



www.
www.
www.
www.

Ghaemiyeh

.com
.org
.net
.ir

الطبقة
الثانية
المقدمة

بيانات ملحوظة ملخصة

23

الهيبرميون طبقاً

هذا المنهج يعتمد على
طبيعته المترابطة

مقدمة في
تعريف مفهوم العمل



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

سلسلة مصطلحات معاصرة

كاتب:

الشيخ مرتضى فرج

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
6	سلسلة مصطلحات معاصرة : الهيرميوطيقا المجلد 23
6	هوية الكتاب
6	اشارة
11	فهرس المحتويات
19	الفصل الأول : مفهوم الهيرميوطيقا
31	الفصل الثاني : لمحـة تاريخية عن الهيرميوطيقا
53	الفصل الثالث : الهيرميوطيقا الكلاسيكية
69	الفصل الرابع : هيرميوطيقا شلابيرماخر
89	الفصل الخامس : هيرميوطيقا دلتاي
111	الفصل السادس : الهيرميوطيقا الفلسفية 1: هайдغر
130	الفصل السابع : الهيرميوطيقا الفلسفية 2: غادامير
154	الفصل الثامن : الهيرميوطيقا الفلسفية تحليلها ومناقشتها
184	الفصل التاسع : هيرميوطيقا ريكور
210	الفصل العاشر : الهيرميوطيقا العينية
235	الفصل الحادي عشر : مباني الهيرميوطيقا في الفكر الإسلامي
253	الفصل الثاني عشر: المباني الهيرميوطيقة في الفكر الإسلامي
271	الفصل الثالث عشر: الأصول الهيرميوطيقية في الفكر الإسلامي (1)
287	الفصل الرابع عشر: الأصول الهيرميوطيقية في الفكر الإسلامي (2)
305	تعريف مركز

هوية الكتاب

العتبة العباسية المقدسة

المَرْكَزُ الْإِسْلَامِيُّ لِلدِّرَاسَاتِ الْاسْتَرَاطِيجِيَّةِ

سلسلة مصطلحات معاصرة

الهيرمينوطيقا

منشأ المصطلح و معناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة

صفدر إلهي راد

تعريب: حسنين الجمال

راد، صفتر الهي، مؤلف.

الهيرمينوطيقا : منشأ المصطلح و معناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة / تأليف صفتر الهي راد؛ تعريب حسنين الجمال.-
الطبعة الأولى.- بيروت، لبنان : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 هـ. = 2019 .

(23) سلسلة المصطلحات المعاصرة؛ 24 صفحة؛ سم. - (23) سلسلة المصطلحات المعاصرة؛ 24 صفحة؛ سم. -

ردمك : 9789922604282

1. الهيرمينوطيقا. 2. التأويل--فلسفة. أ. الجمال، حسنين، مترجم. ب. العنوان.

LCC : BD241 .R33125 2019

DCC : 121.68

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

محرر الرقمي: محمد علي صادقي قوام آبادي

ص: 1

اشارة

تتغير هذه السلسلة تحقيق الأهداف المعرفية التالية:

أولاًً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تتشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تقسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقة.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحتدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترب على هذا التوظيف من آثار سلبية بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعمل موسعي جديد يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الهير مينوطيقا

منشأ المصطلح و معناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة

صفدر إلهي راد

تعریب: حسین الجمال

ص: 3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 4

راد، صدر إلهي، مؤلف.

الهيرمينوطيقا : منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة / تأليف صدر إلهي راد ؛ تعریف حسین الجمال.-
الطبعة الأولى.- بيروت، لبنان : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440 هـ = 2019 .

صفحة : 24 سم.- (سلسلة المصطلحات المعاصرة؛ 23)

ردمك : 9789922604282

1. الهيرمينوطيقا. 2. التأويل—فلسفة. أ. الجمال، حسین، مترجم. ب. العنوان.

LCC : BD241 .R33125 2019

DCC : 121.68

مركز الفهرسة ونظم المعلومات، التابع لمكتبة ودار مخطوطات، العتبة العباسية المقدسة

ص: 5

فهرس المحتويات

الفصل الأول

مفهوم الهيرمينوطيقا ... 11

الفصل الثاني

لمحة تاريخية عن الهيرمينوطيقا ... 23

الفصل الثالث

الهيرمينوطيقا الكلاسيكية ... 45

الفصل الرابع

الهيرمينوطيقا شلاماخر ... 61

الفصل الخامس

هيرمينوطيقا دلتاي ... 81

الفصل السادس

الهيرمينوطيقا الفلسفية 1: هайдغر ... 103

الفصل السابع

الهيرمينوطيقا الفلسفية 1: غادامير ... 123

الفصل الثامن

الهيرمينوطيقا الفلسفية تحليلها ومناقشتها ... 147

الفصل التاسع

هيرمينوطيقاريكور ... 177

الفصل العاشر

الهيرمينوطيقا العينية ... 203

الفصل الحادي عشر

مباني الهيروينوطيقا في الفكر الإسلامي ... 229

الفصل الثاني عشر

المباني الهيروينوطيقية في الفكر الإسلامي ... 247

الفصل الثالث عشر

الأصول الهيروينوطيقية في الفكر الإسلامي (1) ... 265

الفصل الرابع عشر

الأصول الهيروينوطيقية في الفكر الإسلامي (2) ... 281

ص: 6

تدخل هذه السلسلة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية في سياق منظومة معرفية يعكف المركز على تطويرها، وتهدف إلى درس وتأصيل ونقد مفاهيم شكلت ولمّا تزل مركزةً أساسيةً في فضاء التفكير المعاصر.

وسعيًا إلى تحقيق هذا الهدف وضعت الهيئة المشرفة خارطةً برامجيةً شاملةً للعناية بالمصطلحات والمفاهيم الأكثر حضوراً وتدالواً وتأثيراً في العلوم الإنسانية، ولا سيما في حقول الفلسفة، وعلم الاجتماع، والفكر السياسي، وفلسفة الدين، والاقتصاد، وتاريخ الحضارات.

أما الغاية من هذا المشروع المعرفي فيمكن إجمالها بالتالي:

أولاًً: الوعي بالمفاهيم وأهميتها المركزية في تشكيل وتنمية المعارف والعلوم الإنسانية وإدراك مبانيها وغاياتها، وبالتالي التعامل معها كضرورة للتواصل مع عالم الأفكار، والتعرف على النظريات والمناهج التي تشكل منها الأنظمة الفكرية المختلفة.

ثانياً: إزالة الغموض حول الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي غالباً ما تستعمل في غير موضعها أو يجري تفسيرها على خلاف المراد منها. لا سيما وأن كثيراً من الإشكاليات المعرفية ناتجة من اضطراب الفهم في تحديد المفاهيم والوقوف على مقاصدها الحقيقة.

ثالثاً: بيان حقيقة ما يؤديه توظيف المفاهيم في ميادين الاحدام الحضاري بين الشرق والغرب، وما يترتب على هذا التوظيف من آثارٍ سلبيةٍ بفعل العولمة الثقافية والقيمية التي تتعرض لها المجتمعات العربية والإسلامية، وخصوصاً في الحقبة المعاصرة.

رابعاً: رفد المعاهد الجامعية ومراكز الأبحاث والمنتديات الفكرية بعملٍ موسوعيٍّ جديدٍ يحيط بنشأة المفهوم ومعناه ودلاته الإصطلاحية، ومجال استخداماته العلمية، فضلاً عن صلاته وارتباطه بالعلوم والمعارف الأخرى. وانطلاقاً من بعد العلمي والمنهجي والتحكيمي لهذا المشروع، فقد حرص المركز على أن يشارك في إنجازه نخبةٌ من كبار الأكاديميين والباحثين والمفكرين من العالمين العربي والإسلامي.

يعرض هذا الكتاب إلى "الهيرمينوطيقا" كعلم يرجع إلى نظرية المعرفة ونظرية الوجود في آن. والأبحاث الأساسية في هذا العلم ذات تاريخ طويل بعد وإلى ما قبل اليونان مروراً بالأديان الوصائية وصولاً إلى الحضارات المعاصرة.

تتركز فصول الكتاب على بيان أصل المفهوم ونشأته والتآويلات التي ظهرت حوله في الأدب المختلف للحضارات البشرية.

والله ولی التوفيق

ص: 8

الهيرمينوطيقا علمٌ يرجع إلى نظرية المعرفة وإلى نظرية الوجود. وللأبحاث الأساسية في هذا العلم تاريخٌ طويلاً عند العلماء المسلمين، على الرغم من أنها برزت إلى الساحة في الغرب في القرن السابع عشر وبعد القرون الوسطى بسبب بعض الهواجس الدينية. فأبحاث الهيرمينوطيقا موجودةٌ في آثار المفكرين المسلمين، لكن لا تحت مصطلحها العلمي «الهيرمينوطيقا»؛ بل مبئوثة في طيات علوم عديدة، من قبيل: نظرية المعرفة، أصول الفقه، أصول تفسير القرآن ومناهجه، وقواعد فهم الحديث.

ويصعب أن نذكر تعريفاً محدداً للهيرمينوطيقا، بسبب حدوث تطوراتٍ أساسيةٍ في مدارسها المختلفة. لكن بقليل من التسامح، يمكننا أن نقول بأن موضوع علم الهيرمينوطيقا هو «فهم الإنسان» بالنسبة إلى أمورٍ مختلفةٍ، من قبيل: كلام الآخرين وكتاباتهم وسلوكهم؛ بل بالنسبة إلى كل الأشياء الخارجية. ويبحث هذا العلم عن تحليل أصل الفهم وكيفية تتحققه، كما يبين مناهج تحقق الفهم الصحيح. لذا، نلاحظ فيه نظرية الوجود ونظرية المعرفة.

والكتاب الذي بين يديك عبارةٌ عن دروسٍ بحثيةٍ في مجال الهيرمينوطيقا. ومن خلال الالتفات إلى أهميتها، لا سيما في العلوم الدينية والإنسانية، فقد حاولنا أن نعرض أهم المسائل التي بحثها الغربيون والإسلاميون، على شكل دروسٍ معتمدين فيها المنهج التاريخي والتحليلي. والمخاطب الأساس في هذه الدروس هم الباحثون الجامعيون والمحظوظون؛ لأن إمكان تحقق الفهم الصحيح

للظواهر ولآثار الآخرين هو من أهم هواجسهم. ولطالما واجهنا الأسئلة التالية: «هل ثمة طريقٌ للوصول إلى الفهم الصحيح والخلص؟»، «كيف لنا أن نعلم أن أفهامنا غيرٌ مرتبطٌ بظروفنا الذهنية؟». فإذا لم نتمكن من الحصول على إجابة واضحة لهذا النوع من الأسئلة، فإنه لن يمكننا الاعتماد على نظريات الآخرين وفهم وتقاسيرهم، ولا على نظرياتنا وفهمنا وتقاسيرنا. وبالتالي، يكون من المجازفة ادعاء أيٍّ نظامٍ فكريٍّ وعمليٍّ، فنفعُ أسرى النسبية المطلقة. وهذه النتيجة هي التي أسّرت المفكرين الغربيين والذين أصبحوا متّورين من المسلمين، فلم يجدوا مناصاً من القول بنسبية المعرفة.

وقد رتبنا هذا الكتاب على أربعة عشر درساً، لكي يطلع الباحثون في مراحل الإجازة والماجستير على علم الهيرمينوطيقا وأهم مدارسه والنظريات المدونة فيه.

وحللنا في الدرس الأول لفظ الهيرمينوطيقا، ثم بينا تعريفه ومفاهيمه المختلفة. وذكرنا في الدرس الثاني لمحّةً تاريخيّةً عنها ضمن ثلاثة محاور: تاريخ مباحث الهيرمينوطيقا، تاريخ استعمال لفظ الهيرمينوطيقا، وتاريخ علم الهيرمينوطيقا.

واختص الدرس الثالث ببيان المراحل الأولى للهيرمينوطيقا في الغرب، أي الهيرمينوطيقا الكلاسيكية، التي حدثت لأجل بيان قواعد فهم الكتاب المقدس. ولأجل ذلك، اعتمدنا بالنظريات الهيرمينوطيقية لأهم شخصٍ في هذه المدرسة وهو جان مارتن كلادينوس.

وقد قمنا في الدرسين الرابع والخامس بتحليل النظريات الهيرمينوطيقية لشخصيتين مهمتين في الهيرمينوطيقا الحديثة، هما: فريدرييك شلايرماخر، وفيلهلم دلتاي. وقد تأسست هذه المدرسة

في القرن التاسع عشر ميلادي، ويمكن عدّها منعطفاً في أصل هذا العلم وتحولاته الآتية.

وقد بحثنا من الدرس السادس إلى الثامن عن الهيرمينيوطيقا الفلسفية بوصفها أهم محرك للهيرمينيوطيقا الغربية. وعلى هذا الأساس، بحثنا في الدرس السادس نظريات هайдغر التي تمثل الأساس لهذه المدرسة، وفي الدرس السابع نظريات غادامير الذي يُعدّ من أفضل تلاميذه. وقد أشرنا في الدرس الثامن إلى تأثير الهيرمينيوطيقا الفلسفية الغربية على المسلمين الذين أصبحوا متّورين. ثم ذكرنا نقداً على الأساس الهيرمينيوطيقي لهذه المدرسة.

واستعرضنا في الدرسين التاسع والعشر نظريات بعض الغربيين الذين انتقدوا الهيرمينيوطيقا الفلسفية. ففي الدرس التاسع، ذكرنا آراء بول ريكور بوصفه منتقداً متأثراً بالهيرمينيوطيقا الفلسفية، وفي الدرس العاشر ذكرنا نظريات إميلو بتي وإيريك دونالد هرش بوصفهما العلمين المعاصرين للهيرمينيوطيقا العينية، أو فقل: بوصفهما منتقدان وغير متأثرين بالهيرمينيوطيقا الفلسفية.

واختص الدرس الحادي العاشر إلى الرابع عشر بمباحث الهيرمينيوطيقا التي اهتم بها الفكر الإسلامي: فيبحث الدرس الحادي عشر والثاني عشر عن مباني الهيرمينيوطيقا في الفكر الإسلامي، والدرس الثالث عشر والرابع عشر عن أصول الهيرمينيوطيقا في الفكر الإسلامي.

ومن الواجب في الختام أن أشكر كل من ساهم في تأليف هذا الكتاب، وهم: الأستاذ العلامة الشيخ مصباح اليزدي (دامت برحمته)، الذي مهد الأرضية للتقدم في العلوم الإنسانية الإسلامية من خلال

تأسيسه ل مؤسسه آموزشی و پژوهشی إمام خمینی؛ والشيخ الأستاذ محمود فتح علي، مدير لجنة الكلام وفلسفه الدين في هذه المؤسسة، والذي كان له دورٌ في هذا الكتاب؛ والمشايخ الأعزاء: أحمد أحmedi، وأحمد واعظي، وحسن يوسفيان، الذين أضافوا ملاحظاتٍ قيمةً على هذا الكتاب؛ والشيخ الدكتور محمد حسين مختاری الذي أبدى آراءه خلال كتابة الدروس العشرة الأولى؛ والسيد محمود مرتضی

الشهروdi الذي شارك في تدوين الدرس التاسع؛ والشيخ حمزة علي مختاری الذي ساهم في تدوين الدرس العاشر.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى المسؤولين في معالنية البحث وإدارة تدوين المتنون في هذه المؤسسة، لا سيما مسؤول إدارة تدوين المتنون الدراسية السيد علي حسين فاطمي. وأشكر العاملين المحترمين في مؤسسة سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم إنسانی دانشگاه ها (سمت).

وأسائل الله تعالى أن يتقبل مني هذا القليل وأن يجعله ذخراً لطلاب العلم والحقيقة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلی الله علی محمد وآلہ الطاهرين

الهيرمينوطيقا علمٌ مرتبٌ بعدهِ من العلوم الأخرى، ويتميز بأنه أساس لسائر العلوم. فأُيّ تغييرٌ فكريٌّ يحصل في هذا العلم، فإنه سوف يؤدي إلى تغييراتٍ وتحولاتٍ في المجالات الفكرية الأخرى، لا سيما في العلوم الإنسانية التي تحتاج إلى نظامٍ معرفٌٍ متناقضٍ يشتمل على ملاكٍ محددٍ في الفهم والتفسير. وتحتاج العلوم الإنسانية إلى نظرياتٍ متناصفةٍ ومنظمةٍ للفهم والتأنويل والتفسير، بسبب علاقتها هذه العلوم بالنصوص المرجعية (النصوص الدينية)، وعلاقتها بالقضايا والنصوص المرتبطة بهذه العلوم نفسها.

وتؤدي النظريات المختلفة في الهيرمينوطيقا إلى تغيير مفهومها أيضاً. فكلُّ عالمٍ ومفكِّرٍ خاصٌّ هذا العالم، تراه يُعرَّف الهيرمينوطيقا على أساس اتجاهه فيها؛ وبعبارة أخرى: اتخاذ مناهجٍ واتجاهاتٍ مختلفةٍ في الهيرمينوطيقا يؤدي إلى اختلافٍ في ماهيتها وموضوعها وغرضها. وصحيحٌ أنَّ هذا الأمر يساهم في فهم الاتجاهات المختلفة، إلا أنه يجب نحو اضطرابٍ في فهم أصل معنى الهيرمينوطيقا. وعلى هذا الأساس، يرجع عدم إمكان تعريفٍ واحدٍ ومتناقضٍ للهيرمينوطيقا إلى التغيير الأساسي في موضوعها وغرضها والذي يعكس اختلاف الاتجاهات والمناهج فيها.

وبناءً عليه، لا بد لنا أن نشير إلى التعريفات المهمة والمرتبطة

بالاتجاهات المختلفة، لأجل أن نصل إلى تعريفٍ للهيرمينوطيقا. وبما أن هذه التعريفات كلّها متمحورة حول لفظ الهيرمينوطيقا، فإنه لا بد من البدء بتحليل هذا اللفظ.

تحليل لفظ الهيرمينوطيقا:

يرجع أصل لفظ (1) Hermeneutics إلى الفعل اليوناني (hermeneuein) الذي يُترجم بالتأويل والتفسير. كما أن اسم (2) يعني التأويل أو التفسير (hermeneia). لذا، نجد أن علم الهيرمينوطيقا مرتبٌ مباشرةً بباحث التفسير والتأويل. وسوف ترى أن كل التعريفات التي سنبيّنها في هذا الدرس، لها نوعٌ ارتباطٌ بالتفسير والتأويل.

ولقد استخدمت النصوص القديمة المختلفة لفظيَّ (hermeneuein) و (hermeneia). فعلى سبيل المثال، اهتمَ أرسطو بموضوع التأويل وصنَّف رسالةً كبيرةً في كتابه أرغونون (3) حملت اسم «پري أرمينياس» (4) (عن التأويل) (5). كما نجد لهذه

ص: 15

1- اختلفوا في إضافة حرف s في أواخر الكلمة Hermeneutics . فذكر بعضهم أن هذا الحرف لا يُحدث أيَّ تغييرٍ على هذه الكلمة؛ بينما ذهب بعضُ آخرٍ إلى أنه يلزم إضافته إن أردنا بلفظ الهيرمينوطيقا عالماً خاصاً ومجموعةً مسائلَ نظريةً وفكريَّةً (انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص 2-3). ومرادنا هنا من استعمال هذا المصطلح مع حرف s هو الإشارة إلى الهيرمينوطيقا كعلمٍ خاصٍ ومستقلٍ.

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 19.

3- بحث أرسطو في هذه الرسالة عن منطق الجمل، أي قوانين كلام الإنسان.

Peri Hermeneias. -4

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1. -5

الكلمة حضوراً في موارد مختلفةٍ في كتب أفلاطون⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، يكون استعمال هذه اللفظة في النصوص القديمة ناظراً أيضاً إلى مقوله التفسير والتأويل.

وتوجد علاقةٌ واضحةٌ بين لفظ هيرمينوطيقاً ولفظ هرمس (Hermes). فهرمس إلهُ عند اليونانيين، يُعنى بنقل الرسالة من الآلهة إلى الناس⁽²⁾. وبناءً على هذا الوجه من التسمية، فإن حقيقة هرمس تتطوّي على نقل الرسالة. والهيرمينوطيقاً من هذه الجهة مرتبطةٌ بهرمس، إذ هي علمٌ آليٌ لتحليل وبيان طرق انتقال المعاني والمقصود. وكما أن الدور الأساس لهرمس هو نقل الرسالة إلى الإنسان، فإن الهدف الأساس من علم الهيرمينوطيقاً هو بيان كيفية انتقال الرسائل إلى البشر وبيان اعتبارها.

ويرى البعض أن ثمة ارتباطاً جنرياً بين هرمس والهيرمينوطيقاً؛ بسبب العناصر الثلاثة المهمة في عملية التفسير، وهي: العنصر الأول: العالمة أو الرسالة أو النص الذي يجب تفسيره؛ العنصر الثاني: الواسطة أو المفسّر الذي يوصل الرسالة؛ والعنصر الثالث: انتقال الرسالة إلى المخاطبين. وكان هرمس يقوم بالعنصر الثاني، وهو دور الواسطة والمفسّر⁽³⁾. ويشير اللفظ اليونيكي هرمایوس (hermeios) إلى الكاهن المتنبئ في معبد دلفي، كما أنه ناظرٌ أيضاً إلى هرمس، الإله الرسول⁽⁴⁾.

ص: 16

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 19.

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1.-2

See: Van A. Harvey, “Hermeneutics”, in: Encyclopedia of religion, edited by Mircea Eliade, v. 6, p. 279. -3

4- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 20.

وإنطلاقاً من هذه المعاني، نُسبت إلى هرمس وظيفة تبديل المفاهيم التي هي وراء فهم البشر إلى مفاهيم قابلةٍ للفهم والإدراك. وهكذا، تشتمل الأشكال المختلفة لهذه الكلمة على تبديل الأمور غير المفهومة إلى مفهومٍ؛ كما أن اليونانيين ينسبون إلى هرمس وضع اللغة والخط كأدواتين مهمتين لأجل إدراك المعنى وانتقاله إلى الآخرين. ومارتن هайдغر [\(1\)](#)- وهو الفيلسوف الذي يرى الفلسفة تأويلاً - يصرّح بأن الفلسفة هي بمنزلة علم الهيرمينوطيقا وهي مرتبطة بهرمس أيضاً. وعلى هذا الأساس، فإن مصطلح «علم الهيرمينوطيقا» - الذي يرجع إلى اليونان - يتضمن معنى «التبديل إلى الفهم» [\(2\)](#).

تحليل مفهوم الهيرمينوطيقا:

من خلال الالتفات إلى ما تقدم في أوائل هذا الدرس، يتضح أن بيان تعريفٍ جامعٍ ودقيقٍ للهيرمينوطيقا أمرٌ صعبٌ وغيرٌ ناظرٌ للواقع. ونشير مرة أخرى إلى أن التعريف في هذا المجال قد تنوّعت بسبب اختلاف الاتجاهات فيه على مر تاريخ هذا العلم. وكلّ من سعى لذكر تعريفٍ ما، فقد كان يعرّف بناءً على الاتجاه الذي يذهب إليه.

وسوف نسعى في هذا الكتاب أن نبيّن معنى الهيرمينوطيقا ملاحظين في ذلك التعريف المختلفة التي ذكروها وغير غافلين عنها. وعلى هذا الأساس، سوف نشير باختصارٍ إلى أهم معاني الهيرمينوطيقا التي ذكرتها تلك الاتجاهات المختلفة [\(3\)](#).

ص: 17

Martin Heidegger. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتياك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 20.

3- وقد ظهرت هذه التعريفات الاصطلاحية خلال مراحل تاريخية خاصة. وهذا ما سوف نبيّنه في الدرس الثاني إن شاء الله.

1. نظرية تفسير الكتاب المقدس:

يمكن عدّ هذا التعريف من أقدم تعاريف الهيرمينوطيقا وأكثرها شيوعاً؛ لأن بداية الاستعمال الجدي لعلم الهيرمينوطيقا كانت في عصرٍ احتاجوا فيه إلى تدوين كتب مبوبة لقواعد التفسير الصحيح للكتاب المقدس. وهذا ما يدل عليه أيضاً عنوان كتاب دان هاور «الهيرمينوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة» (1654م) [\(1\)](#).

وعلى أساس هذا التعريف الذي كان متزامناً مع تشكيل علم الهيرمينوطيقا، يحتاج جميع الناس في فهم الفقرات المهمة من النصوص المقدسة إلى قواعد ناظرة إلى شرائط الفهم الصحيح وممهدة له. طبعاً، كان هذا التعريف في البداية محدوداً بالكتاب المقدس، لكنه توسيع على مرّ التاريخ ليشمل النصوص غير المقدسة أيضاً.

والسر في تعميم لفظ الهيرمينوطيقا في اللغة الإنكليزية إلى النصوص غير المقدسة هو أنها -كالنصوص المقدسة- مبهمة وتحتاج في فهم معانيها إلى نظرية تفسير أيضاً [\(2\)](#).

وقد ظهر هذا التعريف في أحضان الهيرمينوطيقا الكلاسيكية [\(3\)](#).

ص: 18

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 43.

3- الهيرمينوطيقا الكلاسيكية هي في الواقع أقدم شكلٍ لعلم الهيرمينوطيقا، وتعتمد منهجاً معرفياً لأجل الوصول إلى أهم أهدافها الذي هو بيان القواعد الصحيحة لتفسير النصوص المقدسة.

ويرى جان ماترن كلادينوس (1710-1759م)⁽¹⁾- وهو من أبرز الباحثين في علم الهيرمينوطيقا في ذاك العصر - أن الهيرمينوطيقا هي فن التفسير⁽²⁾. ويعتقد أنه يصعب أن تفهم العبارات المقوله والمكتوبة بشكلٍ كاملٍ، بسبب وجود إبهاماتٍ فيها. فالهيرمينوطيقا هي فن الوصول إلى الفهم الكامل والتام لهذه العبارات. ويمكن إزالة هذه الإبهامات اعتماداً على القواعد المحرّرة في هذا العلم⁽³⁾.

ويرى كلادينوس أيضاً أنه يمكن من خلال التأويل أن نصل إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلف. ويهدف التأويل إلى الكشف عن هذا المعنى المراد⁽⁴⁾.

وعلى ضوء هذا التعريف الأول، يمكن أن نقول بأن علم الهيرمينوطيقا هو بمنزلة علمي التفسير وأصول الفقه السائدين في أواسط العلماء المسلمين. ومن أهم أهداف هذين العلمين الإسلاميين هو تحليل وبيان قواعد الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينية (الآيات والروايات). ويتجلّى هذا الأمر بوضوح في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه السائد بين الأصوليين المسلمين، حيث يبحثون فيها عن القواعد التي تحتاج إليها للكشف عن مراد المتكلم.

ص: 19

Martin Cladenuis. -1

Art of interpretation. -2

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 5. -3

4- انظر: بابك أحمدى، ساختار و تأويل متن، ج 2، ص: 523.

2. نظرية الفهم:

يرى شلايرماخر (1) أن الهيرمينوطيقا هي فن الفهم؛ أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله. وانطلاقاً من أن تفسير الفهم معرَّض دائماً لخطر الابتلاء بسوء الفهم، عدّ شلايرماخر الهيرمينوطيقا مجموعة قواعد منهاجيةٌ تُستخدم لرفع هذا الخطر (2).

وقد بدَّل هذا الفهم علم الهيرمينوطيقا من مجموعة قواعد إلى علم منظَّمٍ ومتناسقٍ. وبعبارة أخرى: الهدف الأساس من هذا الفهم للهيرمينوطيقا هو بيان شرائط الفهم في كلِّ محاورة، بحيث يمكن عدّ أصولها أساساً لأيّ نوعٍ من الفهم والتأويل. والجديد في هذه النظرة إلى الهيرمينوطيقا، أنه عُرِّف هذا العلم لأول مرة بأنه الباحث عن نفس الفهم (3). وعلى هذا الأساس، كان شلايرماخر في صدد بيان أن الهيرمينوطيقا نوعٌ من الفنون - أي هي شرحٌ منهاجيٌّ للقواعد الحاكمة على النصوص - يعني بيان كيفية التأويل بحيث لا تقع في التفسير بالرأي (4).

3. المنهج العام للعلوم الإنسانية:

يرى فيلهلم دلتاي (5) أن الهيرمينوطيقا منهج عامٌ وعلمٌ أساسٌ تُبني

ص: 20

Friedrich D. E. Schleiermacher. -1

2- انظر: احمد واعظى، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 27.

3- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 49 - 50 .

4- انظر: جان غروندن، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 38 .

Wilhelm Dilthey. -5

عليه كل العلوم الإنسانية [\(1\)](#). لذا، سعى أن ينظم علم الهيرمنوطيقا كمنهجٍ جامعٍ للفهم والتأويل في هذه العلوم.

وكان يريد أن ينقل نهضة كانط في العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، لكن بمنهجٍ يتاسب معها. فكما أن كانط استفاد من نقد العقل المحسن لفهم العلوم الطبيعية وبيانها، فإن دلتي رأى أنه يجب أن نبدأ من «نقد العقل التاريخي» [\(2\)](#) في العلوم الإنسانية. ويعتقد دلتي أن الهيرمنوطيقا هي أفضل منهجٍ يمهد للفهم الصحيح في العلوم الإنسانية [\(3\)](#).

ويؤكّد دلتي على أن حصول الاطمئنان في العلوم الطبيعية مرهونٌ للمنهج الصحيح الحاكم فيها. ومن جهةٍ أخرى، خلص إلى أن الفراغ الأساس في العلوم الإنسانية هو عدم الاستفادة من منهجٍ جامعٍ. لذا، صبّ كل جهده لتعزيز علم الهيرمنوطيقا الذي يمهد المبني المنهجية للعلوم الإنسانية.

4. النظرية الوجودية للفهم:

التعريف الثلاثة السابقة متقاربةٌ جداً، وتدور حول تهيئة الأرضية لتحقق الفهم الصحيح لمراد المتكلم -أو الكاتب-، والحدّر من الواقع في سوء فهمه. وفي الحقيقة، لا نشاهد بين هذه التعريفات اختلافاً أساسياً ولا غير أساسياً.

وهذا ما أكّد عليه جان غروندن في كتابه مدخلٌ إلى علم

ص: 21

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 50 .

2- سوف يوافيوك مراذه من نقد العقل التاريخي في الدروس القادمة إن شاء الله.

3- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 50 .

الهيرمينوطيقا الفلسفية (درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی). وهو يعتقد أنه منذ ظهور الهيرمينوطيقا في القرن السابع عشر وإلى أواخر القرن التاسع عشر، كان المقصود من هذا العلم هو فن التأويل، أي تنظيم القواعد الحاكمة على التأويل. ويرى أن الهيرمينوطيقا في هذه القرون الثلاثة كانت عملاً معيارياً يعتمد على منهج معرفي لأجل عدم الوقوع في سوء الفهم والتفسير بالرأي. ومن هنا، تجد أنهم في عصر النهضة قد استفادوا من الهيرمينوطيقا كـ«علم مساعد»، فدُونوا الهيرمينوطيقا الكلامية والفلسفية والحقوقية، لأجل تأويل النصوص وتقسيرها [\(1\)](#).

وقد أدت نشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية إلى تحول مهم في الاتجاهات الهيرمينوطيقية، وإلى تغيير جوهري لمفهوم الهيرمينوطيقا. فلم تكن الهيرمينوطيقا الفلسفية تبحث عن قواعد التأويل، ولا تريد بيان منهج لكل العلوم الإنسانية؛ بل كانت بقصد تحليل ماهية الفهم نفسه، وتعدّه الهدف المحوري للهيرمينوطيقا.

وانطلاقاً من أن الفهم والتأويل جهات أساسية في وجود الإنسان، يرى هайдغر أن الهيرمينوطيقا تحليل لظاهر الفهم الموجودة عند الإنسان، وبحسب عبارته: الهيرمينوطيقا هي «دازين» [\(2\)](#). وقد تابع غادامير رسالة هайдغر، ورأى أن الهيرمينوطيقا نوع من النظرية الوجودية للفهم، بناءً على اعتباره وجود الفهم لغة من اللغات [\(3\)](#).

ص: 22

1- انظر: جان غروندن، درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمة: محمد سعيد حنائي کاشانی، ص: 13.

2- Dasein، وهي الكلمة الألمانية مركبة من "da" بمعنى "هناك"، و "sein" بمعنى "الوجود"، فصبح معنى هذه الكلمة "الوجود هناك".

3- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة: محمد سعيد حنائي کاشانی، ص: 51 - 52.

ويعتقد هайдغر في مجال السؤال عن الوجود، أن أول وظيفة هي تحليل الوجود الإنساني أو الدازين. طبعا، يعد هذا التحليل للوهلة الأولى تحليلاً تمهدياً يفسح المجال أمام تحليل الوجود نفسه [\(1\)](#). ومن الواضح من تعريف هайдغر وغادامير أن الهيرمينوطيقا الفلسفية أددت إلى تحولٍ عميقٍ في أصل النظرة إلى الهيرمينوطيقا والمراد منها. ففي هذه النظرة الجديدة، لا يمكن أن تقول بأن الهيرمينوطيقا أداةٌ وقواعدٌ لأجل الوصول إلى المراد الجدي للمؤلف أو المتكلم، بل صار محور هذا العلم هو تحليل وجود الفهم نفسه؛ وبعبارة أخرى: صارت الهيرمينوطيقا تبحث عن شرائط تحقق الفهم وخصائصها الوجودية.

فقد سحب هайдغر الهيرمينوطيقا من مجال المعرفة والمنهجية إلى مجال الوجود، وسعى إلى أن يؤسس الهيرمينوطيقا على النظرية الوجودية. لكنه لم يستطع أن يرجع إلى المباحث المعرفية وأن يجيب عن الأسئلة المرتبطة بها. أما غادامير، فقد سعى أن يرجع الهيرمينوطيقا إلى الساحة المعرفية، وأن يحل مشكلة الهيرمينوطيقا [\(2\)](#). ومن خلال التفاته إلى دخالة اللغة في الفهم، حاول أن يذكر تحليلاً ل Maheria المعرفة يكون صالحًا في كل المجالات المعرفية.

ويقول هайдغر عن مراده من الهيرمينوطيقا: «ليست الهيرمينوطيقا مرتبطةً بفن التأويل، كما أنها ليست نفس التأويل، بل هي سعيٌ لأجل فهم «ما هو التأويل؟» [\(3\)](#).

ص: 23

1- انظر: مارتين هайдغر، هستى وزمان، ترجمة: سیاوش جمادی، ص 96.

2- انظر: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج 2، ص: 570؛ مهدوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهداد در برداشت از قرآن کریم، ص: 201.

3- بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج 2، ص: 562.

بعد عصر الهيرمينوطيقا الفلسفية، ذهب بول ريكور [\(1\)](#) إلى أن الهيرمينوطيقا شبيهة بنظام تأويلٍ وتقسيمٍ. فعرفها على النحو التالي:

«هي نظرية للقواعد الحاكمة على التفسير؛ أو بعبارة أخرى: هي تأويلٌ لنصٍّ خاصٌ أو لمجموعةٍ من العلامات التي تُعتبر بمثابة النص» [\(2\)](#).

وهذا هو مراد ريكور عندما يقول: «الهيرمينوطيقا هي نظرية عمل الفهم عندما يتعامل مع تأويل النصوص» [\(3\)](#).

ويعتقد بول ريكور أن الهيرمينوطيقا عملية لفك الرموز، بحيث تنطلق من المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن والمكون [\(4\)](#). ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية، بل يرى أنّ نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة [\(5\)](#).

ص: 24

Paul Ricoeur. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتิก، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 52.

3- بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 570.

4- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 53.

5- انظر: المصدر نفسه.

بعد أن بثنا مفهوم الهيرمينوطيقا بحسب النظريات المختلفة، نشير في ما يلي إلى السير التاريخي لتطور هذا العلم على مرّ القرون. فعلى الرغم من وضوح هذا التطور وتأثيراته العملية في هذا العصر، إلا أنه يجب ألا نغفل عن تاريخ هذا العلم.

تُعدّ الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة محركاً أساساً في هذا المجال، لكن لا بد من الالتفات أيضاً إلى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية والمعاصرة، لأنَّه: أولاً: لا ينحصر علم الهيرمينوطيقا بحسب المصطلح الغربي بالاتجاه الفلسفي المعاصر، بل يشمل سائر الاتجاهات الهرمينوطيقية أيضاً، ثانياً: يوجد الآن أتباع للاتجاهات الهرمينوطيقية غير الفلسفية، وهم ينتقدون الاتجاهات الهرمينوطيقية الفلسفية والوجودية، بل حتى أنه في أواخر القرن العشرين نرى البعض لا-يتبنّى الهيرمينوطيقا الفلسفية، وثالثاً: ليست الهيرمينوطيقا الفلسفية غير مرتبطةٍ بالاتجاهات السابقة، بل وُجدت بسبب بعض الاتجاهات الحديثة كأفكار دللتاي.

ويُعاني تاريخ الهيرمينوطيقا من مشكلاتٍ ونقائص. فلأجل ذلك، لا يمكننا الوصول إلى تاريخٍ واضحٍ وجامعٍ وكاملٍ لهذا العلم. وهذا النقص معلولٌ لعدة عوامل، نشير إليها قبل أن نشرع في بيان اللمحات التاريخية عن الهيرمينوطيقا. وتجدر الإشارة إلى أننا نكتفي ببيان إجماليٍّ لسير التحولات الهرمينوطيقية؛ لأنَّ

تاریخها کبیر، ولا نرید التوسع في هذا الكتاب الذي بين يديك.

مشکلات النظرة التاریخية إلى الھیرمینوطیقا بحسب المصطلح الغربي:

يصعب تحديد تاریخ معین للھیرمینوطیقا بحسب المصطلح الغربي، بل يمكن القول بعدم إمكانه. وكل من بادر إلى تحديد تاریخ لهذا العلم، فإنه ترى في كلامه الكثير من الاضطراب. فهل يمكن أن نتهم مؤرخي الھیرمینوطیقا بالضعف والتقصیر في نظرتهم التاریخية إلى الھیرمینوطیقا بحسب المصطلح الغربي؟ هل واقعاً لا يستطيع الباحثون في الھیرمینوطیقا الوصول إلى تاریخها؟ كيف يمكننا أن نتجاوز هذا الفراغ المهم جداً في مجال علم الھیرمینوطیقا؟

يبدو لنا أن عدم وجود لمحة تاریخیة متناسبة مع الھیرمینوطیقا الغربية، ليس معلولاً بالضرورة لضعف الكتاب في المجال التاریخي، ولا لغفلتهم عن تاریخ الھیرمینوطیقا، بل ثمة عاملان رئیسیان دخیلان في هذه المشكلة، هما:

1. اتساع رقعة أبحاث الھیرمینوطیقا:

يصعب العثور على نقطه محددة لبداية تكون هذا العلم كما يصعب بيان تاریخ منظم له؛ بسبب اتساع رقعة الأبحاث الھیرمینوطیقية وشمولها للكثير من الشؤون الإنسانية. وحيث إن علم الھیرمینوطیقا أساساً لعلوم إنسانية متعددة (1)، مثل: الفن واللغة

ص: 27

1- طبعاً، هذا الاتساع معقول، لأن وجود الإنسان له دور أساس في كل العلوم الإنسانية. وحيثما يتدخل الإنسان، فإنه لا بد من حضور مسألة الفهم والتفسير أو التأويل. فالإنسان بطبيعته يسعى نحو فهم كل موضوع يواجهه وتفسيره وتأويله.

والحقوق والسياسة والكلام و...، فقد أدى ذلك إلى أن يُلتفت في تاريخ الهيرمينوطيقا إلى كل هذه المجالات الفكرية. فعلى سبيل المثال، إن كانت الهيرمينوطيقا أساساً لعلوم اللغة، فإنه لا يمكننا أن نغفل في سير تطور علم الهيرمينوطيقا عن هذه العلوم اللغوية. وهذا التوسيع في مجال استخدام الهيرمينوطيقا، قد أدى إلى عدم الثبات في النظرة التاريخية إليها أو عدم تنظيمها. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا الوصول إلى تاريخ جامع في هذا المجال.

2. عدم تقسيم أنواع النظرة التاريخية إلى الهيرمينوطيقا:

من الأمور المهمة التي لا بد من الالتفات إليها هو وجود أنواع مختلفةٍ في بيان تاريخ الهيرمينوطيقا؛ إذ يوجد ثلاث جهاتٍ يمكن من خلالها النظر إلى تاريخها:

1. تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية؛

2. تاريخ استخدام كلمة الهيرمينوطيقا؛

3. تاريخ علم الهيرمينوطيقا من حيث كونه علماً منظماً وممنهجاً.

أما الجهة الأولى، وهي تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية، فلا ترتبط بالضرورة بلفظ الهيرمينوطيقا أو بمصطلحها؛ لأنّه لا علاقة لنا في هذه الجهة إلا بمضمون الهيرمينوطيقا. ولا فرق في ذلك بين أن يكون هذا المضمون مذكوراً في علم الهيرمينوطيقا أو تحت مصطلحه أو تحت أيّ عنوانٍ آخر. بل يجب أن نبحث عن مسائل الهيرمينوطيقا حتى لو لم يُعرض لها في ذيل مفهوم الهيرمينوطيقا ومرادفاته.

وأما الجهة الثانية، وهي تاريخ استخدام لفظ الهيرمينوطيقاً ومشتقاته، فترتبط بمعرفة هذا اللفظ والأبحاث المرتبطة به. ونبحث في هذا القسم عن الأبعاد اللغوية لهذا اللفظ، وتاريخ استخدامه في كلمات المؤلفين والمفكرين. وهذه الجهة أيضاً أعمّ من أن يكون لفظ الهيرمينوطيقاً قد استُخدم بشكله العلمي أو حاكياً فقط عن معناه اللغوي.

وأما الجهة الثالثة، وهي تاريخ علم الهيرمينوطيقاً، فيعني فيها بنشأة هذا العلم وتشكله وصيروته علماً ممنهجاً. وفي هذا النوع من النظرة التاريخية، يكون المضمون والشكل مرتبطاً بالهيرمينوطيقاً.

ومن خلال الالتفات إلى هذا التقسيم، يمكن القول بأن أحد أسباب الاضطراب في بيان تاريخ الهيرمينوطيقاً هو عدم التفكير بين أنواع النظرة التاريخية إلى هذا العلم. وانطلاقاً من اتساع تاريخ الهيرمينوطيقاً، لا سيما في الجهتين الأولى والثالثة، نرى أنه من الضروري النظر إلى تاريخ هذا العلم بدقةٍ من هذه الجهات الثلاث. ويلاحظ أن تاريخ الأبحاث الهرمنيوطيقية أطول بكثير من تاريخ علم الهيرمينوطيقاً. كما أنه يوجد مسافةً واسعةً بين تاريخ تشكيل هذا العلم وبين استخدام هذا المصطلح.

والمحور الأساس في هذا الكتاب هو بيان الهيرمينوطيقاً من الجهة الثالثة، أي تاريخ علم الهيرمينوطيقاً والتغيرات التي طرأت عليه. وسوف نبيّن هذه الجهة بشكلٍ مفصلٍ بعد أن نتعرّض إجمالاً لتاريخ الهيرمينوطيقاً من الجهتين الأوليين.

انطلاقاً من اتساع الہیرمینوطيقا لجميع مجالات المعرفة الإنسانية، لا يمكننا أن نحدد زماناً خاصاً لتاريخ أبحاثها. فكلّ سعيٍ للفهم أو التفسير أو التأويل الصحيح للكلام أو الظواهر، يكون في الحقيقة ضمن مجال أبحاث الہیرمینوطيقا. وبهذا اللحاظ، يكون تاريخ الہیرمینوطيقا مساوياً لتاريخ خلقة الإنسان؛ لأنّه منذ وجوده يستفيد من قواه الإدراكية ويسعى دائماً للوصول إلى الفهم الصحيح للظواهر ولما يحيط به. وقد كان الإنسان دائم البحث عن الحقائق، ويحاول لأجل ذلك أن يستخدم أسهل أدوات الفهم والتفسير وأكثرها شيوعاً.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن جذور تاريخ الہیرمینوطيقا -بهذا المعنى العام- ترجع إلى الفطرة الإنسانية. وقد كان الإنسان متعطشاً دوماً للكشف عن الحقيقة وتفسيرها، وبإذلاً قصاري جهده للوصول إلى هذا الهدف. ولا يمكننا أن نعثر على حقبة زمنية، يكون الإنسان قد تخلّى فيها عن هذا الأمر واقتنع بالظروف الموجودة.

ولا يعني هذا التحليل أن الإنسان كان يسعى دائماً لتأمين الأدوات والقواعد الالازمة لأجل الوصول إلى ذلك الهدف المذكور، بل كثيراً ما كانت ترواده هواجس كشف الحقائق، ومع ذلك، لم يهين علمًا لازمًا لتفسيرها وتأويلها.

طبعاً، لا ينحصر تاريخ الأبحاث الہیرمینوطيقية في هذه الموارد، بل يشمل النظريات المختلفة والمتنوعة المرتبطة بالتفسير والفهم والتي لم تكن تحت علم الہیرمینوطيقا.

وعلى الرغم من أن لفظة الهيرمنيوطيقا (1) بدأت بالرواج من القرن السابع عشر وما بعد، إلا أن تفسير النصوص ونظريات التأويل (الدينية والأدبية والحقوقية) ترجع إلى الزمن القديم. وهكذا، عندما نقبل دلالة هذه الكلمة على نظريات التفسير، فإن الميدان الذي يشملها يرجع إلى زمن تفسير الكتاب المقدس في العهد القديم، أي عندما كانت هناك قوانين لأجل تأويل التوراة بشكلٍ صحيحٍ (2).

ويُعدّ أسطيفين فيلسوفاً ومتكلماً ذا أثرٍ كبيرٍ على الهيرمنيوطيقا الحديثة. فقد كتب مقالةً بعنوان "On Christian Doctrine" ، كانت بحسب تعبير إيلينغ، أكثر الكتابات الهرمنيوطيقية تأثيراً باللحاظ التاريخي (3). ومن المُلفت أن أسطيفين لم يأتِ على ذكر لفظ الهيرمنيوطيقا ضمن أبحاثه في هذا المجال.

كما يُعدّ سعي مفسّري الأديان المختلفة لبيان طريقةٍ مناسبةٍ لفهم الآيات الإلهية وتأويلها، وبالتالي ردّ الاتجاهات التفسيرية أو إثباتها، خطوةً كبيرةً في طريق الوصول إلى أدوات الفهم الصحيحة. كما لا يمكننا غضّ النظر عن جهود الأصوليين المسلمين على مرّ تاريخ أصول الفقه، حيث مهدوا المبني اللازم لاستبطاط الأحكام الشرعية. وقد ورد الأصوليون والمفسرون إلى عمق الأبحاث الهرمنيوطيقية، دون أن يأتوا على ذكر لفظ الهيرمنيوطيقا.

ص: 31

Hermeneutics. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 44.

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 33. -3

وبغضّ النظر عن النصوص المقدسة، فإننا نجد نماذج من تفسير النصوص وتأويلها في الأدب العرفي.

كما أنه يمكننا أن ندرج النصوص الفلسفية التي بحثت عن مسألة التأويل ونظرياتها، ضمن أبحاث الهيرمنيوطيقا، على الرغم من أنها لم تدوّن ضمن هذا العلم. ولعل أقدم نموذجٍ لهذه النصوص هو محاورة أيون التي كتبها أفلاطون. إذ يحاور فيها سocrates أيون -الذي هو أحد رواة وشارحي شعر هومر- حول عمله، يأبّهات

ويبين نظريةً مرتبطةً بالتأويل، خلاصتها: أن الشعراء يتصلون بمصدر إلهامٍ شعريٍّ. فهم يمثلون أول حلقةٍ في سلسلةٍ متصلةٍ بمصدرٍ مغناطيسيٍّ، حيث يتأثرون بهذا المصدر بشكلٍ تلقائيٍّ. أما الشرح والرواية، فهم بمثابة الحلقة الثانية المتصلة بالشعراء، فيتأثرون بقوى الشعر الإلهية التي يأخذونها من الشعراء، ويطرّحون الأفكار والمسائل بين عوام الناس. وبالتالي، ينتقل مغناطيس الشعر إلى الشعراء ثم إلى الرواية أو الشرح، ومنهم إلى جميع الناس [\(1\)](#).

وفي نهاية هذا الحوار، يشير أفلاطون إلى أن اطّلاع الراوي على الموضوع المذكور في الشعر، يساعدُه على تأويل الشعر بشكلٍ دقيقٍ. ويمكن عدّ النص الجميل لأفلاطون مثيّراً إلى ما يرتبط بالابتعاد عن قصد المؤلّف. وهذا مالم يكن ملتفتاً إليه أفلاطون نفسه في ذلك الزمن، لكنه ينفعنا في الأبحاث الجديدة [\(2\)](#).

ص: 32

1- انظر: بابل أحمدي، ساختار وهرمنوتيك، ص: 72.

2- انظر: المصدر نفسه.

المراد من لفظ الهرمینوطيقا ومشتقاته، ما يعمّ الاستخدام اللغوي والاصطلاحي. وقد استخدم أرسسطو هذا اللفظ في كتابه أرغونون في رسالة «پری ارمینیاس» (المترتبة بالتأويل) (1). كما أن أفلاطون قد استخدم هذا اللفظ في عدة موارد، منها: عندما عدّ الشعراء مفسرين (2) إلهيin (3). كما يمكن العثور على لفظي هرمینوپیوس وهرمینیا في بعض آثار المفكريين والكتاب التابعين للعصر القديم. فنجد هذه الكلمات في تراجميديا ادیپوس وفي كتابات: غزنهون، بيلوتارك، وأیقوروس، ولوکرسیوس، ولوغینوس (4).

وفي القرن السابع عشر (1654م)، استفاد دان هاور (5) من لفظة هيرمینوطيقا في عنوان كتابه Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum؛ أي الهرمینوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة (6). وفي الواقع، يُعدّ هذا القرن بدايةً للاستعمال الرسمي والهادف للفظة هيرمینوطيقا؛ لأنّه من هذا القرن فصاعداً، صار هذا اللفظ اسمـاً

ص: 33

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 1. -1
Hermenes. -2

See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385. -3

4- انظر: ریتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة محمد سعید حنائی کاشانی، ص: 19؛ عبد الله نصری، راز متن: هرمنوتیک، قرأت پذیری متن ومنطق فهم دین، ص: 81 .

Dann Huer. -5

See: Hermenes/ Michael Inwood, Routledge Encyclopedia of Philosophy, v. 4, p.385. -6

لعلمٍ رسميٍّ، وبدأ العلماء يبحثون عن النظريات المرتبطة به ويبينونها.

وقد تقدم سابقاً أن القرن السابع عشر يُعد بداية التشكّل الرسمي للهيرمينوطيقا كعلمٍ خاصٍ. وفي الواقع، صار هذا التحول بدايةً لاستخدام لفظ الهيرمينوطيقا في عناوين الكتب والمقالات والمحاضرات العلمية؛ ثم بعد ذلك، أضحت المفكرون الكبار يستفيدون من هذه الكلمة في كتاباتهم وأبحاثهم. وممّن استفاد كثيراً منها في كتاباته، نذكر: جان ماترن كلادينبيوس في أواسط القرن الثامن عشر، وأوغستُولف في أواخر القرن الثامن عشر، وشلائر ماخر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وفيهلم دلتاي في أواخر القرن التاسع عشر، وهайдغر وغادامير في القرن العشرين، وهابرماس وريكور وبنّي وهرش و... في النصف الثاني من القرن العشرين.

تاریخ علم الهیرمینوطیقا:

يشتمل بيان تاريخ علم الهيرمينوطيقا على لمحةٍ تاريخيةٍ لصيروتها علمًاً مستقلًاً وممنهجاً، بدأ من فترة محددةٍ ثم دخل في مرحلة التطور أو الأول. وعلى هذا الأساس، فإننا لن نُعني في هذه الجهة من النظرة التاريخية ببيان تاريخ التفسير والتأويل، ولا لجذور استخدام لفظ الهيرمينوطيقا، وإن كانوا مرتبطين بعلم الهيرمينوطيقا.

وقد كان تشكّل هذا العلم مسبوقاً بعوامل خاصةٍ، جعلت تكونه

ص: 34

وتتوسّعه ضروريًّا. لذا، سوف نتحدث عنها كأرضيةٍ لظهور هذا العلم، ثم نشرح تاريخ التكوّن والتوسّع.

1. أرضية نشأة علم الهيرمينيوطيقا:

لقد تأثر علم الهيرمينيوطيقا بنهاضة الإصلاح الديني كما تأثرت بها الكثير من التحوّلات الأساسية في اللغة وفي الثقافة والفكر المسيحيين. فقد بدأت هذه النهاضة في أحضان عصر النهضة [\(1\)](#)، متأثرةً بأسبابه وحوادثه. وهذا ما هيأ الأرضية لظهور وتطور الاتجاهات الحديثة المرتبطة بالعالم والإنسان والله والدين والفكر البشري. وفي الواقع، تُعدّ نهضة الإصلاح الديني ردًّا فعلً طبيعيةً على الحاكمة المطلقة للكنيسة وأبائها في أواخر القرون الوسطى. فقد نجح أرباب الكنيسة وأباؤها إلى أواخر القرون الوسطى بالحصول على المرجعية التامة في دين الناس ودنياهم. فكانت الكنيسة الواسطة الوحيدة في إيمان الناس، حتى وصل الأمر إلى أن صارت الطريق الوحيد للتدين.

وكانت إدارة الكنيسة محتاجةً إلى أموال الناس، لذا، لم يكن أمامها إلا جلب أموال الناس الطائلة من خلال الأساليب الدينية (كبيع صكوك الغفران). وهذا ما أدى إلى إبعاد الناس عن الأدبيات السائدة في الكنيسة.

وكان الآباء محتاجين إلى المصادر المالية وإلى الأتباع الأوفقاء،

ص: 35

حتى يحققوا أهدافهم الدينوية أثناء زعامتهم. ولم تكن الحاجة إلى المال أمراً جديداً، لكن الطرق غير المشروعة لكسبه أدت إلى ظهور تفاسير كثيرة. يقول بعض الشهود: كلما دخلت إلى غرفة القضاء في كنيسة البابا، رأيت التجار والكهنة يتساوون ويعدّون الأموال المتراكمة أمامهم [\(1\)](#). وقد أدى هذا الغنى المترف إلى أن يُعرّف آباء الكنيسة بأنفسهم بأنهم المرجع الوحيد في تفسير الكتاب المقدس وفهمه.

وقد أكدوا في الفكر الكاثوليكي أنه كلما تحدّث الأب في ظروفٍ خاصةٍ عن مواضيع مرتّبةٍ بالإيمان والأخلاق، فإن حديثه مصوّنٌ من الخطأ؛ أي إن الأحكام والأصول التي يذكرها، لا تكون قابلةً للنفي، كما لا مجال لتطرق الخطأ إليها... وليس الكنيسة فقط غير محتاجةٍ إلى الإصلاح، بل لا يمكن إصلاحها؛ لأنها في أعلى المراتب حيث لا قابلية للإصلاح [\(2\)](#).

وتعتقد الكنيسة الكاثوليكية بمرجعية الكتاب المقدس، وترى أن يدها تحديد مفهوم المرجعية. فائي نوعٍ من المرجعية أو الصلاحية الصادر عن رأس الكنيسة، أو أيٌّ كلامٍ مرتبٍ بالإيمان والأخلاق يصدر عن هذا الرأس أيضاً، لا بد أن يكون مصوّناً من الخطأ وغير قابلٍ للتغيير والإصلاح، ولا يوجد فيه احتمالٌ للخطأ [\(3\)](#). ويقول جان باير ناس بصراحةٍ:

ص: 36

1- انظر: جاكسن اشبيل فوغل، تمدن مغرب زمين، ترجمة: محمد حسين آريا، ص: 568.

2- انظر: روربرت ماك آفي براون، روح آيین پروتستان، ترجمة: فرييرز مجیدی، ص: 315-316.

3- انظر: المصدر نفسه، ص: 328.

«كان للكنيسة في ذلك الزمان مقرراتٌ وتأسيساتٌ خاصةً لجمع المال؛ فعلى سبيل المثال: كانوا يأخذون المال بإزاء: صكوك الغفران والأمن من العذاب الأخرى، والاعتراف، والتعميد، وتكليف الزواج والعزاء، وغير ذلك من وظائف الكنيسة» [\(1\)](#).

وقد ساهمت هذه العوامل في تهيئة الأرضية لنهضةٍ أساسيةٍ، فلم يكن بإمكان الناس تحمل سلوك الكنيسة وعقائد أربابها المربيحة. وكان الفساد الأخلاقي والسياسي والمالي لأرباب الكنيسة مُظهراً لتناقض أفعالهم وأقوالهم. وكان الكهنة غارقين في تصرفاتهم التفعية، حتى أنه لم يكن يخطر في بالهم احتمال زوال مرجعية الكنيسة وحيثتها. إلا أن نهضة الإصلاح الديني البروتستانتي، قد ظهرت بنحوٍ لا يصدق. ويجب ألا ننسى في هذا المجال السعي الحثيث لمارتن لوثر قائد هذه النهضة.

فقد قال بشكلٍ متناسِ مع حال الناس المتوسطين و حاجاتهم:

أنا أقول لكم أنه لا يحق للآباء ولا للأساقفة ولا لأي شخصٍ آخر أن يأمر المسيحيين حتى بكلمةٍ واحدةٍ، إلا أن يقبل المسيحي ذلك بطيب خاطرٍ. ولو قبله، فإنه يكون قد رضخ لروح الاستبداد. وأنا أقول لكم باسم الحرية والوجدان: إنه يجب ألا يفرض أيُّ قانونٍ على المسيحيين، بل هم يتبعون القانون الذي يريدونه ويرضونه، لأننا محرون ومخلصون من كل هذه القيود [\(2\)](#).

ص: 37

1- جان باير ناس، تاريخ جامع أديان، ترجمة: علي أصغر حكمت، ص: 665.

2- المصدر نفسه، ص: 667.

وصار فساد الكنيسة واضحاً جدّاً وغير مرغوبٍ. وفي الحقيقة، لم تكن الكنيسة في نظر أناس ذلك الزمن إلا جهازاً طويلاً عريضاً يهدف إلى جمع النقود والأموال [\(1\)](#).

ويرى لوثر أن صكوك الغفران والمعاملات والتوبة هي أمرٌ مخالفٌ تماماً لحقائق تعاليم عيسى المطلقة. وادعى أن كل الكهنة، من الأسقف إلى البابا، معرضون للخطأ. ويعتقد بأنه يجب على كل إنسانٍ أن يربط قلبه باليهه الرحيم بشكلٍ مباشرٍ ودون واسطة أحدٍ. ثم خلص إلى أنه لا يُراد من الكنيسة الحقيقة أي نوع من التشكيلات الخاصة، بل هي هذا الاتصال الحاصل بين المؤمنين بقيادة عيسى. وذهب إلى أن القوة الوحيدة الحاكمة بين العيسويين هي الكتاب المقدس [\(2\)](#).

وعلى إثر جهود لوثر، تغيرت مرجعية الدين من الكنيسة إلى الكتاب المقدس وشخص عيسى. وعلى هذا الأساس، يمكن لأي مسيحيٍ أن يفهم الكتاب المقدس؛ إذ لم يعد فهمه منحصرًا بالكهنة. وكل من يستطيع القراءة والكتابة، فإن بإمكانه أن يفهم الكتاب المقدس بمساعدة عيسى وفيضه.

ويُعد هذا التخلٰ عن وساطة الكنيسة في التفسير، تحولًا جديداً شُكِّل في أحضان البروتستانتية. وهو على ما يبدو قد جلب نوعاً جديداً من الحرية للمسيحيين. لكن أول مشكلة هددت هذا الاتجاه

ص: 38

1- انظر: المصدر نفسه.

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 670.

هي كيفية تفسير النصوص وتأويلها؛ لأنه من الآن فصاعداً، يجب أن يكون كلّ شخصٍ مفسّراً للكتاب المقدس.

وقد شعرت المحافل البروتستانتية الألمانية بحاجةٍ شديدةٍ إلى كتابٍ دليلٍ في مجال التأويل. وهذا لأجل مساعدة الكهنة البروتستانت؛ لأنهم صاروا في معرض السؤال عن التأويل، بعد أن كانوا يُسألون فقط عن حجية الكنيسة [\(1\)](#).

وشدّدت نهضة الإصلاح الديني وشيوخ الفكر البروتستانتي على الحاجة إلى قواعد وأصولٍ لتفسير الكتاب المقدس. وبعد أن انقطعت العلاقة بين البروتستانتيين وبين الكنيسة الرومانية، وبعدهم على ذلك سائر البروتستانتيين، رفعوا أيديهم عن تفسير الكنيسة الرسمي للكتاب المقدس. وشاعت الرسائل والكتابات المستقلة المرتبطة بتنقيح قواعد تفسير الكتاب المقدس، ولم يطلقوا على ذلك اسم الهيرمينويтика إلى حوالي القرن السابع عشر [\(2\)](#). وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ نهضة الإصلاح الديني من أهم العوامل التي مهدت الأرضية لنشوء علم الهيرمينويтика.

2. علم الهيرمينويтика: ظهوره وتطوره وتحولاته

يمكن تقسيم علم الهيرمينويтика (كعلمٍ يبحث عن الفهم الصحيح ومنطق التفسير) إلى أربع مراحلٍ متتاليةٍ: مرحلة ما قبل الحداثة،

ص: 39

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنويك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنويك، ص: 75.

مرحلة الحداثة، المرحلة الفلسفية، ومرحلة ما بعد الفلسفة. وسوف نبيّن في ما يلي سير التحوّلات التاريخية الهرمنيوطيقية على ضوء هذه المراحل الأربع.

ألف) هيرمينيوطيقا ما قبل الحداثة أو الهيرمينيوطيقا الكلاسيكية:

تقدّم سابقاً أنه يمكن أن نعتبر أول ظهورٍ لعلم الهيرمينيوطيقا هو في القرن السابع عشر، وأنه مرهونٌ لدان هاور الذي انتشر كتابه (الهيرمينيوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة) سنة 1654م. وقد سعى في هذا الكتاب إلى التمييز بين التفسير وبين علم الهيرمينيوطيقا. فذهب إلى أن التفسير هو شرخ بالفعل للنصوص، بينما الهيرمينيوطيقا هي علمٌ لتدوين القواعد والمناهج الحاكمة على التفسير. ومن هنا، صار أساساً لتحولات الهيرمينيوطيقا في ما بعد. وفي الواقع، يمكن عدّه أول شخصٍ استفاد من لفظ الهيرمينيوطيقا في عنوان كتابه (1).

وثمة شخصيةٌ مميزةٌ أخرى تركت أثراً على تاريخ الهيرمينيوطيقا هي شخصية الفيلسوف واللاهوتي في القرن الثامن عشر مارتن كلادينوس. فقد كتب كتاباً لأجل بيان أسس نظريةٍ كاملةٍ مرتبطةٍ بالتأويل والتفسير (انتشر سنة 1742م)، وسمّاه: مدخلٌ إلى التأويل الصحيح للكلام العقلي والكتب العقلية (2).

وأراد كلادينوس من علم الهيرمينيوطيقا أن يشرح أصول علم التأويل. ويعتقد أنه بإمكاننا من خلال أدوات التأويل أن نصل

ص: 40

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنويك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.
Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable DiscourseAnd Books. -2

إلى المعنى القطعي والنهائي الذي يريده المؤلف؛ لأنَّه يرى أنَّ معنى كلِّ مؤلَّفٍ هو أنَّه حاصلٌ سعيَ المؤلِّف لبيان المعنى الذي في ذهنه .⁽¹⁾

ب) الهيرمينوطيقا الحديثة:

دخلت الهيرمينوطيقا إلى ساحةٍ جديدةٍ من خلال محاولات شلايرماخر. لذا، يُعدُّ هو مؤسسَ الهيرمينوطيقا الحديثة⁽²⁾. وعلى الرغم من وجود شخصياتٍ كثيرةٍ قد أثرت في سير ظهور الهيرمينوطيقا وتحولها، إلا أنَّ شلايرماخر ودلتاي هما العالمان المهمان اللذان كان لهما عظيمُ الأثر في تشكيل الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة. لذا، سوف نتعرّضُ في هذا القسم للحديث عنهم فقط.

فلشلايرماخر ابتكاران خاصان: الأول: في تعريفه للهيرمينوطيقا حيث عرّفها بأنَّها نظرية الفهم. وبدأ بالسؤال التالي: «كيف يمكننا أن نفهم عبارَةً من كلامٍ مَقولٍ أو مكتوبٍ؟»؛ والثاني: في تفسيره للفهم. وقبل شلايرماخر، كان الفهم الصحيح أمراً طبيعياً ورائجاً، إلا في بعض الموارد التي يكتنفها الإبهام والغموض. أما هو، فيعتقد أنَّ سوء الفهم هو الأصل، ويبداً عمل الهيرمينوطيقا مع بداية كلِّ فهمٍ؛ لأنَّنا دائمًا في معرض سوء الفهم⁽³⁾.

ص: 41

1- انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 523.

2- Encyclopedia of Philosophy, v. 5. See: Routledge.

3- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 83.

والشخصية الثانية المؤثرة في هذا المجال هي شخصية فيلهلم دلتاي (1833 - 1911م). وأهم ما قام به هو توسيعة دائرة الـهيرمنيوطيقا لتشمل كل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ أي كان يسعى للعثور على مبنى لكل فروع العلوم الإنسانية، بحيث يكون مسؤولاً لكل الأمور المرتبطة بالإنسان، أعم من أن تكون سلوكاً أو أفعالاً تاريخية أو قوانين أساسية أو آثار فنية أو لغوية⁽¹⁾.

ويرى دلتاي أن عمله، هو في الواقع تكميل لما قام به شلايرماخر. وكان يحترمه كثيراً، حتى أنه كتب كتاباً كبيراً بعنوان: حياة شلايرماخر. وأهم كتاب لدلتاي في مجال الـهيرمنيوطيقا هو رسالة صغيرة بعنوان: مصدر الـهيرمنيوطيقا وتكاملها، حيث كتبها سنة 1900م⁽²⁾.

ج) الـهيرمنيوطيقا الفلسفية:

يمكن أن نعد القرن العشرين أعظم تحول للـهيرمنيوطيقا. فقد أدى البحث الـهيرمنيوطيقي في هذه المرحلة إلى ظهور اتجاهات متعددة في شتى المجالات المعرفية. وإلى قبيل هذه المرحلة، كانت نظرية التفسير أو نظرية الفهم؛ لكن منها فصاعداً، لن تهتم الـهيرمنيوطيقا الفلسفية بهذه الهيكلية العلمية، بل سوف تخطو أبعد من ذلك، حيث صار يُدعى أن الهدف الأساس للـهيرمنيوطيقا هو التحليل

الوجودي للفهم نفسه.

ص: 42

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنويك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 109.

2- انظر: بابك أحمدی، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 530.

وقد استطاع مؤسس الهيرمينيوطيقا الفلسفية مارتن هайдغر (1889 - 1976م) أن يفتح بواسطة تأملاته العميقه آفاقاً جديدةً نحو الهيرمينيوطيقا المعاصرة. وصارت كتبه (الصعبة والمغلقة)، لا-سيما كتابه المشهور الوجود والزمان (1)، أساساً فكريّاً لأنصاره في الهيرمينيوطيقا الفلسفية.

وقد كان يعتقد أن الهيرمينيوطيقا ليست مرتبطة بفن التأويل، كما أنها ليست نفس التأويل، بل هي سعيٌ للوصول إلى معرفة ما هو التأويل (2)؛ أي إن رسالة الهيرمينيوطيقا متمحورة حول نفس الفهم والتأويل.

