



ربيع الأول / ١٤٣٧ - شتاء ٢٠١٥

مجلة فصلية تعنى بالفلك والثقافة
تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية في النجف الأشرف

قراءات معاصفة

ملف العدد

التأويلية وتأويلية الدين

- | | |
|---|------------------------------|
| □ مفهوم التأويلية | آية الله الشيخ جعفر السبحاني |
| □ التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية | د. خديار مرتضوي |
| □ التأويلية في سياقها التاريخي | أ. حسن الحمدانى |
| □ التأويلية عند شلائر ماخر | أ.م.د. احمد واعظى |

دراسات

- | | |
|--|----------------------------------|
| □ المنهجية القرائية في التغيير الاجتماعي | أ.م صلاح كاظم جابر |
| □ النقد التفسيري في حل الاشكالات العقائدية من منظار الانتماء | 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: مؤسسة مثل الثقافية
المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع
الكمية: (٢٠٠٠)
رقم الإيداع: (٢٠١٤ لسنة ١٩٦٢)
الترقيم الدولي: issn: ٢٤١٠-٨٣٧٥
نشر وتوزيع: مكتبة أهل الحق - النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
الْحٰمِدُ لِلّٰهِ الْعَظِيْمِ



هيئة 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 العموري.
- ❖ معتمد الترجمة الفارسية: م. حسن الحمداني



مؤسسة طفل الثقافة



الهيئة الاستشارية

- ❖ أ.د نعمة محمد العرباوي
 - ❖ أ.د شاكر هادي التميمي
 - ❖ أ.م.د كاظم فاخر حاجم
 - ❖ أ.م. دأنمار 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 هويدى الحيدري
 - ❖ د. حسين الشريفي
- ❖ عميد كلية اللغات في جامعة بيلاروسيا الحكومية (Dr.Aleksandr filipu)
- ❖ أستاذ الآثار والتاريخ القديم في معهد الآثار بموسكو (Dr.shah Amerof)

قراءات معاصرة؛ مجلة فصلية تصدرها مؤسسة مثل الثقافية

• البحوث الواردة في مجلة قراءات تعبر عن رأي كاتبها.

• ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية.



هوية المجلة

مجلة قراءات معاصرة، إسلامية فكرية تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، تأخذ بعين الاعتبار النظر إلى البحوث ذات الأفكار التي يكون محور عملها الفكر الإسلامي المعاصر، أو النظر إلى النصوص التراثية بعين الحداثة، أو إعادة قراءة التراث قراءة ثانية تتناسب والنتائج الحديثة التي توصل إليها الفكر الإسلامي، والفكر الآخر، والنظر إلى التراث الغربي بعين ثاقبة ذات رؤية ناقدة يكون أداتها هذا الفكر الأصيل.

الغاية من تأسيس المجلة

إساح المجال أمام الباحثين والمفكرين، لنشر بحوثهم ودراساتهم ومقالاتهم التي تتضمن هذه الأبعاد التأصيلية والتنظيرية والفلسفية الرصينة، لتشمل فائدتها المجتمع الإسلامي، ولتكون هذه المجلة رافداً منها من رواد الثقافة الإسلامية الحديثة، جنباً إلى جنب مع رديفاتها من المجالات والدوريات الأخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركة الثقافية مع الأفكار والأطروحات المادية واللحادية التي تروج لها العلمانية المتطرفة في البلاد الإسلامية المختلفة.

شروط الكتابة

أيها القراء الأعزاء ندعوكم إلى المساهمة في رفد المجلة بالبحوث والدراسات الجادة وفق الشروط الآتية:



❖ هوية المجلة

١. يتراوح حجم البحث بين (٢٥-١٠) صفحة بحجم (٨٤).
٢. يُنْصَدِّدُ البحثُ عَلَى قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفلُ به المجلة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو موقع الإنترنٌت على الإطلاق، وأن يتعهّد الكاتب بعدم نشره في مكان آخر إلّا بعد أخذ الموافقة من المؤسسة.
٤. تعمل المجلة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلة.
٥. تخضع البحوث لسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتاب الاعتراض على تأخير نشر المادة، لأنَّه أمرٌ تابعٌ لهيئة التحرير حصرياً.
٦. المجلة ليست ملزمة بارجاع المواد إلى أصحابها، سواءً نشرت أم لم تنشر.
٧. يرفق الباحث ملخصاً 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

٥	هيئة التحرير
٦	الهيئة الاستشارية
٧	هوية المجلة
١٣	كلمة التحرير
١٣	التأويلية (<i>hermeneutic</i>) التاريخ والكونية والتطور
١٩	مفهوم التأويلية (<i>Hermeneutics</i>)
آية الله الشيخ جعفر السبحاني	
٥٣	التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية (<i>Hermeneutics</i>)
الدكتور خدايار مرتضوي	
٩٣	التأويلية (<i>Hermeneutics</i>) في سياقها التاريخي
الأستاذ داخل الحمداني	
١٠٧	التأويلية (<i>Hermeneutics</i>) عند شلابير ماخر
الدكتور أحد واعظي	
١٢٧	مدخل لتأويلية (<i>Hermeneutics</i>) هайдغر
الأستاذ علي فتحي	
١٥٣	قراءة في كتاب (التأويلية = <i>Hermeneutics</i> ومنطق فهم الدين)
سليمة فاضل حبيب	



الدراسات

١٨١	المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي
الدكتور صلاح كاظم جابر	
٢٠٣	النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة
الدكتور سيروان عبد الزهرة الجنابي	
٢٤٩	تشكيل العقلية العربية قبل الإسلام دراسة موضوعية
الدكتور عادل عباس النصراوي	
٢٨١	العقل بين سياق النص وأدلجة التفكير (أهل البيت <small>عليهم السلام</small> مثلاً)
الدكتور عبد الحسن علي مهلهل	

خلاصة الانجليزية للمقالات

Mind between the text and the context of ideological thinking

<i>Ahl al-Bayt example^٤</i>	٣٠٤
<i>The formation of the Arab mentality before Islam</i>	
<i>An Topical study</i>	٣٠٦
<i>Monetary interpretative solve ideological problems</i>	
<i>From the perspective of the imams^٥</i>	٣٠٨
<i>Quranic methodology in social change</i>	٣١٠
<i>Interpretive = Hermeneutics and understand the logic of religion</i>	٣١٢
<i>Introduction to the interpretive (Hermeneutics) Heidegger</i>	٣١٣
<i>Interpretive (Hermeneutics) for Shlyer Macher</i>	٣١٥
<i>Interpretive (Hermeneutics)</i>	٣١٧



❖ فهرس المحتويات

<i>In their historical context</i>	٣١٧
<i>Interpretive (Hermeneutics) The methodology in the humanities</i>	٣١٩
<i>The concept of Hermeneutics</i>	٣٢١

كلمة التحرير

التأويلية (*hermeneutic*)

التاريخ والكونونة والتطور

إضاءة

ثمة تطورات تشهدها الساحة الفكرية والثقافية، ألقىت بظلالها على محمل الفكر البشري؛ الأمر الذي مهد لظهور تيارات ونزعات واتجاهات ومذاهب ومناهج مختلفة ومتعددة في التعاطي مع الرؤية الكونية والأيديولوجية من حيث الرؤية والمنهج والممارسة القراءة والفهم.

وبرزت بعض العلوم - بعد أن كانت جزءاً من علم آخر أو بمعشرة في حقول علمية أخرى - وفعلت بشكلٍ واسع وبدورها سلطت الضوء على منهجية التفكير وطريقة قراءة النصوص بوجه عام.

ومن تلك العلوم: **التأويلية** بوصفها علىًّا مستقلةً تُسطّط في الغرب، وترعرع في دائرة ضيقـة، ثمَّ أخذت بالتوسيع والشمول ليدخل الميادين المعرفية والقراءة للنصوص الدينية وغيرها، والتدرج بنسبية الحقيقة ونفي القطع والجزم، و...

ومورست العملية التأويلية في الديانة المسيحية وكانت هناك ردود فعل مختلفة حيالها.

❖ كلمة التدوير

نعم، ليس هناك في الفكر الإسلامي علمٌ مستقلٌ أو حقلٌ علمي يبحث في مسائل التأويلية، ولكن هناك قضايا مبثوثة في فروع العلوم الإسلامية المختلفة من تفسير وأصول فقه وكلام وعرفان، تغطي كثيراً من مباحث التأويلية المهمة.

التاريخ

إنَّ البحث حول ظهور التأويلية بوصفه حقلًا علميًّا يمكن تصنيفه بمرحلتين هما: التأويلية الخاصة والتأويلية العامة؛ إذ ترتبط الخاصة منها بالكتاب المسيحي المقدس، فيما ترتبط العامة بسائر النصوص الأعمَّ من الدينية والأدبية والقانونية وغيرها.

لم تظهر التأويلية الخاصة من الناحية العملية مع ظهور الدين المسيحي، ولم تُعرف بهذا العنوان والاصطلاح، وإنما أطلق هذا الاصطلاح بعد وضع المصطلحات الدينية تدريجياً على العلم الذي شَكَّل ضرورةً في فهم الكتاب المقدس، ومن هنا يمكن تشبيه التأويلية الخاصة بعلم أصول الفقه في العالم الإسلامي؛ فإنه وإن كان وجوده مقارناً لتاريخ الفقه والمسائل ذات الصلة بالقرآن الكريم والأحاديث والروايات، إلا أنَّ ظهوره كعلم بدأ بالتدريج بعد مضي قرنٍ من الزمن أو أكثر.

الكونونة

ينبغي الالتفات إلى أنَّ لفظ التأويل يطلق على معانٍ عدَّة منها:
لغة: التأويل في اللغة من الأول بمعنى الرجوعُ يُنظر: لسان العرب مادة (وول).

الاستعمال القرآني: إصابة الواقع ومطابقته قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ﴾

التأويلية، التأريخ والكونية والتطور ◇

رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَتُعَمِّلُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أَهْلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبْوَابِكَ مِنْ قَبْلٍ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (سورة يوسف، الآية: ٦).
وفي آية أخرى: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَخَرُوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتَ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلٍ فَذَلِكَ جَعَلَهَا رَبِّيْ حَقًّا وَقَدْ أَخْسَنَ بِإِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السَّجْنِ وَجاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَرَأَيَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْرَقِي إِنَّ رَبِّيْ لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (سورة يوسف، الآية: ١٠٠).

«وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ مُخْتَنَةٌ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشْدَهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبَرَا» (سورة الكهف، الآية: ٨٢).

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

وقد عرفه بول ريكور "نظريّة الفهم في مسار علاقتها بتأويل النصوص" كما عرفه انطوني كرباج "علم أو نظرية التأويل"، وعرفه آندرو "فن التأويل".

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

وعرف الشيخ علي الرباني الگلبایگانی التأويلية: علم يبحث فيه عن قواعد الفهم ومناهجه. (التأويلية ومنطق فهم الدين: ٢).

التطور

ويمكن تلخيصه في ثلاث مراحل:

❖ كلمة التدوير

الأولى: تبدأ من نهضة الإصلاحات الدينية إلى القرن التاسع عشر. وكان محورها يدور حول تفسير النصوص الدينية المقدّسة، ويطلق عليها التأويلية ما قبل الكلاسيكية.

الثانية: ثم دخلت مرحلة جديدة على يد شلائر ماخر (١٧٦٧-١٨٣٤) وتنتهي بـ هайдغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، إذ إنّ شلائر ماخر توسع فيها ووضع قواعد لتفسير النصوص، دينيّة كانت أو أدبيّة، أو قانونيّة، أو غيرها. ويطلق عليها التأويلية الكلاسيكية.

الثالثة: وتُعرف بالتأويلية الفلسفية أو المعاصرة وتحدد هайдغر وما بعده. ومحورها:

ما قام به هайдغر 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 وحقيقة متأثراً بمبدأ "لتاي" فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها، ومعتمداً على المنهج الفينومينولوجي "هوسرل" الداعي إلى العودة للأشياء في ذاتها.

دافع الاختيار

ثمة حاجةٌ واقعيةٌ تلمسها بشكلٍ جليٍ للكتابة والبحث والتفكير والإيضاح المفاهيمي للتأويلية وأبعادها ومعطياتها وثارها وانعكاستها على النصوص الدينية وما أفرزته من تعدد قراءات وفهم نسبي، و... والأمر الذي ولد هذه الأهمية للمخوض في التأويلية من أنّ بعض العاملين في حقل الدراسات الدينية من المسلمين قد سلّموا بهذه الرؤية التأويلية، ووظفواها في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، ولذا يُعدّ البحث والتحقيق في

التأويلية، التأديخ والكينونة والتطور ◇

مدارس ونظريات التأويلية أمراً مهماً للباحث في مجال الفكر الديني. وفي ضوء ما تقدم يتضح أهمية التأويلية والبحث بها من أولويات مجلة قراءات معاصرة؛ علّنا بذلك ساهمنا في تحديد وتنصيح وتدشين الرؤية في ضوء الفكر الإسلامي المعاصر.

مفهوم التأويلية (*Hermeneutics*)

سماحة آية الله الشيخ محمد السبعاني^(*)

تعریف: محمد مسن السالم

ملخص البحث

يبدأ سماحة الشيخ كلامه على الجذر اللغوي والاشتقافي للفظة التأويلية (*Hermeneutics*، ورَجَحَ الشِّيخُ أَنَّهَا كَلْمَةٌ يُونَانِيَّةٌ يَرَادُ بِهَا فِنَّ التَّفْسِيرِ أو تفسير النص، ويقال أحياناً إنَّ هَذَا الْمَصْطَلُحُ لَا يَنْفَضُلُ مِنْ جَهَةِ الْجَذُورِ الْلُّغُوِيَّةِ عَنْ كَلْمَةِ هِرْمِيس "hermes"، رَسُولِ الْآلهَةِ، وَفِي الْوَاقِعِ أَنَّ (الْمَفْسِرَ) يُؤْدِي عَمَلَ (هِرْمِيس)، وَيَسْعِي إِلَى كَشْفِ مَعْنَى خَطَابِ هِرْمِيس بِوَصْفِهِ وَسِيْطَاً يَتَوَلِّ نَقْلَ مَا وُكِّلَ بِتَبْلِيغِهِ مِنْ قَبْلِ الْآلهَةِ، وَيَقْوِمُ بِمَهْمَةِ الْشَّرْحِ وَالتَّوْضِيحِ لِضَمُونِ النَّصِّ.

بعد ذلك يعرج على مسائل تاريخية لمجموعة علماء ومتكلمين غربيين أمثال: شلائر ماخر وديلاتاي، وبول ريكور، وغادامر، مخلصاً الأمر إلى نوعين من التأويل:

١. التأويلية المعرفية.

٢. التأويلية الفلسفية.

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

ثم يمضي الشيخ نحو التطبيق، ويذكر لذلك مثالين:

١. قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيلُ رَأَى كُوَكْبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَقْلَيْنَ﴾^(١)، وكيفية إثبات توحيد إبراهيم عليه السلام.
٢. قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ التَّرَى﴾^(٢).

وبعد ذلك، ولجموعة من التطبيقات المهمة يخلص الشيخ إلى أن أولئك الذين يعتبرون أن دلالة ظواهر القرآن على المقاصد ظنية، يقللون من شأن القرآن الكريم ويخرجونه من دائرة كونه معجزة قطعية؛ ليظهروه على أنه معجزة ظنية؛ لأن قوام إعجاز القرآن في لفظه ومعناه، في جمالية اللفظ من جهة وعلو المعنى من جهة أخرى؛ فيعوض أحدهما الآخر؛ لإظهار الإعجاز، كلما كانت دلالة الظواهر على المقاصد الإلهية ظنية؛ فالنتيجة ستتبع أحسن المقدمتين بالتأكيد؛ أي: أن إعجاز القرآن يكون ظنياً لا قطعياً.

مفهوم التأويلية (Hermeneutics)

التأويلية (Hermeneutics) كلمة يونانية يراد بها فن التفسير أو تفسير النص، ويقال أحياناً: إنَّ هذا المصطلح لا ينفصل من جهة الجذور اللغوية عن كلمة هرمس "hermes"، رسول الآلهة، ولاشك أنَّ «المفسِّر» يؤدِّي عمل (هرمس)، ويسعى إلى كشف معنى خطابه بوصفه وسيطاً يتولى نقلَّا ما؛ وُوكِلَ بتبيغه من قبل الآلهة، ويقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص. ويرتكز تفسيرُ النصِّ بشكلٍ عامٍ على ثلاثة أمور، سواء كان نصاً دينياً، أو تارخياً، أو علمياً، كونه يشكل حقيقة وهذه الأمور هي:

الأمر الأول: وجود النص في متناول المفسِّر.

الأمر الثاني: الهدف الذي يبتغيه كاتب النص.

الأمر الثالث: استناد المفسِّر في تفسير النص إلى آلياته وأدواته الخاصة.

غير أنَّ المفسِّر: يتجسد في اتباعه معايير صحيحة في فهمِ تامٍ للنص؛ ليصل من خلالها إلى مراد المؤلِّف أو مقاصده، لذا نجد بعض الغربيين أمثال أغسطس ولف استعمل التأويلية بمعنى العلم بقواعد الكشف عن فكر المؤلِّف والمتكلِّم، بينما فسرها (شلاير ماخر) (1768 - 1834) على أنها بمثابة المنهج لأجل المنع من مخاطر حصول الخطأ في الفهم أو للحدّ من سوء الفهم، وهذا ما فتح الباب أمام ويليام ديلتاي (1833 - 1911م)؛ إذ سعى إلى إخراج التأويلية من مجال الفهم الضيق المتمثَّل في إطار النص إلى مجال

الفهم الذي يتسع لكلّ علوم الفكر؛ ليتخدّها منهجاً جامعاً وشاملاً لتفسير جميع الظواهر الإنسانية، وبذلك يتحقّق مفارقة منهجيّة بينها وبين العلوم الطبيعية؛ وفي الحقيقة هي نوعٌ من المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية في مقابل المنهج المعرفي الخاصّ لفهم العلوم الطبيعية.

ويرى بول ريكور الذي يُعدُّ أحد أبرز المثلثين للتّأویلية المعاصرة، أنَّ التّأویلية نظرية عمل الفهم في ما يرتبط بعلاقته بتفسير النصوص، أيَّ أنَّ التّأویلية: العلم بقواعد الفهم وأالية تفسير النصوص، وعلى آية حال فما طرح سابقاً ويطرح آنفًا حول تفسير النصوص (التّأویلية = Hermeneutics) كان معنياً بالجنبة المنهجية أكثر من كونها في دائرة المسائل الكلامية والفلسفية، وأولئك الذين تحدّثوا عن تفسير النصوص أو ما يُعرف بالتّأویل حسب المصطلح الغربي، كمارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) وغادamer (١٩٠٠م) كانوا يهدّدون من ذلك إعطاء معيار للفهم؛ ليتمكنوا من خلاله إخراج التّأویلية عن دائرة المنهج المعرفي وإدراجها في إطار المسائل الفلسفية.

ويحقّ لنا أن نتساءل - هنا - عن التّحول الذي حصل عند هؤلاء؛ على أيِّ رؤية يستند، وكيف تسنى لهم إحالة مسألة كانت تعدُّ في عدد المسائل المعرفية، إلى دائرة المسائل الفلسفية؛ هذا ما سنعاود إلى بيانه في ما بعد.

وبذلك سنكون أمام قسمين أو تفسيرين مختلفين للتّأویلية من الناحية الواقعية ويحتاج كُلُّ قسمٍ منها إلى بحث مستقلٍ:

١. التّأویلية المعرفية.
٢. التّأویلية الفلسفية.

وقبل الخوض في القسم الأوّل، علينا أن نشير إلى نكتة مهمّة، هي أنَّ

مفهوم التأويلية ◇

التأويلية في اللغة العلمية المعاصرة قد اتخذت منحى آخر؛ إذ تخطّت دائرة تفسير نصّ معين لتستعمل في فهم التاريخ (الحوادث التاريخية) وبالاخص مع ملاحظة وجود الفاصلة الزمنية بين المفسّر ووقوع تلك الحوادث وهي ما يعبر عنها بالتأويلية التاريخية لتشمل فهم العواطف والاحساسات؛ فهي تأويلية علم النفس وبنحو عام تستعمل لفهم العالم الخارجي، لتصل إلى فهم العالم الباطني وال النفسي للأشخاص، عن طريق الرموز والألفاظ والأصوات، وبالطبع فالتأويلية طريقة لتعليم كيفية تشكّل الفهم وأليات حصوله؛ فلا ينبغي أن يشير استغرابك لو قلنا: إنَّ التأويلية تستعمل لتفسير الصور والنقوش، والتماثيل.

وما نحاول بحثه هنا يتحدد في دائرة ضيقـة: وهي دائرة تفسير النصوص وخصوصاً في ما يرتبط بالنصوص الدينية وإن كان الملاك في الجميع واحداً.

التأويلية المعرفية

إنَّ النصّ الذي يدونه الكاتب تعبيراً عن نفسه يحمل في طياته رسالة يريد إيصالها إلى الجيل الحاضر والمستقبل، وبالطبع إنَّ هدف المفسّر الكشف عن حقيقة تلك الرسالة، ولا يمكن عزل التفسير عن كشف مقصود المؤلّف، ولا فرق من هذه الناحية بين النصوص العلمية أو النصوص الدينية وبين غيرها من النصوص سواء تاريخية أم اجتماعية وفي الجميع يتوجه السعي والجهد للوصول إلى مراد المؤلّف، لاسيما ما يرتبط بالكتب السماوية التي تهدف رسالتها نحو جلب السعادة إلى البشرية، ومن هنا كانت المحاولات الجادة في تفسيرها بغية الوصول إلى المقصود الواقعي من النصّ؛ لأنَّ الانحراف عن تلك الواقعية ليس سوى الوقوع في مستنقع الضلالـة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا

الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ^(٣) والقرآن هو وحده الذي يهدي البشرية إلى قوانين ثابتة بالتأكيد، مع أنَّ الكتاب السماوي يدعونا نحن المؤمنين للتفكير في آياته القرآنية؛ لنصل عن هذا الطريق إلى نيل المقاصد العالية للقرآن الكريم، وتجسيدها من حيث الفكر والسلوك؛ حيث قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَاهَا﴾^(٤) وقال تعالى في آية أخرى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكُمْ مُبَارَكٌ لِيَذَبَّرُوا لَيَاتِيهِ وَلِيَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَاب﴾^(٥).

هذه الآيات ونظائرها، موجودة بكثرة في الكتب السماوية، كلها تدعونا إلى حقيقة واحدة، وهي إنَّ الغرض من إنزال هذا الكتاب ليهدي الناس بالإيمان بمعية التدبر والتفكير في آياته إلى استكشاف مقاصده الكامنة فيه والتي هي أيضاً تعبير عن مقاصد المرسل، ومن ثمَّ تجسيدها عملياً.

وعلى ذلك فلابدَ أن يتوجه جهد المفسر بالتجاه الكشف عن مقاصد المؤلف، وإلا لا يتحقق للهداية معنى، ولا يؤدي التدبر ثماره، ومن هذا المنطلق يكون تفسير النص عند علماء الإسلام ينطوي على جنبة منهجية لا فلسفية؛ وقد وضع كبار المفسرين شروطاً للمفسر؛ ليتمكنوا في ضوء تهيئة تلك الشروط وتكييفها الوصول إلى المقاصد الإلهية، وكل ذلك حالي عن أنَّ المفسرين المسلمين ينظرون إلى التفسير برؤية ذات طابع منهجي؛ ونتعرض من باب المثال إلى بعض أولئك المفسرين الذين طرحا شرائط التفسير الصحيح بصورة منهجية، ومنهم:

أولاً: الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم المعروف بالراغب الاصفهاني (م١٥٠هـ) في كتابه القيم الذي يحمل عنوان (مقدمة جامع التفاسير)، أورد شرحاً مفصلاً حول شرائط التفسير والمفسر نضع إجماله بين أيديكم.

مفهوم التأويلية ◈

إنَّ تفسير كتاب الله غير ممكن إلَّا في ضوء منهج العلوم اللفظية والعقلية والموهبة الإلهية؛ ثُمَّ يتصدَّى إلى تصنيف تلك العلوم على هذا النحو^(٦):

- معرفة الألفاظ ويتکفلها علم اللغة.
- مناسبة بعض الألفاظ إلى بعضها، وبيانها في عهدة علم الاستفراق.
- معرفة ما يطرأ من أحكام على تلك الألفاظ، من الأبنية والتصاريف والإعراب وهو في عهدة علمي الصرف والنحو.
- ما يتعلَّق بذات التنزيل، وهو معرفة القراءات المختلفة.
- معرفة شأن نزول الآيات خصوصاً ما يرتبط بسيرة السابقين وهو ما يُعبر عنه بـ(علم الآثار والأخبار).
- ما توافر نقله عن رسول الله ﷺ من وجود المجمل والمبهم في القرآن، نظير قول رسول الله هناك أمورٌ مرتبطة بالصلوة والزكاة ورد تفصيلها في سنة النبي ﷺ.
- معرفة الناسخ والمنسوخ، العام والخاص، والمجمع عليه والمختلف فيه، وهو ما يتکفل البحث عنها في علم الأصول.
- الاطلاع على أحكام الدين وأدابه والسياسات الإسلامية، وهي ما يبحث عنها في علم الفقه.
- معرفة الأدلة والبراهين العقلية التي يجري النقاش حولها في علم الكلام.
- علم الموهبة، وهو العلم الذي يهبه الله لمن يقرن العلم بالعمل به إذ ورد عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ لابدَ للحكمة أن تظهر يوماً وقال: (من أرادني فليعمل بأحسن ما علم). ثُمَّ يستطرد الراغب قائلاً: إنَّها موهبة إلهية تحصل في

ظل العمل الصالح، وهو الهدایة المزیدة في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدُوا زَادُهُمْ هُدًی﴾^(٧) فالذین وُفِّقُوا للهداية وعملوا بما علموا؛ ضاعف الله هدايتهم.

ثم يضيف الراغب، إنَّ من تكاملت عنده هذه العلوم واستعملها مع الموهبة الالھیة هي كفیلة بـأخرج المفسر عن التورط في أي نوع بعد تفسیراً بالرأي (أي التفسير بنحو التحکم).

إذ إنَّ التفسير بالرأي غير معنی بتلك الأدوات والآليات المتبعة في التفسير وهي الأمور العشرة الآنفة الذكر، ومن الطبيعي أن يتبع هؤلاء التخمينات والظنون، ولذا إذا صدر هكذا عملٌ عن شخصٍ يُعد عملاً خطأً، وإن كان قد أصاب الواقع، لأنَّ القرآن المجيد يصدق أولئك الذين يشهدون بالحقيقة عن علم فيقول: ﴿إِلَّا مَنْ شَهَدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٨).

وهذا العرض لـكلام الراغب يهدف لبيان أنَّ التفسير على طيلة مراحله التأريخية التي مرَّ بها اعتمد فيه المفسرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم تلك الطرائق التي لا تقبل الخطأ أو يقلُّ فيها الخطأ في مقام الوصول إلى المقاصد الإلهية^(٩).

ثانياً: ما طرحته بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ) من بحث مفصل في المقام في كتابه القييم البرهان في علوم القرآن^(١٠).

ثالثاً: عرض جلال الدين السيوطي (٨٤٨-٩١١هـ) مؤلف كتاب (الإتقان في علوم القرآن) الأسلوب الصحيح في تفسير القرآن الكريم بشكل مفصل، وقد استفاد أيضاً من كلمات الراغب الأصفهاني والزركشي^(١١).

رابعاً: ما حررته قاطف ثمار علوم المفكرين الإسلاميين كاتب هذه السطور فصلاً حول آداب هذا التفسير ومنهجيته الصحيحة، في كتاب الميثاق

مفهوم التأويلية ◈

الخالد (منشور جاويه)^(١٢) تجنبنا نقلها؛ لأنَّه يوجب إطالة الكلام.
ولم ينحصر كلام المفسرين الكبار على ضرورة وجود النهج الصحيح في
خصوص القرآن، بل حتى تفسير أحاديث النبي وبقية روايات الأئمة
المعصومين غير مستثناء من تلك القاعدة؛ ويعتمد التفسيرُ السليمُ ركيزتين
أساسيتين:

الركيزة الأولى: صدور الحديث عن المعصوم منقولاً بسند صحيح.
الركيزة الثانية: تفسير النص عن طريق استعمال قوانين اللغة، وبقية
الشرائط التي ذكرت في علم الحديث، وبالاستفادة من العلوم التي أُسست
قواعدها منذ بزوغ فجر الإسلام، علاوة على جمع أحاديث المعصوم، وتدوين
كتب تفسيرية حول الأحاديث، وإن كان لصحيحي مسلم والبخاري شروح،
فإنَّ الكتب الأربع عند الإمامية حظيت هي الأخرى بشرح موسعة جداً،
وعلى سبيل المثال نجد العلامة المجلسي له شرح على الكافي في ٢٥ مجلداً
يُسمى (مرآة العقول) كذلك (التهذيب)، وللشيخ الطوسي كتاب يضم ١٠
مجلدات يُسمى (ملاذ الأخيار) عرضه بعنوان كونه تفسيراً للأحاديث.
وكان المغرى من عرض هذه الشواهد التدليل على أنَّ المفسرين للكتب
السماوية في المشرق الإسلامي عموماً وفي الوسط الإسلامي على وجه
الخصوص كان الدافع لهم قبل مجيء التأويلية الجديدة هو كشف الواقعيات
ومقاصد المؤلف لا غير.

التفسير بالرأي أو المسبقات

يأتي التفسير بالرأي انطلاقاً من فرضية أنَّ الهدف من التفسير يكمن في
كشف الواقع لا غير، وقد حذر نبيُّ الإسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمتَه عن التفسير بالرأي،

وتصدّى له بشدة، وتوعد أولئك الذين يحاولون إسقاط أحكامهم المسبقة على تفسير القرآن بالعذاب الإلهي، ولذا نجد المفسرين كثيراً ما ينقلون في كتبهم حديث النبي ﷺ: (من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ) ^(١٣).

القرآن والتفسير بالباطن

ذكر المفسرون الإسلاميون كما تلقينا ذلك عنهم ضوابط محددة لتفسير القرآن ينبغي أن لا يخططاها المفسرون، ومن تلك الضوابط:

وجود معانٍ بعيدة عن مرمى دلالة الآيات القرآنية فلا ينبغي إسقاطها على تفسير الآية؛ لأنَّ إسقاط هكذا معنى لا شاهد عليه من الآية نفسها أو آيات أخرى يعد تفسيراً باطنياً لا ينسجم وقواعد التفسير تماماً، وفتح هذا الباب أمام المفسِّر ليس سوى اللعب بالوحى الإلهي، ولا يفهم من ذلك أثنا ندعو إلى عدم إعمال الدقة والتدبر في آيات القرآن في سبيل الوصول إلى الحقائق الكامنة فيه، بل أنَّ الإمعان والتدبر أحدُ أهمِّ وظائف المفسِّر؛ بل نريد أن نقول من يفسِّر الآية لابدَّ أن يملك شاهداً ودليلًا في الآية أو الآيات الأخرى على استنتاجه، وحينما لا يملك أيٌّ شاهد على تفسيره للآية، وبالتالي كان ذلك ناشئاً من إسقاط أفكاره الشخصية على النصوص فحيثُ قد فسر القرآن برأيه، وأبرز مثالٍ على ذلك هو تفسير ما يُسمى بمذهب (الباطنية).

ويعتقد أصحابُ هذا المذهب أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ونسبة ظاهره إلى باطننه كنسبة القشر إلى اللب، وكلما توصلنا إلى باطن القرآن، فلا نحتاج إلى العبادة والطاعة؟! ويعدون قوله تعالى: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِين» ^(١٤) شاهداً على مدعاهم.

مفهوم التأويلية ◇

ولكشف خواص هذا نوع من التفسير نستعرض الأمثلة الآتية:

- يرadb (الصلوة) في قوله تعالى **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَر﴾**^(١٥) أنَّ رسول الله ﷺ ببار شاداته ينهي الناس عن المنكرات.
- إنَّ (الزكاة) الواردة في الآيات القرآنية يُراد بها تزكية النفس عن طريق تعلم المعارف الدينية.

ج) إنَّ (الجنة) في الآيات القرآنية تعني: أن يصل الإنسان إلى اليقين، ويحرر نفسه من مشقة التكاليف الإلهية^(١٦).

ولاشك أنَّ فتح هكذا باب في تفسير القرآن إنما يهدف إلى هدم الكتاب الإلهي؛ وهو نوع لعب بالوحى الإلهي لا غير.

ويندرج فيه كلَّ من يتصدَّى لطرح تفسير جديد لآية، تحت شعار (قراءة جديدة للدين)، وهنا قد يطرح سؤال: أنَّ النبي ﷺ بين في إحدى خطبه (إنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا)، وهكذا نبه (وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَبَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَبْيَقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ)^(١٧) وعليه كيف يمكن للمفسر أن يصل إلى باطن القرآن إذا كان التفسير بالباطن منهياً عنه، ولماذا يفصح النبي ﷺ عن أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً.

والإجابة عن هذا السؤال: واضحة، فإنَّ المراد من الباطن وجود معانٍ متداخلة ويعبر عنه في الاصطلاح (ذات مراتب)، وهي: الآية التي يمكن الانتقال فيها من المعنى الأول إلى المعنى الثاني الأعمق والأدق، ولكن جميع هذه المعاني متشابكة ومترابطة ترابط اللازم والملزم، بحيث تكون كلُّها لها أصل في ظاهر الآية، يدلُّ عليها بلفظ أو جملة من الآية، وهذا نوع من التفسير غير منهٍ عنه قطعاً، بل جائز، وهو بمعنى من المعاني شاهد على عظمة القرآن.

ولبيان هذه الحقيقة نذكر مثلاً إذ يتحدث القرآن عن براهين نبي الله ابراهيم (عليه وعلى نبينا وآلـهـ آلاف التحية والسلام) على إبطال ربوبية النجم والقمر والشمس ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كُونَكَبَا قَالَ هَذَا زَرِّيْ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾^(١٨) وكرر البرهان نفسه على النجم والقمر حينما تغيب، والدليل نفسه يمكن تفسيره على أنه من قبيل المعاني المتداخلة، فإنَّ الثاني أعمق من الأول 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 ربِّه، صار يستمدُّ فيضه منه بفعل هذا الارتباط؛ ولذا فلابدَّ أن يكون حاضراً وناظراً، والربُّ الغائب والأفل الجاهل بمبروبه كيف يمكنه أن يكون عالماً باحتياجاته حتى يرفع عنه الاحتياج ما دام هو كذلك ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾.

المعنى الثاني: إنَّ الربُّ هو ذلك الموجود القاهر والمعنال، الحاكم على الإنسان والعالم، ولا مجال للمقهورية والتسلخ في ساحته، مع أنَّ النجم والقمر والشمس مع حركتها المستمرة مرتبطة ومقهورة لقدرة مهيمنة، هي التي سحبتها بسلسلة التسلخ، ومرتبطة بأوامر سلطة عليا؛ إذنْ لابدَّ أن تتوّجه إلى تلك النقطة العليا ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾.

المعنى الثالث: إنَّ حركة الأجرام السماوية لا يمكن أن تكون بلا غاية، فهي إما من النقص إلى الكمال أو من الكمال إلى النقص، والثانية غير معقوله في الحركة، والأولى لا تناسب شأن الرب؛ لأنَّها ناقصةٌ وعاجزةٌ، وبالحركة ت يريد أن تناول كمالاً، فكيف يمكن أن تكون ربِّاً للإنسان والعالم؟.

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

مفهوم التأويلية ◈

معاني باطنية لآية، لا يعني أنها معزولة عن الظاهر، أو تنفي المعنى الظاهري للآية؛ على الرَّغم من أنَّ المذهب الباطني يؤمن بأنَّ الباطن عنده يتنافى والمفاد الظاهري للآية ويطرحه جانباً.

ويذَعُ أحد العرفاء المعروفين أنَّ قوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظُّلُلَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾**^(١٩) أي: كيف بسطه، وهي صريحة في الوجود المنبسط، وهو الوجود الذي أحاط بهياكل الماهيات، وأستغشاها بفسيذه وجعلها في وعائه.

ومن المسلم أنَّ تفسير هذه الآية بالوجود المنبسط يعدَّ مصداقاً للتفسير بالرأي المنهي عنه، ولا أصل له في ظاهر الآية على الإطلاق، ومراجعة الآية نفسها والآيات التي قبلها وبعدها، لا يُبقي مجالاً لأدنى شكٍ في ظهور الآية؛ حتى نفسها بها كذلك مضمون.

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

ويمكن معاينة ما صرَحَ في تأویل قوله تعالى: **﴿مَرَجَ الْبَخْرَينِ يَلْتَقِيَانِ يَبْتَهِمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾**^(٢٠) إنَّهما بحران سيرهما بحيث يلتقيان، وبينهما حدٌ فاصل لا يصطدمان ببعض، والمراد من البحرين هما بحر الهيو لا الجسمانية - والذى يكون في الحقيقة مالحاً وممراً (آسنا) - ويحر الروح المجرد - وهو البحر العذب اللذى - وهما يجتمعان في الوجود الإنساني، وجود برزخ بين الهيو لا الجسمانية والروح المجرد يسمى بـ(النفس الحيوانية) يحيى صفاء ولطافة الروح المجردة وليس كثرة الأجسام الهيولانية؛ ولا شك أنَّ هكذا نوعٌ من

التفسير يُعدُّ من أبرز مصاديق التفسير بالرأي، ولا يكتسب أية قيمة علمية. وغالباً ما يكون هؤلاء نظريات مسبقة بغض النظر عن أسبابها أي: تكون عندهم ثُمَّ يبحثون على شاهدٍ ودليلٍ يثبت أو يؤيد صحة ما يذهبون إليه، ويكثر مثل هكذا نوع من التفاسير الباطنية في كتب الفرقَة الاسماعيلية؛ وقد تعرضا لها في الجزء السابع من كتابنا (بحوث في الملل والنحل).

أما كتاب مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار الذي تُسبِّب خطأً إلى عبد اللطيف الكازروني وهو من تأليف أبي الحسن بن محمد نباتي الفتوني (١١٣٩ م) فيُعدُّ تفسيراً للقرآن جاء في ثلاث مقدمات وخاتمة، واشتملت مقدمة الأولى على ثلاث مقالات، والثانية على مقالتين. وسعي في المقدمة الأولى للكلام على التأويل وباطن القرآن، ليقول: إنَّ كُلَّ ظواهر آيات القرآن لها باطن هي تأويل القرآن، وباطنها إشارةٌ إلى ولادة الأئمة أو مخالفاتهم، وذكر في المقدمة الثالثة نهادج لذلك^(٢١)، وهذا النوع من التفسير الباطني يطلق يد الأعداء لِقُسْرِوا آيات القرآن بها ينسجم وماربهم؛ والجدير بالمفَسِّر الإسلامي أن يتبعه كثيراً عن هذه التأويلات التي لا أساس لها في ظاهر القرآن، إلا أن يكون لديه دليلٌ قطعىٌ من الراسخين في علم القرآن، ولا بدَّ من الوقوف على ما دلَّ عليه الدليلُ القطعى، على أنه يمكن أن يُعدُّ تفسيراً خاصاً يرتبط بأولئك الخواصَ الذين يدركون هكذا نوع من التفسير وليس تفسيراً عاماً.

التأويل في القرآن

استعملَ التأويلُ في القرآن على نحوين:

- أ) التأويل في مقابل التنزيل.
- ب) التأويل في موضع المتشابه.

مفهوم التأويلية ◈

ويستعمل التأويل في لغة العرب بمعنى مآل الشيء ونهايته^(٢٢)، ويستعمل التأويل تارةً في مقابل التنزيل، وأخرى في مورد المتشابه، وعليه لابد من الكلام على كلا الموردين؛ لأنَّ كلاً من التأويلين له معنى يخصه.

أولاً: التأويل في مقابل التنزيل

إنَّ المعاني الكلية الواردة في القرآن الكريم على نوعين، تارةً تكون مصاديق واضحة وأخرى خفية وغامضة، وتطبيق الآية على المصاديق الواضحة هو (التنزيل) وتطبيقها على المصاديق الخفية هو (التأويل)؛ خصوصاً تلك المصاديق التي تظهر بمرور الزمان وليس لها وجود في زمن النزول.

وبعبارة أخرى: إنَّ تطبيق المفهوم الكلي للأية على المصاديق الموجودة زمن نزولها هو (التنزيل) وتطبيقها على المصاديق التي تظهر عبر الأزمنة هو (التأويل)، وهذا هو الأساس الذي ترتكز عليه الباحث الاجتماعية في القرآن الكريم والاستنتاجات المستمرة 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 حيث يقول عليه السلام: (ظَهُرَهُ تَنْزِيلٌ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلٌ مِنْهُ مَا قَدْ مَضِيَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ)^(٢٣). فكما أنَّ الشمس والقمر لا ينحصران في منطقة معينة كذلك القرآن لا ينحصر بفئة خاصة أو أشخاص، فقد جعل (التأويل) في مقابل (التنزيل)، وفسر التأويل بمعنى تطبيق المفاهيم الكلية على المصاديق، والتي كان بعضها موجوداً في الزمن السابق، وبعضها

يتحقق في المستقبل، كما يقول الإمام الصادق في حديث آخر: «إِذَا نَزَّلْتُ آيَةً عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ - مَاتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَيٌّ يَجْرِي فِيمَنْ يَقِيَ كَمَا جَرَى فِيمَنْ مَضَى»^(٢٤). فيبقى مضمون الآية باعتباره يمثل قانوناً كلياً، ولا ينحصر تشبيه القرآن بالشمس والقمر في الحديثين المذكورين، بل وردت أحاديث كلها حاكية عن أنَّ القرآن لا ينقطع حي وغض طري لكل زمان لا يندرس ولا يبيد، وما تدوم حياة القرآن وحركته إلا في ظل ذلك التأويل في مقابل التنزيل، ولا ينبغي أبداً حصر القرآن بفترة معينة، بل لابد من تطبيقه عبر الأجيال الآتية بال نحو الذي تم تطبيقه على الأجيال الماضية.

ويقول تعالى في سورة الرعد: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادِ»^(٢٥) بل نجد النبي الأكرم نفسه في روایات متواترة طبق جملة في قوله «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادِ» حيث قال: (أَنَا الْمُنذِرُ وَأَنْتَ يَا عَلِيُّ الْهَادِي إِلَى أَمْرِي)^(٢٦)، ومن المسلم أنَّ الآية لها مصاديق كثيرة بعد أمير المؤمنين عليه تنطبق عليها بمرور الزمان، والطابع العام للحركة التنويرية القرآنية تمثل في تطبيقه على المصاديق عبر العصور؛ ولذا يقول الإمام الباقر عليه: (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَنَا الْمُنذِرُ وَعَلِيُّ الْهَادِي وَكُلُّ إِمَامٍ هَادِ لِلْقَرْنَى الَّذِي هُوَ فِيهِ)^(٢٧) اتضحت لنا أنَّ المقصود من التأويل في مقابل التنزيل هو ذلك الصنف من مصاديق الآية أو الآيات التي لم تكن موجودة حين نزول القرآن ثم حصلت فيها بعد؛ وعلى فرض أنها كانت موجودة حين النزول فهي كانت من المصاديق الخفية التي تحتاج إلى الكشف عنها ولذكر مثالاً لكلا الموردين:

المثال الأول: ما حصل في حرب الجمل حيث وضع جيش الإمام في

مقدمة التأسيدية ◇

مقابل جيش الناكثين «طلحة» و«الزبير» اللذين نقضوا بيعتها للإمام وقبل بدء المعركة وجه الإمام نداءه إلى أهل البصرة مخاطباً إياهم: يا أهل البصرة هلرأيتموني أقضى بالظلم؟ هل ارتكبْتُ الظلم في تقسيم المال؟ وهل خصّستُ المال لي ولأهل بيتي وحرمتكم منه؟ وهل أجريتُ الحدود الالهية في حكم وعطلتُ الحدود في غيركم حتى تنكحوا العهود والمواثيق لأجلها أو لواحدة منها؟

فأجابوه: كلام تفعل شيئاً من هذا، وحينها أتمّ الحجّة عليهم، وأخذ يُنظم صفوف الجيش وتلا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَظَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفَّارِ إِنَّهُمْ لَا يُمَانَ لَهُمْ لَعْلَهُمْ يَتَّهَوَّنُ﴾ (٢٨).

وحيثئذ أضاف الإمام قائلًا: والله الذي فلق الحبة، وخلق الإنس، واختار حمداً نبياً فيهم هذه الآية قد نزلت، ومن اليوم الذي نزلت فيه هذه الآية لم يحصل نقض للعهد في الحرب^(٢٩)، وتطبيق هذه الآية على هذه الفئة هو تأويل لها وبيان لأحد مصاديقها مع أنَّ ذلك المصدق لم يكن موجوداً في ظرف نزول الآية.

المثال الثاني: ما حصل في (صفين)اليوم الذي وضعَ جيش الإمام علي عليهما السلام في مواجهة مع جيش معاوية وحيث كان عمار بن ياسر ضمن جيش الإمام، وهكذا دخل جيش الإسلام في مواجهة مع الحزب الأموي - وعلى رأسهم أبو سفيان ومن بعده معاوية - مرتبة:

الأولى: في عهد الرسول الأكرم ﷺ حينها قاد أبو سفيان معركتي (بدر) و(الأحزاب).

الثانية: في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رض عندما استلم معاوية

ابن أبي سفیان زمام الأمور وقاد الحزب الأموي بصورة سرية، وحمل عمار بن ياسر على جيش معاوية وهو يردد أبيات نذكر أول بيتين منها:

نَحْنُ ضُرِبَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ فَالْيَوْمَ نُضْرِبُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ^(٣٠)

فقد جعل عمار (التأويل) في مقابل (التنزيل)، وطبق قوله تعالى (جاءكم الكفار) على الحزب الأموي إذ كانوا ظاهري الكفر في زمن النبي واعتبروا تنزيل القرآن الكريم وتطبيقه على الحزب في عهد علي عليه السلام - إذ كانوا يطعنون الكفر ويتظاهرؤن بالإسلام - تأويلاً للقرآن. وهذا العرض يكشف لنا أنَّ التأويل في مقابل التنزيل ليس سوى تطبيق الآية على المصاديق الخفية أو المصاديق التي تتحقق بعد نزول الآية.

والنبي الأكرم هو الذي يخاطب أمير المؤمنين، فيقول: (فَتَقَاتَلُ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلَتْ مَعِي عَلَى تَنْزِيلِهِ ثُمَّ تُقْتَلُ شَهِيداً لِخَصْبٍ لِجِئْنَكَ مِنْ دَمِ رَأْسِكَ)^(٣١). وعند ملاحظة هذه الروايات يثبت لنا أنَّ (التأويل) في مقابل (التنزيل) هو تطبيق المفاهيم والأحكام الكلية نفسها على المصاديق الخفية 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 إنما هو في مقابل التنزيل.

التأويل في مورد المتشابه

ومن المواقع التي يستعمل فيها (التأويل) هو المتشابه، ولتحليل عملية التأويل في المتشابه نجد أنفسنا مضطرين لتفسير المتشابه في مقابل المحكم. لقد قسم القرآن الكريم آياته المجيدة على قسمين، فيقول: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ**

مفهوم التأويلية ◈

عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ^(٣٢). ولابد من معرفة ما المراد من هذا التقسيم، ودلالة آيات القرآن على مقاصده ليست على نسق واحد، فتارة تكون دلالته على معانيه واضحة ولا يطرأ عليها الشك والتردد وفي أول ملاحظة لها ينسق مفهومها الواضح إلى الذهن، من قبيل النصائح التي يسديها لقمان لابنه، أو وصايا القرآن الحكيمية في سورة الإسراء الواردة في الآيات (٢٢-٣٩).

يقول لقمان في معرض نصيحته لابنه: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٣٣). ويقول: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاضْرِبْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ﴾^(٣٤).

وهكذا نستحضر واحدة من آيات سورة الإسراء كمثال على ذلك: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَاّ تَغْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِخْسَانًا﴾^(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 اشتغلت عليه الآيات الآنفة الذكر، ومع ملاحظتها ابتداءً ترسم في أذهاننا احتمالات متعددة، ويبقى المعنى الواقعي يشوبه الإبهام والغموض، وأنه يحصل تشابه بين المراد الواقعي وغير الواقعي، فتسمى هذه الآيات بالتشابهة. وهنا تكمن وظيفة الباحثين عن الواقع المتمثلة بضرورة رفع الغموض والإبهام عن هذه الآيات المشابهة بالرجوع إلى الآيات المحكمة، ورفع الترديد والتشابه عن وجه هذه الآيات، حتى تخرج الآية المجملة عن دائرة الآيات المشابهة لتكون في عداد المحكمات.

