ربيع الأول / ١٤٣٧ ـ شتاء ٢٠١٥
مجلة فصلية تعنى بـــالفكر والثقـــافة
تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية في النجف الاشرف
مؤسسة مثل الثقافية

قراءات معاصرة

CONTEMPORARY READINGS

ملف العدد

التأويـــلية وتأويـــلية الدين

- ☐ مفهوم التأويلية — آية الله الشيخ جعفر السبحاني
- ☐ التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية — د. خدايار مرتضوي
- ☐ التأويلية في سياقها التاريخي — أ. حسن الحمداني
- ☐ التأويلية عند شلاير ماخر — أ.م.د. احمد واعظي

دراسات

- ☐ المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي، — أ. م صلاح كاظم جابر
- ☐ النقد التفسيري في حل الاشكالات العقائدية من منظار الائمة عليهم السلام — أ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي
- ☐ تشكيل العقلية العربية قبل الاسلام / دراسة موضوعية، — أ.م.د. عادل عباس النصراوي

قراءات معاصرة

إعداد

مؤسسة مثل الثقافية



المجلة: ..... قراءات معاصرة
إعداد: ..... مؤسّسة مُثُل الثقافية
المطبعة: ..... دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع
الكمية: ..... (٢٠٠٠)
رقم الإيداع: ..... (١٩٦٢ لسنة ٢٠١٤)
الترقيم الدولي: issn:٢٤١٠-٨٣٧٥
نشر وتوزيع: ..... مكتبة أهل الحق - النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة







هيأة التحرير

- الإشراف العام: السيد أيوب الفاضلي
- رئيس التحرير: أ.م.د علي عباس الأعرجي
- مدير التحرير: م.د عصام عدنان الياسري
- التنسيق والمتابعة: الشيخ علاء المحمداوي
- معتمد الترجمة الانجليزية: م.د فاطمة عباس المعموري.
- معتمد الترجمة الفارسية: م. حسن الحمداني



الهيأة الاستشارية

- أ.د نعمة محمد العرباوي
- أ.د شاكر هادي التميمي
- أ.م.د كاظم فاخر حاجم
- أ.م. د أنمار عبد الجبار جاسم
- أ.م.د ستار عبد الحسن جبار
- أ.م.د سعد سلمان فهد
- أ.م.د محمد كامل روكان
- أ.م.د عبد الأمر هويدي الحيدري
- د. حسين الشريفي
- عميد كلية اللغات في جامعة بيلاروسيا الحكومية (Dr.Aleksandr fillipu)
- أستاذ الآثار والتاريخ القديم في معهد الآثار بموسكو (Dr.shah Amerof)

قراءات معاصرة؛ مجلّة فصليّة تصدرها مؤسّسة مُثُل الثقافية

- *البحوث الواردة في مجلة قراءات تعبّر عن رأي كاتبها.*
- *ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية.*

هويّة المجلّة

مجلّة قراءات معاصرة، إسلاميّةٌ فكريّةٌ تصدرُ عن مؤسسة مُثُـل الثقافيّـة، تأخذ بعين الاعتبار النظر إلى البحوث ذات الأفكار التي يكـون محـور عملهـا الفكر الاسلامي المعاصر، أو النظـر إلى النـصوص التراثيّـة بعـين الحداثـة، أو إعادة قراءة التراث قراءة ثانية تتناسب والنتـائج الحديثـة التـي توصّـل إليهـا الفكر الاسلامي، والفكر الآخر، والنظر الى التراث الغـربي بعـين ثاقبـة ذات رؤية ناقدة يكون أداتها هذا الفكر الأصيل.

الغاية من تأسيس المجلة

إفساحُ المجـال أمـامَ البـاحثين والمفكّـرين، لنـشر بحـوثِهم ودراسـاتِهم ومقالاتِهم التي تتضمَّنُ هذه الأبعادَ التأصيليَّةَ والتنظيريَّةَ والفلسفيَّةَ الرصينة، لتشملَ فائدتُها المجتمعَ الإسلاميَّ، ولتكونَ هذه المجلَّةُ رافداً مهمّاً مـن روافـدِ الثقافـةِ الإسـلاميَّةِ الحديثـة، جنبـاً إلى جنـبٍ مـع رديفاتِهـا مـن المجـلاتِ والدوريّاتِ الأُخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركـة الثقافيَّـة مـع الأفكار والأطروحات المادِّيَّة والإلحاديَّة التي تـروِّجُ لهـا العلمانيَّـةُ المتطرِّفـةُ في البلاد الإسلاميَّة المختلفة.

شروط الكتابة

أيُّهـا القـراء الأعـزاء نـدعوكم إلى المـساهمة في رفـد المجلَّـة بـالبحوث والدراسات الجادَّة وفق الشروط الآتية:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠-٢٥) صفحةً بحجم (A٤).

٢. يُنضَّد البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.

٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلَّا بعد أخذ الموافقة من المؤسسة.

٤. تعمل المجلَّة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلَّة.

٥. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الاعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنَّه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.

٦. المجلَّة ليست ملزمةً بإرجاع المواد إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.

٧. يرفق الباحث ملخّصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.

٨. تكون الهوامش متسلسلة في نهاية البحث لا في الصفحة نفسها.

محور العدد الثاني (المعرفة والمعرفة الدينية)

فهرس المحتويات

هيأة التحرير ٥
الهيأة الاستشارية ٦
هويَّة المجلَّة ٧
كلمة التحرير ١٣
التأويليّة (*hermeneutic*) التأريخ والكينونة والتطور ١٣
مفهوم التأويليّة (*Hermeneutics*) ١٩
آية الله الشيخ جعفر السبحاني
التأويليّة والمنهجيّة في العلوم الإنسانيّة (*Hermeneutics*) ٥٣
الدكتور خدايار مرتضوي
التأويليّة (*Hermeneutics*) في سياقها التاريخي ٩٣
الأُستاذ داخل الحمداني
التأويلية (*Hermeneutics*) عند شلاير ماخر ١٠٧
الدكتور أحمد واعظي
مدخل لتأويليّة (*Hermeneutics*) هايدغر ١٢٧
الأُستاذ علي فتحي
قراءة في كتاب (التأويلية = Hermeneutics ومنطق فهم الدين) ١٥٣
سليمة فاضل حبيب

الدراسات

المنهجيّة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي ١٨١
الدكتور صلاح كاظم جابر
النقد التفسيري في حلّ الإشكالات العقائديّة من منظور الأئمة ٢٠٣
الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي
تشكيل العقليّة العربيّة قبل الإسلام دراسة موضوعيّة ٢٤٩
الدكتور عادل عباس النصراوي
العقل بين سياق النصّ وأدلجة التفكير (أهل البيت عليهم السلام مثالاً) ٢٨١
الدكتور عبد الحسن علي مهلهل

خلاصة الانجليزية للمقالات

Mind between the text and the context of ideological thinking
Ahl al-Bayt example ^ ٣٠٤
The formation of the Arab mentality before Islam
An Topical study ٣٠٦
Monetary interpretative solve ideological problems
From the perspective of the imams ^ ٣٠٨
Quranic methodology in social change.....٣١٠
Interpretive = Hermeneutics and understand the logic of religion ٣١٢
Introduction to the interpretive (Hermeneutics) Heidegger.....٣١٣
Interpretive (Hermeneutics) for Shlyer Macher ٣١٥
Interpretive (Hermeneutics).....٣١٧

In their historical context ٣١٧

Interpretive (Hermeneutics) The methodology in the humanities ٣١٩

The concept of Hermeneutics ٣٢١

كلمة التحرير

التأويليّة (hermeneutic)

التأريخ والكينونة والتطور

إضاءة

ثمّة تطوّرات تشهدها الساحة الفكريّة والثقافيّة، ألقت بظلالها على مجمل الفكر البشري؛ الأمر الذي مهّد لظهور تيارات ونزعات واتجاهات ومذاهب ومناهج مختلفة ومتنوعة في التعاطي مع الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة من حيث الرؤية والمنهج والممارسة والقراءة والفهم.

وبرزت بعض العلوم - بعد أن كانت جزءاً من علمٍ آخر أو مبعثرة في حقول علميّة أُخرى- وفعلّت بشكلٍ واسع وبدورها سلّطت الضوء على منهجة التفكير وطريقة قراءة النصوص بوجهٍ عامّ.

ومن تلك العلوم: التأويليّة بوصفها علماً مستقلاً نَشُط في الغرب، وترعرع في دائرة ضيّقة، ثُمَّ أخذت بالتوسّع والشمول ليدخل الميادين المعرفيّة والقراءة للنصوص الدينيّة وغيرها، والتدرج بنسبية الحقيقة ونفي القطع والجزم، و...

ومورست العمليّة التأويليّة في الديانة المسيحيّة وكانت هناك ردود فعل مختلفة حيالها.

نعم، ليس هناك في الفكر الإسلامي علمٌ مستقلٌّ أو حقلٌ علمي يبحث في مسائل التأويليّة، ولكن هناك قضايا مبثوثةٌ في فروع العلوم الإسلاميّة المختلفة من تفسيرٍ وأُصول فقهٍ وكلامٍ وعرفانٍ، تغطّي كثيراً من مباحث التأويليّة المهمّة.

التأريخ

إنَّ البحث حول ظهور التأويليّة بوصفه حقلاً علمياً يمكن تصنيفه بمرحلتين هما: التأويليّة الخاصّة والتأويليّة العامّة؛ إذ ترتبط الخاصّة منها بالكتاب المسيحي المقدّس، فيما ترتبط العامّة بسائر النصوص الأعمّ من الدينيّة والأدبيّة والقانونيّة وغيرها.

لم تظهر التأويليّة الخاصّة من الناحية العمليّة مع ظهور الدين المسيحي، ولم تُعرف بهذا العنوان والاصطلاح، وإنَّما أُطلق هذا الاصطلاح بعد وضع المصطلحات الدينيّة تدريجيّاً على العلم الذي شكّل ضرورةً في فهم الكتاب المقدّس، ومن هنا يمكن تشبيه التأويليّة الخاصّة بعلم أُصول الفقه في العالم الإسلامي؛ فإنَّه وإن كان وجوده مقارناً لتاريخ الفقه والمسائل ذات الصلة بالقرآن الكريم والأحاديث والروايات، إلَّا أنّ ظهوره كعلمٍ بدأ بالتدريج بعد مضي قرنٍ من الزمن أو أكثر.

الكينونة

ينبغي الالتفات إلى أنَّ لفظ التأويل يطلق على معانٍ عدّة منها:

لغةً: التأويل في اللغة من الأوْل بمعنى الرجوع يُنظر: لسان العرب مادة (وول).

الاستعمال القرآني: إصابة الواقع ومطابقته قال تعالى: ﴿وَكَذلِكَ يَجْتَبِيكَ

رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلى آلِ يَعْقُوبَ كَما أَتَمَّها عَلى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْراهِيمَ وَإِسْحاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة يوسف، الآية: ٦).

وفي آيةٍ أُخرى: ﴿وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقالَ يا أَبَتِ هذا تَأْوِيلُ رُءْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِما يَشاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة يوسف، الآية: ١٠٠).

﴿وَ أَمَّا الْجِدارُ فَكانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُما وَكانَ أَبُوهُما صالِحاً فَأَرادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغا أَشُدَّهُما وَيَسْتَخْرِجا كَنزَهُما رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَما فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذلِكَ تَأْوِيلُ ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾ (سورة الكهف، الآية: ٨٢).

الاستعمال الاصطلاحي وهو المراد في هذه الأبحاث، هذا الاستعمال بدأ استعماله في الدراسات اللاهوتيّة ويشير إلى "جملة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم نصوص الكتاب المقدس".

وقد عرّفه بول ريكور "نظرية الفهم في مسار علاقتها بتأويل النصوص"

كما عرّفه انطوني كرباج" علم أو نظريّة التأويل"، وعرّفه آندرو "فن التأويل".

وقد جمع رتشارد بالمر ستّة تعاريف لمصطلح التأويليّة تستوعب جميع مراحلها (لاحظ: التأويليّة ومنطق فهم الدين: ٢٤).

وعرّف الشيخ علي الربّاني الگلبايگاني التأويليّة: علمٌ يُبحث فيه عن قواعد الفهم ومناهجه. (التأويليّة ومنطق فهم الدين: ٢).

التطور

ويمكن تلخيصه في ثلاث مراحل:

الأُولى: تبدأ من نهضة الإصلاحات الدينيّة إلى القرن التاسع عشر.

وكان محورها يدور حول تفسير النصوص الدينيّة المقدّسة، ويطلق عليها التأويليّة ما قبل الكلاسيكيّة.

الثانية: ثُمَّ دخلت مرحلة جديدة على يد شلاير ماخر (١٧٦٧-١٨٣٤) وتنتهي بـ هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، إذ إنَّ شلاير ماخر توسّع فيها ووضع قواعد لتفسير النصوص، دينيّةً كانت أو أدبيّةً، أو قانونيّةً، أو غيرها.

ويطلق عليها التأويليّة الكلاسيكيّة.

الثالثة: وتُعرف بالتأويليّة الفلسفيّة أو المعاصرة وتحدّد هايدغر وما بعده.

ومحورها:

ما قام به هايدغر في مؤلفه "الوجود والزمان" إذ انتقل البحث التأويلي من المجال المعرفي إلى المجال الوجودي، الانتقال من البحث عن منهج للفهم إلى البحث عن معنى الفهم وحقيقته متأثّراً بمبدأ "دلتاي" فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها، ومعتمداً على المنهج الفينومينولوجي "لهوسرل" الداعي إلى العودة للأشياء في ذاتها.

دوافع الاختيار

ثمّة حاجةٌ واقعيّة نلمسها بشكلٍ جلي للكتابة والبحث والتفكيك والإيضاح المفاهيمي للتأويليّة وأبعادها ومعطياتها وثمارها وانعكاستها على النصوص الدينيّة وما أفرزته من تعدّد قراءات وفهم نسبي، و...

والأمر الذي ولّد هذه الأهميّة للخوض في التأويليّة من أنّ بعض العاملين في حقل الدراسات الدينيّة من المسلمين قد سلّموا بهذه الرؤية التأويليّة، ووظّفوها في فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها، ولذا يُعدّ البحث والتحقيق في

مدارس ونظريّات التأويليّة أمراً مُهمّاً للباحث في مجال الفكر الديني.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أهمية التأويليّة والبحث بها من أولويات مجلة قراءات معاصرة؛ علّنا بذلك ساهمنا في تحديث وتنضيج وتدشين الرؤية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر.

مفهوم التأويليّة (Hermeneutics)

سماحة آية الله الشيخ جعفر السبحاني (*)

تعريب: محمّد حسن السالم

ملخص البحث

يبدأ سماحة الشيخ كلامه على الجذر اللغوي والاشتقاقي للفظة التأويليّة (Hermeneutics)، ورجّح الشيخ أنّها كلمة يونانيّة يراد بها فنّ التفسير أو تفسير النصّ، ويقال أحياناً إنَّ هذا المصطلح لا ينفصل من جهة الجذور اللغويّة عن كلمة هرمس"hermes"، رسول الآلهة، وفي الواقع أنَّ (المفسِّر) يؤدِّي عمل (هرمس)، ويسعى إلى كشف معنى خطاب هرمس بوصفه وسيطاً يتولى نقلَ ما وُكِّل بتبليغه من قبل الآلهة، ويقوم بمهمّة الشرح والتوضيح لمضمون النصّ.

بعد ذلك يعرّج على مسائل تاريخية لمجموعة علماء ومفكرين غربيين أمثال: شلاير ماخر وديلتاي، وبول ريكور، وغادامِر، مخلصاً الأمر إلى نوعين من التأويل:

١. التأويليّة المعرفيّة.

٢. التأويليّة الفلسفيّة.

(*) أحد مراجع التقليد، وأُستاذ بارز في الحوزة العلمية في مدينة قم الإيرانية، من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام.

ثُمَّ يمضي الشيخ نحو التطبيق، ويذكر لذلك مثالين:

١. قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1]، وكيفيّة إثبات توحيد إبراهيم عليه السلام.

٢. قوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرى﴾[2].

وبعد ذلك، ولمجموعة من التطبيقات المهمّة يخلص الشيخ إلى أنَّ أولئك الذين يعتبرون أنّ دلالة ظواهر القرآن على المقاصد ظنيّة، يقللون من شأن القرآن الكريم ويخرجونه من دائرة كونه معجزة قطعيّة؛ ليظهروه على أنّه معجزة ظنيّة؛ لأنَّ قوام إعجاز القرآن في لفظه ومعناه، في جماليّة اللفظ من جهة وعلوّ المعنى من جهة أُخرى؛ فيعضد أحدهما الآخر؛ لإظهار الإعجاز، كلَّما كانت دلالة الظواهر على المقاصد الإلهيّة ظنيّة؛ فالنتيجة ستتبع أخسّ المقدمتين بالتأكيد؛ أي: أنّ إعجاز القرآن يكون ظنيّاً لا قطعيّاً.

مفهوم التأويليّة (*Hermeneutics*)

التأويليّة (Hermeneutics) كلمة يونانيّة يراد بها فنّ التفسير أو تفسير النصّ، ويقال أحياناً: إنَّ هذا المصطلح لا ينفصل من جهة الجذور اللغويّة عن كلمة هرمس"hermes"، رسول الآلهة، ولاشكّ أنَّ «المفسِّر» يؤدِّي عمل (هرمس)، ويسعى إلى كشف معنى خطابه بوصفه وسيطاً يتولى نقلاً ما؛ ووُكِّلَ بتبليغه من قبل الآلهة، ويقوم بمهمّة الشرح والتوضيح لمضمون النصّ.

ويرتكز تفسيرُ النصّ بشكلٍ عامّ على ثلاثةِ أُمور، سواء كان نصّاً دينيّاً، أو تأريخيّاً، أو علميّاً، كونه يشكّل حقيقة وهذه الأمور هي:

الأمر الأول: وجود النصّ في متناول المفِسّر.

الأمر الثاني: الهدف الذي يبتغيه كاتب النصّ.

الأمر الثالث: استناد المفسِّر في تفسير النصّ إلى آلياته وأدواته الخاصّة.

غير أنَّ فنّ المفسِّر: يتجسّد في اتباعه معايير صحيحةً في فهمٍ تامٍّ للنصّ؛ ليصل من خلالها إلى مراد المؤلِّف أو مقاصده، لذا نجد بعض الغربيين أمثال أغسطس ولف استعمل التأويليّة بمعنى العلم بقواعد الكشف عن فكر المؤلّف والمتكلِّم، بينما فسّرها (شلاير ماخر) (١٧٦٨- ١٨٣٤) على أنَّها بمثابة المنهج لأجل المنع من مخاطر حصول الخطأ في الفهم أو للحدّ من سوء الفهم، وهذا ما فتح الباب أمام ويليام ديلتاي (١٨٣٣- ١٩١١م)؛ إذ سعى إلى إخراج التأويليّة من مجال الفهم الضيّق المتمثِّل في إطار النصّ إلى مجال

الفهم الذي يتّسع لكلّ علوم الفكر؛ ليتخذها منهجاً جامعاً وشاملاً لتفسير جميع الظواهر الإنسانيّة، وبذلك يحقّق مفارقة منهجيّة بينها وبين العلوم الطبيعيّة؛ وفي الحقيقة هي نوعٌ من المنهج المعرفي للعلوم الإنسانيّة في مقابل المنهج المعرفي الخاصّ لفهم العلوم الطبيعيّة.

ويرى بول ريكور الذي يُعدُّ أحد أبرز الممثلين للتأويليّة المعاصرة، أنَّ التأويليّة نظريّة عمل الفهم في ما يرتبط بعلاقته بتفسير النصّوص، أيَّ أنَّ التأويليّة: العلم بقواعد الفهم وآلية تفسير النصّوص، وعلى أيّة حال فما طرح سابقاً ويطرح آنفاً حول تفسير النصوص (التأويليّة = Hermeneutics) كان معنيّاً بالجَنْبة المنهجيّة أكثر من كونها في دائرة المسائل الكلاميّة والفلسفيّة، وأولئك الذين تحدّثوا عن تفسير النصوص أو ما يُعرف بالتأويل حسب المصطلح الغربي، كمارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) وغادامِر (١٩٠٠م) كانوا يهدفون من ذلك إعطاء معيار للفهم؛ ليتمكنوا من خلاله إخراج التأويليّة عن دائرة المنهج المعرفي وإدراجها في إطار المسائل الفلسفيّة.

ويحقّ لنا أن نتساءل - هنا- عن التحول الذي حصل عند هؤلاء؛ على أيِّ رؤية يستند، وكيف تسنّى لهم إحالة مسألة كانت تعدُّ في عداد المسائل المعرفيّة، إلى دائرة المسائل الفلسفيّة؛ هذا ما سنعاود إلى بيانه في ما بعد.

وبذلك سنكون أمام قسمين أو تفسيرين مختلفين للتأويليّة من الناحيّة الواقعيّة ويحتاج كلُّ قسمٍ منهما إلى بحث مستقل:

١. التأويليّة المعرفيّة.

٢. التأويليّة الفلسفيّة.

وقبل الخوض في القسم الأوّل، علينا أن نشير إلى نكتةٍ مهمّةٍ، هي أنَّ

التأويليّة في اللغة العلميّة المعاصرة قد اتخذت منحىً آخر؛ إذ تخطّت دائرة تفسير نصٍّ معيّن لتستعمل في فهم التأريخ (الحوادث التأريخيّة) وبالأخصّ مع ملاحظة وجود الفاصلة الزمنيّة بين المفسِّر ووقوع تلك الحوادث وهي ما يعبر عنها بالتأويليّة التأريخيّة لتشمل فهم العواطف والإحساسات؛ فهي تأويليّة علم النفس وبنحوٍ عامّ تستعمل لفهم العالم الخارجي، لتصل إلى فهم العالم الباطني والنفسي للأشخاص، عن طريق الرموز والألفاظ والأصوات، وبالطبع فالتأويلية طريقة لتعليم كيفيّة تشكّل الفهم وآليات حصوله؛ فلا ينبغي أن يثير استغرابَك لو قلنا: إنَّ التأويليّة تستعمل لتفسير الصور والنقوش، والتماثيل.

وما نحاول بحثه هنا يتحدّد في دائرة ضيّقة: وهي دائرة تفسير النصوص وخصوصاً في ما يرتبط بالنصوص الدينيّة وإن كان الملاك في الجميع واحداً.

التأويلية المعرفية

إنَّ النصّ الذي يدوّنه الكاتب تعبيراً عن نفسه يحمل في طيّاته رسالة يريد إيصالها إلى الجيل الحاضر والمستقبل، وبالطبع إنَّ هدف المفسِّر الكشف عن حقيقة تلك الرسالة، ولا يمكن عزل التفسير عن كشف مقصود المؤلِّف، ولا فرق من هذه الناحية بين النصوص العلميّة أو النصوص الدينيّة وبين غيرها من النصوص سواء تأريخيّة أم اجتماعيّة وفي الجميع يتوجه السعي والجهد للوصول إلى مراد المؤلف، لاسيّما ما يرتبط بالكتب السماويّة التي تهدف رسالتها نحو جلب السعادة إلى البشريّة، ومن هنا كانت المحاولات الجادة في تفسيرها بغية الوصول إلى المقصود الواقعي من النصّ؛ لأنَّ الانحراف عن تلك الواقعيّة ليس سوى الوقوع في مستنقع الضلالة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذَا

﴿الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[٣] والقرآن هو وحده الذي يهدي البشريّة إلى قوانين ثابتة بالتأكيد، مع أنَّ الكتاب السماوي يدعونا نحن المؤمنين للتفكر في آياته القرآنيّة؛ لنصل عن هذا الطريق إلى نيل المقاصد العالية للقرآن الكريم، وتجسيدها من حيث الفكر والسلوك؛ حيثُ قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أم على قلوب أقفالها﴾[٤] وقال تعالى في آية أُخرى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[٥].

هذه الآيات ونظائرها، موجودة بكثرة في الكتب السماويّة، كلّها تدعونا إلى حقيقة واحدة، وهي إنَّ الغرض من إنزال هذا الكتاب ليهدي الناس بالإيمان بمعيّة التدبّر والتفكر في آياته إلى استكشاف مقاصده الكامنة فيه والتي هي أيضاً تعبر عن مقاصد المرسِل، ومن ثُمَّ تجسيدها عمليّاً.

وعلى ذلك فلابدَّ أن يتوجّه جهد المفسِّر باتّجاه الكشف عن مقاصد المؤلّف، وإلّا لا يتحقّق للهداية معنى، ولا يؤتي التدبّر ثماره، ومن هذا المنطلق يكون تفسير النصّ عند علماء الإسلام ينطوي على جنبة منهجيّة لا فلسفيّة؛ وقد وضع كبار المفسّرين شروطاً للمفسر؛ ليتمكنوا في ضوء تهيئة تلك الشروط وتكييفها الوصول إلى المقاصد الإلهيّة، وكلّ ذلك حاكٍ عن أنَّ المفسرين الإسلاميين ينظرون إلى التفسير برؤية ذات طابع منهجي؛ ونتعرض من باب المثال إلى بعض أولئك المفسرين الذين طرحوا شرائط التفسير الصحيح بصورة منهجيّة، ومنهم:

أولاً: الحسين بن محمّد بن المفضل أبوالقاسم المعروف بالراغب الاصفهاني (م٥٠٢هـ) في كتابه القيّم الذي يحمل عنوان (مقدمة جامع التفاسير)، أورد شرحاً مفصّلاً حول شرائط التفسير والمفسِر نضع إجماله بين أيديكم.

إنَّ تفسير كتاب الله غير ممكن إلّا في ضوء منهج العلوم اللفظيّة والعقليّة والموهبة الإلهيّة؛ ثُمَّ يتصدّى إلى تصنيف تلك العلوم على هذا النحو[٦]:

- معرفة الألفاظ ويتكفلها علم اللغة.
- مناسبة بعض الألفاظ إلى بعضها، وبيانها في عهدة علم الاشتقاق.
- معرفة ما يطرأ من أحكام على تلك الألفاظ، من الأبنية والتصاريف والإعراب وهو في عهدة علمي الصرف والنحو.
- ما يتعلّق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات المختلفة.
- معرفة شأن نزول الآيات خصوصاً ما يرتبط بسيرة السابقين وهو ما يُعبّر عنه بـ(علم الآثار والأخبار).
- ما توافر نقله عن رسول الله صلى الله عليه وآله من وجود المجمل والمبهم في القرآن، نظير قول رسول الله هناك أُمورٌ مرتبطة بالصلاة والزكاة ورد تفصيلها في سنّة النبي صلى الله عليه وآله.
- معرفة الناسخ والمنسوخ، العامّ والخاصّ، والمجمع عليه والمختلف فيه، وهو ما يتكفل البحث عنها في علم الأصول.
- الاطّلاع على أحكام الدين وآدابه والسياسات الإسلاميّة، وهي ما يبحث عنها في علم الفقه.
- معرفة الأدلّة والبراهين العقليّة التي يجري النقاش حولها في علم الكلام.
- علم الموهبة، وهو العلم الذي يهبُه اللهُ لمن يقرن العلمَ بالعمل به إذ ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام لابدَّ للحكمة أن تظهر يوماً وقال: (من أرادني فليعمل بأحسن ما علم). ثُمَّ يستطرد الراغب قائلاً: إنَّها لموهبة إلهيّة تحصل في

ظلّ العمل الصالح، وهو الهداية المزيدة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾[٧] فالذين وُفِّقوا للهداية وعملوا بما علموا؛ ضاعف الله هدايتهم.

ثمَّ يضيف الراغب، إنَّ من تكاملت عنده هذه العلوم واستعملها مع الموهبة الالهيّة لهي كفيلة بإخراج المفسِّر عن التورط في أيِّ نوع يعدّ تفسيراً بالرأي (أي التفسير بنحو التحكم).

إذ إنّ التفسير بالرأي غير معني بتلك الأدوات والآليات المتبعة في التفسير وهي الأُمور العشرة الآنفة الذكر، ومن الطبيعي أن يتّبعَ هؤلاء التخمينات والظنون، ولذا إذا صدر هكذا عملٌ عن شخصٍ يُعدّ عملاً خاطئاً، وإن كان قد أصاب الواقع، لأنَّ القرآن المجيد يصدّق أولئك الذين يشهدون بالحقيقة عن علم فيقول: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٨].

وهذا العرض لكلام الراغب يهدف لبيان أنَّ التفسير على طيلة مراحله التأريخيّة التي مرّ بها اعتمد فيه المفسرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم تلك الطرائقَ التي لا تقبل الخطأ أو يقلُّ فيها الخطأ في مقام الوصول إلى المقاصد الإلهيّة[٩].

ثانياً: ما طرحه بدر الدين محمّد بن عبد الله الزركشي (٧٤٥-٧٩٤ هـ) من بحث مفصّل في المقام في كتابه القيّم البرهان في علوم القرآن[١٠].

ثالثاً: عرض جلال الدين السيوطى (٨٤٨ -٩١١هـ) مؤلف كتاب (الإتقان في علوم القرآن) الأسلوب الصحيح في تفسير القرآن الكريم بشكلٍ مفصّل، وقد استفاد أيضاً من كلمات الراغب الأصفهاني والزركشي[١١].

رابعاً: ما حرّره قاطفُ ثمارَ علوم المفكرين الإسلاميين كاتب هذه السطور فصلاً حول آداب هذا التفسير ومنهجيته الصحيحة، في كتاب الميثاق

الخالد (منشور جاويد)[١٢] تجنبنا نقلها؛ لأنَّه يوجب إطالة الكلام.

ولم ينحصر كلام المفسرين الكبار على ضرورة وجود المنهج الصحيح في خصوص القرآن، بل حتى تفسير أحاديث النبي وبقيّة روايات الأئمة المعصومين غير مستثناة من تلك القاعدة؛ ويعتمد التفسيرُ السليمُ ركيزتين أساسيتين:

الركيزة الأولى: صدور الحديث عن المعصوم منقولًا بسندٍ صحيح.

الركيزة الثانية: تفسير النصّ عن طريق استعمال قوانين اللغة، وبقية الشرائط التي ذكرت في علم الحديث، وبالاستفادة من العلوم التي أُسّستْ قواعدُها منذ بزوغ فجر الإسلام، علاوة على جمع أحاديث المعصوم، وتدوين كتب تفسيريّة حول الأحاديث، وإن كان لصحيحي مسلم والبخاري شروح، فإنَّ الكتب الأربعة عند الإماميّة حظيت هي الأُخرى بشروح موسّعة جداً، وعلى سبيل المثال نجد العلامّة المجلسي له شرح على الكافي في ٢٥ مجلداً يُسمى (مرآة العقول) كذلك (التهذيب)، وللشيخ الطوسي كتاب يضم ١٠ مجلدات يسمى (ملاذ الأخيار) عرضه بعنوان كونه تفسيراً للأحاديث.

وكان المغزى من عرض هذه الشواهد التدليل على أنَّ المفسرين للكتب السماويّة في المشرق الإسلامي عموماً وفي الوسط الإسلامي على وجه الخصوص كان الدافع لهم قبل مجيء التأويليّة الجديدة هو كشف الواقعيّات ومقاصد المؤلّف لا غير.

التفسير بالرأي أو المسبّقات

يأتي التفسير بالرأي انطلاقاً من فرضيّة أنَّ الهدف من التفسير يكمن في كشف الواقع لا غير، وقد حذّر نبيُّ الإسلام ﷺ أمّته عن التفسير بالرأي،

وتصدّى له بشدة، وتوعّد أولئك الذين يحاولون إسقاط أحكامهم المسبقة على تفسير القرآن بالعذاب الإلهي، ولذا نجد المفسرين كثيراً ما ينقلون في كتبهم حديث النبي صلى الله عليه وآله: (من فسّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ)[١٣].

القرآن والتفسير بالباطن

ذكر المفسرون الإسلاميّون كما تلقيّنا ذلك عنهم ضوابط محدّدة لتفسير القرآن ينبغي أن لا يتخطاها المفسّرون، ومن تلك الضوابط:

وجود معانٍ بعيدة عن مرمى دلالة الآيات القرآنيّة فلا ينبغي إسقاطها على تفسير الآية؛ لأنَّ إسقاط هكذا معنى لا شاهد عليه من الآية نفسها أو آيات أُخرى يعدّ تفسيراً باطنيّاً لا ينسجم وقواعد التفسير تماماً، وفتح هذا الباب أمام المفسِّر ليس سوى اللعب بالوحي الإلهي، ولا يفهم من ذلك أنّنا ندعو إلى عدم إعمال الدقّة والتدبّر في آيات القرآن في سبيل الوصول إلى الحقائق الكامنة فيه، بل أنَّ الإمعان والتدبر أحدُ أهمِّ وظائف المفسِّر؛ بل نريد أن نقول لمن يفسِّر الآية لابدَّ أن يملك شاهداً ودليلاً في الآية أو الآيات الأُخرى على استنتاجه، وحينما لا يملك أيَّ شاهدٍ على تفسيره للآية، وبالنتيجة كان ذلك ناشئاً من إسقاط أفكاره الشخصيّة على النصوص فحينئذٍ قد فسّر القرآن برأيه، وأبرز مثالٍ على ذلك هو تفسير ما يُسمّى بمذهب (الباطنيّة).

ويعتقد أصحابُ هذا المذهب أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ونسبة ظاهره إلى باطنه كنسبة القشر إلى اللبّ، وكلّما توصلنا إلى باطن القرآن، فلا نحتاج إلى العبادة والطاعة؟! ويعّدون قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[١٤] شاهداً على مدّعاهم.

ولكشف خواء هكذا نوع من التفسير نستعرض الأمثلة الآتية:

• يراد بـ (الصلاة) في قوله تعالى ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾[١٥] أنَّ رسول الله ﷺ بإرشاداته ينهي الناس عن المنكرات.

• إنَّ (الزكاة) الواردة في الآيات القرآنيّة يُراد بها تزكية النفس عن طريق تعلّم المعارف الدينيّة.

ج) إنَّ (الجنّة) في الآيات القرآنيّة تعني: أن يصل الإنسانُ إلى اليقين، ويحرّر نفسَه من مشقّة التكاليف الإلهيّة[١٦].

ولاشكَّ أنَّ فتح هكذا بابٍ في تفسير القرآن إنَّما يهدف إلى هدم الكتاب الإلهي؛ وهو نوع لعب بالوحي الإلهي لا غير.

ويندرج فيه كلّ من يتصدّى لطرح تفسيرٍ جديدٍ لآيةٍ، تحت شعار (قراءة جديدة للدين)، وهنا قد يطرح سؤال: أنَّ النبيﷺ بيّن في إحدى خطبه (إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِراً وَبَاطِناً)، وهكذا نبّه (وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ)[١٧] وعليه كيف يمكن للمفسّر أن يصل إلى باطن القرآن إذا كان التفسير بالباطن منهيّاً عنه، ولماذا يفصح النبيﷺ عن أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً.

والإجابة عن هذا السؤال: واضحة، فإنَّ المراد من الباطن وجود معانٍ متداخلة ويُعبّر عنه في الاصطلاح (ذات مراتب)، وهي: الآية التي يمكن الانتقال فيها من المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني الأعمق والأدق، ولكن جميع هذه المعاني متشابكة ومترابطة ترابط اللازم والملزوم، بحيث تكون كلّها لها أصل في ظاهر الآية، يدلل عليها بلفظٍ أو جملة من الآية، وهكذا نوع من التفسير غير منهيٍ عنه قطعاً، بل جائز، وهو بمعنى من المعاني شاهد على عظمة القرآن.

ولبيان هذه الحقيقة نذكر مثالاً إذ يتحدّث القرآن عن براهين نبي الله ابراهيم (عليه وعلى نبينا وآله آلاف التحية والسلام) على إبطال ربوبية النجم والقمر والشمس ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[18] وكرّر البرهان نفسه على النجم والقمر حينما تغيّب، والدليل نفسه يمكن تفسيره على أنّه من قبيل المعاني المتداخلة، فإنّ الثاني أعمق من الأوّل وكذا الثالث أعمق من الثاني، وتحصل هذه المعاني في ظل التدبر في مضامين الآيات، والآن نشير إلى هذه المعاني:

المعنى الأول: إنَّ ارتباط مصير الإنسان بيد ربّه، صار يستمدّ فيضَه منه بفعل هذا الارتباط؛ ولذا فلابدَّ أن يكون حاضراً وناظراً، والربّ الغائب والآفل الجاهل بمربوبه كيف يمكنه أن يكون عالماً باحتياجاته حتّى يرفع عنه الاحتياج ما دام هو كذلك ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾.

المعنى الثاني: إنَّ الربّ هو ذلك الموجود القاهر والمتعال، الحاكم على الإنسان والعالم، ولا مجال للمقهوريّة والتسخير في ساحته، مع أنَّ النجم والقمر والشمس مع حركتها المستمرة مرتبطة ومقهورة لقدرة مهيمنة، هي التي سحبتها بسلسلة التسخير، ومرتبطة بأوامر سلطة عليا؛ إذنْ لابدَّ أن نتوجّه إلى تلك النقطة العليا ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾.

المعنى الثالث: إنَّ حركة الأجرام السماويّة لا يمكن أن تكون بلا غاية، فهي إمّا من النقص إلى الكمال أو من الكمال إلى النقص، والثانية غير معقولة في الحركة، والأُولى لا تتناسب وشأن الرب؛ لأنّها ناقصةٌ وعاجزةٌ، وبالحركة تريد أن تنال كمالاً، فكيف يمكن أن تكون ربّاً للإنسان والعالَم؟.

وعبر التدقيق في هذه المعاني الثلاثة يتضح لنا أنَّ هذه المعاني مع كونها

معاني باطنيّة للآية، لا يعني أنّها معزولةٌ عن الظاهر، أو تنفي المعنى الظاهري للآية؛ على الرّغم من أنّ المذهب الباطني يؤمن بأنَّ الباطن عنده يتنافى والمفاد الظاهري للآية ويطرحه جانباً.

ويدّعي أحد العرفاء المعروفين أنَّ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾[١٩] أي: كيف بسطه، وهي صريحة في الوجود المنبسط، وهو الوجود الذي أحاط بهياكل الماهيّات، وأستغشاها بفيضه وجعلها في وعائه.

ومن المسلَّم أنَّ تفسير هذه الآية بالوجود المنبسط يعدّ مصداقاً للتفسير بالرأي المنهيّ عنه، ولا أصل له في ظاهر الآية على الإطلاق، ومراجعة الآية نفسها والآيات التي قبلها وبعدها، لا يُبقي مجالاً لأدنى شكٍّ في ظهور الآية؛ حتّى نفسرها بهكذا مضمون.

ومن هذا المنطلق لا يمكن البناء على صحّة تفاسير كثير من العرفاء؛ فهم يقولون: إنَّ المراد من جبرئيل العقل الفعّال، ومن ميكائيل روح الفلك السادس، وإسرافيل روح الفلك الرابع، وعزرائيل روح الفلك السابع.

ويمكن معاينة ما صُرّح في تأويل قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[٢٠] إنّهما بحران سيّرهما بحيث يلتقيان، وبينهما حدٌّ فاصل لا يصطدمان ببعض، والمراد من البحرين هما بحر الهيولا الجسمانية - والذي يكون في الحقيقة مالحاً ومُرّاً (آسنا)- وبحر الروح المجرد - وهو البحر العذب اللذيذ- وهما يجتمعان في الوجود الإنساني، ووجود برزخ بين الهيولا الجسمانيّة والروح المجرد يسمّى بـ(النفس الحيوانيّة) يحوي صفاء ولطافة الروح المجردة وليس كثرة الأجساد الهيولانية؛ ولا شكَّ أنَّ هكذا نوعٌ من

التفسير يُعدُّ من أبرز مصاديق التفسير بالرأي، ولا يكتسب أيّة قيمة علميّة.

وغالباً ما يكون لهؤلاء نظريات مسبقة بغضّ النظر عن أسبابها أي: تكون عندهم ثُمَّ يبحثون على شاهدٍ ودليلٍ يثبت أو يؤيّد صحّة ما يذهبون إليه، ويكثر مثل هكذا نوع من التفاسير الباطنيّة في كتب الفرقة الاسماعيليّة؛ وقد تعرضنا لها في الجزء السابع من كتابنا (بحوث في الملل والنحل).

أمّا كتاب مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار الذي نُسِب خطأً إلى عبد اللطيف الكازروني وهو من تأليف أبي الحسن بن محمّد نباتي الفتوني (١١٣٩ م) فيُعدُّ تفسيراً للقرآن جاء في ثلاث مقدمات وخاتمة، واشتملت مقدّمته الأُولى على ثلاث مقالات، والثانية على مقالتين. وسعى في المقدّمة الأُولى للكلام على التأويل وباطن القرآن، ليقول: إنَّ كلّ ظواهر آيات القرآن لها باطن هي تأويل القرآن، وباطنها إشارةٌ إلى ولاية الأئمة أو مخالفيهم، وذكر في المقدمة الثالثة نماذج لذلك[٢١]، وهذا النوع من التفسير الباطني يطلق يد الأعداء ليُفسِّروا آيات القرآن بما ينسجم ومآربهم؛ والجدير بالمفسِّر الإسلامي أن يبتعد كثيراً عن هذه التأويلات التي لا أساسَ لها في ظاهر القرآن، إلَّا أن يكون لديه دليلٌ قطعيٌّ من الراسخين في علم القرآن، ولابدَّ من الوقوف على ما دلَّ عليه الدليلُ القطعي، على أنَّه يمكن أن يُعدُّ تفسيراً خاصّاً يرتبط بأُولئك الخواصّ الذين يدركون هكذا نوع من التفسير وليس تفسيراً عاماً.

التأويل في القرآن

اسْتُعمِلَ التأويلُ في القرآن على نحوين:

أ) التأويل في مقابل التنزيل.

ب) التأويل في موضع المتشابه.

ويستعمل التأويل في لغة العرب بمعنى مآل الشيء ونهايته[٢٢]، ويستعمل التأويل تارةً في مقابل التنزيل، وأُخرى في مورد المتشابه، وعليه لابدَّ من الكلام على كلا الموردين؛ لأنَّ كلًّا من التأويلين له معنى يخصه.

أولاً: التأويل في مقابل التنزيل

إنّ المعاني الكليّة الواردة في القرآن الكريم على نوعين، تارةً تكون مصاديق واضحة وأُخرى خفيّة وغامضة، وتطبيق الآية على المصاديق الواضحة هو (التنزيل) وتطبيقها على المصاديق الخفيّة هو (التأويل)؛ خصوصاً تلك المصاديق التي تظهر بمرور الزمان وليس لها وجود في زمن النزول.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ تطبيق المفهوم الكلي للآية على المصاديق الموجودة زمن نزولها هو (التنزيل) وتطبيقها على المصاديق التي تظهر عبر الأزمنة هو (التأويل)، وهذا هو الأساس الذي ترتكز عليه المباحث الاجتماعيّة في القرآن الكريم والاستنتاجات المستمرّة منه، وليس من الصحيح في مقام الاستفادة من القرآن الكريم الاكتفاء بالمصاديق الموجودة في عصر النزول، أو بالمصاديق الواضحة فحسب.

لذا نجد في حديث الإمام الصادق عليه السلام وصفاً للقرآن يعلن فيه عن هذه الثنائية حيثُ يقول عليه السلام: (ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ)[٢٣]. فكما أنَّ الشمس والقمر لا ينحصران في منطقة معيّنة كذلك القرآن لا ينحصر بفئةٍ خاصّة أو أشخاص، فقد جعل (التأويل) في مقابل (التنزيل)، وفسّر التأويل بمعنى تطبيق المفاهيم الكليّة على المصاديق، والتي كان بعضها موجوداً في الزمن السابق، وبعضها

يتحقّق في المستقبل، كما يقول الإمام الصادق في حديث آخر: «إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ- مَاتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى»[٢٤]. فيبقى مضمون الآية باعتباره يمثّل قانوناً كليّاً، ولا ينحصر تشبيه القرآن بالشمس والقمر في الحديثين المذكورين، بل وردت أحاديث كلّها حاكيةٌ عن أنَّ القرآن لا ينقطع حي وغض طري لكلّ زمان لا يندرس ولا يبيد، وما تدوم حياةُ القرآن وحركيّتِهِ إلَّا في ظلِّ ذلك التأويل في مقابل التنزيل، ولا ينبغي أبداً حصر القرآن بفئة معيّنة، بل لابدَّ من تطبيقه عبر الأجيال الآتية بالنحو الذي تمّ تطبيقه على الأجيال الماضيّة.

ويقول تعالى في سورة الرعد: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٢٥] بل نجد النبيّ الأكرم نفسه في روايات متواترة طبّق جملةً فِي قَوْلِهِ ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾ حيثُ قَالَ: (أَنَا الْمُنْذِرُ وَأَنْتَ يَا عَلِيُّ الْهَادِي إِلَى أَمْرِي)[٢٦]، ومن المسلَّم أنَّ الآية لها مصاديق كثيرة بعد أمير المؤمنين عليه السلام تنطبق عليها بمرور الزمان، والطابع العام للحركة التنويرية القرآنيّة تتمثّل في تطبيقه على المصاديق عبر العصور؛ ولذا يقول الإمام الباقر عليه السلام: (قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله أَنَا الْمُنْذِرُ وَعَلِيٌّ الْهَادِي وَكلّ إِمَامٍ هَادٍ لِلْقَرْنِ الَّذِي هُوَ فِيهِ)[٢٧] اتّضح لنا أنَّ المقصود من التأويل في مقابل التنزيل هو ذلك الصنف من مصاديق الآية أو الآيات التي لم تكن موجودة حين نزول القرآن ثُمَّ حصلت فيما بعد؛ وعلى فرض أنَّها كانت موجودة حين النزول فهي كانت من المصاديق الخفيّة التي تحتاج إلى الكشف عنها ولنذكر مثالاً لكلا الموردين:

المثال الأول: ما حصل في حرب الجمل حيث وُضِعَ جيشُ الإمام في

مقابل جيش الناكثين «طلحة» و«الزبير» اللذين نقضا بيعتهما للإمام وقبل بدء المعركة وجّه الإمام نداءه إلى أهل البصرة مخاطباً إيّاهم: يا أهل البصرة هل رأيتموني أقضي بالظلم؟ هل ارتكبتُ الظلم في تقسيم المال؟ وهل خصّصتُ المالَ لي ولأهل بيتي وحرمتكم منه؟ وهل أجريتُ الحدود الالهيّة في حقكم وعطّلتُ الحدود في غيرِكم حتّى تنكثوا العهود والمواثيق لأجلها أو لواحدة منها؟

فأجابوه: كلا لم تفعل شيئاً من هذا، وحينها أتمّ الحجّة عليهم، وأخذ يُنظِّم صفوف الجيش وتلا قولَه تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[٢٨].

وحينئذٍ أضاف الإمام قائلاً: والله الذي فلق الحبّةَ، وخلق الإنسَ، واختار محمداً نبياً فيهم هذه الآية قد نزلت، ومن اليوم الذي نزلت فيه هذه الآية لم يحصل نقضٌ للعهد في الحرب[٢٩]، وتطبيق هذه الآية على هذه الفئة هو تأويلٌ لها وبيانٌ لأحد مصاديقها مع أنَّ ذلك المصداق لم يكن موجوداً في ظرف نزول الآية.

المثال الثاني: ما حصل في (صفين) اليوم الذي وُضِعَ جيش الإمام علي عليه السلام في مواجهة مع جيش معاويّة وحيثُ كان عمّار بن ياسر ضمن جيش الإمام، وهكذا دخل جيش الإسلام في مواجهة مع الحزب الأموي - وعلى رأسهم أبو سفيان ومن بعده معاوية - مرتين:

الأولى: في عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله حينما قاد أبو سفيان معركتي (بدر) و(الأحزاب).

الثانية: في عهد أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام عندما استلم معاوية

ابن أبي سفيان زمام الأمور وقاد الحزب الأموي بصورة سريّة، وحمل عمار بن ياسر على جيش معاوية وهو يردد أبيات نذكر أوّل بيتين منها:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله[٣٠]

فقد جعل عمار (التأويل) في مقابل (التنزيل)، وطبّق قولَه تعالى (جاهد الكفار) على الحزب الأموي إذ كانوا ظاهري الكفر في زمن النبي واعتبَرَ تنزيل القرآن الكريم وتطبيقه على الحزب في عهد علي عليه السلام - إذ كانوا يبطنون الكفر ويتظاهرون بالإسلام- تأويلاً للقرآن. وهذا العرض يكشف لنا أنَّ التأويل في مقابل التنزيل ليس سوى تطبيق الآية على المصاديق الخفيّة أو المصاديق التي تتحقّق بعد نزول الآية.

والنبي الأكرم هو الذي يخاطب أمير المؤمنين، فيقول: (فَتُقَاتِلُ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتَ مَعِي عَلَى تَنْزِيلِهِ ثُمَّ تُقْتَلُ شَهِيداً تُخْضَبُ لِحْيَتُكَ مِنْ دَمِ رَأْسِكَ)[٣١]. وعند ملاحظة هذه الروايات يثبت لنا أنَّ (التأويل) في مقابل (التنزيل) هو تطبيق المفاهيم والأحكام الكليّة نفسها على المصاديق الخفيّة والغامضة، أو المصاديق التي كانت موجودة في ظرف نزول القرآن. وإذا أطلقنا عليه التأويل في مقابل التفسير، فهو اصطلاح مخالف لظهور هذه الروايات؛ بل أنَّ هكذا نوع من التأويل إنّما هو في مقابل التنزيل.

التأويل في مورد المتشابه

ومن المواضع التي يستعمل فيها (التأويل) هو المتشابه، ولتحليل عمليّة التأويل في المتشابه نجد أنفسنا مضطرين لتفسير المتشابه في مقابل المُحكَم.

لقد قسّم القرآن الكريم آياته المجيدة على قسمين، فيقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ

عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٣٢]. ولابدَّ من معرفة ما المراد من هذا التقسيم، ودلالة آيات القرآن على مقاصده ليست على نسق واحد، فتارةً تكون دلالته على معانيه واضحة ولا يطرأ عليها الشك والترديد وفي أوّل ملاحظة لها ينسبق مفهومها الواضح إلى الذهن، من قبيل النصّائح التي يسديها لقمان لابنه، أو وصايا القرآن الحكيمة في سورة الإسراء الواردة في الآيات (٢٢-٣٩).

يقول لقمان في معرض نصيحته لابنه: ﴿لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٣٣]. ويقول: ﴿أَقِمْ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنْ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ﴾[٣٤].

وهكذا نستحضر واحدة من آيات سورة الإسراء كمثال على ذلك: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[٣٥] وجميع هذه الآيات هي من محكمات القرآن، التي تعد أم الكتاب وأصله.

ونجد بين تلك الآيات صنفاً آخر من الآيات ليست دلالتها على المقصود بالوضوح نفسه الذي اشتملت عليه الآيات الآنفة الذكر، ومع ملاحظتها ابتداءً ترتسم في أذهاننا احتمالات متعددة، ويبقى المعنى الواقعي يشوبه الإبهام والغموض، ولأنه يحصل تشابه بين المراد الواقعي وغير الواقعي، فتسمى هذه الآيات بالمتشابهة. وهنا تكمن وظيفة الباحثين عن الواقع المتمثلة بضرورة رفع الغموض والإبهام عن هذه الآيات المتشابهة بالرجوع إلى الآيات المحكمة، ورفع الترديد والتشابه عن وجه هذه الآيات، حتّى تخرج الآية المجملة عن دائرة الآيات المتشابهة لتكون في عداد المحكمات.

ويعد هذا العمل من وجهة نظر القرآن، من اختصاصات الراسخين في

العلم والمطّلعين على حقائق القرآن.

نعم، قد تنبري فئة منحرفة ذاتُ خلفيات فكريّة لا هدف لها سوى إيقاع الفتنة فتتمسك بالظاهر المتزلزل بدون العودة إلى المحكم من أجل أن يحقق مُحدثو الفتن أهدافهم مع أنّ الظاهر المتزلزل ليس له قيمة عند الراسخين في العلم ويتحرّون الواقع من خلال التدبر في مفاد الآية والقرائن الحافّة بها وخصوصاً ملاحظة الآيات الأُخرى ليمنحوا دلالة تلك الآيات استحكاماً أكثر، ولنعرض بعض الأمثلة على ذلك:

لقد وصف القرآنُ اللهَ تعالى في سورة طه بأنّه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى * لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾[٣٦] والاستواء في لغة العرب تعني الاستقرار، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾[٣٧].

ونجد أنّ الأشخاص الذين يحملون أحكاماً مسبَّقة ويميلون إلى التجسيم والتشبّيه يفسرون سورة طه هكذا: المراد من استواء الله على العرش هو جلوس الله على كرسيّه وعرشه، وفي الحقيقة هم تصوروا أنَّ لله كرسياً يشبه كرسي الملوك يجلس عليه، ولكن هكذا ظهور يُعَد ظهورا بدوياً للآية، مع أنّ مثل هكذا آيات تحتاج إلى ملاحظة القرائن المحيطة بالآية والآيات الأُخرى وحينئذٍ يتم التوصل إلى معناها الحقيقي.

ومن باب المثال نتصدى لتأويل هذه الآية من خلال إرجاع ظاهرها إلى معناه الواقعي ابتداءً لابدَّ من الالتفات إلى عدم وجود التعارض بين الآيات مع أنّ صريح القرآن يصف الله تعالى بأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣٨] وفي آية

أخرى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[٣٩] وفي ثالثة: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنْ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[٤٠]. وهذه الآيات التي تنفي النظير والمثل لله وتعتبره أجلّ مما يدركه من أمثالنا ومن هنا الاعتقاد بوجود هكذا إله يقتضي منّا الدقّة والتدبّر أكثر في معنى تلك الآية لنصل إلى مآلها.

ويمكن التوصل إلى المعنى الواقعي للآية من خلال التركيز في ثلاثة أمور:

- الاستواء في القرآن واللغة.
- معنى العرش في اللغة والعرف.
- القرائن التي تحيط بالجملة في الآيات السبع.

وبتحليل هذه الأمور الثلاثة سنكون أمام نتيجة مفادها: أنْ لا ربطَ لهذه الآية في جلوس الله على الكرسيّ، وذلك بعد أن نقوم بإيضاح تلك الأمور الثلاث بنحو الاختصار:

١. الاستواء في القرآن واللغة

حينما يريد القرآن أن يتحدث عن الجلوس يستعمل كلمة (القعود) فيقول: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾[٤١] ويقول أيضاً: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ﴾[٤٢]. في الوقت الذي يستعمل لفظ الاستواء في التسخير والتسلط، بل حتّى في الموارد التي يكون التسخير والتسلط مصاحباً للجلوس، واستعمال هذا اللفظ إنّما هو بلحاظ الهيمنة التي تحصل للجالس بصرف جلوسه؛ ولذا نجد القرآن يستعمل كلمة (الاستواء) حينما تحدث عن الزرع الذي يتخطى حالة الضعف إلى حالة القوة

وينتهي بالثبات على ساقه بسبب الاستحكام والقوة، فيقول: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾[٤٣].

وكلنا يعلم أنّ الزرع ليس له قيام وقعود، بل المراد سيطرته على نفسه أمام الحوادث والرياح الشديدة فلا تستطيع قلعه.

وكذلك تُستعمل كلمة الاستواء في ركوب الإنسان في السفينة أو على الدابة حيثُ يقول تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾[٤٤].

لاشك أنَّ لفظ الاستواء في هذه الآية يدلُّ على استقرار الإنسان على هذه المراكب الجموحة، لكنه ليس المقصود به الجلوس والقعود، بل يراد به حالة التسلّط والاستيلاء التي تحصل للراكب على ذلك المركب وجعل زمامها باختياره يسوقها كيفما شاء؛ كما يشهد على ذلك ذيل الآية: ﴿وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾.

وفي آية أُخرى يأمر نوحاً عليه السلام: أنَّه حينما يكون قد استوى هو والمؤمنون على السفينة فيجب عليهم الشكر، لأنَّ الله هو الذي أنجاهم من الظالمين: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنْ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[٤٥].

وليس المراد من استويت في هذه الآية هو الجلوس أو القعود وإلّا لقال (فإذا جلست) أو (قعدت) كما انه ليس المراد منه الركوب وإلا لقال(ولو ركبت)، وفي هذا السياق يتكلم عن نوح عليه السلام حينما دعا ولده للركوب في السفينة فإنَّه استعمل كلمة (الركوب) وقال: ﴿يَابُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا﴾. بل المقصود تسلط نوحٍ والساكنين معه على السفينة في الأخذ بدفّة السفينة وتوجيهها أمام

الأمواج كما قال: ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾[٤٦].

فقد تسلطوا وسيطروا على هكذا مركب جارف عابر للقارّات، فأمرهم الله بأن يحمدوه: (قل الحمد لله) إذن فهذه الآيات وآيات أُخرى تحكي لنا عدم صحّة تفسير الاستواء بالجلوس والقعود، أو الاستقرار المادي، بل يراد به الاستيلاء والتسلّط التواؤم مع الشخص المستولي، واستيلاء كلّ شيءٍ بحسبه، وكثيراً ما صادف في اللغة العربيّة استعمال كلمة (الاستواء) بمعنى (الاستيلاء)؛ فيقول الأخطل عن بشر اخ عبد الملك الذي تسلّط على العراق:

قد استوى بِشْرٌ على العراق من غيرِ سيفٍ ودمٍ مهراقِ

وقال شاعر آخر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهمُ صرعى لنسرٍ وكاسرِ

فلم يجرِ الكلام في هذه الموارد عن الجلوس والقعود أبداً، بل المراد هو الفتح والانتصار والتسلّط والاستيلاء، وهذا بنفسه يكشف لنا عن أنّ المعنى الأصلي للكلمة هو الاستيلاء، وإذا كان تواؤم مع الجلوس والقعود فهو ناظر إلى خصوصيّة في الجالس.

فالإمعان في هذه القرائن هو الذي أوصلنا إلى معنى كلمة استويت وفي الحقيقة إنّ التأويل في هذا المورد بمعنى تحرّي فهم الآية عن طريق الدّقّة في معانيها ومفرداتها، ولذا لابدَّ من إعمال هذا الاستقصاء والتحري عن كلمة (العرش).

٢. معنى العرش في اللغة والعرف

والعرش في اللغة والقرآن بمعنى السرير والمقعد الذي يجلس عليه أصحاب السلطة والمقتدرون وكما عبر القرآن عن عرش بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ

﴿كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾[٤٧]. وهو تعبير عن أنَّ العرش كان مظهراً للقدرة والسلطة في الحقيقة. وعبّر عنه في اللغة الفارسية بلفظ «تخت» ويقول الشاعر العربي:

إذا ما بنو مروان ثلث عروشهم وأودتْ كما أودتْ إيادٌ وحِمْيَرُ

كما يشير مدلول العرش في الأدب الفارسي إلى علامة السلطة والحكم، وعكسه علامة على فناء الحكم وزواله، يقول صادق سرمد عن فراعنة مصر:

تو تخت ديدى ومن بخت واژگون برتخت تو عاج ديدى ومن مشت استخوان ديدم[٤٨]

ومن المسلّم أنّ المراد من السرير في هكذا نوع من المحاورات، كرسي الخشب والحديد، وليس المراد بالزوال والفناء الانقلاب والانتكاس الظاهري، بل الجلوس على الكرسيّ دليل العزة والعظمة والانقلاب والنكوس كناية عن زوال السلطة والحكومة.

والنكتة في كون العرش يؤخذ على أنّه كناية عن البقاء في السلطة والقدرة هي إنّ الأمراء والسلاطين السابقين كانوا يديرون شؤون البلد من خلال سرير يسمونه العرش، أمّا الوزراء والمقربون من الملك فيحيطونه كالحلقة، فينطلق الحاكم من هذا المكان لإصدار أوامره لإدارة أمور البلد؛ ومن هنا تكون الأمة تحت قيادته، ولهذا يطلق عليه العرش أو الجلوس على العرش أو الاستيلاء على العرش؛ وكلّ ذلك كناية عن السلطة والقدرة.

وفي الختام نقول: في الوقت الذي يكون العرش والسرير والأريكة بمعنى واحد لكن كلمة العرش تستعمل غالباً في مظهر القدرة والسلطة مع ذلك استُعمِل اللفظان في السرير الطبيعي الذي يستريح عليه الإنسان؛ فسليمان عليه السلام حينما أراد إحضار عرش بلقيس استعمل كلمة العرش ﴿أَيُّكُمْ

يَأْتِيَنِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[٤٩].

ولكنه حينما يتحدث عن السرير بمعنى المكان الطبيعي يستعمل كلمة السرير أو الأريكة فيقول: ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾[٥٠].

وفي موضع قرآنيٍّ آخر ﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ﴾[٥١].

وقد اطلعنا على مفردات الآية حتّى الآن، ومع ملاحظة القرائن الموجودة في الآية بإمكاننا أن نتوصل إلى المراد الواقعي منها.

وحينما تحدث القرآن عن استواء الله على العرش في موضع من المواضع؛ فيريد بها قبل الآية وبعدها غالباً الإشارة إلى بيان مظاهر العظمة الإلهية.

والآن نقوم ببيان آيتين من بين هذه الآيات السبع:

١. ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٥٢].

٢. ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾[٥٣].

وقد جرى الكلام في هاتين الآيتين على مظاهر القدرة الإلهية وتدبير عالم الخلقة بتعابير مختلفة نشير إلى أهمها:

١. إنّ الله خلق السموات والأرض في ستة مراحل.

٢. يغشي الليل النهار.

٣. الليل يتعقب النهار شيئاً فشيئاً.

٤. تسخير الشمس والقمر والنجوم بأمر الله سبحانه.

٥. عود الخلق اليه.

٦. له الأمر.

٧. لا مدبّر لعالم الخلقة سواه.

٨. لا تأثير لأيّ علّةٍ أُخرى في العالم (بمعنى الشفيع) إلّا بأذنه.

٩. إنّ موجوداً متعالياً يملك هكذا مظاهر من القدرة، فهو عظيم رفيع المرتبة لا متناهٍ بالفعل (فتبارك الله رب العالمين).

١٠. هكذا موجود عظيم أحق بالعبادة لا مخلوقاته (ذلكم الله ربكم).

وبملاحظة الأمور الثلاث الآتية:

أ. إنّ الاستواء في القرآن واللغة ناظر إلى الاستيلاء والسلطة.

ب. تميّز العرش من السرير، وإطلاق العرش بمرور الزمان على القدرة والعظمة على نحو الكناية.

ج. الحديث عن استواء الله على العرش في الآيات السبعة المتقدمة، كثيرا ما جاء مصاحباً لاستواء الله على العرش مع بيان مظاهر القدرة والعظمة الالهية.

وبالالتفات إلى الأصول الثلاثة لابدَّ أن نصل إلى المعنى الواقعي من قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.

فهل القرآن عندما تحدّث بهذه الدقّة عن مظاهر القدرة الإلهيّة يريد بذلك الكلام على جلوس الله على السرير واقعاً؛ أو كان يهدف من ذلك معنى آخر؟

وهو إنّ خلق هذا العالم الوسيع الملازم للتدبير، لا الفلسفيّة يكون إلّا بإحاطة الله على عالم الوجود، كما أنَّه مهيمن على عرش القدرة وعلى سرير العزّة، ومستولٍ على عالم الخلقة، ويدبر عالم الخلقة بعرش القدرة لا يزاحمه

شيء ولا معين يقوده نحو تلك الجهة.

وبعبارة أُخرى لو كان الاستواء في جميع الموارد حاكياً عن السلطة والاستيلاء، لا الجلوس والقعود؛ وكان العرشُ في اصطلاح العرب مظهراً للقدرة والاعتماد عليه مظهراً لإدارة وتدبير البلاد، وأيضاً عندما يتعرّض القرآن لمظاهر القدرة (بأنّه فعل كذا وخلق كذا) يتحدّث عن استواء الله على العرش؛ فلابدَّ من القول بأنَّ المقصود من هذه الجملة هو بقاؤهُ على كرسيّ العزة والعظمة ليقوم بتدبير العالم؛ وهنا لا يحتاج إلى معين ولا ينازعه في ذلك أحدٌ.

وهذا النحو من التفسير لتلك الجملة يتوافق مع تمام الجمل السابقة واللاحقة؛ ويوجه جميع الجمل نحو نقطة واحدة، وإذا أطلق على هذا النوع من التفسير اسم التأويل فهو باعتبار أخذ العرش في هذه الآيات كناية عن القدرة؛ ومعناه اللغوي هو سرير الخشب أو الحديد، وهكذا تأويل غير مرفوض، والتأويل المرفوض هو الذي يتقاطع مع ظاهر الآية تماماً ومن الصدف إنّ ظهورها عموماً هو ما أشرنا اليه نفسه.

ومع ملاحظة الجمل السابقة واللاحقة فاذا فسّرنا تلك الجمل في جلوس الله على السرير بمعنى قد جلس على السرير أو استقر عليه واقعاً؛ ففي هذه الحالة سيكون للجملة معنى ركيك لا يوجد ما يساعد عليه لا القرائن الموجودة في الآيات تؤيده ولا العرف والأدب ولا العارف بالمحاورات؛ إذ هكذا تفسير لا يتناسب مع ما بعده وما قبله، ويتضح من هذا البحث المترامي الأطراف أنّ تأويل المتشابه ليس بمعنى حمل الآية على خلاف الظاهر بل هو الاستقصاء في تعيين المراد من خلال التدبر في الآية وسياقها.

وأمّا التأويل بمعنى حمل الآية على خلاف ظاهرها فهو تأويل باطل ولا يتمّ

إلّا من خلال التفسير بالباطن، ولا يجوز أبداً للمفسر أن يحمل الآية على خلاف ظاهرها وظواهر القرآن حجّة كنصوصه. إلّا أنَّ تحصل قرينة واضحة على خلاف الظاهر، وكان هذا النوع من التفسير على خلاف الظاهر متعارفاً بين العقلاء، من قبيل إطلاق العام وإرادة الخاص وتقييد مراده الجدّي، إلى هنا اتّضح لنا المنهج الصحيح في تفسير الكتاب السماوي، وقدمنا الأسلوب الأمثل لكشف مقاصد القرآن، والمحور في جميع ذلك يدور حول كشف المقاصد الإلهيّة.

والشيء الوحيد الذي يبقى في بحث تأويل الكتاب والسنّة هو اعتقاد فئة معينة بأنّ دلالة ظواهر الآيات على المقاصد ظنيّة تماماً وليست قطعيّة مع اعتقادهم أنَّ دلالة نصوص القرآن الكريم على المقاصد قطعيّة فقط.

وقد تطرقنا إلى ذلك في بحث أصول الفقه وأثبتنا أنّ كلا الدلالتين قطعيّة؛ مع فارق وهو المتكلّم لا يمكنهُ أن يطلب مني خلاف ما أراده بكلامه؛ وإذا حصل من هذا القبيل فيتّهم بالتناقض مع أنّه يمكنه فعل ذلك من خلال الظاهر بالنسق نفسه الذي تحدثنا عنه في أن يأتي بالعام والمطلق مع أنّ مراده الجدي خاصّ ومقيّد؛ ثُمَّ يصرح بعد ذلك بمراده الجدّي.

هذه هي النظريّة المعروفة بين الأصوليين مع أنَّه من وجهة نظرنا كلا الدلالتين قطعيّة؛ لكن لابدَّ من ملاحظة رسالة الظاهر ما هي؟ حتى يتم معرفة ما إذا كانت دلالتها على تلك الرسالة التي بعهدته قطعيّة أم ظنيّة؟

وقد ثبت في علم الأصول أنّ الإنسان له إرادتان.

الأولى: إرادة استعماليّة.

الثانيّة: الإرادة الجديّة.

ويقصد بالأولى استعمال اللفظ في معناه، ولكن الغرض من استعمال

اللفظ يمكن أن يكون لأحد الأمور الآتية:

أ. أولئك الذين يريدون به التفرقة.

ب. أن يطلق الشخص كلاماً معيّناً نتيجة خوفه أو خشيته من الطرف المقابل وهو ما يعبّر عنه بـ(التقيّة).

ج. أن يكون الداعي من كلامه الهزل والمزاح.

والرسالة التي تقع على عاتق الظواهر هي أن تضعنا باتجاه الإرادة الاستعمالية، وأمّا بقيّة المراتب فهي لا تقع في عهدة الألفاظ أصلاً حتى نطلق تسميّة الظن على الظواهر لأجل احتمال دواعي الجدّ أو الهزل أو التقيّة، والدافع لهذا الصنف من الاحتمالات الموجودة في النصّ أيضاً هو الأُصول العقلائيّة؛ أي طريقة ورؤيّة العقلاء في المحاورات وغالباً ما يرون أنَّ الداعي من الكلام في إرادة الجدّ دون الخوف والتقيّة والهزل. وانطلاقاً من هذا فإنَّ الرسالة التي يحملها الظاهر والنصّ ذات نسق واحد؛ نعم وكما أنّنا قد أكّدنا ذلك سابقاً، لا يمكن حمل النصّ على خلاف معناه حتى يقول القائل ليس هذا هو المراد ويعدّه تناقضاً مع أنّه في الظواهر لو ادّعى المتكلم خلاف الظاهر لا يقبل منه.

والغرابة هي إنّنا لو تحدّثنا جميعاً مع بعضنا نستعمل بعضنا كلام بعضٍ آخر ومحاورتنا تحكي دلالة قطعيّة لا ظنيّة مع أنّنا نستخدم الظواهر في التعبير عن مقاصدنا في الغالب؛ فأولئك الذين يعتبرون دلالةَ ظواهر القرآن على المقاصد دلالةً ظنيّةً، يقلّلون من شأن القرآن الكريم ويخرجونه من دائرة كونه معجزةً قطعيّةً؛ ليظهروه على أنّه معجزة ظنيّة؛ لأنَّ قوام إعجاز القرآن الكريم في لفظه ومعناه، في جماليّة اللفظ من جهة وعلوّ المعنى من جهة أُخرى؛ فيعضد أحدهما الآخر؛ لإظهار الإعجاز، كلّما كانت دلالة الظواهر على

المقاصد الالهيّة ظنيّة؛ فالنتيجة ستتبع أخسّ المقدمتين بالتأكيد؛ أي: أنّ إعجاز القرآن يكون ظنيّاً لا قطعيّاً.