والشخصية الثانية المميزة في الهيرمينيوطيقا الفلسفية هي غادامير، حيث استطاع من خلال اتباع هайдغر ومنهجه أن يحدث تغييراتٍ عظيمةً في الهيرمينيوطيقا. وعلى الرغم من وجود نقاط اشتراكٍ أساسيةٍ بين هيرمينيوطيقا هайдغر وهيرمينيوطيقا غادامير، إلا أن غادامير أبدى اتجاهاتٍ جديدةً ومختلفةً، انعكست في كتابه المهم الحقيقة والمنهج (3).

ومن الخصائص المهمة لغادامير أن نظرياته قد أثرت عملياً على المجالات المعرفية المختلفة كالبحث الديني ونظرية المعرفة الدينية. ثم صارت الاتجاهات الهرمنيوطيقية لغادامير مبنيَّةً على معرفيةٍ موجّهةً للكثير من المفكرين الغرب. وقد نتج عن الهيرمينيوطيقا

ص: 43

Exisence And Being. -1

2- انظر: بابل أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 562.

Truth And Method. -3

الفلسفية عدّة أمورٍ من قبيل: النسبية المعرفية، التعددية الدينية، تعدد القراءات عن الدين و... (1)

د) مرحلة نقد الهيرمنيوطيقا الفلسفية:

لقد أثّرت الهيرمنيوطيقا الفلسفية بشكلٍ كبيرٍ على الاتجاهات الهرمنيوطيقية في القرن العشرين. وبعد غادامير، ظهرت اتجاهاتٌ مخالفةٌ لهايدغر وغادامير، على الرغم من المحافظة على بعض النقاط التي طرحاها. وطرح كلٌّ عالِمٌ بعد غادامير جهةً من الهيرمنيوطيقا الفلسفية الغالبة كتحدّيٌ علميٌّ يجب معالجته (وكان لهذه الطروحات مراتبٌ مختلفةٌ). فبعضهم، مثل هابرمانس (2) وريكور، قبل بعض ادعاءات الهيرمنيوطيقا الفلسفية، وخالف بعض جهاتها. والبعض الآخر، مثل إميليو بيتي (3) وهِرش (4)، هاجم الهيرمنيوطيقا النسبية من خلال طرح الهيرمنيوطيقا الموضوعية.

ولعل أهم نقدي لهابرمان على غادامير هو نفي عمومية الهيرمنيوطيقا الفلسفية؛ لأنَّه يرى أنه يمكن قبول تحليل غادامير ل Maherية الفهم في مجال فهم الفن والتاريخ، ولا يمكن قبوله في مجال التفسير وفهم العمل الاجتماعي (5).

ص: 44

1- من الواضح أن هذه الأمور ليست نتيجةً فقط للهيرمنيوطيقا الفلسفية، بل تجد بعضاً منها، مثل النسبية، في نظرياتٍ شخصياتٍ يونانيةٍ قديمة كبروتاغوراس. لكنه طرح بناءً على مبانٍ أخرى، وليس بناءً على الهيرمنيوطيقا الفلسفية.

2- لا بد من الالتفات إلى أن هابرمان لم يكن باحثاً في الهيرمنيوطيقا، بل كان عالم اجتماعٍ مهتماً بنقد الهيرمنيوطيقا الفلسفية.

Emilio Betti. -3

E. D. Hirsch. -4

5- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوئیک، ص: 332.

ويُعد بول ريكور أحد العلماء الذين استفادوا من النظريات السابقة عليهم ليكون لهم تبعيةً خاصةً بالهيرمينوطيقا الفلسفية. وترى في كتاباته أبحاثاً مختلفةً من قبيل: فلسفة الإرادة، البحث النفسي، التفسير الرمزي، البنوية، الظاهرة، نقد هيرمينوطيقا غادامير والدفاع عنه، إبداء نظرياتٍ في اللغة وتفسير النص. ويمكن أن نعدّها أبحاثاً في «الفلسفة التأملية». وهو يعتقد أن الهيرمينوطيقا طريقٌ نحو فلسفة التأمل (1).
وسوف نبين مراده من الفلسفة التأملية في الدرس التاسع إن شاء الله.

أما إميليو بيتي، فهو حقوقي إيطالي معروف. لم تكن وظيفته الأصلية مرتبطة بالهيرمينوطيقا، بل كانت أغلب كتاباته في مجال الحقوق. نعم، كان له مطالعاتٌ وتحقيقاً في مجال الهيرمينوطيقا. ولم يكن فيلسوفاً محترفاً، وهدفه الأساس من دراسة الهيرمينوطيقا هو تقديم منهج وهيكلية أساسية للعلوم الإنسانية (2). أظهر بيتي ردّ فعلٍ نحو الاتجاه الذهني والنسيي للهيرمينوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير. وبخلافهما، فقد دافع عن الهيرمينوطيقا التي تشتمل على معايير علمية لعينية التفسير والفهم في العلوم الإنسانية. وكانت الهيرمينوطيقا التي بحثها جدلية أو ردّ فعلٍ. وقد طرح بيتي، خلال الهيرمينوطيقا الفلسفية، نظريةً عامةً في التفسير، يمكن على أساسها أن ندرك مقصود المؤلف (3).

ص: 45

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 351.

See: Maurizio Ferraris, History of Hermeneutics, p. 234. -2

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126. -3

وأما إيريك هِرش، فهو من ناقدِي الْهَيْرَمِينُوتِيقَا النَّسْبِيَّة، ومن أنصار الْهَيْرَمِينُوتِيقَا العِنْيِّيَّة -أو المَوْضِعِيَّة-. كتبه المشهورة في مجال الْهَيْرَمِينُوتِيقَا، هي: الاعتبار في التفسير (1)، وأهداف التفسير (2). وقد اتّضحت في كتابات هِرش الْهَيْرَمِينُوتِيقَا الأَبْحَاثُ التي طرحتها بِتِي في نظرية العامة في التفسير (3).

وقد وجَّه هِرش الاعتبار والعنيّنة في التفسير في مستويين: أولاً: دافع عن قصد المؤلف واعتباره بمنزلة المرجع النهائي في تفسير النصوص الأدبية؛ وثانياً: انتقاد الاتجاه الذهني في الْهَيْرَمِينُوتِيقَا وعده معياراً معرفياً مضللاً (4).

ص: 46

Validity In Interpretation. -1

Aims of Interpretation. -2

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 239. -3

See: Ibid. -4

يمكن أن نعدّ الهيرمينوطيقا الكلاسيكية (1) البداية الرسمية لعلم الهيرمينوطيقا. وقد اشتغلت على العديد من الشخصيات. ويعود سبب نشوئها إلى التصدي للإجابة على الهواجس التفسيرية والإحساس بنقص في مجال قواعد تفسير النصوص المقدسة. ولما كان يحتاج إلى قواعد ومناهج للتفسير الصحيح للنصوص المقدسة ولرفع الإبهامات عنها، هدفت الهيرمينوطيقا الكلاسيكية - انطلاقاً من مساعي عدة شخصياتٍ مثل: دان هاور، وكلادينوس ورامباخ - إلى تدوين هكذا قواعد ومناهج. فكانت المبني الأساسية للهيرمينوطيقا هي: المنهج والاعتقاد بالمعنى النهائي للأثر، ومحورية المؤلف في عملية التفسير.

أهم شخصيات الهيرمينوطيقا الكلاسيكية:

يمكن عدّ دان هاور أول شخصية في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية. وقد نُشر في عام 1654م كتابه تحت عنوان الهيرمينوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة (2). وتميزه في كتابه بين علم التفسير - وهو علم باحثٌ عن شرح النصوص المقدسة وتفسيرها - وعلم الهيرمينوطيقا - الذي هو علمٌ يبحث عن القواعد

ص: 48

Classic Hermeneutics. -1

Hermeneutica Sacra sive Exponendarum Sacrum Litterum. -2

والمناهج والنظريات الحاكمة على التفسير، قد أتت لتحولات الهرمینوطيقا في ما بعد. ويمكن اعتباره أول شخص استعمل كلمة الهرمینوطيقا في عنوان كتابه. وقد لاقت هذه الكلمة رواجاً كبيراً بعد هذا الاستعمال. ويُعد هذا الكتاب، فاتحة لاتشار الكتب التي تحمل عنوان الهرمینوطيقا، والتي تهدف إلى تدوين دليلٍ تفسيريٍ للكهنة البروتستانت (1). (2)

والشخصية الأخرى من شخصيات الهرمینوطيقا الكلاسيكية هو يوهانس رامباخ (3)، الذي ألف عام 1723 م كتاباً بعنوان مؤسسات الهرمینوطيقا المقدسة (4). ويرى في هذا الكتاب أن «أصل الانطباق» - بمعنى انطباق تفسير النصوص على النصوص نفسها، هو أهم أصلٍ تفسيريٍ. ومراده من هذا الأصل القول بأن التفسير الصحيح والمقبول هو الذي ينطبق على معنى النص. وبعبارة أخرى: الفهم هو الوصول إلى هذا الاتحاد بين التفسير ومعنى النص. وعلى هذا الأساس، يقول عند طرحته لمسألة «الدقة الانطباقية»: «كلما كان التفسير أقرب إلى النص، ومتطابقاً أكثر معه، فهو أدق» (5). وبناءً عليه، يمكن القول: يرى رامباخ أن الهرمینوطيقا علمٌ يمهد الأرضية لتفسير النصوص بشكلٍ دقيقٍ؛

ص: 49

-
- 1- لمّا رفع الكهنة البروتستانت يدهم عن حجية الكنيسة، احتاجوا إلى كتبٍ ترشدهم إلى تفسير الكتاب المقدس، حتى لا يقعوا في مشاكل أثناء عملية التفسير.
 - 2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 42.
 - 3- Johannes Rambach.
 - 4- Institution's hermeneuticase sacrae.
 - 5- مهدي هادوي الطهراني، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ص: 122.

حيث يصل المفسر فيه إلى الفهم الدقيق من خلال بذله الجهد في الاقراب من النص.

أما الشخصية الأهم والأكثر تأثيراً في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية، فيمكن القول بأنها جان ماترن كladinius (1710 - 1759م). وهو كاتبٌ مجدٌ في الموضوعات المرتبطة بالفلسفة، والإلهيات، والتاريخ والعلوم التربوية. وقد نُشر عام 1742م كتابه مدخلٌ إلى التفسير الصحيح للمصادر والنصوص [\(1\) الحكمة](#). [\(2\)](#)

وكان يسعى لتقديم نظريةٍ تفسيريةٍ محكمةٍ تكون شاملةً لقواعد التفسير ومناهجه العملية. ويعتقد بأنه لا يمكن للفلسفة أن تؤمن هذه الطرق؛ إذ لا يهتم الفيلسوف بتفسير معنى القضايا، بل يبحث عن نقد الأمور التي تعتبر صحيحةً؛ أي يهتم بالاختبار النبدي للأفكار [\(3\)](#).

ونظراً لأهمية شخصية كladinius في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية، فإننا سنبيّن في ما يلي نظرياته في المجال الهيرمنيوطيقي.

أبعاد الهيرمينوطيقا الكلاسيكية:

الهيرمينوطيقا؛ فن التفسير:

عرف كladinius الهيرمينوطيقا بأنها فن التفسير. لذا، يرى

ص: 50

Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourse And Books. -1

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 5. -2

See: Ibid. -3

أن «الفهم» في كل بيان، هو فن الوصول إلى الفهم الكامل (1). فالهيرمينوطيقا مغايرة لأصل الفهم؛ لأن الفهم - سواءً أكان صحيحاً أم لا - موجودٌ في كل قولٍ ونصٍّ؛ وهما مبنيان على إمكان الفهم، ويُستعملان لأجل ذلك. أما علم الهيرمينوطيقا، فهو الباحث عن الفهم والتفسير الصحيحين وتدوين القواعد الالازمة للوصول إليهما.

ولا يريد كلادينوس من كلمة الفن علم الجمال، بل مراده تعليم دائرة محددة من المعرفة؛ من قبيل: مناهج علم المعاني، وقواعد التحرو والمحاورات (2). فليس مقصوده من فن التفسير الآثار العينية للفن، بل المقصود هو العلم كغيره من العلوم التي لها نتائج عملية مترتبة على تعلمها والعمل بها.

وعندما يكون الهدف من فن التفسير هو الوصول إلى الفهم الكامل، فإنه يجب على عالم الهيرمينوطيقا أن يحدد أهداف الفهم وموانعه، مضافاً إلى الطرق والأساليب المطلوب اتباعها لتحقيق الهدف. وقد بحث كلادينوس ذلك في كتاباته، وفصل الحديث عن أصول فن التفسير وقواعديه بطريقة منطقية وممنهجة (3).

1- فقد قال عن الهدف الأساس للكتابة والكلام:

«الهدف من الآثار المكتوبة والشفهية هو تمكّن المخاطبين بها من فهمها بشكل كامل. لذا، يجب أن نفهم معنى الفهم الكامل. فالغرض من التاريخ الملقي على مسامع شخصٍ ما أو المكتوب له

ص: 51

See: Ibid. -1

See: Ibid. -2

See: Ibid, p. 6. -3

هو أن يستحوذ القارئ على هذه المعلومة التاريخية ليصوغها ضمن تحليلٍ منطقيٍّ. والشاهد على إمكان ذلك هو أن الإنسان يستخلص العبر والدروس الأخلاقية من التاريخ؛ ويمكن أن تكون هذه الأخيرة هي مراد المؤلف. فإذاقرأنا تاريخاً مكتوباً بهذه الدوافع، واستخلصنا منه واقعاً هذه العبر، فنكون قد فهمنا التاريخ بشكلٍ كاملٍ، وفهمنا كذلك الكتاب الذي بين أيدينا»[\(1\)](#).

ومن خلال الالتفات إلى أن الهدف الأساس لأيٍّ أثرٍ هو نقل الرسالة إلى الآخرين، يعتقد كلادينيوس بأنه يجب على علم الهرمنيوطيقا، بوصفه أهمّ أدلة لازمةً، أن يؤمّن لوازم هذا النقل وأن يرفع موانعه. فمراده من فن التفسير هو تهيئه الشروط الالزامية لتحقيق أهداف المؤلف؛ أي لفهم أثره بشكلٍ كاملٍ. وغرض الهرمنيوطيقي هو أن يلعب دور الفنان للوصول إلى هذا الهدف.

2. الفهم والتفسير:

لا يعتبر كلادينيوس الفهم والتفسير شيئاً واحداً، بل شيئاً متفاوتين. وعلى هذا الأساس، تكون الحاجة إلى التفسير أمراً استثنائياً للرسالة؛ لأنّه إن كان المخاطب عالماً بموضوع الرسالة، فإنه سيفهم المعنى المراد مباشرةً دون الحاجة إلى تفسير. لذا، نحتاج إلى الهرمنيوطيقا فقط عندما لا يكون الفهم في نفسه واضحًا.[\(2\)](#)

وإنطلاقاً من التمييز بين مقام الفهم ومقام التفسير، يرى

ص: 52

See: Ibid, p. 55. -1

Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 183. -2

كلادينوس أنه يمكن في ظل شروط معينة أن نفهم الآخر بشكل كامل من خلال الظهور، ولكن ثمة موارد لا تتهيأ لنا فيها هذه الشروط، فلا يمكننا الوصول إلى الفهم الكامل، فنلجأ حينئذ إلى التفسير. وعلى هذا الأساس، فقد جعل استخدام التفسير منحصراً بالموارد التي تكون فيها رسالة الآخر مبهمةً أو في الموارد التي تتعارض فيها الأفهام. ففي هذه الصورة، يتم اللجوء إلى التفسير لرفع الإبهام والتعارض وتجنب سوء الفهم. ويعتقد كلادينوس أن التفسير يتبع أصولاً خاصّةً تتبع بدورها قواعد خاصةً. ولأجل ذلك، يرى أن الهيرمينوطيقا هي فن التفسير؛ أي هي فن يقدم لنا قواعد التفسير [\(1\)](#).

وبناءً على النقاط المذكورة آنفًا، يرى كلادينوس أن الجمل والعبارات المبهمة هي الموضوع الخاص لفن التأويل. لكن لا بد من الالتفات إلى أن علم الهيرمينوطيقا عنده لا يشمل كل العبارات المبهمة؛ بل فقط الإبهامات التي تكون مصداقاً للتأويل والهيرمينوطيقا؛ لأنها إيهاماتٌ خارجةٌ عن قدرة المؤول. وبيان ذلك: أن كلادينوس ميز بين أربعة أنواع من الإبهامات، وهي:

الإبهامات الناشئة من التحريف في النص: وهي ألفاظ العبارات التي وصلتنا بطريقةٍ خاطئة. ويتولى مهمة تصحيح هذه الأخطاء المصحح أو المحقق، ويبحث عن ذلك في فن التحقيق [\(2\)](#). فرسالة فن التحقيق متقدمةٌ على علم الهيرمينوطيقا والتأويل؛ لأن البحث

ص: 53

See: kurt Mueller– Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 59– 60. –1

2- فن التحقيق عبارةٌ عن علمٍ يعني بتحرير نصوص القدماء وتنقيتها وتصحيحها؛ أو بحسب تعبير شلابير ماخر: هو محاكمة النصوص في ما يرتبط بأصالتها وصحة عباراتها، وتأييدها بشواهدٍ ومعطياتٍ كافية.

عن التأويل والفهم يكون لغواً إذا لم تكن العبارات مشخصةً. وبالتالي، ليس عمل الهيرمينوطيقا هو رفع الإبهام الناشئ من الخلل في النص؛ الإبهامات الناشئة من نقص اطلاعنا على العلم بلغة الآخر: ويرتفع هذا الإبهام بالرجوع إلى علماء وأساتذة اللغة. فلا تستطيع الهيرمينوطيقا أن تلعب دوراً في رفع هذا الإبهام؛ لأنه إن لم يكن ثمة تمكّنٌ كافٍ من اللغة، فإنه لا مجال للتأويل؛

الإبهامات الناشئة من إيهام ذاتيٍ في العبارة أو الكلمة: ولما كان الإبهام ذاتياً، فإنه لا يمكننا أن نلاحظ في علم الهيرمينوطيقا قواعد لتوضيح المعنى ورفع هذا النوع من الإبهامات.

الإبهامات الناشئة من عدم العلم الكافي بتاريخ البحث؛ وبعبارة أخرى: إن السبب الأساس لهذا الإبهام هو عدم الاطلاع على موضوع البحث أو ما يريد الكاتب قوله. وفي بعض الأحيان، لا يكون المعنى الذي يريده المتكلم أو الكاتب موجوداً بنفسه عند المخاطب، وكذلك لا يتحقق عند المخاطب التأثير الذي يصبو إليه الكاتب أو المؤلف؛ لأنَّه غالباً ما تتوقف الفكرة التي يريد الكاتب أو المتكلم نقلها إلى الآخرين على تصوّراتٍ أخرى، بحيث لا تنتقل الفكرة والمعنى المراد دون وجود هذه التصورات عند المخاطب. وعلى هذا الأساس، تُعد الغفلة عن هذه الأمور العارضة أو عدم العلم بها، مما يوجب الإبهام في النص.

ويرى كلادينوس أن التأويل يعني بطبع النوع الرابع من الإبهامات؛ وهذه هي وظيفة علم الهيرمينوطيقا. لذا عرّف

التأويل بأنه: «اكتساب المفاهيم الالزمة لفهم الأثر بشكلٍ كاملٍ»⁽¹⁾.

3. قصد المؤلف:

يعتقد كلادينوس أنه يمكن معرفة المعنى القطعي والنهائي الذي يريد المؤلف عن طريق التأويل. وانطلاقاً من أهم عناصر الهيرمينوطيقا الكلاسيكية وهو «قصد المؤلف»، رأى أن معنى الأثر هو ذلك المعنى الذي يريده المؤلف. وسمى كشف المعنى المقصود للمؤلف بـ«التأويل». وعلى هذا الأساس، وبما أن آثار الناس المكتوبة والشفهية للناس منشؤها قصدُ واحدٌ، فقد أوصى قراء النصوص ومستمعي الكلام أن يدركوا هذه الآثار بشكلٍ كاملٍ كي يصلوا إلى الفهم الصحيح وال حقيقي. وبناءً عليه، إذا لم يدرك الشخص شيئاً من مخطوطات أو مقولات صاحب أثرٍ، أو أنه أدرك شيئاً أكثر من قصد صاحب الأثر، فهذا يعني أن هذا الأثر غير قابلٍ للإدراك. وذهب كلادينوس إلى وجود اتحادٍ بين «قصد» المؤلف وبين «المعنى». لذا، رأى أن الهدف الأصلي للهيرمينوطيقا هو تعين الحلول التعليمية والعملية لأجل الوصول إلى إدراكٍ كاملٍ للأثر -سواءً أكان مكتوباً أم شفهياً⁽²⁾.

ومن خلال الالتفات إلى ما نقدم، يتبيّن أن اعتقاد كلادينوس في ما يرتبط بقصد المؤلف مُبنٍ على مجموعة من الفرضيات، نذكر منها:

ص: 55

1- انظر: جان غرودن، درآمدی به علم هرمنوتیکی فلسفی، ترجمة: محمد سعید حنائي کاشانی، ص: 91-87.

2- انظر: بابك أحmedi، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 523.

يتبع المؤلف هدفًا محدداً في أثره؛ يسعى المؤلف إلى إيصال رسائل أو رسائل محددة إلى المخاطبين؛ يمكن للمفسر أن يكشف عن مراد المؤلف وأن يفهم النص بشكل كامل؛

لا يوجد ارتباط ضروريٌ بين معنى النص وبين رغبات المفسر؛ يوجد عناصر مشتركةٌ بين المؤلف والمفسر.

فبملاحظة هذه الفرضيات، يمكن القول بأنه يمكن للأخرين أن يفهموا المؤلف وأثره.

4. زاوية الرؤية:

تعتبر نظرية كladينيوس في «زاوية النظر» (1) من أهم عناصر الهيرمينيويقا عنده. والمراد من «زاوية النظر»، كما هو الظاهر منها، هو تعامل المفسر مع الأثر من منظورٍ محددٍ؛ بمعنى أن كلَّ مفسر ينظر إلى الأثر من زاويةٍ محددة. ويفكك كladينيوس على أنه لا أساس لصحة الدعوى القائلة بحصر سبب اختلاف المؤرخين في الخطأ في تقريرهم للواقع؛ لأنَّه يوجد عاملٌ آخرٌ مؤثِّرٌ في هذه الاختلافات التاريخية، وهو اختلاف الزاوية التي ينظر من خلالها المؤرخين. ويعتقد بوجود جذور لهذه المسألة في أصل ماهية الإنسان، فلا مفر منها. ولأجل ذلك، ينظر كلُّ إنسانٍ إلى الأشياء من منظوره - أي من زاويةٍ نظرٍ محددةٍ -. وتتجدر الإشارة إلى أن كladينيوس لم يستدل بهذه النظرية على النسبية؛ لأنه، على الرغم من أن كلَّ ناظرٍ ينظر إلى الأشياء من منظوره، إلا أنه يراها كما

ص: 56

يراهما الآخرون، بمعنى أنه لو نظر الآخرون من منظوره، لا يُؤيدوا صدق فهمه ولرأوا ما يرى. لذا، لا يعتبر تعدد زوايا النظر مخلاً في وحدة معانيها [\(1\)](#).

وبالنظر إلى الهيرمينيوطيقا الفلسفية، فإنه يمكن التوفيق بوضوح بين الاعتقاد بـ«زاوية النظر» وبين النظرة الفلسفية لهايدغر وغادامير ومن يوافقهما في آرائهما. وعلى هذا الأساس، يمكن من جهةٍ اعتبار كلادينوس واحداً من الشخصيات المؤثرة في تكوين نسبية الفهم. ولا بد من الالتفات إلى أن كلادينوس لم يكن يقصد ذلك ولا حتى يتوقعه. وبملاحظة سائر المسائل الهرمنيوطيقية التي ذكرها كلادينوس، يتبيّن لنا وجود مسافةٍ شاسعةٍ بين الهيرمينيوطيقا من وجهاً نظر كلادينوس وبين مسائل الهيرمينيوطيقا الفلسفية. ولذا، لا يمكن الاعتماد على قصده لجعله الركيزة الأساسية للمبني الفلسفية للفهم التي يراها هайдغر وغادامير.

وبغضّ النظر عن تأثير نظرية كلايدينيوس أو عدم تأثيرها في تكون المسائل النسبية في الهيكل المنوطيقا الفلسفية، فإنه ينبغي الالتفات إلى أنه لا يمكننا بسهولة القول بأن اعتقاد كلايدينيوس الجدي في تأثير زاوية نظر كل فردٍ في تفسير الآثار وفهمها، لا يؤدي إلى الاتجاه النسبي في الفهم. فإذا كان، في الحقيقة، كل شخصٍ يواجه الآثار انطلاقاً من منظوره الخاص الذي له دخالة في فهمه، فإنه لا مفر من الالتزام بالنسبة. وتوجيه كلايدينيوس -المتقدّم بيانه- المبني

57:

¹- انظر: محمد رضا ریخته غران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک: اصول و مبانی علم تقسیر، ص: 63 - 65.

على أنه «لو نظر الآخرون إلى الآخر من منظور ذلك الشخص، فإنهم سيؤيدون ما فهمه ولن يكون إلا فهم واحد»، لا يمكن أن يكون مفرّاً من شرّاك النسبية؛ لأنّه يكفي لتحقّق النسبية وجود زوايا نظرٍ مختلفةً ودخيلةً في عملية الفهم. فهل يمكن لجميع الناس أن ينظروا إلى المسألة من زاوية نظر الآخرين أيضاً؟ ولا بد من الالتفات إلى أنه لا يمكن الجمع بين نظرية كلادينوس في ما يرتبط بـ«زاوية النظر» وبين سائر المبني والأصول الهرمنيوطيقية التي تقدّم أو سبّأتهما بيانها. والحاصل: أنه بناء على مبني كلادينوس -التي تحدّثنا عنها في هذا الدرس-، يتضح أنه لا يعتقد بمسألة النسبية.

5. شرائط الفهم الكامل وعلاماته:

تقدّم سابقاً كلادينوس يعتقد بالفهم العيني والكامل للأثر. وهو يعتقد أن علم الهيرمينوطيقا يجب أن يؤمّن التواعد والحلول للوصول إلى الفهم الكامل. ولكن ما هو الفهم الكامل بنظر كلادينوس؟ ومن أي طرقٍ نعلم أنه وصلنا إلى الفهم العيني أم لا؟ وفي مقام الإجابة عن هذه الأسئلة، ذكر كلادينوس عدّة نقاطٍ، نذكرها باختصارٍ في ما يلي.

الفهم الكامل؛ الوصول إلى مراد المؤلف:

يعتقد كلادينوس بأنه يمكن للإنسان، عندما يكون الفهم الكامل ممكناً، أن يعرف مراد المؤلف. وقد ضرب مثالاً على ذلك، فيقول: عندما يستطيع الشخص اعتماداً على القانون أن يحدد إرادة المشرع، فإنه يكون قد أدركه بصورةٍ كاملةٍ. طبعاً، إنّ مراده من إرادة

المؤلف هو فقط اتضاح مراد المشرع بالنسبة للآخرين؛ لأنه ربما يكتب الكاتب نصاً أو يُلقي الخطيب خطبةً إلا أنه قد لا يتضح تمام مراده من خلال النص -المقروء أو المكتوب-. لذا، يقتصر المفسر على مراد المؤلف في مقام كشفه لكل المعاني المرادة من صاحب النص. من هنا، يصرح كلادينوس بأن كشف الحدود التي يريد لها صاحب الأثر ليتلقفهمها المخاطبون أمرٌ أساسٌ⁽¹⁾.

ونستنتج من عبارات كلادينوس تميّزه بين الإرادة التفهيمية⁽²⁾ للمؤلف والمعنى الذي يقتضيه النص. فمن جهة، لكل أثرٍ معنًى في نفسه؛ ومن جهةٍ أخرى، يوجد مرادٌ خاصٌ للمؤلف يريد تفهيمه للمخاطب. فهو يعتقد بحصول الفهم الكامل عندما يستطيع المفسر الكشف عن الإرادة التفهيمية للمؤلف؛ لأن المؤلف لا يريد من المخاطب شيئاً أكثر من ذلك. ففي الواقع، يعتبر كلادينوس أن كشف المراد الجدي هو عبارةٌ عن الوصول إلى الإرادة التفهيمية للمؤلف.

ابناء الفهم الكامل على إحساس التحولات الجديدة الناشئة من الأثر:

من أجل الوصول إلى الفهم العيني الكامل، يلاحظ كلادينوس عنصراً آخر وهو الالتفات إلى التحولات التي تطرأ على الإنسان بعد مواجهته للأثر. ويعتقد بأن كون النص أو الكلام لهما معنًى، فهذا يعني إيجادهما لتحولات في أذهاننا. وُستخدم هذه التحولات

ص: 59

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 56. -1

2- مراده من الإرادة التفهيمية هو المعنى الذي لا حظه المؤلف عندما كتب النص لمخاطبه.

في إيجاد اللذة، والابتسامة، والمجدية، والخجل، والقلق وغيرها من الإحساسات. لذا، إن استطاع الأثر أن يوجد مثل هذه التغييرات في الإنسان، فإن ذلك يكون شاهداً على أنه قد فهمه بالشكل الصحيح. ولكن يذكر كلادينوس إمكانية وجود موانع في هذا الأمر (إيجاد التغييرات والتحولات في المخاطب)، تحول دون حصول هذه الإحساسات في زمانٍ خاصٍ أو في أفرادٍ خاصةٍ؛ ولكن إن استطاع الإنسان أن يشعر بهذه التحولات في الخطاب أو النصوص التي لها معنى، أو استطاع أن يلتفت إلى وجود الموانع التي تحول دون هذه التحولات، فيمكننا القول بأنه قد وصل إلى الفهم الكامل لهذا النص أو الخطاب (1).

وهناك نقطتان في هذا المورد لا بد من ذكرهما:

أولاًً: بناءً على قبول الاعتقاد بأن الأثر يوجّد تحولاً وتغييراً في المخاطب، فإن هذا التحول أعمّ من أن يكون من التغييرات المعرفية، أو المحفّزة، أو الإحساسية أو على مستوى المهارة. ومن غير الصحيح حصرُ هذه التحولات بالأمور الحسية؛ لأنَّه من الممكِن أن لا يحدث أي إحساسٍ عند المخاطب، إلا أنه قد يكون عاملاً في حثه على توسيعة اطلاعه ومعرفته؛ خاصةً إذا لم يكن قصد المؤلف إيجاد أي تحوّلٍ حسيٍ عند المخاطب؛

ثانياً: لا يعني إيجاد التغيير والتحول في المخاطب ضرورةً تحقق الفهم الكامل للأثر؛ لأنَّه ربما يكون الأثر موجباً لحصول التحوّل

ص: 60

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 56. -1

عند الآخرين، إلا أن التحول المرجو للمؤلف كان شيئاً مغايراً لما حصل. وإنما يحصل الفهم العيني للنص عندما يستطيع المفسر الوصول إلى الرسالة التي يصبو إليها المؤلف؛ وعندما يكون التحول الحاصل عند المفسر هو نفس الذي كان يهدف إليه المؤلف. وبناءً على ما تقدم، لا-يمكن قبول دعوى كلادينيوس بأن عالمة الفهم العيني للنص هي إيجاد التحول لدى المخاطب. كما أن هذه الدعوى تناقض المسائل الأخرى التي ذكرها.

معرفة المفاهيم الضرورية المرتبطة بالأثر:

العنصر الآخر الذي اعتبره كلادينيوس أساسياً للوصول إلى الفهم الكامل هو معرفة المفسر بالمفاهيم الداخلية في فهم الأثر. لذا، إذا لم يكن المفسر مطليعاً على بعض المفاهيم والتصورات الضرورية المرتبطة بالنص، فإنه لن يكون قابلاً لفهم عنده (1). وبعبارة أخرى: يمكن وجود مفاهيم خارج الأثر لا ربط مباشرأ لها في فهمه، ولكن معرفتها ضرورية للفهم الكامل لمراد المؤلف. وفي هذا الفرض، يمكن فهم المعنى الظاهري للأثر بدون الالتفات إلى مراد المؤلف؛ ولكن فهم مراد المؤلف متوقفٌ على فهم المفاهيم المرتبطة. مثلاً: عندما يبحث العارف عن ارتباط الله تعالى بالعالم أو بالإنسان، فظاهراً يمكن فهم كلامه؛ ولكن الفهم الكامل لكلامه متبنٍ على معرفة مفاهيم أساسية مرتبطة بكلامه (كمفهوم «وحدة الوجود») وعلى نظرية المؤلف لها. وعدم معرفة المفسر بالمفاهيم

ص: 61

See: Ibid, p. 57. -1

الأساسية المرتبطة بالأثر هو أحد أهم عوامل سوء الفهم عندما يواجه الإنسان نصاً - مكتوباً أو مقروءاً. ففي مثل هذا المورد، تُعد المعرفة بمعانٍ مختلفة لكلماتٍ تحتمل عدة معانٍ أمراً ضروريّاً؛ لأنه يمكن أن يقع المفسر أسيراً الاشتراك اللغظي أو يقع في المغالطة مع عدم الالتفات إلى وجود المعاني المختلفة. فربما يفهم المفسر معنًى من النص لا يكون مراداً لمؤلفه.

عدم وجود تبييناتٍ متناقضة:

من العناصر الأخرى للفهم الكامل عند كلادينيوس هو عدم وجود التناقض في تبيين النص عند نفس المفسر. وعليه، يذكر كلادينيوس أنه في حال اعتقادنا بأن هذا التبيين صحيحٌ، ولكنْ كان حاوياً لأمور تتناقض مع تبييناتٍ أخرى، عندها يمكن القول بأننا لم نتمكن من الوصول إلى الفهم الكامل للأثر بعد؛ فالفهم ناقصٌ إما في أحد التبيينين أو في كليهما [\(1\)](#). لذا، يعتبر كلادينيوس - بناءً على أن للمؤلف مرادًا خاصًا من أثره - أن التعارض في الفهم علامةً من علامات سوء فهم الأثر؛ لأنَّه من البديهي أنَّه لا يسعى أي مؤلفٍ نحو هدفين متعارضين، بل يهدف المؤلف الحكيم إلى وصول المخاطب لمراده. وهذا يتنافى مع وجود تعارضٍ في نفس الأثر؛ لأنَّه حينئذ قد يفهم المخاطب شيئاً آخر يكون خلاف مراد صاحب الأثر.

ص: 62

See: Ibid, p. 59. -1

يُعد القرن التاسع عشر ميلادي ملهمًا للنظريات الجديدة في مختلف العلوم الإنسانية. وفريدريك شلاير ماخر هو من أشهر اللاهوتيين الذين تركوا أثراً مهماً في تكوّن النظريات الحديثة. فمن جهةٍ، يُعدّ أبا الإلهيات الليبرالية (الحداثة) ومؤسسها بعد أن قدم نظرياتٍ مهمّةٍ في مجال الإلهيات؛ ومن جهةٍ أخرى، أصبح فاتح عصر الهيرمينوطيقا الحديثة [\(1\)](#) عندما ورد إلى المجال النظري والعملي للهيرمينوطيقا.

ثمة نقاط اختلاف بين هيرمينوطيقا شلاير ماخر والهيرمينوطيقا الكلاسيكية؛ إلا أنه يجب ألا نعدهما متبانين تماماً؛ إذ يوجد بينهما جهات اشتراكٍ عديدة. فعلى سبيل المثال، كلّ منهما يرى إمكان الوصول إلى فهمٍ نهائيٍ للنص، وأنّ قصد المؤلف هو محور المعنى النهائي. نعم، لا بد من الاعتراف بأنّ المجال النظري والعملي للهيرمينوطيقا الحديثة أوسع بكثيرٍ من الهيرمينوطيقا الكلاسيكية.

كان شلاير ماخر يعيش في أجواء الفلسفة الرومانسية والفلسفة النقدية، وقد خطط خطوات في الأبحاث التحليلية، وسعى أن تكون الهيرمينوطيقا نقديةً ورومانسيةً. لأجل ذلك تُسمى نظريته الهرمنيوطيقية أيضًا بـ«الهيرمينوطيقا الرومانسية» [\(2\)](#).

ص: 64

Modern Hermeneutics. -1

Romantics Hermeneutics. -2

تُعدّ الهيرمنيوطيقا الرومانسية لشلايرماخر منعطفاً أساساً في ميدان التحوّلات الواسعة في مجال الهيرمنيوطيقا. وعلى الرغم من أنه في الحقبة الكلاسيكية، كان علم الهيرمنيوطيقا منصبًا على تفسير النصوص المقدسة وتأويلها، وُجِدَت مساعٌ عديدةً باتجاهاتٍ هرمنيوطيقية، إلا أن الهيرمنيوطيقا الحديثة التي أسسها شلايرماخر قد اهتمَت بأبعادٍ جديدةٍ غفلت عنها الهيرمنيوطيقا الكلاسيكية. ومن جهةٍ أخرى، ثمة اختلافٌ ماهويٌّ بين هيرمنيوطيقا شلايرماخر وبين الهيرمنيوطيقا الفلسفية من حيث المحتوى والنظرية ومن حيث اللوازم المترتبة عليها؛ ولم يكن شلايرماخر يسعى لتأييد الهيرمنيوطيقا الفلسفية ولوازمها. لكنه من خلال تنفاته إلى مسائلٍ جديدةٍ، قد هيأ الأرضية المناسبة للهيرمنيوطيقا الفلسفية. ويجب ألا نغفل عن الدور الأساس لأفكار دلتاي في هذا المجال أيضاً. وهذا ما سوف نشير إليه في الدرس القادم.

ويمكن أن نعدّ هيرمنيوطيقا شلايرماخر تتمةً للهيرمنيوطيقا الكلاسيكية أو ما قبل الحديثة؛ لأنَّه يرى - مثل كلادينوس وسائر الهيرمنيوطيقين ما قبل الحداثيين - أن الهيرمنيوطيقا منهجه للوصول إلى الفهم الصحيح. ويعتقد أيضاً بأنه يمكننا الوصول إلى فهمٍ عينيٍ للنص، وأن الهدف من الفهم هو معرفة مراد المؤلف. لكن يوجد على الأقل ثلاثة أمورٍ يتميز بها شلايرماخر عن سابقيه، وهي:

أولاً: شلایر ماخر هو أول (1) من عرّف الهيرمينوطيقا بأنها نظرية الفهم (2)، أي فن الفهم (3)، حيث يُبيّن فيها شروط فهم أيّ نصٍ وكلامٍ. وعلى هذا الأساس، يرى أن الهيرمينوطيقا علمٌ يعني بكيفية تشكّل الفهم وبطرق الوصول إلى الفهم الصحيح:

ثانياً: يرى شلایر ماخر أن القاعدة الأولية في التعامل مع النصوص والكلمات هي سوء الفهم (4). فهو يعتقد أن كل إنسان يخطئ في فهمه لكلام الآخرين وكتاباتهم، فلا بدّ من معالجة ذلك من خلال قواعد الهيرمينوطيقا. لذا، يبدأ العمل الهيرمينوطيقي مع أول مواجهةٍ مع النص، فيتضح أن الهيرمينوطيقا لا تُستخدم بشكلٍ مقطعيٍ وفي بعض الموارد الخاصة (5). والحال أن الهيرمينوطيقا الكلاسيكية ترى أن القاعدة الأولية هي الفهم الصحيح وأنه يكفي مراعاة القواعد النحوية؛ إلا إن كان ثمة إبهامٌ، ففي هذه الحال، نحتاج إلى علم الهيرمينوطيقا وقواعد التفسير من أجل رفع هذا الإبهام والخطأ في الفهم.

ثالثاً: في هيرمينوطيقا شلایر ماخر، للوصول إلى الفهم الصحيح، لا بد من التفسير الفني والنفسي مضافاً إلى القواعد اللغوية والنحوية؛ أي لا بد من النفوذ إلى ذهن المؤلف حتى يمكننا اكتشاف هدفه (6).

ص: 66

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 64. -1

Theory of understanding. -2

Art of understanding. -3

Misunderstanding. -4

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 82; Hans George Gadamer, Truth And. -5

Method, p. 185

See: Friedrich Schleiermacher, Hermeneutics And Criticism, p. 10. -6

ومراده من النص. وهذا بخلاف الهيرمينوطيقا الكلاسيكية التي تكتفي بالقواعد النحوية لأجل الوصول إلى الفهم الصحيح.

الاشتراك اللغوي؛ مبني الرسالة العامة للهيرمينوطيقا:

يرى شلائر ماخر، كما كلادينوس، أنه يجب **الآن** نحصر عمل الهيرمينوطيقا في نصوص خاصة، كالكتب المقدسة، كالكتب المقدسة؛ بل هو علمٌ ضروريٌّ ومهمٌ لكل النصوص. فما هي خصائص الكتب المقدسة حتى نخصّها فقط بتدوين علم الهيرمينوطيقا؟ فهل هي في معرض الإبهام وسوء الفهم دون سائر النصوص؟! إن النصوص الفلسفية والسياسية والاقتصادية و... أيضاً في معرض سوء الفهم. مضافاً إلى أن شلائر ماخر يرى أنه يجب **الآن** نحصر علم الهيرمينوطيقا بالقضايا المكتوبة فقط؛ فالقضايا الشفهية وغير المكتوبة معرضٌ لخطر الفهم الخاطئ أيضاً. ففهم القضايا الشفهية مُبنٍ أيضاً على القواعد النحوية. وكما أن الكشف عن معنى النص المكتوب يحتاج إلى الاطلاع على مجموعة من القواعد، كذلك كشف معنى القضايا الشفهية يحتاج إلى ذلك. كما ذهب شلائر ماخر إلى إمكان إيجاد وحدةٍ بين مجموعة الهيرمينوطيقا الخاصة (الحقوقية، والأدبية،

والنصوص المقدسة و...) اعتماداً على الهيرمينوطيقا العامة. لكن كيف يمكننا أن نقدم هكذا هيرمينوطيقا عامةً؟ وعلى أي أساس يمكننا إيجاد نظرية واحدةٍ في كل هيرمينوطيقا خاصةً؟

قرر شلائر ماخر أن الاشتراك اللغوي هو مبني الهيرمينوطيقا العامة. وعلى الرغم من وجود اختلاف بين أنواع النصوص، إلا أنه

يرى أن ذات فن الهيرمينوطيقا واحدة؛ فلا يختلف الأمر إن كان النص حقوقياً أو دينياً أو أدبياً أو غير ذلك. ففي باطن هذه الاختلافات، ثمة وحدة مخفية وأكثر أساسية. فكون النصوص لغويةً يؤدي إلى عدم وجود فرقٍ فيها في ما يرتبط بفن الفهم. فمن خلال بيان قواعد الفهم بشكلٍ دقيقٍ وكاملٍ، نحصل على علم الهيرمينوطيقا العامة التي يمكن أن تكون أساساً لأي علم هيرمينوطيقا خاصّ⁽¹⁾.

فجُلُّ سعي شلايرماخر كان من أجل تقديم الهيرمينوطيقا كمبنيٍّ لفهم كل النصوص وحتى غير النصوص (القضايا الشفهية). ومن هنا، تجد أن أهم مسألةٍ طرحتها شلايرماخر هي كيفية الفهم الواقعي لأي كلامٍ. وعلى حد تعبيره: يعمل علم الهيرمينوطيقا كعمل الطفل الصغير عندما يواجهه كلمةً جديدةً. فكما أن ترتيب الجملة وسياق المعنى يرشدان الطفل، فإن أنظمة التأويل أيضاً ترشد الفهم العام⁽²⁾.

أصلة سوء الفهم؛ المبني الآخر للرسالة العامة للهيرمينوطيقا:

عندما كانت الهيرمينوطيقا وسيلةً لتدعين قواعد التفسير ولرفع الإبهامات المحتملة في الفهم، كانت رسالتها خاصةً بموارد محددة؛ إذ كانت القاعدة الأولية في هذه النظرة قائمةً على الفهم الصحيح وتأيد التفاسير؛ إلا إنْ وُجد إبهامٌ في الفهم، ففي هذه الحالة سوف تحتاج إلى الهيرمينوطيقا. لكن شلايرماخر يرى أن القاعدة الأولية

ص: 68

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 95 .

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 105 .

هي سوء الفهم (1)، ويعتقد بلزوم النفوذ إلى ذهنية المؤلف حتى نعالج سوء الفهم هذا. وبالتالي، تحولت الهيرمينوطيقا من حالة مقطعيّة إلى حالة دائمةٍ. وعلى هذا الأساس، أدّت نظرية شلايرماخر إلى جعل الهيرمينوطيقا أداةً للفهم في كل الموارد والظروف والأزمنة؛ لأنّه إن كان الأصل سوء الفهم، فلا بد من معالجته عبر استخدام هذه الأداة.

ويرى شلايرماخر أن الفهم الخاطئ والإدراك غير الصحيح أمران طبيعيان، يحصلان في بداية أيّ معرفة؛ لأنّ معنى الكلمات يتغيّر بشكلٍ تدريجيٍّ، وتكون ثمة مسافةٌ بين المؤلّف والمؤلّف. لذا، وظيفة المفسرين هي معرفة الظروف التاريخية، حتى يكشفوا عن المعنى وراء هذه الظروف (2). ومن الأمور الدخيلة في سوء الفهم، نذكر: الزمان، الظروف الخاصة للحياة الفردية، كيفية نظرة الإنسان إلى العالم المحيط به، معالم التفكير الأساسية للمتكلّم و... .

فهذا الاتجاه النقدي للفهم ساهم في توسيعة مجال استخدام الهيرمينوطيقا، كما أدى إلى تعميق الحاجة لهذا العلم وتوضيحتها. وعلى الرغم من أن شلايرماخر قد وسع بنظريته الدائرة العملية للهيرمينوطيقا، إلا أنه أوجد -من حيث لا يريد- شكًا جديداً كالشك الكانتي. فعلى ضوء هذه النظرية، صار بشكلٍ منطقٍ الاعتماد الأولي على الفهم والمعرفة تحت مجهر السؤال. ويرى شلايرماخر أنه لا مفرّ من هذا النوع من الشك وعدم الاعتماد؛ كما

ص: 69

Misunderstanding. -1

2- انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 529 .

يعتقد الشكاكون التقليديون كبروتاجوراس، أو الشكاكون الحديثون كبعض المعجبين بالهيرمينوطيقا الفلسفية. بل يذهب إلى أن هذا الشك هو الخطوة الأولى للتخلص من سوء الفهم وعدم الاعتماد المذكور. فالفهم الخاطئ والشك -بنظره- موجب لابتعاد عن الانحراف المعرفي.

تأثير هيرمينوطيقا شلائر ماخر على فلسفة كانط النقدية وعلى الفلسفة الرومانسية:

هيرمينوطيقا شلائر ماخر هي من جهةٍ نقديةٌ، كفلسفة كانط النقدية (1)، ومن جهةٍ أخرى رومانسية. فكما أن كانط انطلق من التشكيك في معرفة الأمور العينية، فطرح العلاقة بين المعقولات المجردة (نومن) وبين الظواهر الملمسة (فينومن)، كذلك شلائر ماخر قد أحدث ثورةً في العلوم الإنسانية كثورةً كانط، عندما ذكر التشكيك في كل فهمٍ عند عدم الالتفات إلى القواعد. وعلى هذا الأساس، تكون فلسفة شلائر ماخر نقديةً؛ لأنَّه كان يعمل على وضع قواعد للفهم ذات استخدامٍ عامٍ. واعتقاد شلائر ماخر بأنَّ الأصل في كل فهمٍ هو سوء الفهم، وكلما كان سوء الفهم فلا بد من اللجوء إلى الهيرمينوطيقا، فهو اعتقادٌ حاليٌّ عن اتجاه شلائر ماخر النافي.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ هيرمينوطيقا شلائر ماخر رومانسيةً أيضًا؛ لأنَّه يرى لزوم فهم النص كما كتبه مؤلفه، بل بشكلٍ أفضل منه أيضًا. ولما كانت الفلسفة الرومانسية تعتمد على الإحساسات والأمور النفسية، فإنَّ التفسير الفني لشنائير ماخر يسعى للدخول إلى ذهن

ص: 70

المؤلف ونفسيه وحياته لأجل فهم النص الذي كتبه. وبالتالي، فهو يدافع عن التفسير النفسي، ويرى عدم كفاية النظرية اللغوية وغير الرومانسية للوصول إلى فهم النص [\(1\)](#). ويجب ألا نغفل عن عنصر الحدس والشهود في هيرمينوطيقا شلابير ماخر الرومانسية. فهو يعتقد أنه يمكننا الدخول إلى نفسية المؤلف من خلال الحدس والشهود، وبالتالي نكتشف مراده. ويمكننا بوضوح أن نشاهد العلاقة بين المنهج الشهودي والنفسي عند شلابير ماخر وبين الرومانسية، حيث يعتمدان على عنصر الإحساس والشهود، في مقابل الاتجاه العقلي الذي لا يعتمد عليهما.

وبحسب تعبير غادامير، موضوع «فن التأويل» والهيرمينوطيقا عند شلابير ماخر هو «المعرفة غير الصحيحة أو الفهم الخاطئ»؛ بمعنى أن تأويل أيّ نصٍ هو عبارةٌ عن عمليةٍ تبدأ دائمًا من سوء الفهم إلى أن تصل بنا إلى الفهم الصحيح. ومن الطبيعي أن هذه النظرة النقدية للفهم، تبيّن التأثير الكبير لشلابير ماخر بكلّه؛ حيث كان كاتبًا في المعرفة الحالصة والعقل الممحض، فكان يُسرى سوء الظن إلى المعارف العقلية في كل الموارد. وعلى ضوء ما تقدم، يتضح أن شلابير ماخر قد تأثر بالاتجاه الرومانسي والنقدi: أما تأثره بالاتجاه الرومانسي فلأنه يعتقد بوجود مناسبةٍ فعالةٍ بين التأويل وبين عملية إيجاد النص؛ وأما تأثر بالاتجاه النقيدي فلأنه يرى استخدام التأويل (الذى له جذرٌ في الفهم الخاطئ) في شتى المجالات [\(2\)](#).

ص: 71

-
- 1- انظر: ديويد كوزنزووي، حلقة انتقادی: ادبیات، تاریخ وهرمنوتیک فلسفی، ترجمة: مراد فرهادپور، ص: 13 - 14 .
 - 2- انظر: بابلک احمدی، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 523 - 524

ترى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية أن رسالة الـهيرمينوطيقا هي تفسير النص وفهمه. فيكفي لتحقيق هذا الغرض تدوين القواعد اللغوية وال نحوية؛ أي الالتفات إلى خصائص لغة النص، كالالتفات إلى خصائص اللغة والثقافة العربية ومراعاة الصرف والنحو والمعاني والبيان وسائر الأمور المرتبطة باللغة العربية في مجال تفسير النصوص العربية. وذلك لأن الـهيرمينوطيقا الكلاسيكية تعتقد بعدم حاجتنا لإدراك المعاني الكامنة وراء النص. وفي هذا النوع من التفسير، لا أهمية للخصائص الفردية والشخصية للمؤلف؛ بل المهم هو الالتفات إلى الخصائص العامة لتفسير النصوص. بينما يعتقد شلارير ماخر أنه يجب للحصول على فهم كامل للنصوص، الاطلاع على الخصوصيات اللغوية وال نحوية، مضافا إلى الالتفات إلى فردية المؤلف واكتشاف إرادته. وعلى هذا الأساس، يرى عدم كفاية الإلمام بالقواعد اللغوية وال نحوية لأجل الوصول إلى فهم كامل لمراد المؤلف.

ويؤكد شلارير ماخر على عدم إمكان تفسير النص ومعرفة معناه بشكلٍ مطابقٍ لمراد المؤلف إن اعتمدنا فقط على القواعد النحوية واللغوية؛ إذ من الممكن أن يكون المؤلف قد لاحظ أهدافاً ومعانٍ باطنيةً بحيث لم يتمكن بشكلٍ دقيقٍ من بيانها. بعض المؤلفين ليس بمقదورهم استخدام اللغة فقط لبيان تمام مرادهم. كما يمكن

ص: 72

Grammatical. -1

Technical. -2

أن يُحافظ المؤلف على بعض الخصائص اللغوية العامة، لكنه يتصرف بشكلٍ خاصٍ في بعض المسائل اللغوية التي لا عمومية لها (1)، كاستخدامه بعض الاستعارات والتشابيه الجديدة التي يمكن ألا تكون مأنيّة للمفسّر. كما يمكن أن يستعمل المؤلف ألفاظاً مشتركةً في النص بحيث تحتمل عدة معانٍ، فلا يتمكن المفسّر من تشخيص المعنى المراد. فهذه الأمور كلها مواطن من الوصول إلى المراد الحقيقي للمؤلف، وتجعلنا في معرض الفهم الخاطئ. فمجرد الاطلاع على القواعد النحوية لا يكفي للتخلص من هذه المواطن. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا الاعتماد فقط على هذه القواعد (2).

ولأجل ذلك، يرى شلابير ماخر ضرورة اللجوء في الهيرمينيوطيقا إلى التفسير الفني أو النفسي، إلى جانب القواعد النحوية. فهذا التفسير النفسي، يُعين المفسر على التفؤذ إلى نفسية المؤلف وذهنيته، فيكتشف جراء ذلك المعنى الحقيقي للنص. ويريد شلابير ماخر من المفسّر أن يخضع للتجربة نفسها التي خضع لها المؤلف والتي لم تفك عنه (3).

وبسبب تركيز شلابير ماخر على هذين البعدين التفسيرييْن هو أن فهم أيِّ كلامٍ مكتوبٍ أو ملفوظٍ يعتمد على أمرتين مختلفتين: فمن جهةٍ، لا بد في فهم أيِّ كلامٍ من الالتفات إلى مناسبته مع اللغة

ص: 73

1- عدم العمومية بمعنى أن كل الأفراد لا يستفيدون من هذا الأسلوب اللغوي في كل الظروف. وبعبارة أخرى: ليس قوام اللغة بهذا الأسلوب اللغوي.

2- انظر: أحمد واعظى، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 89 - 91 .

3- انظر: ریتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة: محمد سعيد حنائي کاشانی، ص: 100 .

المشتركة بين الأفراد؛ ومن جهةٍ أخرى، الكلام جزءٌ من حياة الفرد ومن فكر المؤلف وباطنه. وعلى هذا الأساس، نفصل في التأويل النحوي بين معنى الكلام وبين قصد المؤلف؛ بينما في التأويل الفني والنفساني، يرتبط معنى الكلام بالمؤلف. فالعنصر الأول يوضح لنا الارتباط الداخلي للنظام اللغوي، والعنصر الثاني يجعل ارتباط المؤلف والمخاطب ممكناً⁽¹⁾.

طبعاً، لم يلجأ شلايرماخر إلى التأويل الفني لأجل معرفة المؤلف. وهذا بخلاف ما نفهمه للوهلة الأولى. فهو أساساً لم يكن يعتقد بـ«قصد المؤلف»، وكان يقول: المؤلف لا يدري ما كتبه، ولا يرى أبعاد النص -أو الأثر- الذي صدر عنه. فمعرفة المفسّر للمؤلف، أفضل بكثيرٍ من معرفة المؤلف لنفسه. فالمفسّر يعرف الكثير من الأشياء عن المؤلف التي يجهلها المؤلف نفسه. لذا، استخدم شلايرماخر مفهوم «كامل حياة المؤلف» بدلاً من مفهوم «قصد المؤلف» الراهن في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية⁽²⁾.

يعتقد شلايرماخر أن «كامل حياة المؤلف» أمرٌ وراء قصده وإرادته؛ لأن المؤلف له قصدٌ أو جد من خلاله النص الذي كتبه؛ لكن يمكن أن يكون غالباً عن بعض الأبعاد في نصه أو أثره. وعندما يرد المفسّر إلى ذهنية المؤلف وفرديته وحياته، يمكنه أن يحيط بالأثر والنص الصادر عنه، فيكتشف كل مدلولاته.

وتتجدر الإشارة إلى أننا لا نؤيد بشكلٍ كليٍّ ما يراه شلايرماخر من

ص: 74

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 99 .

2- انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 525 - 526 .

ذهب إلى أبعد من قصد المؤلف. فإن كان مراده من هذه المسألة أنه يمكن للمفسر أن يفهم من النص معانٍ أكثر مما أرادها المؤلف، فهذا كلام صحيح؛ لأن كل نص يامكانه أن يدل على العديد من المعاني التي لم يردها المؤلف أو لم يهتم بها. وهذه الدلالة ترجع إلى الظروف الطبيعية لأي نصٍ أو أثرٍ. وهكذا الأمر بالنسبة لبعض العبارات التي يمكن أن يكون لها دلالات مختلفة اعتماداً على شخصية المؤلف، لكن المؤلف نفسه لم يكن في صدد إرادتها. ف الصحيح أن المؤلف يامكانه فهم هذه الدلالات، لكن الأمر الأساس في المقام أن هذه المعاني الأبعد من قصد المؤلف، لا يمكن أن تكون المقصد الأصلي من النص؛ لأن المعنى الأصلي هو ما أراده المؤلف. ومن هنا، يجب أن ينصب سعي المفسر على الكشف عن المعنى المقصد والمراد. وكشف هذا المعنى متوقف على أمرين أساسين: الأول: النص وظروف كتابته؛ والثاني: موقع هذا النص بالقياس إلى إرادة المؤلف. وبالتالي، فإن معنى النص أو الأثر هو نفس المعنى الذي يحصل عند مقارنة موقع النص مع إرادة المؤلف.

إعادة بناء وتوليد الفهم والتفسير اعتماداً على الإحساس المشترك عند الإنسان:

يعتقد شلايرماخر أن الفهم والتفسير نوعٌ من إعادة البناء (1) والتوليد (2)؛ بمعنى أنه يجب على المفسر أن ينفذ إلى ذهن المؤلف

ص: 75

Reconstruct. -1

Reproduce. -2

ويعرف ما يدور في خلده، حتى يمكنه فهم نصه -أو أثره- وتقسيره. ويجب أن يدرك المفسر الظروف الأساسية التي عاشها المؤلف ويشعر بها، مضافاً إلى معرفته بفردية المؤلف وعالمه الذهني المرتبط به. ففهم النص مبني على معرفة أن المؤلف كتب النص في أي ظروفٍ وبأي ذهنيةٍ؛ حتى تفهم ذلك مثل المؤلف نفسه [\(1\)](#).

يرى شلايرماخر أنه يمكن إعادة توليد النص بعد الاطلاع على الظروف التي عاشها المؤلف عند كتابته. وبالتالي، يستطيع المفسر أن يوجد هذا النص مرة أخرى كما فعل المؤلف أول مرة. والحاصل من إعادة التوليد هذه، هو معرفة دوافع المؤلف والوصول إلى فهمٍ للنص كفهم الكاتب له. وهذا الإدراك المشابه لإدراك المؤلف، يُهيئ الأرضية لفهم النص وتقسيره بشكلٍ صحيح. فانتهى النص بالوصول إلى الفهم، الذي سيبدأ من جديدٍ بشكلٍ ثابتٍ، ويرجع إلى الحياة الذهنية للمؤلف -التي هي منشأ هذا النص-. فالمؤلف أو المتكلم يوحّدان جملةً، والسامع يستغرق في التفكير فيها وفي صياغتها [\(2\)](#).

وعلى هذا الأساس، يرى شلايرماخر ضرورة إعادة توليد الفهم والنفوذ إلى فردية المؤلف من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح. لكن هل يمكن النفوذ إلى ذهنية الآخرين وفرديتهم؟ كيف يمكن النفوذ إلى ذهنية الآخرين المختلفة عن سائر الذهنيات؟ وهل يمكن أن يكون تفرد كل إنسان بنظريةٍ وجوديةٍ ومعرفيةٍ مانعاً من الفهم المشترك بين المؤلف والمفسر؟

ص: 76

See: Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 166. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 97.

لقد التفت شلاير ماخر إلى هذا السؤال وأجاب: بأنه يمكن إدراك فردية الأشخاص الآخرين؛ لأنه على الرغم من وجود عزلةٍ أو مغایرةٍ بين الأشخاص، إلاـ أنه يوجد إحساسٌ وتجربةٌ مشتركةٌ عندهم؛ بمعنى أنه يوجد بين الناس أبعادٌ مشتركةٌ تكفي للنفوذ إلى فردية الآخرين والحصول على فهمٍ مشتركٍ والكشف عن إراداتهم. ومن هنا، يمكن للمفسر أن ينفذ إلى العالم الذهني الخاص بالمؤلف من خلال التفاته إلى المشتركات الوجودية، فيكتشف قصده من الكتابة والكلام⁽¹⁾.

عنصر الحدس والتنبؤ (2)

القواعد النحوية هي قواعد منهجيةً ويمكنها أن تكشف عن البُعد النحوي واللغوي في النص اعتماداً على معايير خاصةٍ. وقد طرح شلائر ما خر قواعد عامةً للتفسير النحوي مثل قاعدة الفهم حسب "السياق" (3). لكن هل يمكننا جعل التفسير النفسي والفنى المرتبط بذهن المؤلف ونفسيته منهجاً؟ في هذا الصدد، تحدث شلائر ما خر عن عنصر الحدس والتتبؤ، فرأى بأنه لا يمكننا غض النظر عن استخدام هذا العنصر في عملية التفسير الفني (4). فعنصر الحدس والتتبؤ له أثرٌ في فهم مراد المؤلف، مضافاً إلى أهميته في الخروج من الحلقة الهرمنيوطيقية (أو الدائرة التأويلية أو الدور الهرمنيوطيقي) – التي سنتحدث عنها في ما بعد –.

77:

¹- انظر: احمد واعظی، درآمدی پر هر منویک، ص: 89.

Divination. -2

Context. -3

See: Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, p. 71. -4

تصوّر شلابير ما خر أنه يوجد فكرٌ مخفىٌ وكامنٌ خلف أيّ نصٍ أو كلامٍ. وفي الواقع، إن الهدف الحقيقى للتفصير هو اكتشاف هذا الفكر المخفى. وغاية ما يمكننا فعله هو الحدس بهذا الفكر. لذا، أكد كثيراً شلابير ما خر على الجهة الحدسية والمخفية في الهيرمنيوطيقا. ومن هنا، تراه يتحدث عن "الفهم الخاطئ" كطرحٍ له في الهيرمنيوطيقا، ويعتبره مرتبطاً بقاعدةٍ منهجية⁽¹⁾.

فالمنهج الحدسى هو منهجٌ يضع فيه الفرد نفسه مكان الآخر، حتى يدرك فرديته بشكلٍ مباشرٍ؛ أي يخرج الشخص من ذهننته، ويسعى جاهداً أن يجعل نفسه مكان المؤلف حتى يمكنه بشكلٍ مباشرٍ إدراك العمل الذهنى للمؤلف. طبعاً، ليس الهدف من ذلك فهم المؤلف من الجهة النفسية، بل المقصود الأساس هو الوصول إلى معنى يكون هو الأقرب من المعنى المراد من النص⁽²⁾.

الحلقة الهرمنيوطيقية⁽³⁾ أو الفهم الدورى:

لأجل فهم أيّ نصٍ أو كلامٍ، لا بد من الالتفات إلى بعدين: البعد الأول هو النص أو الجملة ككلٍ واحدٍ؛ والبعد الثاني: هو الأجزاء التي يتشكل منها هذا الكل. يرى شلابير ما خر أنه في مقام فهم أيّ نصٍ من النصوص، فإنه لا مفرّ من معرفة الأجزاء في مرحلةٍ سابقةٍ، كما يجب أن تكون قد عرفنا الكل حتى يمكننا فهم الأجزاء. وعلى هذا الأساس، يتوقف فهم الكل على فهم أجزائه، كما يتوقف فهم

ص: 78

See: Ibid, p. 71 - 72. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنيوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 101 .

Hermeneutical circle. -3

الأجزاء على فهم الكل⁽¹⁾; لأن معنى الجملة الواحدة مرتبطٌ بفهم معنى كلماتها بشكلٍ مستقلٍ، كما أنه يمكننا فهم الأجزاء بشكلٍ مستقلٍ عندما نكون قد عرفنا مفهومها في تركيب الجملة. وبالتالي، لا بد أن يمر فهم النص بمسيرٍ دوريٍّ وديالكتيكيٍّ. ويسمى هذا الدور بـ«الحلقة الهرمنيوطيقية» (أو الدائرة التأويلية).

فهل تؤدي الحلقة الهرمنيوطيقية في فهم النص وتفسيره إلى التناقض والدور الباطلين؟ وكيف يمكن لنا أن نكون قد فهمنا النص في مرحلةٍ سابقةٍ، على الرغم من أنها لم تفهمه إلى الآن؟ يقر شلائر ماخر بهذه الحلقة الهرمنيوطيقية وهذا الدور، لكنه يعتقد أنه لا يؤدي إلى الدور المنطقي الم الحال. إذ يرى أن هذا الدور يكون باطلًا عندما تكون هذه الرابطة الديالكتيكية والدورية بين الكل والأجزاء هي العنصر الوحيد الدخيل في الفهم. لكنه يذكر دخالة عنصرٍ آخر في تشكيل الفهم، وهو عنصر الشهود والحدس والمقارنة. ففي الحقيقة، يدخل المفسر إلى هذه الحلقة الهرمنيوطيقية عن طريق عنصر الشهود، فيمكنه أن يدرك الكل والأجزاء مع بعضهما البعض، ولا يكون درك كُلًّ من الكل والأجزاء متوقًّا على الآخر توقًّا منطقيًّا. فالدور يكون باطلًا عندما يكون التوقف بينهما توقًّا منطقيًّاً. وفي الواقع، بناءً على تحليل شلائر ماخر، فإن عنصر الشهود يعطي قدرةً للمفسر بحيث يمكنه من خلال الإشراف على الكل والأجزاء أن يفهمهما إلى جنب بعضهما البعض دون أي توقفٍ منطقيٍّ؛ أي إنه يوجد طفرةً في الدور الهرمنيوطيقي، فنفهم الكل والأجزاء مع بعضهما البعض⁽²⁾. وبالتالي،

ص: 79

See: Friedrich Schleiermacher, Hermeneutics And Criticism, p. 24. -1

2- انظر: أحمد واعظى، درآمدى بر هرمنوتىك، ص: 93 - 95 .

من خلال الالتفات إلى عنصر الحدس والمقارنة، يخطو المفسر خطوه الأولى، فيحدس بالمعنى الأولى للعبارة ويتبنّاً به. ومن خلال التفاته في الخطوة الثانية إلى معاني أجزاء العبارة، يشرع بالمقارنة بين المعاني المختلفة، إلى أن يصل إلى معنى محددٍ. لذا، لا يقع الدور الباطل بفضل عنصر الحدس والمقارنة.

والجواب الآخر: إن الدور الهرمنيوطيقي يعتمد على الأجزاء لفهم الكل، وفهم هذه الأجزاء من خلال ارتباطها بالكل. ففي هذه الحركة الدورية، تزداد معلوماتنا في كل دورٍ. فعندما ننتقل من الأجزاء نحو الكل، فإننا نحصل على معلوماتٍ جديدةٍ مرتبطةٍ بالكل؛ وعندما نرجع إلى الأجزاء، تكون قد حصلنا على معلوماتٍ جديدةٍ مرتبطةٍ بالأجزاء، وهكذا. وعلى هذا الأساس، على الرغم من أن الدور الهرمنيوطيقي يقع بين الكل والأجزاء، إلا أنهما يتغيران في كل دور⁽¹⁾.

والدور الهرمنيوطيقي الآخر الذي طرحه شلايرماخر هو الحلقة المعرفية للمؤلف وكلامه. فمن جهةٍ، لا بد من معرفة الإنسان حتى يمكننا معرفة كلامه، ومن جهةٍ أخرى، لا بد من معرفة كلامه حتى يمكننا معرفته؛ لأنَّه لا بد لمعرفة النص والكلام من النفوذ إلى فردية المؤلف وحياته وإدراك ظروفها، وبالتالي، تكون معرفة النص والكلام مبنيةً على معرفة المؤلف. وحيث إنَّ قصد المؤلف وإرادته وذهنيته تتجلّى في آثاره وكتاباته، فإنَّ معرفة المؤلف ستكون مبنيةً على معرفة نصه وكلامه. طبعاً، لم يَرِ شلايرماخر أنَّ هذه الحلقة من الفهم متناقضةٌ، بل يعتقد أنه لا بد من طبّها للوصول إلى الفهم

ص: 80

1- انظر: علي الرضا قائمي نيا، متن از نگاه متن، ص: 13.

