

حدود التأويل في النص الديني

إشكالية المسافة بين العقل والنقل

في هيرمينوطيقا موسى بن ميمون



عبد القادر ملوك
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى الاقتراب من مفهوم التأويل منظورا إليه، باعتباره جهدا عقليا مُنتجا ومُنتجا في آن؛ فهو من جهة مجهود عقلي ذاتي لإخضاع النص الديني لتصورات المؤول ومفاهيمه وأفكاره؛ وهو من جهة ثانية مجهود مؤطر بصورة قبلية بالنص وما تراكم حوله من تراث تفسيري وتأويلي يَشْرِطُ لا محالة فكر المؤول. وقد أثرنا ألا نخوض في هذه المسألة بإطلاق، وإنما لدى فيلسوف مخصوص هو الفيلسوف القرطبي موسى بن ميمون الذي بدا له أن التفسير ظل ثابتا راكدا لا يتغير إلا قليلا خلال القرون السابقة لعهدده؛ على الرغم من ألوان التغير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين وفي شتى الاتجاهات، ولذلك عزم على تقديم رؤية تأويلية خاصة به، تتكشف معالمها في مؤلفه العمد «دلالة الحائرين»، الذي حاول فيه أن يقرأ التوراة بمفاهيم الفلسفة المشائية، بل أن يوالف بين موسى بن عمران وأرسطو بن نيقوماخوس على ركح هذا السُفر ذاته. ومرادنا أن نسلط بعض الضوء على هذه القراءة التأويلية الميمونية، مبرزين جوانب الجِدَّة فيها والحدود التي رسمتها أفقا لها، والتي اقتضت من ابن ميمون أن ينوع الدلالة التي تقضي بالبقاء في حيز التمثيل والتشبيه واتباع ظاهر النقل والعمل به بالنسبة إلى الجمهور، والخروج من حقل الاستعارة والتمثيل بإعمال العقل للبحث عن باطن النص الديني بالنسبة إلى أهل العلم من الفلاسفة تحديدا.

توطئة:

ربما لا يعدو الحق من ينظر إلى الفلسفة باعتبارها ابنة بيئتها ووليدة ظروفها، وأن ما يتناوله الباحثون في زمن من الأزمنة من إشكالات وقضايا فلسفية، على ما يمكن أن يكون فيه من جدّة وإبداع، يظل إلى مدى معين مرتتها بحدود وقيود البحث ومقتضياته في تلك الحقبة. والأدنى إلى منطق القول في اعتقادنا أن الفلسفة غير ذلك تماما، فتاريخها يختلف تمام الاختلاف عن تاريخ العلم مثلا، وماضي التفكير إن أمكن إغفاله في العلم، فلا يمكن إغفاله في الفلسفة؛ لأن تاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها في انكشافاتها وتجلياتها، وما تصدى له الفلاسفة منذ فجر الفلسفة من قضايا وإشكالات يظل حاضرا ومستمرا ما استمر النوع الإنساني في التفكير، وموضوعات الفلسفة لا تتبدل، بل يتم تطعيمها بعناصر جديدة تتولد عن تغير الأزمنة والأمكنة، وعن حركة الروح البشرية التي تصاحبها.

بناء على ذلك، تستهدف هذه الدراسة تجديد الصلة بين فلسفة العصور الوسطى، في أزهى صورها، وبين القارئ المعاصر المهتم بالفكر الفلسفي، الذي لا ينظر إلى تاريخ الفلسفة في مجمله باعتباره حركة تقدمية تنتقل من الخواء إلى الامتلاء، وإنما باعتباره زمنا واحدا يُمثل كلاً تتعاصر داخله مختلف الأزمنة، وإن كان كل زمن يكشف داخلها عن أصالة غير مسبوقة ولا ملحقة، تقفنا على نمط التفكير الذي وسم ذلك الزمن، وتكشف لنا عن المحاولات التي قامت بها فئة من الفلاسفة رغبة في حل بعض الإشكالات التي عرضت لهم، فتمنحنا الحافز لتمحيص أفكارهم ورصد المنهج أو المناهج التي توسلوا بها في اشتغالهم، مما يسهم في إثراء عقولنا وتخصيب معارفنا، فيحصل لدينا الاقتناع بأن منهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب.

وقد اخترنا موسى بن ميمون ليكون النموذج الذي عزمنا على تسليط الضوء على الرؤية التأويلية التي عالج بها المتن الديني اليهودي؛ وذلك لأسباب عديدة أهمها أن هذا الفيلسوف، أو المتكلم، كما يسميه البعض، فضلا عن أنه كان يتمتع بمنزلة رفيعة بين أبناء جلدته وحتى بين غيرهم من مسلمي تلك الحقبة التاريخية، فقد وُصف بأنه كان مفكرا موسوعيا أوتي من سعة الاطلاع ورجاحة العقل ما لم يُتَح للعديد من بني ملته سواء قبله أم بعده، ولذلك لم يكن من المبالغة في شيء أن يعدّه المؤرخون، بمن فيهم المسلمون، أحد أكبر المفكرين الذين أنجبته الأرحام اليهودية، بل إن بعضهم غالوا في تقديره وإعلاء شأنه حين جعلوا مرتبته من مرتبة نبي الله موسى، بقولهم: من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى؛ يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون، لم يقم مثل موسى بن ميمون. إلا أن أهميته هذه توضح لنا فضلا من فضائل الثقافة الإسلامية وأثرها من آثارها التي امتدت حتى وصلت إلى المناطق التي لم يعيش فيها الإسلام، ما أتاح الفرصة أمام الجميع، مسلمين وغيرهم، ليستقوا من الثقافة الإسلامية على اختلاف صنوفها ما شاء لهم من المعارف والعلوم، ويرتشفوا من عذب مناهلها، ويتأثروا بكبار أعلامها وفطاحلة روادها. وابن ميمون

أبلغ من تأثر بمن سبقه أو جايه من مفكري الإسلام وفلاسفتها⁽¹⁾، حتى رأينا البعض يصنفه في خانة متفلسفة الإسلام اقتناعاً منهم بأن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري، مسلمين وغير مسلمين، يُسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية، بالنظر إلى كونها قد نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، واصطبغت بنفس الخصائص التي تميزت بها الفلسفة التي دبجتها أقلام تنتمي إلى ملة الإسلام.⁽²⁾ وبلسان عربي مبين كان يُعد بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة.⁽³⁾ أسعفهم في الخوض في أمور الدين والفلسفة، بعدما عجز اللسان العبري عن القيام بذلك لانطوائه على عجز يستحيل معه استخدامه كوعاء حضاري.⁽⁴⁾

ومما لا شك فيه أن إقدام ابن ميمون، أو غيره من الباحثين، على ممارسة التأويل على نصوص بعينها، إنما منطلقه قناعة بالقدرة على الوصول إلى جوهر الحقيقة المتعلقة بالموضوع الذي يبحث فيه ويرغب في تأويله، لا الوقوف دونها على عتبة الظنون والاعتقادات، إلا أن قناعته هذه تصطدم عند مجابهتها لوسيط مكتوب ومحاولة استنطاقه وسبر أغواره بنوع من التلاحم بين الذات ومكنون النص تنطمس فيه حدود ما ينتمي إلى الذات المؤولة، وما يمكن عده بتأويل آخر من صميم النص المؤول ذاته. وهنا يختلف التفسير عن التأويل؛ ففي حين يستهدف الأول توضيح المعنى الموجود داخل النص، ويروم التطابق مع الحقيقة القابعة داخله، والتي يصادر على أن لها دلالة واحدة تواطئية لا تقبل التعدد والاختلاف، «يتجه التأويل نحو التضاد مع النص بإسقاط دلالاته الحرفية، التي تنتمي إلى مجال العقل والبرهان، فيكون التأويل أداة الاختلاف مع الظاهر للتطابق مع الباطن»⁽⁵⁾ والظاهر هنا هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن الباطن هو المستوى الأعرق، الذي لا ينكشف إلا لذوي الفطر الفائقة، أولئك الذين

1 ينفي ابن ميمون ادعاء الأصالة فيما يكتب؛ لأنه كان مؤمناً بأن الحكمة ينبغي أن تؤخذ أئى كانت.

انظر:

Maïmonide, Traité d'éthique « Huit chapitres », Traduction, présentation et notes par Rémi Brague, Desclée de Brouwer, 2001, Paris, p 31

وخاصة الفصل الموسوم: «Refus de la prétention à l'originalité».

2 الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ضمن: إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936، مقدمة الكتاب.

نفس الموقف نجده حاضراً لدى الفيلسوف محمد عزيز الحبابي في قوله: «من الأغلاط التي يرتكبها مؤرخو الفلسفة الإسلامية ومؤرخو الطب عند العرب أنهم يتغافلون عن موسى بن ميمون، مع أنه تأثر بالفكر الإسلامي وأثر فيه؛ فمن اللائق أن يعد ابن ميمون من الفلاسفة الإسلاميين؛ لأنه، تاريخياً ومنهجياً، منهم وإليهم، وفلسفته نفس الخصائص، والاتجاهات واحدة في خطوطها العامة (...) ألم ينشأ في نفس المنبث، ولم يأخذ عن نفس المفكرين والعلماء الذين أخذ عنهم النجباء من مواطنيه المسلمين؟ ألم يحظ بنفس الإجلال والتقدير اللذين أحيط بهما أكابر شيوخ الإسلام؟».

(محمد عزيز الحبابي، ورقائق عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988، ص ص 135-136)

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري، أن هناك قاعدة «عرفية» تتحدد بموجبها «الجنسية الثقافية» لكل مفكر، هذه القاعدة تقتضي أن المتقف لا ينسب إلى ثقافة معينة، إلا إذا كان يفكر داخلها؛ والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها. (تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، طبعة أولى، 1984، ص 13) وهذا عنه ما ينطبق على ابن ميمون في علاقته بالثقافة العربية الإسلامية.

