابن رشد مُترجماً وعلى مقاطع مُلخصة ومُترجمة من **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** - والمؤلف لا يميز بين هذين المؤلفين بوضوح- لا يعود إلى أعمال ابن رشد التي ألفها في صناعات الجدل والبرهان والخطابة من أجل إضاءة تمييز ابن رشد بين أصناف الأفاويل التصديقية ومقدماتها؛ وبدلاً من ذلك يعود إلى أعمال أرسطو، مع ما في هذا الأمر من تفكير للنص الرشدي وتفويت لفرصة النظر إلى كتابات ابن رشد بوصفها كلاً، يساعد كلُّ جزء فيه على إضاءة صعوبات الجزء الآخر. لكن في المقابل وجبت الإشارة إلى أنّ مقارنة المؤلف تتسم بالكثير من الإنصاف والحس النقدي تجاه دعوى ازدواجية الحقيقة وتجاه من يدعي القول إنّ ابن رشد يعطي الفيلسوف الحق في امتلاك الحق في تقديم التّأويل الحقيقي والأخير، وهي الدعوى التي اشتهر بها بعض العقلانيين الرشديين. ومن هذه الجهة فإنّ هذه المقالة تتكامل على نحو كبير مع مقالة أخرى كنا قد تشرفنا بنقلها إلى العربية (انظر الهامش رقم 33).

وأخيراً فإننا نود أن ننبه إلى أننا اجتهدنا إلى رد الإحالات كلها إلى أصلها العربي، أعني إلى نص **فصل المقال** في نصه العربي (وقد اخترنا تحقيق محمد عمارة لانتشاره)، دون أن نلغي الإحالات على الترجمة الإنجليزية الجيدة التي كان أنجزها الراحل جورج فضلو الحوراني عام 1961.

مصدر المقالة وعنوانها الأصلي:

Jorge J. E. Gracia, "Interpretation and the Law: Averroes's Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1997), pp. 139-153.

نص الترجمة

تُثار أسئلة كثيرة في سياق التأويل والشريعة، لكنّ هذه المناقشة ستركز على مسألة كانت لها أهمية خاصة عند المؤلفين المسلمين واليهود والمسيحيين، واكتسبت راهنية خاصة طوال عصرنا بفضل تجدد الاهتمام بطبيعة النصوص وتأويلها.¹ والمسألة المطروحة هي إن كان ثمة تأويلات نهائية للشريعة؟

قبل أن نخطو أي خطوة إلى الأمام، لا بدّ من إيضاح معنى المصطلحات "شريعة" و"تأويل" و"نهائي". ويظلّ إيضاح معنى المصطلح الأول مهمة يسيرة في هذا السياق. تتكون الشريعة عند ابن رشد من نصوص كشف الله من خلالها عن نفسه وعن ما يبتغيه للبشرية. لهذا فإنّ هذه النصوص مُقدّسة وتحتوي على توجيهات إلهية تتعلق بكيف ينبغي أن يدبر البشر أنفسهم. يطلق على هذه النصوص اسم الشّرع لأنها مصدر الأوامر الإلهية، ولكن يمكن الإحالة إليها أيضاً كعلم للشريعة، لأنها نصوص يتعين دراستها.² القرآن هو أهم نص بين هذه النصوص، على الرغم من أنه بكل تأكيد ليس هو النص الوحيد الذي يعتبره المسلمون وحياً من الله.

1- سبق لي أن ناقشت مسائل أخرى مجاورة للتأويل في الفصلين الرابع والخامس من:

Theory of Textuality: The Logic and Epistemology (Albany, NY: SUNY Press, 1995).

2- George F. Hourani, Introduction to Averroes, On the Harmony of Religion and Philosophy, trans. George F. Hourani (London: Luzak & Co., 1961), p. 19.

عمل ابن رشد معروف أيضاً بعنوان كتاب فصل المقال.

أمّا عندما يتعلق الأمر بمصطلح "التأويل"، فالأمر ليست في غاية السهولة. فقد استعمل هذا المصطلح بكثرة وما يزال للدلالة على أمور مختلفة. لكن من بين هذه المعاني تبرز ثلاثة فقط مترابطة ترابطاً وثيقاً³. فبمعنى ما، إنّ التأويل الذي يكون لدى المرء بخصوص معنى نص ما وفهمه لهذا النص هما الشيء الواحد نفسه⁴. مثلاً، عندما يُقدّم جوابان مختلفان لكنهما صحيحان للسؤال نفسه، فإننا نتحدث عن تأويلين للمسألة. الواضح أنّ ما نعنيه هنا هو أنّ فهمين مختلفين لمعنى مسألة يؤديان إلى جوابين مختلفين. هذا المثال يفضي بنا إلى تمييز إضافي داخل هذه الرؤية للتأويل. وهذا لأنّ مفردة "تأويل" تستعمل أحياناً للإحالة على أي نوع من الفهم قد يكون للمرء. وهكذا، فإنّ تأويلاً لـ $4=2+2$ هنا هو أنّ اثنين زائد اثنين يساويان أربعة. لكن في أغلب الأحوال، تستعمل مفردة "تأويل" على نحو أضيق للإحالة على نوع من الفهم يتميز بشرطين: هذا الفهم ليس هو وحده الفهم السليم الممكن للنص موضوع السؤال؛ وهذا الفهم يلعب فيه عنصر الذاتية دوراً ما⁵. هذا هو نوع التأويل الذي يوضحه مثال الجوابين الصحيحين المقدمين للسؤال نفسه.