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

العلم والمطلعين على حقائق القرآن.

نعم، قد تبرى فئة منحرفة ذات خلفيات فكرية لا هدف لها سوى إيقاع الفتنة فتتمسك بالظاهر المتزلزل بدون العودة إلى المحكم من أجل أن يتحقق محدثو الفتنة 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 الأخرى ليمنحوا دلالة تلك الآيات استحكاماً أكثر، ولنعرض بعض الأمثلة على ذلك:

لقد وصف القرآنُ اللهَ تعالى في سورة طه بأنه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الْثَّرَى﴾^(٣٦) والاستواء في لغة العرب تعني الاستقرار، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ لِكُلِّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةُ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾^(٣٧).

ونجد أنَّ الأشخاص الذين يحملون أحکاماً مسبقة ويميلون إلى التجسيم والتّشبّه يفسرون سورة طه هكذا: المراد من استواء الله على العرش هو جلوس الله على كرسيه وعرشه، وفي الحقيقة هم تصورو أنَّ الله كرسياً يشبه كرسي الملوك يجلس عليه، ولكن هكذا ظهور يُعد ظهوراً بدويّاً للآية، مع أنَّ مثل هكذا آيات تحتاج إلى ملاحظة القرائن المحيطة بالآية والأيات الأخرى وحيثئذ يتم التوصل إلى معناها الحقيقي.

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

مفهوم التأويلية ◈

آخرى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»^(٣٩) وفي ثالثة: «يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَغْرُبُ فِيهَا وَهُوَ مَعْظُمٌ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^(٤٠). وهذه الآيات التي تنفي النظير والمثل لله وتعتبره أجلَّ مما يدركه من أمثالنا ومن هنا الاعتقاد بوجود هكذا إله يقتضي منَ الدقة والتدبَّر أكثر في معنى تلك الآية لنصل إلى مآها.

ويمكن التوصل إلى المعنى الواقعي للأية 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 الكرسي، 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 اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ»^(٤١) ويقول أيضاً: «فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ»^(٤٢). في الوقت الذي يستعمل لفظ الاستواء في التسخير والتسلط، بل حتى في الموارد التي يكون التسخير والتسلط مصاحباً للجلوس، واستعمال هذا اللفظ إنما 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

ويتهي بالثبات على ساقه بسبب الاستحكام والقوة، فيقول: ﴿كَرَزَعَ أَخْرَجَ شَطَأَهُ فَأَزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَاعَ﴾^(٤٣).

وكلنا نعلم أن 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 حيث يقول تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرَكُونَ * لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذَكُّرُوا بِنِعْمَةِ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾^(٤٤).

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

وفي آية أخرى يأمر نوح 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 نَجَانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾^(٤٥).

وليس المراد من استوينت في هذه الآية هو الجلوس أو القعود وإلا لقال (إذا 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 فإنه استعمل كلمة (الركوب) وقال: ﴿يَابُنَيَّ ارْكُبْ مَعَنَا﴾. بل المقصود تسلط نوح والساكنين معه على السفينة في الأخذ بدفة السفينة وتوجيهها أمام

مفهوم التأويلية ◈

الأمواج كما قال: «وَهِيَ تَحْرِي بِهِمْ فِي مَوْجَ كَالْجِبَالِ»^(٦).

فقد تسلطوا وسيطروا على هكذا مركب جارف عابر للقارب، فأمرهم الله بأن يحمدوه: (قل الحمد لله) إذن فهذه الآيات وأيات أخرى تحكي لنا عدم صحة تفسير الاستواء بالجلوس والقعود، أو الاستقرار المادي، بل يراد به الاستيلاء والتسلط التوائم مع الشخص المستولي، واستيلاء كل شيء بحسبه، وكثيراً ما صادف في اللغة العربية استعمال كلمة (الاستواء) بمعنى (الاستيلاء)؛ فيقول الأخطل عن بشر اخ عبد الملك الذي تسلط على العراق: قد استوى بِشَرِّ عَلَى الْعَرَاقِ من غير سيف ودم مهراق

وقال شاعر آخر:

فَلِمَا عَلَوْنَا وَاسْتَوْيَنَا عَلَيْهِمْ تَرَكَنَاهُمْ صَرْعَى لَنْسِيرٍ وَكَاسِرٍ

فلم يغير الكلام في هذه الموارد عن الجلوس والقعود أبداً، بل المراد هو الفتح والانتصار والتسلط والاستيلاء، وهذا بنفسه يكشف لنا عن أن المعنى الأصلي للكلمة هو الاستيلاء، وإذا كان تواؤم مع الجلوس والقعود فهو ناظر إلى خصوصية في الحال.

فالإمعان في هذه القرائن هو الذي أوصلنا إلى معنى كلمة استويت وفي الحقيقة إن التأويل في هذا المورد بمعنى تحري فهم الآية عن طريق الذقة في معانيها ومفرداتها، ولذا لا بد من إعمال هذا الاستقصاء والتحري عن كلمة (العرش).

٢. معنى العرش في اللغة والعرف

والعرش في اللغة والقرآن بمعنى السرير والمهد الذي يجلس عليه أصحاب السلطة والمقتدرون وكما عبر القرآن عن عرش بلقيس: «وَأُوتِيتِ مِنْ

❖ الشِّيْخُ السَّبَحَانِ

كُلُّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ^(٤٧). وهو تعبير عن أنَّ العرش كان مظهراً للقدرة والسلطة في الحقيقة. وعبر عنه في اللغة الفارسية بلفظ «تحت» ويقول الشاعر العربي:

إِذَا مَا بَنُوا مَرْوَانَ ثُلُثَ عَرْوَشَهُمْ وَأَوْدَتْ كَمَا أَوْدَتْ إِيَادُ وَجْهِيْرٍ

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 بر تخت تو عاج ديدى ومن مشت استخوان ديدم^(٤٨)

ومن المسلم أنَّ المراد من السرير في هكذا نوع من المحاورات، كرسي الخشب والحديد، وليس المراد بالزوال والفناء الانقلاب والانتكاس الظاهري، بل الجلوس على الكرسي دليل العزة والعظمة والانقلاب والنكس كنایة عن زوال السلطة والحكومة.

والنكتة في كون العرش يؤخذ على أنه كنایة عن البقاء في السلطة والقدرة هي إنَّ الأمراء والسلطين السابقين كانوا يديرون شؤون البلد من خلال سرير يسمونه العرش، أما الوزراء والمقربون من الملك فيحيطونه كالخلقة، فينطلق الحاكم من هذا المكان لإصدار أوامره لإدارة أمور البلد؛ ومن هنا تكون الأمة تحت قيادته، وهذا يطلق عليه العرش أو الجلوس على العرش أو الاستيلاء على العرش؛ وكل ذلك كنایة 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 استُعمل اللفظان في السرير الطبيعي الذي يستريح عليه الإنسان؛ فسلبيان عليه حينها أراد إحضار عرش بلقيس استعمل كلمة العرش **﴿أَيُّكُمْ**

يأتي في بعْرِشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ) ^(٤٩).

ولكنه حينما يتحدث عن السرير بمعنى المكان الطبيعي يستعمل كلمة السرير أو الأريكة فيقول: «فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلَيْنَ» ^(٥٠). وفي موضع قرآن آخر «مُتَكَبِّنَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ» ^(٥١).

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

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

والآن نقوم ببيان آيتين من بين هذه الآيات السبع:

١. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَيَّةٍ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَظْلِمُهُ حَتَّىٰ شَمْسًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالثَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِإِمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخُلُقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» ^(٥٢).

٢. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سَيَّةٍ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» ^(٥٣).

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

١. إن 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 مدبر لعالم الخلقة سواه.
٨. لا تأثير لأي علة أخرى في العالم (بمعنى الشفيع) إلّا بأذنه.
٩. إنّ موجوداً متعالياً يملك هكذا مظاهر من القدرة، فهو عظيم رفيع المرتبة لا متناه 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، كثيراً ما جاء مصاحباً لاستواء الله على العرش مع بيان مظاهر القدرة والعظمة الإلهية.وبالالتفات إلى الأصول الثلاثة لابد أن نصل إلى المعنى الواقعي من قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».
- فهل القرآن عندما تحدث بهذه الدقة عن مظاهر القدرة الإلهية يريد بذلك الكلام على جلوس الله على السرير واقعاً، أو كان يهدف من ذلك معنى آخر؟ وهو إنّ خلق هذا العالم الوسيع الملازم للتدبیر، لا الفلسفية يكون إلّا بإحاطة الله على عالم الوجود، كما أنه مهيمن على عرش القدرة وعلى سرير العزة، ومستول على عالم الخلقة، ويدبر عالم الخلقة بعرش القدرة لا يزاحمه

شيء ولا معين يقوده نحو تلك الجهة.

وبعبارة أخرى لو كان الاستواء في جميع الموارد حاكياً عن السلطة والاستيلاء، لا الجلوس والقعود؛ وكان العرش في اصطلاح العرب مظهراً للقدرة والاعتماد عليه مظهراً لإدارة وتدبير البلاد، وأيضاً عندما يتعرض القرآن لظاهر القدرة (بأنه فعل كذا وخلق كذا) يتحدث عن استواء الله على العرش؛ فلابد من القول بأنّ المقصود من هذه الجملة هو بقاوته على كرسي العزة والعظمة ليقوم بتدبير العالم؛ وهنا لا يحتاج إلى معين ولا ينazuعه في ذلك أحد.

وهذا النحو من التفسير لتلك الجملة يتواافق 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 كنایة عن القدرة؛ ومعناه اللغوي هو سرير الخشب أو الحديد، وهكذا تأويل غير مرفوض، والتأويل المرفوض هو الذي يتقاطع مع ظاهر الآية تماماً ومن الصدف إن ظهورها عموماً هو ما أشرنا إليه نفسه.

ومع ملاحظة الجمل السابقة واللاحقة فإذا فسرنا 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، ويتبين من هذا البحث المترامي الأطراف أن تأويل المتشابه ليس بمعنى حل الآية على خلاف الظاهر بل هو الاستقصاء في تعين المراد من خلال التدبر في الآية وسياقها.

وأما التأويل بمعنى حل الآية على خلاف ظاهرها فهو تأويل باطل ولا يتم

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

والشيء الوحيد الذي يبقى في بحث تأويل الكتاب والستة هو اعتقاد فئة معينة بأنّ دلالة ظواهر الآيات على المقاصد ظنية تماماً وليس قطعية مع اعتقادهم أنّ دلالة نصوص القرآن الكريم على المقاصد قطعية فقط.

وقد تطرقنا إلى ذلك في بحث أصول الفقه وأثبتنا أنّ كلا الدلالتين قطعية؛ مع فارق وهو المتكلّم لا يمكنه أن يطلب مني خلاف ما أراده بكلامه؛ وإذا حصل من هذا القبيل فيتهم بالتناقض مع أنه يمكنه فعل ذلك من خلال الظاهر بالنسق نفسه الذي تحدثنا عنه في أن يأتي بالعام والمطلق مع أنّ مراده الجدي خاصٌ ومقيد؛ ثمَّ يصرّح بعد ذلك بمراده الجدي.

هذه هي النظرية المعروفة بين الأصوليين مع أنّه من وجهة نظرنا كلا الدلالتين قطعية؛ لكن لابدّ من ملاحظة رسالة الظاهر ما هي؟ حتى يتم معرفة ما إذا كانت دلالتها على تلك الرسالة التي بعهدته قطعية أم ظنية؟ وقد ثبت في علم الأصول أنّ الإنسان له إرادتان.

الأولى: إرادة استعمالية.

الثانية: الإرادة الجدية.

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 معيناً نتيجة خوفه أو خشتيه من الطرف المقابل وهو ما يعبر عنه بـ(الحقيقة).

ج. أن يكون الداعي من كلامه الهزل والمزاح.

والرسالة التي تقع على عاتق الظواهر هي أن تضمنا بالتجاه الإرادة الاستعمالية، وأما بقية المراتب فهي لا تقع في عهدة الألفاظ أصلاً حتى نطلق تسمية الظن على الظواهر لأجل احتمال دواعي الجد أو الهزل أو التقى، والدافع لهذا الصنف من الاحتمالات الموجودة في النص أيضاً هو الأصول العقلائية؛ أي طريقة ورؤى العقلاء في المحاورات وغالباً ما يرون أنَّ الداعي من الكلام في إرادة الجد دون الخوف والتقى والهزل. وانطلاقاً من هذا فإنَّ الرسالة التي يحملها الظاهر والنَّص ذات نسق واحد؛ نعم وكما أثنا قد أكدنا ذلك سابقاً، لا يمكن حمل النَّص على خلاف معناه حتى يقول القائل ليس هذا هو المراد وبعده تناقضاً مع أنه في الظواهر لو أدعى المتكلم خلاف الظاهر لا يقبل منه.

والغرابة هي إننا لو تحدثنا جمِيعاً مع بعضنا نستعمل بعضنا كلام بعض آخر ومحاورتنا تحكي دلالة قطعية لا ظنية مع أننا نستخدم الظواهر في التعبير عن مقاصدنا في الغالب؛ فأولئك الذين يعتبرون دلالة ظواهر القرآن على المقاصد دلالة ظنية، يقللون من شأن القرآن الكريم ويخروجه من دائرة كونه معجزة قطعية؛ ليظهر وهم على أنه معجزة ظنية؛ لأنَّ قوام إعجاز القرآن الكريم في لفظه ومعناه، في جماليَّة اللفظ من جهة وعلى المعنى من جهة أخرى؛ فيعتصد أحدهما الآخر؛ لإظهار الإعجاز، كلَّما كانت دلالة الظواهر على

المَقَاصِدُ الْاَهْمَى ظَنِيَّةٌ؛ فَالْتَّتِيْجَةُ سَتَّبَعَ أَخْسَى الْمَقْدِمَيْنِ بِالْتَّأْكِيدِ؛ أَيْ: أَنَّ إِعْجَازَ الْقُرْآنِ يَكُونُ ظَنِيَّاً لَا قَطْعِيَّاً.

وَالْكَلَامُ حَوْلَ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ أَوْسَعُ بِكَثِيرٍ مَا تَعَرَّضَنَا لَهُ هَذَا، فَقَدْ بُحِثَتْ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ بِشَكْلٍ أَوْسَعٍ فِيهَا يُرْتَبِطُ بِالْعَامِ وَالخَاصِّ وَالْمُطْلَقِ وَالْمَقِيدِ، وَالْمَنْطُوقِ وَالْمَفْهُومِ، وَالنَّاسُخِ وَالْمَسْوُخِ.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الهوامش

-
- (١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.
 - (٢) سورة طه، الآيات: 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 جاويدي (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 الأنعام، الآية: ٧٦.
 - (١٩) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.
 - (٢٠) سورة الرحمن، الآيات: 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 ٦: 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، الآيات: ١٢-١٣.
(٤٥) سورة المؤمنون، الآية: ٢٨.
(٤٦) سورة هود، الآية: ٤٢.
(٤٧) سورة النمل، الآية: ٢٣.
(٤٨)

وانت رأيت عرشك عاج وانا رأيت قبضة عظام

انت رأيت عرشا وانا رأيت شوما

- (٤٩) سورة النمل، الآية: ٣٨.
(٥٠) سورة الصافات، الآيات: ٤٣-٤٤.
(٥١) سورة الإنسان، الآية: ١٣.
(٥٢) سورة الاعراف، الآية: ٥٤.
(٥٣) سورة يوئس، الآية: ٣.

التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية

(Hermeneutics)

الدكتور فداء مرتضوي^(*)

تعريب: علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

يتعرّض المقال لما يراه بعض من أنّ التأويلية غداً يشكل منهجاً لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، فيبحث حقيقة هذه الدعوى، متّخذًا منها أصلًا موضوعياً في ترتيب الأبحاث، لم يكتفِ علم التأويلية بذلك فحسب، بل تدعى ليطال مناهج العلوم التجريبية، وغداً اليوم منهجاً لتحرر الإنسان وانفتاحه على الآخر، إنه فلسفة وجود الإنسان.

وبعدها يخلص الباحث إلى إنَّ كلَّ ما تقدَّم معنا عبارة عن نظرية مختصرة لعلم التأويلية بشكلٍ عامٍ وما لها من أثرٍ في منهجة العلوم الإنسانية، وقد تمَ التركيز في التأويلية المنهجية المصنفة بأنَّها الأساس الواقعي لكلَّ فروع علم التأويلية.

ولم يسلط الضوء كثيراً على التأويلية الفلسفية التأويلية النقدية، رغم مساحتها الكبيرة في توسيعة مباحث العلوم الإنسانية وعميقها، إذ الغرض

هو الإضاءة على التأويلية المنهجية، بأفكار كلّ من شلابير ماخر، وديلتاي وبتي وهيرش.

وقد انصبَ تأكيد هؤلاء على التأويلية المنهجية لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، وعلى عبر المعايشة مع المؤلف ومقصده، وإعادة خلق الأثر، الفروض المسبقة، وغيرها.

لقد أسس علم التأويلية في الأساس ليقابل الوضعية التجريبية، باعتماده الفهم في مقابل التفسير، وهو أمرٌ مرهون لأفكار ديلتاي وويبر وجهودهما. وتغدو التأويلية اليوم مبنيّاً عاماً في منهجيّة العلوم الإنسانية، أثّرت وتأثّرت بالعلوم التجريبية، بنوع تالُف وترابط بين المنهجيّين.

كما تعرّض المقال لمكانة التأويلية في العلوم الإنسانية مركزاً البحث في الأساس المنهجي لها، وسلطها الضوء أكثر على المنهجية في بعض الفروع الخاصة كالفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية.

التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية

(Hermeneutics)

مدخل

يشكل علم التأويل المنهج العام لفهم موضوعات العلوم الإنسانية بجميع فروعها^(١)، فيبحث حقيقة هذه الدعوى، متخدًا منها أصلًا موضوعياً في ترتيب الأبحاث، فما الدور الذي تلعبه التأويلية في مجال العلوم الإنسانية؟ وهل استطاعت أن تؤمن منهجاً عاماً معتبراً إياه أساساً لتلك العلوم؟

لم يكتفي علم التأويل بذلك فحسب، بل تعدى ليطال مناهج العلوم التجريبية، وغداً اليوم منهجاً لتحرر الإنسان وانفتاحه على الآخر، إنه فلسفة وجود الإنسان^(٢).

التأويلية لغة وأصطلاحاً

تعود الجذور التاريخية لمفردة "التأويلية" إلى العصور اليونانية القديمة حالها حال كثير من المصطلحات السياسية والفلسفية، من الفعل اليوناني (هيرمنيون) وتعني يفسّر، والاسم (هيرمينيا) ويعني تفسير، والظاهر أنَّ كلّيّها يتعلّق لغوياً بالإله "هرمس"، أحد آلهة الأساطير اليونانية^(٣)، إله البيان وخلق الخطّ واللغة؛ الذي كانت وظيفته إنزال كلام الآلهة من السماء إلى الأرض وترجمته إلى البشر.

وتتضمن كلمة هيرمنيون ثلاثة معانٍ رئيسة:

• البيان.

• التوضيح والتفسير.

• الترجمة^(٤).

وقد ضُمِّنت عملية النقل والتفهم هذه المعانى الثلاث، فالعمل الأساس للإله هرمُس عبارة عن نقل المعنى وصياغة مفاهيم الخطاب، والمعنى الثلاثة المذكورة لا تخرج بمجملها عن التفسير والتأويل؛ لأنَّه عبارة عن تبديل أمر خفي ومبهم إلى أمر واضح وجلي، ولا يتم هذا إلَّا عبر لغة تفهم المعنى وتنقله للأخرين، والإثنينية هذه (المتن والأخر)، تستدعي دائمًا فرض الواسطة "هرمس"؛ لنقل المعنى من فضاء المتن إلى الفضاء الآخر.

من هنا شَكَّلَ المعنى واللغة (كتابة ولفظاً) المحور الأساس والشخص في مباحث التأويلية، بل إنَّها كانت في مراحلها التاريخية الأولى تتضمن ترجمة النصوص من وإلى اللغات الأخرى، من دون تمييز بين التأويلية القديمة وتأويلية الكتاب المقدس" دون أن ينحصر ابْلَ تعدادها ليشمل المراحل اللاحقة منها في جميع أبعادها المعرفية، ويركزا بشكل أكثر أهمية في بعض فروعها كما في التأويلية الفلسفية.

فعلم التأويلية عامَّة هو علم مخاطبة الإنسان، يسعى لإيجاد رابطة له مع الحياة الإنسانية، وفهم الروابط التي تتشَكَّل بين البشر، بمصطلحات من قبيل "اللغة، الفهم، المعنى، العلاقة، التفسير".

أما تعريفه الدقيق فيستلزم منَّا التفكير بين جميع أنواع حقوله المعرفية 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 يُقسّم علم التأويل على أساسها، نذكر منها ثلاثة حقول مع التركيز على الحقل التأويلي المنهجي، مع الإشارة إلى طبيعة السنخية والانسجام لها مع (المنهج) المتبع في العلوم الإنسانية، رغم أنّ هذه التقسيمات تاريجانية تستند بمجملها إلى حركة تحول هذا العلم، مع اكتناف الآخرين لملائكة خاصّ بهما هو الماهية والتتابع^(٧).

القسم الأول

وهو الأهم نسبةً لتاريخ التأويلية، تقسم فيه التأويلية على:

- **التأويلية الكلاسيكية**^(٨)، أطول حقبة من تاريخ الفكر البشري الذي امتدّ من العصور اليونانية القديمة إلى القرن التاسع عشر الميلادي، وبالتحديد إلى زمان فريدريك شلایر ماخر (١٧٦٧ - ١٨٣٤)، الذي يمثل الحدّ الفاصل بين التأويلية الموروثة وبين الفكر التأويلي الحديث، كما يُطلق عليه لقب "أبو علم التأويلية الحديثة"، وذلك لجهوده في تأسيس علم التأويلية العام^(٩).
- **التأويلية الحديثة**، (وتمتد من زمن شلایر ماخر إلى أواخر القرن التاسع عشر).
- **التأويلية المعاصرة**، فُرِّاد بها تأويلية القرن العشرين التي بدأت مع ويليام ديلتاي^(١٠)، ومن ثم توسيعها على يد هайдغر، وغادamer.

القسم الثاني

وهو لريتشارد بالمر، ميّز بين ستة حقول من حقول التأويلية المعرفية ورتّبها على وفق تاريخ ظهور كلّ منها، بعد أن عرّفها بأنّها علم التفسير وأصوله، وهي:

- نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- التأويلية 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 عدّة، فتأويلية تفسير الكتاب المقدس

تنقسم إلى سبعة أقسام:

- ما قبل المسيحية.

- المسيحيون الأوائل.

- الآباء.

- القرون الوسطى.

- المسيحية الاصلاحية⁽¹²⁾.

- الدين الحديث.

- الدين المعاصر.

ال التقسيم الثالث

وهو تقسيم تميّز فيه حقول ثلاثة، هي:

- التأويلية المنهجية⁽¹³⁾، والمُراد من التأويلية المنهجية - كما يبدو من عنوانها - التأويلية بعنوان أيّها منهجه إلى موضوعات العلوم الإنسانية وفهمها، والبحث فيها عن المعنى، أو كون الشيء ذات معنى، وتكون هي بمثابة الآلة

والطريق لفهم المعنى، وقد ناصر هذا النوع من التأويلية شخصيات كبيرة أمثال شلاير ماخر، وبر، ديلتاي، بيري، هيرش، رغم الفوارق الفكرية التي بينهم.

• **التأويلية الفلسفية**، وهي التي تركز في الفهم ذاته وعملية التأويل (دازلين)، وتبحث عن الفهم بوصفه وجوداً أنطولوجياً، وعن وسائل تحققه، بدلاً أن يكون البحث عن: كيف يمكن أن نفهم؟ وترفض فكرة الأصل الموضوعي الذي تقوم عليه "التأويلية المنهجية"؛ لتشيد مكانه في فلسفية الوجود الإنساني، والأسس الأنطولوجية للفهم نفسه.

ويعدّ هайдغر وغادامر من أهم الشخصيات التي أسست لهذا الحقل التأويلي، وقد استطاعا أن يُعبِّرا بها من إطار "المعرفة والمنهج" إلى إطار "الوجود وفي فلسفية الوجود".

إنَّ الذي يميِّز الإنسان من سائر الموجودات في هذا الحقل من التأويلية هو هذا الفهم لـ "الكون"^(١٤)، الوجود^(١٥)؛ لذلك فقد نظرت له على أنه موجود تأويلي يعيش في هذا الكون، محتاج إلى لغة لفهم معناه^(١٦)، فوجود الإنسان لا ينفك عن اللغة، والجملة المعروفة هайдغر "اللغة هي بيت الوجود"، تشير إلى هذه المكانة للغة في منظومة التأويلية الفلسفية^(١٧).

• **التأويلية النقدية** (من توشهري: ١٣٨١: ١٠، وبلايشر، ١٣٨٠)^(١٨)، وهي لا تتعاطى البحث في نظرية المعرفة، ولا المنهجية بشكل صرف، ولا تركز في فلسفية الوجود، وإنما تسعى نحو الانطلاق والتحرر من السلطة^(١٩)، وتركز في التحاور بوصفه رابطة بين الأفراد لإيجاد التفاهم والتلامُح في المجتمع، وهذا هو الأصل الذي تعتمده، فالتواصل بين البشر

باعت على استمرارية الحياة الاجتماعية التي يسودها التفاهم.

وبالمقاييسة بين هذه الحقول تتضح لنا جهة الشبه بين التأويلية المنهجية، والتأويلية النقدية، فكلاً منها يعبر عن تأويلية في "منهج" ما، تحاول الأولى الوصول منه إلى الفهم والمعرفة، بينما تسعى الثانية للوصول إلى الحرية والانطلاق، عبر منهج في العلوم الإنسانية لا يتماشى مع السلطة والمنفعة (المصدر نفسه).

التأويلية المنهجية

انطلقت التأويلية بداية بوصفها منهجاً لغوياً عاماً للفهم، وهو ما يسمى بـ علم التأويلية اللغوي (فقه اللغة)^(١٩)، تفهم من خلاله متون اليونانية واللاتينية القديمة، فضلاً عن فهم متون الدينية المقدسة، وتفسيرها، وبالأخص متون الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد^(٢٠).

وبعد ظهور الاتجاه البروتستانتي، وقيام حركة الإصلاح الديني، فرضت الحاجة إحساساً شديداً لقواعد ومعايير خاصة لأجل تفسير المتن وفك رموزه، فتطور علم التأويل ونها، وبدأ يخطو خطوات مهمة في تأصيل مباحثه وتقعيد قواعده، فانطلقت "التأويلية بوصفها "منهجاً"، وبدأت من معضلة تفسير متون الكتاب المقدس، وكان لها قرب شديد مع علم فقه اللغة، وقد آتت اعترافات الحركة الإصلاحية البروتستانتية لاحقاً ثمارها ضد احتكار الكنيسة وتعصبيها (Dogmatic) لأحقية تفسير تلك المتون، عبر الضغوط التي مارسوها ضدهم، مؤكدين على وضوح نصوص الكتاب المقدس، مما رسم بخطوته العامة أساس علم التأويل^(٢١).

وتمثلت وظيفة التأويلية في هذه المرحلة بإعادة بناء المتن والوصول إلى

المعنى الواقعي القابع خلفه، ولم يكن هناك كثير توجه للمؤلف ومحاولة الدخول إلى فضاءه الذهني، لكن ما لبست أن دخلت حيز الاهتمام، فتابعت النظريات، وبدأ الحديث عن مقصد المؤلف وهدفه حين خلق الأثر، وأالية العبور من الأثر نفسه إلى الأفق الفكري له ومعايشته في زمانه وفكرة وخلفه. وطرحـت فكرة التمايز بين المنهج التجـريبي^(٢٢)، وبين المنهج الإنسـاني^(٢٣)، وما لبـست أن تكـاملـت خلال هذه المباحثـة، وظهرـت الأسس والمبـانـي لما يـعرفـاليـومـ "ـالـتأـوـيلـةـ الـمنـهجـيـةـ".

المناهج الإنسانية والمناهج التجـريبيـة

تصـنـفـ التـأـوـيلـةـ وـالـتأـوـيلـةـ الـمنـهجـيـةـ (ـالـفيـنوـمـينـوـلـوـجـيـاـ وـالـأـلـسـنـيـةـ)ـ ضمنـ المـناـهـجـ غـيرـ التـجـريـبيـةـ (ـالـوـضـعـيـةـ)،ـ وـتـسـتـنـدـ إـلـىـ مـفـاهـيمـ مـنـ قـبـيلـ "ـعـنـىـ،ـ فـهـمـ،ـ تـواـصـلـ"،ـ فـيـ حـيـنـ أـنـ الـمـناـهـجـ التـجـريـبيـةـ تـسـتـنـدـ إـلـىـ مـفـاهـيمـ مـنـ قـبـيلـ "ـعـلـةـ،ـ الـمـشـاهـدـةـ،ـ التـفـسـيرـ"^(٢٤)ـ،ـ وـقـدـ يـمـكـنـ اـسـتـشـرـافـ الـخـيوـطـ الـأـوـلـىـ لـهـذـاـ التـماـيزـ فـيـ أـفـكـارـ اـبـنـ خـلـدـونـ (ـالـعـصـبـيـةـ وـعـلـمـ الـاجـتمـاعـ)،ـ وـفـيـكـوـ (ـالـمـقـولاتـ الـمـعـرـفـيـةـ بـيـنـ الـتـارـيخـ وـالـثـقـافـةـ،ـ وـبـيـنـ الـطـبـيعـيـاتـ)،ـ وـوـبـرـ (ـالـمـنـهجـ التـفـهـميـ فـيـ الـعـلـومـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ نـتـائـجـ الـأـعـمـالـ وـالـسـلـوـكـيـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ)،ـ إـلـاـ أـنـ التـصـرـيـحـ بـهـذـاـ التـماـيزـ وـإـدـخـالـهـ فـيـ عـلـمـ التـأـوـيلـةـ،ـ وـتـصـنـيفـهـ بـوـصـفـهـ مـبـنـىـ لـلـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ يـعـودـ إـلـىـ وـبـليـامـ دـيـلتـايـ (ـ١٨٣٣ـ -ـ ١٩١١ـ مـ)،ـ الـمـلـقـبـ بـ (ـأـبـوـ الـعـلـومـ الـإـنـسـانـيـةـ الـحـدـيثـ)^(٢٥)ـ.

ديلتـايـ وـشـلـايـرـ مـاـخـرـ

إـنـ المـرـاجـعـ لـتـارـيخـ عـلـمـ التـأـوـيلـ يـدرـكـ أـهـمـيـةـ شـلـايـرـ مـاـخـرـ وـدـيـلتـايـ فـيـ تـكـونـ الـحـقـلـ الـمـعـرـفـيـ،ـ وـمـاـ تـرـكـاهـ مـنـ أـثـرـ عـلـىـ عـمـلـيـةـ فـهـمـ الـمـتـوـنـ وـتـفـسـيرـهـ،ـ

ورغم تقدم ماخر على ديلتاي زمانيا، إلا أنا نرجع بحث أفكار ديلتاي أولاماً أولاه من عناية للعلوم الإنسانية وتركيزه في الفصل بين المنهج في تعاطيه للعلوم.

دېلتاي

لقد نظر ديلتاي للتأنقية بوصفها طرحاً أساسياً معتبراً للعلوم الإنسانية يمكن مقاييسه بالعلوم الطبيعية، اعتمد فيه التفكير بين المنهج التفهمي في العلوم الإنسانية والمنهج الوصفي في العلوم التجريبية^(٣٦)، وقد أفصح ذلك في جملته المشهورة: "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه، ولكي يفهم الواحد منا الإنسان لابد أن يكون في نفسه إنساناً".

فالشخص العالم في العلوم الطبيعية يسعى لتفسير الظواهر الطبيعية عبر استخدام قوانينه العامة، في حين أنَّ الشخص العالم في العلوم الإنسانية لا يعنيه ذلك لا من حيث القوانين العامة، ولا من حيث الظواهر نفسها، وإنما يسعى لفهم معنى الحياة البشرية عبر مقولاتٍ تُترَكَّعُ من الحياة نفسها^(٣٧)، وبتعبير ديلتاي: إنَّ المعنى قد اختفى في تفاصيل الحياة، ولا تدرك الحياة إلا عبر هذا المعنى، فت تكون التأويلية، لذلك، منهجاً متخصصاً بفهم هذا المعنى المختفي، وبعد فهم هذا المعنى يمكن للإنسان أن يفهم نفسه.

وفي هذا النوع من التأويلية المنهجية لا يكون الإنسان موجوداً مغایراً عن موضوع بحثه، بل هو جزء من الموضوع، يوجد بينهما سخية ماهوية واشتراك جوهرى، بخلافه في العلوم التجريبية، فإنَّ الإنسان شيء وموضوع بحثه شيء آخر، ليس بينها ارتباط مسبق ولا سخية ولا اشتراك وجودي^(٢٨).

والفهم دائمًا يكون مع التفاهم، ويتحقق 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 مهمة في تأويلية ديلتاي، وبه ارتبطت "فلسفة الحياة"^(٣٠) حاله حال رفيقيه نيتشه وبرجسون من فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو ما دعاه إلى النظر إلى الحياة إنَّها المعنى عن طريق تجربتها واختبارها، فهو يرى، بخلاف الوضعيين، أنَّ ليس هناك شيء موجود تتحقق بيازاته المعرفة، بل التجربة هي عملية الفهم نفسها لا يفصل فيها بين الشخص العالم 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 أنَّ هكذا تجربة هي ذاتاً تاريخية وزمانية، وفهمها لا بد أن يتناسب مع المقولات التاريخية للفكر، فالإنسان لا يفهم نفسه ولا الآخرين مباشرة عبر نشاطاته الباطنية والخبرة العيانية، وإنما بواسطة تجريبيات الحياة المباشرة وخبرته التي اكتسبها فيها، وهذا يعني أنَّ الإنسان يتتعاطى المعرفة بالآخرين بطريقة غير مباشرة، وهذا هو معنى التاريخية التي طالما أكدتها ديلتاي في طروحاته الفكرية والفلسفية التي تركت بصمات مهمة على الفلسفه بعده امثال هайдغر وغادام.

معنى التاريخية

والتاريخية بنظر ديلتاي، تعني:

- إنَّ معرفة الإنسان بالأشياء تنحصر بطريق غير مستقيم، عبر المقولات التاريخية.

• إثبات الزمانية الذاتية لأي نوع من الفهم والتجربة البشرية، فنحن نفهم المعنى فقط في سياق يضم الماضي ويضم أفق التوقعات المستقبلية، "ما يعني أنّ الماضي والمستقبل، بما أنها حاضران في كلّ تجربة إنسانية، فهما يشكلان وحدة بنائية للمرتن يتم فيها تأويل أيّ نوع من الإدراك وإعطائه المعنى في الزمن الحاضر (الحال)".

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

ويرى ديلتاي: أنه لا يوجد فهم دون تحيز وتأثير للفروض المسبقة، بل هكذا فهم لا يمكن أن يتحقق أصلاً، وأية عملية للفهم لا بدّ لها أن تتم عبر السياق/الأفق (الزماني) والأصول التي نشأ عنها، وهي نفسها التجربة (الخبرة المباشرة) في العلوم الإنسانية، من حيث إنّها تقبل الفهم بواسطة إدراكاتها العينية (الخبرة ذاتها)؛ فالفهم متقيّد بمقاييس النسبة الواقعية مع الخبرة المباشرة التي هي معنا في كلّ مرافق الحياة.

ولا ينحصر مراد ديلتاي من الإدراك العيني في المتون والآثار الفنية، بل يتعدّى ليشمل أيّ شيء يمكن أن يتجلّ في ذهن الإنسان وروحه، هو الأثر البشري الذي يمكن أن تتعكس فيه حياة الإنسان الباطنية (أعمّ من الأفكار واللغة والقانون، العقلية السياسية، والاقتصادية، والثقافية)^(٣١).

إنّ فهم الآثار والاعمال الفنية وتفسيرها في التأويلية المنهجية يتمّ عبر معرفتها بأصولها التي نشأت عنها في السياق الزماني الخاصّ بها، وهو أمرٌ

يستلزم أن يعيش الإنسان تجربة المؤلف وأن يعيد بناءها، وهذا واضح؛ لأنَّ ديلتاي لا يريد من الفهم مجرد الإدراك الصرف الذي يتاتي عبر عمل الذهن، وإنما ذلك العمل الذي يمكن فهم ذهن حياة الآخرين من خلاله، بأن يضع الإنسان نفسه مكان الآخر؛ ليعيد بناء حياته وفهمها" ويرى ديلتاي أنَّ في هذا الفهم نوعاً من المشاركة العاطفية يضع فيها الإنسان نفسه مكان الآخر خالق الأثر ليعيش تجربته ويعيد بناءها بواسطة القول الثقافي^(٣٢)، الذي يعيد الإنسان عبره تجربة المؤلف مرة أخرى^(٣٣).

ويضفي هذا النوع من التفكير الذي يستند فيه ديلتاي إلى مقصد المؤلف والتعايش معه، وهي "طريقة كسب الفهم بواسطة الانتقال إلى ذهنية الشخص الباطنية" على التأويلية المنهجية التي يبحثها صبغة رومانسية نفسية مدينة بمعظمها لأفكار شلائر ماخر، كما عبر شراح آثاره ومؤلفاته.

شلائر ماخر وعلم التأويلية العام

تجلىَت أهم عطاءات شلائر ماخر المعرفية في تأسيسه لعلم التأويلية العام الذي عبر عنه ريكور بأنه مشابه للثورة الكوبرنيكية^(٣٤)، إذ كانت التأويلية قبله عبارة عن بعض الممارسات التأويلية الخاصة، فكانت التأويلية اللغوية، والتأويلية الكلامية، والتأويلية الحقوقية، وكلَّ منها قواعده الخاصة للفهم^(٣٥).

فريدرريك آست (١٧٧٨-١٨٤١)^(٣٦)

يعتَدُ فريدرريك آست وأوغوست وولف من الشخصيات المهمة جداً المشهورة في علم التأويلية اللغوية وفقه اللغة (فيلولوجيا)، وقد لعبا دوراً

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

ويعتقد آست أنَّ الهدف الأصلي لفقه اللغة يتجلَّ في فهم روح العصر القديم (Geist)^(٣٧) الذي يتجلَّ في الآثار المختصَّ به^(٣٨)؛ لأنَّ الآثر إذا أرتبط بالعصر القديم فإنه يعكس أمرين مهمين:

- نبوغ المؤلف وفكرةه.
 - الروح العامة الحاكمة^(٣٩).

وهذا ما يبتني عليه الدور التأويلي^(٤٠)، "فهم روح العصر القديم يتوقف على فهم الآثار المختصة والمستقلة الخاصة به، وفهم الآثار المختصة يتوقف على فهم الروح الكلية الحاكمة على ذلك العصر"^(٤١)، وهذا أمر عام يشمل جميع المراحل التاريخية، وهذا ما دعا شلابير ماخر لتأسيس فكرة علم التأويلية العام؛ فالفهم عنده عملية تكرار لتجربة المؤلف التي اختبرها في أثناء التأليف.

ويلحظ المتبع بوضوح مدى تشابه الأفكار بين شلاير ماخر وديلتساي وبين آست فيما يرتبط بالدور التأويلي ونبوغ المؤلف وإعادة بناء الأثر، لا سيما ما يرتبط بالتأويلية المنهجية، إذ تعرض لها الأخير في أبحاثه بأماكن عدّة بنحوٍ أو آخر.

أوغوست وولف

يرى وولف أنَّ علم التأويل عبارة عن علم بقواعد معينة، تختلف باختلاف موضوعاتها، يتمَّ خلاها فهم الآثار الإنسانية، وبالخصوص الأفكار المكتوبة/ الملفوظة للمؤلف كما أرادها، فتأوِيلية الشعر تختلف عن تأوِيلية

التاريخ، وهي تختلف عن تأويلية الحقوق، وهكذا...
ولا يمكن فهم الأثر إلا عبر النفوذ إلى الفضاء الفكري للمؤلف
ومحاكاته في تفكيره، وهذا يتم بمرحلتين:
الأولى: الاستعانة بعلوم النحو واللغة، وكل ماله 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 ووولف إنَّ جميع المتنون، مهما
كانت الاختلافات بينها، لا تخرج عن كونها لغوية، فكون النص دينياً أو غير
ديني لا يخرجُ عن الوحدة الأساسية التي في داخلها^(٤٣) مما يعني أنَّ الفهم
واحدٌ في واقعه، فيمكن للقواعد المتبعة في فهم النصوص المقدسة أن تستخدمن
في فهم النصوص العرفية والعلمية، وبمعرفة هذه النصوص وتنظيمها يمكن
الوصول إلى علم تأويلي عام يشكل الأساس لأي علم تأويلي خاص.

فليس ثمة تفاوت بين القواعد الحاكمة على النصوص الدينية وبين
القواعد الحاكمة على غيرها، "إنَّ شلاير ماخر أول محقق كان بصدده تأسيس
نظريَّة عامة للتأويل والتفسير، نظرية يمكن الاستفادة منها في المتنون
والنصوص غير الدينية".

وقد بدأ شلاير ماخر فكرته عبر التمايز الذي ارتأه بين الخطاب الفهم؛ إنَّ
التأويلية ليست علم كلام وإنما هي فن فهم، "كيف يمكن لنا فهم الخطاب؟".

ويفسر الفهم، بالاستلهام من افكار آست ووولف، بأنه "تجربة واختبار
أعمال المؤلف الذهنية"، ويتبين في هذا التعريف البعدان الأساسيان للتأويلية

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

فطرح شلائر ماخر يشمل البعد النحوي اللغوي (Grammatical) الذي يفسر النص طبق الأصول والضوابط المعمول بها فيه، والبعد النفسي (Technical)، وهو مرحلة أعلى من اللغة يبحث في ذهنية المؤلف وقصده^(٤٤). ويتنبئ هذان البعدان على فرض أساس "إنَّ المعنى يتحقق عبر رابطة متناسبة من البناء اللغوي وأفكار المؤلف، ويعتبره هو "إنَّ أيَّ كلام له نسبة من طرفين يتكون فيها اللغة وفهم الكلام من حيث إنَّه تركيب لغوي، (ككل)، ومجموع فكر المؤلف، من حيث أنه أمر واقع في ذهن المتكلم.
(المصدر نفسه)^(٤٥).

وقد شَكَّل هذان البعدان ركناً أساسياً للتأويلية المنهجية^(٤٦)، والتأويلية المتمحورة حول النص، التي نظر لها بول ريكور الذي صبَّ كلَّ اهتمامه على المتن دون المؤلف، فالمهم بنظره هو تجربة القراءة لا ذهنية المؤلف (Ricoear، ١٩٩١: ١٠٧-١١٣)، مركزاً في أنَّه لا يوجد أيَّ رابطة تعاورية (Dialog) أو أيَّ مسألة أخرى بين القارئ والكاتب^(٤٧)، فعالم النص لابدَّ أن يكون مستقلاً عن المؤلف، لا بل إنَّ الارتباط الصحيح والكامل مع المتن إنما يتيسر عندما يكون المؤلف ميتاً، أو أن يفرض كذلك (Ibid).

فتأويلية شلائر ماخر لها بعده: بعدُ نحوي متوجه للم شخصات القولية لكلَّ لغة، إذ من المسلم به أنَّ هناك اشتراك في المعنى بين المؤلف وبين القارئ^(٤٨)، وبعد نفسي متوجه لذهن المؤلف وواقعياته؛ ففي البعد النحوي،

التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية ◇

يتم فهم الأثر بالتوجه إلى الجمل والأجزاء المتألف منها المتن، فضلاً عن الآثار الأخرى التي لها علاقة بالموضوع؛ وفي البعد النفسي، يتم فهم المتن عبر التوجه إلى الفضاء الفكري للمؤلف وتشخيصه وانحصاره في واقعيات حياته، وفي التبادل له مع حياة وأثارات الآخرين.

وعليه فإنَّ كلَّ متن يجب أن يفهم من لاحظين:

- نسبة مع اللغة المشتركة بين الأفراد، والتي يكون المتن جزءاً منها.
- فهم المتن بعنوان كونه جزءاً من الحياة الذهنية والنفسية للمؤلف وخلق الأثر.

ونشهد في كلا هذين البعدين دوراً تأويلاً^(٤٩) يشابه كثيراً الدور التأويلي الذي أشار إليه آست، وهو هنا إرجاع الفهم وتعليقه على شيء يجب أن نفهمه من خلال ما نريد أن نفهمه وبالعكس، ففي البعد النحواني مثلاً لا يفهم معنى الكلمة الواحدة في الجملة إلا من خلال ملاحظتها في كل المتن، ومعنى المتن ككل لا يتضح إلا من خلال ملاحظة معانى الكلمات ككل على حدة.

أما في البعد النفسي، فإنَّ فهم الجهة الكلية لفكرة المؤلف مرتبط بدرك آحاد كلماته وأثاره، ودرك آحاد آثاره مرتبط بدرك الجهة الكلية لفكرة وذهنه^(٥٠).

لقد اعتقد شلابير ماخر بدايةً بوحدة الفكر واللغة التي يتشكل على أساسها فهم الإنسان عن العالم، وقد ركز أواخر عمره في كشف نية المؤلف ومقصده في خلق الأثر عبر إعادة تجربته الذهنية، وهي ليست عملية تحليل نفسي أو تفسير للعلل والعوامل، وإنما هي عملية إعادة صياغة تجربة فكر شخص آخر عبر تفسير كلامه وتأويله.

وهذا يعني أن يقوم شخص بالذهب أكثر من المتن، والخروج عن

محدودية النص، وعن نفسه، ويضع نفسه مكان شخص آخر (المؤلف) عبر عملية هي في الأصل شهودية وحدسية؛ ليعيد صياغة المعنى كما أراده له عبر فهم نيته ودركتها بشكل مباشر^(٥١).

لقد عدّ شلاير ماخر: أنَّ إعادة تجربة المؤلف هي غاية علم التأويلية، بل إنَّ الهدف النهائي للتأويلية هو فهم الكاتب أكثر من فهمه لنفسه.

وقد شابه المنهج المعرفي لسكينر بالتأكيد على نية المؤلف وإعادة صياغة الفضاء الذهني، إلى حدٍ كبير الأبعاد المعرفية للتأويلية شلاير ماخر، وقد أكد كلَّ من جاء بعدهما من العلماء المهتمين في التأويلية المنهجية فكرةً المؤلف وتجربته في الحياة، وإنَّ الفهم أشبه بمواجهة إنسان مع إنسان آخر، وهو كما أسلفنا أمر مختلف ذاتاً مع التفسير في العلوم التجريبية.

إلى هنا تكون قد سلطنا الضوء على أسس التأويلية العامة والتأويلية المنهجية، ويعدُّ العالمان بيٰ وهيرش أخلف شلاير ماخر وديلتاي من جملة المنظرين لهذا النوع من التأويلية، وستعرض لهما في ما تبقى من البحث، وبذلك تكون قد أكملنا البحث في التأويلية المنهجية.

بيٰ وهيرش

سعى بيٰ وهيرش تقديم نظرية عامة لتفسير عينية التجارب الإنسانية، والآثار المكتوبة، متابعين بذلك ما بدأه شلاير ماخر وديلتاي في تأسيسهما على تأويلياً يؤمن أصولاً وقواعد للتفسير العيني المعتبر، متقددين التأويلية عند هайдغر وغادamer، بوصفها تأويلية نسبية^(٥٢) تضاد العينية التاريخية^(٥٣).

وكلَّ من يطالع كتب كلَّ من بيٰ^(٥٤)، هيرش، وغادamer، يلحظ هذا الأمر بوضوح، فكتاب علم التأويلية بوصفها منهجاً عاماً للعلوم الإنسانية^(٥٥)

لبي؛ إنما كان اعتراض كتاب غادamer الحقيقة والمنهج، ويرى الأخير أن كتابه يسعى لتبين أن المنهج لا يكون طريقاً للوصول إلى الحقيقة؛ لأنها، والكلام لغادامر، لا تتأتى إلا عبر الجدل Dialectic، في حين أن بي كان بصدده إعداد منهجية تفسر لنا الآثار الإنسانية، أي منهجاً يستفاد منه في عموم معارف العلوم الإنسانية يحدد التفسير الصحيح؛ لأن موضوع التأويل عنده^(٥٦) مستقل عن عملية فهمنا، يخبرنا شيئاً لم نعلمه من قبل^(٥٧).