الصحيح (1). ويمكن أن يكون الحل الذي ذكرناه للنوع الأول من الدور، مفيداً في حل النوع الثاني؛ لأنَّه من جهةٍ، يستطيع المفسر من خلال عنصر الشهود أن يدرك المؤلف والنص إلى جانب بعضهما البعض؛ ومن جهةٍ أخرى، في كل دور حاصل بين المؤلف والنص، نحصل على معلوماتٍ جديدةٍ، وستكون معلوماتنا عن المؤلف والنص في كل دورٍ غير التي كانت عندنا في الدور السابق.

إمكان الفهم العيني للنص:

على الرغم من أن شلابيرماخر يرى الفهم الخاطئ - أو سوء الفهم - أمراً أساساً وأولياً في تفسير النصوص وفهمها، وعلى الرغم من طرحه مسألة دورية الفهم، إلا أنه لا يعتقد بعدم إمكان الفهم العيني للنص. فهو يرى أنه يامكانتنا أن نصل إلى فهم عينيٍّ ونهائيٍّ للنص؛ أي يمكننا أن نصل إلى المقصود الواقعي للمؤلف. وهذا بخلاف الهيرمنيوطيقا الفلسفية التي ترى أنه لا يمكن الوصول إلى المعنى النهائي للنص. وصحيح أن شلابيرماخر تحدث عن سوء الفهم كحالةٍ أوليةٍ، إلا أنه أقرَّ بإمكان التخلص منها. وبعبارة أخرى: يرى أن الفهم الذي لا يعتمد على التفسير الفني هو فهمٌ خاطئٌ. ومن وجهة نظره، يمكن التخلص من الفهم الخاطئ من خلال النفوذ إلى فردية المؤلف وذهنيته ونفسيته.

كما أنه يرى أن الفهم الدوري لا يؤدي إلى عدم انتهاء عملية فهم النص. فمن خلال إدخاله لعنصر الشهود في الدور الهيرمنيوطيفي، منع من دعوى انسداد باب الفهم في الحلقة الهيرمنيوطيفية. وهذه

ص: 81

1- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 526 - 527 .

النظرة للفهم والتفسير، هي التي جعلت شلابير ماخر في عداد المفكرين الهرمنيوطيقيين الذي يقولون بمحورية المؤلف [\(1\)](#).

ومثل كلايدينيوس، يعتقد شلابير ماخر بأنه يمكن الوصول إلى معنى النص الأصلي والقطعي. ويفترق عن كلايدينيوس، أن الأخير يرى أن المعنى النهائي الذي وصلنا إليه هو بنفسه مايقصده المؤلف. بينما يذهب شلابير ماخر إلى أن المفسر في بعض الأحيان قد يذهب بعد من المؤلف، بحيث يمكن أن يلتفت إلى معانٍ لم يلتفت إليها المؤلف نفسه. لذا، لا يقول شلابير ماخر بأن المعنى النهائي للنص هو مقصود المؤلف؛ بل -كما ذكرنا سابقاً- يرى أن «كامل حياة المؤلف» هي معنى النص القطعي والأصلي؛ أي للكشف عن المعنى النهائي للنص، لا بد من فهم كامل حياة المؤلف وخصائصه الروحية والنفسية، ولا يكفي في ذلك مجرد الكشف عن قصده حال كتابته للنص. وهو يؤكّد على أن لكل لفظة في كل عبارة معنى واحداً، والبحث عن معانٍ مختلفة للفظة واحدة لهو أمرٌ لا فائدة منه [\(2\)](#).

ص: 82

Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 191– 192. –1

2- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 525 – 526.

بدأت الهيرمينيوطيقا الحديثة مع شلايرماخر، لكنها لم تتحصر بجهوده بل تعدّه إلى أشخاصٍ آخرين. ويُعدُّ فيلهلم دلتاي الشخصية الثانية المؤثر في هذه الحقبة الهرمنيوطيقية. فمضافاً إلى قوله لهواجس شلايرماخر وجعل هدفه متابعة سعي شلايرماخر، طرح هواجس ومناقشاتٍ جديدةً.

فمن جهة، ألزم الاتجاه التاريخي الحاكم أن يفهم دلتاي المعضلة التاريخية، وأن يبيّن المبني الهرمنيوطيقية المناسبة للتخلص من مواطن الوصول إلى الفهم الصحيح الناشئة عن هذه المعضلة. ومن جهةٍ أخرى، لم يكن يتقبل الطابع الغالب على الوضعية (1)، فلم يستطع أن يرضى بأن يكون الفهم محدوداً في الإطار الحسي والملموس. فهذه الأمور كلها، هيأت الأرضية لدخول دلتاي في مجال جديد من الهيرمينيوطيقا (على أمل بيان قواعد عامةٍ للعلوم الإنسانية). ووصل إلى أن أصل المشكلة هو انحصار استخدام نظرية كانط المعرفية في مجال العلوم الطبيعية. ومن خلال الالتفات إلى عمق الاختلاف الجذري بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية (2)، فإن نظرية كانط لا يمكنها أن تكون صالحةً في مجال العلوم الإنسانية؛ لذا، سعى دلتاي إلى أن يمارس دور كانط في مجال العلوم الإنسانية.

ويعتقد بأن فهم العلوم الإنسانية تابعٌ لقواعدٍ عامةٍ، ورسالة

ص: 84

Positivism. -1

Human Science (Geisteswissenschaften). -2

الهيرمينوطيقا هي الكشف عن هذه القواعد. ولا بد من الإشارة كمقدمة، إلى أن دلتاي كان يسعى لمتابعة جهد شلابير ماخر، وتوقف عمله في مجال المنهجية فقط؛ لكنه من خلال اعتقاده بإمكان الفهم العيني، سعى لبيان قواعد عامة للوصول إلى الفهم العيني. لكن مناقشاته (لا سيما العنصر التاريخي)، قد هيأت الأرضية - وإن كان لا يريد ذلك- للهيرمينوطيقا الفلسفية.

دور دلتاي في تحول علم الهيرمينوطيقا:

بعد وفاة شلابير ماخر، انحسر طرح توسيعة الهيرمينوطيقا العامة بشكلٍ تدريجيٍّ، وصار يستخدم في مجالاتٍ خاصةٍ، من قبيل: التأويل التاريخي أو القضائي. لكن في أواخر القرن التاسع عشر، تابع فيلهلم دلتاي (فيلسوفٌ مهمٌ ومؤرخٌ أدبيٌّ) عمل شلابير ماخر، وعمل أيضاً على توسيعة مجال الهيرمينوطيقا. لقد سعى لكي يكون علم الهيرمينوطيقا بمثابة مبنٍّ منهجيٍّ لكل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ أي مبنٍّ لتأويل النصوص والكلمات والسلوك الإنساني والأفعال التاريخية والقوانين الأساسية والآثار الفنية والأدبية. كان هاجسه الأساس تشيد مناهج للوصول إلى تأويلاً صائبًا موضوعياً لتعابيرات الحياة (1) الداخلية (2). وقد اعتبر دلتاي نفسه هذا الهدف مهمًا جدًا؛ لأنَّه من خلال حل المسألة التالية: «كيف يمكن الكشف عن معانٍ الألفاظ والنصوص والأفعال والفنون... وعلى أساس أيٍّ مبنٍّ»، سوف يساهم في حل الكثير من المشاكل

ص: 85

1- سوف يتضح في تتمة هذا الدرس مراد دلتاي من الحياة.

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 109 .

المعرفية والسلوكية والحقوقية وغيرها. وفي الواقع، لقد أدرك بحق أهمية علم الهيرمنوطيقا.

إبان ذروة نفوذ الوضعية والعلم التجريبي، والرفض الكامل لفلسفة هيغل، كان دلتاي يعتقد بأنه لا بد من بيان نموذج جديد - كالتصيف التجريبي - لأجل الفهم. لذا، سعى لبيان نظام معرفي خاصٍ بالعلوم التاريخية. وعلى هذا الأساس، كان السؤال الأساس الذي طرحته دلتاي هو: كيف يمكن أن تكون المعرفة التاريخية؟ أو كيف يمكن أن تكون العلوم المعنوية؟ وهذا السؤال، يبيّن اعتقاد دلتاي بوجود تقابلٍ أساسيٍ بين بيان الطبيعة وفهم التاريخ. لأجل ذلك، انفصلت الهيرمنوطيقا عن البيان ذي الاتجاه الطبيعي، ودخلت في مجال الشهود النفسي [\(1\)](#).

يرى دلتاي أنه يوجد فرقٌ أساسٌ بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية؛ لأن العلوم الإنسانية لا تبحث عن الواقع والأحداث المرتبطة بالإنسان الساكت؛ بخلاف العلوم الطبيعية التي موضوعها الواقع والظواهر المرتبطة بالإنسان الساكت والذي لا يبدي أيَّ ردٍ فعلٍ داخليةٍ - أو باطنيةٍ. تبحث العلوم الإنسانية عن الواقع والظواهر المرتبطة بأعمال الإنسان الباطنية، أي المرتبطة بـ«تجربته الباطنية»؛ بخلاف العلوم الطبيعية التي لا تكترث أصلًاً بذلك [\(2\)](#). ويؤكد دلتاي في التمايز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على عنصر التوصيف

ص: 86

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنن هو، حلقة انتقائی: ادبیات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفی، ترجمة: يوسف أبازري ومراد فرهادبور، ص: 18.

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي کاشانی، ص: 115.

والإدراك. فمنهج العلوم الطبيعية هو توصيف الظواهر وعلاقة العلية والمعلولة الواقعة بينها. وموضوع العلوم الطبيعية هو الواقعية العينية التي لا دخل للإنسان في صنعها؛ بل هي مستقلةٌ عن إرادة الإنسان وفعله. أما منهج العلوم الإنسانية أو التاريخية فهو معرفة وإدراك معنى الظواهر التاريخية التي يكون حاصل الفكر البشري موضوعاً لها؛ فهي تشمل الإنسان (العالم) أيضاً. ومنهج العلوم الطبيعية مبنيٌ على الاستقراء العلمي، بينما يعتمد منهج العلوم الإنسانية على التأويل. فالإنسان يصنع التاريخ، ويوجد تناسباً بين العناصر العينية والذهنية. وهذا بخلاف العلوم الطبيعية أيضاً، حيث تتشكل الأمور فيها بمعزل عن قواعد الإنسان الذهنية؛ فهذه الأمور هي واقعياتٌ عينيةٌ توجد دون أي دخلٍ للإنسان وذهنيته فيها [\(1\)](#).

وليس مقصود دلتأي من الفرق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية هو الفرق بلحاظ الموضوع فقط؛ بل يرى وجود تقاوت ماهوي بينهما في الإطار الذي يُفهم فيه موضوع العلم. ففي بعض الأحيان، يوجد موضوعاتٌ أو أمورٌ واقعيةٌ مشتركةٌ بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية؛ لكن من الممكن أن تُستخدم في إطارٍ مختلفٍ. فعندما تكون هذه الموضوعات في إطارٍ مشتملٍ على تجربةٍ باطنيةٍ، فإنها تكون موضوعاً للعلوم الإنسانية، وعندما تُستخدم بحسب المقولات العلية فقط دون أدنى التفاتٍ إلى التجربة الباطنية للإنسان، ففي هذه الحال تكون موضوعاً للعلوم الطبيعية. فالعلوم الطبيعية توضح لنا الطبيعة، بينما تتناول العلوم

ص: 87

1- انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 531 - 532.

الإنسانية تعابير الحياة ومظاهرها [\(1\)](#). والالتفات إلى هذا الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية دقيقٌ. ففي بعض الأحيان، تكون الظاهرة الطبيعية أولاً وبالذات موضوعاً للعلوم الطبيعية، لكن عندما تقع هذه الظاهرة في التجربة الإنسانية وتُلاحظ بنظرٍ باطنيةٍ، فإنها تصبح حينئذ موضوعاً للعلوم الإنسانية. فعلى سبيل المثال، لو كان لدينا منظرٌ طبيعيٌ لجبل عظيمٍ، تتراومي في أحضانه الأزهار والنباتات ويجري فيه شلالٌ من المياه، فإنه بالنظرية الأولى يكون موضوعاً للعلوم الطبيعية؛ لكن لو جُعل هذا المنظر في خطابٍ (شفهيٍ أو مكتوبٍ) لشاعرٍ أو روائيٍ أدبيٍّ، ويخضع للتجربة الباطنية، فإنه سيصبح موضوعاً للعلوم الإنسانية.

والدور الآخر المهم الذي قام به دلنتاي هو تهيئة الأرضية للهيرمينوطيقا الفلسفية في القرن العشرين. ولعله لم يكن يجب أن تأخذ الهيرمينوطيقا الطابع الذي سعى وراءه هايدغر وغادامير؛ لكن آراءه - شاء أم أبى، وعلى الأرجح أنه لم يكن يريد ذلك - مهدت بشكلٍ أساسٍ لظهور الهيرمينوطيقا الفلسفية. يقول بول ريكور في هذا المجال: «جعل دلنتاي المعضلة الكشفية والفقه لغويةً مرتبطةً بالمعضلة التاريخية، وهذا يعني توسيعة رقعة الهيرمينوطيقا بشكلٍ أكبر. وهذا ما أدى إلى تهيئة الأرضية لتأني النظرة الوجودية - أو الأنطولوجية - بدلاً من النظرة المعرفية، فتصبح الهيرمينوطيقا عقليةً أكثر» [\(2\)](#).

ص: 88

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 116-117.

2- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنن هوى، حلقة انتقائى: أدبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفى، ترجمة: يوسف أباذرى ومراد فرهادبور، ص: 16.

ومن خلال توضيحتنا في ما يلي لاتجاه التاريخي، سوف نشير إلى كيفية تمهد هذه النظرة لظهور الهيرمينيوطيقا الفلسفية.

الأرضية الأساسية لهيرمينيوطيقا دلتاي: ظهور الاتجاه التاريخي وغلبة الوضعية

كان دلتاي «فليسوف حياءً»؛ لكن يمكن عدّه بمعنى من المعاني مكملاً للفكر النقدي لكانط. فكما أن كانط شيد المبني المعرفية للعلوم الطبيعية في كتابه «نقد العقل المضلل»⁽¹⁾، كذلك فعل دلتاي في العلوم الإنسانية في كتابه «نقد العقل التاريخي». فهو يعتقد أن ما ذكره كانط لا يكفي في بيان العلوم التاريخية ولا يناسبها أيضاً⁽²⁾.

لقد أوجد كانط ثورة في مناهج العلوم التجريبية، حيث مهد لظهور هواجس جديدةً عند الباحثين في مختلف المجالات العلمية من خلال تشكيكهـم في منهج العلوم وحثـهم على إعادة التفكير في ذلك. فقد سعى كانط في كتابه «نقد العقل المضلل» أن يطرح الإشكالية التي تواجهـ منهج العلوم التجريبية، ثم بيـن نظرـته المناسبـة في المقام لأجل حلـ هذه الإشكالية.

وهذه الطريقة التي بدأ بها كانط، لم تتعـصـر في المجال الذي يبحثـ فيهـ، بل كانت بدايةً لثورةً منهـجـيةً في سائر المجالـاتـ. فالعلومـ التاريخـيةـ هيـ منـ المجالـاتـ التي طالتـهاـ هذهـ الثورةـ، فصارـ يجبـ إعادةـ النظرـ فيـ منهـجـيتهاـ واعتـبارـهاـ.

ص: 89

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 77. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتـيكـ، ترجمـةـ: محمد سعيد حنـائيـ كاشـانـيـ، صـ: 111-112.

1. الاتجاه التاريخي (1)

كان الاتجاه التاريخي أو الاتجاه النسبي بمعنىً من المعاني، هو الفضاء الحاكم في القرن العشرين. الاتجاه التاريخي يعني دراسة أي ظاهرة على أساس عصرها وزمانها؛ أي يجب أن تتجنّب الحكم على أي ظاهرة اعتماداً على معايير زماننا. وبالتالي، يجب أن نفسر الأحداث التاريخية بشكلٍ متاسبٍ مع زمن حدوثها. وقد أوجدت هذه النظرة مشكلةً معرفيةً جديدةً، وهي: أن أصل «الزوم قراءة كل عصرٍ من خلال الالتفات إلى هذا العصر نفسه» يشمل عصرنا أيضاً؛ لأن فهمنا عن العصور السابقة يجب أن يتحقق من خلال الالتفات إلى زماننا، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يحصل عندنا أي فهمٍ للتاريخ والعصور السابقة، إلا اللهم بنحوٍ نسبيٍ؛ لأن زماننا مبينٌ فقط لعصرٍ من العصور المختلفة جدّاً. وعلى هذا الأساس، نسأل: كيف يمكننا التخلص من المجال الهرمنيوطيقي التاريخي (2)؟

درويزن (1808 - 1884 م) (3) هو أول شخصٍ طرح إشكالية العلوم التاريخية. ويرى أن الاتجاه التاريخي يواجه إمكان الوصول إلى العلوم التاريخية وتفسير القضايا بنحوٍ مطلقٍ وصادقٍ. ومن هنا، فكّر أن يدوّن حلاً منهجيًّا لهذه المسألة. وقد كان درويزن يعتقد بأن نجاح العلوم التجريبية مدین لتحديد أدواتها ومناهجها (الاطلاع على المنهج). لذا، رأى حاجة العلوم التاريخية والتفسيرية للتوسيعة والارتفاع بها إلى مستوى منهجيٍّ.

ص: 90

Historicism. -1

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 76- 77. -2

Droysen. -3

ويرى دروين أن الهدف من معرفة التاريخ ليس تحديد القوانين التاريخية، بل معرفة القوانين الحاكمة على تحقق التاريخ وعلم التاريخ. وكان يسعى لبيان منهجه مشتمل على قواعد عامة وكلية لتحديد منهجه للمقولات التاريخية. لكنه تأثر بالفكرة الوضعية الذي كان مهيمناً في عصره، فاعتقد باستحالة بيان فهم عيني للعلوم التاريخية. وهو يعتقد بوجود فرق جوهري بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ لأن منهجه العلوم التجريبية هو الكشف عن الظواهر القابلة للمشاهدة والتي يمكن أن يصل إليها الإنسان وأن يبينها بسهولة. بينما ماهية العلوم التاريخية هي الكشف عن معنى الواقعيات التاريخية من خلال التاريخ وقد صانعه؛ أي إعادة الصناعة الذهنية والتفسيرية للحوادث التاريخية. فهل يمكن أن يكون لإعادة الصناعة الذهنية والتفسيرية نهاية؟ أجاب دروين بالنفي؛ لأنه يعتقد أن التاريخ نفسه لا يمكن أن يكون تحت تصرف المفسّر، ولا يمكن أن يصل إلى نهاية. وبالتالي، لن يتوقف التحقيق التاريخي. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا أن نستفيد من المنهج الاطمئناني في العلوم التجريبية فنسرّيه إلى العلوم التاريخية [\(1\)](#).

وقد قرر دروين أن العلوم التاريخية والتفسيرية تحتاج إلى كانطٍ جديدٍ حتى نحصل على نموذج مناسب لمنهج العلوم التاريخية، مقابل العلوم الطبيعية [\(2\)](#).

وقد سعى دلتاي لأداء هذه الرسالة. لذا، كما اشتغل كانط في

ص: 91

1- انظر: أحمد واعظى، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 99 - 104 .

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 80. -2

كتابه نقد العقل الممحض على تدوين مبانٍ منهجية للعلوم الطبيعية، فقد كان دلتاي يسعى من خلال كتابه نقد العقل التاريخي إلى بيان مبانٍ منهجية للعلوم الإنسانية.

وكدر ويزن، كانت نهاية عمل دلتاي في الهيرمينوطيقا هي الإشكالية المعرفية للاتجاه التاريخي. وكان جلّ جهده الفلسفى في ما يرتبط بنقد العقل التاريخي، لأجل أن يضفي مشروعيةً معرفيةً على العلوم الإنسانية [\(1\)](#).

2. المدرسة الوضعية:

لا بد من ملاحظة انتصار المدرسة الوضعية عند دراسة دلتاي؛ لأنها أثّرت على هواجسه المرتبطة بالاتجاه التاريخي. فقد وصلت الوضعية في القرن العشرين إلى حد اعتبار المنهج التجربى طريقاً وحيداً لتمييز المعلوم العيني والمعتبر. فعلى مبنى الوضعية، يجب أن يصنع الذهن لأى نوع من الأفهام نموذجاً توصيفياً تجريبياً رائجاً في العلوم الطبيعية. وعلى هذا الأساس، قالوا بأن العلوم الطبيعية هي الوحيدة المعتبرة والتي لها قيمة، وأن الكثير من العلوم الإنسانية فاقدة للاعتبار وخاليةٌ من القيمة العينية والواقعية لأنها غير قابلة للتجربة. وفي مقابل هذه النظرة الانحصارية لهذه المدرسة، سعى دلتاي لتدوين مبانٍ منهجية للعلوم الإنسانية كي يقدمها كعلوم لها معنى وغير فاقدة للاعتبار. ومن خلال تساؤله عن كيفية المعرفة التاريخية -أو العلوم المعنوية-، تحدث عن الفرق بين تبيين

ص: 92

See: Ibid, p. 84. -1

الطبيعة والفهم التاريخي، وسحب الهمرينوطيقا إلى مجال الشهود النفسي (1).

عناصر هيرمينوطيقا دلتاي:

1. دلتاي ومراده من «التاريخية»:

مصطلاح «التاريخية» (أو التاريخانية) هو من الكلمات المفتاحية في أدبيات دلتاي الهرمنيوطيقية. وقد أكد على أن الإنسان كائنٌ تاريخيٌّ. وفهم معنى «التاريخية» ضروريٌّ لفهم هيرمنوطيقا دلتاي، وللكشف عن الدور المؤثر لهذا المصطلح في الهمرينوطيقا الفلسفية. فاللتاريخية لها معنian:

1. لا يفهم الإنسان نفسه من خلال النظرة الباطنية، بل من خلال عينية معطياته الحياتية. فالتاريخ فقط هو الذي يستطيع أن يقول للإنسان أنه ما هو. فما هو الإنسان وما يريد، هذا ما يمكن تجربته فقط في الحياة، لا في المفاهيم العينية. وبعبارة أخرى: الإنسان له تعلق ذاتي وبالضرورة بالتاريخ؛

2. ليس طبع الإنسان وفطرته ذاتياً وثابتاً، بل هو حيوانٌ لما يعلمَ بعْدُ ما هو. فالإنسان لم يقرر إلى الآن ماذا يجب أن يكون؛ بل إن ما يقرره مرتبٌ بقرارته التاريخية. ليس الإنسان ساكناً في سفينةٍ مصنوعةٍ من قبلٍ، بل هو صانع سفينته. فلديه قدراتٌ حقيقةٌ وأساسيةٌ لخلق ذاته وتغييرها، وهو يذوب في تيارٍ تاريخيٍّ ويتغير.

ص: 93

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنن هوی، حلقة انتقای: ادبیات، تاریخ و هرمنوتيک فلسفی، ترجمة: یوسف آبازری و مراد فرهادبور، ص 18؛ مهدوی هادوی الطهرانی، مبانی کلامی اجتهداد در برداشت از قرآن کریم، ص: 147 .

وعلى هذا الأساس، يعتقد دلتاي أن الإنسان لا يستطيع أن يهرب من التاريخ، بل هو موجودٌ في التاريخ وبواسطة التاريخ، أو تمامية طبعه وفطنته هي بالتاريخ فقط. والإنسان يذوب في تيارٍ تاريخيٍ ويتغير [\(1\)](#).

ومن خلال استفادته من مفهوم «التاريخية»، سعى دلتاي لإثبات تاريخية أي نوعٍ من أنواع الفهم. والتاريخية تعني رؤية كل شيء في إطارٍ بحيث يكون قد تشكل هذا الشيء في الماضي. وعلى هذا الأساس، يكون المعنى مرتبًا بالتاريخ، وينظر إليه بشكلٍ زمانيٍّ. فلا بد لفهم المعنى من الوصول إلى الأفق الحاكم على الزمان. وعلى الرغم من أن دلتاي طرح مسألة «التاريخية» التي مهد لها الآخرون، إلا أنه من خلال الالتفات إلى الأهمية الكبيرة التي أولاها لها والتي نجمت عن إعادة استخدامها، فإنه يمكن عدّه فاتح عهد النظريات الجديدة في مجال التاريخية. فعلى سبيل المثال، يُعدّ الالتفات إلى تاريخية الفهم عاملاً أساساً في تكون الهيرمينيوطيقا الفلسفية. وعلى الرغم من أن دلتاي لم يكن ليقبل نظريات الهيرمينيوطيقا الفلسفية؛ إلا أنه لا مفرّ من الاعتراف بأنه المؤسس لها. وسوف نرى في الدروس المقبلة أن مسألة تاريخية الفهم قد أثرت بشكلٍ عميقٍ على الهيرمينيوطيقا الفلسفية.

ص: 94

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 128-130.

فلسفة الحياة (1) هي خصوصيةً أساسيةً للفكر الهرمنيوطيقي عند دلتساي. فهو يرى أن الحياة لا تتحصر فقط بمشاركة سائر الحيوانات بالحياة، بل هي حقيقةٌ جرّبناها بكل تعقيداتها. والحياة هي عبارةٌ عن مجموعةٍ لا تُحصى من الحيوانات الفردية التي تتالف من الواقعيات الاجتماعية والتاريخية في حياة البشر. فالأمل والخوف والفكر والأفعال والمؤسسات التي يشكلها الإنسان والقوانين المُرشدة للسلوك والأديان والفنون واللغة والفلسفة، هذه كلها قسمٌ من حياة الإنسان (2). ويولي دلتساي في هرمنيوطيقيته أهميةً كبيرةً للالتفات إلى هذه التجارب الحياتية؛ لما لها من أثرٍ مهمٍ في فهم النصوص والآثار.

ومراد دلتساي من لفظ الحياة هو مجموع القوى الباطنية عند الإنسان، لا سيما قوى الإحساس والإرادة التي هي غير عقلانيةٍ والتي تتعارض أيضاً مع القوى العقلانية. ويعتقد أنه يجب ألا تكون وظيفة فهم الإنسان مرتبطةً بالمقولات المنتَزعة من خارج الحياة؛ بل موضوع العلوم الإنسانية هو فهم الحياة على أساس المقولات المرتبطة بداخل الحياة. وضع دلتساي الفلسفات المعرفية للوكل وهيوم وكانط تحت مجهر السؤال، ورأى أنه لا يمكننا فصل المعرفة عن تاريخ الحياة الداخلية (أو الباطنية) للإنسان. ففي الواقع،

ص: 95

Philosophy of life. -1

See: H. P. Rickman, (Dilthey, Wilhelm) The Encyclopedia of Philosophy, Edited by Paul Edwards, v. 2., -2

p. 403- 404

تحصل المعرفة على أساس الماضي والحاضر والمستقبل، وعلى ضوء الإحساسات والإرادات. وبعبارة أخرى: يجب أن نتعرّف على الحياة على ضوء «المعنى» و«التجربة الداخلية للإنسان»⁽¹⁾.

لكل إنسانٍ تجاربٌ كثيرةٌ في الحياة. فالإنسان، مقابل سائر البشر والأشياء، له تجاربٌ مختلفةٌ في حياته. وتظهر هذه التجارب في الخارج بأشكالٍ مختلفةٍ، من-قبيل: النص، أو الكلام، أو الحركات، أو الأفعال، أو ردات الفعل، أو الإشارات أو غير ذلك. والسؤال المهم عند دلتاي هو: هل يمكننا أن ندرك الحياة الباطنية والداخلية الكامنة خلف هذه الظواهر؟ إن كانت الحياة تظهر في قوالب مختلفة، فكيف يمكن أن نعبر بهذه القوالب لنصل إلى باطن الحياة؟ وبعبارة أخرى: هل يمكننا النفوذ إلى التجربة الحياتية لآخرين؟ هذه الأسئلة تُطرح مع الالتفات إلى تميّز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية -التي تُعنى بمشاهدة الظاهرة ولا- تولي أيّ اهتمامٍ للباطن- بأن العلوم الإنسانية بإمكانها أن تُدرك الباطن وتقهّمه؛ أي يجب على المفسر أن ينفذ إلى الأعمق الباطنية لصاحب التجربة، وأن يدرك تجربته بشكلٍ عميقٍ.

يرى دلتاي في مقام الجواب عن هذا السؤال أن الإنسان يمكن أن يساهم في التجربة الحياتية لآخرين؛ لأن له تجارب حياتيةٌ مختلفةٌ تظهر بشكلٍ ثابتٍ في حياته. ويعتقد بأن هذا الاشتراك الأساسي في التجارب الحياتية بين المفسّر وبين المفسّر له، يجعل بالإمكان فهم تجارب الآخرين. فعندما يكون ثمة اشتراكٌ بين التجارب الإنسانية

ص: 96

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 113-114.

بحيث تشمل على قواعد مشتركة، فإنه يمكن في هذه الحال أن نحصل على أفهم مشتركة ومتاوية⁽¹⁾.

يعتقد دلتاي أنه يوجد مقولات حياتية بإمكانها أن توجه لنا أفهمانا بالنسبة إلى آثار الآخرين وأفعالهم، وهذا ما سوف نشير إليه في تتمة البحث.

3. مقولات الحياة⁽²⁾:

واجه دلتاي مشكلة في فهم حياة الآخرين، وقد أشرنا إلى ذلك في فقرة فلسفة الحياة. ومن المشكلات الأخرى التي يعتقد بها هي مسألة محدودية المفسر بالحياة والتاريخ. فإن كانت ذهنية المفسر خاضعةً لتأثير تجربته وحياته، كيف يمكن أن نوجه المشاكل الفهمية التي تنشأ عن هذه المحدودية؟

يقول دلتاي في مقام الجواب على هذه المشكلة:

ليست الحياة مجموعةً من الحقائق غير المرتبطة، بل الحياة لها معنى؛ لأنها في كل مراحلها السابقة قد خضعت للتنظيم والتفسير. يبدأ الفيلسوف من معانٍ أضافها البشر إلى عالمه. والفيلسوف أو المفسر هما جزءٌ من الحياة، ويختضعان لتأثير مرحلتهما. وهذا أمرٌ مهمٌ جدًا؛ لأنه يؤدي إلى أن يعرفا عملية تكون المعنى لديها عن طريق تجاربهم، وينسّا بها. ومن هذا الطريق، يصبح المفسر عالماً بعمل ذهنه وكيف

تؤدي الأفكار إلى وجود الأحساس. وتزداد خبرة المفسر وتجربته

ص: 97

1- انظر: أحمد واعظى، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 107 - 109 .

2- Categories of life.

عند ملاحظة حياته الحالية وتواли اللحظات، وعند تذكر الماضي وتوقع المستقبل. ومن خلال النقاط المشتركة بين المفسر وبين بقية البشر، يستخدم أصولاً وقواعد لتنظيم تجربته. ويسمى دلتأي هذه الأمور بـ«مقولات الحياة»، التي يُعد تحليلها لب فلسفته [\(1\)](#).

ويظهر من هذه العبارة أن أهم توجيهٍ عند دلتأي لإمكان الوصول إلى الفهم الصحيح هو اشتراك حياة الفرد مع سائر الأفراد الإنسانية. وحيث إن الفرد نفسه هو جزءٌ من هذه الحياة المشتركة، فإنه يمكن الوصول إلى فهم مراد الآخرين من خلال الأنس بعناصر المعنى والفكر. ومن هنا، ليس التاريخ أمراً مستقلاً عن الإنسان ومتغيراً له حتى يُنفي إمكان الوصول إلى الفهم العيني من خلال التمسك بالمغایرة بين التاريخ والإنسان.

يرى دلتأي أنه يمكن فهم الحيوانات المختلفة والمتنوعة فقط عن طريق الاستفادة من قواعد الفهم العامة. ويسمى هذه الأصول بـ«مقولات الحياة»؛ أي الأصول والقواعد التي تشكل تجربتنا على ضوئها. ويعتبر هذه الأصول مناهج لتفسير الحوادث [\(2\)](#).

ومن المقولات التي بحثها دلتأي، نذكر:

ألف) العلاقة بين الداخل والخارج: نظر دلتأي في هذا الأصل إلى محتوى الذهن ومظاهره المادية؛ بمعنى أن الكلام والأفعال والحركات الظاهرة، تحكي عن المضمون والمحتوى

ص: 98

See: H. P. Rickman, (Dilthey, Wilhelm) The Encyclopedia of Philosophy, Edited by Paul Edwards, v. 2., -1

p. 404

See: Ibid. -2

الداخلي. فكلّ تجلٌّ ظاهريٌّ، يحكي عن معنٍي واحدٍ وحقيقةٍ داخليةٍ أو باطنيةٍ. وعلى هذا الأساس، يجب القول بأن الأفعال والأقوال وسائر شؤون الحياة، ليست أموراً صرفاً ظاهريّة ولا مناسبة لها، بل كلّ منها يُخبر عن حقيقةٍ ذاتٍ معنٍي؛

ب) القدرة: يعني الاعتقاد بوجود تأثٍرٍ وتأثيرٍ بيننا وبين الآخرين. وانطلاقاً من هذه المقوله، فإننا نجرّب تأثيرنا على الأشياء وعلى سائر البشر، كما نجرّب أيضاً تأثٍرنا بهم؛

ج) القيمة: وهي مقولهٌ نجرّب من خلالها الحال والحاضر؛

د) الهدف: وهي مقولهٌ تتوقع من خلالها المستقبل؛

ه) المعنى (1): وهي مقولهٌ نذكر من خلالها الماضي؛

و) الجزء والكل: أي إن المعنى من داخل النسبة، فيه عينيةٌ بين الجزء والكل (2).

يرى دلّتاي أنه يمكن فهم حياة الآخرين ان تتحقق بعض الشروط. ويعتقد بوجود ثلاثة شروطٍ ضروريَّةٍ لإمكان فهم سلوك الآخرين وكتاباتهم وأقوالهم:

أولاًً: يجب الاطلاع على العملية الذهنية التي من خلالها ينتج المعنى والتجربة والانتقال. عندما لا نعرف كيف تكون المحبة والبغض والإرادة وإظهار الأشياء، فإننا لن نستطيع فهم ذلك الشيء؛

ص: 99

1- لقد أكّد دلّتاي في كتاباته الأخيرة على الدور الخاص لمقوله المعنى. وجعل السؤال التالي: «كيف تكون التجربة ذات المعنى ممكنة؟» سؤالاً أساسياً، وجعل المقولات كلها بمثابة طريقةٍ لتشكيل المعنى (see: Ibid).

See: Ibid. -2

ثانياً: يجب أن نتعرّف على الأرضية الخاصة التي تتحقق فيها التجربة الإنسانية. وبعبارة أخرى: يجب الالتفات إلى الأرضية الاجتماعية التي تتشكل فيها التجربة، وإن كانت الأرضية الخاصة لإظهار التجربة لها دورها المهم أيضاً في فهمها. ونحن ندرك الإظهارات الشفهية أكثر من الكتبة وغير الشفهية، بسبب التفاتنا إلى أرضية إبراز القضايا في الإظهارات الشفهية. وعلى هذا الأساس، يجب أن نعد هذه المسألة شرطاً مهماً للفهم في كل التجارب البشرية. على سبيل المثال، لكي نفهم نهضة دينية أو نظريةً فلسفيةً بشكلٍ أفضل، لا بد من ملاحظة الجو الفكري والظروف الاجتماعية الحاكمة في ذلك العصر؛

ثالثاً: يجب الاطلاع على الأنظمة الثقافية - الاجتماعية المعينة لماهية أغلب الإظهارات البشرية. فمعرفة اللغة الخاصة المستعملة في الآخر (أو النص) والقواعد الحاكمة على اللغة وعلى النظام السائد، لهو أمرٌ أساسٌ نحو فهمٍ أفضل وأكمل (1).

وعلى هذا الأساس، يكون التعرّف على: العملية الذهنية للتجربة وانتقال المعنى، وعلى الأرضية الاجتماعية لظهور التجربة، وعلى اللغة الخاصة للأثر والقواعد الحاكمة على اللغة، قد عدّها دلتاي كثلاثة شروطٍ أساسيةٍ لإمكان تحقق الفهم الصحيح.

ص: 100

See: Ibid, p. 405– 406. –1

4. الدور الهرمنيوطيقي:

يرى دلتاي -كشلايرماخر- أن الفهم يحصل جراء دورٍ متقابلٍ بين الكل والأجزاء؛ بمعنى أن فهم الكل يحصل من خلال معرفة الأجزاء؛ وفهم هذه الأجزاء يحصل من خلال الالتفات إلى الكل. ويعتقد أنه يمكن الوصول إلى المعنى في هذا الفهم المقابل للكل والأجزاء.

وطرح دلتاي حلّاً آخر للدورية الفهم، مبنّياً على تاريخية المعنى. فالمعنى أمرٌ تاريجيٌ، أي إن معنى أي شيء يُحدّد من خلال الالتفات إلى الأرضية الخاصة المرتبطة به. فيجب الالتفات إلى هذه الأرضية لتحصيل الفهم. ولكل نصٍ زمانٌ وموقعٌ خاصٌ يوجد فيه. ونصل إلى معنى النص من خلال النسبة بينه وبين المشهد التاريجي، ويتغير المعنى أيضاً بتغيير الزمان. فلا يمكننا أن نعتبر المعنى أمراً ثابتاً لا يتغير، بل يتغير بتغيير الأرضية والنص اللذين هما ناتجٌ من نتاجات التاريخ. لذا، فإن فهم النص مبنيٌ على فهم أرضية معنى النص؛ كما أن الالتفات إلى النص يؤثر في تحديد معنى أرضيته [\(1\)](#).

وقد وضّحنا في الدرس السابق أن هذا الدور الهرمنيوطيقي ليس دوراً باطلاً وموجباً لعدم إمكان الفهم العيني؛ لأنه من خلال الالتفات إلى عناصر إمكان الفهم العيني التي ذكرها دلتاي -أي عنصر «المماثلة» و «التحويل»- فإنه يمكن للمفسر انطلاقاً من الإحساس المشترك مع سائر البشر أن يُشرف على الحلقة (أو

ص: 101

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنويك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 131-133.

الدائرة) الهرمنيوطيقية ويحيط بطرفِي الدور، فيتغلب على لوازمه الظاهرية. والمفسر له إشرافٌ على كل الأثر (أو النص) وعلى أجزائه أيضاً. كما أنه يستطيع الإحاطة بأرضية معنى النص، وبنفس النص (أو الأثر) الذي نشأ في تلك الأرضية. وعلى هذا الأساس، لا يلزم من هذه الدائرة الهرمنيوطيقية بين كل الأثر وأجزائه -وكذلك بين الأثر وأرضية تحقق معناه- عدم إمكان الفهم العيني للأثر.

5. فهم المعنى النهائي للنص:

يرى دلتاي أنه يمكن الكشف عن معنى الواقع التاريخية والإنسانية. فيمكن للمفسر أن يصل إلى المعنى المراد للمؤلف من خلال التأويل. وقد استفاد دلتاي من مفهوم «البيان» ليوضح كيفية تأويل مراد المؤلف. فهو يعتبر أن كل بيان هو علامةٌ طبيعيةٌ أو جعليةٌ. وقد تكون العلامات في بعض الأحيان مرتبطةً بالقصد، بمعنى أنها تشير إلى استعمال معنٍي خاص. والآثار الأدبية والرسائل و... هي من هذا القبيل؛ لأنها تحكي عن قصد المؤلف بالنسبة إلى الأثر. وثمة أدواتٌ مختلفةٌ لمعرفة البيانات أو العلامات.

وعلى أساس هيرمينيوطيقا دلتاي، فإننا نعرف معنى الأثر من خلال الكشف عن أرضيته المرتبطة بالمعنى. والبيانات والنصوص يمكن فهمها في أرضيات المعنى، التي لا يمكن الكشف عنها اعتماداً فقط على الكلمات المستخدمة. لذا، كلما تعرفنا أكثر على المتكلم، كلما أمكننا أن ندرك أكثر دوافعه الكامنة في كلماته. ويعتقد دلتاي أنه يمكننا أن نتعرف على القضاء الذهني للمؤلف من

خلال البحث في الحقائق والمعطيات التاريخية والإحصاءات و... وعالم المؤلف؛ بل يمكننا أن نفهم المؤلف كما يفهم نفسه.

ويقول دلتي أننا نصنع النص والماضي؛ وهذا أساس التأويل وجوهره. فهو كان يعتقد بأن المؤول يحذف الفاصلة الزمنية والتاريخية الموجودة بينه وبين عالم النص، بحيث يصبح معاصرًا للمؤلف [\(1\)](#).

6. عنصر «المماثلة» و«التحويل» [\(2\)](#):

استفاد دلتي من عنصر المماثلة والتحويل لأجل إثبات إمكان الفهم في العلوم الإنسانية. وهو يعتقد أن هذه العناصر تساهم في إمكان فهم: الأقوال والكتابات والحركات والأفعال والعلامات وسائر الشؤون الإنسانية.

ومراده من عنصر المماثلة هو وجود هوية مشتركة بين البشر. لذا، نحن مرجع فهم أعمال البشر والحوادث التاريخية. ومن خلال الالتفات إلى عنصر المماثلة، يمكننا أن ننفذ إلى الخصوصيات الفردية والنفسية للأفراد، وأن نصل إلى المعنى الواقعي لأفعالهم؛ لأن الفرد في النظام الإنساني، مهما كان مغايراً لسائر الأفراد، إلا أنه في النهاية يبقى إنساناً. فالأفراد ليسوا متغيرين وأجانب عن بعضهم البعض بشكل تام. وقد أكد دلتي على الدور الأساسي للفرد في حياة الإنسان، في مقابل هيغل -الذي يطلق الروح العينية على روح

ص: 103

1- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 535 - 537 .

Transposition. -2

المؤسسات والثقافات - الذي يعتقد أن الروح العينية هي في الأصل ظاهرة نفسية، وأن كل العلوم المعنوية مبنية على علم النفس [\(1\)](#).

ويرى دلتأي أن مبني العلوم الإنسانية هو وجود نوع من القابلية الأولى عند كل الناس لأجل تحويل حياتهم إلى الحياة النفسية لآخرين. وهدف العلوم الإنسانية هو فهم أفعال الذين يصنعون الحوادث التاريخية. وحيث إن هذه الأفعال هي أفعال بشرية، فإن لها باطنًا. وبالتالي يمكن فهمها بفضل إمكان التحويل والنفوذ إلى حياة صانعيها [\(2\)](#).

والمراد من التحويل هو أنه كي نفهم فعل شخصٍ كان يعيش قبلنا بمئنة سنةٍ، فإنه لا بد أن نتمكن من أن نكون مكانه ومن العيش في مرحلته الزمنية. فإن استطعنا أن نفعل ذلك وأن نجعل أنفسنا مماثلين نفسياً وزمنياً له، فإنه سوف نتمكن من فهم فعله الذي قام به في الماضي. فنحن بشرٌ مثله، وإن كنا محله فسوف نفهم كما كان يفهم، وسوف نفعل ما كان يفعله [\(3\)](#).

ص: 104

1- بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنن هوی، حلقة انتقای: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه: یوسف آبازدی و مراد فرهادبور، ص: 18 - 20 .

2- انظر: المصدر نفسه، ص 18 - 19 .

3- انظر: مهدوی هادوی الطهرانی، مبانی کلامی اجتہاد در برداشت از قرآن کریم، ص: 153 .

الهير مينو طيقا الفلسفية (١): هайдغر

ويُعدّ مارتن هайдغر (1889 - 1976) المؤسس الأساس لهذه النهضة، حيث ثبت الهيرمينوطيقا الفلسفية وبينها، مستفيداً من عالم الفينومينولوجي هوسرل، ومتأثراً بنظريات بعض الفلاسفة ككانط ونيتشه. وقد خطا خطوةً جديدةً في الهيرمينوطيقا من خلال سعيه للقول بوجود ارتباطٍ عميقٍ بين الهيرمينوطيقا وبين نظرية الوجود.

وقد ظهرت الهمبر مينيوطيقا الفلسفية لهايدغر بعد نشر أهم كتاب له في هذا المجال وهو كتاب «الوجود والزمان» (2). وحيثئذ، أثرت هيرمنيوطيقا هайдغر بشكل جزئي على الهمبر مينيوطيقيين المعاصرين

له. ولعل غادامير هو أكثر شخصية هرمنيوطيقية تأثراً بها يدغر، حيث سعى لإكمال مسيرة (١).

خصائص الهير مينوطيقا الفلسفية لها يدغر:

تأسست هيرمينيوطيقا هайдغر في مجالٍ جديدٍ ومختلف عن النظريات السابقة. ففي النظريات السابقة، أي الكلاسيكية والرومانسية، على الرغم من وجود اختلافٍ إجماليٍ بينهما، إلا أن علم الهيرمينيوطيقا كان أداةً ومنهجاً للوصول إلى الفهم الصحيح للآثار. فحاول الهرمنيوطيقيون الكلاسيكيون والرومانسيون أن يدونوا قواعدً ومناهجً منطقيةً لفهم الآثار، كما بحثوا عن أسباب سوء الفهم والتفسير. أما الهرمنيوطيقا الفلسفية -التي يمكن القول بأن مؤسسها هو هайдغر-، فقد كانت مختلفةً بشكلٍ تامٍ عن الهيرمينيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية من حيث تعريف الهرمنيوطيقا وعناصرها وسائل النظريات الهرمنيوطية. وسرّ هذا التغيير هو نظرية هайдغر المختلفة للهيرمنيوطيقا. فهو، أولاً: يرى أن المسألة الأساسية هي معرفة حقيقة الوجود (2)؛ وعلى هذا الأساس، ذهب إلى أن السؤال الأساسي هو السؤال عن حقيقة الوجود؛ وثانياً: بدأ من وجود الموجود -أي الوجود الإنساني أو «الدرازين»- لفهم حقيقة الوجود التي هي الهاجس الأساسي عنده. ويعتقد بأنه من خلال إدراك وجود الإنسان، فإنه يمكننا أن ندرك نفس الوجود؛ وثالثاً: من خلال تحليل الدرازين، بحث عن تحليل الفهم والعناصر الوجودية للفهم. ومن هنا، وصل

106 : ﻂ

١- سوف نتعرض لبيان نظريات غادامير بشكل مفصل في الدرس اللاحق.

Being. -2

إلى أنه لا- يمكننا تحليل الفهم كأمرٍ منهجيٍّ وذي قواعد. وانتقاده الأساسي للنظريات الهرمنيوطيقية السابقة هو أنهم حلوا الفهم دون الاعتماد على التحليل الأنطولوجي (الوجودي) [\(1\)](#).

طبعاً، يجب ألا نغفل عن تأثير الهيرمنيوطيقية الفلسفية بالظاهراتية (أو الفينومينولوجيا أو علم الظواهر) [\(2\)](#). فعلى الرغم من أن هайдغر يعبر هرمنيوطيقيته وجودية، إلا أنه يعتبرها أيضاً ظاهراتية، ويعتقد بلزوم عدم الفصل بين النظرة الوجود والنظرية الظاهراتية للهيرمنيوطيقية [\(3\)](#)؛ لأنه يرى أن الوجود يظهر لنا بالشكل الذي هو عليه، لا أننا نحصل على الوجود بفهمنا.

سعى هайдغر إلى التعرف على معنى ظاهرة الدازين من خلال ظهور وجودها. وقد تأثر بالمنهج الظاهراتي عند هوسربل، ويوافق على القاعدة الظاهراتية القائلة بلزوم الذهاب إلى نفس الأشياء؛ أي أصل التأويل الفلسفى [\(4\)](#). وقد كانت ظاهراتية هوسربل جذابةً بالنسبة إلى هайдغر؛ لأنها تسعى نحو إدراك ذات الأشياء عن طريق تحليلها، لا عن طريق أمورٍ أخرى، ولا بواسطة ذهن الإنسان. وبعبارة أخرى: إن كانت ذوات الأشياء قابلة للإدراك، فإنه يجب أن نزيل الوسائل بيننا وبينها حتى تظهر لنا ذوات الأشياء.

وقد تأثر هайдغر في كتابه «الوجود والزمان» بدلتاي كثيراً. طبعاً، لا يوافق هайдغر على تفوق نظرية دلتاي على نظريات المفكرين

ص: 107

Ontological. -1

Phenomenology. -2

See: kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p.33. -3

4- انظر: أحمد واعظى، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 139 - 140 .

الغربيين من ديكارت (1) وما بعد؛ لكنه يمكننا أن نشاهد هواجس دلتاي الهرمنيوطيقية في هذا الكتاب لهايدغر (2).

صحيح أن دلتاي يعَد نفسه عالماً هرمنيوطيقياً رومانسيّاً، ويميل إلى البحث عن المناهج، إلا أن التساؤلات المرتبطة بالفهم والتي طرحتها مهدت الأرضية لدخول الهيرمينيوطيقا إلى المجال الفلسفى. وقد ذكر الكثير من مؤسسى الهيرمينيوطيقا الفلسفية بأن النظرية الفلسفية إلى الهيرمينيوطيقا يمكن أن تكون إجابة عن التساؤلات الناشئة من التاريخية المطروحة في الهيرمينيوطيقا الرومانسية. ومن الواضح أنه لا يمكن الجمع بين النتائج الحاصلة من الهيرمينيوطيقا الفلسفية وبين أهداف الهيرمينيوطيقا الرومانسية. وفي الواقع، تحديات التاريخية قد مهدت الأرضية لحصول تغييرٍ أساسٍ في بارادايم هيرمينيوطيقا الحديثة.

السؤال عن الوجود:

بدأ هайдغر فلسفته بالسؤال عن الوجود. وقد انتقد الفلسفات الجديدة بسبب غفلتها عن هذا السؤال الأساسي؛ إذ هي تعتقد أن الوجود أعمّ المفاهيم (3)، وأنه الوسيلة لفهم سائر المفاهيم.

ومن خلال نقده لطريقة الفلسفة الغربية، كان يعتقد أنها، بدلاً من السعي نحو إدراك حقيقة الوجود، أخذت معناه كأصلٍ مسلّم، ورأى أن السؤال عنه فضولٌ وغيرٌ معقولٌ؛ لأن مفهوم الوجود

ص: 108

Descartes. -1

See: Van A. Harvey, in: "Hermeneutics", Encyclopedia of Religion, edited By Mircea Eliade, v. 6, p.. -2

284f

3- انظر: مارتن هайдغر، هستى وزمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص: 60 .

- الذي هو أعم المفاهيم - بديهي التصور وغير قابل للتعريف (1). والحال أن هайдغر لا يرى مفهوم الوجود أوضح المفاهيم، بل يراه أكثرها غموضاً. وأما عدم قابلية الوجود للتعريف، فيرى أن معناه هو أن الوجود ليس شيئاً كالموجود. وقد دعا هайдغر للبحث عن معنى الوجود (2). وبخلاف النظريات الرائجة التي ترى وضوح مفهوم الوجود واستغناءه عن التعريف، فإن هайдغر يرى أن عمومية هذا المفهوم شاهد على إبهام معناه.

ويعتقد أن أول خطوة في البحث هي السؤال عن نفس الوجود؛ لأن الموجودات تتبعن به، وفهمها مبني على فهمه (3). وقد التفت هайдغر إلى أن وجود الموجودات ليس شيئاً منفصلاً عن الموجودات، لذا ذهب إلى نزوم البحث عن الوجود في الموجودات. وهكذا، يمكننا اكتشاف الوجود من بين الموجودات المختلفة.

ومن خلال التفاته إلى واقعية الموجودات المختلفة، ذكر الأسئلة التالية: من أيٍ موجود يجب أن نكتشف معنى الوجود؟ أيٌ موجود يمكن أن يكون نقطة الانطلاق للكشف عن معنى الوجود وتوضيحه؟ هل ثمة موجودٌ خاصٌ، في عملية الكشف عن معنى الوجود، تكون له الأولوية على سائر الموجودات؟ بأي معنى يكون الموجود الخاص متقدماً على سائر الموجودات في تحقيق هذا الهدف؟ قال هайдغر في مقام الجواب عن هذه الأسئلة أنه:

ص: 109

-
- 1- انظر: المصدر نفسه، ص: 59 - 64 .
 - 2- انظر: المصدر نفسه، ص: 62 - 64 .
 - 3- انظر: المصدر نفسه، ص: 71 .

للكشف عن معنى الوجود فإنه لا بد من البدء بوجود السائل، أي وجود الإنسان نفسه، الذي عَبَر عنه بـ«الدازين» (1).

فأول اختلاف أوجده هайдغر هو تغيير السؤال الهرمنيويطيقي، لأن المسألة الهرمنيويطيقي عند دلتاي كانت عبارة عن ارتباط السؤال عن الفهم بإدراك أذهان الآخرين. ويعتقد دلتاي بأن مسألة «إمكان الوصول إلى نفسٍ واحدةٍ أو إلى نفوسٍ أخرى والارتباط بها» مهيمنةٌ على كل العلوم المعنوية، من علم النفس إلى التاريخ. ويرى أن ماهية الشخص الآخر هي نفس ماهيتي، وبالتالي، يمكننا الوصول إلى معرفةٍ واقعيةٍ عن الآخرين. أما هайдغر، فيعتقد أنه يجب أن نبدأ بالسؤال عن العلاقة مع العالم، بدلًا من السؤال عن العلاقة بالأشخاص الآخرين. وعلى هذا الأساس، يقول بأنه يجب أن نبحث المسألة الوجودية في مجال العلاقة مع العالم، لا في مجال علاقة الأشخاص بعضهم البعض. ويرى بأن الجهة الأنطولوجية لفهم الموجودات تبدأ من خلال التأمل في «الوجود - في»، وليس من خلال التأمل في «الوجود - مع»؛ أي من خلال «الوجود في العالم» لا - من خلال «الوجود مع الآخرين». فالسؤال عن العالم صار بديلاً عن السؤال عن الآخرين. ومن خلال هذا التغيير، يكون هайдغر قد قضى على الجهة النفسية للفهم (2). وتأكيده على فهم الموجودات من خلال التأمل في «الوجود في العالم» والابتعاد عن منهج التأمل في «الوجود مع الآخرين»، سببه

ص: 110

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 71 - 73 .

2- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنن هوئ، حلقة انتقائى: أدبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفى، ترجمة: يوسف أباذرى ومراد فرهادبور، ص: 28 - 29 .

أنه يسعى لفهم ذوات الأشياء من خلال الأشياء نفسها، دون أن يلاحظ علاقتها مع الإنسان. فالتأمل في الأشياء من خلال علاقتها مع الآخرين يؤدي إلى الانحراف عن فهم وجود الأشياء نفسها. وسبب هذا الانحراف في الفهم هو أن ذهنية الإنسان ورغباته بالنسبة إلى سائر الأشياء، بإمكانها أن تؤثر في فهمه لحقيقة الأشياء وتحرفها.

هيكلية الدازين:

تقدّم أن هايدغر بدأ فلسفته بالسؤال عن الوجود لأنّه يرى أنّه حقيقةٌ مخفيةٌ في كل الموجودات. ولما كان لكل موجودٍ ارتباطٌ مع الوجود، فلا بد - باعتقاد هايدغر - من النفوذ إلى أحد الموجودات للكشف عن معنى الوجود. فاختار الوجود الإنساني من بين هذه الموجودات للكشف عن معناه.

وقد ذكر هايدغر مجموعةً من الخصائص دفعته لاختيار الدازين من بين سائر الموجودات، منها:

أنطولوجية وجود الدازين:

يجب ألا نعد الدازين موجوداً كسائر الموجودات؛ لأن وجود الدازين له هواجس فهم وجوده؛ أي إن الدازين في مجال وجوده، يفهم نفسه بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ وبنحوٍ من الأنحاء؛ وفهم هذا الوجود بالنسبة له هو أحد الهواجس. وعلى هذا الأساس، يتميز وجود الدازين بأنه يُفهم وجودياً وأنطولوجياً.

تقدّم المعرفة الوجودية للدازين على إمكان معرفة سائر الموجودات:

يجب أن تُفهم كل الموجودات من خلال الدازين؛ لأنَّه يمكن معرفة كل الموجودات من خلال الإنسان. وحيث إن الدازين نفسه هو أحد الموضوعات التي يجب أن تُعرف، فإنَّ السؤال عن وجود الإنسان متقدم على وجود سائر الموجودات. والحاصل: أنه إن كان الوجود الإنساني منشأً لفهم وجود موجودات العالم الأخرى، فمن الأفضل أن نبدأ بالسؤال عن وجوده؛ لأنَّ معرفة وجود الإنسان تمهد لمعرفة سائر الموجودات (١).

الأبعاد الأنطولوجية للدازين:

في صدد بيان معنى أنطولوجية الدازين، ذكر هайдغر أبعاداً مختلفةً، عبر عنها بالمصطلحات التالية: الوجود في العالم (٢)، الواقعية (٣)، الإلقاء (٤)، الوجود الأصيل (٥)، الاستنطاف (٦)، والسقوط (٧).

من جهةٍ، يرى هайдغر الدازين أنه «الوجود - هناك» (Being - there) أو «الوجود في العالم» (Being - in - the - world)؛ بمعنى أن الوجود الإنساني هو وجودٌ في عالمٍ خاصٍ. وليس مراده من العالم الخاص المحيطُ الخارجي أو الأرض، بل مراده العالم الذهني - النفسي والظروف والمواقعات والعلاقات. فالدازين يدخل ضمن مجموعةٍ من العلاقات، وتُدخله العلاقات وال حاجات إلى

ص: 112

1- مارتن هайдغر، هستى وزمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص: 83 - 90.

Being-in-the-world. -2

Facticity. -3

Thrownness. -4

Authentic. -5

Projection. -6

Falling. -7

عالَمٌ خاصٌ. فكل دازين يعيش في مجتمعاتٍ (أو عوالم) خاصةٍ (كالثقافة والفلسفة والدين والفن)، سُمِّيَّها هайдغر -«العالم المعيش».

ومن جهةٍ أخرى، أشار هайдغر إلى عنصر «الواقعية» في وجود الدازين الذي يربط الدازين بهذا العالم؛ أي إن حدود الدازين وتبعيته التاريخية التي طُبع عليها في هذه الدنيا -التي فيها اختيار الإنسان- محدودةٌ بأمورٍ لم يحدّدها الدازين نفسه. ومن خلال الالتفات إلى هذه المسألة، يعتقد هайдغر أنه لا يمكن للإنسان أن يجلس بعيداً عن العالم، ثم يُلاحظ عالمه كأنه شيءٌ من الأشياء (object).

ومراده من عنصر «الإلقاء» هو أن الإنسان محدودٌ بأمورٍ لم يخترها، وهي تحدّ حالاته وإمكاناته. وعلى هذا الأساس، يكون فهم الدازين مرتبطاً بظروفه التاريخية وتراثه التقليدي. ولما كان الدازين ملقيًّا في هذه الوضعيّة المحدودة، فإن الظروف التاريخية مقدمةٌ باللحاظ الوجودي على الذهنية والمعلومات. وبعبارةٍ أخرى: المعطيات التاريخية هي مقدمةٌ دائمًا على ذهنية الدازين. ولما كان أيضًا لكل دازين وجودٌ خاصٌ بحيث يكون نحو هذا الوجود مرتبطًا بإمكاناته الخاصة المحدودة، فإنه لن يكون لدينا وجودٌ إنسانيٌ للماهية وماهية مشتركةٌ وثابتةٌ. ويُعبر هайдغر -«الوجود الأصيل» عن انحصر نحو وجود كل دازين بفرد.

أما «الإسقاط»، فيريد به هайдغر أن الدازين يحصل على إمكاناتٍ وقابلياتٍ جديدةٍ من خلال الفهم. فالفهم يمهّد لهذه الإمكانيات حتى يتمكن الدازين من التقدم. فكل فهمٍ جديـٰ

يؤدي إلى تحرك الدازين خطوةً إلى الأمام. و «إسقاط» الدازين متأثرًا بالأمور المحدودة التي أُلقي فيها، ويؤدي فهم الوجود إلى أن يتخلص الدازين من هذه المحدوديات والعائق ويكشف عن أفقٍ جديدٍ.

ومعنى وضعية «سقوط» الوجود الإنساني هو ابتعاد الدازين عن وجوده الحقيقي وغرقه في الحياة المعيشية. وطرق السقوط فيها هي: طلب العافية، الغربة عن النفس، التفرقة، الاستسلام للمحيط ولشرانط الآخرين ... والسر في كونها عوامل للسقوط هو أن هذه العوامل الخارجة عن الدازين تُملي عليه إمكاناته، فيفقد الدازين أصالته [\(1\)](#).

انطلاقاً من هذه العناصر، يعتقد هайдغر أن الدازين يأخذ شكله في عالمٍ ثقافيةٍ وفنيةٍ مختلفةٍ، وهي التي تبيّن وجوده ووجوديته. وعلى هذا الأساس، يكون الإنسان محدوداً بهذا العالم ومتعلقاً به، ولا يمكننا القول بوجود ثنائية بين الدازين وبين هذه العالم. وهذه النظرة تؤدي إلى أن لا يمكن الدازين من البحث عن العالم ومشاهدته كوجودٍ عينيٍّ في الخارج. وقد أوصلت هذه المبني الوجودية هайдغر إلى الرؤية الهرمنيوطيقية التالية: كل فهمٍ يجلبه الدازين يكون محدوداً ومرتبطاً بهذا العالم، أي بإرثه التاريخي والتقليدي. وانطلاقاً من اعتماد هайдغر على عدم وجود ماهيةٍ مشتركةٍ بين الناس، ذهب إلى أن لكل دازين فرديةً وجوداً منحصراً به بحيث يكون موجوداً على أساس إمكانات الدازين الخاصة. من هنا، يأخذ فهم كل دازين شكله بلحاظ وجوده. وهذه الأبعاد الوجودية للدازين، تقي -بنظر هайдغر- بتعيين العناصر

ص: 114

1- انظر: أحمد واعظى، درآمدى بر هرمنوتيك، ص: 146 - 152.

الهرمنيوطيقية. وهذه الأبعاد هي أساس النظريات الهرمنيوطيقية لهايدغر. وفي ما يلي، سوف نتعرض لأهم العناصر الهرمنيوطيقية بنظر هайдغر.

العناصر الهرمنيوطيقية عند هайдغر:

بيان نظرية هайдغر الهرمنيوطيقية مبنيةٌ على بيان نظرته إلى المقولات المختلفة المرتبطة بالفهم. وانطلاقاً من نظرته الفلسفية إلى الهرمنيوطيقا، ذكر عناصر جديدةً عند تبيينه للفهم والأمور المرتبطة به. وهذا ما سوف نتعرض له بإجمالٍ في ما يأتي.

ماهية الفهم:

ثمة اختلافٌ واضحٌ بين مصطلح الفهم عند هайдغر وبينه عند شلابير ماخر ودلتاي. فهايدغر يرى أن الفهم ليس استعداداً أو قوةً خاصةً للإحساس بالوضع الشخصي لآخرين، كما أنه ليس قوةً لإدراك معنى مظاهر الحياة؛ بل هو قدرة الشخص على إدراك إمكاناته لأجل الكون في العالم الذي يعيش فيه الإنسان نفسه. وبخلاف نظريات السابقين، يرى هайдغر أن الفهم أمرٌ غير قابلٍ للتصرف، بل هو حالةٌ أو جزءٌ لا ينفصل عن «الوجود في العالم». فالفهم هو تلك الهيكيلية الوجودية التي لها جذورها في وجود الناس، ولها حضورها في أيِّ عملٍ تأويلىٍ. وبعبارةٍ أخرى: الفهم هو القوام الوجودي للدازائن والأساس لأىٍ علمٍ ومعرفَةٍ؛ لأن كل العلوم هي مظاهر للدازائن الذي يتقوم بالفهم. ويرى هайдغر أن أحد أهم خصائص الفهم هي كونه ضمن مجموعةٍ من النسب والعلاقة، تعمل كلُّها بشكلٍ متناسقٍ. ويرى هайдغر أن الفهم ليس

أمراً منفصلاً عن العالم، بل هو عبارةٌ عن ظهور الداذاين (في - العالم - وجود الإنسان) (1). وبعبارةٍ أخرى: الفهم هو عبارةٌ عن ظهور العالم الوجودي للإنسان؛ لذا لا يمكن أن نلاحظه منفصلاً عن الإنسان.

وعلى أساس نظرة هайдغر إلى الفهم، يمكن القول بأن الفهم أمرٌ وجوديٌّ وهرمنيوطيقيٌّ أيضاً. فهو وجوديٌّ لأنَّه نحو وجود الداذاين وعنصرٌ لا ينفك عنه. وهو هرمنيوطيقيٌّ لأنَّه موجبٌ لظهور «الوجود في العالم» المرتبط بالداذاين. والفهم الهرمنيوطيقي يُظهر وجود الداذاين والأشياء الموجودة في عالمه أيضاً (2). نعم، لا يمكننا - والكلام لا زال لهايذر - التمييز بين البُعد الوجودي للفهم وبُعده الهرمنيوطيقي، بل إنَّ البُعد الثاني تابعٌ بشكلٍ كاملٍ للبُعد الأول.

ترى الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية أنه يمكن للمفسّر إزالة موانع الفهم الصحيح ومن ثم الوصول إلى المعنى المقصود عند المؤلف. وهذا ما لا يرضيه هайдغر؛ لأنَّه يرى أنَّ الفهم غيرٌ منفصلٌ عن الوجود الإنساني، بل هو نحو وجودِ لأي إنسانٍ بحيث يتحقق ضمن قابلية الوجودية. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا أن ننتظر من الإنسان أن يتخطى نحو وجوده ليصل إلى أمرٍ وراءه (3). وبعبارةٍ أخرى: حيث إنَّ وجود الإنسان - بالنظرية الأنطولوجية - وجودٌ مُلْقَى في عالمه وتابعٌ له، فإنَّ أي فهمٍ من الإنسان سوف يكون محدوداً بالأرضية الأنطولوجية لعالمه.

ص: 116

-
- 1- انظر: مارتن هайдغر، هستى وزمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص: 357 - 358؛ ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 144 - 145.
 - 2- انظر: أحمد واعظى، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 160.
- See: ; Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 297. -3

يُعدّ تفسير هайдغر لعالم الإنسان من أهم العناصر المحددة لنظريته الخاصة في الفهم. والبيان الصحيح لهذا العنصر له دورٌ مهمٌ في معرفتنا الدقيقة برؤيته للفهم. فتاريخية الفهم، واصطدام كل فهم بالقبليات، والبعض الآخر من العناصر الهرمنيوطيقية عند هайдغر، يعيننا على فهم نظرته إلى عالم الإنسان.

فهو يعتقد أن الإنسان غير منفصل عن عالمه أبداً. ولا يُراد بالعالم محيطنا وسائر الموجودات، بل هو ذلك الكل الذي يستغرق فيه الإنسان دائماً ويُعدّ عالماً شخصياً لكل إنسان. وبعبارة أخرى: ظروف الإنسان الوجودية هي التي توجد عالمه الشخصي. لذا، يعتقد هайдغر بتقدم عالم الإنسان على أي شيء في الإنسان؛ فهو مقدّم على تصور المفاهيم وعلى فاعلية الذهن و...؛ لأنّه يحدث في الإنسان تصوّراً لأي أمر داخل العالم. ولما كان هذا العالم أصلاً سابقاً على أي عملٍ معرفيٍّ، فإنه لا يمكننا وصفه اعتماداً على سعيينا. فالإنسان يدرك كل أمرٍ في العالم بحسب العالم الوجودي الخاص بهذا الإنسان، فهو يرى كل شيء من خلال هذا العالم الخاص. فعالمن كل إنسان يكون من القبليات، ويُعدّ مهيمناً على كل شيء. لذا، يرى هайдغر أن الفهم يحصل من خلال هذا العالم، الذي هو أساس لأي فهم⁽¹⁾. وبعبارة أخرى: لا يمكننا أن نحصل على فهمٍ منفصلٍ عن العالم الشخصي للإنسان؛ لأنّ الإنسان يرى الأمور ويفصلها دائماً من خلال الباراديمات الحاكمة على عالمه الذهني.