والكلام حول تأويل الكتاب والسنّة أوسع بكثيرٍ ممّا تعرّضنا له هنا، فقد بُحِثت في علم الأُصول بشكلٍ أوسع فيما يرتبط بالعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ.

والحمد لله ربّ العالمين

الهوامش

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.

(٢) سورة طه، الآيتان: ٥-٦.

(٣) سورة الاسراء، الآية:٩.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٥) سورة ص، الآية: ٢٩.

(٦) مقدمة جامع التفاسير: ٩٦.

(٧) سورة محمد، الآية: ١٧.

(٨) سورة الزخرف، الآية: ٨٦.

(٩) كتاب نقد الأعداد: ٥-٦.

(١٠) البرهان في علوم القرآن، ٢: ١٤٦.

(١١) الاتقان في علوم القرآن، ٢: ٢٤.

(١٢) منشور جاويد (ميثاق الخلود)، ٣: ٢٧٦- ٣١٠.

(١٣) تفسير الثوري، ١: ٦.

(١٤) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(١٥) سورة العنكبوت، الآية: ٤٥.

(١٦) تفسير ابن كثير، ١: ٥.

(١٧) الكافي، ٤: ٥٩٦.

(١٨) سورة الانعام، الآية: ٧٦.

(١٩) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.

(٢٠) سورة الرحمن، الآيتان: ١٩-٢٠.

(٢١) مرآة الانوار: ٤.

(٢٢) ينظر: لسان العرب مادة (آل).

(٢٣) بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ١: ١٩٦.

(٢٤) الكافي ١: ١٩٢.

(٢٥) سورة الرعد، الآية:٧.

(٢٦) تفسير فرات الكوفي ٢٠٦.

(٢٧) بحار الانوار، ٣٥: ٤٠٤.

(٢٨) سورة التوبة، الآية: ١٢.

(٢٩) حول هذا الموضوع راجع كتاب «نور الثقلين»،٢: ٤٨٢ - ٤٨٥.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) الاحتجاج: ٨٣.

(٣٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٣٣) سورة لقمان، الآية: ١٣.

(٣٤) سورة لقمان، الآية: ١٧.

(٣٥) سورة الاسراء، الآية: ٢٣.

(٣٦) سورة طه، الآية: ٦٥.

(٣٧) سورة الزخرف، الآية: ١٣ - ١٢.

(٣٨) سورة الشورى، الآية: ٧.

(٣٩) سورة الانعام، الآية: ١٠٣.

(٤٠) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٤١) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

(٤٢) سورة النساء، الآية: ١٠٣.

(٤٣) سورة الفتح، الآية: ٢٩.

(٤٤) سورة الزخرف، الآيتان: ١٢-١٣.

(٤٥) سورة المؤمنون، الآية: ٢٨.

(٤٦) سورة هود، الآية: ٤٢.

(٤٧) سورة النمل، الآية: ٢٣.

(٤٨)

انت رأيت عرشا وانا رأيت شؤما وانت رأيت على عرشك عاج وانا رأيت قبضة عظام

(٤٩) سورة النمل، الآية: ٣٨.

(٥٠) سورة الصافات، الآيتان: ٤٣-٤٤.

(٥١) سورة الإنسان، الآية:١٣.

(٥٢) سورة الاعراف، الآية: ٥٤.

(٥٣) سورة يونس، الآية: ٣.

التأويليّة والمنهجيّة في العلوم الإنسانيّة

(Hermeneutics)

الدكتور فدايار مرتضوي (*)

تعريب: علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

يتعرّض المقالُ لما يراه .بعضٌ من أنّ التأويليّة غدا يشكّل منهجاً لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، فيبحث حقيقة هذه الدعوى، متّخذاً منها أصلاً موضوعياً في ترتيب الأبحاث، لم يكتفِ علم التأويليّة بذلك فحسب، بل تعدّى ليطال مناهج العلوم التجريبية، وغدا اليوم منهجاً لتحرر الإنسان وانفتاحه على الآخر، إنه فلسفة وجود الإنسان.

وبعدها يخلص الباحث إلى إنّ كلّ ما تقدّم معنا عبارة عن نظرة مختصرة لعلم التأويليّة بشكلٍ عامّ وما لها من أثرٍ في منهجة العلوم الإنسانيّة، وقد تمّ التركيز في التأويليّة المنهجيّة المصنّفة بأنّها الأساس الواقعي لكلّ فروع علم التأويليّة.

ولم يسلّط الضوء كثيراً على التأويليّة الفلسفيّة التأويليّة النقدية، رغم مساهمتها الكبيرة في توسعة مباحث العلوم الإنسانيّة وتعميقها، إذ الغرض

(*) دكتوراه علوم سياسية، جامعة إعداد المدرسين، طهران.

هو الإضاءة على التأويليّة المنهجية، بأفكار كلّ من شلاير ماخر، وديلتاي وبتي وهيرش.

وقد انصبّ تأكيد هؤلاء على التأويليّة المنهجيّة لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، وعلى عبر المعايشة مع المؤلّف ومقصده، وإعادة خلق الأثر، الفروض المسبقة، وغيرها.

لقد أسّس علم التأويليّة في الأساس ليقابل الوضعيّة التجريبيّة، باعتماده الفهم في مقابل التفسير، وهو أمرٌ مرهون لأفكار ديلتاي وويبر وجهودهما.

وتغدو التأويليّة اليوم مبنىً عامّاً في منهجيّة العلوم الإنسانيّة، أثّرت وتأثّرت بالعلوم التجريبيّة، بنوع تآلف وترابط بين المنهجيين.

كما تعرّض المقال لمكانة التأويليّة في العلوم الإنسانيّة مركزاً البحث في الأساس المنهجي لها، ومسلطاً الضوء أكثر على المنهجيّة في بعض الفروع الخاصّة كالفلسفة والتاريخ والعلوم السياسيّة.

التأويليّة والمنهجية في العلوم الإنسانيّة

(*Hermeneutics*)

مدخلٌ

يشكّل علمُ التأويل المنهج العام لفهم موضوعات العلوم الإنسانيّة بجميع فروعها[1]، فيبحث حقيقة هذه الدعوى، متّخذاً منها أصلاً موضوعيّاً في ترتيب الأبحاث، فما الدور الذي تلعبه التأويليّة في مجال العلوم الإنسانية؟ وهل استطاعت أن تؤمّن منهجاً عاماً معتبرةً إياه أساساً لتلك العلوم؟

لم يكتفِ علم التأويل بذلك فحسب، بل تعدّى ليطال مناهج العلوم التجريبيّة، وغدا اليوم منهجاً لتحرر الإنسان وانفتاحه على الآخر، إنَّه فلسفة وجود الإنسان[2].

التأويلية لغة واصطلاحا

تعود الجذور التاريخيّة لمفردة" التأويليّة إلى العصور اليونانية القديمة حالها حال كثيرٍ من المصطلحات السياسيّة والفلسفيّة، من الفعل اليوناني (هيرمنيويين) وتعني يفسّر، والاسم (هيرمينيا) ويعني تفسير، والظاهر أنَّ كليهما يتعلّق لغويّاً بالإله "هرمس"، أحد آلهة الاساطير اليونانية[3]، إله البيان وخالق الخطّ واللغة؛ الذي كانت وظيفته إنزال كلام الآلهة من السماء إلى الأرض وترجمته إلى البشر.

وتتضمن كلمة هرمينويين ثلاثة معانٍ رئيسة:

- البيان.
- التوضيح والتفسير.
- الترجمة[٤].

وقد ضُمّنت عملية النقل والتفهيم هذه المعاني الثلاث، فالعمل الأساس للإله هرمس عبارة عن نقل المعنى وصياغة مفاهيم الخطاب، والمعاني الثلاثة المذكورة لا تخرج بمجملها عن التفسير والتأويل؛ لأنَّه عبارة عن تبديل أمر خفي ومبهم إلى أمر واضح وجليّ، ولا يتم هذا إلَّا عبر لغة تفهم المعنى وتنقله للآخرين، والإثنينية هذه (المتن والآخر)، تستدعي دائماً فرض الواسطة "هرمس"؛ لنقل المعنى من فضاء المتن إلى الفضاء الآخر.

من هنا شكَّل المعنى واللغة (كتابة ولفظاً) المحور الأساس والمشخص في مباحث التأويليّة، بل إنَّها كانت في مراحلها التاريخيّة الأولى تتضمن ترجمة النصوص من وإلى اللغات الأُخرى، من دون تمييز بين التأويليّة القديمة وتأويلية الكتاب المقدس" دون أن ينحصرا بل تعدّاها ليشملا المراحل اللاحقة منها في جميع أبعادها المعرفيّة، ويركزا بشكلٍ أكثر أهميّة في بعض فروعها كما في التأويليّة الفلسفيّة.

فعلم التأويليّة عامّةً هو علم مخاطبة الإنسان، يسعى لإيجاد رابطة له مع الحياة الإنسانيّة، وفهم الروابط التي تتشكّل بين البشر، بمصطلحاتٍ من قبيل "اللغة، الفهم، المعنى، العلاقة، التفسير".

أمّا تعريفه الدقيق فيستلزم منّا التفكيك بين جميع أنواع حقوله المعرفيّة بعضها عن بعض[٥]، كي تتضح أكثر مكانة "التأويلية المنهجية"[٦] بشكل أكثر ضمن هذه المجموعة من الحقول.

أنواع التأويلية وتقسيماتها

يوجد أنواع عدّة من المعايير التي يُقسَّم علم التأويل على أساسها، نـذكر منها ثلاثة حقول مع التركيز على الحقـل التـأويلي المنهجـي، مـع الإشـارة إلى طبيعة السنخيّة والانسجام لها مع (المنهج) المتّبع في العلوم الإنسانيّة، رغـم أنَّ لهذه التقسيمات تاريخانيّة تستند بمجملها إلى حركة تحول هذا العلم، مع اكتناز الأخيرين لملاكٍ خاصّ بهما هو الماهيّة والنتائج[٧].

التقسيم الأوّل

وهو الأهم نسبةً لتاريخ التأويليّة، تقسّم فيه التأويليّة على:

• التأويليّة الكلاسيكيّة[٨]، أطول حقبة من تاريخ الفكر البـشري الـذي امتدّ من العصور اليونانيّة القديمة إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وبالتحديد إلى زمان فريديك شلاير ماخر (١٧٦٧ - ١٨٣٤)، الذي يمثّل الحدّ الفاصـل بين التأويليّة الموروثة وبين الفكر التأويلي الحديث، كما يُطلق عليه لقـب" أبـو علم التأويليّة الحديثة"، وذلك لجهوده في تأسيس علم التأويليّة العامّ[٩].

• التأويليّة الحديثة، (وتمتـد مـن زمـن شـلاير مـاخر إلى أواخـر القـرن التاسع عشر).

• التأويليّة المعاصرة، فيُراد بها تأويليّة القرن العـشرين التـي بـدأت مـع ويليام ديلتاي[١٠]، ومن ثُمَّ توسّعت على يد هايدغر، وغادامر.

التقسيم الثاني

وهو لريتشارد بالمر، ميّز بين ستة حقول من حقول التأويليّة المعرفيّة ورتّبهـا على وفق تاريخ ظهور كلّ منها، بعد أن عرّفها بأنَّها علم التفسير وأصوله، وهي:

- نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- التأويليّة بوصفها المنهج فقه اللغوي (الفيلولوجي).
- علم كلّ فهم لغوي.
- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.
- فينومينولوجية الوجود والفهم الوجودي.
- أنساق التأويل التي يستخدمها الإنسان للوصول إلى المعنى القابع وراء الأساطير والرموز[11].

وتنقسم الحقول هذه إلى حقول عدِّة، فتأويليّة تفسير الكتاب المقدّس تنقسم إلى سبعة أقسام:

- ما قبل المسيحيّة.
- المسيحيون الأوائل.
- الآباء.
- القرون الوسطى.
- المسيحيّة الاصلاحيّة[12].
- الدين الحديث.
- الدين المعاصر .

التقسيم الثالث

وهو تقسيم تتميّز فيه حقولٌ ثلاثة، هي:

- **التأويليّة المنهجيّة**[13]، والمُراد من التأويليّة المنهجيّة - كما يبدو من عنوانها- التأويليّة بعنوان أنَّها منهجٌ إلى موضوعات العلوم الإنسانيّة وفهمها، والبحث فيها عن المعنى، أو كونُ الشيء ذا معنى، وتكون هي بمثابة الآلة

والطريق لفهم المعنى، وقد ناصر هذا النوع من التأويليّة شخصيّات كبيرة أمثال شلاير ماخر، ويبر، ديلتاي، بِتي، هيرش، رغم الفوارق الفكريّة التي بينهم.

• **التأويليّة الفلسفيّة**، وهي التي تركز في الفهم ذاته وعمليّة التأويل (دازاين)، وتبحث عن الفهم بوصفهِ وجوداً أنطولوجياً، وعن وسائط تحققه، بدلاً أن يكون البحث عن: كيف يمكن أن نفهم؟ وترفض فكرة الأصل الموضوعي الذي تقوم عليه "التأويليّة المنهجية"؛ لتشيّد مكانه فينومينولوجيا الوجود الإنساني، والأسس الأنطولوجية للفهم نفسه.

ويعدّ هايدغر وغادامر من أهمّ الشخصيات التي أسّست لهذا الحقل التأويلي، وقد استطاعا أن يَعْبُرا بها من إطار "المعرفة والمنهج" إلى إطار "الوجود وفينومينولوجيا الفهم".

إنَّ الذي يميّز الإنسان من سائر الموجودات في هذا الحقل من التأويليّة هو هذا الفهم لـ " الكون[١٤]، الوجود"؛ لذلك فقد نظرت له على أنّه موجود تأويلي يعيش في هذا الكون، محتاج إلى لغةٍ لفهم معناه[١٥]، فوجود الإنسان لا ينفكّ عن اللغة، والجملة المعروفة لهايدغر "اللغة هي بيت الوجود"، تشير إلى هذه المكانة للغة في منظومة التأويليّة الفلسفية[١٦].

• التأويليّة النقدية (منوتشهري: ١٣٨١: ١٠، وبلايشر، ١٣٨٠)[١٧]، وهي لا تتعاطى البحث في نظريّة المعرفة، ولا المنهجيّة بشكل صرف، ولا تركز في فينومينولوجية الفهم والوجود، وإنّما تسعى نحو الانطلاق والتحرّر من السلطة[١٨]، وتركز في التحاور بوصفهِ رابطة بين الأفراد لإيجاد التفاهم والتلاحم في المجتمع، وهذا هو الأصل الذي تعتمده، فالتواصل بين البشر

باعث على استمرارية الحياة الاجتماعيّة التي يسودها التفاهم.

وبالمقايسة بين هذه الحقول تتضح لنا جهة الشبه بين التأويليّة المنهجيّة، والتأويليّة النقدية، فكلاً منهما يعبّر عن تأويليّة في "منهج" ما، تحاول الأولى الوصول منه إلى الفهم والمعرفة، بينما تسعى الثانية للوصول إلى الحرية والانطلاق، عبر منهجٍ في العلوم الإنسانيّة لا يتماشى مع السلطة والمنفعة (المصدر نفسه).

التأويليّة المنهجيّة

انطلقت التأويليّة بداية بوصفها منهجاً لغوياً عامّاً للفهم، وهو ما يسمى بـ علم التأويليّة اللغوي (فقه اللغة)[١٩]، تفهم من خلاله المتون اليونانيّة واللاتينية القديمة، فضلاً عن فهم المتون الدينيّة المقدّسة، وتفسيرها، وبالأخصّ متون الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد[٢٠].

وبعد ظهور الاتجاه البروتستانتي، وقيام حركة الإصلاح الديني، فرضت الحاجة إحساساً شديداً لقواعد ومعايير خاصّة لأجل تفسير المتن وفكّ رموزه، فتطوّر علم التأويل ونما، وبدا يخطو خطوات مهمة في تأصيل مباحثه وتقعيد قواعده، فانطلقت" التأويليّة بوصفها "منهجا"، وبدأت من معضلة تفسير متون الكتاب المقدّس، وكان لها قرب شديد مع علم فقه اللغة، وقد آتت اعتراضات الحركة الإصلاحية البروتستانتية لاحقاً ثمارها ضد احتكار الكنيسة وتعصبّها (Dogmatic) لأحقيّة تفسير تلك المتون، عبرَ الضغوط التي مارسوها ضدّهم، مؤكدين على وضوح نصوص الكتاب المقدس، ممّا رسم بخطوطه العامّة أساس علم التأويل[٢١].

وتمثّلت وظيفة التأويليّة في هذه المرحلة بإعادة بناء المتن والوصول إلى

المعنى الواقعي القابع خلفه، ولم يكن هناك كثير توجه للمؤلّف ومحاولة الدخول إلى فضائه الذهني، لكن ما لبثت أن دخلت حيّز الاهتمام، فتتابعت النظريات، وبدأ الحديث عن مقصد المؤلّف وهدفه حين خلق الأثر، وآلية العبور من الأثر نفسه إلى الافق الفكري له ومعايشته في زمانه وفكره وخُلُقِه.

وطرحت فكرة التمايز بين المناهج التجريبية[٢٢]، وبين المناهج الإنسانية[٢٣]، وما لبثت أن تكاملت خلال هذه المباحث، وظهرت الأسس والمباني لما يعرف اليوم "التأويلية المنهجية".

المناهج الإنسانية والمناهج التجريبية

تصنّف التأويليّة والتأويليّة المنهجيّة (الفينومينولوجيا والألسنية) ضمن المناهج غير التجريبيّة (الوضعية)، وتستند إلى مفاهيم من قبيل " معنى، فهم، تواصل"، في حين أنَّ المناهج التجريبيّة تستند إلى مفاهيم من قبيل "العلة، المشاهدة، التفسير"[٢٤]، وقد يمكن استشراف الخيوط الأولى لهذا التمايز في أفكار ابن خلدون (العصبية وعلم الاجتماع)، وفيكو (المقولات المعرفيّة بين التاريخ والثقافة، وبين الطبيعيات)، وويبر (المنهج التفهمي في العلوم الاجتماعية، نتائج الأعمال والسلوكيات الاجتماعية)، إلّا أنَّ التصريح بهذا التمايز وإدخاله في علم التأويليّة، وتصنيفها بوصفه مبنى للعلوم الإنسانيّة يعود إلى ويليام ديلتاي(١٨٣٣ – ١٩١١م)، الملقب بـ(أبو العلوم الإنسانيّة الحديثة)[٢٥].

ديلتاي وشلاير ماخر

إنَّ المراجع لتاريخ علم التأويل يدرك أهميّة شلاير ماخر وديلتاي في تكون الحقل المعرفي، وما تركاه من أثرٍ على عمليّة فهم المتون وتفسيرها،

ورغم تقدّم ماخر على ديلتاي زمانياً، إلّا أنّا نرجح بحث أفكار ديلتاي أوّلاً لما أولاه من عناية للعلوم الإنسانيّة وتركيزه في الفصل بين المناهج في تعاطيه للعلوم.

ديلتاي

لقد نظّر ديلتاي للتأويليّة بوصفها طرحاً أساسيّاً معتبراً للعلوم الإنسانيّة يمكن مقايسته بالعلوم الطبيعيّة، اعتمد فيه التفكيك بين المنهج التفهّمي في العلوم الإنسانيّة والمنهج الوصفي في العلوم التجريبية[٢٦]، وقد أفصح ذلك في جملته المشهورة: "نحن نفسر الطبيعة، أمّا الإنسان فإنّ علينا أن نفهمه، ولكي يفهم الواحد منّا الإنسان لابدَّ أن يكون في نفسه إنساناً.

فالشخص العالِم في العلوم الطبيعيّة يسعى لتفسير الظواهر الطبيعيّة عبر استخدام قوانينه العامّة، في حين أنّ الشخص العالِم في العلوم الإنسانيّة لا يعنيه ذلك لا من حيث القوانين العامّة، ولا من حيث الظواهر نفسها، وإنّما يسعى لفهم معنى الحياة البشرية عبر مقولاتٍ تُنتزَعُ من الحياة نفسها[٢٧]، وبتعبير ديلتاي: إنّ المعنى قد اختفى في تفاصيل الحياة، ولا تدرك الحياة إلّا عبر هذا المعنى، فتكون التأويليّة، لذلك، منهجاً متخصّصاً بفهم هذا المعنى المختفي، وبعد فهم هذا المعنى يمكن للإنسان أن يفهم نفسه.

وفي هذا النوع من التأويليّة المنهجيّة لا يكون الإنسان موجوداً مغايراً عن موضوع بحثه، بل هو جزء من الموضوع، يوجد بينهما سنخيّة ماهويّة واشتراك جوهري، بخلافه في العلوم التجريبيّة، فإنّ الإنسان شيء وموضوع بحثه شيء آخر، ليس بينهما ارتباط مسبق ولا سنخيّة ولا اشتراك وجودي[٢٨].

والفهم دائماً يكون مع التفاهم، ويتحقّق عبر الارتباط بين الإنسان

طالب الفهم، وبين الموضوع الذي يُراد فهمه، والذي هو عالم الخبرة والتجربة المباشرة للحياة (Experience)[٢٩].

إنَّ مفهوم "الخبرة المباشرة" للحياة له مكانة مهمّة في تأويليّة ديلتاي، وبه ارتبطت "فلسفة الحياة"[٣٠] حاله حال رفيقيه نيتشه وبرجسون من فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو ما دعاه إلى النظر إلى الحياة إنّها المعنى عن طريق تجربتها واختبارها، فهو يرى، بخلاف الوضعيين، أنْ ليس هناك شيء موجود تتحقق بإزائه المعرفة، بل التجربة هي عملية الفهم نفسها لا يفصل فيها بين الشخص العالِم وبين موضوع المعرفة، " فالتجربة هي ذلك الشيء الذي نعيش فيه ومعه، وهي النظرة التي نملكها للحياة، أو قل: التجربة بما هي تجربة تعكس المعنى للحياة".

ويرى ديلتاي أنّ هكذا تجربة هي ذاتاً تاريخيّة وزمانيّة، وفهمها لابدَّ أن يتناسب مع المقولات التأريخيّة للفكر، فالإنسان لا يفهم نفسه ولا الآخرين مباشرة عبر نشاطاته الباطنية والخبرة العيانية، وإنما بواسطة تجريبيات الحياة المباشَرة وخبرته التي اكتسبها فيها، وهذا يعني أن الإنسان يتعاطى المعرفة بالآخرين بطريقة غير مباشرة، وهذا هو معنى التأريخيّة التي طالما أكدها ديلتاي في طروحاته الفكرية والفلسفية التي تركت بصماتٍ مهمةً على الفلاسفة بعده امثال هايدغر وغادامر.

معنى التاريخيّة

والتاريخيّة بنظر ديلتاي، تعني:

- إنّ معرفة الإنسان بالأشياء تنحصر بطريق غير مستقيم، عبر المقولات التاريخيّة.

• إثبات الزمانيّة الذاتيّة لأيّ نوعٍ من الفهم والتجربة البشرية، فنحن نفهم المعنى فقط في سياقٍ يضم الماضي ويضم أفق التوقّعات المستقبلية، "مما يعني أنّ الماضي والمستقبل، بما أنهما حاضران في كلّ تجربةٍ إنسانيّة، فهما يشكلان وحدة بنائية للمتن يتم فيها تأويل أيّ نوع من الإدراك وإعطائه المعنى في الزمن الحاضر (الحال)".

من هنا فإنَّ المعنى ليس شيئاً ثابتاً، وإنّما هو أمرٌ تاريخيّ تتغير فيه المفاهيم بتغير الزمان، يرتبط بالأفق/ السياق الزماني الذي تلحظ من خلاله الحوادث، فالمعنى مستبطن في ذات الشيء وأصوله التي نشأ منها، ولا غنىً لنا، إذا أردنا أن نمارس عملية الفهم، من أن نتعرّف على تلك المناشئ والأصول.

ويرى ديلتاي: أنّه لا يوجد فهم دون تحيّز وتأثير للفروض المسبقة، بل هكذا فهم لا يمكن أن يتحقق أصلاً، وأيّة عمليّة للفهم لابدَّ لها أن تتمّ عبر السياق/ الأفق (الزماني) والأصول التي نشأ عنها، وهي نفسها التجربة (الخبرة المباشرة) في العلوم الإنسانية، من حيث إنّها تقبل الفهم بواسطة إدراكاتها العينيّة (الخبرة ذاتها)؛ فالفهم متقيّد بمقياس النسبة الواقعية مع الخبرة المباشرة التي هي معنا في كلّ مرافق الحياة.

ولا ينحصر مراد ديلتاي من الإدراك العيني في المتون والآثار الفنيّة، بل يتعدّى ليشمل أيّ شيء يمكن أن يتجلّى فيه ذهن الإنسان وروحه، هو الأثر البشري الذي يمكن أن تنعكس فيه حياة الإنسان الباطنية (أعمّ من الأفكار واللغة والقانون، العقليّة السياسيّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة)[٣١].

إنّ فهم الآثار والاعمال الفنيّة وتفسيرها في التأويليّة المنهجيّة يتمّ عبر معرفتها بأصولها التي نشأت عنها في السياق الزماني الخاصّ بها، وهو أمرٌ

يستلزم أن يعيش الإنسان تجربة المؤلّف وأن يعيد بناءها، وهذا واضح؛ لأنَّ ديلتاي لا يريد من الفهم مجرد الإدراك الصرف الذي يتأتّى عبر عمل الذهن، وإنَّما ذلك العمل الذي يمكن فهم ذهن حياة الآخرين من خلاله، بأن يضع الإنسان نفسه مكان الآخر؛ ليعيد بناء حياته وفهمها " ويرى ديلتاي أنّ في هذا الفهم نوعاً من المشاركة العاطفيّة يضع فيها الإنسان نفسه مكان الآخر خالق الأثر ليعيش تجربته ويعيد بناءها بواسطة القول الثقافي[٣٢]، الذي يعيد الإنسان عبره تجربة المؤلّف مرة أُخرى[٣٣].

ويضفي هذا النوع من التفكير الذي يستند فيه ديلتاي إلى مقصد المؤلّف والتعايش معه، وهي "طريقة كسب الفهم بواسطة الانتقال إلى ذهنية الشخص الباطنية" على التأويليّة المنهجيّة التي يبحثها صبغة رومانسية نفسية مدينة بمعظمها لأفكار شلاير ماخر، كما عبّر شراح آثاره ومؤلفاته.

شلاير ماخر وعلم التأويليّة العامّ

تجلّت أهم عطاءات شلاير ماخر المعرفيّة في تأسيسه لعلم التأويليّة العامّ الذي عبّر عنه ريكور بأنَّه مشابه للثورة الكوبرنيكية[٣٤]، إذ كانت التأويليّة قبله عبارة عن بعض الممارسات التأويليّة الخاصّة، فكانت التأويليّة اللغوية، والتأويليّة الكلاميّة، والتأويليّة الحقوقيّة، ولكلّ منها قواعده الخاصّة للفهم[٣٥].

فريدريك آست (١٧٧٨-١٨٤١)[٣٦]

يعدّ فريدريك آست وأوغوست وولف من الشخصيات المهمّة جداً والمشهورة في علم التأويليّة اللغويّة وفقه اللغة(فيلولوجي)، وقد لَعِبا دوراً

مهماً في التأثير على شلاير ماخر بأفكارهما وثقافتها كثيراً خصوصاً بما يرتبط بمفاهيم من قبيل: الدور التأويلي، تجربة المؤلف، روح العصر، وغيره.

ويعتقد آست أنَّ الهدف الأصلي لفقه اللغة يتجلى في فهم روح العصر القديم(Geist) [٣٧] الذي يتجلى في الآثار المختصّ به[٣٨]؛ لأنَّ الأثر إذا أرتبط بالعصر القديم فإنّه يعكس أمرين مهمين:

- نبوغ المؤلّف وفكره.
- الروح العامّة الحاكمة[٣٩].

وهذا ما يبتني عليه الدور التأويلي[٤٠]، " ففهم روح العصر القديم يتوقّف على فهم الآثار المختصّة والمستقلّة الخاصّة به، وفهم الآثار المختصّة يتوقف على فهم الروح الكلّية الحاكمة على ذلك العصر"[٤١]، وهذا أمرٌ عامّ يشمل جميع المراحل التاريخية، وهذا ما دعا شلاير ماخر لتأسيس فكرة علم التأويليّة العام؛ فالفهم عنده عملية تكرار لتجربة المؤلّف التي اختبرها في أثناء التأليف.

ويلحظ المتتبع بوضوح مدى تشابه الأفكار بين شلاير ماخر وديلتاي وبين آست فيما يرتبط بالدور التأويلي ونبوغ المؤلّف وإعادة بناء الأثر، لا سيما ما يرتبط بالتأويليّة المنهجية، إذ تعرض لها الأخير في أبحاثه بأماكن عدّة بنحوٍ أو بآخر.

أوغوست وولف

يرى وولف أنّ علم التأويل عبارة عن علم بقواعد معيّنة، تختلف باختلاف موضوعاتها، يتمّ خلالها فهم الآثار الإنسانية، وبالخصوص الافكار المكتوبة/ الملفوظة للمؤلف كما أرادها، فتأويلية الشعر تختلف عن تأويلية

التاريخ، وهي تختلف عن تأويلية الحقوق، وهكذا...

ولا يمكن فهم الأثر إلّا عبر النفوذ إلى الفضاء الفكري للمؤلف ومحاكاته في تفكيره، وهذا يتم بمرحلتين:

الأولى: الاستعانة بعلوم النحو واللغة، وكل ما له مدخلية في فهم النصوص وتفسيرها تفسيراً صحيحاً.

الثانية: الاستعانة بالتفسير والتأويل التاريخي، والالتفات إلى التجارب والمعارف المرتبطة بحياة المؤلف[٤٢].

وقد فهم شلاير ماخر من نظريات آست وولف إنّ جميع المتون، مهما كانت الاختلافات بينها، لا تخرج عن كونها لغوية، فكون النصّ دينياً أو غير ديني لا يخرجهُ عن الوحدة الأساسيّة التي في داخلها[٤٣] ممّا يعني أنّ فنّ الفهم واحدٌ في واقعه، فيمكن للقواعد المتبعة في فهم النصوص المقدّسة أن تستخدم في فهم النصوص العرفية والعلمية، وبمعرفة هذه النصوص وتنظيمها يمكن الوصول إلى علم تأويلي عامّ يشكل الأساس لأيّ علمٍ تأويلي خاصّ.

فليس ثمّة تفاوت بين القواعد الحاكمة على النصوص الدينيّة وبين القواعد الحاكمة على غيرها، " إنَّ شلاير ماخر أوّل محقق كان بصدد تأسيس نظريّة عامّة للتأويل والتفسير، نظرية يمكن الاستفادة منها في المتون والنصوص غير الدينيّة".

وقد بدأ شلاير ماخر فكرته عبر التمايز الذي ارتآه بين الخطاب الفهم؛ إنَّ التأويليّة ليست علم كلام وإنّما هي فنّ فهم، " كيف يمكن لنا فهم الخطاب؟".

ويفسر الفهم، بالاستلهام من افكار آست وولف، بأنَّه " تجربة واختبار أعمال المؤلّف الذهنيّة "، ويتّضح في هذا التعريف البعدان الاساسيان للتأويليّة

المنهجيّة، فالفهم يبدأ من انتهاء البيان وثباته، المطالع إلى أعماق بنيتها وأساس أفكارها، وعليه فالتفسير أمرٌ مركب من بعدين (نحوي / نفسي) يتداخلان مع بعضهما ببعض. "

فطرحُ شلاير ماخر يشمل البعدَ النحوي اللغوي(Grammatical) الذي يفسر النصّ طبق الأصول والضوابط المعمول بها فيه، والبعد النفسي (Technical)، وهو مرحلة أعلى من اللغة يبحث في ذهنية المؤلّف وقصده[٤٤].

ويبتني هذان البعدان على فرض أساس" إنّ المعنى يتحقق عبر رابطة متقابلة من البناء اللغوي وأفكار المؤلف، وبتعبيره هو " إنّ أيَّ كلام له نسبة من طرفين يتكوّن فيها اللغة وفهم الكلام من حيث إنّه تركيب لغوي، (ككل)، ومجموع فكر المؤلف، من حيث انه أمر واقع في ذهن المتكلم. (المصدر نفسه)[٤٥].

وقد شكّل هذان البعدان ركناً أساسيّاً للتأويلية المنهجية[٤٦]، والتأويليّة المتمحورة حول النصّ، التي نظّر لها بول ريكور الذي صبّ كلّ اهتمامه على المتن دون المؤلف، فالمهم بنظره هو تجربة القراءة لا ذهنية المؤلّف (Ricoear، ١٩٩١ :١٠٧-١١٣)، مركزاً في أنّه لا يوجد أيّ رابطة تحاورية (Dialog) أو أيّ مسألة أُخرى بين القارئ والكاتب[٤٧]، فعالم النصّ لابدَّ أن يكون مستقلاً عن المؤلف، لا بل إنَّ الارتباط الصحيح والكامل مع المتن إنّما يتيسر عندما يكون المؤلّف ميتاً، أو أن يفرض كذلك (Ibid).

فتأويليّة شلاير ماخر لها بعدان: بعدٌ نحوي متوجه للمشخصات القوليّة لكلّ لغةٍ، إذ من المسلم به أنَّ هناك اشتراك في المعنى بين المؤلّف وبين القارئ[٤٨]، وبعد نفسي متوجه لذهن المؤلّف وواقعياته؛ ففي البعد النحوي،

يتم فهم الأثر بالتوجه إلى الجمل والأجزاء المتألف منها المتن، فضلاً عن الآثار الأُخرى التي لها علاقة بالموضوع؛ وفي البُعد النفسي، يتم فهم المتن عبر التوجه إلى الفضاء الفكري للمؤلف وتشخصه وانحصاره في واقعيات حياته، وفي التباين له مع حياة وآثار الآخرين.

وعليه فإنّ كلّ متن يجب أن يفهم من لحاظين:

- نسبته مع اللغة المشتركة بين الأفراد، والتي يكون المتن جزءاً منها.
- فهم المتن بعنوان كونه جزءاً من الحياة الذهنيّة والنفسيّة للمؤلف وخالق الأثر.

ونشهد في كلا هذين البعدين دوراً تأويلياً[٤٩] يشابه كثيراً الدور التأويلي الذي أشار اليه آست، وهو هنا إرجاع الفهم وتعليقه على شيء يجب أن نفهمه من خلال ما نريد أن نفهمه وبالعكس، ففي البعد النحوي مثلاً لا يفهم معنى الكلمة الواحدة في الجملة إلّا من خلال ملاحظتها في كلّ المتن، ومعنى المتن ككلّ لا يتّضح إلّا من خلال ملاحظة معاني الكلمات كلّ على حدة.

أمّا في البعد النفسي، فإنّ فهم الجهة الكليّة لفكر المؤلّف مرتبط بدرك آحاد كلماته وآثاره، ودرك آحاد آثاره مرتبط بدرك الجهة الكليّة لفكره وذهنه[٥٠].

لقد اعتقد شلاير ماخر بدايةً بوحدة الفكر واللغة التي يتشكّل على أساسها فهم الإنسان عن العالم، وقد ركّز أواخر عمره في كشف نيّة المؤلّف ومقصده في خلق الأثر عبر إعادةٍ لتجربته الذهنية، وهي ليست عملية تحليل نفسي أو تفسيرٍ للعلل والعوامل، وإنّما هي عملية إعادة صياغة تجربة فكر شخص آخر عبر تفسير كلامه وتأويله.

وهذا يعني أن يقوم شخصٌ بالذهاب أكثر من المتن، والخروج عن

محدودية النصّ، وعن نفسه، ويضع نفسه مكان شخص آخر (المؤلف) عبر عملية هي في الاصل شهوديّة وحدسيّة؛ ليعيد صياغه المعنى كما أراده له عبر فهم نيته ودركها بشكلٍ مباشر[٥١].

لقد عدّ شلاير ماخر: أنّ إعادة تجربة المؤلّف هي غاية علم التأويليّة، بل إنَّ الهدف النهائي للتأويليّة هو فهم الكاتب أكثر من فهمه لنفسه.

وقد شابه المنهج المعرفي لسكينر بالتأكيد على نيّة المؤلّف وإعادة صياغة الفضاء الذهني، إلى حدٍّ كبير الأبعاد المعرفيّة لتأويليّة شلاير ماخر، وقد أكّد كلّ من جاء بعدهما من العلماء المهتمين في التأويليّة المنهجيّة فكرةَ المؤلّف وتجربته في الحياة، وإنّ الفهم أشبه بمواجهة إنسان مع إنسان آخر، وهو كما أسلفنا أمر مختلف ذاتاً مع التفسير في العلوم التجريبية.

إلى هنا نكون قد سلّطنا الضوء على أسس التأويليّة العامّة والتأويليّة المنهجيّة، ويعدّ العالمان بِتي وهيرش أخلاف شلاير ماخر وديلتاي من جملة المنظرين لهذا النوع من التأويليّة، وسنتعرض لهما في ما تبقى من البحث، وبذلك نكون قد أكملنا البحث في التأويليّة المنهجيّة.

بِتي وهيرش

سعى بِتي وهيرش تقديم نظريّة عامّة لتفسير عينية التجارب الإنسانيّة، والآثار المكتوبة، متابعين بذلك ما بدأه شلاير ماخر وديلتاي في تأسيسهما علماً تأويليّاً يؤمن أصولاً وقواعد للتفسير العيني المعتبر، منتقدين التأويليّة عند هايدغر وغادامر، بوصفها تأويليّة نسبية[٥٢] تضادّ العينيّة التاريخيّة[٥٣].

وكلّ من يطالع كتب كلّ من بتي[٥٤]، هيرش، وغادامر، يلحظ هذا الأمر بوضوح، فكتاب علم التأويليّة بوصفها منهجاً عامّاً للعلوم الإنسانيّة[٥٥]

لبتي؛ إنَّما كان اعتراض كتاب غادامر الحقيقة والمنهج، ويرى الأخير أنَّ كتابه يسعى لتبيين أنَّ المنهج لا يكون طريقاً للوصول إلى الحقيقة؛ لأنَّها، والكلام لغادامر، لا تتأتّى إلَّا عبر الجدل Dialectic، في حين أنَّ بتي كان بصدد إعداد منهجيّة تفسر لنا الآثار الإنسانيّة، أي منهجاً يستفاد منه في عموم معارف العلوم الإنسانيّة يحدّد التفسير الصحيح؛ لأنَّ موضوع التأويل عنده[٥٦] مستقل عن عمليّة فهمنا، يخبرنا شيئاً لم نعلمه من قبل[٥٧].

هذا التموضع لـ "بتي" يشبه كثيراً العينيّة في المذهب الواقعي، ويمكن تصنيفه في خانة التأويليّة المنهجيّة المتمحورة حول المؤلف، رغم أنَّه قد تعرض لانتقادات شديدة من قِبَل غادامر، فالتأويل عنده - ضرورة- هو تحديد وإعادة بناء المعنى الذي تمكّن المؤلّف من أن يجسده باستخدامه نوعاً خاصّاً من المادة.

والواضح إنّ مراده عملية إعادة بناء الأثر بواسطة الإنسان المؤول نفسه، والذي وهو عكس عملية التصنيف، وهذا ما أشار اليه آست آنفاً، وتابعه عليه ماخر وديلتاي وبتي وهيرش واسكينر.

ويصرّ بتي على أنّ عملية إعادة بناء الأثر يجب أن تعتمد نظاماً وأسساً خاصة تحدّد لنا التفسير الصحيح من غيره من التفاسير، بوصفها شرائط خلق الأثر ومقدماته، ونيّة المؤلّف ومقصده، وغيرها من الأصول الأساسيّة الأُخرى التي يذكرها.

هيرش

حدّد هيرش في رسالته (صحّة التفسير)[٥٨] والتي نشرت سنة ١٩٦٧م، معياراً تقاس به صحّة أيّ تفسير (أيّ شرح وبيان المعنى اللفظي" الفقرة")، " وكانت

الرسالة في الأساس محاولة في إيجاد مِلاكٍ يؤيّد التفاسير التي لا تنحصر في الدلالة فقط، وقد شخصه أنه نيّة المؤلّف ومقصده في إيجاد النصّ؛ فهدف التأويل - أساساً- هو إعادة بناء هذه الموقعيّة التأليفية".

وهذا يفيد أنَّ إعادة بناء موقعيّة التأليف ما هي؟ في الواقع، سوى إعادة بناء معكوسة للحركة التي تنتهي بخلق الأثر، وهو قبل أيّ شيء إعادة بناء لنيّة المؤلّف في خلقه الأثر.

ورغم تصريح مؤيّدي التأويليّة المنهجيّة من ولف إلى بتي بوجوب إعادة بناء نيّة المؤلّف وفهم مقصده في أيّ عملية فهم، إلّا أنّ الذي يميز هيرش من غيره تأكيده نيّة المؤلّف ومقصده بعنوان أنّهما موجودان معيّنان[٥٩] يمكن فهمها فهماً صحيحاً عبر جمع القرائن العينيّة له.

فأيّ نصٍّ أو أثر إنساني له معنى لفظي (معيّن) يختلف عن المعنى meaning، والدلالة، والأهميّة significance، وهو اختلاف مرتبط بشكلٍ وثيق بنيّة المؤلّف وذهنيته، وهو ما يمكن عدّه الأساسَ في التأويليّة التي ينظّر لها[٦٠].

اللفظ والمعنى عند هيرش

يرى هيرش أنّ المعنى اللفظي الذي أراده المؤلّف ثابت لا يتغيّر مستبطنٌ في الأثر، يدرك عبر تحليل المتن تحليلاً لغويّاً داخليّاً، وتحليل الشواهد الخارجية التي تحكي عن نيّة المؤلّف ومقصده، وهذا هو الملاك المعياري الوحيد المفترض للتأويل الصحيح، وهو أمرٌ يمكن تشخيصه، إنّ التأويليّة هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن من خلالها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحوٍ موضوعي محدد، إنّ التأويليّة التي لا تبحث عن صحّة التأويل ليست علماً.

وما ذهب إليه هيرش هنا إنَّما لأجل إضفاء الاعتبار والمعياريّة على عمليّة التأويل وتفسير الألفاظ التي أرادها المؤلف، والمعنى بنظره، كما قلنا، حقيقة معيّنة ثابتة في المتن تخضع لعوامل الزمن، (نحن نميل إلى وجود معنى في المتن متعينٌ ثابت لا يقبل التغيير)[٦١].

وهذا ما عناه هو بالتمييز بين المعنى وبين الدلالة، مركزاً في أنَّ المعنى الحقيقي والأساس يبقى مستبطناً داخل المتن، والفهم كشف عن هذا المعنى[٦٢].

إنّ فنّ الفهم في فلسفة هيرش تعني كشف المعنى الذي استُبطن في المتن عبر فهم مفرداته اللغويّة والاصطلاحية والقرائن الخاصة، أمّا فنّ التفسير، فإنَّه يتم عبر المفردات اللغويّة والاصطلاحات المعاصرة للمفسر، وهي متفاوتة مع ما يوجد في المتن نفسه.

فنحن بدايةً نفهم المتن من المتن نفسه، ثُمَّ نقوم بشرحه للآخرين بمفرداتٍ جديدة ومصطلحاتٍ أفرزها تقدّمنا العلمي ورشدنا الاجتماعي؛ من دون أن يؤثر ذلك على الموضوع الأساس الذي أوجده المؤلف.

فضلاً عن أنَّه هنالك مرحلتان متأخرتان منطقيّاً عن الفهم والتفسير هما الحكم والنقد، " فهيرش يؤكد أنَّ الأصل الموضوعي في كلّ التفاسير والأحكام هو الفهم المشترك من المتن ذاته، وهو فهم ضروري وحتمي لأيّ تفسيرٍ أو حكم.

المعيار في الفهم الصحيح

ويصرح هيرش أنّ نيَّة المؤلّف ومقصده هما المقياس والمعيار الوحيد لتحديد وفهم المعاني اللفظية وتحقيق الفهم المشترك من خلال المتن، وهو أمرٌ

تميّزت به العلوم الإنسانيّة من العلوم التجريبية، وبالأخص التأويليّة المنهجيّة المتمحورة حول المؤلف، ولكن ما هو السبيل للوصول إلى فهم نيّة المؤلف؟

يقول هيرش: لا سبيل أمامنا سوى المعايشة مع المؤلّف عبر التجربة النفسيّة وعمليّة إعادة البناء الذهنيّة، والتي إن تمّت لا تبقِ شيئاً يحتاج إلى تفسير، هذه هي الوظيفة الأساسيّة لعلم التأويل، فليس من البعيد أن تكون إعادة معرفة المتن لأجل إثبات احتمال أنَّ مراد المؤلّف هو المعنى نفسه الذي ننسبه إليه بما فهمناه من المتن، [إن التأويليّة عند هيرش ليست هي نظريّة الفهم، بل منطق التحقيق، إنّها النظرة التي يتسنّى لنا بواسطتها أن نقول: هذا هو ما كان يقصده المؤلّف من كلامه، وليس ذلك].

إنَّ الوظيفة الأساسيّة للتأويليّة هو إعادة بناء تجربة المؤلّف بما يحمله من ثقافة وتجارب اجتماعية، إنَّها عمليّة معقدة وشاقّة، إنّ إعادة البناء هي معايشة الآخر الذي يتكلم [إنّ إعادة البناء نوع تصور لأفكار المؤلّف الأساسيّة].

إنّ ما طرحه هيرش من آليّة للوصول إلى نيّة المؤلّف ومقصده بوصفهِ مقياساً معياريّاً للفهم والتفسير الصحيح، يتم عبر الاستفادة من التحليل المنطقي ودراسة السيرة الذاتيّة للمؤلف وكلّ آثاره وخطاباته وسبك بيانه، والسياقات التأريخيّة النوعيّة (الموضوعية)، وغيرها من موارد البيوغرافيا.

وقد وجهت إلى هيرش كثيراً من الانتقادات، إذ من الممكن أن يتفاوت الوعي البيوغرافي مع نيّة المؤلف، فلا نسبة تلازميّة بين الطرفين، كما أنَّه لا يمكن الوصول إلى رابطة صحيحة بين تأثير التجارب العينيّة لحياة المؤلف، وبين نيّة المؤلّف ومقصده، بل من الممكن أن يتفاوت هذان البعدان، كما أنَّه من الممكن أن تكون هناك مسافة تاريخيّة لا يمكن عبورها بين حياة المؤلّف

وبين أثره، أو أن لا يستطيع المؤلّف أن يفرغ كامل ذهنه في الأثر الذي يكتبه.

ولا يملك هيرش في مقام الإجابة غير ما ذُكِرَ[٦٣]، وألّا نقع في متاهة النسبية في الفهم وعدم المعياريّة، فلا يمكن عندها التحديد للتفسير الصحيح من غيره.

الخلاصة

إنّ كلّ ما تقدّم معنا عبارة عن نظرة مختصرة لعلم التأويليّة بشكل عامّ وما لها من أثرٍ في منهجة العلوم الإنسانية، وقد تمّ التركيز في التأويليّة المنهجيّة المصنّفة بأنّها الأساس الواقعي لكلّ فروع علم التأويل.

ولم نسلط الضوء كثيراً على التأويليّة الفلسفيّة والتأويليّة النقديّة، رغم مساهمتها الكبيرة في توسعة مباحث العلوم الإنسانيّة وتعميقها، إذ الغرض هو الاضاءة على التأويليّة المنهجية، بأفكار كلّ من شلاير ماخر، وديلتاي وبتي وهيرش.

وقد انصبّ تأكيد هؤلاء على التأويليّة المنهجيّة لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، وعلى عبر المعايشة مع المؤلّف ومقصده، وإعادة خلق الأثر، الفروض المسبقة، وغيرها.

لقد أسّس علم التأويليّة في الأساس ليقابل الوضعيّة التجريبيّة، باعتماده الفهم في مقابل التفسير، وهو أمرٌ مرهون لأفكار ديلتاي وويبر وجهودهما.

وتغدو التأويليّة اليوم مبنىً عامّاً في منهجيّة العلوم الإنسانية، أثّرت وتأثّرت بالعلوم التجريبيّة، بنوع تآلف وترابط بين المنهجين.

المصادر

- أحمدى بابک. ساختار وتأويل متن، ط٤، طهران.
- بلايشر جوزيف، كزيده هرمنوتيك معاصر، ترجمة سعيد جهانكير، ط١، طهران، برسش.
- بالمر ريتشارد، (علم التأويل)، ترجمة محمّد سعيد حنايي كاشاني، ط١، طهران: هرمس.
- بول ريكور، رسالة التأويل، ديفيد كوزنزهوي، حلقه انتقادي، ترجمة فرهاد مرادبور، ط٢، طهران: روشنكران.
- فروند جولين، النظريات ذات الصلة بالعلوم الإنسانية، ترجمة محمّد علي كاردان، ط٢، طهران: مركز نشر دانشكاهي.
- كرباي آنطوني، مدخل للتأويليّة، فريديريك نيتشه وآخرون، التأويليّة المعاصرة،مختارات، ترجمة بابك احمدي وآخرون،ط٢ طهران: مركز.
- كوزنزهوي ديفيد، حلقه انتقادي، ترجمة مراد فرهادبور، ط١ طهران، روشنفكران.
- منوتشهر عباس، تأويليّة العلم، ط١، طهران، بقعة.

• Paul Ricoeur، ١٩٩١، from Text to Action، Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson، Evanston: North Western University press.

E.D.Hirch.،١٩٦٧ Validity in Interpretation، Yale University press. P. .٢١٤

مصادر الترجمة

- واعظي أحمد، مدخل إلى التأويليّة، ط١، قم: مركز التحقيق الثقافي والفكر الإسلامي.
- أحمدى بابک. ساختار وتأويل متن، ط٤، طهران.
- بالمر ريتشارد، علم التأويل، ترجمة محمّد سعيد حنايي كاشاني، ط١، طهران: هرمس.
- بارة عبد الغني، التأويليّة والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط١، بيروت: منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم ناشرون
- فهم الفهم، مدخل إلى التأويليّة، عادل مصطفى، ط١، بيروت: منشورات دار النهضة.

الهوامش

(١) يطلق على العلوم الإنسانيّة في الفكر الالماني اسم العلوم الروحية Geisteswissenchaften.

(٢) إنَّ التأويليّة (Hermeneutics) هي الحدّ التعريفي للإنسان، فالإنسان موجود تأويلي، تماماً كما يحده المناطقة الإنسان حيوان ناطق.

(٣) وهو رسول آلهة الأولمب الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة. ثُمَّ يترجم مقاصدها إلى اهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من اضطلع الإلياذة والأوديسا أنَّ هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس كبير الآلهة إلى كل من عداه وبخاصّة من جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك كان عليه ان يعبلا البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر. المترجم.

(٤) إنَّ الاصل اليوناني للفظة التأويليّة (Hermeneutics) يوحي بعمليّة الافهام، وبخاصّة حين تشتمل على اللغة، فاللغة هي الوسيط الاساس في هذه العلميّة بلا ريبٍ، هذه الافهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الاساسيّة لمعنى لفظة Hermeneuein و Hermeneia في الاستخدام القديم، هذه الاتجاهات الثلاثة للفعل يؤوّل في اليونانيّة هي:

١. يعبر بصوت عالٍ في كلمات، أي يقول أو يتلو.

٢. يشرح، كما في حالة شرح موقف من المواقف.

٣. يترجم، كما في حالة ترجمة من لغة إلى لغة أجنبية. المترجم.

(٥) وهذا ما قمنا به في ثنايا البحث.

(٦) يتعارف التعبير عن التأويليّة (Hermeneutics) المنهجيّة بعبارة التأويليّة (Hermeneutics) بوصفها أساساً منهجياً، ولكننا اخترنا الأوّل لسهولته في التعبير.

(٧) والكلام هنا حول ملاكات تقسيم التأويليّة (المترجم).

(٨) ويمكن التعبير عنها بالتأويلية (Hermeneutics) الموروثة مقابل التأويليّة (Hermeneutics) الحديثة والمعاصرة.

(٩) يعتقد شلاير ماخر أنَّ الفهم ضرورة تأويلية تتطلبها النصوص، سواء كانت فلسفيّة أم أدبيّة أم قانونيّة أم دينيّة، وهو فيما ذهب اليه، يرى بأنَّها وإن كانت هناك فروق دقيقة بين طبيعة هذه النصوص ومجالات عملها ممّا يتوجب إنشاء أدوات اجرائية تتناسب وخصوصية هذه النصوص، فإنَّ المؤكد هو وجود قاسم مشترك يوحدها ويجعلها لحمة واحدة، إنَّه جسد اللغة بوصفها سمة جامعة بين كلّ المجالات، ومن ثُمَّ استعمالها داخل البناء اللغوي، أيّاً كانت طبيعة النصّ.

وهذا ما جعله يرسم أوّل معلم من خيوط مشروعه لتأسيس تأويليّة (Hermeneutics) عامّة تكون بمثابة الأصل أو المنطلق لكلّ تأويلية (Hermeneutics) خاصّة. المعرب.

(١٠) يعدُّ ديلتاي الحد الفاصل في تعريف تأويليّة (Hermeneutics) القرن العشرين وبه ترتسم حدة مرحلة التأويليّة (Hermeneutics) المعاصرة.

(١١) وليس هذا تقسيماً تاريخياً بالمعنى الحرفي للكلمة، بل يشمل أموراً غير تاريخية، تترتب على واحدها نتائجه التفسيرية الخاصّة به، يؤكد وجهة خاصّة من وجهاتها، تبين خلالها المعطياتِ والنتائجَ.

(١٢) ويراد به الدين بعد الحركة الاصلاحية التي قام به مارثين لوثر في الفكر المسيحي.

(١٣) التأويل (Hermeneutics) بوصفهِ أساساً منهجياً للعلوم الإنسانيّة.

(١٤) المراد بالكون هنا هو الكينونة والوجود فلا يحصل خلط في الفهم.

(١٥) أي معنى الكون.

(١٦) إنَّ عالمنا الرمزي ليس منفصلاً بأيِّ حال عن وجودنا، وبخاصّة في عالمنا اللغوي، فنحن لغةٌ، بمعنى أنَّ ما يميزنا كأشخاص هنا أننا موجودات واعية بذاتها، أي بوسعها أن تعرف نفسها رمزياً وأن تنعكس على نفسها تأمليّاً.

يقول هايدغر: اللغة تئول الإنسانَ، فنحن لسنا موجودات تستخدم الرموز بل موجودات مشيدة بهذا الاستخدام مجبولة به. المترجم

(١٧) منوتشهري عباس، تأويليّة العلم ؛ بلايشر جوزيف، منتخب التأويليّة المعاصر، ترجمة سعيد جهانكيري، بتصرف مع تقديم وتأخير.

(١٨) المراد بالسلطة هنا هو المعنى العامّ أي: مطلق القدرة، لا المعنى الخاص الذي يشير إلى الدولة.

(١٩) Philology.

(٢٠) كانت ضرورة وجود هذا العلم بسبب انه كان يوجد في بعض المتون القديمة كلمات غير مفهومة ومعقدة، أو ساقطة أو ممحية، مما كان يوجب شبهة في فهمها وتفسيرها، مما اوجد تفاسير عدة من متن واحد أو كلمة واحدة، من هنا سعى العلماء لتعيين آلية للفهم اللغوي عبر استخدام علم فقه اللغة والمنهج الفيلولوجي.

(٢١) مع ظهور حركة الاصلاح الديني البروتستانتي ظهرت الحاجة إلى تفسير الكتاب المقدّس دون عون من سلطة الكنيسة، كان على الكهنة البروتستنت، وقد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكئوا على انفسهم في تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً لا يستند إلى سلطة الكنيسة.

وبالنظر إلى تعدد التفسيرات الممكنة لأيِّ نص انجيلي فقد ألحّت الحاجة إلى تأسيس مبادئ ومعايير للتفسير الصحيح. المترجم

(٢٢) التي تفسّر ظواهر الطبيعية.

(٢٣) التي تسعى لفهم الظواهر الإنسانيّة والاجتماعيّة.

(٢٤) إن التمايز بين المعنى والعلّة، وبين الفهم والتفسير احد المباحث الاساسيّة والمهمّة في مباحث فلسفة العلوم.

(٢٥) رأي ديلتاي أنَّ مهمة التأويليّة (Hermeneutics) وضع الأصول التي تدعم العلوم الإنسانيّة والتاريخيّة، ومن هنا بذل جهوده في سبيل الوصول لمنهج عامّ للعلوم

الإنسانيّة وبناء نظام أساسي لهذه العلوم، هـذا النظـام يـشتمل عـلى الخطـوط العامّـة والأسس الشاملة لمختلف أنواع العلوم والمجالات الإنسانيّة سواء الفنيّة أو الفلـسفيّة والحقوقيّة والدينيّة والتاريخيّة، حيث تمثـل هـذه الخطـوط والأسـس العامّـة الـشاملة المناهج والأصول والقواعد المعياريّة، لتؤدي بالتالي إلى الـدفاع عـن موضـوعية هـذه العلوم ومعطياتها وتحكيمها.

ولذلك حاول أن يضع منهجاً عاماً لدراسة العلوم الإنسانيّة، يصل من خلاله للفهـم الموضوعي، وذلك لأنَّ لها منهجاً يختلف في طبيعته عـن المـنهج التجريبـي في العلـوم الطبيعية، فالطبيعة غريبة عـن الإنـسان ويـستطيع المـرء إدراكهـا بواسـطة الملاحظـة الحسيّة، أمّا العالم التاريخي الاجتماعي، فهو عالم الإنسان، ولا يمكنـه إدراكـه إلَّا مـن الداخل؛ ولهذا فإن العلاقة بين الإنسان والموضوع في العلوم الروحية علاقة مبـاشرة؛ لأنَّ هذا الموضوع هو (التجربة الإنسانية الحية)، ومـن هنـا فـإنّ الأسـاس في العلـوم الروحية هو التجربة الحيّة، ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنيّـة كـما نستشعرها ونحياها ونعيها (المترجم).

(٢٦) يؤكد ديلتاي الفرق بين خصوصية وأهداف منهج العلوم الإنسانيّة والطبيعيّـة، فـإنَّ خصوصية منهج العلوم الإنسانيّة وهدفه، الفهم والتفسير، بينما في الطبيعيّة التوصيف والاستعراض للعلاقات العلميّة للظواهر الطبيعيّة مـن خـلال التجربـة، وموضـوع العالم الطبيعي الحوادث والظـواهر التـي ليـست مـن صـنع الإنـسان، ففـي العلـوم التجريبيّة هناك شيء خارج عن الإنسان كجبل أو حيوان يحـاول البحـث عنـه، بينـما المؤرخ يبحث عن فهم ما صنعه الإنسان وأعماله ونشاطاته حيث يحـاول فهمهـا مـن خلال التعرف على نواياه وأهدافه وآماله وشخصيته وخصائصه وظروفه، فموضـوع البحث في العلوم الإنسانية هو الإنـسان نفـسه أو جانـب مـن حياتـه، حيـث يكـون الباحث وموضوع بحثه من (نوع واحد) فهو الإنسان يريد أن يبحـث عـن الإنـسان ومهمة الباحث فيه (التفسير) لا (التوصيف).

فمنهج العلوم الطبيعيّة استقرائي علمي، وأما فهم العلوم الإنسانيّة والتاريخيّة فهو تأويلي تفسيري، لا علاقة له بالاستقراء؛ لأنّه لا يتكرر ولذلك يمكن معرفته من خلال البحث ومنهج التفسير. المترجم

(٢٧) لكي نؤول أيَّ تعبير في الحياة الإنسانية، يلزمنا فعل من الفهم التاريخي، وهي عملية تختلف جوهرياً عن الفهم العلمي التكميمي للعالم الطبيعي، ذلك ان ما تقوم به هذه العلمية من الفهم التاريخي هو معرفة شخصية بما يعنيه كائن إنساني آخر، ويكمن الفرق بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الثقافيّة في موضوع الدراسة من جهة، وفي طريقة الدراسة، أو منهجها من جهة أُخرى، موضوع العلوم الطبيعيّة هو أشياء العالم بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الآخر، وقد يستقر الاختلاف بينهما في:

التفسير Explanation .

الفهم Understanding المترجم.

(٢٨) والعلوم الطبيعية والتجريبيّة تفسر موضوعها من خلال الروابط السببية Causal، إنَّها تعرف موضوعها من الخارج، ويبقى موضوعها غريباً عن العالم الإنسان.

أمّا الفهم في المقابل يعرف موضوعه كائن إنساني أو انتاج إنساني من الداخل، فإنَّ بمقدوري - يقول ديلتاي- أن اعرف الحياة الباطنية لشخصٍ آخر لأنّي شخص أيضاً، وليست هذه معرفة بالروابط السببية، بل معرفة شبكة من المعاني مماثلة لشبكة من المعاني التي أفهم بها نفسي. المترجم.

(٢٩) يقول ديلتاي: ليس من خلال الاستبطان Introspection يتأتى لنا أن نفهم أنفسنا، بل من خلال التاريخ وحده، وأننا لا نخبر من خلال مقولات آلية سببيّة، لا في لحظات فردة معقدة من "المعنى". المترجم.

(٣٠) ينصب اهتمام فيلسوف الحياة من أجل الوصول إلى واقع غير مزيف بالعوارض الخارجيّة وبالثقافة، فكلمة الحياة حتى ذلك الحين (القرنان الثامن والتاسع عشر) صرخة احتجاج ضد ثبوت التراث الفكري وتحديداته، وضد النزعة الصورية العقليّة

المحضة، وضدّ أيّ فكرٍ مجرّد يغفل الفرد ككل، ويعمى عن الشخصيّة الحيّة الشاعرة المريدة، ويعد روسو وجاكوبي وهردر وفيخته وشيلنج وغيرهم من مفكري القرن الثامن عشر، من الفلاسفة المرهصين بفلسفة الحياة في محاولاتهم إدراك الوجود الإنساني فـ العالم من حيث هو امتلاء خبروي.

وتشير كلمة الحياة إلى قوى الإنسان الداخلية مجتمعة ملتئمة كمقابل للقوة السائدة للفهم العقلي، واعتبر شلاير ماخر فلسفة الحياة هي الحضور الحي للوعي والعيش الإنساني في مقابل التأملات المجرّدة وغير المفهومة للفلسفة المدرسيّة، أمّا فيخته فقد اعتبر أنَّ اساس فلسفته هو التناقض بين ثبوتية الكينونة والتدفق العارم للحياة.

وقد أفصح ديلتاي في اتجاهه المضاد في صورة رفضٍ لأشكال الفكر ذي التوجه السببي Causality – oriented والنزعة الطبيعية Naturalistic، عندما يُستخدم بهدف فهم الحياة الباطنية والخبرة الداخلية للإنسان. المترجم.

(٣١) رغم أنَّه يركز أكثر على المتون والآثار الفنيّة، وبالخصوص تلك التي لها وجهة لسانية، ويعتبرها أكثر أنواع الحياة فائدة وأصالة، يمكن ادراك موضوعها وتحقيقه عبر التأويليّة (Hermeneutics).

(٣٢) الذي يسميه ديلتاي الذهن العيني.

(٣٣) فتجربة الإنسان في التاريخ تغدو الاساس الفلسفي في المنظومة الديلتية، إذ مدار الكلام في مسألة التأويل عنده ينبني على هذا المفهوم، لذا فمهمة التأويليّة (Hermeneutics) لا تنحصر في اعادة بناء النص بعيداً عن ظروف التجربة الابداعية التي صحبته، ولا باستحضار تجربة الحياة بمفهومها البسيط، وانما بإعادة انتاج الحدث الاصلي الذي تم انتاج الاقر فيه، عند ذلك لم يعد بالإمكان فهم الاثر بشكل كاف على انه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية، ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وانما ايجاد انتاج ما، الفهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية وانما في التكون اللاحق لموضعة روحية، اي يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة، " ان يرجع بصورة

دائمة إلى المبدع المقوم، الفاعل، المعبر عن نفسه، الموضع ذاته".

(٣٤) وهذا ما دعا العلماء بتسميته بـ أبو علم التأويليّة (Hermeneutics) الحديثة.

(٣٥) وبتعبير وولف "اننا نحتاج إلى التأويليّة (Hermeneutics) في التاريخ وغيرها من الفروع المعرفية الأُخرى التي تتفرع عنها".(بالمر: ١٣٧٧، ٩٥).

(٣٦) وله أثران مهمّان في علم اللغة أراد أن يكون أولهما مقدمة للثاني هما:

مباني الصرف والنحو وعلم التأويليّة (Hermeneutics) والنقد.

أصول علم اللغة.

ويذهب آست إلى أنَّ المقصود من الدراسة اللغوية هو درك روح العصر القديم، لأنَّ كل الصور الظاهرية تشير إلى تلك الحقيقة الباطنيّة المغمورة والمنسجمة معه، فعلم اللغة ما هو إلَّا وسائل لدرك المحتوى الظاهري والباطني للأثر ووحدته التي تشير إلى وحدة أعلى منها وهي روحه (نبع الوحدة الباطنية للأثر)، لذلك فإنَّ تعلم اللغة بهذا الغرض يكتسب بعداً معنوياً وروحياً ويكون لها وظيفة أخلاقيّة وتربويّة.

وهذه النظرية تؤكد أنَّ الروح هذه لا يمكن أن تدرك دون التحقيق والبحث في الكلمات لأنَّ اللسان هو الواسطة الأوّلية في انتقال الأمر الروحي والمعنوي إلينا، وبما أنّه يجب علينا قراءة العصر القديم فلا بدَّ لنا من تعلم اللغة وعلومها.

(٣٧) ويعتقد آست أنَّ الروح (Geist) لا تمكننا من الاطلاع على روح العصر وحسب وإنَّما تشفعها بمعلومات عن نفس المؤلّف ونبوغه الفردي.

(٣٨) والمتن في تفكير آست لا بدَّ أنَّ تكون هناك فروضاً موضوعيةً تتضمن أصولاً أساسية موضحةً للمتن، لذلك نرى أن علم التأويل (Hermeneutics) علم متمايز عن علمي النحو والصرف، فليس هو نظرية تركيب المعنى وإنما هو استنباط له من المتن، وعقلنا هو الواسطة التي من خلالها يمكن لنا ان نتعقل معاني كتابات العصر القديم. المترجم.

(٣٩) ويعتبر آست أنَّ كلّ ما هو موجود وما يمكن له أن يوجد كان من الأزل في الروح

ثُمَّ توسع وتشعب؛ تماماً كالنور الذي ينقسم إلى اكثر من ألف لون، وهذا بعينه ما يشير إلى الوحدة المعنوية والروحية للعلوم الإنسانية، أي إنَّ الروح (Geist) هي المنبع لأي تحوّل وصيرورة، ومن هنا فإن التأويليّة (Hermeneutics) تعني توضيح الأثر بطريقة باطنية عبر تحوله المعنائي ونسبته، ومقايسة الأجزاء الباطنية بعضها ببعض، ومن ثُمَّ مقايستها مع الروح. المترجم.

(٤٠) Hermeneutical Circle، ويرى آست ان هناك ثلاثة سطوح للتفسير هي:

- تأويليّة (Hermeneutics) الحروف: وفيها بعض التوسع إذ تشمل تبيين الكلمات (الفهم النحوي) والمتن المرتبط بالواقع؛ بالإضافة إلى تبيين المحيط التاريخي(الفهم التاريخي)، وهذا لا يكتفي بالمعرفة المرتبطة مع الواقع في محيطها التاريخي وحسب بل يتعداها إلى علم باللغة وسير تطوراته التاريخية مع التأكيد على معرفة خصوصيات شخص الكاتب.

- تأويليّة (Hermeneutics) المعنى(المفاد)؛ وهي تشير إلى جهد خاص يكشف عن نبوغ العصر ونبوغ المؤلف، وهذه التأويليّة (Hermeneutics) هي التي تعيّن المعنى لأنَّ المكان الخاصّ الذي يستحوذ عليه المعنى في الجملة يضفي عليه خصوصيات تميزه من غيره، فجملة من كتاب خاص لأرسطو تتميز من جملة تشبهها كثيراً ـ إن من حيث المادة وإن من حيث التركيب ـ في كتاب لأفلاطون؛ لا بل حتّى في كتابٍ آخر لأرسطو نفسه.

من هنا كان لا بدّ من توافر معلومات عن التاريخ الأدبي للمتن وتركيبه الخاص بالإضافة إلى الاطلاع على حياة المؤلّف وآثاره الأخرى.

- تأويليّة (Hermeneutics) الروح: وهي بحث عن الفكرة الحاكمة على المتن (الفكرة الأساسية) والمفهوم (المفهوم الأساس) والنظر في حياة وافكار المؤلف، وهم جميعهم يتجلون في المتن.

فما يقال من أنَّ النظرة في حياة المؤلّف يمكن أن تكون متكثّرة غير معيِّنة للمعنى

صحيح في نفسه لكن عندما نكتشف الفكرة الاساسية للمتن عندها ندرك ونكتشف الوحدة في عين الكثرة.

وبتعبير آست فإن مفهوم (الفكرة الاساسية) يبين لنا تركيباً من كلا جنبتي المعنى المختلفين لا يدركه إلّا الأكابر والخرّيتين فيكون المحتوى المفهومي وحياة المؤلّف في (الفكرة الأساسية) متمّمين لبعضهما البعض.

هذا بالإضافة إلى إنَّ الإتيان بشيء جديد يكون نتاج عملية الفهم لا الفهم نفسه؛ وهو إعادة البناء والصياغة، وهذا ما عناه شلاير ماخر وديلتاي وزيميل وغيرهم.

(٤١) يقسم آست هذه الوظيفة إلى ثلاثة اقسام:

تاريخية: وتعني الفهم في خصوص موضوع الأثر (فني، علمي، عمومي).

نحوية: هي الفهم في خصوص قالب الألفاظ والتراكيب اللغوية.

روحية ومعنوية (geistige): وتعني فهم الأثر بالتوجه إلى كلٍّ من نظر المؤلّف وروح العصر (Geist).

والثالث هنا هو التأويليّة (Hermeneutics) بمعناها الواقعي وهو العنصر المبين لمساهماته البارزة في هذا الميدان والتي تكاملت بعده على يدي كل من شلاير ماخر وبوك العالم اللغوي المعروف.