هذا التموضع لـ "بي" يشبه كثيراً العينة في المذهب الواقعي، ويمكن تصنيفه في خانة التأويلية المنهجية المتمحورة حول المؤلف، رغم أنه قد تعرض لانتقادات شديدة من قبل غادامر، فالتأويل عنده - ضرورة - هو تحديد وإعادة بناء المعنى الذي تمكّن المؤلف من أن يجسده باستخدامه نوعاً خاصاً من المادة.

والواضح إن مراده عملية إعادة بناء الأثر بواسطة الإنسان المؤول نفسه، والذي وهو عكس عملية التصنيف، وهذا ما أشار إليه آست آنفاً، وتابعه عليه ماخر وديلتاي وبيتي وهيرش واسكينير.

ويصرّ بي على أن عملية إعادة بناء الأثر يجب أن تعتمد نظاماً وأساساً خاصة تحدد لنا التفسير الصحيح من غيره من التفاسير، بوصفها شرائط خلق الأثر ومقدماته، ونية المؤلف ومقصده، وغيرها من الأصول الأساسية الأخرى التي يذكرها.

هيرش

حدّد هيرش في رسالته (صحة التفسير)^(٥٨) والتي نشرت سنة ١٩٦٧ م، معياراً تقاس به صحة أي تفسير (أي شرح وبيان المعنى اللفظي "الفقرة")، وكانت

الرسالة في الأساس محاولة في إيجاد ملاك يؤيد التفاسير التي لا تتحصر في الدلالة فقط، وقد شخصه أنه نية المؤلف ومقصده في إيجاد النص؛ فهدف التأويل - أساساً - هو إعادة بناء هذه الموقعة التأليفية".

وهذا يفيد أنَّ إعادة بناء موقعية التأليف ما هي؟ في الواقع، سوى إعادة بناء معكوسة للحركة التي تنتهي بخلق الأثر، وهو قبل أيِّ شيء إعادة بناء لنَّيَّةِ المؤلَّف في خلقه الأثر.

ورغم تصریح مؤیدی التأویلية المنهجیة من ولف إلى بتی بوجوب إعادة بناء نیة المؤلف وفهم مقصدہ في أي عملیة فهم، إلا أنّ الذي يميز هیرش من غيره تأکیده نیة المؤلف ومقصدہ بعنوان *أئمّها موجودان معینان*^(۵۹) يمكن فهمها فھماً صحيحاً عبر جم القرائن العینیة له.

فأي نص أو أثر إنساني له معنى لفظي (معين) يختلف عن المعنى meaning، والدلالة، والأهمية significance، وهو اختلاف مرتبط بشكل وثيق بنية المؤلف وذهنيته، وهو ما يمكن عده الأساس في التأويلية التي ينظر لها^(٦٠).

اللفظ والمعنى عند هيرش

يرى هيرش أنَّ المعنى اللفظي الذي أراده المؤلِّف ثابت لا يتغيَّر مستبطِّنٌ في الأثر، يدرك عبر تحليل المتن تحليلًا لغوياً داخلياً، وتحليل الشواهد الخارجية التي تحكِّي عن نية المؤلِّف ومقصده، وهذا هو الملاك المعياريُّ الوحيد المفترض للتَّأویل الصَّحِّيْح، وهو أمرٌ يمكن تشخيصه، إنَّ التَّأویلية هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن من خلالها استخلاص المعنى اللفظي للفرقة على نحوٍ موضوعيٍّ محدد، إنَّ التَّأویلية التي لا تبحث عن صحة التَّأویل ليست علمًا.

وما ذهب إليه هيرش هنا إنما لأجل إضفاء الاعتبار والمعيارية على عملية التأويل وتفسير الألفاظ التي أرادها المؤلف، والمعنى بنظره، كما قلنا، حقيقة معينة ثابتة في المتن تخضع لعوامل الزمن، (نحن نميل إلى وجود معنى في المتن متعين ثابت لا يقبل التغيير) ^(٦١).

وهذا ما عناه هو بالتمييز بين المعنى وبين الدلالة، مركزاً في أنَّ المعنى الحقيقى والأساس يبقى مستبطنَاً داخل المتن، والفهم كشف عن هذا المعنى ^(٦٢).

إنَّ فنَّ الفهم في فلسفة هيرش تعني كشف المعنى الذي استُبطن في المتن عبر فهم مفرداته اللغوية والاصطلاحية والقرائن الخاصة، أما فنَّ التفسير، فإنَّه يتم عبر المفردات اللغوية والاصطلاحات المعاصرة للمفسر، وهي متفاوتة مع ما يوجد في المتن نفسه.

فتحن ببدايةً نفهم المتن من المتن نفسه، ثُمَّ نقوم بشرحه للأخرين بمفرداتٍ جديدة ومصطلحاتٍ أفرزها تقدمنا العلمي ورشدنا الاجتماعي؛ من دون أن يؤثر ذلك على الموضوع الأساس الذي أوجده المؤلف.

فضلاً عن أنه هنالك مرحلتان متاخرتان منطقياً عن الفهم والتفسير هما الحكم والنقد، "فهيرش يؤكد أنَّ الأصل الموضوعي في كلِّ التفاسير والأحكام هو الفهم المشترك من المتن ذاته، وهو فهم ضروري وحتمي لأي تفسير أو حكم.

المعيار في الفهم الصحيح

ويصرح هيرش أنَّ نية المؤلف ومقصده هما المقياس والمعيار الوحيد لتحديد وفهم المعاني اللفظية وتحقيق الفهم المشترك من خلال المتن، وهو أمرٌ

تميّزت به العلوم الإنسانية من العلوم التجريبية، وبالأخص التأويلية المنهجية المتمحورة حول المؤلف، ولكن ما هو السبيل للوصول إلى فهم نية المؤلف؟

يقول هيرش: لا سبيل أمامنا سوى المعايشة مع المؤلف عبر التجربة النفسية وعملية إعادة البناء الذهنية، والتي إن تمت لا تبقى شيئاً يحتاج إلى تفسير، هذه هي الوظيفة الأساسية لعلم التأويل، فليس من بعيد أن تكون إعادة معرفة المتن لأجل إثبات احتمال أنَّ مراد المؤلف هو المعنى نفسه الذي نسبه إليه بما فهمناه من المتن، [إن التأويلية عند هيرش ليست هي نظرية الفهم، بل منطق التحقيق، إنها النظرة التي يتمنى لنا بواسطتها أن نقول: هذا هو ما كان يقصده المؤلف من كلامه، وليس ذلك].

إنَّ الوظيفة الأساسية للتأنويلية هو إعادة بناء تجربة المؤلف بما يحمله من ثقافة وتجارب اجتماعية، إنَّها عملية معقدة وشاقة، إنَّ إعادة البناء هي معايشة الآخر الذي يتكلم [إنَّ إعادة البناء نوع تصور لأفكار المؤلف الأساسية].

إنَّ ما طرحته هيرش من آلية للوصول إلى نية المؤلف ومقصده بوصفه مقياساً معيارياً للفهم والتفسير الصحيح، يتم عبر الاستفادة من التحليل المنطقي ودراسة السيرة الذاتية للمؤلف وكل آثاره وخطاباته وسبك بيانه، والسياقات التاريخية النوعية (الموضوعية)، وغيرها من موارد البيوغرافيا.

وقد وجهت إلى هيرش كثيراً من الانتقادات، إذ من الممكن أن يتفاوت الوعي البيوغرافي مع نية المؤلف، فلا نسبة تلازمية بين الطرفين، كما أنه لا يمكن الوصول إلى رابطة صحيحة بين تأثير التجارب العينية لحياة المؤلف، وبين نية المؤلف ومقصده، بل من الممكن أن يتفاوت هذان البعدان، كما أنه من الممكن أن تكون هناك مسافة تاريخية لا يمكن عبورها بين حياة المؤلف

التأويلية والمنهجية في العلوم الإنسانية ◇

وبين أثره، أو أن لا يستطيع المؤلف أن يفرغ كامل ذهنه في الأثر الذي يكتبه. ولا يملك هيرش في مقام الإجابة غير ما ذكر^(٦٣) ، وألا نقع في متابهة النسبية في الفهم وعدم المعيارية، فلا يمكن عندها التحديد للتفسير الصحيح من غيره.

الخلاصة

إنَّ كُلَّ مَا تقدَّمَ معنا عبارة عن نظرة مختصرة لعلم التأوِيلِيَّةِ بشكل عامٍ وما لها من أثرٍ في منهجِ العلوم الإنسانية، وقد تمَ التركيزُ في التأوِيلِيَّةِ المنهجيةِ المصنفة بأساسِ الواقعِيِّ لـكُلِّ فروعِ علمِ التأوِيلِ.

ولم نسلط الضوء كثيراً على التأويلية الفلسفية والتأويلية النقدية، رغم مساحتها الكبيرة في توسيعه مباحث العلوم الإنسانية وتعديقها، إذ الغرض هو الاضاءة على التأويلية المنهجية، بأفكار كل من شلابير ماخ، وديلتاي وبتي وهيرش.

وقد انصبَّ تأكيد هؤلاء على التأويلية المنهجية لفهم موضوعات العلوم الإنسانية، وعلى عبر المعايشة مع المؤلف ومقصده، وإعادة خلق الأثر، الفروض الميسقة، وغيرها.

لقد أسس علم التأويلية في الأساس لمقابل الوضعية التجريبية، باعتماده الفهم في مقابل التفسير، وهو أمرٌ مرهون لأفكار ديلتاي ووير وجهودهما. وتغدو التأويلية اليوم مبنيّاً عاماً في منهجيّة العلوم الإنسانية، أثّرت وتأثّرت بالعلوم التجريبية، بنوع تالّف وترتّب بين المنهجيّين.

المصادر

- أحدي بابك. ساختار وتأويل متن، ط٤، طهران.
- بلايشر جوزيف، کزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیر، ط١، طهران، برسن.
- بالمر ریتشارد، (علم التأويل)، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ط١، طهران: هرمس.
- بول ریکور، رسالة التأويل، دیفید کوزنژه‌ی، حلقه انتقادی، ترجمه فرهاد مرادبور، ط٢، طهران: روشنگران.
- فرونڈ جولین، النظريات ذات الصلة بالعلوم الإنسانية، ترجمه محمد علي کارдан، ط٢، طهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کربای آنطونی، مدخل للتأويلية، فریدیریک نیتشه وآخرون، التأويلية المعاصرة، مختارات، ترجمة بابک احمدی وآخرون، ط٢ طهران: مرکز.
- کوزنژه‌ی دیفید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادبور، ط١ طهران، روشنگران.
- منوشهر عباس، تأويلية العلم، ط١، طهران، بقعة.
- Paul Ricoeur، ۱۹۹۱ from Text to Action، Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson، Evanston: North Western University press.

E.D.Hirsch، ۱۹۶۷ Validity in Interpretation، Yale University press. P. . ۲۱۴

مصادر الترجمة

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

الهوامش

- (١) يطلق على العلوم الإنسانية في الفكر الألماني اسم العلوم الروحية *Geisteswissenschaften*.
- (٢) إن التأويلية (Hermeneutics) هي الحد التعرفي للإنسان، فالإنسان موجود تأويلاً تماماً كما يمدهه المناطقة الإنسان حيواناً ناطقاً.
- (٣) وهو رسول آلهة الأولب الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يحول بخاطر هذه الكائنات الخالدة. ثم يترجم مقاصدتها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويدرك كل من اضطُلَ الإلِيَّادَة والأوْدِيسَا أنَ هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس كبير الآلهة إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، ويتزل بها إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك كان عليه أن يعبلاً البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر.
- المترجم.
- (٤) إن الأصل اليوناني للفظة التأويلية (Hermeneutics) يوحي بعملية الافهام، وبخاصة حين تشتمل على اللغة، فاللغة هي الوسيط الأساس في هذه العلمية بلا ريب، هذه الافهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاثة الأساسية لمعنى لفظة *Hermeneia* و *Hermeneuein* في الاستخدام القديم، هذه الاتجاهات الثلاثة لل فعل يؤول في اليونانية هي:
١. يعبر بصوت عالي 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 ثانياً البحث.

- (٦) يتعارف التعبير عن التأويلية (Hermeneutics) المنهجية بعبارة التأويلية (Hermeneutics) بوصفها أساساً منهجياً، ولكننا اخترنا الأول لسهولة في التعبير.

- (٧) والكلام هنا حول ملاكات تقسيم التأويلية (المترجم).
- (٨) ويمكن التعبير عنها بالتأويلية (Hermeneutics) الموروثة مقابل التأويلية (Hermeneutics) الحديثة والمعاصرة.
- (٩) يعتقد شلاير ما خر أنَّ الفهم ضرورة تأويلية تتطلبها النصوص، سواء كانت فلسفية أم أدبية أم قانونية أم دينية، وهو فيها ذهب إليه، يرى بأنَّها وإن كانت هناك فروق دقيقة بين طبيعة هذه النصوص و مجالات عملها مما يتوجب إنشاء أدوات اجرائية تتناسب وخصوصية هذه النصوص، فإنَّ المؤكد هو وجود قاسم مشترك يوحدها و يجعلها لحمة واحدة، إنَّ جسد اللغة بوصفها سمة جامعة بين كلِّ المجالات، ومن ثُمَّ استعماها داخل البناء اللغوي، أيًّا كانت طبيعة النص.
- وهذا ما جعله يرسم أول معلم من خيوط مشروعه لتأسيس تأويلية (Hermeneutics) عامة تكون بمثابة الأصل أو المنطلق لكلِّ تأويلية (Hermeneutics) خاصة. العرب.
- (١٠) يعدُّ ديلتاي أحد الفاصل في تعريف تأويلية (Hermeneutics) القرن العشرين وبه ترسم حدة مرحلة التأويلية (Hermeneutics) المعاصرة.
- (١١) وليس هذا تقسيمًا تاريخيًّا بالمعنى الحرفي للكلمة، بل يشمل أمورًا غير تاريخية، تترتب على واحدتها نتائجه التفسيرية الخاصة به، يؤكِّد وجهة خاصة من وجهاتها، تبين خلاها المعطياتِ والتتائج.
- (١٢) ويراد به الدين بعد الحركة الاصلاحية التي قام بها مارتن لوثر في الفكر المسيحي.
- (١٣) التأويل (Hermeneutics) بوصفه أساساً منهجياً للعلوم الإنسانية.
- (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، وبخاصة في عالمنا اللغوي، فنحن لغة، بمعنى أنَّ ما يميزنا كأشخاص هنا أنها موجودات واعية بذاتها، أي بوسعها أن تعرف نفسها رمزاً وأن تتعكس على نفسها تأملياً.

- يقول هайдغر: اللغة ت Howell الإنسان، فنحن لسنا موجودات تستخدمن الرموز بل موجودات مشيدة بهذا الاستخدام مجبولة به. المترجم
- (١٧) منوشهری عباس، تأویلیة العلم؛ بلاشر جوزيف، منتخب التأویلیة المعاصر، ترجمة سعید جهانکیری، بتصرف مع تقديم وتأخير.
- (١٨) المراد بالسلطة هنا هو المعنی العام أي: مطلق القدرة، لا المعنی الخاص الذي يشير إلى الدولة.
- .Philology (١٩)
- (٢٠) كانت ضرورة وجود هذا العلم بسبب انه كان يوجد في بعض المتنون القديمة كلمات غير مفهومة ومعقدة، أو ساقطة أو محية، مما كان يجب شبهة في فهمها وتفسيرها، مما اوجد تفاسير عده 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 المقدس دون عون من سلطة الكنيسة، كان على الكهنة البروتستنت، وقد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أن يتكتوا على انفسهم في تفسير الكتاب المقدس تفسيراً لا يستند إلى سلطة الكنيسة.
- وبالنظر إلى تعدد التفسيرات الممكنة لأي نص انجيلي فقد ألحت الحاجة إلى تأسيس مبادئ ومعايير للتفسير الصحيح. المترجم
- (٢٢) التي تفسّر ظواهر الطبيعة.
- (٢٣) التي تسعى لفهم الظواهر الإنسانية والاجتماعية.
- (٢٤) إن التمايز بين المعنى والعلة، وبين الفهم والتفسير أحد المباحث الأساسية والمهمة في مباحث فلسفة العلوم.
- (٢٥) رأي ديلتاي أنَّ مهمة التأویلیة (Hermeneutics) وضع الأصول التي تدعم العلوم الإنسانية والتاريخية، ومن هنا بذل جهوده في سبيل الوصول لمنهج عام للعلوم

الإنسانية وبناء نظام أساسي لهذه العلوم، هذا النظام يشتمل على الخطوط العامة والأسس الشاملة لمختلف أنواع العلوم وال المجالات الإنسانية سواء الفنية أو الفلسفية والحقوقية والدينية والتاريخية، حيث تمثل هذه الخطوط وأسس العامة الشاملة المناهج والأصول والقواعد المعيارية، لتؤدي بالتالي إلى الدفع عن موضوعية هذه العلوم ومعطياتها وتحكيمها.

ولذلك حاول أن يضع منهجاً عاماً لدراسة العلوم الإنسانية، يصل من خلاله لفهم الموضوعي، وذلك لأنَّ لها منهاجاً مختلفاً في طبيعته عن المنهج التجريسي في العلوم الطبيعية، فالطبيعة غريبة عن الإنسان ويستطيع المرء إدراكتها بواسطة الملاحظة الحسية، أما العالم التاريخي الاجتماعي، فهو عالم الإنسان، ولا يمكنه إدراكه إلَّا من الداخل؛ وهذا فإن العلاقة بين الإنسان والموضوع في العلوم الروحية علاقة مباشرة؛ لأنَّ هذا الموضوع هو (التجربة الإنسانية الحية)، ومن هنا فإنَّ الأساس في العلوم الروحية هو التجربة الحية، ويقصد بها الأحوال والعمليات والنشاطات الباطنية كما تستشعرها وتحياها ونعيها (المترجم).

(٢٦) يؤكد ديلتاي الفرق بين خصوصية وأهداف منهج العلوم الإنسانية والطبيعية، فإنَّ خصوصية منهج العلوم الإنسانية و的目的، الفهم والتفسير، بينما في الطبيعية التوصيف والاستعراض للعلاقات العلمية للظواهر الطبيعية من خلال التجربة، وموضوع العالم الطبيعي الحوادث والظواهر التي ليست من صنع الإنسان، ففي العلوم التجريبية هناك شيء خارج عن الإنسان كجبل أو حيوان يحاول البحث عنه، بينما المؤرخ يبحث عن فهم ما صنعه الإنسان وأعماله ونشاطاته حيث يحاول فهمها من خلال التعرف على نوایاه وأهدافه وأعماله وشخصيته وخصائصه وظروفه، فموضع البحث في العلوم الإنسانية هو الإنسان نفسه أو جانب من حياته، حيث يكون الباحث وموضوع بحثه من (نوع واحد) فهو الإنسان يريد أن يبحث عن الإنسان ومهمة الباحث فيه (التفسير) لا (التوصيف).

فمنهج العلوم الطبيعية استقرائي علمي، وأما فهم العلوم الإنسانية والتاريخية فهو تأويلي تفسيري، لا علاقة له بالاستقراء؛ لأنَّه لا يتكرر ولذلك يمكن معرفته من خلال البحث ومنهج التفسير. المترجم

(٢٧) لكي نؤول أيَّ تعبير في الحياة الإنسانية، يلزمـنا فعل من الفهم التاريخي، وهي عملية تختلف جوهريًّا عن الفهم العلمي التكميمي للعالم الطبيعي، ذلك أنَّ ما تقوم به هذه العملية من الفهم التاريخي هو معرفة شخصية بها يعنيه كائن إنساني آخر، ويُكمن الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية في موضوع الدراسة من جهة، وفي طريقة الدراسة، أو منهاجها من جهة أخرى، موضوع العلوم الطبيعية هو أشياء العالم بينما موضوع العلوم الثقافية هو الشخص الآخر، وقد يستقر الاختلاف بينها في:

. Explanation

الفهم Understanding المترجم.

(٢٨) والعلوم الطبيعية والتجريبية تفسِّر موضوعها من خلال الروابط السببية Causal، إنَّها تعرف موضوعها من الخارج، ويبقى موضوعها غريباً عن العالم الإنسان. أمَّا الفهم في المقابل يعرف موضوعه كائن إنساني أو انتاج إنساني من الداخل، فإنَّ بمقدوري - يقول ديلتاي - أن اعرف الحياة الباطنية لشخصٍ آخر لأنَّه شخصٌ أيضاً، وليس هذه معرفة بالروابط السببية، بل معرفة شبكة من المعانٍ مماثلة لشبكة من المعانٍ 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 سببية، لا في لحظات فردية معقدة من "المعنى". المترجم.

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

المحضة، وضد أي فكر مجرد يغفل الفرد ككل، ويعمى عن الشخصية الحية الشاعرة المريدة، وبعد روسو وجاكوبى وهردر وفيخته وشيلنج وغيرهم من مفكري القرن الثامن عشر، من الفلاسفة المرهضين بفلسفة الحياة في محاولاتهم إدراك الوجود الإنساني في العالم من حيث هو امتلاء خبوري.

وتشير كلمة الحياة إلى قوى الإنسان الداخلية مجتمعة ملتبسة كمقابل للقوة السائدة للفهم العقلي، واعتبر شلابير ما خر فلسفة الحياة هي الخضور الحي للوعي والعيش الإنساني في مقابل التأملات المجردة وغير المفهومة للفلسفة المدرسية، أما فيخته فقد اعتبر أن أساس فلسفته هو التناقض بين ثبوتية الكينونة والتدفق العارم للحياة.

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

(٣١) رغم أنه يركز أكثر على المتون والأثار الفنية، وبالخصوص تلك التي لها وجهة لسانية، ويعتبرها أكثر أنواع الحياة فائدة وأصالحة، يمكن ادراك موضوعها وتحقيقه عبر التأويلية Hermeneutics.

(٣٢) الذي يسميه ديلتاي الذهن العيني.

(٣٣) فتجربة الإنسان في التاريخ تغدو الأساس الفلسفى في المنظومة الديلتية، إذ مدار الكلام في مسألة التأويل عنده يبني على هذا المفهوم، لذا فمهمة التأويلية (Hermeneutics) لا تتحصر في إعادة بناء النص بعيداً عن ظروف التجربة الابداعية التي صاحبتها، ولا باستحضار تجربة الحياة بمفهومها البسيط، وإنما بإعادة انتاجحدث الأصلي الذي تم انتاج الأقر 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 وإنما ايجاد انتاج ما، الفهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية وإنما في التكون اللاحق لوضعية روحية، اي يجب على مفسر تعبر ثابت عن الحياة، " ان يرجع بصورة

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

(٣٤) وهذا ما دعا العلماء بسميتـه بـأبو علم التأويلية (Hermeneutics) الحديثة.

(٣٥) ويعـبر وولف "انتـنا نحتاج إلى التأـويلـة (Hermeneutics) في التاريخ وغيرها من الفروع المعرفـية الأخرى التي تـتـفرـع عنها". (بالـرـ: ١٣٧٧، ٩٥).

(٣٦) وله أثـرـان مهـمـانـ في علم اللـغـةـ أرادـ أن يكونـ أولـهاـ مـقـدـمةـ لـثـانـيـ هـماـ: مـبـانـ الـصـرـفـ وـالـنـحـوـ وـعـلـمـ التـأـولـيـةـ (Hermeneutics) وـالـنـقـدـ.

أصول علم اللـغـةـ.

ويذهب آـسـتـ إلىـ أنـ المـقصـودـ منـ الـدـرـاسـةـ الـلـغـوـيـةـ هوـ درـكـ روـحـ العـصـرـ القـدـيمـ، لأنـ كلـ الصـورـ الـظـاهـرـيـةـ تـشـيرـ إلىـ تلكـ الـحـقـيقـةـ الـبـاطـنـيـةـ الـمـغـمـورـةـ وـالـمـنـسـجـمـةـ معـهـ، فـعـلـمـ اللـغـةـ ماـ هوـ إـلـاـ وـسـائـلـ لـدـرـكـ الـمـحتـوىـ الـظـاهـرـيـ وـالـبـاطـنـيـ لـلـأـثـرـ وـوـحدـتـهـ الـتـيـ تـشـيرـ إلىـ وـحدـةـ أـعـلـىـ مـنـهـاـ وـهـيـ روـحـهـ (نبـعـ الـوـحـدةـ الـبـاطـنـيـةـ لـلـأـثـرـ)، لـذـلـكـ فـإـنـ تـعـلـمـ اللـغـةـ بـهـذـاـ الغـرضـ يـكـتـبـ بـعـدـاـ مـعـنـوـيـاـ وـرـوـحـيـاـ وـيـكـونـ هـاـ وـظـيـفـةـ أـخـلـاقـيـةـ وـتـرـبـوـيـةـ.

وهـذـهـ النـظـرـيـةـ تـؤـكـدـ أنـ الروـحـ هـذـهـ لاـ يـمـكـنـ أنـ تـدـرـكـ دونـ التـحـقـيقـ وـالـبـحـثـ فيـ الـكـلـمـاتـ لـأـنـ الـلـسـانـ هوـ الـواسـطـةـ الـأـوـلـيـةـ فيـ اـنـتـقالـ الـأـمـرـ الـرـوـحـيـ وـالـمـعـنـوـيـ إـلـيـناـ، وـبـهـاـ آـنـهـ يـجـبـ عـلـيـنـاـ قـرـاءـةـ الـعـصـرـ القـدـيمـ فـلـاـ بـدـ لـنـاـ مـنـ تـعـلـمـ اللـغـةـ وـعـلـومـهـاـ.

(٣٧) ويـعـتـقـدـ آـسـتـ أنـ الروـحـ (Geist) لاـ تـمـكـنـتـاـ منـ الـاطـلاـعـ عـلـىـ روـحـ العـصـرـ وـحـسـبـ وـإـنـاـ تـشـفعـهـاـ بـمـعـلـومـاتـ عـنـ نفسـ المـؤـلفـ وـنـبـوغـهـ الـفـرـديـ.

(٣٨) وـالـمـتنـ فيـ تـفـكـيرـ آـسـتـ لـاـ بـدـ أـنـ تـكـونـ هـنـاكـ فـرـوـضـاـ مـوـضـوعـيـةـ تـضـمـنـ أـصـولاـ أـسـاسـيـةـ مـوـضـحـةـ لـلـمـتنـ، لـذـلـكـ نـرـىـ أـنـ عـلـمـ التـأـوـيلـ (Hermeneutics) عـلـمـ مـتـبـاـيـنـ عـنـ عـلـمـ الـنـحـوـ وـالـصـرـفـ، فـلـيـسـ هوـ نـظـرـيـةـ تـرـكـيبـ الـمـعـنـىـ وـإـنـاـ هوـ اـسـتـبـاطـ لـهـ مـنـ الـمـتنـ، وـعـقـلـنـاـ هوـ الـواسـطـةـ الـتـيـ مـنـ خـلـالـهـ يـمـكـنـ لـنـاـ انـ تـعـقـلـ مـعـانـيـ كـتـابـاتـ الـعـصـرـ القـدـيمـ. المـتـرـجمـ.

(٣٩) ويـعـتـقـدـ آـسـتـ أـنـ كـلـ مـاـ هوـ مـوـجـودـ وـمـاـ يـمـكـنـ لـهـ أـنـ يـوـجـدـ كـانـ مـنـ الـأـزـلـ فيـ روـحـ

ثم توسيع وتشعب؛ تماماً كالنور الذي ينقسم إلى أكثر من ألف لون، وهذا يعني ما يشير إلى الوحدة المعنوية والروحية للعلوم الإنسانية، أي إنَّ الروح (Geist) هي المسبِّب للأُثر تحول وصيروة، ومن هنا فإنَّ التأويلية (Hermeneutics) تعني توضيح الأُثر بطريقة باطنية عبر تحوله المعنائي ونسبته، ومقاييس الأجزاء الباطنية بعضها ببعض، ومن ثم مقاييسها مع الروح. المترجم.

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

- تأويلية (Hermeneutics) الحروف: وفيها بعض التوسيع إذ تشمل تبيين الكلمات (الفهم النحوي) والمعنى المرتبط بالواقع؛ بالإضافة إلى تبيان 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.

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

من هنا كان لا بدَّ من توافر معلومات عن التاريخ الأدبي للمعنى وتركيبه الخاص بالإضافة إلى الاطلاع على حياة المؤلف وأثاره الأخرى.

- تأويلية (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 المؤلف يمكن أن تكون متکثرة غير معينة للمعنى

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

ويتعمّر آست فإن مفهوم (الفكرة الأساسية) يبيّن لنا تركيّباً من كلام جنبي المعنى المختلفين لا يدركه إلا الأكابر والخريّفين فيكون المحتوى المفهومي وحياة المؤلّف في (الفكرة الأساسية) متّمّلين لبعضها البعض.

هذا بالإضافة إلى أنَّ الإثبات بشيء جديد يكون نتاج عملية الفهم لا الفهم نفسه؛ وهو إعادة البناء والصياغة، وهذا ما عنده شلّاير ماخر وديلاتي وزيميل وغيرهم.

(٤١) يقسّم آست هذه الوظيفة إلى ثلاثة أقسام:

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

نحوية: هي الفهم في خصوص قالب الألفاظ والتركيب اللغوية.

روحية ومعنى (geistige): وتعني فهم الأثر بالتجهيز إلى كلّ من نظر المؤلّف وروح العصر (Geist).

والثالث هنا هو التأوّيلية (Hermeneutics) بمعناها الواقعي وهو العنصر المبين لمساهماته البارزة في هذا الميدان والتي تكاملت بعده على يدي كلّ من شلّاير 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 تجسّدت فيها هذه الخطوات الثلاث، فالوظيفة التاريجية تشير إلى الموضوع وهو الحب والهياج والشجاعة والإقدام، والوظيفة النحوية تشير إلى كيفية تجسيد الشاعر لهذا الموضوع وسبقه في القالب اللفظي، وأما الوظيفة الثالثة فهي تشير إلى روح العشق والشجاعة المشرقة من الحبيب.

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

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

لا يمكن لغير صاحب الفهم الحاد أن يمارس عملية التأويل.
وفكرة التأويل عند ولف هي عينها التي عند آست لكن باختلاف بسيط حيث يغيب بعد الميتافيزيقي (الروح)؛ وهذا ما جعل التأويلية (Hermeneutics) أكثر ديناميكية، ويرى أنَّ التأويلية (Hermeneutics) هي:

التأويل النحوي: ويسعى في كل شيء يمكن أن يساعد في عملية الفهم.
التأويل التاريخي: وهو لا يكتفي بالبحث عن واقعيات عصر المؤلف بل يتعداه ليربط بينه وبين حياة المؤلف للوصول إلى ما اراده المؤلف تماماً، كما لا يغفل البحث عن بعض الجوانب المعرفية الأخرى كرشد المستوى العلمي في حياة المؤلف والبيئة الجغرافية، وهذا كله يدل على مدى العمق المعرفي الذي يجب على المؤلِّف أن يتحلى به.
التأويل الفلسفى: وهو بمثابة المراقب والناظر المنطقى على كلا السطحين الأوليين.

(٤٣) وهذه الوحدة هي كونها لغوية.

(٤٤) ويعبَر شلاير ماخر عن هذا بعد من الفهم بالبعد الفني (Technical) وفيه يتم والتبنُّى وإعادة صياغة جديدة، فالتأويلية (Hermeneutics) قواعد يجب أن ترافق المؤلف من اللحظة الأولى التي يتعاطاها مع المتن. المترجم.

(٤٥) فشلاير ماخر في تحديده للتأويلية يقول إنَّ وظيفة التأويلية (Hermeneutics) هي أن تنطلق من النص لفهم المؤلف صاحب النص ثم تعود إليه لفهم النص نفسه، مؤكداً أنَّ هنا مطلوبين:

١. المتن كما هو موجود على الورق.

٢. المتن كما هو موجود في ذهن المؤلف. المترجم

(٤٦) يتبنى بي و هيرش و اسكيزير التأويلية (Hermeneutics) المنهجية، تشابه أفكار العالم اسكيزير افكار شلاير ماخر كثيراً، مما يجعله ينمايز من رفيقيه من اتباع التأويلية (Hermeneutics) المتمحورة حول المؤلف، راجع: (....meaning and context ١٩٨٨).

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

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

(٤٩) Hermeneutical Circle

(٥٠) في الواقع إنَّ هذا الدور التأويلي كان معروفاً قبل شلاير ماخر إلَّا إنَّ هذا الاخير هو الذي برزه واضاء عليه، واللافت إنَّ هذين البعدين: النحوي، النفسي، لم يكونا متوازيين دائِئْنَا في فكره، ففي بدايات حركة الفكرية كان يركز على بعد النحوي، وفي آخرياته كان يركز على بعد النفسي.

وقد حل شلاير ماخر هذا الدور بالقول: إن المتن يتقوم برابطة العود والمبايسة بين الكل والجزء بشكل يكون الحدس والتبيؤ سهيلآ أساسياً فيها، فدرك أحد هما لا يتوقف على درك الآخر وإنما تم عملية الفهم بعرض بعضها بعضاً بواسطة الحس، وأين هذا من الدور المستحيل.

(٥١) ويقول هو في هذا المجال: (إنَّا لا نفهم إلَّا ما نعيده صياغته)، المترجم.

(٥٢) يزعم بي أنَّ غادamer قد فشل في تقديم مناهج معيارية لتمييز التأويل الصحيح من التأويل الخطأ. المترجم.

(٥٣) اعتبر هайдغر وغادامر إنَّ القول بالعلم العيني المعتبر أشبه بتفكير بسيط وساذج

متأثراً بفكرة ثبات المناهج التجريبية.

وقد ردّ غادamer على الانتقادات بأنّه لا يقترح منهجاً، بل يحاول أن يصف ما هو كائن في عملية الفهم، وأنّه يحاول أن يفكّر خارج التصور العلمي الحديث عن المنهج وأن يتأنّل في عمومية صريحة ما يجري ذاتاً في عملية الفهم.

(٥٤) يقول بيتي: إنَّ الالمان ينافقون لنفسهم ولا يفهمون معنى الموضوعية عندما يتناولون قضية التأويل.

في الواقع لقد كان بيti مؤرخاً قانونياً، ومن ثُمَّ لم يكن اهتمامه منصبًا على تأصيل فلسفى للعمل الفني كما هو حال غادamer، ولا على بلوغ فهم أعمق لطبيعة الوجود كما هو حال هайдغر، بل كان اهتمامه بوصفه مؤرخاً للقانون منصبًا على التمييز بين الحالات المختلفة للتّأويل في الدراسات الإنسانية، وعلى صياغة مجموعة من المبادئ الأساسية التي تفسّر بها أفعال الإنسان وموضوعاته، فتركيز بيti كان على طبيعة التفسير الموضوعي والأحكام المنهجية لهذا التفسير. المترجم.

(٥٥) يحمل هذا الكتاب احتجاجاً صريحاً وواضحاً ضد تناول غادamer لموضوع التأويلية (Hermeneutics) ويتمثل اعتراض بيti في أنَّ تأويلية (Hermeneutics) غادamer أولأ لا تقوم مقام المنهج ولا تخدم أيّ منهج للدراسات الإنسانية، وثانياً تعرّض للخطر مشروعية الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التأويل، ومن ثُمَّ تثير الشكوك حول موضوعية التأويل نفسه.

(٥٦) إنَّ الموضوع التأويلي عند بيti هو موضع objectification لروح الإنسان Geist معتبر عنها بشكل ذي معنى، والتّأويل هو تمييز وإعادة بناء للمعنى الذي يمكن المؤلف أن يجسده باستخدامه نوعاً معيناً من المادة بالضرورة.

(٥٧) يرى بيti أنَّ النص الذي بتناوله الفم المسبق ويضفي عليه المعنى لم يوجد مجرد أن يدعم لنا رأينا الذي نعتقده سلفاً، وإنّها ينبغي أن نفترض أنَّ لدى النص شيئاً ي يريد أن يقوله لنا، شيئاً لا نعرفه منذ البداية من تلقاء أنفسنا، شيئاً يوجد بمعزل عن عملية

الفهم التي تقوم بها.

(٥٨) Validity of interpretation.

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

(٦٠) لقد عكس اسكينر - متابعاً هيرش - نفس هذا التمايز في منهجه، فهو قد ميز بين نية المؤلف، وبين المعنى الذي يفهمه المفسّر في تفسيره للنص.

ومن البديهي إنَّ المعنى اللغطي للفقرة، كما يحدده التحليل الفيلولوجي المكثف (كل من العمل وأيَّ 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 وبدلاً من تمييز يفتح مجالاً لخلط لا نهاية له، إنَّ المعنى يجب أن يبقى بمعزل عن الدلالة وألاً لأنفروط فقه اللغة وتفسخ، ولم يعد بالإمكان الحصول على نتائج موضوعية صادقة، وهذا التمييز أساسي يتوقف عليه تماسك فقه اللغة وإمكان الموضوعية. المترجم.

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

(٦٢) يقول هيرش: عندما أقول أنَّ المعنى اللغطي شيء محدد فإني أعني أنه كيان وأنَّه هوية في هوية مع ذاته، وأعني فضلاً عن ذلك أنه كيان يبقى ذاتياً هو نفسه من لحظة إلى اللحظة التالية - أي أنه ثابت لا يتغير - والحق أنَّ هذه المعايير متضمنة منذ البداية في مطلبنا الخاص، بأن يكون المعنى اللغطي قابلاً للاستفادة والتكرار، أو يكون ذاتياً 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 يتجلَّ، أو المعنى اللفظي.

(٦٣) من أنَّ أيَّ نصٍ واجدٌ لمعنى أصيل لا يقبل التغيير، ولا يوجد طريق صحيح ومضمون لإثباته سوى نِيَةُ المؤلَّف وقصده، والتحقَّق الدقيق في حياة المؤلَّف، والمعايشة النفسيَّة له ووضع النفس في السياق التاريخيِّيِّ الزمانيِّ.

التأويلية (*Hermeneutics*)

في سياقها التاريخي

الأستاذ دايفل المحمداني^(*)

ملخص البحث

يدرك الباحث بدءاً إنَّ التأويلية ولدت حين ظهر أول منتج فكري، بل ولدت توأمَّاً لظاهرة النطق والمشافهة؛ على اعتبار أنَّ معناها لا يتعدى مفاهيم ثلاثة: النطق، والتبيين، والترجمة.

وبعد ذلك يذكر اتجاهات ثلاث في تفسيرها، وهي القول، والإيضاح، والترجمة فقد نشأ مصطلح التأويلية في بيوتات فكرية وفلسفية عدّة، ولذا يصعب تقديم تعريفٍ جامعٍ يضمُّ التيارات والاتجاهات التأويلية كافة، إلَّا أنَّ 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 التأويلية، وهي:

التأويلية المستترة: ونقصد التأويلية قبل القرن السابع عشر الميلادي.

التأويلية الرومانسية: وبدأت من شلاير ماخر.

التأويلية الفلسفية: إذ ظهرت التأويلية الفلسفية في القرن العشرين على

(*) ماجستير، جامعة المصطفى العالمية.

❖ الأستاذ داخل الحمدان ❖

يد مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦م)، وتبثورت نظرية على يد تلميذه غادamer.

وذكر الباحث أنها تشکل بنية الفهم عنده في جوانب ثلاثة:

الجانب الأول: الرؤية القبلية: وهي عبارة عن توقعات المفسر وتطلعاته وبناءاته القبلية.

إن الرؤية القبلية ترسم لنا الطريق في التعامل مع موضوع الفهم؛ فإن إدراك ضرورة صنع المنضدة لا يتصور من خلال تصور المسار والمطرقة فحسب، بل لابدّ لنا من رؤية وتصور خاصٌ عن المطرقة والمسار.

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

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

المدخل

لعلنا لا نجافي الواقع إذا قلنا: إنَّ التأويلية ولدت حين ظهر أول مُنتَجٍ فكري، بل ولدت توأمًا لظاهرة النطق والمشافهة؛ على اعتبار أنَّ معناها لا يتعدى مفاهيم ثلاثة: النطق، والتبيين، والترجمة.

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

إذن: بما أنَّ التأويلية 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 حد سواء، ويرتبط بمهمة هرمس؛ على اعتبار أنَّ القول والإفصاح فعلٌ ضروري من أفعال التفسير.

الثاني: الإيضاح: وهذا يؤكِّد بعد التوضيحي للتفسير بعد القول الذي يُمثل بعد التعبيري لعملية التفسير، وهي عملية إيصال المعنى إلى المخاطب بشكلٍ وافي، 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 الله هرمس، والترجمة ليست مجرد نقل نصوص معينة من لغة إلى لغة نقلًا قاموسياً لغوياً، بل هي إعادة صياغة تراث وثقافة وتاريخ إلى لغة أخرى.

التأويلية اصطلاحاً

نشأ مصطلح التأويل في بيئة فكرية وفلسفية عدّة، ولذا يصعب تقديم تعريفٍ جامعٍ يضمُّ التيارات والاتجاهات التأويلية كافة، إلّا أنَّ هذا الاصطلاح بدأ استعماله في الدراسات اللاهوتية ويشير إلى "مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم نصوص الكتاب المقدس" ^(١). وقد عرّفه بول ريكور: نظرية الفهم في مسار علاقتها بتأويل النصوص ^(٢).

كما عرّفه انطوني كرباج: "علم أو نظرية التأويل" ^(٣)، وعرّفه آندره فنَّ التأويل.

والحاصل: فإنَّ رشاد بالمر قد جمع ستة تعريفات لمعنى التأويل تستوعب المراحل التي مرَّ بها هذا الاصطلاح، وهي:

- نظرية تفسير الكتاب المقدس، وهي أقدم نظرية في هذا السياق.
- المنهج اللغوي العام، وقد ظهر هذا التعريف في عصر التنوير.
- فنَّ الفهم، كما عرّفه شلابير ماخر.
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية، كما عن ويلهلم ديلتاي.
- فيومنولوجيا الوجود، وفيومنولوجيا الفهم الوجودي، وهو ما بنى عليه كلَّ من هайдغر وغادامر.
- امكانية تقسيم انساق التأويل التي يستعملها الإنسان للوصول إلى

التأويلية في سياقها التاريخي ◇

المعاني في الأساطير والرموز، وهو تعريف بول ريكور^(٤).

وتجدر الإشارة إلى أنَّ التأويلية ظهرت بوصفها حقلًا علميًّا على مرحلتين: التأويلية الخاصة وال العامة، وتحتضمُ الخاصة منها بالكتاب المقدس فيما ترتبط العامة بالنصوص بشكلٍ عام، وواضح أنَّ التأويلية الخاصة تركز في صياغة قواعد تتيح للجميع استعمالها في فهم الكتاب المقدس بعد أن كان حكراً على القساوسة والرهبان؛ ولذلك أصدر علماء البروتستانت كراسات حول فهم الكتاب المقدس محاولةً منهم في تصحيح مسارات الكنيسة والإرهاب الفكري الذي كانت تمارسه، فأصبح كلَّ مسيحيًّا بوسعيه تفسير الكتاب المقدس بعد رعايته لجملة من القواعد والمعايير؛ وهذا كلُّه يعود في جوهره إلى سببين هما:

الأول: حركة الإصلاح الديني التي قادها مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) في المانيا، تلك الحركة التي بدأت احتجاجاً على صكوك الغفران، ثمَّ تطورت إلى دراسة الكتاب المقدس بحرية^(٥).

لقد جعل لوثر الفرد حرَّاً في قراءة الكتاب المقدس وحرَّاً في تفسيره، وألغى وساطة الكهنة والأسرار المقدسة التي تحفظ بها الكنيسة، وجعل الصلة مباشرةً بين الله عز وجل والإنسان الفرد^(٦)، كما أعلن بأنَّه يمكن الخلاص خارج الكنيسة وبإمكان تأويل الكتاب المقدس تأويلاً عقليًّا، وعما أعاد لوثر في ترسیخ دعوته ظهور ایرازموس (١٤٦٦ - ١٥٣٦م) الذي وجه انتقادات لاذعة للكنيسة الكاثوليكية وسخر من صكوك الغفران ودعا إلى عدم الاكتفاء بالحياة الآخرة وضرورة الارتقاء بالحياة الدنيا، وتهكم بالظاهر الفارغة التي يوليهَا الأساقفة عنائهم مثل عدد العُقد الواجب عملها في

❖ الأستاذ داخل الحمدان

الصندل الذي يلبسه الراهب، ولون ردائه، ونوع القماش الذي يُصنع منه، وسخر أيضاً من ممارساتهم في اقتصار بعضِ منهم على أكل السمك للقضاء على شهوته الجسدية، وتناول بعضِ منهم النقود وهو يلبس القفاز^(٧).

الثاني: ثورة العقل الغربي والنهضة الفكرية والتنويرية التي اجتاحت أوروبا، فقد بدأت الكنيسة تفقد رونقها وسلطتها عندما وجه ميكافيلي (١٥٢٧-٩٦١٤م) انتقادات لاذعة لرجاها الذين عكروا 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 الدينية؛ إذ يقول: "كلما كان الناس أقرب إلى كنيسة روما وهي رأس ديننا كانوا أقل تدينا"^(٨).

ثم جاء نيتше (١٨٤٤-١٩٠٠م)؛ ليعزز هذه التزعنة وليقفز أبعد من ذلك، بعد أن أسس لأخلاق القوة، ويفتي بجواز قتل الملايين من البشر؛ لأنَّه يؤمن بالإنسان الأعلى، وقد سار على خطى ميكافيلي في اعتبار الكنيسة السبب في ترسيخ أخلاق الرقيق^(٩).

إذن فقد شكّلت هذه المبادئ تحدياً للكنيسة التي كانت تحكم الناس وتتلاعب بأرواحهم وأموالهم، وفتحت الباب على مزيد من التساؤلات حول شرعية البابوات والكرادلة، بل تعدى الأمر ذلك إلى توسيع دائرة مفسري الكتاب المقدس من خلال سلب سلطة التفسير من القساوسة وجعلها أمراً متاحاً للجميع؛ ولذلك رحبت الطبقة الوسطى بالبروتستانية؛ لأنَّها رأت فيها طريراً للخلاص ونيل الحرية، ومحاصرة التدين إلى زوايا ضيقة^(١٠).

مراحل وأدوار التأويل

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

المرحلة الأولى: التأويلية الأسطورية: وتتسم هذه المرحلة بكثرة الأساطير وكانت تهتم بتفسير الكتب القديمة وتسمى "تأويل الأقدم" أو "تأويلية الأساطير".

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

• **التأويلية الرومانسية:** وبدأت من شلاير ماخر (1768-1834) الفيلسوف الألماني ورائد التأويلية الحديثة؛ إذ يعود له الفضل في إخراج التأويل من الاستخدام اللاهوتي إلى صياغتها بوصفها منهجاً للفهم الشامل لأي نصّ سواءً أكان دينياً أو فلسفياً أو أدبياً أو قانونياً، وقد تأثر شلاير ماخر بفلسفة (كانت وسبينوزا) والرومانسية السائدة آنذاك، وقد عدَّ التأويلية بمثابة علم الفهم اللغوي وحاول تنظيمه بعد أن كان أكداً من القواعد؛ محاولاً الخد من سوء الفهم.

يعتقد شلاير ماخر أنَّ النصَّ وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف للقارئ،

❖ الأستاذ داخل الحمدان

ويفترض أن التأويل يخضع لسؤالتين هما: التأويل النحوي كون النص معطى لغوياً، والتأويل النفسي المتعلق بفكر القائل، والعلاقة بين التأويلين وثيقة لا يمكن أن تنفك، على أن هذه العلاقة تقوم على بعدين هما:

البعد الأول: الفهم اللغوي (تأويلية اللغة) وهو لغة النص وهي من المشتركات بين المؤلف والقارئ.

البعد الثاني: فهم القائل (تأويلية نفسية): وتقوم على فهم القائل وهو ذهن المؤلف وفكره⁽¹¹⁾.