ص: 117

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنيوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 146-147.

ويعتقد هайдغر أن النظرة النفسية إلى اللغة قائمة على القول بالتمايز بين اللغة والعالم؛ والحال أنه بناءً على ما تقدم، أي العلاقة بين الإنسان وعالمه المحيط به، لا يمكن القول بوجود تمايز بين العالم واللغة، ولا بين العالم والمعنى، بل لا معنى لذلك. فليست لغة الإنسان أمراً مستقلاً عن عالمه. لذا، يجب أن ننظر إلى اللغة بنظرة أنطولوجية. ويرى هайдغر أن الكلمات تدل على وجود الأشياء؛ أي هي علاماتٌ على «الوجود - داخل - العالم» لكل وجود داخل العالم [\(1\)](#). والنظرة النفسية ترى اللغة أدلةً مستقلةً للفهم؛ لأنها تصوّر اللغة كأمرٍ مستقلٍ عن العالم وبإمكانه أن ينظر من فوقِ إلى واقعيات العالم في فهم حقائقها. لكن الأمر ليس كذلك عند هайдغر، إذ يعتقد أنه لا يمكن أن تكون اللغة منفصلةً عن العالم، بل هي جزءٌ من العالم، وبالتالي، تابعةً لحدود العالم وقبلياته.

وبينظر هайдغر، ليس امتلاك المعنى شيئاً حتى يمنحه الإنسان لأي شيءٍ آخر؛ بل المعنى عبارةٌ عن شيءٍ يعطى للإنسان من قبل العالم الحاكم على الأشياء. كما يرى أن التأويل عبارةٌ عن إعطاء الصراحة للفهم، وليس التأويل إعطاء المعنى لشيءٍ عارٍ عن المعنى. فهو يعتقد أن المعنى ليس شيئاً يمكن أن يعطيه الفاعل إلى شيءٍ آخر، بل هو نفس الوجود الذي يظهر في عالم الدازين. وعلى هذا الأساس، لا

يستطيع المؤرّل إلا أن يعطي الصراحة لذلك الأمر الوجودي [\(2\)](#).

وهذه النظرة للغة، تركت تأثيراً عميقاً على الاتجاهات

ص: 118

1- انظر: محمود خاتمي، جهان در اندیشه هایدگر، ص: 220 - 223.

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتياك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 148-149.

الهرمنيوطيقية عند هايدغر؛ لأنَّه، من جهةٍ، يرى أنَّ اللغة والعالم أمران لا يمكن أن ينفكَا عن بعضهما البعض، ومن جهةٍ أخرى، يذهب إلى أنَّ الفهم يتتحقق دائمًا في أحضان اللغة. وبالتالي، فإنَّ كلَّ فهمٍ يتشكل في أحضان هذا العالم، وهو بالضرورة مبنيٌ على قواعد هذا العالم أيضًا. وبعبارةٍ أخرى: حيث إنَّ اللغة توجد في أحضان عالم الإنسان الخاص، فإنَّها ستتشتمل على محدودياتٍ خاصةٍ. وعلى هذا الأساس، لا يمكننا أن ننتظر منها أن تكون أداةً لفهم العالم.

وانطلاقاً من ربط اللغة بالوجود، يصرّح هايدغر أنَّ «اللغة بيت الوجود»؛ أي إنَّ وجود الأشياء يتشكل في أحضان الكلمات واللغة⁽¹⁾. ومن هنا، ليست اللغة - بنظره - أداةً تربطنا بالآخرين، كما أنها ليست ظهوراً للتفكير المنطقي؛ بل هي نوعٌ ظهورٌ وتجلٌّ للواقعية؛ أي هي ظهورٌ لوجود الإنسان وداخله أو لهذا العالم الحاكم على الإنسان.

قبليات الفهم:

قبل أن يتعرض هايدغر لمسألة قبليات⁽²⁾ الفهم، صرَّح نيشه (1844 - 1900) بأنَّ كلَّ فهمٍ مبنيٌ على الأحكام المسبقة⁽³⁾ عند المؤلف. وقد حذر الآخرين من عدم انتظار الفهم الخالص عن القبيليات، فالإنسان يتأثر دائمًا في فهمه وتأويله برغباته وزاوية نظره الشخصية.

ص: 119

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 149 .

Fore structure. -2

Prejudice. -3

يا سعادة الفلسفه! احفظوا أنفسكم تجاه تلك الأسطورة الخطيرة والقديمة والتي تدعى وجود موضوع يفهم دون تدخل الرغبات والآراء والزمان. احذروا من فخ المفاهيم غير المنسجمة، من قبيل: «الفهم الخالص»، و«الروحية المطلقة»، و«العلم في نفسه». النظر يعني النظر من خلال زاوية محددة ومنظور معين؛ والعلم يعني العلم من خلال زاوية محددة، فقط لا غير. لا يستطيع عقل الإنسان أن يتجرّد عن رؤيته ومنظاره -التي تكون الرؤية والعلم عبره فقط-. صار العالم بعيوننا «غير متناهٍ» من جديد؛ وبالتالي، لا يمكننا أن ننكر أن بإمكان العالم أن يستعمل على تأويلاً غير متناهٍ⁽¹⁾.

فك كل تقييم يصدر من الإنسان، فإنه يكون صادراً عن رؤية مسبقة محددة تهدف للحفاظ على إحدى الجهات التالية: الفردية، أو الاجتماعية، أو العرقية، أو الحكومية، أو الكنسية، أو الإيمانية أو الثقافية. فدائماً يترافق التقييم مع رؤية مسبقة⁽²⁾.

تُعدّ مسألة القبليات المعرفية الخالصة من أي قيدٍ أو شرطٍ، أساساً في نظرية هайдغر الهرمنيويتية إلى الفهم، والتي نتجت عن تأثره الشديد بنيته. فيرى هайдغر أنه لا يمكننا أن نفرّغ الفهم أو التفسير من كل الأحكام المسبقة والقبليات الفهمية. ويؤكد بصراحة على أنه لا وجود للتفسير الخالص والعاري عن كل الشوائب القبلية؛ بل كل تماّسٌ مع العالم، لا بد أن يكون مبنياً على قبليات⁽³⁾. ويذكر هайдغر

ص: 120

1- فريديريك نيتشر وآخرون، هرمنوتيك مدرن: گزینه جستارها، ترجمة: بابك أحمدي وآخرين، ص: 37 - 40 .

2- انظر: المصدر نفسه، ص 43 - 44 .

3- انظر: مارتن هайдغر، هستي وزمان، ترجمة: سیاوش جمادی، ص: 371 .

ثلاثة عناصر أساسية دخلية في تشكيل القبيليات عند المفسر، وهي: المعلومات المسبقة (1)، وجهة النظر المسبقة (2)، والتصور المسبق (3).

دائماً يكون التفسير مبنياً على الفروض المسبقة؛ أي إن التفسير هو ذلك الفهم الذي يرجع إلى كليات معلومة مسبقة، والتفسير في كل مورد يعتمد على وجهة نظر مسبقة، تحديد طريق الدخول بحسب قابلية التفسير، بحيث تكون طريقة الدخول هذه قد استعملها مسبقاً. كما أن التفسير مبني أيضاً على تصوّرٍ مسبقٍ؛ أي إن التفسير ينتهي شيئاً فشيئاً بنظام مفهومي محدد. ويستحيل أن نحصل على فهم دون فرضٍ مسبقةٍ. فليس التفسير إلا فروضاً بديهيةً مسبقةً، لا مفر للمفسر من بدء تفسير بـ: معلوماتٍ مسبقةٍ وزاوية نظرٍ مسبقةٍ وتصوّرٍ مسبقٍ (4).

وقد استعان هайдغر ببيانٍ انتطولوجيٍ للدرازين من أجل تحليل فروض الفهم المسبقة وسببها. فهو يعتقد بظهور إمكانات الموجود (الدرازين) أثناء إسقاط الفهم. وهذه الإمكانات مرتبطةُ نوع وجود الدرازين. وعلى ضوء «الوجود في العالم»، تكون موجودات كل عالم قد أقيمت فيه. ويكون للدرازين معنىً عندما يفهمون ضمن عالمه. فيتضح أن المعنى رهين المعلومات المسبقة وزاوية النظر المسبقة والتصور المسبق. ويرجع الفهم دائماً إلى «الوجود في العالم». يوجد

ص: 121

Fore having. -1

Fore sight. -2

Fore conception. -3

. 373 – 372 . مارتن هайдغر، هستى وزمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص:

دائماً وجودً مع أيِّ فهمٍ لـ«الوجود في العالم»، كما أنه يوجد «الوجود في العالم» مع أيِّ فهمٍ للوجود [\(1\)](#).

وعلى هذا الأساس، يعتقد هайдغر بأن مجموعة الفروض المسبقة والمرتبطة بالتجربة، هي التي تعطي شكلاً للتآويلات. وقد سمي هذا الأمر بالحالة التأويلية [\(2\)](#). ومراده أن الوجود الإنساني يشتمل على هيكليةٍ هرمنيوطيقيةٍ كامنةٍ بشكلٍ مخفىٍ في كل تأويلاته، حتى في العلوم الطبيعية [\(3\)](#).

والسر في تأكيد هайдغر على القبيليات الفهمية هو اعتقاده بأن «اللغة بيت الوجود». وعلى هذا الأساس، تأتي الأشياء إلى الوجود في أحضان الكلمات واللغة. لذا، لا يمكننا اعتبار وجود الأشياء شيئاً منفصلاً عن اللغة والعالم الحاكم عليها. وفي هذا الإطار، يكون كلُّ فهمٍ مسبوقاً بقبلياتٍ تمهد لها اللغة.

ويدعى هайдغر استحالة التأويل بدون فرضٍ مسبقةٍ، وبالتالي، لا يُبقي مجالاً أمام أيِّ تأويلٍ خالٍ من الأحكام المسبقة والقبليات؛ لأن كل تأويلٍ - حتى في الموارد البديهية - مُبنٍ على فرضٍ مسبقةٍ غيرٍ واعيةٍ. ويعتقد أنه لا يمكننا القول بأن المؤول بالنسبة لأثرٍ أو نصٍ ما، يكون خارجاً عن الزمان والمكان، أي خارجاً عن أفق التجارب والعلائق، بل

ص: 122

1- المصدر نفسه، ص: 374

2- Hermeneutical situation.

See: Van A. Harvey, in: "Hermeneutics", Encyclopedia of Religion, edited By Mircea Eliade, v. 6, p. 284. 3-

هو بالدقة يكون في تماٌ مع النص أو الأثر في زمانٍ ومكانٍ محدّدين [\(1\)](#).

تاريجية الإنسان:

إحدى الخصوصيات المهمة التي طرحتها هайдغر بالنسبة إلى الدازين هي تاريجية الدازين [\(2\)](#). وهذا يعني أن وجود الدازين هو وجودٌ تاريجيٌّ. ويعتقد هайдغر أن التاريجية مبنيةٌ على الزمانية؛ لأن الدازين موجودٌ تاريجيٌّ بسبب كون الزمان أساساً في وجوده [\(3\)](#). والمراد من التاريجية هو أن يُفهم الدازين كأمرٍ ماضٍ يتعلّق شيئاً فشيئاً بالتاريخ الذي هو ليس حاضراً أبداً لكن تأثيراته السابقة لا زالت ماثلةً بين أيدينا. هذا التاريخ الذي يعيّن المستقبل في الحاضر، وهو الذي يجرّنا من الماضي إلى الحاضر والمستقبل [\(4\)](#).

ويستعمل هайдغر التاريجية بمعنى آخرً أيضاً. فيزيد بها أن الدازين هو بشكلٍ عمليٍّ مهدٌّ تاريجيٌّ. فيعتقد أن لا معنى للدازين دون هذا المهد التاريجي؛ لأن وقوع الدازين متلازمٌ مع كونه تاريجياً. هذا التاريخ الذي وقع فيه الدازين، يشتمل على الثقافة واللغة وكل الإمكانات المشتركة التي يستفيد منها الدازين، والتي أُلقي فيها [\(5\)](#). لذا، يكون الفهم دائماً محدوداً بالتاريخ وقواعدـه.

ص: 123

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص 150 .

Historicity -2

3- انظر: مارتـن هـайдـغر، هـسـتـى وزـمـانـ، تـرـجمـةـ: سـيـاـوـشـ جـمـادـيـ، صـ: 780 .

4- انظر: المـصـدرـ نـفـسـهـ، صـ: 783 - 784 .

5- انظر: محمود خاتمي، جهـانـ درـ اـنـدـيـشـهـ هـايـدـگـرـ صـ: 209 - 210 .

بدأت الهيرمنيوطيقا الفلسفية مع هайдغر، وحدث فيها تحولٌ عظيمٌ. فقد خربت النظرة التقليدية للهيرمنيوطيقا شيئاً فشيئاً، وحلّ محلها النظرة الفلسفية. ويُعد هانس جورج غادامير (1) أفضل تلميذٍ لهайдغر في الهيرمنيوطيقا الفلسفية، وقد سعى كثيراً لتبين نظرياته الهرمنيوطيقية وإثباتها.

ويمكِن عدّ كتاب الحقيقة والمنهج (2) لغادامير تفسيراً سلساً لنظريات هайдغر. وهذا لا يعني أن غادامير لم يأت بشيءٍ جديدٍ، كما لا يعني أنه وافق كل آراء أستاذة؛ بل ثمة مواردٌ هرمنيوطيقية قد أبدع فيها غادامير.

وهيرمنيوطيقا غادامير هي أكثر عمليةً في مجال الفهم. وقد بني نظرياته على مبانٍ وجوديةٍ (أنطولوجيةٍ) ومعرفيةٍ. وبعبارة أخرى: يمكن القول بأن إسهامات هайдغر كانت ذات أثرٍ نظريٍّ غالباً، وأما إسهامات غادامير فكان أغلبها ذاتاً عمليّاً. فلم يكن هайдغر مشغول الفكر بتأثيرات نظرياته في مقام العمل، بينما كان غادامير كذلك. ويمكن مشاهدة هذا الأمر في آثاره الهرمنيوطيقية.

وسوف نبيّن في هذا الدرس نقاط الاشتراك والافتراق بين هайдغر وغادامير، ثم نتعرّض لبيان العناصر الهرمنيوطيقية عند غادامير.

ص: 125

Hans George Gadamer. -1

Truth And Method. -2

سعى غادامير لمتابعة مسيرة هайдغر من خلال النظر إلى الهيرمينيوطيقا بنظرية فلسفية، وابتعد بدوره أيضاً عن الاتجاهات الهرمنيوطيقية ما قبل الفلسفية، بسبب اعتماده على مبني الهيرمينيوطيقا الفلسفية. وقد اشتراك غادامير مع هайдغر في موضوعين أساسيين، هما: النظرة الفلسفية إلى الهيرمينيوطيقا، والنظرة غير الذاتية إلى الفهم. أما بالنسبة للموضوع الأول، فهو يعتقد أن الهدف الأساس للهيرمينيوطيقا هو التبيين الفلسفى للفهم نفسه الذي هو بمثابة نحو وجود لـالإنسان، بخلاف النظريات النفسية التي رأت الهيرمينيوطيقا أداة ومنهجاً للفهم الصحيح. وانطلاقاً من نظرة غادامير، لا يمكن تعريف علم الهيرمينيوطيقا بأنه قواعد وأدوات لفهم العلوم الإنسانية، بل هو سعيٌ فلسفى لتوصيف الفهم بمثابة عملٍ أنطولوجيٍّ في الإنسان. ولم يكن عنوان كتاب الحقيقة والمنهج ناطراً أيضاً إلى الهيرمينيوطيقا كمنهج؛ بل يبيّن هذا العنوان أن المنهج ليس طريقاً للوصول إلى الحقيقة، بل على العكس من ذلك، إن الحقيقة تقرّ من قبضة الإنسان الباحث عن المنهج.

وأما بالنسبة للموضوع الثاني المشترك بينهما، فيعتقد غادامير - كهaidgr - بعدم إمكانية الإنسان على أن يحدّ عمل الفهم بواسطة السيطرة فقط، بل يستحيل أن يكون عمل الذهن معياراً لمعنى الأثر (أو النص). وبخلاف النظريات الذاتية التي ترى أنه يمكن للمفسر أن يفهم قصد المؤلف أو المعنى الخفي الكامن في الأثر، ذهب غادامير

إلى أن المهم هو ما يظهر في المواجهات التاريخية المتكررة. وعلى هذا الأساس، لا يرى لذهن فاعل الفهم دوراً مستقلاً⁽¹⁾.

وعلى الرغم من وجود اشتراكاتٍ كثيرةٍ بين غادامير وهайдغر، لا سيما في نظرتهما الأنطولوجية لعلم الهيرمينوطيقا، إلا أن هدف غادامير الأساسي مختلفٌ عن هدف هайдغر. فهайдغر، سحب الهيرمينوطيقا إلى ساحة الوجود لأجل تحليل وجود الدازين؛ بينما يرى غادامير أن النظرة الأنطولوجية هي وسيلةٌ للوصول إلى المعرفة⁽²⁾. لذا، غضّ غادامير نظره عن التحليلات الانتزاعية الصرفة لهайдغر في المجال الأنطولوجي للدازين، وسعى كثيراً لجرّ الهيرمينوطيقا الفلسفية إلى مجال العمل ولتوسيع تأثيرات نظرياته في الفهم. لذا، كان هاجسه الأساس هو تحليل مسألة الفهم ونقد المنهج. وصحيحٌ أن هيرمينوطيقا غادامير بدأت بشكلٍ أنطولوجيٍّ، إلا أنها عملياً كانت في المجال المعرفي والمنهجي. ويتميز هайдغر بكون جهوده الهرمنيوطيقية -سواءً في البداية أم في ما بعد- مرتكزةً على الأنطولوجيا. وأهم فرقٍ بين هайдغر وغادامير هو أن هайдغر كان يسعى خلف الوجود، ويرى الدازين أفضل طريقةٍ للوصول إلى هذا الهدف؛ بينما كان غادامير يركض خلف معرفة الفهم نفسه، ويرى البحث عن الفهم بنحوٍ أنطولوجيٍّ أفضلَ طريقةٍ للوصول إلى هذا الهدف. لذا، تقترب هيرمينوطيقا غادامير من نظرية المعرفة؛

ص: 127

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 180 - 181 .

2- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كورزنن هوئ، حلقة انتقائى: ادبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفى، ترجمة: يوسف أبازرى ومراد فرهادبور، ص: 39 ؛ بابك أحmedi، ساختار وتأويل متن، ص: 571 .

بخلاف هайдغر الذي لم يكن هدفه من الأساس الارتباط بالنظرية المعرفية.

تجتب هайдغر الدخول في المباحث المنهجية والمرتبطة بالعلوم الإنسانية التي طرحتها دلتاي؛ بخلاف غادامير الذي أخذ سؤال دلتاي على محمل الجد، وبحث عن منهج العلوم الإنسانية بمبنٍ هайдغري. لذا، عنون كتابه بـ-الحقيقة والمنهج، لأجل استخدام الاستفادة من فهم هайдغر للحقيقة في مقابل فهم دلتاي للمنهج [\(1\)](#).

والحاصل أنه لم يكن المنهج هاجساً لغادامير، على خلاف ما يوحى به عنوان كتابه. بل سبب عنوته لهذا الكتاب هو اعتقاده بأن الحقيقة تهرب من قبضة الإنسان الساعي نحو المنهج. ولم يعرّف علم الهيرمينيوطيقا كقواعد عامةٍ مساعدةٍ في العلوم الإنسانية، بل عرّفها بأنها سعيٌ فلسيٌ لتوصيف الفهم كعملٍ أنطولوجيٍ في الإنسان [\(2\)](#).

ماهية الفهم في هيرمينيوطيقا غادامير:

يبتني الفهم بنظر غادامير على عدة عناصر، أغلبها مبنيةً بدورها على مباني ونظريات هайдغر الهرمنيوطيقية. وسوف نتعرض في ما يلي لبيان عناصر الفهم الأساسية عند غادامير.

ألف) ماهية الفهم:

تقدّم أن غادامير يعتقد أن الهدف الأساس من الهيرمينيوطيقا هو البحث الأنطولوجي عن الفهم وكيفية تحققه. وهو يرى الفهم بمثابة

ص: 128

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنتيك»، في: ديفيد كوزنن هو، حلقة انتقائی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمة: یوسف آبازری و مراد فرهادبور، ص: 39 .

Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 309. -2

نحو «وجود في عالم» الفاهم -الذى يقوم بعملية الفهم-. وتركز هاجسه على كيفية حضور الدازاين في العالم. فهو يعتقد أن الفهم عبارة عن نحو حضور الدازاين في العالم. وعلى هذا الأساس، يجب في الخطوة الأولى عدم اعتبار الفهم كأداة ومنهج للإدراك والفهم. طبعاً نذكر بأنّ هذا الفهم للفهم مبنيٌ على نفس المبني التي أصر عليها هايدغر في كتابه الوجود والزمان. ومن خلال الالتفات إلى خصائص الدازاين التي طرحتها هايدغر، وإلى تأكيده الخاص على أنطولوجية الدازاين، لم يعتبر غادامير الفهم أمراً مستقلاً عن وجود العالم، بل رأى أن تمام شؤونات الفهم يكون لها معنى في أحضان عالم الوجود.

وذهب غادامير -كهايدغر- إلى القول بأن الفهم عبارة عن الصورة الأصلية لتحقق وجود الإنسان؛ أي إن الفهم بالدقة هو نفس نحو وجود الدازاين. وبعبارة أخرى: وجود الإنسان له حالة واسعة، بحيث يمكن أن تظهر فيه الموجودات الأخرى. ومعنى هرمنيوطيقية الوجود الإنساني هو أنه يجيز لسائر الأشياء بالظهور. وهذه الحالة من السعة والانكشاف، هي حالة وجودية مقدمة على كل أعمال البشر وإدراكاتهم، من قبيل: التأمل والتفكير والشهود والتأنويل⁽¹⁾. وهذا التقدم الواسع للدازائين، وبالتالي تقدم اللغة والبارادايم الحاكم على الدازاين وعلى فهمه وتأنويله، يؤدي إلى أن يكون أثناء مواجهته للظواهر، مقيداً بالقواعد الحاكمة على وجوده.

وبخلاف النظريات الكلاسيكية والرومانسية للفهم، التي تعدّ

ص: 129

1- انظر: جهانغير مسعودي، هرمنوتيلك ونوانديشى دينى، ص: 66 - 67 .

فعل فاعل الفهم وتنسبه إلى ذهنه، يرى غادامير أن الفهم واقعة⁽¹⁾ تقع وتكون حصيلةً فعالية الأشياء نفسها (موضوع هذا الفهم والتجربة) (2). وتشكل هذه الواقعة خلف رغبة الإنسان وإرادته (3). وهذا الفهم للفهم ذي الاتجاه الفلسفى، هو ما سماه هайдغر بـ«الهيرمينوطيقا الوقانعية». ففي هذا الاتجاه، يرتبط الإنسان الفاهم بالعالم الذي وقع فيه؛ لأن العالم يرتبط بهذا الإنسان (4).

وعلى هذا الأساس، يرى غادامير أن ماهية الفهم أمرٌ خارج عن الإنسان، غير مرتبطٍ بداخله؛ بمعنى أن الفهم عبارةٌ عن حصيلة عواملٍ فاعلةٍ وخارجيةٍ عن ذهن الإنسان وإرادته. لذا، يعتقد بأنه لا يمكن عدّ الفهم خارجاً عن وجود الأشياء. طبعاً، سوف نشير في الأبحاث اللاحقة إلى هذه الأمور الخارجية عن ذهن الإنسان وإلى العوامل المؤثرة على تشكيل الفهم.

ب) لعبة الفهم:

من قواعد الفهم الأساسية في هيرمينوطيقا غادامير هي نظرته إلى عملية الفهم كلعبةٍ. فهو يرى أن معنى الفهم هو الدخول في لعبةٍ ذاتٍ طرفٍ واحدٍ وهو صاحب الفهم. الاتجاهات السابقة كانت تفصل بين الذات وبين الموضوع، وهيجل يرى حيّةً استقلاليةً لصاحب الفهم؛ بينما يعتقد غادامير بأنه لا يمكن التفكيك والفصل

ص: 130

Event of Understanding. -1

See: Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 309. -2

3- انظر: جهانغير مسعودي، هرمنوتيك ونوانديشى دينى، ص 74 .

4- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائى كاشانى، ص: 199 .

play. -5

بين صاحب الفهم وبين الموضوع واللعبة الحاكمين عليه. فيرى أن صاحب الفهم يدخل من خلال الفهم إلى لعبة ذات قواعد خاصة. ويكون صاحب الفهم في هذه اللعبة خاصاً لها ولقواعد الحاكمة عليها. لذا، ليس للإنسان حرية مستقلة بحيث يستطيع أن يفهم بارادته أمراً. ففي الواقع، من ناحيةٍ أنتولوجيةٍ، ليس الفهم إلا هذا الدخول في اللعبة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن عدّ الفهم ناتجاً عن ذهنية صاحب الفهم، ومن الأفضل أن نقول بأن صاحب الفهم يلعب في مسألة الفهم، ولا مفر له من اتباع قواعد هذه اللعبة.

في كتاب الحقيقة والمنهج، يبيّن غادامير مراده من مفهوم اللعب، حيث يقول:

«عندما نتناول اللعب من جهة علاقته بتجربة الفن، فهذا لا يعني أننا نصرف إلى توجّهٍ مبدع العمل الفني، أو إلى أولئك الذين يستمتعون به، ولا إلى حالاتهم الذهنية، كما أنها لا تصرف إلى ما تشعر به ذاتٌ معينةٌ من حريةٍ في أثناء انغماسها في اللعب، إنما نحن نقصر حديثنا على نمط وجود العمل الفني نفسه» [\(1\)](#).

لم يستعمل غادامير مفهوم اللعب لأجل القول بوجود دورٍ مهمٍ لصاحب الفهم، بل للإشارة إلى الماهية الوجودية للأثر نفسه، حيث يكون لصاحب الفهم بشكلٍ قهريٍّ دورُ اللاعب في هذه اللعبة. لكن ليس لهذا اللعب مدخلية في تحديد قوانين اللعبة على طبق رغباته. لذا، يصرّح غادامير في الحقيقة والمنهج بأن أهداف اللعبة تتحقق عندما يضيع اللاعب فيها. وعلى هذا الأساس، يجب في مقام بيان

ص: 131

See: Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 101. -1

ماهية اللعبة ^ألَا نسعى وراء البحث عن ذهن اللاعب، بل يجب أن نبحث عن المعنى الدقيق للعبة نفسها [\(1\)](#).

ويرى غادامير أن اللعبة وقواعدها حاكمةٌ على الإنسان حكومةً مطلقةً؛ بحيث لا يمكن الفرار من قبضتها. وبين بالمر بصراحةً هذه الحكومة من وجهة نظر غادامير، فيقول: «عندما تبدأ اللعبة، تكون حاكمةً ومسطرةً. وللأسف، فإن اللعبة تسحرنا وتجعلنا في قبضتها؛ وتكون مسيطرةً على اللاعب بشكلٍ حقيقيٍ» [\(2\)](#). وعلى ضوء هذا التحليل، يرى غادامير أن المهم في الهيرمينوطيقا هو التحليل الأنطولوجي للعبة وقواعدها، وأما صاحب الفهم، فيجب عده أمناً من الدرجة الثانية وتابعاً محضًا لشرائط اللعبة.

وعلى هذا الأساس، يعتقد غادامير بوجود نوع تقوّق وسيطرةٍ للعبة على اللاعب؛ لأن أهدافها وقواعدها حاكمةٌ عليه. ومع ذلك، ليست اللعبة عبارةً عن تلك القواعد المدونة في المجموعات، بل هي ذلك الشيء الذي يُلعب. وتميز اللعبة بأنها تتغوق على أهداف اللاعبين وتسسيطر عليهم، ومن جهةٍ أخرى، لا معنى لها إلا من خلال مشاركة اللاعبين. لذا، تكون اللعبة معينةً لأفعال اللاعبين، وليس شيئاً سوى أفعال اللاعبين ورؤاهم [\(3\)](#).

ج) الفهم وانصهار الآفاق [\(4\)](#):

يعتقد غادامير أن الحقيقة دائمًا في حركة دائريّة، ويمكن

ص: 132

See: Ibid, p.102. -1

2- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 190 .

See: Georgia Warnke, Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason, p. 50. -3

Fusion of horizons. -4

فهمها من خلال النفوذ إلى عالم الحوار (1). ويرى بأن الفهم عبارةً عن انصهار الأفق -أو التحامها-: أفق معنى المؤلف، وأفق معنى المفسر. أما الأفق المعنوي للأثر، فمرتبط بالماضي؛ وأما الأفق المعنوي للمفسر، فمرتبط بالحاضر. لذا، تكون المعرفة حاصلةً من دمج الأفق المعنوي الماضي والحاضر.

وقد فسّر غادامير الفهم بأنه الإجابة عن أسئلة الأثر، ثم أكد على أنه أثناء المعاوراة بين الأثر والمفسر، يكون لكل أثرٍ أسئلةٌ خاصةٌ بزماننا ومت坦سبةٌ مع الأفق المعنوي الحاضر، وهو يجيب عنها بدقةٍ. وفي هذه الصورة أيضاً، يُظهر هذا الحوار شيئاً من المعانى القديمة للأثر. وعلى هذا الأساس، يكون الفهم هو هذا الحوار بين هذين الأفقيين وهذين الرمانيين (2). الحوار بين الأفق المعنوي للنص وبين الأفق المعنوي للقارئ أو المؤرّ، يعني دمج هذين الأفقيين. فلا مفرّ من انصهار «زمن كتابة النص» مع «الزمن الحاضر» أثناء القراءة والتلقي (3).

يرى غادامير أن قراءة أيِّ نصٍ هي شبيهةٌ بحوارٍ يأخذ فيه النص مكان مؤلفه. النص المرتبط بموضوعٍ خاصٍ، يُخبرنا كلاماً ما؛ لكن في الحوار الحقيقى، يتم تبادل العقائد ووجهات النظر. فلا يكتفى المتشاورون بالكلام فقط، بل يُظهر كل منهم رأيه وعقيدته. وفي هذه الحالة، نسأل: هل باستطاعة النص المرتبط بموضوعٍ محدد أن يتحدث مع القارئ، وهل باستطاعة القارئ أيضاً أن يتحدث مع النص؟ يجيب غادامير بالإيجاب؛ ففي كل مرحلة يريد القارئ أن

ص: 133

1- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ص: 571 .

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 571 - 572 .

3- انظر: المصدر نفسه، ص: 573 .

يحدد معنى النص والموضع، فإنه يتحدث مع النص. فالقارئ يريد دوماً أن يجعل كلام النص معقولاً، وهذا تابع للفهم المسبق الذي يمتلكه القارئ عن الموضوع الذي يقرأ عنه. وبعبارة أخرى: عندما تتحدث عن فهمٍ خاصٍ للنص، فإن الرأي الخاص بالقارئ يكون ملحوظاً أيضاً⁽¹⁾.

ومن خلال ما مرّ، يتضح أن الفهم ليس إلا تلك المواجهة بين أفق المفسر وأفق المؤلف. وعلى هذا الأساس، يرى غادامير بأنه لا يمكن عدّ الفهم كاشفاً عن مراد المؤلف؛ لأن الأفق الذهني للمفسر يتدخل أيضاً في عملية الفهم ويكون له دورٌ مهمٌ أيضاً. كما أنه لا يمكن القول بأن الفهم هو المعنى الذي يراه المفسر فقط؛ لأن الأفق الذهني للمؤلف له دوره أيضاً في عملية الفهم ويدخل في نطاق اللعبة. وبالتالي، يكون الفهم الحاصل عبارةً عن مزج نظريات المؤلف ورؤى المفسر.

د) الفهم والأحكام المسبقة (2):

على أساس فهم هайдغر لمسألة الفهم، فإنه لا يمكننا أن نفهم نصاً أو مسألاً أو وضعاً محدداً فهماً خالصاً (حيث يكون باللحاظ الزمانى متناسباً فقط مع الوضع الحالى)؛ بل فهمنا يكون بحيث ثبتت الأحكام المسبقة وبعض الانتزاعات المفهومية السابقة⁽³⁾. وانطلاقاً من قبوله لهذا المبنى، فقد غادامير الفهم العادى من الزاوية التاريخية.

ص: 134

1- انظر: علي الرضا قائمي نيا، متن از نگاه متن، ص: 32.

2- prejudice.

3- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 194 .

يرى هайдغر أن ذهن المؤول في بداية التأويل لا يكون نظيفاً وحالياً، بل هو عبارة عن مجموعة من الأحكام المسبقة والفرض والرغبات المرتبطة بـ«الأفق المعنوي الحاضر». وهذه الاعتقادات والأفعال والمفاهيم والقواعد والضوابط والحدود الذهنية للمؤول، هي في حكم «محيط عالم» التأويل. فتأويل أيّ نصٍ سيكون منسجماً مع «محيط عالم» المؤول. ويعتقد هайдغر بأن التأويل عبارة عن دمج «محطي عالمن» أو «أفقين معنويين»: أحدهما لصاحب الآخر، والآخر لصاحب التأويل [\(1\)](#).

واعتماداً على فكر هайдغر، يؤكد غادامير على القاعدة التالية: كلما كانت الأحكام المسبقة دخيلة في صناعة وجودنا، فإنها لن تكون أحكاماً. وهذه القاعدة مبنية على القول بأن وجودنا وجودٌ تاريخي، وأن هذا الوضع التاريخي دخيلٌ في توجيه كل قدراتنا لأجل التجربة. وهذه الأحكام المسبقة هي ظروفٌ نجرب من خلالها أي شيء [\(2\)](#); لأن الاعتقاد بوجود أحكام عينية مبنيٌ على امتلاكنا الحرية الكافية لأجل الحكم؛ والحال أن الأحكام المسبقة تمنع من تحقق هذه الحرية الكافية للحكم بشكلٍ موضوعيٍ.

ولا يرى غادامير أن الأحكام المسبقة هي أمرٌ خارجةٌ عن وجود الإنسان حتى يمكن التفكير بغض النظر عنها والهروب منها؛ بل يرى أنها الواقعية التاريخية لوجود الإنسان. وعلى هذا الأساس، تكون الأحكام المسبقة أساساً لوجودنا، ومن خلالها يمكننا فهم

ص: 135

1- انظر: بابك أحمدى، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 574 .

2- فريديريك نيتزه، هرمنوتيك مدرن: گزینه جستارها، ترجمة: بابك أحمدى وآخرين، ص: 94 .

التاريخ. ويمكن بيان البُعد الهرمنيوطقي ل لهذا الأصل بهذا النحو، بأن نقول: يستحيل وجود أي تأويلٍ بلا فرضٍ مسبقةٍ. فلا يمكن تأويل النص المقدس أو النصوص الأدبية والعلمية دون فرضٍ مسبقةٍ⁽¹⁾. وللتذكير، نؤكد على لزوم عدم الفصل بين نظرية غادامير هذه وبين المبني الأنطولوجيَّة التي يبنها هайдغر. وبعبارة أخرى: ذكر هайдغر أن اللغة بيت الوجود، وأن وجود الداذاين قد أُلقي في العالم، وأننا تابعون دوماً للبيئة الحاكمة علينا و...، فلا يمكن الفصل بين الفرض المسبقة في عمل الفهم وبين وجود الإنسان. والنتيجة المنطقية لهذه النظرة الأنطولوجية هي استحالة وجود تأويلٍ بلا فرضٍ مسبقةٍ.

وعلى هذا الأساس، يعتقد غادامير باستحالة كون مفهوم «التأويل الحق» -أي التأويل الذي يكون في نفسه حقاً- هدفاً؛ لأنه لا يوجد أي تأويل دون ربطٍ ونسبةٍ إلى الزمن الحاضر، وليس هذه النسبة ثابتةً. ويجب فهم النصوص المقدسة أو غيرها ضمن موقعها الهرمنيوطقي؛ أي بالنسبة إلى الزمن الحاضر⁽²⁾.

ومع ذلك، يوصي غادامير بلزوم أن نكون مستعدين للتمييز بين الفرض المسبقة المثمرة وبين تلك الفرض التي تسجننا وتنعنا من التفكير والمشاهدة⁽³⁾. وهذا عجيب جدًا! فكيف يوصي غادامير

ص: 136

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 201 .

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 203.

3- انظر: المصدر نفسه، ص: 202.

بذلك على الرغم من قبولة المبني الأنطولوجية والهرمنيوطيقية لهايدغر؟

ه) [تاريجية الفهم \(1\)](#)

تُعدّ مسألة «تاريجية الفهم» من العناصر الأساسية في هيرمينيوطيقا غادامير. وقد تقدم في الدرس السادس، في تاريخ الهيرمينيوطيقا، أن درويزن هو أول شخصٍ تحدث عن تاريجية العلوم الإنسانية، واعتقد بلزوم حلّ معضلة تاريجية الفهم من خلال الكانطية الجديدة. لذا، كثيراً ما سعى دلتساي كي تتجاوز العلوم الإنسانية هذه المشكلة الهرمنيوطيقية. وعلى الرغم من عدم اعتقاد درويزن ودلتساي بأفكار الهيرمينيوطيقا الفلسفية في باب التاريجية، إلا أنهما وبشكلٍ لا إراديٍ قد مهدّا لطرح أفكار الهيرمينيوطيقا الفلسفية. وقد أشرنا في الدرس السابق إلى اهتمام هайдغر بهذا العنصر الهرمنيوطقي.

وقد أكد غادامير على هذا العنصر الأساسي لأنّه يعتقد بوجود مسافةٍ تاريجيةٍ بين الأثر وبين المفسر، وهذا ما يؤذدي إلى: عدم فهم الأثر بشكلٍ عينيٍّ، وإلى تأثر فهم الأثر بتاريخٍ تشكّله. وعند تعرّض غادامير لمسألة الوعي التاريجي، يقول:

لا يمكننا أن نتخلص من قيد الصيرورة التاريجية أو أن نبتعد عنه، حتى نصنع بهذه الطريقة من الماضي موضوعاً عينياً لنا... نحن دائماً مستقرون في قلب التاريخ... ومرادي أن معرفتنا تتحدد بواسطة تحولٍ تاريجيٍّ واقعيٍّ أو صيرورة هكذا تاريخ؛ بحيث لا

ص: 137

تكون هذه المعرفة من خلال هذه الحرية التي تجعلنا في موقع الهيمنة على الماضي [\(1\)](#).

وفي مقام بيان الدور المؤثر للأفق التاريخي، يرى غادامير أنه لا شك في أن الأفق العظيم للماضي -الذي نشأت عنه ثقافتنا وحياتنا الحالية- سوف يؤثر علينا في المستقبل في كل الموارد، سواءً كنا نرجوها أو نخشى منها. وقد تقدم غادامير خطوةً إلى الأمام، بعد أن استلهم من هайдغر، وادعى أن التاريخ حاضرٌ عندنا فقط في أحضان المستقبل [\(2\)](#).

ولا يوجد أيُّ نظرٍ أو فهمٍ محضرٍ دون الرجوع إلى الزمن الحالي. والتاريخ يفهم فقط من خلال ما فهم من معرفة في الزمن الحالي. وفي الوقت نفسه الذي يثبت مفهوم التاريخية هذه المسألة، فإنه يثبت أيضًاً مؤثرة zaman الماضي على الحاضر. والزمن الحالي أو الحاضر يفهم فقط من خلال النيات وأنحاء المشاهدة والفرض المسبقة المستخلصة من التراث الماضي. وليس الماضي كمجموعٍ من أمور الواقع التي يمكنها أن تقع موضوعاً للمعرفة، بل هو تيارٌ جارٌ يشاركتنا في كل عملية فهم. فليس التراث والتقليد شيئاً يقع مقابلنا، بل هو شيءٌ تقع فيه ونوجد من خلاله [\(3\)](#). وهذا التحليل لغادامير يبيّن عدم إمكانية تصوّر المستقبل بغضّ النظر عن الماضي، وعدم إمكانية ملاحظة الماضي بغضّ النظر عن المستقبل أيضًاً.

ص: 138

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنزيهوي، حلقة انتقائی: ادبیات، تاريخ وهرمنوتیک فلسفی، ترجمة: يوسف أبازري ومراد فرهادبور، ص: 41 - 42 .

2- فریدیریک نیتشه، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمة: بابک احمدی وآخرين، ص: 93 .

3- انظر: ریتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة: محمد سعید حنایی کاشانی، ص: 195 .

ويعتقد دلتاي أنه بإمكاننا الوصول إلى فهم عيني في العلوم الإنسانية. ويرى غادامير أن دلتاي وقع أسير العينية هذه؛ لأن غادامير يعتقد أن دعوى العلم العيني أو كون العلم معتبراً بنحو عيني، مبني على الموقف المعاوراء التاريخ الذي يمكننا من خلاله أن ننظر إلى التاريخ نفسه. وليس هذا الموقف متيسراً للإنسان. فالإنسان متباًه وتاريخي، وينظر ويفهم دائماً من موقفٍ مرتبط بمكان وزمان. لذا، لا يمكنه الوقوف بعد من نسبة التاريخ حتى يحصل على علمٍ معتبرٍ بنحو عيني. وهذا الموقف متوقفٌ على فرض علمٍ فلسفـي مطلق، وهذا فرضٌ غير معتبر⁽¹⁾.

وانطلاقاً من عنصر التاريخية والفرض المسبقة في التأويل، جعل غادامير أساس أي معرفةٍ تاريخية تحت مجهر السؤال. فلما كان ذهن كل إنسانٍ غيرٌ خالٍ من الفروض والأحكام المسبقة -التي تشكل أساس وجوده-، ولما كان كل تأويلٍ يتشكل بالنسبة إلى الزمن الحالي، فإنه لا يمكننا أن نحصل من الآثار التاريخية على معرفةٍ عينية.

لذا، يرى غادامير -في مقابل النظريات السابقة التي تعدّ التجربة تياراً من الإدراكات السياحية- أن التجربة في الحقيقة هي حدثٌ وواقعةٌ ومواجـهـة⁽²⁾. فلا يعدّ التجربة نشاطاً ذهنياً يريد الإنسان أن

ص: 139

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 196 - 197.

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 215.

يقوم بها بملء إرادته، بل مراده من التجربة هو الحقيقة الوجودية للإنسان في العالم الذي وقع فيه.

و) الجهة التطبيقية للفهم:

يُعدّ عنصر «التطبيق» (1) في الفهم من العناصر الهرمنيوطيقية عند غادامير (2). وانطلاقاً من وجود عنصرين أساسين في الهرمنيوطيقا وهما «الفهم» و «التفسير»، يقول: إن دمج هذين العنصرين يُنتج عنصراً ثالثاً جديداً في الهرمنيوطيقا وهو «التطبيق». ومن خلال الالتفات إلى هذا العنصر الجديد، يعتقد غادامير بأن كل فهمٍ يحصل من خلال الالتفات إلى تطبيقه على وضع المفسر وظرفه. على سبيل المثال، يختلف تطبيق مواضع الكتاب المقدس في الزمن الحالي عن الفهم التاريخي والإلهياني لها. وفهم المفسر للنص قائمٌ على أساس تطبيق النص في ظرف ووضعه الحالي (3).

ويرى غادامير بأن التطبيق جزءٌ ذاتيٌّ لكل فهمٍ. ويعتقد أنه كما أن الفهم دائمًا يتضمن للتطبيق بشكلٍ مسبقٍ. ومن أحد الإشكالات الأساسية لغادامير على شلابيرمان أنه غفل عن أن «الفهم عبارةٌ عن الوصول إلى توافقٍ مع شخصٍ آخر (حول موضوعٍ ما)». وعلى هذا الأساس، يعتقد غادامير أن فهم النص عبارة عن الوصول إلى الحقيقة التالية: عمّا إذا يتحدث النص معنا (4)?

ص: 140

Application. -1

2- يُعبر عن هذا العنصر في بعض الأحيان بـ«الإطلاق» أو «التطبيق».

See: Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 307- 308. -3

4- انظر: علي الرضا قائمي نيا، متن از نگاه متن، ص: 31.

وعلى ضوء هيرمينوطيقا غادامير، فإن الحقوقى يفهم مضمون القانون على أساس تطبيقه الخاص. ولا يحدّ القانوني نفسه أبداً بالمعنى الأصلي للنص وقਮيته التاريخية. والذين وضعوا القانون، تراهم لا يولونه كثير أهميةٍ. ففي مقابل الظروف الجديدة، سيكون للقانون معنى جديداً. هذا المعنى الجديد يحصل من خلال التطبيقات المختلفة للقانون في الظروف الجديدة [\(1\)](#).

وعلى أساس تحليل غادامير، فإن أي شيءٍ مثل تطبيق (الإطلاق) النص يتشكل في الفهم لأجل فهم الوضع والظرف الحالى. فالفهم يتضمن امتلاك شيءٍ كإطلاق أو نسبة النص مع الزمان الحاضر. ووظيفة التأويل هي السعي لإزالة المسافة بين النص والظروف الحالية. فمثناً إلى لزوم اشتغال التأويل على بيان معنى النص في عالمه، فإنه يجب أن يشتمل على توضيح معناه بحسب اللحظة الحالية. وبعبارة أخرى: فهم النص يتضمن دائماً إطلاقه [\(2\)](#).

وبناءً عليه، يرى غادامير أن تحقق الفهم عبارةً عن وضوح تطبيق معنى النص بالنسبة إلى الزمان الحالى للمخاطب. ومن الواضح أن هذه النظرية لغادامير مبنيةٌ على اعتقاداته السابق؛ أي انصراف الأفق وتاريخية الفهم والأحكام المسبقة في الفهم.

وهذه النظرة التطبيقية للفهم، أوصلت غادامير إلى أن كلِّ فهمٍ ميّنْ لجهةٍ خاصةٍ؛ لأنَّ نظرة من موقع خاص. وعلى هذا الأساس، لا يوجد لدينا نظريةٌ يُمكِّنها النظر من جميع الجهات. لذا، يبطل

ص: 141

1- انظر: المصدر نفسه، ص 35.

2- المصدر نفسه، ص: 207.

تصوّر وجود «تفسيرٍ صحيحٍ واحدٍ»؛ لأن التفسير يتضمّن دائمًاً وساطةً بين الماضي والحاضر. وظروف المفسر وموقعه، شرطٌ مهمٌ لفهم النص⁽¹⁾. من هنا، يمكن القول بأن الفهم والتفسير بنظر غادامير مرتبان بالظروف والأوضاع؛ ويترك كل ظرفٍ أو وضعٍ أثراً خاصاً في الفهم.

ز) الفهم واللغة:

ذهب النظريات التقليدية إلى أن اللغة أداؤه للوصول إلى الفهم. بينما أنكر غادامير -كهايدغر- المسافة بين اللغة والفهم، ورأى أن ماهية الفهم لغويةٌ. وهذا التفسير من غادامير مبنيٌ على عدم انفكاك اللغة عن عالم الواقع؛ بل برى نوعاً من العينية بين العالم واللغة. وبعبارة أخرى: ليس شكل اللغة⁽²⁾ ومضمونها أمرين منفصلين؛ بل هما غير قابلين للانفكاك عن بعضهما البعض بحسب التجربة الهرمنيوطيقية⁽³⁾. ولمَّا كان كُلُّ فهمٍ لغويًّا، فإن كُلَّ الأفهام والتفسيرات والتؤوليات مقيدةٌ بلغةٍ خاصةٍ وعالمٍ خاصٍ. لذا، لا يمكننا الحديث عن فهمٍ خالصٍ للنص أو فهمٍ نهائيٍّ له.

ينظر غادامير في هذه المسألة إلى اللغة بنحوٍ غيرِ أداتيٍّ. فطبيعة الأداة أنه يمكننا أن نستعملها ساعة نشاء، وأن نضعها جانباً ونتخلّى عنها عندما لا نريد أن نستفيد منها. بينما اللغة ليست كذلك؛ إذ نحن في جميع معارفنا عن أنفسنا وعن العالم محاصرون باللغة -التي تشكّلنا-.

ص: 142

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنزوبي، حلقة انتقائی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمة: یوسف آبازدی و مراد فرهادبور، ص: 142.

Verbal form. -2

3- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 274 - 276 .

ففي تقسيمنا اللغوي للدنيا، تكون خاضعين لأفكارنا ومعارفنا، وتكون اللغة دائمًا في حدود وجودنا. وعلى هذا الأساس، يرى غادامير اللغة خالقاً لعالم البشر؛ العالم الذي يظهر فيه كل شيء [\(1\)](#).

ويمكننا تلخيص نظرية غادامير في باب اللغة في ما يلي:

ليست اللغة أداةً؛ بل هي جزءٌ من وجود الإنسان وحاضرةً في كل معلوماتنا عن أنفسنا وعن العالم؛ ليست اللغة والكلمات علاماتٍ تدل على أمورٍ معينةٍ بشكل مسبق؛ بل هي أمرٌ حيويٌّ ومحركٌ له عينيةٌ مع الوجود؛

اللغة محطةٌ بالإنسان. فليست اللغة شيئاً متعلقاً بالإنسان، بل هي متعلقةٌ بالظروف والأوضاع وحاصل التجربة. لذا، تكون اللغة مبنيةً للظروف والأوضاع غير الخاضعة لاختيار الإنسان وتصريفه؛

اللغة محل ظهور الوجود؛ فهي مكانٌ يسكنه الوجود، وكل ما يظهر في اللغة فهو نفس الوجود؛

طبيعة اللغة تأمليةٌ؛ فهي كالمرآة التي يقف الإنسان أمامها ولا يرى اللغة؛ بل يرى من خلالها المعانى والمفاهيم والواقعيات؛

واللغة أمرٌ عامٌ وشاملٌ لكلٍّ شيءٍ، فلا يوجد شيءٌ أو شخصٌ يفهمون خارج إطار اللغة. وكلُّ نوعٍ من الفكر والفهم يتشكل في قالب اللغة؛
اللغة محلٌّ لظهور عالم البشر. اللغة هي العالم الذي يعرفه الإنسان ويعيش فيه [\(2\)](#).

ص: 143

1- انظر: بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن، ج 2، ص: 580؛ مهدوي هادوي الطهراني، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ص: 221 - 223.

2- انظر: جهانغير مسعودی، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، ص: 160 - 173.

إن مبني الوصول إلى الأفق المشترك بين النص والمخاطب، هو عنصر اللغة. ولما كان النص مرتبًا بقارئ النص وباللغة، كانت اللغة بمثابة أفقٍ مشتركٍ بيننا وبين النص. وظهور الأفق المشترك ناتجٌ عن عامل سماه غادامير بـ«التحام الأفاق». لذا، يكون الارتباط باللغة أو المشاركة فيها، بمنزلة واسطةٍ لتجربتنا في العالم. وهذا مبنيٌّ واقعيٌّ للتجربة الهرمنيوطيقية (1). وبعبارةٍ أخرى: حصلت التجربة الهرمنيوطيقية جراء التحام أفق المفسر مع أفق النص. وهذا يحصل في أحضان اللغة التي يرتبط بها هذان الأفقام. طبعاً، لا يُراد بأن اللغة المرتبطة بأفق المفسر هي نفس اللغة المرتبطة بأفق الآخر؛ بل هما مشتركان بأن كلاًّ منهما لغةٌ، لكن تميّز كلٌّ واحدٌ بمضمونها وسياقاتها. على سبيل المثال، لو قلنا: «أرض إيران لها قوّةٌ جاذبةٌ، وكذلك أرض ألمانيا»، فهذا لا يعني أن كلَّ ما يجذب في إيران فهو جاذبٌ في ألمانيا؛ إذ يمكن أن تكون الظاهرة (ألف) جاذبةً في إيران، ولكنها غيرُ موجودةٍ أساساً في ألمانيا؛ لكن مع ذلك، نقول بأن هذين البلدين مشتركان بأصل الجاذبية. وهكذا الأمر في أفق المفسر وأفق النص؛ إذ هما مشتركان في أصل اللغة؛ أي في كون كلاًّ منهما لغوياً، ويختلفان في مضمون اللغة.

معنى الآخر:

السؤال الأساس في هيرمنيوطيقا غادامير هو: ما معنى فهم الآخر؟ ما معنى الوصول إلى ضوء مبنيٍّ غادامير؟ هل يمكن الحديث عن فهم الآخر على ضوء تارikhية الفهم والأحكام المسقية؟

ص: 144

1- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنيوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، ص: 230 .

يعتقد غادامير بمعنى النص، لكنه لا يراه متضمناً للنسبة بين الأشخاص. بل يرى أن معنى الأثر هو الفهم الموضوعي للنص الذي صار عليه في الزمن الحاضر. فالفهم عبارةٌ عن المشاركة في التيار التقليدي الجاري، حيث يختلط الماضي بالحاضر في لحظة من اللحظات. ومن هنا، لا تكون ذهنية المؤلف ولا القارئ مرجعاً واقعياً؛ بل المرجع الواقعي هو بالدقة المعنى التاريخي الذي يملكه النص في الزمن الحالي .⁽¹⁾

وعلى أساس هذه النظرة إلى الفهم، يرى غادامير أن المسافة التاريخية أمرٌ مقبولٌ ومفيدٌ للفهم. والمراد من المسافة التاريخية هي تلك المسافة بين الحاضر والماضي؛ أي المسافة بين العينية المقصودة لتأريخ الأثر (أي المقصودة للمؤلف) والعينية الموجودة في الحاضر (أي المقصود المؤول). وتؤدي هذه المسافة التاريخية إلى عدم تمكّن المؤول من الإحساس بالمؤلف وعقیدته؛ لكن غادامير يعدّ هذه المسافة التاريخية أمراً إيجائياً في الهيرمينوطيقا؛ لأنها تؤدي إلى حذف الأمر غير الذاتي للموضوع؛ وهذا ما يجعل الموضوع أكثر وضوحاً بنظر المؤول. بل يعتقد غادامير بأن هذه المسافة الزمنية تؤدي إلى الاستفادة من الأحكام المسبقة المؤدية إلى الفهم الحقيقي (أي الأحكام المسبقة التي تكشف معنى الموضوع بالنسبة إلى الزمن الحالي)، مضافاً إلى منعها من تدخل الأحكام المسبقة المتعلقة بذات الموضوع (أي الأحكام المسبقة التي يُسقطها تاريخ المؤلف على النص). لذا، يعدّ غادامير هذا الفصل الزماني أمراً مثيراً، وسبباً لإيضاح المعنى التاريخي وال حقيقي للنص في الزمن

ص: 145

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 205.

الحالي⁽¹⁾. وهذه النظرة للمسافة التاريخية مبنيةٌ على ما ذكره غادامير في تحديد معنى فهم الأثر؛ أي فهم معنى الأثر من خلال الالتفات إلى نسبته مع الزمن الحاضر، لا مع مراد المؤلف. وهكذا تكون المسافة التاريخية ضروريةً لإدراكِ أكثر عينيةً لمعنى الأثر.

وعلى هذا الأساس، لم يَمْلِغْ غادامير إلى إعادة صنع عالم الأثر الفني وإعادة إنتاجه الذي ذكره شلايرماخر وآخرون. فأساس الهيرمينيوطيقا الرومانسية هي إعادة صنع عالم المؤلف لأجل النفوذ إلى ذهننته، وبالتالي الكشف عن نيته ومقصوده. لكن غادامير يعتقد أنه لا يجب أن نعدّ إعادة الصنع هذه عملاً أساسياً في الهيرمينيوطيقا؛ لأنه على طبق مبانيه، يكون معنى الأثر مرتبطاً بالأسئلة التي نطرحها في الزمن الحاضر. بناءً عليه، يرى أن إعادة الإنتاج والصنع والتوليد ليست هي الوظيفة الأساسية للهيرمينيوطيقا. والدليل الآخر أنه يرى استحالة إمكان إعادة صنع عالم المؤلف، فهو من قبيل إعادة الحياة التي انتهت. فكما لا يمكننا أن نعيد الحياة التي انتهت، كذلك لا يمكننا إعادة عالم المؤلف ومقصوده وإحياؤهما⁽²⁾. والأساس لهذا الاعتقاد هو القول بالمسافة التاريخية المؤدية إلى الفصل بين العينية المتحققة في الماضي والمتحققة في الحاضر. فإن لم يمكن بامكاننا الوصول إلى العينية التي انتهت وزالت، فكيف يمكن إعادةتها وإحياؤها؟

ص: 146

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 203 - 204.

2- انظر: المصدر نفسه، ص: 205 - 206.

انطلاقاً من العناصر الهرمنيوطيقية التي ذكرها غادامير، ادعى وجود دورٍ هرمنيوطيقيٍ في عملية الفهم. طبعاً، الدور الهرمنيوطيقي الذي يتحدث عنه مغايرٌ للدور الهرمنيوطيقي الذي ذكره الرومانسيون. فالدور الهرمنيوطيقي الذي ادعاه، يرجع من جهةٍ إلى عنصر «الأحكام المسبقة»، ويرتبط من جهةٍ أخرى بعنصر «الحوار بين النص والمفسر». فهذا الدور الهرمنيوطيقي هو عبارةٌ عن الحوار الدياليكتيكي بين النص وبين الفهم المسبق للقارئ. فالقارئ يذهب نحو النص انطلاقاً من أحکامه المسبقة وفهمه المسبق، فيصغي للكلام أو يقرأ النص، ثم يرجع مرة أخرى إلى هذه القبيليات والأحكام المسبقة، وقد يُعدّل عليها. ثم ينظر مرة أخرى إلى النص بنظرة جديدةٍ. فهذا الذهاب والإياب من وإلى النص، يستمر حتى ينتهي إلى توافقٍ وانسجامٍ بين النص وبين القارئ. ومن خلال الالتفات إلى المستقبل، فإن هذا الأمر يستمر إلى ما لا نهاية. بعبارةٍ أخرى: دائمًا في قراءة النص يندمج أفق القارئ مع أفق النص، ويتشكل الفهم في الدور بين هذين الأفقيين.

طبعاً، يرى غادامير بأن نقطة بدء الفهم هي أفق القارئ؛ أي من قبلياته الفهمية وأحكامه المسبقة. ويرد القارئ بأفقه إلى أفق النص، ويُصغي إلى كلامه. ويؤدي التركيب بين هذين الأفقيين إلى خلق فضاءً جديداً من المعارف والاطلاقات عند القارئ. ويمكن للقارئ عند دخوله إلى النص أن يتأثر بالأسئلة والترددات المرتبطة بأحكامه المسبقة أو أفق نفسه؛ لذا، يرجع إليها ثم يعود إلى النص بأفقٍ جديدٍ ورؤيهٍ جديدةٍ. ويستمر هذا الذهاب والإياب إلى أن يحصل توافقٌ مقبولٌ بين أفقه وأفق النص (1).

ص: 147

1- انظر: جهانغير مسعودي، هرمنوتيك ونوانديشى دينى، ص: 120 - 121.

ذكرنا في الدرس السابق أن الهيرمينيوطيقا الفلسفية مختلفةٌ من أساسها مع الاتجاهات الهرمنيوطيقية المتقدمة، ولها قواعد وأصولٌ متمايزةٌ عنها بشكلٍ كاملٍ. ويوجد نتائجٌ ولوازمٌ خاصةٌ للهيرمينيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير بحيث تؤدي إلى تحولاتٍ واسعةٍ في مجالاتٍ فكريةٍ متعددةٍ.

ولم ينحصر تأثير الهيرمينيوطيقا الفلسفية على الفكر الغربي وشخصياته، بل وقع بعض المسلمين التویريين تحت تأثيرها، وقبلوا أصولها ولوازمها وطبقوها على النصوص الإسلامية. وعلى هذا الأساس، كرروا في كتبهم نفس النظريات الهرمنيوطيقية الفلسفية.

وعلى الرغم من أن المؤسسين للهيرمينيوطيقا الفلسفية قد سعوا لبيان نظرياتٍ أساسيةٍ وجامعةٍ في باب الفهم والتفسير والتأويل، إلا أنه يجب القول بجرأة أنها تواجه إشكالاتٍ مهمةً. وصحيحٌ أن بعض دعاوى الهيرمينيوطيقا الفلسفية قد ذُكرت على نحو الموجة الجزئية، بحيث يمكن قبولها والتقدم إلى الأمام خطوة أخرى والسعى للتخلص من سوء الفهم؛ إلا أن الهرمنيوطيقيين الفلسفيين كانوا متهورين في دعاواهم العامة والشاملة والتي تشمل اللوازم الفاسدة للهيرمينيوطيقا الفلسفية أيضاً. والهيرمينيوطيقا الفلسفية -شاعت أم أبت- قد انجررت إلى عدم اعتبار النصوص المرتبطة بهذه النظرية.

وسوف نبيّن في هذا الدرس نتائج الهيرمينوطيقا الفلسفية وإنجازاتها وتأثيرها على بعض المسلمين التوريريين، ثم نعمد إلى تسجيل بعض الملاحظات والقدود عليها.

نتائج الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير:

لقد كان للهيرمينوطيقا الفلسفية -المشتتملة على قواعد وعناصر مُرّ ذكرها- تأثيرٌ شديدٌ على مختلف المجالات النظرية. ومن خلال الالتفات إلى عمومية هذه النظرية الهرمنيوطيقية، فإن نتائجها سوف تتعكس على كل الآثار والنصوص والعلامات وحتى السلوك البشري. وثمة نتائج كثيرةٌ لعناصر الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير -التي مُرّ ذكرها-، نشير في ما يلي إلى بعض منها:

1. يوجد دائمًا فاصلٌ بين الحقيقة وتفسيرها. فالإنسان يبحث دائمًا عن الحقيقة؛ إلا أنه لا يصل إلا إلى تفسيرها وتأويلها. وقد اقتضت الطبيعة الوجودية للإنسان بأن يكون مُلقيًّا في عالم مفسَّر من قبل. لذا، تكون استفادته من الواقعية هي نفس تفسير الحقيقة؛ وما يُسمى بالحقيقة فهو حقيقةٌ تفسيريةٌ؛
2. يتشكل الفهم والمعرفة من جهةٍ واحدةٍ وزاويةٍ واحدةٍ. فكُلُّ فهمٍ، هو في الحقيقة تفسيرٌ من جهةٍ خاصةٍ. ولا يوجد فهمٌ خالصٌ ومستقيمٌ -أي دون أيٍ جهةٍ أو زاويةٍ-. وفي الحقيقة، لا يفكر الإنسان في خلاٍ أبداً. والقبليات الفهمية والأحكام المسبقة والمعلومات المسبقة هي جهاتٌ ومواقِعٌ يقف عليها الإنسان وينظر إلى الحقيقة؛
3. العينية المراد بها مطابقة الفهم مع الواقع، لا معنى لها.

فانطلاقاً من الحقيقة التأويلية، تسقط نظرية المرأة كنموذجٍ في نظرية المعرفة عن الاعتبار، ويحل محلها نظرية النظارات أو ما يشبه ذلك؛ أي النظرية التفسيرية أو نظرية النظر من جهةٍ محددةٍ أو موقعٍ خاصٍ. وعلى هذا الأساس، تبطل الواقعية الكلاسيكية التي هي واقعيةٌ محضةٌ، فلا اعتبار لها أيضاً؛

4. عندما تقبل الحقيقة التفسيرية، فإنه لن يكون ثمة معنى للحقيقة الصحيحة بشكلٍ تامٍ والنهاية؛ ويستحيل تحقق هدف التفسير النهائي - الذي هو حقٌ في نفسه -. ويصبح مسار الفهم والتفسير عبارةً عن طريقٍ ممتدٍ إلى ما لا نهاية ولا يتصور لها نهاية أيضاً؛

5. عندما تقبل الحقيقة التفسيرية، فإنه يمكن أن تحصل على أكثر من فهمٍ صحيحٍ (لكنه ليس صحيحاً مطلقاً). وبعبارة أخرى: يُعدّ بحث تعدد القراءات من النتائج المباشرة المترتبة على الهيرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير؛

6. في الهيرمنيوطيقا الفلسفية، لا يوجد أصلٌ أهمٌ من أن الإنسان أثناء التعرف على الحقيقة، فإنه يجعل نفسه في موقع المحاور؛ أي يقبل ظهور معنى النص في المفسر وفي أفقه الذهني، وأن الموضوع يتضح من خلال التجربة الهرمنيوطيقية. ولا بد من العثور على الحقيقة في عالم الحوار؛

7. النص عبارةٌ عن ظاهرةٍ بشريةٍ ولغويةٍ. فاللغة تجلّ لوجود الإنسان وعالمه وثقافته. ويجب في الظواهر اللغوية -التي منها

النصوص - أن نبحث عن علامات وجود الإنسان وعالمه وثقافته. وفي هذه الأثناء، تكون نية المؤلف وقصده أمراً لا قيمة له أمام هذه العلامات (1).

8. ترى الهيرمينوطيقا الرومانسية أن عمل الفهم وتفسير النص هو إعادة إنتاج ذهنية المؤلف وقصده؛ بينما يذهب غادامير إلى أن عمل الفهم والتفسير هو الإنتاج؛ أي ينتجُ معنىً جديداً أثناء عملية تفسير النص؛ مع الالتفات إلى الدور الفعال لذهنية المفسّر وأحكامه المسبقة ولدور النص في هذا الإنتاج للمعنى (2).

تأثير الهيرمينوطيقا الفلسفية على بعض «التنويريين المسلمين المتأثرين بالغرب»:

تركّت نظريات الهيرمينوطيقا الفلسفية تأثيراً عميقاً على أفكار بعض التنويريين المسلمين المتأثرين بالغرب. ويظهر من بعض كتب هؤلاء أنهم سعوا للالتزام بمباني الهيرمينوطيقا الفلسفية وبلوازها ونتائجها. لذا، حاولوا الاستفادة من عناصر هذه الهيرمينوطيقا في باب نظرية الوجود، وطبقوا لوازماها أيضاً في مجالاتٍ مختلفةٍ من العلوم الإنسانية، لا سيما مجال المعرفة الدينية. وللتعرّف بشكلٍ إجماليٍ على هذا التأثر، نشير في ما يلي إلى بعض أدلة هذه الدعوى.

1. دور القبليات الفهمية في فهم الأثر:

تأثير كثيرٌ بعض المتنورين المسلمين -ذوي النزعة الغربية-

ص: 152

1- انظر: جهانغير مسعودي، هرمنوتiek ونوانديشى دينى، ص: 262 - 281 .

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتiek، ص: 297 .

بالقبليات الفهمية والأحكام المسبقة والرؤى القبلية والعلاقة في كل الأفهام؛ وسعوا لتطبيق هذه الأمور في مجال المعرفة الدينية.

ودائماً يختلف المفسرون والفقهاء المسلمين في تفسيرهم واجتهادهم وفتواهـم بحسب قبلياتـهم المعرفـية وتوقعـاتهمـ. وهذا أصلٌ كـلـيٌّ في فـهمـ النـصـوصـ وـتـقـسـيرـهاـ؛ لـذـاـ، كانـ طـرـيقـ الفـهـمـ وـالـتـفـسـيرـ الجـدـيـدـينـ مـفـتوـحـينـ دـائـمـاـ، ويـجـبـ أنـ نـنـقـحـ بشـكـلـ دائـمـ قـبـلـياتـناـ الفـهـمـيـةـ وـعـلـانـقـتناـ وـتـوـقـعـاتـناـ بـدـقـةـ وـجـدـيـةـ كـامـلـيـنـ [\(1\)](#).