وتطبيقاً لهذه الأقسام نأخذ بعين الاعتبار معلقة من المعلقات الشعرية العشر في اللغة العربية، إذ نرى أن معلقة عنترة بن شداد مثلاً قد تجسدت فيها هذه الخطوات الثلاث، فالوظيفة التاريخية تشير إلى الموضوع وهو الحب والهيام والشجاعة والإقدام، والوظيفة النحوية تشير إلى كيفية تجسيد الشاعر لهذا الموضوع وسبكه في القالب اللفظي، وأما الوظيفة الثالثة فهي تشير إلى روح العشق والشجاعة المشرقة من الحبيب.

فهنا اجتمعت المادة والصورة والروح للأثر، وهي بمجموعها تسمى بتأويلية (Hermeneutics) الفهم. المترجم.

(٤٢) يتفق ولف مع آست في البيان الذي قدمه عن التأويليّة (Hermeneutics) إذ ربط عملية البيان بالفهم؛ فلا يمكن ان نبين إلّا ما نفهم، فنحن نفهم عبر الصور العلمية أو الحالات الشهودية ومن ثُمَّ نقوم بالتبيين إما بالخط أو بالقول، وعندما نقرر أن نمارس عملية التبيين يجب علينا أولاً ان نحدد من هو المخاطب إذ البيان الذي يقدم لطالب يختلف عن البيان الذي يقدم لأستاذ وبتبع ذلك يختلف التأويل، يقول هو في هذا المجال:

لا يمكن لغير صاحب الفهم الحاد أن يمارس عملة التأويل.

وفكرة التأويل عند ولف هي عينها التي عند آست لكن باختلاف بسيط حيث يغيب البعد الميتافيزيقي(الروح)؛ وهذا ما جعل التأويليّة (Hermeneutics) أكثر ديناميكية، ويرى أنَّ التأويليّة (Hermeneutics) هي:

التأويل النحوي: ويبحث في كل شيء يمكن ان يساعد في عملية الفهم.

التأويل التاريخي: وهو لا يكتفي بالبحث عن واقعيات عصر المؤلّف بل يتعداه ليربط بينه وبين حياة المؤلّف للوصول إلى ما اراده المؤلّف تماماً، كما لا يغفل البحث عن بعض الجوانب المعرفية الأُخرى كرشد المستوى العلمي في حياة المؤلّف والبيئة الجغرافية، وهذا كله يدل على مدى العمق المعرفي الذي يجب على المؤّل أن يتحلى به.

التأويل الفلسفي: وهو بمثابة المراقب والناظر المنطقي على كلا السطحين الأوليين.

(٤٣) وهذه الوحدة هي كونها لغوية.

(٤٤) ويعبر شلاير ماخر عن هذا البعد من الفهم بالبعد الفني (Technical) وفيه يتم والتنبّؤ وإعادة صياغةٍ جديدةٍ، فالتأويليّة (Hermeneutics) قواعد يجب أن ترافق المؤلّف من اللحظة الاولى التي يتعاطاها مع المتن. المترجم.

(٤٥) فشلاير ماخر في تحديده للتأويليّة يقول إنَّ وظيفة التأويليّة (Hermeneutics) هي أن تنطلق من النصّ لتفهم المؤلّف صاحب النصّ ثُمَّ تعود إليه لتفهم النصّ نفسه، مؤكداً أنَّ هنا مطلبين:

١. المتن كما هو موجود على الورق.

٢. المتن كما هو موجود في ذهن المؤلف. المترجم

(٤٦) يتبنى بتي وهيرش واسكينر التأويليّة (Hermeneutics) المنهجية، تشابه أفكار العالم اسكينر افكار شلاير ماخر كثيراً، ممّا يجعله يتمايز من رفيقيه من اتباع التأويليّة (Hermeneutics) المتمحورة حول المؤلف، راجع: (....meaning and conteat١٩٨٨).

(٤٧) وهذا بخلاف ما يراه شلاير ماخر من أن علم التأويل هو إدراك النصوص والخطابات على النحو الذي اراده لها مؤلفها، لا بل إن التأويل هو حوار (Dialog) مع المؤلف. المترجم

(٤٨) وفي هذا البعد الموجود في فضاء اللغة (وحدة الفكر واللغة) يتم فهم الأثر بالتوجه إلى بنية تركيب الكلمات والجمل والاجزاء المتركب منها المتن.

(٤٩) Hermeneutical Circle

(٥٠) في الواقع إنَّ هذا الدور التأويلي كان معروفاً قبل شلاير ماخر إلّا إنَّ هذا الاخير هو الذي برزه واضاء عليه، واللافت إنَّ هذين البعدين: النحوي، النفسي، لم يكونا متوازيين دائماً في فكره، ففي بدايات حركته الفكرية كان يركز على البعد النحوي، وفي أخرياته كان يركز على البعد النفسي.

وقد حل شلاير ماخر هذا الدور بالقول: إن المتن يتقوّم برابطة العود والمقايسة بين الكل والجزء بشكل يكون الحدس والتنبؤ سهيماً أساسياً فيها، فدرك أحدهما لا يتوقف على درك الآخر وإنما تتم عملية الفهم بعرض بعضها بعضاً بواسطة الحس، وأين هذا من الدور المستحيل.

(٥١) ويقول هو في هذا المجال: (إنّا لا نفهم إلّا ما نعيد صياغته)، المترجم.

(٥٢) يزعم بتي أنَّ غادامر قد فشل في تقديم مناهج معياريّة لتمييز التأويل الصحيح من التأويل الخطأ. المترجم.

(٥٣) اعتبر هايدغر وغادامر إنَّ القول بالعلم العيني المعتبر أشبه بتفكيرٍ بسيط وساذج

متأثراً بفكرة ثبات المناهج التجريبية.

وقد ردّ غادامر على الانتقادات بأنّه لا يقترح منهجاً، بل يحاول أن يصف ما هو كائن في عملية الفهم، أنّه يحاول أن يفكر خارج التصور العلمي الحديث عن المنهج وأن يتأمّل في عمومية صريحة ما يجري دائماً في عملية الفهم.

(٥٤) يقول بتي: إنّ الالمان يناقضون لنفسهم ولا يفهمون معنى الموضوعيّة عندما يتناولون قضية التأويل.

في الواقع لقد كان بتي مؤرخاً قانونيّاً، ومن ثُمَّ لم يكن اهتمامه منصباً على تأصيل فلسفي للعمل الفني كما هو حال غادامر، ولا على بلوغ فهم أعمق لطبيعة الوجود كما هو حال هايدغر، بل كان اهتمامه بوصفه مؤرخاً للقانون منصباً على التمييز بين الحالات المختلفة للتأويل في الدراسات الإنسانية، وعلى صياغة مجموعة من المبادئ الأساسية التي تفسر بها أفعال الإنسان وموضوعاته، فتركيز بتي كان على طبيعة التفسير الموضوعي والأحكام المنهجيّة لهذا التفسير. المترجم.

(٥٥) يحمل هذا الكتاب احتجاجاً صريحاً وواضحاً ضد تناول غادامر لموضوع التأويليّة (Hermeneutics) ويتمثّل اعتراض بتي في أنّ تأويليّة (Hermeneutics) غادامر أوّلاً لا تقوم مقام المنهج ولا تخدم أيَّ منهجٍ للدراسات الإنسانية، وثانياً تعرض للخطر مشروعيّة الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التأويل، ومن ثُمَّ تثير الشكوك حول موضوعيّة التأويل نفسه.

(٥٦) إنّ الموضوع التأويلي عند بتي هو موضعه objectification لروح الإنسان Geist معبّر عنها بشكل ذي معنى، والتأويل هو تمييز وإعادة بناء للمعنى الذي تمكن المؤلّف أن يجسده باستخدامه نوعاً معيّناً من المادة بالضرورة.

(٥٧) يرى بتي أنّ النص الذي بتناوله الفم المسبق ويضفي عليه المعنى لم يوجد لمجرد أن يدعم لنا رأينا الذي نعتقده سلفاً، وإنّما ينبغي أن نفترض أنّ لدى النصّ شيئاً يريد أن يقوله لنا، شيئاً لا نعرفه منذ البداية من تلقاء أنفسنا، شيئاً يوجد بمعزل عن عملية

الفهم التي نقوم بها.

(٥٨) Validity of interpretation.

(٥٩) يقول هيرش: إن المقصد عبارة عن كيان يمكن أن تحشد له بنيّة موضوعية، وبالإمكان حين تتوافر هذه البنية تحديد المعنى، وسيكون عندها مقبولاً على نحو عمومي شامل يدركه الجميع على أنَّه معنى صحيح. المترجم.

(٦٠) لقد عكس اسكينر - متابعاً لهيرش- نفس هذا التمايز في منهجه، فهو قد ميّز بين نيّة المؤلف، وبين المعنى الذي يفهمه المفسِّر في تفسيره للنصّ.

ومن البديهي إنَّ المعنى اللفظي للفقرة، كما يحدده التحليل الفيلولوجي المكثف (كل من العمل وأيّ بنية خارجة تتعلق بمقاصد المؤلف)، والدلالة التي يحملها العمل نفسه في وقتنا الحاضر هما مسألتان مختلفتان تماماً، بل إنَّ الدعوى التي يطرحها هيرش هي بالتحديد ضم المعنى الحرفي والدلالة (المعنى بالنسبة لنا) معاً وبلا تمييز يفتح مجالاً لخلط لا نهاية له، إنَّ المعنى يجب أن يبقى بمعزلٍ عن الدلالة وإلَّا لانفرط فقه اللغة وتفسخ، ولم يعد بالإمكان الحصول على نتائج موضوعيّة صادقة، وهذا التمييز أساسي يتوقّف عليه تماسك فقه اللغة وإمكان الموضوعية. المترجم.

(٦١) يقرب هيرش الفكرة له بنصٍّ ساخر يقول فيه: " إذا كان معنى الفقرة أي المعنى اللفظي متغيراً أما عاد هناك معيار ثابت نعرف به ما إذا كان تفسير الفقر يتم على النحو الصحيح، فما لم يميز المرء (الحذاء الزجاجي) للمعنى اللفظي الأصلي الذي كان يعنيه المؤلف، لم يكن ثمّة سبيل نميز به سندريلا من بقية الفتيات.

(٦٢) يقول هيرش: عندما أقول أنَّ المعنى اللفظي شيء محدّد فإنّي أعني أنَّه كيان وأنَّه هوية في هوية مع ذاته، وأعني فضلاً عن ذلك أنَّه كيان يبقى دائماً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية - أي أنَّه ثابت لا يتغيّر- والحق أنَّ هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص، بأن يكون المعنى اللفظي قابلاً للاستفادة والتكرار، أو يكون دائماً هو نفس الشيء في مختلف أفعال التأويل.

إنَّ المعنى إذن هو ما هو وليس أي شيء آخر، ودائماً نفس الشيء، هذا ما أعنيه بكلمة "التحديد" الذي يتجلّى، أو المعنى اللفظي.

(٦٣) من أنَّ أيَّ نصّ واجدٌ لمعنى أصيل لا يقبل التغير، ولا يوجد طريق صحيح ومضمون لإثباته سوى نيّة المؤلّف وقصده، والتحقّق الدقيق في حياة المؤلف، والمعايشة النفسيّة له ووضع النفس في السياق التاريخي الزماني.

التأويليّة (Hermeneutics) في سياقها التاريخي

الأستاذ دانيل الممداني (*)

ملخص البحث

يذكر الباحث بدءاً إنّ التأويليّة وُلدت حين ظهر أوّل منتج فكري، بل ولدت توأماً لظاهرة النطق والمشافهة؛ على اعتبار أنّ معناها لا يتعدى مفاهيم ثلاثة: النطق، والتبيين، والترجمة.

وبعد ذلك يذكر اتجاهات ثلاث في تفسيرها، وهي القول، والإيضاح، والترجمة فقد نشأ مصطلح التأويليّة في بيئات فكريّة وفلسفيّة عدّة، ولذا يصعب تقديم تعريفٍ جامعٍ يضم التيارات والاتجاهات التأويليّة كافّة، إلّا أنّ هذا الاصطلاح بدأ استعماله في الدراسات اللاهوتية ويشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسِّر لفهم نصوص الكتاب المقدس.

بعدها يعرج على مراحل وأدوار التأويليّة، وهي:

التأويليّة المستترة: ونقصد التأويليّة قبل القرن السابع عشر الميلادي.

التأويليّة الرومانسيّة: وبدأت من شلاير ماخر.

التأويليّة الفلسفيّة: إذ ظهرت التأويليّة الفلسفيّة في القرن العشرين على

(*) ماجستير، جامعة المصطفى العالميّة.

يد مارتن هايدغر(١٨٨٩-١٩٧٦م)، وتبلورت نظريةً على يد تلميذه غادامر.

وذكر الباحث أنّها تشكّل بنية الفهم عنده في جوانب ثلاثة:

الجانب الأوّل: الرؤية القبلية: وهي عبارة عن توقعات المفسِّر وتطلعاته وبناءاته القبلية.

إنّ الرؤية القبليّة ترسم لنا الطريق في التعامل مع موضوع الفهم؛ فإنّ إدراك ضرورة صنع المنضدة لا يتصور من خلال تصور المسمار والمطرقة فحسب، بل لابدَّ لنا من رؤيةٍ وتصورٍ خاصٍّ عن المطرقة والمسمار.

الجانب الثاني: المعطى القبلي: وهو عبارة عن الظرف الذي يتحقّق فيه الفهم.

الجانب الثالث: المدرك القبلي: وهو عبارة عن توقعات التأويل والمنهج الخاصّ اللازم لعملية الفهم والتأويل.

المدخل

لعلّنا لا نجافي الواقع إذا قلنا: إنّ التأويليّة وُلدت حين ظهر أول مُنْتَجٍ فكري، بل ولدت توأماً لظاهرة النطق والمشافهة؛ على اعتبار أنّ معناها لا يتعدى مفاهيم ثلاثة: النطق، والتبيين، والترجمة.

ولعلّ كثيراً من الباحثين يعزو التسمية إلى " هرمس " رسول آلهة اليونان الذي ارتبط اسمه بتفسير ما يجاوز الإدراك الإنساني، وتحويل كلّ ما يقع خارج دائرة الفهم البشري إلى دائرة الفهم، كما ارتبط اسمه أيضاً بالكتابة واللغة بوصفها أداتين أصيلتين يستخدمهما الإنسان في عملية الفهم والتفهيم.

إذن: بما أنّ التأويليّة تعنى بدراسة الفهم، الأمر الذي يتطابق مع معنى المصطلح لدى اليونانيين القدامى، فقد ظهرت ثلاثة اتجاهات في تفسير معنى التأويل:

الأول: القول: وهذا يشمل " التعبير" و" الإفصاح" و" القول" على حدٍّ سواء، ويرتبط بمهمّة هرمس؛ على اعتبار أنّ القول والإفصاح فعلٌ ضروري من أفعال التفسير.

الثاني: الإيضاح: وهذا يؤكد البعد التوضيحي للتفسير بعد القول الذي يُمثّل البعد التعبيري لعمليّة التفسير، وهي عمليّة إيصال المعنى إلى المخاطب بشكلٍ وافٍ، وعلى هذا يكون القول والإيضاح شكلين من أشكال التفسير.

الثالث: الترجمة: وهي نوع من أنواع التأويل والتفسير؛ فالمترجم يقوم

بدور الوسيط بين عالمين مختلفين كالدور الذي يقوم رسول الآلهة هرمس، والترجمة ليست مجرّد نقل نصوص معيّنة من لغةٍ إلى لغة نقلاً قاموسيّاً لغويّاً، بل هي إعادة صياغة تراث وثقافة وتاريخ إلى لغةٍ أُخرى.

التأويليّة اصطلاحاً

نشأ مصطلح التأويل في بيئات فكريّة وفلسفيّة عدّة، ولذا يصعب تقديم تعريفٍ جامعٍ يضم التيارات والاتجاهات التأويليّة كافّة، إلّا أنّ هذا الاصطلاح بدأ استعماله في الدراسات اللاهوتية ويشير إلى "مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسِّر لفهم نصوص الكتاب المقدس"[1].

وقد عرّفه بول ريكور: نظريّة الفهم في مسار علاقتها بتأويل النصوص[2].

كما عرّفه انطوني كرباج: "علم أو نظرية التأويل"[3]، وعرّفه آندرو: فنّ التأويل.

والحاصل: فإنّ رتشارد بالمر قد جمع ستة تعاريف لمصطلح التأويل تستوعب المراحل التي مرّ بها هذا الاصطلاح، وهي:

- نظريّة تفسير الكتاب المقدّس، وهي أقدم نظريّة في هذا السياق.
- المنهج اللغوي العامّ، وقد ظهر هذا التعريف في عصر التنوير.
- فنّ الفهم، كما عرّفه شلاير ماخر.
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانيّة، كما عن ويلهلم ديلتاي.
- فيومنولوجيا الوجود، وفيومنولوجيا الفهم الوجودي، وهو ما بنى عليه كلّ من هايدغر وغادامر.
- أمكانية تقسيم انساق التأويل التي يستعملها الإنسان للوصول إلى

المعاني في الأساطير والرموز، وهو تعريف بول ريكور[٤].

وتجدر الإشارة إلى أنّ التأويليّة ظهرت بوصفها حقلاً علميّاً على مرحلتين: التأويليّة الخاصّة والعامّة، وتختصّ الخاصّة منها بالكتاب المقدّس فيما ترتبط العامّة بالنصوص بشكلٍ عامّ، وواضح أنّ التأويليّة الخاصّة تركز في صياغة قواعد تتيح للجميع استعمالها في فهم الكتاب المقدّس بعد أن كان حكراً على القساوسة والرهبان؛ ولذلك أصدر علماء البروتستانت كراسات حول فهم الكتاب المقدّس محاولةً منهم في تصحيح مسارات الكنيسة والإرهاب الفكري الذي كانت تمارسه، فأصبح كلّ مسيحيٍّ بوسعه تفسير الكتاب المقدّس بعد رعايته لجملة من القواعد والمعايير؛ وهذا كلّه يعود في جوهره إلى سببين هما:

الأوّل: حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر(١٤٨٣-١٥٤٦م) في المانيا، تلك الحركة التي بدأت احتجاجاً على صكوك الغفران، ثُمَّ تطوّرت إلى دراسة الكتاب المقدّس بحرية[٥].

لقد جعل لوثر الفردَ حرّاً في قراءة الكتاب المقدّس وحرّاً في تفسيره، وألغى وساطة الكهنة والأسرار المقدّسة التي تحتفظ بها الكنيسة، وجعل الصلةَ مباشرة بين الله عز وجل والإنسان الفرد[٦]، كما أعلن بأنّه يمكن الخلاص خارج الكنيسة وبإمكان تأويل الكتاب المقدّس تأويلاً عقليّاً، وممّا أعان لوثر في ترسيخ دعوته ظهور ايرازموس (١٤٦٦- ١٥٣٦م) الذي وجّه انتقادات لاذعة للكنيسة الكاثوليكية وسخر من صكوك الغفران ودعا إلى عدم الاكتفاء بالحياة الآخرة وضرورة الارتقاء بالحياة الدنيا، وتهكم بالمظاهر الفارغة التي يوليها الأساقفة عنايتهم مثل عدد العُقد الواجب عملها في

الصندل الذي يلبسه الراهب، ولون ردائه، ونوع القماش الذي يُصنع منه، وسخِر أيضاً من ممارساتهم في اقتصار بعضٍ منهم على أكل السمك للقضاء على شهوته الجسديّة، وتناول بعضٌ منهم النقود وهو يلبس القفاز[٧].

الثاني: ثورة العقل الغربي والنهضة الفكريّة والتنويريّة التي اجتاحت أوربا، فقد بدأت الكنيسة تفقد رونقها وسلطتها عندما وجه مكيافللي (٩٦١٤- ١٥٢٧م) انتقادات لاذعة لرجالها الذين عكفوا على ممارسة أبشع صور الرذيلة والشهوات، ويحتكرون تلك المتع واللذات داخل أسوار الكنيسة، بينما يدعون الناس إلى التقشف والزهد، وعدّ الكنيسة السبب الرئيس في انهيار الأخلاق والعقيدة الدينيّة؛ إذ يقول: " كلَّما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما وهي رأس ديننا كانوا أقل تديناً"[٨].

ثمّ جاء نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م)؛ ليعزز هذه النزعة وليقفز أبعد من ذلك، بعد أن أسّس لأخلاق القوة، ويفتي بجواز قتل الملايين من البشر؛ لأنّه يؤمن بالإنسان الأعلى، وقد سار على خطى ميكافللي في اعتبار الكنيسة السبب في ترسيخ أخلاق الرقيق[٩].

إذن فقد شكّلت هذه المبادئ تحدّياً للكنيسة التي كانت تحكم الناس وتتلاعب بأرواحهم وأموالهم، وفتحت الباب على مزيد من التساؤلات حول شرعية البابوات والكرادلة، بل تعدّى الأمر ذلك إلى توسيع دائرة مفسري الكتاب المقدّس من خلال سلب سلطة التفسير من القساوسة وجعلها أمراً متاحاً للجميع؛ ولذلك رحبت الطبقة الوسطى بالبروتستانتية؛ لأنّها رأت فيها طريقاً للخلاص ونيل الحرية، ومحاصرة التدين إلى زوايا ضيقة[١٠].

مراحل وأدوار التأويل

• **التأويليّة المستترة**: ونقصد التأويليّة قبل القرن السابع عشر الميلادي، وهي الحقبة الزمنيّة التي تبلورت فيها وطُرحت بشكل رسمي، وكانت قبل هذا التاريخ أفكاراً ورؤى لم تعرض في إطار ممنهجٍ ومدروس، ولكن تلك الأفكار كانت تحمل صبغة تأويليّة وتنسجم مع إحدى اتجاهاتها، وتنقسم هذه المرحلة على قسمين:

المرحلة الأولى: التأويليّة الأُسطوريّة: وتتّسم هذه المرحلة بكثرة الأساطير وكانت تهتم بتفسير الكتب القديمة وتسمى" التأويل الأقدم" أو" تأويليّة الأساطير.

المرحلة الثانية: التأويليّة القدسيّة: وقد اتخذت هذه المرحلة طابعاً دينياً وبدأ علماء اليهود والمسيحية يستعملونها في تفسير كتبهم المقدّسة؛ إذ كانت تشتمل على أصول وقواعد لتفسير الكتاب المقدس، وقد كتب دان هاور كتاباً في هذا السياق تحت عنوان " التأويليّة المقدّسة " .

• التأويليّة الرومانسيّة: وبدأت من شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) الفيلسوف الألماني ورائد التأويليّة الحديثة؛ إذ يعود له الفضل في إخراج التأويل من الاستخدام اللاهوتي إلى صياغتها بوصفها منهجاً للفهم الشامل لأيِّ نصٍّ سواء أكان دينيّاً أو فلسفيّاً أو أدبيّاً أو قانونيّاً، وقد تأثر شلاير ماخر بفلسفة (كانت وسبينوزا) والرومانسيّة السائدة آنذاك، وقد عدَّ التأويليّة بمثابة علم الفهم اللغوي وحاول تنظيمه بعد أن كان أكداساً من القواعد؛ محاولاً الحدّ من سوء الفهم.

يعتقد شلاير ماخر أنَّ النصّ وسيط لغوي ينقل فكر المؤلّف للقارئ،

ويفترض أنّ التأويل يخضع لمسألتين هما: التأويل النحوي كون النصّ معطى لغويّاً، والتأويل النفسي المتعلّق بفكر القائل، والعلاقة بين التأويلين وثيقة لا يمكن أن تنفكّ، علماً أنّ هذه العلاقة تقوم على بعدين هما:

البعد الأوّل: الفهم اللغوي (تأويليّة اللغة) وهو لغة النصّ وهي من المشتركات بين المؤلّف والقارئ.

البعد الثاني: فهم القائل (تأويليّة نفسيّة): وتقوم على فهم القائل وهو ذهن المؤلّف وفكره[١١].

ويتألّف الفهم من خلال هذه التأويليّة الثنائيّة؛ فالقائل أو الكاتب يقوم بإبداع جملة معيّنة يقوم القارئ بالنفوذ إلى أعماقها واستكناه الذهنيّة التي ركّبتها، ولا يغيب عنّا أنَّ الفرق بين التأويليّة الكلاسيكيّة والرومانسيّة في الفهم وسوء الفهم حيث ترى الكلاسيكيّة أنّ الفهم أمرٌ طبيعي وفطري وسوء الفهم خلاف ذلك؛ لأنَّه يرجع إلى وجود غموض وإجمال في النصّ، بينما ترى الرومانسيّة خلاف ذلك أنَّ سوء الفهم هو الأصل في فهم النصوص؛ لاحتمال سوء الفهم في البعدين اللغوي والنفسي؛ لأنَّ مطابقة تنبؤ المفسِّر لقصد المؤلّف ممّا لا يمكن الجزم خاصّة إذا كانت الفاصلة الزمنيّة بعيدة، وهذا هو هدف شلاير ماخر من وضع منهجٍ في الفهم، يفترض أن يتعمّق المفسِّر في اللغة، ويسمو على ذاته في تفسير النصّ، ويبتعد عن سياقه التاريخي، لكي يفهم النصّ فهماً موضوعيّاً ويضع نفسه موضع المؤلّف عن طريق تجديد بناء البحث وتجربة المؤلّف من خلال النصّ، ومن الضروري عنده كذلك معرفة ظروف صدور النصّ ومكوناته الثقافيّة[١٢].

وسميت تأويليّة شلاير ماخر بالرومانسيّة؛ لأنَّها تأثرت بالحركة

الرومانسيّة التي سادت أوروبا آنذاك، وكانت تعني في بعض معانيها " اكتشاف العالم الداخلي للفنان وانفعالاته ومشاعره" ولكنَّها تؤكد في الوقت نفسه دور القارئ والمفسِّر وانطباعاته ومشاعره الذاتيّة تجاه العمل الفني وتفاعله مع مشاعر الفنان وعمله الأدبي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ التأويليّة الرومانسيّة لا تنفي إمكانيّة الوصول إلى الفهم الصحيح والتفسير الأصوب، ولكنَّها تؤكّد إمكان سوء الفهم أيضاً، وتنصح المفسِّر بمراجعة مدركاته دائما للوصول إلى الفهم الصحيح وتجنب الثقة العالية بالنفس التي ربما توقف سير المفسِّر عن البحث عن الفهم الصحيح، ولا يعتقد هذا المذهب كثيراً بأهميّة قصد المؤلّف ومراده مباشرةً من النصّ، وإنْ أقرّ بوجود معنى نهائي للنصّ، وللوصول إلى ذلك المعنى، فلابدَّ من دراسة ظروف ولادة النصّ عن طريق دراسة ظروف المؤلّف ومشاعره واكتشاف شخصيّته، والإحاطة قدر الإمكان بثقافته وبيئته وشخصيته؛ ذلك لأنَّ هذه التأويليّة تفترض امتزاج النصّ بتلك الظروف والملابسات، وعلى المفسِّر أن يعيش تلك الظروف؛ كي يصل إلى المشهد النفسي للمؤلّف، ومن ثمّ يمكنه الوصول إلى الفهم الصحيح.

• **التأويليّة الفلسفيّة**

ظهرت التأويليّة الفلسفيّة في القرن العشرين على يد مارتن هايدغر(١٨٨٩-١٩٧٦م)، وتبلورت نظريةً على يد تلميذه غادامر.

كانت الأبحاث التي يلقيها هايدغر حول التأويليّة عبارة عن محاضرات تتضمّن مبانيه وتصوراته بهذا الخصوص، وقد ارتقى هايدغر بالتأويليّة من المنهج والقواعد لفهم النصّ إلى مستوى الظواهريّة الفلسفيّة، غير أنَّه غيّر

مسيرها ووظيفتها، بل شمل التغيير مصطلحاتها التقليديّة كالتفسير، والفهم، والتعبير إلى معانٍ جديدة، ومنها ظهرت مناهج ومسارات جديدة في التأويليّة، في إجراءٍ اتحدت فيه الفلسفة مع التأويليّة والظاهراتيّة؛ إذ يعدّ التفكيك بين هذه العلوم الثلاثة عنده دليلاً على عدم فهم الفلسفة والتأويل؛ ذلك إنَّه يدّعي أنّ الفلسفة الحقيقيّة يجب أن تبحث عن معنى الوجود ولا يكون ذلك إلَّا عند تحليل الوجود الإنساني (دازاين) تحليلاً ظواهريّاً وتأويليّاً في ذات الوقت[١٣].

قام هايدغر بتأسيس تأويليّة فلسفيّة بالبحث عن معنى الفهم وحقيقته بدل البحث عن منهجه وقواعده وبذلك ألبس المصطلح ثوباً انطولوجياً، وربط مسألة معرفة معنى الوجود بمعرفة الوجود الإنساني الذي سماه (الدازاين)[١٤].

إذن فقد أكتشف هايدغر منهجاً يمكن من خلاله تفسير الوجود عبر تفسير الوجود الإنساني؛ ففهم الوجود المشخص أقرب من فهم الوجود الحقيقي في معناه العميق[١٥]، ويعتقد أنَّ هناك وجوداً بسيطاً وساذجاً عن الوجود وهو سابق على الفهم اللغوي والمنطقي وتتلخص مهمّة التأويل في الوصول إلى هذا الفهم، وكان من أهم أهدافه تأكيده على دور قبليّة الرؤية والبناء والتركيب الوجودي.

من جهة أُخرى أشار إلى تاريخيّة الوجود من خلال تفسيره لعمليّة الفهم إذ أكد أنَّ الموجود المدرك يمارس الفهم بصورة دائمة، والفهم تاريخي وآني في الوقت نفسه، بمعنى أنَّه ليس فهماً ثابتاً؛ وإنّما يتشكّل من خلال تجارب الحياة التي يواجهها الإنسان فهناك عمليّة فهم مستمرة[١٦].

فالتأويليّة عملية فهم وجوديّة، وأنَّ النصّ ينفصل عن المؤلّف بعد صدوره، وله وجود ثابت ولا معنى للتفتيش عن قصد المبدع وتحريه، وإنَّما

المهم هو قراءات الآخرين للنصّ وماذا يفهمون.

ويشير هايدغر بأنّ فهم النصّ وتفسيره لا يبدأ من فراغ، وإنَّما يبدأ من معرفة أوليّة عن النصّ، ولقاؤنا بالنصّ يتم خارج الزمان والمكان، ولا نلتقي بالنصّ صامتين وإنَّما متسائلين وهذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النصّ وتفسيره؛ إذ يعتقد أنّ فهم البنية الوجوديّة للنصّ يتم بعيداً عن مبدعه؛ فيكون العمل لحظةً وجوديةً تمتزج مع الوجود الذاتي للمتلقي والمفسِّر الذي يمثل لحظة من لحظات الوجود الحقيقي وعندما تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، وينطلق السؤال والجواب الذي تنكشف معه حقيقة الوجود وهو ما يعزز تجربتنا الوجودية.

المبتنيات القبلية عند هايدغر

تحدَّث مارتن هايدغر عن المعطى القبلي، وهو إلى حدٍّ بعيد يشبه ما تحدَّث عنه نيتشه في التوقع وأثره في فهم النصّ، ويفترض هايدغر أنّ الفهم لا يتشكّل دون بناءات وافتراضات مسبقة؛ إذ تتشكّل بنية الفهم عنده من جوانبٍ ثلاثة:

الجانب الأوّل: الرؤية القبليّة: وهي عبارةٌ عن توقعّات المفسِّر وتطلعاته وبناءاته القبليّة؛ فالفهم بحاجة إلى وضعٍ وبناءٍ مسبق.

إنَّ الرؤية القبليّة ترسم لنا الطريق في التعامل مع موضوع الفهم؛ فإنّ إدراك ضرورة صنع المنضدة لا يتصور من خلال تصور المسمار والمطرقة فحسب، بل لابدَّ لنا من رؤيةٍ وتصورٍ خاصّ عن المطرقة والمسمار؛ لأهميتها في صنع المنضدة.

الجانب الثاني: المعطى القبلي: وهو عبارةٌ عن الظرف الذي يتحقّق فيه

الفهم؛ ذلك أنّ الإنسان يعيش دائماً في ظلّ ظروف وملابسات خاصّة ليس له دخلٌ في إيجادها.

الجانب الثالث: المدرك القبلي: وهو عبارة عن توقعات التأويل والمنهج الخاصّ اللازم لعمليّة الفهم والتأويل.

فالذي يستدعي التأمل حول بنية الفهم المسبق عند هايدغر هو إنّ كلّ معرفة أو تأويل يقوم على أساس المراحل المتقدِّمة على الفهم.

الدائرة التأويليّة

الدائرة التأويليّة عبارة عن الحركة والدوران بين الجزء والكل إذ يدور الذهن بين عمليّة التنبؤ بالكلّ والرجوع إلى الأجزاء التفصيليّة كي تتحقّق عملية الفهم وتستمر في الدوران إلى أن يصل المفسِّر إلى أكمل حالة من الفهم، والدائرة التأويليّة تبدأ من المفسِّر وتنتهي إليه؛ فإذا أردنا أن نفهم شيئاً من الأشياء سواء كان نصّاً أم عملاً فنيّاً أم شيئاً خارجيّاً لابدَّ علينا أن نسير في شكل دائرة تبدأ من فهم المفسِّر القبلي حول ذلك الشيء المراد فهمه ومنه يسير إلى فهمٍ جديد يتبع الفهم الأوّل، وتستمر العمليّة وتدور إلى أن يصل إلى فهم يستقر فيه المعنى[١٧].

الهوامش

(١) مهمة التأويل، بول ريكور: ١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) علم التأويليّة (Hermeneutics)، رتشارد بالمر: ٥٢.

(٤) المصدر السابق: ٤١.

(٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ٦.

(٦) انظر: القس دي روزا، التاريخ الاسود للكنيسة :٨٩.

(٧) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة :٤٠-٤١.

(٨) التاريخ الأسود للكنيسة، القس دي روزا: ٨٨، الدار المصرية للنشر والتوزيع.

(٩) انظر: برتراندرسل تاريخ الفلسفة الغربية: ٣٩٨.

(١٠) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندل: ٢٧١.

(١١) انظر: رتشارد بالمر: ٩٥.

(١٢) هاشم الهاشمي، فهم النص: ٤.

(١٣) الفلسفة الألمانية المعاصرة، رويجر بوبنر: ٧٠.

(١٤) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي : ٥١.

(١٥) الوجود الحقيقي عند هايدغر، الدكتور صفاء عبد السلام: ١٠٧.

(١٦) المصدر السابق: ١٢١.

(١٧) در آمد بر هرمنوتيك، (المدخل إلى علم التأويليّة) أحمد واعظي: ١٦٩-١٧٠.

التأويلية (*Hermeneutics*) عند شلاير ماخر

أ.م.د أحمد واعظي(*)

تعريب: الشيخ فضيل الجزائري

ملخص البحث

تبدأ هذه الدراسة بالحديث عن مؤسس التأويليّة الحديثة، وهو شلاير ماخر، فهي نظرية الفهم، التي بدأها شلاير ماخر بسؤال: كيف تفهم عبارة كلامية أو كتابية، وقد قسّم الباحث بحثه على شكل نقاط وصلت إلى التسع، وخلص بعدها إلى أن شلاير ماخر كان واعياً كلّ الوعي بأنّ "عملية الفهم" لا تتيَّسر إلَّا باشتراك أفراد النوع الإنساني في أصل الوعي الواحد(الوجدان المشترك)، الأمر الذي يؤثِّر في فهمهم ليس معاني الكلمات فحسب، بل حتى في فهمهم لإشارات الآخرين وسلوكياتهم، وببيان آخر: إنَّ هذا "الاشتراك في الوعي" يجعلنا، من خلال وعينا بأنفسنا وأحاسيسنا، قادرين على فهم معاني كلمات الآخرين وإشاراتهم، وعلى هذا الأساس ادّعى شلاير ماخر أنَّ الاشتراك في الإنسانيّة هو أساس كلّ عملية فهم، ومع تفطنه لهذه النكتة ووعيه الكامل بها لم يفلح في بناء على أساسها تأويلية عامة ومناسبة، بل جعل الاتجاه التقليدي في تفسير النصوص محور تأملاته وتحليلاته التأويلية، ووُفِّق

(*) أُستاذ في جامعة باقر العلوم، ايران، قم.

فقط لبعض الابتكارات منها أنّه أخرج التأويليّة من دائرة النصّ وحصرها فيه إلى فضاء الكلام الشفاهي، استمداداً من هـذه النظريّـة وتأكيـداً عـلى ضرورة التعاطف وتجديد عملية الفهم، فقد تمكن ديلتاي في حين محافظته عـلى الغايـة النفسانية لتأويلية شلاير ماخر من توسيع دائـرة هـذا الحقـل المعـرفي الجديـد بحيث طال جميـع فـروع العلـوم الإنـسانيّة وتجـاوز حـدود الفهـم الكلامـي والنصي.

التأويلية (Hermeneutics) عند شلاير ماخر

يُعرف شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤ م) عادة مؤسس التأويليّة الحديثة، وسنتناول آراءه بالتفصيل في ما سيأتي من المباحث، ونكتفي هنا بذكر - بنحو الإجمال- ما أحدثه في هذا الحقل من تغييرات تمثّل الأساس الذي قامت عليه تأويلية القرن التاسع عشر، بل طالت تلك التغيرات تأويلية القرن العشرين المتمثلة في التأويليّة الفلسفيّة أيضاً.

ومن النكات التي ابتكرها شلاير ماخر هي أنّه عرّف التأويليّة بأنّها "نظرية الفهم" (Theory of understanding)؛ فإنّه بدأ بحوثه التأويليّة بهذا السؤال: "كيف تفهم عبارة كلامية أو كتابية؟ فالنظرية التأويليّة القديمة ترى فهم النصّ أمراً طبيعياً؛ لأنَّ الألفاظ واضحة المعاني ويكفينا لفهمها أن نعرف اللّغة وقواعدها، إلّا في الموارد التي يكون هناك إبهام في النصّ فنلجأ حينئذٍ إلى عملية التفسير؛ ففي واقع الأمر يلعب فنّ التأويلية، في ضوء هذه الرؤية، دور المساعد على هذا الأمر الطبيعي، أمّا الأمر الطبيعي لدى شلاير ماخر فهو سوء الفهم (Misunderstanding)؛ حيثُ إنَّ التأويليّة عند السابقين تشرع حين نواجه إبهاماً على مستوى النصّ، فيما تشرع عنده من البدء في محاولة فهم النصّ؛ لأنَّ احتمال وقوع سوء الفهم متوقع في جميع مراحل عمليّة الفهم، وهذا يشكّل فرصة لتدخل التأويلية، فالاحتياج إلى التأويليّة ملازم دائماً لسوء الفهم، باعتبار أنّ الفهم - في ضوء هذه الرؤية الجديدة - معجون بالتفسير، ومن ثمّ لا نحتاج إلى عملية التفسير فقط في مقطعٍ خاص من الزمان.

ارتكز شلاير ماخر في تحليلاته التأويليّة على الخاصيّة الجدليّة للنصّ وحتميّة التحاور معه، فالتأويليّة تمثل - في رأيه- فنّ الإدراك الصحيح للخطاب والنصّ، فالشخص الذي يسعى إلى فهم النصّ يجب عليه أن يتحاور معه حتى يصل من خلال ذلك إلى ما وراء دلالة الألفاظ، ومن ثمّ تمثل التأويليّة فنّ سماع بلاغ المتكلم وفنّ فهم الحوار الواقع بين المتكلم والسامع، ومن هنا يتّضح لنا أنَّ التصور الذي يحمله شلاير ماخر عن التأويليّة يقوم على أساس هذه الأرضية الجدليّة القائمة بين المتحاورين، فعلى ضوء هذه الرؤية التأويليّة يضحى الفهم الدقيق للنصّ والمطابق للواقع أمراً في غاية الصعوبة؛ فإنَّ تأكيده (عنصري الحدس والتنبؤ) واحتمال عدم مطابقتهما مع معنى النصّ الواقعي أدّى إلى أن تحيط بالفهم والتفسير هالة من الإبهام والتردد.

لم ينشئ شلاير ماخر نظريته التأويليّة من فراغٍ بل يرى سعيه من صميم الحركة الرومانسيّة في أوّلي بدايتها والذي زعزع حياة أوروبا الفكرية ما يقرب عقدين من الزمن، كما نلحظ ذلك في الأعمال التي ظهرت على مستوى علم الجمال وفنّ الشعر الجديد اللذين ابتكرهما كلّ من الفيلسوف فيخته (Fichte) وشيلنج (Schelling) وما أثاره النقاد من أمثال الأخوة شلجل (فردريك وآجوست) من أفكار ...كل هذا قد فتح أبعاداً جديدة للحركة التأويليّة وحدّد لها وظائف لم تكن معهودة من قبل، فلم تعدِ التأويليّة تشغل نفسها بحلّ رموز المعنى المفروض أو رفع الموانع التي تعيق الفهم الصحيح، بل اهتمّت بأمورٍ أعلى من هذا بكثير؛ إذ جعلت الأساس هو "الفهم" نفسه، ووسّعت في توضيح شرائط تحققه وآليات تفسيره.

أمّا التأويليّة قبل الحركة الرومانسيّة فقد كانت تتوهم أنَّ قارئ النصّ سيفهم كلّ شيء بحيث يكون في متناول يده تمام معنى النصّ الباطني، وذلك ما دام لا يواجه في قراءته إبهاماً في النصّ أو فقرة تنطوي على مفارقة من المفارقات، وإذا حدث ذلك تتدخل التأويليّة وترفع هذه الموانع من البين، وشلاير ماخر، الذي كان يتنفس في فضاء الرومانسيّة، طرح اتجاهاً جديداً يقضي بأنّنا لا يمكننا أن ندعي فهم شيءٍ من الأشياء ما دمنا لم نستطعْ تحديد هوية هذا الشيء تحديداً ضرورياً وبالتالي إدراكها.

وإذا كانت الرومانسيّة تعني التطلع غير المشبع نحو الكمال؛ فيجب عدّ النظريّة التأويليّة التي أثارها شلاير ماخر في القرن التاسع عشر نظرية رومانسيّة، ولهذا السبب رأى أغلب محققي التأويليّة لهذا القرن أنَّ ما طرحه هذا الرجل من آراء في هذا الحقل المعرفي نهاية لأعمالهم التي امتنعوا عن نشرها، ممّا دفع أغلبية طلابهم إلى جمع آراء أساتيذهم ونشرها.

والحركة الرومانسيّة (التي نشأ شلاير ماخر في أحضانها) تأثّرت بالثورة الكوبرنيكية التي تزعمها الفيلسوف الألماني كانط؛ فإنَّ كتابه "نقد العقل الخالص" أدى دوراً أساسيّاً في تضعيف العقل النظري ومنزلته، وأوجد أرضية للانتقال من عقلانيّة عصر التنوير إلى الرومانسيّة، وقد كانت الفرضيّة القبليّة التي تحملها عقلانيّة عصر التنوير تتمثل في أنَّ الذهن الإنساني، على الرغم من محدوديته، يستطيع أن يغوص في نظام العالم بمدد من الفكر المهتدي بأصول عقلانيّة غرست في ذهننا، واتضح من تفكيك كانط بين الشيء في نفسه (نومن) والشيء عندنا (فنومن) نقطة مهمّة هي أنَّ ما هو معلوم لدينا هو ظواهر العالم أطَّرها الذهن الإنساني على مستوى الفاهمة، فتبقى الأشياء في

نفسها مجهولة وبعيدة عن متناول الذهن، وتشكل النقطة السابقة أحد أصول التي قامت عليها الرومانسيّة والتأويليّة الحديثة.

وكلّما مارست رؤيةٌ كونيّةٌ (منها الرؤية التفسيريّة) عمليّةً تفسيريّةً أو رأياً ذاتيّاً (في مقابل الموضوعي) أُثير السؤالُ الآتي: "هل تتيسّر الموضوعاتية في الممارسة التأويليّة؟".

وفي النهاية وصلت رومانسية شلاير ماخر إلى هذه الفكرة وهي أنَّ الأمر الشائع والعام هو سوء الفهم وعدم الاطمئنان إلى ما نفهمه من مراد المؤلِّف، غير أنّه لم يبذلْ أيَّ جهدٍ لتحديد ماهيّة سوء الفهم بخلاف ما فعلته تاريخانيّة القرن التاسع عشر؛ فإنَّ تاريخانيّة القرن التاسع عشر (التي تسمى بالنسبانية كذلك) تعتقد أنَّ كلّ ظاهرة خاصّة يجب أن تُفهم وتُدرك في الفضاء التي نشأت فيه، ومن ثمَّ لا يمكن مطلقاً الحكم على العصور الأُخَر بمعايير هذا العصر، وإذا جئنا إلى آرائنا في ما يتّصل بالعصور الغابرة فإنّنا نجدها أثيرت في ضوء معايير زماننا، ومن هنا لا يمكن لنا العلم بالتاريخ علماً دقيقاً وكلّ ما نعلمه عن الماضي يمثّل علماً نسبياً، فكل من يحاول - في نظر التاريخانية- فهم النصوص أو أيَّ شيءٍ آخر في إطار معايير زمانه يقع في سوء الفهم بالضرورة، ومن هنا يظهر أنَّ عدم الاطمئنان إلى فهم حقيقة الماضي أمرٌ طبيعيٌ وعلى القاعدة.

نكتفي بهذا المقدار لبيان الأرضيّة الفلسفيّة التي تشكّلت على أساسها التأويليّة الحديثة، وسنتعرّض في ضمن بحثنا عن التأويليّة الفلسفيّة إلى الأصول الفكرية والتأريخيّة التي أدّت إلى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التأويليّة الفلسفيّة.

تأويليّة شلاير ماخر

تتمتع تأويليّة شلاير ماخر بخصوصيات ميّزتها من التأويليّات السابقة عليها امتيازاً تامّاً، فإنَّ هذا المحقق الكبير فتح آفاقاً جديدة في هذا الحقل المعرفي كانت منشأً لإلهاماتٍ كثيرة لدى من جاء بعده، وأثّرت تأثيراً عميقاً في تكامل التأويليّة وتوسّعها الكمي والكيفي، وفي الآتي نشير باختصارٍ إلى أهمِّ ما طرحه من آراء في هذا الحقل المعرفي:

الأوّل: من ابتكارات شلاير ماخر في هذا المجال أنّه جعل ماهيّة الفهم، والتفسير مسألة مستقلّة عن مسائل التأويليّة الأُخَر، فإنَّ ما كان يشكل همّ التأويليّة قبل شلاير ماخر هو الآليات التي تساعد على تحقّق عمليّة الفهم والمنطق الذي يعيننا على تفسير النصّ ورفع ما يلفه من إبهام، ولم تتناول أبداً ماهيّة الفهم والموانع التي تعيقنا على فهمه.

أمّا شلاير ماخر فقد أعاد بناء الفهم والتفسير من جديد، وأنتج ماهيّة جديدة لكلّ منهما؛ فحينما يتعاطى أهل الفنّ فهمَ أثرٍ فنّيٍّ خاصّ فهم - في الواقع - في صدد صنع تاريخي لهذا الأثر من جديد، وذلك بدخولهم إلى العالم الذهني لصانع هذا الأثر حتّى يتسنّى لهم درك المعاني التي يحملها هذا الأثر الفنّي.

بكلمة ثانية: لكي نفهم المعنى الذي يشير إليه هذا الأثر الفنّي يجب علينا معرفة ذهنيات فاعل الأثر، فيجب على المفسِّر أن يؤسِّس من جديدٍ الحالة التي كان عليها ذهن فاعل الأثر الفنّي ويخلق منها إنتاجاً جديداً، ويسعى إلى لمس العالم الذهني الذي أنتج هذا الأثر الفنّي.

ونجد القصة نفسها في تفسير النصّ، فإنَّ المفسِّر حينما يحاول الوصول إلى

معنى النصّ يسعى إلى صنع الذهنيّة التي أنتجت هذا النصّ من جديد، وبالتالي يقف على الفضاء الحاكم على ذهنيّة المؤلّف حين إنتاجه ذلك النصّ، أمّا قبل شلاير ماخر فقد كان تفسير النصّ أو فهمه عبارة عن "المواجهة مع النصّ وما يحتضنه من إبهامات"، في ما يتمثّل عنده في "المواجهة مع ذهنيّة المؤلِّف" والوصول إلى ديار ذهن المؤلّف من خلال ترميمها وبنائها من جديد؛ بمعنى: درك فردانية المؤلّف وفاعل الأثر.

الثاني: ما تبنّاه شلاير ماخر من رأي في ما يتّصل بماهيّة النصّ والتفسير سبّب في تغيير رسالة التأويليّة، فحينما تتمثّل رسالة التأويليّة في رفع الإبهامات التي تلفّ النصّ فيكون فهم النصّ أعمّ من تفسيره، ويضحى التفسير ممارسة قد نحتاج إليها في بعض الأحيان، وبالتالي: تكون رسالة التأويليّة رسالة خاصّة وليست عامّة؛ أي: أنّنا نحتاج إليها في مواضع خاصّة وهي المواضع التي تظهر فيها إبهامات على مستوى النصّ؛ فالنظريّة التي تبناها شلاير ماخر قد وسعت من دائرة اهتمام التأويليّة؛ الأمر الذي أدّى إلى توسع في رسالتها حيث خرجت من دائرة خاصّة وموضع خاصّ إلى دائرة عامّة وموضعٍ عام؛ لأنَّ فهم الأثر هو درك فردانية صاحب الأثر وترميم دنياه الذهنيّة التي عايشت ولادة الأثر، بناءً على هذا: أنّ كلّ عمليّة فهم تحتضن درك فردانيّة شخصٍ ما، وإذا عرفنّا التأويليّة بأنّها "فنّ فهم الأثر، أو آلة لفهم الأثر، أو تفسير فهم الأثر" فقد جعلنا من التأويليّة رسالة عامّة؛ لأنَّه أينما يكون فهم ستكون التأويليّة آلته وفنّه، وبالتالي: إذا شئنا معرفة سرّ عموميّة تأويليّة شلاير ماخر فيجب علينا البحث عنها في تفسيره الخاصّ لمقولة الفهم.

الثالث: وسّعت النظريّة دائرة التأويليّة من جهة الكم أيضاً؛ فإنَّ

التأويليّة، في رأيه، يجب أن تشمل جميع النصوص المختلفة بما فيها النصوص الأجنبية والمترجمة من اللغات الأُخَر ولا نحصرها في النصوص الدينيّة فقط، بل قد تجاوزت - عنده- حدود المكتوب وباتت تشمل حتى الكلام؛ على اعتبار أنّه لا يوجد تفاوت جوهري، فبما يراه هو، بين فهم النصّ وفهم الكلام؛ فتوسيع شلاير ماخر لدائرة التأويليّة من المكتوب إلى القول الشفهي قد تلقفه المحقّق ديلتاي الذي وسَّع بدوره من دائرة موضوع التأويليّة إلى أن بات يشمل مطلق العلوم الإنسانيّة.

الرابع: يشكّل كلٌّ من المقول والمكتوب، حين عرضه على المخاطب، قطعة فنيّة؛ فإنَّ المؤلّف أو المتكلّم بعدما يبلور الإحساس أو المعنى في ذهنه يصيغه في قالب العبارات الكلامية أو الكتابية، وهذه الصياغة ليست ميكانيكيّة وانعكاساً فكريّاً قهريّاً أو مجرد إحساس ذهني، بل إنّ الفنّ والذوق يلبسان هذه المعاني لباس الألفاظ والكلمات، فإنّ المعاني والبيان وفنّ الشعر والذوق الأدبي تمثّل كلّها لباساً فاخراً يزيّن قامة المقول والمكتوب.

وفهم المكتوب والمقول وتفسيرهما يطويان مسيراً يختلف عن المسير الذي تطويه عملية التكلّم والكتابة؛ بمعنى: أنّنا على مستوى الفهم بدواً: نواجه النصّ والكلام، ونسعى - بعد ذلك- نحو درك الذهنيات والإحساسات التي ولَّدت العبارات، والحكم السابق نفسه الذي أجريانه في حقِّ صياغة المكتوب والمقول نجريه هنا؛ أي: أنَّ صياغة كلًّا من المكتوب والمقول في ثوبٍ فنّي ليست عمليّة ميكانيكيّة محضة، بل تخضع إلى طريقة فنيّة وذوقيّة، كذلك فهم معاني العبارات لا يحصل بمجرد إعمال القواعد الأدبيّة، بل يحتاج - هو بدوره- إلى طريقة فنيّة وذوقيّة، والوصول إلى ذهنيّة فاعل الكلام ودرك

فردانيته يحتاج إلى فنٍّ خاصٍّ، والفنّ الذي يتكفل بهذا المهام هو التأويليّة، ولذا تمثّل التأويليّة فنّ فهم النصوص والكلام[1].

الخامس: يُمثّل الفهم عند شلاير ماخر "درك فردانية شخص آخر"، وهو أساساً أمرٌ ممكن في حدّ ذاته؛ فعلى الرغم من وجود غربة بين "أنا" و"أنت" بدليل وجود فردانيات مختلفة، فهناك أذواق وإحساسات وتجارب مشتركة بين أفراد النّاس، كأنّ كلّ إنسانٍ ينطوي في باطنه على قطعة من الآخر؛ الأمر الذي يمكّننا من فهم الأشخاص الآخرين.

ومع وجود هذه الغربة بين أفراد الإنسان يبقى احتمال وقوع سوء الفهم قائماً، ومن ثمّ نبقى دائماً في معرض سوء الفهم وعدم درك فردانيّة المؤلّف وفاعل الأثر الفنّي أو الأدبي؛ وقد كان لشلاير ماخر اهتمامٌ خاصٌّ بهذه المسألة (سوء الفهم)، وكانت محاولة كشف طريقة ناجعة تخفف من الوقوع في سوء الفهم المحور الأساس في أبحاثه التأويليّة.

السادس: من النكات المهمّة في فكر شلاير ماخر تفطنه لعدم كفاية القواعد اللغويّة لتحقّق عمليّة فهم النصّ وتفسيره، إذ كانت الرسالة الوحيدة للتأويليّة قبل شلاير ماخر هو تنقيح القواعد الأدبيّة والنحويّة لحصول عمليّة الفهم، فإنَّ كلادنيوس قد تفطّن إلى هذه النكتة وهي: إنّ ما في ذهن المؤلّف ربما يكون أسمى مما يستخرج من مدلولات الجمل التي ينطوي عليها النصّ، لكنّه يرى أنّ وظيفة التأويليّة تتمثل في درك هذه المدلولات والمعاني، ولا تتجاوز هذه المرتبة من الفهم، أمّا شلاير ماخر فإنّه يرى أنَّ رسالة التأويليّة هي "درك فردانيّة المؤلِّف"، وهذا ما يفسّر اهتمامه الخاصّ بالمعاني المحتملة الخارجة عن دائرة القواعد اللغويّة والنحويّة.

السؤال: لماذا يتصور إمكان عدم المطابقة الكاملة بين مراد المؤلّف وما نستفيده من النصّ من خلال تطبيقنا للقواعد اللغويّة والنحويّة عليه، ولماذا يحتمل أن يكون مراد المؤلّف غير ما نفهمه من مدلول كلامه؟ لهذه المسألة أدلّة مختلفة نتعرض لبعضها على النحو الآتي:

الأوّل: من الممكن أنَّ المؤلّف لم يبيّن مراده ببيانٍ لائقٍ ومطلوب؛ فقد أشرنا في ما سبق إلى أنّ بيان الأحاسيس وإظهار الفكر وما في الضمير للمخاطبين في قالب العبارات الكلاميّة أو الكتابيّة فعاليّة فنيّة لا تخضع لنمطٍ واحدٍ يقع في متناول الجميع؛ فقد لا يتمكّن الشخصُ بعض الموارد من الإفصاح عن مراده بسهولة وبساطة، ويرجع ذلك إلى تفاوت الأفراد في الفصاحة والبلاغة، وفي النتيجة إنَّ حدوث سوء الفهم وعدم الانطباق الكامل لمدلول اللّفظ مع مراد المتكلّم ومقصوده أمرٌ متوقع.

الثاني: تُمثِّل اللغة آلة يوظِّفها المتكلّم والمؤلّف لإظهار فكره وإحساسه، وهي عبارة عن قوالب عامّة ومشتركة توضع في متناول يد المتكلّم، لكنَّها غير مُستفاد منها، بل هي معزولة عن تصرفات المستعمل لها؛ فإنَّ مستعملها قد يتصرف في هذه القوالب اللغويّة العامّة في بعض الموارد تصرفاً لا يفضي بها إلى التغيّر في ماهيتها ودلالاتها بحيث تنتفي عمليّة التفهيم والتفاهم بكلتيهما.

إذن: المرادُ من هذا التصرف هو أنَّ المؤلِّف، في عين حفظه لبعض خصوصيات اللغة العامّة، يدخل بعض الأمور الجديدة في استعمالاته اللغوية، مثلاً: يأتي ببعض الاستعارات والتشبيهات الجديدة ويخلق علاقات جديدة بين بعض المعاني، الأمر الذي لا يتسنّى عمله على أساس القواعد اللغويّة والنحويّة، وهذا الأمر يقوِّي الجهة الذهنيّة والذاتيّة للمكتوب والمقول

ممّا يزيد في احتمال الخطأ ويوجد أرضيّة للوقوع فيه وسوء الفهم[٢].

الثالث: قد تتفاوت نيّة المتكلم مع ما نفهمه من ألفاظ عباراته؛ إذ قد يتحمّل اللفظ معاني متعددة ولا ندري المعنى المراد من المتكلم، وهل هو في مقام الجدّ أو في مقام الهزل[٣]؟

الرابع: إنَّ تفطّن شلاير ماخر لعدم كفاية التفسير القائم على القواعد النحويّة واللغويّة تركه يؤسِّس لنظرية تتمثّل في أنَّ الفهم يرتكِز على نوعين من التفسير:

أ. التفسير النحوي: وهو عمل يتّكئ على القواعد اللفظيّة والأدبيّة ويتعاطى مع النصّ والقوالب التعبيرية.

ب. التفسير النفساني والفنّي: الذي يسعى إلى فهم فردانيّة المؤلّف ذهنيته، فكما أنَّ للكتابة والتكلّم مرحلتين: ما يجول في الذهن وما يبيّن في قالب العبارات - كذلك الفهم أو التفسير يجب أن يطوي هاتين المرحلتين: فهم ما يصاغ في قوالب لغويّة (التفسير النحوي) وفهم ما في ذهن فاعل الكلام ونيّته (التفسير النفساني).

ويظهر، من التأمل في كتابات شلاير ماخر، أنَّ ما تبنّاه ممّا يُسمّى بالتفسير النفساني مرّ بمراحل تكامليّة؛ فإنَّ أوّل ما أثاره وأكّده هو أنّ فهم الجهة النفسانيّة لأيّ مكتوبٍ أو مقولٍ يحصل من خلال فهم الأُسلوب الخاصّ لصاحبه، وما دام استعداد فهم الجهة النحويّة للغة لا يقترن مع فهم فردانيّة المؤلّف التي تحصل من خلال الإحاطة بأسلوبه، فلا ننال التفسير أو الفهم المطلوب. وقد أشار شلاير ماخر (سنة ١٨١٩م) إلى أهميّة أسلوب المؤلّف بهذه العبارة "هدف التأويليّة الفهم الكامل والتّام لأُسلوب المؤلِّف"[٤].

فلم يكن التفسير النفساني، عند شلاير ماخر، يعني في بداية الأمر الالتفات الصحيح إلى فهم ذهنيّات المؤلِّف، بل كان يُمثّل طريقةً وإرشاداً إلى فهم أسلوب المؤلّف في استعماله لآليات اللغة وقواعدها، وأمّا في ما بعد فقد بات مرشداً لاستباء أصل النصّ من خلال فهم فعاليّات ذهن المؤلِّف؛ فلم تُعدّ ظاهرة الفهم والتفسير تُمثّل، بعد هذا التطور المُتمثّل في إثارة التفسير النفساني والفنّي بقصد ترميم ذهنيّة صاحب الأثر والتعاطف معها ... [تمثّل] مجردَ محتوى النصّ الخاصّ والأساسي، بل أخذ "عملية بروز باطن الفكر بواسطة اللّغة"[٥].

الخامس: ظاهرة فهم النصّ تتمُّ، في الرؤية الشلايماخرية، من خلال درك أمرين اثنين:

١. الفهم النحوي (اللغوي) للنصّ، وهو يُمثّل أمراً موضوعيّاً نحصل عليه من خلال استخدامنا للقواعد والقوانين المتواضع عليها.

٢. الفهم الفنّي للنصّ، وهذا بوصفه ينطوي على بعد نفساني ويتعلّق بفكر المؤلّف وكيفيّة استخدامه للغة وتصرفه فيها يُمثّل مشكلاً أساسيّاً، فلا يتيّسر ترميمه وتجديده إلّا بالحدس والتنبؤ.

وقد تمكّن شلاير ماخر بعد جهدٍ كبيرٍ، من تأصيل القوانين النحويّة والأدبيّة في ما يتّصل بالضلع الأوّل لظاهرة فهم النصّ، ومع هذا كله قد التفت التفاتة جيدة إلى مسألة وهي أنّه يجب أن لا نكتفي بهذه القوانين في عمليّة الترميم الحدسي لمراد النصّ؛ على اعتبار أنَّ فهم النصّ قائم على التنبؤ، ولا يقصد من التنبؤ الإلهام والرحمة الإلهيّة الخاصّة بل يقصد به الحدس نفسه، وقد أدرك جيداً استحالة تأصيل هذه الجهة الحدسيّة والتنبوئيّة للتأويليّة

والتفسيريّة[٦]، ومن هنا يمكننا القول إنّ عمل شلاير ماخر يتمثّل في تأصيل منهجيّة معتبرة للاحتراز من سوء الفهم والسقوط في الفهم الناقص.

السادس: لم يرغب شلاير ماخر في طبع آثاره التأويليّة، ويرجع هذا - حتماً- إلى مشروعه الفكري الذي بقي ناقصاً، فإنّه لم يستطع أن يجد حلاً لتمايلاته المتناقضة في الفكر التأويلي؛ فإنَّ في فلسفته ميلاً عميقاً إلى مقصدين:

المقصد الأول: إنَّ اتجاهه الديكارتي ساقه إلى تأصيل فنٍّ باسم التأويليّة في قالب منهجيّة عامّة لمقولة الفهم.

المقصد الثاني: إنّ اتجاهه الفلسفي الرومانسي يجعله يصرّ على البعد الجدلي (الدياليكتيكي) والتنبؤي للفهم.

وفي النتيجة: تحت وطأة البصيرة أو الإحساس الشهودي والحدسي تخلّى عن اتجاهه الديكارتي وميله إلى تأصيل منهجيّة عامّة ومجموعة قواعد عامة.

فقد حاول شلاير ماخر أن يجمع بين الأرضية الرومانسيّة لفكره، الذي ورثه من كانط المؤمن بقصور الفهم الإنساني وانحسار إدراكه في الظواهر (لا الأشياء في نفسها) واليأس التامّ من نيل الحقيقيّة المعتقدة، وبين رؤيته الديكارتيّة التي تسعى إلى تأصيل مقولة الفهم، في حين أنَّ البعد الديكارتي من فكره يريد أن يكون أكثر عموميّة.

يؤكد فكره الرومانسي على عموميّة سوء الفهم، وهذا جعله يقتنع بأنّ مجرد تأصيل قواعد عامّة لا يمكّننا من حل إشكاليات الفهم[٧].

السابع: من النكات المهمّة التي أثارها شلاير ماخر في مجال التأويليّات مسألة دوريّة الفهم، وقد اقترحها بغية تحليل ظاهرة "فهم النصوص"، ثُمَّ وسَّعت التأويليّة الفلسفيّة من دائرتها بحيث باتت تشمل جميع صور الفهم ولا

تقتصر فقط على فهم النصوص، وتؤكد الحلقة التأويليّة (Hermeneuticalcircle) نكتة مؤداها: كيف يتّم الارتباط بين الجزء والكل في "حركة دائرية" في تحقّق ظاهرة الفهم والتفسير؛ على اعتبار أنَّ فهم الكل يرتكز ضرورة على فهم الأجزاء، وفهم الأجزاء يرتكز ضرورة على فهم الكل[٨] وعلى أساس هذه المسألة أي "دورية الفهم" يضحى التعلّم عبارة عن عمليّة إحالة إلى الغير؛ فإنّنا ندرك شيئاً ما بقياسه إلى شيءٍ ثانٍ نفهمه بشكلٍ أحسن.

فالحلقة بوصفها كلاً تُعرِّف الأجزاء التي تشكّلها وتقوّمها؛ فالجملة عبارة عن وحدة يتعيّن معنى كلّ جزء من أجزائها من خلال إرجاعه إلى كلّ الجملة، ومعنى الجملة يرتبط أيضاً بمعاني أجزائها ومكوناتها؛ فبهذه العلاقة الجدلية المتناظرة بين الكل وأجزائه يكتسب كلّ واحد منهما معناه الخاص بإرجاعه إلى الآخر، ومن هنا كانت عملية الفهم دورية وعلى مستوى هذا الدور يتعيَّن المعنى، وتسمى هذه المفردة التأويليّة: الحلقة التأويليّة[٩].

وقد كانت هذه المفردة التأويليّة بالنسبة لمؤسس التأويليّة الحديثة (شلاير ماخر) مبدأ إلهام بالنسبة إلى التأويليّة الفلسفيّة، فقد أكّد هايدجر في فصلٍ مشهورٍ من كتابه "الكينونة والزمان" على أنَّ الحركة الحلقويّة تكمن في كلّ صورة من صور الفهم: "كل تفسير يسعى إلى فهم شيء يجب أن يفهم قبل ذلك الشيء الذي يسعى إلى تفسيره"؛ فهايدجر يعترف بأنّ "الحلقة التأويليّة" على ضوء الفهم الرائج للعلم والمعرفة والذي يسعى إلى الموضوعيّة في ظاهرة الفهم وينظر إلى موضوعات الفهم، بوصفها حقيقةً من الحقائق وشيئاً من الأشياء تحتضن - في النظرة البدوية - في أحشائها التناقض والدور الباطل. إذْ لا يمكن الالتزام بأنّ المعرفة التي تُمثّل نتاج فعاليات علميّة تكون فرضيّة قبليّة

ومعلومة مسبقاً، حتّى لو كانت هذه الفرضيّة القبليّة توظف في إطار معلوماتنا المشتركة في ما يتصل بالإنيان والعالم[١٠].

هذا التناقض لم يغب عن بال شلاير ماخر لكن حلّه لهذه الإشكاليّة يختلف عن حلّ هايدجر الذي يقوم على هدم الفهم الرائجة للعلوم والمعارف (سنعرض له في محله المناسب)، أمّا طريقة شلاير ماخر فتتمثّل في أنَّ فهم النصّ يرتكز على العلاقة التعاكسيّة المتحقّقة بين الأجزاء والكل والمقايسة بينهما، ولكن هذا كله لا يمثل نهاية القصة، بل يسهم في عمليّة فهم النصّ عنصر الشهود والتنبؤ، وعلى هذا الأساس، لا يمكن للمنطق وحده أن يكشف عن حقيقة النصّ؛ لأنَّ ما في مقدوره أن يفعله هو المحاسيّة والمقاسيّة بين الأجزاء والكل؛ أمّا الشهود والتنبؤ فخارجان عن دائرة المنطق.

فإذا كان فهم النصّ يرتكز على العلاقة التعاكسيّة بين الأجزاء والكل، فمن الطبيعي أنْ تُمسي الحلقة التأويليّة مستحيلة منطقيّاً؛ لأنَّ المفسِّر قبل أن يدرك الأجزاء يتعيَّن عليه درك الكل، ومن جهة ثانية لا يمكنه تصوّر الكل بدون تصوّر الأجزاء في الرتبة السابقة، وهذا تناقض لا يقبل الحل، أمّا إذا أدخلنا عنصري (التنبؤ والحدس) في عملية فهم النصّ؛ فالمفسِّر ينفذ في داخل الحلقة التأويليّة الأمر الذي يؤهّله لدرك الأجزاء بالكلّ ودرك الكلّ بالأجزاء من دون وجود ترتب منطقي بين الإدراكين، ومن ثم ينتفي التناقض المفروض من الأساس.

الثامن: النكتة المهمّة في تأويليّة شلاير ماخر هي أنَّ الرجل يعتقد، مثل أسلافه، بإمكان الفهم الموضوعي للنصّ؛ أي: أنّه يعتقد أنَّ درك المقصود والمراد الواقعي لفاعل الكلام أمرٌ ممكن وقابل لوضع اليد عليه، ويؤمن

بإمكان مطابقة فهم المفسِّر لمعنى النصّ الـواقعي (ذهنيّـة المؤلِّـف)، والتفـات شلاير ماخر إلى مسألة سوء الفهم وأنّ المفسِّر دائماً في معرض السقوط في سوء الفهم لم يبعده عن إمكان فهم النصّ فهماً موضوعيّاً ولم يجره إلى ورطة التفسير الذاتاني، وهذه النكتة من وجوه التفاوت بينه وبين التأويليّة الفلسفيّة.

وكذلك تأكيد شلاير ماخر على دوريّة مقولة الفهم لم تجعله يعتقد بمسألة "لا نهائيّة عمليّة الفهم" فإنّ جادامر يـصرّح بـأنّ شـلاير مـاخر لم يلتـزم أبـداً بمسألة "لا نهائيّة عمليّة الفهم"؛ لأنّه كان يتكّلم عن "الفهم الكامل للـنصّ"، ومن يرى أنَّ النصّ يقبل الفهم الكامل فإنَّـه يلتـزم لا محالـة بالنهائيّـة لعمليّـة تفسير النصّ.

يتّضح لنا ممّا سبق أنّ شلاير ماخر، الذي يُعدُّ أباً للتأويليّة الحديثـة؛ فقـد كانت بعض أطروحاته مبدأ إلهامٍ لمن جاء بعده من المحقّقين بما فيهم أصحاب التأويليّة الفلسفيّة، تختلف تأويليّته عن التأويليّـة الفلـسفيّة اختلافـاً جوهريّـاً وأساسيّاً؛ لأنَّ التأويليّة الفلسفيّة لم تلقَ اهتمامـاً لـ"محوريـة المفـسِّر" ولم يكـن "فهم مراد المؤلِّف" هو الهدف من عملية التفسير عنـدها، في حـين أنّ رسـالة التأويليّة لدى شلاير ماخر تتمثّل في استنباء ذهنية المؤلّف وفردانيته، وبكلمات أُخَر: التفسير، في نظر شلاير ماخر، يجب أن يدور على "محوريّة المؤلِّف"، ومن وجوه التمايز بين تأويليّة شلاير مـاخر والتأويليّـة الفلـسفيّة اعتقـاده بإمكـان التفسير الموضوعي للنصّ، فيما يُمثّل تفسير الـنصّ (بـل مطلـق الفهـم) عنـد التأويليّة الفلسفيّة أمراً ذهنيّاً ذاتيّاً.