ويتألف الفهم من خلال هذه التأويلية الثانية؛ فالقائل أو الكاتب يقوم بإبداع جملة معينة يقوم القارئ بالتفوّذ إلى أعماقها واستكناه الذهنية التي ركبتها، ولا يغيب عنّا أن الفرق بين التأويلية الكلاسيكية والرومانسية في الفهم وسوء الفهم حيث ترى الكلاسيكية أن الفهم أمرٌ طبيعي وفطري وسوء الفهم خلاف ذلك؛ لأنّه يرجع إلى وجود غموض وإجمال في النص، بينما ترى الرومانسية خلاف ذلك أن سوء الفهم هو الأصل في فهم النصوص؛ لاحتمال سوء الفهم في البعدين اللغوي والنفسي؛ لأنّ مطابقة تبنّي المفسّر لقصد المؤلف مما لا يمكن الجزم خاصّة إذا كانت الفاصلة الزمنية بعيدة، وهذا هو هدف شلّاير ماخر من وضع منهج في الفهم، يفترض أن يتعمّق المفسّر في اللغة، ويسمو على ذاته في تفسير النص، ويبتعد عن سياقه التاريخي، لكي يفهم النص فيما موضوعياً ويضع نفسه موضع المؤلف عن طريق تجديد بناء البحث وتجربة المؤلف من خلال النص، ومن الضروري عنده كذلك معرفة ظروف صدور النص ومكوناته الثقافية⁽¹²⁾.

وسُمِّيت تأويلية شلّاير ماخر بالرومانسية؛ لأنّها تأثرت بالحركة

التأويلية في سياقها التاريخي ◇

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

وتجدر الإشارة إلى أنَّ التأويلية الرومانسية لا تنفي إمكانية الوصول إلى الفهم الصحيح والتفسير الأصوب، ولكنها تؤكد إمكان سوء الفهم أيضاً، وتُنصح المفسر بمراجعة مدركاته دائمًا للوصول إلى الفهم الصحيح وتجنب الثقة العالية بالنفس التي ربما توقف سير المفسر عن البحث عن الفهم الصحيح، ولا يعتقد هذا المذهب كثيراً بأهمية قصد المؤلف ومراده مباشرةً من النص، وإنْ أقرَّ بوجود معنى نهائي للنص، وللوصول إلى ذلك المعنى، فلا بدَّ من دراسة ظروف ولادة النص عن طريق دراسة ظروف المؤلف ومشاعره واكتشاف شخصيته، والإحاطة قدر الإمكان بثقافته وبيئته وشخصيته؛ ذلك لأنَّ هذه التأويلية تفترض امتزاج النص بتلك الظروف والملابسات، وعلى المفسر أن يعيش تلك الظروف؛ كي يصل إلى المشهد النفسي للمؤلف، ومن ثم يمكّنه الوصول إلى الفهم الصحيح.

• التأويلية الفلسفية

ظهرت التأويلية الفلسفية في القرن العشرين على يد مارتن هайдغر (١٨٨٩-١٩٧٦م)، وبلورت نظرية على يد تلميذه غادamer.

كانت الأبحاث التي يلقيها هайдغر حول التأويلية عبارة عن محاضرات تتضمّن مبانيه وتصوراته بهذا الخصوص، وقد ارتقى هайдغر بالتأويلية من المنهج والقواعد لفهم النص إلى مستوى الظواهرية الفلسفية، غير أنَّه غير

❖ الأستاذ داخل الدهانة

مسيرها ووظيفتها، بل شمل التغيير مصطلحاتها التقليدية كالتفسير، والفهم، والتعبير إلى معانٍ جديدة، ومنها ظهرت مناهج ومسارات جديدة في التأويلية، في إجراء امتدت فيه الفلسفة مع التأويلية والظاهراتية؛ إذ يعدّ التفكك بين هذه العلوم الثلاثة عنده دليلاً على عدم فهم الفلسفة والتأويل؛ ذلك إنّه يدعى أنّ الفلسفة الحقيقية يجب أن تبحث عن معنى الوجود ولا يكون ذلك إلا عند تحليل الوجود الإنساني (دازain) تحليلاً ظواهرياً وتأوilyاً في ذات الوقت^(١٣).

قام هайдغر بتأسيس تأويلية فلسفية بالبحث عن معنى الفهم وحقيقة بدل البحث عن منهجه وقواعديه وبذلك أليس المصطلح ثواباً انطولوجياً، وربط مسألة معرفة معنى الوجود بمعرفة الوجود الإنساني الذي سماه (الدازain)^(١٤).

إذن فقد أكتشف هайдغر منهجاً يمكن من خلاله تفسير الوجود عبر تفسير الوجود الإنساني؛ ففهم الوجود الشخص أقرب من فهم الوجود الحقيقي في معناه العميق^(١٥)، ويعتقد أنّ هناك وجوداً بسيطاً وسادجاً عن الوجود وهو سابق على الفهم اللغوي والمنطقى وتتلخص مهمة التأويل في الوصول إلى هذا الفهم، وكان من أهم أهدافه تأكيده على دور قلبية الرؤية والبناء والتركيب الوجودي.

من جهة أخرى أشار إلى تاريخية الوجود من خلال تفسيره لعملية الفهم إذ أكد أنّ الموجود المدرك يمارس الفهم بصورة دائمة، والفهم تاريجي وأنّ في الوقت نفسه، بمعنى أنّه ليس فيها ثابتاً؛ وإنّما يتشكل من خلال تجارب الحياة التي يواجهها الإنسان فهناك عملية فهم مستمرة^(١٦).

فالتأويلية عملية فهم وجودية، وأنّ النص ينفصل عن المؤلف بعد صدوره، وله وجود ثابت ولا معنى للتفتيش عن قصد المبدع وتحريمه، وإنّما

المهم هو قراءات الآخرين للنص وماذا يفهمون.

ويشير هайдغر بأنَّ فهم النص وتفسيره لا يبدأ من فراغ، وإنما يبدأ من معرفة أولية عن النص، ولقاءنا بالنص يتم خارج الزمان والمكان، ولا نلتقي بالنص صامتين وإنما متسائلين وهذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص وتفسيره؛ إذ يعتقد أنَّ فهم البنية الوجودية للنص يتم بعيداً عن مبدعه؛ فيكون العمل لحظة وجودية 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.

المبتدئات القبلية عند هайдغر

تحدَّث مارتن هайдغر عن المعطى القبلي، وهو إلى حدٍ بعيد يشبه ما تحدَّث عنه نيشه في التوقع وأثره في فهم النص، ويفترض هайдغر أنَّ الفهم لا يتشكَّل دون بناءات وافتراضات مسبقة؛ إذ تتشكَّل بنية الفهم عنده من جوانب ثلاثة:

الجانب الأول: الرؤية القبلية: وهي عبارةٌ عن توقعات المفسِّر وتطلعاته وبناءاته القبلية؛ فالفهم بحاجة إلى وضعٍ وبناءٍ مسبق.

إنَّ الرؤية القبلية ترسم لنا الطريق في التعامل مع موضوع الفهم؛ فإنَّ إدراك ضرورة صنع المنضدة لا يتصور من خلال تصور المسار والمطرقة فحسب، بل لا بدَّ لنا من رؤية وتصورٍ خاصٍ عن المطرقة والمسار؛ لأهميتها في صنع المنضدة.

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

❖ الأستاذ داخل الدمدان ❖

الفهم؛ ذلك أنَّ الإنسان يعيش دائمًا في ظلَّ ظروف وملابسات خاصة ليس له دخلٌ في إيجادها.

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

فالذى يستدعي التأمل حول بنية الفهم المسبق عند هайдغر هو إنَّ كل معرفة أو تأويل يقوم على أساس المراحل المتقدمة على الفهم.

الدائرة التأويلية

الدائرة التأويلية عبارة عن الحركة والدوران بين الجزء والكل إذ يدور الذهن بين عملية التنبؤ بالكلّ والرجوع إلى الأجزاء التفصيلية كي تتحقق عملية الفهم وتستمر في الدوران إلى أن يصل المفسّر إلى أكمل حالة من الفهم، والدائرة التأويلية تبدأ من المفسّر وتنتهي إليه؛ فإذا أردنا أن نفهم شيئاً من الأشياء سواء كان نصاً أم عملاً فنياً أم شيئاً خارجياً لا بدَّ علينا أن نسير في شكل دائرة تبدأ من فهم المفسّر القبلي حول ذلك الشيء المراد فهمه ومنه يسير إلى فهمٍ جديد يتبع الفهم الأول، وتستمر العملية وتدور إلى أن يصل إلى فهم يستقر فيه المعنى^(١٧).

الهوامش

- (١) مهمة التأويل، بول ريكور: ١.
- (٢) المصدر السابق.
- (٣) علم التأويلية (Hermeneutics)، رتشارد بالمر: ٥٢.
- (٤) المصدر السابق: ٤١.
- (٥) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ٦.
- (٦) انظر: القس دي روزا، التاريخ الأسود للكنيسة: ٨٩.
- (٧) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية: 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، روبيجربونز: ٧٠.
- (١٤) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفى المعاصر، عبد الرزاق الداوى: ٥١.
- (١٥) الوجود الحقيقى عند هайдغر، الدكتور صفاء عبد السلام: ١٠٧.
- (١٦) المصدر السابق: ١٢١.
- (١٧) در آمد بر هرمنوتيك، (المدخل إلى علم التأويلية) أحد واعظي: ١٦٩-١٧٠.

التأويلية (*Hermeneutics*) عند شلائر ماخر

أ.م.د. أحمد واعظي (*)

تعریف: الشیخ فضیل المزالزی

ملخص البحث

تبداً هذه الدراسة بالحديث عن مؤسس التأويلية الحديثة، وهو شلائر ماخر، فهي نظرية الفهم، التي بدأها شلائر ماخر بسؤال: كيف تفهم عبارة كلامية أو كتابية، وقد قسم الباحث بحثه على شكل نقاط وصلت إلى التسع، وخلص بعدها إلى أن شلائر ماخر كان واعياً كلّ الوعي بأنّ "عملية الفهم" لا تيسّر إلّا باشتراك أفراد النوع الإنساني في أصل الوعي الواحد(الوجودان المشترك)، الأمر الذي يؤثّر في فهمهم ليس معانى الكلمات فحسب، بل حتى في فهمهم لإشارات الآخرين وسلوكياتهم، وبيان آخر: إنّ هذا "الاشتراك في الوعي" يجعلنا، من خلال وعينا بأنفسنا وأحسينا، قادرين على فهم معانى كلمات الآخرين وإشاراتهم، وعلى هذا الأساس ادعى شلائر ماخر أنَّ الاشتراك في الإنسانية 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، ووفق

فقط لبعض الابتكارات منها أنه أخرج التأويلية من دائرة النص وحصرها فيه إلى فضاء الكلام الشفاهي، استمداداً من هذه النظرية وتأكيداً على ضرورة التعاطف وتجديد عملية الفهم، فقد تمكّن ديلتاي في حين محافظته على الغاية النفسانية لتأويلية شلابير ما خر من توسيع دائرة هذا الحقل المعرفي الجديد بحيث طال جميع فروع العلوم الإنسانية وتجاوز حدود الفهم الكلامي والنصي.

التأويلية (Hermeneutics) عند شلائر ماخر

يُعرف شلائر ماخر (1768-1834 م) عادةً مؤسس التأويلية الحديثة، ومستناول آراءه بالتفصيل في ما يأتي من المباحث. ونكتفي هنا بذكر - بنحو الإجمال - ما أحدثه في هذا الحقل من تغيرات تمثل الأساس الذي قامت عليه تأويلية القرن الناسع عشر، بل طالت تلك التغيرات تأويلية القرن العشرين المتمثلة في التأويلية الفلسفية أيضاً.

ومن النكبات التي ابتكرها شلائر ماخر هي أنه عَرَفَ التأويلية بأنها "نظرية الفهم" (Theory of understanding)؛ فإنه بدأ بحثه التأويلية بهذا السؤال: "كيف تفهم عبارة كلامية أو كتابية؟ فالنظرية التأويلية القديمة ترى فهم النص أمراً طبيعياً، لأنَّ الألفاظ واضحة المعانٍ ويكتفى لفهمها أن نعرف اللغة وقواعدها، إلا في الموارد التي يكون هناك إبهام في النص فتلحقاً حيث يتذر إلى عملية التفسير؛ ففي الواقع الأمر يلعب في التأويلية، في ضوء هذه الرؤية، دور المساعد على هذا الأمر الطبيعي، أما الأمر الطبيعي لدى شلائر ماخر فهو سوء الفهم (Misunderstanding)؛ حيث إنَّ التأويلية عند السابقين تشرع حين نواجه إبهاماً على مستوى النص، فيما تشرع عنده من البدء في محاولة فهم النص؛ لأنَّ احتمال وقوع سوء الفهم متوقع في جميع مراحل عملية الفهم، وهذا يشكل فرصة لتدخل التأويلية، فالاحتياج إلى التأويلية ملازم دائماً لسوء الفهم، باعتبار أنَّ الفهم - في ضوء هذه الرؤية الجديدة - معجون بالتفسير، ومن ثم لا تحتاج إلى عملية التفسير فقط في مقطع خاص من الزمان.

ارتکز شلاير ماخر في تخليلاته التأويلية على الخاصية الجدلية للنص وحتمية التحاور معه، فالتأويلية تمثل - في رأيه - فن الإدراك الصحيح للخطاب والنص، فالشخص الذي يسعى إلى فهم النص يجب عليه أن يتحاور معه حتى يصل من خلال ذلك إلى ما وراء دلالة الألفاظ، ومن ثم تمثل التأويلية فن سعى بلاغ المتكلم وفن فهم الحوار الواقع بين المتكلم والسامع، ومن هنا يتضح لنا أنَّ التصور الذي يحمله شلاير ماخر عن التأويلية يقوم على أساس هذه الأرضية الجدلية القائمة بين المتحاورين، فعلى ضوء هذه الرؤية التأويلية يضحي الفهم الدقيق للنص والمطابق للواقع أمراً في غاية الصعوبة؛ فإنَّ تأكيده (عنصري الحدس والتبيؤ) واحتياط عدم مطابقتها مع معنى النص الواقعي أدى إلى أن تحيط بالفهم والتفسير حالة من الإبهام والتردد.

لم ينشئ شلاير ماخر نظريته التأويلية من فراغٍ بل يرى سعيه من صميم الحركة الرومانسية في أولى بدايتها والذي ززع حياة أوروبا الفكرية ما يقرب عقدين من الزمن، كما نلحظ ذلك في الأعمال التي ظهرت على مستوى علم الجمال وفن الشعر الجديد اللذين ابتكرهما كلَّ من الفيلسوف فيخته (Fichte) وشيلنج (Schelling) وما أثاره النقاد من أمثال الأخوة شلجل (فردرريك وآجوست) من أفكار ... كل هذا قد فتح أبعاداً جديدة للحركة التأويلية وحدَّ لها وظائف لم تكن معهودة من قبل، فلم تعد التأويلية تشغل نفسها بحلِّ رموز المعنى المفروض أو رفع الموضع التي تعيق الفهم الصحيح، بل اهتمَّت بأمور أعلى من هذا بكثير؛ إذ جعلت الأساس هو "الفهم" نفسه، ووَسَّعت في توضيح شرائط تحققه وأليات تفسيره.

التأويلية عند شلائر ماخر ◇

أما التأويلية قبل الحركة الرومانسية فقد كانت تتوهم أنَّ قارئ النص سيفهم كلَّ شيء بحيث يكون في متناول يده تمام معنى النص الباطني، وذلك ما دام لا يواجه في قراءته إبهاماً في النص أو فقرة تنطوي على مفارقة من المفارقات، وإذا حدث ذلك تتدخل التأويلية وترفع هذه المواجهة من بين، وشلائر ماخر، الذي كان يتنفس في فضاء الرومانسية، طرح اتجاههاً جديداً يقضي بأننا لا يمكننا أن ندعى فهم شيءٍ من الأشياء ما دمنا لم نستطع تحديد هوية هذا الشيء تحديداً ضرورياً وبالتالي إدراكتها.

إذا كانت الرومانسية تعني التطلع غير المشبع نحو الكمال؛ فيجب عد النظرية التأويلية التي أثارها شلائر ماخر في القرن التاسع عشر نظرية رومانسية، وهذا السبب رأى أغلب محققين التأويلية لهذا القرن أنَّ ما طرحته هذا الرجل من آراء في هذا الحقل المعرفي نهاية لأعماهم التي امتنعوا عن نشرها، مما دفع أغلبية طلابهم إلى جمع آراء أساتذتهم ونشرها.

والحركة الرومانسية (التي نشأ شلائر ماخر في أحضانها) تأثرت بالثورة الكوبيرنيكية التي تزعمها الفيلسوف الألماني كانت، فإنَّ كتابه "نقد العقل الخالص" أدى دوراً أساسياً في تضييق العقل النظري ومنزلته، وأوجد أرضية لانتقال من عقلانية عصر التنوير إلى الرومانسية، وقد كانت الفرضية القبلية التي تحملها عقلانية عصر التنوير تمثل في أنَّ الذهن الإنساني، على الرغم من محدوديته، يستطيع أن يغوص في نظام العالم بمدد من الفكر المهدى بأصول عقلانية غرست في ذهنتنا، واتضح من تفكيك كانت بين الشيء في نفسه (نون) والشيء عندنا (فون)، نقطة مهمة هي أنَّ ما هو معلوم لدينا هو ظواهر العالم أطْرها الذهن الإنساني على مستوى الفاهمة، فتبقى الأشياء في

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

وكلما مارست رؤية كونية (منها الرؤية التفسيرية) عملية تفسيرية أو رأياً ذاتياً (في مقابل الموضوعي) أثير السؤال الآتي: "هل تيسّر الموضوعاتية في الممارسة التأويلية؟".

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 أنه لم يبذل أيَّ جهد لتحديد ماهية سوء الفهم بخلاف ما فعلته تاربخانية القرن التاسع عشر؛ فإنَّ تاربخانية القرن التاسع عشر (التي تسمى بالنسابانية كذلك) تعتقد أنَّ كلَّ ظاهرة خاصة يجب أن تُفهم وتحْدُث في الفضاء التي نشأت فيه، ومن ثُمَّ لا يمكن مطلقاً الحكم على العصور الأخرى بمعايير هذا العصر، وإذا جئنا إلى آرائنا في ما يتصل بالعصور الغابرة فإنَّنا نجدها أثيرة في ضوء معايير زماننا، ومن هنا لا يمكن لنا العلم بالتاريخ على دقيقاً وكلَّ ما نعلمه عن الماضي يمثل على نسبياً، فكل من يحاول - في نظر تاربخانية - فهم النصوص أو أيَّ شيء 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 الأرضية الفلسفية التي تشكّلت على أساسها التأويلية الحديثة، وستتعرّض في ضمن بحثنا عن التأويلية الفلسفية إلى الأصول الفكرية والتاريخية التي أدت إلى الانتقال من الميتافيزيقا إلى التأويلية الفلسفية.

تأويلية شلائر ماخر

تتمتع تأويلية شلائر ماخر بخصوصيات ميّزتها من التأويليات السابقة عليها امتيازاً تاماً، فإنَّ هذا المحقق الكبير فتح آفاقاً جديدة في هذا الحقل المعرفي كانت منشأ لإلهاماتٍ كثيرة لدى من جاء بعده، وأثرت تأثيراً عميقاً في تكامل التأويلية وتوسيعها الكمي والكيفي، وفي الآتي نشير باختصار إلى أهم ما طرحة من آراء في هذا الحقل المعرفي:

الأول: من ابتكارات شلائر ماخر في هذا المجال أنه جعل ماهية الفهم، والتفسير مسألة مستقلة عن مسائل التأويلية الأخرى، فإنَّ ما كان يشكل هم التأويلية قبل شلائر ماخر هو الآليات التي تساعده على تحقيق عملية الفهم والمنطق الذي يعيننا على تفسير النص ورفع ما يلفه من إبهام، ولم تتناول أبداً ماهية الفهم والموانع التي تعيقنا على فهمه.

أما شلائر ماخر فقد أعاد بناء الفهم والتفسير من جديد، وأنتج ماهية جديدة لكل منها؛ فحينما يتعاطى أهل الفنَّ فهمَ أثِرٌ فنِيُّ خاصٌ فهم - في الواقع - في صدد صنع تاريخي لهذا الأثر من جديد، وذلك بدخولهم إلى العالم الذهني لصانع هذا الأثر حتى يتسلّى لهم درك المعانِي التي يحملها هذا الأثر الفنِي.

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

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

معنى النص يسعى إلى صنع الذهنية التي أنتجت هذا النص من جديد، وبالتالي يقف على الفضاء الحاكم على ذهنية المؤلف حين إنتاجه ذلك النص، أما قبل شلاير ماخر فقد كان تفسير النص أو فهمه عبارة عن "المواجهة مع النص وما يحتضنه من إبهامات"، في ما يتمثل عنده في "المواجهة مع ذهنية المؤلف" والوصول إلى ديار ذهن المؤلف من خلال ترميمها وبنائها من جديد؛ بمعنى: درك فردانية المؤلف وفاعل الأثر.

الثاني: ما تبناه شلاير ماخر من رأي في ما يتصل بـماهية النص والتفسير سبب في تغيير رسالة التأويلية، فحيثما تمثل رسالة التأويلية في رفع الإبهامات التي تلف النص فيكون فهم النص أعمّ من تفسيره، ويضحي التفسير بممارسة قد تحتاج إليها في بعض الأحيان، وبالتالي: تكون رسالة التأويلية رسالة خاصة وليس عامة؛ أي: أنا نحتاج إليها في مواضع خاصة وهي الموضع التي تظهر فيها إبهامات على مستوى النص؛ فالنظرية التي تبناها شلاير ماخر قد وسعت من دائرة اهتمام التأويلية؛ الأمر الذي أدى إلى توسيع في رسالتها حيث خرجت من دائرة خاصة وموضع خاص إلى دائرة عامة وموضع عام؛ لأنَّ فهم الأثر هو درك فردانية صاحب الأثر وترميم دنياه الذهنية التي عايشت ولادة الأثر، بناءً على هذا: أنَّ كل عملية فهم تحتضن درك فردانية شخصٍ ما، وإذا عرفنا التأويلية بأنَّها "فن فهم الأثر، أو آلة لفهم الأثر، أو تفسير فهم الأثر" فقد جعلنا من التأويلية رسالة عامة؛ لأنَّه أيَّنا يكون فهم ستكون التأويلية آلتَه وفنه، وبالتالي: إذا شئنا معرفة سرّ عمومية تأويلية شلاير ماخر فيجب علينا البحث عنها في تفسيره الخاص لمقوله الفهم.

الثالث: وسعت النظرية دائرة التأويلية من جهة الكم أيضًا؛ فإنَّ

التأويلية عند شلائر ماخر ◇

التأويلية، في رأيه، يجب أن تشمل جميع النصوص المختلفة بما فيها النصوص الأجنبية والترجمة من اللغات الأخرى ولا نحصرها في النصوص الدينية فقط، بل قد تجاوزت - عنده - حدود المكتوب وباتت تشمل حتى الكلام؛ على اعتبار أنه لا يوجد تفاوت جوهري، فيما يراه هو، بين فهم النص وفهم الكلام؛ فتوسيع شلائر ماخر لدائرة التأويلية من المكتوب إلى القول الشفهي قد تلقفه المحقق ديلتاي الذي وسع بدوره من دائرة موضوع التأويلية إلى أن بات يشمل مطلق العلوم الإنسانية.

الرابع: يشكل كُلُّ من المقول والمكتوب، حين عرضه على المخاطب، قطعة فنية؛ فإنَّ المؤلَّف أو المتكلَّم بعدما يبلور الإحساس أو المعنى في ذهنه يصيغه في قالب العبارات الكلامية أو الكتابية، وهذه الصياغة ليست ميكانيكية وإنعكاساً فكريًا قهريًا أو مجرد إحساس ذهني، بل إنَّ الفنَّ والذوق يلبسان هذه المعانٍ لباس الألفاظ والكلمات، فإنَّ المعانٍ والبيان وفنَّ الشعر والذوق الأدبي تمثل كلَّها لباساً فاخراً يزيَّن قامة المقول والمكتوب.

وفهم المكتوب والمقول وتفسيرهما يطويان مسيراً يختلف عن المسير الذي تطويه عملية التكلُّم والكتابة؛ بمعنى: أننا على مستوى الفهم بدواً: نواجه النصَّ والكلام، ونسعى - بعد ذلك - نحو درك الذهنيات والإحساسات التي ولدت العبارات، والحكم السابق نفسه الذي أجريانه في حقَّ صياغة المكتوب والمقول نجريه هنا؛ أي: أنَّ صياغة كُلُّ من المكتوب والمقول في ثوب فني ليست عملية ميكانيكية محضة، بل تخضع إلى طريقة فنية وذوقية، كذلك فهم معانٍ العبارات لا يحصل بمجرد إعمال القواعد الأدبية، بل يحتاج - هو بدوره - إلى طريقة فنية وذوقية، والوصول إلى ذهنية فاعل الكلام ودرك

فردانيته يحتاج إلى فنٌ خاصٌ، والفن الذي يتكلف بهذا المهام هو التأويلية، ولذا تمثل التأويلية في فهم النصوص والكلام⁽¹⁾.

الخامس: يُمثل الفهم عند شلائر ماخر "درك فردانية شخص آخر"، وهو أساساً أمرًّا ممكناً في حد ذاته؛ فعلى الرغم من وجود غربة بين "أنا" و"أنت" بدليل وجود فردانيات مختلفة، فهناك أذواق وإحساسات وتجارب مشتركة بين أفراد الناس، كأنَّ كلَّ إنسانٍ ينطوي في باطنِه على قطعة من الآخر؛ الأمر الذي يمكننا من فهم الأشخاص الآخرين.

ومع وجود هذه الغربة بين أفراد الإنسان يبقى احتمال وقوع سوء الفهم قائماً، ومن ثمَّ نبقى دائِها في معرض سوء الفهم وعدم درك فردانية المؤلف وفاعل الأثر الفني أو الأدبي؛ وقد كان لشلائر ماخر اهتمامٌ خاصٌ بهذه المسألة (سوء الفهم)، وكانت محاولة كشف طريقة ناجعة تخفف من الواقع في سوء الفهم المحور الأساس في أبحاثه التأويلية.

السادس: من النكات المهمة في فكر شلائر ماخر تفطنه لعدم كفاية القواعد اللغوية لتحقيق عملية فهم النص وتفسيره، إذ كانت الرسالة الوحيدة للتأويلية قبل شلائر ماخر هو تنقیح القواعد الأدبية والنحوية لحصول عملية الفهم، فإنَّ كلاً دنيوس قد تفطن إلى هذه النكتة وهي: إنَّ ما في ذهن المؤلف ربما يكون أسمى مما يستخرج من مدلولات الجمل التي ينطوي عليها النص، لكنَّه يرى أنَّ وظيفة التأويلية تمثل في درك هذه المدلولات والمعانٍ، ولا تتجاوز هذه المرتبة من الفهم، أما شلائر ماخر فإنه يرى أنَّ رسالة التأويلية هي "درك فردانية المؤلف"، وهذا ما يفسر اهتمامه الخاص بالمعانٍ المحتملة الخارجة عن دائرة القواعد اللغوية والنحوية.

التأويلية عند شلبي ماخو ◇

السؤال: لماذا يتصور إمكان عدم المطابقة الكاملة بين مراد المؤلف وما نستفيده من النصّ من خلال تطبيقنا للقواعد اللغوية وال نحوية عليه، ولماذا يحتمل أن يكون مراد المؤلف غير ما نفهمه من مدلول كلامه؟ هذه المسألة أدلة مختلفة تتعرض لبعضها على النحو الآتي:

الأول: من الممكن أنَّ المؤلف لم يبيّن مراده ببيانٍ لائقٍ ومطلوبٍ؛ فقد أشرنا في ما سبق إلى أنَّ بيان الأحساس وإظهار الفكر وما في الضمير للمخاطبين في قالب العبارات الكلامية أو الكتابية فعالية فنية لا تخضع لنمط واحد يقع في متناول الجميع؛ فقد لا يتمكَّن 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 اللُّفظ مع مراد المتكلَّم ومقصوده أمرٌ متوقع.

الثاني: تمثُّل اللغة آلَة يوظِّفها المتكلَّم والمؤلف لإظهار فكره وإحساسه، وهي عبارة عن قوالب عامة ومشتركة توضع في متناول يد المتكلَّم، لكنَّها غير مُستفاد منها، بل هي معزولة عن تصرفات المستعمل لها؛ فإنَّ مستعملها قد يتصرف في هذه القوالب اللغوية العامة في بعض الموارد تصرفاً لا يفضي بها إلى التغيير في ماهيتها ودلالةتها بحيث تنتفي عملية التفهيم والتفاهم بكلتها.

إذن: المرادُ من هذا التصرف هو أنَّ المؤلف، في عين حفظه لبعض خصوصيات اللغة العامة، يدخل بعض الأمور الجديدة في استعمالاته اللغوية، مثلاً: يأتي بعض الاستعارات والتشبيهات الجديدة ويخلق علاقات جديدة بين بعض المعاني، الأمر الذي لا يتسمى عمله على أساس القواعد اللغوية وال نحوية، وهذا الأمر يقوِّي الجهة الذهنية والذاتية للمكتوب والمقول

مما يزيد في احتمال الخطأ ويوجد أرضية للوقوع فيه وسوء الفهم^(٢).

الثالث: قد تتفاوت نية المتكلم مع ما نفهمه من ألفاظ عباراته؛ إذ قد يتحمل اللفظ معاني متعددة ولا ندرى المعنى المراد من المتكلم، وهل هو في مقام الجد أو في مقام الهرزل^(٣)؟

الرابع: إنَّ تفطن شلاير ماخر لعدم كفاية التفسير القائم على القواعد النحوية واللغوية تركه يؤسس لنظرية تتمثل في أنَّ الفهم يرتكز على نوعين من التفسير:

أ. التفسير النحوي: وهو عمل يتكئ على القواعد اللغوية والأدبية ويعاطى مع النص والقوالب التعبيرية.

ب. التفسير النفسي والفنـي: الذي يسعى إلى فهم فردانية المؤلف ذهنيته، فكما أنَّ للكتابة والتكلُّم مرحلتين: ما يجول في الذهن وما يبيَّن في قالب العبارات - كذلك الفهم أو التفسير يجب أن يطوي هاتين المرحلتين: فهم ما يصاغ في قوالب لغوية (التفسير النحوي) وفهم ما في ذهن فاعل الكلام وبنائه (التفسير النفسي).

ويظهر، من التأمل في كتابات شلاير ماخر، أنَّ ما تبنَّاه مما يُسمى بالتفسير النفسي مرَّ بمراحل تكاملية؛ فإنَّ أول ما أشاره وأكَّده هو أنَّ فهم الجهة النفسيَّة لأيِّ مكتوبٍ أو مقولٍ يحصل من خلال فهم الأسلوب الخاص لصاحبِه، وما دام استعداد فهم الجهة النحوية للغة لا يقترن مع فهم فردانية المؤلف التي تحصل من خلال الإحاطة بأسلوبه، فلا نتال التفسير أو الفهم المطلوب. وقد أشار شلاير ماخر (سنة ١٨١٩م) إلى أهمية أسلوب المؤلف بهذه العبارة "هدف التأويلية الفهم الكامل والتام لأسلوب المؤلف"^(٤).

التأويلية عند شلائر ماخر ◇

فلم يكن التفسير النفسي، عند شلائر ماخر، يعني في بداية الأمر الالتفات الصحيح إلى فهم ذهنيات المؤلف، بل كان يُمثل طريقة وإرشاداً إلى فهم أسلوب المؤلف في استعماله لآليات اللغة وقواعدها، وأمّا في ما بعد فقد بات مرشدًا لاستباء أصل النص من خلال فهم فعاليات ذهن المؤلف؛ فلم تُعد ظاهرة الفهم والتفسير تمثيل، بعد هذا التطور المتمثل في إشارة التفسير النفسي والفنّي بقصد ترميم ذهنية صاحب الأثر والتعاطف معها ... [تمثيل] مجرد محتوى النصّ الخاص والأasicي، بل أخذ "عملية بروز باطن الفكر بواسطة اللغة" ^(٥).

الخامس: ظاهرة فهم النص تتمُّ في الرؤية الشلائية اخريّة، من خلال درك أمرتين اثنين:

١. الفهم النحووي (اللغوي) للنص، وهو يُمثل أمراً موضوعياً نحصل عليه من خلال استخدامنا لقواعد القوانين المتواضع عليها.
٢. الفهم الفنّي للنص، وهذا بوصفه ينطوي على بعد نفسي ويتعلّق بفكر المؤلف وكيفية استخدامه للغة وتصرّفه فيها يُمثل مشكلة أساسياً، فلا يتيسّر ترميمه وتجديده إلّا بالحدس والتنبؤ.

وقد تمكن شلائر ماخر بعد جهد كبير، من تأصيل القوانين النحوية والأدبية في ما يتصل بالفعل الأول لظاهرة فهم النص، ومع هذا كله قد التفت التفاته جيدة إلى مسألة وهي أنه يجب أن لا نكتفي بهذه القوانين في عملية الترميم الحدسي لمراد النص؛ على اعتبار أنَّ فهم النص قائم على التنبؤ، ولا يقصد من التنبؤ الإلهام والرحمة الإلهية الخاصة بل يقصد به الحدس نفسه، وقد أدرك جيداً استحالة تأصيل هذه الجهة الحدسيّة والتنبوئية للتأويلية

والتفسيرية^(٦)، ومن هنا يمكننا القول إنَّ عمل شلابير ماخر يتمثل في تأصيل منهجية معتبرة للاحتراز من سوء الفهم والسقوط في الفهم الناقص.

السادس: لم يرحب شلابير ماخر في طبع آثاره التأويلية، ويرجع هذا - حتماً - إلى مشروعه الفكري الذي بقي ناقصاً، فإنه لم يستطع أن يجد حلّاً لتهايااته المتناقضة في الفكر التأويلي؛ فإنَّ في فلسفته ميلاً عميقاً إلى مقصدين:
المقصد الأول: إنَّ اتجاهه الديكارتي ساقه إلى تأصيل فنُّ باسم التأويلية في قالب منهجية عامة لمقولة الفهم.

المقصد الثاني: إنَّ اتجاهه الفلسفى الرومانسي يجعله يصرّ على البعد الجدلى (الدياليكتيكي) والتبؤى للفهم.

وفي التبيّنة: تحت وطأة البصيرة أو الإحساس الشهودي والحسدي تخلى عن اتجاهه الديكارتي وميله إلى تأصيل منهجية عامة ومجموعة قواعد عامة. فقد حاول شلابير ماخر أن يجمع بين الأرضية الرومانسية لفكرة، الذي ورثه من كاظم المؤمن بقصور الفهم الإنساني وانحسار إدراكه في الظواهر (لا الأشياء في نفسها) واليأس التام من نيل الحقيقة المعتقدة، وبين رؤيته الديكارتية التي تسعى إلى تأصيل مقولة الفهم، في حين أنَّ البعد الديكارتي من فكره يريد أن يكون أكثر عمومية.

يؤكد فكره الرومانسي على عمومية سوء الفهم، وهذا جعله يقتتنع بأنَّ مجرد تأصيل قواعد عامة لا يمكننا من حل إشكاليات الفهم^(٧).

السابع: من النكات المهمة التي أثارها شلابير ماخر في مجال التأويليات مسألة دورية الفهم، وقد اقترحها بغية تحليل ظاهرة "فهم النصوص"، ثمَّ وسّعت التأويلية الفلسفية من دائتها بحيث باتت تشمل جميع صور الفهم ولا

التأويلية عند شلائر ماخر ◇

تقتصر فقط على فهم النصوص، وتوّكّد الحلقة التأويلية (Hermeneutical circle) نكتة مؤداها: كيف يتم الارتباط بين الجزء والكل في "حركة دائيرية" في تتحقق 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" يضحي التعليم عبارة عن عملية إ حالة إلى الغير؛ فإننا ندرك شيئاً ما بقياسه إلى شيء ثانٍ نفهمه بشكلٍ أحسن.

فالحلقة بوصفها كلاً تُعرَف الأجزاء التي تشكّلها وتقوّمها؛ فالجملة عبارة عن وحدة يتّعِّن معنى كلّ جزء من أجزائِها من خلال إرجاعه إلى كلّ الجملة، ومعنى الجملة يرتبط أيضاً بمعاني أجزائِها ومكوناتِها؛ ف بهذه العلاقة الجدلية المتناظرة بين الكل وأجزائه يكتسب كلّ واحد منها معناه الخاص بإرجاعه إلى الآخر، ومن هنا كانت عملية الفهم دورية وعلى مستوى هذا الدور يتّعِّن المعنى، وتسمى هذه المفردة التأويلية: الحلقة التأويلية^(٩).

وقد كانت هذه المفردة التأويلية بالنسبة لمؤسس التأويلية الحديثة (شلائر ماخر) مبدأ إلهام بالنسبة إلى التأويلية الفلسفية، فقد أكد هайдجر في فصل مشهور من كتابه "الكونونة والزمان" على أنَّ الحركة الحلقوية تكمن في كلّ صورة من صور الفهم: "كل تفسير يسعى إلى فهم شيء يجب أن يفهم قبل ذلك الشيء الذي يسعى إلى تفسيره"؛ فهайдجر يعترف بأنَّ "الحلقة التأويلية" على ضوء الفهم الرائع للعلم والمعرفة والذي يسعى إلى الموضوعية في ظاهرة الفهم وينظر إلى موضوعات الفهم، بوصفها حقيقةً من الحقائق وشيئاً من الأشياء تختضن - في النظرة البدوية - في أحشائِها التناقض والدور الباطل. إذ لا يمكن الالتزام بأنَّ المعرفة التي تمثل نتاج فعاليات علمية تكون فرضية قبليَّة

و معلومة مسبقاً، حتى لو كانت هذه الفرضية القبلية توظف في إطار معلوماتنا المشتركة في ما يتصل بالإنسان والعالم^(١٠).

هذا التناقض لم يغب عن بال شلاير ماخر لكن حلّه لهذه الإشكالية يختلف عن حلّ هايدجر الذي يقوم على هدم الفهم الرايحة للعلوم والمعارف (سنعرض له في محله المناسب)، أما طريقة شلاير ماخر فتتمثل في أنَّ فهم النص يرتكز على العلاقة التعاكسية المتحققة بين الأجزاء والكل والمقاييس بينهما، ولكن هذا كله لا يمثل نهاية القصة، بل يسهم في عملية فهم النص عنصر الشهود والتنبؤ، وعلى هذا الأساس، لا يمكن للمنطق وحده أن يكشف عن حقيقة النص؛ لأنَّ ما في مقدوره أن يفعله هو المحاسبة والمقاسة بين الأجزاء والكل؛ أما الشهود والتنبؤ فخارجان عن دائرة المنطق.

إذا كان فهم النص يرتكز على العلاقة التعاكسية بين الأجزاء والكل، فمن الطبيعي أنْ تُمسي الحلقة التأويلية مستحيلة منطقياً؛ لأنَّ المفسِّر قبل أن يدرك الأجزاء يتعين عليه درك الكل، ومن جهة ثانية لا يمكنه تصور الكل بدون تصور الأجزاء في الرتبة السابقة، وهذا تناقض لا يقبل الحل، أما إذا أدخلنا عنصري (التنبؤ والحدس) في عملية فهم النص؛ فالمفسِّر ينفذ في داخل الحلقة التأويلية الأمر الذي يؤهله لدرك الأجزاء بالكل ودرك الكل بالأجزاء من دون وجود ترب منطقي بين الإدراكيين، ومن ثم يتفي التناقض المفروض من الأساس.

الثامن: النكتة المهمة في تأويلية شلاير ماخر هي أنَّ الرجل يعتقد، مثل أسلافه، بإمكان الفهم الموضوعي للنص؛ أي: أنه يعتقد أنَّ درك المقصود والمراد الواقعي لفاعل الكلام أمرٌ ممكن وقابل لوضع اليد عليه، ويؤمن

التأويلية عند شلائر ماخر ◇

بإمكان مطابقة فهم المفسّر لمعنى النص الواقعى (ذهنية المؤلف)، والتفات شلائر ماخر إلى مسألة سوء الفهم وأنّ المفسّر ذاتياً في معرض السقوط في سوء الفهم لم يبعده عن إمكان فهم النص فهماً موضوعياً ولم يجره إلى ورطة التفسير الذاتي، وهذه النكتة من وجوه التفاوت بينه وبين التأويلية الفلسفية.

وكذلك تأكيد شلائر ماخر على دورية مقوله الفهم لم يجعله يعتقد بمسألة "لا نهائية عملية الفهم" فإنّ جادامر يصرّح بأنّ شلائر ماخر لم يتلزم أبداً بمسألة "لا نهائية عملية الفهم"؛ لأنّه كان يتكلّم عن "الفهم الكامل للنص" ، ومن يرى أنَّ النص يقبل الفهم الكامل فإنه يتلزم لا محالة بالنهائية لعملية تفسير النص .

يتضح لنا مما سبق أنَّ شلائر ماخر، الذي يُعدُّ أباً للتأويلية الحديثة؛ فقد كانت بعض أطروحته مبدأ إلهام لمن جاء بعده من المحقّقين بما فيهم أصحاب التأويلية الفلسفية، تختلف تأويليته عن التأويلية الفلسفية اختلافاً جوهرياً وأساسياً؛ لأنَّ التأويلية الفلسفية لم تلق اهتماماً لـ"محورية المفسّر" ولم يكن "فهم مراد المؤلف" هو الهدف من عملية التفسير عندها، في حين أنَّ رسالة التأويلية لدى شلائر ماخر تمثّل في استنباء ذهنية المؤلف وفردياته، وبكلمات أخرى: التفسير، في نظر شلائر ماخر، يجب أن يدور على "محورية المؤلف"، ومن وجوه التمايز بين تأويلية شلائر ماخر والتأويلية الفلسفية اعتقاده بإمكان التفسير الموضوعي للنص، فيما يُمثل تفسير النص (بل مطلق الفهم) عند التأويلية الفلسفية أمراً ذهنياً ذاتياً.

ويضاف إلى هذا كله أنَّ شلائر ماخر يعتقد - كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق - بـ"نهائية عملية الفهم" ، أمّا عند التأويلية الفلسفية فإنَّ عملية فهم

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

الناتس: يتمثل نظر شلایر ماخر، في استنباء فكر المؤلف وإخضاعه لتجربة جديدة^(١١) (فإنَّ الرجل لم يفصل أبداً بين العبارات ومؤلفها)، وهذه التجربة الجديدة لم تحصل عليها من طريق تحليل نفسانية المؤلف ومن خلال تحديد حركات إحساساته، بل تحصل عليها من خلال معرفة فن تجديد فكر المؤلف، وهذا الفن يحصل في ظل التعاطي الشهودي مع النص.

فهدف المفسّر، عند شلایر ماخر، لا يتمثل في وضع النص جانبًا وذلك بدراسة نفسانيات المؤلف والنفوذ في باطن ذهنياته، بل هدف المفسّر هو أن يسعى من خلال تحليلاته إلى اصطياد ذهنية المؤلف المتجليَّة في النص، وعلى هذا الأساس تعيَّن وظيفة المفسّر في التخلُّي عن ذاته ووضعها في داخل المؤلف حتى يشهد المراتب التي مرَّت من خلالها ذهنياته إلى أن يظهر النص ويتجلى في الخارج، وبالتالي: يتسلّى له اصطياد المعنى المراد والمقصود من النص^(١٢).

كان شلایر ماخر واعياً كلَّ الوعي بأنَّ "عملية الفهم" لا تُتيَّسر إلا باشتراك أفراد النوع الإنساني في أصل الوعي الواحد (الوجودان 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 وبإحساساتنا، قادرين على فهم معاني كلمات الآخرين وإشاراتهم،

التأويلية عند شلابير ماخر ◇

وعلى هذا الأساس ادعى شلابير ماخر أنَّ الاشتراك في الإنسانية هو أساس كلَّ عملية فهم، ومع تفطنه لهذه النكتة (التي تمتاز بأهمية فائقة) ووعيه الكامل بها لم يفلح في بناء - على أساسها - تأويلية عامة ومناسبة، بل جعل الاتجاه التقليدي نفسه في تفسير النصوص محور تأمُّلاته وتحليلاته التأويلية، ووُفق فقط لبعض الابتكارات، منها إخراج التأويلية من دائرة النصّ وحصرها فيه إلى فضاء الكلام الشفاهي، استمداداً من هذه النظرية وتأكيداً على ضرورة التعاطف (الوجودان المشترك) وتجديد عملية الفهم، فقد تمكَّن ديلتاي في حين محافظته على الغاية الفسائية لتأويلية شلابير ماخر من توسيع دائرة هذا الحقل المعرفي الجديد بحيث طال جميع فروع العلوم الإنسانية وتجاوز حدود الفهم الكلامي والنصي^(١٣).

الهوامش

(١) Truth and Method , PP. ١٨٩ ، ١٨٨

(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) annenberg Wolfhart ,Hermeneutics and universal Histoty ,state university of
new york press ,P . ١١٧

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

(٧) Sources of Hermeneutics ,p . ٨

(٨) داود كوزنر هوي، الحلقة الافتادية: ٥١.

(٩) Hermeneutics ,P. ٨٧

(١٠) Being and Time ,P ١٩٤.

(١١) من تأثر بهذه النظرية (ترميم ذهنية المؤلف وتحريتها تجربة جديدة) المحقق الكبير
ويلهلم ديلتاي الذي سعى من خلال تعميمه لهذه النظرية (بحيث تجاوزت النص
وباتت تشمل جميع العلوم الإنسانية) إلى إيجاد منهجية عامة للوصول إلى هذا
الوجود المشترك (التعاطف) والتجدد على مستوى جميع فروع المعرفة الإنسانية.

(١٢) Hermeneutics , P ٩٠-٨٩.

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

مدخل لتأوينية (Hermeneutics) هайдغر

علي فتمي^(*)

تعریف: علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

يشكل هذا البحث من مقدمة تاریخیة عن أصل التأوینیة وتاریخها، ثم دراسة موجزة عن تأوینیة هایدغر (ت ۱۹۷۶م)، والاصطلاح الخاص الذي قدّمه، وهو مختلف عن مراد شلایر ماخر (قوة خاصة يمكن من خلالها النفاذ إلى ذهن الآخر)، ودبليتاي (درک تجلیات الحياة من خلال ذاتیتها "العينیة").

وبعدها يختتم البحث بمفاهیم تأوینیة هامة هي: المعنی والإفادة (meaning full)، وتقدم الفهم على اللغة والتفسیر، والبنیة المسبقة للفهم (Fore-structure). ثم يذكر البحث مراحل البنیة المسبقة للفهم عند هایدغر وصولاً إلى الخاتمة.

مدخل لتأويلية (*Hermeneutics*)

هайдغر (ت ١٩٧٦م)

إضاءة

مررت التأويلية مع هайдغر (١٨٨٩-١٩٧٦م) بمرحلة جديدة من مراحلها التاريخية، وقد جاءت فلسفته بتتابع كبيرة حولت الفلسفة إلى تأويلية؛ فالتأويلية عنده ليست وادياً للجدل والنزاع حول المفاهيم والمقولات الذهنية؛ وإنما هي للكشف عن الأشياء المتموضع في داخلنا، فالدعاين (= Da - sein)، أي: ترجمة عملية لحضور الوحي^(١)، ترجمة ينكشف عن طريقها وجلّها المعنى في زماننا الحاضر.

وترتّهن أسس تأويلية هайдغر الفلسفية ومبانيها للجهود التي بذلها تلميذه هانس غادamer، إذ إليه يعود الفضل في انسجام أفكار التأويلية الفلسفية لدرجة أنها عرفت بتأويلية غادamer.

ويبيّن المقال شرحاً جاماً ومنظماً عن هذه التأويلية، رغم أنّ التعرض لمبانيها وتحقيقها بالنقד والإبرام يستلزم مجالاً آخر ليس هنا محله.

وتشتهر لفظة *Hermeneutics* من العصر اليوناني القديم بشكلٍ غير منتظم، تفيد معنى التأويل، التفسير، الترجمة، الشرح، وهي مرتبطة لغوياً برسول الآلهة (هرمس) حامل الوحي ومفسّره؛ لأنّ المفسّر من خلال سعيه لكشف المعنى، إنما يقوم بعمل هرمس، فليس من الغرابة إذن أن تكون

مدخل لتأويلية هايدغر ◇

التأويلية بوصفها منهجاً قد بدأ من تفسير المتن المقدسة، فضلاً عن ارتباطها ارتباطاً وثيقاً جداً بفقه اللغة، ولا نملك بحثاً منظماً عن التأويل يشير إلى كونها فرعاً خاصاً من العلم قبل حركة الإصلاح الديني إلى القرن السابع عشر الميلادي،، ويعدُّ (دان هاور Dann Hauer)، أول الذين استعملوا اللفظة هذه لأجل التعرّف والكشف^(٢).