3 أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، التسامح الحق، الرباط: دار أبي رقيق للطباعة والنشر، طبعة أولى 2006، ص 72

4 عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1980، ص 9

5 محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 100

صالوا وجالوا في مسالك العلم ودروبه بما لم يتحقق لغيرهم ممن تمسكوا بالظواهر وركنوا إلى التمثيلات والتشبيهات بوصفها حقائق حرفية⁽⁶⁾. وقد برع ابن ميمون في استغلال التعارضات الحاصلة فيما بين بعض إثباتات الشريعة، بالإضافة إلى اللبس الذي يكتنف بعض هذه الإثباتات، ليمنح لنفسه مشروعية التأويل البرهاني؛ أي ممارسة الفلسفة داخل الملة، وهو ما سنعمل على رصد بعض أوجهه في قابل الصفحات.

1. عن الهيرمينوطيقا

لا شك أن «الهيرمينوطيقا» مدينة بذيوعتها وانتشار صيتها وانتقالها من دائرة الاستخدام اللاهوتي المحض، لتغدو علما قائما بذاته يؤسس عملية الفهم، ومن ثم التفسير في أي نص مهما كان جنس الموضوع الذي يعبر عنه، إلى المفكر الألماني شلايرماخر (1768-1834) الذي حاول جُهدَه إرساء تأويلية تنظر للنص، باعتباره وسيطا لغويا يتكفل بنقل فكر المؤلف إلى القارئ، الذي يجد نفسه في مواجهة فكر تزدوج فيه اللغة، باعتبارها الجانب الموضوعي من هذا الفكر المنقول، وهو العنصر المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، بالإضافة إلى جانب آخر يحضر لزاما في النص المنقول، يتمثل في ذاتية الكاتب التي يجسدها استخدامه الخاص للغة، وهو ما يصطلح عليه بالجانب التنبئي. وكلا الجانبين الموضوعي والتنبئي يشكلان ما يطلق عليه بالدائرة الهيرمينوطيقية التي هي عملية معقدة ومركبة، يمكن للمفسر أن يبدأ فيها من أية نقطة شاء، سواء من الجانب اللغوي الذي يتخذ صورة بناء تاريخي موضوعي للنص المطروق، أم من الجانب النفسي الذي يقتضي منه - أي المفسر - أن يغوص داخل نفسية الكاتب، وأن يعيد في داخله تتابعا نفسيا يُمكنه بصورة تنبئية من فهم تعبيراته المكتوبة، شريطة أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفصيله وجوانبه المتعددة⁽⁷⁾. ولئن كان شلايرماخر واعيا بأن التأويل مهما كانت دقته، لا يعدو أن يكون فهما ترجيحيا محكما برؤية مخصصة وبشروط ومقتضيات معينة، فإنه كان يريده - مع ذلك - أن يكون فهما أقل تاريخية وأكثر منطقية، يرتبط بالمجهود الذي يبذله الباحث في سبيل إيجاد تفسير معقول لمضمون النص يعدو كل آرائه الخاصة، ويعلو على كل ميوله ورغباته، أو لنقل إنه يريده تأويلا تنصهر فيه الآفاق بتعبير غادامير⁽⁸⁾، أفق عالم المؤول وأفق عالم المؤول⁽⁹⁾، وتندغم فيه سلامة الدلالة والوضوح العلي على مدار لحظات البحث بكيفية تقترب ما وسعها الاقتراب من المطابقة بين تفكير المؤول وتفكير الكاتب. وهذه لعمرى مهمة متعذرة، إن لم نقل مستحيلة لأن حقيقة التأويل تختلف فيما يقول ويليام

6 يحضرنا هنا رأي الراغب الأصفهاني الذي مؤاده أن التفسير للألفاظ والتأويل للمعاني.

7 نصر حامد أبو زيد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص الديني، مجلة فصول القاهرية، المجلد الأول، عدد 3، أبريل 1981م، ص 146

8 بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفنض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006، ص 146

(9) هذه النقطة تحديدا كانت مدار خلاف بين الباحثين الرواد في مجال الهيرمينوطيقا العامة؛ فقد ارتأى شلايرماخر أن مهمة المؤول هي أن يفهم الكاتب كما فهم هذا الكاتب نفسه، بينما كان لبول ريكور موقف معارض يقضي بأن مهمة المؤول لا تتمثل في فهم المؤلف وإنما في فهم نصه.

(انظر: حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016، هامش الصفحة 23)

ديلتاي عن حقيقة العلم، مثلما تختلف عن حقيقة العمل الفني بما لها من صيغة خاصة بها؛ فهي ذات طبيعة تاريخية، والمعارف التاريخية بما هي حصيلة استنتاج لنصوص أو لوقائع متقدمة في الزمان ليست أبداً علماً بالفكرة من حيث هي فكرة، ولكنها دوماً علم بحادث نفسي.⁽¹⁰⁾ وهنا أحد الجوانب المهمة في الاختلاف الملحوظ في طبيعة التفسير بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية؛ ففي هذه الأخيرة نحن نتابع الأحداث بحرارة، ولسنا، ولا نستطيع أن نكون، شهوداً خارجيين كما نفعل بخصوص وقائع الطبيعة. وهذا يعيدنا إلى نقطة البداية، وهي أنه ما من محاولة تفسيرية للنصوص، والصورة تنطبق على العلوم الروحية أكثر من غيرها، إلا وتندغم فيها أحكام الوجود بأحكام الجوب؛ بمعنى أنها كل تنصهر فيه الوقائع التي يجلوها النص بشكل صريح، وتبرزها لغته والأحكام المعيارية الذاتية التي يسقطها المفسر، بصورة لا واعية في الغالب، على مضمون النص المقروء تبعاً لخلفيته المعرفية التي يحاول الاعتماد عليها في ملء الفجوة القائمة بين ماضي النص (زمن كتابته) وحاضره (لحظة قراءته وتأويله)، وهذا الانصهار يتم غالباً بكيفية يعسر معها أن ننتبين بصورة خالصة حدود كل منهما.

ولعل هذا ما يجلوه بصورة أوضح السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر الذي يرى أن الفهم في الجوهر ليس «أن نعيش من جديد ما وقع سابقاً، بل أن نعيد إنشائه (إنشاء الماضي التاريخي). صحيح أننا نصحب أحياناً تركيباتنا العقلية بشعور بالبداهة، لا بل بشعور متعاطف يبلغ بنا حد التوهم بأننا نشارك في حياة الآخرين. ولكننا دوماً نستعين بنماذج مثالية تعتمد على علاقات معقولة، لكنها لا تستطيع فكاًكا عن التأويل كعملية استراتيجية ارتدادية تحاول تسويد البياض الذي خلفه تراكم الزمن بين لحظة الكتابة ولحظة القراءة. ولهذا يمكننا المجازفة بالقول، إننا حين نهتم بقراءة نص معين، فنحن على الحقيقة نقرأه متذكرين لا مكتشفين.

وهذه المحاولة الارتدادية التي يقوم بها القارئ المؤول بهدف القبض على المعنى «الحقيقي» الثاوي في النصوص ليست بالمهمة اليسيرة المنذورة لأي كان، وإنما هي مهمة صعبة وشائكة تتطلب توافر شروط بعينها في من يتجشم عناء القيام بها، أو هي بحسب عبارة ابن طفيل مهمة موكولة لذوي الفطر الفائقة، من حيث إن الفهم الذي هو مناط التأويل يستلزم من المؤول أن يكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكتشف، اكتشاف ما سكت النص عن قوله من خلال ما قاله بالفعل، وهي عملية تتطلب من القارئ المؤول أن يقارع النص في جولات عدة، علّه يظفر منه بالماعة تمكنه من هتك سر أو كشف لغز أو ما شابه ذلك مما يكون النص قد انطوى عليه من أسرار أو ألغاز أو أشياء غامضة. ولهذا، ذهب ريكور إلى أن مهمة المفسر تصبح هي النفاذ إلى عالم النص، وحل مستوى المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر. وتتساوى لدى ريكور كل النصوص التي تتجسد في شكل لغوي بما فيها الأساطير والأحلام التي لا يهتم المنهج البنائي بدراستها، لكونه يبحث في البنية، ويغفل معضلة المعنى الكامن خلفها.

10 ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق: وزارة الثقافة، 1999، ص 238

ولذلك، ينعته ريكور بالقصور والعجز عن كشف معاني الرموز الموجودة في التراث التلمودي العبري، ويرى أن الهيرمينوطيقا وحدها تستطيع الكشف عن هذا المعنى، باعتباره معنى تاريخياً.⁽¹¹⁾

2. هيرمينوطيقا توراتية أم فلسفية: ابن ميمون بين إيضاح المحتجب وحجب الواضح

لا شك أن النص المقدس، هو في مسيس الحاجة إلى الهيرمينوطيقا، ربما أكثر من النصوص الأخرى؛ لأن القول الهيرمينوطيقي، هو بمعنى من المعاني إعادة قول مختلفة لما قيل، تنعش هذا النص البعيد (زمنياً وجغرافياً وثقافياً وروحياً) الذي ذهبت أسباب إنتاجه الظرفية، فاكسب منزلة معنوية وروحية خاصة وهبته وجوداً ثقافياً مستقلاً. صحيح أن النص الديني هو تنزيل إلهي، لكنه مصاغ بلغة إنسانية يعثورها النقص والقصور اللذان هما من صميم الطبيعة البشرية، واللغة الإنسانية كما هو معروف، هي بنية تعبيرية تاريخية جُعِلَتْ ألفاظها «وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»⁽¹²⁾ لكن هذا المعنى المقصود قد يستفاد من ظاهر القول وقد يتفاوت معه⁽¹³⁾، والذي يتصدى لتفسير النص الديني يجد نفسه أمام مفارقة شائكة؛ فهو من جهة يريد أن يقبض على معنى النص الذي يُفترض أن تُمثِّلُه إرسالية أحادية المعنى نسبياً، لكنه يصطدم، من جهة ثانية، بثناء وتعدد المعاني التي ينطوي عليها المعجم الحامل للمعنى الأصلي المبحوث عنه. فيدرك أن التفسير بما هو توضيح للمعنى الموجود داخل النص وأداة تقف عند حدود النص منصته إلى ما ينطق به من معنى، لا بد له من أن يزدوج بالتأويل الذي هو أداة التضاد مع النص بإسقاط دلالاته الحرفية وكشف مكنونه البرهاني.⁽¹⁴⁾ ولعل ما يعزز فرص انفتاح النص الديني على التأويل وعدم الاكتفاء بالتفسير وحده، هو كون الغموض الذي ينطوي عليه لا يرجع فقط إلى الالتباس الذي يلزم اللغة المعبرة عن مضمونه، بل يعزى كذلك إلى الحكمة الإلهية، مثلما يخبرنا ابن ميمون؛ فـ «لِعِظَم الأمر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن إدراك أعظم الأمور على ما هو عليه، خوطبنا بالأمور الغامضة التي دعت ضرورة الحكمة الإلهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بأمور مبهمة جداً»⁽¹⁵⁾ والأكد أنه حين تصطدم المدارك العقلية للإنسان مع المدارك المُعَبَّر عنها في النص الديني، ويقع بينهما نوع من التوتر المعبر عن سوء الفهم، يكون رد الفعل أحدَ أمور ثلاثة؛ فإما قبول المدرك الشرعي والامتثال لسلطته والتسليم بها خضوعاً وطاعة،