وبـدونـ اـمـتـلاـكـ تـصـورـ وـتـوـقـعـ مـسـبـقـيـنـ عـنـ الـدـيـنـ وـالـنـصـوصـ الـدـيـنـيـةـ (ـكـالـكـتـابـ وـالـسـنـةـ مـثـلـاـ)، لاـ يـمـكـنـنـاـ أـنـ نـفـهـمـ أـيـ شـيـءـ مـنـهـمـ، فـلـاـ نـفـهـمـ مـعـنـيـ الدـيـنـ وـمـجـالـهـ وـلـاـ غـيرـ ذـلـكـ. فـاـمـتـلاـكـ فـهـمـ مـسـبـقـيـ وـفـرـضـيـاتـ مـسـبـقـةـ، شـرـطـ ضـرـوريـ لـحـصـولـ عـلـاقـةـ بـيـنـ الـمـفـسـرـ وـبـيـنـ النـصـ الـدـيـنـيـ، وـأـمـرـ لـاـ يـمـكـنـ تـجـنـبـهـ فـيـ فـهـمـ هـذـهـ النـصـوصـ. وـلـاـ وـجـودـ أـبـدـاـ لـلـذـهـنـ الـخـالـيـ [\(2\)](#).

بعـضـ الـأـشـخـاصـ ذـوـيـ التـزـعـةـ الـغـرـبـيـةـ وـالـمـدـعـيـنـ لـلـتـتـورـ الـفـكـرـيـ، يـرـوـنـ أـنـ تـأـثـرـ الـفـهـمـ بـشـخـصـيـةـ الـمـفـسـرـ وـعـلـاقـهـ هـوـ مـنـ الـأـمـارـاتـ عـلـىـ كـوـنـ الـمـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ بـشـرـيـةـ (ـبـالـمـعـنـىـ الـخـاصـ الـذـيـ يـرـيدـونـهـ). وـمـنـ هـنـاـ يـسـعـونـ لـلـقـوـلـ بـوـجـودـ تـمـاـيـزـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـبـيـنـ الـمـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ.

وـعـنـدـمـاـ يـقـالـ بـالـمـعـرـفـةـ الـبـشـرـيـةـ، إـنـهـ يـرـادـ وـصـفـ هـذـهـ الـمـعـرـفـةـ بـكـثـيرـ مـنـ الـصـفـاتـ الـبـشـرـيـةـ، وـلـاـ يـرـادـ فـقـطـ وـصـفـهـاـ بـالـعـقـلـانـيـةـ. وـعـادـةـ

صـ: 153

1- انظر: محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب وسنت، ص: 287 .

2- انظر: نفسه، نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران ها، چالش ها، راه حل ها، ص: 45 - 46 .

ما يتصورون أن العلم مرآة للقوة العاقلة عند الإنسان؛ ولكن مدعانا هو أن المعرفة محكومةٌ فقط لأحكام القوة العاقلة، وليس مرآة لها؛ بل الصفات البشرية الأُخري ترك أثراً عليها أيضاً؛ أي إن كنا نسعى وراء مصالحنا، أو وراء الجاه، أو الحسد، أو طلب الحق، أو...، وكان لوجودنا ارتباطٌ وتعلقاتٌ كثيرةٌ من هنا وهناك، فإن كل ذلك سوف يؤثر على علمنا [\(1\)](#).

2. تعدد القراءات:

تُعدّ مسألة تعدد القراءات والتفسيرات المختلفة للنص، من اللوازم المباشرة للهيرمينوطيقا الفلسفية. فعلى أساس مباني الهيرمينوطيقا الفلسفية، يمكننا أن نحصل على أفهم وقراءات متعددةٍ لنصٍ واحدٍ؛ بل يامكان شخصٍ واحدٍ أن يكون لديه العديد من التفسيرات لأثرٍ واحدٍ، بحيث تكون هذه التفسيرات والقراءات كلها معتبرةً وقابلةً للاعتماد. وهذا ما ادعاه بعض المتأورين المسلمين ذوي النزعة الغربية، وذكره بعباراتٍ مختلفةٍ في ما يرتبط بالنصوص الدينية:

يمكن لأناساً مختلفين أن ينظروا إلى النص من جهاتٍ وزوايا مختلفةٍ، فيحصلون على فهم وتفسير جديدين له. ويُعدّ الاختلاف في القبيليات الفهمية والعلاقة والتوقعات -الذى يؤدي إلى اختلاف زوايا النظر إلى النص- دليلاً آخر على عدم إمكان إغلاق باب التفسير والفهم وعلى عدم إمكان الادعاء بوجود نوعٍ واحدٍ أو أنواع محددةٍ من التفسير [\(2\)](#).

ص: 154

1- انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثوريك شريعت، ص: 107 .

2- محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب وسنت، ص: 288 .

القواعد والمعارف الأصلية في الشريعة -أي النصوص الدينية وسيرة أولياء الدين وستنهم- أمرٌ ثابتٌ، والذي يتغير هو فهمها؛ أي ما يتغير هو الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحاليل التاريخية والاجتماعية. وهذا التغير في الأفهام والاستنباطات والتحاليل، مستندٌ لا محالة إلى أمرٍ داخليٍّ؛ أي إلى المخزون المعرفي (غير الديني) للعلماء. ولما كان هذا المخزون المعرفي في حالة تغييرٍ وتكميلٍ مستمرٍّ، كانت هذه الأفهام متغيرةً ومتكملاً أيضاً. ولأجل ذلك، يُعد الاختلاف في فهم الشريعة أمراً إنسانياً طبيعياً. ولا مفر من تجدد هذه المخزونات البشرية والأفهام الدينية؛ لأن بعض المعارف مؤثرة في حصول القبض والبسط في ما بينها، ولا يوجد أئمٌ لا تطاله التحولات الحادثة في العلوم الأخرى [\(1\)](#).

3. الحوار بين النص والمفسر:

من الموارد الأخرى في الهيرمينيوطيقا الفلسفية والتي أثرت في بعض المسلمين ذوي النزعة الغربية هو عنصر التحام الآفاق وال الحوار بين القارئ والنص. ونتيجةً ذلك، إنتاج معنى جديدٍ في فهم النص، على أساس الحوار القائم بين النص والقارئ:

«معرفة الشريعة تحصل من خلال مجموع الأسئلة التي نطرحها عليها والأجوبة التي نسمعها منها. ومن خلال كثرة الأسئلة وتنوعها، تُظهر الشريعة نفسها بشكلٍ أفضل، وتسهل علينا عملنا فيأخذ صورةٍ نهائيةٍ عنها» [\(2\)](#).

ص: 155

1- انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثوريك شريعت، ص: 199 - 200 .

2- المصدر نفسه، ص 280 .

والتفسير الصحيح يحصل عندما تتم «المواجهة» بين المفسر ومخاطبيه وبين النص. وهذه الواقعية تدل بنفسها على أنّ ثمة معنًى خفيًا يبدأ بالظهور. فالمعلومات المسئبة والسؤال عن المقدمات والمقومات، هي أمرٌ مهمٌ (1).

4. عدم ثبات فهم النصوص:

التغير في المعرفة الدينية وعدم ثباتها هو أيضًا من إفرازات الهيرمنيوطيقا الفلسفية التي أثرت بشكلٍ جدّيٍّ و مباشرٍ على النظرية التفسيرية عند التنويريين المسلمين (2):

فمدعانا هو أن «فهمنا لكل شيءٍ هو في حالة تغييرٍ»، وهذا بنحو الموجبة الكلية التي لا يُستثنى منها حتى البديهيات؛ أي إن فهمنا لهذا المدعى يتغير أيضًا. فالحديث عن تغير فهمنا لكل شيءٍ. وتغير الفهم يجري في البديهيات بل في أبده البديهيات -التي هي ألم القضايا، وهي أصل امتناع النقيضين- أيضًا (3).

وليس الكلام عن إضافة حلالٍ أو حذف حرامٍ أو نسخ آيةٍ أو مسخ روايةٍ، بل الذي يتغير هو فهم الناس للشريعة، وأما الشريعة

ص: 156

1- انظر: محمد مجتهد شبستری، هرمنوئیک، کتاب وسنت، ص: 30.

2- لا بد من الالتفات إلى أن تعدد القراءات وتغير المعرفة (الدينية أو غير الدينية) هو لازم أعم للكثير من المدارس والنظريات الحديثة في مجال التنظير الأدبي والهرمنيوطيقي. فعلى سبيل المثال، التفكيكية والبراغماتية الجديدة وجميع اتجاهات محورية القاريء، تعتقد بشكل عملي بسیلان الفهم وتغييره، لكنهم يختلفون في تقرير ذلك وبيانه. وعلى هذا الأساس، فإن اعتقاد بعض التنويريين المسلمين بسیلان الفهم وتغير المعرفة، يمكن أن يكون متأثرا بالهيرمنيوطيقا الفلسفية أو بسائر اتجاهات محورية القاريء.

3- انظر: عبد الكريم سروش، قبض وسط توریک شریعت، ص: 116 - 117.

فهي ثابتةٌ. لم يُجب أن نغلق باب هذا التغيير ونمنع أو نحرّم الأفهams الجديدة والتجليلات الحديثة للشريعة؟ في الحقيقة، إن فهم المعنى هو حصيلة تركيـٰ بين الخارج والداخل. الشريعة التي حدثت في التاريخ هي شريعة صامدةٌ (هذا الخارج). وأما الفهم الجديد فيحصل للمفكـر عندما تختلط الشريعة الصامدة في ذهنه مع معتقداته المسبقة وأفكاره القبلية (هذا الداخل). والفيلسوف يقطف من كلامٍ ثمرةً ما، بينما يجني الفقيـه أو الأديـب ثمرةً أخرى. وهؤلاء الثلاثة واقعون أمام فاعلٍ واحدٍ. فليس معنى الكلام أو الحادثة ومدلولهما عبارة عن عصارةٍ تُستخرج منها، بل هو لباسٌ يُخلع عليهمـا [\(1\)](#).

تقدـالهـيرـمينـوـطـيقـاـ الفلـسـفـيـةـ:

من ابتكارات الهـيرـمينـوـطـيقـاـ الفلـسـفـيـةـ هو النظر بشكـلـ مستقلـ وأساسيـ إلى أـنـطـلـوجـيـةـ الفـهـمـ. وبالـلحـاظـ المنـطـقـيـ، يمكنـ الدـافـعـ عنـ كـوـنـ بدـاـيـةـ الهـيرـمينـوـطـيقـاـ منـ أـنـطـلـوجـيـةـ الفـهـمـ، ويـمـكـنـ لـذـلـكـ أـنـ يـؤـثـرـ كـثـيرـاـ فيـ النـظـرـيـاتـ المرـتبـطةـ بالـفـهـمـ. وـمـعـ ذـلـكـ، ثـمـةـ إـشـكـالـاتـ أـسـاسـيـةـ تـواـجـهـ نـظـرـيـاتـ هـايـدـغـرـ وـغـادـامـيرـ فيـ الهـيرـمينـوـطـيقـاـ الفلـسـفـيـةـ. وـسـنـشـيرـ فيـ مـاـ يـلـيـ إـلـىـ بـعـضـ هـذـهـ إـشـكـالـاتـ:

1. منطق هـايـدـغـرـ فيـ تـحـلـيلـ الـوـجـودـ:

تقـدـمـ فيـ الـدـرـسـ السـادـسـ أـنـ هـايـدـغـرـ اـبـدـأـ فـلـسـفـتهـ بـ«ـالـسـؤـالـ عـنـ الـوـجـودـ». وـقـدـ اـنـقـدـ الـفـلـسـفـاتـ الـجـدـيـدـةـ بـسـبـبـ غـفـلـتـهـاـ عـنـ هـذـاـ

صـ: 157

1- انظرـ: المـصـدرـ نـسـهـ، صـ: 81 - 182 .

السؤال الأساس. وعلى خلاف العادة الفلسفية السائدة في الغرب، فهو يعتقد أن مفهوم الوجود ليس بأوضح المفاهيم، بل هو أكثرغموضاً
[\(1\)](#). والنظريات السائدة تُعرض عن تعريف مفهوم الوجود بسبب الاعتقاد بوضوحه، أما هайдغر، فقد رأى أن كلية مفهوم الوجود دليلٌ على إبهام معناه.

واستدل هайдغر على لزوم البدء بالسؤال عن «الوجود» نفسه، من خلال القول بأن الوجود هو الذي يعيّن الموجودات [\(2\)](#). ويعتقد بلزوم البدء من وجود السائل لأجل الكشف عن معنى الوجود؛ أي يجب البدء من نفس الإنسان حيث عبر عنه بـ«الدازين» [\(3\)](#) (Dasein). وعلى هذا الأساس، يرى بلزوم البحث عن المسألة الأنطولوجية في مجال العلاقة مع العالم، لا في مجال علاقة الأشخاص مع بعضهم البعض. وبهذا التغيير، يكون هайдغر قد أغلق الباب أمام الجهة النفسية للفهم [\(4\)](#).

وعلى الرغم من سعيه لبيان طريقةٍ جديدةٍ في تحليل الوجود، إلا أن اتجاهاته وتحليلاته في هذا المجال لا تخلو من إشكالياتٍ ترد عليها. ولأجل تسلیط الضوء على نقاط الضعف في نظريته، نذكّر بالمسائل التالية:

ص: 158

-
- 1- انظر: مارتن هайдغر، هستى و زمان، ترجمة: سياوش جمادي، ص: 62 - 64 .
 - 2- انظر: المصدر نفسه، ص 71.
 - 3- انظر: المصدر نفسه، ص: 73-71.
 - 4- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، في: ديفيد كوزنر هوين حلقة انتقائي: أدبيات، تاريخ وهرمنوتيك فلسفى، ترجمة: يوسف أبازرى و مراد فرهادبور، ص: 28-29.

أولاً: الهدف الأساس لهайдغر من تحليل الدازين هو الكشف عن معنى الوجود؛ لكنه بقي في تحليل الدازين ولم يستطع أن يستفيد منه لأجل الكشف عن معنى الوجود. فبقي هайдغر في المقدمات الأنطولوجية، عجز عن إيجاد آفاقٍ واضحةٍ للوصول إلى أنطولوجيا عامةٍ. وهذا يعني إخفاق المنهج الذي كان يريده [\(1\)](#):

ثانياً: أول نقطة لبداية الانحراف الفكري لهайдغر تمكّن في اعتقاده بعدم بداعه مفهوم الوجود؛ والحال أن المفاهيم البديهية ليست أموراً يمكن تكليف البداهة لها. ومفهوم الوجود هو من أوضح المفاهيم، حيث ينتزعه ذهن الإنسان من كل الموجودات. ولا يمكن تعريفها حقيقةً؛ لأنها يتشرط أن يكون المعرف أوضح وأجل من المعرف، ولا يوجد مفهوم أوضح من مفهوم الوجود حتى نستفيد منه لبيان معنى الوجود. ومن الشواهد على بداعه مفهوم الوجود أنه عندما تحضر المعلومات الحضورية - وهي المعلومات الأكثر يقيناً - إلى الذهن على شكل هليةٍ بسيطةٍ، يكون محمولة «الموجود»، دون أن نحتاج إلى تحليل معنى الموجود [\(2\)](#). وعلى هذا الأساس، يكون مفهوم الوجود بديهياً ولا يمكن تعريفه؛

ثالثاً: لا تقبل دعوى لزوم الوصول إلى مفهوم الوجود من خلال تحليل «الدازين»؛ لأن مفهوم الوجود مشتركٌ معنوياً بين كل الموجودات؛ أي هو معنى مشتركٌ بين كل المصاديق، غاية الأمر

ص: 159

1- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 191 .

2- لمزيد من الاطلاع على بداعه مفهوم الوجود، انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفة، ج 1، ص: 279 .

أن هذه المصاديق تختلف في الشدة والضعف الوجودي [\(1\)](#). وعلى هذا الأساس، لا يوجد ميزة خاصةً للدرازين حتى يمكنه الدلالة على معنى الوجود بشكلٍ أفضل. كما لا يمكن قبول توجيهات غادامير؛ لأنَّه كون معنى الوجود هاجساً عند الإنسان الموجود، لا يلزم منه إمكان فهم الوجود بشكلٍ أفضل من خلال تحليل الدرازين. فالدرازين بنفسه وجودٌ يجب أن يدركه. والظاهر أنَّ هايدغر يفترض بشكلٍ مسبقٍ أن مفهوم الوجود مختلفٌ بين الموجودات؛ أي أنه مشتركٌ لفظيًّا [\(2\)](#). والحال أنَّ الوجود مشتركٌ معنوياً بين كل الموجودات. هذا كله من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى، لم يستطع هايدغر أن يفكك بين الأنواع الثلاثة للمفاهيم. فلو كان الوجود من المفاهيم الماهوية، فإنه يمكن فهمه من خلال الرجوع إلى الموجودات؛ لكنه من المفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي عن نحو الأمور الخارجية وحيثيتها عند المقارنة بين الأشياء، ولا تحكي عن الحدود الماهوية [\(3\)](#). فعلى سبيل المثال، ينبع مفهوم العلية من العلاقة بين العلل الخارجية ومعلولاتها، ويكون اتصافه ذهنيّاً. ولا يمكننا أن نحصل على معنى العلية من خلال تحليل ذات العلل الخارجية فقط. ولا يمكننا من خلال تحليل النار أن نكتشف معنى العلية، بل غاية ما يمكن أن نثبته هو تأثير شيءٍ على شيءٍ آخر. فالعلية

ص: 160

-
- 1- لمزيد من الاطلاع على الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود، انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكم، ص: 10 - 12.
 - 2- لم يصرّح هايدغر بالاشتراك اللغطي لمفهوم الوجود، لكننا نفهم ذلك منه من خلال طريقة نظرته في تحليل الوجود.
 - 3- للاطلاع على أنواع المفاهيم، انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفة، ج 1، ص: 18 - 201.

مفهوم ذهنٍ ليس له ما يُبَارِأَ عينيًّا في الخارج؛ لكن له منشأ انتزاعٍ خارجيًّا. وفرض انتساب هذا المفهوم إلى الأشياء الخارجية، معناه أننا نعرف معناه من قبل. وهكذا الأمر في انتساب مفهوم الوجود إلى الموجودات الخارجية.

2. تناقض (أو مفارقة) الهيرمنيوطيقا الفلسفية:

من الإشكالات الأساسية على الاتجاهات الهرمنيوطيقية والمعرفية الذين يعتقدون بالنسبة أو بالتشكّيك، هو أن هذه الاتجاهات والنظريات نفسها واقعةٌ في فح النسبية والتشكّيك؛ وهذا ما يؤدي إلى تناقضٍ داخليٍّ فيها.

ومن النتائج القطعية للهيرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير هو عدم وجود أيٍّ فهمٍ ثابتٍ وخاصٍ، بل الفهم دائمًا في حالة تحولٍ وتبدلٍ، ويتغير بالنسبة إلى مختلف الأشخاص والظروف. ومبني هذه النسبة العامة هو العناصر الأساسية للهيرمنيوطيقا الفلسفية في باب الفهم، من قبيل: «لا يوجد لدينا فهم أو تفسير بلا فرضٍ مسبقةٍ أو أحكام قبليةٍ»، و«كلُّ فهمٍ هو حصيلة التحام أفق المفسر مع النص»، و«كل الأفهام تاريخيةٌ»، و«الفهم عبارةٌ عن دخولٍ إلى لعبةٍ تكون قوانينها منتصرةً على الإنسان»؛ وغير ذلك من عناصر هرمنيوطيقية تقدمت الإشارة إليها في الدروس السابقة.

فلو قيلنا عمومية هذه الادعاءات في الهيرمنيوطيقا الفلسفية، للزم أن نسأل: هل تشمل هذه الادعاءات نفس تلك النظريات الهرمنيوطيقية الفلسفية أم لا؟ فالنظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية

لهایدغر وغادامیر هي بدورها عبارةً عن فهمٍ وتقسييرٍ. فهل دعوى أنه «لا يوجد لدينا فهمٌ أو تفسيرٌ بلا فروضٍ مسبقةٍ أو أحکامٍ قبليةٍ»، قد فُهمَت اعتماداً على فروضٍ مسبقةٍ وأحكامٍ قبليةٍ، أم دون ذلك؟ وهل دعوى عدم وجود فهمٍ خالصٍ ثابتٍ، هي بدورها فهمٌ ثابتٍ وخالصٌ، أم أنها في حالة تغييرٍ وتحوّلٍ أيضاً؟ فلو كانت هذه الدعاوى صادقةً أيضاً في موردها نفسها، للزم الخدش بأصل هذه الادعاءات، ولسقطت عن الاعتبار. وأما إن لم تكن صادقةً في موردها، فإن أصل هذه الادعاءات أيضاً يسقط عن الاعتبار؛ لأنَّهُ أمكننا أن نفترض وجود فهمٍ واحدٍ أو تفسيرٍ واحدٍ على الأقل مخالفٍ لهذه الادعاءات الكلية والعامية في الهيرمينيوطيقا الفلسفية. وبعبارةٍ أخرى: إن لم تكن دعوى «عدم وجود فهمٍ خالصٍ ثابتٍ» ثابتةً وخالصةً، فإنه لا يمكننا القول بوجود مثل هكذا دعوىٍ صحيحةٍ ويمكن الاعتماد عليها. وأما إن كانت ثابتةً وخالصةً، فإنه يكون قد ثبت على الأقل وجود فهمٍ واحدٍ ثابتٍ وخالصٍ. وفي هذه الحالة، سوف تكون هذه الدعاوى الكلية كاذبةً. والحاصل: أن هذه الدعاوى الهيرميونطيقية على نحو الموجبة الكلية، هي ناقضةٌ لنفسها. نعم، يمكن أن تكون الهيرميونطيقها الفلسفية بمثابة نظريةٍ قابلةٍ للبيان والتقديم، عندما تكون نظرياتها -على الأقل- خارجةً من قبضة النسبية والتناقض.

وقد التفت غادامير إلى هذه المسألة إلى حدٍ ما، وقبل بأنه قد يأتي يوم يثبت فيه خلاف نظريته، ويصل الإنسان إلى القول بعدم تاريخية فهمه. لكنه صرّح بأن ذلك لا يعني أن قضية «كلُّ فهمٍ متغيرٍ

وغير ثابت» هي دعوى متناقضة⁽¹⁾. وكأنه لم يأخذ إشكال التناقض والمفارقة في النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية على نحو الجد. وليس بحثنا ونقدنا منصبًا على أنه قد يأتي يوم تكون فيه نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية باطلةً، أو حقيقة الإنسان الأنطولوجية متغيرةً، وبالتالي تكون الأفهام غير تاريخية، حتى يأتي غادامير ويحل مسألة التناقض بكل سهولةٍ. فهروب غادامير من إشكال التناقض لا يمكنه أن يفتح لنا الطريق، بل الإشكال الأساس -كما ذكرنا- يمكن في أن النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية بهذه العناصر التي ذكرناها، تكون مشتملةً على تناقضٍ داخليٍّ. فالإشكال هو في كون الادعاءات في الهرمنيوطيقا الفلسفية تشمل نفس هذه النظرية أيضًا. ومن النتائج السلبية المترتبة على شمولها لنفسها، نذكر:

1. تأثر هذه النظرية بالفرض المسبقة والأحكام القبلية الشخصية لهايدغر وغادامير. وعلى هذا الأساس، لا تكون هذه النظرية معتبرةً أمام الآخرين؛
2. تاريخية نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية. وبناءً عليه، تكون هذه النظرية متأثرةً بتاريخها، فلا اعتبار ذاتيًّا لها؛
3. عدم ثبات النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية. وعلى ضوء ذلك، لم يجب علينا قبول حقانية هذه النظرية لكل الأزمان والظروف الأخرى (حتى الأزمنة والظروف المتأخرة عن الهرمنيوطيقيين الفلسفيين)؟

ص: 163

See: ; Hans George Gadamer, Truth And Method, p. 483. -1

4. دخول نظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية في لعبة الفهم، وكونها مقهورةً ومغلوبةً لقواعد اللعبة وقوانينها. ويترتب على ذلك أن تكون هذه النظرية نفسها حصيلة لعبٍ يلعب فيها الباحثون في هذه النظرية، وأن تكون قواعد هذه اللعبة موجبةً لظهور هذه النظرية. فمن أين لنا أن نعلم اعتبار قواعد هذه اللعبة وأنها تُلعب بشكلٍ صحيحٍ؟

3. الاتجاه النسبي (أو النسبية) في الهيرمينوطيقا الفلسفية:

تُعد النسبية من اللوازم القطعية لنظرية الهيرمينوطيقا الفلسفية عند هайдغر وغادامير (1). وللنسبة أنواعٌ متعددةٌ، من قبيل: النسبية الأنطولوجية (2)، والنسبية المعرفية (3). كما أن النسبة تُطرح في مجالاتٍ مختلفةٍ، من قبيل: النسبية السياسية (4)، والنسبية الثقافية (5)، والنسبية الأخلاقية (6). وليس النسبة في الهيرمينوطيقا الفلسفية من نوع النسبة الأنطولوجية، بل هي من نوع النسبة المعرفية التي يستلزم القول بها قبول سائر أنواع النسبة باستثناء النسبة الأنطولوجية؛ لأن الأمور السياسية والثقافية والأخلاقية وسائر المجالات المشابهة، مبنيةٌ على مسألة الفهم. فعندما نسحب النسبة إلى مجال الفهم، فإنها سوف تطال قطعاً هذا المجال أيضاً. والنسبة في الفهم هي ناتجٌ طبيعيٌ للكثير من العناصر التي طرحتها هайдغر وغادامير في

ص: 164

Relativism. -1

Ontological Relativism. -2

Epistemological Relativism. -3

Political. -4

Cultural Relativism. -5

Ethical Relativism. -6

الهيرمينوطيقا الفلسفية. فعلى سبيل المثال، دعوى أن «كل فهمٍ هو حصيلة التحام أفق المفسر مع النص» تدل بصرامةً على النسبية؛ إذ من جهةٍ، يمكن أن يكون لكل إنسانٍ أفقه الخاص، وبالتالي، سوف تتكثّر الأفهام بحسب تكثّر الأفاق؛ ومن جهةٍ أخرى، يمكن لكل إنسانٍ أن يكون له آفاقٌ متنوعةٌ بلحاظ الظروف والأزمنة المختلفة. ومن الطبيعي أن يتکثّر فهم كل إنسانٍ بسبب تكثّر آفاقه بالنسبة إلى أثرٍ واحدٍ. كما أن دعوى «عدم وجود فهم بلا-فروضٍ مسبقةٍ وأحكامٍ قبليةٍ» تستوجب النسبية المطلقة في كل الأفهام؛ لأنَّه لو كان ملوك كل فهمٍ هو الفروض المسبقة أو الأحكام القبلية للمفسر، لحكمنا بنسبية الأفهام من خلال الالتفات إلى اختلاف هذه الأمور المسبقة بين الأشخاص بل حتى عند الشخص نفسه لكن في ظروفٍ مختلفةٍ. وبالتالي، يلزم من هذه الدعوى إمكان الحصول على معانٍ لا متناهيةٍ بالنسبة إلى أثرٍ واحدٍ. وأما مسألة «تاريخية الفهم»، فهي بدورها تستلزم مشكلة النسبية. فلو قيلنا نظرية هайдغر وغادامير بأن كل فهمٍ يتشكل في صيورة تاريخيةٍ وتحت التأثير القطعي للعوامل التاريخية، لا مكنا أن نحكم بوجودِ أفهامٍ متعددةٍ لأثرٍ واحدٍ، -من خلال الالتفات إلى اتساع التاريخ واختلافه بين الأفراد. فبلحاظ اختلاف التواريف، يلزم نسبية فهم الأفراد بالنسبة إلى الأثر الواحد. وقد تؤدي هذه التواريف المتعددة والمتباينة إلى ظهورِ أفهامٍ لأثرٍ واحدٍ في عرض بعضها البعض.

ويلزم من النسبية المطلقة في الفهم فقدان الاعتبار المعرفي للكثير من الآثار، من قبيل: النصوص والكلام والعلامات؛ لأنَّه

في هذه الحالة، لا يبقى اعتبارً لهذه الآثار. فهل يتلزم المؤسسون للهيرمينوطيقا الفلسفية والمدافعون عنها بهذه اللوازم المنطقية لنظرتهم، ويقبلون التقيص من القيمة المعرفية لهذه الآثار؟

طبعاً، حتى لو التزموها بها في الظاهر، ولم يقولوا بوجود مشكلةٍ في قبول هذه اللوازم، إلا أنه لا يمكنهم التسليم بذلك في مقام العمل. فعلى سبيل المثال، عندما يطالع غادامير آثار دلتاي وينقدوها، فإنه يبني بشكلٍ مسبقٍ على أنه فهم المعنى المراد لدلتاي في هذه النصوص، وأن المعنى الوحيد الذي يفهم منها هو ما فهمه غادامير نفسه. وكون شلايرماخر دلتاي قد دافعاً عن اتجاهٍ منهجيٍ واحدٍ في الهيرمينوطيقا، هي دعوى استفادها المؤسسون للهيرمينوطيقا الفلسفية من آثار الهيرمنيوطيقيين الرومانسيين. ومن الواضح أن المركِّز في ذهن المؤسسين للهيرمينوطيقا الفلسفية هو أن العلماء الرومانسيين قد أرادوا هذا المعنى، ولا يمكن أن يفهم غير ذلك من عبارتهم. فلو أردنا الالتزام بلوازم النسبية، كيف يمكننا إذاً أن ننسب اتجاهًا منهجيًّا إلى شلايرماخر دلتاي بنحوٍ قاطعٍ؟

4. انتقال الرسالة؛ فلسفة إيجاد الأثر:

نظريَّة الهيرمينوطيقا الفلسفية القائلة بأن معنى الأثر يحصل من خلال التحام أفق المفسر مع أفق النص، تتعارض مع فلسفة إيجاد الأثر؛ لأن فلسفة كل أثرٍ -أعم من كونه مكتوباً أو شفهيًّا أو علامَةً أو...- هو أنه ينقل للآخرين رسالةً أرادها صاحب الأثر ومؤلفه. وانتقال الرسالة متوقفٌ على ملاحظة المؤلف لرسالةٍ وسعيه لنقلها

لآخرين بلغةٍ مناسبةٍ. فلا يريده المؤلف أن يوجد أثراً بحيث يستفيد منه الآخرون بشكلٍ شخصيٍّ ودون الالتفات إلى مراد المؤلف. ولا يقبل أيُّ مؤلفٍ عاقلٍ أن يوجد أثراً فقط لينسب هذا الأثر له؛ بل الفرض أنَّ المؤلفين يعتقدون مناسبة رسائلهم لكل الأشخاص أو لطائفةٍ محددةٍ منهم، وأنَّ نقل الرسالة لهم يصب في مصلحة هؤلاء الأشخاص أو يوجب إضرارهم. وهذا هدفٌ مطلوبٌ للمؤلفين.

من البديهي أن نفس هайдغر في كتاب الوجود والزمان وغادامير في كتاب الحقيقة والمنهج قد أرادا ذلك. ففلسفة تدوين كتاب الحقيقة والمنهج هي أن غادامير يريد نقل الأمور التي يعتقد بها إلى الآخرين. فهو في كل عبارات هذا الكتاب، كان يلاحظ رسالةً ما، ويريد إيصالها إلى آذان القراء وقلوبهم. فهل عبارات الكتاب مرتبطةٌ بالمعنى الذي قصده غادامير أم لا؟ وهل فهم عبارات الكتاب يوصلنا إلى المعنى الذي قصده غادامير، أم أنه إسقاطٌ لأحكام القارئ المسبقة على هذا الكتاب؟ لو كان في الواقع لا يوجد أيٌّ فهم بلا فرضٍ مسبقةٍ، وكان كل فهمٍ تاريخياً وزمانياً وناتجاً من التحام أفق المفسر مع النص، ولم تتمكن هناك أهميةٌ أو موقعيةٌ للمعنى المقصود للمؤلف، فما هي إذاً فلسفة تدوين هذا الأثر؟ هل يقبل غادامير أن نقرأ عباراته فنفهم نظرياتنا بدلاً من مراده؟ هل يمكن القول بأنه لما كان فرضنا المسبق هو «الوصول إلى فهمٍ عينيٍّ وخاصٍّ»، فإنه لدينا من كتاب الحقيقة والمنهج لغادامير أفهمٌ خالصةٌ وعينيةٌ وبلا فرضٍ مسبقةٍ؟ لو اعتبرنا أنَّ معنى الأثر هو ما يفهم الآخرون منه اعتماداً على قبلياتهم الذهنية

والوجودية، فهل يبقى من قيمة للأثر ولمؤلفه؟ إن نسبة نظريةٍ ما لشخصٍ اعتمدًا على آثاره، مبنيةٌ على إمكان الكشف عن مراده من آثاره. والمطالع لآثار الهرمنيوطيقيين الفلسفيين والمدافعين عنها، يجد كثيراً من أمثال هذه النسب. فعلى سبيل المثال، نجد في آثار بعض المدافعين المسلمين عن الهيرمنيوطيقا الفلسفية ولوازمها، أنه كثيراً ما ينسب نظرياتِ لأفرادٍ مستنداً في ذلك إلى آثارهم؛ فيقول بشكلٍ قاطعٍ بأن مراد المؤلف كذا وكذا. كما تراه أيضاً يرجع إلى الآيات القرآنية ويدعى أنه فهم معانيها وأنه هو المراد لله تعالى لأجل هداية الإنسان؛ أو يرجع إلى كلمات المعصومين عليهم السلام وينسب بعض العقائد لهم. فهل هذه النسب مبنيةٌ على غير إمكان الكشف عن المعنى المقصود للمؤلف؟ لو كان في الواقع كلُّ فهمٍ مرتبطاً بالفروض المسبقة للمفسر وبسائر العوامل المؤثرة في الفهم، فكيف يمكننا في مقام العمل أن ننسب بسهولةٍ النظريات والآراء لآخرين من خلال مراجعة آثارهم؟

5. التمايز بين دلالة الأثر وبين معرفيته:

من أهم عوامل الانحراف في الهيرمنيوطيقا الفلسفية وابتلاعها بالنسبة المطلقة هو عدم قدرتها على التفكيك بين مجالين أساسيين مرتبطين بالأثر، وهما: الجهة الدلالية (أو معرفة المعنى) [\(1\)](#) والجهة المعرفية [\(2\)](#).

ص: 168

Semantics. -1

Epistemology. -2

فكل أثرٍ يصدر عن شخصٍ عاقلٍ ويكون في مقام البيان (1)، فإنه يستعمل على معنى ذاتيٌّ؛ سواءً كان المخاطب في مقام فهم هذا الأثر أو لم يكن. فليس معنى الألفاظ والقضايا تابعاً لفهم المخاطبين وعدهم؛ بل لكل لفظةٍ معنى موضوعٌ لها، إما بوضع تعينيٍّ أو بوضع تعينيٍّ (2). وعلى أساس الأصول اللغوية، يستفيد المتكلم من هذه الألفاظ لأجل نقل رسالته إلى الآخرين. وفي غير هذه الحالة، سوف يكون عمله (التكلم أو التأليف أو...) لغوًّا وخلاف العقل. نعم، يوجد عواملٌ أخرى مؤثرةٌ في تعين المعنى الذاتي للنص، من قبيل: القابليات المختلفة للألفاظ، وظروف المتكلم، وسياق صدور الكلام، وشأن صدور الكلام. ويتحدد معنى الأثر على أساس معناه الوضعي بشكلٍ عامٍ وعلى أساس إرادة المؤلف بشكلٍ خاصٍ. وبينما على ذلك، لا يتبع معنى الأثر ودلاته فهم المخاطبين أو تفسير المفسرين. وبعبارةٍ أخرى: يكون معنى الأثر في مقام الثبوت الذاتي للأثر.

أما معرفية الأثر، فهي مرتبطة بمقام كشف المخاطبين عن المعنى الذاتي. فيمكن للمخاطبين في مقام فهم الأثر أن يكشفوا عن معناه الذاتي، ويمكن أن لا يكشفوا عنه. فلو كانوا عالمين بالقواعد الحاكمة على صدور الأثر ومطلعين على ظروف صدور الكلام،

ص: 169

-
- 1- المقصود من «الكون في مقام البيان» هو أن للمتكلم إرادةً جديةًّا أثناء صدور كلامه. فيخرج بهذا القيد الموارد التي يصدر فيها كلامٌ من المتكلم بقصد الهزل أو عندما لا يكون المتكلم في حالة عادلة.
 - 2- مرادنا من الوضع التعيني هو أن الوضع عين لفظاً ما في زمنٍ ما لمعنى ومقصود محددٍ، ثم تابعه الآخرون على ذلك. أما الوضع التعيني، فليس كذلك، بل على مر الزمن، يكون لدينا لفظٌ أو ألفاظٌ خاصةٌ تطلق على معانٍ محددةٍ، ثم تدريجياً بسبب كثرة الاستعمال يتضح وضعها لهذه المعاني المستعملة فيها، دون أن يتدخل واضح ويضيق اللفظ لمعنى محددٍ في زمنٍ معينٍ.

لأمكّنهم الكشف عن المعنى الذاتي. وفي غير هذه الحال، فإنه من الممكّن أن يُسقطوا تفاصيرهم وأفهامهم الشخصية على الآخر. وبعبارة أخرى: يمكن في مقام الإثبات أن ينتقل المعنى الذاتي للأثر إلى المخاطبين، كما يمكن أن ينتقل خلاف هذا المعنى. وعلى كل حالٍ، لا يمكن أن يكون المفسّر معيناً لمعنى الآخر؛ لأنّه عند مواجهته معه، ليس له شأنٌ إلا تحليله من الجهة المعرفية. ولا يخفى أنّ البعد الدلالي (أي معرفة المعنى) للآخر خارج عن قدرة المفسّر و اختياره. لكن الهرمنيوطيقيين الفلسفين، لم يفكّروا بين البعد المعرفي والبعد الدلالي، فأشركوا المفسّر في البعد الدلالي أيضاً، وجعلوا ظروف المفسّر معيناً في مقام اختيار معنى الآخر.

6. السؤال والجواب ومسألة الفهم:

ترى الهرمنيوطيقيا الفلسفية أنّ الفهم عبارةٌ عن حادثةٍ تحصل للمفسّر، بحيث يكون منطق السؤال والجواب حاكماً عليها. وفي هذه الحادثة، يوجه المفسّر أسئلةً للنص، كما يوجه النص بدوره أسئلةً للمفسّر. وبذلك، يكون الفهم ناتجاً عن دialecticalية السؤال والجواب، وبالتالي، يحصل الفهم من خلال أجوية النص على أسئلة المفسّر وأجوية المفسّر على أسئلة النص.

وفي مقام مناقشة هذه الدعوى، نقول: لا- يوجد تطابق بين هذا التحليل وبين الواقع؛ لأنه لا يحصل هكذا أمرٌ عند فهم النص. فحال المواجهة مع النص، لا يكون الكاتب والنحّاش في مقام سؤال القارئ والمفسّر، ولا في مقام الإجابة عن أسئلتهما. في الحقيقة،

لا يكون المؤلف وصاحب الأثر حاضراً أثناء مواجهة المفسر مع النص، حتى يكون تابعاً لأسئلته. نعم، المفسر يكون في مقام استنطاق النص والأثر، لكن لا بمعنى أنه بإمكانه الحصول على أجوية أسئلته في النص وفي كل الظروف [\(1\)](#).

ولأجل تحليل هذه المناقشة، نقول: في مقام مواجهة المفسر مع الأثر، يوجد نوعان من الأسئلة التي يمكن فرضها:

ألف) السؤال العام؛ وهو سؤال المفسر عن الرسالة التي يريد لها النص؛ أي عن هدف المؤلف من إيجاد النص والرسالة التي يريد أن يوصلها من خلاله.

ب) الأسئلة الخاصة؛ أي توقعات المفسر الخاصة من الأثر، حيث يتوقع المفسر أن يحبه النص عن أسئلته حتى التي لم تكن في بال المؤلف عند الكتابة.

فإن كان المراد من أسئلة المفسر وأجوبته بالنسبة إلى النص هو النوع الأول من الأسئلة -أي الأسئلة العامة-، لكان كلامهم منطقياً ومقبولاً. فكل إنسانٍ عاقلٍ، عندما يواجهه أثراً ويلتفت إليه، فإن أهم سؤالٍ يخطر إلى ذهنه هو السؤال عن المعنى الذي يريد المفسر في هذا النص، والسؤال عن هدف المؤلف من إيجاده؛ أعم من أن يكون هذا الهدف مفيداً له أو لا، وأعم من أن يكون متطابقاً مع توقعات المفسر أو لا. وأما إن كان المراد هو النوع الثاني من الأسئلة -أي الأسئلة الخاصة للمفسر-، فهذه دعوى بلا وجهٍ ولا

ص: 171

1- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 314 - 316 .

دليلٍ. نعم، من الممكن في بعض الأحيان أن يجد المفسر في النص أجبيةً عن بعض الأسئلة التي يحبها؛ لكن هذا لا يعني أنه أمرٌ مطردٌ. ولا يتشرط في المفسر دائمًا أن يسأل عن الأمور التي تعجبه؛ وهذا ما يحصل عندما يواجه الإنسان أثراً جديداً فيريد فقط أن يزيد معلوماتٍ إلى معلوماته. كما أنه لا يتشرط أن يكون لدى النص سؤالٌ للمفسر. فالنص يحتوي على رسالة أرادها المؤلف. نعم، يمكن أن يكون المؤلف في صدد الإجابة عن حاجات المخاطبين؛ لكن هذا لا يعني أن يكون النص مستمدًا على أسئلة للمؤلف.

7. الهدایة الإلهیة فی النصوص المقدسة:

تدعى الھیرمینوطيقا الفلسفية عدم إمكاننا الوصول إلى مقصود المؤلف عندما نواجه أيّ نصٍّ. وإن وصلنا إلى مقصوده، فإنه لا يكون راجحًا بل جلٌ ما يحصل من هذه المواجهة هو الوصول فقط إلى المعنى الذي يحصل بسبب العلاقة بين النص والمفسر. ولازم هذا الكلام هو عدم إمكان الوصول إلى مراد الله تعالى في النصوص المقدسة أيضًا، أو ألا يكون لمراده تعالى رجحانٌ على مراد الآخرين، وهذا ما يتعارض مع فلسفة نزول الوحي وبعثة الأنبياء عليهم السلام؛ وبالتالي، يكون مخالفًا للحكمة الإلهية. ففلسفة نزول الوحي وإرسال الرسل هو عدم قدرة الأدوات البشرية على معرفة طريق السعادة بشكلٍ كاملٍ؛ لذا أنزل الله تعالى الكتب المقدسة مع الأنبياء عليهم السلام لأنّه حكيمٌ مطلقٌ ويريد أن يهدي الناس إلى طريق

السعادة. كما علّم أنبياءه عليهم السلام علمًا لدinya حتى يتمكنوا من خلال حديثهم أن يهieu الأرضية لكي يتلقى الناس الهدية. إن لم نستطع أن نصل إلى الفهم العيني للأثر اعتماداً على مبني الهيرمنيوطيقا الفلسفية، فإنه لن يمكننا أبداً أن نفهم مراد الله تعالى. وبالتالي، يلغو إِنزال الوحي وإِرسال الرسل؛ وهذا خلاف الحكمة الإلهية. وجعل الوحي والنبوة يكون قيماً عندما يمكننا أن نفهمهما بشكلٍ صحيحٍ.

طبعاً، من الممكن ألا يقبل الهيرمنيوطيقي أساس الهدية الإلهية وضرورتها، ففي هذه الحال، يجب أن يكون البحث فيها وفي دورها في تحقيق الهدف من الخلقة -أي السعادة الحقيقية- بحثاً مبنائياً.

8. الفرق بين القضايا الظاهرة وبين التي تكون نصاً:

بناءً على محورية المفسر والأركان التي ذكروها، ترى الهيرمنيوطيقا الفلسفية إمكان انتزاع معانٍ متكررةٍ في عرض بعضها البعض من أي نصٍ؛ أي يمكن وجود قراءاتٍ متعددةٍ لكل نصٍ على نحو الموجبة الكلية. وأحد جذور هذه الدعوى هو عدم التمييز بين النص والظاهر (1). ولو فرضنا دخالة القبيليات المعرفية عند المفسر في فهم النص، فإنها تكون فقط في مورد الظاهر دون النص؛ لأنّ ثمة اختلافاً لوجود معانٍ مختلفةٍ في مورد الظاهر، أما في مورد النص، فلا يمكن قبول هذا الأمر، لأنه لا يمكن فرض أكثر من معنى واحدٍ للنص.

ص: 173

1- المراد من النص هو تلك العبارة التي لا- يمكن أن يُفرض لها أكثر من معنى؛ والمراد من الظاهر هو العبارة التي يمكن فرض أكثر من معنى لها.

على سبيل المثال، عندما نقول: «طقس طهران اليوم ماطر»، فإننا نفهم معنى واحداً فقط من هذه العبارة وهو كون طقس طهران اليوم ماطراً؛ ولا يمكننا أن نتصور معنى آخر حتى يفهمه مفسر آخر ويجعله معنى آخر لهذه العبارة في عرض المعنى الأول. هذا، إلا إن وجد شاهد أو قرينة على أن المؤلف استعمل هذه العبارة بنحوٍ مرميٍ لأجل الإشارة إلى معنى آخر. فلو كان المخاطب بهذه الجملة يحب الطقس الغائم، أو كان يفترض مسبقاً أن طقس طهران في الخريف لا يكون ماطراً، هل سوف يفهم هذه الجملة بنحوٍ آخر؟ هل هذه الأمور تؤدي إلى أن يفهم أن طقس طهران غائم بدلًا من أن يكون ماطراً؟ من الواضح أن هذا بعيد جدًا عن الإنسان العاقل. وتتجدر الإشارة إلى أننا لا نقصد من هذا البحث الوصول إلى صدق النص أو كذبه؛ بل بحثنا في الصدق الهرمنيوطيقي؛ أي في الفهم الصحيح للنص؛ سواءً كان النص في نفسه صادقاً أو كاذباً. فقد يصدر من المتكلم جملةً كاذبةً، لكن بحثنا في الدرجة الأولى هو عن الفهم؛ أي عن الصدق الهرمنيوطيقي أو الفهم الصحيح لمراد صاحب الأثر من أثره.

وفي المقابل، في العبارة الظاهرة والتي تحتمل أكثر من احتمال، فإنه يمكن -لا على نحو الضرورة- أن تؤدي الفرضيات المسبقة إلى حدوث خللٍ في الفهم العيني للأثر عند المفسر. وفي هذا النوع من العبارات، يمكننا في بعض الأحيان أن نصل إلى المعنى العيني للأثر من خلال الاعتماد على بعض قرائن صدور الأثر وخصائص المؤلف ومخاطبيه. وعلى هذا الأساس، يمكن قبول أصل تدخل

الأفهام الشخصية للمخاطبين في مورد العبارات الظاهرة والتي لا تكون نصاً. وبهذا القيد، تخرج الكثير من الآثار المكتوبة أو الملفوظة من نطاق دعوى الهيرمينيوطيقا الفلسفية.

9. أنواع المعلومات المسبقة:

تُعدّ المعلومات والنظريات المسبقة للمفسر، من أهم أركان الهيرمينيوطيقا الفلسفية والتي تبني عليها الأفهام والتفسير. فيري هайдغر وغادامير ومن تبعهما أيضاً من التتويريين المسلمين، أنه لا يوجد تفسير بلا فرضٍ مسبقةٍ؛ وبالتالي، لا يمكن تصور فهمٍ خالصٍ وع生意ٍ.

وفي مقام الجواب، نقول: لا ننكر أن المفسر يسعى وراء النص وهو حاملٌ لمجموعة من المعلومات المسبقة؛ لكن هذا لا يعني إيجاد خللٍ في الفهم وعدم إمكان الوصول إلى فهمٍ عينيٍّ وخاصٍّ؛ لأن بعض هذه المعلومات هي من ضروريات الوصول إلى الفهم العيني. فلا يمكننا أن نقبل هذه الدعوى على إطلاقها، أي: «إن كل لمعلومات المسبقة تؤدي إلى نفي الفهم العيني للأثر». وتوضيح ذلك بأن المعلومات المسبقة على أقسامٍ: بعضها يؤدي للوصول إلى الفهم العيني، وبعضها يؤدي للوصول إلى فهمٍ ضروريٍّ أعمق، وبعضها أيضاً يؤدي إلى سوء الفهم. ومن أقسام المعلومات المسبقة، نذكر:

معلومات تؤدي دوراً تمهدياً في عملية فهم النص، من قبيل: القواعد النحوية والمنطقية واللغوية والقواعد الحاكمة على

المحاورة. ولا تتدخل هذه المعلومات المسبقة في تشكيل محتوى النص، بل هي محض أداةٍ ضروريةٍ للوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للأثر. ومن الواضح عدم تأثيرها في الفهم العيني للأثر.

معلومات تمهد لاستطاق النص؛ أي هي أسئلة المفسر للنص التي تؤدي إلى توضيح علاقة مضمون النص مع أمور أخرى. وينحصر دور هذه الأسئلة في تهيئة الأرضية لاستنباط من الأثر، فلا تتدخل في تحديد محتوى النص.

معلومات المفسر عن المؤلف وصاحب الأثر. ويؤدي هذا النوع من المعلومات إلى تسهيل الوصول إلى مراد المؤلف. على سبيل المثال، معرفة حافظ كشخصيةٍ عرفانيةٍ، تؤدي إلى حمل مصطلحاته المشابهة والرمزية على المعاني العرفانية؛ وبالتالي، لا نحمل بعض الكلمات في أشعار حافظ على الخمر. ولا يتسبب هذا النوع من المعلومات المسبقة بإيجاد خللٍ في فهم مراد المؤلف، بل هو ضروريٌ للوصول إلى فهمٍ عينيٍّ لمراده.

معلوماتٌ يقينيةٌ، يعرفها المفسر بشكلٍ مسبقٍ ومرتبطةٍ بالنص بنحوٍ أو باخر. فبعض المعلومات اليقينية تؤدي إلى وضوح المراد الحقيقي للمؤلف في كتاباته وأقواله. على سبيل المثال، علمنا اليقيني بعدم جسمية الله تعالى، يدفعنا نحو التأويل الصحيح لبعض الآيات، من قبيل: [يد الله فوق أيديهم (1)]. وهذه المعلومات اليقينية ضروريةٌ لأجل رفع اليد عن الظهور اللغطي لمثل هذه الآية وحملها

ص: 176

1- سورة الفتح: الآية 10

على معناها الصحيح. وهذا ما لا يؤثر سلباً في فهم مراد المؤلف.

المعلومات الضنية التي هي تدخلٌ غيرُ واعٍ في تحديد الظهور النفسي للكلام أو المراد الجدي للمتكلم. ولا وجه لتدخل هذه المعلومات، بل هي تؤدي إلى سوء الفهم والوقوع في التفسير بالرأي. فيجب على المفسر أن يحذر من إدخال هذا النوع من المعلومات المسقبقة في عملية فهم النص [\(1\)](#).

وعلى هذا الأساس، ليست كل المعلومات المسقبقة مخلةً بالفهم العيني للأثر؛ بل بعضها ضروريٌ لتحقيق الفهم العيني، وبعضها يرجح استعماله للوصول إلى فهمٍ صحيحٍ للأثر. نعم، جزء من المعلومات المسقبقة مخلةً بالفهم العيني، لكن لا دليل على ضرورة تدخلها في فهم الأثر. وعلى هذا الأساس، مجرد احتمال دخالة هذا النوع من المعلومات المسقبقة في فهم الأثر، لا يؤيد دعوى تأثر كل الأفهام بهذه المعلومات.

ص: 177

1- انظر: محمد حسين زاده، مبانی معرفت شناسی، ص: 183 - 185 .

أثمرت جهود غادامير في تثبيت وإحياء نظريات هайдغر، وتأثر الكثير من علماء القرن العشرين بالهيرمينوطيقا الفلسفية. لكن هذا لا يعني أن المدافعين عن الهيرمينوطيقا الفلسفية قد تبنوا كل نظرياتها ولوازمها. وقد قبل بعض المدافعين عن الهيرمينوطيقا الفلسفية بعد غادامير كليات هذه الهيرمينوطيقا واتخاذها المنحى الفلسفى، لكنهم خالفوا الادعاءات الإفراطية عند هайдغر وغادامير، وحاولوا تقديم نسخة معدلةٍ عن الهيرمينوطيقا الفلسفية.

ويُعدّ بول ريكور (1913-2005م) من أبرز هؤلاء المدافعين المنتقدين. فهو يقبل بعض مباني الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ لكنه يسعى لبيان قراءةٍ جديدةٍ عن الهيرمينوطيقا الفلسفية من خلال الحديث عن «المنهج» -الذى كان متروكاً عند هайдغر وغادامير- وإيجاد عناصر جديدةٍ. وسنبيّن في هذا الدرس مكانة ريكور في عملية الهيرمينوطيقا، ونوضح نظريته، ونبحث عن نقاط ضعف الهيرمينوطيقا التي يتبنّاها.

مكانة ودور ريكور في سير تحول الهيرمينوطيقا:

من خلال الالتفات إلى التفسير الهайдغرى للفهم والذى يقبله ريكور، فإنه يمكن عدّه من أتباع الهيرمينوطيقا الفلسفية؛ وإن كان يختلف في بعض المباني عن أتباع هذه المدرسة الهرمنيوطيقية.

وقد حلّ أفكار شلابير ماخر ودلتاي بشكلٍ جيدٍ، ورفع يده في نهاية المطاف عن إعادة الصنع الفسية وعن الكشف عن ذهنية المؤلف (1).

وقد وجّه ريكور سهام النقد اللاذعة والأساسية إلى الهيرمنيوطيقا الفلسفية. وكان يعتقد أن تبني نظرية هайдغر في الهيرمنيوطيقا وقبول أنطولوجية الفهم، يؤدي إلى نسيان الأسئلة الهرمنيوطيقية الأساسية (2)؛ لأنّه يمكن في فلسفة هайдغر الرجوع نحو أساس الفهم، لكن يستحيل في هذه الفلسفة الرجوع عن السؤال الأنطولوجي نحو السؤال المعرفي المرتبط بمكانة العلوم الإنسانية. والفلسفة التي لا يمكنها أن تتحاور مع العلوم الإنسانية وأن تحدد لها طريق العمل، سوف تبقى لنفسها ولن تكون مثمرةً أبداً. والحاصل في نظر ريكور هو أن هيرمنيوطيقا هайдغر غيرُ فعالةٍ في الرجوع إلى المسائل المعرفية (3).

وقد تحدث ريكور عن «منهج المعنى العيني» لفهم النص والعمل في العلوم الاجتماعية، مقابل الفلسفة الأوروبية. ويعتقد أن اعتبار فهم النص والعمل والنظرية الاجتماعية يكون ضمن إطار «المنهج المعتبر». لذا، انتقد هرمنيوطيقا غادامير بسبب فقدانها لمعايير في التفسير. وانطلاقاً من مسائل عالم النص ومنهج التفسير، يعده ريكور نفسه في زمرة الذين يقولون بعينية معنى النص (4).

ص: 180

1- انظر: بابك أحmedi، ساختار و هرمنوتیک، ص: 110 .

2- Paul Ricoeur, The conflict of Interpretation, p. 10.

3- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتیک»، ترجمة: يوسف آبازری و مراد فرهادبور، فی: فرهنگ، العدد 4 و 5، 1368، ص: 284 - 285 .

4- انظر: سوزان هاکمن، متن ومؤلف از نگاه گادامر و ریکور، ترجمة: محسن خیمة دوز، المقالة السادسة من كتاب The polity Reader in Social Theory المشتمل على 39 مقالة، نشر 2005 ،Polity، المجلة الالكترونية <http://www.Vazna.ir>

يقول ريكور في تعريف الهيرمينوطيقا: «الهيرمينوطيقا هي نظرية عمل الفهم في ما يرتبط بتفسير النصوص»⁽¹⁾. ومراده أن علم الهيرمينوطيقا يبحث عن موضوع الفهم الإنساني عندما يتعلق بالنص؛ مثلا، يبحث عن الأسئلة التالية: ما هو النص؟ ماذا يحدث عند فهم النص، وما هي المراحل التي يقطعها ذهن الإنسان؟ هل يمكن أن نفهم النص؟ ما هي المعانى المتصرورة لفهم النص؟ ما هو ملاك الفهم الصحيح للنص؟

يرى ريكور وجود هاجسين وهدفين أساسين لعلم الهيرمينوطيقا، هما:

الأول: بيان قواعد كليةٍ وعامةٍ للفهم بحيث تشمل فهم النصوص من مختلف العلوم، حتى العلوم الإنسانية والنصوص المقدسة وغير المقدسة. وهكذا، تسعى الهيرمينوطيقا لبيان مناهجَ عامةٍ للفهم. ومن خلال توسيعة موضوع الهيرمينوطيقا، يمكن القول بأن الهدف الأول بنظر ريكور هو: «تأسيس نظريةٍ عامةٍ للتفسير المعتبر؛ أي أصل كل اليقينيات في التاريخ لأجل المنع من حصول التأوه الرومانسي والذهنية الشكاكة»⁽²⁾.

وفي ما يلي سندين الهدف الثاني للهيرمينوطيقا. فالسؤال الأساس في الهيرمينوطيقا الفلسفية هو: «ما هو الوجه الوجودي لذلك الموجود

ص: 181

1- انظر: بول ريكور، «رسالت هرمنوتيك»، ترجمة: يوسف أبا ذري و مراد فرهادبور، في: فرهنگ، العدد 4 و 5، 1368 ، 63 .

2- المصدر نفسه، ص: 273 .

الذى له وجودٌ فقط بواسطة الفهم؟» (1). ما هي العملية التي يمر بها الوجود الإنساني -وهو موجودٌ فاهمُ- أثناء الفهم؟ وعندما تحصل مواجهة بين الإنسان والنص، ما هو الوضع الداخلي الذي يكون فيه الإنسان، وما هي الظروف التي يخضع لها ذهن الإنسان أثناء إدراكه للنص؟ فهذه بعض المسائل التي تبحث عنها الهيرمنيوطيقا الفلسفية، وموضوعها الأساس هو ماهية تحقق الفهم وكيفيته.

وعلى هذا الأساس، يرى ريكور وجود هدفين أساسيين للهيرمنيوطيقا: الأول: معرفيٌّ، والثاني: وجوديٌّ أنطولوجيٌّ. وقد سعى العلماء الذين سبقوه لتحقيق هدفٍ واحدٍ من هذين الهدفين.

المبني الهرمنيوطيقي لريكور:

1. ريكور وفلسفة التأمل:

نظريّة ريكور في ما يرتبط بـماهية «التأمل» هي من المسائل الأساسية الحاكمة على سائر أفكاره. قبل ريكور، كان العلماء يعتقدون بأن التأمل والتفكير طريقٌ لتبرير المعتقدات والحصول على الاستدلالات والتبيين الصحيح في العلوم. أما ريكور، فقد عرّف ماهية «التأمل» في مجال العلاقة مع فهم الآثار الناتجة عن الوجودات الإنسانية الأخرى. فعندما يتكلم الناس أو يقومون بأيٍ فعلٍ من الأفعال، فإنهم في الحقيقة في مقام السعي نحو الحياة والميل نحو الوجود. وهذه الجهود (الكتابية والسلوك والرسم وأي أثرٍ إنسانيٍ آخر ظهر) علاماتٌ نُدركها ونريد أن نفهمها. والسؤال هو: ماذا يحصل أثناء عملية الفهم؟ هنا، تأثر ريكور بشكلٍ

ص: 182

1- المصدر نفسه، ص: 279

كاملٍ بنظرية «الدازين» لهايدغر، وذكر أن الفهم عبارةٌ عن تفعيل إمكانات الوجود الإنساني السابقة وإيجاد إمكاناتٍ جديدةٍ. وعلى هذا الأساس، تؤدي معرفة كلّ أثرٍ إلى أن يفهم الإنسان نفسه [\(1\)](#): أي تحصل إمكاناتٍ وجوديةٍ جديدةٍ للإنسان، ويحصل الوجود الإنساني على فعليةٍ جديدةٍ. ففهمنا لآثار الآخرين وأقوالهم وسلوكيهم هو في الحقيقة فهمٌ لأنفسنا. والتأمل، من وجهة نظر ريكور، هو هذا السعي لكي يفهم الإنسان نفسه في آثار الآخرين؛ أي «أن يخصّ نفسه بالجهود الإنسانية لأجل الحياة والميل إلى الوجود، من خلال الآثار التي تكون علامه على هذا السعي». وسمى ريكور البحث عن ماهية التأمل بـ«فلسفة التأمل».

وثمة مسألةٌ مهمةٌ جدًا هنا، وهي علاقة فلسفة التأمل بالهيرمينوطيقا. فما هو الطريق الذي يمكن أن يسلكه الإنسان لكي يفهم آثار الآخرين؟ قلنا بأن هذه الأقوال والأفعال تظهر في قالب علاماتٍ ورموز. لذا، لا يمكن فهمها من دون تفسير شخص المدرك لهذه العلامات. فيجب القول بأن التأمل الفلسفـي يتحقق من خلال التفسير والفهم. وهنا تحتاج فلسفة التأمل إلى الهيرمينوطيقا التي تُعنى بضوابط فهم العلامات. ولا يمكن إدراك فعل الحياة والعيش إلا من خلال العلامات المُلقاة في العالم. وبالتالي، يجب على فلسفة التأمل أن تستفيد من النتائج المذكورة في علوم الدلالة، وتُعدُّ الهيرمينوطيقا من أهم هذه العلوم [\(2\)](#).

ص: 183

Self understanding. -1

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 351 - 354.

2. علم اللغة والبنيوية عند ريكور:

يرى الباحثون في البنوية أن موضوعات العلوم الإنسانية يجب ألا تلاحظ كموضوعات العلوم الطبيعية. فهذه الظواهر لها معانٍ، ولأن جل فهمها بشكلٍ صحيحٍ، يجب أن نبحث عن دلالاتها بدلاً من البحث عن العلاقات العالية الموجودة في الطبيعة. عند البحث عن الظواهر في هذه العلوم، يجب البحث عن تحليل البنية والعلاقات بين الأجزاء.

وتعُد اللغة إحدى الظواهر الإنسانية التي يرى البنويون لزوم معرفتها على أساس التحليل البنوي وعلاقتها بسائر الأنظمة الأخرى. وعلى ضوء الاتجاه البنوي، تكون اللغة نظاماً أو بنيةً مؤلفةً من عناصر لا معنى لها إن وجدت خارج هذه البنية وهذا النظام. وبعبارة أخرى: يوجد دلالةً معنائيةً لأجزاء اللغة فقط من خلال العلاقة بين أجزاء اللغة مع بعضهم البعض داخل نظام اللغة. فلا تستعمل المفاهيم والأصوات خارج دائرة اللغة [\(1\)](#).

وتشمل فرقُ بين اللغة [\(2\)](#) وبين الكلام الشفهي [\(3\)](#). فالكلام الشفهي هو عبارةٌ عن تحققٍ شخصيٍ وبالفعل للغة، ويشتمل على معانٍ خاصةٍ ورسائلٍ تجري في اللغة. أما اللغة، فهي عامةٌ ولا زمانيةٌ وغيرٌ مرتبطةٌ بقصد المتكلم وعينيته. فاللغة نظام

ص: 184

1- انظر: فردينان دوسوسور، دوره زبان شناسی عمومی، ترجمة: کوروش صفوی، ص: 172 - 173 .

Language. -2

Parole. -3

متراوِطٌ مؤلَّفٌ من أصواتٍ ومعانٍ، وغيرٌ مخصوصٌ باستعمالٍ خاصٍ.

وعلى أساس النظرة البنوية إلى اللغة، لا تكون اللغة حاكيةً عن عالم الواقع، بل هي نظامٌ مغلقٌ يجب أن يُعرف من خلال الالتفات إلى علاقاته الداخلية. وهذه النظرة المقتنة للغة، تؤدي إلى سلب الخصوصيات التي تملكها لغةً ما أثناء وصولها إلى فعليتها وأثناء الكلام الشفهي. وقد انتقد ريكور منهج البنوية الممحضة، حيث تفقد اللغة على رأيهم دورها كواسطة بين الأذهان وبين الأشياء. وعلى ضوء نظريةِهم، ننظر إلى اللغة كشكلٍ من حياة الإنسان لا معنى له، وتكون عبارةً عن نظامٍ مكتفٍ في نفسه ومؤلفٍ من علاقاتٍ داخليةٍ بين أجزائه .[\(1\)](#)

يرى ريكور أن أساس تشكيل اللغة هو لأجل العلاقات الإنسانية ونقل العواطف والإحساسات والنظريات. لذا، عطف القول نحو الفينومينولوجيا، وسعى لفهم ظاهرة الكلام الشفهي من خلال حفظ المنهج البنوي في فهم أجزاء اللغة. وهذا ما أدى بعد مدةٍ بريكور إلى التأكيد على التفكير بين علم الرموز (السيميولوجيا) [\(2\)](#) وعلم الدلالة (السيميويطيقا) [\(3\)](#).

3. علم الدلالة وعلم الرموز عند ريكور:

علم الرموز هو العلم الباحث عن نظام الدوال. فيبحث عن

ص: 185

Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning, p. 6. -1

semiology. -2

semantics. -3

الفرق بين العلامات والقوانين الحاكمة عليها في الأنظمة مثل نظام اللغة. أما علم الدلالة، فيبحث عن كيفية وسببية تحقق المعنى. وبعبارة أخرى: يبحث علم الدلالة عن المسألة التالية: عندما نضع أجزاء الجملة إلى جنب بعضها البعض، فإننا نحصل على معنى محدد؛ فماذا حدث حتى حصلنا على هكذا معنى؟ ومن الواضح أن هذين العلمين مرتبطان ببعضهما البعض. ففي علم الدلالة، نحلل كيفية الاستعمال الفعلي للعلامات، وهذا ما لا يمكن من دون وجود علاقة بالقوة بين العلامة والمعنى -والتي تُبيّن في علم الرموز-. وبالعكس، تخسر أنظمة معرفة الرموز قابليتها إن لم تُستعمل الرموز والعلامات بالفعل [\(1\)](#).

وهكذا، عطف ريكور النظر من علم الرموز إلى علم دلالة الأقوال؛ أي إلى المرتبة الفعلية للغة التي تشتمل على محكيٍ مشخصٍ ومحدَدٍ وعبر عن ذلك بـ [\(2\)](#) «حادثة الديسكورس». [\(3\)](#) فالديسكورس هو عنصرٌ لغوٌ أكبرٌ من الجملة، ويقع تحت تأثير فردٍ خاصٍ وزمانه وموقعه، ويرتبط باراتته ومقصوده، ويشمل كل حالاته أثناء البيان.

ولمفهوم الديسكورس [\(4\)](#) دورٌ محوريٌ وأساسٌ في هيرمينوطيقا ريكور. فهو يعتقد أن الديسكورس عبارةٌ عن حدثٍ، وتتصف اللغة

ص: 186

Paul Ricoeur, The conflict of Interpretation, p. 252– 253. -1

Occurrence of discourse. -2

Paul Ricoeur, The conflict of Interpretation, p. 254. -3

4- تجدر الإشارة إلى أن لفظة Discourse تُترجم عادة إلى كلام أو خطاب، لكنه لا يمكننا أن نعد هذا المعنى المترجم حاوياً لكل خصوصيات لفظة Discourse.