ويستبطن مفهوم التأويل، فرعاً خاصاً 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 يعرف التأويل تعريفاً يُبيّن ماهيتها ويرسم حدودها ويحدّ مواطن استعمالها، وما قيل من أنها عبارة عن جهد فكريٍّ فلسفـيٍّ يسعى لتبيين مقوم الفهم ويحـبـحـ حـقـيقـةـ الشـيـءـ الـذـيـ يـضـفـيـ المعـانـيـةـ^(٤)، والإـفـادـةـ عـلـىـ كـلـ أـمـرـ ذـيـ معـنىـ -ـغـيرـ تـامـ^(٥)ـ، لـعـدـمـ اـسـتـيـفـائـهـ الشـروـطـ المـعـتـرـبةـ فيـ التـعـارـيفـ^(٦)ـ، وـعـدـمـ إـمـكـانـ حـصـرـ التـأـوـيلـ بـتـحـدـيدـ خـاصـ،ـ وـوـجـودـ مـناـحـ مـتـعـدـدـةـ يـمـكـنـ مـقـارـبـةـ تـعـرـيفـ التـأـوـيلـ مـنـ خـلـاـلـهاـ،ـ أـشـارـ (ـبـالـمرـ)ـ إـلـىـ ثـلـاثـةـ مـنـهـاـ لـبـيـانـ،ـ هـيـ:

• **التأويلية الخاصة (Hermeneutics Regional)**، وتشير إلى التشكّلات الأولى لعلم التأويل، ينفتح فيها الفهم وتفسير المتن في كلّ فرع من العلوم والمعارف، بما فيها الحقوق والأدبيات، متون الكتاب المقدس والفلسفة، عبر مجموعة من القواعد العامة، ويكون لكلّ فرع مناهجه الخاصة به لا تتعداه إلى غيرها، فتأويلية تفسير النصوص الدينية مثلاً لا تفي في تفسير النصوص الأدبية.

• **التأويلية العامة (Hermeneutics General)**، بوصفها منهجية تسعى

لتقدم منهج عام للفهم والتفسير لا يختص بفرع معرفي معين^(٧)، وتستند إلى أن هناك قواعد عامة وأصولاً تحكم عملية الفهم، بغض النظر عن نوع المتن ولغته، ووظيفة التأويلي هي في تشييد هذه القواعد وتنظيمها.

• **التأويلية الفلسفية**، وهي عبارة عن تفكير فلسفى في الفهم، فلا تهتم

بتقديم منهج أو بيان أصل يحكم الفهم والتفسير، سواء في فهم النص أم مطلق العلوم الإنسانية، ولا يوافق على فكرة أن نقد المنهجية يمكن أن يصل إلى الحقيقة^(٨).

تأويلية هайдغر

يعد هайдغر من الفلاسفة الذين أثروا كثيراً في الفلسفة القارية من المدرسة الوجودية إلى مدرسة التأويلية المعاصرة، وهو تلميذ إيدموند هوسرل (Edmond Husserl) مؤسس الفينومينولوجيا، وقد كانت أفكاره في بداياتها (الكونية والزمان) ١٩٢٧ م تشير إلى تأويلية تضاد الذهن وتوّكّد تحيّزنا الكامل في التاريخ واللغة^(٩).

ويعد هайдغر المؤسس الأول للتأويلية الفلسفية، وقد أحدث تحولاً أساسياً في مسار هذا العلم بعد أن حوله إلى فلسفة ومعرفة أنطولوجية، بعد أن اعتبرها فينومينولوجيا، فهو يرى أن الفلسفة الحقيقة والتأويل والفينومينولوجيا شيء واحد، وأي تفسير يوحى بالتفاوت بين الفلسفة والتأويل والفينومينولوجيا يعد كونه سوء فهم ليس إلا عن الفلسفة والتأويل^(١٠).

وتفصل مسألة الفهم في مدرسة هайдغر عن الذهن لتموضع في عالم زماني، نملك عنه فهماً ضمنياً مسبقاً، فعندها فهم عن الوجود، كما يقول

هایدگر، وهدف التفسير إيضاح هذا الفهم الذي قبل الفهم عن الوجود، بنحو أو آخر^(١١).

لقد تأثر هایدگر بهوسربل كثيراً^(١٢) في بيان إشكالاته الأساسية عن الوجود، رغم أن فهمه للفينومينولوجيا أعلى وأشمل منه عند هوسربل^(١٣)، فهو يرى أن مسألة الوجود قد تُسيّت، وما دامت ليست فكراً، فهذا يعني أن كل بُعد أنطولوجي سيقى بلا أساس^(١٤).

إن التفلسف الحقيقى عبارة عن تأمل فكري (تفكير) للإجابة عن سؤال معنى الوجود، وقد انحرفت الفلسفة الغربية الميتافيزيقية عن مسارها الأساس بسبب الغفلة عن هذا السؤال، من هنا حاول (هایدگر) أن يوجد طريقةً جديداً، عبر انتقاده الشامل للفلسفة الغربية، وسعيه لدرك شهود معنى الوجود عبر الفينومينولوجيا والدازايin^(١٥)، مصرحاً أن البحث الأنطولوجي الأساس يجب أن يكون عن "الكونية في العالم"، بعنوان كونها أمراً واحداً بدل البحث عن "أنا" في مقابل "العالم"؛ وتتجلى عزيمة هذا "الأمر الواحد"، الذي يصل إلى معنى الإنسان أو الدازايin في درك وبحث معنى الوجود؛ وفي الواقع إن اهتمام (هایدگر) كان منصبًا على الميتافيزيقيا، وعلى مسألة الوجود؛ لكي يضع نهاية للذاتية وللطابع التأملي النظري للميتافيزيقيا.

فينومينولوجيته تبدأ من هنا "الدازايin والسؤال عن الوجود هي المسألة الأساسية عنده، ومن حيث أن وجود الدازايin ليس إلا" امتلاك فهم عن الوجود" ، من هنا فإن (هایدگر) لأجل التقرب إلى سر الوجود، فإنه يتعرّض لتحليل وجودي الدازايin (Existentialist)، فمعرفة الوجود الأساسية، التي تنشأ منها كل محاولات التعرّف على الوجود، يجب أن تتم في تحليل وجود

(Existential) الدازاين.

ولذا فمن حيث أنَّ وظيفة الفلسفة الحقيقة هي بحث معنى الوجود، والوجود وجود الوجودات؛ لأنَّ الوجود حاضر في كل الوجودات، فلا طريق إذن لمعرفة الوجود إلَّا تجربة وشهود الوجود في أحد الموجودات، و"الدازاين" هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتحقق ذلك.

ونلاحظ بوضوح في كتابه (الكونية والزمان) تحت عنوان البحث المعتمد على الفينومينولوجيا، أنَّ منهجيته كانت منهجية تفسيرية، إلَّا أنَّ السؤال يبقى: ما نسبة هذا القول إلى الفينومينولوجيا والتأويل؟

يولي هайдغر عنابة خاصة للفاظ يونانية مثل: فاینامون (Phainomenon)، فاینستاي (Phainesthai)، لوغس (Logos) وغيرها، ففاینامون تعنى الشيء الذي يوضح نفسه (التجلی والظهور)، فالظواهر مجموعة أمور موجودة واضحة متجلىة، ساواها اليونانيون بمعنى "الموجود"، أو بالشيء الذي هو موجود.

فيعتقد هайдغر: أنَّ التجلی والتمظهر هو أن يكون الشيء على ما يجب أن يكون عليه في الواقع، لا أن يلحظ على أنه أمر ثانوي أو عرضي، فإنَّ الأشياء نفسها هي التي تظهر أولاً وبالذات، فالصلة (لوجي) في الكلمة فينومينولوجيا تعود إلى الجذر اليوناني "لوغس"، فاللوغس عند هайдغر هو تلك الحقيقة التي تُهيِّء الأرضية لتُظهرَ شيئاً ما، فلهَا شأن المُظہر والموضَّح، وتختص بالظواهر، ومع ذلك فاللوغس في هذا المجال ليس له استقلال تام، أي إنَّ الشيء نفسه هو الذي يتمظهر في اللوغس ويتجلى، وليس هذا أمر من عمل الذهن يضفي المعانى على الظواهر؛ وإنما الشيء الذي يظهر ما هو في الواقع إلَّا

مدخل لتأويلية هايديغر ◇

تجلٌ وتمظهر للأشياء نفسها، وعليه، فالفيونومينولوجيا الهайдغورية المركبة من (فاینستای ولوغس) يجب أن تفسّر على أنها إمكان ظهور الأشياء كما هي، والاجتناب عن الإطلاقات التحكّمية المتكلفة عبر المقولات الذهنية التي نملّكها.

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

وعلى هذا الأساس فإنَّ الشيء الذي يمكن أن يكون أساساً لأي عملٍ تفسيري هو ظهور الأشياء ومواجهتها لها، والتي يجب أن تعطي لها إمكان أن تؤثّر فيما تُفسّر في باطن النفس الإنسانية، وهذه الخصوصية (التجلّ والتتمظهر). وبعبارة أخرى: "الفهم" هو الدازلين، ويمكن عبر دراسته الفيونومينولوجية والأنطولوجية، كما أنه يمكن الوصول أيضاً إلى إرهادات الفهم والتفسير، والتي تظهر بوساطتها الأشياء، وبواسطة فينومينولوجيا الدازلين نصل إلى الفيونومينولوجيا الأنطولوجية للدازلين، وهذه الفيونومينولوجية للفهم هي علم التأويل؛ لأنَّ وظيفة التأويل هي تحقيق الفهم وتفسيره^(١٦).

كما أنَّ الانطولوجيا تتبدل إلى فينومينولوجيا أنطولوجية توجب التعرّف على التفسير الوجودي (Existentialist)، ومن الواضح أنَّ هذا النوع من المباحث التفسيرية يبتعد كثيراً عن المناهج القديمة المبنية على فقه اللغة، وقواعد المنهجية العامة للعلوم الإنسانية لدبليتاي، فكلَّ ما كان مستبطناً في المتن سيظهر هنا، ففينومينولوجيا الدازلين بالمعنى الحقيقي للكلمة لها

خصوصية تأويلية تنظر إلى الشأن الحقيقي للتفسير، من هنا تبدل عملية التأويل إلى إنطولوجيا فهم وتفسير وتوجد لنفسها كلية تامة؛ (فهابيدغر) يرى أنَّ التأويلية هي قوة ظهور الوجود في الفهم والتفسير.

فتصبح التأويلية هنا منهجاً تأوilyاً في فينومينولوجية الدازلين (الوجود هناك/ الآنية)، فإنَّ التفسير والوعي لا يبني في الوعي والمعرفة والمقولات الإنسانية، وإنما في ظهور الشيء المعاين، أي الواقعية التي تواجهه معها، مما يعني أنَّ علم التأويل يتكون بصورة أنطولوجية للفهم والتفسير.

هنا يخطو (هابيدغر) خطواته الأخيرة ليقول إنَّ التأويلية هي قوة أنطولوجيا الفهم؛ بمعنى أنَّ وجود الأشياء يعني أخيراً أن تكون استعداداتها التي بالقوة (الدازلين) ممكنة، فعلم التأويل تماماً كما هو يُمثل نظرية الفهم، ولكنه فِهم بشكل آخر (أنطولوجي).

وقد سعى شلاير ماخر لإعداد مبنيٍّ عامٍ جمِيع أنواع المحاورات Dialogue، كما سعى (ديلتاي) لإيجاد منهجية عامة في العلوم الإنسانية، إلا أنَّ (شلاير ماخر) لم يلتفت كثيراً إلى المبني الوجودي للفهم، وكان هم (ديلتاي) تفكير العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، فلم تأتِ مباحثهما التفسيرية عامة وكلية، في حين أنَّ تأويلية هابيدغر تمتلك الكلية [لاعتهادها الوجود]، فتصبح حقيقة التأويل هنا هي قوة ظهور الأشياء في الوجود.

الفهم

للفهم Verstehen في مدرسة (هابيدغر) اصطلاح خاص يختلف عن معناه اللغطي العرفي في اللغة الإنجليزية Understanding، كما أنه اصطلاح مختلف عن مراد (شلاير ماخر) (قوة خاصة يمكن من خلالها النفاذ إلى ذهن

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

الآخر)، (وديلتاي) (درك تجليات الحياة من خلال ذاتيتها العينية)، فالكلمة الإنجليزية توحّي بنوع من التعاطف، أي: القدرة على الشعور بشيءٍ مما يشعر به شخص آخر.

إنَّ الفهم عند هайдغر [هو قدرة المرء على إدراك مكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، فهو ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور ب موقف شخص آخر، ولا هو القدرة على ادراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق] ليس شيئاً نملكونه، [بل هو شيء نكونه، الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، الفهم هو الأساس لكل تفسير، وهو متصل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كل فعلٍ من أفعال التأويل].

والمعنى اللغوي للفهم هو الذي كان سائداً في الفلسفة الموروثة، إذ كثيراً ما يستعمل في بُعد ميتافيزيقي يعود إلى الموضوعية والذاتية (العينية)، وهو المعنى الذي يرفضه (هайдغر) تماماً بكل أشكال تلقيه التاريخية في الميتافيزيقيا، ويستعمل لفظه، في اصطلاحٍ خاصٍ به لا يتأخر عن المعرفة، بل هو مُقدم عليها بخلاف ما سنته التأويلية الموروثة.

ويشير في مقام شرح مقولته إلى نوعٍ خاصٍ من المعرفة يُسمى العلم العملي، أو المعرفة العملية، يتمايز من العلم النظري، والمعرفة النظرية عبارة عن مهارة لا يمكن صياغة مفاهيمها في جمل إخبارية، وحتى لو كنا مضطرين لذلك؛ فإن الجمل ستكون بها يُسمى في الاصطلاح (شبه جملة)، يعني إخباراً ناقصاً، في حين أنَّ العلم النظري يمكن الإخبار عنه بجملة أو قضية لغوية Statement، فمثلاً يُعرف الإنسان فنَّ العوم (السباحة) بجملة لفظية، لكنه لا يمكنه بيان ذلك بال نحو الذي يكشف عن مدى قدرته ومهارته فيه، إنَّ الفهم

دائماً مسبوق بفرض وجودية مسبقة، وهو عبارة عن إمكان درك إمكانات الفرد في الوجود والأجله، وفي داخل المحيط الذي يعيش فيه، فالفهم جزء لا ينفك من الوجود في العالم، إنَّ الفهم والوجود الإنساني عبارة عن سخية واحدة.

إنَّ لفظة الفهم معقدة وصعبة، فقد طُرِح في المبنى الأنطولوجي الموروث إِنَّه أمرٌ منفصل عن الحياة والعمل، في حين عَدَ (هايدغر) أَنَّ له بعداً عملياً (practical)، وأَوْلَ شكل لفهم الدازاين، آناته ولحظاته هو كيفية عمل الأشياء، أي: كيفية التسلط على الأشياء وتسخيرها لا مثل المعرفة وكيفية العمل، والتي يسميها (هايدغر) Konnen والتي هي أساس أي فهم وأي مرحلة من المراحل الحاضرة (Now's)^(١٧).

فَفَهْم المطرقة مثلاً لا أن نعرف كيفية صنعها وبيان خصائصها، وإنَّا أن نفهم كيف يمكن أن نستفيد منها؛ [إنَّ المطرقة المكسورة هي التي تكشف للتو واللحظة ماذا تكونه المطرقة، إنَّ هذه الخبرة لتسومي إلى مبدأ تأويلي هو أنَّ وجود شيءٍ من الأشياء لا ينكشف في النظرة التحليلية التأملية بل في اللحظة التي يميط فيها اللثام عن نفسه فجأةً في السياق الوظيفي الكامل للعالم] إنَّ فهم كيفية عمل الأشياء أمرٌ لا يختص بنا بل يملكه الجميع، وعندما نُعرِّف الشيء أنه أَمْ أو عاملُ أو كاتبُ أو شاعرُ، فهذا يعني أَنَّا حصلنا فيهاً عن أثر ونتائج عناوينها (الأم والعامل والكاتب والشاعر)، أي: مُوقيعاتٌ موجودةٌ توضَّح لنا المناهج والفنون التي يجب أن نستعملها.

فالدازاين، وقبل أي شيء، هو قدرته على الكون والوجود، يعني الذهاب أبعد من الذات وسبقها، وبما أنَّ الدازاين يرتبط بالعالم ويحتك به،

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

فهذا يعني أنَّه يُهْبِط للإنسان أن يعرف إمكاناته (العملية)، والعالم، وإمكانات العالم.

ولتحصيل ماهيَّة الفهم عند (هайдغر) لابدَّ من الإلتفات لأمور:

١. الفهم عبارة عن قدرة إدراك إمكانات الشخص للوجود، وهي الأمور التي توضحها إمكانات الدازاين له، والمراد من الإمكانيات هنا معناه الوجودي لا اللغطي الذي يحتمل أن يحدث.

عندما يحصل الفهم فإنَّ إمكاناً قد تهَبَّ للدازايِن، ونحوَّاً من الوجود قد تحقق بموقعيَّة خاصة به تتحقق له الوصول أبعد من الذات، إلى النحو الوجودي والموقعيَّة الوجوديَّة الجديدين.

٢. الإسقاط (Projection)، وتعني أنَّ الفهم يكتنز في نفسه بنية وجودية (Existentialist) [ترسم من خلاها الأشياء] تُسمِّيَها (تخطيطاً)^(١٨)، إذ يقدم الدازاين طرحاً حسب فهمه لإمكاناته، تكشف في كلَّ طرح منه إمكانات جديدة للفهم، وهذا يعني أنَّ الدازاين يفهم نفسه دائِئِماً في قالب إمكاناته، فهو حرٌّ مختارٌ في تحقق إمكاناته الخاصة للوجود^(١٩).

من هنا فإنَّ الدازاين يتوجَّه لمجموعة من الإمكانيات التي تتيح له فضاء القدرة على الحركة، يكون محدوداً "باختياراتي وقدراتي الخاصة بي، بوصفني إنساناً، أي: حريري".

٣. يرى هайдغر، أنَّ الصفة البارزة والمهمة في الفهم أنَّه يعمل دائِئِماً ضمن مجموعة من النسب والروابط قد أُولِّت من قبلُ، فهي بمثابة كلَّ متصل مرتبٌ بعضه ببعض، وهذه هي بنية الأنطولوجيا لأيَّ فهم وتأويل وجودي للإنسان، وهو ما ينتهي إلى الدور التأويلي.

ومن هنا يتضح أن الفهم أمر وجودي وأمر تأويلي في الوقت نفسه. أمر وجودي؛ لأنَّه الكيفية الوجودية للدازين وجذره الذي لا يتجزأ منه.

وأمر تأويلي؛ لأنَّه يوجب وضوح "الوجود في العالم"، وهو انكشاف وجود الدازين في التقدُّم^(٢٠) وإيجاد الإمكانيات المختلفة والمتعددة لوجوده، ووجب لانكشاف الأشياء والأمور الموجودة في عالمه.

المعنى والإفادة meaning full

يرى (هايدغر)؛ أنه لا يوجد تمايز أصلًا بين العالم وبين اللغة، أو بين العالم من جهة المعنى والدلالة من جهة أخرى، فلغة معانٍ وجودية، كما لها معانٍ وضعية، فهي تدلّ على وجود الأشياء أنطولوجياً دلالَة يجب أن تلحظ في ساحة الوجود، تماماً كما تدلّ على معانيها.

[ليست الكلمات واللغة قواعٍ تخزن فيها الأشياء ببساطة من أجل تجارة الحديث والكتابة، في اللغة وحدها تصبح الأشياء وتكون؛ فاللغة هي التي تلفظ الوجود وتنطقه؛ إنَّ الوجود نفسه يفكِّر بنا، أو هو يتعقَّل ذاته من خلال لغتنا نفسها، فليس التفكير مجرَّدُ تعبيرٍ يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود، أو هو على الأصحَّ تعبير عن كلمة الوجود غير منطقية، إنَّها اللغة لغة الوجود كما أنَّ السحب سحب النساء]، اللغة بيت الوجود.

فالمعنى هو ذلك الشيء المبني من الوجود في تفسيراتنا، قبل أي نوع تفسيري خاص (الدازين)، والعالم بنحوٍ أو باخر معنى يتشكّل بواسطة الكلمة (لوغس).

إنَّ الدازين في مرحلته الآنية يقع دائِمًا داخل عالم التفسير، من هنا يقول

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

(هайдغر): إنَّ أشبَه بمجموعة تفاسير من نصٍّ واحدٍ، فتفسير هайдغر مستلزم لأنَّ يكون الوصل إلى المعنى مباشرةً أمرٌ ممكِن في عالم الحياة، فالمعنى يتجلَّ في مرحلة الإظهار، إنَّ مكان المعنى هو العالم نفسه.

تقدُّم الفهم على اللغة والتفسير

إنَّ الفهم عند (هайдغر) أمرٌ أساسٌ وبدئيٌّ عن العلم والمعرفة البشرية، متقدَّمٌ على الشهود، لا بل إنَّ الشهود والفكر معاً فرعٌ منه وناشئٌ عنه. ويوجه الدازين وجوده نحو إمكاناته السابقة، ليهوي لنفسه إمكاناتٍ أخرى أحدث، ومنها الفهم الذي هو أحد إمكانات الدازين التي توجد توسيعةً وبساطاً [في الوجود].

هذا البسط وهذه التوسيعة للفهم في نظر (هайдغر) هو التفسير، والمراد من التفسيرأخذ الإمكانات التي أوجدها الفهم [للدازين]، وعمل التفسير هو إيصال هذه الإمكانات الحديثة؛ لتكون النتيجة أنَّ أيَّ تفسير لابدَّ أن يكون في مرتبةٍ متقدمةٍ عن الفهم التأويلي.

فالتفسير فرع الفهم، إذ ترد الأشياء ببدايةً إلى عالم الدازين ممتلئةً بالمعنى مصاحبةً للفهم التأويلي، لتواجه لاحقاً العمل التفسيري.

وبعبارةٍ أخرى، ما لم تأخذ الأشياء معناها في مظلة الفهم التأويلي لا يمكن لها أن تدخل في حيز الدازين فإن دخلت قام الدازين عندها بالتأمل فيها وتفسيرها.

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

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

البنية المسبقة للفهم *Fore-structure*

يبدأ الفهم (اللغطي منه وغيره) في الواقع من المعلومات السابقة والفرض المسبقة، ليحصل على أساس ذلك تصوراً عن موضوع بحثه، فالفهم المسبق شرطٌ مهمٌ في الفهم، وأي نوع للفهم مسبوق بالبنية المسبقة له، التي بدونها لا يوجد عندنا قدرة لفهم أي شيء، وقد أثرت هذه النظرية على كل من يقول بالتأويل الفلسفـي بعد (هايدغر) أمثال رودلف بولمان وهانس غادamer وغيرهما.

ويفسـر (هايدغر) مراحل البنية المسبقة للفهم في:

- **المكبـب السابق (Vorhave)، (For-having)^(٢١)**، إذ إنَّ كلَّ التفاسير لا بدَّ أن تبدأ من مكبـب سابق، بمعنى أنَّه يجب أن يبدأ من أرضية "كلَّ ما"، فالإدراك الكلي الذي يمتلكه المرء عن التاريخ هو الذي يجعله يفهم حادثة الحرب العالمية، كما أنَّ الإنسان ليس له أن يفهم معنى مفهوم الآلات الموسيقية من دون أن يدرك عملها، فهذا الشيء الخشبي يمكن أن أعرفه على أنَّه علبة فقط لا آلة كمان!

- **الرؤـية السابقة (Fore-sight)^(٢٢)**، إذ إنَّ المكبـب السابق وامتلاك الإدراك العام المرتبط بـ"الكل" أمران أساسيان في كلَّ عملية تفسير وتأويل لكنـهما ليسا كافيين، بل يحتاجان إلى فرض رؤـية سابقة؛ لأنَّ الفهم الكلي لشيء ما لا يعطينا بمفرده إمكان فهم خصائصه وميزاته الجزئية، من هنا احتجنا إلى هكذا نوع من التصورات السابقة التي تفيدنا في كيفية مقاربة الموضوع

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

ومواجهته، فإذا كانا معنى السياسة التوسيعة للدول المستعمرة هو الذي يدعونا لتأويل مختلف لهذا نوع من الحروب، فالتأويل يوجه دائمًا بزاوية نظر (Point of view) المفسر وتوجيهاته.

• التصور البدوي (Fore-concept)، وهو المرتبط ببناء مفهوم خاص يكون في تصرف المفسر، فسماعنا خبر بداية الحرب العالمية الثانية يعطينا في لحظاته الأولى اطمئنانًا أكثر إلى صحة قراءتنا عن أسباب هذه الحرب، فالتصور البدوي هنا نوع فرضية ونظرية ترتبط بالمفهوم تكونت لدينا بنحو أو بأخر.

ولا تختص البنية المسبقة للفهم (Fore-structure) بالمعرفة التي نمتلكها سابقاً حول العالم العيني بخصوصه، إذ الفهم هو نوع لحاظ يعود لنموذج الفاعل والموضوع في باب التفسير، والذي يذهب هайдغر في تحليله عنه أبعد من ذلك، وبعبارة أدق، إنَّ البنية المسبقة للفهم بما فيها "الفاعل المفسر والموضوع" جمِيعاً 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 نظرية الدور في الفهم ليست من ابتكارات هайдغر، إذ سبقه إلى ذلك شلاير ماخر وديلاتاي، وقبله ذكر في آثار آست وولف، غير أنَّ هайдغر يُمثل بفلسفته هذه منعطافاً تاريخياً في استعماله لهذا المصطلح، بعد أن أضفى عليه بُعداً وجودياً، معتبراً أنَّ الفهم من مقومات الدازين تماماً كما أنَّ الدور من خصائص الفهم^(٢٥).

وبناءً عليه، فإنَّ التأويل يبني على الاستفادة من بنية مسبقة مع حدس وتخمينات^(٢٦) (مقدمة الفهم)، فضلاً عن البنية الثلاثية التي تقدمت^(٢٧)،

❖ علم فتحة

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

بعارة أخرى، فإنَّ معنى أحد الأجزاء يفهم ضمن فهم الجملة ككل، ومعنى الجملة ككل مرتبط بفهم أجزائها، فسير الفهم دافري يتعمق في المعنى من الكل إلى الجزء ومن الجزء إلى الكل.

والدرازين عند هайдغر له عالمُ الخاص الذي يترکب فيه من أجزاء مختلفة لها روابط ونسب مع الوجودات الأخرى، ولا تحضر عنده الأمور البسيطة والمنفردة، مما يعني أنه لا بدَّ للأشياء أن تكون في مجموعة من الروابط والعلاقات التي تكتسب معناها في الدرازين؛ لتشكل جميعها نسيجاً [وجودياً] واحداً.

والفهم والتأويل يبنيان على بنية مسبقة ومراحل هيديغرية ثلاثة، مع التأكيد أنَّ الحدس والتخيين متحكمان أيضاً بأحكام الفهم نفسه، مما يعني أنَّ هناك حداً آخر خلف الحدس والتخيين، مما يستدعي تشكيل مجموعة عدَّة من الفهوم تشتهر جميعها في عمليات التفسير النهائي للظواهر.

ويقدم هайдغر في (كتابه الكينونة) والزمان أمثلة عدَّة يبين فيها الدور التأويلي، منها:

• إنَّنا نحتاج في فهم الوجود لفهم الدرازين ولا يمكن أن نفهم الدرازين قبل أن نفهم الوجود.

• إنَّ فهم أيِّ أمرٍ، بما فيه الدرازين، يحتاج إلى معلومات قبلية وفرض مسبقة، في حين أنها ليست إلَّا فهوماً وتأويلات تُشكَّل في واقعها المعلومات والفرض المسبقة.

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

وكون الفهم دائرياً أمراً لا يمكن إبطاله، لأننا بإبطاله نكون فهماً ناقصاً عن الفهم، فالدائرية في الفهم جزءٌ ذاتي لا يتجرأ من بنيته الوجودية، لا يمكن بدونه تحقق الفهم أصلاً، مما يوجب أن نتعقل الدور التأويلي عبر طرائق صحيحة وسليمة كي لا نقع في انحرافٍ أو خطأً أو سوء فهمٍ، دون أن يكون هو، أي: الدور التأويلي، مُشرعاً لجميع العلوم، بل يختص ببيان البنية الوجودية للدازain (الوجود هناك / الآنية)، هذا فضلاً عن أنه يكون أكثر الإمكانيات أساسية لأي نوعٍ معرفيٍّ، والتي يجب أن نحافظ عليها عبر فهمنا أنَّ وظيفتنا الأولى تبقى أن لا نجيز تشكيل فروض مسبقة بتوهمات غامضة وتصورات عامة، وإنما أن تكون بناءاتنا السابقة كما هي وظائف الأشياء في الواقع تماماً؛ كي يتاح لنا أن نبدها إلى علمٍ بشكليٍّ مطمئنٍ.

وبناءً على ما يعرضه هайдغر عن دورة الفهم، فإن التأويل يبدأ بالتصورات القبلية والفرض المسبقة التي تختلف بعضها الواحدة تلوى الأخرى؛ لذلك فهو يعتقد أنَّ الحدس والتخيّل (الفهم المسبق) لها نوعٌ من الحكم التقديمي البديهي^(٢٨)، في الدور التأويلي، فالدازain يواجه الموضوع مورداً الفهم بتصوراته السابقة وتخيّلاته دون أن يلغى المجال لوجود اسقاطات تجتمع بعضها مع بعض عبر ملاحظة الموضوع؛ لتشكل له وحدة معنائية منسجمة، لذلك كان على المفسِّر بالدرجة الأولى أن يوجد الإسقاطات المناسبة [التي تبتعد عن الاعتباطية والغموض].

والطريق الصحيح، أو (الأمر الأول) كما يحلو هайдغر أن يسميه، عبارة عن أمر عملٍ بحث (Practical)، فلكي نعلم ما المطرقة (الشاکوش)، لابدَّ أن نفهم ما عملها، أو نعلم كيف يستخدمها الآخرون، فالمعنى ليس في الواقعية

الذهبية ولا في القرارات الاعتباطية، وإنما في منحى وشكل من الحياة نسير نحوه بشكلٍ ضروري، وهكذا التفاسير تكون وليدة لهذا نوع من الحياة، أي: الإنشغال العملي.

هайдغر وتفسير النص

سعت النظرية الكلاسيكية في مجال الفهم والتفسير لوضع أسس وقواعد توصل إلى تفسير عيني ذاتي عن النص، ودرك مقصود المؤلف وفهم شخصيته، يختلف اختلافاً تاماً عن نظرية هайдغر، إذ هو يرى أنَّ فهم النص ليس كشف المعنى الذي وضعه المؤلف في متنه والذهاب إلى بعده الفردي وفضائه الشخصي، كـما أنه ليس إعادة بناء ذهنية صاحب الأثر، وإنما أنْ يوجد الإنسانُ لنفسه إمكاناً وجودياً جديداً تحت مظلة فهم النص، بعد أن يواجه النص بالحدس والتخيين (الفهم السابق)، وهذا ناشئ من الوجود في عالمه؛ لأنَّ وجود الإنسان هو وجود ذاته العارفة، وهو موجود عبر الاتriad بالفهم، يعني أنه عندما يواجهه متنٌ فإنه يواجهه دائمًا بفهم سابق، ويكون هدف التفسير هنا إيضاح هذا الفهم السابق الذي يملكه هو وبنو جنسه عن الفهم. فيما يتحقق في تفسير نصٍ أدبيٍ ما عبارة عن تجربة خارجية عن العالم ساقت المفسر إلى التفسير، لا تجربة الحالات الذهبية ومقاصده الخاصة به^(٢٩). وإذا توافقنا مع هайдغر في أنَّ الفهم عبارة عن تقدم إسقاطي للذرازين (الوجود هناك/ الآنية)، أو قلُّ هو فهم الذات، فعندها يجب أنْ تُحوَّل مقوله الفهم للنص إلى إسقاطات المترجم وإيضاح الإمكانيات الوجودية له، فالمفسر، تحت مظلة النص، لا يعيد قراءة شخصية المؤلف ولا فريديته، وإنما يوسع من إمكاناته الوجودية ويزيدها غنىًّا وجودياً في هذا العالم.

مدخل لتأويلية هайдغر ◇

وبتعمير غادamer: أنَّ المفسِّر يستتّجع نتائج جديدة ويصل بنحوٍ أفضل ويفسِّر على نقاطٍ خفيةٍ عبر إمكاناته وقدراته.

إنَّ ما مرَّ معنا إلى الآن يرتبط بهайдغر في كتابه (الكونية والزمان)، وما قبله إذ تحول التأويلي إلى حركة اكتشاف للوجود، أي فينومينولوجيا الدازاين للوصول إلى كشف الوجود وإظهاره.

إنَّ هذا الارتباط العميق بين الفلسفة والتَّأویل عند هайдغر المتقدَّم^(٣٠) إذ أصبح التَّأویل فيه فلسفيةً وفلسفةً تأويلاً، ولكن خارطة هайдغر المتأخر (بعد تأليف كتاب الكونية والزمان) تختلف ظاهراً مع مشربه الفلسفى في آثاره الفلسفية الأولى، بحيث إنَّه أعاد النظر في معطيات التَّأویل وعملها بشكلٍ أساس وجدي.

نقد وتقيم

إنَّ أسس تأويلية هайдغر الفلسفية ومبانيها مرهونة بالجهود العلمية الحيثية التي بذلها تلميذه هانس غادamer، إذ يعود إليه الفضل في انسجام أفكار التَّأویلية الفلسفية حتى صارت هذه التَّأویلية تُعرف بتَأویلية غادamer، رغم أنَّ المبني والأصول قد طرحت من قبل هайдغر، وهذه المقالة إنَّما كانت بقصد تبيين جامع ومنظم ودقيق عن هذه التَّأویلية، رغم أنَّ التعرض لمبانيها وتحقيقها بالنقد والإبرام يستلزم مجالاً آخر، إلا أنَّه يمكن الإشارة إلى عدة أمور:

- إنَّ التَّأویلية الفلسفية هайдغر نوع عمل فينومينولوجي لمقوله الفهم، يبحث ماهية الفهم وطرائق تحققه، أي: يبحث كلَّ الذي تحقق في النسب الإنسانية التي تمَّ تفسيرها في مجموعة النسب والروابط.

ويرى هайдغر: أنَّ الحقيقة أمرٌ يرتبط بالوجود، تعنى كشف الحجاب وإيضاح الأمور المخفية، إنَّ الحقيقة وصف للأشياء لا وصف للفكر أو الجملة الخبرية (القضية)، من هنا فإنَّ كلَّ ما يظهر يتَّصف بالحقيقة بسبب تقدمه أكثر في نومينولوجيا من الأشياء والوجود الدازيان.

والسؤال المطروح: هو إذا كان كلَّ شيء يوجد معناه بالنسبة له مع الإنسان [باعتباره يُشكّل الدازيان (الوجود هناك/ الآنية)], وكانت الحقيقة تعنى ظهور الوجود، فما يبقى لمعنى مفردة "غير حقيقي"؟
ما المعين للحدِّ الفاصل بين الحقيقة وغيرها؟

ما الملاك والمعيار؟

والجواب: أَنَّه في هكذا تلقى عن الارتباط بين الإنسان "الدازيان (الوجود هناك/ الآنية)" والوجود، تَسْع حدود الحقيقة كثيراً بحيث إنَّها تتَّبع الأمور غير الحقيقة، فلا يمكن أن تختلط بها، إذ لو حصل ذلك لما عادت الحقيقة كشف المحجوب وإنَّها تعنى حجب المكشوف، فلا معنى للسؤال عن حقيقة أخرى.

• يكمن قوام الواقعية للوجود في فلسفة هайдغر التأويلية في النسب التي له مع الإنسان، كما أنَّ المقوم له هما الفينومينولوجيا الأنطولوجية، ونسبة الوجود مع الدازيان (الوجود هناك/ الآنية).

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

مدخل لتأويلية هابيتو ◇

(الوجود هناك / الآنية) يجعل الجميع يدعى الحقيقة، ويطرح تعددية معرفية (بلوراليزم) ليس فيها أي معيار لتقييم الملائكت والواقع، مما يؤدي إلى النسبية والتشكيك، فتختلط الموازين، ويدعى الكل صحة فهمه مما يسد الباب أمام النقد العلمي البناء في عموم مسائل العلوم الإنسانية.

وهنالك لوازم فاسدة أكثر تظهر ليس لنا مجال لذكرها.

الهوامش

- (١) أي مراد هайдغر بالوحي هنا الحضور الشهودي الوجودي للأشياء في النفس.
- (٢) الوعظي أحد، مدخل للتأويلية : ١٢٠ .
- (٣) بالمر ريتشارد، علم التأويل، ترجمة محمد سعيد حناني كاشاني: ٢٠.
- (٤) ويراد بها المعنى في مقابل المهمل، لذلك تم الاستعانة بكلمة إفادة وهو ما يعبر عنه باللغة الإنجليزية full meaning .
- (٥) واعظي احمد (مصدر سابق): ٣٠. ولفظة "كل أمر" مصطلح خاص يمكن أن يكون متناً حقوقياً، أو عملاً إنسانياً؛ لغة أو ثقافة دخيلة.
- (٦) فلا هو جامع ولا هو مانع.
- (٧) وقد بدأ هذا التوجه للتأويلية منذ القرن الثامن عشر، وأول شخص حاول تأسيس ذلك ببنية مُنظم وواضح هو العالم اللاهوتي فريدرريك شلائر ماخر، ومن المحدثين إميليو بيتي وارييك هيرش.
- (٨) واعظي احمد، (مصدر سابق): ٣٣ .
- (٩) إنَّ المركب فينومينولوجي يعني أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه دون أن ننحِّم 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 إلَّا 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"، فالفينومينولوجي هي وسيلة للاسترشاد بالظواهر من خلال منفذ يتميَّز إليها بشكلٍ صادقٍ أصيلٍ. المترجم.
- (١٠) صرَّح هайдغر في كتابه الكينونة والزمن بأنَّ الأبعاد الأصلية لأيٍّ منهج فينومينولوجي تجعله تأويلياً بالضرورة، لقد كان مشروعه في الكينونة والزمن هو تأويل للدازain (a hermeneutic of dasien). المترجم.

- (١١) كرياي أنتوف، مدخل للتأويلية والتأويلية الحديثة، ترجمة بابك أحmedi، مهران مهاجر و محمد نبوi: ٣٥.
- (١٢) إنَّ ذلك الصنف من الفينومينولوجيا الذي أسسه هайдغر في كتابه (الكونية والزمان)، يطلق عليه أحياناً اسم الفينومينولوجيا التأويلية Hermeneutic phenomenology، وهو أكثر من مجرد بحث فرعى داخل الحقل الذى أسسه هوسرل وألمَّ به، فهو يشير إلى صفين منفصلين تماماً من الفينومينولوجيا، وصحيح أنَّ هайдغر 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 هайдغر في فينومينولوجيا أدمند هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لدى ديلتاي أو نيتше، ووجد فيها منهاجاً يمكن أن يسلط الضوء على كونية الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتخبراته وأيديولوجيته. (المترجم).
- (١٤) خاتمي محمود، العالم في فكر هайдغر .
- (١٥) اقتبس هайдغر في كتابه (الكونية والزمان) مؤيداً ومعضداً هدف ديلتاي في فهم الحياة من خلال الحياة ذاتها، ومنذ البداية شرع هайдغر في البحث عن منهج يتحلى التصورات الريبة عن الوجود ويستقصيها إلى جذورها، فشرع هайдغر في البحث عن تأويلية تمكنه من أن يكشف اللثام عن الفروض المسقبة التي تأسس عليها هذه التصورات، وقد أراد كنيتشه قبله أن يضع التراث الميتافيزيقي الغربي كلَّه موضع التساؤل. (المترجم).
- (١٦) إنَّ مثل هذا المنهج ذو أهمية كبرى للنظرية التأويلية، إذ إنَّه يتضمن أنَّ التأويل لا يتأسس على الوعي الإنساني والمقولات الإنسانية، بل على اكتشاف الشيء الذي نقابل له، بل على الواقع الذي يصادفنا. المترجم.
- (١٧) إنَّ العالم شيء يحس 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 الدازين الآنية.
- (١٨) ليس المراد بالتخطيط هنا المعنى الإداري Planning بل بمعنى أنَّ الدازين يرسم لنفسه مساراً ضمن إمكاناته ووجوده.
- (١٩) لا ينبغي أن يغيب عن البال أننا عندما نتحدث عن الدازين فإنَّا نعني به ذلك الإنسان الذي يعيش الآنية واللحظة في الحال، فالدازين هو الإنسان في وجوده الآني الذي نكشف من خلاله المعلوم وجوداً للعالم. المترجم.
- (٢٠) إنَّ الفهم أمرٌ أساس من الوجهة الأنطولوجية، وسابق على كلِّ فعلٍ من أفعال الوجود، وللفهم جانب ثانٍ يتمثل في حقيقة أنَّ الفهم ذاتياً يتعلَّق بالمستقبل، وهذه هي السمة الإسقاطية (Projection) للفهم، على أنَّ الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أنَّ الفهم يرتبط ب موقف المراء، غير أنَّ ماهية الفهم تكمن لا في مجرد فهم مواقف المراء، بل في كشف الإمكانيات الملمسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقف المراء في العالم، ويطلق هайдغر على هذا الجانب من الفهم مصطلح Existentiality.
- (٢١) مصطلح ألماني يعني في اللغة العاديَّة القصد، المشروع، آلية المراد، وهنا يشير إلى وضع تأويلي مفاده أنَّ كلَّ تفسير ينطلق لا محالة من مكاسب سابقة، أي: من طرائق فهم سابقة عليه، وهذا يعني أنَّه ليس ثمة درجة صفر في الفهم، هناك دوماً فهم سابق يتأنى منه تفسير ما.
- (٢٢) وهي تعني لغة الحيطة والاحتراس، ومن الواضح أنَّ المعنى الوجданِي هنا هو تأمين الصلة التي ارادها هайдغر بين البصر Sehen وبين الحيطة والإحتراس Vor-sehen، وهو ما دعا إلى الترجمة الإنجليزية Fore-sight، والقصد منها هو أنَّ كلَّ تفسير لا بدَّ له من أن ينطلق من رؤية سابقة كونها من الفهم السابق للكينونة الذي يمتلكه سلفاً؛ ليس هناك أيَّ تفسير أعمى، أي: فقدَّا لكلِّ شكلٍ من "التوجه"، بل كلَّ تفسير يتوافر بعد على وجهة ما وعلى رؤية ما، عليه فقط أن يكشف عنها و يجعلها صريحة.
- (٢٣) إنَّ مما يزيد الأمور تعقيداً حقيقة أنَّ الوجود ليس ظاهرة على الإطلاق، بل هو شيء

- أكثر إحاطة وشمولًا وروغانًا، ومن الحال أن يصبح موضوعًا لنا، إذ نحن أنفسنا "وجود" في الفعل نفسه الذي يشكل به أي: موضوع بوصفه موضوعاً.
- (٢٤) يعثر هайдغر على نوع من المنفذ في حقيقة أنَّ المرء لديه مع وجوده فهم معين لما يكونه امتداء الوجود، إنَّه ليس فيها ثابتًا، بل فهم يتكون تاريجياً، 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 تُخرج إلى النور تلك البنية الخفية للوجود في العالم.
- (٢٥) إنَّ الفهم من البنى الوجودية للإنسان، والدور وصف وجودي للدازين.
- (٢٦) تقدم معنا سابقاً أنَّ المراد بالخدس والتخمين هنا لا مطلق الخدس والتخمين وإنما المبنيان على معطيات ومسوغات خاصة.
- (٢٧) وهي الانطباع البدوي، والفرضية البدوية والتصور البدوي.
- (٢٨) المراد بالحكم البدني هو ما يقوم به الدازين من التقدم على ذاته، أو من سبق لذاته عبر الإسقاط المعرفي والتخمين الذي يكتنزه. المترجم.
- (٢٩) فالخارج هو الذي يعمي على المفسِّر ما يجب أن يفسِّر لا أنَّ الذهن البشري بمقولاته هي التي توحِي إليه المعنى ليمليه على الخارج، وبعبارة أكثر واقعية نقول: إنَّ الخارج هو الذي يشكل الفهم لا أنَّ الفهم هو الذي يشكل الخارج. المترجم.
- (٣٠) إنَّ أصطلاح هайдغر المتقدَّم وهайдغر المتأخر يشير إلى مرحلتين زميتين علميتين في حياة هайдغر، وهو اصطلاح راجح بين العلماء يشارون فيه إلى التكامل المعرفي عند الشخص فيقولون فيتنشتاين المتقدَّم وفيتنشتاين المتأخر، وكانت المتقدَّم وكانت المتأخر وهكذا.

قراءة في كتاب

التأويلية = Hermeneutics و منطق فهم الدين

الحلقة الأولى

سليمة فاضل مبيب (*)

ملخص البحث

يشتغل هذا البحث على قراءة كتاب (التأويلية = Hermeneutics و منطق فهم الدين) لمؤلفه الشيخ علي الرباني الكلبائكي، تعریف الشیخ داخل الحمدانی، كتاب يدرس علم التأويل بوصفه الأساس في فهم جميع العلوم والمعارف؛ لأنَّه علم يختصُّ بتفسير الظواهر، وقد بدأ البحث ابستمولوجياً ثمَّ أصبح يتعدَّى إلى البحث الانطولوجي في تفسيرها، وما يشدَّ القارئ إلى قراءة هذا الكتاب؛ اهتمامه بالمدارس والمناهج والاتجاهات التي تهتمُّ بعلم التأويل، والسيقان التاريخي الذي مرَّ به هذا المصطلح، ونقدُّها وتحليلها وإظهار نقاط القوة والضعف فيها، وموازنتها بالمرتكزات والقواعد الفكرية الإسلامية، وهذا ما يجعل خطة المؤلف تسعى نحو النجاح؛ لأنَّه يعرفنا نقاط الالتقاء والافتراق التي يمكن تمييزها بين فكرنا الإسلامي والفكر المسيحي، الذي نشأ فيه هذا العلم لأغراض دينية تخصُّه.

إضاءة البحث

إنَّ حقيقة كون التيار الفكري في العالم يسير موازياً للتطور على مستوى التقنيات الحديثة كمَا وكيفاً، وأنَّ الدنيا تزدحم بالأفكار وتغرق بالتصورات والمناهج الفلسفية والتربوية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، تُشكِّل مُحور المشكلة التي يعاني منها كثيرون، سواء أكانوا مفكرين على مستوى العمل في المجال المعرفي، والتأليفي، أم من لا يَبْعَثُ لهم في المجال المعرفي سوى أنَّ لهم باعًا في مراقبة تلك الحركة للتيار الفكري، من الذين يجدون أنفسهم أمام عدَّة تساؤلات تحيط بعقولهم التي لا يمكنها أن تتقبل أية فكرة تطرح في الساحة المعرفية؛ لاسيما في ما يتعلق بالدين والمذهب والعقيدة.

فالإرث الإسلامي مثلاً يمرّ بمرحلة حرجة من مراحل هذه الأمة؛ بسبب تلك الدعوات والأفكار والمناهج التي بدأت تصدر إلى العالم الإسلامي والعرب بـالمجان؛ خدمةً لأهداف ما وراءَه لا يعلم كنه خطورتها على العقول والتفوس سوى الله (عز وجل). وفي خضم وجود هذه المشكلة، يتَعَيَّن إنتاج فكر محايِد يتبَيَّنُ الوقوف على نقاط التأثير على الفكرين اللذين قدمنا الحديث عنَهما: الفكر الذي يتَكلَّم بالقلم، والفكر الذي يرمي الحقائق والأفكار بالضمير الفطري؛ فلابدَّ إذن من إعمال الفكر والبحث عن الحقائق القارة في تلك الأفكار التي ساعدت ماكنة العولمة المتمثلة بوسائل الإعلام في نشرها في محيطنا العربي والإسلامي، بشكلٍ غير مسبوق، لاسيما وأنَّ هذه الثقافات تخفي وراءَها طموحات أقلَّ ما يمكن وصفها به لأنَّها لا تناسب مع ثقافتنا

قراءة في كتاب التأويلية و منطق فهم ◇

وهوينا الإسلامية، ويمكن أن تكون لقمة سائفة دُسَّ فيها عسلٌ مسموم. أما الفئة العادلة أو لنقل المتوسطة المعرفة، التي تمتلك القدرة على الوقوف أمام ما يطرح في الساحة المعرفية والإعلامية من دون تجاهل ما تسمع، أو تقرأ، أو ترى، ولديها الفطرة السليمة التي لا يعوزها إلَّا التثقيف، واللجوء إلى العلوم التي تُمْكِن تلك الفطرة من قراءة الأفكار والمناهج التي تبث في المجتمع الإسلامي والعربي خاصة، والساحة الإسلامية بمختلف مذاهبها، فيها عقولٌ متجهة تبحث في الحقيقة، وتدرس قواعد العلوم لتعرف تفاصيل بنائها، ومن خلال ما تنتجه هذه العقول يمكن أن يُميِّز ذوي الفطرة السليمة، ما يحير عقوفهم، ويستوقف ضمائرهم.