تستعمل مفردة "تأويل" في كثير من الأحيان أيضاً للإحالة على سيرورة أو فعالية يُطور المرء من خلالها فهماً لنص ما⁶. وعليه، فالإجراء الذي يتبعه المرء لفهم معنى الجملة: "القطعة، تشيتشي، على الحصيرة" يسمى تأويلاً. وبهذا المعنى، يتطلب تأويل ما فك شفرة نص لفهم رسالته، والتأويل لا يكون بمطابقته مع الرسالة نفسها. إنّ التأويل وقد فهم بهذا المعنى له علاقة أكبر بمنهجية تطوير الفهم، ومن ثمّ فهو ليس له صلة وثيقة بموضوعنا.

تستعمل مفردة "تأويل"، في معنى ثالث، للإحالة على نصوص⁷. نتحدث بهذا المعنى عن تأويل بوصفه نصاً³ مكوناً من نص² ومن نص آخر¹، الذي أضيف إليه². وعليه، مثلاً، إنّ نص شروح ابن رشد على أرسطو، المكون من نص أرسطو زائد شروح ابن رشد وحواشيه، يسمى تأويل ابن رشد لأرسطو.

3- سبق لي أن ناقشت معاني أخرى للتأويل في نظرية النصية، ص 262، هـ 1

4- انظر:

E. D. Hirsch, Jr., "Three Dimensions of Hermeneutics," New Literary History 3 (1971): p. 246, and V. Descombes, "Le moment français de Nietzsche," in L. Ferry and A. Renant, eds., Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens (Paris: Grasset, 1991), pp. 101-128.

5- انظر:

Ernst Konrad Specht, "Literary-Critical Interpretation? Psychoanalytic Interpretation," trans. and ed. John M. Connolly and Thomas Keutner, in Hermeneutics versus Science? Three German Views (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), p. 154.

6- انظر:

Paul Ricoeur, "Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor," in Charles E. Reagan and David Stewart, eds. The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work (Boston, MA: Beacon Press, 1978), p. 125, and J. W. Meiland, "Interpretation as a Cognitive Discipline," Philosophy and Literature 2 (1978): 23 ff.

7- انظر الفصل الخامس من كتابي نظرية النصية. وكذلك:

D. E. Schleiermacher, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula, MT: Scholars Press, 1977), p. 96.

يبدو أنّ المعنى الأول من بين هذه المعاني الثلاثة هو الذي يُناسب أكثر أغراضنا هنا. وسيتضح في ما بعد أنّ هذا المعنى هو الذي يبدو أنه كان حاضراً في ذهن ابن رشد عندما كان يتكلم عن تأويل الشريعة.

مفردة “نهائي” هي أيضاً مصطلح إشكالي، لأنها تُستعمل لتعني أموراً عديدة في الأدب. تستعمل مفردة “نهائي” في سياق تأويل النصوص، لتعني أنّ التأويل موضوع السؤال لا يمكن إبطاله. إنّ تأويلاً نهائياً لا يمكن تحسينه، إنه تأويل صحيح، ويجب أن يحمل على أنه تأويل قانوني. وبالتالي فإنّ صحة بقية التأويلات الأخرى تعتمد على مدى قربها من التأويل النهائي.

الآن وقد أصبح لدينا معنى أوضح عن معاني مفردات “الشريعة” و “التأويل” و “نهائي”، يصبح بوسعنا أن نفهم بدقة أكبر طبيعة المسألة التي نقصد معالجتها هنا. السؤال هو ما إذا كان ثمة فهم لمعاني النصوص المقدّسة تكون صحيحة، ولا يمكن إدخال تحسينات عليها، ويجب أن تحمل على أنها نصوص قانونية بالنسبة إلى كلّ الفهوم الأخرى للنصوص نفسها.

ومع أنّ هذه المسألة هي موضوع تنازع جدي فإنه يُمكن تمييز ثلاثة مواقف من بين كثير من المواقف الممكنة بخصوصها. يجيب الموقف الأول بالإيجاب: توجد فهم نهائية للنصوص المقدّسة. أمّا الموقف الثاني فيجيب بالنفي: لا وجود لفهوم نهائية للنصوص المقدّسة. والموقف الثالث يتوسط هذين الآخرين، لكنه يأتي في صيغ متعددة. صيغة أولى، على سبيل المثال، تقول إنه مبدئياً يمكن أن يكون هناك فهم نهائية لكن الواقع هو أنّ مثل هذه الفهوم لا تحصل أبداً. وصيغة أخرى تقول بوجود فهم نهائية لبعض النصوص المقدّسة دون البعض الآخر.

وعموماً يحصل تبرير هذه المواقف على نحوين: أحدهما نظري والثاني عملي. يقتضي التبرير النظري تقديم أسباب لها علاقة بطبيعة النصوص المقدّسة وفهمها. بينما يقتضي التبرير العملي تقديم أسباب لها علاقة بالتبعات التي تكون للأجوبة عن مسألة إمكان وجود فهم نهائية على حياة الناس. الأسباب التي لأجلها قد لا يكون ممكناً حصول فهم نهائية للنصوص المقدّسة، والتي تمثل النوع النظري [بامتياز] هي التالية: (1) النص كيانٌ خصائصه مختلفة جداً عن المعنى الذي يفترض أن يبلغه - إنّ عبارة “كاليكو القط” ليست هي كاليكو في اللون؛ (2) الله هو صاحب النص المقدّس، وفهمه للنص الموحى به يتجاوز فهم كل مخلوق محدود؛ (3) النصوص لا معنى لها، ومن ثم، لا معنى للحديث عن فهم نهائي لهذا المعنى؛ و (4) إنّ الفهم النهائي يقتضي الإجماع، والإجماع محال.

مثال السبب العملي الذي لأجله لا وجود لفهوم نهائية للنصوص المقدسة هو أنّ أي ادعاء عكس ذلك يؤدي لا محالة إلى الوثوقية والاضطهاد. إذا كان هناك من طريقة، وطريقة واحدة فقط، لفهم النصوص المقدسة فإنّ الذين يملكون هذا الفهم يجوز لهم عندئذ إدانة من لا يشاركونهم هذه المعرفة وإسكاتهم بل واضطهادهم. وفي نهاية المطاف، سيكون الذين يمتلكون الحقيقة مضطرين إلى منع العوام من نشر أغاليطهم.