ويضاف إلى هذا كله أنّ شلاير ماخر يعتقـد - كـما أشرنـا إلى ذلـك فـيما سبق- بـ"نهائيّة عمليّة الفهم"، أمّا عند التأويليّـة الفلـسفيّة فـإنّ عمليّـة فهـم

النصّ تنشأ من عملية انصهار أفق معنى المفسِّر مع أفق معنى النصّ، وهذا الانصهار ينطوي على إمكانات لا حدّ لها، وبالتالي تكون ملاعبة معنى المفسِّر مع النصّ لا إلى نهاية.

التاسع: يتمثّل نظر شلاير ماخر، في استنباء فكر المؤلّف وإخضاعه لتجربة جديدة[11] (فإنَّ الرجل لم يفصل أبداً بين العبارات ومؤلِّفها)، وهذه التجربة الجديدة لم نحصل عليها من طريق تحليل نفسانيّة المؤلّف ومن خلال تحديد محركات إحساساته، بل نحصل عليها من خلال معرفة فنّ تجديد فكر المؤلِّف، وهذا الفنّ يحصل في ظل التعاطي الشهودي مع النصّ.

فهدف المفسِّر، عند شلاير ماخر، لا يتمثّل في وضع النصّ جانباً وذلك بدراسة نفسانيات المؤلّف والنفوذ في باطن ذهنياته، بل هدف المفسِّر هو أن يسعى من خلال تحليلاته إلى اصطياد ذهنيّة المؤلّف المتجليّة في النصّ، وعلى هذا الأساس تتعيَّن وظيفة المفسِّر في التخلّي عن ذاته ووضعها في داخل المؤلّف حتى يشهد المراتب التي مرّت من خلالها ذهنياته إلى أن يظهر النصّ ويتجلّى في الخارج، وبالتالي: يتسنّى له اصطياد المعنى المراد والمقصود من النصّ[12].

كان شلاير ماخر واعياً كلّ الوعي بأنّ "عملية الفهم" لا تتيَّسر إلَّا باشتراك أفراد النوع الإنساني في أصل الوعي الواحد (الوجدان المشترك)، الأمر الذي يؤثِّر في فهمهم ليس معاني الكلمات فحسب، بل حتى في فهمهم لإشارات الآخرين وسلوكياتهم.

وببيانٍ آخر: إنَّ هذا "الاشتراك في الوعي" يجعلنا، من خلال وعينا بأنفسنا وبإحساساتنا، قادرين على فهم معاني كلمات الآخرين وإشاراتهم،

وعلى هذا الأساس ادّعى شلاير ماخر أنَّ الاشتراك في الإنسانيّة هو أساس كلّ عملية فهم، ومع تفطنه لهذه النكتة (التي تنماز بأهمية فائقة) ووعيه الكامل بها لم يفلح في بناء - على أساسها- تأويليّة عامّة ومناسبة، بل جعل الاتجاه التقليدي نفسه في تفسير النصوص محور تأمّلاته وتحليلاته التأويليّة، ووُفِّق فقط لبعض الابتكارات، منها إخراج التأويليّة من دائرة النصّ وحصرها فيه إلى فضاء الكلام الشفاهي، استمداداً من هذه النظريّة وتأكيداً على ضرورة التعاطف (الوجدان المشترك) وتجديد عمليّة الفهم، فقد تمكّن ديلتاي في حين محافظته على الغاية النفسانيّة لتأويليّة شلاير ماخر من توسيع دائرة هذا الحقل المعرفي الجديد بحيث طال جميع فروع العلوم الإنسانيّة وتجاوز حدود الفهم الكلامي والنصّي[١٣].

الهوامش

(١) Truth and Method ،PP. ١٨٨، ١٨٩

(٢) قد بسط ناصر حامد أبو زيد هذه المسألة في كتابه: آليات القراءة وإشكالات التأويل: ٢١.

(٣) Routledge Encyclopedia ،Vol ،٤P . ٣٨٦

(٤) Palmer Richard E: Hermeneutics ،P . ٩٠

(٥) anneneberg Wolfhart ،Hermeneutics and universal Histoty ،state university of new york press ،P . ١١٧

(٦) Introduction to Pholosophical Hermeneutics PP ٧٢، ٧١ warnke Georgia Gadamer.

(٧) Sources of Hermeneutics ،p . ٨

(٨) داوود كوزنز هوي، الحلقة الاتفادية: ٥١.

(٩) Hermeneutics ،P. ٨٧

(١٠) Being and Time ،P ١٩٤.

(١١) ممن تأثر بهذه النظريّة (ترميم ذهنيّة المؤلّف وتجربتها تجربة جديدة) المحقّق الكبير ويلهلم ديلتاي الذي سعى من خلال تعميمه لهذه النظريّة (بحيث تجاوزت النصّ وباتت تشمل جميع العلوم الإنسانيّة) إلى إيجاد منهجيّة عامّة للوصول إلى هذا الوجدان المشترك (التعاطف) والتجديد على مستوى جميع فروع المعرفة الإنسانيّة.

(١٢) Hermeneutics ،P ٩٠-٨٩.

(١٣) Hermeneutics and Modern Philosophy ،PP ١١٨-١١٧.

مدخل لتأويليّة (*Hermeneutics*) هايدغر

علي فتمي(*)

تعريب: علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

يتشكّلُ هذا البحث من مقدمة تاريخيّة عن أصل التأويليّة وتاريخها، ثمّ دراسة موجزة عن تأويليّة هايدغر (ت ١٩٧٦م)، والاصطلاح الخاصّ الذي قدّمه، وهو يختلف عن مراد شلاير ماخر (قوة خاصّة يمكن من خلالها النفاذ إلى ذهن الآخر)، وديلتاي (درك تجليات الحياة من خلال ذاتيّتها "العينيّة").

وبعدها يُختمُ البحث بمفاهيم تأويليّة هامة هي: المعنى والإفادة (meaning full)، وتقدّم الفهم على اللغة والتفسير، والبنية المسبقة للفهم (Fore-structure). ثمّ يذكر البحثُ مراحلَ البنية المسبقة للفهم عند هايدغر وصولاً إلى الخاتمة.

(*) باحث في الحوزة العلمية/ ماجستير في الفلسفة الغربية.

مدخل لتأويليّة (Hermeneutics)

هايدغر (ت ١٩٧٦م)

إضاءة

مرّت التأويليّة مع هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م) بمرحلة جديدة من مراحلها التاريخيّة، وقد جاءت فلسفته بنتائج كبيرة حوّلت الفلسفة إلى تأويليّة؛ فالتأويليّة عنده ليست وادياً للجدل والنزاع حول المفاهيم والمقولات الذهنيّة؛ وإنَّما هي للكشف عن الأشياء المتموضعة في داخلنا، فالدازاين (Da - sein=)، أي: ترجمة عمليّة لحضور الوحي[1]، ترجمة ينكشف عن طريقها ولجلّها المعنى في زماننا الحاضر.

وترتهن أسس تأويليّة هايدغر الفلسفيّة ومبانيها للجهود التي بذلها تلميذه هانس غادامر، إذ إليه يعود الفضل في انسجام أفكار التأويليّة الفلسفيّة لدرجة أنَّها عرفت بتأويليّة غادامر.

ويبيّن المقال شرحاً جامعاً ومُنظّماً عن هذه التأويليّة، رغم أنّ التعرض لمبانيها وتحقيقها بالنقد والإبرام يستلزم مجالاً آخر ليس هنا محلّه.

وتشتهر لفظة Hermeneutics من العصر اليوناني القديم بشكلٍ غير منتظم، تفيد معنى التأويل، التفسير، الترجمة، الشرح، وهي مرتبطة لغويّاً برسول الآلهة (هرمس) حامل الوحي ومُفسِّره؛ لأنَّ المفسِّر من خلال سعيه لكشف المعنى، إنَّما يقوم بعمل هرمس، فليس من الغرابة إذن أن تكون

التأويليّة بوصفها منهجاً قد بدأ من تفسير المتون المقدسّة، فضلاً عن ارتباطها ارتباطاً وثيقاً جدّاً بفقه اللغة، ولا نملك بحثاً مُنظّماً عن التأويل يشير إلى كونها فرعاً خاصّاً من العلم قبل حركة الإصلاح الديني إلى القرن السابع عشر الميلادي،، ويعدُّ (دان هاور Dann Hauer)، أوّل الذين استعملوا اللفظة هذه لأجل التعرّف والكشف[٢].

ويستبطن مفهوم التأويل، فرعاً خاصّاً من العلوم، ثلاثة معانٍ (بيان الألفاظ، التوضيح، الترجمة) تكون فيها حقيقة الفهم، وهو مفهوم حادث يرتبط بعصر الحداثة وما بعدها[٣].

وليس من السهل على الباحث أن يعرّف التأويل تعريفاً يُبيِّن ماهيّتها ويرسم حدودها ويحدّ مواطن استعمالها، وما قيل من أنَّها عبارةٌ عن جهدٍ فكريٍ فلسفيٍّ يسعى لتبيين مقوم الفهم ويجيب حقيقة الشيء الذي يضفي المعنائية[٤]، والإفادة على كلّ أمرٍ ذي معنى ـ غير تامٍّ[٥]، لعدم استيفائه الشروط المعتبرة في التعاريف[٦]، وعدم إمكان حصر التأويل بتحديدٍ خاصّ، ووجود مناحٍ متعدّدة يمكن مقاربة تعريف التأويل من خلالها، أشار (بالمر) إلى ثلاثة منها لبيان، هي:

• **التأويليّة الخاصّة** (Hermeneutics Regional)، وتشير إلى التشكّلات الأولى لعلم التأويل، يُنقّح فيها الفهم وتفسير المتون في كلّ فرعٍ من العلوم والمعارف، بما فيها الحقوق والأدبيات، متون الكتاب المقدّس والفلسفة، عبر مجموعة من القواعد العامّة، ويكون لكلّ فرع مناهجه الخاصّة به لا تتعدّاه إلى غيرها، فتأويليّة تفسير النصوص الدينيّة مثلاً لا تفيد في تفسير النصوص الأدبيّة.

• **التأويليّة العامّة** (Hermeneutics General)، بوصفها منهجيّةً تسعى لتقديم منهج عامّ للفهم والتفسير لا يختصّ بفرع معرفي مُعيّن[٧]، وتستند إلى أنَّ هناك قواعدَ عامّةً وأصولاً تحكم عمليّة الفهم، بغضّ النظر عن نوع المتن ولغته، ووظيفة التأويلي هي في تشييد هذه القواعد وتنظيمها.

• **التأويليّة الفلسفيّة**، وهي عبارةٌ عن تفكيرٍ فلسفيٍّ في الفهم، فلا تهتّم بتقديم منهجٍ أو بيان أصلٍ يحكم الفهم والتفسير، سواء في فهم النصّ أم مطلق العلوم الإنسانيّة، ولا يوافق على فكرة أنّ نقد المنهجيّة يمكن أن يوصل إلى الحقيقة[٨].

تأويليّة هايدغر

يعدُّ هايدغر من الفلاسفة الذين أثّروا كثيراً في الفلسفة القاريّة من المدرسة الوجوديّة إلى مدرسة التأويليّة المعاصرة، وهو تلميذ إيدموند هوسرل (Edmond Husserl) مؤسّس الفينومينولوجيا، وقد كانت أفكاره في بداياتها (الكينونة والزمان) ١٩٢٧م تشير إلى تأويليّة تضاد الذهن وتؤكّد تحيُّزنا الكامل في التاريخ واللغة[٩].

ويعدّ هايدغر المؤسس الأوّل للتأويليّة الفلسفيّة، وقد أحدث تحوّلاً أساسيّاً في مسير هذا العلم بعد أن حوّله إلى فلسفة ومعرفة أنطولوجيّة، بعد أن اعتبرها فينومينولوجيا، فهو يرى أنّ الفلسفة الحقيقيّة والتأويل والفينومينولوجيا شيءٌ واحدٌ، وأيّ تفسيرٍ يوحي بالتفاوت بين الفلسفة والتأويل والفينومينولوجيا لا يعدّ كونه سوء فهم ليس إلّا عن الفلسفة والتأويل[١٠].

وتنفصل مسألة الفهم في مدرسة هايدغر عن الذهن لتتموضع في عالمٍ زمانيّ، نملك عنه فهماً ضمنيّاً مسبقاً، فعندنا فهمٌ عن الوجود، كما يقول

هايدغر، وهدف التفسير إيضاح هذا الفهم الذي قبل الفهم عن الوجود، بنحوٍ أو بآخر[١١].

لقد تأثّر هايدغر بهوسرل كثيراً[١٢] في بيان إشكالاته الأساسيّة عن الوجود، رغم أنّ فهمه للفينومينولوجيا أعلى وأشمل منه عند هوسرل[١٣]، فهو يرى أنّ مسألة الوجود قد نُسيت، وما دامت ليست فكراً، فهذا يعني أنَّ كلّ بُعدٍ أنطولوجي سيبقى بلا أساس[١٤].

إنّ التفلسف الحقيقي عبارة عن تأمُّل فكري (تفكير) للإجابة عن سؤال معنى الوجود، وقد انحرفت الفلسفة الغربيّة الميتافيزيقية عن مسارها الأساس بسبب الغفلة عن هذا السؤال، من هنا حاول (هايدغر) أن يوجد طريقاً جديداً، عبر انتقاده الشامل للفلسفة الغربيّة، وسعيه لدرك شهود معنى الوجود عبر الفينومينولوجيا والدازاين[١٥]، مصرِّحاً أنّ البحث الأنطولوجي الأساس يجب أن يكون عن "الكينونة في العالم"، بعنوان كونها أمراً واحداً بدل البحث عن "أنا" في مقابل "العالم"؛ وتتجلّى عزيمة هذا "الأمر الواحد"، الذي يصل الى معنى الإنسان أو الدازاين في درك وبحث معنى الوجود؛ وفي الواقع إنّ اهتمام (هايدغر) كان منصبّاً على الميتافيزيقيا، وعلى مسألة الوجود؛ لكي يضع نهاية للذاتيّة وللطابع التأمليّ النظري للميتافيزيقيا.

ففينومينولوجيته تبدأ من هنا "الدازاين والسؤال عن الوجود هي المسألة الأساسيّة عنده، ومن حيث أنّ وجود الدازاين ليس إلّا " امتلاك فهمٍ عن الوجود"، من هنا فإنّ (هايدغر) لأجل التقرّب إلى سرّ الوجود، فإنّه يتعرّض لتحليل وجودي الدازاين (Existentialist)، فمعرفة الوجود الأساسيّة، التي تنشأ منها كلّ محاولات التعرّف على الوجود، يجب أن تتم في تحليل وجود

(Existential) الدازاين.

ولذا فمن حيث أنّ وظيفة الفلسفة الحقيقيّة هي بحث معنى الوجود، والوجود وجود الوجودات؛ لأنَّ الوجود حاضر في كلّ الوجودات، فلا طريق إذن لمعرفة الوجود إلّا تجربة وشهود الوجود في أحد الموجودات، و"الدازاين" هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُحقّق ذلك.

ونلاحظ بوضوح في كتابه (الكينونة والزمان) تحت عنوان البحث المعتمد على الفينومينولوجيا، أنّ منهجيّته كانت منهجيّة تفسيريّة، إلّا أنَّ السؤال يبقى: ما نسبة هذا القول إلى الفينومينولوجيا والتأويل؟

يولي هايدغر عناية خاصّة لألفاظ يونانيّة مثل: فاينامون (Phainomenon)، فاينستاي (Phainesthai)، لوغس (Logos) وغيرها، ففاينامون تعنى الشيء الذي يوضّح نفسه (التجلي والظهور)، فالظواهر مجموعة أُمور موجودة واضحة متجليّة، ساواها اليونانيون بمعنى "الموجود"، أو بالشيء الذي هو موجود.

فيعتقد هايدغر: أنّ التجلي والتمظهر هو أن يكون الشيء على ما يجب أن يكون عليه في الواقع، لا أن يلحظ على أنّه أمْر ثانوي أو عرضي، فإنَّ الأشياء نفسها هي التي تظهر أولاً وبالذات، فالصلة (لوجي) في كلمة فينومينولوجي تعود إلى الجذر اليوناني " لوغس"، فاللوغس عند هايدغر هو تلك الحقيقة التي تُهيّء الأرضيّة لتُظهرَ شيئاً ما، فلها شأن المُظهر والموضّح، وتختص بالظواهر، ومع ذلك فاللوغس في هذا المجال ليس له استقلال تامّ، أي إنّ الشيء نفسه هو الذي يتمظهر في اللوغس ويتجلّى، وليس هذا أمر من عمل الذهن يضفي المعاني على الظواهر؛ وإنما الشيء الذي يظهر ما هو في الواقع إلّا

تجلٍّ وتمظهر للأشياء نفسها، وعليه، فالفينومينولوجيا الهايدغرية المتركبة من (فاينستاي ولوغس) يجب أن تفسَّر على أنّها إمكان ظهور الأشياء كما هي، والاجتناب عن الإطلاقات التحكّمية المتكلّفة عبر المقولات الذهنيّة التي نملكها.

والحاصل: إننا لسنا الذين نحدد كيفية ظهور الأشياء، وإنَّما الأشياء هي التي ترينا تمظهرها كما هي، وهذا الأمر، يعني أننا استندنا في تلقي الأشياء وفهم ظهورها إلى إمكان قبول حقائقها، ولا تفسيرَ آخر يبتني على صرف معرفتنا ومقولاتنا الذهنية.

وعلى هذا الأساس فإنَّ الشيء الذي يمكن أن يكون أساساً لأيّ عملٍ تفسيريّ هو ظهور الأشياء ومواجهتنا لها، والتي يجب أن تعطي لها إمكان أن تؤثّر فينا لتُفَسّر في باطن النفس الإنسانيّة، وهذه الخصوصيّة (التجلّي والتمظهر).

وبعبارةٍ أُخرى: "الفهم" هو الدازاين، ويمكن عبر دراسته الفينومينولوجيّة والأنطولوجيّة، كما أنَّه يمكن الوصول أيضاً إلى إرهاصات الفهم والتفسير، والتي تظهر بوساطتها الأشياء، وبوساطة فينومينولوجية الدازاين نصل إلى الفينومينولوجيا الأنطولوجيّة للدازاين، وهذه الفينومينولوجيّة للفهم هي علم التأويل؛ لأنَّ وظيفة التأويل هي تحقيق الفهم وتفسيره[١٦].

كما أنَّ الانطولوجيا تتبدل إلى فينومينولوجيا أنطولوجيّة توجب التّعرّف على التفسير الوجودي (Existentialist)، ومن الواضح أنّ هذا النوع من المباحث التفسيريّة يبتعد كثيراً عن المناهج القديمة المبتنية على فقه اللغة، وقواعد المنهجيّة العامّة للعلوم الإنسانيّة لديلتاي، فكلّ ما كان مستبطناً في المتن سيظهر هنا، ففينومينولوجيا الدازاين بالمعنى الحقيقي للكلمة لها

خصوصيّة تأويليّة تنظر إلى الشأن الحقيقي للتفسير، من هنا تتبدّل عمليّة التأويل إلى إنطولوجيا فهم وتفسير وتوجد لنفسها كليّة تامّة؛ (فهايدغر) يرى أنّ التأويليّة هي قوة ظهور الوجود في الفهم والتفسير.

فتصبح التأويليّة هنا منهجاً تأويليّاً في فينومينولوجيّة الدازاين (الوجود هناك/ الآنية)، فإنَّ التفسير والوعي لا يبنى في الوعي والمعرفة والمقولات الإنسانيّة، وإنَّما في ظهور الشيء المُعَايَن، أي الواقعيّة التي نتواجه معها، ممّا يعني أنّ علم التأويل يتكوّن بصورة أنطولوجيّة للفهم والتفسير.

هنا يخطو (هايدغر) خطواته الأخيرة ليقول إنّ التأويليّة هي قوّة أنطولوجيا الفهم؛ بمعنى أنَّ وجود الأشياء يعني أخيراً أن تكون استعداداتها التي بالقوة (الدازاين) ممكنة، فعلم التأويل تماماً كما هو يُمثِّل نظريّة الفهم، ولكنّه فُهِم بشكلٍ آخر (أنطولوجي).

وقد سعى شلاير ماخر لإعداد مبنىً عامّ لجميع أنواع المحاورات Dialogue، كما سعى (ديلتاي) لإيجاد منهجيّة عامّة في العلوم الإنسانيّة، إلَّا أنّ (شلاير ماخر) لم يلتفت كثيراً إلى المبنى الوجودي للفهم، وكان همّ (ديلتاي) تفكيك العلوم الطبيعة عن العلوم الإنسانيّة، فلم تأتِ مباحثها التفسيريّة عامّة وكليّة، في حين أنّ تأويليّة هايدغر تمتلك الكليّة [لاعتمادها الوجود]، فتصبح حقيقة التأويل هنا هي قوّة ظهور الأشياء في الوجود.

الفهم

للفهم Verstehen في مدرسة (هايدغر) اصطلاح خاصّ يختلف عن معناه اللفظي العرفي في اللغة الإنجليزيّة Understanding، كما أنَّه اصطلاح يختلف عن مراد (شلاير ماخر) (قوة خاصّة يمكن من خلالها النفاذ إلى ذهن

الآخر)، (وديلتاي) (درك تجلّيات الحياة من خلال ذاتيّتها العينية)، فالكلمة الإنجليزيّة توحي بنوع من التعاطف، أي: القدرة على الشعور بشيءٍ ممّا يشعر به شخصٌ آخر.

إنَّ الفهم عند هايدغر [هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، فهو ليس موهبة خاصّة أو قدرة معيّنة على الشعور بموقف شخصٍ آخر، ولا هو القدرة على ادراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق] ليس شيئاً نمتلكه، [بل هو شيء نكوّنه، الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، الفهم هو الأساس لكلّ تفسيرٍ، وهو متأصّل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كلّ فعلٍ من أفعال التأويل].

والمعنى اللغوي للفهم هو الذي كان سائداً في الفلسفة الموروثة، إذ كثيراً ما يستعمل في بُعدٍ ميتافيزيقي يعود إلى الموضوعيّة والذاتيّة (العينيّة)، وهو المعنى الذي يرفضه (هايدغر) تماماً بكل أشكال تلقيه التأريخيّة في الميتافيزيقيا، ويستعمل لفظته، في اصطلاحٍ خاصٍّ به لا يتأخر عن المعرفة، بل هو مُقدّم عليها بخلاف ما سنته التأويليّة الموروثة.

ويشير في مقام شرح مقولته إلى نوعٍ خاصٍّ من المعرفة يُسمّيه العلم العملي، أو المعرفة العمليّة، يتمايز من العلم النظري، والمعرفة النظريّة عبارة عن مهارة لا يمكن صياغة مفاهيمها في جمل إخباريّة، وحتى لو كنّا مضطرين لذلك؛ فإن الجمل ستكون بما يُسمّى في الاصطلاح (شبه جملة)، يعني إخباراً ناقصاً، في حين أنّ العلم النظري يمكن الإخبار عنه بجملة أو قضيّة لغويّة Statement، فمثلاً يعرف الإنسان فنّ العوم (السباحة) بجملة لفظيّة، لكنه لا يمكنه بيان ذلك بالنحو الذي يكشف عن مدى قدرته ومهارته فيه، إنّ الفهم

دائماً مسبوق بفروض وجوديّة مسبقة، وهو عبارة عن إمكان درك إمكانات الفرد في الوجود ولأجله، وفي داخل المحيط الذي يعيش فيه، فالفهم جزء لا ينفكّ من الوجود في العالم، إنّ الفهم والوجود الإنساني عبارة عن سنخيّة واحدة.

إنَّ لفظة الفهم معقّدة وصعبة، فقد طُرِح في المبنى الأنطولوجي الموروث إنَّه أمرٌ منفصل عن الحياة والعمل، في حين عدّ (هايدغر) أنَّ له بعداً عمليّاً (practical)، وأوّل شكل لفهم الدازاين، آناته ولحظاته هو كيفيّة عمل الأشياء، أي: كيفية التسلّط على الأشياء وتسخيرها لا مثل المعرفة وكيفيّة العمل، والتي يسميها (هايدغر) Konnen والتي هي أساس أيّ فهمٍ وأيّ مرحلةٍ من المراحل الحاضرة (Now's)[١٧].

فَفَهْم المطرقة مثلاً لا أن نعرف كيفيّة صنعها وبيان خصائصها، وإنَّما أن نفهم كيف يمكن أن نستفيد منها؛ [إنَّ المطرقة المكسورة هي التي تكشف للتو واللحظة ماذا تكونه المطرقة، إنَّ هذه الخبرة لتومئ إلى مبدأ تأويلي هو أنَّ وجود شيءٍ من الأشياء لا ينكشف في النظرة التحليليّة التأمليّة بل في اللحظة التي يميط فيها اللثام عن نفسه فجأة في السياق الوظيفي الكامل للعالم] إنَّ فهم كيفيّة عمل الأشياء أمرٌ لا يختصّ بنا بل يملكه الجميع، وعندما نُعرِّف الشيء أنَّه أمٌّ أو عاملٌ أو كتابٌ أو شاعرٌ، فهذا يعني أنَّنا حصّلنا فهماً عن أثر ونتائج عناوينها (الأم والعامل والكاتب والشاعر)، أي: موقعيّاتٌ موجودةٌ توضّح لنا المناهج والفنون التي يجب أن نستعملها.

فالدازاين، وقبل أيّ شيءٍ، هو قدرته على الكون والوجود، يعني الذهاب أبعد من الذات وسبقها، وبما أنَّ الدازاين يرتبط بالعالم ويحتكّ به،

فهذا يعني أنَّه يُهيّئ للإنسان أن يعرف إمكاناته (العمليّة)، والعالم، وإمكانات العالم.

ولتحصيل ماهيّة الفهم عند (هايدغر) لابدَّ من الإلتفات لأُمور:

١. **الفهم** عبارة عن قدرة إدراك إمكانات الشخص للوجود، وهي الأُمور التي توضحها إمكانات الدازاين له، والمراد من الإمكانات هنا معناه الوجودي لا اللفظي الذي يحتمل أن يحدث.

عندما يحصل الفهم فإنّ إمكاناً قد تهيئ للدازاين، ونحواً من الوجود قد تحقّق بموقعيّة خاصّة به تحقّق له الوصول أبعد من الذات، إلى النحو الوجودي والموقعيّة الوجوديّة الجديدتين.

٢. **الإسقاط** (Projection)، وتعني أنّ الفهم يكتنز في نفسه بنية وجوديّة (Existentialist) [ترتسم من خلالها الأشياء] نُسميّها (تخطيطاً)[١٨]، إذ يقدم الدازاين طرحاً حسب فهمه لإمكاناته، تتكشّف في كلّ طرح منه إمكاناتٌ جديدة للفهم، وهذا يعني أنّ الدازاين يفهم نفسه دائماً في قالب إمكاناته، فهو حرٌ مختارٌ في تحقّق إمكاناته الخاصّة للوجود[١٩].

من هنا فإنَّ الدازاين يتوجّه لمجموعة من الإمكانات التي تتيح له فضاء القدرة على الحركة، يكون محدوداً " باختياراتي وقدراتي الخاصّة بي، بوصفي إنساناً، أي: حريتي.

٣. **يرى هايدغر**، أنَّ الصفة البارزة والمهمّة في الفهم أنّه يعمل دائماً ضمن مجموعة من النِّسب والروابط قد أُوِّلت من قبلُ، فهي بمثابة كلّ متّصل مرتبطٌ بعضه ببعض، وهذه هي بنية الأنطولوجيا لأيّ فهم وتأويل وجوديّ للإنسان، وهو ما ينتهي إلى الدور التأويلي.

ومن هنا يتّضح أنّ الفهم أمرٌ وجوديٌ وأمرٌ تأويلي في الوقت نفسه.

أمرٌ وجودي؛ لأنّه الكيفيّة الوجوديّة للدازاين وجزؤه الذي لا يتجزأ منه.

وأمر تأويلي؛ لأنّه يوجب وضوح "الوجود في العالم"، وهو انكشاف وجود الدازاين في التقدّم[٢٠] وإيجاد الإمكانات المختلفة والمتنوّعة لوجوده، وموجب لانكشاف الأشياء والأمور الموجودة في عالمه.

المعنى والإفادة *meaning full*

يرى (هايدغر): أنّه لا يوجد تمايز أصلاً بين العالم وبين اللغة، أو بين العالم من جهة والمعنى والدلالة من جهة أُخرى، فللغة معانٍ وجوديّة، كما لها معانٍ وضعيّة، فهي تدلّ على وجود الأشياء أنطولوجياً دلالةً يجب أن تلحظ في ساحة الوجود، تماماً كما تدلّ على معانيها.

[ليست الكلمات واللغة قواقع تختزن فيها الأشياء ببساطة من أجل تجارة الحديث والكتابة، في اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون؛ فاللغة هي التي تلفظ الوجود وتنطقه؛ إنَّ الوجود نفسه يفكّر بنا، أو هو يتعقّل ذاته من خلال لغتنا نفسها، فليس التفكير مجرّدُ تعبيرٍ يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود، أو هو على الأصحّ تعبير عن كلمة الوجود غير منطوقة، إنّما اللغة لغة الوجود كما أن السّحب سحب السماء]، اللغة بيت الوجود.

فالمعنى هو ذلك الشيء المبنيّ من الوجود في تفسيراتنا، قبل أي نوع تفسيري خاصّ (الدازاين)، والعالم بنحوٍ أو بآخر معنى يتشكّل بواسطة الكلمة (لوغس).

إنّ الدازاين في مرحلته الآنيّة يقبع دائماً داخل عالم التفسير، من هنا يقول

(هايدغر): إنَّه أشبه بمجموعة تفاسير من نصٍّ واحدٍ، فتفسير هايدغر مستلزم لأنَّ يكون الوصل إلى المعنى مباشرةً أمرٌ ممكن في عالم الحياة، فالمعنى يتجلّى في مرحلة الإظهار، إنَّ مكان المعنى هو العالم نفسه.

تقدّم الفهم على اللغة والتفسير

إنَّ الفهم عند (هايدغر) أمرٌ أساس وبدئي عن العلم والمعرفة البشريّة، متقدّم على الشهود، لا بل إنّ الشهود والفكر معاً فرعٌ منه وناشئٌ عنه.

ويوجه الدازاين وجوده نحو إمكاناته السابقة، ليهيئ لنفسه إمكاناتٍ أُخرى أحدث، ومنها الفهم الذي هو أحد إمكانات الدازاين التي توجد توسعةً وبسطاً [في الوجود].

هذا البسط وهذه التوسعة للفهم في نظر (هايدغر) هو التفسير، والمراد من التفسير أخذ الإمكانات التي أوجدها الفهم [للدازاين]، وعمل التفسير هو إيضاح هذه الإمكانات الحديثة؛ لتكون النتيجة أنَّ أيّ تفسيرٍ لابدَّ أن يكون في مرتبة متأخرة عن الفهم التأويلي.

فالتفسير فرع الفهم، إذ ترد الأشياء بدايةً إلى عالم الدازاين ممتلئة بالمعنى مصاحبة للفهم التأويلي، لتواجه لاحقاً العمل التفسيري.

وبعبارةٍ أُخرى، ما لم تأخذ الأشياء معناها في مظلّة الفهم التأويلي لا يمكن لها أن تدخل في حيّز الدازاين فإن دخلت قام الدازاين عندها بالتأمّل فيها وتفسيرها.

إنَّ الفهم التأويلي للأشياء يبتني على النسبة التي بينها وبين الدازاين، وتكون تفسيراً غير لفظي، فالمطرقة بيد العامل شيء ثقيل لا يمكن حمله، فالفهم التأويلي هنا، والتفسير غير اللفظي هو درك هذه النسبة، بخلافه في

التفسير اللفظي كقولنا: المطرقة ثقيلة، لأنَّ الإخبار هنا إنَّما هو بجمل لفظيّة مسبوقة بفهم وتفسير تأويلي.

البنية المسبقة للفهم *Fore-structure*

يبدأ الفهم (اللفظي منه وغيره) في الواقع من المعلومات السابقة والفروض المسبقة، ليحصّل على أساس ذلك تصوراً عن موضوع بحثه، فالفهم المسبق شرطٌ مهمٌّ في الفهم، وأيّ نوعٍ للفهم مسبوق بالبنية المسبقة له، التي بدونها لا يوجد عندنا قدرة لفهم أيِّ شيءٍ، وقد أثرت هذه النظريّة على كلّ من يقول بالتأويل الفلسفي بعد (هايدغر) أمثال رودلف بولتمان وهانس غادامر وغيرهما.

ويفسر (هايدغر) مراحل البنية المسبقة للفهم في:

• **المكسب السابق** (For-having)، (Vorhabe)[٢١]، إذ إنَّ كلَّ التفاسير لابدَّ أن تبدأ من مكسبٍ سابق، بمعنى أنَّه يجب أن يبدأ من أرضية " كلّ ما "، فالإدراك الكلّي الذي يمتلكه المرء عن التاريخ هو الذي يجعله يفهم حادثة الحرب العالميّة، كما أنَّ الإنسان ليس له أن يفهم معنى مفهوم الآلات الموسيقيّة من دون أن يدرك عملها، فهذا الشيء الخشبي يمكن أن أعرفه على أنَّه علبة فقط لا آلة كمان!

• **الرؤية السابقة** (Fore-sight)[٢٢]، إذ إنَّ المكسب السابق وامتلاك الإدراك العامّ المرتبط بـ "الكل" أمران أساسيّان في كلِّ عمليّة تفسير وتأويل لكنّهما ليسا كافيين، بل يحتاجان إلى فرض رؤية سابقة؛ لأنَّ الفهم الكلّي لشيءٍ ما لا يعطينا بمفرده إمكان فهم خصائصه ومميزاته الجزئية، من هنا احتجنا إلى هكذا نوع من التصورات السابقة التي تفيدنا في كيفيّة مقاربة الموضوع

ومواجهته، فإدراكنا معنى السياسة التوسعيّة للدول المستعمرة هو الذي يدعونا لتفسيرٍ مخالفٍ لهكذا نوع من الحروب، فالتفسير يوجه دائماً بزاوية نظر(Point of view) المفسِّر وتوجيهاته.

• **التصور البدْوي** (Fore-concept)، وهو المرتبط ببناء مفهوم خاصّ يكون في تصرف المفسّر، فسماعنا لخبر بداية الحرب العالمية الثانية يعطينا في لحظاته الأولى اطمئناناً أكثر إلى صحّة قراءتنا عن أسباب هذه الحرب، فالتصور البدوي هنا نوع فرضيّة ونظريّة ترتبط بالمفهوم تكونت لدينا بنحوٍ أو بآخر.

ولا تختص البنية المسبقة للفهم(Fore-structure)بالمعرفة التي نمتلكها سابقاً حول العالم العيني بخصوصه، إذ الفهم هو نوع لحاظٍ يعود لنموذج الفاعل والموضوع في باب التفسير، والذي يذهب هايدغر في تحليله عنه أبعد من ذلك، وبعبارةٍ أدق، إنَّ البنية المسبقة للفهم بما فيها " الفاعل المفسِّر والموضوع " جميعاً هم جزء من العالم[٢٣]، ويبقى السؤال حولها "كيف يمكن للأشياء أن تظهر نفسها عن طريق المعنى والفهم والتفسير"[٢٤]؟.

الدور التأويلي (Hermeneutical Circle)

إنَّ نظريّة الدور في الفهم ليست من ابتكارات هايدغر، إذ سبقه إلى ذلك شلاير ماخر وديلتاي، وقبله ذكر في آثار آست وولف، غير أنَّ هايدغر يُمثّل بفلسفته هذه منعطفاً تاريخيّاً في استعماله لهذا المصطلح، بعد أن أضفى عليه بُعداً وجوديّاً، معتبراً أنَّ الفهم من مقومات الدازاين تماماً كما أنَّ الدور من خصائص الفهم[٢٥].

وبناءً عليه، فإنّ التأويل يبتني على الاستفادة من بنية مسبقة مع حدس وتخمينات[٢٦] (مقدّمة الفهم)، فضلاً عن البنية الثلاثية التي تقدّمت[٢٧]،

توصلنا كلّها إلى الفهم (الدور التأويلي) المبني على أنّ فهم الأجزاء لأجل فهم الكل أمرٌ ضروري، وفهم الكل ضروري أيضاً لأجل فهم الأجزاء.

بعبارةٍ أُخرى، فإنّ معنى آحاد الأجزاء يفهم ضمن فهم الجملة ككل، ومعنى الجملة ككل مرتبط بفهم أجزائها، فسير الفهم دائري يتعيّن فيه المعنى من الكل إلى الجزء ومن الجزء إلى الكل.

والدازاين عند هايدغر له عالمه الخاصّ الذي يتركب فيه من أجزاء مختلفة لها روابط ونسب مع الوجودات الأُخرى، ولا تحضر عنده الأُمور البسيطة والمنفردة، مما يعني أنّه لابدَّ للأشياء أن تكون في مجموعة من الروابط والعلاقات التي تكتسب معناها في الدازاين)؛ لتُشكّل جميعها نسيجيّاً [وجودياً] واحداً.

والفهم والتأويل يبتنيان على بنية مسبقة ومراحل هيدغرية ثلاثة، مع التأكيد أنّ الحدس والتخمين محكومان أيضاً بأحكام الفهم نفسه، ممّا يعني أنَّ هناك حدساً آخر خلف الحدس والتخمين، ممّا يستدعي تشكّل مجموعة عدّة من الفهوم تشترك جميعها في عمليات التفسير النهائي للظواهر.

ويقدّم هايدغر في (كتابه الكينونة) والزمان أمثلة عدّة يبين فيها الدور التأويلي، منها:

- إنَّنا نحتاج في فهم الوجود لفهم الدازاين ولا يمكن أن نفهم الدازاين قبل أن نفهم الوجود.
- إنَّ فهم أيِّ أمرٍ، بما فيه الدازاين، يحتاج إلى معلومات قبليّة وفروض مسبقة، في حين أنَّها ليست إلَّا فهوماً وتأويلات تُشكّل في واقعها المعلومات والفروض المسبقة.

وكون الفهم دائريّاً أمرٌ لا يمكن إبطاله، لأنّنا بإبطاله نكوّن فهماً ناقصاً عن الفهم، فالدائريّة في الفهم جزءٌ ذاتي لا يتجزّأ من بنيته الوجوديّة، لا يمكن بدونه تحقّق الفهم أصلاً، مما يوجب أن نتعقّل الدور التأويلي عبر طرائق صحيحة وسليمة كي لا نقع في انحرافٍ أو خطأٍ أو سوء فهمٍ، دون أن يكون هو، أي: الدور التأويلي، مُشرّعاً لجميع العلوم، بل يختص ببيان البنية الوجوديّة للدازاين (الوجود هناك/ الآنية)، هذا فضلاً عن أنّه يكوّن أكثر الإمكانيات أساسيّة لأيّ نوعٍ معرفيٍ، والتي يجب أن نحافظ عليها عبر فهمنا أنَّ وظيفتنا الأُولى تبقى أن لا نجيز تشكيل فروض مسبقة بتوهّمات غامضة وتصورات عاميّة، وإنّما أن تكون بناءاتنا السابقة كما هي وظائف الأشياء في الواقع تماماً؛ كي يتاح لنا أن نبدلها إلى علمٍ بشكلٍ مطمئن.

وبناءً على ما يعرضه هايدغر عن دورة الفهم، فإنّ التأويل يبدأ بالتصورات القبليّة والفروض المسبقة التي تخلف بعضها الواحدة تلوى الأُخرى؛ لذلك فهو يعتقد أنَّ الحدس والتخمين (الفهم المسبق) لهما نوعٌ من الحكم التقدّمي البدئي[٢٨]، في الدور التأويلي، فالدازاين يواجه الموضوع مورد الفهم بتصوراته السابقة وتخميناته دون أن يلغي المجال لوجود اسقاطات تجتمع بعضها مع بعض عبر ملاحظة الموضوع؛ لتشكّل له وحدة معنائية منسجمة، لذلك كان على المفسِّر بالدرجة الأُولى أن يوجد الإسقاطات المناسبة [التي تبتعد عن الاعتباطيّة والغموض].

والطريق الصحيح، أو (الأمر الأوّل) كما يحلو لهايدغر أن يسميّه، عبارة عن أمرٍ عملي بحت (Practical)، فلكي نعلم ما المطرقة (الشاكوش)، لابدَّ أن نفهم ما عملها، أو نعلم كيف يستخدمها الآخرون، فالمعنى ليس في الواقعيّة

الذهنيّة ولا في القرارات الاعتباطيّة، وإنَّما في منحى وشكل من الحياة نسير نحوه بشكلٍ ضروري، وهكذا التفاسير تكون وليدة لهكذا نوع من الحياة، أي: الإنشغال العملي.

هايدغر وتفسير النصّ

سعت النظريّة الكلاسيكيّة في مجال الفهم والتفسير لوضع أسس وقواعد توصل إلى تفسيرٍ عينيٍ ذاتي عن النصّ، ودرك مقصود المؤلّف وفهم شخصيّته، يختلف اختلافاً تاماً عن نظرية هايدغر، إذ هو يرى أنَّ فهم النصّ ليس كشف المعنى الذي وضعه المؤلّف في متنه والذهاب إلى بعده الفردي وفضائه الشخصي، كما أنَّه ليس إعادة بناء ذهنيّة صاحب الأثر، وإنَّما أن يُوجِد الإنسانُ لنفسه إمكاناً وجودياً جديداً تحت مظلّة فهم النصّ، بعد أن يواجه النصّ بالحدس والتخمين (الفهم السابق)، وهذا ناشئ من الوجود في عالمنا؛ لأنَّ وجود الإنسان هو وجود ذاته العارفة، وهو موجود عبر الاتحاد بالفهم، يعني أنَّه عندما يواجه متناً فإنَّه يواجهه دائماً بفهم سابق، ويكون هدف التفسير هنا إيضاح هذا الفهم السابق الذي يملكه هو وبنو جنسه عن الفهم.

فما يتحقّق في تفسير نصٍّ أدبيٍّ ما عبارة عن تجربة خارجيّة عن العالم ساقت المفسِّر إلى التفسير، لا تجربة الحالات الذهنيّة ومقاصده الخاصّة به[٢٩].

وإذا توافقنا مع هايدغر في أنَّ الفهم عبارة عن تقدّم إسقاطي للدازاين (الوجود هناك/ الآنية)، أو قلْ هو فهم الذات، فعندها يجب أن نُحوّل مقولة الفهم للنصّ إلى إسقاطات المترجم وإيضاح الإمكانات الوجوديّة له، فالمفسِّر، وتحت مظلّة النصّ، لا يعيد قراءة شخصيّة المؤلّف ولا فرديته، وإنَّما يوسع من إمكاناته الوجوديّة ويزيدها غنىً وجودياً في هذا العالم.

وبتعبير غادامر: أنَّ المفسِّر يستنتج نتائج جديدة ويصل بنحوٍ أفضل ويضيء على نقاطٍ خفيّه عبر إمكاناته وقدراته.

إنَّ ما مرّ معنا إلى الآن يرتبط بهايدغر في كتابه (الكينونة والزمان)، وما قبله إذ تحوّل التأويلي إلى حركة انكشاف للوجود، أي فينومينولوجيا الدازاين للوصول إلى كشف الوجود وإظهاره.

إنّ هذا الارتباط العميق بين الفلسفة والتأويل عند هايدغر المتقدّم[٣٠] إذ أصبح التأويل فيه فلسفيّة والفلسفة تأويليّاً، ولكن خارطة هايدغر المتأخّر (بعد تأليف كتاب الكينونة والزمان) تختلف ظاهراً مع مشربه الفلسفي في آثاره الفلسفيّة الأُولى، بحيث إنَّه أعاد النظر في معطيات التأويل وعملها بشكلٍ أساس وجدّي.

نقد وتقييم

إنَّ أسس تأويليّة هايدغر الفلسفيّة ومبانيها مرهونة بالجهود العلميّة الحثيثة التي بذلها تلميذه هانس غادامر، إذ يعود إليه الفضل في انسجام أفكار التأويليّة الفلسفيّة حتى صارت هذه التأويليّة تُعرف بتأويليّة غادامر، رغم أنَّ المباني والأُصول قد طرحت من قبل هايدغر، وهذه المقالة إنَّما كانت بصدد تبيين جامع ومنظم ودقيق عن هذه التأويليّة، رغم أنّ التعرض لمبانيها وتحقيقها بالنقد والإبرام يستلزم مجالاً آخر، إلَّا أنَّه يمكن الإشارة إلى عدة أُمور:

- إنّ التأويليّة الفلسفيّة لهايدغر نوع عمل فينومينولوجي لمقولة الفهم، يبحث ماهيّة الفهم وطرائق تحقّقه، أي: يبحث كلّ الذي تحقّق في النسب الإنسانيّة التي تمّ تفسيرها في مجموعة النسب والروابط.

ويرى هايدغر: أنَّ الحقيقة أمرٌ يرتبط بالوجود، تعنى كشف الحجاب وإيضاح الأُمور المخفيّة، إنّ الحقيقة وصف للأشياء لا وصف للفكر أو الجملة الخبرية (القضية)، من هنا فإنّ كلّ ما يظهر يتّصف بالحقيقة بسبب تقدمه أكثر فينومينولوجياً من الأشياء والوجود الدازاين.

والسؤال المطروح: هو إذا كان كلّ شيءٍ يوجد معناه بنسبة له مع الإنسان [باعتباره يُشكِّل الدازيان (الوجود هناك/ الآنية)]، وكانت الحقيقة تعني ظهور الوجود، فما يبقى لمعنى مفردة "غير حقيقي"؟

ما المعين للحدّ الفاصل بين الحقيقة وغيرها؟

ما الملاك والمعيار؟

والجواب: أنَّه في هكذا تلقي عن الارتباط بين الإنسان " الدازيان (الوجود هناك/ الآنية)" والوجود، تتّسع حدود الحقيقة كثيراً بحيث إنَّها تبتلع الأُمور غير الحقيقيّة، فلا يمكن أن تختلط بها، إذ لو حصل ذلك لما عادت الحقيقة كشف المحجوب وإنَّما تعني حجب المكشوف، فلا معنى للسؤال عن حقيقة أُخرى.

• يكمن قوام الواقعيّة للوجود في فلسفة هايدغر التأويليّة في النسب التي له مع الإنسان، كما أنَّ المقوم له هما الفينومينولوجيا الأنطولوجيّة، ونسبة الوجود مع الدازيان (الوجود هناك/ الآنية).

وفي هذه الصورة فإنّ أيَّ نسبة مع الوجود تدّعي حقيقتها، فإنّ النسبة التي لـ(زيد) مع الظاهرة (ألف) هي نفسها من الحقيقة التي لـ(عمر) مع الظاهرة نفسها (ألف)، فهكذا تصوّر عن الوجود وارتباطه مع الدازيان

(الوجود هناك/ الآنية) يجعل الجميع يدّعي الحقيقة، ويطرح تعدّدية معرفيّة (بلورواليزم) ليس فيها أيّ معيار لتقييم الملاكات والوقائع، ممّا يؤدي إلى النسبية والتشكيك، فتختلط الموازين، ويدّعي الكل صحّة فهمه ممّا يسدّ الباب أمام النقد العلمي البنّاء في عموم مسائل العلوم الإنسانيّة.

وهنالك لوازم فاسدة أكثر تظهر ليس لنا مجال لذكرها.

الهوامش

(١) أي مراد هايدغر بالوحي هنا الحضور الشهودي الوجودي للأشياء في النفس.

(٢) الواعظي أحمد، مدخل للتأويلية: ١٢٠.

(٣) بالمر ريتشارد، علم التأويل، ترجمة محمد سعيد حنايي كاشاني: ٢٠.

(٤) ويراد بها المعنى في مقابل المهمل، لذلك تم الاستعانة بكلمة إفادة وهو ما يعبر عنه باللغة الإنجليزيّة meaning full .

(٥) واعظي احمد (مصدر سابق): ٣٠. ولفظة " كلّ أمرٍ" مصطلح خاص يمكن أن يكون متناً حقوقياً، أو عملاً إنسانيّاً؛ لغة أو ثقافة دخيلة.

(٦) فلا هو جامع ولا هو مانع.

(٧) وقد بدأ هذا التوجه للتأويليّة منذ القرن الثامن عشر، وأوّل شخصٍ حاول تأسيس ذلك ببنيان مُنظّم وواضح هو العالم اللاهوتي فريدريك شلاير ماخر، ومن المحدثين إميليو بتي وإريك هيرش.

(٨) واعظي أحمد، (مصدر سابق): ٣٣.

(٩) إنَّ المركب فينومينولوجيا يعني أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه دون أن نقحم عليها مقولاتنا الخاصة، فالاتجاه هنا عكس الاتجاه الذي اعتدنا عليه، ليس نحن من يشير إلى الأشياء، بل الأشياء هي التي تكشف لنا عن نفسها، وما ذلك إلّا لأنَّ الفهم الحقيقي للأشياء هو الاسترشاد بقوة الشيء على أن يظهر نفسه، وهذا بالضبط ما كان يقصد إليه هوسرل حين نادى بالعودة إلى "الأشياء ذاتها"، فالفينومينولوجيا هي وسيلة للاسترشاد بالظواهر من خلال منفذ ينتمي إليها بشكلٍ صادقٍ أصيل. المترجم.

(١٠) صرح هايدغر في كتابه الكينونة والزمن بأنَّ الأبعاد الأصليّة لأيِّ منهجٍ فينومينولوجي تجعله تأويليّاً بالضرورة، لقد كان مشروعه في الكينونة والزمن هو تأويل للدازاين (a hermeneutic of dasien). المترجم.

(١١) كرباي أنتوني، مدخل للتأويليّة والتأويليّة الحديثة، ترجمة بابك أحمدي، مهران مهاجر ومحمد نبوي:٣٥.

(١٢) إنَّ ذلك الصنف من الفينومينولوجيا الذي أسّسه هايدغر في كتابه (الكينونة والزمان)، يطلق عليه أحياناً اسم الفينومينولوجيا التأويليّة Hermeneutic phenomenology، وهو أكثر من مجرد بحث فرعي داخل الحقل الذي أسّسه هوسرل وألمَّ به، فهو يشير إلى صنفين منفصلين تماماً من الفينومينولوجيا، وصحيح أنَّ هايدغر قد أخذ الكثير عن هوسرل، وأنَّ كثيرة مدهشة من تصوراته المبكرة تعود إلى استاذه، غير أنَّه وضع هذه التصورات في سياق جديد وفي خدمة غرض مختلف.

(١٣) وجد هايدغر في فينومينولوجيا أدموند هوسرل أدوات تصوريّة لم تكن متاحة لدى ديلتاي أو نيتشه، ووجد فيها منهجاً يمكن أن يسلّط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتخيراته وأيديولوجيته. (المترجم).

(١٤) خاتمي محمود، العالم في فكر هايدغر .

(١٥) اقتبس هايدغر في كتابه (الكينونة والزمن) مؤيداً ومعضداً هدف ديلتاي في فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها، ومنذ البداية شرع هايدغر في البحث عن منهج يتخطى التصورات الربية عن الوجود ويستقصيها إلى جذورها، فشرع هايدغر في البحث عن تأويليّة تمكّنه من أن يكشف اللثام عن الفروض المسبقة التي تأسس عليها هذه التصورات، وقد أراد كنيتشه قبله أن يضع التراث الميتافيزيقي الغربي كلّه موضع التساؤل. (المترجم).

(١٦) إنَّ مثل هذا المنهج ذو أهميّة كبرى للنظرة التأويليّة، إذ إنَّه يتضمّن أنَّ التأويل لا يتأسّس على الوعي الإنساني والمقولات الإنسانيّة، بل على انكشاف الشيء الذي نقابله، بل على الواقع الذي يصادفنا. المترجم.

(١٧) إنَّ العالم شيء يحسّ بجانب الكائنات التي تظهر في العالم، غير أنَّ الفهم يجب أن يكون خلال العالم، فالعالم أساس كل فهم، العالم والفهم أجزاء لا انفصام لها من البنية

الأنطولوجية لوجود الدازاين الآنية.

(١٨) ليس المراد بالتخطيط هنا المعنى الإداري Planning بل بمعنى أنَّ الدازاين يرسم لنفسه مساراً ضمن إمكاناته ووجوده.

(١٩) لا ينبغي أن يغيب عن البال أنَّنا عندما نتحدث عن الدازاين فإنَّنا نعني به ذلك الإنسان الذي يعيش الآنية واللحظة في الحال، فالدازاين هو الإنسان في وجوده الآني الذي نكشف من خلاله المعلوم وجوداً للعالم. المترجم.

(٢٠) إنَّ الفهم أمرٌ أساس من الوجهة الأنطولوجية، وسابق على كلّ فعلٍ من أفعال الوجود، وللفهم جانب ثانٍ يتمثّل في حقيقة أنَّ الفهم دائماً يتعلّق بالمستقبل، وهذه هي السمة الإسقاطيّة (Projection) للفهم، على أنَّ الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أنَّ الفهم يرتبط بموقف المرء، غير أنَّ ماهيّة الفهم تكمن لا في مجرد فهم مواقف المرء، بل في كشف الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم، ويطلق هايدغر على هذا الجانب من الفهم مصطلح Existentiality.

(٢١) مصطلح ألماني يعني في اللغة العاديّة القصد، المشروع، آلية المراد، وهنا يشير إلى وضع تأويلي مفاده أنَّ كلّ تفسير ينطلق لا محالة من مكاسب سابقة، أي: من طرائق فهم سابقة عليه، وهذا يعني أنَّه ليس ثمّة درجة صفر في الفهم، هناك دوماً فهم سابق يتأتى منه تفسير ما.

(٢٢) وهي تعني لغة الحيطة والاحتراس، ومن الواضح أنَّ المعنى الوجداني هنا هو تأمين الصلة التي ارادها هايدغر بين البصر Sehen وبين الحيطة والإحتراس Vor-sehen، وهو ما دعا إلى الترجمة الإنجليزيّة Fore- sight، والقصد منها هو أنَّ كلّ تفسيرٍ لا بدَّ له من أن ينطلق من رؤية سابقة كوّنها من الفهم السابق للكينونة الذي يمتلكه سلفاً؛ ليس هناك أيّ تفسيرٍ أعمى، أي: فاقداً لكلّ شكل من "التوجه"، بل كل تفسير يتوافر بعد على وجهةٍ ما وعلى رؤيةٍ ما، عليه فقط أن يكشف عنها ويجعلها صريحة.

(٢٣) إنَّ ممّا يزيد الأُمور تعقيداً حقيقة أنَّ الوجود ليس ظاهرة على الإطلاق، بل هو شيء

أكثر إحاطة وشمولاً وروغاناً، ومن المحال أن يصبح موضوعاً لنا، إذ نحن أنفسنا "وجود" في الفعل نفسه الذي يشكل به أي: موضوع بوصفه موضوعاً.

(٢٤) يعثر هايدغر على نوع من المنفذ في حقيقة أنَّ المرء لديه مع وجوده فهم معيّن لما يكونه امتلاء الوجود، إنَّه ليس فهماً ثابتاً، بل فهم يتكون تاريخيّاً، متراكماً في خبرة مواجهة الظواهر، بذلك يمكن للوجود أن يستنطق بواسطة تحليل للطريقة التي يحدث بها الظهور؛ الأنطولوجيا يجب أن تصبح فينومينولوجيا، يجب أن تلتفت الأنطولوجيا إلى عمليات الفهم والتأويل التي تظهر من خلالها الأشياء، يجب أن تُخرِجَ إلى النور تلك البنية الخفيّة للوجود في العالم.

(٢٥) إنَّ الفهم من البنى الوجوديّة للإنسان، والدور وصف وجودي للدازاين.

(٢٦) تقدم معنا سابقاً أنَّ المراد بالحدس والتخمين هنا لا مطلق الحدس والتخمين وإنَّما المبتنيان على معطيات ومسوغات خاصّة.

(٢٧) وهي الانطباع البدوي، والفرضية البدوية والتصور البدوي.

(٢٨) المراد بالحكم البدئي هو ما يقوم به الدازاين من التقدم على ذاته، أو من سبق لذاته عبر الإسقاط المعرفي والتخمين الذي يكتنزه. المترجم.

(٢٩) فالخارج هو الذي يملي على المفسِّر ما يجب أن يفسِّر لا أنَّ الذهن البشري بمقولاته هي التي توحي إليه المعنى ليمليه على الخارج، وبعبارةٍ أكثر واقعية نقول: إنَّ الخارج هو الذي يشكل الفهم لا أنَّ الفهم هو الذي يشكل الخارج. المترجم.

(٣٠) إنَّ أصطلاح هايدغر المتقدّم وهايدغر المتأخّر يشير إلى مرحلتين زمنيتين علميتين في حياة هايدغر، وهو اصطلاح رائج بين العلماء يشيرون فيه إلى التكامل المعرفي عند الشخص فيقولون فيتغنشتاين المتقدّم وفيتغنشتاين المتأخّر، وكانت المتقدم وكانت المتأخر وهكذا.

قراءة في كتاب

التأويلية = Hermeneutics ومنطق فهم الدين

الحلقة الأولى

سليمة فاضل حبيب(*)

ملخص البحث

يشتغل هذا البحث على قراءة كتاب (التأويلية = Hermeneutics ومنطق فهم الدين) لمؤلفه الشيخ علي الرباني الكلبايكاني، تعريب الشيخ داخل الحمداني، كتاب يدرس علم التأويل بوصفه الأساس في فهم جميع العلوم والمعارف؛ لأنّه علم يختصّ بتفسير الظواهر، وقد بدأ البحث ابستمولوجيا ثُمَّ أصبح يتعدّى إلى البحث الانطولوجي في تفسيرها، وما يشدّ القارئ إلى قراءة هذا الكتاب؛ اهتمامه بالمدارس والمناهج والاتجاهات التي تهتم بعلم التأويل، والسياق التاريخي الذي مرّ به هذا المصطلح، ونقدها وتحليلها وإظهار نقاط القوة والضعف فيها، وموازنتها بالمرتكزات والقواعد الفكرية الإسلامية، وهذا ما يجعل خطة المؤلّف تسعى نحو النجاح؛ لأنّه يعرفنا نقاط الالتقاء والافتراق التي يمكن تمييزها بين فكرنا الإسلامي والفكر المسيحي، الذي نشأ فيه هذا العلم لأغراض دينية تخصّه.

(*) ماجستير لغة عربية، جامعة القادسية - العراق.

إضاءة البحث

إنَّ حقيقة كون التيار الفكري في العالم يسير موازياً للتطور على مستوى التقنيّات الحديثة كمّاً وكيفاً، وأنَّ الدنيا تزدحم بالأفكار وتغرق بالتصورات والمناهج الفلسفيّة والتربويّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، تُشكِّل محور المشكلة التي يعاني منها كثيرٌ، سواء أكانوا مفكرين على مستوى العمل في المجال المعرفي، والتأليفي، أم ممّن لا باعَ لهم في المجال المعرفي سوى أنَّ لهم باعاً في مراقبة تلك الحركة للتيار الفكري، من الذين يجدون أنفسهم أمام عدّة تساؤلات تحيط بعقولهم التي لا يمكنها أن تتقبّل أيَّة فكرةٍ تطرح في الساحة المعرفيّة؛ لاسيّما في ما يتعلّق بالدين والمذهب والعقيدة.

فالإرث الإسلامي مثلاً يمرّ بمرحلة حرجة من مراحل هذه الأمّة؛ بسبب تلك الدعوات والأفكار والمناهج التي بدأت تصدر إلى العالم الإسلامي والعربي بالمجان؛ خدمةً لأهداف ما ورائيّة لا يعلم كنه خطورتها على العقول والنفوس سوى الله (عز وجلّ)؛ وفي خضم وجود هذه المشكلة، يتعيّن إنتاج فكر محايد يتبنّى الوقوف على نقاط التأثير على الفكرين اللذين قدمنا الحديث عنهما: الفكر الذي يتكلّم بالقلم، والفكر الذي يرمق الحقائق والأفكار بالضمير الفطري؛ فلابدّ إذن من إعمال الفكر والبحث عن الحقائق القارة في تلك الأفكار التي ساعدت ماكنة العولمة المتمثّلة بوسائل الإعلام في نشرها في محيطنا العربي والإسلامي، بشكلٍ غير مسبوق، لاسيّما وأنَّ هذه الثقافات تخفي وراءها طموحات أقلَّ ما يمكن وصفها به أنَّها لا تتناسب مع ثقافتنا

وهويتنا الإسلاميّة، ويمكن أن تكون لقمة سائغة دُسّ فيها عسلٌ مسموم.

أمّا الفئة العاديّة أو لنقل المتوسطة المعرفة، التي تمتلك القدرة على الوقوف أمام ما يطرح في الساحة المعرفيّة والإعلاميّة من دون تجاهل ما تسمع، أو تقرأ، أو ترى، ولديها الفطرة السليمة التي لا يعوزها إلّا التثقيف، واللجوء إلى العلوم التي تُمكّن تلك الفطرة من قراءة الأفكار والمناهج التي تبث في المجتمع الإسلامي والعربي خاصّة، والساحة الإسلاميّة بمختلف مذاهبها، فيها عقولٌ منتجة تبحث في الحقيقة، وتدرس قواعد العلوم لتعرف تفاصيل بنائها، ومن خلال ما تنتجه هذه العقول يمكن أن يُميِّز ذوي الفطرة السليمة، ما يحير عقولهم، ويستوقف ضمائرهم.

علماً أنَّ هذه الفئة تتميز بعدم تمكن اللغة العصريّة، والألفاظ الصاعدة التي تطرح بها بعض الأفكار غير المطابقة للواقع الديني على سبيل المثال؛ ولسببٍ بسيط، هو أنَّها لا تمتلك الرغبة في اقتناء تلك اللغة التي وصفناها بالعصريّة اللافتة للعقول التي تستطيع أن تميزها، واقصد عقول المشتغلين في المجال المعرفي والتأليفي، بقدر رغبتها في إيجاد التوازن المطلوب الذي يضمن لهم قناعة العقل وسكينة الروح، ولأنَّ ذوي الفطرة السليمة لم يدخلوا ميدان المتاجرة بتلك اللغة التي تخبأ وراءها ما يخالف المبدأ، والعقيدة والتراث، وليس لديهم الرغبة في تقبل كلّ ما يطرح مزوقاً بلغة تحتاج التي فكّ شيفراتها أوّلاً قبل البتّ في استعمالها، والاشتغال بها.

أمّا الفئة التي تعمل في الأوساط المعرفيّة، لاسيّما التي لها القدرة على التأليف، والمتاجرة بالأفكار والعلوم والمعارف التي تختصّ بها، فليست غنيّة هي الأُخرى عن حاجتها إلى التثقيف والمراجعة؛ لكي تحصل على وقفة تأمليّة

في مباحث ما تريد إنتاجه والمتاجرة به؛ حتى لا تقع ضحيّة الشباك التي نصبتها لها الثقافات التي تخفي وراءها طموحات وأهدافاً قد تكون حرباً أعلنت في الخفاء وأصبحت تستخدم ما يُسمّى بالغزو الثقافي، لكنّ الشكر موصول لرب العزة والجلال؛ لأنَّ هناك مؤسسات ومراكز فكريّة وثقافيّة، تتبنّى الحفاظ على الهوية الإسلاميّة، والإرث العريق الذي تركه لنا رسول الإنسانيّة نبينا محمّد (صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين) وحرصها الشديد على ترجمة وتحقيق المؤلفات التي تعين كلّ فئات المجتمع على فهم الحقيقة وتداولها، لاسيّما في سياق التعددية الدينيّة، وحدود الدين، أي: ما يقع في إطار الكلام الجديد وهذا ما يحتاج إليه الفرد بمختلف المستويات الثقافيّة لغرض الإجابة عمّا يدور في خلده من تساؤلات واستفسارات تسبق قراءة أو سماع أو رؤية فكرٍ ما.

قراءة في أسئلة المؤلف

طرح المؤلّف أسئلة عدة في مقدّمته للكتاب، عدها محور ما يمكن أن يطرح حول عملية (الفهم) وحقيقته، وهي عن ماهية الفهم، بمعنى ما الفهم؟ وما مساحة هذا الفهم ونطاقه، أي معرفة (حدود الفهم)، ثُمَّ كيف يتشكّل الفهم؟ أي: كيف يتحقق؟ وباصطلاح (فينومولوجيا الفهم)، علماً أنَّ كلّ بحثٍ يجب أن يبدأ بطرح عدّة تساؤلات، تخصّ مشكلةً ما، أو سؤالاً ما، يبدأ الباحث في الإجابة عنها من خلال ما يتوصّل إليه من نتائج بحثه في تلك المشكلة أو السؤال الذي يفتقر إلى الإجابة، وطرح هذه الأسئلة بحسب وجهة نظري تُشكّل تطبيقاً عملياً لتحقّق عمليّة الفهم حيال أيّة ظاهرة كانت، كما يُدلّل على فهم المؤلّف لعلم التأويل بوصفه منهجاً أصيلاً في تحليل الظواهر

وتفسيرها من خلال هذا العلم الذي عرّفه في الصفحة (٢٢) من الكتاب بأنّه: (علمٌ أو فنٌّ مرتبط ببيان تشكّل الفهم، بلحاظ متعلّقه أو حدوده، في النصوص المكتوبة أو مطلق النشاطات الإرادية والاختيارية للإنسان أو مطلق حقائق الوجود)[1].

بعد أن بحث في تعريف التأويل وجذوره اللغويّة التي تعود إلى أصول يونانية، آمنت بوجود إلهٍ له رسول كان يدعى (هرمس)، ومنه جاء اصطلاح (هرمينيون) و(هرمينيا)، وكانت العمليّة التي تؤدّي دوراً وسيطاً في فهم خبرٍ ما أو مضمونٍ ما ممّا اقترن باسم هرمس لها وجوه ثلاثة، هي:

١. بيان الألفاظ بصوتٍ مرتفع، أي: النطق.

٢. التوضيح، مثل بيان حيثيّة ما.

٣. الترجمة.

وهذه الوجوه ترتبط بالمهام والوظائف التي اعتقد بها اليونانيون في هرمس، وأوجه الربط بينها ثلاثة هي: البيان والكلام ممّا يرتبط بوظيفة هرمس الإعلامية والإبلاغيّة بوصف التحدّث والإظهار بحدّ ذاته نوعاً من التأويل، وكان الكلام الملفوظ في نظرهم أفضل من المكتوب، من جهة الإبلاغ وبيان الموضوع بوصف اللغة في صورتها الحقيقيّة كانت سماعيّة قبل أن تكون مكتوبة، ممّا أوجب أفضليّة اللغة الملفوظة من اللغة المكتوبة، وبوصف اللغة تفقد مقداراً من سلطتها البيانيّة؛ إذا تحوّلت من صورتها المسموعة إلى صورتها المرئيّة والمكتوبة، ما يؤدّي إلى زوال معناها، وعندها لابدَّ لعلم البيان والتأويل الأدبي من تحويل الكتابة إلى كلامٍ مرةً أُخرى.

والوجه الثاني للفظ (هرمينيون) هو: التوضيح والتبيين، وما يصاحبها

من الاستدلال، ومحاولة المتكلّم أن يعطي الكلام صبغة عقلانيّة للمخاطب.

أمّا الوجه الثالث للهرمينيون فهو الترجمة: وهي نوعٌ من التأويل يجعل الكلام قابلاً للفهم، وأشار المؤلّف هنا إلى مسألة مهمّة وهي: أنّ الترجمة ليست مجرد نقل ما يعادل الكلمات والمفردات من لغةٍ إلى أُخرى، بل هي بيان لغةٍ ما بما تشتمل عليه من أيدولوجيات وثقافة بلغةٍ أُخرى وجعلها قابلة للفهم، ويبدو من كلام المؤلّف إنّ الفاصلة الزمنيّة بين عصرٍ وعصر مثلاً؛ تنتج اختلافاً بين اللغة والنصّ والمخاطب، لا سيّما إذا كانت الفاصلة التأريخيّة طويلة، وهنا تعدّ الترجمة بعد قراءة جديدة للنصّ القديم، بمقياس الثقافة الجديدة نوعاً من التأويل والتفسير، وأشار المؤلّف إلى أنّ هذه المسألة من المسائل المهمّة والحساسة من مسائل التأويل.

كما أشار المؤلّف إلى أنّ علم التأويل مرّ بتجاذبات وتقلّبات في العالم الغربي، أفرزت رؤى واتجاهات متنوعة، قد لا تكون منسجمة مع بعضها الآخر أحياناً، **وهنا يطرح سؤالٌ**: إذا كانت تلك الرؤى والاتجاهات، متنوعة وغير منسجمة في ما بينها في العالم الغربي نفسه ـ وهو الذي يُمثّل الرحم الذي ولدت فيه بوادر هذا العلم وبداياتها ـ فهل يجوز للمثقف العربي لاسيّما المسلم أن يتبنّى مقولات أو نظريات ترتبط بواقع هذا العالم الغربي، وظروف إنتاجه لقوانين وضوابط لا تستند إلى ما يجب أن تستند إليه، وهو الكتاب السماوي الأخير الذي تحدّثت به الأديان السالفة؟ لاسيّما وإنَّ من بوادر ظهور هذا المصطلح؛ كان عبارة عن ردّة فعل من قبل الكنيسة البروتستانتية، بعد أن ظهرت بوادر الاعتراض على الكنيسة الكاثوليكيّة بوصفها مؤسسّة عورضت من قبل القساوسة؛ لأنّها أصبحت تمارس حجيتها بالقهر والتسلّط في نظرهم؛ ولغرضٍ

أشبه ما يكون سياسيّاً، شعرت الكنيسة البروتستانتية بالحاجة الملحّة إلى إيجاد مؤلّفات يستعان بها في عمليّة التأويل، وهذا ما لم يفت المؤلّف الإشارة إليه.