علماً أنَّ هذه الفئة تميَّز بعدم تمكن اللغة العصرية، والألفاظ الصاعدة التي تطرح بها بعض الأفكار غير المطابقة للواقع الديني على سبيل المثال؛ ولسبِّب بسيط، هو أنها لا تمتلك الرغبة في اقتناء تلك اللغة التي وصفناها بالعصريَّة اللافتة للعقل التي تستطيع أن تُميِّزها، واقتصر عقول المشتغلين في المجال المعرفي والتاليفي، بقدر رغبتها في إيجاد التوازن المطلوب الذي يضمن لهم قناعة العقل وسکينة الروح، ولأنَّ ذوي الفطرة السليمة لم يدخلوا ميدان المواجهة بتلك اللغة التي تخْبأ وراءها ما يخالف المبدأ، والعقيدة والتراث، وليس لديهم الرغبة في تقبل كلَّ ما يطرح مزوقاً بلغة تحتاج التي فك شيفراتها أولاً قبل الدخول في استعمالها، والاشتغال بها.

أما الفئة التي تعمل في الأوساط المعرفية، لاسيما التي لها القدرة على التأليف، والمتأخرة بالأفكار والعلوم والمعارف التي تختص بها، فليست غنية هي الأخرى عن حاجتها إلى التثقيف والمراجعة؛ لكي تحصل على وقفة تأملية

في مباحث ما ت يريد إنتاجه والمتجرة به؛ حتى لا تقع ضحية الشباك التي نصبتها لها الثقافات التي تخفي وراءها طموحات وأهدافاً قد تكون حرباً أعلنت في الخفاء وأصبحت تستخدم ما يُسمى بالغزو الثقافي، لكنَّ الشكر موصول لرب العزة والجلال؛ لأنَّ هناك مؤسسات ومراكز فكرية وثقافية، تتبنّى الحفاظ على الهوية الإسلامية، والإرث العريق الذي تركه لنا رسول الإنسانية نبينا محمد (صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين) وحرصها الشديد على ترجمة وتحقيق المؤلفات التي تعين كلَّ فئات المجتمع على فهم الحقيقة وتداوتها، لاسيما في سياق التعددية الدينية، وحدود الدين، أي: ما يقع في إطار الكلام الجديد وهذا ما يحتاج إليه الفرد بمختلف المستويات الثقافية لغرض الإجابة عنها يدور في خلده من تساؤلات واستفسارات تسبق قراءة أو سماع أو رؤية فكريٍّ ما.

قراءة في أسئلة المؤلف

طرح المؤلف أسئلة عدّة في مقدمة للكتاب، عدّها محور ما يمكن أن يطرح حول عملية (الفهم) وحقيقة، 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)، علِّيَّاً أنَّ كلَّ 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 لتحقيق عملية الفهم حيال أية ظاهرة كانت، كما يُدلّل على فهم المؤلف لعلم التأويل بوصفه منهجاً أصيلاً في تحليل الظواهر

قراءة في كتاب التأويلة ومنطقة فهم ◇

وتفسيرها من خلال هذا العلم الذي عرّفه في الصفحة (٢٢) من الكتاب بأنّه: (علمٌ أو فنٌ مرتبط ببيان تشكّل الفهم، بلحاظ متعلّقه أو حدوده، في النصوص المكتوبة أو مطلق النشاطات الإرادية والاختيارية للإنسان أو مطلق حقائق الوجود)^(١).

بعد أن بحث في تعريف التأويل وجذوره اللغوية التي تعود إلى أصول يونانية، آمنت بوجود إله له رسول كان يدعى (هرمس)، ومنه جاء اصطلاح (هرميينون) و(هرميبيا)، وكانت العملية التي تؤدي دوراً وسيطاً في فهم خبر ما أو مضمون ما اقترن باسم هرمس لها وجوه ثلاثة، هي:

١. بيان الألفاظ بصوت مرتفع، أي: النطق.
٢. التوضيح، مثل بيان حقيقة ما.
٣. الترجمة.

وهذه الوجوه ترتبط بالمهام والوظائف التي اعتقاد بها اليونانيون في هرمس، وأوجه الربط بينها ثلاثة هي: البيان والكلام مما يرتبط بوظيفة هرمس الإعلامية والإبلاغية بوصف التحدث والإظهار بحد ذاته نوعاً من التأويل، وكان الكلام الملفوظ في نظرهم أفضل من المكتوب، من جهة الإبلاغ وبيان الموضوع بوصف اللغة في صورتها الحقيقية كانت سباعية قبل أن تكون مكتوبة، مما أوجب أفضليّة اللغة الملفوظة من اللغة المكتوبة، ويُوصف اللغة فقد مقداراً من سلطتها البيانية؛ إذا تحولت من صورتها المسموعة إلى صورتها المرئية والمكتوبة، مما يؤدي إلى زوال معناها، وعندما لا بدّ لعلم البيان والتأويل الأدبي من تحويل الكتابة إلى كلام مرة أخرى.

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



من الاستدلال، ومحاولة المتكلّم أن يعطي الكلام صبغة عقلانية للمخاطب.
أما الوجه الثالث للهرميون فهو الترجمة: وهي نوعٌ من التأويل يجعل
الكلام قابلاً للفهم، وأشار المؤلّف هنا إلى مسألة مهمة وهي: أنَّ الترجمة
ليست مجرد نقل ما يعادل الكلمات والمفردات من لغة إلى أخرى، بل هي بيان
لغةٍ ما بما تشمل عليه من أيديولوجيات وثقافة بلغةٍ أخرى وجعلها قابلة
للفهم، ويبدو من كلام المؤلّف إنَّ الفاصلة الزمنيَّة بين عصرٍ وعصرٍ مثلاً؛
تنتج اختلافاً بين اللغة والنصّ والمخاطب، لا سيَّما إذا كانت الفاصلة التاريخيَّة
طويلة، وهنا تعدَّ الترجمة بعد قراءة جديدة للنصّ القديم، بمقاييس الثقافة
الجديدة نوعاً من التأويل والتفسير، وأشار المؤلّف إلى أنَّ هذه المسألة من
السائلات المهمة والحساسة من مسائل التأويل.

كما أشار المؤلف إلى أنَّ علم التأويل مرّ بتجاذبات وتقلبات في العالم الغربي، أفرزت رؤى واتجاهات متنوعة، قد لا تكون منسجمة مع بعضها الآخر أحياناً، وهنا يطرح سؤال: إذا كانت تلك الرؤى والاتجاهات، متنوعة وغير منسجمة في ما بينها في العالم الغربي نفسه - وهو الذي يُمثّل الرحيم الذي ولدت فيه بوادر هذا العلم و بداياتها - فهل يجوز للمثقف العربي لاسيما المسلم أن يتبنّى مقولات أو نظريات ترتبط بواقع هذا العالم الغربي، وظروف إنتاجه القوانين وضوابط لا تستند إلى ما يجب أن تستند إليه، وهو الكتاب السماوي الأخير الذي تحدثت به الأديان السالفة؟ لاسيما وإنَّ من بوادر ظهور هذا المصطلح؛ كان عبارة عن ردَّ فعل من قبل الكنيسة البروتستانتية، بعد أن ظهرت بوادر الاعتراض على الكنيسة الكاثوليكية بوصفها مؤسسة عورضت من قبل القساوسة؛ لأنَّها أصبحت تمارس حجيتها بالقهر والتسلط في نظرهم؛ ولغرض

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

أشبه ما يكون سياسياً، شعرت الكنيسة البروتستانتية بالحاجة الملحة إلى إيجاد مؤلفات يستعان بها في عملية التأويل، وهذا ما لم يفت المؤلف الإشارة إليه.

و حول تاريخ ظهورها بوصفها حقلًا علميًّا، قسم المؤلف التأويل على خاصة و عامة، والخاصة منها ترتبط بالكتاب المسيحي المقدس، والعامة بسائر النصوص الأعم من الدينية والأدبية والقانونية وغيرها، وبما أنَّ التأويلية الخاصة قد أطلق عليها هذا الاصطلاح بعد وضع المصطلحات الدينية تدريجيًّا على العلم الذي شكل ضرورة في فهم الكتاب المقدس؛ أمكن المؤلف تشبيه التأويلية الخاصة بعلم أصول الفقه في العالم الإسلامي، ووجه الشبه بينهما، إنَّ علم أصول الفقه لم يظهر هو الآخر علىًّا مستقلًا على الرغم من أنَّ وجوده كان مقارناً لتاريخ الفقه والمسائل ذات الصلة بالقرآن والأحاديث والروايات، بل كان ظهوره علىًّا على يد الإمام الباقر؛ لذا يُعدُّ مؤسس أصول الفقه، وهنا يلفت نظرنا التميُّز الذي يمتلكه المذهب الإمامي من سائر المذاهب الأخرى؛ لأنَّ جُلَّ من ألفوا في التأويلية الخاصة التي شبهاها بعلم أصول الفقه في العالم الإسلامي، هم ممَّن وصفهم الشيخ الكلباف كأنَّ (المنظرين)! ممَّن استعاناً بفكر أرسطو في الخطابة.

ومن العلوم المرتبطة بتفسير الإنجيل لأباء الكنيسة لراحل متعددة، مثل (ماتيوس فلاسيوس ايلريкос) الذي ألف كتاب (مفتاح الكتاب المقدس) الذي عُدَّ من أبرز المنظرين الذين كتبوا حول منهجه تفسير الكتاب المقدس، بينما نجد علم أصول الفقه في العالم الإسلامي، قد تأسس على يد المعصوم الذي ورث العصمة ممَّن تلقى الوصاية بالولاية من رسول الله، خاتم الأنبياء محمد ﷺ، وبدليل المصادر العقلية والنقلية؛ حتى تسلسل هذا العلم بما

يكلّه من المصداقية والمطابقة التامة لمتطلبات استنباط الأحكام وتفسير المبهم أو تأويله، ويبعده عن صفة التنظير التي ورثها منظرون لا يحملون إرثاً سوى بعض الأيديولوجيات الدينوية المتعلقة بالدين أو السياسة، التي تشكّل محور المشكلة في عصرنا هذا؛ فشتانٌ بين علم أنسه منْ هو عارفُ بأصوله ومصدره المتمثّل بالقرآن الكريم وهو آخر الكتب السماوية، وبين علم تأسس على نظريات خضعت للمراجعة والتصحيح من قبل منظرين، كما حصل مع كتاب (ماتيوس فلاسيوس ايلريкос) الذي صُحّح عشر مرات خلال منه عام^(٣)، وليس هذا بنتيجة حديثة الولادة ولكن هي تذكرة لمن يندفعون وراء المناهج الغربية التي تغريهم باصطلاحاتها العصرية، التي غالباً ما تحمل طابع الانزياح المعرفي المُبطن تحت تلك الاصطلاحات العصرية، حتى وصلت الدرجة ببعض الباحثين المسلمين في مجال الاجتماع والسياسة من يدینون بمذهب الإمامية، إلى محاولة الدعوة إلى تطبيق الواقع الذي حصل في القرن التاسع عشر الميلادي، الذي وصف بعض النهضة المتمثّلة بحركتي الإصلاح الديني والنهضة الفكرية أو التنويرية، وإنكار قادة تلك الحركات للمرجعية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في تفسير الكتاب المقدس، على واقعهم الذي يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الواقع، والتلويع بالاعتراض على السلطة الدينية المتمثّلة بالمرجعية الإسلامية الشيعية، والتلميح إلى كونها أصبحت غير منسجمة مع العقلية العصرية التي أخطأوا في قراءتها بامعان، فظنوا أنهم بحاجة إلى اقتباس لغة غريبة عن واقعهم يخاطبونه بها وھؤلاء من الفئة التي أشرنا إليها في بداية القراءة من بهم حاجة إلى التثقيف المعرفي الذي يُمكّنهم من الفهم والتفسير لما يطرح على موائدهم

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

بصورة أكثر وعي، أو الاكتفاء بالصمت ومراقبة تلك الحركات، كما يراقبها أصحاب الفئة الثانية من يشكون بها يسوق إليهم، لكنهم يفتقرن إلى المعرفة التي تمكنهم من البحث والتحقيق، ومن ثم التعليق وكشف المخبوء مالم يستشعروا فيه الطمأنينة التي تعمل عليها فطرتهم السليمة.

وهنا تكمن الحاجة إلى تعلم أساليب وأفانين الثقافات الغربية، مثل علم التأويل؛ لأجل فهم تلك الثقافات وتشريحها، بدل استيرادها والتجارة بها على حساب الثقافة والفهم الموروث الأصيل؛ فكتاب (التأويلية= Hermeneutics ومنطق فهم الدين) محاولة للمقارنة بين اتجاهات ومناهج علم التأويل وبين مرتکزات وقواعد الفكر الديني الإسلامي وليس دعوة لتبني هذا العلم، بل لغرض التعرّف عليه لأجل فهم الدين بوصفه مصطلحاً بحاجة إلى الفهم، والمفتاح الذي يمكن من خلال فهمه تمييز الأيديولوجيات المختلفة، لاسيما وإنَّ معنى الأيديولوجية هو الفكر الذي أتَى به أنظمة معينة وأدخلَت له؛ وهو كتاب يبحث في العلاقات الكامنة بين التأويلية بوصفها منهاجاً غربياً جديداً وبين المعرفة، والمنطق، وعلم اللغة، إذ ترتبط بكل واحدة من هذه العلوم؛ فنظرية المعرفة مثلاً تبحث عن مسائل تتعلق بعدة تساؤلات من قبيل: هل إنَّ المفاهيم والإدراكات الإنسانية فطرية متجلدة، أم حسية تجريبية أم كلاماً؟ وكيف ينتقل إلى الذهن ما لا يُحصى من التصورات والمفاهيم، مع أنها تنتج عن طريق المدركات الحسية والوجودانية، وهذه المدركات محدودة؟ وما ملائكة الحقيقة والخطأ والصدق والكذب؟ وما العلاقة بين الذهن والخارج، وما أدوات المعرفة؟ تحصر بالحواس الخارجية أم بالعقل أم بالوجودان والشهود، أم بالمجموع؟ وهل توجد طرائق أخرى

للمعرفه غير الأدوات والطرائق التي ذكرت؟

وأخيراً فيما يخص علاقه التأويلية بعلم المعرفه، يرى الشيخ علي الكلبايكاني أنه من الواضح أن هذه المسائل لا تدخل في مجال بحوث التأويلية، وكأنه يعني بأن التأويلية جزء من نظرية المعرفه، بوصف المعرفه بحثاً يمكن أن يتناول التأويل، كما يمكن أن يكون له صبغة تأويلية أيضاً.

أما علم المنطق فيشتراك بحسب مفهوم المؤلف في الاهتمام بتعليم طريقة التفكير والفهم، ويفترقان في أن علم المنطق يوفر الأطر الحاكمة على جميع المناهج وال المجالات الفكرية والعلمية، بما فيها المناهج المختلفة والمتعارفة للتأويلية.

أما علم اللغة، فعلاقتها كعلاقه التأويلية بعلم المنطق، فكما أن علم التأويل لا مناص له من توظيف المناهج العامة والمنطقية للتفكير، كذلك لابد من استخدام الأنظمة المرتبطة بقانون اللغة، وهذا الاستنتاج ربما يدعم رأي بعض دارسي البلاغة العربية القديمة التي استندت في أغلب مباحثها إلى المنطق والأصول، في أن منطقية البلاغة ليست مما يعييها، بل مما يزيئها في الحقيقة؛ لأن البلاغة منذ نشأتها وحتى تطور مراحلها، جُلّ ما كانت تهتم به هو المعنى، والمعنى سواء أكان يخص القرآن الكريم أم أي نص أدبي كان، بحاجة إلى اعتماد التفكير الذي يستند إليه المنطق أساساً، وتوظيف المناهج العامة لاستنباط ظاهر المعنى، وحينها يمكن أن تسمى علم المنطق الذي تخلّل البلاغة العربية القديمة ووصفت به بتأويلية البلاغة؛ لأن الباحث أو الناقد أو حتى المخاطب بصفة مباشرة أو غير مباشرة يلجأ إلى العقل وإعمال التفكير لتحليل النص الملقي إليه، عقلياً ومن ثمة التأثر به عاطفياً إن كان يميل إلى

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

الأدبية؛ ولأنَّ المتأخرین من البلاغيين القدامی، لم يستخدمو مفاصل المنطق؛ لأنَّهم يحبون المنطق أو يميلون إلى اقتنائه في مباحثهم؛ بل لأنَّهم كانوا يشعرون بالحاجة إليه 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 يوفرها لنا علم المعاني، كذلك تستفيد البلاغة من مفاصيل علم المنطق للوصول إلى سبيل يؤمن فهم المعنى المقصود من تلك الألفاظ والتراتيب بصورة صحيحة وسليمة.

يطرح المؤلف في إحدى صفحات كتابه سؤالاً مهماً وحساساً، ومثيراً للفضول في الوقت نفسه، وهو: هل ظهر التيار التأويلي في العالم الإسلامي؟ وهل كانت التأويلية موضوعاً لاهتمام المفكرين المسلمين؟ وما مدى أهمية ذلك الاهتمام إنْ وجد وكيفيته؟

يبدو أنَّ المسلمين والمسيحيين متشاركون مبدئياً - مع ابتعادهم عن عصر نزول الكتاب - في الحاجة إلى تفسير كتابه وفهم مقاصده، وبيان مفاهيمه أكثر من ذي قبل، ولكن هل يتشارك علم التأويل الذي ظهرت الحاجة إليه بعد أن تحولت أقوال وأفعال السيد المسيح إلى مصادر مدونة، وتحولت إلى نصوص دينية، صار فهمها وتفسيرها موضوعاً لاهتمام علماء المسيحية، لاسيما وأنَّ الحواريين كانوا يتسمون بمنحى تأويلي في نقل وتبيين أقوال السيد المسيح وأفعاله، ما دعا للحاجة إلى بحوث تطرح حول معيارية الفهم والتفسير للنصوص الدينية، مع علم التفسير الذي ظهر بسبب الحاجة إلى فهم وكشف المعنى في كتاب الله العزيز.

يشير المؤلف في خضم هذه التساؤلات إلى أنَّ لتفسير القرآن فلسفة

خاصة، تتعلق بطبيعة المناهج المعتمدة في هذا التفسير، لاسيما وأنَّ تفسير كتاب الله العزيز قد اعتمد مناهج متعددة، منها ما يعتمد أحاديث النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، ومنها ما يتعلق بالنكت البلاغية والصرفية والنحوية، ومنها ما يتعلق بعلم الفقه، ومنه ما يتعلق بعلم الكلام، أو الفلسفة وغيرها من المناهج المعتمدة في تفسير الكتاب العزيز، لكنه في الوقت ذاته يرتبط بمجال البحوث التأويلية من جهة أخرى، ويعتمد الشيخ المؤلف على تعاريفات بعض العلماء لعلم التفسير مثل الراغب الأصفهاني، والماتريدي، والسيد الخوئي في (البيان)، والعلامة الطباطبائي، ليصل إلى مُحصلة مفادها:

إنَّ رسالة التفسير تتلخص في تبيين المفاهيم ومعانِي الإلهيَّة المودعة في آياته، لكن المؤلف يخطئ في التعبير بعض الشيء حين يقول: إنَّ فهم وبيان المعانِي المطلوبة من الآيات القرآنية يُشكّل الهدف الأسماى والرسالة الأساسية من التفسير، ويطلق على هذا المعنى (المراد الجدي الإلهي)؛ وهذا تعبيرٌ غير صحيح؛ لأنَّ الآيات القرآنية ليس فيها مرادٌ إلهيٌ هزلٌ أو غير جدي، حتى يصح أن نقول: إنَّ وظيفة التفسير، بيان ذلك المراد الجدي! بل يمكن تسمية الهدف من اعتماد علم التفسير، بيان المعنى المقصود من وراء الألفاظ التي نزلت بها الآية القرآنية، وربما كان هذا الخطأ في التعبير من أثر الترجمة.

ومن المحضلات التي وصل إليها المؤلف من تلك التعريفات، أنَّ ليس لدقة المفردات اللغوية والتراكيب مدخلية في كشف المدلول والمعنى للأية، على الرغم من أنها تسهم في معرفة الجوانب الأدبية للآيات، إلا أنَّ البحث فيها خارج عن إطار التفسير، وهذا كلامٌ يجعلنا نشعر بخصوصية التفسير لآيات القرآن الكريم، بوصفه علمًا قائماً بذاته، وإنَّ فكيف لا يكون للدقة

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

اللغوية للمفردات والتركيبات مدخلية في الكشف عن المعنى والدلالة، لاسيما وأنَّ القرآن الكريم قد نزل بلغة البشر، التي يتكلّمون بها ويفهمون بعضهم بعضاً، قومٌ عرفوا باتقانهم لهذه اللغة وبراعتهم في استعمالها قديماً، وما هذه اللغة إلَّا عبارة عن ألفاظ وتركيبات.

فضلاً عن أنَّ العلماء القدامى قد اهتموا بمسائل اللغة، مثل اهتمامهم بالفروق اللغوية الدقيقة بين الألفاظ، واهتموا بالبحث في وجودها في القرآن الكريم؛ لیساهموا في دراسة المعنى المقصود من الآية، وكانت هذه المسائل تتعلق بها يسمى بالمشترك اللغظي والأضداد والترادف والغريب في اللغة والقرآن والتطور الدلالي للألفاظ، والمعرفة والدخيل، وغيرها من مسائل اللغة التي اهتمَّ بها العلماء في القرآن الكريم.

ويكفي أن نذكر كلاماً لابن الأنباري (٣٢٨هـ) في ظاهرة الأضداد، بـ(أنَّ كلام العرب يُصحح بعضه بعضًا ويرتبط أوله بأخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلَّا باستيفائه واستكمال جميع حروفه فجاز وقوع اللفظة على المعنين المتضادين؛ لأنَّها يتقدمهما ويأتي بعدهما ما يدلُّ على خصوصية أحد المعنين دون الآخر....)، وكان كلامه هذا في سياق الرد على الشعوبين والزنادقة الذين كانوا يزدرؤن بالعرب ويرموهم بكلّ نقيبة، ويرمون لغة العرب بأنَّها خلت من الحكمة وافتقرت إلى الدقة والبلاغة في إطلاق الألفاظ وتحديد المعاني ويتهمونها بالعجز عن التعبير بشكل واضح ومحدد عنها يراد منها، وهذه الجماعة أسماؤها ابن الأنباري (٣٢٨هـ) في كتابه (الأضداد) الذي ألفه لخدمة القرآن الكريم، بـ(أهل البدع والزيغ والازراء بالعرب).

وفي ما يخص علم التفسير ومناهج المفسرين، ذكر المؤلف نوعين من

التفاصيل التي تعرضت لبيان آيات القرآن الكريم: التفاصير التي اعتمدت نقل روايات النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهما السلام في بيان الآيات القرآنية، التي ليس فيها أي نوع من الاجتهاد أو التنظير، ونوع من التفاصير التي تتوافق على إبداء الرأي والاجتهاد، والتي غالباً ما يستند فيها إلى العلوم والمعارف البشرية من اللغة والأدب والبيان والفلسفة، والكلام والتاريخ والعرفان وغير ذلك.

وقام المؤلف بنقد القسم الأول بحججة أنَّ الروايات المنشورة لم يحضر كلها بالبحث والتأمل الكافي في سنداتها، بمعنى أنَّ عملية التفسير على وفق هذا النوع من مناهج التفسير سيصبح عملية معقدة وتحتاج إلى ما يُسمى بعلمي الرواية والدرایة حتى يستطيع المفسر أن يصل إلى تفسير صحيح للأية الكريمة، وهو طريق وعر وغير متكامل، ولا يمكن اعتماد الروايات غير المعتبرة سندًا أو غير البالغة حد التواتر.

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

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

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

قراءة في كتاب التأويلية ومنطقة فهم ◇

أما رأي الشيخ علي الكلبايكاني في هذا، فهو عدم إمكان القول بمشروعية النوعين السابقين من أنواع التفاسير، وعدم إمكانية عذر دليلاً عقلياً أو شرعاً لكي نحسبه مدلولاً لكلام الله (عز وجل)، ومراد الله، في ما يمكن من ناحية شرعية نسبة موضوع معين إلى كلام الله (عز وجل) كونه المقصود منه إذا أستند إلى الوحي (الأعم من الكتاب والسنة).

أما عن تفسير القرآن بالقرآن، فهو من أنضج أنواع التفاسير، وهو منهج عقلائي، نصح ب بصورة جلية واتضحت معالمه على يد العلامة الطباطبائي، ونقل لنا المؤلف مسألتين بينهما العلامة نفسه في كتاب (القرآن في الإسلام)، حول تفسير القرآن بالقرآن، وهما: إن القرآن الكريم خاطب جميع الناس على حد سواء، وأرشدتهم إلى مقاصده، وهداهم إليه، وتحداهم به، واحتج عليهم، ووصف نفسه بأنه بيان ومبين لكل شيء، ولا شك أن شيئاً كهذا لا يحتاج في بيانه وتفسيره إلى الآخرين، فضلاً عن كون القرآن هو المصدر الأساس لكل من كلام النبي ﷺ، وكلام الأئمة ؓ؛ لأنَّ مستند حجية كلام الرسول ﷺ، هو القرآن، ومدرك حجية كلام الأئمة ؓ هو كلام النبي ﷺ.

يتناول المؤلف مسألة مهمة جداً، كانت ردًا على تساؤلنا حول كيفية عدم كون الدقة اللغوية للمفردات والتراكيب مدخلية في معرفة معنى الآية الكريمة ومدلولها، وكأنَّ الشيخ قد تراءى له حصول هذا التساؤل عند القارئ، وهي تتعلق باختلاف يحصل بين المفسرين على اختلاف مشاربهم، من محدثين وفلاسفة وأصحاب العلوم وأتباع المنهج الذوقي والعرفاني في فهم معانٍ القرآن ومعارفه، وكيف كان هذا الاختلاف لم يولد مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي للكلمات أو الآيات، فإنما هو

كلامٌ عربيٌ مبين، لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره مَنْ هو خبيرٌ باللغة وأساليب الكلام العربي، وليس بين آيات القرآن أية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحيز الذهن في فهم معناها، لاسيما وإنَّه أفسح الكلام، ومن شرط الفصاحة خلو الكلام من التعقيد والإغلاق كما يُعبِّر المؤلف، لكنَّ الاختلاف وقع في تفسير الآيات المرتبطة بصفات الله وأفعاله، كالحياة، والعلم، والقلم، واللوح، والعرش، والكرسي، والملك، وأجنحته والشيطان، وقبيله، وخليفه، ورجله وإلى غير ذلك، وهنا يقع الفارق بين من حكم من المحدثين على المدلول الظاهري والبدوي، مَنْ حلوها على المصاديق الحسية، وانتهى بهم الحال إلى التجسيم والتشبيه.

أما المفسرون الآخرون مَنْ اعتمدوا المناهج العقلية والاجتهادية أو الذوقية والشهادية، فوقعوا في التطبيق بدل التفسير، لذا فإنَّ الطريق الصحيح في فهم معاني كلام الله هو أنْ تُفسِّر القرآن بالقرآن، وبهذا يمكن تفريح الصفات الإلهية من خلال آيات آخر للحصول على مصاديق حقيقة لتلك الصفات، لكنَّ الله سبحانه وتعالى وجل شأنه لم يبطل حُجَّة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجتيه إنَّها تثبت به، ولم يجعل حجية في أقوال الصحابة والتابعين وأنظارهم على اختلافها الفاحش، ولم يدع إلى السفسطة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال، ولم يندِّب إلَّا إلى التدبر في آياته.

وينقل المؤلف عبارة للعلامة الطباطبائي: فِي الْنُّورِ يَسْتَنِيرُ بُنُورٌ
غيره!! ويستنتاج المؤلف بعد الخوض في مفهوم علم التفسير إنَّه يمكن أن نعدَّ بحثاً تأويلاً كائفاً عن نحو إدراك معاني كلام الله، وإنَّه يمكن تسميته التأويلية المقدسة.

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

في الفصل الرابع من الكتاب يبحث المؤلف بعض قواعد التأويل ومنها: قاعدة: (المعنى رهن النص)، وفي ما يخص القرآن الكريم فهناك اعتقاد من قبل المفكرين المسلمين من المفسرين والفقهاء والمتكلمين، أنَّ لآيات القرآن الكريم معانٍ ودلالاتٍ خاصة تُمثل مقاصد العليم الحكيم، ويكمِّن دور المفسرين وعلماء الدين في الكشف عن تلك المعانٍ والدلالات عن طريق اتباع منهج صحيح واعتماد قواعد وأصول سليمة، وقد سبق للمؤلف في سياق بحثه في مناهج تفسير القرآن، الإشارة إلى تضمن القرآن بطوناً ومراتب من المعارف والمعاني يشتراك الجميع في فهم المراتب الدنيا منها، لكن إدراك البطون والمراتب الأخرى منها يحتاج إلى طهارة باطنية كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ * لَا يَمْسِي إِلَّا الْمُظَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩).

ويتبَّع من هذا أنَّ روایات من هم مختصون بفهم أعلى مراتب المعرفة القرآنية، وهم النبي محمد ﷺ وأهل بيته ﷺ مفاتيح للمفسرين في كشف كنوز القرآن، وينبغي أن تكون هذه الأحاديث والروایات، من مسائل تطبيق المنهج والقواعد التي تضمن معرفة تلك الدلالات القرآنية.

أما في ما يخص تاريخ التأويل بوصفه منهجاً لتفسير النص وفهمه، سواء أكانت تلك التأويلية الخاصة التي تهتم بالنصوص الدينية، أم التأويلية العامة التي ظهرت في عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي، كتاب من أبواب المنطق؛ خدمةً لجميع العلوم التفسيرية، فكان مبدأ (المعنى رهن النص) المبدأ المتبَّنِي بقوة من قبل كلادنيوس وشلاير ماخر ودلتياي، وذلك عندما راجت بحوث التأويل.

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

المنهج العقلائي، من قبل أنصار التأويلية الفلسفية وعلى رأسهم غادامير (١٩٣٠-٢٠٠١) وأصحاب المنهج التفكيكي بريادة جاك دريدا (٢٠٠٤)، وكان انتقاد دريدا للبناء الفكري القائم على أنَّ المعنى حاضر في المنطوق وغائب في المكتوب، وعلى وفق ذلك هو لم يقبل بنظرية تفضيل المكتوب على المنطوق وحضور المعنى فيه، كما أنَّ دريدا لم يؤمن بفهم المعنى القطعي للنص؛ لأنَّ معانٍ غير محددة في رأيه قد تنزلق وتتوالد عن طريق عملية القراءة، كما يرى بأنَّ من مقتضيات النص المفكك أنَّ بروز وجه دلالي على الوجه الآخر يعني فقدان الدلالة؛ لذا يرى أنَّ المعنى أمرٌ غير ثابت ولا مقدم على الدال، وليس غرضاً خارجاً عنه أيضاً، بل يرتبط دائمًا بـدالٌ غير ثابت، كما ذهبت المدرسة التفكيكية إلى تفتيت العلاقة بين المفردات وتدمير بنية النص يفتح الباب على معانٍ ودلالات مختلفة، ولا تقبل هذه المدرسة أن تكون للنص دلالة واحدة ومعنى خاص يمثل الوجه الغالب والدلالة النهاية له.

أما مدرسة التأويلية الفلسفية: ففلسفة غادامير تنكر أيضاً المعنى المركزي أو النهائي للنص، ويعتقد أنَّ النص ليس المعنى الذي قصده المؤلف فحسب، بل هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلف مع مُفسِّر النص، وبحسب هذه النظرة تؤثر ثقافة المفسِّر واتجاهاته على النص المفسر، ولا يعتقد غادامير بتعيين المعنى في النص، بل معنى النص عنده ظهور يحصل لمفسر النص، وهذا الظهور قبل كل شيء تابع للأجواء الذهنية والروحية لمفسر النص لا لكاتبته، والأهم من ذلك في فلسفة غادامير التأويلية، لا يتمثل في مقصود المؤلف ومراده، ولا النص المكتوب خارج إطار التاريخ، بل المهم هو ما يظهر تاريخياً بصورة غير متكررة، وحسب قوله: إنَّ ذهنية المؤلف كالقارئ ليست مرجعاً

واقعيًا لفهم النص، بل المرجع الواقعي هو المعنى التاريخي الذي يترك أثره علينا في الحال.

والشيخ علي الكلبايكاني يؤيد رؤية جملة من الكتاب المسلمين الذين ينكرون المعنى المركزي والنهائي للنص، وينقل كلام أحد الباحثين في علم التأويل، بأنَّ النص مهم حقيقةً ذاتاً، ويحمل معانٍ عدَّة.. نحن نلتقط عدم التعين، هذا في عالم المعنى والدلالة.. وعندما تكتمل وتنتفع لديكم أساليب فهم النص، سوف يتبلور معنى صحيح، لا أنكم تصلون إلى المعنى الواقعي للنص؛ لأنَّ المعنى الواقعي لا وجود له، ونقل لنا المؤلف كلاماً جميلاً عن ذلك الباحث الذي لم يذكر لنا اسمه، سوى ذكره هذا الكلام في مجلة كيان، العدد الرابع، وهو: إنَّ 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 الذهنية والعلمية للمخاطب) اختلف أيضاً معه محصول التركيب ونسبة أجزاء البدن، أي المعنى والمفاد، وفي مقابل هاتين الرؤيتين؛ رؤية المدرسة التفكيكية، ورؤية أصحاب التأويل الفلسفية - يطرح لنا المؤلف رأي أنصار المعنى المركزي والنهائي للنص، علىَّ أنه 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 أنَّ أنصار المعنى المركزي والنهائي للنص لا يعبرون بهذا التعبير، بل يعتقدون أنَّ علاقة اللفظ بالمعنى علاقة الدلالة والكشف والحكاية، لا علاقة الظرف والمظروف أو الحال والمحل، فالمعنى ليس مظروفاً حالاً في ظرف الألفاظ،

وليس عصيراً للفواكه حالاً في أجزاء الفاكهة، والمعنى مدلول ومكشوف الكلام، والكلام دالٌ عليه وكاشفٌ عنه، وإنما الكلام في ما هو المكشوف.

وهنا يطرح المؤلف عدة تساؤلات مبنية على أساس ما طرحته من آراء حول الكشف عن معنى النص منها:

المعنى قارٍ في النص نفسه أم مرتبط بمتلقي النص؟ المكشوف هو المعنى والمراد الذي خلصه المتكلّم أو الكاتب في الكلام أم إنَّ مثل هذا المعنى والمراد لا وجود له؟ وإذا كان موجوداً فلَا يمكن الوصول إليه؟ وإنَّ معنى الكلام هو ما يحصل نتيجة الارتباط بين عالم المخاطب الروحي والذهني وبين النص من دون أن يكون له دخل بمراد المؤلف؟

وبعد هذا الطرح الجميل لسلسل إنكار المعنى المركزي للنص، وتعدد الدلالات وعدم ثبوتها، يتوصل المؤلف إلى أنَّ إنكار المعنى المركزي للنص الموقف على تحقق مقصود الكاتب، والاعتقاد بأنَّ معنى النص يتبلور من خلال اندماج النسبة بين أفق المعنى عند المؤلف والمفسر، ويتغير بتحول الأفق الذهني والتكرر عند المفسر، يخلَّ بأهم شرطين من شروط النظرية التأويلية، هما: الكلية والثبات، أي: أنَّ المعنى رهن النص بأكمله، مترابط التراكيب لا مفكك لغرض تحطيم تلك الدلالة المركزية التي لا يؤمن بوجودها البعض، والثبات بمعنى وجود الدلالة الثابتة للنص.

أما القاعدة الثانية من قواعد التأويل، فهي محورية المؤلف في التفسير: يشير المؤلف إلى وجوب مراعاة هذه القاعدة في فهم النصوص وتفسيرها عموماً والدينية على وجه الخصوص؛ علمًا أنَّ المفكرين المسلمين قد أيدوا هذه القاعدة، واعتقدوا أنَّ رسالة المفسر للقرآن الكريم هي فهم المعاني

قراءة في كتاب التأويلية ومنطق فهم ◇

المراد الله (عز وجل) فحسب، ويستند الشيخ المؤلف إلى أمثلة عقلانية في تعضيد هذه القاعدة، وهي إن المعلم الذي يُصحح أوراق الامتحانات بصدق معرفة المراد مما يكتبه تلاميذه، والاطلاع على مستوىهم العلمي والمعرفي من خلال ما يكتبون، وقد يستعمل المتكلّم أو الكاتب جملًا تسبّب الغموض في فهم مراده، وهنا يسعى القارئ أو المفسّر إلى الوصول إلى المراد من خلال الشواهد والقرائن الأخرى، وهذه القاعدة مبنية على القاعدة الأولى (المعنى رهن النص)، والفرق بين الاثنين إن الأولى ترتبط بمقام الثبوت ونفس الأمر، والثانية ترتبط بمقام الإثبات والفهم، أي: إن فهم المعنى المركزي للنص يلزم أن يتم من خلال الالتفات إلى قصد المؤلف ومراده.

ومن خلال ما نقله لنا الشيخ علي الكلبايكاني، حول رأي أنصار الفلسفة التأويلية، واعتراضهم على هذا الأصل أو القاعدة التأويلية، وتقاطعهم مع معطيات التأويلية الكلاسيكية والرومانسية الغربية، والمدرسة الكلاسيكية الحديثة للتأنويل، نصل إلى نتيجة، وهي إن من يقرأ هذه الآراء المتعارضة فيما بينها، يكتشف في نهاية المطاف أنها جميعاً تنتهي إلى قاعدة وأصل واحد، هو وجود المؤلف بوصفه محوراً في عملية التفسير؛ فحتى حين يعترض غادamer على مركزية المعنى والدلالة، ويقول بوجود علاقة بين المؤول والنص، وأن لكل واحد منها دوراً في تتحقق الفهم؛ لكنه في النهاية يعترف أن تأويل النص ليس من قبل الحوار المشترك بين شخصين بالدقة، لأن النصوص شروح ثابتة وأوصاف خالدة للحياة يجب أن تفهم، وفي كلامه هذا اعتراف بأهمية الحذر من تحويل آراء المفسّر والقارئ على النص، وكذلك حال المدرسة الكلاسيكية الحديثة، وأتباعها من أمثال اريك هيرش - المنظر في حقل الأدب - والتأثير

باراء اميليو بي الإيطالي، والتي تقوم نظريتها على تصور كلاسيكي للمعنى، فهيرش مثلاً وإن اعترف بأنَّ النص يخضع لتحولات دلالية تفرضها عوامل الزمن؛ إلا أنَّ المعنى يبقى أصيلاً وثابتاً في النص؛ لذلك يعقب الشيخ الكلبايكاني بأنَّ المعنى في النص إنما يشيره الكاتب عن قصد معين؛ لذا يبقى لصيقاً بالنص ذاته، سواء اكتشفنا ذلك أم لا، وسواء اعتبرناه مهمًا أم لا.

أما (التأويل النحوي والتأويل الفني)، فيطرح لنا المؤلف نظريتين في تأويل مرکزية الكاتب، تقوم الأولى على أنَّ المفسر لا يمكنه فهم النص أفضل من الكاتب، وإنَّ الطريق للوصول إلى تحصيل مراد المؤلف هو مراعاة القواعد النحوية واللغوية، من أنصار هذه النظرية، مارتن كladنيوس، أما النظرية الثانية ففترض أنَّ على المفسر السعي لمعرفة شخصية الكاتب؛ حتى يتستَّ له عن طريق معرفة شخصية المؤلف وحياته، بتحصيل معرفة تفصيلية عنه؛ وبذلك يمكن فهم النص الذي تبلورت فيه شخصية الكاتب بصورة أفضل، ومن أنصار هذه النظرية هو شلاير ماخر.

ومن نقوذات الشيخ علي الكلبايكاني على هاتين النظريتين؛ إنَّ رأي شلاير ماخر في الربط بين مرکزية الكاتب وشخصيته، يختص بكلام البشر، ولا يشمل كلام الله (عزَّ وجلَّ) والمعصوم عليه، فلا شك أنَّه لا يمكن لأحد فهم كلام الله بمستوى فهمه تعالى، فضلاً عن أن يأتي بفهم أكمل وأفضل، كما أنَّ أرجحية علم المعصوم من غير المعصوم تمنع غيره من فهم كلامه بصورة أكمل، ويصل المؤلف إلى نتيجة يعتقد بأنَّها الاتجاه الصحيح حول فهم النص، وهي الجمع بين اتجاه كladنيوس وشلاير ماخر؛ وذلك بأخذ قصد الكاتب بنظر الاعتبار من جهة؛ لأنَّ للمؤلف معنى خاصاً قصده في كلامه أو كتابه،

ومن جهة أخرى يُمثل كلام الإنسان المكتوب منه أو المقال له مرآة لشخصيته الروحية والفكرية.

والحقيقة إن طرح الشيخ فيما يخص القاعدة التأويلية التي تقول بـ(التأويل النحوي أو اللغوي والتأويل النفسي)، شيق وعلمي؛ لكنه يقودنا إلى التفاتة متواضعة تدعو إلى مناقشة رأي الشيخ في أنَّ كلام الله (عز وجل شأنه) مستثنى من رأي شلاير ما خر الذي يقول: يمكن فهم النص من خلال فهم الكاتب وإدراك قصده كما قصد هو، أو أفضل منه، من خلال دراسة شخصيته وظروف حياته، وهو تحليل سديد، لكنَّ الشيخ يشمل المعصوم بهذا الاستثناء أيضاً، وموضع الالتفاتة في هذا، إنَّ أرجحية علم المعصوم من غيره ليست مانعةً من فهم كلامه بصورة أفضل؛ لعدة أسباب منها:

إنَّ المعصوم عليهما السلام يتحدث بلغتهم من ناحية، وهناك منْ باستطاعته فهم كلامه، ولو لا وجود منْ فهم عليَّ بنَ أبي طالب أمير المؤمنين عليهما السلام أعدمتنا الحياة منه، لأنَّ كلَّ منْ كره علياً كان قد فهم مكانته عند الله ورسوله، كما فهم المعنى والدلالة التي أصوات وراء بلاغته، وليس إلا معانٍ العدل والأمانة والدعوة إلى السلم؛ وبحياده تامة ومن خلال ما تجلَّ أمامنا من خلال دراسة أصول التأويل الثلاثة السابقة، وبوصف الإمام علي عليهما السلام ظاهرة لم ولن تتكرر في التاريخ، لو أردنا تفسير هذه الظاهرة، بحسب مفهوم شلاير ما خر، أو بالأحرى دراسة نصوص نهج البلاغة أو أحاديث وروايات هذا الرجل العظيم بلا منازع، بعد رسول الله عليهما السلام، فإنه بإمكان من ليس باستطاعته فهم كلام الإمام علي عليهما السلام أو بلاغته أن يدرس شخصيته وحياته وسيرته وتاريخه؛ ليحصل بذلك على معرفة تفصيلية عنه تمكنه من فهم علي

بوصفه ظاهرة تحتاج إلى فهمها من أجل التمكّن من تفسيرها، أو باعتباره ترك أثراً دينياً، وبلاغياً وأدبياً وكلّها نصوص، سيكون منهج شلاير ماخر نفسه طريقاً إلى فهمها من خلال دراسة شخصية على علیه السلام وحياته، فرأى الشيخ الكلبافاني فيه نظر؛ وباعتقادي أنَّ كلاً المنهجين يوصلان إلى التّيجة نفسها في حقِ الإمام علیه السلام، والدليل على مصداقية هذا الاعتقاد، إنَّ من قرأ كلام أمير المؤمنين علیه السلام عرف أنَّ وراءه من يستحق أن يُقال فيه إمامٌ للمؤمنين، ومن درس شخصية علیه السلام وتاريخه عرف اللغة التي يتكلّم بها، وصار باستطاعته أن يفهم كلام هذا المعصوم ومدى أحقيّته، وكم من مُهتدٍ استثار بهدی هذا المعصوم، حين قرأه بتمعن وحياد؛ حتّى وصل به إلى طريق الهدایة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الأحاديث المروية في أحقيّة الإمام علیه السلام في الولاية على الخلق بعد الرسول ﷺ، فهي نصوص لم تجد من منكريها قراءة نزيهةٌ تحلل مفاصلها بصورة صحيحة وسليمة، على آنَّه بالإمكان قراءة تاريخ الرسول ﷺ والإمام علیه السلام وعلى جانب من الحياد للإستعانته بها في فهم تلك الروايات التي توالت في حقِ أمير المؤمنين بالولاية.

الهوامش

-
- (١) التأويلية (Hermeneutics) ومنطق فهم الدين، علي الرباني الكلبائكياني: ٢٢.
- (٢) ينظر: التأويلية (Hermeneutics) ومنطق فهم الدين: ٣٤، وينظر: المنطق ومبحث علم التأويل (Hermeneutics): ريخته كران: ٥٣.

الدراسات

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي

لأستاذ المساعد الدكتور صلاح كاظم هاجر^(*)

يشغل البحث عنابة بمعالم التغيير الاجتماعي الذي يتبنّاه القرآن الكريم، مؤكداً أنَّ الهوية الإسلامية للمجتمعات العربية والإسلامية الشرقية بشكل عام ومنها مجتمعنا العراقي بشكل خاص، بحاجة ماسة إلى النظر في الأسس التي تقوم عليه هذه الهوية، وللبحث أهداف منها:

١. بيان الأسس التي تقوم عليها الطريقة القرآنية في التغيير الاجتماعي من خلال الفلسفة الاجتماعية التي رسمها القرآن للمجتمع المسلم.
٢. بيان أنَّ الدين يُشكّل العمود الفقري للهوية الثقافية والاجتماعية في المجتمعات بما هو مؤسّس لمنظومة قيمية فضلاً عن أنه ممارسة اجتماعية.
٣. بيان أهمية اعتماد التغيير الاجتماعي على أسس منطقية تتلاءم مع المنظومة القيمية للحياة الاجتماعية.

وما يريد الباحث من المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي: هي الطرائق والوسائل التي استعملها القرآن الكريم لتغيير المجتمع الجاهلي في مكة والمدينة المنورة، والتي يمكن أن تتطور ذاتها إذا ما استلهمتنا الأسس التي يقوم عليها التدريب القرآني في تغيير السلوك الاجتماعي.

(*) تدرسي في قسم علم الاجتماع في كلية الآداب جامعة القادسية.



وبعد ذلك: تخطي القرآن الكريم عقبة التغيير الاجتماعي والثقافي وإيان الحضارة العربية الإسلامية... ويتوج حضارة ليس لها مثيل في التاريخ الإنساني من معاصراتها من الحضارات الإنسانية آنذاك، فيكون بذلك قد وضع مخططاً تربوياً وعلمياً تقييفياً دقيقاً لإعادة بناء عمليات التنشئة الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها بناء الإنسان من خلال نقل الموروث الثقافي في المجتمع بين الأجيال من سابق إلى لاحق؛ إذ تقوم بهذه العملية مختلف المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي.

مدخل

تحتاج الهوية الإسلامية للمجتمعات العربية والإسلامية الشرقية بشكل عام، ومنها مجتمعنا العراقي بشكل خاص، إلى النظر في الأسس الذي تقوم عليه هذه الهوية؛ لأنّها مجتمعات أثبتت العلوم الإنسانية المعاصرة بأنّها (متدينة)، بهدف تكين هذا الأسس من الحفاظ على خصوصية المجتمع وتجنيبه الحرمان من العناصر الثقافية التي يمكن أن تتجهها غيره من المجتمعات، سواء كانت على شكل مخترعاتٍ مادية أم معنوية، كما هو الحال مع نتائج العلوم الإنسانية، فضلاً عن مواجهة عمليات التدجين التي تقوم بها عمليات الاختراق الثقافي الممنهج للثقافات الإنسانية، سعيًا إلى إلغاء خصوصيتها ودمجها في ثقافة سلعية، تقتل روح الإنسان وتهبط به إلى الدرك الأسفل عندما تحوّله من أكرم خلوقات الباري (عز وجل) إلى سلعة تثير أصحاب الأموال وتفحّر فيهم حبّ الشراء.