بهذه الخريطة المفهومية في أيدينا، نُصبح على استعداد لنتساءل أين يتموقع ابن رشد. هل يتبنى فكرة أنّ هناك فهوماً نهائية للنصوص المقدسة؟ مثله مثل أي فيلسوف جيد، يتجنب ابن رشد الأجوبة البسيطة. نظريته دقيقة، وأعتقد أنها تظل وثيقة رغم قدمها.

يقوم مذهب ابن رشد على مبدئين محوريين: أولهما هو أنه ليست كلّ النصوص المقدسة متماثلة؛ وثانيهما هو أنه ليس كل العارفين متماثلين. والآن، لأجل هذه الأسباب ولأنّ فهم النصوص هو توظيف لطبيعة النصوص ولطبيعة الذين يفهمون النصوص، على المرء أن يتوقع ألا يكون هناك فهم نهائي لكل النصوص المقدسة. وذلك أنّ أنواعاً مختلفة من النصوص ستطلب أنواعاً مختلفة من الفهم، وأنواعاً مختلفة من العارفين سيفهمون بطرق مختلفة.

يضع ابن رشد النصوص المقدسة ضمن فئتين. بعض النصوص لها معنى واحد فقط، وهذا هو المعنى الظاهر لهذه النصوص⁸. ونصوص أخرى لها معنى باطن فضلاً عن معناها الظاهر. يصف ابن رشد هذين النوعين من النصوص كما يلي:

انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان⁹.

8- عادة ما يُحال إلى هذا المعنى باعتباره معنى "حرفياً". انظر:

Hourani, Introduction, p. 24, and Alfred Ivry, "Ibn Rushd's Use of Allegory," in Mourad Wahba and Mona Abousena, eds., Averroes and the Enlightenment (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1996).

غير أنه على المرء أن يتوخى الحذر هنا، لأنّ مفهوم المعنى الحرفي مرتبط بكل أنواع الرؤى التي قد لا تكون لها أية صلة بما كان في ذهن ابن رشد. انظر مناقشات حديثة للمعنى الحرفي في:

Marcelo Dascal, "Defending Literal Meaning," Cognitive Science 11 (1987): pp. 259-281, and R. Gibbs, "Literal Meaning and Psychological Theory," Cognitive Science 8 (1984): pp. 275-304.

9- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، ط 3، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986؛ فصل المقال، ترجمة حوراني، ص 59. [المترجم: حذفنا بعض الأمور التي لها صلة بترجمة النص الإنجليزي وبعض الإضافات التي ليس لها من داع طالما أننا نستعمل النص العربي]

النوع الأول لا يطرح مشكلة؛ إنّ نصوصاً من هذا النوع تُفهم لتعني ما يظهر أنها تعنيه¹⁰. غير أنّ النوع الثاني من النصوص يطرح مشكلة، لأنّ نصوصاً من هذا النوع لها معنيان: ظاهر وباطن. والسؤال الذي يطرح نفسه إذن هو: كيف ينبغي فهم هذه النصوص؟ ومن يتعين عليه فهمها؟ دعنا نتوجه أولاً صوب مسألة كيف ينبغي أن تفهم هذه النصوص.

الطريقة التي يمكن بها إدراك المعنى الباطن لهذه النصوص تكون بواسطة التأويل. يتطلب التأويل، كما يشرح ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية - من غير أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو بلاحقه أو بمقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي¹¹.

يحدثنا ابن رشد في مكان آخر عن كون التأويل "إبطال للظاهر وإثبات للمؤول"¹². وهنا يمكن إضافة تعليق بين قوسين، لأنّ هذا القول من ابن رشد يمكن أن يُفهم بطريقتين: الأولى، يمكن أن نفهم أن معاني النصوص المقدّسة التي لها معانٍ خفية هي المعاني الخفية الموحى بها في التأويلات، ومن ثمّ فإنّ هذه النصوص لها معنى واحد فقط. غير أنه في الطريقة الثانية، يمكن أن نفهم أنّ المعاني الباطنة ليست هي المعاني الظاهرة، مع أنه لا يجب استبعاد هاته الأخيرة. وعليه، فإنّ نصوصاً من هذا النوع لها معنيان: ظاهر وباطن. وغالباً ما يتحدث ابن رشد بطريقة تجعله يبدو كأنه يتبنى الموقف الثاني، لكنه في أحيان أخرى يتكلم كما لو أنه يتبنى الموقف الأول. فما هو موقف ابن رشد إذن؟

10- ابن رشد مدرك للمشكلة المرتبطة بتحديد أي النصوص لها معنى ظاهر فقط وأياها لها معنى باطن. انظر *On the Harmony of Religion and Philosophy*, p 78-79. وبالفعل، من الصعب التفكير في وجود نص لم يكن قط في وقت بعينه أو في آخر موضوع تأويل يسعى إلى أن يتجاوز معنى ظاهراً. ومن المثير للاهتمام أنّ ابن رشد يقدم أمثلة كثيرة للنصوص التي هي ذات معانٍ باطنة، لكن وباستثناء تلك النصوص المتعلقة بتوجيه أفعال الناس، فهو لا يقدم أمثلة للنصوص التي لها معانٍ ظاهرة فقط. يبدو أنّ النصوص المتعلقة بتوجيه أفعال الناس هي وحدها التي يمكن أن تكون موضوع تأويلات نهائية. انظر المقطع المقتبس أدناه والذي يوافق الهامش رقم 30

11- ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق عمار، ص 32؛ ترجمة حوراني، ص 50

12- ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق عمار، ص 58؛ ترجمة حوراني، ص 66