وحول تاريخ ظهورها بوصفها حقلاً علميّاً، قسّم المؤلّف التأويلَ على خاصّة وعامّة، والخاصّة منها ترتبط بالكتاب المسيحي المقدّس، والعامّة بسائر النصوص الأعمّ من الدينيّة والأدبيّة والقانونيّة وغيرها، وبما أنّ التأويليّة الخاصّة قد أُطلق عليها هذا الاصطلاح بعد وضع المصطلحات الدينيّة تدريجيّاً على العلم الذي شكّل ضرورة في فهم الكتاب المقدس؛ أمكن المؤلّف تشبيه التأويليّة الخاصّة بعلم أصول الفقه في العالم الإسلامي، ووجه الشبه بينهما، إنّ علم أصول الفقه لم يظهر هو الآخر علماً مستقلاً على الرغم من أنّ وجوده كان مقارناً لتاريخ الفقه والمسائل ذات الصلة بالقرآن والأحاديث والروايات، بل كان ظهوره علماً على يد الإمام الباقر؛ لذا يُعدُّ مؤسّس أصول الفقه، وهنا يلفت نظرنا التميّز الذي يمتلكه المذهب الأمامي من سائر المذاهب الأُخرى؛ لأنَّ جُلّ من ألّفوا في التأويليّة الخاصّة التي شبهناها بعلم أصول الفقه في العالم الإسلامي، هم ممّن وصفهم الشيخ الكلبايكاني بـ(المنظرين)! ممّن استعانوا بفكر أرسطو في الخطابة.

ومن العلوم المرتبطة بتفسير الإنجيل لآباء الكنيسة لمراحل متعددة، مثل (ماتيوس فلاسيوس ايلريكوس) الذي ألّف كتاب (مفتاح الكتاب المقدّس) الذي عُدّ من أبرز المنظرين الذين كتبوا حول منهج تفسير الكتاب المقدّس، بينما نجد علم أصول الفقه في العالم الإسلامي، قد تأسّس على يد المعصوم الذي ورث العصمة ممّن تلقى الوصاية بالولاية من رسول الله، خاتم الأنبياء محمّدﷺ، وبدليل المصادر العقليّة والنقليّة؛ حتّى تسلسل هذا العلم بما

يكلّله من المصداقيّة والمطابقة التامّة لمتطلبات استنباط الأحكام وتفسير المبهم أو تأويله، ويبعده عن صفة التنظير التي ورثها منظرون لا يحملون إرثاً سوى بعض الايدولوجيات الدنيوية المتعلّقة بالدين أو السياسة، التي تُشكّل محور المشكلة في عصرنا هذا؛ فشتانٌ بين علم أسّسه مَنْ هو عارفٌ بأصوله ومصدره المُتمثّل بالقرآن الكريم وهو آخر الكتب السماويّة، وبين علم تأسّس على نظريات خضعت للمراجعة والتصحيح من قبل منظرين، كما حصل مع كتاب (ماتيوس فلاسيوس ايلريكوس) الذي صُحِّحَ عشر مرات خلال مئة عام[٢]، وليس هذا بنتيجة حديثة الولادة ولكن هي تذكرة لمن يندفعون وراء المناهج الغربيّة التي تغريهم باصطلاحاتها العصريّة، التي غالباً ما تحمل طابع الانزياح المعرفي المُبطّن تحت تلك الاصطلاحات العصريّة، حتّى وصلت الدرجة ببعض الباحثين المسلمين في مجال الاجتماع والسياسة ممّن يدينون بمذهب الإماميّة، إلى محاولة الدعوة إلى تطبيق الواقع الذي حصل في القرن التاسع العشر الميلادي، الذي وصف بعصر النهضة المُتمثّلة بحركتي: الإصلاح الديني والنهضة الفكرية أو التنويريّة، وإنكار قادة تلك الحركات للمرجعيّة الرسميّة للكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة في تفسير الكتاب المقدّس، على واقعهم الذي يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الواقع، والتلويح بالاعتراض على السلطة الدينيّة المتمثّلة بالمرجعيّة الإسلاميّة الشيعيّة، والتلميح إلى كونها أصبحت غير منسجمة مع العقليّة العصرية التي أخطأوا في قراءتها بإمعان، فظنّوا أنّهم بحاجة إلى اقتباس لغة غريبة عن واقعهم يخاطبونه بها وهؤلاء من الفئة التي أشرنا إليها في بداية القراءة ممّن بهم حاجة إلى التثقيف المعرفي الذي يُمكّنهم من الفهم والتفسير لما يطرح على موائدهم

بصورة أكثر وعي، أو الاكتفاء بالصمت ومراقبة تلك الحركات، كما يراقبها أصحاب الفئة الثانية ممّن يشكّون بما يسوق إليهم، لكنّهم يفتقرون إلى المعرفة التي تُمكّنهم من البحث والتحقيق، ومن ثُمَّ التعليق وكشف المخبوء ممّا لم يستشعروا فيه الطمأنينة التي تعمل عليها فطرتهم السليمة.

وهنا تكمن الحاجة إلى تعلم أساليب وأفانين الثقافات الغربيّة، مثل علم التأويل؛ لأجل فهم تلك الثقافات وتشريحها، بدل استيرادها والمتاجرة بها على حساب الثقافة والفهم الموروث الأصيل؛ فكتاب (التأويلية= Hermeneutics ومنطق فهم الدين) محاولة للمقارنة بين اتجاهات ومناهج علم التأويل وبين مرتكزات وقواعد الفكر الديني الإسلامي وليست دعوة لتبنّي هذا العلم، بل لغرض التعرّف عليه لأجل فهم الدين بوصفه مصطلحاً بحاجة إلى الفهم، والمفتاح الذي يمكن من خلال فهمه تمييز الأيدولوجيات المختلفة، لاسيّما وإنّ معنى الأيديولوجية هو الفكر الذي أسّست له أنظمة معيّنة وأدلجت له؛ وهو كتاب يبحث في العلاقات الكامنة بين التأويليّة بوصفها منهجاً غربيّاً جديداً وبين المعرفة، والمنطق، وعلم اللغة، إذ ترتبط بكلّ واحدة من هذه العلوم؛ فنظريّة المعرفة مثلاً تبحث عن مسائل تتعلّق بعدّة تساؤلات من قبيل: هل إنَّ المفاهيم والإدراكات الإنسانيّة فطريّة متجذرة، أم حسيّة تجريبيّة أم كلاهما؟ وكيف ينتقل إلى الذهن ما لا يحصى من التصورات والمفاهيم، مع أنَّها تنتج عن طريق المدركات الحسيّة والوجدانيّة، وهذه المدركات محدودة؟ وما ملاك الحقيقة والخطأ والصدق والكذب؟ وما العلاقة بين الذهن والخارج، وما أدوات المعرفة؟ تنحصر بالحواس الخارجيّة أم بالعقل أم بالوجدان والشهود، أم بالمجموع؟ وهل توجد طرائق أُخرى

للمعرفة غير الأدوات والطرائق التي ذكرت؟

وأخيراً فيما يخصّ علاقة التأويليّة بعلم المعرفة، يرى الشيخ علي الكلبايكاني أنّه من الواضح أنَّ هذه المسائل لا تدخل في مجال بحوث التأويلية، وكأنَّه يعني بأنَّ التأويليّة جزءٌ من نظريّة المعرفة، بوصف المعرفة بحثاً يمكن أن يتناول التأويل، كما يمكن أن يكون له صبغة تأويليّة أيضاً.

أمّا علم المنطق فيشترك بحسب مفهوم المؤلّف في الاهتمام بتعليم طريقة التفكير والفهم، ويفترقان في أنَّ علم المنطق يوفر الأُطر الحاكمة على جميع المناهج والمجالات الفكريّة والعلميّة، بما فيها المناهج المختلفة والمتعارفة للتأويليّة.

أمّا علم اللغة، فعلاقتها كعلاقة التأويليّة بعلم المنطق، فكما أنّ علم التأويل لا مناص له من توظيف المناهج العامّة والمنطقيّة للتفكير، كذلك لابدَّ من استخدام الأنظمة المرتبطة بقانون اللغة، وهذا الاستنتاج ربما يدعم رأي بعض دارسي البلاغة العربيّة القديمة التي استندت في أغلب مباحثها إلى المنطق والأصول، في أنَّ منطقيّة البلاغة ليست ممّا يعيبها، بل ممّا يزينها في الحقيقة؛ لأنَّ البلاغة منذ نشأتها وحتّى تطور مراحلها، جُلّ ما كانت تهتم به هو المعنى، والمعنى سواء أكان يخصُّ القرآن الكريم أم أيّ نصٍّ أدبي كان، بحاجة إلى اعتماد التفكير الذي يستند إليه المنطق أساساً، وتوظيف المناهج العامّة لاستنباط ظاهر المعنى، وحينها يمكن أن نُسمّي علم المنطق الذي تحلّل البلاغة العربيّة القديمة ووصفت به بتأويليّة البلاغة؛ لأنَّ الباحث أو الناقد أو حتى المخاطب بصفة مباشرة أو غير مباشرة يلجأ إلى العقل وإعمال التفكير لتحليل النصّ الملقى اليه، عقليّاً ومن ثمّة التأثر به عاطفيّاً إن كان يميل إلى

الأدبية؛ ولأنّ المتأخرين من البلاغيين القدامى، لم يستخدموا مفاصل المنطق؛ لأنّهم يحبون المنطق أو يميلون إلى اقتنائه في مباحثهم؛ بل لأنّهم كانوا يشعرون بالحاجة اليه بوصفه منهجاً لفهم الألفاظ، وتحليل التراكيب، والمنفعة متبادلة في الحقيقة بين علمي البلاغة والمنطق؛ فكما يستفيد علم المنطق من مباحث الألفاظ التي تدخل في التراكيب النحوية، التي يوفّرها لنا علم المعاني، كذلك تستفيد البلاغة من مفاصل علم المنطق للوصول إلى سبيل يؤمن فهم المعنى المقصود من تلك الألفاظ والتراكيب بصورة صحيحة وسليمة.

يطرح المؤلّف في إحدى صفحات كتابه سؤالاً مهمّاً وحسّاساً، ومثيراً للفضول في الوقت نفسه، وهو: هل ظهر التيار التأويلي في العالم الإسلامي؟ وهل كانت التأويليّة موضعاً لاهتمام المفكرين المسلمين؟ وما مدى أهميّة ذلك الإهتمام إنْ وجد وكيفيّته؟

يبدو أنَّ المسلمين والمسيحيين متشابهون مبدئيّاً - مع ابتعادهم عن عصر نزول الكتاب- في الحاجة إلى تفسير كتابه وفهم مقاصده، وبيان مفاهيمه أكثر من ذي قبل، ولكن هل يتشابه علم التأويل الذي ظهرت الحاجة إليه بعد أن تحوّلت أقوال وأفعال السيّد المسيح إلى مصادر مدوّنة، وتحوّلت إلى نصوص دينيّة، صار فهمها وتفسيرها موضعاً لاهتمام علماء المسيحيّة، لاسيّما وأنَّ الحواريين كانوا يتّسمون بمنحى تأويلي في نقل وتبيين أقوال السيّد المسيح وأفعاله، ما دعا للحاجة إلى بحوث تطرح حول معياريّة الفهم والتفسير للنصوص الدينيّة، مع علم التفسير الذي ظهر بسبب الحاجة إلى فهم وكشف المعنى في كتاب الله العزيز.

يشير المؤلّف في خضم هذه التساؤلات إلى أنّ لتفسير القرآن فلسفةً

خاصّة، تتعلّق بطبيعة المناهج المعتمدة في هذا التفسير، لاسيّما وأنّ تفسير كتاب الله العزيز قد اعتمد مناهج متعدّدة، منها ما يعتمد أحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ومنها ما يتعلّق بالنكت البلاغيّة والصرفيّة والنحويّة، ومنها ما يتعلّق بعلم الفقه، ومنه ما يتعلق بعلم الكلام، أو الفلسفة وغيرها من المناهج المعتمدة في تفسير الكتاب العزيز، لكنّه في الوقت ذاته يرتبط بمجال البحوث التأويليّة من جهة أُخرى، ويعتمد الشيخ المؤلّف على تعريفات بعض العلماء لعلم التفسير مثل الراغب الاصفهاني، والماتريدي، والسيد الخوئيّ في (البيان)، والعلامة الطباطبائي، ليصل إلى مُحصّلة مفادها:

إنَّ رسالة التفسير تتلخّص في تبيين المفاهيم والمعاني الإلهيّة المودعة في آياته، لكن المؤلّف يخطئ في التعبير بعض الشيء حين يقول: إنّ فهم وبيان المعاني المطلوبة من الآيات القرآنيّة يُشكّل الهدف الأسمى والرسالة الأساسيّة من التفسير، ويطلق على هذا المعنى (المراد الجدّي الإلهي)؛ وهذا تعبيرٌ غير صحيح؛ لأنَّ الآيات القرآنيّة ليس فيها مرادٌ إلهيٌّ هزليٌّ أو غير جدّي، حتّى يصح أن نقول: إنّ وظيفة التفسير، بيان ذلك المراد الجدي! بل يمكن تسمية الهدف من اعتماد علم التفسير، ببيان المعنى المقصود من وراء الألفاظ التي نزلت بها الآية القرآنيّة، وربّما كان هذا الخطأ في التعبير من أثر الترجمة.

ومن المحصّلات التي وصل إليها المؤلّف من تلك التعريفات، أنْ ليس لدقّة المفردات اللغويّة والتراكيب مدخلية في كشف المدلول والمعنى للآية، على الرغم من أنّها تسهم في معرفة الجوانب الأدبيّة للآيات، إلّا أنّ البحث فيها خارج عن إطار التفسير، وهذا كلامٌ يجعلنا نشعر بخصوصيّة التفسير لآيات القرآن الكريم، بوصفه علماً قائماً بذاته، وإلّا فكيف لا يكون للدقّة

اللغويّة للمفردات والتراكيب مدخليّة في الكشف عن المعنى والدلالة، لاسيّما وأنّ القرآن الكريم قد نزل بلغة البشر، التي يتكلّمون بها ويفهمون بعضهم بعضاً، قومٌ عرفوا بإتقانهم لهذه اللغة وبراعتهم في استعمالها قديماً، وما هذه اللغة إلّا عبارة عن ألفاظ وتراكيب.

فضلاً عن أنّ العلماء القدامى قد اهتموا بمسائل اللغة، مثل اهتمامهم بالفروق اللغويّة الدقيقة بين الألفاظ، واهتموا بالبحث في وجودها في القرآن الكريم؛ ليساهموا في دراسة المعنى المقصود من الآية، وكانت هذه المسائل تتعلّق بما يسمى بالمشترك اللفظي والأضداد والترادف والغريب في اللغة والقرآن والتطوّر الدلالي للألفاظ، والمعرب والدخيل، وغيرها من مسائل اللغة التي اهتمّ بها العلماء في القرآن الكريم.

ويكفي أن نذكر كلاماً لابن الأنباري (٣٢٨هـ) في ظاهرة الأضداد، بـ(أنَّ كلام العرب يُصحِّح بعضه بعضاً ويرتبط أوّله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلّا باستيفائه واستكمال جميع حروفه فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين؛ لأنَّهما يتقدمها ويأتي بعدهما ما يدلّ على خصوصيّة أحد المعنيين دون الآخر....)، وكان كلامه هذا في سياق الرد على الشعوبيين والزنادقة الذين كانوا يزدرون بالعرب ويرمونهم بكلّ نقيضة، ويرمون لغة العرب بأنَّها خلت من الحكمة وافتقرت إلى الدّقة والبلاغة في إطلاق الألفاظ وتحديد المعاني ويتهمونها بالعجز عن التعبير بشكلٍ واضح ومحدّد عمّا يراد منها، وهذه الجماعة أسماها ابن الأنباري (٣٢٨هـ) في كتابه (الأضداد) الذي ألّفه لخدمة القرآن الكريم، بـ(أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب).

وفي ما يخصّ علم التفسير ومناهج المفسرين، ذكر المؤلّف نوعين من

التفاسير التي تعرضت لبيان آيات القرآن الكريم: التفاسير التي اعتمدت نقل روايات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في بيان الآيات القرآنية، التي ليس فيها أيُّ نوعٍ من الاجتهاد أو التنظير، ونوع من التفاسير التي تتوافر على إبداء الرأي والاجتهاد، والتي غالباً ما يستند فيها إلى العلوم والمعارف البشريّة من اللغة والأدب والبيان والفلسفة، والكلام والتاريخ والعرفان وغير ذلك.

وقام المؤلّف بنقد القسم الأوّل بحجّة أنّ الروايات المنقولة لم يحضَ كلها بالبحث والتأمّل الكافي في سندها، بمعنى أنّ عملية التفسير على وفق هذا النوع من مناهج التفسير سيصبح عمليّة معقدّة وتحتاج إلى ما يُسمّى بعلمي الرواية والدراية حتّى يستطيع المفسِّر أن يصل إلى تفسيرٍ صحيح للآية الكريمة، وهو طريق وعر وغير متكامل، ولا يمكن اعتماد الروايات غير المعتبرة سنداً أو غير البالغة حدّ التواتر.

والنقد الثاني للنوع الأوّل من المناهج في تفسير القرآن، إنَّه لا يتوافر القدر المطلوب من الروايات المعتبرة في بيان جميع الآيات القرآنيّة.

وثالثاً: إنّ الروايات لم تتناول بوضوح الآيات التي لابدَّ أن تطرح في غير آيات الاحكام، ولذا لا يؤمن منهج تفسير القرآن بالروايات متطلبات المجتمع في تفسير القرآن الكريم بصورةٍ تامّة.

ويتمثّل نقد النوع الثاني من مناهج التفسير (اعتمادًا على إبداء الرأي والاجتهاد)، في رأي للعلامّة الطباطبائي، في أنّ هذا النوع من التفسير لا يمكن اعتماده؛ لأنَّه في الواقع من قبيل التفسير بالرأي، كما يرى العلامة الطباطبائي أنّ التفسير على وفق هذا النوع قد تبدّل تطبيقاً، وأصبح التطبيق تفسيراً.

أمّا رأي الشيخ علي الكلبايكاني في هذا، فهو عدم إمكان القول بمشروعيّة النوعين السابقين من أنواع التفاسير، وعدم إمكانيّة عدّه دليلاً عقليّاً أو شرعيّاً لكي نحسبه مدلولاً لكلام الله (عزّ وجلّ)، ومراداً له، في ما يمكن من ناحية شرعيّة نسبة موضوع معيّن إلى كلام الله (عزّ وجلّ) كونه المقصود منه إذا أستند إلى الوحي (الأعم من الكتاب والسنة).

أمّا عن تفسير القرآن بالقرآن، فهو من أنضج أنواع التفاسير، وهو منهجٌ عقلائي، نضج بصورة جليّة واتضحت معالمه على يد العلامّة الطباطبائي، ونقل لنا المؤلّف مسألتين بيّنهما العلامة نفسه في كتاب (القرآن في الإسلام)، حول تفسير القرآن بالقرآن، وهما: إنّ القرآن الكريم خاطب جميع الناس على حدٍّ سواء، وأرشدهم إلى مقاصده، وهداهم إليه، وتحدّاهم به، واحتجّ عليهم، ووصف نفسه بأنّه بيان ومبين لكلّ شيء، ولا شكّ أنّ شيئاً كهذا لا يحتاج في بيانه وتفسيره إلى الآخرين، فضلاً عن كون القرآن هو المصدر الأساس لكلّ من كلام النبيﷺ، وكلام الأئمةعليهم السلام؛ لأنَّ مستند حجية كلام الرسولﷺ، هو القرآن، ومدرك حجية كلام الأئمةعليهم السلام هو كلام النبيﷺ.

يتناول المؤلّف مسألة مُهمّة جداً، كانت ردّاً على تساؤلنا حول كيفيّة عدم كون الدّقة اللغويّة للمفردات والتراكيب مدخلية في معرفة معنى الآية الكريمة ومدلولها، وكأنَّ الشيخ قد تراءى له حصول هذا التساؤل عند القارئ، وهي تتعلقُ باختلاف يحصل بين المفسرين على اختلاف مشاربهم، من محدّثين وفلاسفة وأصحاب العلوم وأتباع المنهج الذوقي والعرفاني في فهم معاني القرآن ومعارفه، وكيف كان هذا الاختلاف لم يولده مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي للكلمات أو الآيات، فإنَّما هو

كلامٌ عربيٌ مبين، لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممّن هو خبيرٌ باللغة وأساليب الكلام العربي، وليس بين آيات القرآن أيّة واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها، لاسيّما وإنَّه أفصح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلو الكلام من التعقيد والإغلاق كما يُعبِّر المؤلّف، لكنَّ الاختلاف وقع في تفسير الآيات المرتبطة بصفات الله وأفعاله، كالحياة، والعلم، والقلم، واللوح، والعرش، والكرسي، والملك، وأجنحته والشيطان، وقبيله، وخيله، ورجله وإلى غير ذلك، وهنا يقع الفارق بين من حكم من المحدّثين على المدلول الظاهري والبدْوي، ممّن حملوها على المصاديق الحسيّة، وانتهى بهم الحال إلى التجسيم والتشبيه.

أمّا المفسرون الآخرون ممّن اعتمدوا المناهج العقليّة والاجتهاديّة أو الذوقيّة والشهاديّة، فوقعوا في التطبيق بدل التفسير، لذا فإنّ الطريق الصحيح في فهم معاني كلام الله هو أن نُفسِّر القرآن بالقرآن، وبهذا يمكن تنقيح الصفات الإلهيّة من خلال آيات أُخر للحصول على مصاديق حقيقية لتلك الصفات، لكنَّ الله سبحانه وتعالى وجل شأنه لم يبطل حُجّة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجيته إنَّما تثبت به، ولم يجعل حجية في أقوال الصحابة والتابعين وأنظارهم على اختلافها الفاحش، ولم يدعُ إلى السفسطة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال، ولم يندبْ إلَّا إلى التدبّر في آياته.

وينقل المؤلّف عبارة للعلامة الطباطبائي: فما بال النور يستنير بنور غيره!!. ويستنتج المؤلّف بعد الخوض في مفهوم علم التفسير إنَّه يمكن أن نعدّه بحثاً تأويليّاً كاشفاً عن نحو إدراك معاني كلام الله، وإنَّه يمكن تسميته التأويليّة المقدّسة.

في الفصل الرابع من الكتاب يبحث المؤلّف بعض قواعد التأويل ومنها:

قاعدة: (المعنى رهن النصّ)، وفي ما يخصّ القرآن الكريم فهناك اعتقاد من قبل المفكرين المسلمين من المفسرين والفقهاء والمتكلّمين، أنَّ لآيات القرآن الكريم معانيَ ودلالاتٍ خاصّة تُمثِّل مقاصد العليم الحكيم، ويكمن دور المفسرين وعلماء الدين في الكشف عن تلك المعاني والدلالات عن طريق اتباع منهجٍ صحيحٍ واعتماد قواعد وأصول سليمة، وقد سبق للمؤلّف في سياق بحثه في مناهج تفسير القرآن، الإشارة إلى تضمن القرآن بطوناً ومراتب من المعارف والمعاني يشترك الجميع في فهم المراتب الدنيا منها، لكن إدراك البطون والمراتب الأُخرى منها يحتاج إلى طهارة باطنيّة كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩).

ويتّضح من هذا أنّ روايات من هم مختصّون بفهم أعلى مراتب المعرفة القرآنيّة، وهم النبيّ محمّدﷺ وأهل بيتهعليهم السلام مفاتيح للمفسرين في كشف كنوز القرآن، وينبغي أن تكون هذه الأحاديث والروايات، من مسائل تطبيق المنهج والقواعد التي تضمن معرفة تلك الدلالات القرآنية.

أمّا في ما يخصّ تاريخ التأويل بوصفه منهجاً لتفسير النصّ وفهمه، سواء أكانت تلك التأويليّة الخاصّة التي تهتم بالنصوص الدينيّة، أم التأويليّة العامّة التي ظهرت في عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي، كباب من أبواب المنطق؛ خدمةً لجميع العلوم التفسيرية، فكان مبدأ (المعنى رهن النصّ) المبدأ المتبنّى بقوة من قبل كلادنيوس وشلاير ماخر وديلتاي، وذلك عندما راجت بحوث التأويل.

لكن في عصر ما بعد الحداثة ظهرت أفكار جديدة، شككت في ذلك

المنهج العقلائي، من قبل أنصار التأويليّة الفلسفيّة وعلى رأسهم غادامير (١٩٠٠-٢٠٠١) وأصحاب المنهج التفكيكي بريادة جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، وكان انتقاد دريدا للبناء الفكري القائم على أنّ المعنى حاضر في المنطوق وغائب في المكتوب، وعلى وفق ذلك هو لم يقبل بنظرية تفضيل المكتوب على المنطوق وحضور المعنى فيه، كما أنّ دريدا لم يؤمن بفهم المعنى القطعي للنصّ؛ لأنَّ معاني غير محددة في رأيه قد تنزلق وتتوالد عن طريق عمليّة القراءة، كما يرى بأنّ من مقتضيات النصّ المفكك أنّ بروز وجه دلالي على الوجوه الأُخرى يعني فقدان الدلالة؛ لذا يرى أنّ المعنى أمرٌ غير ثابت ولا مقدّم على الدال، وليس غرضاً خارجاً عنه أيضاً، بل يرتبط دائماً بدالٍّ غير ثابت، كما ذهبت المدرسة التفكيكيّة إلى تفتيت العلاقة بين المفردات وتدمير بنية النصّ يفتح الباب على معانٍ ودلالات مختلفة، ولا تقبل هذه المدرسة أن تكون للنصّ دلالة واحدة ومعنى خاصّ يمثل الوجه الغالب والدلالة النهائية له.

أمّا مدرسة التأويليّة الفلسفيّة: ففلسفة غادامِر تنكر أيضاً المعنى المركزي أو النهائي للنصّ، ويعتقد أنّ النصّ ليس المعنى الذي قصده المؤلّف فحسب، بل هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلّف مع مُفسِّر النصّ، وبحسب هذه النظرة تؤثر ثقافة المفسِّر واتجاهاته على النصّ المفسر، ولا يعتقد غادامير بتعين المعنى في النصّ، بل معنى النصّ عنده ظهور يحصل لمفسر النصّ، وهذا الظهور قبل كلّ شيء تابع للأجواء الذهنية والروحيّة لمفسر النصّ لا لكاتبه، والأهمَّ من ذلك في فلسفة غادامير التأويليّة، لا يتمثّل في مقصود المؤلّف ومراده، ولا النصّ المكتوب خارج إطار التاريخ، بل المُهمّ هو ما يظهر تاريخيّاً بصورة غير متكررة، وحسب قوله: إنّ ذهنية المؤلّف كالقارئ ليست مرجعاً

واقعياً لفهم النصّ، بل المرجع الواقعي هو المعنى التاريخي الذي يترك أثره علينا في الحال.

والشيخ علي الكلبايكاني يؤيد رؤية جملة من الكُتّاب المسلمين الذين ينكرون المعنى المركزي والنهائي للنصّ، وينقل كلام أحد الباحثين في علم التأويل، بأنَّ: النصّ مبهم حقيقةً وذاتاً، ويحتمل معاني عدّة.. نحن نلتقط عدم التعين، هذا في عالم المعنى والدلالة.. وعندما تكتمل وتتنقح لديكم أساليب فهم النصّ، سوف يتبلور معنى صحيح، لا أنّكم تصلون إلى المعنى الواقعي للنصّ؛ لأنَّ المعنى الواقعي لا وجودَ له، ونقل لنا المؤلّف كلاماً جميلاً عن ذلك الباحث الذي لم يذكر لنا اسمه، سوى ذكره هذا الكلام في مجلة كيان، العدد الرابع، وهو: إنّ المعنى أو المدلول لكلام أو حادثة ليس عصيراً يستخرج منه، وإنَّما هو ثوب يتناسب مع أجزاء البدن، ولذا عندما يختلف جزءٌ من تلك الأجزاء (أي الاستعدادات الذهنيّة والعلميّة للمخاطب) اختلف أيضاً معه محصول التركيب ونسبة أجزاء البدن، أي المعنى والمفاد، وفي مقابل هاتين الرؤيتين؛ رؤية المدرسة التفكيكيّة، ورؤية أصحاب التأويل الفلسفيّة ـ يطرح لنا المؤلّف رأي أنصار المعنى المركزي والنهائي للنصّ، علماً أنَّه وصف كون المعنى أو مدلول الكلام ليس عصيراً يستخرج منه، وإنَّما هو ثوب يتناسب مع أجزاء البدن.

رؤية سديدة؛ وهي رؤية أصحاب المدرستين اللتين ورد ذكرهما آنفاً، إلَّا أنّ أنصار المعنى المركزي والنهائي للنصّ لا يعبرون بهذا التعبير، بل يعتقدون أنّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الدلالة والكشف والحكاية، لا علاقة الظرف والمظروف أو الحال والمحل، فالمعنى ليس مظروفاً حالًّا في ظرف الألفاظ،

وليس عصيراً للفواكه حالًّا في أجزاء الفاكهة، والمعنى مدلول ومكشوف الكلام، والكلام دالٌّ عليه وكاشفٌ عنه، وإنَّما الكلام في ما هو المكشوف.

وهنا يطرح المؤلّف عدّة تساؤلات مبنيّة على أساس ما طرحه من آراءٍ حول الكشف عن معنى النصّ منها:

المعنى قارٌّ في النصّ نفسه أم مرتبط بمتلقي النصّ؟ المكشوف هو المعنى والمراد الذي خلصه المتكلّم أو الكاتب في الكلام أم إنّ مثل هذا المعنى والمراد لا وجود له؟ واذا كان موجوداً أ فلا يمكن الوصول اليه؟ وإنّ معنى الكلام هو ما يحصل نتيجة الارتباط بين عالم المخاطب الروحي والذهني وبين النصّ من دون أن يكون له دخل بمراد المؤلف؟

وبعد هذا الطرح الجميل لمسلسل إنكار المعنى المركزي للنصّ، وتعدد الدلالات وعدم ثبوتها، يتوصل المؤلّف إلى أنّ انكار المعنى المركزي للنصّ الموقوف على تحقّق مقصود الكاتب، والاعتقاد بأنّ معنى النصّ يتبلور من خلال اندماج النسبة بين أفق المعنى عند المؤلّف والمفسر، ويتغير بتحول الأفق الذهني والتكثّر عند المُفسِّر، يخلّ بأهم شرطين من شروط النظريّة التأويليّة، هما: الكليّة والثبات، أي: أنَّ المعنى رهن النصّ بأكمله، مترابط التراكيب لا مفكك لغرض تحطيم تلك الدلالة المركزية التي لا يؤمن بوجودها البعض، والثبات بمعنى وجود الدلالة الثابتة للنصّ.

أمّا القاعدة الثانيّة من قواعد التأويل، فهي محوريّة المؤلّف في التفسير:

يشير المؤلّف إلى وجوب مراعاة هذه القاعدة في فهم النصوص وتفسيرها عموماً والدينيّة على وجه الخصوص؛ علماً أنّ المفكرين المسلمين قد أيّدوا هذه القاعدة، واعتقدوا أنّ رسالة المفسِّر للقرآن الكريم هي فهم المعاني

المراد لله (عزّ وجلّ) فحسب، ويستند الشيخ المؤلّف إلى أمثلة عقلانيّة في تعضيد هذه القاعدة، وهي إنّ المعلم الذي يُصحّح أوراق الامتحانات بصدد معرفة المراد ممّا يكتبه تلاميذه، والاطّلاع على مستواهم العلمي والمعرفي من خلال ما يكتبون، وقد يستعمل المتكلّم أو الكاتب جملاً تسبب الغموض في فهم مراده، وهنا يسعى القارئ أو المُفسِّر إلى الوصول إلى المراد من خلال الشواهد والقرائن الأُخرى، وهذه القاعدة مبنيّة على القاعدة الأُولى (المعنى رهن النصّ)، والفرق بين الاثنتين إنّ الأُولى ترتبط بمقام الثبوت ونفس الأمر، والثانية ترتبط بمقام الإثبات والفهم، أي: إنّ فهم المعنى المركزي للنصّ يلزم أن يتم من خلال الالتفات إلى قصد المؤلّف ومراده.

ومن خلال ما نقله لنا الشيخ علي الكلبايكاني، حول رأي أنصار الفلسفة التأويليّة، واعتراضهم على هذا الأصل أو القاعدة التأويليّة، وتقاطعهم مع معطيات التأويليّة الكلاسيكيّة والرومانسيّة الغربيّة، والمدرسة الكلاسيكيّة الحديثة للتأويل، نصل إلى نتيجة، وهي إنّ من يقرأ هذه الآراء المتعارضة فيما بينها، يكتشف في نهاية المطاف أنّها جميعاً تنتهي إلى قاعدة وأصل واحد، هو وجود المؤلّف بوصفه محوراً في عملية التفسير؛ فحتّى حين يعترض غادامر على مركزيّة المعنى والدلالة، ويقول بوجود علاقة بين المُؤوّل والنصّ، وأنّ لكلّ واحدٍ منهما دوراً في تحقّق الفهم؛ لكنّه في النهاية يعترف أنَّ تأويل النصّ ليس من قبيل الحوار المشترك بين شخصين بالدقّة، لأنَّ النصوص شروحٌ ثابتة وأوصاف خالدة للحياة يجب أن تفهم، وفي كلامه هذا اعتراف بأهمية الحذر من تحميل آراء المُفسِّر والقارئ على النصّ، وكذلك حال المدرسة الكلاسيكيّة الحديثة، وأتباعها من أمثال اريك هيرش - المنظر في حقل الأدب- والمتأثّر

بآراء اميليو بتي الإيطالي، والتي تقوم نظريتها على تصور كلاسيكي للمعنى، فهيرش مثلاً وإن اعترف بأنَّ النصّ يخضع لتحوّلاتٍ دلاليّة تفرضها عوامل الزمن؛ إلَّا أنّ المعنى يبقى أصيلاً وثابتاً في النصّ؛ لذلك يُعقِّب الشيخ الكلبايكاني بأنّ المعنى في النصّ إنّما يثيره الكاتب عن قصدٍ معيّن؛ لذا يبقى لصيقاً بالنصّ دائماً، سواء اكتشفنا ذلك أم لا، وسواء اعتبرناه مُهمّاً أم لا.

أمّا (التأويل النحوي والتأويل الفني)، فيطرح لنا المؤلّف نظريتين في تأويل مركزية الكاتب، تقوم الأُولى على أنّ المُفسِّر لا يمكنه فهم النصّ أفضل من الكاتب، وإنّ الطريق للوصول إلى تحصيل مراد المؤلّف هو مراعاة القواعد النحويّة واللغويّة، من أنصار هذه النظرية، مارتن كلادنيوس، أمّا النظريّة الثانية فتفترض أنّ على المُفسِّر السعيَ لمعرفة شخصيّة الكاتب؛ حتّى يتسنّى له عن طريق معرفة شخصيّة المؤلّف وحياته، بتحصيل معرفة تفصيليّة عنه؛ وبذلك يمكن فهم النصّ الذي تبلورت فيه شخصيّة الكاتب بصورة أفضل، ومن أنصار هذه النظريّة هو شلاير ماخر.

ومن نقودات الشيخ علي الكلبايكاني على هاتين النظريتين؛ إنّ رأي شلاير ماخر في الربط بين مركزيّة الكاتب وشخصيته، يختصّ بكلام البشر، ولا يشمل كلام الله (عزّ وجلّ) والمعصوم عليه السلام، فلا شكّ أنَّه لا يمكن لأحدٍ فهم كلام الله بمستوى فهمه تعالى، فضلاً عن أن يأتي بفهم أكمل وأفضل، كما أنّ أرجحيّة علم المعصوم من غير المعصوم تمنع غيره من فهم كلامه بصورة أكمل، ويصل المؤلّف إلى نتيجة يعتقد بأنّها الاتجاه الصحيح حول فهم النصّ، وهي الجمع بين اتجاه كلادنيوس وشلاير ماخر؛ وذلك بأخذ قصد الكاتب بنظر الاعتبار من جهة؛ لأنَّ للمؤلف معنىً خاصّاً قصده في كلامه أو كتابه،

ومن جهة أُخرى يُمثِّل كلام الإنسان المكتوب منه أو المقول له مرآة لشخصيته الروحية والفكرية.

والحقيقة إنّ طرح الشيخ فيما يخصّ القاعدة التأويليّة التي تقول بـ(بالتأويل النحوي أو اللغوي والتأويل النفسي)، شيّق وعلمي؛ لكنّه يقودنا إلى التفاتة متواضعة تدعو إلى مناقشة رأي الشيخ في أنّ كلام الله (عز وجل شأنه) مستثنى من رأي شلاير ماخر الذي يقول: يمكن فهم النصّ من خلال فهم الكاتب وإدراك قصده كما قصده هو، أو أفضل منه، من خلال دراسة شخصيته وظروف حياته، وهو تحليل سديد، لكنَّ الشيخ يشمل المعصوم بهذا الاستثناء أيضاً، وموضع الالتفاتة في هذا؛ إنّ أرجحية علم المعصوم من غيره ليست مانعةً من فهم كلامه بصورة أفضل؛ لعدّة أسبابٍ منها:

إنَّ المعصوم عليه السلام بشرٌ يتحدّث بلغتهم من ناحية، وهناك مَنْ باستطاعته فهم كلامه، ولولا وجود مَنْ فهمَ عليَّ بنَ أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام لما أعدمتنا الحياة منه، لأنَّ كلّ من كره علياً كان قد فهم مكانته عند الله ورسوله، كما فهم المعنى والدلالة التي أضوت وراء بلاغته، وليست إلَّا معاني العدل والأمانة والدعوة إلى السلم؛ وبحيادة تامّة ومن خلال ما تجلّى أمامنا من خلال دراسة أصول التأويل الثلاثة السابقة، وبوصف الإمام علي عليه السلام ظاهرة لم ولن تتكرر في التاريخ، لو أردنا تفسير هذه الظاهرة، بحسب مفهوم شلاير ماخر، أو بالأحرى دراسة نصوص نهج البلاغة أو أحاديث وروايات هذا الرجل العظيم بلا منازع، بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنَّه بإمكان من ليس باستطاعة فهم كلام الإمام علي عليه السلام أو بلاغته أن يدرس شخصيته وحياته وسيرته وتاريخه؛ ليحصل بذلك على معرفة تفصيليّة عنه تمكنه من فهم عليّ

بوصفه ظاهرة تحتاج إلى فهمها من أجل التمكّن من تفسيرها، أو باعتباره ترك أثراً دينيّاً، وبلاغيّاً وأدبيّاً وكلّها نصوص، سيكون منهج شلاير ماخر نفسه طريقاً إلى فهمها من خلال دراسة شخصيّة علي عليه السلام وحياته، فرأي الشيخ الكلبايكاني فيه نظر؛ وباعتقادي أنّ كلا المنهجين يوصلان إلى النتيجة نفسها في حقّ الإمام عليّ عليه السلام، والدليل على مصداقيّة هذا الاعتقاد، إنّ من قرأ كلام أمير المؤمنين عليه السلام عرف أنّ وراءه من يستحق أن يُقال فيه إمامٌ للمؤمنين، ومن درس شخصيّة علي وتاريخه عرف اللغة التي يتكلّم بها، وصار باستطاعته أن يفهم كلام هذا المعصوم ومدى أحقيّته، وكم من مُهتدٍ استنار بهدى هذا المعصوم، حين قرأه بتمعّن وحياد؛ حتّى وصل به إلى طريق الهداية، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأحاديث المروية في أحقيّة الإمام علي عليه السلام في الولاية على الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وآله، فهي نصوصٌ لم تجد من منكريها قراءةً نزيهةً تُحلّل مفاصلها بصورة صحيحة وسليمة، علماً أنّه بالإمكان قراءة تاريخ الرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وعلى جانب من الحياد للإستعانة بها في فهم تلك الروايات التي تواترت في حق أمير المؤمنين بالولاية.

الهوامش

(١) التأويليّة (Hermeneutics) ومنطق فهم الدين، علي الرباني الكلبايكاني: ٢٢.

(٢) ينظر: التأويليّة (Hermeneutics) ومنطق فهم الدين: ٣٤، وينظر: المنطق ومبحث علم التأويل (Hermeneutics): ريخته كران: ٥٣.

الدراسات

المنهجيَة القرآنيَة في التغيير الاجتماعي

لأستاذ المساعد الدكتور صلاح كاظم جابر(*)

يشغلُ البحثُ عنايةً بمعالم التغيير الاجتماعي الذي يتبنّاه القرآن الكريم، مؤكداً أنَّ الهويّة الإسلاميّة للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة الشرقيّة بشكلٍ عامّ ومنها مجتمعنا العراقي بشكلٍ خاص، بحاجة ماسّة إلى النظر في الأسّ الذي تقوم عليه هذه الهويّة، وللبحث أهداف منها:

١. بيان الأسس التي تقوم عليها الطريقة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي من خلال الفلسفة الاجتماعيّة التي رسمها القرآن للمجتمع المسلم.

٢. بيان أنَّ الدين يُشكِّل العمود الفقري للهويّة الثقافيّة والاجتماعيّة في المجتمعات بما هو مُؤسِّس لمنظومة قيميّة فضلاً عن أنَّه ممارسة اجتماعيّة.

٣. بيان أهميّة اعتماد التغيير الاجتماعي على أسسٍ منطقيّة تتلاءم مع المنظومة القيميّة للحياة الاجتماعيّة.

وما يريده البحث من المنهجيّة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي: هي الطرائق والوسائل التي استعملها القرآن الكريم لتغيير المجتمع الجاهلي في مكة والمدينة المنورة، والتي يمكن أن تتطور ذاتها إذا ما استلهمنا الأُسس التي يقوم عليها التدريب القرآني في تغيير السلوك الاجتماعي.

(*) تدريسي في قسم علم الاجتماع في كليّة الآداب جامعة القادسيّة.

وبعد ذلك: تخطّى القرآن الكريم عقبة التغيير الاجتماعي والثقافي إبان الحضارة العربيّة الإسلاميّة... ويتوج حضارة ليس لها مثيل في التاريخ الإنساني من معاصراتها من الحضارات الإنسانيّة آنذاك، فيكون بذلك قد وضع مخطّطاً تربويّاً وعلميّاً تثقيفيّاً دقيقاً لإعادة بناء عمليات التنشئة الاجتماعيّة التي تأخذ على عاتقها بناء الإنسان من خلال نقل الموروث الثقافي في المجتمع بين الأجيال من سابقٍ إلى لاحق؛ إذ تقوم بهذه العمليّة مختلف المؤسسات الاجتماعيّة في المجتمع الإسلامي.

مدخل

تحتاج الهويّة الإسلاميّة للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة الشرقيّة بشكلٍ عام، ومنها مجتمعنا العراقي بشكلٍ خاصّ، إلى النظر في الأسّ الذي تقوم عليه هذه الهويّة؛ لأنّها مجتمعاتٌ أثبتت العلوم الإنسانيّة المعاصرة بأنّها (متديّنة)، بهدف تمكين هذا الأسّ من الحفاظ على خصوصيّة المجتمع وتجنيبه الحرمان من العناصر الثقافيّة التي يمكن أن تنتجها غيره من المجتمعات، سواء كانت على شكل مخترعاتٍ ماديّة أم معنويّة، كما هو الحال مع نتائج العلوم الإنسانيّة، فضلاً عن مواجهة عمليات التدجين التي تقوم بها عمليات الاختراق الثقافي المُمنهج للثقافات الإنسانيّة، سعياً إلى إلغاء خصوصيتها ودمجها في ثقافة سلعيّة، تقتل روح الإنسان وتهبط به إلى الدرك الأسفل عندما تُحوِّله من أكرم مخلوقات الباري (عزّ وجلّ) إلى سلعة تثير أصحاب الأموال وتفجّر فيهم حبّ الشراء.

وما يقصده البحثُ من العناصر الثقافية الماديّة هي العناصر التي تمثل مجموعة المخترعات، ويجب أن ننتبه إلى أنّ العلوم الاجتماعيّة التي اهتمّت بالسلوكيّات الإنسانيّة داخل الجماعات والمجتمعات ترى أنَّ لكلّ مخترعٍ قيمة أو منظومة قيميّة، واقتناؤه يعني إدخال هذه القيمة أو المنظومة القيميّة الثقافية بمعناها الأنثربولوجي، فإنّها تعمل على تغيير المنظومة القيميّة السائدة في هذا المجتمع أو ذاك، باتجاهٍ ما وضعت له من قيمٍ قد تتطابق أو تتعارض مع القيم الإسلاميّة التي ندين بها، الأمر الذي يحتم أن نوائم هذه القيم (بالاستخدام

الإيجابي الأمثل) مع منظومتنا الإسلاميّة التي بناها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وسيرة آل البيت الأطهار عليهم السلام ممّن سعوا إلى أن يبقى الإسلام كما هو من أوّل الزمان إلى آخره.

فالنظر العقلاني الواعي في غايات العلاقة التي تنشأ بين القيم الوافدة والقيم السائدة، هو الذي يحبط الأهداف التي ترمي إلى إذابة الهويّة الدينيّة والتي تسبغ الهويّة الثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة والعربيّة، ومنها المجتمع العراقي بشكلٍ خاصّ، إنّ استيعاب هذه القيم إسلامياً يفترض أن يقوم على المنهج القرآني الذي استوعب القيم السابقة والمعاصرة لظهوره في الجزيرة العربيّة التي يتهمنا المستشرقون اليوم باقتباسها ممّن سبقونا، بل يأخذونها الذريعة للتشكيك بإلهيّة الدين الإسلامي مستندين إلى تجاهل النظريّة القرآنيّة في منهجيّة التغيير الاجتماعي المخططة إلهياً والمنفذة نبوياً.

المحـــور الأوّل

مشكلة البحث تقوم على مجموعة التساؤلات التي شكّلت موضوع البحث وأعطته سمته المنطقيّة والعقلانيّة، ويمكن إيجاز مشكلة البحث في التساؤلات الآتية:

١. ما عمق وأصالة التغيير الاجتماعي الذي جاء به الإسلام الذي بنى مجتمعاً مثالياً (مجتمع المدينة المنورة في عهد الرسول) رغم كلّ المعوّقات (المنافقون واليهود والحروب)؟

٢. هل استند القرآن الكريم إلى منهجٍ محدّدٍ يمكن استقراؤه عبر إعادة قراءة النصّ التأسيسي (دستور الإسلام "القرآن الكريم")؟

٣. ما حظّ هذه النصوص من التطبيق في ظلّ الدولة الحديثة دولة

القانون والمؤسسات؟

٤. هل يمكن أن نعمل على تفعيل هذه المنهجيّة في سلوكيات الأفراد (مع القوننة أو بدونها عن طريق التوجيه والإرشاد كما فعل صاحب حسينية الإرشاد الذي وضع الحجر الأساس لثورة اجتماعية)؟

أهمية البحث

تتركّز أهميّة البحث في النقاط الآتية:

١. التعرّف على إمكانيّة بناء نظريّة إسلاميّة في تحديد سرعة التغيير الاجتماعي واتجاهه على أساس الفلسفة الدينيّة في الحياة الاجتماعيّة للمتدينين في المجتمع الإسلامي العربي العراقي.

٢. الرغبة التي اعترت كلّ علماء الاجتماع الديني في استثمار قوّة الدين بوصفه أقوى الفواعل الاجتماعيّة في حياة المجتمعات الإنسانيّة بعد أن توصّلوا إلى بديهيّة عدم زوال الدين من حياة الفرد والمجتمع مهما كانت الظروف.

٣. التعرّف على الأسس التي تقوم عليها المنهجيّة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي.

أهداف البحث

١. بيان الأسس التي تقوم عليها الطريقة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي من خلال الفلسفة الاجتماعيّة التي رسمها القرآن الكريم للمجتمع المسلم.

٢. بيان ما يُوصف به الدين بأنّه العمود الفقري للهويّة الثقافيّة والاجتماعيّة في المجتمعات فهو مؤسسٌ لمنظومة قيميّة فضلاً عن أنّه ممارسة اجتماعية (تدين).

٣. بيان أهميّة اعتماد التغيير الاجتماعي على أسسٍ منطقيّة تتلاءم مع المنظومة القيميّة للحياة الاجتماعيّة.

مفهومات البحث

المنهجية (*Methodology*)

المنهج هو الطريق أو السبيل أو الوسيلة التي يتمّ بواسطتها بلوغ الأهداف العمليّة، والمعرفيّة، أو حتّى الأهداف الاجتماعيّة، وكذا فهي الدراسة المنطقيّة المنظمة للمبادئ العامّة التي توجه الاستقصاء المنطقي[١]، المنهجيّة أيضاً مجموعة الأدوات والإجراءات المستخدمة في إمدادنا بالمعرفة العلميّة تؤلِّف نظاماً معياريّاً وتمثل الاتجاه العقلي[٢].

إنّ تنوع ميادين علم الاجتماع - كما يرى ريمون بودون - هو الذي يدفعنا إلى التعدّد في المناهج المستعملة والتي يقسمها على مجموعة من الأنواع التي تشمل الدراسات الشاملة ومنها دراسات التغير الاجتماعي والدراسات التي تعمل على تحليل التوجهات أو المذاهب الاجتماعيّة التي تتمثّل بالسمة الاجتماعيّة الغالبة على مجتمعٍ ما[٣].

التغير الاجتماعي (*Social Change*)

يمثل التغيير الاجتماعي الحركة التلقائية التأريخيّة في الحياة الاجتماعيّة للمجتمعات الإنسانيّة، وهو سُنّة من سنن الكون يكتسب السمة الحتميّة في علم الاجتماع الأمر الذي دفع بالفلاسفة والمصلحين للتوصل إلى أنجع الطرائق التي يمكن بواسطتها توجيه التغيير الاجتماعي في حياة المجتمعات الإنسانيّة، وفي حياة الفرد أيضاً على حدٍّ سواء عن طريق عملية التخطيط

للسيطرة على اتجاه وسرعة التغير الاجتماعي سلبيّاً كان أم ايجابياً وسريعاً كان أم بطيئاً[٤].

المنهجيّة القرآنيّة

يقصد الباحث بالمنهجية القرآنية: هي الطرائق والوسائل التي استعملها القرآن الكريم لتغيير المجتمع الجاهلي في مكة والمدينة المنورة، والتي يمكن أن تتطوّر ذاتها إذا ما استلهمنا الأسس التي يقوم عليها التدريب القرآني في تغيير السلوك الاجتماعي.

المحـــور الثاني: (التغيير الثوري)

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[٥].

إذْ تسود في حياتنا الاجتماعيّة كثيرٌ من القيم والعادات والتقاليد الاجتماعيّة الدخيلة التي نعاني من وطأتها في تحديد طبيعة الاستجابات السلوكيّة للأفراد في المجتمع العراقي، فضلاً عن سيادة نوع من التخبّط الاجتماعي عند الشباب بشكلٍ خاصّ، في اتجاهاتهم نحو تقليد كثيرٍ من السلوكيّات الاجتماعيّة السلبيّة التي يعدّونها من التطوّر؛ لأنّهم اقتبسوها من مجتمعات متطوّرة كالمجتمعات الغربيّة.

الأدهى من ذلك إنّ مثل هذه السلوكيّات لم تعدْ مقتصرة على مرحلة عمريّة، بل تبلورت إلى حدٍّ أصبحت جزءاً من القيم الاجتماعيّة العامّة لاسيّما القيم الأسريّة في التعامل؛ فقد فهموا الفرديّة على أنّها قطع صلة الرحم، وفهموا الإستخدام العشوائي السلبي لعناصر الحضارة الماديّة على أنّه التقدم، فتبلورت قيم اجتماعيّة على درجةٍ كبيرةٍ جداً من الأهميّة تحطّ من قدر العلم

والتعليم، وترتكز على التعليم الآلي الميكانيكي القائم على التجربة والخطأ؛ فضاع من حياتنا الاختراع وأهميّته، وصرنا لا نُعمِّر الأرض، بل نشتري الإعمار؛ لأنّهم لم يتركوا لنا مجالاً للاختراع فكلّ شيءٍ موجود في الأسواق وقت ما تشاء وبأيّة كيفيّة[٦].

صارت حياتنا عبارة عن مرحلة زمنية نجمع بها ما استطعنا من أموالٍ للحصول على ما استطاعوا صناعته من مخترعاتٍ لم نعد أسس هويتنا ولا أهميّة خصوصيّتها؛ لأنَّ الثقافة والتثقيف صار مضيعة للوقت ليس إلّا، صارت بلادنا تغطّ في تخلّف وتبعيّة ونحن لا نأبه إلَّا بما يمكن أن نحصل عليه بما يسمونه سعادة الاستهلاك، في كلّ شيءٍ حتى العلم بوصفه أحد الفرائض، وقد شمل ذلك العلمَ في الدين؛ فصرنا نعتمد ما يأتينا عبر وسائل الاتصال الحديثة جاهزاً دون أن نُكلِّف أنفسنا النظر في أهدافِ وغاياتِ من يُكلّفون أنفسهم؛ ليقدّموا لنا مجاناً علماً لا تؤمن عواقبه من تطرّفٍ وإرهابٍ يعصف بالبنى الاجتماعيّة[٧].

فنسينا بما نسميها حضارة ما ورد في القرآن الكريم من أهميّة التفكّر والتعقّل والنظر والحكمة، ومكانة أُولي الألباب عند ربهم حتّى في مناقشة النصوص الإلهيّة التي لا يستحي الباري فيها أن يناقش تكوين بعوضة أو حياتها ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[٨] ليعقلن الإنسان في عبادته أولاً، وحياته ثانيًا، وسعيه وإعماره للأرض ثالثاً، التي جعل فيها خليفة، وفَضّل بذلك على كثيرٍ ممّن خلق سبحانه وتعالى.

فهل من سبيلٍ إلى ثورة وتغييرٍ سريعٍ جذري شامل في البناء الفكري والسلوكي للفرد والجماعة الاجتماعيّة والمجتمع؛ لأنَّ الثورة في أكثر معانيها

عموميّة هي عمليّة التغيير الثوري السريع والجذري الشامل الذي يمكن أن يطرأ على الحياة الاجتماعيّة للأفراد والمجتمعات مهما اختلفت الطريقة التي تتمّ بها هذه الثورة؛ فالثورة الإسلاميّة في جمهورية إيران قامت بالحشد الاجتماعي ضدّ قوى البغي والظلم والتجهيل قبل أن تقوم بقوّة السلاح والدم (بنيتُ العقول لتكون القاعدة)؛ ثُمَّ شرعوا، فرفعوا البناء باعتماد كلّ ما متاح من الوسائل الاجتماعيّة[٩].

ليستِ الثورة أن يتصدّى أحدهم بما يمتلكه من صورة كارزميّة وحسب، بل إنّ الكل مُكلّفون بها من خلال إعادة بناء الأسس التي تقوم عليها عملية التنشئة الاجتماعية؛ فالقرآن أوحي للنبيِّ وحسب، وكانت بداياته عمليّة إعادة تنشئة وبثّ قيم اجتماعية في حياته الفردية، إلَّا أنّنا لا يمكن أن نتغاضى عن أنّ القرآن مارس هذه العمليّة في مدّة الدعوة السريّة مع الصحابة الأوائل الذين كرمهم القرآن الكريم بالتوكيد أكثر من مرّة ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾[١٠] فعمل النصّ القرآني على إعادة بناء ثقافة اجتماعيّة لجماعة اجتماعيّة ولم يكن النبي مكلّفاً منفرداً؛ لأنَّ قوى الفرد الواحد تعجز عن أن تُحدث التغيير إذا لم تلاقِ قبولاً اجتماعيّاً يخلق ثقافة معارضة سلميّة للأوضاع الاجتماعيّة؛ ليضع حجر الأساس لثقافة اجتماعيّة عامّة تبلورت في مجتمع المدينة المنورة[١١].

بنى القرآنُ الكريمُ بثورته مجتمع المدينة المنوّرة في مدّة قياسيّة لم تتجاوزْ نصف عمر جيلٍ واحد، فكان لها دستور يلزم القريب والغريب بأُسسه الإسلاميّة القرآنيّة؛ ثُمَّ توسّع ليشمل الجزيرة العربيّة بأغلبها في مدّة لم تتجاوزْ ٢٣ عاماً من حياة الرسول الكريم ﷺ؛ فما أحوجنا إلى النظريّة القرآنيّة، في القرآن الكريم؛ لتوجيه وتحديد سرعة التغير الاجتماعي في مجتمعنا العراقي

الذي ينهي عامه العاشر من سقوط الديكتاتوريّة، ويزيد على التغيير الذي لم يثمر إلّا الخوف والبطالة وسوء الخدمات الاجتماعية، وكثيراً من جوانب الحياة الاجتماعيّة السلبيّة؛ لأنَّ التغيير جاء بقوة سلاح لا يعي من أُسس هويّة المجتمع العراقي وثقافته ما يعيه العراقيون أنفسهم، لو أنَّهم قاموا بمثل هذا التغيير معتمدين النظريّة القرآنيّة في التغيير الاجتماعي المخطط[١٢]؛ هنا يكون للوعي بأهميّة التغيير الاجتماعي في حياة المجتمعات الإسلاميّة، ومنها المجتمعات العربيّة ومجتمعنا العراقي على وجه التحديد أهميّته القصوى والضروريّة الملحة عندها يبلغ البنيان تمامه يحدث المأمول في حياة الفرد والمجتمع.

إنّ ما يلزم الثورة على أن تكون دموية قاهرة جبارة لفئة على حساب بقيّة فئات المجتمع الذي نعيش فيه اليوم الذي يتميز بالتعدديّة الدينيّة والطائفيّة والمذهبيّة والاثنية والقوميّة، وغيرها من التعدديات التي تأخذ سماتها الانثروبولوجية، هو تبني الدعوة القرآنيّة على التسامح والتعايش مع الآخر مهما كانت سمته والدعوة إلى الدين بالحسنى والمجادلة والحكمة والموعظة ﴿ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[١٣][١٤].

إنّ الفوضى الاجتماعيّة التي نعيشها اليوم جراء الاستعباد، والاستبعاد الاجتماعي لبعض الفئات على حساب الأُخرى وسعي بعضٍ آخر إلى فرض المصالح على حساب الحياة الاجتماعيّة للأغلبيّة ومصالحهم وعدم تقبّل نتائج التغيير الاجتماعي هي التي كانت العامل الأساس الذي جعل التغير الاجتماعي الذي خَلّصَنَا من ظلم الطواغيت واستغلالهم ومقابرهم الجماعيّة للأصوات الحرّة، جعل من هذا التغيير نقمة يندم كثيرٌ على حصولها ولم يروا لضيق الأُفق

وقلّة الاطّلاع والحيلة إلى فقدان المنهج القرآني في ثورة اجتماعيّة على أوضاعٍ فاسدة امتهنت كرامة الإنسان ونزلت به إلى الدرك الأسفل من جحيم الحياة الأرضيّة فصار عبداً للحكام والظلام والطواغيت حتى قالوا فيه (الناس على دين ملوكهم)؛ لأنّهم لم يكونوا يملكون دينهم في ما كانوا ينظرون فيه ما ينفعهم وما يضرهم فكانت حياتهم ضرراً من دون نفع، وبلاءً من دون دفع.

المحور الثالث: (التغير الشامل)

قال تعالى ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا﴾[١٥].

رغم أنّ النصوص القرآنيّة عالجت جميع مفاصل الحياة الاجتماعيّة في المجتمع المكّي والمدنيّ وركّزت على القيم الاجتماعيّة ذات المردودات السلوكيّة السلبية في الحياة الاجتماعيّة للأفراد والجماعات الاجتماعيّة وعملت على إبقاء القيم الاجتماعيّة الإيجابية، إلّا أنّ ذلك يقودنا إلى التفكير في هذه النصوص وإعادة قراءتها من جانبين أساسيين من وجهة نظر الباحث، الأوّل منهما هو:

إنّ شموليّة المنهج القرآني في التغيير الاجتماعي تأتي من تكامليّة القرآن وعمومية النصّ القرآني وتاريخيته ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[١٦] لا تلغي فاعليته في حياتنا الاجتماعيّة المعاصرة في الألفيّة الثالثة بعد مرور ما يزيد على ١٤٠٠ سنة من التغيير الاجتماعي المتراكم العشوائي منه والمخطّط لصالح غيرنا في كثيرٍ من الأحيان، كأن يكون هذا المختلف مستعمراً أو حاكماً مستبداً لا يرى إلّا بقاءه على سدّة الحكم لأطول مدّة ممكنة، أو توريث هذا الحكم دون وجه حقّ أو استناد إلى شرعٍ أو قانون؛ فكمال الدين لا يعني أنّ الباري (جلّ وعلا) يقطع بعدم حصول تغيرات اجتماعيّة بعد حياة الرسول الكريم؛ فقد ناقش الردة التي حدثت بعد الرسول في

حياته صلى الله عليه وآله ولم يأبه النصّ بمن يضل بسببها، إنّ التكامل هنا هو بناء الإنسان القادر على فهم التعاليم الإسلاميّة واستيعابها في كلّ عصرٍ وزمان ومواءمتها مع متطلبات ذلك العصر؛ فقول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم الثقلين»[١٧] أوضح إشارة على ضرورة استلهام ما فيهما من مضامين اجتماعية ودينية[١٨] في جوانب حياتنا الاجتماعيّة، وهناك الكثير من المواقف والمشكلات الاجتماعيّة التي يحتاج فيها إلى قوة القرآن الكريم وفاعليته بوصفه ديناً بالدرجة الأساس إلى التأثير في سلوكيّات الأفراد والجماعات والمجتمعات بشكلٍ عام[١٩].

هذه واحدة من البديهيّات التي خَلُص إليها علماء الاجتماع الغربيون الذين اكتشفوا العلوم الإنسانيّة ووضعوا السعادة الإنسانيّة غايةً لها، تلك السعادة التي لا تتحقّق إلّا مع تحقيق إنسانيّة الإنسان وتخليصه من كلّ المشكلات الاجتماعيّة والفرديّة التي تُنغّص عليه حياته وتعيق عمليّة التفاعل الاجتماعي الايجابي التي يخوضها في حياته الاجتماعيّة؛ فقد قرّروا أنّ الدين هو أقوى العوامل الاجتماعيّة وأكثرها فاعليّة في التأثير على السلوك الفردي والجماعي، ويمتلك الإمكانيّة الأوسع في مناقشة جوانب الحياة الاجتماعيّة على الصعد والمستويات كافّة[٢٠].

وإنَّ ما يحدث من عمليات التحول نحو أنواع التفكير الأُخرى من الإلحاد والماديّة والعقلانيّة العلميّة ليس إلّا عملية استبدال نسق قيمي بدل النسق القيمي الذي يُشكّله الدين إذ أنّ الدين هو نسق من الأفكار والمعتقدات التي تُنظّم حياة بني الإنسان بعضهم مع البعض الآخر ومع ما وراء الطبيعة التي تضفي عليه طابع القدسيّة الذي يجعل من التعاليم الدينية ملزمة في السلوك الفردي والجماعي والاجتماعي في حياة الأفراد والجماعات

والمجتمعات الإنسانيّة[٢١].

أمّا إذا سألنا علم الاجتماع الديني لماذا يلحد الأفراد أو يتحولون إلى نسق قيمي جديد بدلاً من النسق السماوي؟ فيجيبنا: إنّ كلّ عمليات التحول القيمي التي ينطوي عليها التغير الاجتماعي بما فيها التحول من دينٍ إلى آخر، أو إلى اللادين، كما هو الحال في الماديّة والإلحاديّة وغيرها من التوجهات القيميّة تقوم على عدم قدرة الدين أو النصّ التأسيسي في الدين أو حتّى صور التطبيقات الاجتماعيّة على إشباع الفضول والرغبة المعرفيّة للفرد لشمولية النصّ وتفسيره لجوانب الحياة الاجتماعيّة أو عدم قدرته على مواكبة التغيرات الاجتماعيّة التي تحدث في حياة الفرد والمجتمع أو تعارضه مع المكتشفات العلميّة[٢٢].

هذه الحال لا يقتصر على الأفراد الذين ينتمون إلى هذا الدين أو ذاك فقط بل يتعداها إلى نظرة الآخر إلى هذا الدين أو ذاك؛ فمراجعة بسيطة وسريعة لموقف المستشرقين من شخصية الرسول الكريمﷺ توضح أنّهم لم يستطيعوا النيل من شخصية الرسول الكريمﷺ، إلّا بوصفه بالعبقرية والتفرّد عندما رفضوا، وعاندوا، وكابروا على عدم الاعتراف بألوهيّة الإسلام والمصدر الإلهي للقرآن الكريم، إلّا أنّنا اليوم نجدهم ينالون من شخصيّة الرسول الكريمﷺ؛ بكثير من التعبيرات الاجتماعيّة التي تسوّغها أفعال كثير ممّن يُحسبون على الإسلام الذي أصبح دين الإرهاب؛ بعدما كان دين التسامح الذي أصبح دين القتل والمخدّرات على يد القاعدة؛ فكانت كلّ الصور البذيئة التي رُسِمَتْ في ذهنيّة الذي يجهل الإسلام، هي صورة لناس جعلوا من أنفسهم مُمثّلين للإسلام والإسلام منهم براء[٢٣].

فضلاً عن أنّ بقية المسلمين لم يستلهموا ما يقدّمه النصّ القرآني - ﴿وَلاَ

﴿تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٢٤] - في التعامل مع مثل هكذا إساءة بل عملوا على تكريس هذه الصورة السلبية فمنحوهم العذر في المزيد وشكّكوا في كلّ من لا يمتلك من الثقافة الدينيّة ما يعينه على التمييز بين الإسلام بوصفه ديناً، وبين تصرفات الأفراد بوصفها طريقة للتدين[٢٥].

أمّا الثاني فهو قابليّة النصّ القرآني على استيعاب القيم الاجتماعيّة المستحدثة أو القديمة في حياة الفرد والجماعة شريطة تحقّق المصلحة الاجتماعيّة منها المُتمثِّلة في الحفاظ على حياة الإنسان حرة كريمة، فالقرآن الكريم ليس جامدًا بحثَ كلّ التفاصيل؛ إنَّما ترك كثيراً من التفاصيل التي تهم الحياة الاجتماعيّة إلى المسكوت عنه الذي يمكن الاجتهاد فيه، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٢٦] وكذلك الأمر باتباع الرسول بوصفه قدوة وهذا الأهمُّ، لكثيرٍ من الأسباب أهمّها: إنّه لا ينطق عن الهوى وهو على خُلُقٍ عظيم.

هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر فإنّ القرآن الكريم أمر الإنسان بابتداع جميع العلوم للوصول إلى حقيقة الإعجاز الإلهي في الخلق؛ لأنَّ ما أُوتينا من العلم إلَّا قليلا ﴿يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا﴾[٢٧].

إنّ بحثنا هذا لا يحيط جوانب النظريّة القرآنيّة جميعاً؛ نظراً لمحدوديّة إمكانات كاتبه إلَّا أنّ العلوم التي تتناول الجوانب الاقتصاديّة في الإسلام كثيرة جداً، فهنالك الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلاميّة والتربية الإسلاميّة والأُسس الاجتماعيّة لبناء الأُسرة الإسلاميّة في المجتمعات الإسلاميّة وغيرها من مجتمعات البشرية كلّها استلهمت النصّ القرآني ولم

تتمذهبْ وتتطيّفْ وتسخّر لمصالح وأهواء الحكّام؛ فشهد بموضوعيتها الأعداء قبل الأصدقاء ﴿إِنَّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢٨][٢٩].

ليست الدعوة أعلاه تنطوي على مضمون الدعوة إلى أسلمة العلوم؛ فقد لا تنطوي على عمليّة التقعيد الاجتماعي للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة التي اهتمّت بسلوكيات الإنسان على شكل قواعد ومعايير اجتماعيّة تُحدِّد نمط الاستجابات السلوكيّة للأفراد إزاء كلّ الدوافع والحوافز والمثيرات في المواقف التفاعليّة التي يمرّ بها الفرد المسلم المُتسلِّح بالمعرفة القرآنيّة في حياته الاجتماعيّة داخل الجماعة أو المجتمع الكبير؛ هي دعوة لقراءة القرآن وإعادة قراءته هي دعوة لكلّ من يرغب أن يظهر هويته الإسلاميّة في كلّ أصقاع العالم من أجل أن يفتخر بإنسانيته التي نشأ عليها دينيّاً.

المحور الرابع: (توجيه التغير الاجتماعي)

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[٣٠].

يقصد الباحث بتوجيه التغير الاجتماعي عمليّة التخطيط العقلاني للإمكانات البشريّة والماديّة، والمعنويّة من القيم والعادات والتقاليد المسبقة للتغير الاجتماعي، والذي يبتغي - بوصفه غاية قصوى- بناء رأس المال الاجتماعي، بناء الإنسان قبل بناء رأس المال الاقتصادي الثروات الطبيعيّة والصناعات أو غيرها من مصادر الثروة، بناء الإنسان قبل بناء الدولة بناء المواطن الملتزم قانونيّاً واخلاقيّاً ودينيّاً؛ فالإنسان الذي بناه الإسلام هو الذي استطاع أن يبني دولة شملت ثلاثة أرباع العالم القديم في مدّة قياسيّة لم تتجاوز

المئة عام، وبنى فيها أعظم حضارة عرفها الإنسان كانت حلقة الوصل الذي أوصل الحضارة إلى ما هي عليه اليوم عند غيرنا[٣١].

هنا يكون قول الرسول الأعظم محمّد بن عبد الله ﷺ خير مرشد ودليل في هذه العمليّة إذا ما تمّ فهمها بالطريقة القرآنيّة التي تحمل على النوايا الحسنة؛ فتثيب عليها ولا تحمل على النوايا السيّئة فلا تعاقب عليها؛ فيقول ﷺ: «يبعث الله على رأس كلّ مائة عامّ من يجدّد لهذه الأمة دينها»[٣٢].

والثابت إنّ الدين لكلّ العصور والأزمان لا يتقادم ولا يعتريه الصدأ والتآكل كما هو التغير الاجتماعي الذي يشمل التغير الثقافي في علم الاجتماع، وكلّ ما عداه نسبي قابل للزيادة أو النقصان على وفق الزمان والمكان، إلّا أنّ التجديد يكون في الوسائل المجدية التي تحقّق المصالح الاجتماعيّة العامّة لا على حساب المصالح الفردية، بل تكون جماع هذه المصالح وتلاقحها وما أحوجنا إلى التجديد اليوم بعد بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة؛ لنتخلص ممّا نحن فيه من غلبة للآخر علينا في كلّ ميادين الحياة الاجتماعيّة التي لم نعدْ نملك منها إلّا الادعاءات بأنّنا أُمّةً وسط، وأنّنا خير أُمة أُخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة بالبدائل الإنسانيّة التي تحافظ على قيمته الإلهيّة العليا[٣٣].