في طياته يُبعدها الزمانِي. ولنْ يُؤثِّرُ اللُّغَوِيَّةُ والبنيةُ اللُّغَوِيَّةُ عبارةً عن حادثٍ، بل لها جهةٌ عامَّةٌ؛ لكن تصلُّ اللُّغَةُ عند التكلُّم أو الكتابة إلى فعليتها، وتُخضع لظروفٍ خاصةٍ. والخطاب في كلامٍ شفهيٍّ هو عبارةٌ عن حدٍّ يزول؛ وفي الكتاب هو عبارةٌ عن حدٍّ يوجد في زمانٍ خاصٍ ويُثبتُ بواسطة الكتابة. وهكذا، كما أن «العلامة (1)» هي وحدة أساس اللغة، فـ«الجملة» هي وحدة أساس الخطاب (2). واللغة أداءٌ محدودٌ؛ أما الخطاب فهو عبارةٌ عن الاستفادة اللامحدودة من هذه الأداة. فليست اللغة ناتجاً؛ بل من خلال الخطاب تؤدي إلى الإنتاج الجديد. وثمة علاقةٌ تحصل بين الخطاب وبين المتكلِّم بسبب كون الخطاب حدثاً. ويوجد في الخطاب الواحد، ضمائر المتكلِّم التي غالباً ما يكون مرجعها المتكلِّم نفسه. لذا، ثمة علاقةٌ ضروريَّةٌ في الخطاب بين الكلام وبين خصوصية المتكلِّم. وللخطاب فاعلٌ ومتكلِّمٌ واحدٌ؛ لذا، يكون مرتبطاً بالعالم الذي يستقرُ فيه المتكلِّم، وهذا ما يؤدي إلى إيجاد «عالِمٍ» في اللغة. وتتولى الخطابات مهمة نقل الرسائل. فلها مخاطبون، بحيث يكون المتكلِّم في حالة تحاورٍ معهم؛ أي ثمة حوارٌ متتحققٌ في الخطاب. وتشكل حوارية الخطاب الهوية الأساس للخطاب؛ حتى أنت في حديثنا مع أنفسنا نشكل حواراً (3). لذا، يوجد مع كل خطابٍ ثلاثة أمور: المتكلِّم (أو الكاتب)؛ والعالم الذي يريد المتكلِّم أن يحكى عنه؛ والمخاطب (4). وسوف نرى أن ريكور يسعى في الهيرمينوطيقاً وراء بيان

ص: 187

1- الصوتية أو المعجمية (المترجم).

See: Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, p. 133. -2

See: Ibid. -3

See: Ibid, p. 135. -4

نظريّةٌ مرتبطةٌ بالنصوص وتقسيرها، ويحاول توجيه خصائص الكلمات، من قبيل: تعدد المعنى، والاستعارة، والرمزية. وتُعد مسألة الخطاب من أهم مبانيه في مقام الوصول إلى هذا الهدف.

العناصر الهرمنيوطيقية عند ريكور في ما يرتبط بالنص:

1. تعريف النص:

وضحنا مصطلح الديسكورس (الخطاب) عند ريكور في فقرة علم اللغة. والآن نبيّ أنه يرى النص عبارةً عن صورةٍ مثبّتةٍ لディسكورس (خطابٍ) شفهيّ. فيعتقد ريكور أن كلّ نصٌ مسبوقٌ بكلامٍ قابلٍ للبيان؛ لكنْ لا يلزم أن يكون مبنئاً بصورةٍ شفهيةٍ. فالكتابة -كالكلام الشفهي - يمكن أن توصل اللغة مباشرةً إلى الفعلية. وليس النص محدوداً بكلامٍ مقولٍ ومسجّلٍ سابقاً؛ بل هو عبارةً عن تسجيلٍ مباشرٍ لمرايٍ محددٍ (1). وهذا التسجيل يؤدي -بحسب رأي ريكور- إلى حدوث عددٍ من الأمور، نبحث عنها في ما يلي.

ويذكر ريكور أن النص يشتمل على الخصوصيات التالية:

1. النص بعنوان ديسكورس (خطابٍ) واحدٍ، يختلف عن «حدث البيان» ويشتمل على «معنى» محددٍ. وهذا المعنى موجودٌ أيضاً في الديسكورس اللغوي. وما يحصل بين الشخص الآخر والنص هو تبادل المعنى، وليس شيئاً آخر.

ص: 188

Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning, p. 3– 840. –1

2. يتبدل дискурс ви **نصٍ واحدٍ إلى «أثر» واحدٍ**. والأثر عبارةٌ عن مجموعةٍ من الجمل التي توجد موضوعاً جديداً للفهم (يشتمل فهم الأثر على قوانين خاصةٍ به). فعلى سبيل المثال، يجب النظر إليه بنحوٍ مجموعيٍّ وإدراك كل جمل الأثر الأثر مع بعضها؛ ولا يمكن تحليل معناه الكامل من خلال تحليل كل جملة على حدة؛ و...). ويتشكل الأثر في قالبٍ خاصٍ كالقصة أو الشعر أو... ويُعرف بـ«النوع الأدبي»؛ كما يكون له شكلٌ وتركيبٌ خاصٌ يُسمى بـ«النمط». وبعبارة أخرى: يتحول дискурс النوع الأدبي بنوعه الأدبي ونمطه إلى أثر محدد .
[\(1\)](#)

3. يبتعد النص عن مؤلفه وعن الظروف المحيطة به وبايجاده وعن مخاطبه الأولي، ويسمح بفهمه لأيٍّ شخصٍ يريد أن يقرأه.

ومن خلال أدنى تأملٍ يتضح إمكان تسرية هذه الأمور من النص المكتوب إلى الأعمال الإنسانية المسجلة والثابتة من قبيل: الرسومات والأفلام. لذا، سرّى ريكور القواعد الحاكمة على فهم النص ومعرفته، على السلوك الإنساني أيضاً [\(2\)](#). وفي مقالة «نموذج النص»، بين العلاقة بين الأعمال والنصوص، وأراد تهيئة «المعطيات العينية» من النصوص كي تنتفع بها العلوم الاجتماعية. ويقول في هذا المجال: «تشتمل النصوص على معنىٍ عينيٍّ؛ يختلف عن قصد المؤلف. وليس هذا المعنى العيني أمراً مختيناً وراء النص؛ بل هو حاجةٌ مرتبطة بالقارئ» [\(3\)](#).

ص: 189

See: Hermeneutics and the Human Sciences, p. 136.-1

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 362 - 367 .

3- انظر: سوزان هاكمان، متن و مؤلف از نگاه گادامر و ریکور، ترجمة: محسن خیمة دوز، المقالة السادسة من كتاب The polity Reader in Social Theory المشتمل على 39 مقالة، نشر 2005 ، Polity ، المجلة الإلكترونية <http://www.Vazna.ir>

عندما يتحول الكلام إلى نصٍ، أو عندما يكتب الإنسان مراده بدلًاً من التلفظ به، ماذا يحدث بالنسبة إلى المدلول؟ الكتابة -لا سيما بنية الأثر- تؤدي إلى تغيير المدلول، إلى حدٍ يرى معه ريكور أنه يوجد لنا مشكلةٌ. أما في الكلام الشفهي، فيستطيع المتكلم أن يأخذ بيد مخاطبه نحو واقع كلامه ويرشدء إلى مراده. فمشكلة إمكان عدم تطابق النص مع مقصود المتكلم، محلولة في الكلام الشفهي بسبب قدرة الطرفين على مشاهدة الواقعية المشتركة من خلال الحوار. وإن لم نستطع مشاهدة الأمر الذي يدور الحوار حوله، فعلى الأقل يمكننا ربطه بشبكة زمانية - مكانية منحصرة بفرد يحدده طرف الحوار. وهذه الشبكة -المشخصة هنا والآن بواسطة ظروف الكلام الشفهي - هي التي تمهد للمدلول النهائي للكلام الشفهي.

أما بالكتابه، فالأشياء تبدأ بالتغيّر. وبالتالي، لا يوجد وضعٌ مشتركٌ بين الكاتب والقارئ (1). في الحوار، يكون الحوار مرتبطاً بمصاديق المعاني والعالم الخارجي؛ ويحصل اتصالٌ بين معاني الألفاظ وبين محكيها الواقعي، فتفنى فيها وتنطبق عليها؛ أما في ما يرتبط بالنص، فإنه لا يحصل بين محتوى النص وذهنية المؤلف (الواقع الذي يتصوره ويحكى عنه) ارتباطٌ مباشرٌ. فيكون محتوى النص مرتبطاً بالقارئ. وهكذا، يبتعد النص في الكتابة عن ذهنية

ص: 190

1- انظر: بول ريكور، فلسفة وزبان ديني، ترجمة: السيد علي الحسني، في: معرفت، العدد 111، شهر اسفند 1385، ص: 55.

المؤلف، ولا- يلزم أن يتطابق ما هو في قالب النص مع نية المؤلف؛ بل يمكن أن يصل القارئ إلى مكان أبعد من مقصود المؤلف. في الكتابة، لا تفني الألفاظ في مصاديقها؛ أي يوجد مسافةٌ وُبُعدٌ بين الألفاظ وذهنية المتكلم والمصاديق.

طبعاً، لا- يرى ريكور أن ديسكورس (خطاب) النص فاقدٌ للمصاديق؛ بل هدف القراءة والتفسير هو العثور على تفسير للنص وعلى مصاديقه؛ لكن لا نضمن مطابقة هذه المصاديق مع ذهنية المؤلف.

ويعتقد ريكور أنه أثناء الكلام الشفهي، تكون الألفاظ فانيةً في المصاديق؛ لذا، ثمة فرقٌ بين أيٍّ كلامٍ وكلام آخر. بينما لا يحصل مثل هذا الفناء أثناء قراءة نصٍ مكتوبٍ [\(1\)](#).

وأثناء الكتابة، تزول ضرورة التطابق بين محتوى النص وبين ذهنية المؤلف. وبالتالي، يبتعد النص عن مؤلفه. وهذه النظرية قد قربت ريكور من نظرية موت المؤلف [\(2\)](#).

وحصل رؤية ريكور: أولاً: أثناء تبديل дискурс (الخطاب) الشفهي إلى نصٍ (بواسطة السامع)، ليس حدث الكلام الشفهي هو الذي يتبدل إلى نصٍ، بل معناه؛ وثانياً: يوجد في дискурс الشفهي نوعٌ من المباشرة وعدم الواسطة بين الكلام وبين ذهنية المتكلم؛ بحيث يكون المعنى المفهوم من дискурс مطابقاً

ص: 191

See: Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, p. 148- 149. -1

See: Ibid, p. 147. -2

لمراد المتكلم؛ وثالثاً: في الديسкурس الكتابي، تحصل دلالاتٌ في ظروفٍ مختلفةٍ عن زمن الصدور؛ لأن النص المكتوب قد ابتعد عن مخاطبه الأول وظروفه الأولى. ما يحصل لنا أثناء قراءة النص هو عالم النص، وليس عالم الواقع؛ ولا يكون قراء النص منحصرين، كما لا ينحصر النص في إطار مجموعةٍ خاصةٍ من القراء [\(1\)](#).

3. فهم النص:

اعتماداً على نفسية المؤلف، ولأجل حل مسألة الاتجاه التاريخي، جعلت الهيرمينوطيقا الرومانسية فهم النص على أساس فهم حياة المؤلف. بينما يرى ريكور أنه من خلال وجود مسافةٍ بين النص والمؤلف أثناء إيجاد الأثر ونقله وتبدل الظروف المحيطة وتغيير المخاطبين، فإن النص لن يكون عبارةً عن تجليٍ لحياة المؤلف. وقد اقترح ريكور طريقاً جديداً لفهم النص، حتى يتتجنب نظرة الرومانسيين في إعادة صنع ذهنية المؤلف، وحتى يتبعه أيضاً عن النظرة التفريطية للبنيويين المبنية على استحالة النفوذ إلى ذهنية المؤلف والقول بعدم دخالتها في معرفة النص. ولأجل حل هذه المعضلة، تحدث ريكور عن «عالم النص» ومحكيه.

4. عالم النص:

ريكور مدينٌ في هذه المسألة للفيلسوف التحليلي الألماني «غوتلوب فريغه» [\(2\)](#). فالكلمات في اللغة تدل على المعنى لا على

ص: 192

See: Ibid, p. 198- 202. -1

Gottlob Frege. -2

وجود أمرٍ في عالم الواقع، في اللغة، لا وجود للمحكي؛ لكن عندما تتحدث عن الديسкурس، فإن الشخص يريد بواسطة المعاني أن يحكي عن عالمٍ واقعيٍ. لذا، يوجد في الديسкурس «محكيٌ» مضافاً إلى وجود المعنى. فالمحكي هو ذلك العالم الواقعي الذي يسعى المتكلم أن يشير إليه أثناء إلقاء المعاني إلى المخاطب. في الكلام الشفهي، يتّحد المعنى والمحكي؛ بسبب وجود شبكةٍ زمانيةٍ - مكانيةٍ (دلالة الإشارة) واحدةٍ بين طرفي الحوار. أما النص؛ فإن له محكياً ويُسعى أن يأخذ ذهن المخاطب إليه. وهذا المحكي هو نفس عالم النص [\(1\)](#).

ويعرف ريكور عالم النص بما يلي:

«إن لم نستطع أن نعرف الهيرمينيوطيقاً كبحث عن شخص آخر وعن المقاصد النفسية المخفية في النص، وإن لم نستطع أن ننزل التفسير إلى معرفة البينة، فماذا يقى للتفسير؟ وأجيب عن ذلك بأن التفسير عبارةٌ عن توضيح نوع «الوجود في العالم» الذي يظهر في «سطح النص». وننتقل هنا مرةً أخرى إلى كلام هайдغر عن معنى الفهم. ففي كتاب «الوجود والزمان»، أشار إلى أن نظرية الفهم غير مرتبطةٍ بهم الآخرين؛ بل يتبدل الفهم إلى بنية عن الوجود في العالم. وقد اقتبست فكرته في مورد «إسقاط إمكانات الأساسية» من تحليلاته، واستخدمتها في نظرية النص. وفي الحقيقة، ما يُقسر

ص: 193

1- انظر: السيد حميد رضا الحسيني، عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک وعلم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور ومحقق اصفهانی، رسالة دکتراه في جامعة قم - فرع الفلسفة المقارنة، صيف 1389.

في نص واحد هو عالمٌ مقتَرَّ؛ عالمٌ يُحتمَلُ أني أقيِّمُ فيه، ومكانٌ يُحتمَلُ أني أُسقِطُ عليه قدراتي الأساسية. وهذا ما أسمَّيه بـ«العالم النص»⁽¹⁾.

فالعالم الذي يقع فيه النص مقابل القارئ، يضع أمام القارئ إمكاناتٍ جديدةً من «الوجود في العالم» الهайдغرى. والمراد من عالم النص هو مجموع المحكيات والمصاديق أو مدلولات النص الخارجية التي يقرأها القراء ويفهمونها (بالمعنى الهайдغرى) ويلتذون بها⁽²⁾. لذا، يوجد جهتان لمسألة عالم النص عند ريكور: الجهة الأولى: نوعٌ من الوجود في العالم، خاصٌ بالقارئ؛ والجهة الثانية: أن هذا العالم الناتج عن توسيع خاصٌ، لا يحصل إلا من خلال النص. ولهذه المسألة دورٌ أساسٌ في النظرية التفسيرية لريكور.

5. دور المؤلف في فهم النص:

في القرن العشرين، كان دور المؤلف في إعطاء معنى للنص قليلاً جداً. فالبنيويون يعتقدون بأن اللغة تفهم فقط بشكل مجموعى، ولا يوجد لأجزاء اللغة معنى خارج ذلك. فلفهم النص لا- يلتفتون إلا- إلى بنية اللغة التي تمثل نظاماً منسجماً وذا تركيب معينٍ من العلامات، ويفهمون معاني الألفاظ في هذا الإطار. لذا، لا يعتقدون بأى دورٍ لقصد المؤلف وناته. وأما الهيرمينوطيقا الفلسفية

ص: 194

1- بول ريكور، فلسفة و زبان دينى، ترجمة: السيد علي الحسني، فى: معرفت، العدد 111، شهر اسفند 1385، ص: 56 .

Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning, p 37. -2

عند هايدغر وغادامير، فقد أنكرت دور المؤلف أصلًاً، فسيطرت نظرية موت المؤلف (أو موت الكاتب) على الفكر الهرمنيوطيقي. وفي مجال النقد الأدبي، واجه دور ذهنية المؤلف تحدياتٍ أساسيةً، من قبيل: ما سُمي بـ«المغالطة القصدية» (1). ويُعد بول ريكور من الذين تأثروا بهذه المسألة ولا حظوا في نظرياتهم.

وقد تقدم أن الديسكورس يبتعد عن المؤلف عند تحقق النص. وهذا الابتعاد (2) يكون في ثلاثة جهاتٍ: 1. ابعاد النص عن قصد المؤلف؛ لذا، ربما يدل النص على ما لم يقصد المُؤلف؛ 2. الابتعاد عن المخاطبين الأوائل؛ 3. الابتعاد عن البيئة المحيطة. وكان لهذه الجهات الثلاث أهمية كبيرة في هيرمينوطيقا ريكور (3).

ومن جهة أخرى، تبني ريكور المغالطة القصدية، وفكك بين معنى النص وبين الهدف من كتابته وإيجاده. لذا، ليس المؤلف أفضل مفسرٍ للنص الذي كتبه، ويمكن أن يدل نصه على أمرٍ لم يفهمه المُؤلف نفسه، لكن يفهمه الآخرون ويُلفتونه إلى أن هذا النص يدل على هذا الأمر. فيمكن للأخرين أن يفسّروا نص المؤلف أفضل من المُؤلف نفسه.

كذلك، عند اللتفات إلى رمزية الكلمات، نحكم بأنه لا يمكن للغة أن تحكي عن تمام مراد المتكلم. فرمزية الكلمات هي من جهات البعد الأخرى التي يرى ريكور أنها تُبعدنا عن قصد المُؤلف. ومسألة الرمزية مفادها أنه عندما ندرك أي بيانٍ (أعم من كونه كلاماً

ص: 195

Intentional fallacy. -1

Distanciation. -2

See: Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, p. 147– 149. -3

أو فكرةً ذهنيةً أو لوحةً مرسومةً أو صورةً أو...) ويستقر في ذهن المخاطب أثناء الحوار؛ فإن له جهةً رمزيةً لا مفر منها؛ إذ ثمة الكثير من المعاني المخفية في جوهر اللغة. وعلى أساس الرمزية هذه، يرى ريكور أنه أثناء مواجهة المخاطب مع الآخر، فإنه ربما يحصل في كل لحظة الكثير من المعاني التي تكون مضادةً مع المعاني التي يريدها المؤلف [\(1\)](#).

وعلى هذا الأساس، يوجد ثلاث مسائل على الأقل جعلت ريكور يتخلّى عن قصد المؤلف، وهي: 1. ابعاد النص عن المؤلف وعن مخاطبيه الأوائل وعن ظروف صدور الكلام. وهذا ما يجعل الكشف عن ذهنية المتكلم أمراً مستحيلاً؛ 2. رمزية الكثير من الكلمات؛ 3. المغالطة القصدية واختلاف هدف النص عن معناه. فهذه المسائل الثلاث دفعت بريكور للقول: بأنه يجب **الآن** نسعي نحو مقصود المؤلف للكشف عن معنى النص. والنتيجة التي توصل إليها ريكور هي أنه لا يمكننا السعي وراء قصد المتكلم، ولا أهمية لاكتشافه أيضاً.

طبعاً، لا يعتقد ريكور بعدم وجود أي دور للمؤلف في معنى النص؛ بل يرى أن المؤلف قد أوجد النص، بل قد أوجد جمله بطريقهٍ خاصةٍ وسبلٍ أدبيٍ محددٍ. فصار لا يكفي مجرد الالتفات إلى البنية اللغوية لفهم النص، بل لا بد من قراءة النص لأنه مشتملٌ على وحدةٍ خاصةٍ. وبالتالي، لا يمكن الحكم على تمام أجزائه من دون قرائته كله. لذا، لا ينفع اكتشاف قصد المؤلف بعيداً عن النص،

ص: 196

1- انظر: بابل أحمدى، ساختار و تأويل متن، ص: 621 - 622 .

بل لا بد من معرفته ضمن هذا السبك الكامل للنص. فهذه الطريقة التي كتب المؤلف بها نصه، هي طريقة منحصرة بفردِه، وهي مؤثرة في معنى النص؛ وإن لم يكن هذا المعنى مقصوداً للمؤلف. وبتعبير ريكور: كل مؤلف يوجد سبكاً خاصاً يؤثر في المعنى (1).

6. دور المفسر في فهم النص:

ظهر للنص بيئَةٌ جديدةٌ ومخاطَبون جدُّ، بإزاء ابعاد النص عن المؤلف وعن مخاطَبيه الأوائل وعن البيئة المحيطة به. فكل مخاطَبٍ يواجه النص في ظروفٍ خاصةٍ به. وقد ذكرنا في أوائل هذا الدرس أن ريكور يعتقد بفلسفة التأمل. وعلى ضوء نظرية الدازين عند هайдغر، يرى ريكور أن فهم أي شيء هو في الحقيقة عبارةٌ عن تفعيل إمكانات الفرد السابقة والutherford على إمكاناتٍ جديدةٍ. وعلى هذا الأساس، يتحقق الفهم الأول داخل الإنسان ويكون مرتبطاً بإمكاناته الداخلية المُعَدَّة له. ومن الواضح أنه على هذا الأساس، يكون فهم النص متأثراً بالعالم الذهني للمفسر. والذي يؤدي إلى ازدياد إمكانات الإنسان هو ملاقاته مع النص. وأهم مرحلةٍ في عملية تفسير النص هي اختصاص النص الذي يقع داخل المفسر. لذا، يكون للمفسر دور أساس في فهم النص. وسوف نتعرض لهذه المسألة بشكلٍ مفصلٍ عند البحث عن النظرية التفسيرية لريكور.

7. أصول نظرية ريكور التفسيرية:

يرى ريكور أن النظريات الهرمنيوطيقية السابقة متشتَّتةٌ وغيرٌ

ص: 197

See: Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, p. 137. -1

قادرة على بيان نظام تفسيري كامل. ويقول في هذا المجال: «لا يوجد هيرمينوطيقا عامة ولا قانون عام مرتبط بالتفسير؛ والنظريات الموجودة هي نظريات متشتتة ومتضاربة في مجال قواعد التفسير»⁽¹⁾.

ومن خلال الالتفات إلى الأبحاث التي مر ذكرها، سنعرض في ما يلي أصول نظرية ريكور التفسيرية:

أثناء إيجاد الكلام، تتحول اللغة -والتي هي موجود بالقوة- إلى ديسكورس -الذي هو موجود بالفعل- ذي زمانٍ ومؤلفٍ ومحكىٍ خارجيٍّ (عالم النص) ومخاطبين محددين؛

عند تبديل الديسكورس الشفهي إلى مكتوبٍ، يتعد النص عن ذهنية المؤلف وقصده الأساس، وينقل إلى القارئ محكمه ومعناه. وبالتالي، لن يكون ثمة مواجهة بين المفسر وبين المؤلف؛ بل سوف يراه من خلال هذه المسافة التي أحدها النص نفسه؛

من خلال الالتفات إلى العلاقة التي كانت بين النص والمؤلف وإلى أن بنية النص مأخوذة من العالم الذهني للمؤلف، وأنه صاغه بطريقةٍ أدبيةٍ خاصةٍ، يكون النص مستقلاً أيضاً عن المفسر؛ وإن كانت قبيليات المفسر تؤثر على فهمه للنص؛

الديسكورس « فعلٌ شفهيٌّ»، وله معنى في ثلاثة أبعاد: الأفعال البينية، والأفعال حين البيان، والأفعال من خلال البيان.

البعد الأول من الفعل الشفهي (أي الأفعال البينية) مرتبط تماماً ببنية اللغة، وهو أمر ثابتٌ ومتعينٌ. وقد سمي ريكور هذا البعد

ص: 198

1- بول ريكور، هرمنوتيك: احياناً ياكاهش توهם، ترجمة: هالة لاجوردي، في: ارغونون، العدد 3، 1373، ص: 1.

الأول من معنى النص ب-Sense . كما سمي أول مرحلة في التفسير بـ«التبين» (1). ففي مرحلة تبيّن البنية اللغوية، يُحلّل النص و يُجزأ ، ويُحدّد محتوى الكلمات والقضايا وعلاقتها مع بعضها البعض. وفي هذه المرحلة، تُحلّل وظيفة الأجزاء في الكل (2).

وفي المرحلة الثانية من التفسير، يجب أن يسعى المفسر للوصول إلى قصد المؤلف من النص. وليس مراده من قصد المؤلف المؤلف الحقيقي الذي أوجد النص في تاريخٍ محددٍ؛ لأنَّه يستحيل الوصول إليه؛ بل مراده المؤلف الضمني؛ أي عالم النص وما يمكن أن يكون مراداً من النص في ظرف اللغة. وعلى الرغم من أنَّ المؤلف الأصلي قد لا يكون قاصداً لهذا المراد، لكنه يستحيل أن نصل إلى عالمه الداخلي بنحوٍ نفسيٍّ. وقد سمى ريكور هذا البُعد من معنى النص ب-Meaning، وهذه المرحلة من التفسير بـ(3) «الفهم» (4).

أما المرحلة الثالثة من التفسير فهي مرحلة «التصاحب» والاختصاص. وهذا هو المعنى الذي يمتلكه المخاطب الخاص من النص، وهو العالم بالتفسير الهايدغرى - الذي يفتح أمام مفسِّرٍ خاصٍ ويؤدي إلى توسيعه الوجودية وزيادة إمكاناته. ويسمى ريكور هذا البُعد من المعنى ب-Significance.

وقد بينَ ريكور بنحوٍ مبتَكِرٍ، عملية التفسير ضمن قوسٍ

ص: 199

Explanation. -1

Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the surplus of Meaning, p 85. -2

Understanding. -3

See: Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, p. 141. -4

هرمنيوطيقيٌّ (1)، فصور النص من «المعنى إلى المفهوم» ومن «التبيين إلى التصاحب». وتنتهي هذه العملية بتصاحب معنى النص -أي ذلك العالم الذي هو محكيٌّ النص- وتوسيعة العالم أمام المفسر.

ويرى ريكور أن المفسر يبدأ عمله بفهمٍ أولٍّ وحدسيٍّ أو من خلال حكمٍ مسبقٍ؛ ثم يشرع بتبيين معنى النص وفقاً لتحليل بنية اللغة؛ إلى أن يصل في النهاية إلى مرحلةٍ جديدةٍ من الفهم والتي يمكن أن تكون معنىًّا جديداً للنص. وهذه المراحل الثلاث متصلةٌ في ما بينها، وتكون نهاية كل مرحلةٍ منها على أساس المرحلة التي تليها. وبناءً عليه، يتشكل الفهم على أساس التبيين، ويكون التصاحب نتاجاً للفهم (2).

8. مِلَكُ التفسير وسُوءُ الفهم:

مر سابقاً أن ريكور يعتقد أن النص مستقلٌ عن المؤلف وعن القارئ أيضاً، وقد أثبتت له معنىًّا سماه «عالم النص». كما أنه يرى لزوم سلوك طريق التبيين لأجل الوصول إلى عالم النص. وهذا ما دعاه إلى التفكير بين التفسير الصحيح والتفسير غير الصحيح؛ لأنه لم يوكل تمام معنى النص إلى القارئ. وقد ذهب ريكور إلى أن معنى النص مستقلٌ عن القراء، ولا يشترط مطابقته مع المعنى الذي ينسبه إليه المفسر والقارئ. لو وجدنا في تبيين النص أن التفسير المذكور مخالفٌ تماماً للظاهر، فإنه يمكننا أن نعدّه تفسيراً خاطئاً ومروضاً. مضافاً إلى ذلك، يمكننا من خلال «التبيين» أن نخمن

ص: 200

Hermeneutical arc. -1

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 385 - 388 .

احتمال خطأ التفسير أو احتمال صحته بالنسبة إلى محكي النص، وأن نحصل من بين التفاسير المتعددة على بعض التفاسير التي يكون احتمال مطابقتها مع محكي النص قليلاً⁽¹⁾.

مناقشة العناصر الهرمنيوطيقية عند ريكور:

عدم الالتفات إلى هدف التفسير:

يعتقد ريكور أنه يجب عدم السعي وراء قصد المؤلف، بل لا أهمية له من الأساس. ولا ننكر إمكان النظر إلى النص بنحوٍ مستقلٍ عن مبدأ وجوده (أي المؤلف وظروف الصدور)، وإمكان قراءة النص وفهمه من دون ملاحظة قصد المؤلف. ولا شك في قابلية كل نصٍ لأن يقرأ دون الالتفات إلى المؤلف وظروف الصدور والمخاطبين. لكن عندما نفرض استقلال معنى النص عن المؤلف، فما هي الأهداف التي نريدها من خلال التفسير؟

في أكثر الموارد، يريد القارئ أن يتعرف على رأي الكاتب والمؤلف في موضوع محدد. فعندما نفصل النص عن المؤلف، لا تصبح كلُّ الأبحاث الهدافة للكشف عن مقصود العلماء غير ذات معنى؟ وعلى فرض استقلال النص عن المؤلف، كيف يمكننا أن نعرف نظرية ريكور من خلال كتاباته؟ عند إلغاء ارتباط المؤلف الواقعي مع نصه، وفصله عن بيئته الثقافية والاجتماعية التي صدر فيها، كيف يمكننا أن نفهم مراد المؤلف من خلال الرجوع إلى آثاره؟ وكيف نحقق هدف المفسر الذي يريد الكشف عن آراء المؤلفين من خلال الرجوع إلى النصوص؟

ص: 201

See: Ronald Bontekoe, Dimensions of the Hermeneutics circle, p. 140. -1

في ما يرتبط بالدیسکورس وتبديل الكلام الشفهي إلى كتابة، يقول ریکور بأن المصادر الأولية وإمكان الارتباط بذهنية المتكلم تزول عند تبدل المخاطبين الأوائل. فسأل: لو تحدث شخصٌ فوجّه كلامه لكل المخاطبين في جميع الأزمنة والأمكنة، ولم يلاحظ أيّ خصوصية لمحاطبيه في زمن صدور الخطاب، هل يمكن حينئذ أن نحصر كلامه بمحاطبٍ خاصٍ؟ وفي الكتاب الذي يكون مؤلفه منذ البداية لم يلاحظ مخاطباً خاصاً ولا القرائن العامة الحاكمة على جو التخاطب، كما لم يلاحظ القرائن العامة في زمانه ولا القرائن الخاصة، كيف يمكن حينئذ أن نحصر معنى نصه بزمانه الخاص؟

الفرق بين الكلام الشفهي والمكتوب:

على الرغم من أنه عند تبدل الكلام الشفهي إلى مكتوبٍ يتحتمل اختفاء بعض القرائن، لكن ما ذكره ریکور كدليلٍ على استقلال النص عن المؤلف - من قبيل: أن القراء في بعض الأحيان يفهمون النص أكثر من المؤلف نفسه - يصدق أيضاً في مورد الكلام الشفهي. ففي الكلام الشفهي، يكون فهم معاني الألفاظ مرتبطاً بالصورة التي يُحدّثها اللفظ في ذهن السامع؛ فلا فرق بين الكلام الشفهي والمكتوب من هذه الجهة. مضافاً إلى أننا نجد في بعض الأحيان أن السامع يفهم معاني من الكلام أكثر مما يريد المتكلم. فيجب أن يعلم أن كون الفهم أكثر من الكلام، ليس ناتجاً عن عدم دخالة القصد في المعنى بل هو ناتجٌ عن مطاليل أخرى لم يلتفت إليها المتكلم نفسه. فلا فرق في هذه الناحية بين الكلام الشفهي وبين النص المكتوب.

مدعّو المغالطة القصدية يتهمون أتباع محورية المؤلف بأنهم يرون أن ضرورة وجود قصدٍ للمؤلف مستلزمٌ لمحورية هذا القصد عند المفسر. والحال عدم وجود هكذا تلازمٍ بينهما. وفي مقام الجواب على هذه المغالطة، يجب القول -كما أشرنا إلى ذلك في النقد الرابع على الهيرمينيوطيقا الفلسفية في الدرس الثامن تحت عنوان «انتقال الرسالة؛ فلسفة إيجاد الآخر» - بأن محورية قصد المؤلف تقتضي إيجاد أيّ أثرٍ، وهي فلسفة رجوع الآخرين إلى الآخر. فإن لم يكن قصد المؤلف هو المحور، لم ترى الآخرين يرجعون إلى الآثار المنسوبة إلى مؤلفيها المحددين؟ هل لهم من غرضٍ سوى فهم مراد المؤلف؟ طبعاً، ليس المراد من محورية المؤلف قبول رأي المؤلف بنحوٍ قطعيٍّ؛ بل المراد أنه يجب على المفسر في الخطوة الأولى التعرّف على قصد المؤلف من عباراته. وربما يتعقب ذلك خطوة أخرى في نقد نظرية المؤلف أو تعديلها. والمغالطة الناشئة من القصد تحصل عندما يكون قصد المؤلف مؤثراً في قبول مطلق دعواه، كأن يقول: «لأن المؤلف قصد ذلك، فقصده حقٌّ وحجّةٌ»؛ والحال أن أتباع الاتجاه القصدي لا يريدون ذلك أبداً. لذا، يعمد القصديون إلى نقد آراء الآخرين أو التعديل عليها؛ لأنهم لا يرونها متطابقةً مع قصد المؤلف. وعلى هذا الأساس، تكون محورية قصد المؤلف اقتضاءً طبيعياً لكل أثرٍ، وفلسفةً لإيجاد الآخر وللرجوع إليه.

أصبحت الهيرمينوطيقا في العقود الأخيرة اتجاهًا لغلب التفكير الفلسفى الغربى المعاصر، وصار القرن العشرين توأمًا مع غلبة الفكر النسبي (1). فأصبحى من الضروري البحث عن إمكان الفهم العيني والثابت.

وفي الوقت الحالى، لا يزال يوجد أتباعٌ لكلٍّ من الاتجاه النسبي والاتجاه العيني. ويُعدّ إميلوبى وإريك دونالد هرش من أبرز المدافعين عن الاتجاه العيني والذين نهضوا لمواجهة الاتجاه النسبي. وهذا ما يُعدّ نوعاً من العودة إلى الهيرمينوطيقا التقليدية. ولأجل توضيح البحث، لا بد من شرح مختصرٍ للنسبية والعينية (2).

النسبية والعينية في الهيرمينوطيقا:

1. النسبية:

تُعدّ النسبية أو الاتجاه النسبي نظريةً ثبتت حضورها في فروعٍ علميةٍ مختلفةٍ. وكما أنه يوجد مدارسٌ للنسبية في الهيرمينوطيقا، كذلك يوجد مدارسٌ في فلسفة الأخلاق ونظرية المعرفة وفي الأكسيلوجيا (علم القيم). والقائلون بنسبية الحقيقة، يرون أنها متغيرةً. وربما يكون أمرٌ حقيقةً في نظر البعض، بينما لا يكون كذلك

ص: 205

Relativism. -1

Objectivism. -2

في نظر آخرين. كما أنه قد نجد قضية تكون صادقةً وحقيقةً في نظر بعض الأفراد، فيما تكون كاذبةً وغير حقيقةً لأشخاص آخرين. بل يمكن أن يكون الشيء حقيقةً في زمانٍ، ومجانباً للحقيقة في زمان آخر. فالقائلون بنسبية الحقيقة لا يعتقدون بوجود معيارٍ عينيٍّ ومستقلٍ عن الأشخاص والظروف والأوضاع المتغيرة. لذا، لا يقولون بالحقيقة المطلقة وعدم تقييدها بأشخاصٍ وظروفٍ محددةٍ.

ويرى النسيبيون الباحثون في نظرية المعرفة، أن العلم البشري مرتبٌ بالخصائص الفردية والذهبية للعالم؛ بحيث لا يمكننا الحكم على أيٍ معرفة إلا من خلال ملاحظة فردية (1)العالم. فلا يمكننا تمييز المعرفة بين معتبرٍ وغير معتبرٍ ولا تقسيمها بنحوٍ مستقلٍ عن فاعلها؛ لأنه لا يوجد معيارٌ مستقلٌ لمحاكمة القضايا المعرفية. ولا- يتفق النسيبيون مع مصطلحات من قبيل: «الصدق»، و«الحق»، و«المعتبر»، و«الباطل». فالمعنى بالنسبة إليهم هو التفاوت والتمايز والكثرة.

ويُنكر الاتجاه النسيبي في الهرمنيوطيقا إمكانَ الفهم المعتبر والثابت وغير التارخي؛ لأنهم يعتقدون أنه يمكن أن تحصل على تفاصير متعددةٍ بالنسبة لأثرٍ واحدٍ.

والهيرمنيوطيقا الفلسفية، قد انجررت إلى النسبية في الفهم من خلال اتجاهها الذهني؛ لأنهم -كما تقدم في الدرس السادس والسابع- يرون أن تفسير الآثار والفهم الهرمنيوطيقي وتحوله متاثرٌ بتغيير أفق المعنى والوضع الهرمنيوطيقي للمفسر. وصارت

ص: 206

individuality. -1

الهيرمينوطيقيا الفلسفية معتقدًّا بنسبية الفهم بسبب اعتقادهم بداخلة الأفق المعنوي (أي المرتبط بالمعنى) للمفسر في عملية الفهم، وتعريفهم الفهم بأنه عبارةٌ عن التحام وانصهار الأفق المعنوي للمفسر مع النص والأثر المعرفي. وعلى أساس الهيرمينوطيقيا الفلسفية، يكون الفهم دائمًاً تابعًاً للأفق المعنوي للمفسر بالنسبة إلى النص.

2. العينية:

تقع العينية أو الاتجاه العيني في مقابل الاتجاه الذهني. وحيثما تُطرح العينية، فإنها تكون معتمدةً على بعض الأصول والمباني المسلمة. على سبيل المثال، يرى الباحثون في علم الجمال ذوق الاتجاه العيني بأن الجمال متكمٌ على واقعيةٍ وراء ذوق الأشخاص وذهنيتهم، ويمكن للناس أن يدركوا هذه الواقعية وأن يشخصوها. وفلاسفة الأخلاق ذوق الاتجاه العيني، يقولون بوجود أساسٍ للقضايا الأخلاقية وراء الميول الفردية؛ بحيث لا تستطيع إلا التسليم بإدراك منشأ هذه العينية والاعتراف بصدقها.

والخصوصية الأخرى للاتجاه العيني هي الاعتقاد بالثبات. فالاتجاه الذهني منسجمٌ مع التغير والكثرة، ولا يتلاءم مع القضايا الثابتة والمعتبرة والصادقة دائمًاً. بينما الاتجاه العيني في أيٍ مجالٍ معرفيٍّ، يرى إمكان الوصول إلى مثل هذه القضايا. والخصوصية الثالثة للاتجاه العينية هي التأكيد على تميّز الفاعل العالم [\(1\)](#) عن موضوعه ومتعلقه [\(2\)](#). وتؤكد الهيرمينوطيقيا العينية على إمكان فهم

ص: 207

subject. -1

object. -2

الأثر بنحوٍ عينيٍّ وثبتت وما وراء التاريخ، وترى أن معنى النص واقعيةً مستقلةً عن المفسر؛ وتعود جذور هذه الواقعية إلى قصد المؤلف. ولا يوجد ارتباطٌ بين معنى النص وبين ذهنية المفسر وأفقه المعنوي، ولا بينه وبين ظروف المفسر الزمانية [\(1\)](#). والمسألة المهمة في معرفة الاتجاه العيني هي التفاتهم المعرفي (الابستمولوجي) في الهيرمينيوطيقا العينية إلى المسائل؛ بينما الهيرمينيوطيقا الفلسفية هي أصلاً أنطولوجيةً.

إميلو بٰتي:

إميلو بٰتي (1890 - 1986م) قانونيٌّ إيطاليٌّ مشهورٌ، وصاحب تأليفاتٍ متعددةٍ في الموضوعات القانونية، وله تأملاتٌ خاصةٌ في ما يرتبط بنظرية التفسير. وهو ليس فلسفياً محترفاً، بل هدفه الأساس هو بيان قانونٍ لفهم يكون منهجاً عاماً للعلوم الإنسانية؛ لكن هذا لا يعني أن نظرياته ليست جيدةً [\(2\)](#).

وباللحاظ التاريخي، تُعدّ هيرمينيوطيقا بٰتي متقدمة على غادامير. فقد طرح قبل غادامير هيرمينيوطيقا محددة في سنة 1955م تحت عنوان «النظرية العامة للتفسير» [\(3\)](#)، التي لُخصت سنة 1967م بطلب من غادامير ونشرت باللغة الألمانية [\(4\)](#). وقبل ذلك، كان قد

ص: 208

1- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 433 - 434.

See: Maurizio Ferraris, History of Hermeneutics, p. 234. -2

.(See: Ibid) و هو أهم كتاب هرمنيوطيقي لبٰتي Teoria general della interpretazion -3

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 125- 126. -4

نشر بِتِي كتابين جدلِيين (1) له تحت عنوان «البيان» سنة 1954 م و 1962 م (2). ويمكننا أن نُعَدّ هيرمينوطيقاً بِتِي جدلية وانفعالية (3)؛ لأن كل جهده كان في الحقيقة عبارةٌ عن انفعالٍ في مقابل الاتجاه الذهني (4) والاتجاه النسبي (النسبية) في الهيرمينوطيقا الوجودية لهايدغر وبولتمان (5). ومراده من مواجهة هذه الاتجاهات هو إعادة تشييد الفكرة الهرمنيوطيقية الخاضعة للقوانين العلمية؛ حتى يمكنه بذلك الوصول إلى عينية التفسير في العلوم الإنسانية. ولن يست عمومية هيرمينوطيقاً بِتِي وكليتها بأقل من هيرمينوطيقاً غادامير. لذا، طرح النظرية العامة للتفسير، على الرغم من أن «العام» في تعابيره له أهميةٌ معرفيةٌ فقط؛ لأنه كان يريد بيان منهجٍ عامٍ لمطلق العلوم الإنسانية. أما غادامير، فقد اهتم ونظر لأنطولوجية الفهم بشكلٍ عامٍ.

المراد بالمنهج العام الذي طرحته بِتِي هو أن كل أشكال التفسير والمبني المعرفية مشتركة، وتكون الهيرمينوطيقا بمثابة منهجه لكل العلوم الإنسانية بحيث تأخذ على عاتقها استخراج معايير عينية هذه العلوم (6).

والمسألة الأساسية عند بِتِي هي المعنى المقصود للمؤلف. لذا، يرى أنه يجب على المفسر أن يتخلص من أحکامه المسبقة وعلاقته الشخصية، ويلاحظ استقلال المعنى الذي قصده المؤلف. ومن هنا،

ص: 209

polemical. -1

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126. -2

reactionary. -3

subjectivistic. -4

Bultmann. -5

See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126. -6

رأى أن الهيرمينيوطيقا الفلسفية المبنية على كون الأحكام المسبقة شرطاً وجودياً للفهم، هي خطرٌ جديٌ على التفسير في العلوم الإنسانية. وقد توجه إشكالٌ بطيءٌ بشكلٍ خاصٍ إلى نظرية غادامير. فيعتقد بطيءٌ أنه يمكن بيان التفسير بنحوٍ عينيٍّ، لأنه يمكن أن يكون موجّهاً⁽¹⁾.

واثمة قسمان أساسيان في هيرمينيوطيقا بطيءٌ: أولهما: نظريته في مجال ماهية التفسير والأصول الحاكمة عليه وأبعاد النظرية التفسيرية العامة؛ والثاني: نقوده على الهيرمينيوطيقا الوجودية لهايدغر وبولمان وغادامير.

ماهية الفهم وتفسير النص عند إميلو بطيءٌ:

يرى بطيءٌ التفسير عبارةً عن نشاطٍ يهدف للوصول إلى الفهم الصحيح. فالفهم يعني إدراك ذهنية ونفسية فردٍ آخر. فالهدف من التفسير هو النفوذ إلى ذهنية الفرد ونفسيته. والمفسر لا يمكنه بشكلٍ مباشرٍ وبلا واسطةٍ أن ينفذ إلى ذهنية الفرد الآخر. وبالتالي، يكون إدراك العالم النفسي للآخرين محتاجاً إلى أن يواجه المفسر أموراً ذات معنى بحيث تكون حاكيةً عن هذا العالم الذهني. وعلى أساس هذا التفسير، يوجد ثلاثة عناصر أساسيةٍ ومهمةٍ في عملية التفسير، هي: العنصر الأول: أن يكون المفسر بمثابة من يسعى وراء فهم الآخر؛ العنصر الثاني: القوالب والعلامات ذات المعنى والتي يستخدمها المفسر للوصول إلى الفهم؛ العنصر الثالث: الذهنية التي يجب أن تفهم، والتي هي كامنة وراء القوالب ذات المعنى. فإذا

ص: 210

See: Ibid, p. 127. -1

ذهبية الفرد الآخر وفهمها يتحقق من خلال تفسير هذه الذهنية والنفسية بواسطة هذه القوالب.

ولا- يُراد من الفهم إدراك المعنى الظاهري للكلمات والجمل المستعملة في الأثر؛ بل المراد أن القارئ أو السامع، أثناء مواجهة الكلام الشفهي أو المكتوب، يكون شريكاً في ذهنية المتكلم أو الكاتب، ويساهم في الفكرة التي تدور في خلدهما. وبعبارة أخرى: فهم الأثر - كما ذكر شلابير ماخر - عبارةٌ عن نوعٍ من إعادة الإنتاج والتوليد. ومن خلال الالتفات إلى المسافة الموجودة بين المفسر وبين الأثر، يتضح أن التفسير أمرٌ لازمٌ لأجل إدراك العالم الذهني لصاحب الأثر. ويسعى المفسر من خلال التفسير أن يرفع موانع الوصول إلى العالم الذهني لصاحب الأثر، وأن يعبر القوالب ذات المعنى لأجل الوصول إلى المعنى الكامن وراءها.

ويرى بٰتي أن التفسير العيني للآثار والقوالب ذات المعنى، تابٰع للقوالب التفسيرية المتنوعة؛ لأن كلاً من هذه التفاسير المتنوعة يُظهر شكلاً مختلفاً من إدراك الأثر. ويُعد اختلاف ماهية هذه القوالب سبباً لتتنوع التفاسير. وقد سمى بٰتي هذه الطريقة من التفسير باللحظات الأربع أو باللحظة النظرية (1):

ألف) اللحظة الفقه لغوية (2): وهذه اللحظة مرتبطةٌ بالسعي العام المرتبط بدوره بالرموز والعلامات الثابتة كالنصوص. ويهدف فقه اللغة لإدراك المقصود الواقعي لصاحب الأثر، ويسعى لبيان كيف

ص: 211

Theoretical moment. -1

Philological moment. -2

كان هذا المعنى في الواقع. ويريد هذا القسم من التفسير إدراك أمرتين: الأولى: المعنى العام والتركيب اللغوي الذي استُخدم في ذلك القالب. وهذا الأمر يُبحث في مجال القواعد. والثانية: الكشف عن المعنى الذي يريده المؤلف. وهذا ما يستلزم التركيز على الجهة النفسية؟

ب) اللحظة النقدية (1): وتُستخدم عندما يكون التفسير وملاحظة الأسئلة يسعين خلف الأثر؛ مثل الموارد التي يحصل فيها تعارضٌ بين مضامين النص، أو عندما يُستفاد من القضايا غير المنطقية في النص؛

ج) اللحظة النفسية (2): وتكون فعالةً عندما يكون المفسر في صدد وضع نفسه مكان المؤلف، ويريد إعادة توليد ذهنية المؤلف وإعادة إنتاجها؛

د) اللحظة التقنية - المورفولوجية (3): ويُسعي هذا البعد من الفهم نحو إدراك الظواهر الاجتماعية وتقسيرها، ولا يُسعي وراء الآثار المكتوبة أو الشفهية. ويكون المفسر فيه بصدّد الكشف عن القواعد الحاكمة على الظواهر الاجتماعية (4).

1. قواعد التفسير الأربع:

يرى بي أن عملية التفسير الهرمنيويطية تستلزم المرور بمسير

ص: 212

Critical moment. -1

Psychological moment. -2

Technical morphological. -3

4- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتيک، ص: 443 - 447 .

تحقق الأثر؛ لكن بحيث يكون هذا المسير عكس مسیر ایجاد الأثر، وبعبارة أخرى: إعادة تشكيل الأثر. فأثناء ایجاد الأثر، تكون ذهنية صاحب الأثر ومقاصده هي النقطة الأولى التي تبدأ منها عملية الإیجاد. أما في عملية التفسير الهرمنيوطيقية، يكون الوصول إلى ذهنية المؤلف ومقاصده هي النقطة النهائية.

والمشكلة الأساس في مسیر إعادة ایجاد الأثر هو أنه يجب أن تؤمّن عملية التفسير أمرين يبدوان بحسب الظاهر متقابلين وغير منسجمين: فمن جهة، نتوقع من التفسير أن يكون عينياً؛ ومن جهة أخرى، سوف تتشكل إعادة الإیجاد في ذهن المفسر، وستكون قابلاته الذهنية دخيلة في عملية الإعادة هذه. وعلى هذا الأساس، سوف نواجه تعارضاً في الظاهر بين الاتجاه الذهني والاتجاه العيني.

يرى بٍتي أن هذا التقابل الظاهري يشكل بداية النظرية التفسيرية العامة؛ لأن العمل الهرمنيوطقي ليس إلا ديكارتيكاً بين المفسر (subject) والموضوع (object). ويمهد هذا الديكارتيك لمنهج يضمن صحة النتائج التفسيرية. هذا المنهج في التفسير يكون ناتجاً عن القوانين التي سماها بٍتي بالقوانين الهرمنيوطيقية. ويعتقد بٍتي بوجود أربعة قوانين هرمنيوطيقية: قانونين مرتبطين بالموضوع (object)، وقانونين مرتبطين بالمفسر (subject).

القانون الأول هو أصل استقلال الأثر:

يجب تفسير الأثر بحسب ارتباطه بالذهنية التي تبلور فيها.

ص: 213

وموضوع التفسير هو الكشف عن ذهنية صاحب الأثر. وبناء عليه، لا يحق للمفسر أن يلحظ معنى الأثر بشكل مستقل عن المؤلف.

ويمكن أن يُسمى هذا القانون بأصل الاستقلال (1) الهرمنيوطيقي، أو قانون بقاء المعايير الهرمنيوطيقية. والمراد من «الاستقلال الهرمنيوطيقي» هو أنه يجب أن تفهم موضوع التفسير أو القوالب ذات المعنى بنحوٍ مستقلٍ عن الذهنية الخارجية ومن خلال ملاحظة منطق تكونها والعلاقات الداخلية في ما يبينها ونتائجها.

القانون الثاني هو أصل التمامية (2) أو قانون انسجام المعنى (3):

ومفاد هذا القانون هو التأكيد على الارتباط القائم بين الجزء والكل، ولزوم الالتفات إلى الدور والتأثير المتقابل بين الكل والجزء في عملية التفسير. ويرى بي أن العلاقة بين الكل والجزء غير منحصرة بـ«اللفظ والجملة» أو بـ«الجملة والنص». وبالتالي، يكون ثمة ترابطٌ واتصالٌ بين النص -الذي هو جزءٌ وبين الكل -الذي يشكل أرضية المعنى أو سياق المعنى (4)-؛ فيمكن حينئذ فهم النص بشكلٍ كاملٍ من خلال الرجوع إلى موقعه في السياق الواسع للمعنى. فعلى سبيل المثال، حياة الفرد كلها عبارةٌ عن كلٍّ، يكون كل عملٍ صادرٍ من الفرد -كتابة الكتب وإلقاء الشعر وخلق الآثار الفنية- جزءاً منها.

ص: 214

Autonomy. -1

Totality. -2

Coherence of meaning. -3

Meaning context. -4

القانون الثالث هو قانون فعالية الفهم:

والمراد منه أن المفسر مُجُورٌ على أن يعيَّد في ذهنية العملية الذهنية لإيجاد الأثر. فيجب عليه الاستغفال بإعادة توليد ذهن الفرد الآخر، وأن يترجم في ذهنه ونفسيته ذهنيةً موجِّد الأثر. ويميل بِتِي إلى تسمية هذا القانون بـ«قانون فعالية الفهم»⁽¹⁾؛ لأن هذا القانون يؤكِّد على دخالة فعالية العالم الذهني للمفسر في عملية الفهم.

القانون الرابع هو تناسب المعنى في الفهم:

سمى بِتِي هذا القانون بـ«تناسب المعنى في الفهم» أو بـ«قانون المطابقة الهرمنيوطيقية للمعنى»⁽²⁾ أو بـ«صناعة الانسجام»⁽³⁾. وعلى ضوء هذا القانون، يجب على المفسر أن يجعل فعالية ذهنه في أقصى حالات الانسجام والتناسب مع ما يفهمه من الموضوع. ولهذا القانون الرابع جهةٌ عمليةٌ لأقسام التفسير؛ إلا أن بِتِي لم يبيّن لنا معياراً لمقارنة هذا الانسجام وتأييد انتظامه⁽⁴⁾.

2. نظرة بِتِي النقدية للهيرمينيوطيقا الفلسفية:

لا يُنكر بِتِي كون المفسر فعالاً في عملية التفسير. ولا يعتقد بأن الفهم هو عملية ميكانيكية وبأن وظيفة المفسر هو مجرد الانفعال مقابل الأثر؛ بل يذهب إلى أن الفهم عبارةٌ عن إعادة إيجاد ذهنية المؤلف، ويكون المفسر عنصراً فعالاً في تحقق الفهم. ومع ذلك، فقد

ص: 215

Actuality of understanding. -1

correspondance. -2

Harmonization. -3

4- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنيوتيك، ص: 443 - 449 .

أبدى حساسيةً عاليةً تجاه استعمال لفظ «القبليات» لأجل بيان وظيفة المفسر؛ لأنها مبهمةٌ وسيفُ ذو حدين. فهي توهم بأن عملية التفسير تجعل على عاتق المفسر وظيفة تأييد القبليات والفرضيات المسبقة وتقويتها. الحال، أن مراد بـ*تي* هو أن ذهنية المفسر وخبرته واطلاعه على الموضوع، يمهد الأرضية للوصول إلى فهم عيني وعميق للأثر.

لا يعتقد *تي* أن تأكيد بولتمان على المواجهة الوجودية بين المفسر وبين التاريخ والظواهر التاريخية، توجيهٌ مقبولٌ لنفي العينية. فالمشاركة المسئولة من المفسر في التاريخ، واتصاله به، ووجوده في وضعٍ تاريخيٍ خاصٍ، كل ذلك لا يمكن أن يمنع من الفهم العيني للحدث التاريخية أو للنص. وفي مقام توضيح هذه المسألة، فـ*كاك بـ*تي* بين «المعنى اللفظي» و«المعنى الصمني» (1).*

ففي كلِّ أمرٍ تاريخيٍّ، يوجد سؤالان يمكن طرحهما: 1. ما معنى هذا الأثر؟ 2. ماذا يؤثر معنى هذه الظاهرة في العصر الحاضر وفي سائر العصور؟ والجواب عن السؤال الأول هو الفهم العيني للظاهرة التاريخية؛ أي إدراك معنى الأثر بغض النظر عن تأثيراته ونتائجها البعيدة، وهذا أمر مقدور بالكامل. فالموقعة التاريخية للمفسر ومواجهته الوجودية المسئولة مع التاريخ، لا تترك أثراً على محتوى هذا الفهم. والأمر المتغير والمرتبط بموقعة المفسر التاريخية هو الجواب عن السؤال الثاني. ويجب ألا نخلط بين هذين السؤالين عندما تتحدث عن الفهم العيني للأثر التاريخي.

ص: 216

Significance. -1

ومن أهم اعترافات بـتي على غادامير، أنه أدخل جهة التطبيق والاستعمال في عملية التفسير. نعم، بـتي لا ينكر ضرورة الالتفات إلى التطبيق والاستفادة من تجارب الماضين وإبداعاتهم ونقلها إلى الزمن الحاضر. فهذه الإبداعات والعالم الذهني للمؤلفين، يمكن أن تكون أدوات فعالة لـلإجابة عن تساؤلات المفسر وحل مشكلاته. وفي مقام الاعتراض، أكد بـتي على أربع مسائل:

باللحاظ المنطقي، يتآخر التطبيق والاستعمال عن فهم الأثر والظاهرة التاريخية؛

إدخال جهة التطبيق في عملية الفهم، يؤدي إلى تغيير الهدف الأساس للمفسر ورسالته الأصلية؛ لأنـه في هذه الحالة، لا يمكن للأـخـر أن يفهمـ أنـ الفـهمـ عـبـارـةـ عنـ إـعادـةـ الإـيـجادـ وـالـإـنـتـاجـ. ويـؤـكـدـ هـذـاـ التـشـدـيدـ أـرـضـيـةـ تـدـخـلـ العـنـصـرـ الـذـاتـيـ (subjective)، ويـجـزـ التـفـسـيرـ نـحـوـ التـفـسـيرـ بـالـرأـيـ وـبـمـاـ يـرـغـبـهـ المـفـسـرـ؛

يرى غادامير أنـ الجـهةـ التـطـبـيقـيةـ هيـ جـزـءـ لـاـ يـنـفـكـ عـنـ أـيـ فـهـمـ وـأـيـ تـجـربـةـ هـرـمـنـيـوـطـيـقـيـةـ؛ وـالـحـالـ أـنـ لـلـتـطـبـيقـ مـجـالـاـ فـيـ بـعـضـ الـمـوـارـدـ قـطـ؛ حتىـ فـيـ الـمـوـارـدـ الـتـيـ يـكـونـ لـلـتـطـبـيقـ فـيـهـ مـجـالـ، يـجـبـ التـفـكـيـكـ بـيـنـ نـوـعـيـنـ مـنـ الـمـفـسـرـيـنـ. فـعـلـىـ سـيـلـ الـمـثـالـ، ثـمـةـ فـرـقـ شـاسـعـ بـيـنـ الـقـانـونـيـ وـبـيـنـ الـمـؤـرـخـ.

ولـماـ لـمـ يـلـتـفـتـ غـادـامـيرـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ الـأـرـبـعـ، صـرـحـ بـعـدـ خـلـقـ أـيـ عـمـلـيـةـ تـفـسـيرـ مـنـ الـجـهـةـ التـطـبـيقـيةـ. وـيرـىـ بـتـيـ أـنـ كـتـابـ الـحـقـيـقـةـ وـالـمـنهـجـ لـغـادـامـيرـ، مـلـيـءـ بـالـأـبـهـامـاتـ وـالـمـعـالـطـاتـ الـمـفـهـومـيـةـ. فـهـوـ

يعتقد أن غادامير قد غفل عن البُعد المنهجي لعملية الفهم، وأنكر القواعد الحاكمة على عملية التفسير. ويذهب بي إلى وجود ارتباطٍ بين المسؤول المعرفي وبين هدف التفسير، وأنه يجب على المفسر أن يقوم بذلك [\(1\)](#).

إريك دونالد هِرش:

إريك هِرش، عالمٌ أمريكيٌ، ولد سنة 1928م، وكان من المدافعين الشرسين عن الاتجاه العيني (أي العينية) في تفسير النصوص. وقد أكد على إمكان بيان فهمٍ عينيٍ للنص، ولزوم الوصول إلى الفهم المعتبر، ووجود معايير تميّز بين التفسير المعتبر واللا معتبر. وهذا ما جعله يقع مقابل النسبية والشكاكية في التفسير. وقد دافع عن التعين المعنائي للنص، وتحدى عن لزوم الالتفات إلى قصد المؤلف، وإمكان البحث عن اعتبار التفسير. وهذا ما جعله أيضاً في موضع الناقد للاتجاهات السائدة في القرن العشرين في مجال الهيرمينوطيقا والنقد الأدبي. وكان له أثران مهمان في مجال الهيرمينوطيقا؛ أشهرهما وأهمهما هو كتاب الاعتبار في التفسير [\(2\)](#) الذي طُبع سنة 1967م. ويشهد ريتشارد بالمر أنه أول كتاب انكليزي تقيل المضامين في مجال الهيرمينوطيقا العامة [\(3\)](#). كما رأى ك. م. نيوتن أن هذا الكتاب هو أول كتابٍ أمريكيٍ مهمٍ في مجال النقد بحيث حدد لنا الهيرمينوطيقا [\(4\)](#).

ص: 218

1- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 451 - 456.

2- Validity in Interpretation.

3- انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتیک، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشانی، ص: 70.

4- انظر: ك. م. نيوتن، هرمنوتیک، ترجمة: يوسف أبازري، في: ارغون، العدد 4، 1373، ص: 183.

وبشكلٍ عامٍ، تُعَيِّن هيرمینوطيقا هِرش بكونها أقرب إلى الهرمِينوطيقا الرومانسية؛ وإن كانت لمساتها المعاصرة ومسائلها البدعة كثيرةً. وقد اعترف هرش بقبوله للفكر الأصلي لفيلهلم دلتاي في مجال الفهم، وأنه يريد التأسيس الاستدلالي لهيرمِينوطيقا دلتاي من خلال الاستعارة بنظرية المعرفة عند إدموند هوسرل [\(1\)](#) واللغة عن سوسير [\(2\)](#) و [\(3\)](#). وقد صب هرش تفكيره على الفهم والتفسير فقط، بخلاف دلتاي الذي كان يفكر بكل العلوم الإنسانية. وفُرِّج هرش من الهرمِينوطيقا الرومانسية في الاتجاه العيني، لا يعني تبعيته في كل المباحث لشلايرماخر [\(4\)](#) ودلتايم. ويرى هرش نفسه مَدينًا في تفكيره الهرمِينوطيقي إلى مجموعة من الشخصيات العلمية التي أشار إليها في مقدمة كتابه الاعتبار في التفسير، ومنهم: فريديناند سوسير، فيلهلم دلتاي، شلايرماخر، هوسرل، كارل بوبر [\(5\)](#)، جون مينارد كينز [\(6\)](#)، وهانس رايشنباخ [\(7\)](#) و [\(8\)](#).

ولهُرُش رأيٌ خاصٌ في تعريف المعنى اللفظي [\(9\)](#) وكيفية دخالته في قصد المؤلف في مجال تعين معنى النص. ويختلف هذا الرأي عما ذهبت إليه الهرمِينوطيقا الرومانسية. وقد طرح أبحاثًا جديدةً

ص: 219

Edmund Husserl. -1

Saussure. -2

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 242. -3

Shcliermacher. -4

Karl Popper. -5

John Maaynard Keyens. -6

Hans Reichenbach. -7

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 242. -8

Verbal meaning. -9

وظيفةً في مجال هيرمينوطيقا النص، أهمها: المعنى اللفظي وتعينه، تمایز المعنى اللفظي عن الاتجاه النفسي والعملية الذهنية النفسية للمؤلف، تمایز المعنى اللفظي عن «المعنى الضمني» أو «المعنى بالنسبة إلى»⁽¹⁾، التفكيك بين فهم النص وبين تفسيره ونقده ومحاكمته، تحليل اعتبار التفسير بحسب أقوى الاحتمالات، قبول التفسير المعتبر للتأييد بالشاهد، ثبات المعنى اللفظي وعدم قابليته للتغير، قبول التفسير للتغيير، نقد معنى النص ومحاكمته. وقد حظي قصد المؤلف بدور مهمٍ في نظرية هرش الهرمنيوطيقية؛ لأنَّه قال بوجود ارتباطٍ بين قصد المؤلف وبين معنى النص وثباته وتعينه وإمكان الوصول إلى تفسير عينيٍّ. ويعتقد هرش أنَّ المعنى اللفظي ليس حاصلاً من الألفاظ؛ بل هو مرتبطٌ بمعرفة المؤلف وقصده. فليس للألفاظ أيٌّ معنىًّا، إلا أنَّ شخصاً قد قصد منها شيئاً محدداً أو فهم منها شيئاً خاصاً⁽²⁾.

يرى هرش وجود ارتباطٍ بين المعنى اللفظي وبين معرفة المؤلف وقصده، ويعتقد أنَّ المعنى اللفظي أمرٌ ثابتٌ وغير قابلٍ للتغيير لأنَّ المؤلف قد قصد منه شيئاً محدداً. نعم، لو قلنا بأنَّ المعنى اللفظي مرتبطٌ بمعرفة المفسر بدلاً من ارتباطه بمعرفة المؤلف وقصده، لكان من الطبيعي القول بتغييره. ومن خلال فهمه للمعنى اللفظي، يكون هرش قد مهد الأرضية لتنمية إمكان التفسير العيني؛ لأنَّ التفسير المعتبر والعيني للنص ليس إلا إدراك معناه اللفظي، أي المعنى المرتبط بقصد المؤلف ومعرفته؛ وهو أمرٌ ثابتٌ ومحددٌ. وبين أنصار

ص: 220

significance. -1

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 458 - 459.

المذهب الواقعي وأتباع التفسير العيني للنص والمعتقددين بإمكان تمييز التفسير المعتبر عن غير المعتبر، لم نجد شخصاً بقوة هرش ودقته قد دافع عن هذا الفكر [\(1\)](#).

ويرى هرش أن الهيرمينوطيقا الخاصة به مندرجة تحت نظرية الهيرمينوطيقا العامة. ولم يساهم في الهيرمينوطيقا العامة من جهة تصدية لبيان منهجه عام للفهم المطلق للنصوص؛ لأنه يعتقد بأنه لا يمكننا اعتماداً على المنهج والقواعد العامة أن نصل إلى معنى النص وقدد المؤلف منه. يذهب هرش إلى أن الفهم للوهلة الأولى يكون من سُنخ الحدس، بحيث إما يكون صائباً أو خاطئاً. ولسنا نحتاج في الحدس إلى «المنهج». فالنشاط المنهجي في عملية التفسير، يظهر عندما نبدأ بمرحلة نقد الحدس وتقييمه. وقد صرّح بعدم وجود مكان لـ«المنهج العام في عملية فهم النص». والاعتقاد بإمكان الاعتماد على مجموعةٍ من القواعد لبيان منهجه تفسيريٍّ معتمدٍ، لا يعدو كونه سراباً محضاً [\(2\)](#).

ومن وجهة نظره، لا يمكننا الغفلة عن الدور المصيري للتفسير المعتبر في ما يرتبط بكل الاستنتاجات المستقبلية في التأملات البشرية؛ لأن كل التأملات البشرية منصبةٌ على فهم النصوص. والهدف النظري لفرع علمي أو إنساني هو الوصول إلى الحقيقة؛ والهدف العملي هو موافقة الحقيقة التي يمكن الوصول إليها. لذا، كون الهدف العملي لأي نظامٍ أصيلٍ، هو الإجماع والتوافق العام على نتيجة تكون الأكثر احتمالاً من سائر النتائج. وهذا التوافق العام

ص: 221

1- انظر: المصدر نفسه.

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 203. -2

هو بالدقة نفس هدف التفسير المعتبر. ويجب ألا يُغفل عن التفسير المعتبر فقط بسبب إيهام الموضوع الأساسي في التفسير أو بسبب عدم قطعية نتاجه؛ إذ ليست القطعية عين الاعتبار؛ كما أن معرفة الإبهام لا تعني بالضرورة المعرفة المبهمة⁽¹⁾.

مضافاً إلى ذلك، يشتمل السعي للوصول إلى نظرية تفسيرية ما وانتصار أتباعها بواسطة ملاحظة اعتبارها وصحتها⁽²⁾، على سعي ضمني لإبعاد القارئ عن النظريات الأخرى التي يجب حذفها أو تعديلها⁽³⁾. لذا، يرى هرش أن هدف التفسير بمثابة جهاز يراكم احتمالات صحة الحدس التفسيري⁽⁴⁾. وفي الواقع، تبيّن هيرمنيوطيقا هرش مبني الهيرمنيوطيقيا العينية وعناصرها وميزان اعتبار التفاسير. وسوف نشير في ما يلي إلى أهم العناصر الهيرمنيوطيقية عند هرش.

العناصر الهيرمنيوطيقية عند هرش:

التأكيد على دور المؤلف في الأثر:

يرى هرش أنه حصلت في العقود الأخيرة حملاتٌ وتهديداتٌ واسعةٌ على المعتقدات التي تعدّ معنى النص معنى للمؤلف، وأنه يجب على مؤرخي الثقافة أن يبيّنوها ويحللوها. ويعتقد هرش أن أهم هذه الحملات والهجمات هي الحملة المرتبطة بالأدباء

ص: 222

See: Ibid, p. viii–ix. –1

Validation. –2

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 168. –3

See: Ibid, p. 207. –4

المتقدمة؛ لأنها من خلال بعض المسائل الأدبية -كالتي تعتبر أفضل شعرٍ هو ما يكون غير شخصيًّا وعانياً ومختارًا والذى ينقطع بعد موت المؤلف ويستقل عنه- تهين الأرضية لأن يكون المعنى النصي (1) مستقلًا عن رقابة المؤلف وسيطرته (2).