11 أبو زيد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص الديني، مرجع سابق، ص 157

12 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الموافقات في أصول الشريعة، المجلد 2، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص 396

13 يجعل طه عبد الرحمان للخطاب الطبيعي خاصيتين - والمقال الديني بضعة من اللغة الطبيعية - أو لهما "طوعية اللغة"؛ بمعنى أن المضمون يتقلب عبر النص في أحوال كثيرة، فيصير في نهايته غيره في بدايته؛ وثانيهما "استعارية اللغة"، ومعناها أن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتلازمان في التعبير أو يتعانداً فيه.

انظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، ص 49

14 محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، ص 100

15 موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، بغداد - بيروت: منشورات الجمل، 2011، ص 37

والترائم صممت العاجز، وتلك حال العامة وذوي البلادة ممن كبرت سنهم في الغفلة والجهل^(16*)، وتلك أيضا حال كل الفرق التي يرى أصحابها أن أمور الدين لا مدخل فيها للعقل، ويكفي فيها الإيمان والتسليم الأعمى بما قاله الله ورسوله دون استناد إلى أية قواعد عقلية أو مقدمات منطقية؛ وإما تقديم المدرك الشرعي على المدرك العقلي في جميع الأحوال بعد تأمل في النصوص لا يعدو أن يكون ضربا من «القراءة الميتة» بلغة رولان بارت، حيث تغدو وظيفة العقل في هذه الحالة تبريرية خالصة⁽¹⁷⁾؛ وإما تقديم العقل حين تثبت نجاعة أحكامه واتخاذ أداة لرفع الغموض عما تضمنه المدرك الشرعي، ولم تستطع العقول البسيطة فهمه، والعقل هنا يرادف «قوة الفكر» المرادفة للحكمة التي ثمرتها فيما يرى الإمام الغزالي، «أن يتيسر لـ [من حازها] الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الصدق والكذب في المقال، وبين الجميل والقيح في الأفعال، ولا يلتبس عليه شيء من ذلك، مع أنه الأمر الملتبس على أكثر الخلق»⁽¹⁸⁾ ورفع الالتباس هذا هو عمل الهيرمينوطيقا التي «تبدأ عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث، نقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة مغايرة»⁽¹⁹⁾ وهو ما استغلته الهيرمينوطيقا الفلسفية، مثلما استغلت الانفتاح الذي تسمح به صعوبات النص الديني، لتأكيد حقها في التأويل؛ أي حقها في استدراج النص إلى التأويل البرهاني الذي يخالف التأويل الجدلي والخطابي الذي دأب عليه المتكلمون والعامة، يقول ابن ميمون: «فقد بان لك أن علم التوراة عندهم نوع، والحكمة نوع آخر، وهي تصحيح آراء التوراة بالنظر الصحيح»⁽²⁰⁾ على أن التأويل لا يفيد بأي شكل من الأشكال صرف اللفظ عن ظاهره، وإلا عُدَّ التأويل تحريفا للنصوص، وإنما هو في معناه الدقيق

^(16*) وفي كل الأحوال يبقى هذا الموقف أفضل وأهون خطرا ممن يحكم بالتخمين ويتجاسر على التأويل، وهو لا تتوافر فيه شروطه، أو يقوم به في مواضع يستعصي تأويلها على العقل البشري، فيحكم بالظن، والظن جهل، فتكون فتنة بين الناس. يقول عنها ابن رشد: «فإن الناس قد اضطربوا في المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع، وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة».

أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1998، ص 100

17 وهذا هو الاتجاه الذي كان سائدا في العصر الوسيط المتقدم والذي كان شعاره "أومن كي أعقل".

18 الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964، ص ص 53-54

وحول هذا يقول ابن تيمية: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، وإما أن يراد جميعا، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما".

أحمد بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، القسم الأول، ط 2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991، ص 4

وقد طال الجدل حول هذه المسألة كثيرا وتشعب، وظلت تمثل الإشكالية الأثيرة لدى مفكري العصر الوسيط بمختلف أطرافهم، بل طال عمرها، وامتد إلى الحقبة الحديثة أيضا؛ فنحن نعثّر لدى الفيلسوف الهولندي سبينوزا عرضا لهذه المسألة في صورة سؤال دقيق يقول: هل الكتاب تابع للعقل أم العقل تابع للكتاب؟ وبعبارة أخرى: هل يجب توفيق الكتاب طبقا للعقل أم توفيق العقل طبقا للكتاب؟ وفي معرض إجابته عن هذا السؤال تناول بالتحديد اسمين بارزين ارتأى أنهما أهم من يعتد برأيه في هذه المسألة؛ أولهما "يهودا البكار"، وهو يبتني موقفا يجعل العقل خادما للكتاب، و"موسى بن ميمون" الذي يبتني اتجاها مضادا يجعل الكتاب خادما للعقل.

انظر: باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى 2005، ص 82

19 بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد بريدة وحسان بورقية، الهرم، مصر: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، الطبعة الأولى، 2001، ص 46

20 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 656

«الحقيقة التي يؤول إليها الكلام»⁽²¹⁾ ولما كانت هذه الحقيقة التي هي مبدأ الكلام وأصله لا تعرض نفسها بصورة بديهية، فإنه لا يمكن الحديث مطلقاً عن «التأويل» بل عن تأويلات؛ «ذلك أن التأويل لا يمكن أن يتعدى المفاضلة. إنه إعطاء أولويات لمعنى على آخر، تلك الأولويات التي ترجع لإرادات القوى والسلطات التي تفرض نفسها من وراء كل تأويل»⁽²²⁾ ولهذا، نجد صعوبة في الاقتناع بإمكانية أن يكون هناك «تأويل برهاني!» لنصوص التوراة بإمكانه أن يصححها بـ«النظر الصحيح»، ونرى أن استعمال لفظ «الإقرار» أنسب وأكثر مواءمة بالنظر إلى كونه «ضرباً آخر من اليقين (...) أكثر شهودية، حاصل عن أن المؤول إنما يَنْفُذُ قدر المستطاع في تكوينه (Verfassung) الكاتب»⁽²³⁾ ولهذا لا يقول هنريك غريتر عن ابن ميمون، إنه توصل إلى الحقيقة العقلية للدين، وإنما ينسب إليه الفضل في تبني منهجية علمية في تأويله للتلمود مضفياً عليه نوعاً من النظام كان يفتقده⁽²⁴⁾.

وعلى الرغم من إصرار البعض على القول بأن النص التوراتي مكتفٍ بهيرمينوطيقته اللاهوتية التي أدت مهمتها في استنفاد طاقته التأويلية، ومن ثم قولهم بثبات النص وعدم حاجته إلى أية مقاربة هيرمينوطيقية جديدة، تراكم تأويلات جديدة على ما خضع له النص من تأويلات رافقت تاريخه المديد⁽²⁵⁾، إلا أن الهيرمينوطيقا الفلسفية تعيد تذكير النص التوراتي بأن «الإيمان التوراتي لا يمكن أن ينفصل عن حركة التأويل الذي يرفعه إلى مستوى الكلام. سيبقى «الشغل الشاغل» [أي الإيمان] أحرساً، إن لم يستقبل قوة كلام [يصحح بها] تأويل يعاد باستمرار للعلامات وللرموز التي ربت وكونت هذا الشغل إبان القرون»⁽²⁶⁾ ومن دون الهيرمينوطيقا، كان الإحساس بمطلق التبعية، سيبقى إحساساً عاجزاً وخامداً، ولن يقوى على فتح

21 الغزالي، قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، مقدمة الكتاب.

وقد اختلف في شأن هذه الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فظهرت طوائف مختلفة وفرق عديدة "اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاع عنها فهو إما كافر، وإما مبتدع. وإذا توملت جميعها وتوملت مقصد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتاويلات مبتدعة".