فالتخلّص من اقتصاديات الربا والرقّ التي امتهنت كرامة الإنسان وتحول الاقتصاد الإسلامي إلى الكفاف، ثُمَّ إلى اقتصاد ريعيّ تدريجيّاً، ثُمَّ اقتصاد عمل تطوّر إلى حدوده القصوى هو الذي جعل من الدولة الإسلاميّة المنافس الند لأعظم امبراطوريات العالم آنذاك؛ التي يمتدّ عمرها إلى مئاتٍ وآلاف السنين، واليوم استلهام النظريّة القرآنيّة في التخلص من اقتصاديات

التخلّف والتبعيّة والاستهلاك المظهري هو الذي سيبني لنا دولة يعزّ بها الإسلام وأهله، لا يكون ذلك عن طريق ارتباط الثقافة القرآنيّة بالبناء الذاتي للإنسان الذي تركّزت هويّته العربيّة والإسلاميّة بحيث طغت على ما اقتبسه من علوم الأولين وحكمتهم، وإنَّ حالة التوتر التي توفرها عمليات الاقتباس الثقافي والحضاري جعل منه المنهج القرآني الدافع الإيجابي إلى إعادة التوازن الديناميكي الاجتماعي للشخصيّة الإسلاميّة في المجتمع العربي المسلم[٣٤].

فالإنسان فقط هو الذي استطاع تحرير اليابان- بعد أسوء احتلال عرفته في تاريخها في ظلّ أسوء ظروف إنسانيّة عاملها بها المحتل الذي فرض عليهم السخرة وغيرها- ودستور بنوا به أعظم اقتصاديات العالم اليوم؛ فالإنسان هو الذي يُسمّى المعجزة اليابانيّة.

تخطّى القرآن الكريم عقبة التغير الاجتماعي والثقافي إبّان الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي بزغ نجمها على مراحل متعدّدة في مراحل نزوله؛ ليزداد سطوعاً ويتوج حضارة ليس لها مثيل في التاريخ الإنساني من معاصراتها من الحضارات الإنسانيّة آنذاك؛ فيكون بذلك قد وضع مخططاً تربويّاً وعلميّاً تثقيفيّاً دقيقاً لإعادة بناء عمليات التنشئة الاجتماعيّة التي تأخذ على عاتقها بناء الإنسان من خلال نقل الموروث الثقافي في المجتمع بين الأجيال من سابقٍ إلى لاحق؛ إذ تقوم بهذه العمليّة مختلف المؤسسات الاجتماعيّة في المجتمع الإسلامي؛ فكان الاعتراف بالغريزة في سلوك الإنسان هو الطريق إلى وعي الفرد أهميّة تنظيمها تنظيماً اجتماعيّاً قائماً على الأُسس الدينيّة التي لا تسمح بإطلاق العنان لها.

الاستنتاجات

• ينطوي النصّ القرآني على كثيرٍ من الحلول لعددٍ من مشكلاتنا الاجتماعيّة إذا ما أُعيدت قراءته بطريقة عصرية.

• لا يتضمّن النصُّ القرآنيُّ بالضرورة التقاطعَ مع العلم والفلسفات الاجتماعيّة الأُخرى والوضعيّة بالذات؛ لذا فيمكن أن تستخدم هذه الفلسفات في دراسة واستلهام النصّ القرآني.

• إنّ القرآن الكريم لا يقوم على نفي الآخر زمانيّاً أو مكانيّاً ممّن سبقه أو ممّن عاصره.

• يمكن أن يُحدّد لنا النصُّ القرآنيُّ طبيعةَ العلاقة بالآخر الديني بشكلٍ خاصّ ويجنبنا الآخر المذهبي والطائفي الذي يعدّ أكبر وأعقد مشكلات المجتمع العراقي اليوم.

• إنّ التفقّه والوعي بمضمونات النصّ القرآني يجب أن تكون فرضاً على كلّ مسلمٍ ومسلمة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- جودت سعيد (حتى يغيروا ما بأنفسهم) دار المؤلّف للطباعة دمشق ١٩٧٢.
- دلال ملحس التغير الاجتماعي والثقافي دار وائل عمان ٢٠٠٤.
- ريمون بودون، مناهج علم الاجتماع ترجمة هالة شيبؤن منشورات عويدات القاهرة ١٩٧٢.
- زكي نجيب محمود، ارادة التغيير مجلة الفكر المعاصر العدد الخامس تموز ١٩٦٥.
- سيف الإسلام علي، مطر التغير الاجتماعي دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦.
- صلاح كاظم جابر، إسلامية المجتمع وتثاقف العولمة، أطروحة دكتوراة غير منشورة كلية الاداب جامعة القادسية ٢٠٠٧.
- صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعيّة للعمل في الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الاداب جامعة القادسية ٢٠٠١.
- فادية عمر الجولاني، التغير الاجتماعي المكتبة المصرية القاهرة ٢٠٠٤.
- محسن عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣.

• محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الديني دار المعرفة الجامعة الاسكندرية ط٢ ١٩٨٨.

• محمد باقر الحكيم، علوم القرآن مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي النجف الاشرف ٢٠٠٥.

• محمد شحرور، الدولة والمجتمع مطبعة الاهالي للطباعة والنشر لبنان ١٩٩٤.

• محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع الهيئة المصرية العامّة للكتاب القاهرة ١٩٧٧.

• محمد عبد الهادي، عفيفي التربية والتغير الثقافي مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠.

الهوامش

(١) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع: ٢٨٧.

(٢) محمد شحرور، الدولة والمجتمع: ١٤١.

(٣) ريمون بودون، مناهج علم الاجتماع، ترجمة هالة شيبون: ٥-٩.

(٤) محمد عاطف، (مصدر سابق): ٢٨٨.

(٥) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٦) دلال ملحس، التغير الاجتماعي والثقافي: ٥٩-٦٦.

(٧) محمد عبد الهادي عفيفي، التربية والتغير الثقافي: ٥٧.

(٨) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

(٩) سيف الإسلام علي مطر، التغير الاجتماعي: ٢٠.

(١٠) سورة الواقعة، الآية: ١٠.

(١١) محسن عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام: ٥.

(١٢) المصدر السابق.

(١٣) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(١٤) محمّد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٥١-٥٨.

(١٥) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

(١٦) سورة المائدة، الآية: ٣.

(١٧) ينظر: الأمالي للصدوق: ٥٠٠، كمال الدين وتمام النعمة: ٦٠، ٢٣٩، وبحار الأنوار: ٢٣/ ٥٤، ١٢٦.

(١٨) محسن عبد الحميد (مصدر سابق).

(١٩) سيف الإسلام (مصدر سابق).

(٢٠) محمّد باقر الحكيم (مصدر سابق).

(٢١) صلاح كاظم جابر، إسلامية المجتمع وتثاقف العولمة أُطروحة دكتوراه، غير منشورة كلية الآداب جامعة القادسية ٢٠٠٧: ١٠١ .

(٢٢) محمد احمد، بيومي علم الاجتماع الديني:٤٧-٥٣ .

(٢٣) جودت سعيد (حتى يغيروا ما بأنفسهم): ١٧.

(٢٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٢٥) صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعية للعمل في الإسلام رسالة ماجستير- غير منشورة - كلية الآداب جامعة القادسية، ٢٠٠١: ص ٩٨.

(٢٦) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢٧) سورة الرحمن، الآية: ٣٣.

(٢٨) سورة الإسراء، الآية: ٩.

(٢٩) جودت سعيد (مصدر سابق).

(٣٠) سورة الجمعة، الآية: ٢.

(٣١) فادية عمر الجولاني، التغير الاجتماعي: ١٤-٢٠.

(٣٢) عمدة القاري، للعيني ١: ١١٣، ويُنظر: صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعية للعمل (مصدر سابق).

(٣٣) زكي نجيب محمود، ارادة التغيير، مجلة الفكر المعاصر العدد الخامس:١١.

(٣٤) المصدر السابق.

النقد التفسيري في حلّ الإشكالات العقائديّة من منظور الأئمة عليهم السلام

أ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي (*)

ملخص البحث

قضيّة النقد التفسيري، من القضايا التي راجت ولقيت اهتماماً بعد تَفتّح العقليّة العربيّة، وتوجهها نحو تفسير النصّ القرآني، فإنَّ تعدد مشارب التفسير وموارده، غير الأصيلة جعلت من المُفسِّر يسير على أرضٍ هشّة، وقد زلّت أقدام بعضهم، ولاسيّما في الآيات المتشابهة، التي تخصّ العقيدة، وتنسب التجسيم إلى الله تعالى، وتصم الأنبياء عليهم السلام بالخطأ.

وقدم البحثُ إضاءةً لمنطق السماء والتصوّر الذي تسير عليه، وفضلا عن التأسيس للمنطلقات العقليّة والسلوكيّة للإنسان، وبيّن تُمَنْهج الإنسان وصولاً به إلى مناط الأنموذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقيّة الفعليّة.

كما عالج البحثُ في هذه الرحلة المعرفية مجموعة من القضايا منها: إشكال فقدان القدرة على النبي يونس عليه السلام، وإشكال رؤية الله تعالى من الرسول محمّد صلى الله عليه وآله، وإشكال الطعن بعدالته سبحانه في مضاعفة حصّة الذكر

(*) أُستاذ في كليّة الفقه، جامعة الكوفة.

على الأنثى في الإرث.

وأخيراً انتهى البحث بخاتمة مفادها ما توصّل إليه، أنَّ الأئمةعليهم السلام كانوا يعمدون في مسار نقدهم التفسيري إلى حيثيّة تتصف غايةً في الحسم المنطقي لاستظهار الدلالة العقائديّة، وأنَّ النبي يونسعليه السلام لم يكن شاكّاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ كما أثبت الأئمةعليهم السلام بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنّ الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله لم يرَ اللهَ تعالى البتّة، وأنَّ مضاعفة حصة الذكر على الأنثى ليست مدعاة إلى تفضيل الرجل على المرأة.

المدخل

إذا كان منطق السماء مبنيّاً أصالةً على تأسيس منطلقات عقليّة وسلوكيّة للإنسان تُمَنْهِجُهُ وصولاً به إلى مناط الأنموذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقيّة الفعليّة؛ فإنَّ هذا المبنى لابدَّ له من أن ينطلق من ثوابت عقائديّة غاية في الصياغة الإلهيّة لغةً ومضموناً؛ ليتسنّى للمتلقّي فهم المراد الإلهي من ذلك المنطلق العقائدي على جهة الصواب ومنحى الحقيقية؛ من هنا وَجَبَ على كلِّ مُفسِّرٍ للنصِّ القرآنيِّ أن يراعي سمة التَّحقُّق والتَّحقيق في الوصول إلى دلالة المسار العقائدي الذي تحتويه الآية الكريمة، وإلّا فإنّ عمليّة كشف المعنى للنصّ العقائدي من دون مراعاة الوثوق تعدُّ من أجلى منافذ الانزلاق التفسيري - بمكان- إلى الحدّ الذي تُدخل فيه ذلك الكاشفُ النصّيّ إلى ميدان الخروج عن المطلب الأصل بلوغاً به إلى الضدّ أحياناً، ومجانبة الحقّ أحياناً أُخرى.

وتأسيساً على هذا المنطق التَّحسُبي والرِّقابي في الوقت نفسه؛ فإنَّه من الحريّ بمكانٍ؛ بل من الواجب الفرضي أنْ تكون هناك منهجيّة تصفية للنتاجات التفسيريّة التي تقال بحقّ النصّ العقائدي من التعبير القرآني؛ وإلّا فإنَّ عمليّة إهمال ذلك النتاج من دون تمحيص وترك المحصلّة التفسيريّة التي يبلغها المفسِّر من ذلك النصّ على وفق مقدرته العقليّة من دون إعادة نظر ونقد مضموني بَنَّاء ستؤول إلى زعزعة صحّة المسار العقائدي الأصل وإحداث نمط من الإنحراف في فهم مرادات السماء ليس لذلك المُفسِّر

فحسب؛ بل سيسري هذا الفهم الموهوم إلى سائر الـمُتلقين الذي يَتَلقَّون ذلك النتاج الدلالي من دون وَعيٍّ أو تأملٍ.

من هنا انبرى الأئمة عليهم السلام لمعالجة هذا الإتجاه المخطوء في فهم النصّ باتخاذهم منطق النقد التفسيري لقراءة تلك الإشكالات التفسيريّة للنصوص القرآنيّة التي تتضمّن دلالاتٍ عقائديّة؛ ذلك بأنَّ فهم المتلقي وإنْ علا شأناً في نطاق المعرفة فهو محدود؛ ولهذا فقد تبدر زلّةٌ منه هنا، أو تتجلّى في نتاجه البياني هفوةٌ هناك؛ فيقع في نطاق المحظور التفسيري فيَفهمَ المدلولَ النصيَّ على غير مراده الأصل، ممّا يفضي إلى أنْ ينتهي إلى خلاف العقيدة المنصوص عليها في ذلك النّصّ المقروء أصالةً؛ لذا كان من واجب الأئمة عليهم السلام تصحيح هذا المسار وإعادة المضامين الصحيحة إلى نصابها كي تتّضح دلالة السماء الحقَّة في هذا الجانب البياني للنصّ القرآني لئلا يوقعَ الوهمُ المتلقّيَ في ميدان التردد فيحله - والحال هذه- على حيّز الخطأ في الأداء بناءً على سمة الخطأ في المفهوم من النصّ ابتداءً.

من هنا ظهرَ ما يُسمّى بـ (النّقد التفسيريّ) وهو عمليّة قراءة المعطيات التفسيريّة للنصّ الواحد بحيثيّة (التضعيف والترجيح) أو (المناقضة والتأسيس)؛ وذلك على وفق قوّة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السند؛ ذلك بأنَّ التراث التفسيري بلحاظ الوافد والمتراكم لا يسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقّي بالولوج منها إليه، لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق، أو بتعبيرٍ أدقّ إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلاءً.

وتأسيساً على هذا المنطلق شاعت في بطون المدوّنات التفسيريّة جملة من

الممارسات الدلاليّة على المتون التفسيريّة؛ فتارةً يحدث الأمرُ عرضاً، وأُخرى يجري تلميحاً، وتارةً ثالثةً يقع صراحةً وتشخيصاً؛ إذ لا نحسب أنَّ ثمّة مدوّناً تفسيريّاً يخلو من نقدٍ سواء أكان النقد له أم عليه؛ ونقول: إذا كان هذا المنظور التمحيصي لدلالة النصّ أمراً لا غرابة فيه لشيوعه في نتاجات العقل التفسيري؛ فبالإمكان أنْ نقول أيضاً: إنَّ هذا النمط من الممارسة لقراءة النصّ القرآني لم تكن وليدة المعرفة المعاصرة مطلقاً ولم يكن نمطاً حديثاً من أنماط النظر إلى النصّ قط؛ بل كان هذا المنحى الأدائي في التفسير أو للتفسير موجوداً عند الأئمة عليهم السلام؛ إذ مارسه تطبيقاً بيانيّاً غيرُ إمامٍ منهم إيماناً منهم بأنَّ استظهار مكنونات النصّ المعجز لا تتوقّف على بيان دلالاته اللغويّة، أو ما يسمى بـ (ظاهر) معناه على مستوى النصّ أو محدوديّة النصّ الواحد فحسب؛ بل إنَّ الأمر يتعدّى هذا لديهم إلى الحدِّ الذي يوظِّفون فيه أحياناً أكثر من نصٍّ لا لبيان المضامين الخطابية أو الدلالات اللسانيّة للنصّ الأوّل فحسب؛ بل لاستظهار معالجٍ موضوعيٍّ وإيجاد حلٍّ منطقي لمشكلٍ خارجي ما زالت له حاجة ملحّة إلى القطع بمضمونه؛ لأنَّ ذلك المشكل يُمثّل مُنطلقاً عقائديّاً، له ارتباط وثيق بالمنطق العقلي والعملي للإنسان في وقتٍ معاً.

ولمّا كان داعي المساس لهذا المسار القرائي - النقدي- على هذه الدرجة العالية من التوصيف والاهتمام كان من الواجب بمكانٍ أنْ يولي الأئمة عليهم السلام لهذا المنحى في التفسير (النقد التفسيري) ولمحصّلته الغائيّة عناية متفردة؛ ذلك بأنَّ مُهمّتهم الأصل وتكليفهم الأمثل هو ما يُملي عليهم أنْ يؤولوا إلى هذه الخصوصيّة الإجرائيّة من منافذ البيان التفسيري لا محالة.

من هنا تأسّست فرضيّة هذا الجهد العقلي على بيان الحثيثيّة التي يستعمل

بها الأئمّة عليهم السلام هذا المنطلق في التفسير، وداعي هذا الاستعمال ومآلات ذلك بالحتمية؛ من هنا سينطلق هذا المسعى البحثي للإجابة عن هذه الفرضيات باعتماد مصاديق بيانية اتّبع فيها الأئمّة عليهم السلام هذا النمط من أنماط قراءة النصّ بياناً على وفق غاية كامنة في طبيعة هذه الممارسة الاستكشافية؛ وذلك مقاربةً للوصول إلى قناعاتٍ مُرضية تنير لنا الطريق تجاه فهمٍ خاصٍّ أو توجُّه موضوعي معيّن في هذا النمط من أنماط التفسير القرآني عموماً، وبناءً عليه سيعمد البحث إلى التحقّق من فرضياته رُكوناً إلى الممارسات النقدية للأئمّة عليهم السلام في نطاق قراءتهم لدلالة النصوص القرآنيّة الخاصّة بالمنحى العقائدي، لإزاحة الغموض واستجلاء الدلالة الأوفق والأصح على وجه الإطلاق من خلال منطلقات الأئمّة عليهم السلام في نقدهم الفهم التفسيري للآي الكريم، وتنقيتهم ذلك الفهم على وفق ضوابط ومباني راسخة لا تقبل التردّد أو الجدل.

المحور الأوّل: النقد التفسيري لإشكال فقدان القدرة على النبي يونس عليه السلام

إذا كان الله تعالى يبعث الرُسُل والأنبياء بغاية إنقاذ البشريّة من سباتها الأبدي فإنَّه من الواجب بمكانٍ أن يكون ذلك المبعوث على درجةٍ عاليةٍ من اليقين العقائدي ومكانةٍ رفيعةٍ من الإيمان القلبي والعقلي إلى الحدِّ الذي لا يمكن معه أنْ يشك بباعثه أو يخرج على طاعته أو واجبه السماوي المكلّف به البتّة، غير أنّنا على الرغم من إيماننا بهذا المنطلق العقائدي العقلي، فإنّنا إذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيريّة فإنّنا سنجد بأنَّ من المفسرين مَنْ مال إلى القول بخلاف هذا المنحى فشكّك بعقيدة الرُسُل في مسألة الإيمان بأنَّ الأنبياء

على درجةٍ عاليةٍ من اليقينيّة إلى حدِّ الانصهار بالمطلب الإلهي مهما عسرت تأديته؛ إذ نلحظ أنَّ من علماء التفسير من شكّك بإيمان النبي يونس عليه السلام؛ بل طعن به وعدّه خارجاً عن قدرة السماء، وبأنَّه كان مؤمناً بأنَّ السماء لا تقوى على ردعه إن أرادَ فعل شيءٍ ما؛ ذلك بأنَّ أُولئك المُفسِّرين قد آمنوا بمسألة اعتقاد النبي يونس عليه السلام بعدم قدرة الله تعالى عليه في قوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[1]؛ ويكاد يكون هذا الاتجاه التفسيري من الشيوع بمكانٍ إلى الحدِّ الذي غدا أحد المعاني المعتمدة التي تُعرَض بوصفها دلالة تفسيريّة مقبولة عند بعضهم لهذه الآية الكريمة؛ ويبدو أنَّ هذا المنطلق العقائدي - إمكانية القول بخطأ النبيّ- هو ما دعا لأن يقول بها غير مُفسِّر؛ إذ ذهبوا إلى أنَّ معنى الآية (أنَّه وقع في ظنِّه أنَّ الله تعالى لا يقدر على معاقبته)[2]، فكأنَّ يونس عليه السلام (ظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه)[3] البتّة، ولهذا خرج من قومه من دون أنْ يأخذ إذنه (سبحانه وتعالى) وهو غير مبالٍ بما يحدث، لأنَّ الله تعالى غير قادر على معاقبته؛ بل غير قادر عليه البتّة، فنجد أنَّ الفعل (يقدر) مُقيَّدة بـ (الظنّ) بعدم القدرة عليه، وهذا القيد هو الذي دفع النبي يونس عليه السلام لترك قومه بعد أنْ مكث فيهم هادياً شوطاً طويلاً من الزمن، وتأسيساً على وجود القيد (ظنّ) المسلّط على نفي القدرة عليه (يقتضي ذلك كونه شاكّاً في قدرة الله تعالى)[4] عليه البتّة.

وذهب بعضُ المُفسِّرين إلى محاولة تجميل موقف يونس عليه السلام فقال: إنَّ العبارة تتضمّن معنى الاستفهام؛ إذ التقدير: (أ فظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه)[5]، وسواء أكانت العبارة مقروءة من دون استفهامٍ، أم كانت مضمنة

دلالة الاستفهام إضماراً؛ فإنَّ هذا لا يُخرِجُ يونس عليه السلام من دائرة اتهامه بالظن في قدرة الله تعالى عليه.

فإذا كانت عبارة (فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) من دون استفهام، فإنَّ دلالة هذه العبارة ستحال على معنى التعليل لخروج يونس أي: إنَه خرج مغاضباً؛ لأنَّه ظنَّ أنْ لن نقدر عليه؛ فتكون ﴿الفاء﴾ في بداية العبارة سببيّة الدلالة؛ وبهذا يكون ذنب يونس عليه السلام في ظنّه هذا أكبر، لأنَّه مُسَلِّم بأنَّ الله عليه السلام فاقد القدرة عليه تماماً، وإنْ كان ثمّة أداة استفهام في العبارة مُقدَّرة وهي الهمزة أي: إنَّ العبارة في الأصل: ﴿أَ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾؛ فإنَّ دلالة العبارة ستكون توبيخية ليونس، فكأنَّ الخطاب يشي بالتساؤل: لِمَ خرجَ أ فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ؟ فإنْ كان قد ظنَّ ذلك فهو مخطئ، فنجد في تقدير الاستفهام شيئاً من الإتهام ليونس؛ لأنَّ السماء لا تطلق كلامها على أساس الاعتباط أو الظنّ المتردد فيه، وإنَّما يجري هذا على الخطاب الصادر عن الإنسان فحسب.

وبهذا ننتهي إلى أنَّ كلا الخطابين المتقدمين بالاستفهام أو من دون الاستفهام يكون فيه النبي يونس عليه السلام في موضع الشكّ في قدرة الله تعالى، سواء صدر منه ذلك فعلاً أم ظنّت السماء به ذلك فعلاً، وعليه يعدّ هذا - والحال هذه - تجنيّاً على قدرة السماء المطلقة وتحدٍّ لله تعالى من النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه قد خَرَجَ عن قدرة الله تعالى؛ بل خرج عن طاعته واجتاز الأمر إلى تحدّيه والظنّ بفقدانه القدرة على أن يتغلب عليه.

نقول: إنَّ هذا تأويلٌ بعيدٌ ومنحى مُتكلَّفٌ لا يتّفق ومكانةَ النبي يونس عليه السلام عنده سبحانه ومدى إيمانه بالله تعالى، فليس من الحكمة الإلهيّة اصطفاء أحدٍ من البشر مترددٍ أو شاكٍ في قدرته تعالى؛ ليكون نبيّاً مرسلاً إلى

الناس، فمن كان شاكّاً في قدرة الله تعالى كيف يؤمن به حتّى يهدي الناس إلى الإيمان؟!

ولذا يكون هذا الظنّ التفسيري بعقيدة يونس عليه السلام محل نظر وإعادة تأمّل، وإنَّ مدعاة ذلك النظر وهذا التأمل هو أنَّ دلالة المأثور من المرويّات التفسيريّة عن الإمام الرضا عليه السلام تغاير ما ذهب إليه القائلون بشكّ يونس؛ ذلك بأنَّ هذه الروايات تخرج النبي يونس عليه السلام من حيِّز الاتهام إلى حيِّز الإيمان بالله تعالى؛ إذ يقول الإمام الرضا عليه السلام: وأما قوله ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ذَاكَ يُونُسُ بْنُ مَتَّى عليه السلام ذَهَبَ مُغَاضِباً لِقَوْمِهِ فَظَنَّ بِمَعْنَى اسْتَيْقَنَ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ أَيْ لَنْ نُضَيِّقَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَ ﴿وَأَمَّا إِذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ أَيْ ضَيَّقَ وَقَتَّرَ[6]، فنجد أنَّ الإمام يُبرّئ يونس عليه السلام ويُنزِّههُ من تهمة الشكِّ بالله تعالى؛ فقد أدرك الإمام عليه السلام أنَّ مآل الظنّ في الآية بأنَّ يونس قد شكّ بالله تعالى هو الفعل (نقدر)؛ ولهذا حَسَبَ جملة من المُفسِّرين بأنَّ معنى (القدرة) في قوله تعالى (لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ) إنَّما هي مُشتقّة من المقدرة والإمكان[7]، بيد أنَّ الإمام عليه السلام وجَّه دلالة مفردة الفعل (نقدر) في الآية الكريمة وجهتها الدلاليّة المرادة حقّاً في النصّ الكريم والموافقة تماماً للمعتقد الأصل المأخوذ عن الأنبياء عليهم السلام؛ إذ أرجعها إلى اشتقاقها المضموني الأصل، فهي مأخوذة من (التقدير) الذي يدل على معنى التضييق أو التحديد[8]؛ وسندُ هذا الترجيح من الإمام عليه السلام هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾[9] وهذا المعنى يتجاوب مع (ذا النون)[10]، فالمعنى (ظنَّ أنْ لن نضيق عليه)[11]، وأنَّنا سنعامله كما كُنّا نعامله في السابق بفضل رعايةٍ ورزقٍ مديد.

وفي هذا التوجيه من الإمام الرضا عليه السلام تنزيهٌ لمقام النُّبوة واثباتٌ لعصمة النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه لو ظنَّ عدم القدرة عليه لا عدم التضييق عليه؛ لخرج من حيِّز العصمة أصالة ودخل في حيِّز الكفر؛ لأنَّه سيكون متحدّياً لله تعالى من أنَّه لا يقدر عليه وحاشا له من أن يظنَّ هذا الظنَّ مطلقاً؛ بل ظنَّ أنَّ الله تعالى سيعامله بالرزق واللطف كما كان يعامله من ذي قبل حينما كان يدعو قومه؛ لأنَّه خرج منهم مغاضباً لله وحده[١٢]، فـ ((ظنَّ أنَّ ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلَّا غضباً له وأنفة لدينه وبغضاً للكفر وأهله))[١٣] فحسب - والحال هذه- أنَّ الله تعالى سينظر إليه بعين اللطف والرحمة، كما كان من ذي قبل، وأنَّه يفيض عليه من فضله وسكينته كعهده حينما كان قبل خروجه؛ لأنَّ مدعاة خروجه كانت مغاضبةً لقومه من أجل الله تعالى[١٤]، ولعلَّ ظنَّ النبيّ عدم تضييق فضل الله تعالى عليه كان بداعي أنَّ خروجه مغاضبٌ لله، فتكون عبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ تعليليّة لعبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي: أنَّه حَسِبَ أنَّ الله تعالى لن يُقلّل رزقه؛ لأنَّه خرج بداعي الحفاظ على دينه سبحانه، وأنَّ غضبه كان من أجله تعالى؛ وبهذا ستكون عبارة ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ نتيجة وليست سبباً لعبارة ﴿ذَهَبَ مُغَاضِباً﴾ كما حَسَبَ ذلك مَنْ ظنَّ بالنبي يونس عليه السلام أنَّه كان شاكّاً بالله تعالى.

بهذا نجد أنَّ الفعل (ظنّ) قد وقع على معنى التضييق لا معنى القدرة، وهذا أنسب وأنزه لمقام النبوة ليونس؛ فمن المحال - عقلاً- أنْ يصدر عنه ظنٌ بضعف قدرة الله تعالى عليه أو أنَّه يخال أنَّ الله تعالى لا يعاقبه إنْ هو خالف أمره وخرج من قومه بلا إذنٍ منه سبحانه.

وثَمّة سندٍ نصّيٍّ في الآية التي تلت هذه الآية الكريمة - موضع البحث-

يثبت المنحى التوجيهي الذي وظّفه الإمام عليه السلام لنقد المعتقد التفسيري المخطوء بحقِّ النبي يونس عليه السلام وهو قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[15]، فإذا كان النصّ يصف يونس عليه السلام بأنَّه من المؤمنين ولهذا أنجاه سبحانه؛ فكيف يخرج مغاضباً على ربِّه ويظنّ بأنَّه قد خرج من قدرة الله تعالى؟ فلو كان كذلك لحقّ عليه العذاب ولوصف بأنَّه من الكافرين؛ لأنَّه قد خرج من طاعته سبحانه وشكّ بمقدرته كحال مَنْ كفر.

ويبدو أنَّ العلامة الطباطبائي قد تنبّه إلى هذا المنطلق الاستدلالي لبراءة يونس عليه السلام؛ إذ يقول ما نصه: ((إنَّ ظاهر الكلام لا يقتصر في تشخيصه على الفهم العامي المتعلّق بنفس الجملة المبحوث عنها؛ بل للقرائن المقاميّة والكلاميّة المُتّصلة والمنفصلة ... وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ويصدق بعضه بعضاً، والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعت بين عدّة من المُفسِّرين وأهل الكلام إبداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعون القرآن قطعاً ثُمَّ يحملون كلّ قطعة منها على ما يفهمه العامّي السوقيّ من كلام سوقي مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حملوه على أنَّه عليه السلام - وحاشاه - زعم أو أيقن أنَّ الله سبحانه يعجز عن أخذه مع أنَّ ما في الآية التالية: ﴿وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعدّه من المؤمنين، ولا إيمان لمن شكَّ في قدرة الله فضلاً عن أنْ يُرجِّح أو يقطع بعجزه))[16]؛ فلو قال سبحانه: ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْسائلين﴾ لفُهِمَ بأنَّ يونس لم يكن مؤمناً بالله وأنَّه كان يظن بعدم قدرة الله تعالى عليه لكنَّه حينما وقع في شدّة وكان مُسبِّحاً وسأل الله تعالى

النجاة بإخلاصٍ أنجاه، ففي هذا دليلٌ على أنَّه لم يكن مؤمناً قبل ابتلاع الحوت له، ولكن بمقولته تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ دلّ على أنَّ يونس كان مؤمناً ولولا إيمانه، وعِلْمُ الله تعالى بذلك الإيمان لما أنجاه البتة؛ ولو كان قد كفر بخالقه لاستحق عدم الاستجابة مطلقاً؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أرسلَ على يديه المعجزات والأدلّة فإذا صَدَرَ عنه الكفر بلحاظ الإيحاء وكثرة المعجزات والأدلّة التي شهدها بنفسه هو فإنَّه يستحق ضعف العذاب - والحال هذه- ولكن لإيمانه الشديد أنقذه الله تعالى؛ لتكون عبرة له ليقوم بالأوْلى ابتداءً.

فضلاً عن أنَّ الناظر في الآية الكريمة يجد أنَّ هناك روعةً عاليةً في صياغة التعبير واختيار اللفظ المناسب في موضعه دون غيره ممّا يسهم في عدم القول بشكّ يونس في الله تعالى؛ إذ استعمل سبحانه مفردة (الغم) بدلاً من (العذاب) فقال ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ ولو كان ابتلاع الحوت ليونس عقاباً؛ لأنَّه كَفَرَ وليس عظةً له؛ لقال سبحانه (فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ من العذاب) دون مقاله (من الغمّ)؛ فلمّا قال: (من الغمّ)؛ فُهِمَ أنَّ يونس كان في حزنٍ وغمٍّ شديدينِ وليس في عذاب وعقوبة أليمتينِ، والظاهر أنَّ هذا الغم مُدّعاهُ هو الخروج غضباً لله ظنّاً منه بأنَّ هذا مُسوّغ.

وثَمّة دليلٌ آخر وهو استعمال الفاء في قوله ﴿فَاسْتَجَبْنا لَهُ﴾ والفاء العاطفة تستعمل للدلالة على سرعة الأداء في الفعل من دون تأخير وهذا يدل على سرعة استجابته سبحانه ليونس عليه السلام؛ فهو لم يمكث في بطن الحوت سوى ثلاثة أيامٍ فقط؛ ذلك بأنَّ سرعة الاستجابة له من السماء كانت بسبب تسبيحه وما تسبيحه إلَّا بسبب إيمانه بالله تعالى، ولو كان كافراً لما سبّح ولبقي فيها إلى

يوم يبعثون، يزاد على هذا أنَّ استعماله سبحانه لـ (نا) الضمير الجمعي المُعبّر عنه تعالى يدلّ على مدى اهتمامه سبحانه بيونس وبعمليّة إنقاذه؛ إذ لا يستعمل سبحانه هذا الضمير على هذه الشاكلة إلّا في المواضع الجليلة القدر؛ ولمّا كان ابتلاع يونس وهو نبيٌّ من أنبياء الله تعالى في بطن الحوت أمراً جللاً -حتى وإن كان على سبيل العظة- استعمل سبحانه ضمير الجمع (نا) احتراماً ليونس عليه السلام وبياناً لمدى أهميته عند الله تعالى إلى الحدّ الذي تطلّب فيه الأمر أن يتدخل الله تعالى ذاتاً لإنقاذه فهذا يدلّ على شدّة المأزق الوعظي الذي كان فيه من جهةٍ ويدلّ أيضاً على مدى رعاية الله تعالى له وشدّة رحمته عليه، ورأفته به من جهةٍ أُخرى، فمن المحال أنْ يتركه الله تعالى في ذلك الوضع وفي ذلك الموضع؛ ذلك بأنَّ علّة عدم الترك هي أنَّه ما زال نبيّاً وأنَّه ما زال مؤمناً بالله تعالى؛ بيد أنَّه سبحانه أراد أنْ يعلمه شيئاً؛ ليبين له مدى فضله عليه وأنَّه يجب أن لا يخرج إلّا بأمرٍ منه تعالى حتى وإنْ حَسَبَ أنَّ خروجه كان مُسوّغاً غضباً لله تعالى،؛ لذا استعمل الضمير الجمعي (نا) اعتزازاً بيونس واحتراماً له، ودليلاً على أنَّه ما زال مؤمناً.

بهذا نجد أنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد حلّ الإشكال الذي يمكن أن يرد على النبي يونس عليه السلام بتوجيهه الاستدلالي النقدي البديع عن طريق توظيفه منهج القرآن بالقرآن لإيضاح الإشكال التفسيري الكامن في فهم الفعل (يقدر) الذي هو موضع الخلاف أصالة في النص الكريم؛ فضلاً عن أنَّ الإمام عليه السلام باستعماله منهجاً تفسيري النصّ بأخيه منح المُتلقّي مفتاحاً استدلاليّاً يفضي به إلى توظيف نصوصٍ أُخرى تسهم في حلحلة هذا الإشكال، على الرغم من أنَّ الإمام عليه السلام قد حسم الموقف بمقاله ووقف على المراد بكلامه الاختزالي

القاطع للنزاع؛ فأثبت إزاحة الشكّ عمّن شكّ بأنّ يونس كان شاكّاً به سبحانه، وحاشا له من ذلك البتة.

المحور الثاني: النقد التفسيري لإشكال رؤية الله تعالى من الرسول محمّدٍ صلى الله عليه وآله

لقد طال الجدل وتوسّع الحوار الاستدلالي، والجدل العقائدي بين المذاهب الإسلاميّة في مسألة رؤية الله تعالى، ومدى إمكانيّة تحقّق هذه الرؤية في الدنيا والآخرة؛ فذهب بعضُهم إلى الإيمان برؤيته سبحانه في الدنيا والآخرة، ومالَ آخرونَ إلى الاقتصار على رؤيته في الدار الآخرة فحسب[17]، على حين رفض الطرفُ الثالثُ القول برؤيته لا في الدنيا ولا في الآخرة[18]؛ وعلّلوا ذلك من باب أنَّ هذا الأمرَ لا يسري على الله تعالى بحكم الاستناد إلى منطوق قرينة العقل والركون إلى الإيمان بما وثقته مضامين النصوص القرآنيّة الواردة في التعبير المقدّس الدالة على أنَّ الله تعالى تستحيل رؤيته؛ لأنَّ القول بالرؤية يُحتِّم علينا القول بالوجود العيني وهذا الصنف من الوجود يقتضي التحجيم والتحجيم يفضي إلى الحدِّ وهذا مستحيلٌ على الذات المطلقة قطعاً.

بيد أنَّ المُصرَّين على القول برؤيته سبحانه قد استشهدوا بنصوصٍ من التعبير القرآني على معتقدهم وكان من بين النصوص التي استندوا إليها في إثباتهم رؤيته تعالى هو الآية الكريمة التي يحسبونها تنصُّ على قدرة الرسول صلى الله عليه وآله على رؤية الله وهي قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنى * فَأَوْحى إلى عَبْدِهِ ما أَوْحى * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى * أَ فَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى**﴾[19] إذ يُعوِّلون على الآية الأخيرة في استدلالهم على إمكانية رؤية الله تعالى باعتباره قابلاً للرؤية، ودليلهم على ذلك أنَّ

الرسول صلى الله عليه وآله قد رآه بناءً على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ فالضمير الهاء في قوله (رآهُ) عائدٌ على الذات الإلهية مطلقاً؛ إذ (ذهب جماعة إلى أنّه رآه بعينه)[٢٠]؛ أي: إنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد رأى الله تعالى بعينه.

نقول: إنَّ جريان الرؤية على الله تعالى محالة على البشرية؛ لأنَّ الله تعالى أعظم من أن تحيط به عينُ إنسانٍ، حتى وإنْ علا مقامُه وارتفع شأنُه عنده سبحانه، والظاهر أنَّ المرجع الذي دفع القائلين بأنَّ الضمير (الهاء) في قوله (رآهُ) عائدٌ إلى الله تعالى هو أنَّهم نظروا إلى الآيات الكريمات؛ فوجدوا أنَّ سياق الحديث السابق على هذه الآية مُسلّط فيه الحديث على الله تعالى وهو قوله سبحانه ﴿فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾ إذ المعنى عندهم ((فأوحى الله إلى عبده محمّد))[٢١]، وأنَّ الرسول صلى الله عليه وآله قد رأى الله تعالى في قوله ﴿ما رَأى﴾ فالمراد ما كذب الفؤاد الذي رآه ((أي ما كذب فؤاد محمّد صلى الله عليه وآله الذي رأى بعينه تلك الليلة بل صدّقه وحقّقه))[٢٢] وهي رؤيته لله تعالى عياناً أمامه، فالذي رآه الرسول صلى الله عليه وآله هو الله سبحانه وتعالى[٢٣] ((ذلك أنَّ الله جعل بصره في فؤاده حتى رآه وحقّق الله تعالى تلك الرؤية، وقال: إنَّها كانت رؤية حقيقة ولم تكن كذباً))[٢٤]؛ فلما كان السياق مُتمحوراً على الله تعالى استشف القائلون برؤية الله تعالى أنَّ دلالة قوله ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ تنصُّ على رؤية الرسول صلى الله عليه وآله إلى الله تعالى مرةً أُخرى؛ بلحاظ أنَّ (الهاء) في (رآهُ) مرجعها إلى الله تعالى، لأنَّ سياق الحديث في الآيات السابقة كلّها تشير إليه سبحانه بلا نقاش.

نقول: إنَّ الآيات السابقات على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ ما كانت تنصُّ سياقها على الحديث عن الله تعالى، بل كان ينصُّ على الحديث عن

جبرائيل عليه السلام ولو ذهب القائلون بها قالوا في نظرهم إلى أبعد من نطاق الآيات المجاورة إلى هذه الآية لأدركوا حقيقة ذلك، إذ يقول سبحانه ﴿وَالنَّجْمِ إذا هَوى * ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوى * وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى * ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنى * فَأَوْحى إلى عَبْدِهِ ما أَوْحى * ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى * أَفَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخرى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى﴾[٢٥]، فنلحظ أنَّ الحديث منذ مطلع السورة الكريمة مبنيٌّ على أساس إثبات الوحي إلى الرسول محمّد صلى الله عليه وآله وأنَّه مبعوثٌ من السماء، وموحى إليه بدلالة استعمال النفي المطلق من قيد الزمن بـ (ما) في قوله تعالى ﴿ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَما غَوى * وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى﴾ ذلك بأنَّ (ما) في كلا الموضعين مطلقة من قيد الزمن؛ لأنَّ الرسول ما ضلّ مطلقاً وما غوى البتّة ولم ينطق عن هوى في لحظة من لحظات حياته، ثُمَّ انتقل الحديث عن جبرائيل عليه السلام في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى * ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنى﴾ فليس ما ينطق به محمّد صلى الله عليه وآله هوى بل ((الذي ينطق به إلَّا وحي من الله يوحيه إليه))[٢٦] جبرائيل من الله تعالى، ودلالة ذلك قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى﴾ فليس المراد من شديد القوى الذي علَّم الرسول صلى الله عليه وآله سوى جبرائيل عليه السلام؛ إذ المعنى: (أنَّه علَّمه جبريل الذي هو شديد قواه؛ هكذا قال أكثر المُفسِّرين إنَّ المراد جبريل)[٢٧].

ثُمَّ تسلسل الحديث عن جبرائيل إلى النهاية بوصفه ذا مِرّة إذ المراد من ذي مرة أي: قوة وشدّة في خلقه يعني جبريل، قال ابن عباس: ذو مرة أي: ذو منظرٍ حسن[٢٨] والاستواء عائد على جبرائيل أيضاً إذ جاء قوله: ﴿فاستوى﴾

للعطف على علَّمه يعني جبريل: أي ارتفع وعاد إلى مكانه في السماء بعد أن علَّم محمّداً صلى الله عليه وآله[29]، وهو المعني أيضاً بقوله ﴿وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلى * ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى * فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أو أَدْنى﴾ فالمبتغى ((دنا جبريل بعد استوائه بالأفق الأعلى، أي: قرب من الأرض فتدلّى فنزل على النبي صلى الله عليه وآله بالوحي.... فكان مقدار ما بين جبريل ومحمّد صلى الله عليه وآله))[30]؛ وبهذا يكون قوله تعالى: ﴿فَأَوْحى إلى عَبْدِهِ ما أَوْحى﴾ أي: فأوحى جبريل إلى محمّد صلى الله عليه وآله ما أوحى، وفيه تفخيم للوحي الذي أوحي إليه والوحي: إلقاء الشيء بسرعة ومنه الوحا وهو السرعة والضمير في عبده يرجع إلى الله كما في قوله تعالى: ﴿ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ﴾[31].

من هنا نصل إلى أنَّ الرؤية في قوله تعالى: ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾ عائدة إلى جبرائيل عليه السلام لا إلى الله تعالى؛ لأنَّ سياق الحديث كلّه مُسلّط على جبرائيل عليه السلام؛ إذ رآه الرسول على صورته الحقيقيّة، ويبدو أنَّ سند رؤية جبرائيل على صورته الحقيقيّة من الرسول هي الصفة التي قدمتها الآية السابقة في قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى﴾ إذ وصفه بأنَّه ذو مِرّة والمِرّة كما صرّح ابن عباس المنظر الحسن وعلها تجمع ما بين القوة والحسن الرؤية له عليه السلام.

وبهذا نصل إلى القول: إنَّ الرؤية في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ التي عوّل عليها القائلون برؤية الله تعالى لا تعود إلى الله تعالى؛ بل تعود على جبرائيل[32]، وإنَّ الرسول قد رآه مرَّةً أُخرى عند سدرة المنتهى، يقول الشوكاني: ((قال جمهور المُفسِّرين: المعنى أنَّه رأى محمّد صلى الله عليه وآله جبريل عليه السلام مرَّةً أُخرى))[33]، فالمعنى أنَّه (صلوات الله عليه): ((رأى جبريل في صورته التي

خلق عليها نازلاً من السماء نزلةً أُخرى، وذلك أنّه رآه في صورته مرتين مرَّةً في الأرض ومرَّةً في السماء))[٣٤]، وما يسند ذلك هو تعاضد السياق الدلالي العام للآيات كلِّها فهي جميعاً تتحدّث عن مسألة الوحي ومن يقوم بمهمّة هذا الوحي وهو جبرائيل عليه السلام.

ولكن يبقى الأمر في نطاق الاجتهاد في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ وتحديد دلالة الرؤية أهي عائدة إلى الله سبحانه وتعالى أم إلى جبرائيل عليه السلام؟، لأنَّ السياق يمكن أنْ يُوجَّه إلى كلا الأمرين، وبهذا لا يمكن حسم الدلالة القرائيّة لهذه الآية والقطع بأمر رؤية الرسول صلى الله عليه وآله لله تعالى إلَّا بالركون إلى ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا النطاق البياني؛ إذ أجاد الإمام بمنطلقه النقدي للنتاجات التفسيريّة التي قيلت في حيِّز هذه الآية الكريمة، ومن ثُمَّ قدّم البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النصّ الكريم، وذلك في محاورته الاحتجاجية مع أبي قرة؛ إذ يروى بأنّه: ((قَالَ أَبُو قُرَّةَ إِنَّا رُوِّينَا أَنَّ اللَّهَ قَسَمَ الرُّؤْيَةَ وَالْكَلَامَ بَيْنَ نَبِيَّيْنِ فَقَسَمَ الْكَلَامَ لِمُوسَى وَلِمُحَمَّدٍ الرُّؤْيَةَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام فَمَنِ الْمُبَلِّغُ عَنِ اللَّهِ إِلَى الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ولَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أَلَيْسَ مُحَمَّدٌ قَالَ بَلَى قَالَ كَيْفَ يَجِيءُ رَجُلٌ إِلَى الْخَلْقِ جَمِيعاً فَيُخْبِرُهُمْ أَنَّهُ جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَأَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ بِأَمْرِ اللَّهِ فَيَقُولُ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ولَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي وأَحَطْتُ بِهِ عِلْماً وهُوَ عَلَى صُورَةِ الْبَشَرِ أَمَا تَسْتَحُونَ مَا قَدَرَتِ الزَّنَادِقَةُ أَنْ تَرْمِيَهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ يَأْتِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَأْتِي بِخِلَافِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ قَالَ أَبُو قُرَّةَ فَإِنَّهُ يَقُولُ- ولَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا

يَدُلُّ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِمَا رَأَى فَقَالَ لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى فَآيَاتُ اللهِ غَيْرُ اللهِ وقَدْ قَالَ اللهُ ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً فَإِذَا رَأَتْهُ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمَ ووَقَعَتِ الْمَعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ فَتُكَذِّبُ بِالرِّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِذَا كَانَتِ الرِّوَايَاتُ مُخَالِفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْتُهَا ومَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطُ بِهِ عِلْماً ولا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ولَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ))[٣٥].

عند التأمّل في نصّ الإمام نجد قد وظّف منهجَ تفسيرِ القرآنِ بالقرآنِ لاستنتاج الدلالة المطلوبة وتحديد الرؤية التي رآها الرسول الكريم صلى الله عليه وآله من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾ وذلك في قوله عليه السلام: ((إنَّ بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: (ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى)، يقول: ما كذب فؤاد محمّد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه؛ ثُمَّ أخبر بما رأت عيناه فقال: ﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾))، فكشف الإمام عليه السلام أنَّ الذي رآه الرسول هو ليس الله؛ بل الذي رآه آية من آيات ربِّه وهي رؤيته لجبرائيل على صورته الحقيقيّة فهو آية من آيات الله الكبرى؛ وذلك لعظمة خلقه وروعة صورته؛ إذ لم يره أحدٌ قبل النبيِّ الأكرمِ مطلقاً، ولكن لّما رغبَ النبيُّ في رؤيته أراه اللهُ سبحانه جبرائيلَ إكراماً له، فكانت رؤيته إياه آية من آيات ربِّه الكبرى أي: دليلاً عظيماً من أدلّة ربِّه الكبرى على عظمة خلقه على روعة ما يخلق من جهة، ويمكن من جهةٍ أُخرى أنْ نعد لفظة (من) من قوله تعالى ﴿رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾ دالة على جبرائيل نفسه فتكون (من) جنسية لتدل على أنَّ جبرائيل من حيث هو آية من جنس آيات الله الكبرى.

وفي كلتا الحالين؛ فإنَّ الرؤية لا تعدو جبرائيل سواء أكان هو آية رائعة

من الخلق بحدِّ ذاته تأسيساً على جماليّة خلقه وروعة منظره وحسن تصويره من الله تعالى فيكون بذلك آية من آيات الإبداع الإلهي في حسن الخلق وإبداع النشأة، أم إنَّه عليه السلام يعد آيةً بحكم أنَّ خلقَهُ دليلٌ على وجود الله تعالى باعتبار الله تعالى هو خالقه الأوحد ولا خالق إلَّا هو سبحانه، والمخلوق يستلزم وجود الخالق بالحتميّة لا محالة، بهذا يكون وجود جبرائيل (تشخيصاً) مخلوقاً دليلاً على وجود الله ذاتاً إلهيّة خالقة.

غير أنَّ الإمام عليه السلام لم يكتفِ بتوظيفه منهج تفسير القرآن بالقرآن للكشف عن اتجاه رؤية الرسول صلى الله عليه وآله وتحديد ما رآه تشخيصاً وبأنَّه لم يرَ الله تعالى البتّة؛ بل اجتاز هذا الأمر إلى الاستدلال بجملة من النصوص القرآنيّة على أنَّ الله تعالى لا يمكن رؤيته البتّة لا من الرسول ولا من غيره، ولأهميّة البتِّ بهذا المنطق الفكري، وقدّم الإمامُ عليه السلام الاستدلال بهذه النصوص على استدلاله لامتناع القول برؤيته سبحانه في الآية التي استدل بها أبو قرة؛ وذلك لأهميّة إثبات حظر الرؤية على الله ابتداءً قبل الخوض في مناقشة ما استند إليه أبو قرة؛ ذلك بأنَّ الإمام قد أسَّسَ بتقديمه الاستدلال بالنصوص القرآنيّة منطلقاً عقائديّاً ثابتاً ينصُّ على أنَّ استحالة القول برؤيته سبحانه من أيِّ أحدٍ مطلقاً، وذلك في قوله عليه السلام: (فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم: أنَّه جاء من عند الله، وأنَّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول: إنَّه لا تدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثُمَّ يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر، أما تستحيون).

وعند النظر في مقولة الإمام عليه السلام نستشف بأنَّه استشهد بثلاثة نصوص قرآنيّة لإثبات ما يسعى إليه؛ وهي قوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ**

الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٣٦] وقوله أيضاً: ﴿يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٣٧] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٣٨].

وإذا ما حاولنا مقاربة قراءة هذه النصوص المستشهَد بها من الإمام عليه السلام لإثبات مستند ما أنتجه الإمام من منطلق عقائدي قناعة؛ فإنَّه يمكن القول: بإنَّ القارئ لقوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[٣٩] يخطر في باله تبادراً أنَّ دلالة (الأبصار) فيها منصبّة على معنى البصر (الحاسّة المعروفة)، فيكون المعنى أنَّ الله تعالى لا يمكن لأيّة عين أنْ تبصره وتراه لأنَّه لا يُحدُّ ولا يُشخَّص عياناً من أيِّ إنسانٍ مهما بلغت درجته ومهما علا شأنه عنده سبحانه على حين أنَّ قراءتنا إلى ما أورده الكُليني عن الإمام الصادق عليه السلام في نطاق تفسيره لهذه الآية تقودنا إلى أنَّ هذه الدلالة التبادرية ليست هي الدلالة المطلوبة البتّة؛ بل أنَّ الأمر أبعد من ذلك، وأن الدلالة المرادة أقصى من أن نتصوَّرها، إذ نقل الكُليني عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللهِّ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهَّ عليه السلام فِي قَوْلِهِ ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾ قَالَ ((إِحَاطَةُ الْوَهْمِ أَ لَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ ﴿قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُم﴾ لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ﴾ لَيْسَ يَعْنِي مِنَ الْبَصَرِ بِعَيْنِهِ ﴿وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها﴾ لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ إِنَّمَا عَنَى إِحَاطَةَ الْوَهْمِ كَمَا يُقَالُ: فُلَانٌ بَصِيرٌ بِالشِّعْرِ وفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالْفِقْهِ وفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالدَّرَاهِمِ وفُلَانٌ بَصِيرٌ بِالثِّيَابِ اللهُّ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُرَى بِالْعَيْنِ))[٤٠] فالإمام عليه السلام كشف في هذا النصّ - من خلال توظيفه المنهج العقلي في التفسير- أنَّ المراد بدلالة الأبصار ليس البصر العيني الحسِّي؛ بل المبتغى هو البصر الذهني وهذا جليٌّ من استدلاله بالنصوص الثلاثة من آية الأنعام،

فجميع ما أورده الإمام عليه السلام من استشهاد يدلُّ على أنَّ المراد من لفظة (الأبصار) هو البصر الذهني؛ فالبصيرة كما يرى المُفسِّرون (نور القلب الذي به يستبصر كما أنَّ البصر نور العين الذي به تبصر)[٤١].

من هنا تكون ((البصائر جمع بصيرة وهي للنفس كالبصر للبدن سميت بها لدلالة؛ لأنَّها تجلي لها الحق وتبصرها به))[٤٢] ولهذا دلّ عليها الإمام عليه السلام بقوله: (إحاطة الوهم) لأنَّ البصيرة تكون في القلب؛ والمقصود بالقلب في خطاب المُفسِّرين هو (العقل)؛ لأنَّ القلب لا يتصوَّر الأشياء، وإنَّما الذي يدركُها ويتصوَّرُها العقلُ (الذهن البشري) ولمّا كان العقلُ هو موضع التفكير، والتَّصَوُّر، والتوهم، والخيال عبَّر عنه سبحانه بالأبصار؛ لأنَّه يُبصَر به من خلال التصوّر، وعلى الرغم من أنَّ التصوّر العقلي لا حدود له ولا حَدّ؛ فإنَّه لا يمكنه بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يحيطَ بالله تعالى مهما بلغ واجتهد في تصوّرِهِ وتوهمه ومهما كانت درجة ذلك التصوُّر ومقدرة ذلك العقل المُصوِّر، فكأنَّ الإمام عليه السلام بتفسيره العقلي لـ (الأبصار) بآية الأنعام - التي اثبت بها أنَّ الأبصار هي الأوهام- قد رجع خطورة إلى الوراء في نطاق بيان دلالة آية (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)؛ إذ ليس المراد إبصار العيون، وإنَّما إبصار العقول، فكأنَّ الإمام عليه السلام بهذا الاستدلال قد بيّن مكانة الله تعالى وعظمته وعلو شأنه عن الإدراك بأيِّ صورة من الصور فهو لم يُفسِّر النصّ بإبصار العيون كما يخاله الناس جميعاً؛ بل فسَّرها بإبصار العقول؛ ذلك بأنَّ الذي لا يستطيع أن يرى الله سبحانه بعينه؛ فلرُبَّما يخطر في باله أنَّه قادرٌ على أن يراه في تصوره وعقله (تشخيصاً) أو قد يحسب بعض الناس أنَّ الله تعالى نفى إبصاره بالعيون ولم ينفِ إبصاره بالعقول.

ومن ثمّة فإنَّ مسألة تصوّره والنظر إليه في الخيال الذهني أمرٌ ممكن، وقد تكون إحدى تلك التصورات مُعبِّرة عنه فعلاً كما هو في الحقيقة الوجوديّة لـه، فمن أجل أن لا يحدث هذا الاضطراب الدلالي أو الاستدلالي بأسره عاد الإمامعليه السلام خطوة إلى الوراء في تفسيره للفظة (الأبصار) وأسندها بدلالة آيةٍ أُخرى فأقرَّ المتلّقي على أنَّ معناها هو (الإبصار الذهني)؛ ذلك بأنَّ نفي الإبصار الذهني أبلغ في إبعاد مراد رؤيته تعالى من نفي الإبصار العَيني، لأنَّ العين ترى أشياء ومُجسّمات مُشخَّصة وظاهرية فحسب فهي محدودة ومحكومة بالموجود الخارجي على حين أنَّ البصيرة (العقل أو التَّصُوّر الذهني) بمقدرته أن يتصوَّر أشياءً أكثر من التي تراها العين (الباصرة)، ومن ثمّة يكون التصوُّر على الله تعالى جارياً عقلاً إذا ما حملنا لفظة (الأبصار) على العين الباصرة دون البصيرة العقلية الباطنة؛ ولهذا قال الإمامعليه السلام في ذات الموضع «إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ فَهُوَ لَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وهُوَ يُدْرِكُ الْأَوْهَامَ»(٤٣).

ومن الجميل في الأمر أنَّ لفظة (الأبصار) قد سيقت في النصّ الذي فسَّره الإمامعليه السلام على هيأة الجمع المُحلَّى بـ (الـ) فضلاً عن أنَّها واقعة في سياق نفي، ومن السائد في المنظور اللغوي والأصولي أنَّ الجمع المعرَّف يفيد دلالة العموم وأنَّ اللفظة إذا سيقت بعد نفي دلّت على العموم أيضاً؛ فيمكن القول تأسيساً على هذا إنَّ هذه لفظة (الأبصار) في الآية تضم جميع أنواع الأبصار (البصري والذهني)؛ بيد أنَّ الإمام لما فسَّرها بالبصر الذهني، وقد اكتفى بهذا واستغنى عن القول بالبصر العيني؛ لأنَّ هذا الأخير أبلغ وأجلى لأداء الغرض من الأوّل؛ فالإبصار الذهني يرد بعد الإبصار العيني بالضرورة فما عجزت العينُ

عن إدراكِهِ أدركَهُ العقلُ بالتصوُّر فإذا انتفى التصوّر انتفى البصر العيني تباعاً وضرورةً؛ لهذا أثبت الإمام عليه السلام دلالة الإبصار الذهني دون العيني فكانت هذه اللفتة من الإمام - أي: القول بدلالة الإبصار الذهني دون العيني- لها أثرها المضموني والتصوري (الاختزالي) لدى المُتلّقي بحيثيّة أثرى وأبلغ ممّا لو ذكر المعنيين معاً.

نجد في مقابل ذلك في تتمَّة الآية أنَّ الله تعالى قادرٌ بمهارة عالية على أن يدرك الأبصار جميعاً ويقصد بالأبصار ههنا (التصوّر الذهني) أيضاً - فسبحانه وتعالى كم هو عظيم- ذلك بأنَّ إدراك أوهام الناس وتصوراتهم أمرٌ خفي مستبطن لا يمكن أن يُعرَف البتّة، بيد أنَّ الله تعالى قادرٌ على معرفته، وهذا دليلٌ قاطعٌ على خالقيته للوجود؛ إذ لا يعرف الخلق إلَّا خالقها؛ ولّما كانت عملية إدراك العقل لله سبحانه (تصوراً تشخيصيّاً) أمراً مستحيلاً، وكان إدراك ما في نفوس الناس وما تختلج به تصوراتهم العقليّة أمراً عسيراً ومستصعباً عبَّر سبحانه عن الحالين بلفظة (الإدراك)؛ لأنَّ الإدراك يعني اللحاق وهو لا يستعمل إلَّا لمعنى الفوت والضياع؛ فنلحظ أنَّ فيه دلالة التلهف والإسراع، فيكون استعمال هذه المفردة ملائماً تامّاً للدلالة العامّة للآية؛ فالمعنى لا يلحقن أحد البتّة برؤيته سبحانه مهما تلهف وأسرع؛ لأنَّ الأمر فائت على الجميع، وكذا الحال لقوله (وهو يدرك الأبصار) فالمعنى إنَّ هذا اللحوق بالأبصار أمرٌ صعب فائت على الجميع فهو من المستحيل بمكانٍ ما يدعو إلى أن يُعبِّر عنه تعالى بلفظة (الإدراك) ولكن على الرغم من استحالة هذا الأمر وفقدان القدرة لدى الجميع على بلوغه والوصول إليه؛ فإنَّ الله تعالى قادرٌ عليه؛ بل هو الذي يدرك الأبصار جميعاً في كلّ زمانٍ وفي أيِّ مكانٍ

كانت، وهذا يدل على مدى استطالته وسيطرته سبحانه على مخلوقاته هذا من جهة.

أمّا من جهةٍ أُخرى فإنَّ الثابت بأنَّ الله تعالى حقّاً لا تدركه الأبصار ولا تبلغ كنهه كبار العقول وروائع التصورات والأوهام[٤٤]، بهذا نجد الإمام الصادق عليه السلام قد أثبت بالتفسير العقلي الكاشف - وبما لا يقبل الشكّ والجدال- أنَّ الله تعالى لا يمكن لأيِّ أحدٍ أن يدركَهُ بعقله فضلاً عن مقدرته في أن ينظر إليه أو يحدُّه ببصره، وتأسيساً على هذا نجد أنَّ مُحصّلة التفسير العقلي لآية منع (الأبصار) تنفي تماماً القول: إنَّ النبيَّ موسى عليه السلام قد رأى الله تعالى تجسيداً أو أنَّ ثمّة أحداً يُمكنُهُ رؤية الله تعالى في الدنيا أو في الآخرة البتّة.

أما قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَما خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٤٥]؛ فإن الناظر فيه يمكن أنْ يستدل على أنَّ لفظة (علماً) قد وردت نكرة في سياق نفي بـ (لا) وهذه الحيثيّة الكلاميّة تُعدُّ من أساليب الدلالة على العموم الاستغراقي؛ فالمراد لا يمكن لأيِّ علمٍ مهما بلغ من رُقيٍّ نضجاً وتماهي سعةً من أن يدرك الله تعالى البتّة على وجه العموم فلا نائل له، ولا مدرك له، ولا رائي له مطلقاً.

ومن الجميل أنْ يستعمل النصّ ههنا لفظة (علماً) بدلاً من لفظة (عيناً) ذلك بأنَّه سبحانه لو قال(وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عيناً) لفُهِم أنَّه تعالى لا يمكن رؤيته ولكن يمكن تخيُّله - كما هي حال الدلالة في منطوق مقالة الإمام الصادق عليه السلام - غير أنَّ وضع لفظة (علما) قد أدْلَتْ بمنطوق مضموني أعمق تصُوُّراً ذلك بأنَّ العلم الكامن في العقل البشري ليس له أن يدرك الله تعالى أو يتصوَّره البتّة وهو أوسع من نطاق البصر وأعمق غوراً من حدود الرؤية

النظريّة للإنسان؛ فقد يدرك بالعلم وسعة العقل والتخيُّل ما لا يدرك بالعين مطلقاً، وعلى الرغم من ثراء هذا العقل فهو لا يدرك الله تعالى؛ فالناس جميعا (لا تحيط علومهم بذاته ولا بصفاته ولا بمعلوماته)[٤٦] البتّة؛ فما بالك بالعين المحدودة البصر مسافة وسعة وإمكانية،؛ من هنا يثبت بناء على استشهاد الإمام الرضاعليه السلام عدم القول برؤيته سبحانه البتّة.

أما الناظر لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٤٧] فيجد أنَّه سبحانه نفى عن نفسه المثليّة؛ ولم ينفِ المثليّة فحسب؛ بل نفى أبعد من ذلك إذ نفى مثل المثل البتّة وبهذا لا يمكن رؤيته البتّة مطلقاً لأنَّه ليس كمثله شيء يُرى حتى يمكن رؤيته.

ومن الغريب أنْ نشهد أنَّ جمعاً من المفسرين قد ذهب إلى القول: إنَّ الكاف في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) إنَّما هي زائدة ليست لها محلٌ من الإعراب؛ والمراد هو (ليس مثله شيء)[٤٨]؛ من هنا يكون وجود الكاف في هذه العبارة كعدمه.

نقول: إنَّ القول بالزيادة في التعبير القرآني أمرٌ لا يمكن أن يقرَّهُ واقع الأداء الدلالي في النصوص القرآنيّة؛ إذ لكلّ حرفٍ دلالتُهُ التي بفقدانها تتصدَّعُ الدلالةُ العامّة للآية، وتأسيساً على هذا المدرك الاعتقادي نؤمن بأنَّ الكاف المذكورة في النصّ لها دلالتها التي لولاها ما استقام المعنى العام للآية وعُرِفَ المراد بدقّة؛ ذلك بأنَّ الكاف في الآية تفيد دلالة التشبيه؛ إذ النفي في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) لم يقع على المثل كما ظنَّ ذلك بعضُ المُفسِّرين من الذين يؤمنون بزيادة (الكاف) فهم يحسبون أنَّ المراد هو نفي المثل عن الله تعالى؛ على حين إنّا لو قلنا بوجود الكاف على أنَّها تشبيهيّة لكان المعنى أعمق

وأكثر تناسباً مع مقام الإلوهيّة لله سبحانه إذ المراد (ليس مثل مثله شيء) فكأنَّ الخطاب رجع خطوة إلى الوراء في نفي المثليّة عن الله تعالى فهو لم يقلْ (ليس مثله شيء) لينفي بذلك المثل عنه فحسب؛ بل قال: (ليس مثل مثله شيء)، فحَقَّقَ بكاف التشبيه نفي مثلَ المثلِ[٤٩]، فـ ((المماثلة منفيّة عَمَّنْ يكون مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه))[٥٠]، فإذا كان مثلُ المثلِ لله غيرَ موجودٍ مطلقاً فما بالُك بوجود المثل لله فهو غير موجود بتحصيل الحاصل، فـ ((لو قدّر لله تعالى مثل لم يكن لذلك المثلِ مثلٌ، لما تقررَّ في العقول أنَّ الله تعالى مُتفرِّدٌ بصفات لا يشاركه فيها غيره، فلو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره))[٥١] فجاءت الكاف - هنا- للدلالة على ((المبالغة في نفي المثل عنه؛ فإنّه إذا نفى عمّن يناسبه ويسد مسدَّه كان نفيه عنه أولى))[٥٢].

وبهذا لا يمكن تحقُّق رؤيته مطلقاً؛ لأنَّ ليس مثله شيئاً؛ بل ليس مثل مثله شيئاً؛ فإذا كان المثل معدوماً، ومثلُ المثلِ معدوماً كان رؤية الأصل الذي لا نظير له محالاً عقلاً؛ ذلك بأنَّ إمكانيّة تصور المثل أو مثل المثل خيالاً غير ممكنة أي إنَّها محالة بالرؤية العقليّة فما بالك بإمكانيّة رؤية العين الباصرة (المحدودة) للأصل المنعدم المثل رؤيةً وتصوّراً وخيالاً وعقلاً.

من القراءة التحليلية لنصوص استدلالات الإمام عليه السلام نصل إلى نتيجة تأخذ بأيدينا إلى قناعة تامّة تنصُّ على أنَّ الله سبحانه لا يمكن رؤيته لا على سبيل المنظور التصويري (الخيالي)، ولا على سبيل الحقيقة الوجوديّة (المماثلة بالبصر العيني)؛ بل لا يمكن تصُوُّر حتّى المثل أو مثل المثل البتّة، فإذا كان نفي رؤية البعيد - التصوري- قائمة فإنَّ نفي رؤية الأصل محالة عقلاً ومحظورة منطقاً.

المحور الثالث: النقد التفسيري لإشكال الطعن بعدالته سبحانه في مضاعفة حصّة الذكر على الأنثى في الإرث

يحسبُ جمعٌ من المُفسِّرين أنَّ مسألة مضاعفة حصّة الذكر في الإرث على الأنثى لدليلٍ حاسم على أهميّته عند الله تعالى وتفضيله على الأنثى، وإلّا لوقع التساوي بين الطرفين من دون مائز في مضاعفة إحدى الحصتين على الأُخرى، ونلحظ هذا الاتجاه القائل بتفضيل الرجل على المرأة ماثلاً لدى علماء التفسير، وهم في معرض تفسير لقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لكلّ واحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ**﴾[٥٣]؛ إذ يقول البيضاوي: إنَّ ((تخصيص الذكر بالتنصيص على حظّه لأنَّ القصد إلى بيان فضله والتنبيه على أنَّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يحرمنَّ بالكليّة))[٥٤].

وقد تسالم الآلوسيُّ مع البيضاوي في هذا التوجيه؛ إذ يرى الآلوسي أنَّ المضاعفة في الإرث دليلٌ على تفضيل الذكر على الأنثى[٥٥]، وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعض المُفسِّرين أنَّ في تقديم لفظة (الذكر) على (الأُنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ يقول النَّسفي: ((وبدأ بحظ الذكر ولم يقل للأنثيين مثل حظ الذكر، أو للأنثى نصف حظ الذكر لفضله كما ضوعف حظه لذلك))[٥٦]، والظاهر أنَّ الزمخشري كان أوفر حظاً من سائر المُفسِّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأُنثى في قوله تعالى ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾ إذ يقول معللاً ومتسائلاً عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأُنثى في الآية الكريمة: (فإن قلت: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ قلت: ليبدأ ببيان حظ

الذكر لفضله كما ضوعف حظه لذلك؛ ولأنَّ قوله: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ قصد إلى بيان فضل الذكر؛ وقولك: (**للأنثيين مثل حظ الذكر**) قصد إلى بيان نقص الأُنثى وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدلّ على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه)[٥٧]؛ بهذا نجد أنَّ جُملة من المُفسِّرين قد وقع بينهم التوافق على أنَّ مضاعفة حصّة الذكر دليل على فضله ووجود النقص في الأُنثى؛ بل تمادوا في ذلك إلى القول بأنَّ تقديم الذكر أصالةً في الآية الكريمة كان بداعي لأفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

نقول: إنَّ في هذا المنطق التفسيري نظراً؛ ذلك بأنَّ فيه كثيراً من التجنّي على حقِّ المرأة ومكانتها، ويبدو أنَّ هذه النظرة مؤسسة على منطق ذكوري مجتمعي ينصُّ على أهميّة الرجل وعلو قيمته وضآلة المرأة ودنو قيمتها في الحياة؛ إذ هو منطق يُعامِلُ المرأة على أنَّها شيء ثانوي القيمة؛ فهي مُهانة قليلة القدر؛ بل إنَّها تُعامَلُ في أغلب الأحيان على أنَّها جارية أُوجدت من أجل الخدمة، لا زوجة فرض الله تعالى رعايتها وحفظ حقوقها النفسيّة والبدنيّة والماليّة، حتّى لأنَّها تُحرَم من حقها في الميراث لا لشيءٍ، وإنَّما بسبب أنوثتها ولو كانت رجلاً لاختلف الأمر، فكأنَّ الرجولة هبة سماويّة يقتضي بموجبها تفضيل الرجل وترجيحه على المرأة في كلّ شيء حتى في الحق الموجب لها؛ إذ يجب عليها التنازل عنه ويحق للرجل الاستيلاء عليه، ويبدو أنَّ هذه النظرة الجاهليّة بقيت مُستَحْكِمَةً على المجتمع العربي ردحاً من الزمن حتّى بعد نزول خطاب السماء إلى الناس؛ بل لا نغالي أو يحمل قولنا على سبيل المبالغة أو الجنوح عن جادّة الصواب إذا قلنا بابها ما زالت مُستَحْكِمَةً على المجتمع العربي عامّة؛ إذ يعامل الرجالُ نساءَهم على أنَّهنَّ درجةٌ ثانيةٌ من البشريّة فلا

يحقُّ لها الاحترام ولا يجري عليها قانون الحقوق ولا تُفَكِّرُ أبداً بأن يؤخذ رأيها في شيء؛ بل يجب أن تؤدّي كلّ ما عليها من دون أن تتفوه بكلمة فليس لها أنْ تتذمّر من سلوك يفرض عليها أو تطالب بإقصاء واجب يُناط بها وهي: منه بمنأى عن المسؤوليّة في حقيقة الأمر.

وتأسيساً عليه نقول: إنَّ هذا الاتجاه التفسيري والتعليل الدلالي لمضاعفة حصّة الذكر على الأُنثى غير مقبول البتّة؛ لأنَّه سينصرف إلى القول بالطعن بمنحى عقائدي ثابت لا يمكن تجاوزه مطلقاً وهو عدالة الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّ القول بأنَّ الله تعالى يُفضِّل الذكر على الأُنثى في الإرث وكلاهما ابنا المتوفى على حدٍّ سواء ويرجعانه إليه نسباً في الصفة ذاتها يُعدُّ من الظلم بمكانٍ من التجنّي على حقِّ الأُنثى دون حقِّ الذكر، فإذا كان الله تعالى قد طالبهما معاً بالإيمان المضامين العقائدية في كتابه وكلّفهما معاً على حدٍّ سواء بالتكاليف الشرعية - باستثناء ما بعض التكاليف التي تتعلّق بخصوصيّة المرأة تحديداً- وفرض عليهما الجزاء والعقوبة إذا ما اقترفا ذنباً أو تجاوزا حدّاً شرعيّاً من حدوده، فكيف والحال هذه يحرم الأُنثى من تمام حقِّها في الإرث، فيرجعه إلى النصف تفضيلاً للذكر عليها حاشا لله سبحانه من ذلك البتّة؛ من هنا لا يمكن الانسياق وراء ما رجّحه بعض المُفسِّرين مطلقاً.

وإذا عاودنا النظرَ في قوله تعالى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ نجد أنَّ هناك وجوداً مماثلاً لمفاصل التساوي بين الرجل والمرأة؛ ذلك بأنَّنا إذا ما أجرينا عامل التأمّل في النصّ؛ فإنَّا سنقف فيه على أنَّ الآية الكريمة تثبت فعلاً أنَّ حظّ الذكر ضعف ما تأخذه الأُنثى من الميراث في الوقت الذي كانا كلاهما فيه متساويين في المرتبة بالنسبة إلى المتوفّى وهي

(النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أنَّ هذا لا يعني بالضرورة أفضليّة الذكر على الأُنثى.

ولعلَّ فيما نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام من مرويّة تفسيريّة في هذه الآية الكريمة ما يدفع شبهة الأفضليّة ويُعيد التساوي الرُّتَبي ما بين الذكر والأُنثى إلى نصابه؛ إذ قال: (إنَّ المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معلقة، فإنَّما ذلك على الرجل؛ فلذلك جعل للمرأة سهماً وللرجل سهمينِ)[٥٨]؛ لأنَّ منافذ إنفاقاته أكثر وإنَّ ما يتحمّله من الصعاب والتبعات في الحياة أعسر، على حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يفرض على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام، أمَّا الإمام الرضا عليه السلام فله في هذا الشأن رواية إيضاحيّة يمكن أن تكون رديفاً لمقولة الإمام الصادق عليه السلام وهي في الوقت ذاته تُعدُّ ردَّاً على مَنْ يرى رجاحة مكانة الرجل على المرأة عند الله تعالى؛ إذ قال: (إنَّهُنَّ يرجعن عيالاً عليهم)[٥٩]، أي: أنَّ الرجل الذي يأخذ حصتين سوف ينفق من سهمه على زوجته وبناته (عياله) فيكون بذلك مؤدِّياً لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضاً فكأنَّ حِصَّتَهُن محفوظة بهذه الحيثيّة.

ويثبت من قولي الإمامين عليهما السلام وتعليلهما لسرِّ الزيادة في حصّة الرجل ضَعَّفَ اتجاه من يرى من المُفسِّرين أنَّ الرجل قد زيد سهمه لفضله وزيادة شأنه وتكامله على المرأة[٦٠]؛ لأنَّ هذا الاتجاه غير مقبول عقلاً ومنطقاً، ولعلَّ سائلاً يسأل ما الغاية أو العلّة في تقديم الذكر على الأُنثى في هذه الآية؟

نقول: إنَّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية، هي:

أوّلاً: إنَّ (اللام) في قوله (للذكر) استحقاقيّة ولمّا كان الذكر يأخذ ضعف حقِّ الأُنثى كان تقديمه أولى.

ثانياً: إنَّ الذكور غالباً ما يقومون بعمليّة توزيع التركة؛ لذا قدَّمَ سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحمّل مسؤولية التوزيع والقسمة ابتداءً وزيادة في اطمئنانهم على أنَّ حقوقهم محفوظة ومُصانة ثانياً[٦١].

ثالثاً: أفاد من التقديم الإشارة إلى أنَّ الحديث هنا يتَّجه إلى تأكيد حق الأُنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعل حقّها هو المَقيس عليه فكأنَّ حقَّها مقدّمٌ على حقِّ الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أن يُقاس حقَّ الرجل عليها فهذا تأكيدٌ على حقِّ المرأة، وأنَّه هو المقدّم على غيره، فهذا شبيهٌ بقولك :(لزيد مثل حقّ عمرو) فكنت بهذا قد جعلت حقّ زيدٍ مَقيساً على حقِّ عمرو، فكأنَّ عمراً قد أخذ حقّه وانتهى الأمر، ثُمَّ جاء زيد فأردت أن تبيِّن له مقدار حقّه فقلت له ذلك؛ حتّى يرى مقدار الذي أخذه (عمرو) فيأخذ ضعفه، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظَّ الرجل؛ ليعلم بذلك أنَّ حقّها أوجب بالأداء قبل حقِّه ابتداءً.

وممّا يُعزِّز القول بأهميّة القيمة الاجتماعيّة للمرأة وضرورة احترامها والتعامل معها على أساس إنساني أنَّ الله تعالى بعد إقراره قاعدة (للذكر مثلُ حظ الانثيين) ابتدأ بالحديث عن قسمة الإرث للنساء أصالةً دون الرجال إذ قال ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ فهنا الحديث عن وجود نساء فحسب أي: أنَّ هناك بنات لدى المتوفّى ولا يوجد معَهُنَّ أخ ذكر، فإذا كُنَّ فوق اثنين فهنَّ مشتركات في الثلثين، أمّا إذا كانت واحدة فقط، فلها نصف ما ترك، ومن الجميل أنْ يلتفت الإمام عليه السلام في هذا الموضع ليؤسِّس إلى حكم شرعي غاية في الأهميّة وذلك في قوله عليه السلام: «**إِنْ تَرَكَ ابْنَةً ولَمْ يَتْرُكْ زَوْجاً ولَا أَبَوَيْنِ فَالْمَالُ كُلُّهُ لِلابْنَةِ لِأَنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ**

لِلْوَلَدِ»[٦٢] فقد نبّه الإمام عليه السلام إلى أنَّ البنت إذا كانت واحدةً، فإنَّها تأخذ النصف في حال وجود زوج وأبوين، وذلك بدليل قوله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ أمّا في حال عدم وجود زوج ولا أبوين فإنَّ التركة - والحال هذه- ستعود كلها للبنت الواحدة وعلّل الإمام عليه السلام هذه القسمة بقوله: «لِأَنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» فقوله (للولد) تدل دلالة حاسمة وغير قابلة للشكِّ على أنَّ البنت مساويةٌ تماماً للذكر فهما على مستوىً واحد من القيمة والقدر والأحقيّة في مال الوالدين، وما يسند دلالة التساوي بينهما أنَّ المتوفى لو ترك من بعده ولداً ذكراً فإنَّ المال سيعود كله إليه؛ وذلك لسببٍ نفسه الذي بيّنه الإمام عليه السلام وهو «لِأَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» وفي هذا إيضاحٌ جليٌّ وبيانٌ قاطعٌ للأمر[٦٣].

بهذا تثبت عدالة الله تعالى، وإنَّه لم يبخس الأُنثى حقّاً مطلقاً، وإنَّما وضع لكلٍّ حصّتَهُ على وفق احتياجه وحاجته في الحياة، وفي هذا جانبٌ عظيم من الحكمة وجانبٌ أعظمُ من عدالته سبحانه من أنَّه يعطي لكلّ ذي حقٍّ حقّه، ولكل ذي حاجةٍ حاجته على أساس المقدار الذي يحتاجه، يقول سبحانه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[٦٤] وقال في موضعٍ آخر ما نصُّه ﴿إِنَّا كلّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ﴾[٦٥]؛ فسبحان الله تعالى عمّا يصفون.

الخاتمة

من التنقيب ومعاودة النظر في المرويّات البيانيّة للأئمّة عليهم السلام وقراءتها بتأنٍ ورويّة لاستجلاء الاتجاهات البيانيّة لقراءة النصّ القرآني دلاليّاً في نطاق المنحى العقائدي تحديداً؛ اتضح لدى الباحث مجموعة من النتاجات العلميّة التي يمكن أن يلُخصها ثمراتٍ على النحو الآتي:

١. وجد الباحث أنَّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يعمدون في مسار نقدهم التفسيري إلى حيثيّة غاية في الحسم المنطقي لاستظهار الدلالة العقائديّة الأصح على وجه الإطلاق للآية موضع الخلاف؛ وما تلك الحيثيّة إلَّا حيثيّة تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ نقف في غير موضعٍ من مروياتهم على توظيفهم هذا المنهج التفسيري لإثبات المضمون العقائدي الأجلى ابتغاءً؛ والظاهر أنَّ هذا المنطلق البياني لقراءة الدلالة القرآنيّة يعدُّ الأمثل من حيث صحّة النتاج المعنوي المُستَخرَج به والأصدق من حيث تماميّة الدلالة المُستَنْبَطَة من النصِّ القرآني؛ والأظهر أنَّ الأئمّة عليهم السلام قد أدركوا ذلك سلفاً انطلاقاً من أنَّ متكلم النصّ هو الأعرف على وجه القطعيّة بمرادات النصّ نفسه، فإذا ما أبهم دلالة في موضع وكشف عنها في موضعٍ آخر، فإنَّ نتاج هذا الكشف هو الأولى بالإتباع مطلقاً؛ لأنَّ المتكلم نفسه - وهو الله سبحانه- هو من فسَّرَ هذا المبهم بنفسه؛ من هنا كانت الحيثيّة المُتبعة من الأئمّة هي الأكثر قناعة في ترسيخ دلالة النص، والأوفى منطقاً في إيمان المتلقي بأنَّ هذا المعنى هو المراد فعلاً دون غيره البتّة.

٢. اتّضح لدى الباحث أنَّ النبي يونس عليه السلام لم يكن شاكّاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ وإنَّ خروجه لم يقع تجاوزاً على السلطة الإلهيّة البتّة؛ وأنَّ ما دعا المُفسِّرين إلى القول بشك النبي يونس عليه السلام هو إحالتهم للفعل (نقدر عليه) إلى نطاق المقدرة والتَّمَكُّن؛ على حين أنَّ المبتغى منه دلالةً هو التضييق عليه في الرزق، ذلك بأنَّ الإمام الرضا عليه السلام هو من أثبت ذلك واستدّل عليه بنصٍّ قرآنيٍّ آخر كانت فيه دلالة (يقدر) منصرفة إلى معنى التضييق في الرزق؛ ففهم بهذا أنَّ الإمام كان يُعوِّل على القرائن المُسْتَكْشِفةِ خارج سياق النصّ

المُتحدِّث عن النبي يونس عليه السلام؛ إذ وظَّف قرينةً خارجيّةً من خضم السياقات القرآنيّة لإثبات صحّة الدلالة المرادة للفعل (يقدر)، وهذا يدلُّ على وحدة المناط بين السياقين وتوحُّد الدلالة بين اللفظتين واتفاق حيثيّة استعمالهما، فالنصّ القرآني كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»(٦٦).

٣. وجد الباحث أنَّ الأئمّة عليهم السلام قد اثبتوا بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانيّة رؤية الله تعالى بأنَّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله تعالى البتة، إذ أجاد الإمام الرضا عليه السلام بمنطلقه النقدي للنتاجات التفسيريّة التي قيلت في حيِّز إمكانيّة رؤيته تعالى، واثبت عدم صحّة وقوع الرؤية على الله سبحانه؛ بل كانت رؤية الرسول الأكرم مُنصبَّة على جبرائيل عليه السلام، وقد استدل الإمام على ذلك بمنهج القرآنية النصيّة على منحيين:

الأول: اتبع فيه منهج القرائن الخارجيّة أي استدل بجملة من النصوص القرآنيّة الضاربة للقول برؤيّة الله تعالى من خارج نطاق الآية المُستَدل بها على رؤيته سبحانه وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾.

الثاني: اتبع فيه منهج الاستدلال القرآني من سياقات الآيات المحيطة بالآية موضع الخلاف من السورة نفسها، فانتهى إلى أنَّ الذي رآه الرسول الكريم هو جبرائيل عليه السلام وليس الله تعالى؛ وبهذا قدّم الإمام عليه السلام البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤية) في هذا النصّ الكريم، فحسم الموقف التفسيري بهذا الشأن مطلقاً.

٤. اكتشف الباحث من قراءته التأمليّة لمنطق النقد التفسيري في مرويات الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام مضاعفةَ حصّةِ الذكرِ على الأُنثى ليست مدعاة

إلى تفضيل الرجل على المرأة؛ ومن ثمّة فليس ثمّة داعٍ إلى اتهام الذات الإلهيّة بعدم المساواة البتّة - حاشا لله سبحانه- بل إنَّ المضاعفة مردُها الحاجة الاقتصاديّة المنوطة بالذكر دون الأُنثى؛ فبناءً على حكمته سبحانه وتأسيساً على منطق عدالته قَسَّمَ لكلّ ذي حقٍّ حقّه على أساس مطلبه الانفاقي ومقدار تكاليفه الماديّة، فالرجل مُكلَّف بالإنفاق شرعاً؛ على حين أنَّ المرأة خلوٌ من هذا التكليف، ولذا تكون المضاعفة واجبةً عقلاً ومنطقاً وحكماً.

٥. من الممارسة الإجرائيّة لتوظيف مرويات الأئمّةعليهم السلام لحلِّ الإشكال العقائدي في نطاق الميدان التفسيري للنصوص القرآنيّة؛ اتّضح لدى الباحث بأنَّ الأداء العملي للنقد التفسيري الذي مارسه الأئمةعليهم السلام يمكن أن يُنظَرَ إليه على أنَّه منهج تفسيري له مجموعة من الضوابط التقنيّة ويعتمد جملة من المنظومات القواعديّة التي يجب أنْ تُتبع ليصلَ بها قارئ النصّ إلى نقد المعنى والمبنى التفسيري المخطوء للآية في وقتٍ معاً؛ ومن جنس منظومة تلك الضوابط التي يمكن أنْ نستشفّها من تلك المرويات هي حيثيّة تفسير القرآن بالقرآن، وتوظيف الإشارات والقرائن الداخليّة لسياق الآية والسياق المحيط بها من السورة ذاتها، واتباع استقراء سياقات النصوص القرآنيّة التي وردت فيها المفردة موضع التباين الفهمي لدلالتها، وتوظيف الواقع الاجتماعي ومنطق العقل العملي في استظهار المطلب الدلالي محل التأمّل، كما هي الحال مع مسألة مضاعفة حصّة الذكر.

من هنا نستدّل على أنَّ الأئمّةعليهم السلام حينما كانوا ينتجون دلالةً قطعيّةً للنصّ لم تكن تلك الدلالة مطلقاً منتزعة من رؤية شخصيّة كحال بعض المُفسِّرين؛ بل كانت منبثقة من رؤية اجتهاديّة قائمة على أساس منظومة قواعدية اقناعيّة

راسخة تأخذ بيد المتلقّي إلى الإقرار بصحّة ما يقوله الإمام عليه السلام وما يدلي به استدلالاً؛ ذلك بأنّ المنحى العقائدي لقراءة النصّ القرآني يُعدُّ من أكثر المخاضات التفسيرية تعقيداً وحساسيّة إلى الحدِّ الذي يُدخِلُ صاحبه - المُفسِّر - في حيِّز الزلل أحياناً، ما لم يحكم ضابطته التفسيريّة ومبناه البياني بصورة متقنة فقد يجرّه الشططُ بعيداً عن المراد، وقد يجتاز به الخطأ شوطاً فيأخذ به إلى منأىً دلاليٍّ غيرِ محمود العاقبة من دون أنْ يعيَ ذلك أو يَستبينه؛ لذا كانت مرويات الأئمّة عليهم السلام قائمة على أساس قواعدي قويم؛ فعُدَّت بذلك عبارة عن إشارات إيضاحيّة إلى منطقة الصواب؛ بل إرشادات بيانيّة تُجنِّبُ المُفسِّر الوقوع فيما لا يحُمد عقباه، فيدخل مدخل ما لا يُدرك عاقبته البتّة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الالوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت١٢٧٠هـ): روح المعاني، تحقيق: محمّد السيد الجليند، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
- البحراني: السيد هاشم الحسيني: (ت ١١٠٧ هـ): البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - طهران، ط١، ١٤١٥هـ .
- البغوي: أبو محمّد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، د.مط.د.ت.
- البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د.ت.
- الثعالبي: عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوف (ت١٦١هـ): تفسير الثعالبي المسمى بـ (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت،ط٣، ١٤٠٤ هـ.
- الرازي: فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ): التفسير الكبير، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- الرازي: محمد بن ابي بكر بن عبد القادر (٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٥-١٩٩٥م.

• الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ): الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه وصححه: عبد الرزاق المهدي، مطبعة دار احياء التراث العربي – بيروت،، ط٢، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م .

• أبو السعود: محمّد بن محمّد العمادي: ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، والمشهور بـ (تفسير أبي السعود)، مطبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت

• سيروان عبد الزهرة الجنابي:

- دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق عليه السلام، بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام الصادق عليه السلام)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩م.

- مناهج تفسير النص القرآني – دراسة في النظريّة والتطبيق، كتاب قيد الطبع.

• منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكُليني (بحث مرشح) للمؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكُليني المزمع انعقاده في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة/ نيسان/ ٢٠٠٩م.

• شبر: السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ): الجوهر الثمين، مطبعة الكويت - مكتبة الالفين،ط١، ١٤٠٧ هـ .

• الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ): امالي المرتضى، تحقيق: محمّد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي – قم المقدسة، ط١، ١٣٢٥هـ - ١٩٧٠م.

• الشوكاني :محمد بن علي بن محمّد (ت١٢٥٠ هـ): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، د.مط.

• الصدوق (ت٣٨١هـ):

• عيون اخبار الرضا، د.مط.د.ت.

• من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكبر غفاري، جامعة المدرسين، ط٢، ١٤٠٤هـ.

• الصناعاني: عبد الرزاق بن همام: تفسير القرآن، المعروف بـ (تفسير الصنعاني)، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

• الطباطبائي: السيد محمّد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): الميزان، مطبعة طهران – دار الكتب الإسلامية، ط٣، ١٣٩٧هـ.

• الطبرسي: امين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ):مجمع البيان، مطبعة دار احياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٣٧٩هـ.

• الطبري: أبو جعفر محمّد بن جرير(ت٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل آي القرآن المشهور باسم (تفسير الطبري)، دار الفكر – بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ.

• الطوسي: احمد بن علي (ت٥٦٠هـ): الاحتجاج، تحقيق: محمّد باقر الخرسان، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر، د.ت.

• الطوسي: أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ): التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة قم – مكتبة الإعلام الإسلامي،ط١، ١٣٧٩ هـ.

• ابن عاشور: محمّد بن طاهر: التحرير والتنوير المعروف بـ(تفسير ابن عاشور التونسي)، مؤسسة التاريخ، د.ت.

• عبد السلام زين العابدين: مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآني- بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

• عزيز عطاردي الخبوشاني: مسند الامام الرضا (ع)، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي، ١٤٠٦هـ.

• الإمام علي (عليه السلام) (ت٤٠هـ): نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ محمّد عبده، مطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ت.

• غفران ياسين محمّد الهاشمي: دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. علي خضير حجي، وا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م.

• الفراهيدي: الخليل بن احمد(ت١٧٥هـ): العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود.

• ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الهلال، د.ت.

• الفيض الكاشاني: المولى محمّد محسن (ت١٠٩١هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى للنشر - مشهد، ط١ د.ت.

• القرطبي: محمّد بن احمد بن ابي بكر (ت ٦٧١ هـ): الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ(تفسير القرطبي)، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الشعب - القاهرة، ط٢، ١٣٧٢ هـ.

• ابن كثير: أبو الفداء اسماعيل بن عمر الدمشقي(ت٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم المشهور بـ(تفسير ابن كثير)، مطبعة دار الفكر - بيروت،

١٤٠١هـ.

• الكليني: الكافي: تحقيق: علي اكبر غفاري، مطبعة دار الكتب الإسلامية، ايران، ط١٣٨٨،٣هـ.

• النسفي: تفسير النسفي، د.مط، د.ت.

• الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، د، مط، د.ت.

الهوامش

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٨٧.

(٢) الشوكاني، فتح القدير ٣: ٦٠١، وينظر: ابن الجوزي، زاد المسير ٥: ٣٨٣، والآلوسي، روح المعاني ١٧: ٨٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٧٣٥، والطباطبائي، الميزان ٦: ٣٦٨.

(٣) ابن الجوزي، زاد المسير ٥: ٣٨٣.

(٤) الرازي، التفسير الكبير ٢٢: ٢١٤.

(٥) ينظر: البغوي، معالم التنزيل ١: ٣٤٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١: ٢٧٣٥.

(٦) ينظر: عيون أخبار الرضا ١: ٢٠١.

(٧) ينظر: الفراهيدي، العين ٥: ١١٢.

(٨) ينظر: الشوكاني، فتح القدير٣: ٦٠١، والبغوي، تفسير البغوي ١: ٣٤٩، والرازي، مختار الصحاح: ٥٦٠.

(٩) سورة الفجر، الآية: ١٦.

(١٠) ينظر: عبد السلام زين الدين، مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني: ١٠٨.

(١١) الطبرسي، مجمع البيان ٤: ٦٠.

(١٢) ينظر: غفران ياسين محمد الهاشمي، دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: ا.م.د. علي خضير حجي، وا.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م: ١٧٨.

(١٣) الزَّمخشري، الكشاف ٣: ١٠٤.

(١٤) ينظر: القرطبي، تفسير القرطبي ١١: ٣٢٩.

(١٥) سورة الأنبياء، الآية: ٨٨.

(١٦) الطباطبائي، الميزان ٦: ٢٨٧- ٦٨٨.

(١٧) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٢٤٥، الطبري، تفسير الطبري ٩: ٥٥، والقرطبي، تفسير القرطبي ٧: ٢٧٩، الشوكاني، فتح القدير ٢: ٣٤٥.

(١٨) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٢٤٥.

(١٩) سورة النجم، الآية: ٨-١٣.

(٢٠) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٣.

(٢١) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.

(٢٢) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٣، وينظر: الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.

(٢٣) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١: ٤٠٣، والثعالبي، تفسير الثعالبي ٤: ٢٢٤.

(٢٤) الواحدي، الوجيز ١: ١٠٣٩.

(٢٥) سورة النجم، الآية: ١-١٤.

(٢٦) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.

(٢٧) المصدر نفسه ٥: ١٥٠.

(٢٨) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠٠.

(٢٩) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.

(٣٠) المصدر نفسه ٥: ١٥٠.

(٣١) سورة فاطر، الآية: ٤٥.

(٣٢) ينظر: البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٢٥٤، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.

(٣٣) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥٢، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.

(٣٤) البغوي، معالم التنزيل ١: ٤٠١، والصنعاني، تفسير الصنعاني ٣: ٢٥١.

(٣٥) الكافي ١: ٩٦.

(٣٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

(٣٧) سورة طه، الآية: ١١٠.

(٣٨) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٣٩) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

(٤٠) الكُليني، الكافي ١: ٩٨.

(٤١) الزَّمخشري، الكشاف ٢: ٥٢، وينظر: الآلوسي، روح المعاني ٧: ٢٤٨.

(٤٢) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٤٣٩.

(٤٣) الكُليني، الكافي ١: ٩٩.

(٤٤) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكُليني، المؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكُليني المنعقد في الجمهورية الإيرانيّة - قم المقدسة، نيسان/ ٢٠٠٩م.

(٤٥) سورة طه، الآية: ١١٠.

(٤٦) الشوكاني، فتح القدير ٣: ٥٥٤، وينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٦: ٤٣، والآلوسي، روح المعاني ١٦: ٢٨٩.

(٤٧) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤٨) ينظر: الطبري، تفسير الطبري ١٣: ١٦٢، والقرطبي، تفسير القرطبي ١٦: ٨، والشوكاني، فتح القدير ٤: ٧٥١، والطبرسي، مجمع البيان ١: ١١٢، و: ٢: ١٢٧، و: ٩: ٤١، والفيض الكاشاني، الصافي ٤: ٣٦٨، والطبالطبائي، الميزان ١٨: ٢٦.

(٤٩) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق: ٨١- ٨٢.

(٥٠) الآلوسي، روح المعاني ٢٥: ١٨.

(٥١) الطبرسي، مجمع البيان ٩: ٤١.

(٥٢) الفيض الكاشاني، الصافي ٤: ٣٦٨.

(٥٣) سورة النساء، الآية: ١١.

(٥٤) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ١٥٣، وينظر: النَّسفي، تفسير النَّسفي ١: ٢٠٧.

(٥٥) ينظر: الآلوسي، روح المعاني ٤: ٢١٧.

(٥٦) النَّسفي، تفسير النَّسفي ١: ٢٠٧.

(٥٧) الزَّمخشري، الكشاف ١: ٥١١.

(٥٨) الكُليني، الكافي ٧: ٨٥، والبحراني، البرهان ٢: ٣٣، وينظر: الطباطبائي، الميزان ٤: ٢٢٠.

(٥٩) الكُليني، الكافي ٧: ٨٥، والطبرسي، مجمع البيان ٢: ١٣.

(٦٠) ينظر: الزَّمخشري، الكشاف ١: ٥١١، وشبر، الجوهر الثمين ٢: ١٦.

(٦١) ينظر: الزَّمخشري، الكشاف ١: ٥١١.

(٦٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٠.

(٦٣) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، دلالة تساوي الرجل مع المرأة في النص القرآني قراءة تفسيرية من منظور الإمام الصادق عليه السلام بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مرجعية الفكر الإسلامي في تراث الإمام عليه السلام)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول/ ٢٠٠٩م.

(٦٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.

(٦٥) سورة القمر، الآية: ٤٩.

(٦٦) الإمام علي، نهج البلاغة ٢: ١٧.

تشكيل العقليّة العربيّة قبل الإسلام

دراسة موضوعيّة

الدكتور عادل عباس النصراوي(*)

ملخص البحث

يُعدُّ المكان صورة تمثّلية للمكين، إذ ثمّة علاقة بين الإنسان والمكان الذي ينتج فيه ممارساته وتخيلاته، وجاء هذا البحث ليظهر ارتباط الإنسان ببيئته الصحراوية القاسية، إذ لا يمكن فصله عنها، ومن ثمّ جاء الوقوف على الروافد التي تُعدُّ المنهل الذي يستقي منه المعرفة، وهي على النحو الآتي:

أوّلاً: اللغة العربيّة، وهي وسيلة التخاطب وتوصي الأفكار.

ثانياً: مكة والكعبة، وهي قبلة القلوب، إذ إنَّ للكعبة في نفوس كلّ مجتمع الجزيرة العربيّة حيِّزاً من الاحترام والتقديس ما لا يكون لغيرها عندهم.

ثالثاً: الأديان في الجزيرة العربية؛ إذ تُعدُّ الأديان رافداً مُهمّاً في تشكيل أيّ عقل؛ لأنَّ الدين بتعاليمه ومبادئه يُسهم في إسباغ قيمه المعرفيّة والعقديّة على الفرد أوّلاً ثُمَّ المجتمع ثانياً، وأنَّ تأثير الدين عليهما، سيكون أشدّ قوة وأعمق أثراً من باقي الروافد المُشكّلة للعقل.

(*) باحث في مركز دراسات الكوفة - جامعة الكوفة.

وبعد ذلك يختم الباحث كلامه بأنَّ هذه الثقافات وغيرها ممّا له علاقة بالدين كان لها أثرها الكبير في بنية المجتمع العربي وبناء عقله وشخصيّته الفكريّة، بل إنَّ تعاليم هذه الأديان وقيمها المعرفيّة سواء كانت حنفيّة أم يهوديّة أم نصرانيّة أم غيرها من الأديان الأُخرى قد أسبغت على العقل البشري لبنات رئيسة ومؤسِّسة لفكر الإله الواحد، لذا وجدنا أنّ كثيراً من شعراء الجاهلية على غير أديان اليهوديّة والنصرانيّة قد قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، وآمنوا بالبعث والحساب وغيرها ممّا لا عهد لكثيرٍ من أبناء قبائل العرب وخاصّة ما كان منها في قلب الصحراء، لا على حافاتها المجاورة للدول الأُخرى كالحبشة وفارس والروم والأقباط.

المدخل

ارتبط الإنسانُ العربيّ ببيئته الصحراويّة القاسية ارتباطاً وثيقاً؛ فلا يمكن فصله عنها أو فصم عرى ارتباطه بها؛ لأنَّ لهذه البيئة أثراً كبيراً في تشكيل المسار العام لتفكيره، لما لها من أسبابٍ تمتّد إلى ذات الفرد والمجتمع العربيين، إذ تفرض عليه عاداته وقيمه، وحتّى لغته وطريقة حديثه وأسلوب تعامله مع نفسه أو مجتمعه أو مع الأقوام الأُخرى. فتجد الإنسان البدوي يتعاملُ مع ظروفٍ بيئيّة قاسية متمثلة بقلّة الماء والكلأ، وشدة الحرارة والجوع وغيرها من عوامل البيئة الأخرى، فهذه الأسباب توفرّ له قيماً اجتماعية وخلقية تختلف عمّا هو عليه ساكن القرية حيث وفرة الماء والكلأ وطيب الهواء ونسيمه، فالتعامل مع أجواء من الخضرة والنبات تفرض على الفرد قيماً اجتماعية خاصة فضلاً عن أجواء الرخاء، وسعة الأُفُقِ والسماحة وغيرها؛ وكذلك اختلاف اللغة من حيث ألفاظها ومعانيها؛ فإنَّها تختلف باختلاف مفردات البيئة التي يعيشها الإنسان فضلاً عن الدين ومتعلّقاته.

هذه الأُمور وغيرها تُعدُّ من المحدّدات لتكوين أيَّ عقلٍ اجتماعيٍّ أو فرديٍّ في العالم؛ فالإنسان لا ينفكُّ في طبعهِ عن البيئة سواء كانت اجتماعية أم طبيعيّة؛ فهو متعلّق بها، وهي الأُخرى تعمل على اصطباغ هذا الفرد بقيمها اللغويّة والدينيّة والاجتماعيّة.

فإذا أردنا أنْ ندرس المجتمع العربيّ من حيث مساره العقلي، فلابدَّ أنْ ندرس القيم التي تُحدّد هذا المسار وتوجهه أي: القيم التي تُكوّنُ العقل؛ لأنَّ

(المقصود بالعقل، هو الكيفيّة في الإرادة والنشاط الذي يبذله الفكر الإنساني نتيجة ما يتّوفر له من معارف ومعلومات، ونتيجةً لما يتكّونُّ فيه من مبادئ وقيم تُشكِّل في مجموعها المنظومة العقلية للفرد)[1]، وهذه المبادئ المثيرات في العقل تنتج قيماً معرفيّة جديدة ترقى بالإنسان إلى مستوى التحدّيات التي تواجهه من البيئة التي يعيشها، أو المؤثرات الخارجة عن بيئته التي تحاول طمس هويّة ذلك العقل وجعله تابعاً لأفكار غيره؛ لأنَّ العقلَ الدخيل على أُمةٍ معيِّنةٍ يعملُ على نسج بعض أفكاره وإضفائها على المجتمع الجديد عليه، فيفقده عمقه، ويجعله أقرب ما يكون إلى البساطة والسذاجة والسطحيّة فضلاً عن محليته ودورانه على ذاته؛ إذْ أنّ إنتاج عقل عربي يستطيع مواجهة التحدّيات، ويضمّ بين جنباته مثيرات بقائه وديمومة قوّته وسطوة المواجهة يحتاج إلى قيمٍ قادرة على صيانة هيكليّة وبناء وحداته؛ لخلق نسيجٍ عقلي متماسك له القدرة على استيعاب كلّ المتغيرات، ففي مجتمعٍ كالمجتمع العربي قبل الإسلام له قيمه المعرفيّة الخاصّة به في صياغة عقليّته آنذاك، وروافد تُعدُّ المنهل الذي يستقي منه المعرفة؛ فمن روافده ما يأتي:

أولا: اللغة العربية

تعدّ اللغةُ - أيّ لغةٍ- وسيلةَ التخاطب ونقل الأفكار بين أبناء المجتمع الذين يتكلّمون بها؛ وتطوّرها يعتمد تطوّر حاجات الأُمة وتنوّعها وكثرة تجاربها؛ ولهذا فتأريخ أيَّة أُمّةٍ يمكن قراءته من خلال لغتها؛ لأنَّ الأُمة تَصُّب تجاربها في لغتها الخاصّة فتصبح اللغة عالمها من خلال واقعها الاجتماعي، فتظهر سمات ذلك المجتمع في ألفاظها وكلماتها وبيانها فكلّما ارتقت الأُمة ارتقت لغتها، وإنْ تحدّدت تطلعاتها والقيم المعرفية.

ولذا فإنّ للغة أهميةً كبرى في تشكيل عقل الأُمة وتحديد سماته وحدوده القيميّة؛ لأنّها تعدّ القالب الذي يُشكلَّ فيه الفكر، بل إنَّ كلّ أُمّة تختزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ، وتنتقل هذه القيم من جيلٍ إلى آخر، وعلى كلّ المستويات فتصبح أخطاء الماضي من ضمن التراث الذي يتعاطاه الفرد[٢].

وثمّة نظرةٌ سريعة إلى التراث العربي قبل الإسلام تُوضِّح أَنَّ ما أصاب العربي من تطورٍ في حياته الاجتماعيّة وممارساته اللغوية، قد انتقل إلى لغته وخاصّة في ممارساتها الشعرية والأدبية عامّة، إذ ظهر لدى العرب فنّاً شعريّاً غاية في الروعة والجمال، وهذا لم يأتِ إلّا عبر مخاضٍ عسيرٍ، وتجربة حياتيّة صعبة.

فالشعر العربي الجاهلي في القرون الثلاث قبل بزوغ الإسلام قد وصل إلى أعلى مراتبه من الجودة والإتقان وحفظ عمود الشعر فيه، وإنَّ هذا لم يُولد فجأة على وفق ما نقرأهُ من العظمة والهيبة والجلالة الذي هو عليه، بل وُلد طفلاً يحبو؛ ثُمَّ بدأ ينمو ويكبر حتّى وصل إلى ما هو عليه.

ولعلّ من النُقّاد من ذهب إلى: أنّ الشعر العربي الجاهلي نشأ متطوّراً عن السجع وأنَّ بعض مظاهر البيئة كالحداء عند سَوْق الإبل قد ساعد على عمليّة إبراز التنغيم الموسيقي في الشعر وهذا ما ساعد أيضاً على تشقيق البحور باختلاف طريقة الحداء بين البطئ والسرعة ونوع التنغيم المحدّد لها، وبالتالي فإنَّ القول: إنَّ منشأ الشعر من النثر الفنّي فكرة تكاد تكون غير مقبولة لما لكلّ منهما من خصائص تختلف عن الآخر[٣]، فهما فنّانِ رفيعان لهما أُصولها المختلفة عن بعضهما؛ فتجربة الشعر في اللغة العربيّة تُعبِّر عن مدى إمكاناتها

في استيعاب أيَّ تطوّر في الفنون المتعلِّقة بها، كما أوضحنا ذلك في الشعر والموسيقى، ولعلَّ ذلك راجع إلى نظام ألفاظها وكلماتها وتراكيبها الجمليّة التي تسمح بهذا النمط من التشكيل الموسيقي، ولم تصلِ العربيّة إلى هذه المرونة في التعامل مع فنّ الموسيقى إلَّا بعد التطوّر الذي أصابها وتعلّق الفرد العربي بها حتّى أصبح للّغة سلطة عليه؛ (فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس وهو يعتبر السلطة التي لها عليه، تعبيراً ليس فقط عن قوّتها، بل عن قوّته هو أيضاً؛ ذلك لأنَّ العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به)[٤]؛ ليظهر كلامه بأجمل الألفاظ وأفصحها وأعذب الكلمات وبنسيج متماسك، وبيان ذلك يظهر في الشعر الذي هو ديوان العرب والحافظ لمآثرهم وعاداتهم وتقاليدهم وقيمهم الاجتماعيّة وقد رعت أُمّة العرب الشعراء؛ فإذا برز في القبيلة شاعر أُقيمت له المآدب والاحتفالات؛ لأنَّه يُعدُّ المدافع عن القبيلة وشرفها وعزِّها، ولأهميّة ذلك كان الشعراء من مختلف قبائل العرب يتخيّرون من الألفاظ أجملها لفظاً وأعذبها جرساً وأوقعها في النفس لتشدّ السامع إليها تاركين بذلك ما تعارفت عليه قبائلهم من عادات لغويّة غير مقبولة عند القبائل الأُخرى، ونجد ذلك واضحاً في مكّة وما حولها من نحو سوق عكاظ، وكانت قريش تأخذ من هؤلاء أجمل ما عندهم من صفاتٍ لغويّة حتّى اجتمعت لديها لغة شريفة طيّبة خالية من كلّ اللغات المستهجنة والمذمومة، فقد نُقلَ عن أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) قوله: (إنَّ قريشاً أفصح العرب ألسَنةً وأصفاهم لغةً)، ثُمَّ قال: (وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغتها ورقّة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم،

فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبِعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب، ألا ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة ... ولا عجرفيّة قيس ولا كشكشة أسد ولا كسكسة ربيعة)[٥] حتّى أصبحت قريش بفضيلة هذا وغيره مأوى لكلّ قبائل العرب يَفِدوُن إليها ويتحاكمون لديها لما لها من فضيلة على غيرهم بسببٍ من ثقافتهم التي تميّزوا بها على غيرهم حتى طُبِعوا برقة الألسن وسلامة النطق، فأضفت اللغة وفنونها على سلوكهم وأدائهم الاجتماعي أفضل سمات الأداء العالي لهذا كانت (وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون إلى مكة للحج ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم، وكانت قريش تعلّمهم مناسكهم وتحكم بينهم، ولم تزل العرب تعرف لقريش فضلها عليهم، وتُسّميها أهل الله؛ لأنّهم الصريح من وُلْد إسماعيل عليه السلام ولم تُشِبْهُم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسبهم نافلة فضيلة من الله (جل ثَناؤه) لهم وتشريفاً)[٦].

إنَّ عمليّة توحيد اللغات العربيّة في لغةٍ واحدة لم تتم إلَّا من خلال إذابة الفروق اللهجيّة على لسان الأديب أو الشاعر الذي كان يرى في قريش قبلته التي يتوجّه إليها؛ ليدفع الجميل ممّا حوته جعبته ورسخت عليه موهبته، فكان ذلك انتصاراً لقريش على غيرها في كسب اللغة.

ومن خلال عمليّة التوحيد الدائبة التي كانت تتمّ من خلال الأخذ والعطاء، فإنّ الشاعر لم يكن يحاول التخلّص من كلّ خصائصه اللهجيّة الضيّقة، بل كان يحمل بعضها فيساهم شعره في رفد اللغة الفصحى، ولغة الأدب أجمل ما في لغته ولهجته[٧].

لقد سادت لغة قريش التي استمدّت قوّتها من أجمل لغات العرب على

مساحة واسعة من الجزيرة العربيّة في الحجاز؛ فقيل عنها لغة الحجاز، فأصبحت لها قواعدها وقيمها وأُصولها، حتّى امتَدّ أثرها إلى العصر الإسلامي وإلى قبائل أُخرى، فهذا الفرزدق يُعْمل (ما) النافية رفعاً ونصباً، وهو من تميم، وتميم تُهمل (ما)، قال الفرزدق[٨]:

فما أحدٌ من قيس عيلان فاخراً

وقال أيضاً:

فما المرءُ منفوعاً بتجريب واعظِ

(ولو أنَّه قال: (فاخر) و(منفوع) لجرى على لغة قومه واستقام الوزن أيضاً)[٩].

ونستطيع القول - على وفق ما تبيّن-: إنّ لغة قريش كانت تُمثِّل القمّة في لغات العرب، وتختزن فيها ثقافة العرب وعقليتهم التي اكتسبوها من مُجمَل أنشطتهم وأسفارهم وامتزاجهم مع الحضارات الأُخرى، فتكوّن لديهم هذا المزيج من الفهم قال غوستاف لوبون: (والحقّ إنّ الآداب واللغة من الأُمور التي لا تأتي عفواً، وهي تتخّذ دليلاً على ماضٍ طويل، وينشأ عن اتصال أُمّةٍ بأرقى الأُمم اقتباسها لما عند هذه الأُمم الراقية من التمّدن إذا كانت أهلاً لذلك)[١٠].

ويمكن ملاحظة شيءٍ آخر هو أنَّ توحيد اللغة في قريش أو ما تُسمّى باللغة الأدبيّة قد صاحبَها إرهاصات من دعوات إلى ديانة مُوحَّدة أو دعوة إلى عبادة الله سبحانه أو عبادة الرحمن، وكأنّ الإشراك الديني كان مدعاة لتفتت اللغات إلى لهجات متعدّدة، وقد كان بعضها مذموماً، فيما أنّ الدعوة إلى إلهٍ واحدٍ ولعامّة الناس، كانت تدعو فيما تدعو له النبوّات إلى وجود لغة موحّدة يعيها كلّ المدعوّين لها، وقد ظهر ذلك جليّاً في ظهور نبوّات في الجزيرة العربيّة

وفي بلاد الحجاز خاصّةً بعد فترة من الرُسُل فظهر قس بن ساعدة الإيادي، وخالد بن سنان العبسي وغيرهم من دعاة الحنيفيّة كزيد بن عمرو بن نفيل وسواهم، وكان لدعواهم صدىً في عموم بلاد الحجاز، ولم يمنعهم مانع جغرافي أو طبيعي بعد أن تهيأت المساحة اللغويّة المناسبة لفهم دعواهم، ولو كانت الدعوى الدينيّة خاصّة بقوم دون سواهم لما احتاجوا إلى لغةٍ أُخرى، لأنَّ لغتهم مهيّأة إلى قبول عمليّة التواصل بين أبناء المجتمع الواحد، ولكن وصف الدعوة بأنّها عامّة؛ تحتاج لغةً عامّةً أكثر شموليّة من كلّ اللهجات (كلّما كانت الرسالة خاصّة بقومٍ أو منطقة بعينها كانت التهيئة اللغويّة تتم في جغرافيّتها الخاصّة من دون أنْ تمتد إلى عموم محيطها، وهو ما يعني أنَّ السيادة اللغويّة موضعيّة، أمّا إذا كانت الرسالة عامّة؛ فإنّها تشمل المحيط بأسره)[11].

أي: أنّ التفتت اللغوي أو (تعدّد اللغات) يُعدّ حالة من التأخُّر الفكري والثقافي، ولمّا كانت قريش قد وصلت إلى حالة التوحد اللغوي في لغتها الأدبيّة المشتركة، كانت تشير بذلك إلى وجود حالة تعقُّل وفكر يمكن أن يقود الحياة في المجتمع العربي، وما كان يحيط بمكّة خاصّة والحجاز عامّة.

إنّ وجود هذا التعقّل من قريش الذي أساسه اللغة المشتركة يقودنا إلى دراسة حالة الأثر الذي مارسته قريش أيضاً في استتْباع قبائل العرب لها من دونِ حرب، أو جيش، أو غيرها من أدوات القتال، وإنَّما كانت تلك السطوة الذاتيّة، من خلال ما تبثّه من إرهاصاتٍ دينيّة مُؤثِّرة على باقي القبائل العربيّة.

ثانيا: مكة والكعبة

بعد أنْ أحكمت اللغة هيبتها على عقول العرب قبل الإسلام وفرضت سيطرتها على كلّ قبائل العرب في الاختيار الأفضل، وتوحيد الفكر ومساره

باتجاه توحيد كلّ ما يتعلّق بشؤون العرب في عموم الجزيرة العربيّة من خلال اللغة الأدبيّة الموحّدة، كانت الحاجة ماسّة إلى ما يكمل هذه السطوة من خلال رافدٍ آخر يتعلّق بوضع مكة والكعبة؛ خاصّةً عند أهلها من قريش وما جاورهم من قبائل أو غيرهم من القبائل الأُخرى البعيدة عن مكّة.

كان أهل مكّة أصحاب أموالٍ وتجارة، فضلاً عن كونهم سدنة الكعبة والراعين لشؤونها وشؤون حجيجها، وهذه الصفة أكسبت قريشاً حظّاً لم تكسبه أي قبيلة أُخرى في الجزيرة العربيّة، ودفعت بعقلائها أنْ يستغلّوا وضعهم هذا في التأثير على القبائل العربيّة وتطويعها لصالحهم.

إنَّ كثرة أموال قريش وتجارتهم كانت تُحتِّم عليهم ضرورة الحفاظ عليها وعدم هدرها أو سرقتها من قبل قُطّاع الطرق واللصوص أو الغزو، إذ كانت هذه الأُمور من مفاصل حياتهم العاديّة، فعمل تُجّار قريش وعظماؤها على استغلال ما يمكن استغلاله لسلامة قوافلهم التجاريّة الذاهبة إلى اليمن أو بلاد الشام، أو غيرها من البلاد المجاورة لهم.

وبما أنّهم سدنة الكعبة والمسؤولون عنها، وإنَّ للكعبة في نفوس كلّ مجتمع الجزيرة العربيّة حيِّزاً من الاحترام والتقديس ما لا يكون لغيرها عندهم، عمد زعماء قريش من التُجّار إلى عقد اتفاقيات مع القبائل العربيّة التي تمرّ عليها قوافلهم التجاريّة، في تسهيل حال أفراد تلك القبائل عند المجيء إلى مكّة لأداء مراسيم الحجِّ أو العمرة وإعطائهم الحريّة الكاملة في ممارسة طقوسهم الدينيّة، فاتفقوا معهم على أنْ يكون لكلّ قبيلة من هذه القبائل صنمٌ يوضع في الكعبة يأمّه أفرادُها والطواف حوله وعبادته، ومعلوم أنَّ العربي كان شديد التعلّق بذلك، ويبذل ما في وسعه للحصول على هذا

الامتياز وخاصّةً كونه في الكعبة - بيت الله الحرام-.

بهذه الاتفاقيّات التي عملها زعماء قريش وتجارها مع القبائل العربيّة الأُخرى جعل لكلّ قبيلة منها امتداداً دينيّاً في مكّة، فأصبحوا مرتبطين بهذا أشدَّ الارتباط، إذْ إنَّ فقدان هذا الامتداد يُعدُّ نقصاً في هيبة القبيلة وزعامة شيوخها وكبرائها، لذلك نجدهم يبذلون ما وسعهم من البذل في سبيل الحفاظ على هذا المغنم.

فأصبحت بذلك قريش موضع احترام هذه القبائل حتّى وسموهم بأنَّهم (أهل الله)[١٢] لأنَّهم قطّان حرمه وجيران بيته الحرام فكانت تفد إليهم قبائل العرب لحلّ مشاكلهم ونزاعاتهم وتعلميهم مناسك حجّهم وغيرها، فأسَّس لهم هذا الأمر المهم في حياتهم أسَّس السيادة الدينيّة على قبائل العرب، إذ لم يوجد كعبة أُخرى ولا بيت الله غيره في أرض الجزيرة. استثمرت قريش هذه السيادة الدينيّة فضلاً عن السيادة الاقتصاديّة في أنْ يكون لها سطوة سياسيّة على عموم هذه القبائل؛ لأنَّ من يمتلك المال والدين يمتلك السيطرة وإدارة الحكم، فبعد أن استحكم الأمران الأوليّان (المال والدين) في نفوس الناس سَهُل قيادهم وانصياعهم إلى أصحاب المال والدين، فهكذا كانت لقريش سطوة سياسيّة، وهذا ممّا عمل على تسويق ما كانت تراه قريش إلى هذه القبائل، والقبائل ترضى بكل ذلك طائعة راضية، فتحقّق بذلك أنْ صدّرت قريش ما تراه هي إليهم؛ لتسبغ عليهم أفكارها وقيمها الاجتماعيّة، والأخلاقيّة.

وهذا ممّا عمل على تكميل حالة الوحدة في المجتمع العربي، فبعد أن توحّد العرب في لغتهم الأدبيّة، توحدوا في قيمهم الاجتماعيّة والدينيّة

والسياسيّة، فانصاعوا إلى نظامٍ واحدٍ حتى طُبِعوا عليه.

لكن نظام القبيلة هو الآخر يبقى مؤثّراً في سلوك أفرادها، فالانتماء عند العربي في تلك الحقبة التأريخيّة كان قائماً على الانتماء للقبيلة وزعيمها؛ لأنَّ هذا الانتماء يُوفِّر للعرب الماء والكلأ والمرعى، فضلاً عن العلاقة وأمداده بأسباب القوّة، وشدّة انتمائه تعني شدّة تعلّقه بالقبيلة، وبالتالي زيادة تماسكه مع أفرادها وعلوّ كعبها وقوّتها، لأنَّ العربي كان يفتخر بقوّة قبيلته وشدّة بأسها في الحرب والقتال؛ لذا فالخروج عن أعراف القبيلة وعاداتها وقيمها يُعدُّ إثماً كبيراً، وإنْ حَدَثَ مثلَ هذا يُعنّفِ المخالف لها بالخارج عن القبيلة وقد يُنفىَ، فيذهب إلى قبيلةٍ أُخرى فيُعَدُّ مولى عندها، وهي درجة أقل من ابن القبيلة.

إنَّ الانتماء للقبيلة مع التعلّق بعبادة الأصنام تُشكّلان حالة انتماء خاصّ وانتماء عام؛ فالانتماء الخاصّ يكون كمّاً ذكرنا بقبيلته والانتماء العام يكون من خلال علاقة بغيره من أبناء القبائل الأُخرى من خلال الطقوس الدينيّة في الحجِّ، وزيارة بيت الله الحرام وعبادة الأصنام.

لكن تعدّد الآلهة عند العرب ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله العقل، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١٣] غير أنَّه ينطوي على خبث سلوكي مارسه أبطال الجاهليّة تجاه القبائل البدويّة في الصحراء العربيّة لضمان سلامة أموالهم وتجارتهم، مع أنَّهم كانوا لا يعتَدّون بالأصنام كلّ الاعتداد، ولم تؤخذ عندهم بمأخذ الاحترام؛ فهذا غاوي بن عبد العزى وقد رأى ثعلبين اثنين أو ثعلباناً واحداً[١٤] يبولان على صنمٍ، فقال:

أربٌّ يبولُ الثعلبان برأسه ... لقد ذلّ من بالت عليه الثعالبُ!

ويقول الآخر[١٥]:

أتينا إلى سعدٍ ليجمع بيننا ... فشتتنا سعدُ فلا نحن من سعدِ

وهل سعدُ إلّا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا يرعىَ لغي ولا رشدِ

وسعدٌ اسم صنم لأهل كنانة، ناهيك عن أكل بني حنيفة لصنمهم المصنوع من التمر عندما جاعوا، وغيرها من القصص والحكايات التي كانت توفي إلى عدم الاحترام لهذه الأصنام المعلّقة على جدار الكعبة الشريفة، وإنّما كان تظاهرهم بالاعتداد بها لأغراضٍ ماديّة بحتة لا صلة لها بدينٍ أو توجّه معيّن؛ فهذا الأمر يوحي إلى أنّ وثنيّة العرب كانت سطحيّة ولذلك لم تظهرْ في أشعارهم، ولا جاءت بها رواياتهم ولا لهم نُظماً عقليّة أو اجتماعيّة رصينة[١٦]، ولكنّها خلقت مجتمعاً كارتونياً خاوياً في داخله وخالياً من كلّ القيم الطيّبة، خلق أيضاً أتباعاً لا على هدى، وإنّما هي سطوة المال والدين المزيّف.

ولذا فإنّ قريشاً كانت ترى حريّة مُمارسة الطقوس الدينيّة لكلّ قبيلة وعدم الاعتراض عليها ما زالت هي وأموالها وسطوتها في مأمنٍ من هذه القبائل؛ لا توجهاً عقلانيّاً أو سلوكاً طبيعيّاً، فقد ذُكِرَ أنَّ في الكعبة حين ظهور محمدﷺ (٣٦٠) صنماً وصورةً، وكانت صورة السيد المسيح ومريم العذراء(عليهما السلام) من ضمن هذه الصور[١٧].

لكن السؤال الذي يجد مكانا له في هذا البحث، لماذا حاربت قريش وما جاورهم من القبائل النبيَّ محمداًﷺ حين دعاهم إلى عبادة التوحيد، في حين لم تحارب بنو حنيفة مسيلمةَ عندما ادّعى النبوة؛ وكذلك لم يُحارَب المصلحون في قريش وما حواليهم من الموحّدين والأحناف؟

نعم، إنّ عبادة التوحيد تعني إلغاء تعدّد الآلهة والقول بوجود إلهٍ واحدٍ، وهذا يعني نسف كلّ الأصنام في الكعبة، وهذا ممّا يعمل على إلغاء ذلك الامتداد القبلي في مكّة، وانتهاء سطوة قريش على هذه القبائل وهذا يعمل على إحداث قطيعة بين قريش وتلك القبائل، وموئل ذلك عدم استطاعة قريش أن يأمِنُوا على موردهم الاقتصادي من السّرّاق وقُطّاع الطرق من أفراد القبائل وكذلك سقوط سطوة قريش الدينيّة؛ الذي يؤدّي إلى إسقاط هيبتها بوصفها مرجعاً للقبائل العربيّة؛ لأنَّ عمليّة إلغاء التعدّديّة، وإشاعة التوحيد الديني، يعني حصر تلك الأُمور بيد شخصٍ واحدٍ وهو مَن يدعو إلى دين التوحيد، وهذا ما لا يروق لقريش وزعاماتها؛ فحورِبَ النبيُّ محمّدﷺ أيّما محاربة من قريش وممّن جاورها من القبائل العربيّة مثل قبيلة ثقيف في الطائف أو هوازن وغيرها.

في حين كان ظهور دعوات إصلاحيّة أُخرى داخل مكّة أو خارجها لا يضر قريشاً بشيءٍ؛ لأنَّها لا تُشكِّل موردَ خطرٍ على سطوة قريش، كما هو الحال في الحركة التغييريّة التي قادها الرسول محمّدﷺ، لذا لم تُحارب قريش مسيلمة الحنفي حين ادّعى النبوّة ودعا إلى عبادة الرحمن، ولا غيره ممّن تنبّأ في الجزيرة العربيّة قبل بزوغ الإسلام، والشواهد على ذلك كثيرة، فمن هؤلاء خالد ابن سنان العبسي أحدُ بني مخزوم وهو الذي أطفأ نار الحريق التي كانت ببلاد بني عبس؛ وقد قدّمت ابنته على النبيﷺ فبسط لها رداءه، وقال هذه ابنة نبيّ ضيّعه قومهُ، وقيل: إنَّها لمّا سمعت سورة (قلْ هُوَ الله احد) قالت: قد كان أبي يتلو هذه السورة[١٨].

ومنهم أيضاً قس بن ساعدة الأيادي، وكان خطيب العرب وأحدُ

حكمائها وقد ورد أنَّ الرسول ﷺ أدركه في الجاهليّة ورآه يخطب في سوق عكاظ خطبته المشهورة المعروفة، (أيها الناس أسمعوا وعوا...) جاء في رواية في قول الرسول ﷺ (يُحشر أُمّة وحده) أو ((يَرْحَمُ اللهَّ قُسًّا، إِنِّي لأَرْجو أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ القِيَامَةِ أُمَّةً وَحْدَه، "وأنّ وفداً لَمَّا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَهُمْ "مَا فَعَلَ قُسُّ بْنُ سَاعِدَةَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ بِسُوقِ عُكَاظٍ عَلَى جَمَلٍ أَوْرَقَ وهُوَ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ عَلَيْهِ حَلَاوَةٌ مَا أَجِدُنِي أَحْفَظُهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ أَنَا أَحْفَظُهُ يَا رَسُولَ اللهَّ سَمِعْتُهُ وهُوَ يَقُولُ بِسُوقِ عُكَاظٍ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وعُوا...)) إلى آخر الخطبة[١٩].

ومنهم أيضاً زيد بن عمرو بن نفيل، فهو من قريش من بني عدي، لم تعجبه عبادة قومه فانتقدها وسخّفها وهزئ منها ووقف، ولم يدخل في يهوديّة ولا نصرانيّة، وقد فارق دين قومه، فاعتزل عبادة الأصنام والأوثان، ونهى عن كثير من عادات العرب كقتل الموءودة وأكل الميتة والدم وما ذبح على الأصنام، ونفّر منها قومه ودعاهم إلى الحنيفيّة[٢٠].

ومنهم أيضاً ورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش الذين تنصّروا بعدما كانوا يعبدون الأصنام، ومنهم من أدرك الإسلام ومنهم لم يدركه.

فهذه الدعوات التغييرية لم تضرّ قريشاً؛ لأنّها كانت دعوات إصلاحيّة، لا دعوات تعمل على تثوير المجتمع وإخراجه من قمقم العبوديّة، والوثنيّة، والتعدديّة، والإشراك إلى عالمٍ أرحب يُرى فيه الوجود موحّداً واحداً، ففي التعدديّة والشرك تفتت وتشرذم، وفي الوحدانيّة والدعوة إلى إلهٍ واحدٍ أو معبودٍ أوحد مدعاة إلى وحدّة الفكر وترصينه وتحديد منابع التفكير والتفكّر

به وإشاعة روح البحث وفق أُسسٍ وسياقاتٍ واضحة لا مبهمة أو ضبابيّة بسبب كثرة مشارب القوم وتعدّدها التي سرعان ما تنضب منابعها فيصاب الفكر بالسطحيّة والسذاجة، في حين أنَّ التوحيد يدعو إلى البحث عن الفكر على المستوى العمودي والأفقي معاً، فيه عمق الفكرة وأتساع مدياتها فتخلق جيلاً بعد جيل من المفكّرين كلٌّ يبحث عن ضالته بحسب ما يتوافر له من أدوات البحث والتقصّي، فيكون كلّ جيلٍ مستقلاً عمّا سبقه بفعل المعطيات الجديدة التي هيأت له أسباب البحث ومرتبطاً به أيضاً بالأُسس العامّة لا نسخة مستنسخة واحدة؛ فالأجيال تختزن التجارب تلوَ التجارب والخبرة إلى الخبرة، فتخرج الرؤى محصنّة عميقة؛ في حين إنَّ التفتّت والتشرذم مدعاة للسطحيّة وسذاجة الفكرة.

ففكرة التوحيد فكرة تبحث عن الحقيقة، وحدة واحدة، لا أن تبحث عنها مجتزأةً كما في الإشراك وتعدّد الآلهة؛ لأنَّ النظر فيها إلى الحقيقة يكون من كوّة ضيّقة مضببّةً، وضبابيّةُ النظرة توهم النظر وتُعطّل الحواس عن إدراك الأشياء.

إذن، ما جاء به الموحّدون إنَّما ليحملوا الوحي إلى الناس الضالين في عالمٍ غير ذي اتجاهٍ معيّن ومحدّد، فمجيئهم بفكرة الإله الواحد فيها دعوة إلى الحفاظ على وحدانيّة الله ونقائه[٢١] لا تجزئته وتفتّته؛ لأنَّ في هذه التجزئة والتفتيت طفولة غير ناضجة في العقل البشري وسطحيّة في الفكر غير ذات مغزى وهدف محدّد يأخذ بأيدي المعتقدين بها إلى طريق النجاة، وإنَّما هي آنيّة من خلال حسابات النفع والضرر، إذ كان يحسبها المتعلّق بها حساباً ماديّاً؛ فهذا عمرو بن لحي الخزاعي الذي يُعَدُّ أوّل من أدخل الأصنام إلى الكعبة وفرضَ

عبادتها على قبائل العرب بفعل سدانته للكعبة عندما ذهب إلى أرض البلقاء من بلاد الشام ليستحمّ في نبع دافئ لغرض الاستشفاء رآها تُعْبد فأعجبته عبادتها وقَدِمَ مكّة بهبل ودعا الناس إلى عبادته وإلى مفارقة الحنيفيّة بعد أن سأل أهلها من الفينيقين فأخبروه أنّها تدفع عنهم العدو والضرر ويستغيثون بها المطر وكان ذلك في سنة (٤٠٠) قبل الإسلام حين كان لهم في الكعبة (٣٦٥ صنماً)[٢٢].

فهذه السذاجة في التعامل مع العقول في عباداتهم وديانتهم، تكشف نقائص الشرك الأخلاقيّة والعقليّة والدينيّة ومرد هذه النقائص كلها استناد الشرك إلى عبادة الطبيعة المرئية[٢٣].

غير أنّ التطور الحاصل في البنية العقليّة والأخلاقيّة لدى الناس الذين يعبدون الأصنام تأخذ بهم إلى التخلّي عن هذا المفهوم البسيط في الدين، فيبدأ الإنسانُ البحثَ عن آلهة أكثر موائمة لحاجات الضمير الديني المتطوّر فظهر مبدأ التوحيد والديانات الموحدة.

إذن فكرة التوحيد الديني فكرة عقلانيّة جداً وهي أجمع لشتات العقول المتفتّتة ذات الأُفق الضيّق الذي لا يتعدّى حدود المنفعة البسيطة التي تقاس بها حدود العقل، فالتعدّدية في مفهوم الآلهة في أصله تضييق عقلي وفكري، أو هي عمليّة تضييق إجرائي للممارسات الاجتماعيّة وقولبتها ضمن إجراء عقل فردي قاصر لوحده عن إدراك الحقيقة كاملة، بسبب كون الحرية الممنوحة لأهل الشرك العقائدي حريّة في أصلها قاصرة عن استيعاب الواقع الذي يعيشه المتدين المشرك، بسبب محدودية حركته وانغماسها بالماديّة المفرطة.

ثُمَّ لو كانت فكرة التوحيد الديني عمليّة تضييق إجرائي في سعة

الممارسات الاجتماعيّة للأفراد وصبها في قالبٍ واحد؛ ليخلق لنا أجيالاً يكررون دورانهم داخل دائرة ضيقة؛ أي إجراء عملية استنساخ جيني - إذا جاز لنا تسميته- وقتل صيرورة الدين والثبات عند حدود معيّنة جيلاً بعد جيل، لو كان كذلك لكان الكفر وهو نقيض الإيمان بالآلهة هو الآخر ينتج مبدأ التناسخ الجيلي والدوران في دائرة الثبات وقتل الصيرورة.

والسؤال بَعْد؛ هل يلتقي المتناقضان على أصلٍ واحد؟

إذن كان لمكّة والكعبة المُشرّفة أثرٌ كبيرٌ في رفد المجتمع العربي وخاصّة المكّي برافدٍ معرفي أسبغ من خلال البحث عن إلهٍ جامعٍ لهذا الشتات والتعبير القيمي فكان ذلك منزعه ما أَضْفَت فيه مكّة والكعبة من هيبتها، وقد أسّستها على الفكر العربي بما يُوحّدهم ويُضفي عليهم بضلال المعرفة الموحّدة لهم.

ثالثا: الأديان في الجزيرة العربية

تُعدُّ الأديان رافداً مُهمّاً في تشكيل أيَّ عقلٍ؛ لأنَّ الدين بتعاليمه ومبادئه يُسهم في إسباغ قيمه المعرفيّة والعقدية على الفرد أوّلاً ثُـمَّ المجتمع ثانياً، وأنَّ تأثير الدين عليهما، سيكون اشدّ قوّة وأعمق أثراً من باقي الروافد المشكّلة للعقل.

فمفهوم الدين يختلف من أُمّةٍ إلى أُمّة؛ فالشعوب البدائيّة ربَّما تختلف في مفهومها له عن الأقوام المتقدّمة، فالكل ينظرون إليه من وجهتهم الخاصّة بهم اعتماداً على قيمهم الأخلاقيّة والاجتماعيّة وحتّى الثقافيّة، (فالدين شعائر تظهر على أهله، فتميّزهم من أتباع الديانات الأُخرى كما في العبادات والمأكولات والمعابد واللغات وما شاكل ذلك، ولهذه الأُمور أثرٌ بالطبع في النواحي الاجتماعيّة والثقافية، إذ تُطبع أتباع الدين بطابعٍ مُمَيَّز)[٢٤]، والدين كما

يعرفه أهل اللغة بأنَّه الطاعة.

وفي حديث علي بن أبي طالب عليه السلام: قال له النبي صلى الله عليه وآله: ((أُريد من قريش كلمةً تَدينُ لهم بها العرب))[٢٥] أي: تطعهم وتخضع لهم .... وقد دنته ودِنتُ له أي: أطعته، قال عمرو بن كلثوم:

وأياماً لنا عُزّاً كِراماً عصينا الملك فيها أن ندينا[٢٦]

والدين كذلك العادة- فقد جاء صلى الله عليه وآله (كان على دين قومه) أي: كان على ما بقي من أرث إبراهيم عليه السلام من الحجّ، والنكاح، والميراث، وغير ذلك من أحكام الأيمان)[٢٧].

فالطاعة لأوامر الدين بعد القناعة بها والإلتزام في أدائها تورث لدى الإنسان العادة في إقامة الشعائر حتّى لا يستطيع أن ينفكّ عن ممارستها؛ لأنَّها في الأصل قائمة على الإيمان بها لا عملها على سبيل التقليد الأعمى، الفاقد لصيرورة الفعل المؤّثر في عقل الإنسان؛ لذا فالدين يدخل عاملَ تأثيرٍ في تشكيل بنية العقل سواء رضي بذلك الإنسان المفكِّر أم لا، وكذلك إحداث ثورة فكريّة في عالم العقل في تَصوّر الإله (وقد تمثّلت الثورة التي جاء بها محمّد صلى الله عليه وآله في تنقيّة تَصوّر الإله من شوائب الاعتبارات الطبيعيةّ، والنظر إلى هذا التصوّر على أنَّه لا يدلُّ على الإله الأعلى وحسب، بل على الإله الوحيد لخالق السماوات والأرض ومن فيهما ومن بينهما، إله الناس والجانّ، وهو في الوقت عينه الحاكم الأخير الذي يحاسب البشر والجن على خصالهم وأفعالهم)[٢٨]، فهذا الارتقاء بالإنسان من عالم الأرض إلى عالم ما وراء الطبيعة في إلهٍ غير مرئي يُعدُّ نقلةً نوعيّةً في تفكير الإنسان العربي.

إنَّ الارتقاء بالإنسان من العالم الأرضي إلى العالم العلوي وتصوّر إلهٍ

بمستوىً رفيع فوق الآلهة الأرضيّة الهامدة الساكنة التي كان يعبدها العرب، لم يأتِ فجأةً، بل كانت له إرهاصاتٍ سابقة على ظهور الإسلام لكنَّها كانت خافتة ضعيفة لم ترقَ إلى هذا المستوى الإسلامي الرفيع.

فهذا ورقة بن نوفل وقد رأى بلالاً الحبشيّ هو يعذب برمضاء مكّة ويقول: أحدٌ أحدٌ، فيمرّ عليه ورقه فيقول أحدٌ أحدٌ، والله يا بلال[٢٩]؛ ثُمَّ قال:

لقد نَصَحتُ لأقوامٍ وقلتُ لهم ... أنا النذيرُ فلا يَغرُرْكُمُ أحَدُ
لا تَعبُدُنّ إلهاً غيرَ خالقكم ... فإن دَعَوْكم فقولوا بيننا حَدَدُ
سُبحانَ ذي العرشِ سبحاناً نعوذ به ... وقبلُ قد سبّح الجُوديّ والجُمُدُ
مُسَخَّرٌ كلُّ ما تحت السماءِ له ... لا ينبغي أن يُناوِي مُلكَهُ أحَدُ
لا شيءَ مما ترى تبقَى بَشَاشَتُهُ ... يبقَى الإلهُ ويُودِي المالُ والوَلَدُ
لم تُغْنِ عن هُرْمُزٍ يوماً خزائنُه ... والخُلْدَ قد حاولتْ عادٌ فما خَلَدُوا
ولا سُلَيمانَ إذ دان الشُّعُوبُ له ... والجنُّ والإنسُ تَجْرِي بينها البُرُدُ

والشاعر أُميّة بن أبي الصلت الثقفي قد نظر في الكتب ولبس المسوح تعبُّداً وكان ممّن ذكر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والحنيفيّة وحرّم الخمر وشكّ في الأوثان، وهو الذي يقول[٣٠]:

كلُّ دِينٍ يومَ القيامةِ عند الله ... إلاّ دِينَ الحَنِيفةِ زُورُ

وكان النبي محمّد صلى الله عليه وآله ينشد القول[٣١]:

الحمدُ لله مُمْسانا ومُصْبَحَنا ... بالخير صَبَّحَنا ربِّي ومَسَّانا
رَبُّ الحنيفةِ لم تَنْفدْ خزائنُها ... مملوءةً طَبَّقَ الآفاقَ سُلْطَانا

ألاَ نبـيَّ لنـا مِنّـا فيُخبِرَنـا ... ما بعدَ غايتنا مـن رأس مَحْيانـا
بينَـا يُربِّيننـا آباؤنـا هَلَكُـوا ... وبيـنما نَقْتَنـي الأولادَ أفنانـا
وقد عَلِمْنا لَو أنّ العلـمَ ينفعنـا ... أنْ سوف يَلْحقُ أُخْرانا بأولانا

ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل قد اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبائحهم وكان يقول: «يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء وينبت الأرض ويخلقُ السائمة فترعى فيها وتذبحوها لغيرة))[٣٢]، وكان إذا خلص إلى بيت الله الحرام وتوجه إليه يقول: (لبيك حقّاً حقّاً، تعبّداً ورقّاً ؛ البرَّ أرجو لا خال، وهو مهجركن قال ! ثُمَّ يقول:

عُـذْتُ بـما عـاذَ بـه إبـراهِمُ ... مُـسْتَقْبِلَ الكعبـةِ وهـو قـائمُ
يقول أنفِي لـك عَـانٍ راغـمُ ... مهـما تُجَشِّمْني فـإني جَاشِـمُ

ثُمَّ يسجد))[٣٣].

كلّ ذلك كان له أثره في نفوس الناس، لذا نجد أكثر العرب لم يعترضوا على ما جاء به هؤلاء المتعبّدون من قريش ومن غيرهم؛ لأنَّهم كانوا يدينون بالحنيفيّة قبل أن يُدخلَ عمرو بن لحي الخزاعي الأصنام، لا بل جعلوا منها الوسيلة التي تقرّبهم إلى الله زلفى ايماناً منهم بوجود إله خالق لهذا الكون فأضفى ذلك على بنية العقل العربي هذا الإيمان بالله الواحد رغم عبادتهم للأوثان والأصنام.

ونجد غير هؤلاء من العرب من ينكر الخالق والبعث والنشور، ويسميهم الشهرستاني (معطلة العرب) ومنهم من يقّر بالخالق وحدوث العالم وينكر البعث والإعادة ومنهم من كان يعبد الملائكة والجنّ ويزعم أنَّها بنات

الله وشفعاء لهم عنده[٣٤].

ومن مجمل ذلك نجد الدين عند الجاهلين دينَ فطرة لا دين تلقٍّ، وقد اتّضح ذلك من إيمانهم بالله تعالى مع شيءٍ من الخوف منه والثقة به، قال عبيد أبن الأبرص[٣٥]:

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وقال لبيد في معلقته بمعنى قريب من ذلك[٣٦]:

فأقنع بما قسم المليكُ فإنَّما قسمَ الخلائقَ بيننا علاّمُها

ومن إيمانهم بالبعث والنشور قول زهير بن أبي سلمى[٣٧]:

فلا تكتمنَّ الله ما في صدوركم ليخفي ومهما يكتم الله يعلم

يؤخر فيُوضع في كتابٍ فيدّخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم

أما إيمانهم بحتمية الموت فقد جسدها عمرو بن كلثوم[٣٨]:

إنّا سوف تدركنا المنايا مقدرة لنا ومقدَّرينا

ويقول حاتم الطائي[٣٩]:

أ ماويّ ما أغنى الثراء عن الفتى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدرُ

وهذا طرفة بن العبد يبادر منيته بما يملك فيقول[٤٠]:

ألا أيها الزاجري احضر الوغى وان اشهد اللذات هل أنت مخلدي

فأن كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني أبادرها بما ملكت يدي

إذن لم تعد الصلة بين الأرض والسماء عند العرب الجاهليين بمستغربة، بل أنَّ موقع الاستغراب فيها أن يقوم بها رجلٌ من بينهم ويحيا حياتهم، في

حين أنَّهم لم يستغربوا لو صدرت عن كاهنٍ وقد أحاط نفسه بمجموعة من الأسرار[٤١].

ولم ينتهِ أثر الأديان على عرب الجاهليّة بالحنيفيّة والدعوة إلى التوحيد من خلال حكمائهم أو شعرائهم أو كهنتهم، بل تعدّى ذلك إلى دين اليهوديّة والنصرانيّة، فقد مارس أتباع هاتين الديانتين على المجمع العربي ضغوطاً كثيرة على كثيرٍ من القبائل العربيّة وخاصّة المجاورة للبلدان الأُخرى، من نحو قبائل اليمن والحيرة والغساسنة، فقد كان هؤلاء أكثر تأثيراً من غيرهم، فدخلت قبائل كثيرة منهم في الديانتين المسيحيّة واليهوديّة سواء كان ذلك قسراً أم رغبةً منهم؛ فقد كانت اليهودية في حمير، وبني كنانة، وبني الحارثة بن كعب وكندة، وكانت المجوسيّة في تميم وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة وكانت النصرانيّة في ربيعة وغسان وبعض قضاعة[٤٢]، وهم من أهل الجنِّ، وأنَّ الأحباش قد استولوا عليها سنة (٥٢٥م) واستطاعوا تنصير هذه القبائل، وعندما طرد الفرسُ الأحباشَ منها سنة (٥٩٧م) أدخلوا المجوسيّة فيها بعد أن استولوا عليها[٤٣].

فعندما دخلت هذه الأديان حياة العرب بدأت تنتقل إلى أعماق الجزيرة العربيّة بعدما كانت محصورة على حدودها المجاورة للبحر، فتوغّلت شيئاً فشيئاً لأسباب ربَّما كانت قهريّة أو غير ذلك، فوصلت اليهودية إلى يثرب والنصرانيّة إلى مكة، وغيرها من بلاد الحجاز، وربَّما كان توجّه هذه القبائل إلى هذه الديانات التوحيديّة؛ لأنَّها وجدت في عقولها ميلاً للتوحيد؛ لأنَّ العقل البشري دائماً ما يطلب الوحدة وراء التنوّع؛ ولذا نرى بعض المفكِّرين قد رقوا بقوّة عقولهم وحدها مفهوم الإله الواحد على الرغم من وجودهم في بيئات

مختلفة، لكن يجمعها هذا الهاجس المقيم دوماً في العقل البشري؛ لأنَّ الدين في واقعه وضع إلهي يستسيغه العقل البشري؛ لذا فإنّ هناك أطيافاً متعدّدة من العلماء والفلاسفة قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، من نحو الخطيب الروماني شيسرون، والفيلسوف الألماني كانط، وعالمي الاجتماع سبنسر وماكس ميلر وعالم الأنثروبولوجي تايلر[٤٤].

إذن فكر التوحيد الإلهي هي فكرة متجذّرة في العقل الإنساني، ولا يستطيع أن ينفكّ عنها، فقد توجد جماعات إنسانيّة من غير فنون ولا علوم، لكن لا توجد قط جماعات من دون دين أو عقيدة، إلَّا أنَّ هذه الجماعات ربّما تخرج في تفكيرها التوحيدي إلى قيم دينيّة أُخرى تحرفها عن هذا المسار الفطري لتألّه أشياءَ أُخرى تعتقد أنَّها توصلها إلى الذات الإلهيّة السامية، وتقرّبها منها زلفى، وربّما يكون ذلك بدوافع اخترعها دهاة ماكرون من الكهنة الذين لقوا من يصدّقهم من الحمقى والسفهاء؛ لتكتمل سيطرتهم عليهم روحيّاً وسياسياً[٤٥]، وهذا ما حدث فعلاً في الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، ففي الديانة اليهوديّة تعدّدت الآلهة تجاه الإله الواحد، وهو آتون، فقد اتخذ العبرانيون لأنفسهم آلهة أُخرى بعد أن استعاروها من الكنعانيين وباقي الشعوب السامية وأضافوا إليها بضعة آلهة أُخرى من عندهم.

يقول الدكتور روفائيل باتاي وهو عالم يهودي بهذا الصدد: (والأمر المدهش حقّاً هو أنَّ الاعتقاد بآلهة" ليليت" قد استمر حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد، بل بقى عاملاً قويّاً في الشعور والسلوك الدينيين)[٤٦]، وقال أيضاً: (وقد بلغت عبادة السابات "كآلهة أنثى تمثّل الزوجة والملكة " أوجهاً في القرن السادس عشر للميلاد)[٤٧].

أمّا ما حدث في المسيحيّة، فهو تجزئة الإلـه وتفتيتـه إلى الثـالوث المقـدّس الممثّل بالأب والابن وروح القدس.

هذه الثقافات وغيرها ممّا له علاقة بالدين كان لهـا أثرهـا الكبـير في بنيـة المجتمع العربي وبناء عقله وشخصيّته الفكريّـة، بـل إنَّ تعـاليم هـذه الأديـان وقيمها المعرفيّة سواء كانت حنفيّة أم يهوديّة أم نصرانيّة أم غيرها مـن الأديـان الأُخرى قد أسبغت على العقل البشري لبنات رئيـسة ومؤسّـسة لفكـر الإلـه الواحد، لذا وجدنا أنّ كثيراً مـن شـعراء الجاهليّـة عـلى غـير أديـان اليهوديّـة والنصرانيّة قد قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، وآمنوا بالبعث والحساب وغيرهـا ممّا لا عهد لكثـيرٍ مـن أبنـاء قبائـل العـرب وخاصّـة مـا كـان منهـا في قلـب الصحراء، لا على حافّاتها المجاورة للدول الأُخرى كالحبشة وفـارس والـروم والأقباط.

المصادر

١. الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، د. هاشم الطعّان - دار العلم للملايين - بيروت (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).

٢. الأغاني، لأبي فرج الاصفهاني، تحقيق: د. إحسان عباس، د. ابراهيم السعافين، الاستاذ بكر عباس - دار صادر - بيروت، ط٣ (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

٣. الأوائل، لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)

٤. تأريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر بن فروخ، دار العلم للملايين - بيروت، (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).

٥. تكوين العقل العربي، د. محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، ط٧، (١٩٩٨م).

٦. التوراة بين الوثنية والتوحيد، سهيل ديب، دار النفائس، بيروت، ط٢، (١٩٩٩م).

٧. حضارة العرب، د. غوستاف لوبون، نقله إلى العربيّة عادل ازعيتر، الهيئة المصرية للكتاب، (٢٠١٢م).

٨. الدين المقارن، أبو الفيض المنوفي، مطبعة نهضة مصر - القاهرة.

٩. الدين، بحوث تمهيدية لدراسة تأريخ الأديان، د. محمّد عبد الله دراز، دار القلم، بيروت، ط٣، (١٩٧٠م).

١٠. ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، (١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م).

١١. شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها، الشيخ أحمد الامين الشنقيطي، حققه وأتم شرحه: فاتن محمّد خليل اللبون، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

١٢. الصباحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥هـ - ١٠٠٤م).

١٣. العقل العربي وإعادة التشكيل، الدكتور عبد الرحمن الطريري، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر سلسلة كتاب الامه، ط١، (شوال - ١٤١٣هـ).

١٤. علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب ؛ الدكتور عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢ (١٩٨٩م).

١٥. في اللهجات العربيّة القديمة، د. ابراهيم السامرائي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، (١٩٩٤م).

١٦. كتاب الحيوان، تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٣، (١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م).

١٧. لغة قريش، دراسة اللهجة والأداء، د. مهدي حارث الغانمي، دار الشؤون الثقافية العامّة، سلسلة الفكر العراقي الجديد، أكاديميون جدد، بغداد، (١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).

١٨. المعارف، ابن قتيبة، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، (١٩٦٠م).

١٩. المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، منشورات الشريف الرضي.

٢٠. مقالات في تأريخ العربي، د. داود سلوم، وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، (١٩٩٨م).

٢١. الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: محمّد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط٢، (١٩٥٦).

٢٢. المنمق في أخبار قريش، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥هـ-٨٥٩م)، صححه وعلّق عليه خورشيد أحمد قارون، عالم الكتب، بيروت، ط ١، (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

٢٣. الوثنية والأديان، د. مصطفى عبده، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢ (١٩٩٩م).

الهوامش

(١) العقل العربي وإعادة التشكيل، د. عبد الرحمن الطريري: ٦٧.

(٢) تكوين العقل العربي، د. عابد الجابري: ٧٧.

(٣) مقالات في تاريخ النقد، د. داود سلوم ٢٣-٢٤.

(٤) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: ٧٥.

(٥) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس: ٥٢-٥٣.

(٦) المصدر السابق: ٥٢.

(٧) الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، د. هاشم الطعان: ٢٥٧.

(٨) ينظر: ديوانه.

(٩) في اللهجات العربية القديمة، د. ابراهيم السامرائي: ٢٣.

(١٠) حضارة العرب، غوستاف لوبون: ٨٨.

(١١) لغة قريش، دراسة في اللهجة والأداء، د. مهدي حارث الغانمي: ٤٥.

(١٢) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس:٥٢.

(١٣) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

(١٤) تأريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ: ١٥٩.

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) تأريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ: ١٥٩.

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) الحيوان الجاحظ ٤: ٤٧٦-٤٧٧.

(١٩) المفضل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي ٦: ٤٦٦.

(٢٠) المنمق، ابن حبيب البغدادي: ١٥٤؛ الاغاني أبو الفرج الأصفهاني ٣: ٨٤.

(٢١) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب: ٩.

(٢٢) الأوائل، العسكري: ٣٩، المنمق، البغدادي: ٣٢٧، المفضل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي ٦: ٢٥٢، تأريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمرو فروخ: ١٥٨، الدين المقارن، أبو الفيض المنوفي: ١٤٤.

(٢٣) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب (مقدمة المحقق د. عادل العوا): ٧٨.

(٢٤) المفضل في تأريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي ٦: ٦.

(٢٥) النهاية في غريب الحديث والأثر ٢: ١٤٨.

(٢٦) لسان العرب، ابن منظور ٤: ٤٥٩-٤٦٠.

(٢٧) المصدر السابق ٤: ٤٦٢.

(٢٨) عالم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب والعوا: ١٠٦.

(٢٩) الأغاني، أبو الفرج الاصفهاني ٣: ٨٣.

(٣٠) المصدر السابق ٤: ٩٧.

(٣١) المصدر السابق ٤: ١٠٢.

(٣٢) الأغاني، أبو الفرج الاصفهاني ٣: ٨٤.

(٣٣) المصدر السابق ٣: ٨٤.

(٣٤) الملل والنحل، الشهرستاني ٢: ٦٥.

(٣٥) شرح المعلقات العشر، الارزني: ١٠٧.

(٣٦) المصدر السابق: ٢٢٨.

(٣٧) المصدر السابق: ١٠٧.

(٣٨) المصدر السابق: ٧٤.

(٣٩) المصدر السابق: ١١٤.

(٤٠) المصدر السابق: ٥٣.

(٤١) تأريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د. عمر فروخ: ١٦٠.

(٤٢) المعارف، ابن قتيبة: ٦٢١، التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود ١: ٤٢.

(٤٣) حضارة العرب، غوستاف لوبون: ٩٤.

(٤٤) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب: ٧٩، الدين، د. عبد الله دراز: ٣٤-٣٥.

(٤٥) الوثنية والأديان، د. مصطفى عبده: ٢٣.

(٤٦) التوراة بين الوثنية والتوحيد، سهيل ديب: ٤٧.

(٤٧) المصدر السابق.

العقل بين سياق النصّ وأدلجة التفكير

أهل البيت عليهم السلام مثالاً

أ. د. عبد الحسن علي مهلهل(*)

ملخص البحث

يحتلُّ العقلُ دورا مهما في تبيان الفكر المبدئي للإنسان، إذ ارتبط بالفكر الإنساني عموماً، والفكر الديني على وجه الخصوص، حيثُ يشكِّل المعتقد الديني أهميّة كبرى في التفكير الإنساني أينما وجِد؛ وهذا هو المحور الجوهري الذي يعتمد هذا البحث، آذ لا يمكن إخفاء الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في بيان دور العقل وأثره. وإنَّ البحث في هذا المجال يحتِّم عليَّ أمرين:

الأوّل: الاطّلاع على أهميّة العقل في الفكر العربي المعاصر من خلال ما قدّمه الباحثون العرب المعاصرون من رؤى.

الثاني: الردّ على هذه الرؤى بما تبنّاه الإمام علي عليه السلام من فكر عن أثر العقل في أدلجة الفكر الإسلامي في ضوء نظرته المتحرّرة من القيود الأُخرى التي تمسك بها أغلب المفكِّرين أو الفلاسفة على مرّ الأجيال، بوصفه إماماً معصوماً رأيه حجّة علينا.

(*) أُستاذ في كليّة الآداب جامعة ذي قار.

كما تمثّل محنة العقل في الفكر العربي المعاصر مشغلا فكريا يرتبط به فهم الحضارات، فالحضارة المصرية القديمة هي حضارة (ما بعد الموت)، أمّا الحضارة اليونانيّة فهي حضارة (العقل)، أمّا الحضارة العربيّة فهي حضارة (النصّ).

مدخل

ارتبط العقل على مرّ العصور منذ نشوئه بالفكر الإنساني عموماً، والفكر الديني على وجه الخصوص، وظلّ الإنسان حائراً، أو متردّداً، يفكّر فيما حوله من الظواهر الكونيّة، وهنا واجهته القضيّة الكبرى، وهي قضيّة الوجود وما يتّصل بها من الاعتقاد الديني الذي يقود حتماً إلى حقيقة الخالق الوحيد الذي لا يشاركه أحدٌ في ذلك الوجود؛ وتباين موقف الإنسان على مرّ العصور أيضاً من هذه القضية بين مهتدٍ بعقله إلى الحقيقة الكبرى وبين مضلٍّ، متجاوزاً عقله إلى بدائل أُخرى ارتضاها هو لنفسه؛ لتحل محلّ الله تعالى، خالق كلّ شيء؛ ومن هنا بدأ الصراع بين قيم الخير والشر، وخاض الفلاسفة والمتكلّمون والعلماء في ذلك الصراع، وفي تلك المسألة، ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، وبرزت إشكالية ذلك الصراع أمام الإنسان نفسه وربّما وقع هو نفسه ضحيّة لتلك الإشكاليّة، وجاء الحسم من الله تعالى شأنه؛ ليفصل بين المتصارعين ويضع الإنسان في الوضع الطبيعي الذي أوكله تعالى له؛ وذلك من خلال إرسال الرُسُل والأنبياء عليهم السلام إلى بني آدم.

ويُشكِّل المعتقد الديني أهميّة كبرى في التفكير الإنساني أينما وجِد ويظلّ تفكيره بهذه القضية قائماً بين أمرين: هما: العقل والنصّ، وإذا كان المسلمون على وجه الإجمال متفقين على ضرورة تأسيس العقيدة على العقل، إلّا أنّه أي (العقل) قد يتحول إلى تابع أعمى للنصّ يلتزم بظاهره أو متشابهاته من دون تأويل وتوجيه، ومن دون التفات إلى مصادمة هذه الظواهر لأحكام العقل؛

لأنَّ الرُسُل والأنبياء عليهم السلام قد ألزموا الناس أوّلاً بحجيّة العقل وأثره في الاهتداء إلى الحقيقة المنشودة.

وعن أهمية العقل في هذا المضمار ما رواه الكليني في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن أوّل الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها لا ينتفع شيء إلَّا به (العقل) الذي جعله الله زينة خلقه ونورا لهم، فبه عرف العباد خالقهم، وإنهم مخلوقون...).

أما الاتجاه الثاني الذي أحكم سيطرته على التفكير الإنساني هو الاتجاه النصوصي الذي تجاهل دور العقل؛ فألغاه واستبدله بالنصّ الديني لإقامة العقيدة الدينية والمقصود هنا بالنصّ الديني هو: النصّ القرآني، والسنة النبوية المطهرة بوصفهما مصدرا من مصادر المعرفة الإسلامية عند الجميع يلزم قبولها.

إنَّ البحث في هذا المجال يُحتِّم عليَّ أمرين:

الأوّل: الإطّلاع على أهميّة العقل في الفكر العربي المعاصر من خلال ما قدّمه الباحثون العرب المعاصرون من رؤى.

الثاني: هو الردّ على هذه الرؤى بما تبنّاه الإمام علي عليه السلام من فكرٍ عن أثر العقل في أدلجة الفكر الإسلامي في ضوء نظرته المتحرّرة من القيود الأُخرى التي تمسّك بها أغلب المفكرين أو الفلاسفة على مرّ الأجيال، بوصفه إماماً معصوماً رأيه حجّة علينا.

محنة العقل في الفكر العربي المعاصر

لست هنا بصدد إعادة ما كتبه الباحثون العرب المعاصرون حول قضيّة العقل وأثره في تبنّي الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وأثر كلّ ذلك في تقديم التراث العربي الإسلامي إلى الأجيال اللاحقة، وما أثارته تلك المباحث من استفزاز

على المستوى الفكري العربي المعاصر في كثيرٍ من الأحيان؛ إذ أنَّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهةٍ، وحواره مع النصّ من جهةٍ أُخرى، وإنّ تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله معه بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية اقتصاديّة، واجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة هو الذي انشأ الحضارة، ((وللقرآن في ثقافتنا دورٌ حضاري لا يمكن تجاهله في تشكيل طبيعة هذه الحضارة وتحديد طبيعة علومها، وإذا صحّ لنا بكثيرٍ من التبسيط أن نختزل الحضارة في بُعدٍ واحدٍ من أبعادها لصحّ لنا أن نقول إنّ الحضارة المصريّة القديمة هي حضارة (ما بعد الموت)، وأنَّ الحضارة اليونانيّة هي حضارة (العقل)، أمّا الحضارة العربيّة فهي حضارة النصّ))[1]، ومن هنا كان التأويل يُمثِّل الوجه الآخر للنصّ في الحضارة العربية، والأداة المهمّة في انتاج المعرفة.

ولا أود هنا الذهاب إلى ما يُمثِّله النصّ في الحضارة الإسلاميّة في مراحلها الأُولى التي تشكّلت في عهد النبي العظيم محمدﷺ، أو في عهد الخلفاء الذين جاؤوا من بعده حتى قيام أمير المؤمنين عليعليه السلام بالأمر، وللأسف الشديد لم تمهله الحروب التي شنّها خصوم الدولة الجديدة من (الناكثين والمارقين والباغين) أن يأخذ الخطاب الرسمي الصحيح مساره الجديد الذي ظل مغيّباً طيلة العهود الثلاثة التي سبقت حكومة الإمامعليه السلام ولكن هذا لا يعني أبداً أنَّ أمير المؤمنين كان مغيّباً - وإن كان الموقف الرسمي يتمنّى ذلك- لأنَّ الحاجة أحياناً تقتضي الاستعانة به في حلّ كثيرٍ من المشكلات التي واجهت الخليفة الثاني على وجه الخصوص، حتّى قال قولته المشهورة: (لَا أَبْقَانِيَ اللهُ لِمُعْضِلَةٍ لَمْ يَكُنْ لَهَا أَبُو الْحَسَنِ).

ولقد أشرنا قبل قليل أنَّ المعتقد الديني قد توسّط بين العقل والنصّ، وعلى الرغم من أنَّ المسلمين قد اتفقوا - على وجه الإجمال- على ضرورة تأسيس العقيدة على العقل؛ وذلك لأنَّ في النقل والنصوص الدينيّة الكثير من الظواهر التي توجب الأخذ بظاهرها الالتزام بما هو معلوم بالضرورة العقليّة والشرعيّة، إلَّا أنَّ كثيراً ما يغفل بعضٌ عن هذا الأصل الأصيل فيتحوّل إلى تابعٍ أعمى للنصّ يلتزم بظواهره ومتشابهه من دون تأويلٍ وتوجيهٍ ومن دون التفاتٍ إلى مصادمة هذه الظواهر لأحكام العقل القطعية، التي لولاه لما قامت على الإنسان حجّة في بداية الأمر؛ لأنَّ الإنسان يقبل الشريعة وينظر في دعوى مدّعي الرسالة والنبوّة بإلزام العقل وحجّته، وفي ذلك روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «إِنَ أَوَّلَ الْأُمُورِ ومَبْدَأَهَا وقُوَّتَهَا وعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ ونُوراً لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وأَنَّهُ الْبَاقِي وهُمُ الْفَانُونَ واسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وأَرْضِهِ وشَمْسِهِ وقَمَرِهِ ولَيْلِهِ ونَهَارِهِ وبِأَنَّ لَهُ ولَهُمْ خَالِقاً ومُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ ولَا يَزُولُ وعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ»[٢].

ويبدو جليّاً أهميّة العقل في بيان حياة الإنسان على كلّ المستويات العقائديّة والفكريّة وما يتشظّى عنها من مستوياتٍ أُخرى؛ كما يبدو واضحاً أيضاً تنبّه الفكر الديني الأوّل ممثلاً بالإمام الصادق عليه السلام إلى إحدى أهم القضايا التي استوقفت المفكّرين على مرّ العصور، كما يبدو لي أنَّ الفكر الإمامي لم يكن منغلقاً على نفسه فهو يتحدث عن الإنسان بأوسع المديات، وفي رواية أُخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً تشير إلى أهميّة الاتصال بين الله

تعالى والبشر وضرورة دوام ذلك الاتصال ما دعت الحاجة إلى ذلك، أو قل ما حصل ارتباك وانحراف في حياة الإنسان على المستويات كافّة وأولها: التوحيد؛ لأنَّ به يتمكن الإنسان من النفاذ إلى صالة الاستقرار، والرواية طويلة مفادها حاجة الإنسان إلى الرُسُل والأنبياء، يقول عليه السلام: «ثَبَتَ أَنَّ لَهُ سُفَرَاءَ فِي خَلْقِهِ يُعَبِّرُونَ عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وعِبَادِهِ ويَدُلُّونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ ومَنَافِعِهِمْ ومَا بِهِ بَقَاؤُهُمْ وفِي تَرْكِهِ فَنَاؤُهُمْ- فَثَبَتَ الْآمِرُونَ والنَّاهُونَ عَنِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ والْمُعَبِّرُونَ عَنْهُ جَلَّ وعَزَّ وهُمُ الْأَنْبِيَاءُ عليهم السلام وصَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ حُكَمَاءُ مُؤَدَّبِينَ بِالْحِكْمَةِ مَبْعُوثِينَ بِهَا غَيْرَ مُشَارِكِينَ لِلنَّاسِ عَلَى مُشَارَكَتِهِمْ لَهُمْ فِي الْخَلْقِ والتَّرْكِيبِ فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْوَالِهِمْ مُؤَيَّدِينَ مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ ثُمَّ ثَبَتَ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ وزَمَانٍ مِمَّا أَتَتْ بِهِ الرُّسُلُ والْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ والْبَرَاهِينِ لِكَيْلَا تَخْلُوَ أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ وجَوَازِ عَدَالَتِهِ»[٣]، ((وهذه الرواية وإن كانت نصّا دينيّاً فمن الواضح أنَّ الحجّة فيها حجّة عقليّة محضة، فالإمام عليه السلام يتحدث هنا بوصفه يكشف البرهان العقلي الدال على لزوم النبوّة والبعثة، وهو برهان يدركه كلّ العقلاء بعقولهم السليمة))[٤].

والعقل لا يلغي ما سواه في إثبات المعارف كافّة، ولقد ذهب السيد الخميني قدس سره إلى أنَّ إثبات المعارف كالتوحيد، والمعاد، والنبوة، بل مطلق المعارف إلى ((النقل من دون العقل عند المحدثين ممّن استوقفتهم هذه القضية، لهو من غرائب الأُمور التي يجب أن يستعاذ بالله منها))[٥].

ويبدو لي - بهذا التصور- أنَّ السيّد الخميني قدس سره، قد أدرك حجم الغربة التي وقع فيها المثقف الإسلامي المعاصر بسبب استقباله للمؤثرات الخارجيّة الوافدة من الغرب بشكلٍ مباشر، أو غير مباشر، فالمؤثر المباشر جاء نتيجة

إغراء أدوات الحداثة للمشتغلين بحقول الفكر الإسلامي وذلك باستعمالها وإسقاطها عليه ممّا أوقعهم ذلك الأمر بالتناقض.

ولعلّ أخطر قضية برزت أمام هؤلاء أو عندهم هي أنَّهم نظروا للدين نظرة ميتافيزيقية وأيدولوجية ذات حمولة أسطورية، خارجة عن حدود العقل، وقام التفسير عند هؤلاء للظواهر الكونية على النظرة الماديّة الواهية، إنَّ مثل هذا المؤثر قد فرض نفسه على مساحة واسعة من الفكر العربي المعاصر، لكنَّه تعرّض للاستلاب والتغريب عن الواقع التاريخي والاجتماعي الذي يتّصف بوصفة إسلاميّة لا يمكن تجاهلها؛ لذا بدت أفكاره غير منسجمة معه، ويتجلّى هذا التوجّه باستثمار مظاهر الحداثة الغربية لا سيّما التفكيكيّة منها، وما جاء بعدها من مناهج أُخرى كالظاهراتية وفي هذا الاتجاه ذهب نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون، وبرهان غليون وآخرون[٦].

وتتميز وجهة نظر هؤلاء المفكّرين بمحاولة نزع القداسة عن الفكر الإسلامي استجابة للمؤثر الغربي الحداثي، لذا تتكرر عندهم أنَّ النبوّة وقيم السماء لا تخضع للعقل وأنَّها محمولة بحمولات أسطورية، ولقد تجرأ بعضهم على الوحي أو النبوّة وبالخصوص على شخصيّة الرسول الأعظم محمّدﷺ، فحاولوا أن يضعوه بجانب المفكرين والعلماء وهم بذلك ينون إخضاعهﷺ إلى منطق الخطأ والصواب فلم يؤمنوا بعصمتهﷺ[٧]، ومثل هذه التصورات الخاطئة ليست جديدة في التفكير الإسلامي؛ فقد نقل بعض المُفسّرين عن عائشة ((أن يهودياً قد سحر النبيﷺ، فأثّر به ذلك حتى يخيل إليه أنَّه يفعل الشيء ولا يفعله...)).

أقول: إنَّ تلك تشبه هذه من محاولة التمسّك بحبال واهية، ولقد كان الفكر الإمامي المعاصر متيقّظاً لردّ مثل هذه المطاعن عن الفكر الإسلامي السليم مُتمثِّلاً بفكر الرسول والأئمّة الأطهار عليهم السلام، فللشيخ الطوسي قدس سره رد هذه القصص واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُورًا﴾ الفرقان/ ٨، أمّا العلامة الطباطبائي قدس سره فقد ذهب في: (الميزان في تفسير القرآن) إلى أنَّه لا مانع من قبول الروايات التي تفيد بأنَّ النبي صلى الله عليه وآله قد سحر ما دام المقصود أنَّه أُصيب بضرر السحر في بدنه لا في عقله[٨]، ويجب أن لا يختلف اثنان من المؤمنين على تنزيه النبي صلى الله عليه وآله عن كلّ ما يمسه، لأنَّه أكمل الناس عقلاً وأرجحهم حلماً.

إنَّ السيد الطباطبائي في طروحاته الفلسفيّة في تفسيره آنف الذكر، والسيد محمّد باقر الصدر قدس سره في معارفه الحديثة، وأفكاره التي تحمل فرادة المفكِّر، والفيلسوف، وعالم الإجتماع، والمفسِّر، ورجل الدين، وغيرهما من المجددين قد أثبتوا وهن الفكر القادم من الغرب الذي يحاول أن يلغي الخصوصيّة الإسلاميّة ويتجاهل هويتها المعرفيّة بقصدٍ أو بآخر، وربّما أثارتني المقارنة التي طرحها أحد الباحثين[٩]، بين اثنين من رموز العقل العربي الحديث، هما: الإمام الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره والدكتور نصر حامد أبو زيد في قضيّة نظرة كلّ منهما إلى النصّ القرآني.

وخلاصة الأمر، إنَّ نصر حامد أبو زيد قد تحدّث عن النصّ القرآني في كتابه: (مفهوم النصّ)[١٠] خارج حدود القداسة التي يتّصف بها القرآن الكريم، ففي قوله: مثلاً: (إنَّ القرآن الكريم نصّ لغوي، بل كتاب العربيّة الأكبر وأثره الأدبي الخالد) وقوله في بيان منهج التحليل الواجب تطبيقه على

القرآن الكريم: (... ويمكن اعتبار منهج التحليل اللغوي هو المنهج الإنساني الوحيد الممكن لفهم الرسالة وفهم الإسلام)، ووصف القرآن بأنّه: (تشكل في الواقع والثقافة في فترة تزيد على العشرين عاماً...)، أمّا ظاهرة الوحي فقد تحدّث عنها في الربط بينها وبين الثقافة العربيّة الجاهليّة المرتبطة بالسحر والكهانة، وعلينا أن نفرق بين تناول نصر حامد أبو زيد للنصّ القرآني وبين تناول السيد الصدر، إذ إنَّ اختلاف الانتماء الفكري لكلّ منهما قد أدلج نمط التفكير عندهما، فالسيد الصدر (رض) ينظر للنصّ القرآني على أنّه نصٌّ مقدّس، وأنّه كلام الله تعالى وإن (نزل بلسان عربي مبين)؛ فاللسان هنا يعني اللغة ولا يعني الانتماء الشخصي؛ أما نصر حامد أبو زيد؛ فإنّه ينظر للنصّ بوصفه مُنتجاً أدبيّاً لا يختلف عن بقيّة النصوص الأُخرى إلّا بتفوقه العالي؛ فالفرق واضحٌ بين تأثّر القرآن الكريم بالظروف الموضوعيّة المحيطة به وبين فكرة مراعاته لتلك الظروف، يقول: ((إنّنا ومنذ البداية لابدَّ أن نفرق بين فكرة تأثر القرآن الكريم وانفعاله بالظروف الموضوعية من بيئة وغيرها بمعنى انطباعه بها، وبين فكرة مراعاة القرآن لهذه الظروف بقصد تأثيره فيها وتطيرها لصالح الدعوة؛ فإنَّ الفكرة الأولى تعني بشريّة القرآن، بخلاف الفكرة الثانية التي تعني شيئاً من ذلك؛ لأنَّ طبيعة الموقف القرآني الذي يستهدف التغيير، وطبيعة الأهداف والغايات التي يرمي القرآن الكريم إلى تحقيقها قد تفرض هذه المراعاة))[11]، والسيد الصدر في ذلك لا يخرج عن دائرة الفكر الإمامي الذي عالج - كما مرّ بنا على لسان الإمام الصادق عليه السلام - أهميّة العقل في ادراك الأشياء على مستوى تقبل النصّ، فهو أي: (الصدر) يؤكّد مراعاة الخطاب القرآني الكريم بوصفه رامياً لهداية العقل الإنساني أوّلاً، يقول ((فليس من

الضروري لكتاب هداية من هذا القبيل أن يشجب كلّ الوضع الذي كان سائداً قبله؛ لأنَّ الإنسانيّة مهما تفسد وتنحرف عن طريق الفطرة فهي لا تفسد كلها))[١٢].

إذنْ هي محنة العقل في تلقّي النصّ في سياقه الذي جاء فيه، ولكن أيَّ نصٍّ هو الذي يحرك العقول ويستفزها؟ النصّ الفريد الذي يمتلك صفتي القداسة والتفرد؛ وإذا كان النصّ مقدساً أليس من الواجب تجنب الخوض في غماره لقداسته؟ ويأتي الجواب بالإيجاب؛ فالذي فوض العقل الإنساني أن يبحث في ذلك النصّ هو النصّ نفسه، لما فيه صفة الإعجاز والتحدّي للقوم الذين يحملون صفات النصّ اللغويّة نفسه.

إذن هو سؤال حول ماهيّة النصّ وكيفيّة التعاطي معه؛ فالصراع الفكري - آنف الذكر- هو الذي أثاره نصّ مثل القرآن الكريم، هو ليس جديداً، فقد تمتد جذوره إلى أيام طه حسين ورفاقه، وهو ((صراع بين موقفين من النصّ وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأُسطورة؛ وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين))[١٣]. وواضح أنَّ (نصر حامد) قد تبنّى الخيار الثاني.

النص هو المدخل

يقول الدكتور علي حرب في كتابه: (نقد النصّ)[١٤]: ((تقوم استراتيجيّة النصّ على جملة من الألاعيب وإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آليات في الحجب والإقصاء، أو في التبديل والنسخ، والنصوص سواءٌ في ذلك وإن

تفاوت نصّ عن آخر في القوة والشدة، وهنا مكمن السر في النصّ، أعني أنّه يخفي استراتيجية ولا يفضي بكل مدلولاته، ولهذا فأنا أذهب إلى أنَّ قوة كلّ النصّ هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه أو إحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه، من هنا يقوم التعامل مع النصّ على كشف المحجوب، أي على كشف الأوراق المستورة أو المستندات السريّة، فما يحجبه القول ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بداهته المتحججة، هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة، وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة)) من جهةٍ أُخرى تتماثل النصوص من حيث كونها تشكلات خطابية، فتحليل الخطاب المتواري خلفها قد يكشف أنَّها أي: (النصوص) إلى تباين هوياتها، وانتماءاتها الفكرية تستخدم آليات الخداع أو الحجب من خلال تقنيات الخطاب نفسه كالمجاز مثلاً، وما يندرج تحته من آليات بلاغيّة أُخرى، وحتّى النصوص الفلسفيّة التي تروم الإقناع والحجاج لا تخلو من ذلك التوجّه، وطبعاً هذا الأمر لا يمكن أن يلغي تمايز الثقافات واختلافها وتباعد العصور التأريخية، وبالمقابل يصعب وضع الحواجز بين الميادين التي ولدت في رحمها النصوص، فالنصوص قد لا تكون كما نريد لها أن تكون، بل لها مخاتلتها، فهي عصيّة على التحديد والتأطير والتصنيف، قد تنصهر في نصٍّ واحد لغات وخطابات لا عدَّ لها ولا حصر، وقد تتداخل فيه أزمنة وعصور وثقافات متباعدة[١٥].

لقد أثار العقل العربي المعاصر جدلاً واسعاً مع بعضه قد يخلو في بعض الأحيان من صفة الحوار؛ فالجدل الذي أثاره مشروع: حسن حنفي في كتابه: (من العقيدة إلى الثورة) الصادر عامّ ١٩٨٨م، ومحمّد أركون في كتاباته

الفكرية التي حاول فيها أعادت إنتاج الخطاب الإسلامي ومحمّد عابد الجابري في كتابه الشهير: نقد العقل العربي، بأجزائه الثلاثة؛ ثُمَّ جلال صادق العظم في كتابه (دفاعاً عن الماديّة والتاريخ) وغير هؤلاء، هو جدلٌ يبحث في كينونة النصوص وموقف العقل منها، والواقع يشير إلى أنَّ هؤلاء، لاسيّما أركون والجابري قد نظرا إلى الفلسفة التي أنتجها العقل العربي بمنظار أرسطو، أو بمنظار ديكارت، أو من خلال عقلانيّة علمية صرفة، فقد حكموا على النتاج الصوفي مثلاً بأنَّه غير عقلاني ولم يتحرروا من الأحكام المسبقة، وربّما تأثروا بالفكر اليوناني أو الغربي في ذلك، ولو أنَّهم تحرروا من ذلك لوجدوا اللامعقول معقولاً؛ ولتعرّفوا على ماهيّة العقل العربي فلا يجب أن نحاكم العقل العربي من خلال عقلانيّة الآخرين كاليونان أو الغرب بل علينا أن ننظر إلى التجربة الفكريّة عندنا، ومن خلالها نحاكم العقل العربي ونتعرف على ماهيته[١٦]، وطبعاً لا أريد أن أُحاكم هؤلاء وغيرهم ؛ فقد تعرضوا للمحاكمة الفكريّة ما يكفي ويغني عن القول[١٧].

فكر أهل البيت عليهم السلام مثالاً

لقد أجهد النقاد المعاصرون من أمثال محمّد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد البحث في الفكر الإسلامي وتقديم فكرة تكاد تكون مشوهة عن العقل العربي وطرائق اشتغاله؛ ولقد تصدّت بعض الأقلام الزكيّة للدفاع عنه والوقوف بوجه ذلك التطرّف الفكري الذي لم يفتأ أن يذكر الفكر الإمامي بالنقد أحياناً أو القصور أحياناً أُخرى، ولمّا كان النقاش والحوار مع هؤلاء أساسه قضيّة العقل وأثرها في التراث الفكري الإسلامي عموماً والفكري الشيعي بشكلٍ خاصّ من خلال تقديمهم بعض النصوص القرآنيّة في شأن

العقل وحضوره في بناء أُسس المعتقد الديني الإمامي؛ وليس هناك مثيل في الفرق الإسلاميّة الأُخرى ما نجده في الفكر الامامي المعاصر الذي هو تجسيد حي لفكر أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد طرح العلامة محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩ هـ) في موسوعته الحديثيّة (الأُصول في الكافي)، وهي أشهر الموسوعات عند الإماميّة؛ فقد طرح كتاب: (العقل والجهل)، الذي يتضمن أربعة وثلاثين حديثاً في قيمة العقل، وأثره في تأسيس المعرفة الإنسانيّة، واستدل بأقوال الأئمّة عليهم السلام[١٨]؛ فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام قد أشار في أكثر من موضع إلى ذلك، يقول في صفة الله تعالى: «**هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ أَحَقُّ وأَبْيَنُ مِمَّا تَرَى الْعُيُونُ لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونَ مُشَبَّهاً ولَمْ تَقَعْ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونَ مُمَثَّلًا...**»[١٩]، فالعقل أحد وسائل التدبّر والتفكّر في كلّ شيء حتّى في بيان صفة الخالق تعالى، لكنّه أي: العقل إذا تمكّن أن يدرك الأشياء بما أودعه الله تعالى فيه من أسرار؛ فإنَّه عن إدراك صفات الخالق ربّما يكون عاجزاً، وقوله عليه السلام: «**فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومٌ لَا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ ولا نَوْمٌ لَمْ يَنْتَهِ إِلَيْكَ نَظَرٌ ولَمْ يُدْرِكْكَ بَصَرٌ أَدْرَكْتَ الْأَبْصَارَ وأَحْصَيْتَ الْأَعْمَالَ وأَخَذْتَ بِالنَّوَاصِي والْأَقْدَامِ ومَا الَّذِي نَرَى مِنْ خَلْقِكَ ونَعْجَبُ لَهُ مِنْ قُدْرَتِكَ ونَصِفُهُ مِنْ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ ومَا تَغَيَّبَ عَنَّا مِنْهُ وقَصُرَتْ أَبْصَارُنَا عَنْهُ وانْتَهَتْ عُقُولُنَا دُونَهُ وحَالَتْ سُتُورُ الْغُيُوبِ بَيْنَنَا وبَيْنَهُ أَعْظَمُ...**»[٢٠].

لم ينته العقل على أهميته إلى أدراك حقيقة ما تغيب من قدرة الله تعالى عن خلقه، وينقطع العقل فيظل مبهوراً مغلوباً منقطع النفس إزاء قدرته تعالى، فإذا للعقل الحق في تدبر صفات الخالق العظيم فحري به أن يتدبّر ما دونه؛ فقد قال عليه السلام: «**فَسُبْحَانَ الَّذِي بَهَرَ الْعُقُولَ عَنْ وَصْفِ خَلْقٍ جَلَّاهُ لِلْعُيُونِ...**»[٢١]،

ويُحرّك الإمام عليه السلام مكامن العقول في التفكّر بوحدانيّة الخالق وعظمته، وأنّه لا يضاهيه، أو يشاركه في ذلك أحدٌ، وهذه مسألة شغلت فكر الإمام عليه السلام؛ لكثرة المخالفين في ذلك أو المتردّدين؛ كان ذلك لإثبات أنَّ الصانع أو الخالق الواحد ومطلق المعارف الأُخرى هي حقّ مطلق للعقول كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني (رض)؛ ففي قوله عليه السلام ما يدل على ذلك: «وَلَيْسَ فَنَاءُ الدُّنْيَا بَعْدَ ابْتِدَاعِهَا بِأَعْجَبَ مِنْ إِنْشَائِهَا واخْتِرَاعِهَا وكَيْفَ ولَوِ اجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَوَانِهَا مِنْ طَيْرِهَا وبَهَائِمِهَا ومَا كَانَ مِنْ مُرَاحِهَا وسَائِمِهَا وأَصْنَافِ أَشْبَاحِهَا وأَجْنَاسِهَا ومُتَبَلِّدَةِ أُمَمِهَا وأَكْيَاسِهَا عَلَى إِحْدَاثِ بَعُوضَةٍ مَا قَدَرَتْ عَلَى إِحْدَائِهَا ولَا عَرَفَتْ كَيْفَ السَّبِيلُ إِلَى إِيجَادِهَا ولَتَحَيَّرَتْ عُقُولُهَا فِي عِلْمِ ذَلِكَ وتَاهَتْ وعَجَزَتْ قُوَاهَا وتَنَاهَتْ»[٢٢].

وينبغي أن تكون العقول متيقّظة؛ لتلقف الحقائق والمعارف، وأخطر ما تمرّ به هو سباتها، ويعدُّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ذلك خطراً كبيراً على الإنسان يستحق الاستعادة؛ إذ يقول: «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وقُبْحِ الزَّلَلِ»[٢٣]؛ فخمول العقل يساوي في خطره قبح الوقوع بالخطأ الفاحش، هذه المنظومة المعرفيّة التي أقام الإمام عليه السلام عمادها على أساس عقلي نجدها لامعة في فكر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، كالإمام الباقر، والإمام الصادق، والإمام الكاظم، والإمام الرضا، والإمام علي الهادي عليهم السلام؛ ففي أحاديث أهل البيت عليهم السلام ما يصرّح بأنَّ العقل هو الحجّة المطلقة والدائمة على الخلق حتّى بعد مجيء الرسالات وبعث الأنبياء؛ يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في شأن العقل وأهميّته: «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ وإِفْطَارُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ صَوْمِ الْجَاهِلِ وإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُخُوصِ الْجَاهِلِ ولَا بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ولَا نَبِيّاً حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ ويَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ أُمَّتِهِ»[٢٤].

وقال ﷺ: «إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالِهِ فَانْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ»(٢٥).

وقال الإمام الباقر عليه السلام: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ وعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ»(٢٦) وللإمام موسى الكاظم عليه السلام رسالة خاصّة في بيان صفة العقل يطلق عليها (الوصيّة الذهبيّة)، صرّح فيها الإمام بفضل العقل على سائر الأشياء الأُخرى، أمّا الإمام علي الهادي عليه السلام، فقد استخدم العقل ودوره في إثبات حجيته على خلق الله، وأحقيّته بالإمامة، وفي المسألة التي جرت بين العالم الشيعي اللغوي (ابن السكيت -٢٤٥ هـ، والإمام علي الهادي عليه السلام بتحريض من المتوكّل العباسي بقصد احراج الإمام أمام الحاضرين): «قَالَ الْمُتَوَكِّلُ لِابْنِ السِّكِّيتِ اسْأَلْ ابْنَ الرِّضَا مَسْأَلَةً عَوْصَاءَ بِحَضْرَتِي فَسَأَلَهُ فَقَالَ لِمَ بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بِالْعَصَا وَبَعَثَ عِيسَى بِإِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى وَبَعَثَ مُحَمَّداً بِالْقُرْآنِ وَالسَّيْفِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بِالْعَصَا وَالْيَدِ الْبَيْضَاءِ فِي زَمَانٍ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِهِ السِّحْرُ فَأَتَاهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا قَهَرَ سِحْرَهُمْ وَبَهَرَهُمْ وَأَثْبَتَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ وَبَعَثَ عِيسَى بِإِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ فِي زَمَانٍ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِهِ الطِّبُّ فَأَتَاهُمْ مِنْ إِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ فَقَهَرَهُمْ وَبَهَرَهُمْ وَبَعَثَ مُحَمَّداً بِالْقُرْآنِ وَالسَّيْفِ فِي زَمَانٍ الْغَالِبُ عَلَى أَهْلِهِ السَّيْفُ وَالشِّعْرُ فَأَتَاهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ الزَّاهِرِ وَالسَّيْفِ الْقَاهِرِ مَا بَهَرَ بِهِ شِعْرَهُمْ وَقَهَرَ سَيْفَهُمْ وَأَثْبَتَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ فَمَا الْحُجَّةُ الْآنَ قَالَ الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذَّبُ»(٢٧).

إنَّ المنهج العقلي عند أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الاستدلال على وجود

الخالق تعالى امتدّ إلى قضايا أُخرى في الفكر الإمامي مثل: إثبات الإمامة والعصمة، ولقد أثار القرآن الكريم بوصفه نصّاً أقول عنه: (قرآنيّاً) لا لغويّاً ولا أدبيّاً كما ذهب إلى ذلك الباحثون؛ حتى أحافظ على قدسيّة النصّ القرآني، حواراً نشيطاً من الباحثين العرب المعاصرين ممّن أشرنا إليهم في صدر البحث، ولم يكن الفكر الإمامي عاجزاً في الرد على كثيرٍ من شبهاتهم، والقرآن بوصفه نصّاً دينيّاً أو خطاباً دينيّاً وتشريعيّاً لابدَّ أن يستخدم أنماطاً من الخطاب الذي يستلزم تفسيراً وتأويلاً.

ولا غرابة أن يواجه دارسو النصّ القرآني نمطين أو ثنائيتين في الفكر الديني، وهي ثنائيّة تتألف من عالمين: أحدهما، الوجود الخارجي بما يتماز من محدودية، وجماليات حسيّة، وثانيهما: الوجود المطلق بما له من مواصفات جليلة مطلقة غير محسوسة؛ وإذ تؤسس النصوص بهدي من رؤية العالم، فلا جرم أن يطور الفكر الديني تصورات نقدية تضع النصّ في مسارين: أحدهما ينتمي للوجود المباشر ويصبح دالاً ينفتح عليه مباشرة؛ أمّا ثانيهما، فينتمي إلى عالم غير عالم الذات المتلقية؛ إذ تكون للمرسل هوية لا يمتلكها مرسل النصّ غير المقدّس من جهة، كما سيغدو هذا النصّ دالاً ينفتح على مدلول مطلق ومن ثُمَّ تحل مواصفات القداسة أو الجلال محل مواصفات الحسيّة أو الألفة أو الجمال، ولعلّ ما يميز النصّ المقدّس من غيره، هو أنَّه يكتنز عالمين، هما: عالم الواقع، وعالم ما فوق الواقع، وتقدم الرؤية الدينيّة هذين العالمين على أنَّهما عالمان حقيقيان، وما عالم الشخصية أو عالم الخطاب سوى انفتاح على ذلك العالم أو شاهد عليه، أمّا النصّ غير المقدس، فإنَّه يكتنز عالمين واقعين أحدهما العالم الواقعي الذي يمثِّل مرجعيّة الخطاب، وآخرهما تخيل ذلك الواقع

وتحويله من صورته الخام إلى صورة جديدة، وحين تكون ثَمّة قراءة مؤولة تخرج بالنصّ القرآني من سياقات الحقيقة إلى سياقات المجاز الذي يتوسع في استبصار ذلك النصّ، فإنَّها ستنحصر في التوسع في فهم ذلك النصّ، والحرص على الاستنباط على وفق آليات ثابتة تحدّ من جموح الذات المتلقية الحرة وتعيدها إلى ملامح النصّ الديني المتمثّلة بـ: (القداسة، والحقيقة، والخلود)[٢٨].

ويمكن القول إنَّ أهل البيت عليهم السلام نظروا إلى النصّ القرآني نظرة تحمل قداسة وفرادة في آن واحد بوصفهم المتلقي الذي يحمل فرادة في فهم ذلك الخطاب المقدّس؛ وبذلك قدموا خطاباً متكاملاً أسّس للبحث على مستوى النصّ القرآني، كان ذلك الخطاب امتداداً شرعيّاً لخطاب الوحي والنبوة، وصار التواصل بين الخطابين (خطاب الوحي والنبوة) وخطابهم متكاملاً، وهو خطاب يؤسّس لطبيعة العلاقة ما بين النبوة والوحي من جهة، والعقل من جهة ثانية على عكس ما ذهب إليه المحدثون ومن قبلهم القدامى في محاولة لفكّ عرى التواشيح ما بين الاثنين كما فعل (الجابري ونصر حامد أبو زيد وأمثالهما)؛ فأوقع هؤلاء العقل وما يدرس من خطاب بين محنة النصّ وسياقه وبين تفكير مؤدلج سلفاً أو محكوم برؤى الآخرين، وإذا كان النصّ القرآني محكوماً في نزوله بالوحي، فإنَّ الوحي يسهم في تنشيط حركة العقل وتفعيلها ولا يحجبه عن التفكير أو التدبّر، ويمارس مهمّته في استثارة العقول والتواصل معها من خلال الوصول عن الحقيقة التي يشتركان معاً في البحث عنها، وفي قول أمير المؤمنين عليه السلام لدليلٍ آخر على إيجابية العلاقة بين العقل ومعطيات النصّ القرآني، يقول: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ

فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»[٢٩]، ومّما له دلالته المهمّة في هذا الباب أنَّ أهل البيت عليهم السلام لم يكونوا يرون أنَّ للقرآن تفسيراً وتأويلاً متجددين في كلّ عصرٍ وزمان (فحسب)، بل كانوا يرون أنَّ له آفاقاً متعدّدة في الزمن الواحد، وأنَّ كلّ إنسان يعي من هذه الآفاق ما يناسب سعة فكره؛ فقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ فَأَجَابَنِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كُنْتَ أَجَبْتَنِي فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْناً وَلِلْبَطْنِ بَطْناً وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهٍ»[٣٠].

الهوامش

(١) مفهوم النصّ، د. نصّر حامد أبو زيد: ٩، ط٤، بيروت، ١٩٩٤.

(٢) الأصول من الكافي، الكليني ١: ٢٩، ط٣، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨ هـ.

(٣) م. ن: ١٦٨.

(٤) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي، مؤسسة أم القرى للنشر: ٢٠، ط١، ١٤١٦ هـ.

(٥) ينظر: الآداب المعنوية للصلاة، روح الله الخميني، ط١، دمشق، ١٩٨٤: ٢٠.

(٦) ينظر: مؤثرات فكرية في اشتغالات نصر حامد أبو زيد، (بحث)، حسن الكعبي، مجلة المنهج، العدد: ١٤-١٥: ٢٢-٢٣، السنة ١٤٢٢ هـ.

(٧) المصدر السابق.

(٨) ينظر: تفصيل هذه الروايات والردود عليها في (دراسات نقدية معاصرة ...)، كامل الهاشمي، مصدر سابق: ٣٥ وما بعدها.

(٩) ينظر: تفاصيل ذلك في: (مقارنة بين منهج نصّر حامد أبو زيد والشهيد الصدر في دراسة القران الكريم، بحث)، علي حسن فرج، مجلة المنهج، (مصدر سابق): ٤٢-٥٠.

(١٠) ينظر: مفهوم النصّ (مصدر سابق): ٩، ٢٤، ٣٤، ٥٩، ٦٧، ١١٧، ١٢٠، ١٣٤.

(١١) المدرسة القرآنيّة، محمّد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصيصية، للشهيد الصدر، ط١، ١٤٢١ هـ: ٢٥٦.

(١٢) م. ن: ٣١٠.

(١٣) الخطاب الديني، رؤية نقدية، د. نصّر جامد أبو زيد، دار المنتخب: ٨.

(١٤) نقد النصّ، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٤، الرباط، ٢٠٠٥: ٢٩.

(١٥) الممنوع والممتنع، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي، الرباط ط٥، ٢٠٠٨: ٧٥.

(١٦) نقد النصّ (مصدر سابق): ٩٩.

(١٧) ينظر تفاصيل ذلك في كتابات علي حرب: نقد النصّ، نقد الحقيقة، الممنوع والممتنع، وكامل الهاشمي في: دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر.

(١٨) ينظر: (دراسات نقدية في الفكر العربي...)، مصدر سابق: ٨٠ وما بعدها.

(١٩) نهج البلاغة، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تعليق صفاء خلوصي، دار الهجرة، ١٣٢٧ هـ ط٣: ٢٦٥.

(٢٠) م. ن: ٢٧٥.

(٢١) م. ن: ٢٩٣.

(٢٢) م. ن: ٣٤١.

(٢٣) م. ن: ٤٣٩.

(٢٤) الأصول من الكافي (مصدر سابق) ١: ١٢-١٣.

(٢٥) م. ن ١: ١٢.

(٢٦) م. ن ١: ١٠.

(٢٧) م. ن ١: ٢٤-٢٥.

(٢٨) التأويل وقراءة النصّ، د. سرحان جفات، ط ١، دار الينابيع، ٢٠١٠: ١١١-١١٢.

(٢٩) الأصول من الكافي ١: ٢٩.

(٣٠) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق): ١٢٤.

stuck out most thinkers or philosophers over the generations, as his infallible imam argument for us.

It also represents the plight of the mind in contemporary Arab thought turned its associated intellectually understand civilizations, the ancient Egyptian civilization is the civilization (after death), but it is the civilization of Greek civilization (the mind), The Arab civilizations (text).

Mind between the text and the context of ideological thinking

Ahl al-Bayt example^

PH. Dr. Abd Al Hassan Ali Muhalhal

Research Summary

Occupies the mind an important role in demonstrating thought principled man, it has been associated with human thought in general, and religious thought in particular, where the religious belief of great importance in human thinking wherever it is found; This is the hub core, which depends of this research, as it can not hide the accounts contained about Ahl al-Bayt ^ in a statement the role of the mind and its impact. Although research in this area requires two things:

First: see the importance of the mind in contemporary Arab thought by his contemporaries of Arab researchers insights.

The second: to respond to these visions, including the Imam Ali adopted × thought about the impact of the mind in the ideological Islamic thought in light of the liberal outlook of other restrictions that

an important tributary in the formation of any mind; because religion teachings and principles contribute to confer valuable knowledge and Streptococcus on the individual first and then the community secondly, that the influence of religion on them, it will be stronger and deeper than the rest of the joists problem of the mind.

And then concludes the researcher words that these cultures and others related to religion had an impact big in the structure of Arab society and build his mind and his intellectual, but the teachings of these religions and values, knowledge, whether tap or Jewish or Christian or any other of the other religions has bestowed on the human mind blocks president and founder of the thought of the one God, so we found that many of the poets of ignorance on the non-religions, Judaism and Christianity have said the idea of unification of the divine, and believe in the resurrection and the account and others do not reign for many of the sons of the Arab tribes, especially those that are at the heart of the desert, It edge not on neighboring countries and other Abyssinia, Persia and the Romans and the Copts.

The formation of the Arab mentality before Islam

An Topical study

Dr. Adel Abbas Nasraoui

Research Summary

The place image Representation of place, since there is a relationship between man and the place that produces the practices and his illusions, and came this research to show a link man its environment harsh desert, it can not be separated them, and then came to stand on the joists, which are Source who relies on him to knowledge, which is the as follows:

First: the Arabic language, which is a way to communicate ideas and recommends.

Second: Mecca and the Kaaba, which is the Direction of hearts, since the Kaaba in the hearts of every society of the Arabian Peninsula space of respect and sanctifying what others do not have to have .

Third: religions in the Arabian Peninsula; since longer religions

successor of God on earth on the face of the actual eligibility .

Find also addressed in this journey cognitive range of issues including: Confusion loss of ability to Prophet Yunus ×, and forms a vision of God Prophet Muhammad ', and forms of appeal Amended Almighty to double the share of male to female inheritance.

Monetary interpretative solve ideological problems

From the perspective of the imams^

Assistant Professor Dr. Sirwan Abdul-Zahra al-Janabi

Research Summary

Issue cash interpretative, of the issues that circulating and received attention after opening the Arab mentality, and its orientation towards the interpretation of the Quranic text, the multiplicity of walks of interpretation and resources, is authentic made of the interpreter is on the land of fragile, has still the feet of some of them, especially in the verses similar, involving creed , and anthropomorphism attributed to God, and the prophets stigmatize ^ error.

The research was presented to the logic of lighting the sky and the perception that, Going for it, and as well as the incorporation of mental and behavioral bases of man, and between man and systematize it down to the focus of the model perfectly; to be the

change: are the ways and means used by the Koran to change society in pre-Islamic Mecca and Medina, and which can evolve itself if Astelhemena the foundations of training Quranic change in social behavior .

And then: Skip the Koran obstacle social and cultural change during the Arab-Islamic civilization ... and culminates civilization is unprecedented in Contemporary

human history of human civilizations at the time, so he will have put a blueprint educationally and scientifically an educational accurate to rebuild the socialization processes that take it upon themselves to building rights through the transfer of cultural heritage in the community between the generations of the former to the later; this process as the various social institutions in the Muslim community.

Quranic methodology in social change

A P. Dr. Salah Kadhim Jaber

Research Summary

Find occupies the attention of the landmarks of social change, which is adopted by the Quran, stressing that the Islamic identity of the communities of Arab and Islamic East in general and the Iraqi society, including in particular, urgently need to consider the exponent upon which this identity, and research objectives, including:

1 .Statement of the underpinnings of the Quranic way in social change through philosoph, Social drawn by the Quran the Muslim community.

2 .statement that religion forms the backbone of cultural identity and social development in the communities, including the founder of a value system as well as it is a social practice.

3 .Statement of the importance of adopting social change on the basis of a logical fit with the value system of social life.

4 .Find what he wants from the Quranic methodology in social

budget Foundations and rules Islamic intellectual, and this is what makes the plan author seeks to success; because he knows us the points of convergence and divergence that can distinguish between the thought of the Islamic and Christian thought, who grew up in this science for religious purposes of his own.

Interpretive = Hermeneutics and understand the logic of religion

A.l.Saleemah Fadil Habib

Research Summary

The first episode

Actuation of this research to read a book (interpretive = Hermeneutics and understand the logic of religion) authored by Sheikh Ali Lord Alkalpiqaniy, Sheikh localization Dakhil Al.Hamadani, the book examines the hermeneutics,

(Hermeneutics) as the basis for the understanding of all science and knowledge; because he knew regard to the interpretation of phenomena, has begun to search Abestmologia then became more than to search the ontological in its interpretation, and draws the reader to read this book; interest in school curricula and trends that are interested science of interpretation (Hermeneutics), The historical context in which this term has passed through, and critique and analysis, And demonstrate the strengths and weaknesses, and its

Introduction to the interpretive (Hermeneutics) Heidegger

Ali Fathi

Research Summary

Formed this research from historical introduction about the origin of interpretive histories, and then study the brief interpretive Heidegger (١٩٧٦A.D), and the term special foot, which is different from Murad Shlyer Macher (special force from which access to the mind of the other), and Diltaa (Derek manifestations of life during the specific nature of "in-kind).

And then finshing search interpretive concepts are important: the meaning and benefit (meaning full), and provide understanding of the language and interpretation, and understanding of the structure prior to the (Fore-structure). Then little research stages prior to the understanding of the structure when Heidegger down to the finale.

Attention for this joke and consciousness full by not succeed in building on the basis of general and interpretive occasion, but to make the traditional trend in the interpretation of texts axis musings

And analyzes interpretive, and according only to some of the innovations which he took out interpretive circle text and confining it to the space to speak oral, Extends of this theory and an affirmation of the need for compassion and renewal process of understanding, was able Diltaa while his province to end psychoactive for interpretive Shlyer Macher of expanding this field new knowledge, so long all branches of the humanities and beyond the limits of comprehension and verbal script.

Interpretive (Hermeneutics) for Shlyer Macher

Prof. Dr. Ahmad Waezi

Summary

This study begins by talking about the founder of the interpretive modern, Shlyer Macher , it is th e theory of understanding, initiated by Shlyer Macher question: How do you understand the phrase verbal or written, has been divided researcher discussed the form of points and reached nine, and concluded then that Shlyer Macher was conscious all awareness that "the process of understanding" not only facilitated the participation of members of the human species in a single origin of consciousness (conscience joint), which affects in not understanding the meaning of words, but even in their understanding of the signs and behavior of others, And a further statement: This "to participate in the awareness of" us, through our awareness of ourselves and our feelings, unable to understand the meanings of the words of others and their signals, and on this basis he claimed Shlyer Macher to participate in humanity is the basis of all the process of understanding, however

Interpretive philosophical: it appeared interpretive philosophy in the twentieth century at the hands of Martin Heidegger (-١٨٨٩ ١٩٧٦m), and crystallized theory at the hands of his pupil Gadamer .

According to the researcher they form the structure of understanding with him in three aspects: the first aspect: Tribal Vision: It is the expectations and aspirations of the interpreter and Founded tribal.

The vision of tribal paint us the way in dealing with the theme of understanding; recognize the necessity of making the table not imagine through visualization screw and a hammer, but we must see and imagine for a special hammer and screw .

The second aspect: given tribal: It is a circumstance in which there is understanding .

The third aspect: the perceived tribal: It is a forecast of interpretation and curriculum needed for the process of understanding and interpretation.

Interpretive (Hermeneutics)
In their historical context

Prof. Dakhil Hamadani

Research Summary

The researcher mentions starting interpretive (Hermeneutics) was born when he appeared first product intellectual, and even the phenomenon of twins born pronunciation and Almchaffhh; on the grounds that its meaning does not exceed three concepts: pronunciation, Identification, and translation.

And then mentions three directions in their interpretation, which is to say, clarification, and translation grew term interpretive (Hermeneutics) in environments intellectual and philosophical several, and therefore difficult to provide a comprehensive definition includes currents and trends interpretive all, except that this terminology began to be used in theological studies and refers to a group rules and standards that must be followed by the interpreter to understand the texts of the Bible.

interpretive Criticism, although their contribution to the large expansion of Detectives Humanities and deepened, as is the purpose of lighting the interpretive methodology, all of the ideas Shellyer Macher, and Diltaa and Betty and Hirsch.

Emphasis has been on the confirmation of these interpretive methodology for understanding the humanities subjects, and on through cohabitation with the author and purpose, and re-creating impact, prior assumptions, and others.

He had learned the foundations of interpretive basically corresponds to the experimental situation, understanding adoption in exchange for interpretation, which is contingent upon the ideas Diltaa and Weber and their efforts.

And interpretive become today, public opinion in the methodology of the humanities, influenced and been influenced experimental science, the kind of harmony and coherence between systematic.

The article also displays the status of the interpretive center in the humanities research in a systematic basis, and highlighting more on the methodology in some special sections such as philosophy, history and political science.

Interpretive (Hermeneutics)

The methodology in the humanities

Dr. Khudayar Murtadhawi

Research Summary

Exposed article what he sees, Some of that interpretive tomorrow is a methodology for understanding the topics Humanities, examines the truth of this case, taking their originally objectively in order of research, not only aware of interpretive so, but exceeded the affects science curriculum pilot, and Tomorrow Today approach to liberate man, and openness to the other, it is the philosophy of human existence.

After that the researcher concludes that all of the above with us a brief overview of the interpretive science in general and its impact on the systematization of Humanities, has been the focus of interpretive methodology classified as the factual basis for each branch of interpretive (Hermeneutics).

Highlights not so much on the philosophical interpretive

Sheikh then goes on about the application, and it is noteworthy examples:

1 .Allah Says" When the night covered him over, He saw a star: He said: "This is my Lord." But when it set, He said: "I love not those that set".

2 .Allah says" (Allah) Most Gracious Control on the throne , to him belongs what is in the heavens and on earth, and all between them, and all beneath the soil.

After that, and a range of important applications concludes Sheikh that those who consider that the significance of the phenomena of the Koran on the purposes of presumptive, downplay the Koran and remove him from the circle of being a miracle peremptory; to make him known as the miracle of presumptive; because the strength of the miracles of the Qur'an in the pronunciation and meaning, in aesthetic Pronouncing the one hand and high sense on the other hand; bond each other; miracles to show, whenever they signify phenomena to divine purposes of presumptive; The result will follow despicable submitted certainly; any: that miracles in the Qur'an doubtfulness not be final.

The concept of Hermeneutics

Ayatollah Sheikh Jaafar Sbhani

Research Summary

Begins Shaykh words on the root of linguistic and etymological the word interpretive (Hermeneutics), and Shaykh it a Greek word meant to the art of explanation or interpretation of the text, and is sometimes said that this term can not be separated from the hand-rooted linguistic word Hermes "hermes", messenger of the gods, and in fact that (the interpreter) leads work (Hermes), and seeks to uncover the meaning of speech Hermes as a mediator shall citing what all communicated by the gods, and the task of explanation and clarification of the content of the text .

Then limp on historical issues for a group of scientists and thinkers such as Westerners: Shlyer Macher and Diltaa, Paul Ricoeur, and Gadamer, faithful to the command of two types of interpretation :

1 .interpretive (Hermeneutics) knowledge .

2 .interpretive (Hermeneutics) philosophical .

The Authority Advisory
Prof. dr. Nema Muhammad Al-Arbaoui
Prof. dr. Shakeer Al-Tamemee
ass. Prof. Kadem Fakher
ass. Prof. Anmar Abdul-Jabbar Jassim
ass. Prof .Sattar Abdul-Hassan Jabbar
ass. Prof .Saad Fahad
ass. Prof .Muhammad Rokan
ass. Abdul Amir Howaidy al-Haidari
dr. hussen Al-Shareef
dr.Aleksandr fillipu
dr.shah Amerof

Editorial Board

General Supervision .....*Al-Sayyid Ayoob Alfathely.*

Editor .....*Assistant Prof dr. Ali Abbas Al-Argi*

Managing Editor.....*Dr. Issam Adnan Al-Yasiri*

Coordination and Follow– up..... *Al- Sheikh Alaa Al-Muhammadawi*

English Translation..... *Dr. Fatima Abbas Al-Mamouri*

Persian Translation .....*Hassan al-Hamdani*