تتضمن تعليقات ابن رشد الجواب عن هذا السؤال. من الواضح أنّ النصوص التي لها معنى باطن لها معنى ظاهر كذلك¹³. غير أنّ هذا لا يستتبع القول بازدواجية الحقيقة، على غرار ما فعله الشراح اللاتين الذين أولوا ابن رشد على أنه يقول بها¹⁴. وابن رشد صريح إلى حد بعيد في ما يتعلق بوحدة الحقيقة: "الحق لا يُضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"¹⁵. هذا يعني أنّ النصوص المقدسة لها معنى حقيقي واحد، وعندما يكون لهذه النصوص معنى باطن، فإنّ معناها الحقيقي هو المعنى الباطن. هذا واضح تماماً. لأنّ استعمال التأويل يكون تحديداً بدافع الرغبة في اعتبار المعاني الظاهرة للنصوص المقدسة التي يبدو أنها تتناقض والحقائق العلمية¹⁶. في هذه الحالات، يُظهر الفهم المناسب للمعنى الباطن للنصوص المقدسة أنّ التعارض ليس حقيقياً لأنّ النصوص المقدسة والعلم ليسا متعارضين في الحقيقة¹⁷.

يتمسك ابن رشد بفكرة أنّ الحقيقة الباطنة يمكن الوصول إليها من قبل البعض فقط، لكنّ الله بحكمته قد جعل التصديق بها ممكناً للآخرين عن طريق إلباس الحقيقة لبوس الأشباه والأمثال¹⁸. إنّ هذه الصور والأمثال هي التي تولد المعنى الظاهر للنصوص التي معناها هو ذاته ما يظهر أنّها تعنيه والنصوص التي لها معنى باطن. يكمن الاختلاف في استعمال لغة الأمثال¹⁹. يغدو هذا واضحاً عندما يشرح ابن رشد الطرائق الأربع التي يتمكن بها الناس من فهم النصوص.

دعوني أقتبس هذا المقطع الوثيق الصلة بموضوعنا:

أحدها أن تكون مع كونها مشتركة خاصة بالأمريين جميعاً، أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية، وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها. وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر.

والصنف الثاني أن تكون المقدمات مشهورة أو مظنونة، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها، وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجها.

13- ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 33، 46، 47، 48، 49؛ ترجمة حوراني، ص 51، 59، 60، 61

14- غير أنّ الشراح المقصودين هنا لم يكن لهم من مدخل إلى عمل ابن رشد الذي ناقشه هنا. حوراني، المقدمة، ص 42-40

15- **فصل المقال**، تحقيق عمارة 31-32؛ ترجمة حوراني، ص 50

16- **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 33؛ ترجمة حوراني، ص 51؛ انظر أيضاً حوراني، المقدمة، ص 23

17- **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 31؛ ترجمة حوراني، ص 50

18- **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 46، ص 57؛ ترجمة حوراني، ص 58؛ وانظر أيضاً ص 51

19- On the Harmony of Religion and Philosophy, p. 78.

والثالث عكس هذا، وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته التأويل.

والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه. وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها.²⁰

يحدد ابن رشد في هذا المقطع شروط الأنواع الأربعة المختلفة من الفهم لنتائج النصوص المقدسة. هذه الشروط لها صلة بتيقن العلماء من المقدمات المعروضة في النصوص وباستعمال الأمثال في النتائج. غير أنّ العامل الحاسم في التأويل ليس هو اليقين الذي تعرف به المقدمات وإنما استعمال الأمثال في النتائج. هذه النصوص التي تستعمل نتائجها الأمثال يمكن أن تخضع للتأويل، لكن تلك التي لا تستعملها لا يمكن أن تخضع لتأويل كهذا. وبالتالي، فما يحدد ما إذا كانت هذه المناهج تقتضي تأويلاً أم لا هو استعمال الأمثال. كل نص يستعمل أمثالاً في نتائجه هو منفتح تجاه التأويل، وهذا يستتبع أن يكون له معنى باطن. أمّا النصوص التي لا تستعمل أمثالاً في نتائجها فلها معنى ظاهر فقط. في الحالات التي يكون فيها التأويل ممكناً، فإنّ الحكمة من تقديم تأويل ما سوف تكون، مع ذلك، تعتمد على درجة تيقن المرء من أنّ الأمثال مستعملة في النص أولاً، وعلى تيقنه من معنى هذه الأمثال ثانياً. يعتبر ابن رشد أربع حالات:

1. حيث يصعب العلم بوجود المثال ولماذا هو مثال له، فإنّ مثل هذه النصوص تقبل التأويل فقط من قبل العلماء.

2. حيث يسهل العلم بوجود المثال ولماذا هو مثال، فإنّ مثل هذه النصوص تقبل التأويل من قبل كل الناس.

3. حيث يسهل العلم بوجود المثال ويصعب العلم لماذا هو مثال، فإنه يجب أن يقال للجمهور إنّ العلماء وحدهم القادرون على فهم التأويل الصحيح؛ أو يجب أن يقدم لهم تأويل قريب وفق قانون التأويل الذي وضعه الغزالي.

4. حيث يصعب العلم بوجود المثال، لكن يسهل العلم لماذا هو مثال، فإنه من الأفضل إنكار وجود المثال.²¹

20- فصل المقال، تحقيق عمارة ص 56-57؛ ترجمة حوراني، ص 64

21- Ibid., pp. 178-179.

[المترجم: لعل الإحالة الصحيحة هنا هي 77-78. وإلى ذلك فالمؤلف لا يقتبس قول ابن رشد وإنما ملخصاً لحوارني يجمل فيه مقطعاً مترجماً من الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 205).]

وإذن فالتأويل منهج لفهم المعنى الباطن لبعض النصوص المقدّسة. إلا أنّ السؤال الذي يبقى هو: من ذا الذي ينبغي أن يتبع هذا المنهج من الفهم؟ يحيل ابن رشد في المقطع المقتبس للتو إلى «العلماء» وإلى «الجمهور» وإلى «كل الناس». في الحالات التي يكون فيها من السهل معرفة أنّ نصاً يحمل أمثالاً، ومعرفة إلى ماذا ترمز هذه الأمثال، فإنه على كل الناس تأويل هذا النص. غير أنه في كل الحالات الأخرى، وحدهم العلماء من يسمح لهم بالفهم عن طريق التأويل. ولكن، من هم العلماء؟ وما الذي يميزهم؟

بالنسبة إلى ابن رشد، كما هو شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين الذين تقدموه، ليس كل الناس لهم النوع نفسه من الفهم²². يميز ابن رشد بين ثلاثة أنواع من العارفين:

وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية²³.

تقوم التمييزات بين هذه الأنواع من العارفين على المنهج الذي يستعملونه للمعرفة (القياس). يستعمل النوع الأول البرهان؛ ويستعمل النوع الثاني القياس الجدلي؛ أمّا النوع الثالث من العارفين فيستعمل القياس الخطابي. لا يشرح ابن رشد في هذا العمل الذي نحن بصدد مناقشته بتفصيل كافٍ التمييزات بين هذه الأنواع الثلاثة من التدليل، لكن إن نحن أخذنا بعين الاعتبار اعتماده العام على أرسطو، فإننا يمكن أن نخمن ماذا كان في ذهنه. التدليل البرهاني هو استنباطي، صحيح، ويعتمد على مقدمات «صادقة وأولية ومباشرة وأعرف وأكثر تقدماً من النتيجة التي هي مضافة إليها كما تضاف النتيجة إلى السبب»²⁴، وبالنسبة إلى ابن رشد، لا بدّ من إضافة شرط آخر، وهو ألا يستعمل القياس أمثالاً. الاختلاف الرئيس بين التدليلين البرهاني والجدلي، على افتراض، مرةً أخرى، أنّ ابن رشد يتّبع أرسطو، هو أنّ مقدمات التدليل الجدلي تقوم على الظن، أي أنّ التدليل «يفترض مخاطباً يقبل مقدماته»²⁵. وأخيراً، الخاصية الأولية للتدليل الخطابي يبدو أنها تكمن في استعمالها للأمثال. وفي هذا أيضاً، يبدو أنّ ابن رشد يستوحي أرسطو، الذي يرى في الخطابة صناعة منشغلة بالمظاهر²⁶.

22- انظر المحاولات السابقة عن هذا التصنيف، في

Gauthier, Ibn Rochd (Paris, 1948); and A.-M. Goichon, "qiyās," in *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938); M. Asin Palacios, *Abenhazam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, 2nd ed., in *Obras escogidas I* (Madrid, 1946).

23- فصل المقال، ص 31، 58؛ ترجمة حوراني، ص 49، وانظر أيضاً ص 65

24- Aristotle, *Posterior Analytics* 71b20.

25- Aristotle, *ibid*, 71a6, and *On Sophistical Refutations* 165b3.

26- Aristotle, *Rhetoric* 1401a2.

إذن، أغلب النصوص التي معانيها باطنة يجب ألا تؤوّل إلا من قبل فئة الناس القادرين على فهم التدليل البرهاني²⁷.

وأخيراً، نحن الآن في موقف التساؤل عما إذا كانت فهوم النصوص المقدّسة ذات المعنى الباطن يمكن أن تكون فهوماً نهائية. هل توجد فهوم نهائية للنصوص التي تخضع للتأويل؟ يبدو أنه علينا اعتبار حالتين: الحالة الأولى هي النصوص التي يجب أن تُفهم تخضع للتأويل من قبل كلّ الناس، لأنه كما رأينا من قبل، كل واحد من الناس يفترض به أن يعرف أنّ النصوص تستعمل الأمثال، وكل واحد يفترض به أن يؤول هذه الأمثال. ويبدو أنّ هذه النصوص تهم المسائل العملية فقط؛ يُفكر ابن رشد في الأوامر وفي ما يجري مجراها، أي في قواعد أفعال البشر. على الرغم من أنّ ابن رشد لا يقول بشكل صريح باحتمال وجود فهوم نهائية لهذه النصوص، لكن ما يقوله بخصوصها يتضمن ذلك.

الحالة الثانية هي النصوص التي يجب أن تؤول من قبل طبقة أصحاب البرهان فقط. هل يمكن أن يكون هناك فهم نهائية لهذه النصوص؟ يجيب ابن رشد بالنفي. وقد عرض رأيه بشكل غير مباشر في نقاشه حول الإجماع.

من المفيد قبل تقديم رأي ابن رشد أن نذكر أنفسنا بأنّ الفلاسفة والمتكلمين قد قالوا، كلّ على طريقته، إنه يمكن أن يكون للمرء فهم نهائي لنص ما. مثلاً، من المشهور أنني أعرف أنّ لدي فهماً نهائياً لـ«الكل أكبر من أي من أجزائه»، إذا، وفقط إذا كنت أفهم أنه صادق ضرورة أنّ الكل أكبر من أي من أجزائه. أكثر من ذلك، بعض الفلاسفة يدلّون على أنه يمكن أن يكون لدينا فهم نهائية للنصوص عندما نختبرها في ضوء التجربة. أفهم فهماً حاسماً أنّ القط هو على الحصيرة عندما أرى القط على الحصيرة. غير أنّ هذه الطرق وغيرها من الطرق الأخرى التي تؤسس فهوماً نهائية للنصوص لا تنطبق على النصوص المقدّسة لأسباب بديهية²⁸. إنّ أغلب النصوص المقدّسة ليست بيّنة بذاتها ولا هي تقبل الاختبار التجريبي.