22 عبد السلام بنعبد العالي، "الحقيقة ولياسها"، ضمن كتاب: التأويلات وعلوم النص، تنسيق وإشراف محمد الحيرش وصابر مولاي أحمد، منشورات مختبر التأويلات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بطنوان، ط1، 2019، ص 17

23 فتحي إنقزو، "من الفيلولوجيا إلى الهيرمينوطيقا: شلايرماخر والمناظرة مع آست وفولف في محاضرات 1829"، ضمن: التأويلات وعلوم النص، مرجع مذكور، ص 169

24 Louis-Gérmain Lévy, Les grands philosophes: Maïmonide, Paris, Librairie Félix Algan 108, Boulevard Saint- Germain, 1911, p.14

25 يستعرض الدكتور حسن حنفي في مقدمة ترجمته لكتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا"، تاريخاً مقتضباً للمحاولات النقدية التي تعرضت لها الكتب المقدسة، ويقول في معرض حديثه عن التوراة، إنه ومنذ العصور الأولى لنشأة المسيحية "نشأت ترجمات النصوص الدينية Les Targums، ومنها ترجمة التوراة من العبرية إلى اليونانية المعروفة باسم السبعينية Septante وكان أوريجين Origène أحد رواد نقد النصوص القديمة، ولكن لم يتعد نقده تطبيق المبادئ اللغوية التي كانت معروفة في ذلك الوقت في مدرسة الإسكندرية، ووضع لأول مرة التوراة في ستة عواميد Les Hexasaples لمقارنة النص العبري بالنصوص اليونانية المختلفة، كما وضع عدة شروح لتأويل النصوص (تفسير النص مشكلة ثانية بعد إثبات صحته)، ثم ظهرت نسختان لاتينيتان؛ الأولى أوروبية والثانية إفريقية، مما دفع القديس جيروم إلى مراجعة النصين والقيام بترجمة جديدة للتوراة، وهي ما تسمى بالفولجات La Vulgate، ورأى تفسيرها تفسيراً حرفياً لمواجهة التفسير الرمزي في مدرسة الإسكندرية. وفي العصور الوسطى المتأخرة قام الماسوريون Les Massorates وهم المكلفون بالمحافظة على نصوص العهد القديم، بإدخال النقط والحروف على النص، وقاموا ببعض الشروح الحرفية. ثم ترجم سعديا بن يوسف الفيومي (892-942) التوراة إلى العربية وشرحها إبراهيم بن عزرا شرحاً حرفياً، وكذلك سليمان بن إسحاق المكنى باسم راشي حتى أتى موسى بن ميمون، وأعطى التوراة تفسيراً عقلانياً.

سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع مذكور، هامش الصفحة 19 من مقدمة المترجم.

26 بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع مذكور، ص 100

إمكانيات وجود وفعل جديدة. كما «كانت الثقة اللامشروطة ستكون فارغة، لو لم تستند على التأويل المتجدد باستمرار للأحداث - العلامات، التي تنطوي عليها الكتب المقدسة»⁽²⁷⁾

ولعل من جملة ما تختلف فيه الهيرمينوطيقا اللاهوتية عن نظيرتها الفلسفية، هو منطق التأويل المتبع في كل منهما؛ فالأولى يغلب فيها الاعتقاد على الانتقاد، أو لنقل بعبارة أوضح، أن حدود الانتقاد فيها تنضبط لمقتضيات الاعتقاد وتخضع لها؛ لأن غرضها الأسمى يكمن في جعل الانتقاد مطية لتثبيت الاعتقاد وتعزيزه، بينما تتبنى الثانية منطقاً مغايراً تماماً ينضبط فيه الاعتقاد لما يفرزه الانتقاد، أو لنقل إنه يتخذ من الانتقاد أداة لتجاوز الاعتقادات المخصوصة نحو اعتقاد كوني يرسم كأفق للإنسانية جمعاء. وقد بذل الباحثون وسعهم في إيقاف تحكم الهيرمينوطيقا اللاهوتية في الهيرمينوطيقا الفلسفية، يحدوهم أمل أن تصبح الثانية هي عصب الأولى؛ لأن من شأن ذلك أن يعيد الهيرمينوطيقا اللاهوتية - التوراتية في حالتنا هذه - إلى ذاتها ويحررها مما علق بها تاريخياً من أوهام⁽²⁸⁾، وهو تحرير يرتبط بمقتضيين اثنين: أولهما أن يدرك التفسير الكهنوتي أن مهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية لا تتمثل في تكوين موقف لدى القارئ، «إنما السماح لعالم الكينونة ببسط نفسه، هذا العالم الذي هو «شيء» النص التوراتي «اللامحدود»»⁽²⁹⁾؛ إنه بمثابة عالم جديد يمكن تسميته بـ«موضوعية» الكينونة الجديدة التي يعكسها النص في صورة حقائق تقف فوق العواطف والافتراضات والإمكانات، وفوق ثنائية الإيمان واللاإيمان. والمقتضى الثاني، أن وضع شيء النص اللامحدود فوق كل شيء يستتبع أن تكون التوراة موحية بنفسها ومن داخلها؛ بمعنى أن عليها أن تقال وحيا حتى يتسنى للشيء اللامحدود الذي تقوله وللكينونة الجديدة التي تبسطها أن تكون موحية بالنسبة إلى العالم أجمع بما في ذلك وجودي وتاريخي، لا أن يتم استشفاف الوحي من مصطلحات يحيل معناها على مؤلف يسقط نفسه في النص.

بهذا المعنى، تصير الهيرمينوطيقا التوراتية حالة خاصة لنوع الهيرمينوطيقا العامة، وحالة فريدة، في الآن ذاته؛ فهي حالة خاصة لأن الكينونة الجديدة التي تتحدث عنها التوراة لا يجب البحث عنها في مكان ما خارج عالم هذا النص، الذي هو نص من بين النصوص؛ وهي حالة فريدة لأنه خطاب يتضمن الحدث - المعنى المبشر به كبعث. ولن يكون بوسع الهيرمينوطيقا التوراتية أن تزعم قول شيء فريد، إلا إذا كان هذا الشيء الفريد يتكلم مثل عالم النص الذي يتوجه إلينا، كشيء النص اللامحدود»⁽³⁰⁾

27 نفس المرجع، نفس الصفحة.

28 "ولم يكن هناك منهج أو قاعدة تتبع في تفسير الكتاب، وكان كل راو أو كاتب يفسر حسب هواه."

ضمن: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 27

29 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 97

30 ريكور، من النص إلى الفعل، ص 99

ولما كانت الهيرمينوطيقا تشدد على أن الفهم لا يتخذ صورة إدراك مباشر وفوري للموضوع، مثلما تنتظر الفينومينولوجيا إلى الحدس، بل ترى أنه لا يتم إلا عبر وساطة التأويل⁽³¹⁾، فقد رأى ابن ميمون بدوره أنه لا غنى عن الهيرمينوطيقا في رفع سوء الفهم الذي طال، أو يمكن أن يطول مستقبل النصوص الدينية، سواء من قبل الشراح والمفسرين أو من قبل العوام؛ لأن الهيرمينوطيقا هي من حيث التعريف الذي خصّها به دانييل شلايرماخر «موجودة حيثما يوجد عدم الفهم أو سوء الفهم»⁽³²⁾، وسوء الفهم أو بالأحرى اختلاف الفهم وتباين أوجهه، يُرى في تأويل نصوص التوراة أكثر مما يُرى في غيرها، بل يمكن القول إن التأويل يعدّ مكوناً جوهرياً للأصل اليهودي⁽³³⁾ الذي ارتبط فيه لفظ «التوراة» بلفظ «التورية»، بالنظر إلى كون الكتاب المقدس مفعم بالرموز التي تتطلب، من جهة، مجهوداً كبيراً وتأملاً عميقاً لفك شفرتها وتملك معناها، كما تقتضي، من جهة ثانية، التضرع إلى الله كي يفتح لنا ما استغلق علينا من معاني.⁽³⁴⁾ فالكلمة الواحدة عند اليهود تنطوي على مراتب من المعاني؛ معنى مباشر، ومعنى رمزي، ومعنى اجتهادي، ومعنى سري؛ «فالمباشر هو معناها الدائر على ألسنة العامة، المفهوم بينهم، ويسمونه (بشاط)؛ أي البسيط. والرمزي هو معنى يوحى بصورة معينة؛ فإذا سمعنا «السماء» فكرنا لا في الرقعة الزرقاء الممتدة فوق رؤوسنا فحسب، بل في عالم كامل يختفي وراءها فيه الملائكة، واللوح المحفوظ، وما لم تره عين من المخلوقات العليا المجنحة، ويسمى هذا المعنى عندهم (الرمز). أما المعنى الاجتهادي، فهو معنى استنباطي مفهوم من الكلمة نفسها. فكلمة (الطهارة) تدل في أصلها على كون الشيء خالصاً غير مخلوط ولا تشوبه شائبة، ثم أطلق على الطهارة الدينية، فانتقل المعنى من الخلو إلى الإخلاص، ويسميه المفسرون اليهود (دراش)؛ بمعنى الدراسة. وأما المعنى السري، فهو معنى مغلق ومكتوم إلا على المأذون لهم بالوقوف على هذا السر من شيخ من العارفين، ومن دونه يبقى طريق المعرفة مسدوداً، ولذلك يسمى في اصطلاحهم العبري (سُد). (...) وهذه المناهج الأربعة؛ البسط، والرمز، والدرس، والسر، إذا أخذت أحرفها الأولى كانت (بردرس)؛ أي الفردوس، وإذا وصفوا مفسراً عندهم بأنه يملك مفاتيح البرّس، فإنما يعنون بهذا اللقب أنه يملك (مفاتيح الفردوس).⁽³⁵⁾ وقد رأى ابن ميمون في الفلسفة وأدواتها النقدية وعُدتها التأويلية منهجاً يتخذه نموذجاً إرشادياً في إنجاز هذه المهمة التي أخذها على عاتقه. ولذلك، يمكننا أن نزعم بلغة بول ريكور أن ابن ميمون لم يكن يرى في الاعتقاد والانتقاد ضدين، حيث يحيل الأول إلى الدين وحده - وليس على

31 التأويل الذي يعتمد إليه القارئ هنا، ينبغي أن يتخذ بحسب الدكتور محمد محبوب، شكل "تمرد" ما، أو صراع بلغة ريكور، يتملك به المقروء أو النص المراد تأويله لا تماهياً معه، وإنما تماسفاً. أو إن شئنا قلنا مع عبد السلام بنعبد العالي إن التأويل ينبغي أن يتخذ شكل علاقة صراع وغزو، تفترض دوماً عملية إنتاج وتحويل، كما تفترض اختياراً وانتقاءً و"اتخاذ مواقف". انظر مقالة محمد محبوب الموسومة بـ "نهاية النص وبداية التأويل: عالم النص من الأفق الشعري إلى الحدس الفكري" (ص 45)، ومقالة بنعبد العالي المعنونة بـ "الحقيقة ولباسها" (ص 17)، ضمن كتاب: "التأويلات وعلوم النص"، مرجع مذكور.