ويذهب هرش إلى أن كل مؤلِّفٍ يحمل معنىً بمقدار حجية نصه. فحذف المؤلف الأصلي كمعنىٍ للمعنى، عبارةً عن إنكار المعيار الذي يمنحك للتفسير الاعتبار. إن لم يكن معنى النص هو المعنى نفسه الذي يريده المؤلف، فإنه لا يمكن الحصول على تفسير مطابق للمعنى؛ لأن النص ليس بإمكانه أن يحدد أيَّ معنىً. وعلى هذا الأساس، لو أراد منظراً ما أن يُثبت فكرةً مطلوبةً ومعتبرةً، فإنه لا بد له من لاحظ مؤلفها أيضًا (3).

التمايز بين «المعنى اللفظي» و «المعنى الضمني»:

لا- بد من التفكير بين نوعين من المعانٍ: فـ«المعنى اللفظي» الذي يُعبر عنه في بعض الأحيان بـ«المعنى»، مغايرٌ لما يُعبر عنه بـ«المعنى الضمني» (4). ويُعرَّف المعنى أو المعنى اللفظي من خلال الالتفات إلى معرفة وقصد المؤلف. وللهذه الكلمة معنى ثالث يُسمى significance.

ص: 223

Textual meaning. -1

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 1. -2

See: Ibid, p. 5- 6. -3

4- يُعد هذا التمييز من أهم أركان نظرية هرش الهرمنيوطيقية، حيث استند إليه في أغلب مباحثه. ولعله يمكن القول بأن هذا التمايز أصلٌ حاكمٌ على هيرمنيوطيقا هرش.

له تعريفٌ مُحدَّدٌ أيضًا؛ وإن لم يكن له لفظٌ معادلٌ له في اللغة الفارسية. ولعل أفضل تعبير عنه كامنٌ في لفظ «المعنى الضمني»؛ لأنَّه في كل استعمالات هذا اللفظ، يوجد ارتباطٌ بين معنى النص والسياق (1) الخارج عن النص. ولا بد في شرح هذا اللفظ من القول: بأنَّ مصطلح «المعنى» يدل على كل «المعنى اللغطي» لنص؛ لكنَّ مصطلح «المعنى الضمني» يشير إلى معنى النص في مجالٍ واسعٍ، مثل: ذهنٌ آخرٌ، وعصرٌ آخرٌ، وموضوعٌ أوسعٌ، ونظامٌ قيمٌ آخرٌ. وبعبارة أخرى: «المعنى الضمني» هو معنى النص بالقياس إلى بعض المجالات، بل إلى أيِّ مجالٍ يكون وراء النص نفسه (2). وعندما نلاحظ المعنى اللغطي للنص بالنسبة إلى ظروفٍ وشروطٍ أخرى، يمكننا الحصول على المعنى الضمني من خلال اكتشاف هذه النسبة بين المعنى اللغطي وهذه الشروط.

سُنْخُ الْمَعْنَى:

من العناصر المهمة أيضًا في هيرمينوطيقا هرش هو الالتفات إلى مفهوم السُّنْخِ. يعتقد هرش بضرورة الالتفات إلى مفهوم السُّنْخِ عند اكتشاف معنى المؤلف؛ لأنَّ سُنْخَ المعنى جسرٌ بين المصادر؛ وهو الجسر الوحيد الذي يستطيع أن يحدد المعنى المراد في الأثر من بين المعاني الأخرى العامة. فقد يكون لكل معنى وجوهٌ

ص: 224

context. -1

2- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 469 .

منحصرةٌ بفردٍ، لكن لا بد من تعلقها بنسخٍ قابلٍ للمعرفة حتى يمكن نقلها للآخرين [\(1\)](#). وبعبارة أخرى: ما يمكننا من نسبة المعنى الواحد إلى مصاديق متعددة هو تعلق كل لفظٍ -أو عبارة لها معنى واحد- بنسخٍ واحدٍ شاملٍ لمصاديق متعددة. وهدف التفسير هو تطبيق سخ المعنى على مصاديقه الحقيقة في مختلف الاستعمالات. وعلى هذا الأساس، من خلال الالتفات إلى قابلية اشتراك المعنى، فإنه يمكن للأشخاص أن يدركوا هذا المعنى في ظروفٍ مختلفةٍ ومصاديق متعددة.

وجزئيات المعنى التي يفهمها مفسِّر ما، تتشكل من خلال المعنى الذي يتوقعه. وهذه التوقعات، تحصل من خلال فهم المفسر لنسخ المعنى المبيَّن. فمن خلال هذه التوقعات، يستطيع المفسر أن يوجد معاني الألفاظ التي جربها وقتاً طويلاً [\(2\)](#). نعم، يأتي هنا بحث الاستلزم وأن لكل سخ من المعنى حقيقة ذات لوازم خاصة موجودة ضمن هذا السخ وفي بطنه. والتعيين الصحيح من هذه الاستلزمات، هو عنصر حاسم في وظيفة تمييز التفسير المعتبر عن غير المعتبر. وفي أغلب الموارد، تتركز اختلافات المفسرين على جزئيات هذه اللوازم -أو الاستلزمات-؛ لأن الأجزاء والكل يشتراكان في تحديد المعنى. والسؤال الأساس هو: هل هذا المعنى مستلزم

ص: 224

أم لا؟ فاستلزمات إظهارِ ما، تُحدَّد من خلال سخ معناها الذاتي [\(3\)](#). لذا، لأجل الوصول إلى المعنى الصحيح للأثر في ساحاتٍ متعددةٍ، لا بد من الالتفات إلى كون استلزم هذه المعاني أمراً منطقياً.

تفكيك أقسام التعامل مع النص:

لا بدّ من التمييز بين أقسام التعامل مع النص، لأن الخلط بينها يؤدي إلى الكثير من الاشتباكات والمغالطات؛ لأن هدف كلّ قسم ووظيفته غيرُ هدف الآخر وظيفته. فلا بد من التفكيك بين الأقسام الأربع للتعامل مع النص التي نسميها بـ: الفهم، والتفسير، والمحاكمة [\(4\)](#) أو النقد. ولا يعني التفكيكُ بينها، عدم تأثير إداهما على الأخرى. وقد غفلت الكثير من المذاهب الهرمنيوطيقية الحديثة عن هذه الوظائف، فصارت تقييم أي مواجهةٍ مع النص ضمن إطار فهم النص أو تفسيره. لذا، وقعت في الكثير من الأخطاء والمغالطات. فعلى سبيل المثال، وأشار هرش إلى غadamir الذي جعل الفهم والتفسير والتطبيق [\(5\)](#) أجزاءً لعملية فهم النص.

ويُعد التفكيكُ بين أقسام التعامل الأربع هذه وتعداً لوازم كل منها ووظائفه، عملاً جديداً إبداعياً؛ وإن كان بعض الأشخاص السابقين على هرش قد فكروا بين بعضها. فعلى سبيل المثال، ميز

ص: 225

See: E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p. 71. -1

See: Ibid, p. 71- 72. -2

See: Ibid, p. 89. -3

Judgment. -4

application. -5

إرنستي (1) بين فن «الفهم» وفن «التبين»، وحذّر من الخلط بينهما تحت عنوانٍ واحدٍ وهو «التفسير». ففهم الأثر مقدّم على تبيينه وتقسيمه للآخرين. فعلى الرغم من أن المفسرِين مثلًاً وصلًا إلى فهمٍ مشتركٍ للنص، إلاـ أنهما اختارا منهجهُين مختلفَين (2) لأجل نقل المعنى وتبيينه للآخرين (3).

والفهم هو صناعة «المعنى اللغطي» للنص. ولا يوجد ارتباطٌ بين فهم النص وبين «المعنى الضمني». وبالتالي، ليس «التفسير» (4) إلا «تبين» (5) المعنى اللغطي. لذا، يوجد ارتباطٌ بين «التفسير» وبين «المعنى الضمني»، مضافًا إلى ارتباطه بـ«المعنى» (6).

ويُعدّ فهم النص عملاً مختلفاً عن التفسير (7)، وهو بدورهـما مختلفان عن النقد. ودائماً ما يحصل فقد النص ومحاكمته بعد الفراغ عن إدراك «المعنى اللغطي». ويُقيّم في المحاكمة، الارتباط

ص: 226

Ernesti. -1

2- تارةً يعمق التفسير الفهم، وتارةً أخرى يمكن أن يغيّر من الفهم. وهاتان الوظيفتان تشيران بوضوح إلى التمايز بين التفاسير المختلفة (E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p 130).

3- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 471-472.

Interpretation. -4

Explanation. -5

6- انظر: أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص 474.

7- لعملية التفسير مرحلتان أساسيتان: فهم مراد المؤلف الذي هو أمرٌ حديسيٌ؛ ثم تقييم مدى اعتبار هذا الحدس. وأما الاستفادة من المنهج والقواعد، فيجري في المرحلة الثانية من التفسير فقط. وقد ذكر هرش أربعة معايير كضوابط لتأييد التفسير، هي: 1. المشروعية؛ 2. المطابقة؛ 3. المناسبة من حيث الجنس؛ 4. المطلوبية والانسجام (E. D. Hirsh, Validity in Interpretation, p 236).

يُبيّن معنى النص مع معايير التقييم أو مع أي شيءٍ خارج النص. فالتعامل مع النص الذي يكون من قبيل النقد والمحاكمة، هو تعاملٌ مرتبطٌ بـ«المعنى الضمني» لاــبــ«المعنى اللغطي»؛ لأنَّه ليس محتوى النقد والمحاكمة هو بيان المعنى اللغطي؛ بل بيان نسبته مع معيارٍ خارجٍ عن النص؛ أي ما عبرنا عنه بــ«المعنى الضمني». وقد يختلط الفهم بالنقُد والمحاكمة في بعض الموارد، فيشرع القارئ بمحاكمة المؤلِّف إلى جانب إدراك مراوده، كما يقوم المفسر بعملية النقد والمقارنة أثناء تبيين معنى النص. وهذا الخلط بين الأقسام المختلفة للتعامل مع النص، لا يمنع من تشكيل هذه الأقسام عن بعضها البعض. ما يُقال في ما يرتبط بالنَّص، يجب أن يُفكَّك بشكٍلٍ صحيحٍ، حتى تُعلَم المسألة المرتبطة بفهم النص من المرتبطة بالتفسير أو بالمحاكمة والنقد. وتساهم الغفلة عن هذا التفكير في ترويج النظريات الشكاكية والنسبيَّة المرتبطة بفهم النص؛ كما يؤثُّ الالتفات إلى هذا التمايز إلى التقليل والحدّ من الاتجاه الشككي.

وما لا- يرتبط بالمعنى اللغطي، ويرتبط بـ significance ، يقع خارج نطاق الهيروينوطيقا. فعلى سبيل المثال، يجب أن يكون النقد والمحاكمة مختصّين بمجال النقد الأدبي. وفي الواقع، يُعد التفكيك بين «المعنى» و«المعنى الضمني» من جهةٍ، وبين أقسام التعامل مع النص من جهة أخرى، ممهدًا لتحديد مجال الهيروينوطيقا (1).

ص: 227

1- انظر: **أحمد واعظي**، درآمدی بر هرمنوتیک، ص: 474 - 475.

حاولنا في الدروس السابقة أن نبيّن ونناقش مباحث الهيرمنيوطيقا وسيرها التاريخي في الغرب. وعلى هذا الأساس، بيتاً المباحث المفهومية ولمحةً تاريخيةً عن تحولات هذا العلم، ووضخنا الهيرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسية، ثم ذكرنا أنه حدثت ردات فعلٍ تجاه الهيرمنيوطيقا الفلسفية، وقلنا بأن بعض الإسلاميين المدعين للتوir قد تأثروا بها، وقد ذكرنا ملاحظاتنا ومناقشاتنا على ذلك. وفي أواخر الدروس، تحدثنا عن الهيرمنيوطيقا العينية كاتجاهٍ مخالفٍ للهيرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير. لكننا لم نشر إلى الآن إلى موقعية علم الهيرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي. فهل يوجد أصلاً في الفكر الإسلامي علمٌ باسم الهيرمنيوطيقا؟ وفي مقام الجواب، لا بد من القول بأن «الهيرمنيوطيقا» عنوانٌ غربيٌ، ونشأ في أحضان الأديبait والبيئة الغربية. لذا، لا يمكننا الحديث عن «هيرمنيوطيقا إسلامية»؛ لكن اختصاص هذا المفهوم بالأدبait الغربية لا يعني عدم وجود أبحاثٍ هرمنيوطيقيةٍ في كتابات العلماء المسلمين وآثارهم. ومن خلال التحقيق في آثار العلماء المسلمين واتجاهاتهم، نجد أن الحكماء والمتكلمين والمفسرين والأصوليين قد اهتموا ببيان أصول الفهم والتفسير لأجل تنظيم مباحثهم المعرفية والكلامية والتفسيرية. ولا يفوتنا الاعتراف بأنه لم يُدوّن إلى الآن نظامٌ جامعٌ لكل الأبحاث الهرمنيوطيقية في الفكر الإسلامي. ومع

ذلك، فقد سعينا لمراجعة كتابات المفكرين والمحققين المسلمين، وبيننا مباحثهم باختصارٍ في هذه الدروس الأربع الأخيرة. فعرضنا في الدرس الحادي عشر والثاني عشر أهم المباني العامة للفهم والتفسير في الفكر الإسلامي، ثم بحثنا في الدرس الثالث عشر والرابع عشر عن أهم أصول الفهم والتفسير من وجهة نظر العلماء المسلمين.

مِلَّاْكُ الْفَهْمِ (1) اليقيني في نظرية المعرفة الإسلامية:

مسألة المعرفة اليقينية وإمكان تتحققها، لا سيما عند تشكّل مدارس الشك والنسبة وتوسيّعها في الفكر الغربي، كانت دائمًا من الهواجس الأساسية عند الفلاسفة المسلمين. فبعد أن برزت هذه المدارس، سعى فلاسفة الإسلام بشكل معرفيٍّ جدًّي للرد على الشك والنسبة. ولم يكن الباحثون المسلمون في نظرية المعرفة بصدّ إثبات يقينية كل معارفهم، بل كانوا يثبتون إمكان حصول المعرفة اليقينية على نحو الموجبة الجزئية، وهذا كان الهاجس الأكبر عندهم. لذا، يبنوا نظاماً معرفياً متماسكاً ومنسجماً لأجل تحديد مِلَّاكَاتٍ تؤدي إلى الاطمئنان بتشخيص المعرفة اليقينية. وبينما ذهب الهرمنيوطيقيون الفلسفيون في أنطولوجية الفهم إلى إنكار وجود أيٍ معرفةٌ خالصةٌ ومطلقةٌ، كانت أقل ثمرة من النظام المعرفي للمسلمين هي بطلان نظرية «نفي المعرفة المطلقة والخالصة». وسوف

ص: 231

1- لا بد من الالتفات إلى أن مرادنا من الفهم هنا هو المعرفة نفسها. لذا، يكون البحث عن الفهم اليقيني بحثاً عن المعرفة اليقينية.

نبّن في ما يلي - باختصارٍ - كيف تحدث المعرفيون المسلمين عن إثبات «إمكان تحقق المعرفة اليقينية».

وعلى أساس نظرية المعرفة الإسلامية، تنقسم المعرفة بنحوٍ كُلّيٍّ وعامٍ إلى قسمين. القسم الأول: يشمل المعرف الحضورية؛ حيث يتعلّق العلم بالمعلوم بلا أيٍّ واسطة، فيحضر الوجود الواقعي والعيني للمعلوم عند العالم (أي الشخص المدرك). ولا يوجد في هذا القسم من المعرفة أيٍّ واسطةٍ بين العالم والمعلوم؛ بل يجد العالم المعلوم بنحوٍ حضوريٍّ. والقسم الثاني: يشمل المعرف الحصورية؛ حيث يحصل المعلوم للعالم من خلال وسائلٍ (أي من خلال المفاهيم أو الصور الذهنية). وفي هذا القسم من المعرف، يوجد واسطةٌ بين العالم والمعلوم، فلا ينكشف الوجود العيني للمعلوم بشكلٍ مباشرٍ للعالم. ولا يخفى أن تقسيم المعرفة إلى حضورية وحصورية هو تقسيم بالحصر العقلي؛ لأن العلاقة بين العالم والمعلوم لا تخرج عن حالتين: إما ألا يكون ثمة واسطةٌ بينهما - وهذا هو العلم الحضوري -، أو يوجد واسطةٌ بينهما - وهذا هو العلم الحصوري -. ولا يمكننا فرض حالةٍ ثالثةٍ في البين. وفي ما يلي، سوف نبّن القيمة المعرفية لكلٍّ من المعرفتين الحضورية والحصورية:

(الف) العلم الحضوري: لما كان لا يوجد أيٍّ واسطةٍ في العلم الحضوري بين العالم والمعلوم، استحال وجود الخطأ في هذا القسم من العلوم؛ لأن العالم في هذه العلوم يشاهد نفس الواقعية العينية للمعلوم. أصلًاً، يمكن تصوّر الخطأ عندما يوجد بين الشخص المدرك وبين الذات المدركة واسطةٌ، بحيث يكون

إدراك المعلوم من خلالها. فعند وجود الواسطة، نسأل: هل هذا المفهوم أو الصورة التي تقع واسطةً بين العالم والمعلوم والذي يتحمل مسؤولية الإراعة، يُري ويكشف المدرك بشكلٍ متطابقٍ كاملاً مع المدرك أم لا؟ أما عند عدم وجود مثل هذه الواسطة بين العالم والمعلوم، فيحضر المعلوم بوجوده العيني لدى العالم، فإنه لا يمكن حصول خطأٍ في البين حتى تحدث بعد ذلك عن مطابقة العلم مع المعلوم وعدم المطابقة. وبعبارة أخرى: في هذه الحال، كون العلم عينَ المعلوم، ووجود العلم مساوياً للتصديق بالمعلوم.

ويوجد مصاديق متعددةٌ للعلم الحضوري، منها:

1. علمنا بوجودنا؛ حيث لا يعلم الإنسان بوجوده عن طريق الحس أو التجربة ولا بواسطة مفاهيم ذهنية، بل يجد «الأن» من خلال الشهود الباطني. وعندما نجد «وجود أنفسنا» بنحوٍ وجداً وبلاءً أيّ واسطةٍ، فإنه لا معنى عندئذ للسؤال عن إمكان الخطأ في هذا العلم. فالحديث عن إمكان الخطأ في العلم بوجودنا، ينبغي على وجود حاكمٍ عن وجودنا بإمكانه أن يُخطئ؛ والحال أنه في العلوم الحضورية -كما في علمي بوجوبي-، لا يكون الحاكمي مغايراً للمحكي؛

2. علمنا بحالات النفسية وإحساساتنا وعواطفنا، كعلمنا بالخوف والمحبة والشك والإرادة؛ حيث يُدرك الإنسان هذه الحقائق دون وساطة أيٍّ مفاهيم ذهنيةٍ. فتحنُّتُ إرادتنا دون توسط أيٍّ مفاهيم ذهنية أو أمور حسية.

3. علمنا بقوانا الإدراكية، كعلم النفس بقوة التفكير والتخيل. والعلم بهذه القوى أيضاً هو علم حضوريٌّ، حيث يحصل لدى الإنسان دون تدخل أيٍّ صورة ذهنيةٍ؟

4. علمنا بصورنا ومفاهيمنا الذهنية؛ فالمفاهيم الذهنية -سواء الحاكية عن المحسوسات أو عن المعلوم الحصولي أو الحاكية عن المعلوم الحضوري- تكون حاضرةٌ لدى النفس بلا أيٍّ واسطةٍ. ولا بد من الالتفات إلى أننا لا نريد من حضورية المفاهيم الذهنية خاصيةً حكايتها عن الواقع الخارجي، بل مرادنا هو حضور نفس المفاهيم الذهنية لدى النفس؛ أعم من أن تكون حاكيةً عن الأمور الخارجية أو لم تتعلق بأيٍّ متعلقٍ خارجيٍّ -مثل مفهوم «الإنسان ذو الرؤوس السبعة» الذي يوجده الذهن دون أن يكون له متعلقٌ في الخارج.-

ب) العلم الحصولي: يوجد في هذا القسم من العلوم واسطةٌ بين العالم والمعلوم، لذا يمكن تصور الخطأ؛ لأنَّه عندما يكون العلم غيرَ المعلوم، وتتوسط بينهما صورةٌ ذهنيةٌ، فإنه من الممكن أن تكون الواسطة الموجودة مانعةً من أن يحصل العالم على المعلوم. ومن هنا، يشتمل على هذا النوع من المعارف على شأنية كونه حقيقةً (أي مطابقاً للواقع) وكونه خطأً (أي مخالفًا للواقع). وعلى هذا الأساس، نعرف الحقيقة بأنها «الصورة العلمية المطابقة للواقع المحكي». وأغلب علومنا هي من هذا القبيل؛ لأنَّ الكثير من العلوم تحصل عن طريق المفاهيم؛ كالعلم بالأشياء المادية، التي يعلم بها ذهن الإنسان عن طريق المفاهيم الذهنية. والعلم بالأمور الاستدلالية هو أيضاً من هذا القبيل. والسؤال الأساس في العلوم الحصولية هو:

هل يوجد معيار لتشخيص المعرفة الحقيقة من غير الحقيقة؟ هل يمكننا في هذه الطائفة من العلوم أن نصل إلى معرفةٍ يقينيةٍ؟ يرى الباحثون الإسلاميون في نظرية المعرفة أن العلوم الحصولية على قسمين: إما حاصلةٌ من البديهيات أو من النظريات. والبديهيات هي القضايا اليقينية والتي لا تحتاج إلى دليلٍ عليها (مثل بطان اجتماع النقيضين)؛ والنظريات هي القضايا التي تحتاج إلى دليلٍ وبرهانٍ.

والمعارف النظرية اليقينية هي فقط التي يمكن إرجاعها عن طريق الاستدلال إلى البديهيات. فلو استطعنا أن نرجع معرفةً نظريةً بنحوٍ منطقىٍ إلى البديهيات، فإنه في هذه الحال تكون معرفةً يقينيةً. وهذا هو الشيء الذي يعبر عنه العلماء المسلمين بـ«التأسيس»؛ بمعنى أن «المعارف الأساسية» تكون مبنّىً ومستندًاً لـ«المعارف غير الأساسية»؛ ومن خلال إرجاع المعارف النظرية إلى هذه «المعارف الأساسية»، يمكننا الكشف عن صدقها. على سبيل المثال، يُعدّ إثبات وجود الله من المعارف النظرية اليقينية؛ لأن الاستدلال على وجود الله يبني على مقدماتٍ بدئيةٍ (مثل: حقيقة الوجود، أصل العلية، حاجة الموجودات الرابطة إلى موجودٍ مستقلٍ)، فمن خلال ضمّ هذه المقدمات البدئية بعضها إلى بعض نحصل على استنتاجٍ يقينيٍّ.

يبقى الحديث عن سرّ صدق البديهيات. لِمَ كان البدئي بديهيًا؟ لِمَ كانت البديهيات يقينيةً وتحكى عن محكيها؟ أجاب الحكماء المسلمين عن ذلك بأن اعتبار البديهيات وصدقها هو في بدايتها؛ بمعنى أنه يكفي التصور الصحيح للموضوع والمحمول والنسبة في هذه القضايا حتى نضطر للتصديق بها. فلا يحتاج العقل

لإدراك اعتبار هذه المعارف إلا إلى تصور طرفي الحكم (الموضع والمحمول) والنسبة بينهما. وعلى هذا الأساس، يُقال أنَّ البدائيَّات الأولى فاقدةٌ للحد الأوسط، والحديث عن الاستدلال يكون عندما يوجد علةٌ وحدُّ الأوسط. على سبيل المثال، في قضية «اجتماع النقيضين محال»، يكفي تصور مفهوم «اجتماع النقيضين» ومفهوم «المحال» والنسبة بينهما، حتى يحصل عندنا تصديق بـ«استحالة اجتماع النقيضين»⁽¹⁾.

ومن خلال الالتفات إلى هذا التحليل، تكون المعرفة اليقينية ممكناً، ويمكنا الحديث عن معرفة خالصةٍ ومطلقةٍ، لأنَّه لا معنى لتغيير الحقيقة اليقينية، كما لا معنى لأن تكون نسبيةً وتابعةً للظروف والشروط. وتتجدر الإشارة إلى أنَّ ملاك «المعرفة اليقينية» هو خصوصية المعرفة نفسها، لاـ حالات الفاعل المدرك. وبناءً عليه، لا تكون قيمتها المعرفية تابعةً لحالات الفاعل المدرك حتى تتغير ظروفه (توقعاته، تعلقاته، قبلياته، وما إلى ذلك). وسر عدم الخطأ في المعرفة الحضورية هو عدم وجود واسطةٍ بين العالم والمعلوم. فعدم وجود الواسطة هو الذي أدى إلى أن تكون هذه المعرفة يقينيةً، بغضِّ النظر عن ظروف المدرك وخصائصه. على سبيل المثال، ليس «العلم بوجود النفس» مرتبطًا بالعلاقات القلبية المختلفة للمدرك، بل الإنسان يعلم بواقعيته الحضورية علمًاً يقينياً،

ص: 236

1- انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص: 170 - 178 و 246 - 254؛ محمد حسين زاده، درآمدی بر معرفت شناسی ومبانی معرفت دینی، ص: 65 - 75؛ حسن معلمی، معرفت شناسی، ص: 89 - 108؛ نفسه، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، ص: 157 - 217.

مهما كان اتجاه هذا الإنسان النظري أو العملي. هل يمكن القول بأن الإنسان المادي مثلاً، يجد مثل هذه المعرفة الحضورية، أما الإنسان غير المادي، فلا يجدها؟ وهكذا الأمر في البديهيات، فالكشف عن بداهتها مرتبطٌ فقط بالتصور الصحيح لأجزائها؛ مهما كانت ظروف المدرك. فليست «استحالة اجتماع التقىضيين» مرتبطة بظروف الإنسان حتى تقول بأنَّ التعلقات القلبية إنْ كانت روحيةً فاجتماع التقىضيين محالٌ، وأما إنْ كانت ماديةً، فليس بمحالٍ. وأما القضية النظرية، فمعيار صدقها يمكن في إمكان إرجاعها إلى البديهيات. فعندما يمكن ذلك في قضيةٍ نظريةٍ، فإنها تكون يقينيةً. وهذا أيضاً غيرُ مرتبطٍ بخصوصيات الإنسان الفردية؛ لأنَّ وجود الحد الأوسط في الاستدلال لا يتغير بتغيير ظروف الإنسان. ولأجل ذلك كله، يمكننا الحديث عن معارفٍ يقينيةٍ مطلقةٍ وثابتةٍ. وبالتالي، يبطل ادعاء الهرمنيوطيقيين الفلسفيين بعدم وجود فهمٍ خالصٍ، وبأنَّ

المعارف كلها تابعة لشخص المُدرك.

فلسفة الوضع:

تُعدّ مسألة «الوضع» من أهم مباني تحقق الفهم والوصول إلى التفسير المطلوب. وقد اهتم بها العلماء المسلمين في آثارهم الأصولية (أصول الفقه). فالوضع والعلم به هو الذي يوجب دلالة الأثر المكتوب أو الملفوظ على المعنى، ويؤدي إلى الكشف عن مراد المتكلم أو الكاتب في أثره. فمهما كانت اللغة، فإنه يوجد فيها علقة بين بعض الألفاظ وبعض المعاني؛ بحيث كلما تصورنا لفظ،

انتقل الذهن مباشرةً إلى المعنى. وهذا الاقتران بين اللفظ والمعنى وانتقال الذهني من اللفظ إلى المعنى يُسمى بـ«الدلالة». فعلى سبيل المثال، عندما نتصور لفظة «الماء»، أو نستعملها، فإن الذهن ينتقل إلى «مائعٍ خاصٍ». وفي هذه الحالة، تكون لفظة «الماء» هي الدال، ومعناها الذي انتقل إليه الذهن هو المدلول. وهذا الانتقال الذهني من اللفظ إلى المعنى هو كالانتقال الذهني والعلاقة السببية في مورد الأمور الطبيعية؛ مثل علاقة السببية بين النار والحرارة، إذ بسبب وجود علاقة السببية بينهما، فإننا عند رؤية النار، ينتقل ذهتنا إلى الحرارة. نعم، العلاقة بين اللفظ والمعنى تكون متشكلاً في الذهن؛ بخلاف علاقة السببية بين الأمور الطبيعية، فهي موجودة في الخارج ويكتشفها الذهن (1). وعلى هذا الأساس، فإنه يوجد في الدلالة اللغوية علاقة سببية بين اللفظ والمعنى.

1. أنطولوجيا الدلالة الوضعية:

السؤال هنا عن منشأ الارتباط بين اللفظ والمعنى، أو بعبارة أخرى: عن أنطولوجيا «الدلالة اللغوية». فكيف تتشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى؟ فاللفظ والمعنى أمران مختلفان تماماً، فما هو الموجب لعلاقة السببية بينهما؟ يوجد في علم الأصول نظريتان في المقام:

النظرية الأولى ترى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية، فالمعنى مُستَقِي من طبيعة اللفظ. وعلى هذا الأساس، تكون العلاقة في الدلالة اللغوية كالعلاقة الذاتية بين الحرارة والنار، فهذه

ص: 238

1- انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1-2، ص: 181 - 182 .

العلاقة لم تحصل من الخارج بل هي مقتضى طبيعة هذين الطرفين. وقد ذكر العلماء إشكالاتٍ كثيرةً على هذه النظرية. فعلى سبيل المثال، لو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقةً ذاتيةً، فلِمَ لا يحصل هذا الانتقال لو تحدثنا بلغةً أخرى؟ لِمَ ترى غير العرب لا ينتقلون إلى معنى الماء عندما يسمعون لفظ الماء، إلا بعد العلم بوجود هكذا علاقةٍ في اللغة العربية؟ وهذا بخلاف علاقة السببية بين الأمور الطبيعية، حيث مهما كانت لغة الفرد، فإنه من خلال رؤية الدال، ينتقل ذهنه إلى رؤية المدلول.

وأما النظرية الثانية، فترى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست ذاتيةً، بل هي جعليةٌ. ففي أيّ لغةٍ، يوجد شخصٌ أو أشخاصٌ قد استعملوا مجموعةً من الألفاظ بلغةٍ خاصةٍ في معانٍ محددةٍ. وعمليات اختصاص اللفظ بالمعنى تُسمى بـ«الوضع»، والواضع هو الذي يقوم بهذه العمليات. ويسمى اللفظ الذي اختص بالمعنى بـ«الموضوع»، ويُسمى هذا المعنى بـ«الموضوع له». وعلى هذا الأساس، تكون علاقة السببية في «الدلالات اللغوية» حاصلةً من تدخل شخصٍ أو مجموعة أشخاصٍ⁽¹⁾.

ومن خلال الالتفات إلى ما تقدم، يتضح أن العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى هي التي أوجبت انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى. وعلى هذا الأساس، يُعدّ العلم بهذه العلاقة الوضعية من أهم الأمور الضرورية في عملية الفهم. فكل من يواجه أثراً (مكتوباً

ص: 239

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 182 - 183 .

أو ملفوظاً)، لا بد له أن يعلم على الأقل بهذه العلاقة الوضعية. وهذا شرطٌ لازمٌ، لكنه غير كافٍ؛ لأنَّه في الكثير من الأحيان، يتوقف الفهم الكامل للأثر على ملاحظة القرائن اللغوية وغير اللغوية، وشأن الصدور، وخصوصيات المؤلف، وبعض المعرف الأخرى. وبعبارة أخرى: مجرد العلم بالعلاقة الوضعية بين اللُّفْظ والمعنى، لا يكفي للعلم بالمراد الجدي للُّفْظ المستعمل؛ إذ كثيراً ما يُطلق اللُّفْظ، ويُراد منه معنى آخر غير الذي وضع له؛ أو يكون للُّفْظ ما عدده معانٍ لغوية، فيحتاج السامع أو القارئ إلى العلم بالأصول اللغوية حتى يتمكن من اكتشاف المعنى المراد. على سبيل المثال، وضع لُّفْظ «العين» لعدة معانٍ: كالعين الباصرة والنابعة وغير ذلك (سواء كان الوضع تعينياً أو تعيناً). ومن الواضح في هذه الحالة أنَّ مجرد العلم بهذه المعاني اللغوية لا يكفي لفهم الكلام المراد، بل ثمة حاجة للالتفات إلى سائر عناصر الفهم. وستعرض للبحث عن الأصول اللغوية لأجل الفهم الصحيح، في الدرس الثالث عشر والرابع عشر إن شاء الله.

2. التبادر وأنواع الدلالات:

ما يُذكر في علم الأصول من بحث عن «التبادر»، مرتبط بهذه العلاقة الوضعية. فمن يعلم بهذه العلاقة، فإنه متى ما سمع اللُّفْظ، انتقل ذهنه مباشرةً إلى المعنى الموضوع له. لذا، يذكرون بأنَّ التبادر معلولٌ لوجود الوضع، ويعدّونه علامَةً على كون المعنى المتبادر

إليه حقيقةً. فعلى سبيل المثال، عندما يُقال «جبل»، فإن الذهن ينتقل بصورةٍ طبيعيةٍ إلى معناه وهو ذلك الشيء المادي الصلب المؤلف من صخورٍ وترابٍ.

وتتجدر الإشارة إلى أن هذه الدلالة ليست فقط دلالةً لغويةً مُستقاةً من الوضع اللغوي، بل يوجد عند الأصوليين نوعان من الدلالات: دلالةٌ تصوريةٌ، دلالةٌ تصديقيةٌ.

فالدلالة التصورية هي هذه الدلالة اللغوية، حيث ينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى. وهي موجودةٌ في كل جملةٍ من الجمل. فكلما صدرت جملةٌ أو لفظةٌ من المتكلم (سواء كان واعياً أو غافلاً)، مهما كان المتكلم (حتى لو كان مجرد اصطكاك حجرين بعضهما ببعض يصدر عندهما صوتٌ ما)، فإن هذه الدلالة تكون موجودةً لأنها تابعةٌ للوضع، وليس لها ربطٌ بالإرادة أو بالنفاثات الإنسانية ذي الشعور. فعلى

سبيل المثال، معاني الألفاظ أو الجمل التي تصدر من الإنسان النائم بشكلٍ غيرٍ اختياريٍ منه، هي من هذا الباب. فالإنسان النائم غير ملتفت إلى الكلمات التي تصدر منه، ولا يقصد منها معنىًّا محدداً؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ لكل لفظٍ منها معنىًّا محدداً، بحيث متى ما سمعه الآخرون انتقل ذهنهم إلى هذا المعنى المحدد. وهكذا الأمر في الكلمات التي تصدر من حالات الرعد والبرق وغير ذلك. ومن الواضح أن الرعد والبرق لا شعور لهما حتى يقصد معنىًّا محدداً لنقله إلى السامع، لكن

يمكن أن تصدر منها الفاظ تكون دالة على معانٍ محددةٍ، من حيث هي الفاظ.

فالدالة التصورية تحصل من العلم بالمعنى اللغوي للألفاظ؛ بمعنى أن مجرد علم السامع بالمعنى اللغوي، يؤدي إلى تحقق هذه الدالة، أعم من أن يكون الذي تصدر عنه الألفاظ قاصداً لمعنى محددٍ أو لا؛ بل يمكن أن تصدر هذه الكلمات والألفاظ من موجودٍ غير ذي شعورٍ. فكيفما كان، هذا اللفظ الذي وضع لمعنىٍ وصار يحكي عنه، يكفي في دلالته التصورية العلم بالعلاقة الوضعية فقط. فعندما يقول شخصٌ نائم: «أين تقاحتني؟»، فإن لكل لفظٍ مستعملٍ في هذه الجملة معنىً خاصاً محدداً. والعلم بهذه المعاني والتراكيب، يؤدي إلى انتقال ذهن السامع إليها. لكنه لا يمكننا أن نرتُب أثراً على هذا العلم الحاصل من المعاني اللغوية للكلمات، فلا نبحث عن تقاحة هذا الشخص النائم.

وأما الدالة التصديقية، فهي تكون موجودةً عندما يكون المتكلم واعياً وقادراً وملتفتاً، ويبيّن جملةً ما. ففي هذه الحالة، يوجد دالةٌ تصدِيقيةٌ، مضافاً إلى وجود الدالة التصورية. فالدالة التصدِيقية تحكي عن قصد المتكلم من هذه الجملة. وبعبارةٍ أخرى: هذا النوع من الدالة، يبيّن مراد المتكلم أو الكاتب من العبارة التي ألقاها أو كتبها. وعلى هذا الأساس، ينحصر وجود الدالة التصدِيقية في الموجودات التي

لها شعورٌ. وفي هذا النوع من الدلالات، ينفت المخاطب إلى المعنى اللغوي للكلمات وإلى المعنى المقصود للمتكلم وصاحب الآخر. وفي الحقيقة، تكون المعانٰي اللغوية مقدمةً للوصول إلى المعنى المقصود من الآخر. نعم، لا بد من الالتفات إلى أن منشأ الدلالة التصديقية هو حال المتكلم؛ بخلاف الدلالة التصورية التي تنشأ من الوضع. في الدلالة التصديقية، نلتفت إلى المعنى المراد من المتكلم عندما نبحث حالة صدور الكلام منه [\(1\)](#).

والحاصل أنه: عندما يصدر الكلام في حالة غفلةٍ - كالصادر من النائم أو من الأشياء المادية -، فإنه يشتمل على دلالة تصورية فقط. أما لو صدر في حالة التفاتٍ وبيّنةٍ وبصورةٍ جديّةٍ، فإنه يشتمل على دلالةٍ تصديقيةٍ مضافاً إلى اشتتماله على الدلالة التصورية.

والمتكلم يتكم على الوضع لأجل التواصل مع الآخرين؛ أي يجعل العلامات اللفظية (كوضع لفظ الشجر لموجودٍ نامٍ محدداً، مؤلفٍ من جذورٍ وجذعٍ وأغصانٍ وأوراقٍ وفي بعض الأحيان يشتمل على الشمار) أو غير اللفظية (كوقف الشخص لأداء الاحترام، أو كإشارات المرور لأجل ضبط حركة السير). وكيفية العلاقة بين هذه العلامات أو الألفاظ مع صورها الذهنية، وحكايتها عن الأشياء الخارجية، هي بنحوٍ متى ما رأى المتكلم شيئاً (كالشجرة مثلاً)، وأراد أن ينقل مفهوم ما رأه للمخاطب، فإنه يستعمل لفظ «الشجرة»،

ص: 243

1- انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1-2، ص: 195 - 198 .

فيلفت انتباهه إلى هذا الموجود الخارجي الذي رأه - وهو الشجرة - وانطبعت صورته في ذهنه. فلفظ «الشجرة» الصادر بقالب صوتٍ، يتحد عن طريق السمع مع تلك الصورة الحاصلة من رؤية الشجرة. وبشكلٍ عامٍ، كلما تصورنا الشجرة، فإن لفظ «الشجرة» يحضر معها؛ وبالعكس، فلفظ «الشجرة» متراافقًّا أيضاً مع الصورة الذهنية التي نملكونها عن الشجرة الموجودة في الخارج. وعلى هذا الأساس، وضع الإنسان العلامات اللغوية أو غير اللغوية لأجل الدلالة على الأشياء الخارجية. فتكون هذه العلامات اللغوية أو غير اللغوية هي الدال، والصور الذهنية للأشياء الخارجية هي المدلول [\(1\)](#).

وبالتالي، المعنى اللغوي لأثرٍ مرتبطٍ بالعلاقة الوضعية وبالعلم بها؛ والمعنى التصديقى مرتبطٍ بالعلم بالمعنى اللغوى وبقصد صاحب الأثر. لذا، من خلال الالتفات إلى ثبات المعنى اللغوى وقد صاحب الأثر، يكون المعنى أمراً ثابتاً ومشخصاً. فلا يتغير المعنى اللغوى ولا قصد المؤلف عند تغير الظروف أو تغير المخاطب. وهذا بخلاف نظره الهرمنيوطيقين الفلسفيين، الذين ذهبوا إلى تكثر المعنى وارتباطه بالمفسر. يرى الأصوليون المسلمون بأن تكثر المعنى وانفصاله عن النص، لا ينسجم أبداً مع حقيقة الوضع. وبعبارة أخرى: مع وجود حقيقة الوضع، كيف يمكن أن تخرج الفهم من انحصاره في النص، وتقبل تكثره في أفهم المخاطبين دون أيٍ ملاكٍ أو معيارٍ؟

ص: 244

1- انظر: أحمد أحmedi، بن لاي هاي شناخت، ص: 147 - 149 .

من خلال إلقاء نظرة إجماليةٍ على الكتابات الأصولية والتفسيرية للعلماء المسلمين، يتضح لنا اهتمامهم الشديد بمسألة القصد والاعتقاد بوجود معنى مقصودٍ للمؤلف -سواءً في آثاره المكتوبة أو الملفوظة-، وبأنهم يعتقدون بإمكان الوصول إلى هذا المعنى من قبل المخاطبين والمفسرين. ويرى العلماء المسلمون بأن فلسفة وجود الأثر هو نقل معنى محدد للمخاطبين؛ ويمكنا اعتماداً على منهج الفهم والتفسير، أن نكتشف المعنى المراد لصاحب الأثر.

ويرى الأصوليون أن القواعد الأصولية قد بحثت لأجل الوصول إلى مراد صاحب الأثر. وقد صرَّح الشهيد الصدر (ره) أن الأصوليين يعتقدون أن المراد من الحجية واعتبار الظواهر هو إمكان اكتشاف المراد الجدي للمتكلم. كما صرَّح الأخوند الخراساني بأنه لا بد من سلوك طريق ظواهر الكلام لأجل الكشف عن مراد الشارع المقدس؛ وهذه طريقة العقلاء في الفهم. كما يرى المفسرون أيضاً أن التفسير طريق لبيان المراد الجدي لله تعالى [\(1\)](#). فمسألة القصدية هي محل نظر الذين يُنتجون آثاراً -مكتوبة أو شفهيةً-، والذين يرجعون إلى هذه الآثار. والعرف يرى أن الذي يُلقي محاضرةً أو يكتب نصاً ما، فإنه يريد أن يُلقي بمقاصده إلى الآخرين؛ لذا، يسعى لبيان كلامه

ص: 245

1- انظر: أحمد واعظي، نظريه تفسير متن، ص: 231 - 233.

بنحوٍ يكون قابلاً للفهم من قبل الآخرين. وهكذا الأمر بالنسبة لمن يرجع إلى الآثار المكتوبة أو الملفوظة، فإنه يريد اكتشاف المعنى المقصود. بل يذهب الناس وراء المحاضرات والآثار الخاصة لأجل اعتقادهم بإمكان الكشف عن مراد المؤلف أو المتكلم. لذا، يسعون للحصول على القواعد والأصول الالزمة لفهم الآثر. كما أنه يوجد قواعد وأصولٌ تساهم في الكشف عن مراد المؤلف وقصده من خلال منع تدخل العوامل المضرة في الوصول إلى المراد. وهذا ما سوف نبحث عنه في الدروس القادمة إن شاء الله.

ص: 246

تقدمت الإشارة في الدرس السابق إلى أهم ثلاثة مبانٍ هرمينيوطيقية في الفكر الإسلامي. وسنبين في هذا الدرس ثلاثة مبانٍ أخرى وهي: وحدة المعنى ونسبته مع التأويل والمعانى الطولية، اقتضاء الهيرمينيوطيقا لبعض المسائل الكلامية، ومسألة الثابت والمتغير في الدين.

وحدة المعنى ونسبته مع التأويل والمعانى الطولية:

يعتقد العلماء المسلمين أن للآثار (المكتوبة أو الشفهية) معانٍ ثابتةً ومشخصةً، بحيث تكون مرتبطةً بالنص والمؤلف، وينحصر دور المفسر في الكشف عنها. وما يمكن أن يوهم بتكر المعانٍ هو مسألة التأويل ومسألة المعانى الباطنية. فالتأويل يكشف عن المعانى غير الظاهرة، وهذا بنفسه دالٌ على وجود معانٍ كثيرةٍ كامنةٍ في النص. وكذلك تدل المعانى الباطنية على وجود معانٍ كثيرةٍ مخفيةٍ في النص. لكن، هل يدل وجود هذه المعانى التأويلية أو الباطنية على عدم تناهي المعانى؟ هل يمكن أن تتّحد هذه المسائل مع اتجاه الهرمنيوطيقيين الفلسفيين القائلين بوجود معانٍ لا متناهيةٍ في الأثر؟ وفي مقام الجواب عن ذلك، لا بد أولاً من بيان المراد -باختصارٍ - من التأويل ومن المعانى الباطنية.

يوجد تعاريفٌ متعددةٌ لكلمة التأويل. فبعضهم عدّها مساويةً

للتفسير. لذا، سوف نتعرض باختصارٍ لمعنى التفسير، ثم نبيّن معنى التأويل.

عرّفوا التفسير بأنه: كشف القناع عن **اللفظ المشكّل** (1)، أي عندما يكون لدينا لفظٌ مبهمٌ، ويكون هذا الإبهام مانعاً من الوصول إلى المعنى الحقيقي، فإننا نستعين بالتفسير لرفع هذا الإبهام. والتفسير من «فسر الأمر» بمعنى «أوضحه وكشف عنه». و«فسر» و«فسّر» هما متعدّيان ولهمما معنّي واحدٌ. نعم، «فسر» فيه مبالغةٌ أكثر؛ أي تُستعمل في بذل الجهد في التفسير (2).

أما «التأويل»، فهو من جذر «أول» بمعنى الإرجاع. فكلّما أوجب ظاهر المعنى في كلامٍ أو سلوكٍ ما شبههً محددةً، فإننا نستفيد من لفظ التأويل للتخلص من هذه الشبهة. ووجه التسمية هو أن المؤوّل يرجع من خلال التأويل ظاهر الكلام أو السلوك المشتبه إلى معناه الصحيح. ويوجد شاهدٌ قرآنٌ على هذا المعنى، وهي الآية الشريفة المرتبطة بالشخص الذي رافق النبي موسى عليه السلام، عندما تعجب موسى عليه السلام من فعل ذلك الشخص الذي كان ظاهره يخالف العقل والعرف، فقال له هذا الشخص الصالح: [سأبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً] (3). (4)

نعم، يوجد للتأويل معانٍ أخرى أوسعٌ من هذا المعنى، فيشمل

ص: 249

1- انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآنی، ص: 87 - 88 .

2- المصدر نفسه.

3- سورة الكهف: الآية 78 .

4- انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآنی، ص: 88 .

الآيات المتشابهة والممحكة أيضاً؛ فيراد منه بيان «بطن القرآن» أو دلالته الداخلية. والمراد من بطن القرآن هو الدلالة الداخلية والفهم الكلي من نص القرآن الذي يكون شاملًا لكل العصور؛ أي «هو الفهم الكلي، بقطع النظر عن الخصوصيات الموردية التي توجد في كل آية»⁽¹⁾. وبعبارة أخرى: ظاهر القرآن يدل على مفهوم محدد في إطار مناسبة أدت إلى نزول الآية؛ وأما باطن القرآن فهو ناظر إلى المعاني غير المحدودة بحدود ولا المقيدة بقيود، بل له معنى عامٌ وشاملٌ. فيوجد بعد الدلالة الظاهرة مفهوم عامٌ، يستفاد من فحوى الكلام وبعد إلغاء الخصوصيات الناشئة من ظرف النزول وسببيه. وفي الحقيقة، هذا المفهوم العام هو الهدف الأساس من الكلام؛ أي إن الهدف الأصلي من نزول الآية هو هذا المعنى العام؛ لاـ المعنى المحدود بالظاهر ويمورد النزول. وإليك مثالٌ عرفيٌ على ذلك، فعندما يخاطب رئيس الحكومة مدراء البنك المركزي، فيقول لهم: «لا يحق لمدراء البنك المركزي توزيع مصادر البنك بنحوٍ غير عادلٍ». فظاهر هذه العبارة هو أن رئيس الحكومة يكلف مدراء البنك المركزي بتوزيع مصادره بنحوٍ عادلٍ، لكن المعنى الباطني لهذا الكلام هو ضرورة مراعاة العدالة من كل المدراء في كل مراكز الدولة، وليس الأمر مختصاً بمدراء البنك المركزي. وفي الحقيقة، من خلال رفع خصوصية مدراء البنك المركزي، وصلنا إلى هذا الحكم وأنه شاملٌ لكل المدراء العاملين في الدولة. دون إلغاء هذه الخصوصية، يمكن لمدراء وزارة الزراعة أن يدعوا اختصاص

ص: 250

1- المصدر نفسه، ص: 87 - 88.

خطاب رئيس الحكومة بمدراء البنك المركزي فقط؛ لذا، يمكنهم أن يوزعوا مصادر وزارة الزراعة كما يحلو لهم. والحال، أن العرف لا يقبل مثل هذا الفهم، بل يستند إلى هذا الحكم الخاص ليحكم على سائر المدراء بمخالفتهم لكلام رئيس الحكومة في ما لو وقعوا في المخالفة.

وعلى سبيل المثال أيضاً، الآية الشريفة [وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فاسأّلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون] [\(1\)](#)، تخطاب المشركين في زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. وعلى أساس ظاهر الآية، يقول لهم الله تعالى: إن كنتم متربدين في إمكان أن يُرسل الله تعالى بشراً، فاسأّلوا في هذا المجال أهل الكتاب. لكن، هل المراد من الآية هو هذا المعنى المحدود فقط؟ في هذه الحالة، ستكون كل آيةٍ خاصةٍ بمورد نزولها ولا- يمكن أن تستفيد منها بشكل دائم. ومن الواضح أن هذه الآية لا تختص بمورد نزولها (أي المشركين)، بل الملائكة هم بجهلهم بحقيقة الأمر. وبالتالي، يصبح مفاد هذه الآية: كل من يجهل أمراً ما، فإنه يجب عليه أن يسأل العلماء فيها. وهذا هو المعنى الباطني للآية الذي توصّلنا إليه من خلال إلغاء الخصوصيات المرتبطة بظرف النزول. لذا، يُراد من المعاني الباطنية هو هذه المعاني الكلية الحاصلة من خلال إلغاء خصوصيات الآية الموردية، وعلى هذا الأساس، تكون هذه المعاني عالميةً وخالدةً [\(2\)](#).

ص: 251

1- سورة النحل : الآية 43.

2- انظر: محمد هادي معرفت، مقدمه ای بر علوم قرآن، ترجمة: جواد ایروانی، ج 1، ص: 60 - 61.

ويوجد لدينا رواياتٌ مبنيةٌ على وجود معانٍ باطنيةٍ للقرآن. فعلى سبيل المثال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطنٌ إلى سبعة أطن» [\(1\)](#). كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن للقرآن ظهراً وبطناً» [\(2\)](#). ويوجد نظرياتٌ مختلفةٌ في ما يرتبط بمعاني القرآن الباطنية. ويرى العلامة الطباطبائي (رحمه الله) أن المراد من المعنى الظاهري هو هذا المعنى الذي نحصل عليه من خلال ظاهر الألفاظ، وأما المعنى الباطني، فهو معنٌ مخفٌ في الآية ووراء المعنى الظاهري؛ سواء كان هذا المعنى واحداً أو كثيراً؛ سواءً كان قريراً من المعنى الظاهري أو بعيداً عنه [\(3\)](#). ويعتقد أن الله تعالى قد أراد كلاً من المعنى الظاهري والمعنى الباطني، غاية الأمر أنهما في طول بعضهما البعض، لا في عرض بعضهما؛ لذا، لا يوجد منافاةٌ بين إرادة المعنى الظاهري للفظ والمعنى الباطني له.

فعلى سبيل المثال، يشير العلامة إلى المعنى الظاهري والباطني في آية [وابعدوا الله ولا تشركوا به شيئاً] [\(4\)](#). فظاهر هذه الآية هو النهي عن العبادة العادية للأصنام، ويقول تعالى: [واجتنبوا الرجس من الأوثان] [\(5\)](#). لكن بالتأمل والتحليل يعلم أن عبادة الأصنام ممنوعةٌ لأنها خضوع، وذلّ أمم غير الله، ولا خصوصية لكون المعبد

ص: 252

-
- 1- الملا محسن فيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص: 31.
 - 2- محمد بن علي بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج 2، ص: 486؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 4، ص: 549 .
 - 3- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص: 74 .
 - 4- سورة النساء: الآية 36.
 - 5- سورة الحج : الآية 30.

صنيماً، كما عدَ الله تعالى طاعة الشيطان عبادة للشيطان، حيث قال: [أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بْنَى آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ] [\(1\)](#). وبتحليل آخر، يعلم أنه لا فرق في طاعة الإنسان وخصوصه، بين نفسه وغيره، وكما أنه لا تجوز طاعة الغير، كذلك لا تجوز طاعة رغبات النفس مقابل الله تعالى، كما يشير الله تعالى إلى ذلك: [إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُنذِّرَ الْمُجْرِمَاتِ] [\(2\)](#). وبتحليل أدق، يعلم أنه يجب عدم الالتفات إلى غير الله أبداً، وعدم الغفلة عنه، لأن الالتفات إلى غير الله هو إعطاؤه الاستقلالية والخصوص وإظهار الذل أمامه، وهذا الإيمان هو روح العبادة. ويرى العلامة أن هذا الترتيب، أي ظهور معنى بسيطٍ ابتدائيٍ من الآية وظهور معنى أوسع وراءه، ظهور معنى تحت معنى آخر، أمرٌ جاري في سائر القرآن المجيد [\(3\)](#).

ومن المسائل المهمة جداً هو أنه لا يمكننا رفع اليد عن ظاهر الآية لأجل المعاني الباطنية؛ لأن القرآن الكريم قد أكد على أهمية قراءة القرآن [\(4\)](#) والاستماع إليه [\(5\)](#) والتدبر فيه [\(6\)](#). فلو لم يكن ثمة أهمية كبيرة لظاهر القرآن، فلِمَ كل هذه التأكيدات؟ وكذلك الروايات، فقد أكدت كثيراً على ضرورة الرجوع إلى القرآن في الفتنة وفي المشكلات؛ فعلى سبيل المثال، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «فإذا التبست

ص: 253

1- سورة يس : الآية 60.

2- سورة الجاثية : الآية 23.

3- انظر: محمد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص: 27 - 28 .

4- فاقرئوا ما تيسر من القرآن (سورة المزمل: الآية 20).

5- وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون (سورة الأعراف: الآية 204).

6- كتاب أنزلناه إليك مبارك ليتبرروا آياته وليتذكر أولوا الألباب (سورة ص: الآية 29).

عليكم الأمور كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن» [\(1\)](#). فإن لم يكن ظاهر الآيات حجةً علينا، فكيف له أن يُنجينا من مدلهمات الفتَن؟

مضافاً إلى أنه لا يمكن للجميع الوصول إلى المعاني الباطنية للقرآن، وفي الحقيقة، لا يقدر الجميع على فهم كل بطون القرآن. ولعله لأجل ذلك ورد في بعض الروايات اختصاص فهم كل بطون القرآن بالنبي صلَّى الله عليه وآله وسلام وبأهل البيت عليهم السلام، حيث ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «ما يستطيع أحد أن يدّعى أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأووصياء» [\(2\)](#). ومن خلال الالتفات إلى اختصاص المعاني الباطنية للقرآن بالأوصياء، وعدم إمكان جميع الناس الوصول إليها، فإنه مع فرض عدم حجية ظواهر القرآن، ماذا ستكون فلسفة نزول القرآن؟ وبالتالي، يجب ألا يحجبنا وجود المعاني الباطنية للقرآن عن الالتفات إلى ظاهر القرآن [\(3\)](#).

ومن خلال الالتفات إلى ما نقدم، يتضح أن المعاني الكثيرة الناشئة عن المعاني الطولية للقرآن، لا تجرّنا إلى القول بالنسبة، ولا تؤدي بنا إلى القول بدخوله تغيير المخاطب وتغيير ظروفه في كثرة هذه المعاني. وهذا بخلاف الهرمنيوطيقين الفلسفيين الذي ربطوا تكرر المعاني بالمخاطبين ويتتوّع أفهمهم.

اقتضاء الهيرمينيوطيقا لبعض المسائل الكلامية:

ص: 254

-
- 1- محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 599؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص: 136 .
 - 2- محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص: 228 .
 - 3- انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، تعدد قرائت ها، ص: 42 - 43 .

يُعد علم الكلام من العلوم الأساسية في الفكر الإسلامي. ويعنى هذا العلم بإثبات المسائل الاعتقادية (أي كل ما يرتبط بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها أو بأحوال الممكنت من حيث تعلقها بالصفات الإلهية) وتبيينها والدفاع عنها. وعلى أساس المبني الكلامية الإسلامية، تأخذ العلوم الإسلامية الأخرى كالفقه والأخلاق والتفسير والعرفان صبغتها الدينية. وبعبارة أخرى: كلٌ من العلوم الإسلامية يأخذ جهة إسلاميةً من خلال ملاحظة محورية ذات الله وصفاته. فعلى سبيل المثال، الفقه إسلامي لأن مصادره (العقل [\(1\)](#) والقرآن والسنة) موجهة على أساس المبني الكلامية. فلو لم يثبت رضا الله تعالى عن ضرورة هذه المصادر وحجيتها، لما أمكننا أن ننسب أي فقهٍ إلى الله تعالى. وبالتالي، لن يكون لدينا «فقه إسلامي».

والأمر المتصل بعلم الكلام هنا في بحثنا، هو علاقة علم الكلام مع الهيرمينوطيقا. فحيث إن الهيرمينوطيقا معنيةٌ بمقدولة الفهم (بالمعنى العام) وبفهم النصوص الدينية (بالمعنى الخاص)، فإن تحقق الكلام الإسلامي مبنيٌ على أصول هرمانيوطيقية محددة، بحيث يمكن الحديث عن كلامٍ إسلاميٍّ فقط عند قبول هذه المبني، دون اتجاهاتها المعاشرة. وبعبارة أخرى: مباحث الكلام الإسلامي متوقفةٌ على توجّهٍ خاصٍ للهيرمينوطيقا، بحيث يكون لهذا التوجّه دور المعين، في تتحقق الكلام الإسلامي ولوازمه العملية

ص: 255

1- المراد من العقل هنا ما يشمل العقل المصدري (أي العقل كمصدرٍ مستقلٍ لكشف الأحكام؛ حتى لو لم تكون هذه المعرفة العقلية مجردةً في الكتاب والسنة) والعقل الأداتي (أي العقل الذي يستخدم كأداة لفهم المعرف القرآنية والروائية).

كالفقه والتفسير والأخلاق. لذا، سنسعى في هذا القسم من البحث أن نبحث عن اقتضاء الهيرمينوطيقاً لبعض أهم المسائل الكلامية الإسلامية.

1. اقتضاء الهيرمينوطيقاً لمسألة «المعاد»:

على أساس البراهين العقلية، كبرهان الحكمة (1) والعدالة (2)، والآيات القرآنية (3)، فإن وجود المعاد أو الحياة الآخرية هو من مسلمات الدين الإسلامي وأحد أهم مبانيه الكلامية. فالفلسفة الأساسية للمعاد هو تحقق الأرضية اللاحزة لوصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي والسعادة الآخرية. والسعادة الآخرية مبنيةٌ على الحياة الدينية (الحياة المبنية على الإيمان أو الاعتقاد القيم والعمل الصالح) في هذه الدنيا، والحياة الدينية مبنية على المعرفة الصحيحة والعمل الحسن. والحال، أنه لو لم يمكن، من وجهة نظر الهيرمينوطيقاً، الوصول إلى معرفة صحيحةٍ للمعارف (بالمعنى العام) وللنقوص الدينية (بالمعنى الخاص)، وكان كلُّ فهمٍ مرتبطاً بشخص المفسر، فإن فلسفة المعاد ستقع تحت مجهر السؤال. كيف يمكن تمهيد الأرضية للوصول إلى السعادة الآخرية، من

ص: 256

-
- 1- انظر: نفسه، آموزش عقاید، ج 3 (مشکات: مجموعه آثار)، ص: 412؛ نفسه، معارف قرآن، 1 - 3 (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، ص: 490.
 - 2- انظر: نفسه، آموزش عقاید، ج 3 (مشکات: مجموعه آثار)، ص: 414؛ نفسه، معارف قرآن، 1 - 3 (خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)، ص: 492 - 493؛ محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج 17، ص: 196 - 197.
 - 3- على سبيل المثال، سورة المؤمنون: الآية 115؛ سورة الرعد: الآية 2؛ سورة الجاثية، الآية 24؛ سورة القصص: الآية 39؛ سورة الدخان: الآية 40؛ سورة الواقعة: الآية 49 - 50؛ سورة سباء: الآية 29 - 30.

دون إمكان المعرفة الصحيحة والخالصة في ما يرتبط بالمعتقد والعمل الصالح؟ وبالتالي، من خلال تبني تعدد القراءات للدين (1)، واتجاه عدم إمكان الوصول إلى فهمٍ خالصٍ، فإن المسألة الكلامية الأساسية -وهي المعاد والحياة الأخروية- ستصبح مثاراً للتساؤل. وعلى هذا الأساس، لأجل قبول هذه المسألة الكلامية الأساسية، فإنه لا مفرّ من الاعتقاد بإمكان الوصول إلى المعرفة الصحيحة واكتشاف مراد الله تعالى.

2. اقتضاء الهيرمينيوطيقا لـ «حسن التكليف وضرورته»:

من خلال الالتفات إلى خصائص الإنسان وقابلياته للوصول إلى الكمال النهائي، تقتضي الحكمة الإلهية ضرورة توجّه "تكليفٍ" من الله تعالى إلى الإنسان. ويرى المتكلمون أن التكليف مشتقٌ من العمل الشاق والمشتمل على كلفة، وقد أوصله الله تعالى إلى الإنسان (2). وتُعدّ ضرورة التكليف من المسائل الكلامية والمياني المهمة للمسائل الفقهية. وبعبارة أخرى: الأمور الفقهية هي من لوازم المبني الكلامي لـ "التكليف". وتتبّني ضرورة التكليف على حكمة الله تعالى؛ بتقرير: أنه لو لم يكلّف الله تعالى الناس، فهذا معناه أنه يتركهم يفعلون القبيح؛ لأن الإنسان يميل بطبيعته وباختياره

ص: 257

1- تقدم في الدرس الثامن أن تعدد القراءات بمعنى إمكان صحة الأفهام المختلفة والمتعارضة لأثرٍ واحدٍ، هي إحدى المعتقدات الجديّة لبعض المسلمين التوّيريين المتّأثرين بالغرب. وقد تأثر هذا البعض بنظرية الهيرمينيوطيقا الفلسفية، فتصدّى لتبينها والدفاع عنها.

2- انظر: الحسن بن يوسف الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 319؛ ابن ميثم البحرياني، قواعد المرام في علم الكلام، ص: 114؛ علي بن الحسين علم الهدى (السيد المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، ص: 105.

نحو قوله الشهوية؛ فإن لم يُصدر الله تعالى أوامر تكليفيةً لرده عن القيام بالأمور القبيحة، لما كان أمام الإنسان حجةٌ شرعيةٌ على ترك هذه الأمور [\(1\)](#). وبالتالي، عندما لا يكلّف الله الإنسان، فإنه يكون قد هيأ له أسباب الشقاوة، وهذا خلاف الحكمة الإلهية. نعم، يجب الالتفات إلى أن القدرة هي من أهم شروط التكليف؛ فالعقل يحكم بأن التكليف غير المقدور قبيح (وهذا ما يصطلاح عليه المتكلمون والأصوليون بالتكليف بما لا يُطاق)، ويعد صدوره من الله الحكيم قبيحاً أيضاً [\(2\)](#)؛ وقد أشار الله تعالى إلى هذا الأمر في الآية التالية: [لا يكلّف الله بالتكليف بما لا يُطاق] [\(3\)](#).

ومن خلال ما مر، يتضح أنه يجب أن تقتضي الهيروينوطيقاً هذه المسألة الكلامية، بمعنى يجب أن تقتضي إمكان فهم الدين والتکاليف الإلهية التي كلف الله بها الناس. فلو كان صدور التكليف من الله تعالى ضروريًا، لكن لم يمكن للإنسان أن يفهمه، فإن أصل هذا التكليف يصبح أمراً لغويًّا. فلو كان كلُّ فهمٍ مرتبطاً بالمخاطب، وكانت كل الأفهام نسبيةً، فما هو الداعي لضرورة التكليف؟ حينئذ لا معنى لأن يكلف الله الحكيم الناس بأمرٍ لا يقدرون على فهمها. فامكان فهم موارد الشارع في تكاليفه الدينية هو من الاقتضاءات البديهية لـ "حسن التكليف وضرورته". وفي

ص: 258

-
- 1- وتجدر الإشارة إلى أن المراد من الأمور القبيحة هنا هو الأمور القبيحة الما وراء العقل، التي يجب أن تصلنا من خلال المصادر النقلية. فتخرج الأمور القبيحة التي تُعدّ من المستقلات العقلية، عن محل البحث.
 - 2- انظر: رمضان علي تبار فيروزجائي، فهم دين: مبانی کلامی، برایند وبرون داد، ص: 263 - 270 .
 - 3- سورة البقرة: (الآية 286).

غير هذه الحال، كل تكليف يصدر من الله تعالى سيكون "تكليفًا بما لا يُطاق"، الذي هو -كما تقدم- أمرٌ قبيحٌ يستحيل صدوره من الله تعالى الحكيم. وبالتالي، انطلاقاً من الحكمة الإلهية في "حسن التكليف وضرورته" وعدم إمكان صدور "التكليف بما لا يُطاق"، يتضح أن إمكان الفهم الخالص للمسائل الدينية أمرٌ مسلمٌ.

3. اقتضاء الهايرمينوطيقاً لضرورة "الوحي" و "النبوة" و "الإمامنة":

انطلاقاً من المبني الكلامية الإسلامية، يُعدّ وجود الوحي والنبوة والإمامنة من الأمور الضرورية لكي يصل الإنسان إلى السعادة. فمن خلال الالتفات إلى عدم إمكان الحس والعقل على التشخيص الدقيق لطريق السعادة الحقيقة، فإن الحكمة الإلهية تقتضي وجود طريقٍ غير طبيعٍ (أي ما وراء الأدوات المعرفية العامة) يشخص للناس المسير الذي يجب سلوكه للوصول إلى السعادة. وفي الفكر الإسلامي، يُعبر عن هذا الطريق بـ"الوحي". كما تقتضي الحكمة الإلهية لزوم تعين الله تعالى لهادٍ يمهد الأرضية لهداية الناس (سواءً عن طريق الوحي أو عن طريق العلم اللدني). ويُصلطح في الفكر الإسلامي على هؤلاء الهداء بـ"النبي" و "الإمام". فلو لم يوجد وحيٌ ونبيٌ وإمامٌ، لأمكن للناس أن يدافعوا يوم القيمة عن جهلهم بالمعارف الذي أدى إلى شقائهم. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل، حيث عَدَ وجود الرسل قاطعاً لعذر الناس يوم القيمة؛ إذ لو لم يكن ثمة أنبياء ورسلٌ، لأمكن أن يضل الناس بسبب قصور حسهم وعقلهم، ولبرروا عدم إيمانهم. يقول تعالى: [رَسُلًا مُّشَرِّينَ]

ومنذرين لثلا. يكون للناس على الله حجّةٌ بعد الرسل [١]. وبناءً على هذه المسائل الكلامية، لا يمكننا نفي إمكان الفهم الخالص والصحيح، والقول بنسبية المعرفة وبأنها مرتبطة بشخص المخاطب. ففلسفة وجود النصوص والمصادر الوحيانية هو أن يستطيع الإنسان اكتشاف مراد الله تعالى عند مطالعتها وقراءتها. فلو لم يكن ثمة طريقاً للوصول إلى مراد صاحب هذه النصوص، ماذا ستكون فائدة نزول الوحي وإرسال الرسل وتنصيب الأنبياء؟ فعند قبول الهرميوطيقا الفلسفية ونظرية تعدد القراءات، فإنه لن يبقى فرقاً بين الآيات القرآنية وروايات الأنبياء والأئمة عليهم السلام وبين كتابات الناس العاديين وآثارهم. فعندما يكون الفهم تابعاً لشخص المخاطب، فإن الوحي وكلام الرسل الإلهيين لن يعود طريق السعادة.