أغلب الطرق المشتركة التي دلت بها المتكلمون على فهم نهائية للنصوص المقدسة إنما تعتمد على الوحي الإلهي، والسلطة، أو اتفاق العقول (الإجماع). بعض المتصوفة يميلون إلى تفضيل طريق الكشف المباشر. إنَّ الله يهب كل فرد منا اليقين بأنه قد فهم الكتاب المقدس على نحو صحيح. يتبنى البعض الآخر فكرة أنَّ أصحاب السلطة (مثل الأنبياء، والزعماء) أو جماعة مكلفة (مثل المجالس، وهيئة الشيوخ) هم الذين يحددون متى يتمَّ تحصيل فهم نص مقدس. ويشير آخرون إلى الإجماع بين المؤمنين²⁹. نعرف أنَّ لدينا فهماً نهائياً لنص عندما يكون هناك إجماع في جماعة المؤمنين بخصوص ما يعنيه.

27- انظر النص الموافق للهامش 9 أعلاه.

28- في الواقع، الأسباب المذكورة ليست مؤثرة، لأنها لا تفسر لنا كيف تتصل التعبيرات اللغوية بمعانيها. انظر الفصل السادس من كتابي: **نظرية في النص**

29- بالنسبة للتقليد الإسلامي، معناه في العمل إجماع العلماء. حوراني، المقدمة، ص 29

هذا الأخير هو البديل الذي يعتبره ابن رشد، لكنه يجد أنّ الإجماع بخصوص المعنى النظري للنصوص هو متعذر للأسف، لأنّ شروطه المطلوبة لا يمكن أن تجتمع.

وقد يدلّ على أنّ الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات أنه لا يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم وعددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صحّ عندنا أنّ العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأنّ العلم بكلّ مسألة يجب ألا يكتّم على أحد، وأنّ الناس طريقهم واحد في علم الشريعة³⁰.

تشكل شروط الإجماع أمراً صعب المنال في الواقع³¹. أكثر من ذلك، يبين ابن رشد بوضوح أنّ استحالة الإجماع في ما يتعلق بالأمور النظرية تحصل خاصة عندما نكون بصدد التأويلات؛ لا سبيل إلى أي نوع من الإجماع بخصوص هذه³².

أما وقد وصلنا إلى هنا، فإنه يجب توضيح أنّ الرأي الشائع الذي يقول إنّ الفلاسفة، بالنسبة إلى ابن رشد، هم الحكام النهائيون على معنى النصوص المقدّسة إنما هو رأي ضال³³. إنّ ابن رشد لم يقل بهذا فقط، بل إنّ رأيه يقف على النقيض من ذلك. لأنه لا يؤمن باحتمال وجود تحديد نهائي لفهم كلّ النصوص المقدّسة التي لها معنى باطن. والسبب بسيط: على الرغم من أنّ الفلاسفة يمكنهم معرفة الحقيقة باليقين البرهاني، فإنه ليس يقينياً على نحو برهاني إن كان نص مقدّس بعينه يعني حقيقة برهانية بعينها. لا يمكن للتأويل أبداً أن يكون برهانياً، لأنه يقتضي إجراء غير - برهاني لتحديد معنى الأمثال. على سبيل المثال، قد يكون الفيلسوف يعرف معرفة برهانية أنّ العالم لا بداية له في الزمان، لكن لا يمكنه - وبالنسبة إلى ابن رشد، لا أحد يمكنه - أن يكون متيقناً من أنّ معنى كهذا هو المعنى الباطن لنص مقدّس مخصوص. في حالة بعض النصوص، طبعاً إنّ احتمال فهم صحيح للمعنى الباطن يزداد، لأنّ المعنى الظاهر لبعض النصوص المقدّسة الأخرى يؤكده³⁴. وبالتالي، فعلى الرغم من أنّ طبقة أصحاب البرهان هم الذين بوسعهم وحدهم تأويل بعض النصوص، فإنه ليس بإمكان حتى هذه الطبقة أن توفر فهماً نهائياً لهذه النصوص المقدّسة.

30- فصل المقال، عمارة، ص 35؛ ترجمة حوراني، ص 52

31- الجماعة التي ينبغي أن يوجد فيها الإجماع لا تشمل المتكلمين فقط بل الفلاسفة المؤمنين أيضاً. انظر، فصل المقال، تحقيق عمارة، ص 43؛ ترجمة حوراني، ص 57

32- Ibid., pp. 53, 54, and 57.

33- حوراني هو أحد هؤلاء الذين يدافعون عن هذا الفهم الشائع لابن رشد (المقدمة، ص 24). أناقش هذه المسألة بتفصيل أكبر، في "الفيلسوف وفهم الشريعة"، ضمن مراد وهبة ومنى أبو سنة، محرران، ابن رشد والأنوار، ص ص 243-251. وقد نقلنا هذا المقال إلى العربية، ونشرته مؤسسة مومنون بلا حدود ضمن ملف بحثي، في العقلانية الرشدية، ص ص 83-89. <http://mominoun.com/word/aklaniia.pdf>

34- On the Harmony of Religion and Philosophy, p. 25.

غير أن هذا لا يعني أن كل الفهم للمعاني الباطنة للنصوص المقدسة هي مشروعة. على الرغم من أنه قد لا تكون هناك فهم نهائية للنصوص المقدسة التي هي موضوع تأويل من قبل أصحاب البرهان فقط، فإن إمكانية الخطأ تظل قائمة في ما يتعلق بفهم جميع النصوص المقدسة. يسمح ابن رشد لنوعين من الخطأ في فهم النصوص المقدسة: الأول هو خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، لكنه لا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن³⁵. هذا النوع من الخطأ هو من النوع نفسه الذي يرتكبه، على سبيل المثال، الطبيب والحاكم الماهران في صناعاتيهما. أخطاء هذين الماهرين مصفوح عنها لأنهما تحديداً ماهران في صناعاتيهما. لكن الأخطاء نفسها لا يعذر فيها أصحابها إن كانوا لا أهلية لديهم. وعلى الرغم من أن ابن رشد لا يقول لنا صراحة لماذا لا يعذر الخطأ في حق هؤلاء الذين يفتقرون إلى المهارة، فإنه يمكن للمرء أن يحدس من المناقشة العامة أن السبب هو أنه لا أحد يملك سلطة إصدار الأحكام في مجالات ليس ماهراً فيها. لقد قلنا ما يكفي إذن عن هذا النوع الأول من الخطأ.

أما النوع الثاني من الخطأ بخصوص النصوص المقدسة فليس يعذر فيه أحد من الناس، لأنه يخص الأشياء التي معرفتها ممكنة للجميع، طالما أن معرفة كهذه لا تتطلب أي مهارة³⁶. إذا وقع الخطأ في مبادئ الشريعة فهو كفر؛ أما إن كان خطأ في ما يستتبع هذه المبادئ فهو إذن بدعة.

إن الخطأ في فهم النصوص المقدسة ممكن، بل إنه مصفوح عنه في بعض الحالات. هذا يعني أن فهم النصوص المقدسة ليست كلها مشروعة؛ بل بعضها خاطئ. ولكن هل بوسع أحد أن يخبرنا أيها صائب وأيها خاطئ؟ وفي حالة ما إن كان بوسع أحد ما أن يقول بهذا، فمن هو بالضبط المسؤول عن ذلك؟ واعتماداً على أي أساس؟

أجوبة ابن رشد على هذه الأسئلة ليست بديهية بالمرّة. غير أنه انطلاقاً ممّا سبق أن رأيناه، يمكن أن نستنتج أنه في ما يتعلق بهذه النصوص التي لها معنى ظاهر فقط، من الممكن أن نحدد ما إن كان فهم ما صحيحاً أو خاطئاً. السبب هو أن معنى هذه النصوص متاح لجميع الناس. في حالة ما إن كان الأمر يتعلق بأمر عملي، من قبيل النهي عن أكل بعض الأطعمة، فإن المعنى واضح بالنسبة لكل من يفهم اللغة التي كتب بها ذلك الأمر³⁷. وعليه ففي حالة هذه النصوص، يمكن حصول فهم نهائية، بل إن قيمة فهم بعينه يمكن تحديدها من قبل كل الناس.

35- ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 45، وانظر أيضاً ص 29؛ ترجمة حوراني، ص 58، وانظر أيضاً، ص 48

36- ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 45، وانظر أيضاً ص 29؛ ترجمة حوراني، ص 58

37- انظر النص المقتبس أعلاه، هـ 30

تختلف حالة النصوص المقدسة التي معناها باطن وغير متيسر للجميع عن حالة النصوص المقدسة التي معناها ظاهر فقط، كما تختلف عن حالة النصوص المقدسة التي معناها باطن لكن تأويلها متاح للجميع. النصوص التي معناها باطنة وليست متاحة للجميع لا يمكن أن يكون لها تأويل نهائي، حتى وإن كانت بعض تأويلاتها خاطئة. ولكن هل يمكن لأحد ما أن يحدد ما إذا كان تأويل مخصص لها صحيحاً أو خطأ، وإن كان الأمر كذلك، فمن هو؟

مرة أخرى، لا توجد أجوبة واضحة عن هذه الأسئلة. غير أنه يبدو انطلاقةً مما سبق كما لو أن أفراد طبقة أهل البرهان يمكن أن يكونوا قادرين على تحديد متى يكون تأويل ما خاطئاً، ولكن الواضح أنهم غير قادرين على تحديد متى يكون تأويل ما صحيحاً، لأن من شأن هذا أن يتطلب إقامة تأويلات نهائية، الشيء الذي يتناقض مع صريح مذهب ابن رشد في حالة النصوص التي تعالج مسائل نظرية. يبدو إذن كما لو أن رؤيته في ما يتعلق بهذه المسألة تعادل نوعاً من البوبرية [نسبة إلى كارل بوبر K. Popper] التي بحسبها يمكن لكل أفراد طبقة أصحاب البرهان أن يكذبوا التأويلات الفاسدة للمعاني الخفية لبعض النصوص المقدسة، لكن لا يمكنهم التحقق من التأويلات الصحيحة لمعاني النصوص المقدسة، الذين هم وحدهم مطالبون بتأويلها.

ثمّة مسألة أخيرة تتعلق بالأسباب التي لأجلها يتبنى ابن رشد الركن الأساسي من منظوره، وهو أنه من غير الممكن تحصيل تأويلات نهائية للنصوص المقدسة التي لها معانٍ باطنة، والتي تأويلها يظل مجالاً حصرياً لطبقة أهل البرهان، على الرغم من أنه يمكن تحصيل تأويلات نهائية للنصوص المقدسة التي لها معانٍ ظاهرة فقط، بل حتى تأويلات النصوص التي تتطلب تأويلاً لكن معانيها ليست متيسرة للجميع.

لنتذكر أن هناك نوعين من التبرير يُستعملان لهذا الغرض، أحدهما نظري والآخر عملي. وابن رشد يستعملهما معاً. التبرير النظري هو الحجة القائمة على استحالة اجتماع شروط إجماع على فهم نصوص مقدسة ذات حمولة نظرية. يبدو الإجماع بالنسبة إلى ابن رشد الوسيلة الوحيدة لإقامة فهم نهائية لهذه النصوص. أما التبرير العملي فلم نناقشه بعد، لكنه واضح تماماً في النص الذي نحن بصدد النظر فيه³⁸. يُقدم ابن رشد بخصوصه تبريرين³⁹:

أولاً: إن ادعاء فهم واحد صحيح لمعانٍ باطنة يقتضي تعميم هذا الفهم على أولئك الذين ليس بوسعهم امتلاكه، وهذا يؤدي إلى كفر أولئك الذين ليس بوسعهم فهمها وأولئك الذين يصرحون بالتأويلات. يحصل كفر الذين لا يفهمون التأويلات لأنهم يبطلون معتقداتهم؛ ويحصل كفر الذين يصرحون بالتأويلات لأنهم ينقلبون كفاراً لكان دعائهم الآخرين إلى الكفر⁴⁰.

38- أعتبر أن هذا ما يعنيه ألفرد إيفري بالقول، في المقالة التي أملت عليها أعلاه، إن استعمال ابن رشد للتأويل هو استعمال سياسي.

39- يضيف حوراني سبباً ثالثاً يستنتجه من مناقشة ابن رشد: «كانت الفلسفة موضع اشتباه ومعارضة شديدين من قبل عموم الأندلسيين بحيث لم يكن بوسعها أن تأمل في البقاء حية إن هي صرحت للجمهور بمذهب في الشرع»، المقدمة، ص 35

40- فصل المقال، تحقيق عمار، ص 59؛ ترجمة حوراني، ص 66

ثانياً: إنّ إدعاء مثل هذا التأويل الواحد والتصريح به لغير أهله يسبب صراعاً وشنأناً: أولت المعتزلة آيات وأحاديث كثيرة وصرحت بتأويلاتها للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانت أقل تأويلاً، فأوقعت الناس من قبل ذلك في شنان وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التقريق⁴¹.

بذل ادعاء فهم نهائية والتصريح بها، على العلماء الاحتفاظ بفهومهم لأنفسهم، لأنها تأويلاتهم ولأنها غير نهائية؛ وعليهم أن يخبروا غير العلماء بأن الله هو وحده الحاكم على الفهم الصحيح للنصوص المقدسة.

ولهذا الجنس لا يجب أن يصرح بها، ويقال في الظاهر الذي الإشكال في كونه ظاهراً بنفسه للجميع، وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، إنه متشابه لا يعلمه إلا الله⁴².

في الخلاصة، إنّ فهم هذه النصوص المقدسة التي هي موضوع تأويل من قبل طبقة أهل البرهان وحدهم ليس سيرة منتهية. بل ربما أمكننا القول - مستعملين عبارة **الطفل الشقي** للفكر المعاصر، أعني ميشال فوكو - إنها مهمة لانهاية⁴³. أكثر من ذلك، يبدو أنه كما لو كانت دوافع ابن رشد، على الأقل في جزء منها، شبيهة إلى حد ما بدوافع فوكو: الخوف من الاضطهاد والشنان والصراع. هذا يجعل رؤية ابن رشد معاصرة تماماً. إلا أنه يجب أن نتوخى الحذر، خوفاً من أن نصور، في غمرة حماسنا، موقف ابن رشد وكأنه أكثر عصرية مما هو عليه في الواقع. وبالفعل، عند مقارنته بآراء بعض المفكرين ما بعد-الحداثيين، يبدو ابن رشد تقليدياً ومحافظاً إلى حد كبير. صحيح أنه على غرار آخرين اليوم، رفض إمكان وجود تأويلات نهائية فيما يتعلق بالنصوص المقدسة التي يفترض أن تقوم بتأويلاتها طبقة أهل البرهان، لكن يبدو أنه يقبل بإمكان وجود تأويلات نهائية فيما يتعلق بالنصوص المقدسة التي تأويلاتها ممكنة للجميع والنصوص التي لها معنى ظاهر فقط. أكثر من ذلك، لم يسأل ابن رشد قط الرأي الذي يقول إنّ النصوص ذات معنى، وهو الموقف الذي ينفيه مفكرون ما بعد حداثيين كثر. وإلى ذلك، يقبل ابن رشد بإمكانية الخطأ في تأويل النصوص المقدسة. وأخيراً، بعض الأسباب التي يقدمها بشكل صريح ضد التأويلات النهائية لها علاقة بحفظ الإيمان، وهو تبرير قد يجد تعاطفاً قليلاً بين المناصرين المعاصرين للدلالة semiosis اللانهائية.

41- **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 63. خبر ابن رشد نفسه بعضاً من هذه التبعات عندما اتهم وأدين بسبب آرائه في آخر حياته.

42- **فصل المقال**، تحقيق عمارة، ص 59؛ ترجمة حوراني، ص 66

43- Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," in Gayle L. Orminston and Alan D. Schrift, eds., Transforming the Herm - neutic Context: From Nietzsche to Nancy (Albany, NY: SUNY Press, 1990), p. 63. See also J. Hillis Miller, "Tradition and Difference," Diacritics 2 (1972): p. 12; Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry (New York: Oxford University Press, 1973), p. 95; and Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, 2nd ed., trans. Garrett Barden and Robert Cummings (New York: Crossroads, 1975), p. 264.

بغض النظر عن درجة معاصرة منظور ابن رشد، ثمة أمران يجعلان موقفه ذا أهمية من الناحية الفلسفية، ومساهمته في المسألة التي ناقشناها ذات دلالة من الناحية التاريخية: الأمر الأول هو حساسيته تجاه الحاجة إلى أن تأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الموجودة بين النصوص من أجل تأويل هاته الأخيرة؛ والأمر الثاني هو حساسيته تجاه الحاجة إلى أن تأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الموجودة بين الأشخاص من أجل تأويل النصوص. ذلك أنّ أنواعاً مختلفة من النصوص وأنواعاً مختلفة من الأشخاص تتطلب أنواعاً مختلفة من التأويلات. هذه الأفكار تضمن لابن رشد مكانة مهمة في تاريخ التأويلات⁴⁴.

44- أود أن أشكر لإيشيا أبوش Yishaiya Abosch اقتراحاته المفيدة.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com