32 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، مرجع مذكور، ص 22

33 بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى 2011، ص 66

34 Louis-Germain Lévy, op., cit., p 39

35 حسن ظاظا، الحائرون وموسى بن ميمون، مجلة الفيصل، عدد 221، ص 21

الفلسفة - في حين أن الثاني (الانتقاد) مرتبط بالفلسفة وحدها وليس بالدين⁽³⁶⁾، بل هو على العكس من ذلك تماما، وإن كان يقر بالاستقلال النسبي للفلسفة عن الدين، ويرى فيهما بحثين مختلفين من حيث إن الأولى تحاول تقديم أجوبة عن أسئلة أنطولوجية وابستمولوجية وأكسيولوجية، بينما الثانية هي في المقام الأول «نداء». قلتُ على الرغم من ذلك، نجده لا ينفي وجود تأثير متبادل وتداخل بين المجالين، أو لنقل بعبارة أخرى، إن هناك «ظواهر من التنافذ (Osmose) بين المجال الفلسفي والمجال الديني»⁽³⁷⁾. ولذلك، كان الهم الشاغل لابن ميمون أن يعيد قراءة الشريعة على ضوء ما حصّله من حكمة الإغريق، يحدوه أمل أن يتمكن من إزالة طبقات التراكم الدلالي والسميائي الكثيفة التي تراكمت على النص الديني جرّاء تناسل التأويلات حولها، وجراء انطوائها على معاني أسماء عديدة؛ منها المشتركة التي حملها الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك؛ ومنها المستعارة، التي حملوها أيضا على المعنى الأول الذي استعيرت منه؛ ومنها المشككة التي تارة يظن بها أنها تقال بتواطؤ، وتارة يظن بها أنها مشتركة، الأمر الذي خلق لدى القارئ المفسر أو المؤول نوعا من الحيرة والارتباك، دفعت ابن ميمون إلى تأليف كتابه العمدة «دلالة الحائرين» آملا أن يحقق من خلاله هدفين اثنين؛ أحدهما يتمثل في «تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة الشريعة، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقته ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يفهم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة»⁽³⁸⁾ بينما يكمن الهدف الثاني في «تبيين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء ولم يصرح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضا حيرة شديدة. فإذا بينا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة»⁽³⁹⁾ وقد كان ابن ميمون يعتقد أن تقديم تفسير عقلي مناسب لكثير من الفقرات الواردة في التوراة كما في التلمود، والتي كانت موضع التباس وسوء فهم، سيساعد في التقليل من حدة التوتر القائم بين التوراة والفلسفة، ولذلك بادر إلى طرح تفسير فلسفي ونقدي للتوراة، حمل البعض على القول بأنه كان يسعى إلى تأسيس فهم طبيعي للتوراة يقطع مع الفهم الإعجازي الأسطوري الميتافيزيقي⁽⁴⁰⁾.

فهل كان ابن ميمون، رئيس طائفة اليهود في عهد صلاح الدين الأيوبي مقادما إلى هذا الحد، وهو الذي عاين ما فعله المسلمون بابن رشد - معاصره - لشبهة إلحاد ألصقت به؟

36 بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مرجع مذكور، ص 57

37 نفس المرجع، ص 245

38 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 33

39 نفس المرجع، ص 34

40 انظر: تمار رودافسكي، ابن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، 2013، ص 62

لا يرى بعض الباحثين ذلك، بل يعدونه أقرب ما يكون إلى المحافظة والتقية منه إلى الجرأة والإقدام في القول، معتبرين أن انتهاجه أسلوب التخفي والمواراة، ومزاوجته في مذهبه بين المشهور والمستور لم يزد كتاباته إلا غموضاً وتناقضاً مقصودين، حماية لها من أفهام العامة، واتقاء لما يمكن أن ينجم عن ذلك من ردود فعل غير محمودة العواقب⁽⁴¹⁾، وهو ما يمكننا أن نتبينه فيما قاله إسرائيل ولفنسون في كتابه حول ابن ميمون من أن «القراءة الفاحصة [لدلالة الحائرين] تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذي يعاني عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء في تعاليم أبحار اليهود، ولذلك نراه في أحوال شتى يلف لفا طويلاً، ويأتي بمقدمات يحاول بها أن يهيئ القلوب إلى ما يريد أن يصرح به»⁽⁴²⁾ وقد عزا الدكتور محمد المصباحي سبب هذا التوجس المبرر إلى كون ابن ميمون «كان موزعاً بين ضرورة إخفاء الحق العلمي على الجمهور، وواجب تبينه للعلماء الكاملين»⁽⁴³⁾ وهو في الحالتين كان مطالباً بالتماس ما يشبه شعرة معاوية، ليحافظ على توازن يخدم العلم ولا يسيء إلى الدين، ويحميه هو شخصياً من شر محتمل.

3. إلزامية التنويع الدلالي: أو كل بحسب درجة فطرته وإحاطته

لم يكن ابن ميمون أول من أدرك أن الناس أنسجة شديدة التباين والتخالف، تتمايز طاقاتهم المعرفية وقدراتهم العلمية ودرجات أفهامهم، ولا هو أول من دعا إلى إلجام العوام عن الخوض في الأمور الملتبسة غير الواضحة بذاتها، وتحذيرهم من الإقدام على درس المسائل والقضايا الغامضة التي تقع فوق مستوى إدراكاتهم البسيطة التي تتمسك بالظواهر، وتركن إلى التمثيلات والتشبيهات ويعوزها الاستعداد الكافي لتلقي الحقائق، ولا هو أيضاً أول من منع أن تفتش التأويلات الكاشفة للحقيقة للعامة واعتبارها مضنونا بها على غير الخاصة، بل إننا نلفي مثل هذه الدعوة ونظائرها حاضرة منذ بداية العهد بالنفلس؛ فإلى مثلها دعا أفلاطون في كتاب «الجمهورية»، حين أكد على ضرورة مخاطبة الفيلسوف للعامة بالرموز والصور الحسية، وأفرد أرسطو كتابي «الجدل» و«الخطابة» للتخصيص على ضرورة مخاطبة العامة بالخطابة والجدل وإبقاء الحقيقة البرهانية قصراً على الفلاسفة، ودبح الغزالي كتاباً يدل عنوانه على مبتغاه، يقضي

41 نلمس تهيب ابن ميمون من خوض غمار البحث في إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين في مقطع دال من كتابه "دلالة الحائرين"، يقول فيه: "والله تعالى يعلم أنني لم أزل أستهيّب كثيراً جداً وضع الأشياء التي أريد وضعها في هذه المقالة؛ لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملة في هذا زمان الجلاء التي عندنا ما ألف فيها، فكيف أبثع أنا بدعة أضع فيها، لكنني اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم في نظير هذا المعنى: لقد حان للرب أن يعمل إلخ، والثانية قولهم: فليكن كل عملك لوجه الله" ص 45.

وأكثر توجساً من هذا المقطع، مقطع آخر يتوغل فيه لمن يقرأ مقالته بأن لا يقوم بشرحها لغيره مخافة أن يكون في الشرح انحراف عن المعنى الذي ضمنه ابن ميمون مقالته، فيلحظه من جراء ذلك ضرر بليغ، يقول: "وأنا أحلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه أن لا يشرح منها ولا كلمة واحدة، ولا يبين لغيره منها إلا ما هو بين مشروح في كلام من تقدمني من علماء شريعتنا المشاهير. أما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهرنّا، فلا يبينه لغيره ولا يتهاافت للرد، لأنه قد يكون ما يفهمه من كلامي خلاف ما أرادته فيضرنني جزاء لإرادتي نفعه فيكون جزاء عن الخير بالشر (...)"

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 44

42 إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون، مرجع مذكور، ص 94

43 محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017، ص 374

بضرورة إجماع العوام عن علم الكلام، وأكد الفارابي في «كتاب الحروف» وكتاب «السياسة المدنية» و«كتاب الملة» على أن ما أورده الأنبياء من أقوال ورموز هي مثالات لحقائق عقلية موضوعة في صورة شعرية خطابية لإفهام العامة، وعمد ابن رشد في اثنتين من كتبه هما «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة» إلى كشف الطابع الخطابى للخطاب الديني راداً إياه إلى كون الخطابة ميزتها أنها مشتركة بين الناس، والناس أغلبهم من العامة. وقد كان ابن ميمون واعياً بتاريخية هذه الدعوة إلى الضن بالعلم على الجمهور، وحصول إجماع أهل الشريعة والفلاسفة حولها، يقول في كتابه دلالة الحائرين: «وليس هذا عند أهل الشريعة فقط، بل وعند الفلاسفة وعلماء الملل على قديم الدهر، كانوا يخفون الكلام في المبادئ ويلغزونه؛ وأفلاطون ومن تقدمه كان يسمي المادة الأثنى وكان يسمي الصورة الذكر، وأنت تعلم أن مبادئ الموجودات الكائنة الفاسدة ثلاثة: المادة والصورة والعدم المخصوص الذي هو مقارن للمادة أبداً، ولولا مقارنة العدم لها لما حصلت لها صورة، وبهذه الجهة صار العدم من المبادئ، وعند حصول الصورة يبطل ذلك العدم، أعني عدم تلك الصورة الحاصلة، ويقارنها عدم آخر، وهكذا أبداً كما تبين في العلم الطبيعي. فإذا كان أولئك الذين لا مفسدة عليهم في التبيين كانوا يستعيرون الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم. فكم بالأحرى يلزمنا نحن معشر المتشرعين أن لا نصرح بشيء يعزب على الجمهور فهمه، أو يخيل لهم حقيقة الأمر خلاف الأمر المراد به.»⁽⁴⁴⁾

ويرجع ابن ميمون موقفه هذا من الجمهور وضرورة أخذهم بتصور ماهيات الأمور على ما هي عليه، وتجنبهم طرائق النظر الحقيقية التي يرى أنها لا تليق إلا «بأحاد خواص جدا لا بالجمهور. ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كما يمنع الطفل الصغير عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال»⁽⁴⁵⁾، يرجع ذلك إلى خمسة أسباب؛ أولها، صعوبة الأمر في نفسه ولطفه وغموضه⁽⁴⁶⁾؛ وثانيها، قصور أذهان الناس كلهم في ابتدائهم⁽⁴⁷⁾؛ وثالثها، طول التوطئات لأن الإنسان بطبعه أكثر تشوقاً لطلب الغايات، وكثيراً ما يمل

44 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 70

45 نفس المرجع، ص 101

46 يشرح هذا السبب الأول قائلا: "قال: وما هو بعيد وعميق جدا من يجده. وقيل: أما الحكمة فأين توجد ولا ينبغي أن يبتدأ في التعليم بالأصعب والأغمض فهما. ومن الأمثال المشهورة في ملتنا تشبيه العلم بالماء وبينوا عليهم السلام، في هذا المثل معاني، من جملتها أن الذي يدري يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للعوام إلا من ارتاض في تعلمه."