وهكذا الأمر في ما يرتبط بـ"عصمة النبي والإمام". فالرسالة الإلهية تصل إليهما بنحوٍ يقينيٍّ ومصنونةٍ عن الأخطاء الناشئة عن الجهل والغفلة وال العلاقات الإنسانية، ثم ينقلونها للناس. وبالتالي، لا يمكننا في مقام تحليل عملية التفسير، أن نلغي محورية المؤلف. وبعبارة أخرى: من خلال نفي محورية المؤلف ونصه في عملية التفسير، فإن عصمة رسالته ستصبح أمراً لغوياً؛ لأنّه عندما لا يُلتفت إلى المراد الجدي للمؤلف، فما هي الضرورة لصدور الوحي بنحوٍ معصوم من قبل الله تعالى، وللتلقّي النبي والإمام لهذا الوحي بنحوٍ معصومٍ ومصنون عن الخطأ؟ في هذه الحالة، يكون صدور الكلام الناظر لهداية الناس من قبل الأنبياء والأئمة عليهم السلام بنحوٍ معصومٍ،

ص: 260

1- سورة النساء: (الآية 165).

أمراً غير ضروريٍ ولغوياً. وبالتالي، فإن اقتضاء الهيرمينوطيقا للوحى والنبوة والإمامية، يُلزمنا بالقول بامكان الفهم الخالص ونفي الهيرمينوطيقا الفلسفية.

الثبات والتغيير في فهم الدين:

من المباحث المهمة التي يجب الالتفات إليها في مجال الهيرمينوطيقا والفهم هو مسألة "التبدل في فهم الدين". فهل كل المعارف الدينية هي في طور التغيير والتبدل؟ هل يمكننا القول بعدم وجود أمر ثابت؟ يرى العلماء المسلمين أن دعوى تغيير كل المعارف -ومنها المعارف الدينية- هي دعوى متناقضة -لأنها تشمل نفسها؛ مضافاً إلى أنه لا يوجد دليل عليها. ويعتقدون باشتمال الدين على أمور ثابتة وأمور متغيرة. نعم، الأمور المتغيرة في الدين محدودة، ولها خصوصيات واضحة. وأول أمر في حل هذه المسألة هو لزوم التفريق بين الدين (المسائل المبينة في النصوص الدينية) والمعرفة الدينية (معرفتنا لهذه المسائل الدينية). لذا، سوف نبحث هذه المسألة في قسمين:

1. الثبات والتغيير في الدين:

تتألف المسائل الدينية من ثلاثة أقسام: العقائد والأخلاق والآحكام. ويرى العلماء المسلمين أن العقائد الدينية غير قابلة للتغيير؛ لأن موضوعها الأصلي ناظر إلى ذات الله وصفاته وأفعاله. ولما كان الله تعالى غير قابل للتغيير، كانت العقائد الدينية كذلك.

نعم، لا- ننكر وجود تبديلٍ في البراهين، بحيث تصبح أكثرَ وأدقّ، لكنَّ هذا يرجع إلى التغيير في المعرفة الدينية، لا إلى الدين نفسه. وأما القواعد الأخلاقية كالعدالة والظلم والحق، فهي أمور ثابتةٌ وغير قابلةٌ للتغيير أيضاً؛ فإنَّ حُسن العدل لا يتغير مع تغير ظروف الإنسان وأحواله. نعم، في الفروع الأخلاقية، كالصدق مثلاً، يمكن الحديث عن التغيير، لكنه في الحقيقة ناظرٌ إلى قيود القواعد الأخلاقية؛ بمعنى أنه لو اتفتنا إلى القواعد والأصول الأخلاقية للصدق مثلاً، لوجدنا قيداً "بشرط عدم المفسدة كقتل النفس المحترمة". وبالتالي، تكون الفروع الأخلاقية المتغيرة، هي نفس الأمور الأخلاقية الثابتة، لكن مع الالتفات إلى قيودها الواقعية.

وأما في الأحكام العملية، فشمة مجال للتغيير؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. وحيث إن المصالح والمفاسد تتغير على ضوء الظروف المكانية والزمانية، فإن الأحكام أيضا ستتغير. وبيان ذلك: أن الأحكام إما ثابتة، لثبات العوامل الدخيلة في مصالحها ومفاسدها، أو متغيرة، لتغير هذه العوامل. وتجدر الإشارة إلى أمرتين: أولاً: إن التغير في الأحكام المتغيرة يرجع إلى موضوعها وليس إلى أصل الحكم؛ إذ عندما يتغير موضوع الحكم، سوف يتغير الحكم تلقائياً، وثانياً: يتوقع الدين أن تتغير الأحكام بسبب تغير موضوعاتها؛ بمعنى أن الأوامر والنواهي الفقهية المتغيرة موجودة في الدين بنحو ثابتٍ؛ لذا، بالدقّة، لم يقع تغيير في الحكم، بل نفس الحكم من أساسه متغيرٌ وتتابعُ لشروط صدوره.

2. الثبات والتغيير في المعرفة الدينية:

في ما يرتبط بالمعرفة الدينية، بمعنى معرفتنا للمسائل الدينية، لا يمكننا إنكار التغيير فيها بمعنى "الرشد الكمي"؛ أي الزيادة والنقصان في معرفتنا عن الدين. وهكذا الأمر في التغيير بمعنى "الرشد الكيفي"، بمعنى تعميق معرفتنا. لكن محل البحث هو التغيير والتبدل بمعنى "الرد والإبطال". والمسألة الأساسية هنا هي: هل معرفتنا الدينية قابلة للرد والإبطال؟ وفي مقام الجواب نقول: أصل هذه القضية في ما يرتبط بالمعارف البشرية والدينية ممكناً، وواقعاً. نعم، لا بنحوٍ يشمل جميع المعارف، بل على نحو الموجبة الجزئية. والأمر المهم هنا هو بيان أي نوعٍ من المعارف هو الذي يتغير؟ وفي تحليل هذا الأمر، نقول: إن المعارف على قسمين: يقينيةٌ وظنيةٌ. والمعرفات اليقينية -أي أصول العقائد (مثل التوحيد وأصول المعاد والنبوة)، وأصول القيم الأخلاقية (كحسن العدل وقبح الظلم) والكثير من الأحكام العملية (كوجوب الصلوات الخمس وعدد ركعاتها)- غير قابلة للتغيير. وسر ذلك أنها يقينيةٌ؛ بمعنى أنها مستفادةٌ -كل بحسب مجاله- من منهجٍ يقينيٍّ وأدلةٍ يقينيةٍ. أما المعارف الظنية -بعض فروع العقائد (مثل جزئيات المعاد) وبعض الأحكام العملية (أحكام المسافر والخمس وشكوك الصلاة)- فهي قابلة للتغيير؛ لأن أدتها غير يقينيةٍ. وفي هذا القسم من المعارف، يمكن الحديث عن إمكان الرد والإبطال. نعم، تغيير هذه المعارف لا يعني نسبة المعرفة، بل تحديد الوظيفة في هذا النوع من المعارف تابع للأصول العقلائية والقواعد المقررة في الدين. لذا، تبني

المعارف

الظنية على أصولٍ محددةٍ، ولا يمكن الحكم عليها بحسب كونها ظنيةً، فلا يجوز اتخاذ أي قرارٍ -كيفما كان- تجاهها [\(1\)](#).

وإنطلاقاً من أهمية الوصول إلى فهمٍ منظمٍ واعتمدٍ على أصولٍ وقواعدٍ عقلائيةٍ ودينيةٍ في المعارف الظنية، سوف نبحث في الدرسين القادمين عن أهم قواعد فهم الدين.

ص: 264

1- انظر: محمد حسين زاده، درآمدی بر معرفت شناسی ومبانی معرفت دینی، ص: 181 - 206 .

الفصل الثالث عشر: الأصول الميرميكية في الفكر الإسلامي (١)

ص: 265

حاولنا في الدرس الحادي عشر والثاني عشر أن نبيّن أهم المبني العامة في الفهم والتفسير اعتماداً على آراء العلماء المسلمين. وببحثنا في الدرس الثاني عشر عن أهم قواعد الفهم والتفسير في الفكر الإسلامي. ولمعرفة هذه المبني والقواعد أهمية عظمى في التعرّف على شروط الفهم والتفسير الصحيحين، وفي التخلص من موانع تحقق هذا الهدف.

وقد طرحت في الجوّ الإسلامي مسألة «تعدد القراءات» انطلاقاً من المبني الهيرمينيوطية التي اقتبسها دعاة التووير من الغرب. وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن الجمع بين كل التفسيرات البشرية المتعارضة والمستقاة من النصوص -ومنها النصوص الدينية-، ولا يترجح أيٌ منها على الآخر؛ وبالتالي، سوف يكون قبول أيٍ منها مبرراً.

نعم، كان لهذه المسألة جذور ثقافية في الإسلام، ولأجل ذلك راجت بشكلٍ سريع في إيران. ومن هذه الجذور والسباق، نذكر:

وجود قراءاتٍ مختلفةٍ لبعض الآيات القرآنية: فقد كان في صدر الإسلام نظرياتٍ مختلفةٍ في ما يرتبط بتلفظ الآيات وقراءتها. ومن الواضح مدى تأثير هذا الاختلاف في القراءة على الاختلاف في المعنى. والتعدد في القراءة -لا سيما في قراءة ألفاظ القرآن ومعانيها- سينسحب على تعدد قراءات الأحكام الفقهية والمسائل العقائدية.

وجود الآيات المتشابهة: بعض آيات القرآن الكريم متشابهةٌ

وتحتمل عدة معانٍ. وقد مهدت هذه الآيات المتشابهة الأرضية لوجود تفاسير مختلفة ولقبول تعدد القراءات.

التفسير بالرأي: وهو عبارة عن بيان معاني الآيات والروايات كما يحلو للمفسر، من دون الاعتماد على قواعد فهم الكلام. وبالتالي، سيؤدي إلى وجود اختلافات جدية في تفسير النصوص، ويمهد لقبول نظرية تعدد القراءات.

تأويل الآيات: لقد أدى وجود التأويل بالنسبة لبعض الآيات -بمعنى الحقائق غير المادية الخارج عن إطار إدراكنا الظاهري- إلى التوطئة لقبول نظرية تعدد القراءات.

وجود تفاسير مختلفة لبعض الآيات: فقد اختلف المفسرون في تفسير بعض الآيات، مما مهد لقبول القول بصحّة كل هذه التفاسير ولعدم وجود ضابطة للمفاهيم الدينية.

البحث عن ظاهر القرآن وباطنه: إذ يوجد روايات متعددة ثبت وجود باطن للقرآن الكريم. ومفاد هذه الروايات هو وجود معانٍ باطنية كثيرة، مضافاً إلى المعاني الظاهرة للآيات الكريمة. فقد استند بعضهم إلى هذه المعاني الباطنية للقول بصحّة نظرية تعدد القراءات التي تكون في عرض بعضها البعض [\(1\)](#).

فصارت هذه العناصر والسباق مبرراً لمدعى التنوير، حتى يعتنقو النظرية الغربية المرتبطة بـتعدد القراءات. ويفيدونا، أنه لا يؤيد أيٌّ من هؤلاء العناصر الستة المذكورة دعوى تعدد القراءات الغربية.

فالعلماء المسلمين يرون إمكان الفهم الصحيح لظواهر

ص: 267

1- انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، تعدد قرائت ها، ص: 22 - 27 .

النصوص الدينية. ولا بد لتحقيق ذلك من مراعاة مجموعةٍ من الشروط والضوابط، بحثوها في علم أصول الفقه وعند تعرضهم أيضاً للقواعد التفسيرية. ومن خلال مراعاة هذه القواعد والضوابط، فإننا تارةً نصل إلى فهمٍ يقينيٍّ للنص، وأخرى إلى فهمٍ ظنيٍّ. ومن الواضح أنه مع وجود الفهم اليقيني، لا يصل الدور إلى القراءات المتعددة. لكن مع وجود الفهم الظني، فإنه لا يمكننا ادعاء انحصار المعنى في هذا الفهم الشخصي الظني، بل لا بد من احترام فهم الآخرين وتفسيرهم. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يمكننا القول بصحة كل تفسيرٍ آخر، بسبب وجود الفهم الظني، بل الفهم الظني المتبَّع هو الذي يكون مراعياً للقواعد والأصول والضوابط.

ولعل أفضل دليل على إمكان الوصول إلى الفهم الصحيح، هو وقوع الحوار والنقاش بيننا وبين أتباع نظرية تعدد القراءات. فهم يدعون بأنهم فهموا كلامنا بشكلٍ صحيح، ونحن ندعى بذلك أيضاً⁽¹⁾. بل إن إمكان الوصول إلى الفهم الصحيح، هو أمر مسلمٍ في كل حوارٍ ومناقشةٍ.

والطريقة الصحيحة في التعامل مع النصوص وكيفية الكشف عن المراد الحقيقي، هو من خلال مراعاة القواعد والأصول الهرمنيوطيقية التي سنبيّنها في ما يأتي إن شاء الله.

ضرورة الاطلاع على العلوم الازمة للتفسير:

يُعد الاطلاع على العلوم للازم لعملية تفسير النصوص، من أهم الأصول والقواعد لتحقيق الفهم الصحيح. ففي كل نصٍّ تابعٍ لعلمٍ ما أو لمجالٍ محدَّدٍ، لا بد من الاطلاع على مجموعة العلوم

ص: 268

1- انظر: المصدر نفسه، ص: 65 .

الدخيلة في فهمنا له. وليست النصوص الدينية مستثنأةً من هذه القاعدة أبداً. وبالتالي، انطلاقاً من الأهمية الكبيرة للنصوص الدينية في تتحقق المعرفة الدينية ودورها في سعادة الإنسان، لا بد في مقام تفسير هذه النصوص من الاطلاع على العلوم الكافية لعملية التفسير هذه. ويوجد انحرافاتٌ لا بأس بها في مجال فهم النصوص الدينية، مسبّبة عن عدم الاعتناء بهذه العلوم الضرورية. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الصدد: «من قال في القرآن بغير علمٍ فليتبواً مقعده من النار» [\(1\)](#).

ولا بد من الالتفات إلى دخالة المستوى المعرفي والمعنوي للإنسان في وصوله إلى مراتب مختلفةٍ من المعنى، مضافاً إلى تأثير هذه العلوم الالزامية للتفسير والفهم الصحيح ودخلتها أيضاً. والرواية الآتية تدل على أن الدرجات المعرفية والوجودية للمفسرين، تُعدّ من العوامل المؤثرة في فهم الآيات الإلهية. فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

«إن الله جل ذكره قسم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعرفه إلا الله وأمناؤه والراسخون في العلم» [\(2\)](#).

وعلى ضوء هذا الحديث، يختص فهم بعض المعاني القرآنية بالأشخاص الذين وصلوا إلى درجاتٍ معرفيةٍ ومعنىٍ محددةٍ.

ص: 269

1- محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18 ، ص: 150 ؛ محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، ص: 91 .

2- أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج 1، ص: 253؛ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18 ، ص: .143

وفي ما يلي، سنشير إلى أهم العلوم التي يحتاج إليها في تفسير الآيات القرآنية:

العلم بالأصول اللغوية للفهم:

معرفة الأصول اللغوية للفهم، تحتاج إلى العلوم اللغوية المرتبطة بهم القرآن وتقسيمه. والعلوم اللغوية المحتاج إليها للتفسير، هي:

علم اللغة؛ أي معرفة المفردات والتركيب، أو العلم الباحث عن مفad مادة المفردات وأشكالها الخاصة، التي وضع لها معانٍ بوضعيٍّ شخصيٍّ أو كليٍّ.

علم الصرف، وهو العلم الباحث عن تبدل الكلمة إلى صورٍ مختلفةٍ لأجل إفاده معانٍ متعددةٍ (كتبديل لفظ «موت» إلى «مات، يموت، تموت، ماتوا، مت، إماتة، و...»).

علم النحو، وهو العلم الباحث عن القواعد التي تمكّنا من استكشاف حالات الكلمة من حيث الإعراب والبناء عندما تقع في التركيب .
[\(1\)](#)

علم البيان، وهو العلم الباحث عن القواعد التي تكشف عن كيفية

ص: 270

1- على سبيل المثال، نشير إلى رواية الإمام الباقر عليه السلام التي استفاد فيها الإمام عليه السلام من قواعد علم النحو لأجل فهم الآية الشريفة. ففي مقام بيان كيفية الوضوء، قال زرار: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: أن المنسَخ ببعض الرأس وببعض الرجَلَيْن؟ فَضَحِّكَ وَقَالَ: يَا زُرَارَةُ، قَالَ اللَّهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنَزَّلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: فَاغْبِيْ لُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلُّهُ يَبْغِي أَنْ يُغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: وَأَيْدِيْكُمْ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ إِلَى الْيَدَيْنِ فَوَصَّلَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَبْغِي لَهُمَا أَنْ يُغْسَلَ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ، فَقَالَ: وَأَمْسَهُ حُوا بِرُؤُسِهِ كُمْ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ بِرُؤُسِهِ كُمْ أَنَّ الْمَسْخَ بِبعضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ الْبَاءِ، ثُمَّ وَصَّلَ الرَّجُلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَّلَ الْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَّهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ الْمَسْخَ عَلَى بَعْضِهِمَا. (محمد بن علي بن بابويه القمي، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص : 103).

بيان معنى واحدٍ بأكثر من أسلوبٍ مختلفٍ من جهة الوضوح والبيان [\(1\)](#).

وهذه العلوم كلها، توصلنا إلى الفهم الصحيح لمراد الله تعالى، اعتماداً على الالتفات الدقيق إلى الفاظ القرآن والكشف عن العلاقة المنطقية بينها وبين معانيها. وقد أكد القرآن الكريم بصراحةً على هذا الالتفات إلى الألفاظ، حيث ورد على سبيل المثال في سورة مريم: [فإنما يسألهن ناه بلسانك لتبشر به المتقين وتذرر به قوماً لدّا] [\(2\)](#). فيشير الله تعالى في هذه الآية إلى البُعد اللغظي في القرآن الكريم، وأنه أداةٌ لهداية النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمؤمنين وغير المؤمنين (من خلال التبشير والإذار). وعلى هذا الأساس، يتضح ضرورة الاطلاع على القواعد اللغظية لأجل الكشف عن المراد. ويشهد لهذه الضرورة أيضاً، أن بعض الأخطاء في تفسير القرآن، ناشئةٌ عن عدم الاهتمام بهذه المسائل اللغوية.

ومن هنا، تجد العلامة الطباطبائي في ذيل الآية الشريفة [كتاب فصلت آياته قرآنًا عربيًّا لقوم يعلمون] [\(3\)](#)، يقول في بيان معنى «التفصيل»: «والمراد بتفصيل آيات القرآن تمييز بعضه ببعضها من بعضٍ يأنزله إلى مرتبة البيان بحيث يتمكن السامع العارف بأساليب البيان من فهم معانيه وتعقل مقاصده» [\(4\)](#). وعلى هذا الأساس، يكون الله تعالى قد أنزل الفاظ القرآن بحيث يكون الالتفات إلى بُعدها اللغوي شرطاً أولياً وضرورياً للكشف عن المراد.

ص: 271

-
- 1- انظر: جمع من المؤلفين، روش شناسی تفسیر قرآن، إشراف: محمود رجبی، ص: 335-347.
 - 2- سورة مريم: الآية 97.
 - 3- سورة فصلت: الآية 3.
 - 4- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17 ، ص: 359 .

يجب على المفسر الاطلاع على المعارف العقلية، إذ هي من الأبعاد العلمية الضرورية في عملية التفسير والتي تؤدي إلى الفهم الصحيح للآيات. فعلى سبيل المثال، قد أشير إلى هذا الأمر في بعض الموارد من توحيد الصدوق.

علٰيٌّ بْنُ الْحَسَنِ بْنٍ عَلَيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : سَأَلَتُ الرّضَا عَلَيَّ بْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحْلُّ فِيهِ فَيُحْجَبَ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ وَلَكِنَّهُ يَعْنِي إِنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ[\(1\)](#).

فيستفيد هذا الحديث من المعرفة العقلية القائلة بأن الله تعالى ليس مادياً ولا يمكن توصيفه بمكان يحلّ فيه. وبالتالي، لا يراد من «محجوبون» في آية [كلا- إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون][\(2\)](#) وجود حاجب يوم القيمة بين الله تعالى وبين عباده، بل المراد أنهم محرومون من الوصول إلى الثواب الإلهي يوم القيمة. ومن الواضح، أنه لا يمكن حمل هذه الآية على خلاف ظاهرها إلا انطلاقاً من هذه المعرفة الفلسفية.

علٰيٌّ بْنُ الْحَسَنِ بْنٍ عَلَيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : سَأَلَتُ الرّضَا عَلَيَّ بْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - «وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا»، فَقَالَ : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَالذَّهَابِ تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِقَالِ إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا[\(3\)](#).

ويظهر من هذا الحديث أن الإمام الرضا عليه السلام قد استفاد من

ص: 272

1- محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، ص: 162.

2- سورة المطففين: الآية 15.

3- محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، ص: 162.

المعرفة العقلية القائلة بأن الله تعالى ليس مادياً ولا يمكن وصفه بالانتقال والذهب والمجيء، ففسر الآية الشريفة [وجاء ربكم والملك صفاً] ⁽¹⁾ على هذا الأساس، فقال عليه السلام: بأنه لا يُراد من « جاء ربكم » مجيء الله، بل مجيء أمر الله. فعلى الرغم من عدم وجود هذه المعرفة العقلية في هذه الآية الشريفة، إلا أن الإمام عليه السلام استفاد منها للكشف عن مراد الله تعالى من عبارة « جاء ربكم ».

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يُشترط دائماً أن تكون المعرفة العقلية (البداهية أو البرهانية) معينةً دائماً لمعنى اللفظ، بل يمكن في بعض الأحيان أن يكون لها دلالة سلبية، بمعنى أنها تبني فقط المعنى الظاهري للكلمة، ونبقي نحتاج إلى قرينة لتحديد المراد الأصلي من الكلمة. وبيان ذلك: أتنا تارة نحدد المعاني التي لا تُراد قطعاً من الكلام، وأخرى نحدد المعنى المراد قطعاً. لذا، يمكننا الاستعاضة بالمعرفة العقلية للقطع بنفي بعض المعاني المحتملة، أو للقطع بالمعنى المراد للمتكلم. وعندما تعينا هذه المعرفة على نفي بعض الاحتمالات، فإن البيان القطعي للمعنى المراد يبقى مفتقرًا إلى قرائن و Shawahed . فعلى سبيل المثال، قوله: « الله تعالى يرى كل الأمور ». فاستناداً إلى الدليل القطعي القائل بأن الله تعالى ليس مادياً، فإننا نستطيع أن نجزم بأنه ليس له عينٌ ماديةٌ باصرةٍ يرى بها. واستناداً إلى الدليل العقلي القطعي القائل بأن الله تعالى كمالٌ مطلقٌ (أي إن الله تعالى يشتمل على كل كمالٍ بأشرف نحوٍ وأكمل وجهٍ)، فإننا نجزم بأنه تعالى مطلع على كل الأمور، ولا يمنع ذلك عدم امتلاكه لعينٍ ماديةٍ باصرةٍ. وفي هذه الموارد، استخدمنا من البراهين العقلية بنحوٍ سلبيٍّ - فسلينا المعنى المادي للرؤى عن الله تعالى - وبنحوٍ إيجابيٍّ - فأثبتنا أصل الرؤى والاطلاع لله تعالى -.

ص: 273

1- سورة الفجر : الآية 22

وبعبارة أخرى: تارة تكون هذه المعرف العقلية بمثابة القرينة المعينة (وهي القرينة التي تستفيد منها بنحو إيجابي فنحدد معنى للكلام)، وأخرى بمنزلة القرينة الصارفة (أي القرينة التي تستفيد منها بنحو سلبي فتنفي بعض المعاني). فعلى سبيل المثال، في الآية الشريفة [إلى ربها ناظرة] (1)، تستفيد من الدليل العقلي القطعي على أن الله ليس ماديًّا ولا يمكن رؤيته بالعين البارزة، فتنفي المعنى المادي للرؤية في الآية؛ لكن تحديد المراد الحقيقي للرؤية المذكورة في الآية يحتاج إلى قرائن أو أدلة أخرى (2).

فالمعرف العقلية القطعية، هي في الحقيقة قرائن عقلية، بمعنى أن العقل يستفيد في بعض الأحيان من القرائن العقلية غير اللفظية بدلًا من استفادته من القرائن اللفظية المذكورة في الكلام. وانطلاقًا من هذه المعرف العقلية، يمكن للمخاطب أن يصل مراد المؤلف (3).

وفي هذه الموارد، حتى لو لم نتمكن من العثور على قرائن معينة للمراد الحقيقي من الآية، فإن الدليل العقلي ينفعنا في نفي الاستفادة الخاطئة من الآية.

الالتفات إلى الآيات المحكمة والمتباينة:

من المسائل المهمة في التي يجب الالتفات إليها في عملية فهم النصوص، هي التفكير بين الدلالات الصريحة وغير الصريحة. فلا يصح الادعاء بأن كل النصوص لها مستوى واحدٌ من الدلالات؛ وبالتالي، لا يمكن القول بأنه، عند مواجهتنا لأيّ نصٍّ، فإنه يامكاننا الوصول إلى مراد المؤلف، بل يوجد بعض النصوص التي تكون دلالتها صريحةً، وبعضها الآخر تكون دلالتها مبهمةً. وهذا ما عبر

ص: 274

1- سورة القيامة : الآية 23.

2- انظر: بعض المؤلفين، روش شناسی تفسیر قرآن، تحت إشراق: محمود رجبی، ص: 190 .

3- انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، قرآن شناسی، ج 2، ص: 128 .

عنه العلماء المسلمين بـ«المحكم والمتشابه». وقد استندوا في هذا التعبير إلى الآية الشريفة: [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ محكماتٌ هنّ أَمَّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ فَمَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفَتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهِ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ] [\(1\)](#).

ويقول العلامة الطباطبائي قدس سره في ذيل هذه الآية الشريفة أن المراد من المحكمات هو الآيات الصريحة الواضحة. فهذه الآية تريد أن تقول بأن الآيات المحكمة، بخلاف الآيات المتشابهة، لا تشابة فيها، وفيهم القارئ معناها دون أي اشتباه أو تردید. والمراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتعدد بين معنىًّا ومعنىًّا حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبيّنها بياناً [\(2\)](#). وعلى هذا الأساس، يكون المعيار في فهم الآيات هو ملاحظة الآيات المحكمة، فيجب أن تكون هذه الآيات هي المحور في فهم الآيات المتشابهة. فمن أهم أسباب الفهم الخاطئ للآيات، هو عدم إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، وإسقاط التفاسير الشخصية عليها. وقد قال الإمام الصادق عليه السلام بعد تلاوة هذه الآية: "إنما هلك الناس في المتشابه لأنه لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأوياً من عند أنفسهم بآرائهم" [\(3\)](#).

وقد أكد علماء الإسلام على ضرورة الرجوع إلى الآيات المحكمة عند مواجهة المتشابهات من الآيات، وقد عدّوا ذلك أساساً

ص: 275

1- سورة آل عمران: الآية 7.

2- انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص: 20 .

3- محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 18 ، ص: 148 .

للتفسير، وطريقاً لتجنب التفسير الخاطئ، ونظاماً ممنهجاً للوصول إلى الفهم الصحيح. وقد عبر القرآن الكريم عن الآيات المحكمة بوصف "أم الكتاب" لأجل هذا الأمر. فلفظ "الأم"، يعني المرجع الذي يجب أن يرجع الآخرون أو الأشياء إليه. والآيات المحكمة هي أم لأنها مرجع للآيات المشابهة. فمن الواضح أن مرجع بعض الآيات القرآنية (وهي المشابهات) إلى بعضها الآخر (وهي المحكمات). وعلى هذا الأساس، يشتمل القرآن الكريم على آيات تكون هي الأم والمرجع للآيات الأخرى، فيزول بواسطتها الترديد الحاصل من الآيات المشابهة. وبالتالي، تصبح الآيات المشابهة في نفسها، محكمةً بواسطة إرجاعها إلى الآيات المحكمة. فالآيات المحكمة، محكمةٌ بنفسها، والآيات المشابهة، محكمةٌ بغيرها [\(1\)](#).

ومن خلال الالتفات إلى ما ذكرنا، يتضح أنه يجب ألا يكون وجود الآيات المشابهة واحتمالها لأكثر من معنى، دليلاً على صحة نظرية تعدد القراءات؛ لأنّه: أولاً: لا يكشف وجود هذه الاحتمالات عن صحتها كلّها؛ وثانياً: المعيار في معاني الآيات المشابهة هو الآيات المحكمة.

التجنب عن القبليات المعرفية وال العلاقات القلبية في عملية التفسير:

من الجهات الهرمنيوطيقية الأساسية في الفكر الإسلامي، هو دور القبليات المعرفية وال العلاقات القلبية عند التعامل مع النصوص الدينية، وضرورة التخلص منها أو التجنب عنها. فإذا خال هذه القبليات وال العلاقات في عملية فهم النصوص الدينية، يُعدّ من المصادر الواضحة لمنهج التفسير بالرأي، الذي نهت الروايات عنه بشدةٍ، وبُحث عنه أيضاً في التفاسير والمصادر المرتبطة بعلوم

ص: 276

1- انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص: 20 - 21.

القرآن ومنهج فهم الحديث. وقد ورد في رواية مشهورة في هذا المجال عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: "من فسر القرآن برأيه فليتبواً مقدنه من النار" [\(1\)](#). وقال صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً: "ما آمن بي من فسر برأيه كلامي" [\(2\)](#).

وفي هذا المقام، ثمة كلاماً لأمير المؤمنين عليه السلام يصف فيه من أسقط رأيه على القرآن الكريم ولم يعمل بالحق، بأنه اقتبس جهائل من جهال، وغير ذلك من الصفات، بيّنها عليه السلام في كلامه التالي:

"وآخر قد تسمى عالماً وليس به، فاقتبس جهائل من جهال وأضاليل من ضلال، ونصب للناس أشراكاً من حبائل غرور وقول زورٍ، قد حمل الكتاب على آرائه وعطف الحق على أهوائه، يؤمن الناس من العظام ويهون كبير الجرائم، يقول أقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول أعتزل البعد وبينها اضطجع، فالصورة صورة إنسانٍ والقلب قلب حيوانٍ لا يعرف بباب الهدى فيتبعه، ولا بباب العمى فيصد عنه وذلك ميت الأحياء" [\(3\)](#).

ويقول العلامة الطباطبائي في مقدمة تفسيره، في مقام ذم التفسير المتأثر بالقبليات المعرفية:

"واختيار المذاهب الخاصة واتخاذ المسالك والأراء المخصوصة وإن كان معلولاً لاختلاف الأنظار العلمية أو لشيء آخر كالتأليد والعصبيات القومية، وليس هاهنا محل الاشتغال بذلك، إلا أن هذا الطريق من البحث أخرى به أن يُسمى تطبيقاً لا تفسيراً. ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آيةٍ من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا

ص: 277

-
- 1- الملا محسن فيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص: 35.
 - 2- محمد بن علي بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج 1، ص 116 ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص: 297 .
 - 3- محمد بن حسين الشريف الرضي، نهج البلاغة، ترجمة: محمد دشتی، الخطبة 87 ، ص: 146 - 148 .

يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإن القول الأول يوجب أن ينسى كل أمرٍ نظريٍّ عند البحث، وأن يتکي على ما ليس بنظريٍّ، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه".
[\(1\)](#)

وقد انتقد العلامة المشائين بسبب تأويلاً لهم غير الصحيحة للقرآن الكريم. فقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة وأيات الخلقة وحدوث السماوات والأرض وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتى أنهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيات والأصول الموضوعة التي نجدها في العلم الطبيعي: من نظام الأفلاك الكلية والجزئية وترتيب العناصر والأحكام الفلكية والعنصرية إلى غير ذلك، مع أنهم نصوا على أن هذه الأنظار منبنية على أصول موضوعةٍ لا بُيَّنةٌ ولا مبيِّنةٌ[\(2\)](#).

كما ذم العلامة الطباطبائي مسلك أهل التصوف من الفلاسفة، فإنهم لاشتغالهم بالسير في باطن الخلقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسية دون عالم الظاهر وآياته الآفاقية اقتصرت في بحثهم على التأويل، ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس على التأويل، وتلفيق جمل شعرية والاستدلال من كل شيء على كل شيء، حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل ورد الكلمات إلى الزبر والبيانات والحراف النورانية والظلمانية إلى غير ذلك[\(3\)](#).

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس كل قبيليةٍ معرفيةٍ وفرضٍ مسبقاً يضران بعملية الفهم الصحيح، بل المراد من المضّرّ منهما: أولاً: تلك

ص: 278

1- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص: 6.

2- المصدر نفسه.

3- المصدر نفسه، ص: 7.

الطائفة التي لم تستند إلى دليلٍ علميٍّ، والتي تقتضي القيمة المعرفية، لأن الاستفادة من المعارف غير المعتبرة في عملية التفسير، يؤدي إلى الانحراف عن كشف مراد المؤلف؛ وثانياً: القبيليات المعرفية غير المرتبطة بالأثر، بحيث يكون الالتفات إليها مؤدياً إلى الإخلال في فهم الأثر المكتوب أو الملفوظ؛ وثالثاً: القبيليات غير الضرورية في فهم الأثر؛ لأن العلم بالأمور الضرورية لفهم الأثر لا يضرّ بفهمه، بل هو ضروريٌّ للوصول إلى فهمه بنحوٍ صحيحٍ. فعلى سبيل المثال، لا بد من العلم بمعنى الألفاظ أو بفضاء إيجاد الأثر من قبل المؤلف، حتى يمكننا الكشف بشكلٍ صحيحٍ عن مراده؛ ورابعاً: الفرضيات المسبقة التي يُسقطها المفسر على الأثر، بمعنى أنه يفسّر الأثر على طبقها، فقط لأنَّه يعتقد بصحتها، فيطبقُّها عليه بنحوٍ غير منطقيٍّ. وبالتالي، فإن مجرد امتلاك فرضياتٍ مسبقةٍ وقبيلياتٍ معرفيةٍ -حتى وإن كانت غير علميةٍ وباطلةً-، لا ينفي إمكان الكشف عن مراد المتكلم؛ بل محل البحث هو في إدخال هذه القبيليات في عملية التفسير، لا في أصل وجودها. وحيث لم يوجد أي دليلٍ على ضرورة تدخل هذه القبيليات تكونيناً بنحوٍ مخلٍ في عملية التفسير، فإنه يمكن تجنب الأضرار في هذا المجال من خلال مراعاة المفسر لشروط التفسير الالزامية.

مضافاً إلى ذلك، يجب عدم الغفلة عن دور العلاقات القلبية والميول في عملية فهم الأثر. فلا يمكن لأحدٍ أن يشك في تأثير الإنسان بتعلقاته وتوقعاته الشخصية ورغباته الفردية والاجتماعية. فالإنسان -شاء أم أبي- يواجه هذه الحالات الباطنية في ظروفٍ مختلفةٍ. وبعض هذه العلاقات والتوقعات مطلوبةٌ، ولها خلفيةٌ محكمةٌ. بخلاف بعضها الآخر، حيث لا يمكن الدفاع عنها من جهةٍ عقليةٍ ولا عُرفيةٍ

ولا دينية. وبشكلٍ عامٍ، تدخل أيُّ ميلٍ أو رغبةٍ -مطلوببةٍ أو غير مطلوببةٍ- في فهم الأثر، بمعنى تأثير العلاقات القلبية في نوع المعرفة، لهو أمرٌ مذمومٌ، ويجب السعي لاجتنابه. على سبيل المثال، لو كان لدينا شخصٌ له علاقةٌ وطيدةٌ مع شخصٍ آخر، فإنه يجب ألا تؤثر هذه العلاقة وهذا الميل الشديد تجاهه على فهم آراء الآخرين الصريحة عن هذا الشخص. ومن جهةٍ أخرى، ثمة أنحاء من التأثير لبعض العلاقات القلبية يمكن قبولها. وهذا من قبيل: تأثير بعض الميول على مزيد الاهتمام بالأثر وتعزيز المعرفة والاطلاع على مختلف زواياه وملاحظة دوره بالنسبة إلى مختلف الواقعيات. فهذا مضافاً إلى أنه لا ربط له بسوء الفهم، فإنه يمهد الأرضية لفهم العميق والواسع.

ويريد المفسر، في عملية التفسير، الوصول إلى فهمٍ صحيحٍ لمراد المؤلف من خلال النص ودلائله. لذا، يذهب نحو النص بطريقه منفعلة. وعلى هذا الأساس، فإن إدخال العلاقات والميول في عملية فهم الأثر، لهو أمرٌ مخالفٌ لرسالة المفسر. ويُعدُّ انفعال المفسر أثناء مواجهته للنص الديني، من أقل مقتضيات التقوى؛ إذ لا معنى لأنْ يُسقط المفسر آراءه على القرآن الكريم عندما يكون في مقام فهم الآيات. وقد ذكر الله تعالى أنَّ هذا القرآن الكريم هو سببٌ لهدايةِ أهل التقوى فقط، حيث قال: [ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين] [\(1\)](#). وأدنى مرتبةٍ من مراتب التقوى هي انفعال الإنسان في مقام الفهم الصحيح لظواهر الآيات، من دون أن يُدخل في ذلك قبلياته وميوله.

ص: 280

1- سورة البقرة: الآية 2.

أشرنا في الدرس السابق إلى قسم من أهم القواعد والأصول في عملية الفهم والتفسير في الفكر الإسلامي، وسوف نبيّن في هذا الدرس بعضاً آخر من هذه الأصول والقواعد. ونختتم هذا الدرس بتحليل مسألة «تعدد القراءات» ونجيب على بعض الشبهات المطروحة في المقام، إذ حاول مدّعو التدوير أن يبررها بمسألة اختلاف الفتاوى الفقهية.

السعي لفهم معاني الألفاظ في زمن النزول:

تشكل العبارة من مجموعة كلماتٍ، حيث يُعدّ الفهم الصحيح لهذه الكلمات مهمّاً جدّاً في فهم الأثر بشكلٍ صحيحٍ. ومن الأصول المهمة في عملية التفسير هو الكشف عن معاني الكلمات بنحوٍ متناسبٍ مع ظرف النزول -زماناً ومكاناً، ويجب عدم الاكتفاء بالمعنى الحالي المرتكز في الأذهان. لذا، يجب الالتفات إلى ما يلي: أولاً: ربما تكون المعاني المرتكزة حاصلةً من ارتكازاتٍ متأخرةٍ عن زمن النزول، بحيث تكون مختلفةً عن المعاني المرتكزة في زمن النزول أو مختلفة عن المعنى الذي أراده المؤلف. لذا، يجب بذل الجهد في مراجعة المصادر المعتبرة، للوصول إلى المعنى الأصلي في زمان النزول. وثانياً: انطلاقاً من أن القرآن أو أيٍّ نصٍ آخر، يتNASAب مع الظروف الثقافية للمخاطب ولفضاء النزول، ففي مقام الكشف عن المعنى الحقيقي للجمل، لا بد من ملاحظة معاني الكلمات المتاسبة مع تلك الظروف. وثالثاً: يجب الاطلاع على كل المعاني المحتملة للفظ، إذ على الرغم من أن تعين المعنى

المراد للمؤلف يحصل من خلال القراءن، إلا أن عدم الاطلاع على هذه المعانٍ المحتملة يمكن أن يؤدي بالمفسر إلى الوقوع في التفسير الخطأ (1).

ضرورة الالتفات إلى القراءن:

القراءن هي أمرٌ لها نوعٌ ارتباطٌ لفظيٌ أو معنويٌ بالكلام، وتأثير في فهم مراد المتكلم. وقد تكون هذه القراءن متصلةً بالكلام (القراءن المتصلة (2) أو منفصلة عنه (القراءن المنفصلة (3)، كما قد تكون لفظيةً (القراءن اللفظية أو المقالية) أو غير لفظيةً (القراءن غير اللفظية أو القراءن اللبية أو العقلية). والقراءن غير اللفظية من قبيل: ظرف صدور الكلام، وصفات المتكلم وخصائصه، حالات المخاطب ومشخصاته، والبراهم العقلية، والحقائق العلمية، والوقائع الخارجية المرتبطة بمفاد الكلام. وهذه الأمور كلها، تُسمى بـ «القرينة»، من حيث دلالتها على المعنى ومدلول الكلام (4). وسوف

ص: 283

1- انظر: جمع من المؤلفين، روش شناسى تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبى، ص: 81 - 83 .

2- القرينة المتصلة هي قرينة مراقبة للكلام، وتوجد في الكلام نفسه، وتحدد المراد الأصلي للمتكلم. على سبيل المثال، في عبارة «أعطِ كل الموظفين حقوقهم إلا الذين يتأخرون في حضورهم إلى العمل»، قد تخصّص الحكم بإعطاء كل الموظفين حقوقهم في الكلام نفسه وبنحو متصل. لذا، لا يكون إعطاء الحقوق قد ورد بنحو عام في هذا البند القانوني.

3- القرينة المنفصلة هي قرينة ناظرة إلى الكلام، لكنها منفصلة عنه، وتحدد المراد من الكلام. على سبيل المثال، تقول في يوم من الأيام "ادعوا العلماء المسلمين إلى الاحتفال القرآني في النصف من شهر رمضان"، وفي يوم آخر تقول "العلماء المسلمين الذين لهم كتابات تفسيرية، ادعوهم إلى الاحتفال القرآني". فالعبارة الثانية تخصيص العبارة الأولى، لكنه تخصيص بمخصص منفصل؛ لأنَّه مخصص ورد في كلام آخر وفي يوم آخر. وعلى الرغم من كون المخصص منفصلاً عن الكلام الأصلي، إلا أنه يُزيل عموم العام، فيتضح أن مراد المتكلم هو خصوص العلماء المسلمين الذين لديهم كتابات تفسيرية.

4- انظر: جمع من المؤلفين، روش شناسى تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبى، ص: 109-110.

نشير في ما يلي إلى أهم القرائن التي لها تأثيرٌ أساسيٌ في فهم المراد الجدي للمتكلم.

لحن الكلام:

يُعد «لحن الكلام» من القرائن التي لها دورٌ مهمٌ في الفهم الصحيح للأثر. والمراد بـ«لحن الكلام» هو «تلفظ الكلمات في الكلام المنقوط، وكيفية الكلمات وتركيبها في الكلام المكتوب»⁽¹⁾. ومن الواضح أن الكتّاب والمتكلمين، يستفيدون في آثارهم من لحن خاصٍ لأجل نقل المراد إلى مخاطبיהם، بحيث لا يقع المخاطبون في الاشتباه في فهم المراد. على سبيل المثال، في عبارة «الإعدام لا تحرره»، يختلف معناه في اللفظ والكتابة عندما تصدر من القاضي مثلاً. فتارة يرکز القاضي على عبارة الإعدام، فيتوقف، ثم يقول «لا تحرره»، فنفهم لزوم الإعدام والحكم على المتهم بعدم تحريره. وتارة أخرى، يرکز القاضي على «تحرره»، ويتوقف بعد لا، فيقول «الإعدام لا»، ثم يقول «تحرره»، فنفهم أن القاضي ينفي حكم الإعدام عن المتهم ويُثبت له الحرية. وكما ترى، فإن عبارةً واحدةً، اختلف معناها بسبب لحن الكلام. وهكذا الأمر أيضاً في الكتابة، فعندما تكتب: «الإعدام، لا تحرره»، تقيد معنى غير العبارة التالية: «الإعدام لا، تحرره». وعلى هذا الأساس، فإن المتكلم أو الكاتب، يعتمدان على لحن الكلام لأجل إيصال المعنى خالياً عن الإبهام.

ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، في ذيل الآية الشريفة: [عم يتساءلون * عن النبأ العظيم * الذي هم فيه مختلفون *

ص: 284

1- المصدر نفسه، ص: 181 .

كلا سيعلمون * ثم كلا سيعلمون [١]: «لحن التهديد هو القرينة على أن المتسائلين هم المشركون النافون للبعث والجزاء دون المؤمنين ودون المشركين والمؤمنين جميعاً» [٢]. فانطلاقاً من الآيتين: [كلا سيعلمون * ثم كلا سيعلمون]، فهم العالمة الطباطبائي أن اللحن هو لحن تهديدٍ وناظرٍ إلى العاقبة السيئة للمنكريين، فاستفاد من ذلك أن السائلين أيضاً هم المشركون أنفسهم.

2. دور الالتفات إلى شأن النزول وفضائه:

لو تحدّد شأن الصدور في كلامٍ ما، فإنه يمكن أن يؤثّر جدّاً في تحديد المعنى المراد؛ لأن العلم بشأن النزول يؤدي إلى انصراف الكلام عن الكثير من المعاني إلى معانٍ محدودةٍ. وبعبارة أخرى: الالتفات إلى المصادر القاطعية للكلام -سواء حصل ذلك من خلال العلم بشأن النزول أو من طريق آخر-، مانعٌ من حمل الكلام على المعاني المخالفة لهذه المصادر. لذا، يسعى المفسرون، من خلال بيانهم لشأن النزول، إلى تضييق دائرة المعاني المنسوبة إلى الآيات. ومن هذا الطريق أيضاً، يمكننا الدفاع عن المعاني التي نراها، مقابل الاستفادات والأفهام غير المناسبة مع شأن النزول.

ومن فوائد الالتفات إلى فضاء النزول، هو تخصيص العام. فلو لاحظنا الأثر بنحوٍ ظاهريٍّ ودون الالتفات إلى مورد صدوره، فإنه يدل دلالةً عامةً. لكن، عندما نلتفت إلى فضاء الصدور، فإننا سنفهم من النص دلالةً أخصّ [٣].

ص: 285

1- سورة النبأ: الآية 1 - 5.

2- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20 ، ص: 160 .

3- انظر: سعدي صفاري، تأثير شناخت زمينه هاي صدور در فهم حدیث، فی: مجله علوم حدیث، العدد 35 و 36 ، ربيع وصیف 1384 ، ص: 102 .

ويرى البعض، أن بيان سبب النزول، من جهة كونه علماً بالسبب، سيوجب لنا العلم بالسبب. وهذا طريق متين لفهم معاني القرآن. فيقول في هذا المجال: "(منها) الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال حيث إن بيان سبب النزول طريق قوي إلى فهم معاني القرآن بل معين على فهم الآية حيث إن العلم بالسبب يورث العلم بالسبب".⁽¹⁾

وتتجدر الإشارة إلى أن الالتفات إلى شأن وفضاء النزول، لا يعني حصر المعنى في مورد النزول فقط؛ لأن شأن النزول هو ظرف فقط لنزول الآية. وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: "لو أن آية نزلت في قوم ثم ماتوا أولئك ماتت الآية إذاً ما بقي من القرآن شيء".⁽²⁾

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً في هذا المجال: "لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب ولكن حي يجري في من بقي كما جرى في من مضى".⁽³⁾

وعلى سبيل المثال، يمكننا الإشارة إلى حديث نبوى شريف، ظاهره الدلالة على أن كل شخص بش النبي صلى الله عليه وآله وسلم بخروج شهر صفر فله الجنة. والحال، أنه عند الالتفات إلى شأن صدور هذا الحديث، نجد أن مراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هذا الحديث هو تعريف الناس بأن أبادر في الجنة. وينقل الشيخ الصدوق: "كان النبي صلى الله عليه وآله ذات يوم في مسجد قبا وعندئذ تفرق من أصحابه فقال أول من

ص: 286

-
- 1- السيد أمير أبو الفتوح الحسيني الجرجاني، آيات الأحكام، مقدمة الجزء 2، ص 42.
 - 2- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص: 328 .
 - 3- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 1، ص: 192؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 23، ص: 4.

يَدْخُلُ عَلَيْكُمُ السَّاعَةَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ قَامَ نَفَرُ مِنْهُمْ فَخَرَجُوا وَكُلَّ مَوْاحِدٍ مِنْهُمْ يُحِبُّ أَنْ يَعُودَ لِيَكُونَ أَوَّلَ دَاخِلٍ فَيَسْتَأْتِي تَوْحِيدَ الْجَنَّةَ فَعَلِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَالَ لِمَنْ يَقِي عِنْدَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ سَيَدْخُلُ عَلَيْكُمْ جَمَاعَةً يَسْتَقِونَ فَمَنْ بَشَّرَنِي بِخُروجِ آذَارِ فَلَهُ الْجَنَّةُ فَعَادَ الْقَوْمُ وَدَخَلُوا وَمَعَهُمْ أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ لَهُمْ فِي أَيِّ شَهْرٍ نَحْنُ مِنَ الْشُّهُورِ الْرُّومِيَّةِ فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ قَدْ خَرَجَ آذَارُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدْ عَلِمْتُ ذَلِكَ يَا أَبَا ذَرٍّ وَلَكِنِي أَحَبَّيْتُ أَنْ يَعْلَمَ قَوْمِي أَنَّكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ⁽¹⁾ (2). فيظهر من شأن صدور هذا الحديث، أن المراد هو بيان مقام أبي ذر وأنه من أهل الجنة، وليس المراد بيان كون كل من أخبر بانتهاء شهر صفر فهو من أهل الجنـة

.⁽²⁾

وكذلك الأمر في الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن: "الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف"⁽³⁾. فظاهر هذا الحديث أن الفرار من الطاعون قبيح كالفرار من الحرب. والحال، أنه عند الالتفات إلى شأن صدور هذا الحديث، لما استفدنا هذا المعنى. فقد سُئل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن هذا الحديث، فقال: "قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا قَالَ هَذَا فِي قَوْمٍ كَانُوا يَكُونُونَ فِي الشُّغُورِ فِي نَحْوِ الْعَدُوِّ

ص: 287

- 1- محمد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، ص: 204.
- 2- لا بد من الالتفات إلى أن تعبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بـ«بشتني» بخروج شهر آذار (أو شهر صفر، لو قيلنا بأنهما واحد في ذلك الزمان؛ وإلا، فالمراد من آذار هو الشهر الرومي والذي يكون ثلاثين يوماً. ولكن صفر شهر قمري، وقد يكون في بعض الأحيان أقل من ثلاثين يوماً، فلا يتطابق مع آذار) فهو أمر مبارك؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استفاد من تعbir البشارة لخروج هذا الشهر. ولو لم يرد ذلك، لأمكنه أن يعبر بـ«من أخبرني». وكون (خروج شهر صفر أمراً مباركاً)، لا يوجب كون المخبر به من أهل الجنـة؛ لأن ظاهر الرواية خلاف ذلك؛ إلا أن يعتمد في ذلك على حديث آخر، وهذا ما يخرج عن مقامنا وم محل بحثنا.
- 3- انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، ص: 254.

فَيَقُولُ الطَّاغُونُ فَيَخْلُونَ أَمَاكِنَهُمْ وَيَرُوْنَ مِنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ فِيهِمْ». [\(1\)](#)

3. ضرورة الالتفات إلى السياق للكشف عن المعنى المقصود:

يُعدّ الالتفات إلى السياق من أهم أصول الفهم الصحيح للألفاظ أو العبارات أو الكلام الواحد، بحيث توجد بسبب معيتها للكلمات والجمل الأخرى [\(2\)](#). وأما الشهيد الصدر، فيعرف السياق بأنه: «كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوآل آخر، سواء كانت لفظيّة كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً متربطاً، أو حالية كالظروف الملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع» [\(3\)](#). وعلى أساس هذا التعريف، كلّما كان اللفظ أو الجملة قابلين للانطباق على أكثر من معنى، فإنه يمكن التمسك بالسياق لتحديد المعنى المناسب، لأنّه يجب أن تكون عبارات المتكلّم الحكيم منسجمةً مع بعضها البعض، ولا معنى لأن يذكر الحكيم عباراتٍ متعارضةٍ وغير منسجمةٍ في كلامٍ واحدٍ.

وقد استفاد الإمام السجّاد عليه السلام من قاعدة السياق، ليبيّن المراد من كلمة «قرية» في الآية الشريفة [وكم قصمنا من قرية كانت ظالمةً وأنشأنا بعدها قوماً آخرين] [\(4\)](#)، حيث قال عليه السلام: «ولقد أسمعتم الله في كتابه ما قد فعل بالقوم الظالمين من أهل القرى قبلكم حيث

ص: 288

1- المصدر نفسه.

2- جمع من المؤلفين، روش شناسی تفسیر قرآن، إشراف: محمود رجبی، ص: 120 .

3- السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص: 182 - 183 .

4- سورة الأنبياء: الآية 11 .

قال وكم قصمنا من قرية كانت ظالمةً وإنما عنى بالقرية أهلها حيث يقول وأنساناً بعدها قوماً آخرين» [\(1\)](#).

ومن الواضح من هذا الكلام، أن الإمام عليه السلام يعتمد على السياق الأخير للآية (وأنساناً بعدها قوماً آخرين) ليحدد بأن المراد من القرية في الآية هو أهل القرية.

4. دور الآيات نفسها في فهم الآيات الأخرى:

يُعد الالتفات إلى مجموعة الآيات القرآنية، من إحدى طرق الكشف عن مراد الله تعالى في القرآن الكريم. فمن الواضح أن الله تعالى الحكيم والعالم المطلق، لا يمكن أن يصدر منه كلامٌ معارضٌ لكلام آخر له. وبالتالي، تكون الآيات الأخرى قرائن لفظيةً منفصلةً، لها دورها في الكشف عن المراد الحقيقي لله تعالى. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المجال عن القرآن الكريم: «وينطق بعضه بعضٍ ويشهد بعضه على بعضٍ» [\(2\)](#).

وقد فسّر الأنمط المعصومون عليهم السلام القرآن الكريم وبيّنوا المراد من الآيات، من خلال إرجاع بعض الآيات إلى بعضٍ. وللالتفات إلى الآيات الأخرى، وظائفٌ مهمةٌ في عملية الفهم الصحيح، نذكر منها:

ألف) العام والخاص:

المراد من العام هو اللفظ الشامل لكل المصادر والأفراد القابلة لأن يشملها؛ مثل لفظ «الإنسان»، حيث إنه يشمل الرجال

ص: 289

1- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج 8، ص: 74 .

2- محمد بن حسين الشريفي الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 133، ص: 192 .

والنساء والعلماء والجهلاء. وأما اللفظ الخاص، فهو الذي تكون دائرة شموله أضيق من دائرة العام. والمراد من «الشخص»، هو إخراج بعض المصاديق والأفراد من دائرة العام. وهو قرينة لفظية منفصلة، يجب الالتفات إليها في مقام الفهم الصحيح لمراد المتكلم. ويعتقد الأصوليون المسلمون أنه لا يمكن التمسك بالعام مع وجود الخاص، حتى ولو كان الخاص منفصلاً عن كلام العام. ومن هنا، لا بد من ملاحظة مجموع الآيات القرآنية، حتى تُخرج مصاديق الشخص المنفصل من تحت دائرة العام، فلا يشملها حكمه. ومالك قرينية الخاص بالنسبة العام وتقدم الخاص على العام هو أخصية الخاص بالنسبة إلى العام، أو أظهرية الخاص بالنسبة إلى العام. فعلى سبيل المثال، الآية الشريفة [والملحقات يتزوجن بأنفسهن ثلاثة قروء] [\(1\)](#)، تقييد لزوم اعتداد النساء الملحقات لثلاثة أشهر، فلا يتزوجن قبل ذلك. وأما الآية الشريفة التالية [أولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن] [\(2\)](#)، فتفيد أن المرأة الحامل الملائكة تعتبر حتى تضع حملها، فإذا وضعته، جاز لها أن تتزوج برجلي آخر. وبالتالي، هذه الآية تخصص الآية السابقة، وتُخرج المرأة الملائكة من تحت عموم حكم الملحقات المذكور في الآية الأولى. وعلى هذا الأساس، لأجل أن نفهم الآيات العامة بشكل صحيح، لا بد من ملاحظة سائر الآيات، حتى لا نستند إلى عمومية العام بلا دليل. وقد فضل الأصوليون البحث في ما يرتبط بالعام والخاص وأحكامهما، وهذا خارج عن محل بحثنا في هذا الكتاب [\(3\)](#).

ص: 290

-
- 1- سورة البقرة: الآية 228.
 - 2- سورة الطلاق: الآية 4.
 - 3- انظر: محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ص: 215 - 240؛ جمع من المؤلفين، فرهنگ نامه اصول فقه، ص: 287 - 292 و . 565 - 562

المراد من نسخ الأحكام هو رفع الحكم الشرعي استناداً إلى دليلٍ شرعيٍ متأخرٍ. وهذا من المعايير المهمة التي لا بد من ملاحظتها حتى تفهم الآيات بشكلٍ صحيحٍ. إذ يمكن، بعد العمل بحكمٍ ما مدةً من الزمن، أن ينتهي أجل هذا الحكم، بسبب انتهاء مصلحته وملاكه. ولا بد أن يُخبر عن انتهاء الأجل بواسطة تشريع حكمٍ جديدٍ. فمن طُرق الكشف عن نسخ الحكم هو ملاحظة سائر الآيات التي أخبر الله تعالى فيها بهذه النسخ. فعلى سبيل المثال، من مصاديق النسخ الواضحة هو تغيير قبلة المسلمين من جهة بيت المقدس باتجاه المسجد الحرام. فبناءً على الآية الشريفة [وَمِنْ حِيثْ خَرَجْتُ فَوْلَ وَجْهَكُ شَطَرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحِيثْ مَا كُنْتُ فُولَّوْ وَجْهَكُمْ شَطَرَه] (1)، يكون حكم القبلة إلى المسجد الأقصى قد نُسخ، وقد صارت القبلة بمقتضى هذه الآية هي المسجد الحرام.

نعم، تجدر الإشارة إلى عدم وجود ملازمةٍ بين إمكان وجود النسخ في القرآن الكريم، وبين نسبة الجهل إلى الله تعالى؛ لأن الله تعالى نوعين من الأحكام: أحکاماً دائمةً، وأحکاماً مؤقتةً. وتارةً يكون الحكم المؤقت واضحاً، وتارةً يوجد مصلحةٌ لإبرازه بشكلٍ دائم، فعلى الرغم من علم الله تعالى بأنه حكمٌ مؤقتٌ، إلا أنه يُرِزَّه على شكل حكمٍ دائم لأجل مصلحةٍ محددةٍ، ثم يُعلن عن نسخه عندما ينتهي أمده (2).

ص: 291

1- سورة البقرة: الآية 150.

2- انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، قرآن شناسی، ج 2، ص: 232 - 233.

ج) تعين المصداق الحقيقى:

ومن الوظائف الأخرى للالتفات إلى الآيات الأخرى هو تحديد المصادر الحقيقة للآيات [\(1\)](#). فقد ترد بعض المعرف (العقائدية أو الفقهية أو الأخلاقية) في بعض الآيات، دون الإشارة إلى مصاديقها؛ لكنه عند ملاحظة الآيات الأخرى، يمكن الكشف عن مصاديقها الحقيقة. فقد ورد في بعض الروايات، تحديد المصادر الحقيقة لآلية استناداً إلى آية أخرى. فعلى سبيل المثال، حدد أمير المؤمنين عليه السلام والإمام العسكري عليه السلام المصداق الحقيقى لآلية الشريفة [صراط الذين أنعمت عليهم] [\(2\)](#) اعتماداً على الآية الشريفة الأخرى [ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا] [\(3\)](#) [\(4\)](#).

د) تعين المعنى:

يُعدّ تعين المعنى أيضاً، من الوظائف الأخرى للالتفات إلى مجموع الآيات. فقد يكون بعض اللفاظ معانٍ مختلفةٌ بنحوٍ تشكيكيٍّ، فيمكن أن نعيّن في بعضها مرتبةً محددةً اعتماداً على الآيات الأخرى. فعلى سبيل المثال، عند ملاحظة الآية الشريفة [الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلمٍ أولئك لهم الأمان وهم مهتدون] [\(5\)](#)، ثم ملاحظة الآية الشريفة الأخرى [يا بني لا تشرك بالله

ص: 292

1- في هذا المورد وفيما بعده، انظر: علي أكبر بابائي، بررسی مکاتب وروش های تفسیری، ج 1، ص: 55 - 57.

2- سورة الفاتحة: الآية 7.

3- سورة النساء: الآية 69.

4- انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج 66 ، ص: 150 .

5- سورة الأنعام: الآية 82.

إن الشرك لظلم عظيم [١)، يكون المراد من الظلم في الآية الأولى هو هذا الشرك، لا مطلق الظلم [٢). فدون الالتفات إلى الآية الثانية، قد يظن الناس بأن أي نوع من أنواع الظلم يكون موجباً للبعد عن هداية الله تعالى، وبالتالي يقعون في شراك اليأس. لكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، انطلاقاً من الآية الثانية، يرى أن الظلم الوحيد المانع من الهداية الإلهية هو الظلم البالغ حد الشرك؛ وبالتالي، لا يقع الناس في شراك اليأس.

هـ) بيان السبب:

في بعض الأحيان، قد نحتاج إلى ملاحظة الآيات الأخرى للكشف عن السبب. فعلى سبيل المثال، يستند الإمام الرضا عليه السلام إلى الآية الشريفة [بل طبع الله عليها بکفرهم فلا يؤمّنون إلا قليلاً] [٣)، للقول بأن المراد من الآية الشريفة الأخرى [ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم] [٤) هو بمثابة العقاب على كفرهم [٥).

وكل الموارد السابقة الذكر، كانت من القرائن اللغوية المنفصلة المؤثرة في فهم مراد صاحب الأثر.

ص: 293

1- سورة لقمان: الآية 13.

2- انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص: ١٥٠ .

3- سورة النساء: الآية ١٥٥ .

4- سورة البقرة: الآية ٧.

5- انظر: أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج، ج ٢، ص: ٤١٣ .

يتمسّك مدعو التتوير الفكري بوجود اختلاف في الفتوى الفقهية بين الفقهاء، فيبررون مسألة تعدد القراءات. وتقرّب قولهم: بأنه على الرغم من وجود اختلاف بين الآراء الفقهية، إلا أن اعتبار هذه الآراء شاهدٌ على صحة نظرية تعدد القراءات. فعندما تكون الأفهام المختلفة للفقهاء في ما يرتبط بالنصوص الدينية معتبرةً، فهذا يمكن تسرّيته إلى كل النصوص. وبالتالي، لا يمكن القول بحقانية فهمٍ خاصٍ وبترجيحه على سائر الأفهام. وعند بحث هذه المسألة، لا بد من الالتفات إلى بعض المسائل:

أولاًً: يوجد في المسائل الدينية العقائدية والفقهية طائفتان من المعرف: معارفٌ يقينيةٌ، ومعارفٌ ظنيةٌ. أما المعرفات اليقينية فهي من قبيل: كون الكتاب المقدس واحداً، وكون صلاة الصبح ركعتين، وجهة القبلة، فإن المسلمين عندما يرجعون إلى النصوص الدينية، لا مجال للحديث عن تعدد القراءات، لأن أدلة إثبات هذه المعرفات يقينية. أما في المعرفات الظنية، فلا يوجد مجال لتحصيل اليقين. فيسبب عدم قطعية أدلة إثباتها، وُجدت آراء وأفهامٌ مختلفةٌ؛ كوجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوبها، أو الخلاف في حد الموسيقى الحلال، وهكذا. وعلى هذا الأساس، فإن اختلاف الآراء والأفهام، ليس مرتبطاً بكل المعرفات الدينية، بل مخصوصاً بدائرة المسائل الظنية. وبالتالي، لا يمكن قبول دعوى أن النصوص الدينية كلها قابلةً للقراءات المختلفة بدليل اختلاف الفتوى الفقهية.

ثانياً: حيث لا يوجد دليل قطعي على المسائل الدينية، فإنه لا بد من الاعتماد على الأدلة الظنية في عملية الفهم. ويجب الالتفات إلى أن قيام الدليل الظني على أمرٍ ما، لا يعني أنه يمكن للجميع أن يتمسك به ويفتي على ضوء قراءته الخاصة للنص الديني. فهل يصح لغير المجتهدin أن يردو إلى مجال الاستباط والإفتاء بحججة اختلاف المراجع وعلماء الدين في فتاويم؟ من الواضح أن هذا المجال المعرفي، كسائر المجالات المعرفية الأخرى، لا يحق لأحد أن يُظهر رأيه فيه إلا إذا كان متخصصاً ومجتهداً وصاحب نظر. والاطلاع على منهج العلم ومسائله، هو من الشروط الالزامية للتخصص في هذا المجال. فعلى سبيل المثال، لا يصح للأفراد العاديين أن يكتبوا وصفة طبية للمرضى، عندما يختلف بعض الأطباء في تشخيص المرض أو في تشخيص العلاج المناسب. وعلى هذا الأساس، يكون تعدد القراءات والأفهام في الموارد الظنية منحصراً بالمتخصصين في ذلك المجال، فيقتون اعتماداً على المنهج المناسب مع مسائل العلم. وبالتالي، لا يمكن أن يكون اختلاف الفقهاء والمتخصصين في الرأي في المسائل الفقهية، دليلاً على جواز القراءات المختلفة واعتبار الأفهام المتعددة من قبل كل الأشخاص الباقين.

ثالثاً: القراءات المتعددة المبنية على أساس قواعد وأصولٍ عقلائيةٍ، تكون مقبولةً في مقام الإثبات فقط، وأما في مقام الشبهات والواقع، فلا يمكننا القبول بوجود معانٍ في عرض بعضها البعض. وبعبارة أخرى: القراءات الممنهجة التي يذكرها المتخصصون، تكون معتبرة في مقام الحجية، ولا يمكن التمسك بحجية هذه

القراءات للقول بواقعيتها كلها. ومن الواضح أن الأفهام المتعارضة لا يمكن أن تكون واقعيةً عينيةً، بل ثمة فهمٌ واحدٌ وقراءةٌ واحدةٌ صحيحةٌ ومطابقةٌ ل الواقع، وإن لم تكن معلومةً لنا ومحددةً في مقام الإثبات. وبالتالي، فإن الفتوى المختلفة الصادرة عن المتخصصين في الدين، لها حجيةٌ في مقام العمل، لكن الحجية في مقام العمل، لا تكشف عن واقعية متعلقها، أي لا نكتشف من حجية الفتوى الفقهية واقعية كل متعلقاتها [\(1\)](#).

ص: 296

1- انظر: نفسه، تعدد القراءات، ص: 68 - 81.

المؤلف في سطور

صفدر إلهي راد

صفدر إلهي راد

باحث في الفلسفة والإلهيات - إيران

أستاذ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام في مدينة قم المقدسة.

من مؤلفاته:

1- الإلهيات ما بعد الليبرالية.

2- المباني الفكرية للإسلام.

3- وهذا الكتاب.

له مجموعة دراسات وبحوث تم نشرها في مجلات محكمة في إيران والعالم العربي.

ص: 297

هذا الكتاب

الهيرمينوطيقا

يعرض هذا الكتاب إلى "الهيرمينوطيقا" كعلم يرجع إلى نظرية المعرفة ونظرية الوجود في آن. والأبحاث الأساسية في هذا العلم ذات تاريخ طويل بعد وإلى ما قبل اليونان مروراً بالأديان الوصايتية وصولاً إلى الحضارات المعاصرة.

تتركز فصول الكتاب على بيان أصل المفهوم ونشأته والتآويلات التي ظهرت حوله في الأدب المختلطة للحضارات البشرية.

من المقدمة

المراكز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com

ص: 298

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(التجويه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الان ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمي: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهید محمد حسن التوکلی، الرقم 129، الطبقه الأولى.

عنوان الموقع : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 . 09132000109 شؤون المستخدمين



للحصول على المكتبات الخاصة الأخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

وللإيصال من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩