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 96

47 وبيانه "أن الإنسان لم يعط كماله الأخير أولاً، بل الكمال فيه بالقوة وهو في ابتدائه عادم ذلك الفعل: وجش الفراء بصير إنساناً، وما كل شخص له أمر ما بالقوة يلزم ضرورة أن يخرج ذلك إلى الفعل، بل قد يبقى على نقصه، إما لموانع أو لقلّة ارتياض بما يخرج تلك القوة إلى الفعل وبيان قيل: ليس الكثير، هم الحكماء. وقالوا عليهم السلام: ورأيت الناس عالي الرتب وهم قلائق؛ لأن الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل عنه غزيرة، ومتى يحصل التهيؤ التام والفرغة للارتياض، حتى يخرج ما في ذلك الشخص بالقوة إلى الفعل."

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 96

أو يرفض التوطنات⁽⁴⁸⁾؛ ورابعها، الاستعدادات الطبيعية الخلقية تحديداً⁽⁴⁹⁾؛ وخامسها، الاشتغال بضرورة الأجسام التي هي الكمال الأول، وبخاصة إن انضاف إليها الاشتغال بالزوجة والأولاد، وطلب فضول العيش الحاصلة ملكة متمكنة بحسب السير والعادات السوء⁽⁵⁰⁾. فضلاً عن هذه الأسباب، ذكر ابن ميمون سببا آخر أتى به في سياق عرضه لرأي الإسكندر الأفروديسي حول دواعي اختلاف الناس وتباين طبائعهم في الفهم، هو الإلف والتربية، وبيانه، أن من خواص الجمهور استسلامه لسلطان العادة وتسليم قياده لها وملازمتها ملازمة الظل لصاحبه، وأخطر ما في ذلك، إلفه لأفكار بعينها وتسليمه بمعتقدات وركونه إلى قناعات يتشبث بها بقوة ولا تريد نفسه أن تبرحها، ولا هي تقبل بتغييرها، بل إنها ترى في كل تغيير يخالف ما ألفه طبعها خروجاً عن جادة الصواب وانحرافاً وجبت مقاومته «لأن للإنسان بطبيعته محبة ما ألفه، والميل نحوه حتى كأنك ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقة الأقوات يكرهون المدن ولا يستلذون بلذاتها، ويؤثرون الحالات السيئة المعتادة على الحالات الصالحة غير المعتادة، فلا تستريح أنفسهم لسكن القصور ولا للباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والأدهان والأطياب. كذلك يحدث لإنسان في الآراء التي ألفها ورُبي عليها من المحبة والحماية لها والاستيحاش مما سواها»⁽⁵¹⁾

ولما كانت هذه حال الجمهور، فقد دعا ابن ميمون إلى منعهم من الخوض في القضايا النظرية، علمية كانت أو فلسفية، مخافة أن يضلوا في بداية الطريق، فيفقدوا إيمانهم أو تُداخله بذور الحيرة والشك في أقل تقدير، دون أن يتمكنوا من تعويضه بمعتقدات أخرى أكثر رجحاناً وصدقا لِعَوَزٍ في قدرتهم على إدراك مرامي العلم وارتياح مسالكه الوعرة والمتشعبة. ولم يكتفِ ابن ميمون بهذه الدعوة فقط، بل عمد إلى اتخاذ منهج في الكتابة قام فيه بستر آرائه ومواقفه ضناً بها على غير أهلها، وجعل مفتاحها بيد من حصلت لديه العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر؛ أي بيد أولئك الذين يفهمون بأسر تلويح، وهو ما يمكننا أن نطالع

48 مما جاء في شرحه لهذا السبب، قوله إن "أكثر العلماء أعني المشاهير بالعلم ملبون بهذا المرض، أعني طلب الغايات، والكلام فيها دون النظر في توطناتها، ومنهم من ينتهي به الجهل أو طلب الرياسة أن يذم تلك التوطنات التي هو مقصر عن إدراكها أو متوان عن طلبها، ويروم إظهاراً أنها مضرّة أو غير مفيدة والحق عند التأمل بين واضح".

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 99

49 يقول عن ذلك "وذلك أنه قد تبين، بل تبرهن أن الفضائل الخلقية، هي توطنات للفضائل النطقية. ولا يمكن حصول نطقيات حقيقة أعني معقولات كاملة إلا لرجل مرتاض الأخلاق جداً، ذي هدوء وسكون..."

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 99

50 ثم يضيف قائلاً: «فإنه، ولو الإنسان الكامل كما ذكرنا، إذا كثر اشتغاله بهذه الأمور الضرورية، فهايك غير الضرورية، واشتد شوقه لها، ضعفت منه التشنقات النظرية، وانغمرت وصار طلبه لها بقوّة وتراخ وقلة اهتمام، فلا يدرك ما في قوته أن يدرك أو يدرك إدراكاً مشوشاً مختلطاً من الإدراك والتقصير.»

ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 101

51 نفس المرجع، ص 91

ومثل هذا القول نلفيه حاضراً لدى إرنست رينان، يقول: «فكما أن الرجل الذي تعود السم يمكن أن يتناول بلا تضرر، فإن العادة يمكن أن تحمل على قبول أكثر الآراء غريبة، والواقع أن آراء العوام لا تتكون إلا بالعادة، ويعتقد العوام ما يسمعون تكرر بلا انقطاع، ولذا فهم أقوى من الفيلسوف إيماناً؛ وذلك لأنه ليس من عادتهم أن يسمعوا ما يخالف اعتقادهم مع أن مثل هذا يقع للفلاسفة غالباً. وكذلك، فإن مما يرى حدوثه في زماننا كثيراً وجود رجال يتعاطون دراسة العلوم النظرية من فورهم، فيفقدون اعتقادهم الديني الذي لم يستمسكوا به إلا عن عادة فيغدون زنادقة...».

إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعير، بيروت، دار التنوير، 2013، ص 136

في كتابه «دلالة الحائرين» على نحو واضح، حيث ما انفك ابن ميمون يؤكد أنه كتاب غير موجه للعالمي أو المبتدئ، وإنما وضعه خصيصاً للمرء الذي درس كلا من النصوص المقدسة والفلسفة، وتعايش مع المنظومتين، فتولد لديه شعور بالحيرة والارتباك ناجم عن وعيه بصعوبة بله خطورة سلك أحد الدربين والإعراض عن الآخر، والذي إن حصل سيترتب عنه ثمن باهظ، يقول: «وليس الغرض لهذه المقالة تفهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر، ولا تعليم من لم ينظر غير في علم الشريعة على الحقيقة، بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه، وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله، وعاقته ظواهر الشريعة، وما لم يزل يفهمه أو يفهم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقي في حيرة ودهشة»⁽⁵²⁾ ومما يبدو من كلام ابن ميمون أن المستهدف بمضمون الدلالة هو ذلك الحائر الذي يقف في وسط الطريق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والشريعة، والذي يريد ابن ميمون أن يحافظ له على عقله ودينه معاً، بأن يحاول أن يثبت، كما فعل ابن رشد قبله، أن الدين يتفق مع العقل، وأن الفلسفة - ممثلة في البرهان - هي الكفيلة بحل مشكلات الفهم التي تتخبط فيها الشريعة الغراء، وإزالة مظاهر الارتباك والحيرة التي تلبست بأفهام الناس، وما ذلك إلا لأنها «الأخت الرضيعة للشريعة» - كما يقول ابن رشد - وكلتاها تستمدان من مشكاة واحدة هي مشكاة الحقيقة، إن وجد من فرق بينهما، فهو لا يعدو لغة التعبير المستخدمة في تبليغ المضامين؛ لغة البرهان في حالة الفلسفة ولغة ثلاثية الأبعاد بالنسبة إلى الشريعة: اللغة الخطابية للعامة، واللغة الجدلية للمتكلمين، ولغة البرهان للفلاسفة، وثلاثتها تتجاوب مع مستويات المعرفة الثلاثة: مستوى الخطاب الذي يفهم على ظاهره بلا تأويل، ومستوى الخطاب الذي يختلف فيه بين من يرون ضرورة تأويله، وبين من يرون أنه لا لزوم لتأويله، ومستوى الخطاب الذي يتفق الجميع على ضرورة تأويله؛ لأن حمله على الظاهر محال، وهو ما يتساق مع تفاضل طباع الناس في التصديق بالصورة التي رسمها ابن رشد في كتابه «فصل المقال، حيث إن «منهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية»⁽⁵³⁾ وقد خص ابن ميمون هذا التفاضل في طباع الناس بمثال دال يقترب كثيراً مما أورده الشارح الأكبر، يقول: «[من الناس] من يبرق له البرق المرة بعد المرة، حتى كأنه في ضوء دائم لا يبرح، فيصير الليل عنده كالنهار؛ ومنهم من برق له مرة واحدة في ليلته كلها، وهي درجة من قيل فيهم: تنبأوا إلا أنهم لم يستمروا؛ ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة (...) أما الذين لم يروا ضوءاً يوماً قط، بل هم في ليلتهم يخبطون، وهم الذين قيل فيهم: إنهم لا يعلمون ولا يفهمون، سيكونون في

52 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 33

53 ابن رشد، فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968، ص 17

الظلمة وخفي عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل فيهم: إنهم لا يرون النور الذي يلمع في السماء، وهم جمهور العامة، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة.»⁽⁵⁴⁾

فهل يفهم من هذا القول، أن ابن ميمون يصادر على حق الجمهور في الارتقاء المعرفي، ويبقيه في المرتبة الدنيا للإنسان تلك المرتبة التي سوغت لابن رشد أن يستخلص بأن «إنسان الجمهور ليس له من الإنسان إلا الاسم؛ أي نسبته إلى الإنسان العالم، هي كنسبة الإنسان إلى تمثاله أو نسبة الإنسان الحي إلى الميت.»⁽⁵⁵⁾ لا نعتقد ذلك، بدليل أن ابن ميمون يتوسل برئيس الفلاسفة لتبيين مسالك درس الأمور والقضايا الغامضة للمبتدئين، وأولى هذه المسالك أن ينهل المُقَدِّم على هذا الأمر الجلل من معين العلم ما أمكنه ذلك، فليس الشوق وحده بكاف لخوض غمار هذا الطريق الوعر، فكم من شخص كان «شوقه أكبر من مداركه» فزاعت به طريق العلم عند أول خطوة، ولذلك «إنه لا ينبغي للناظر في كتبه أن ينسبه فيما يبحث عنه لقحة أو تجاسر وتهجم للكلام في ما لا علم له به، بل ينبغي أن ينسبه للحرص والاجتهاد في إيجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغي للإنسان ألا يتهم لهذا الأمر العظيم الجليل من أول وهلة، دون أن يروض نفسه في العلوم والمعارف، ويهذب أخلاقه حق التهذيب، ويقتل شهواته وتشوقاته الخيالية. فإذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال وعلم وجوه التحفظ من أغاليط الذهن، حينئذ يقدم للبحث في هذا المعنى ولا يقطع بأول رأي يقع له ولا يمد أفكاره أولاً، ويسلطها نحو إدراك الإله، بل يستحيي ويقف حتى يستنهض أولاً.»⁽⁵⁶⁾ هذا المنحى التصاعدي في الترقى المعرفي تعكسه مراتب الناس الثلاث؛ الجمهور والمتكلمون والفلاسفة، والحيرة إنما تلازم ذوي المرتبة الوسطى: المتكلمون أصحاب الجدل؛ لأن الجمهور مطمئنون إلى معتقداتهم، راضون بقناعاتهم، وبالتالي لا مجال لأن تُداخلهم الحيرة، كما أن الفلاسفة - العلماء بالحقيقة - اجتازوا عتبة الحيرة، وتخلصوا منها بما توفر لهم من قدرة على استيعاب الأدلة البرهانية الموصلة إلى الحقيقة العلمية والفلسفية، وبالتالي يمكننا القول إن ابن ميمون، إنما كان يرمي إلى مساعدة أهل الجدل الكاملين في دينهم وخلقهم، والذين تلبستهم الحيرة جراء اطلاعهم على بعض أقاويل الفلاسفة ومذاهبهم، على رفع حيرتهم. وهذا الموقف يتقاطع مع موقف ابن رشد الذي كان بدوره يروم القضاء على الحالة الجدلية ذاتها، لكنه يختلف عنه أيضاً من زاوية أن فيلسوف قرطبة لم يكن يرى المرء إلا في حالتين؛ فإما أن يكون من أهل الظاهر؛ أي الجمهور، أو من أهل البرهان؛ أي الخاصة، ولا وسط بين الحالتين عنده كما يستشف من كتاب تهافت التهافت؛ وذلك انسجاماً مع رغبته في أن يحافظ لكل من الفلسفة والدين على استقلالهما في غير اختلاط. وقد استغل الباحث فرينكل هذا الاختلاف بين الرجلين في هذه النقطة تحديداً للقول بأن «برنامج ابن ميمون في الدلالة يرجع إلى الفارابي لا إلى ابن رشد؛

54 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ص 35-36

55 محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، ص ص 46-47

56 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 57

وذلك لأن الفارابي هو الذي ذهب إلى إمكانية نقل اللافلأسفة من حالتهم الوسيطة شبه العالمة إلى فلاسفة كاملين، وهذا هو هدف «دلالة الحائرين» الذي يتمثل في إعطاء اللافلأسفة شيئاً من التأويل للنص الديني، وإذا قبلوه فهذا نصيبهم الذي يجب أن يتوقفوا عنده. أما إذا لم يرتضوا به أعطى لهم تأويلاً آخر، وإذا رفضوا كل تأويل يتم تعليمهم التعليم الفلسفي الحقيقي»⁽⁵⁷⁾

فهل للتأويل حدود يقف عندها؟

4. حدود التأويل في الدين:

ينافح ابن ميمون بخصوص هذه المسألة عن موقف يقضي بأن للتأويل حدا يقف عنده؛ فهو شأن خاص بذي الفطر الفائقة الذين في مكنتهم أن يقدموا التفسير المناسب لكثير من الفقرات التوراتية المثيرة لسوء الفهم، والتي تعمّد فيها الشارع الإلغاز، مثلما تعمد ابن ميمون في كتبه، فجعل الكلام في جميع ما أورده بالأسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم وضعف تصورهم، ويحملها الكامل الذي قد علم على معنى آخر. فرأينا «أن تلك التأويلات إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين، فلا يصعب عليه منها شيء؛ إذ لا يستبعد الجاهل الغبي العري عن معرفة طبيعة الوجود المتنوعات، وإن نظرها كامل فاضل، فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يحملها على ظاهرها، فيكون قد أساء الظنة بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدّ لقواعد الاعتقاد؛ وإما أن يجعل لها باطنا، فقد تخلص وأحسن الظنة بالقائل تبين له باطن ذلك القول أو لم يتبين»⁽⁵⁸⁾ والذي يتبدى لنا من خلال وقوفنا على متن ابن ميمون، أن هذا الأخير يكاد يستفرد بالحق في ممارسة التأويل دون سواه، ونصوصه تصدح بأقوال عديدة يجعل بموجبها حدوداً لتأويل النصوص الدينية تقف عنده، فهو يقول مثلاً بأن الغرض الثاني من تدبيجه لكتابه دلالة الحائرين، بعد الغرض الأول الذي هو إخراج الحائر من حيرته، هو «تبين أمثال خفية جداً جاءت في كتب الأنبياء، ولم يصرح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له أيضاً حيرة شديدة. فإذا بينّا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلاً، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة: دلالة الحائرين»⁽⁵⁹⁾ وهو ينبه الباحث المجادل، أو المتكلم باصطلاح آخر على تجنب الحرص على معرفة كل جزئيات المعاني؛ لأن من شأن هذا الأمر أن يخرج عن الغرض المقصود بالمثل، أو أن يكلفه تأويل أمور لا تأويل لها ولا وضعت للتأويل «ويكفيك في بعض الأشياء أن تفهم من كلامي أن القصة الفلانية مثل؛ وإن لم نبين شيئاً زائداً، فإنك إذا علمت أنه مثل تبين لك لحينك لأي شيء هو

57 ورد ضمن: أشرف منصور، العقل والوحي، منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، القاهرة: دار رؤية، الطبعة الأولى 2014، ص 207

58 ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 38

59 نفس المرجع، ص 34

مثل، ويكون قولي إنه مثل كمن أزال الشيء الحائل بين البصر والمبصر.»⁽⁶⁰⁾ وبذلك يغدو تحليل أعمال ابن ميمون ضرباً من التدريب على آليات التأويل وعلى التحليل النقدي، وإن كان التأويل بشروطه ومقتضياته لا يسعف الباحث في فك شفرة ابن ميمون لعواصمها وتعتمد صاحبها الإيغال في الغموض، فبقدر ما نرى في لغة الغموض التي انتهجها ابن ميمون حافظاً ذهنياً للقارئ المهتم، ليستعد للقيام برحلته بين ضفاف كتاباته واستخراج مكنونها، بقدر ما تبدو بالنسبة إلى القارئ غير المؤهل، وأحياناً حتى بالنسبة إلى المؤهل، عائناً مثبطاً وسدا مانعاً يحول دون حصول الفهم. فهل كان ابن ميمون يرى في غموضه استتاره، كما كان يقول ابن سبعين، أم إن الغموض اقتضته طبيعة وحساسية المواضيع المطروقة؟

اختلف الباحثون حول هذا الجانب، وبينما رأى البعض في كتابات ابن ميمون ضرباً من الـ «ضلالة للحائرين»، بحكم أنها جاءت متوشحة بوشاح من الإلغاز يتجاوز طاقة صاحب المقال، ويعود إرادته «ولذلك لمّا قصد كل حكيم إلهي رباني ذو حقيقة لتعليم شيء من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز (...) حتى إن الذي أراد أن يعلم دون تمثيل أو إلغاز جاء في كلامه من الإغماض والإيجاز ما ناب عن التمثيل والإلغاز، كأن العلماء والحكماء منقادون نحو هذا الغرض بالإرادة الإلهية، كما تقودهم أحوالهم الطبيعية.»⁽⁶¹⁾ بينما رأى غير هؤلاء أن ابن ميمون كان يبتغي صادقاً إنارة طريق الحائرين، وإبراز دلالة مكنون الشريعة أمامهم، لكن ما كان بوسعه أن يسلك طريقاً مستقيماً في زمن كانت الفلسفة فيه «تعيش تحت أكناف الدين، ولم تكن قادرة على الانفصال عنه. من هنا نفهم لماذا لم تكن غايته من التعاطي مع مسألة الدين، إخضاع الإيمان لتحليل العقل؛ أي النظر إليه «بحسب الأمر في نفسه»، ونشر التصور الناجم عن هذا النظر بين الناس أجمعين، وإنما الدفاع عن «إيمان خاص» يعتقد أنه كامل، بجانب «الإيمان العام». كان يعتقد أن أهل الإيمان الخاص هم أفضل المؤمنين لأنهم يعلمون الصانع بأفضل الصنائع، ويؤولون الشريعة بعقل محدود بها (...) فلم يكن الزمن التأويلي لابن رشد - ولابن ميمون أيضاً - يسمح له بالنظر إلى الدين ضمن حدود العقل، وإنما نظر إلى العقل في حدود الدين.»⁽⁶²⁾ وقد نجح الدكتور محمد عابد الجابري في تقديم توصيف دقيق لدور العقل في تأسيس معنى النص القرآني - كما حددها القاضي عبد الجبار في كتابه «متشابه القرآن» - بما يكاد يتطابق مع الوضعية التي عاشها ابن ميمون في عملياته التأويلية لنص التوراة، يقول: «إن اللفظ إما أن يدل على معنى هو نفسه المعنى المراد، ولا دور للعقل في هذه الحالة إلا استيعاب المعنى اعتماداً

60 نفس المرجع، ص 43

61 نفس المرجع، ص 37

62 محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع مذكور، ص 339

وإن كان لبعض الباحثين الآخرين رأي آخر حول هذه المسألة، فمحمد يوسف موسى، على سبيل المثال لا الحصر، يذهب إلى أن ابن رشد كان يزواج بين الدراية والرواية، والركون تارة إلى العقل وتارة إلى النقل، تبعاً لطبيعة المخاطب الذي يتوجه إليه بكلامه، فيكون "غير عقلي حين يتعلق الأمر بالعامّة الذين لا يطبقون النظر والأدلة البرهانية، وعقلي حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة. ويرى أن رعاية ابن رشد لهاتين الناحيتين، هو ما جعل في كلامه ما يوهّم أحياناً بأنه رجع عن نزعه العقلية إلى ما يناقضها.

انظر بهذا الخصوص: محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي سي أي سي، 2017، ص ص 109-

على معطيات الخطاب وحدها، وإما أن يدل على معنى يراد منه معنى آخر، ودور العقل في هذه الحالة هو استنباط هذا المعنى اعتمادا على معطيات الخطاب. وإما أن يكون مجرد منبه على معنى يستدل عليه العقل بنفسه ويكون الخطاب في هذه الحالة لطفا من الله وتأكيدا. في الحالة الأولى يكون العقل أداة فهم واستيعاب، وفي الحالة الثانية أداة شرح واستنباط، وفي الحالة الثالثة أداة تأويل واستنتاج، ولكنه في جميع الحالات لا يكون مستقلا بنفسه مستغنيا عن الخطاب الشرعي، بل إنما يكتسب نوعا من الاستقلال من خلال الخطاب نفسه، فيضيق استقلاله إلى درجة الصفر إذا كان الخطاب محكما، ويتسع كثيرا إلى درجة تميل باستقلاله إلى مستوى المائة في المائة عندما يكون الخطاب متشابها. ⁽⁶³⁾ ولعلنا نفهم من هذا الذي ورد ذكره، أن تصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن لا يطابق تصنيف الناس إلى عامة وخاصة، فليس الباطن خاصا بالخاصة، ولا الظاهر خاصا بالعامة، بل إن التسليم بالظاهر يشمل العلماء والجمهور في المسائل التي لا مجال للعقل فيها كمسألة تحديد وقت الصيام والإفطار والصلوات وغير ذلك مما لا يمكن تبريره عقليا. ويمكننا أن نقول بعبارة أخرى، إن الفرق بين معرفة الخاصة ومعرفة العامة هو فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع، فليس هناك حقيقتان بل حقيقة واحدة؛ وذلك على خلاف ما يقرره المتصوفة والباطنيون من أن معرفة الخاصة؛ أي «العرفان» تختلف في النوع عن سائر أنواع المعرفة البشرية.

ومع ذلك، يحذر ابن ميمون، على غرار ابن رشد، من ليسوا أهلا للتأويل ولا لإدراك وفهم نصوص موعلة في التعقيد، ألا يقحموا أنفسهم في أمور منذرة لغيرهم من ذوي الأفهام الفائقة، وأن يكتفوا بظواهرها دون البحث أو التفكير في تأويلها. كما يحث أهل التأويل على ألا يذيعوا ما تولد عن النظر العقلي من العلوم التي سكت عنها الشرع بين العامة، لئلا يوقعوهم في شنان وتباغض وحروب ويمزقوا «الشرع». ⁽⁶⁴⁾

على سبيل الختم:

لا مرأ أن الناظر المتعمن في التأويل الذي أقدم عليه ابن ميمون لنصوص التوراة والتلمود، سيكتشف أنه بقي تأويلا حذرا متوجسا واقفا على نفس المسافة تقريبا من النقل والعقل، ولذلك ما فتى يصرح بأن همّه لم يكن يتمثل في اكتشاف معنى جديد غير مسبوق؛ لأن ذلك يعد مروقا من الدين وتجديفا، وإنما في استعادة معنى ثاو في بطون الكتاب يحتاج فقط إلى من يخرج من القوة إلى الفعل، أو من الكمون إلى العيان بتعبير فلاسفة الإسلام، يعيد للدين نضارته ويجعله مواكبا لحركة العصور وتقلبات الدهور. ولعل سبب هذا الموقف المتردد الحائر يعود إلى أنه كان مؤمنا متفلسفا، وبالتالي كان محكوما بإشكالية عصره القائمة على ضرورة التوفيق بين العقل والنقل، مما جعله حريصا على الموازنة بين ما أوحى به لموسى بن عمران، وما تلقفه

63 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، 2009، ص 74

64 ابن رشد، فصل المقال، مرجع مذكور، ص 23

من علم أرسطو بن نيقوماخوس، ولربما كان ذلك سببا في إقدامه على إنتاج لغة خاصة به، ارتأى أن من شأنها أن تحميه من بعض العنف الذي يمكن أن يترتب عن سوء فهم العامة لمدلول كلامه، وهي لغة تعتمد الرمز والإشارة، وتزاج بين التلميح والتصريح مما أضفى عليها بعدا ملغزا مثل عائقا مثيرا وسدا مانعا للفهم بالنسبة إلى القارئ العادي، لكنها مثلت أيضا حافزا ذهنيا للقارئ المهتم ليستعد للقيام برحلته - رحلة القراءة - بين ضفاف كتاباته. على أنه يحسب لابن ميمون أنه أخذ على عاتقه فتح قوس تأويلي يسعفه في الانتقال بالنص التوراتي من مستوى الفهم الساذج الذي يطابق مستوى العامة إلى مستوى الفهم العالم الذي يلامس أفهام ذوي الفطر الفائقة، ليجد الخاصي فيه إشارة تشفيه، والعامي عبارة تكفيه.

يبقى أن على الإنسان أن يستغل ملكة العقل ما أمكنه ذلك، لا أن يلقي بها خلف ظهره؛ لأن الله ما جعل له بصرا في مقدمة رأسه إلا لتقوده بصيرته إلى الأمام وتنير سبيله، ولذلك كان «وجود نصوص في الشريعة يجب تأويلها [بمثابة] إشارة أو دعوة من الدين إلى التفلسف، فإنه لا يمكن إدراك المعاني الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفي؛ وإلا كانت النتيجة الحتمية ترك جانب من النصوص بلا فهم صحيح، وترك كثير من معانيها المهمة بلا إدراك، وهذا ما لا يرضاه محب للشريعة ومقدر لها»⁽⁶⁵⁾ وهذه النتيجة التي استقر عليها رأي ابن ميمون هي ما جلب له ولأحفاده من بعده موجة سخط عارمة احتجاجا على ما أسماه منتقدوه «بيع الكتاب المقدس للإغريق». والحال أن افتتاح كتابات ابن ميمون، ولا سيما كتابه العمدة «دلالة الحائرين» تطلعننا على أن هذا الفيلسوف أتقن لعبة المسافة، فجعل من الدين منطلقه وركيزته التي أوصلته إلى مدخل القصر، وترك للفلسفة مهمة قيادته داخل القصر والتجوال بين أرواقه.

65 محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، مرجع مذكور، ص 96

قائمة المراجع:

- أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1998
- أبو زيد نصر حامد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص الديني، مجلة فصول القاهرية، المجلد الأول، عدد 3، أبريل 1981
- آرون ريمون، فلسفة التاريخ النقدية، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، وزارة الثقافة، 1999
- إنقزو فتحي، "من الفيلولوجيا إلى الهيرمينوطيقا: شلايرماخر والمناظرة مع آست وفولف في محاضرات 1829"، ضمن كتاب: التأويليات وعلوم النص.
- بن تيمية أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 1، القسم الأول، ط 2، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991
- ابن رشد أبو الوليد محمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، 1968
- بن ميمون موسى، دلالة الحائرين، تحقيق جسين أتي، بغداد - بيروت: منشورات الجمل، 2011.
- بنعبد العالي عبد السلام، "الحقيقة ولباسها"، ضمن كتاب: التأويليات وعلوم النص، تنسيق وإشراف محمد الحيرش وصابر مولاي أحمد، منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، ط 1، 2019
- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، 2009
- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، طبعة أولى، 1984
- الحبابي محمد عزيز، ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988
- الحفني عبد المنعم، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1980
- درويش حسام الدين، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016
- رودافسكي تمار، ابن ميمون، ترجمة جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، 2013
- ريكور بول، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى 2011
- ريكور بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الهرم، مصر: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، الطبعة الأولى، 2001
- ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006
- سبينوزا باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى 2005

- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، المجلد 2، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- شحلان أحمد، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق، الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، طبعة أولى 2006
- ظاظا حسن، الحائرون وموسى بن ميمون، مجلة الفيصل، عدد 221
- عبد الرحمان طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000
- الغزالي أبو حامد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964
- الغزالي أو حامد، قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، د.ت، د.ت.
- محجوب محمد، «نهاية النص وبداية التأويل: عالم النص من الأفق الشعري إلى الحدس الفكري»، ضمن كتاب: التأويليات وعلوم النص.
- المصباحي محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2017
- المصباحي محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995
- منصور أشرف، العقل والوحي، منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، القاهرة: دار رؤية، الطبعة الأولى 2014
- موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، مؤسسة هندواي سي آي سي، 2017
- ولفنسون إسرائيل، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936
- Maïmonide, Traité d'éthique « Huit chapitres », Traduction, présentation et notes par Rémi Brague, Desclée de Brouwer, Paris, 2001
- Lévy Louis-Gérmain, Les grands philosophes: Maïmonide, Librairie Félix Algan 108, Boulevard Saint- Germain, Paris, 1911

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

info@mominoun.com
www.mominoun.com