وما يقصده البحث من العناصر الثقافية المادية هي العناصر التي تمثل مجموعة المخترعات، ويجب أن نتبّه إلى أنَّ العلوم الاجتماعية التي اهتمت بالسلوكيات الإنسانية داخل الجماعات والمجتمعات ترى أنَّ لكلَّ مخترع قيمة أو منظومة قيمية، واقتناوه يعني إدخال هذه القيمة أو المنظومة القيمية الثقافية بمعناها الأنثربولوجي، فإنّها تعمل على تغيير المنظومة القيمية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك، باتجاه ما وضعت له من قيم قد تتطابق أو تتعارض مع القيم الإسلامية التي ندين بها، الأمر الذي يحتم أن نوائم هذه القيم (بالاستخدام

الإيجابي الأمثل) مع منظومتنا الإسلامية التي بناها القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة وسيرة آل البيت الأطهار علیهم السلام من سعوا إلى أن يبقى الإسلام كما هو من أول الزمان إلى آخره.

فالنظر العقلاني الوعي في غيابات العلاقة التي تنشأ بين القيم الوافدة والقيم السائدة، هو الذي يحيط الأهداف التي ترمي إلى إذابة الهوية الدينية والتي تسurg الهوية الثقافية للمجتمعات الإسلامية والعربية، ومنها المجتمع العراقي بشكل خاص، إن استيعاب هذه القيم إسلامياً يفترض أن يقوم على المنهج القرآني الذي استوعب القيم السابقة والمعاصرة لظهوره في الجزيرة العربية التي يتهمنا المستشرقون اليوم باقتباسها من سبقونا، بل يأخذونها الذريعة للتشكيك بإلهيّة الدين الإسلامي مستندين إلى تجاهل النظرية القرآنية في منهجية التغيير الاجتماعي المخطط لهاً والمنفذة نبوياً.

المحور الأول

مشكلة البحث تقوم على مجموعة التساؤلات التي شكلت موضوع البحث وأعطته سنته المنطقية والعقلانية، ويمكن إيجاز مشكلة البحث في التساؤلات الآتية:

١. ما عمق وأصالحة التغيير الاجتماعي الذي جاء به الإسلام الذي بنى مجتمعاً مثالياً (مجتمع المدينة المنورة في عهد الرسول) رغم كل المعوقات (المنافقون واليهود والخروب)؟
٢. هل استند القرآن الكريم إلى منهج محدّد يمكن استقراره عبر إعادة قراءة النص التأسيسي (دستور الإسلام "القرآن الكريم")؟
٣. ما حظّ هذه النصوص من التطبيق في ظلّ الدولة الحديثة دولة

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◊

القانون والمؤسسات؟

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

أهمية البحث

تتركز أهمية البحث في النقاط الآتية:

١. التعرف على إمكانية بناء نظرية إسلامية في تحديد سرعة التغيير الاجتماعي واتجاهه على أساس الفلسفة الدينية في الحياة الاجتماعية للمتدينين في المجتمع الإسلامي العربي العراقي.

٢. الرغبة التي اعترضت كل علماء الاجتماع الديني في استئثار قوة الدين بوصفه أقوى الفواعل الاجتماعية في حياة المجتمعات الإنسانية بعد أن توصلوا إلى بدائية عدم زوال الدين من حياة الفرد والمجتمع مهما كانت الظروف.

٣. التعرف على الأسس التي تقوم عليها المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي.

أهداف البحث

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

٢. بيان ما يُوصَف به الدين بأنه العمود الفقري للهوية الثقافية والاجتماعية في المجتمعات فهو مؤسِّس لمنظومة قيمية فضلاً عن أنه عمارته اجتماعية (تدين).

٣. بيان أهمية اعتماد التغيير الاجتماعي على أسسٍ منطقية تتلاءم مع المنظومة القيمية للحياة الاجتماعية.

مفهومات البحث

المنهجية (*Methodology*)

المنهج هو الطريق أو السبيل أو الوسيلة التي يتم بواسطتها بلوغ الأهداف العملية، والمعرفية، أو حتى الأهداف الاجتماعية، وكذا فهي الدراسة المنطقية المنظمة للمبادئ العامة التي توجه الاستقصاء المنطقي^(١)، المنهجية أيضاً مجموعة الأدوات والإجراءات المستخدمة في إمدادنا بالمعرفة العلمية تؤلف نظاماً معيارياً وتمثل الاتجاه العقلي^(٢).

إنَّ تنوع ميادين علم الاجتماع - كما يرى ريمون بودون - هو الذي يدفعنا إلى التعدد 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 الاجتماعية التي تمثل بالسمة الاجتماعية الغالبة على مجتمع ما^(٣).

التغيير الاجتماعي (*Social Change*)

يمثل التغيير الاجتماعي الحركة التلقائية التاريخية في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإنسانية، وهو سُنة من سنن الكون يكتسب السمة الختامية في علم الاجتماع الأمر الذي دفع بالفلاسفة والمصلحين للتوصل إلى أنجع الطرائق التي يمكن بواسطتها توجيه التغيير الاجتماعي في حياة المجتمعات الإنسانية، وفي حياة الفرد أيضاً على حد سواء عن طريق عملية التخطيط

منهجية القراءة في التغيير الاجتماعي ◇

للسيطرة على اتجاه وسرعة التغير الاجتماعي سلبياً كان أم إيجابياً وسريعاً كان أم بطيئاً^(٤).

المنهجية القرآنية

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

المحور الثاني: (التغيير الشوري)

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾^(٥).

إذ تسود في حياتنا الاجتماعية كثير من القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية الدخيلة التي نعاني من وطأتها في تحديد طبيعة الاستجابات السلوكية للأفراد في المجتمع العراقي، فضلاً عن سيادة نوع من التخبّط الاجتماعي عند الشباب بشكل خاص، في اتجاهاتهم نحو تقليد كثير من السلوكيات الاجتماعية السلبية التي يعودونها من التطور؛ لأنّهم اقتبسوها من مجتمعات متقدمة كالمجتمعات الغربية.

الأدهى من ذلك إنّ مثل هذه السلوكيات لم تعد مقتصرة على مرحلة عمرية، بل تبلورت إلى حد أصبحت جزءاً من القيم الاجتماعية العامة لاسيما القيم الأسرية في التعامل؛ فقد فهموا الفردية على أنها قطع صلة الرحم، وفهموا الاستخدام العشوائي السلبي لعناصر الحضارة المادية على أنه التقدم، فتبلورت قيم اجتماعية على درجة كبيرة جداً من الأهمية تحظى من قدر العلم

والتعليم، وترتكز على التعليم الآلي الميكانيكي القائم على التجربة والخطأ؛ فضاع من حياتنا الاختراع وأهميته، وصرنا لا نُعْمَر الأرض، بل نشتري الإعمار؛ لأنهم لم يتركوا لنا مجالاً للاختراع فكل شيء موجود في الأسواق وقت ما تشاء وبأية كيفية^(٦).

صارت حياتنا عبارة عن مرحلة زمنية نجمع بها ما استطعنا من أموال للحصول على ما استطاعوا صناعته من مخترعات لم نعد أنسن هويتنا ولا أهمية خصوصيتها؛ لأن الثقافة والتثقيف صار مضيعة للوقت ليس إلا، صارت بلادنا تغطّي في تخلف وتبعية ونحن لأنابه إلا بما يمكن أن نحصل عليه بها يسمونه سعادة الاستهلاك، في كل شيء حتى العلم بوصفه أحد الفرائض، وقد شمل ذلك العلم في الدين؛ فصرنا نعتمد ما يأتينا عبر وسائل الاتصال الحديثة جاهزاً دون أن نُكِلّف أنفسنا النظر في أهداف وغايات من يُكلِّفون أنفسهم؛ ليقدموا لنا مجاناً علينا لا تؤمن عواقبه من تطرف وإرهاب يعصف بالبني الاجتماعية^(٧).

فنسينا بما نسميه حضارة ما ورد في القرآن الكريم من أهمية التفكير والتعقل والنظر والحكمة، ومكانة أولى الألباب عند ربهم حتى في مناقشة النصوص الإلهية التي لا يستحيي الباري فيها أن يناقش تكوين بعوضة أو حياته (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا يَعْوَضَهُ فَمَا فَوْقَهَا) ^(٨) ليعقلن الإنسان في عبادته أولاً، وحياته ثانياً، وسعيه وإعماره للأرض ثالثاً، التي جعل فيها خليفة، وفضل بذلك على كثيرٍ ممن خلق سبحانه وتعالى.

فهل من سبيل إلى ثورة وتغيير سريع جذري شامل في البناء الفكري والسلوكي للفرد والجماعة الاجتماعية والمجتمع؛ لأنّ الثورة في أكثر معانيها

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◈

عمومية هي عملية التغيير الثوري السريع والجذري الشامل الذي يمكن أن يطأ على الحياة الاجتماعية للأفراد والمجتمعات منها اختلفت الطريقة التي تتم بها هذه الثورة؛ فالثورة الإسلامية في جمهورية إيران قامت بالحشد الاجتماعي ضدّ قوى البغى والظلم والتجهيل قبل أن تقوم بقوة السلاح والدم (بنيتُ العقول لتكون القاعدة)؛ ثُمَّ شرعوا، فرفعوا البناء باعتماد كلّ ما متاح من الوسائل الاجتماعية^(٩).

ليست الثورة أن يتصدّى أحدهم بها يمتلكه من صورة كارزمية وحسب، بل إنَّ الكل مُكلّفون بها من خلال إعادة بناء الأسس التي تقوم عليها عملية التنشئة الاجتماعية؛ فالقرآن أوحى للنبيٍّ وحسب، وكانت بداياته عملية إعادة تنشئة وبيث قيم اجتماعية في حياته الفردية، إلَّا أننا لا يمكن أن ننفّاض عن أنَّ القرآن مارس هذه العملية في مدة الدعوة السرية مع الصحابة الأوائل الذين كرمهم القرآن الكريم بالتأكيد أكثر من مرّة ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾^(١٠) فعمل النص القرآني على إعادة بناء ثقافة اجتماعية لجماعة اجتماعية ولم يكن النبي مكلّفاً منفرداً؛ لأنَّ قوى الفرد الواحد تعجز عن أن تُحدث التغيير إذا لم تلاق قبولاً اجتماعياً يخلق ثقافة معارضة سلمية للأوضاع الاجتماعية؛ ليضع حجر الأساس لثقافة اجتماعية عامة تبلورت في مجتمع المدينة المنورة^(١١).

بني القرآن الكريم بثورته مجتمع المدينة المنورة في مدة قياسية لم تتجاوز نصف عمر جيل واحد، فكان لها دستور يلزم القريب والغريب بأسسه الإسلامية القرآنية؛ ثُمَّ توسيع ليشمل الجزيرة العربية بأغلبها في مدة لم تتجاوز ٢٣ عاماً من حياة الرسول الكريم ﷺ؛ فما أحوجنا إلى النظرية القرآنية، في القرآن الكريم؛ لتوجيهه وتحديد سرعة التغيير الاجتماعي في مجتمعنا العراقي

الذي ينهي عامه العاشر من سقوط الديكتاتورية، ويزيد على التغيير الذي لم يثمر إلا الخوف والبطالة وسوء الخدمات الاجتماعية، وكثيراً من جوانب الحياة الاجتماعية السلبية؛ لأنَّ التغيير جاء بقوة سلاح لا يعي من أُسس هوية المجتمع العراقي وثقافته ما يعيه العراقيون أنفسهم، لو أتَّهم قاموا بمثل هذا التغيير معتمدين النظرية القرآنية في التغيير الاجتماعي المخطط^(١٢)؛ هنا يكون للوعي بأهمية التغيير الاجتماعي في حياة المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمعات العربية ومجتمعنا العراقي على وجه التحديد أهميته القصوى والضرورية الملحة عندها يبلغ البيان تماهيه يحدث المأمول في حياة الفرد والمجتمع.

إنَّ ما يلزم الثورة على أن تكون دموية قاهرة جباره لفترة على حساب بقية فئات المجتمع الذي نعيش فيه اليوم الذي يتميز بالتنوعية الدينية والطائفية والمذهبية والاثنية والقومية، وغيرها من التعدديات التي تأخذ سماتها الانثروبولوجية، هو تبني الدعوة القرآنية على التسامح والتعايش مع الآخر مهما كانت سماته والدعوة إلى الدين بالحسنى والمجادلة والحكمة والموعظة **﴿إِذْ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَيْرَةِ﴾**^{(١٣)(١٤)}.

إنَّ الفوضى الاجتماعية التي نعيشها اليوم جراء الاستبعاد، والاستبعاد الاجتماعي لبعض الفئات على حساب الأخرى وسعى بعضٍ آخر إلى فرض المصالح على حساب الحياة الاجتماعية للأغلبية ومصالحهم وعدم تقبيل نتائج التغيير الاجتماعي هي التي كانت العامل الأساس الذي جعل التغيير الاجتماعي الذي خلَّصَنا من ظلم الطواغيت واستغلالهم ومقابرهم الجماعية للأصوات الحرة، جعل من هذا التغيير نكمة يندم كثيرٌ على حصوها ولم يروا الضيق الأفق

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◊

وقلة الاطلاع والخيلا إلى فقدان المنهج القرآني في ثورة اجتماعية على أوضاع فاسدة امتهنت كرامة الإنسان ونزلت به إلى الدرك الأسفل من جحيم الحياة الأرضية فصار عبداً للحكام والظلام والطواحيت حتى قالوا فيه (الناس على دين ملوكهم)؛ لأنهم لم يكونوا يملكون دينهم في ما كانوا ينظرون فيه ما ينفعهم وما يضرهم فكانت حياتهم ضرراً من دون نفع، وبلاء من دون دفع.

المحور الثالث: (التغيير الشامل)

قال تعالى ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَفِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَخْصَاهَا﴾^(١٥).

رغم أن النصوص القرآنية عالجت جميع مفاصل الحياة الاجتماعية في المجتمع المكي والمدني وركزت على القيم الاجتماعية ذات المردودات السلوكية السلبية في الحياة الاجتماعية للأفراد والجماعات الاجتماعية وعملت على إبقاء القيم الاجتماعية الإيجابية، إلا أن ذلك يقودنا إلى التفكير في هذه النصوص وإعادة قراءتها من جانبين أساسين من وجهة نظر الباحث، الأول منها هو:

إن شمولية المنهج القرآني في التغيير الاجتماعي تأتي من تكاملية القرآن وعمومية النص القرآني وتاريخيته ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّنَتُ عَلَيْكُمْ بَعْضَهُ﴾^(١٦) لا تلغى فاعليته في حياتنا الاجتماعية المعاصرة في الألفية الثالثة بعد مرور ما يزيد على ١٤٠٠ سنة من التغيير الاجتماعي المتراكם العشوائي منه والمخطط لصالح غيرنا في كثير من الأحيان، كأن يكون هذا المختلف مستعمرأ أو حاكماً مستبداً لا يرى إلا بقاءه على سدة الحكم لأطول مدة ممكنة، أو توريث هذا الحكم دون وجه حق أو استناد إلى شرع أو قانون؛ فكمال الدين لا يعني أن الباري (جل وعلا) يقطع بعدم حصول تغيرات اجتماعية بعد حياة الرسول الكريم؛ فقد ناقش الردة التي حدثت بعد الرسول في

حياته عليه السلام ولم يأبه النصّ بمن يصلّبها، إنَّ التكامل هنا هو بناء الإنسان قادر على فهم التعاليم الإسلامية واستيعابها في كلّ عصر وزمان ومواءمتها مع متطلبات ذلك العصر؛ فقول الرسول الكريم صلوات الله عليه وسلم: «إني تارك فيكم الثقلين»^(١٧) أوضح إشارة على ضرورة استلهام ما فيها من مضامين اجتماعية ودينية^(١٨) في جوانب حياتنا الاجتماعية، وهناك الكثير من المواقف والمشكلات الاجتماعية التي يحتاج فيها إلى قوة القرآن الكريم وفاعليته بوصفه ديناً بالدرجة الأساس إلى التأثير في سلوكيات الأفراد والجماعات والمجتمعات بشكل عام^(١٩).

هذه واحدة من البدويات التي خلُص إليها علماء الاجتماع الغربيون الذين اكتشفوا العلوم الإنسانية ووضعوا السعادة الإنسانية غاية لها، تلك السعادة التي لا تتحقق إلا مع تحقيق إنسانية الإنسان وتخلصه من كلّ المشكلات الاجتماعية والفردية التي تنبع عنه حياته وتعيق عملية التفاعل الاجتماعي الإيجابي التي يخوضها في حياته الاجتماعية؛ فقد قرروا أنَّ الدين هو أقوى العوامل الاجتماعية وأكثرها فاعلية في التأثير على السلوك الفردي والجماعي، ويمتلك الإمكانيَّة الأوسع في مناقشة جوانب الحياة الاجتماعية على الصعد والمستويات كافة^(٢٠).

وإنَّ ما يحدث من عمليات التحول نحو أنواع التفكير الأخرى من الإلحاد والمادية والعقلانية العلمية ليس إلا عملية استبدال نسق قيمي بدل النسق القيمي الذي يُشكّله الدين إذ أنَّ الدين هو نسق من الأفكار والمعتقدات التي تنظم حياة بني الإنسان بعضهم مع البعض الآخر ومع ما وراء الطبيعة التي تضفي عليه طابع القدسية الذي يجعل من التعاليم الدينية ملزمة في السلوك الفردي والجماعي والاجتماعي في حياة الأفراد والجماعات

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◎

والمجتمعات الإنسانية^(٢١).

أما إذا سألنا علم الاجتماع الديني لماذا يلحد الأفراد أو يتحولون إلى نسق قيمي جديد بدلاً من النسق السماوي؟ فيجيبنا: إنَّ كُلَّ عمليات التحول القيمي التي ينطوي عليها التغيير الاجتماعي بما فيها التحول من دين إلى آخر، أو إلى اللادين، كما هو الحال في المادية والإلحادية وغيرها من التوجهات القيمية تقوم على عدم قدرة الدين أو النصّ التأسيسي في الدين أو حتى صور التطبيقات الاجتماعية على إشباع الفضول والرغبة المعرفية للفرد لشمولية النصّ وتفسيره لجوانب الحياة الاجتماعية أو عدم قدرته على مواكبة التغيرات الاجتماعية التي تحدث في حياة الفرد والمجتمع أو تعارضه مع المكتشفات العلمية^(٢٢).

هذه الحال لا يقتصر على الأفراد الذين يتعمون إلى هذا الدين أو ذاك فقط بل يتعداها إلى نظرة الآخر إلى هذا الدين أو ذاك؛ فمراجعة بسيطة وسريعة لموقف المستشرقيين من شخصية الرسول الكريم ﷺ توضح أنَّهم لم يستطعوا النيل من شخصية الرسول الكريم ﷺ، إلَّا بوصفه بالعقبية والتفرد عندما رفضوا، وعاندوا، وكابروا على عدم الاعتراف بألوهية الإسلام والمصدر الإلهي للقرآن الكريم، إلَّا أنَّا اليوم نجدهم ينالون من شخصية الرسول الكريم ﷺ؛ بكثير من التعبيرات الاجتماعية التي تسوَّغها أفعال كثيرٍ مِّن يُحسبون على الإسلام الذي أصبح دين الإرهاب؛ بعدما كان دين التسامح الذي أصبح دين القتل والمخدرات على يد القاعدة؛ فكانت كُلَّ الصور البذيئة التي رُسِّمَتْ في ذهنية الذي يجهل الإسلام، هي صورة لناس جعلوا من أنفسهم مُثَلِّين للإسلام والإسلام منهم براء^(٢٣).

فضلاً عن أنَّ بقية المسلمين لم يستلهموا ما يقدمه النصّ القرآني - ﴿وَلَا

تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَذْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ^(٢٤) - في التعامل مع مثل هكذا إساءة بل عملوا على تكريس هذه الصورة السلبية فمنحوم العذر في المزيد وشكوا في كل من لا يمتلك من الثقافة الدينية ما يعينه على التمييز بين الإسلام بوصفه ديناً، وبين تصرفات الأفراد بوصفها طريقة للتدليل^(٢٥).

أما الثاني فهو قابلية النص القرآني على استيعاب القيم الاجتماعية المستحدثة أو القديمة في حياة الفرد والجماعة شريطة تحقق المصلحة الاجتماعية منها المتمثلة في الحفاظ على حياة الإنسان حرمة كريمة، فالقرآن الكريم ليس جامداً بحث كل التفاصيل؛ إنما ترك كثيراً من التفاصيل التي تهم الحياة الاجتماعية إلى المسكون عنه الذي يمكن الاجتهاد فيه، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢٦) وكذلك الأمر باتباع الرسول بوصفه قدوة وهذا الأهم، لكثير من الأسباب أهمتها: إنه لا ينطق عن الهوى وهو على خلق عظيم.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن القرآن الكريم أمر الإنسان بابتداع جميع العلوم للوصول إلى حقيقة الإعجاز الإلهي في الخلق؛ لأنَّ ما أُوتينا من العلم إلَّا قليلاً ﴿يَامَغَشَّرَ الْجِنَّ وَالإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾^(٢٧).

إنَّ بحثنا هذا لا يحيط جوانب النظرية القرآنية جائعاً؛ نظراً لمحدودية إمكانات كاتبه إلَّا أنَّ العلوم التي تتناول الجوانب الاقتصادية في الإسلام كثيرة جداً، فهنالك الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلامية والتربية الإسلامية والأسس الاجتماعية لبناء الأسرة الإسلامية في المجتمعات الإسلامية وغيرها من المجتمعات البشرية كلها استلهمت النص القرآني ولم

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◊

تمذهب وتطهيف وتسخر لمصالح وأهواء الحكام؛ فشهاد بموضوعيتها الأعداء قبل الأصدقاء (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰٓئِقِي هِيَ أَفْوَمُ وَيُشَّرِّـ^{(٢٨)(٢٩)} المُؤْمِنِينَ).

ليست الدعوة أعلاه تنطوي على مضمون الدعوة إلى أسلمة العلوم؛ فقد لا تنطوي على عملية التعديد الاجتماعي للعلوم الاجتماعية والإنسانية التي اهتمت بسلوكيات الإنسان على شكل قواعد ومعايير اجتماعية تحدّد نمط الاستجابات السلوكية للأفراد إزاء كل الدوافع والحوافز والمثيرات في المواقف التفاعلية التي يمرّ بها الفرد المسلم المتسلح بالمعرفة القرآنية في حياته الاجتماعية داخل الجماعة أو المجتمع الكبير؛ هي دعوة لقراءة القرآن وإعادة قراءته هي دعوة لكل من يرغب أن يظهر هويته الإسلامية في كل أصقاع العالم من أجل أن يفتخر بإنسانيته التي نشأ عليها دينياً.

المحور الرابع: (توجيه التغيير الاجتماعي)

قال تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَنْذُرُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُرَكِّبُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) ^(٣٠).

يقصد الباحث بتوجيه التغيير الاجتماعي عملية التخطيط العقلاني للإمكانات البشرية والمادية، والمعنوية من القيم والعادات والتقاليد المسبقة للتغيير الاجتماعي، والذي يتغّيّ - بوصفه غاية قصوى - بناء رأس المال الاجتماعي، بناء الإنسان قبل بناء رأس المال الاقتصادي الثروات الطبيعية والصناعات أو غيرها من مصادر الثروة، بناء الإنسان قبل بناء الدولة بناء المواطن الملزّم قانونياً وأخلاقياً ودينياً؛ فالإنسان الذي بناء الإسلام هو الذي استطاع أن يبني دولة شملت ثلاثة أرباع العالم القديم في مدة قياسية 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 محمد بن عبد الله صلوات الله عليه وآله وسلامه خير مرشد ودليل في هذه العملية إذا ماتم فهمها بالطريقة القرآنية التي تحمل على النوايا الحسنة؛ فتشتبب عليها ولا تحمل على النوايا السيئة فلا تعاقب عليها؛ فيقول صلوات الله عليه وآله وسلامه: «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد هذه الأمة دينها»^(٣٢). والثابت إن الدين لكل العصور والأزمان لا يتقادم ولا يعتريه الصدا والتآكل كما هو التغير الاجتماعي الذي يشمل التغيير الثقافي في علم الاجتماع، وكل ما عداه نسبي قابل للزيادة أو النقصان على وفق الزمان والمكان، إلّا أن التجديد يكون في الوسائل المجدية التي تحقق المصالح الاجتماعية العامة لا على حساب المصالح الفردية، بل تكون جماع هذه المصالح وتلاقحها وما أحوجنا إلى التجديد اليوم بعد بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة؛ لنتخلص مما نحن فيه من غلبة للأخر علينا في كل ميادين الحياة الاجتماعية التي لم نعذ نملك منها إلّا الادعاءات بأننا أمة وسط، وأننا خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة بالبدائل الإنسانية التي تحافظ على قيمته الإلهية العليا^(٣٣).

فالخلص من اقتصadiات الربا والرق التي امتهنت كرامة الإنسان وتحول الاقتصاد الإسلامي إلى الكفاف، ثم إلى اقتصاد ريعي تدريجياً، ثم اقتصاد عمل تطور إلى حدوده القصوى هو الذي جعل من الدولة الإسلامية المنافس الند لأعظم امبراطوريات العالم آنذاك؛ التي يمتد عمرها إلى مئات وألاف السنين، واليوم استلهمان النظريّة القرآنية في التخلص من اقتصadiات

المنهجية القرآنية في التغيير الاجتماعي ◊

التخلف والتبعية والاستهلاك المظاهري هو الذي سينبئ لنا دولة يعزّ بها الإسلام وأهله، لا يكون ذلك عن طريق ارتباط الثقافة القرآنية بالبناء الذاتي للإنسان الذي ترَكَّزَ هويَّته العربيَّة والإسلاميَّة بحيث طفت 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 للشخصية الإسلامية في المجتمع العربي المسلم^(٣٤).

فالإنسان فقط هو الذي استطاع تحرير اليابان - بعد أسوأ احتلال عرفه في تاريخها في ظل أسوأ ظروف إنسانية عاملها بها المحتل الذي فرض عليهم السخرة وغيرها - ودستور بنوا به أعظم اقتصاديات العالم اليوم؛ فالإنسان هو الذي يُسمى المعجزة اليابانية.

تخطي القرآن الكريم عقبة التغيير الاجتماعي والثقافي إبان الحضارة العربية الإسلامية التي بزغ نجمها على مراحل متعددة في مراحل نزوله؛ ليزداد سطوعاً ويتوج حضارة ليس لها مثيل في التاريخ الإنساني من معاصراتها من الحضارات الإنسانية آنذاك؛ فيكون بذلك قد وضع مخططاً تربوياً وعلمياً تقييفياً دقيقاً لإعادة بناء عمليات التنشئة الاجتماعية التي تأخذ على عاتقها بناء الإنسان من خلال نقل الموروث الثقافي في المجتمع بين الأجيال من سابق إلى لاحق؛ إذ تقوم بهذه العملية مختلف المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي؛ فكان الاعتراف بالغرائز في سلوك الإنسان هو الطريق إلى وعي الفرد أهمية تنظيمها اجتماعياً قائماً على الأسس الدينية التي لا تسمع بإطلاق العنوان لها.

الاستنتاجات

- ينطوي النص القرآني على كثيرٍ من الحلول لعددٍ من مشكلاتنا الاجتماعية إذاً ما أُعيدت قراءته بطريقة عصرية.
- لا يتضمن النص القرآني بالضرورة التماطج مع العلم والفلسفات الاجتماعية الأخرى والوضعية بالذات؛ لذا فيمكن أن تستخدم هذه الفلسفات في دراسة واستلهام النص القرآني.
- إنَّ القرآن الكريم لا يقوم على نفي الآخر زمانياً أو مكانياً مِن سبقه أو مِن عاصره.
- يمكن أن يُحدَّد لنا النص القرآني طبيعة العلاقة بالأخر الديني بشكلٍ خاصٍ ويجبنا الآخر المذهبي والطائفي الذي يعَدُّ أكبر وأعقد مشكلات المجتمع العراقي اليوم.
- إنَّ التفقة والوعي بمضمونات النص القرآني يجب أن تكون فرضاً على كل مسلم ومسلمة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- جودت سعيد (حتى يغروا ما بأنفسهم) دار المؤلف للطباعة دمشق ١٩٧٢.
- دلال ملحس التغير الاجتماعي والثقافي دار وائل عمان ٤٠٠٢.
- ريمون بودون، مناهج علم الاجتماع ترجمة هالة شبيئون 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 وشاقف العولمة، أطروحة دكتوراة غير منشورة كلية الآداب جامعة القادسية ٢٠٠٧.
- صلاح كاظم جابر، المضامين الاجتماعية للعمل في الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة كلية الآداب جامعة القادسية ٢٠٠١.
- فادية عمر الجولاني، التغير الاجتماعي المكتبة المصرية القاهرة ٤٠٠٤.
- محسن عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣.



❖ الدكتور حلاج جابر كاظم

- محمد احمد بيومي، علم الاجتماع الديني دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ط ٢١٩٨٨.
- محمد باقر الحكيم، علوم القرآن مؤسسة شهيد المحراب للتبلیغ الإسلامي النجف الاشرف ٢٠٠٥.
- محمد شحرور، الدولة والمجتمع مطبعة الاهالي للطباعة والنشر لبنان ١٩٩٤.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع الهيئة المصرية العامة 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 شبيون: ٩-٥.
- (٤) محمد عاطف، (مصدر سابق): ٢٨٨.
- (٥) سورة النجم، الآيات: 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) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٥١-٥٨.
- (١٥) سورة الكهف، الآية: ٤٩.
- (١٦) سورة المائدة، الآية: ٣.
- (١٧) ينظر: الأمالي للصدقون: ٥٠٠، كمال الدين وتمام النعمة: ٦٠، ٢٣٩، ويحار الأنوار: ٢٣/٥٤، ١٢٦.
- (١٨) محسن عبد الحميد (مصدر سابق).
- (١٩) سيف الإسلام (مصدر سابق).

- (٢٠) محمد باقر الحكيم (مصدر سابق).
- (٢١) صلاح كاظم جابر، إسلامية المجتمع وشاقف العولمة أطروحة دكتوراه، غير منشورة كلية الآداب جامعة القادسية ٢٠٠٧: ١٠١.
- (٢٢) محمد احمد، يومي 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، وينظر: 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 حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة

أ.م.د. سيدوان عبد الزهرة المبنابي (*)

ملخص البحث

قضية النقد التفسيري، من القضايا التي راجت ولقيت اهتماماً بعد تفتح العقلية العربية، وتوجهها نحو تفسير النص القرآني، فإنَّ تعدد مشارب التفسير وموارده، غير الأصلية جعلت من المفسر يسير على أرضٍ هشة، وقد زلت أقدام بعضهم، ولاسيما في الآيات المتشابهة، التي تخص العقيدة، وتنسب التجسيم إلى الله تعالى، وتصنم الأنبياء عليهم السلام بالخطأ.

وقدم البحث إضافةً لنطق السماء والتصور الذي تسير عليه، وفضلاً عن التأسيس للمنظفات العقلية والسلوكية للإنسان، وبين تُنهج الإنسان وصولاً به إلى مناط الأنموذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقية الفعلية.

كما عالج البحث في هذه الرحلة المعرفية مجموعة من القضايا منها: إشكال فقدان القدرة على النبي يونس عليه السلام، وإشكال رؤية الله تعالى من الرسول محمد صلوات الله عليه وسلم، وإشكال الطعن بعدلته سبحانه في مضاعفة حصة الذكر

(*) أستاذ في كلية الفقه، جامعة الكوفة.

على الأنثى في الإرث.

وأخيراً انتهى البحث بخاتمة مفادها ما توصل إليه، أنَّ الأئمَّةَ كأنوا يعمدون في مسار نقدِّهم التفسيري إلى حيَّةٍ تتصرَّفُ غايَةً في الحسْمِ المنطقي لاستظهار الدلالة العقائدية، وأنَّ النَّبِيَّ يُونسَ عليهما السلام لم يكن شاكِّاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ كما أثبتَ الأئمَّةُ بمرورياتِهِم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنَّ الرَّسُولَ الأَعْظَمَ عليهما السلام لم يرَ اللهَ تعالى البَتَّةَ، وأنَّ مضاعفة حصة الذكر على الأنثى ليست مدعَّاةً إلى تفضيلِ الرجل على المرأة.

المدخل

إذا كان منطق السماء مبنياً أصلية على تأسيس منطلقات عقلية وسلوكية للإنسان تمهّجه وصولاً به إلى مناطق الأنماذج الأكمل؛ ليكون خليفة الله تعالى على الأرض على وجه الأحقية الفعلية؛ فإنَّ هذا المبني لابدّ له من أن ينطلق من ثوابت عقائدية غاية في الصياغة الإلهية لغةً ومضموناً؛ ليتسنى للمتلقي فهم المراد الإلهي من ذلك المنطلق العقائدي على جهة الصواب ومنحى الحقيقة؛ من هنا وجَبَ على كلِّ مفسِّرٍ للنصِّ القرآني أن يراعي سمة التَّحْقُّق والتَّحْقيق في الوصول إلى دلالة المسار العقائدي الذي تحتويه الآية الكريمة، وإلا فإنَّ عملية كشف المعنى للنصِّ العقائدي من دون مراعاة الوثوق تعدُّ من أجلٍ منافذ الانزلاق التفسيري - بمكان - إلى الحدّ الذي تُدخل فيه ذلك الكاشفُ النصيَّ إلى ميدان الخروج عن المطلب الأصلي بلوغًا به إلى الضَّدِّ أحياناً، ومجانبة الحقّ أحياناً أخرى.

وتأسِيساً على هذا المنطق التَّحْسُبي والرَّقابي في الوقت نفسه؛ فإنَّه من الحرى بمكان؛ بل من الواجب الفرضي أن تكون هناك منهجة تصفيية للتَّنابع التفسيريَّة التي تقال بحقِّ النصِّ العقائدي من التعبير القرآني؛ وإنَّ عملية إهمال ذلك التَّنابع من دون تمحيص وترك المحصلة التفسيريَّة التي يبلغها المفسِّر من ذلك النصِّ على وفق مقدراته العقلية من دون إعادة نظر ونقد مضمونها بناءً ستؤول إلى زعزعة صحة المسار العقائدي الأصلي وإحداث نمط من الإنحراف في فهم مرادات السماء ليس لذلك المفسِّر

فحسب؛ بل سيسري هذا الفهم الموهوم إلى سائر المُتلقين الذي يتلقون ذلك النتاج الدلالي من دون واعي أو تأمل.

من هنا انبرى الأئمة عليهم السلام لمعالجة هذا الإتجاه المخطوء في فهم النص باتخاذهم منطق النقد التفسيري لقراءة تلك الإشكالات التفسيرية للنصوص القرآنية التي تتضمن دلالات عقائدية؛ ذلك بأنَّ فهم المتلقى وإنْ علا شأنًا في نطاق المعرفة فهو محدود؛ وهذا فقد تبدَّر زَلَّةً منه هنا، أو تجلَّ في نتاجه البياني هفوًّا هناك؛ فيقع في نطاق المحظور التفسيري فيفهم المدلول النصي على غير مراده الأصل، مما يفضي إلى أنْ يتهيَّ إلى خلاف العقيدة المنصوص عليها في ذلك النَّصَ المقرُّأ أصالةً؛ لذا كان من واجب الأئمة عليهم السلام تصحيح هذا المسار وإعادة المضامين الصحيحة إلى نصابها كي تتضح دلالة السَّماء الحَقَّة في هذا الجانب البياني للنص القرآني لثلا يوقع الوهم المتلقى في ميدان التردد فيحله - والحال هذه - على حِيز الخطأ في الأداء بناءً على سمة الخطأ في المفهوم من النَّصَ ابتداءً.

من هنا ظهرَ ما يُسمى بـ(النقد التفسيري) وهو عملية قراءة المعطيات التفسيرية للنص الواحد بحيثية (التضعيف والترجيح) أو (المناقشة والتأسيس)؛ وذلك على وفق قوَّة المنطق ورجاحة المنطلق ومتانة الدليل وصلابة السندي؛ ذلك بأنَّ التراث التفسيري بلحاظ الوافد والمترافق لا يسلم من مؤاخذات أو منافذ تسمح للقارئ أو المتلقى بالولوج منها إليه، لإغلاقها أو لإحالتها على نطاق الصواب والرؤيا الأوفق، أو بتعبير أدقّ إحالتها على ميدان الأوفق رؤيةً والأجود إدلةً.

وتأسيساً على هذا المنطلق شاعت في بطون المدونات التفسيرية جملة من

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

الممارسات الدلالية على المتن التفسيرية؛ فتارة يحدث الأمر عرضاً، وأخرى يجري تلميحاً، وتارة ثالثة يقع صراحة وتشخيصاً؛ إذ لا نحسب أن ثمة مدوناً تفسيرياً يخلو من نقىد سواء أكان النقد له أم عليه؛ ونقول: إذا كان هذا المنظور التميحيصي لدلالة النص أمراً لا غرابة فيه لشيوخه في نتاجات العقل التفسيري؛ فبالإمكان أن نقول أيضاً: إن هذا النمط من الممارسة لقراءة النص القرآني لم تكن وليدة المعرفة المعاصرة مطلقاً ولم يكن نمطاً حديثاً من آنماط النظر إلى النص فقط؛ بل كان هذا المنحى الأدائي في التفسير أو للتفسير موجوداً عند الأئمة بشكله؛ إذ مارسه تطبيقاً بيانياً غير إمامٍ منهم إيماناً منهم بأنَّ استظهار مكونات النص المعجز لا توقف على بيان دلالاته اللغوية، أو ما يسمى بـ(ظاهر) معناه على مستوى النص أو محدودية النص الواحد فحسب؛ بل إنَّ الأمر يتعدى هذا لديهم إلى الحد الذي يوظفون فيه أحياناً أكثر من نص لا لبيان المضامين الخطابية أو الدلالات اللسانية للنص الأول فحسب؛ بل لاستظهار معالج موضوعي وإيجاد حلٌّ منطقي لمشكلٍ خارجي مازالت له حاجة ملحة إلى القطع بمضمونه؛ لأنَّ ذلك المشكل يُمثل مُنطلقاً عقائدياً، له ارتباط وثيق بالمنطق العقلي والعملي للإنسان في وقتٍ معاً.

ولما كان داعي المسار لهذا المسار القرائي - النقدى - على هذه الدرجة العالية من التوصيف والاهتمام كان من الواجب بمكانٍ أنْ يولي الأئمة بشكله لهذا المنحى في التفسير (النقد التفسيري) وللحصّلاته الغائية عناء متفردة؛ ذلك بأنَّ مهمتهم الأصل وتکلیفهم الأمثل هو ما يُملي عليهم أنْ يؤولوا إلى هذه الخصوصية الإجرائية من منافذ البيان التفسيري لا محالة.

من هنا تأسست فرضية هذا الجهد العقلي على بيان الحيثية التي يستعمل

بها الأئمة ^{عليهم السلام} هذا المنطلق في التفسير، وداعي هذا الاستعمال وما لات ذلك بالختمية؛ من هنا سينطلق هذا المسعى البحثي للإجابة عن هذه الفرضيات باعتماد مصاديق بيانية تتبع فيها الأئمة ^{عليهم السلام} هذا النمط من أنماط قراءة النصّ بياناً على وفق غاية كامنة في طبيعة هذه الممارسة الاستكشافية؛ وذلك مقاربةً للوصول إلى قناعاتٍ مُرضيةٍ تشير لنا الطريق تجاه فهمٍ خاصٍ أو توجّهٍ موضوعي معين في هذا النمط من أنماط التفسير القرآني عموماً، وبناءً عليه سيعمد البحث إلى التحقق من فرضياته ^ركوناً إلى الممارسات النقدية للأئمة ^{عليهم السلام} في نطاق قراءتهم لدلالة النصوص القرآنية الخاصة بالمنحي العقائدي، لإزاحة الغموض واستجلاء الدلالة الأفقي والأصح على وجه الإطلاق من خلال منطلقات الأئمة ^{عليهم السلام} في نقدمهم الفهم التفسيري للأي الكريم، وتنقيتهم ذلك الفهم على وفق ضوابط ومباني راسخة لا تقبل التردد أو الجدل.

المحور الأول: النقد التفسيري لإشكال فقدان القدرة على النبي

يونس ^{عليه السلام}

إذا كان الله تعالى يبعث الرُّسُل والأنبياء بغایة إنقاذ البشرية من سباتها الأبدى فإنه من الواجب بمكان أن يكون ذلك المعموت على درجة عالية من اليقين العقائدي ومكانة رفيعة من الإيمان القلبي والعقلي إلى الحد الذي لا يمكن معه أن يشك بياعته أو يخرج على طاعته أو واجبه السماوي المكلف به البته، غير أننا على الرغم من إيماناً بهذا المنطلق العقائدي العقلي، فإننا إذا ما نظرنا في بطون المدونات التفسيرية فإننا سنجد بأنَّ من المفسرين من مال إلى القول بخلاف هذا المنحى فشكك بعقيدة الرُّسُل في مسألة الإيمان بأنَّ الأنبياء

النقد التفسيري في حِلِّ الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

على درجة عالية من اليقينية إلى حد الانصهار بالمطلب الإلهي مهما عسرت تأديته؛ إذ نلحظ أنَّ من علماء التفسير من شكك بإيمان النبي يونس عليهما السلام؛ بل طعن به وعده خارجاً عن قدرة النساء، وبأئمَّةٍ كان مؤمناً بأنَّ النساء لا تقوى على ردعه إن أراد فعل شيء ما؛ ذلك لأنَّ أولئك المفسِّرين قد آمنوا بمسألة اعتقاد النبي يونس عليهما السلام بعدم قدرة الله تعالى عليه في قوله تعالى: ﴿وَذَا الثُّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُعَاضِبًا فَقَطَنَ أَنْ لَنْ تَفْدِرَ عَلَيْهِ فَتَأْدِي فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(١)؛ ويُكاد يكون هذا الاتجاه التفسيري من الشيوع بمكانٍ إلى الحد الذي غدا أحد المعاني المعتمدة التي تُعرَض بوصفها دلالة تفسيرية مقبولة عند بعضهم لهذه الآية الكريمة؛ ويبدو أنَّ هذا المنطلق العقائدي - إمكانية القول بخطأ النبي - هو ما دعا لأن يقول بها غير مفسِّر؛ إذ ذهبوا إلى أنَّ معنى الآية (أنَّه وقع في ظنه أنَّ الله تعالى لا يقدر على معاقبته)^(٢)، فكأنَّ يونس عليهما السلام (ظنَّ أنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه) ^(٣) البَتَّة، وهذا خرج من قوله من دون أن يأخذ إذنه (سبحانه وتعالى) وهو غير مبال بما يحدث، لأنَّ الله تعالى غير قادر على معاقبته؛ بل غير قادر عليه البَتَّة، فنجد أنَّ الفعل (يقدر) مُقيَّدة بـ (الظن) بعدم القدرة عليه، وهذا القيد هو الذي دفع النبي يونس عليهما السلام لترك قومه بعد أنْ مكث فيهم هادياً شوطاً طويلاً من الزمن، وتأسِيساً على وجود القيد (ظنَّ) المسلط على نفي القدرة عليه (يقتضي ذلك كونه شاكراً في قدرة الله تعالى)^(٤) عليه البَتَّة.

وذهب بعض المفسِّرين إلى محاولة تجميل موقف يونس عليهما السلام فقال: إنَّ العبارة تتضمن معنى الاستفهام؛ إذ التقدير: (أَفَظَنَّ أَنَّه يعجز ربه فلا يقدر عليه)^(٥)، سواء أكانت العبارة مقرورة من دون استفهام، أم كانت مضمنة

❖ الدكتور سيد واد عبد الرازق الجنابي

دلالة الاستفهام إضماراً؛ فإنَّ هذا لا يُخرج يونس عليه من دائرة اتهامه بالظن في قدرة الله تعالى عليه.

فإذا كانت عبارة (فَظَنَ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ) من دون استفهام، فإنَّ دلالة هذه العبارة ستحال على معنى التعليل لخروج يونس أي: إنَّه خرج مغاضباً؛ لأنَّه ظَنَّ أَنْ لَنْ نقدر عليه؛ فتكون «الفاء» في بداية العبارة سببية الدلالة؛ وبهذا يكون ذنب يونس عليه في ظنه هذا أكبر، لأنَّه مُسْلِم بـأَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ فاقد القدرة عليه تماماً، وإنَّ كان ثمة أدلة استفهام في العبارة مُقدَّرة وهي الهمزة أي: إنَّ العبارة في الأصل: (فَأَفَظَنَ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ)؛ فإنَّ دلالة العبارة ستكون توبيخية ليونس، فكأنَّ الخطاب يشي بالتساؤل: لمَّا خرج أَفَظَنَ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ؟ فإنَّ كان قد ظَنَّ ذلك فهو مخطئ، فنجد في تقدير الاستفهام شيئاً من الإهانة ليونس؛ لأنَّ السماء لا تطلق كلامها على أساس الاعتراض أو الظن 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 في موضع الشك في قدرة الله تعالى، سواء صدر منه ذلك فعلاً أم ظنت السماء به ذلك فعلاً، وعليه يعدها - والحال هذه - تجنياً على قدرة السماء المطلقة وتحذِّه الله تعالى من النبي يونس عليه؛ لأنَّه قد خَرَجَ عن قدرة الله تعالى؛ بل خرج عن طاعته واجتاز الأمر إلى تحديه والظن بفقدانه القدرة على أن يتغلب عليه.

نقول: إنَّ هذا تأويلاً بعيداً ومنحى مُتكلِّفٌ لا يتفق ومكانة النبي يونس عليه عند سبحانه ومدى إيمانه بالله تعالى، فليس من الحكمة الإلهية اصطفاء أحدٍ من البشر متردِّداً أو شاكِراً في قدرته تعالى؛ ليكون نبياً مرسلاً إلى

النقد التفسيري في حِلِّ الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

الناس، فمن كان شاكاً في قدرة الله تعالى كيف يؤمن به حتى يهدي الناس إلى الإيمان؟!

ولذا يكون هذا الظن التفسيري بعقيدة يونس عليه مدل نظر وإعادة تأمل، وإنَّ مدعاه ذلك النظر وهذا التأمل هو أنَّ دلاله المأثور من الروايات التفسيرية عن الإمام الرضا عليه تغيير ما ذهب إليه القائلون بشكٍّ يonus؛ ذلك بأنَّ هذه الروايات تخرج النبي يonus عليه من حيز الاتهام إلى حيز الإيمان بالله تعالى؛ إذ يقول الإمام الرضا عليه: وأما قوله ﴿وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ذاك يonus بن متن عليه ذهب مغاضباً لقومه فظنَّ بمعنى اشتيفنَّ أنَّ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ أيْ لَنْ تُضيقَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ ومنه قوله عَزَّ وَجَلَ ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾ أيْ ضيق وفتر^(٦)، فنجد أنَّ الإمام يبرئ يonus عليه وينزهه من تهمة الشك بالله تعالى؛ فقد أدرك الإمام عليه أنَّ مآل الظن في الآية بأنَّ يonus قد شك بالله تعالى هو الفعل (نقدر)؛ وهذا حسب جملة من المفسرين بأنَّ معنى (القدرة) في قوله تعالى (لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ) إنما هي مُشتقة من المقدرة والإمكان^(٧)، بيد أنَّ الإمام عليه وجَه دلاله مفردة الفعل (نقدر) في الآية الكريمة وجهتها الدلالية المراده حقاً في النص الكريم والموافقة تماماً للمعتقد الأصل المأخوذ عن الأنبياء عليه^(٨)؛ إذ أرجعها إلى اشتقاقها المضموني الأصل، فهي مأخوذة من (التقدير) الذي يدل على معنى التضيق أو التحديد^(٩)؛ وسنُّ هذا الترجيح من الإمام عليه هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ وهذا المعنى يتجاوب مع (ذا الثون)^(١٠)، فالمعنى (ظنَّ أَنْ لَنْ تُضيقَ عَلَيْهِ)^(١١)، وأننا سنعامله كما كُنا نعامله في السابق بفضل رعاية ورزق مدید.

وفي هذا التوجيه من الإمام الرضا عليه تنزية لمقام النبوة وأثبات لعصمة النبي يونس عليه السلام؛ لأنَّه لو ظنَّ عدم القدرة عليه لا عدم التضييق عليه؛ لخرج من حيز العصمة أصلًا ودخل في حيز الكفر؛ لأنَّه سيكون متحدياً لله تعالى من آنَّه لا يقدر عليه وحاشاته من أن يظنَّ هذا الظنُّ مطلقاً؛ بل ظنَّ آنَّ الله تعالى سيعامله بالرزق واللطف كما كان يعامله من ذي قبل حينما كان يدعو قومه؛ لأنَّه خرج منهم مغاضباً لله وحده^(١٢)، فـ((ظنَّ آنَّ ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلَّا غضباً له وأنفة لدینه وبغضاً للكفر وأهله))^(١٣) فحسب - والحال هذه - آنَّ الله تعالى سينظر إليه بعين اللطف والرحمة، كما كان من ذي قبل، وأنَّه يفيض عليه من فضله وسكتيته كعهده حينما كان قبل خروجه؛ لأنَّ مدعاهة خروجه كانت مغاضبة لقومه من أجل الله تعالى^(١٤)، ولعلَّ ظنَّ النبيَّ عدم تضييق فضل الله تعالى عليه كان بداعي آنَّ خروجه مغاضبُ لله، فتكون عبارة ((ذهب مغاضباً)) تعليلاً لعبارة ((فظنَّ آنَّ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ)) أي: آنَّه حَسِبَ آنَّ الله تعالى لنْ يُقلِّل رزقه؛ لأنَّه خرج بداعي الحفاظ على دينه سبحانه، وأنَّ غضبه كان من أجله تعالى؛ وبهذا ستكون عبارة ((فظنَّ آنَّ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ)) نتيجة وليس سبباً لعبارة ((ذهب مغاضباً)) كما حَسِبَ ذلك مَنْ ظنَّ بالنبي يونس عليه السلام آنَّه كان شاكاً بالله تعالى.

بهذا نجد آنَّ الفعل (ظنَّ) قد وقع على معنى التضييق لا معنى القدرة، وهذا أنساب وأنزه لمقام النبوة ليونس؛ فمن الحال - عقلاً - آنَّ يصدر عنه ظنُّ بضعف قدرة الله تعالى عليه أو آنَّه يخال آنَّ الله تعالى لا يعاقبه إنْ هو خالف أمره وخرج من قومه بلا إذنٍ منه سبحانه.

وثمة سندٌ نصيٌّ في الآية التي تلت هذه الآية الكريمة - موضع البحث -

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

يثبت المنحى التوجيهي الذي وظفه الإمام عليه السلام لنقد المعتقد التفسيري المخطوء بحث النبي يونس عليه السلام وهو قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَمَرِ وَكَذَلِكَ نُنجِيُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١٥)، فإذا كان النص يصف يونس عليه السلام بأنه من المؤمنين وهذا أرجاه سبحانه؛ فكيف يخرج مغاضباً على ربّه ويظنّ بأنه قد خرج من قدرة الله تعالى؟ فلو كان كذلك لحقّ عليه العذاب ولو صفت بأنه من الكافرين؛ لأنّه قد خرج من طاعته سبحانه وشكّ بمقدراته كحال من كفر.

وببدو أنَّ العلامة الطباطبائي قد تنبأ إلى هذا المنطلق الاستدلالي لبراءة يونس عليه السلام؛ إذ يقول ما نصه: ((إنَّ ظاهر الكلام لا يقتصر في تشخيصه على الفهم العامي المتعلق بنفس الجملة المبحوث عنها؛ بل للقرائن المقامية والكلامية المتصلة والمتفصلة ... وخاصة في الكلام الإلهي الذي بعضه يشهد بعضه على بعض، ويصدق بعضه ببعض، والغفلة عن هذه النكتة هي التي أشاعت بين عدّة من المفسّرين وأهل الكلام إيداع التأويل بمعنى صرف الكلام إلى ما يخالف ظاهره، وارتكابه في الآيات المخالفة لمذهبهم الخاص على زعمهم، فتراهم يقطعون القرآن قطعاً ثُمَّ يحملون كل قطعة منها على ما يفهمه العامي السوقي من كلام سوقي مثله فإذا سمعوه تعالى يقول: ﴿فَقَنَّ أَنْ لَنْ تَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ حملوه على أنه عليه السلام - وحاشاه - زعم أو أيقن أنَّ الله سبحانه يعجز عن أخذه مع أنَّ ما في الآية التالية: ﴿وَكَذَلِكَ نُنجِيُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يعده من المؤمنين، ولا إيهان لمن شكَّ في قدرة الله فضلاً عن أنْ يُرجح أو يقطع بعجزه))^(١٦)؛ فلو قال سبحانه: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَمَرِ وَكَذَلِكَ نُنجِيُ السَّائِلِينَ﴾ لفُهمَ بأنَّ يونس لم يكن مؤمناً بالله وأنَّه كان يظن بعدم قدرة الله تعالى عليه لكنَّه حينما وقع في شدة وكان مُسْبِحاً وسأل الله تعالى

النجاة بأخلاقه أنجاه، ففي هذا دليل على أنه لم يكن مؤمناً قبل ابتلاع الحوت له، ولكن بمقولته تعالى (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ) دل على أنَّ يونس كان مؤمناً ولو لا إيمانه، وعلَمُ الله تعالى بذلك الإيمان لما أنجاه الرب؛ ولو كان قد كفر بخالقه لاستحق عدم الاستجابة مطلقاً؛ ذلك بأنَّ الله تعالى قد أرسلَ على يديه المعجزات والأدلة فإذا صدرَ عنه الكفر بلحاظ الإيماء وكثرة المعجزات والأدلة التي شهد لها بنفسه هو فإنه يستحق ضعف العذاب - والحال هذه - ولكن لإيمانه الشديد أنقذه الله تعالى؛ لتكون عبرة له ليقوم بالأولى ابتداءً.

فضلاً عن أنَّ الناظر في الآية الكريمة يجد أنَّ هناك روعة عالية في صياغة التعبير واختيار اللفظ المناسب في موضعه دون غيره مما يسهم في عدم القول بشك يونس في الله تعالى؛ إذ استعمل سبحانه مفردة (الغم) بدلاً من (العذاب) فقال (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ) ولو كان ابتلاع الحوت ليونس عقاباً؛ لأنَّه كفر وليس عظة له؛ لقال سبحانه (فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَذَابِ) دون مقاله (من الغم)؛ فلما قال: (من الغم)؛ ففهم أنَّ يونس كان في حزنٍ وغمٍ شديدين وليس في عذاب وعقوبة أليمتين، والظاهر أنَّ هذا الغم مُدعاهُ هو الخروج غضباً لله ظناً منه بأنَّ هذا مُسوغ.

وئمة دليل آخر وهو استعمال الفاء في قوله (فَاسْتَجَبْنَا 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 بطنه سوى ثلاثة أيام فقط؛ ذلك بأنَّ سرعة الاستجابة له من السماء كانت بسبب تسبيحه وما تسبيحه إلا بسبب إيمانه بالله تعالى، ولو كان كافراً لما سبَح ولباقي فيها إلى

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

يُوْمَ يَعْثُونَ، يَزَادُ عَلَى هَذَا أَنَّ اسْتِعْمَالَهُ سُبْحَانَهُ لـ (نا) الضمير الجمعي المُعْبَر عنه تَعَالَى يَدُلُّ عَلَى مَدِي اهْتِمَامِهِ سُبْحَانَهُ بِيُونُسَ وَبِعَمَلِيَّةِ إِنْقَادَهُ؛ إِذْ لَا يَسْتَعْمَلُ سُبْحَانَهُ هَذَا الضمير عَلَى هَذِهِ الشَّاكِلَةِ إِلَّا فِي الْمَوْاضِعِ الْجَلِيلَةِ الْقَدْرُ؛ وَلَمَّا كَانَ ابْتِلَاعُ يُونُسَ وَهُوَ نَبِيٌّ مِّنْ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى فِي بَطْنِ الْخُوتِ أَمْرًا جَلَلًا - حَتَّى وَإِنْ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْعَظَةِ - اسْتَعْمَلَ سُبْحَانَهُ ضَمِيرَ الْجَمْعِ (نا) احْتِرَاماً لِيُونُسَ عَلَيْهِ وَبِيَانِ أَمْدَى أَهْمِيَّتِهِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْحَدَّ الَّذِي تَطَلَّبُ فِيهِ الْأَمْرُ أَنْ يَتَدَخُلَ اللَّهُ تَعَالَى ذَاتًا لِإِنْقَادَهُ فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى شَدَّةِ الْمَأْزَقِ الْوَعْظِيِّ الَّذِي كَانَ فِيهِ مِنْ جَهَةٍ وَيَدُلُّ أَيْضًا عَلَى مَدِي رِعَايَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُ وَشَدَّةِ رَحْمَتِهِ عَلَيْهِ، وَرَفِيقَتْ بِهِ مِنْ جَهَةٍ أُخْرَى، فَمِنَ الْمُحَالِ أَنْ يَتَرَكَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ الْوَضْعِ وَفِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ عَلَةَ دُمُّ الْتَّرْكِ هِيَ أَنَّهُ مَا زَالَ نَبِيًّا وَأَنَّهُ مَا زَالَ مُؤْمِنًا بِاللهِ تَعَالَى؛ بِيَدِ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَهُ شَيْئًا، لِيَبْيَنَ لَهُ مَدِي فَضْلِهِ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا يَخْرُجَ إِلَّا بِأَمْرِ مِنْهُ تَعَالَى حَتَّى وَإِنْ حَسِبَ أَنَّ خَرْوَجَهُ كَانَ مُسْوَغًا غَضِيبًا لِلَّهِ تَعَالَى؛ لَذَا اسْتَعْمَلَ الضميرُ الْجَمْعِيُّ (نا) اعْتِزاً بِيُونُسَ وَاحْتِرَاماً لَهُ، وَدَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ مَا زَالَ مُؤْمِنًا.

بِهَذَا نَجَدُ أَنَّ الْإِمَامَ الرَّضَا عَلَيْهِ قَدْ حَلَّ الإِشْكَالُ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَرُدَّ عَلَى النَّبِيِّ يُونُسَ عَلَيْهِ بِتَوْجِيهِ الْاسْتِدَلَالِيِّ النَّقْدِيِّ الْبَدِيعِ عَنْ طَرِيقِ تَوْظِيفِهِ مِنْهُجِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ لِإِيْضَاحِ الإِشْكَالِ التَّفْسِيرِيِّ الْكَامِنِ فِي فَهْمِ الْفَعْلِ (يَقْدِرُ)

الَّذِي هُوَ مَوْضِعُ الْخَلَفِ أَصَالَةً فِي النَّصِّ الْكَرِيمِ؛ فَضْلًا عَنْ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ بِاسْتِعْمَالِهِ مِنْهُجًا تَفْسِيرِيًّا النَّصِّ بِأَخْيِهِ مِنْحَ الْمُتَلَقِّيِّ مَفْتَاحًا اسْتِدَلَالِيًّا يَفْضِيُّ بِهِ إِلَى تَوْظِيفِ نَصْوَصِيِّ أُخْرَى تَسْهِمُ فِي حَلْجَةِ هَذَا الإِشْكَالِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ قَدْ حَسَمَ الْمَوْقَفَ بِمَقَالَهُ وَوَقَفَ عَلَى الْمَرَادِ بِكَلَامِهِ الْأَخْتِزَالِيِّ

القاطع للنزاع؛ فأثبتت إزاحة الشك عمن شك بأنَّ يونس كان شاكاً به سبحانه، وحاشا له من ذلك البتة.

المحور الثاني: النقد التفسيري لأشكال رؤية الله تعالى من الرسول

محمد بن عبد الله

لقد طال الجدل وتوسَّع الحوار الاستدلالي، والجدل العقائدي بين المذاهب الإسلامية في مسألة رؤية الله تعالى، ومدى إمكانية تحقُّق هذه الرؤية في الدنيا والآخرة؛ فذهب بعضُهم إلى الإيمان برؤيته سبحانه في الدنيا والأخرة، وما أَخْرُونَ إلى الاقتصار على رؤيته في الدار الآخرة فحسب^(١٧)، على حين رفض الطرفُ الثالثُ القول برؤيته لا في الدنيا ولا في الآخرة^(١٨)؛ وعللوا ذلك من باب أنَّ هذا الأمر لا يسري على الله تعالى بحكم الاستناد إلى منطوق قرينة العقل والرکون إلى الإيمان بما وثقته مضامين النصوص القرآنية الواردة في التعبير المقدس الدالة على أنَّ الله تعالى تستحيل رؤيته؛ لأنَّ القول بالرؤبة يُحتمِّ علينا القول بالوجود العيني وهذا الصنف من الوجود يقتضي التحريم والتحريم يفضي إلى الحدّ وهذا مستحيلٌ على الذات المطلقة قطعاً. بيد أنَّ المُصرِّين 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 ﷺ على رؤية الله وهي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ذَنَا فَتَدَلَّ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَثُمَارُهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾^(١٩) إذ يُعوّلون على الآية الأخيرة في استدلالهم على إمكانية رؤية الله تعالى باعتباره قابلاً للرؤبة، ودليلهم على ذلك أنَّ

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

الرسول ﷺ قد رأه بناءً على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَّلَةً أُخْرَى﴾ فالضمير الهاء في قوله (رأه) عائدٌ على الذات الإلهية مطلقاً؛ إذ (ذهب جماعة إلى أنه رأه بعينه)^(٢٠)؛ أي: إنَّ الرسول الأكرم ﷺ قد رأى الله تعالى بعينه.

نقول: إنَّ جريان الرؤية على الله تعالى محاالة على البشرية؛ لأنَّ الله تعالى أعظم من أن تخيط به عينُ إنسانٍ، حتى وإنْ علا مقامُه وارتفع شأنُه عنده سبحانه، والظاهر أنَّ المرجع الذي دفع القائلين بأنَّ الضمير (الهاء) في قوله (رأه) عائدٌ إلى الله تعالى هو أنَّهم نظروا إلى الآيات الكرييمات؛ فوجدوا أنَّ سياق الحديث السابق على هذه الآية مُسلط فيه الحديث على الله تعالى وهو قوله سبحانه ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أُوحِيَ * مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ إذ المعنى عندهم ((فأوحى الله إلى عبده محمد))^(٢١)، وأنَّ الرسول ﷺ قد رأى الله تعالى في قوله ﴿مَا رَأَى﴾ فالمراد ما كذب الفؤاد الذي رأه ((أي ما كذب فؤاد محمد ﷺ الذي رأى بعينه تلك الليلة بل صدقه وحققه))^(٢٢) وهي رؤيته لله تعالى عياناً أمامه، فالذي رأه الرسول ﷺ هو الله سبحانه وتعالى^(٢٣) ((ذلك أنَّ الله جعل بصره في فؤاده حتى رأه وحقق الله تعالى تلك الرؤية، وقال: إِنَّمَا كانت رؤية حقيقة ولم تكن كذباً))^(٢٤)؛ فلما كان السياق مُتحمّراً على الله تعالى استشفع القائلون برؤيه الله تعالى أنَّ دلالة قوله ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَّلَةً أُخْرَى﴾ تنصُّ على رؤيه الرسول ﷺ إلى الله تعالى مرةً أخرى؛ بلحاظ أنَّ (الهاء) في (رأه) مرجعها إلى الله تعالى، لأنَّ سياق الحديث في الآيات السابقة كلها تشير إليه سبحانه بلا نقاش.

نقول: إنَّ الآيات السابقات على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَّلَةً أُخْرَى﴾ ما كانت تنصُّ سياقها على الحديث عن الله تعالى، بل كان ينصُّ على الحديث عن

جبرائيل عليه السلام ولو ذهب القائلون بما قالوا في نظرهم إلى أبعد من نطاق الآيات المجاورة إلى هذه الآية لأدركوا حقيقة ذلك، إذ يقول سبحانه ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هُوَ
 * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى *
 عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّ * فَكَانَ
 قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَ
 فَتُمَارِوْنَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾^(٢٥)، فنلحظ
 أنَّ الحديث منذ مطلع السورة الكريمة مبنيٌ على أساس إثبات الوحي إلى
 الرسول محمد ﷺ وأنَّه مبعوثٌ من السماء، وموحي إليه بدلالة استعمال
 النفي المطلق من قيد الزمن بـ(ما) في قوله تعالى ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى
 * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ ذلك لأنَّ (ما) في كلا الموضعين مطلقة من قيد الزمن؛
 لأنَّ الرسول ما ضلَّ مطلقاً وما غوى البة ولم ينطق عن هوى في لحظة من
 لحظات حياته، ثُمَّ انتقل الحديث عن جبرائيل عليه السلام في قوله ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ
 يُوحَى * عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّ *
 فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ فليس ما ينطق به محمد ﷺ هو بل ((الذي
 ينطق به إِلَّا وَحْيٌ من الله يوحيه إليه))^(٢٦) جبرائيل من الله تعالى، ودلالة ذلك
 قوله تعالى: ﴿عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ فليس المراد من شديد القوى الذي علِم
 الرسول ﷺ سوى جبرائيل عليه السلام؛ إذ المعنى: (أنَّه علِمَهُ جبريل الذي هو
 شديد قوته؛ هكذا قال أكثر المفسِّرين إنَّ المراد جبريل)^(٢٧).

ثُمَّ تسلسل الحديث عن جبرائيل إلى النهاية بوصفه ذا مِرَّةٍ إذ المراد من
 ذي مِرَّةٍ أي: قوة وشدة في خلقه يعني جبريل، قال ابن عباس: ذو مِرَّةٍ أي: ذو
 منظرٍ حسن^(٢٨) والاستواء عائد على جبرائيل أيضاً إذ جاء قوله: ﴿فَاسْتَوَى﴾

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

للعطف على عَلَمْه يعني جبريل: أي ارتفع وعاد إلى مكانه في السماء بعد أن عَلَمَ حَمْدَأَنْتَ اللَّهُ^(٢٩)، وهو المعنى أيضاً بقوله «وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعُلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنَ أَوْ أَدْفَنَ» فالمبتغى ((دنا جبريل بعد استواه بالأفق الأعلى، أي: قرب من الأرض فتدلى فنزل على النبي ﷺ بالوحى.... فكان مقدار ما بين جبريل و محمد ﷺ))^(٣٠); وبهذا يكون قوله تعالى: «فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» أي: فأوحى جبريل إلى محمد ﷺ ما أوحى، وفيه تفخيم للوحى الذي أوحى إليه والوحى: إلقاء الشيء بسرعة ومنه الوحا وهو السرعة والضمير في عبده يرجع إلى الله كما في قوله تعالى: «مَا تَرَكَ عَلَى ظَهِيرَةِ هَا مِنْ دَائِيَةٍ»^(٣١).

من هنا نصل إلى أن الرؤية في قوله تعالى: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» عائدة إلى جبرائيل عليه السلام لا إلى الله تعالى؛ لأن سياق الحديث كلّه مُسلط على جبرائيل عليه السلام؛ إذ رأه الرسول على صورته الحقيقية، ويبدو أن سند رؤية جبرائيل على صورته الحقيقية من الرسول هي الصفة التي قدمتها الآية السابقة في قوله تعالى «عَلَمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى» إذ وصفه بأنه ذو مرّة والمرّة كما صرّح ابن عباس المنظر الحسن وعلها تجمع ما بين القوة والحسن الرؤية له عليه السلام.

وبهذا نصل إلى القول: إن الرؤية في قوله تعالى «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَةً أُخْرَى» التي عول عليها القائلون برؤية الله تعالى لا تعود إلى الله تعالى؛ بل تعود على جبرائيل^(٣٢)، وإنّ الرسول قد رأه مرّة أخرى عند سدرة المتهى، يقول الشوكاني: ((قال جمهور المفسّرين: المعنى أنه رأى محمد ﷺ جبريل عليه السلام مرّة أخرى))^(٣٣)، فالمعنى أنه (صلوات الله عليه): ((رأى جبريل في صورته التي

خلق عليها نازلاً من السماء نزلة أخرى، وذلك أنه رأه في صورته مرتين مرّة في الأرض مرّة في السماء^(٣٤)، وما يسند ذلك هو تعاضد السياق الدلالي العام للأيات كلها فهي جمعاً تتحدث عن مسألة الوحي ومن يقوم بمهمة هذا الوحي وهو جبرائيل عليه السلام.

ولكن يبقى الأمر في نطاق الاجتهد في قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾ وتحديد دلالة الرؤية أهي عائدة إلى الله سبحانه وتعالى أم إلى جبرائيل عليه السلام؟ لأن السياق يمكن أن يوجه إلى كلا الأمرين، وبهذا لا يمكن حسم الدلالة القرائية لهذه الآية والقطع بأمر رؤية الرسول ﷺ الله تعالى إلا بالركون إلى ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا النطاق البصري؛ إذ أجاد الإمام بمنطقه النبدي للنجاجات التفسيرية التي قيلت في حيز هذه الآية الكريمة، ومن ثم قدم البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السماء من مدلول (الرؤبة) في هذا النص الكريم، وذلك في محاورته الاحتجاجية مع أبي قرة؛ إذ يروى بأنه: ((قال أبو قرة إنما رويانا أن الله قسم الرؤبة والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤبة فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثيله شيء أليس محمد قال بلى قال كيف يحيي رجل إلى الخلق جميرا فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثيله شيء ثم يقول أنا رأيته يعني وأحاطت به علماً وهو على صورة البشر أما تستحقون ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجده آخر قال أبو قرة فإنه يقول - ولقد رأه نزلة أخرى فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

يُدْلِلُ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى يَقُولُ مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِهَا رَأَى فَقَالَ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى فَآيَاتُ اللهَ غَيْرُ اللهِ وَقَدْ قَالَ اللهُ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا فَإِذَا رَأَتِهِ الْأَبْصَارُ فَقَدْ أَحَاطَتْ بِهِ الْعِلْمَ وَوَقَعَتِ الْمُعْرِفَةُ فَقَالَ أَبُو قُرَّةَ فَتَكَذَّبُ بِالرِّوَايَاتِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِذَا كَانَتِ الرِّوَايَاتُ مُخَالِفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَبْتُهُا وَمَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُحَاطِبُ بِهِ عِلْمًا وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)٣٥(.

عند التأمل في نص الإمام نجد قد وظف منهجه تفسير القرآن بالقرآن لاستنتاج الدلالة المطلوبة وتحديد الرواية التي رأها الرسول الكريم ﷺ من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾ وذلك في قوله علیه السلام : ((إِنَّ بَعْدَ هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدْلِلُ عَلَى مَا رَأَى حَيْثُ قَالَ : (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) ، يَقُولُ : مَا كَذَبَ فُؤَادُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا رَأَتْ عَيْنَاهُ ثُمَّ أَخْبَرَ بِهَا رَأَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ : (لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى)))، فكشف الإمام علیه السلام أنَّ الذي رأه الرسول هو ليس الله؛ بل الذي رأه آية من آيات ربِّه وهي رؤيته لجبرائيل على صورته الحقيقة فهو آية من آيات الله الكبرى؛ وذلك لعظمة خلقه وروعة صورته؛ إذ لم يره أحدٌ قبل النبي الأكرم مطلقاً، ولكن لما رغبَ النبيُّ في رؤيته أراه اللهُ سبحانه جبرائيل إكراماً له، فكانت رؤيته إياه آية من آيات ربِّه الكبرى أي: دليلاً عظيماً من أدلة ربِّه الكبرى على عظمة خلقه على روعة ما يخلق من جهة، ويمكن من جهة أخرى أن نعد لفظة (من) من قوله تعالى ﴿رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ دالة على جبرائيل نفسه ف تكون (من) جنسية لتدل على أنَّ جبرائيل من حيث هو آية من جنس آيات الله الكبرى.

وفي كلتا الحالين؛ فإنَّ الرواية لا تعدو جبرائيل سواء أكان هو آية رائعة

من الخلق بحد ذاته تأسيساً على جمالية خلقه وروعة منظره وحسن تصويره من الله تعالى فيكون بذلك آية من آيات الإبداع الإلهي في حسن الخلق وإبداع النشأة، أم إنَّه عليه يعد آية بحكم أنَّ خلقه دليلٌ على وجود الله تعالى باعتبار الله تعالى هو خالقه الأوحد ولا خالق إلَّا هو سبحانه، والمخلوق يستلزم وجود الخالق بالحتمية لا محالة، بهذا يكون وجود جبرائيل (تشخيصاً) مخلوقاً دليلاً على وجود الله ذاتاً إلهية خالقة.

غير أنَّ الإمام عليه لم يكتفي بتوظيفه منهج تفسير القرآن بالقرآن للكشف عن اتجاه رؤية الرسول عليه وتحديد ما رأه تشخيصاً وبأنَّه لم يرَ الله تعالى البُتْة؛ بل اجتاز هذا الأمر إلى الاستدلال بجملة من النصوص القرآنية على أنَّ الله تعالى لا يمكن رؤيته البُتْة لا من الرسول ولا من غيره، ولأهمية البُتْتَ بهذا المنطق الفكري، وقدم الإمام عليه الاستدلال بهذه النصوص على استدلاله لامتناع القول برؤيته سبحانه في الآية التي استدل بها أبو قرة؛ وذلك لأهمية إثبات حظر الرؤية على الله ابتداءً قبل الخوض في مناقشة ما استند إليه أبو قرة؛ ذلك بأنَّ الإمام قد أَسَسَ بتقديمه الاستدلال بالنصوص القرآنية منطلاقاً عقائدياً ثابتاً ينصلُ على أنَّ استحالة القول برؤيته سبحانه من أيِّ أحدٍ مطلقاً، وذلك في قوله عليه: (فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم: أَنَّه جاء من عند الله، وأَنَّه يدعوهم إلى الله بأمر الله، ويقول: إِنَّه لا تدركه الأَبْصَار، ولا يحيطون به علماً، وليس كمثله شيء، ثُمَّ يقول: أنا رأيته بعيني، وأحاطت به علماً، وهو على صورة البشر، أما تستحيون).

وعند النظر في مقوله الإمام عليه نستشف بأنَّه استشهد بثلاثة نصوص قرآنية لإثبات ما يسعى إليه؛ وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

الأَبْصَارَ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَيْرُ^(٣٦) وقوله أيضاً: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^(٣٧) وقوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^(٣٨)».

وإذا ما حاولنا مقاربة قراءة هذه النصوص المستشهد بها من الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ^(٣٩) لإثبات مستند ما أنتجه الإمام من منطلق عقائدي قناعة؛ فإنه يمكن القول: فإنَّ القارئ لقوله تعالى «لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَيْرُ^(٤٠)» يخطر في باله تبادرأً أنَّ دلالة (الأَبْصَار) فيها منصبَة على معنى البصر (الحسنة المعروفة)، فيكون المعنى أنَّ الله تعالى لا يمكن لآية عين أنْ تبصره وتراه لأنَّه لا يُجْدُ ولا يُشَخَّصُ عياناً من أيِّ إنسانٍ منها بلغت درجة ومهما علا شأنه عنده سبحانه على حين أنَّ قراءتنا إلى ما أوردَه الكُلَّيني عن الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ في نطاق تفسيره لهذه الآية تقودنا إلى أنَّ هذه الدلالة التبادرية ليست هي الدلالة المطلوبة البتة؛ بل أنَّ الأمر أبعد من ذلك، وأنَّ الدلالة المرادَة أقصى من أنْ نتصوّرها، إذ نقل الكُلَّيني عن مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي تَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ في قوله «لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» قال ((إِحْاطَةُ الْوَهْمِ أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ)) «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ» لَيْسَ يَعْنِي بَصَرَ الْعُيُونِ «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفِسِهِ» لَيْسَ يَعْنِي مِنَ الْبَصَرِ بِعِينِهِ «وَمَنْ عَيَ فَعَلَيْهَا» لَيْسَ يَعْنِي عَمَى الْعُيُونِ إِنَّمَا عَنِ إِحْاطَةِ الْوَهْمِ كَمَا يُقَالُ: فُلَانُ بَصِيرٌ بِالشَّغْرِ وَفُلَانُ بَصِيرٌ بِالْفِقْهِ وَفُلَانُ بَصِيرٌ بِالدَّرَاهِمِ وَفُلَانُ بَصِيرٌ بِالثِّيَابِ اللَّهُ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُرَى بِالْعَيْنِ»^(٤١) فالإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ كشف في هذا النص - من خلال توظيفه المنهج العقلي في التفسير - أنَّ المراد بدلالة الأَبْصَار ليس البصر العيني الحسي؛ بل المبتغي هو البصر الذهني وهذا جليٌّ من استدلاله بالنصوص الثلاثة من آية الأنعام،

فجميع ما أورده الإمام عليه السلام من استشهاد يدل على أن المراد من لفظة (الأبصار) هو البصر الذهني؛ فالبصيرة كما يرى المفسرون (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 دلالة؛ لأنَّها تحجلي لها الحق وتبصرها به))^(٤٢) وهذا دليل عليها الإمام عليه السلام بقوله: (إحاطة الوهم) لأنَّ البصيرة تكون في القلب؛ والمقصود بالقلب في خطاب المفسرين هو (العقل)؛ لأنَّ القلب لا يتصور الأشياء، وإنَّما الذي يدركُها ويتصوّرُها العقلُ (الذهن البشري) ولما كان العقلُ هو موضع التفكير، والتَّصوُّر، والتوهم، والخيال عَبَرَ عنه سبحانه بالأبصار؛ لأنَّه يُضرِّ به من خلال التَّصوُّر، وعلى الرغم من أنَّ التَّصوُّر العقلي لا حدود له ولا حَدَّ؛ فإنَّه لا يمكنه بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يحيطَ بالله تعالى مهما بلغ واجتهد في تصوُّره وتوهّمه ومهما كانت درجة ذلك التَّصوُّر ومقدرة ذلك العقل المُصوَّر، 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 تُدرِّكُهُ الأَبْصَارُ); إذ ليس المراد بإيصال العيون، وإنَّما بإيصال العقول، فكأنَّ الإمام عليه السلام بهذا الاستدلال قد بين مكانة الله تعالى وعظمته وعلو شأنه عن الإدراك بأيِّ صورة من الصور فهو لم يُفْسِر النَّصَ بإيصال العيون كما يخاله الناس جميعاً، بل فسرَّها بإيصال العقول؛ ذلك لأنَّ الذي لا يستطيع أن يرى الله سبحانه بعينيه؛ فلربما يخطر في باله أنه قادرٌ على أن يراه في تصوره وعقله (تشخيصاً) أو قد يحسب بعض الناس أنَّ الله تعالى نفي بإيصاله بالعيون ولم ينفِ بإيصاله بالعقل.

النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

ومن ثمة فإنَّ مسألة تصوّره والنظر إليه في الخيال الذهني أمرٌ ممكِّن، وقد تكون إحدى تلك التصورات مُعبِّرة عنه فعلاً كما هو في الحقيقة الوجودية له، فمن أجل أن لا يحدث هذا الاضطراب الدلالي أو الاستدلالي بأسره عاد الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ خطوة إلى الوراء في تفسيره للفظة (الأبصار) وأسندها بدلالة آية أخرى فأقرَّ المتكلمي على أنَّ معناها هو (الإبصار الذهني)؛ ذلك بأنَّ نفي الإبصار الذهني أبلغ في إبعاد مراد رؤيته تعالى من نفي الإبصار العيني، لأنَّ العين ترى أشياء ومحسَّنات مُشخصة وظاهرة فحسب فهي محدودة ومحكومة بالوجود الخارجي على حين أنَّ البصيرة (العقل أو التَّصوُّر الذهني) بمقدراته أن يتصرَّف أشياء أكثر من التي تراها العين (الباصرة)، ومن ثمة يكون التصوُّر على الله تعالى جارياً عقلاً إذا ما حملنا لفظة (الأبصار) على العين الباصرة دون البصيرة العقلية الباطنة؛ وهذا قال الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذات الموضع «إِنَّ أَوْهَامَ الْقُلُوبِ أَكْبَرُ مِنْ أَبْصَارِ الْعَيْنِ فَهُوَ لَا تُذْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُذْرِكُ الْأَوْهَامَ»^(٤٣).

ومن الجميل في الأمر أنَّ لفظة (الأبصار) قد سبقت في النصِّ الذي فسرَه الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ على هيئة الجمع المُحلَّ بـ (الـ) فضلاً عن أنها واقعة في سياق نفي، ومن السائد في المنظور اللغوي والأصولي أنَّ الجمع المعرَّف يفيد دلالة العموم وأنَّ اللفظة إذا سبقت بعد نفي دلت على العموم أيضاً؛ فيمكن القول تأسيساً على هذا إنَّ هذه لفظة (الأبصار) في الآية تضم جميع أنواع الأبصار (البصري والذهني)؛ بيد أنَّ الإمام لما فسرَها بالبصر الذهني، وقد اكتفى بهذا واستغنى عن القول بالبصر العيني؛ لأنَّ هذا الأخير أبلغ وأجل لأداء الغرض من الأول؛ فالإبصار الذهني يرد بعد الإبصار العيني بالضرورة فما عجزت العين

عن إدراكيه أدركه العقل بالتصور فإذا انتفى التصور انتفى البصر العيني تباعاً وضرورة؛ لهذا أثبت الإمام عثيم دلالة الإبصار الذهني دون العيني فكانت هذه اللفتة من الإمام - أي: القول بدلالة الإبصار الذهني دون العيني - لها أثرها المضمون والتضوري (الاختزالي) لدى المتلقى بحبيبة أثير وأبلغ مما لو ذكر المعنين معاً.

نجد في مقابل ذلك في تتمة الآية أنَّ الله تعالى قادرٌ بمهارة عالية على أن يدرك الأ بصار جيئاً ويقصد بالأ بصار هنها (التصور الذهني) أيضاً - فسبحانه وتعالى كم هو عظيم - ذلك بأنَّ إدراك أوهام الناس وتصوراتهم أمرٌ خفي مستبطن لا يمكن أن يُعرَف البتة، بيد أنَّ الله تعالى قادرٌ على معرفته، وهذا دليلٌ قاطعٌ على خالقته للوجود؛ إذ لا يعرف الخلق إلَّا خالقها؛ ولما كانت عملية إدراك العقل لله سبحانه (تصوراً تشخيصياً) أمراً مستحيلاً، وكان إدراك ما في نفوس الناس وما تخليج به تصوراتهم العقلية أمراً عسيراً ومستصعباً عَبَرْ 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 ملائمة تماماً للدلالة العامة للأية؛ فالمعني لا يلحقن أحد البتة برؤيته سبحانه مهما تلهف وأسرع؛ لأنَّ الأمر فائت على الجميع، وكذا الحال لقوله (وهو يدرك الأ بصار) فالمعني إنَّ هذا اللحوق بالأ بصار أمرٌ صعب فائت على الجميع فهو من المستحيل بمكانٍ ما يدعو إلى أن يُعبَرْ 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 الأ بصار جيئاً في كل زمان وفي أيِّ مكانٍ

النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

كانت، وهذا يدل على مدى استطاعته وسيطرته سبحانه على مخلوقاته هذا من جهة.

أما من جهة أخرى فإنَّ الثابت بأنَّ الله تعالى حقيقة لا تدركه الأبصار ولا تبلغ كنهه كبار العقول وروائع التصورات والأوهام^(٤٤)، بهذا نجد الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَام قد أثبت بالتفسير العقلي الكاشف - وبما لا يقبل الشك والجدال - أنَّ الله تعالى لا يمكن لأيٍّ أحدٍ أن يدركه بعقله فضلاً عن مقدرته في أن ينظر إليه أو يحدُّه ببصره، وتأسيساً على هذا نجد أنَّ محصلة التفسير العقلي لآية منع (الأبصار) تنفي تماماً القول: إنَّ النبيَّ موسى عَلَيْهِ السَّلَام قد رأى الله تعالى تجسيداً أو أنَّ ثمة أحداً يُمْكِنُه رؤية الله تعالى في الدنيا أو في الآخرة البة.

أما قوله تعالى: «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^(٤٥)؛ فإنَّ الناظر فيه يمكن أن يستدل على أنَّ لفظة (علم) قد وردت نكرة في سياق نفي بـ(لا) وهذه الحيثية الكلامية تُعدُّ من أساليب الدلالة على العموم الاستغراقي؛ فالمراد لا يمكن لأيٍّ علمٍ منها بلغ من رُقىٍ نضجاً وتماهي سعة من أن يدرك الله تعالى البة على وجه العموم فلا نائل له، ولا مدرك له، ولا رائي له مطلقاً.

ومن الجميل أنَّ يستعمل النص هنا لفظة (علم) بدلاً من لفظة (عيناً) ذلك بأنَّه سبحانه لو قال (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِينَاً) لفهُم آنَّه تعالى لا يمكن رؤيته ولكن يمكن تخيله - كما هي حال الدلالة في منطوق مقالة الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَام - غير أنَّ وضع لفظة (علم) قد أذلت بمنطوق مضمونٍ أعمق تصوُّراً ذلك بأنَّ العلم الكامن في العقل البشري ليس له أن يدرك الله تعالى أو يتصرُّف به البة وهو أوسع من نطاق البصر وأعمق غوراً من حدود الرؤية

النظرية للإنسان؛ فقد يدرك بالعلم وسعة العقل والتخيل ما لا يدرك بالعين مطلقاً، وعلى الرغم من ثراء هذا العقل فهو لا يدرك الله تعالى؛ فالناس جميعاً (لا تحيط علومهم بذاته ولا بصفاته ولا بمعلوماته)^(٤٦) البَتَّة؛ فما بالك بالعين المحدودة البصر مسافة وسعة وإمكانية؛ من هنا يثبت بناء على استشهاد الإمام الرضا عليه عدم القول برأيته سبحانه البَتَّة.

أما الناظر لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٤٧) فيجد أنه سبحانه نفي عن نفسه المثلية؛ ولم ينفي المثلية فحسب؛ بل نفي أبعد من ذلك إذ نفي مثل المثل البَتَّة وبهذا لا يمكن رأيته البَتَّة مطلقاً لأنَّه ليس كمثله شيء يُرى حتى يمكن رأيته.

ومن الغريب أن نشهد أنَّ جماعاً 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 بزيادة في التعبير القرآني أمرٌ لا يمكن أن يقرره واقع الأداء الدلالي في النصوص القرآنية؛ إذ لكل حرف دلالةٌ التي بفقدانها تتضاد الدلالة العامة للأية، وتأسساً على هذا المدرك الاعتقادي نؤمن بأنَّ الكاف المذكورة في النص لها دلالتها التي لو لاها ما استقام المعنى العام للأية وعرف المراد بدقة؛ ذلك لأنَّ الكاف في الآية تفيد دلالة التشبيه؛ إذ النفي في قوله (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) لم يقع على المثل كما ظنَ ذلك بعض المفسرين من الذين يؤمنون بزيادة (الكاف) فهم يحسبون أنَّ المراد هو نفي المثل عن الله تعالى؛ على حين إنَّا لو قلنا بوجود الكاف على أنها تشبيهية لكان المعنى أعمق

النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

وأكثر تناسباً مع مقام الإلهيّة لله سبحانه إذ المراد (ليس مثل مثله شيء) فكان الخطاب رجع خطوة إلى الوراء في نفي المثلية عن الله تعالى فهو لم يقل (ليس مثله شيء) لينفي بذلك المثل عنه فحسب؛ بل قال: (ليس مثل مثله شيء)، فحقّ بكاف التشبيه نفي مثل المثل^(٤٩)، فـ((المائلة منفيّة عمن يكون مثله وعلى صفتة فكيف عن نفسه))^(٥٠)، فإذا كان مثل المثل لله غير موجود مطلقاً فما بالك بوجود المثل لله فهو غير موجود بتحصيل الحاصل، فـ((لو قدر الله تعالى مثل لم يكن لذلك المثل مثل)، لما تقرر في العقول أنَّ الله تعالى مُفرِّد بصفات لا يشاركه فيها غيره، ولو كان له مثل لتفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره)^(٥١) فجاءت الكاف - هنا - للدلالة على ((المبالغة في نفي المثل عنه؛ فإنه إذا نفي عمن يناسبه ويُسدّد مسده كان نفيه عنه أولى))^(٥٢).

وبهذا لا يمكن تحقق رؤيته مطلقاً، لأنَّ ليس مثله شيئاً؛ بل ليس مثل مثله شيئاً؛ فإذا كان المثل معذوماً، ومثل المثل معذوماً كان رؤية الأصل الذي لا نظير له محلاً عقلاً؛ ذلك لأنَّ إمكانية تصور المثل أو مثل المثل خيالاً غير ممكنة أي إنَّها حالة بالرؤى العقلية فيها بالك بإمكانية رؤية العين الباصرة (المحدودة) للأصل المنعدم المثل رؤية وتصوراً وخيالاً وعقلاً.

من القراءة التحليلية لنصوص استدلالات الإمام عثيمان نصل إلى نتيجة تأخذ بأيدينا إلى قناعة تامة تنصُّ على أنَّ الله سبحانه لا يمكن رؤيته لا على سبيل المنظور التصويري (الخيالي)، ولا على سبيل الحقيقة الوجودية (المائلة بالبصر العيني)؛ بل لا يمكن تصوُّر حتى المثل أو مثل المثل البة، فإذا كان نفي رؤية البعيد - التصوري - قائمة فإنَّ نفي رؤية الأصل محالة عقلاً ومحظورة منطقاً.

المحور الثالث: النقد التفسيري لإشكال الطعن بعدها سبحانه في مضاعفة حصة الذكر على الأنثى في الإرث

يحسبُ جمُّ من المُفَسِّرين أنَّ مسألة مضاعفة حصة الذكر في الإرث على الأنثى لدليلٍ حاسمٍ على أهميتها عند الله تعالى وتفضيله على الأنثى، وإنَّما لوقع التساوي بين الطرفين من دون مائزٍ في مضاعفة إحدى الحصتين على الأخرى، وللحظة هذا الاتجاه القائل بتفضيل الرجل على المرأة ماثلاً لدى علماء التفسير، وهم في معرض تفسير لقوله تعالى: **﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنْ نِسَاءٌ فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةٌ فَلَهَا النَّصْفُ وَلَا يَبُونُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾**^(٥٣)؛ إذ يقول البيضاوي: إنَّ ((تحصيص الذكر بالتنصيص على حظه لأنَّ القصد إلى بيان فضله والتبنيه على أنَّ التضعيف كافٍ للتفضيل فلا يحرمنَ بالكلية))^(٥٤).

وقد تسامل الألوسي مع البيضاوي في هذا التوجيه؛ إذ يرى الألوسي أنَّ المضاعفة في الإرث دليلٌ على تفضيل الذكر على الأنثى^(٥٥)، وبناءً على هذا المنطق التفضيلي رأى بعض المُفَسِّرين أنَّ في تقديم لفظة (الذكر) على (الأنثى) في الآية الكريمة دلالة على التكريم والتفضيل للرجل على المرأة؛ يقول النَّسْفي: ((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 المُفَسِّرين في بيانه دلالة فضل الذكر على الأنثى في قوله تعالى **﴿لِلَّذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾** إذ يقول معللاً ومتسائلًا عن داعي تقديم لفظ الذكر على الأنثى في الآية الكريمة: (فإن قلت: هلا قيل: للأنثيين مثل حظ الذكر أو للأنثى نصف حظ الذكر؛ قلت: ليبدأ بيان حظ

النقد التفسيري في حِلِّ الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

الذكر لفضله كما ضوعف حظه لذلك؛ ولأنَّ قوله: «لِلذَّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَتَيْتَيْنِ» قصد إلى بيان فضل الذكر؛ وقولك: (للأتين مثل حظ الذكر) قصد إلى بيان نقص الأنثى وما كان قصداً إلى بيان فضله كان أدلة على فضله من القصد إلى بيان نقص غيره عنه^(٥٧)؛ بهذا نجد أنَّ جملة من المفسرين قد وقع بينهم التوافق على أنَّ مضاعفة حصة الذكر دليل على فضله وجود النقص في الأنثى؛ بل تمادوا في ذلك إلى القول بأنَّ تقديم الذكر أصلَّة في الآية الكريمة كان بداعٍ لأفضلية الرجل على المرأة على وجه الإطلاق.

نقول: إنَّ في هذا المنطق التفسيري نظراً؛ ذلك لأنَّ فيه كثيراً من التجني على حقِّ المرأة ومكانتها، ويبدو أنَّ هذه النظرة مؤسسة على منطق ذكوري مجتمعي ينصُّ على أهمية الرجل وعلى قيمته وضآلَّة المرأة ودنو قيمتها في الحياة؛ إذ هو منطق يُعاملُ المرأة على أنها شيء ثانوي القيمة؛ فهي مُهانة قليلة القدر؛ بل إنَّها تُعاملُ في أغلب الأحيان على أنها جارية أو جدت من أجل الخدمة، لا زوجة فرض الله تعالى رعايتها وحفظ حقوقها التفصية والبدنية والماليَّة، حتى لأنَّها تُحرَم من حقها في الميراث لا شيء، وإنَّها بسبب أنوثتها ولو كانت رجلاً لاختطف الأمر، فكأنَّ الرجولة هبة سماوية يقتضي بموجبها تفضيل الرجل وترجيحه على المرأة في كلِّ شيء حتى في الحق الموجب لها؛ إذ يجب عليها التنازل عنه ويحق للرجل الاستيلاء عليه، ويبدو أنَّ هذه النظرة الجاهليَّة بقيت مُستَحْكِمةً على المجتمع العربي ردحاً من الزمن حتى بعد نزول خطاب السماء إلى الناس؛ بل لا نغالي أو يحمل قولنا على سبيل المبالغة أو الجنوح عن جادة الصواب إذا قلنا بابها ما زالت مُستَحْكِمةً على المجتمع العربي عامة؛ إذ يعامل الرجال نساءهم على أنَّهنَّ درجة ثانيةٌ من البشرية فلا

❖ الدكتور سيد واد عبد الرازق الجنابي

يحق لها الاحترام ولا يجري عليها قانون الحقوق ولا تُفَكَّر أبداً بأن يؤخذ رأيها في شيء؛ بل يجب أن تؤدي كل ما عليها من دون أن تتفوه بكلمة فليس لها أن تتذمّر من سلوك يفرض عليها أو تطالب بإقصاء واجب يُنْاط بها وهي: منه بمنأى عن المسؤولية في حقيقة الأمر.

وتأسياً عليه نقول: إن هذا الاتجاه التفسيري والتعليق الدلالي لضاغطة حصة الذكر على الأنثى غير مقبول البتة؛ لأنّه سينصرف إلى القول بالطعن بمنحي عقائدي ثابت لا يمكن تجاوزه مطلقاً وهو عدالة الله سبحانه وتعالى؛ لأن القول بأن الله تعالى يُفَضِّل الذكر على الأنثى في الإرث وكلّاهم أبناء المتوفى على حد سواء ويرجعه إليه نسباً في الصفة ذاتها يُعد من الظلم بمكان من التجني على حق الأنثى دون حق الذكر، فإذا كان الله تعالى قد طالبها معاً بالإيمان المضامين العقائدية في كتابه وكلّفها معاً على حد سواء بالتكاليف الشرعية - باستثناء ما بعض التكاليف التي تتعلق بخصوصية المرأة تحديداً - وفرض عليها الجزاء والعقوبة إذا ما اقترفا ذنبًا أو تجاوزاً حدّاً شرعاً من حدوده، فكيف الحال هذه يحرم الأنثى من تمام حقوقها في الإرث، فيرجعه إلى النصف تفضيلاً للذكر عليها حاشا لله سبحانه من ذلك البتة؛ من هنا لا يمكن الانسياق وراء ما رأجحه بعض المفسّرين مطلقاً.

وإذا عاودنا النظر في قوله تعالى «يُوصِّيُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» نجد أن هناك وجوداً مماثلاً لمقابل التساوي بين الرجل والمرأة؛ ذلك بأننا إذا ما أجرينا عامل التأمل في النص؛ فإنّا سنقف فيه على أن الآية الكريمة تثبت فعلاً أن حظ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى من الميراث في الوقت الذي كانا كلاهما فيه متساوين في المرتبة بالنسبة إلى المتوفى وهي

النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

(النسب) إليه فكلاهما ولداه، غير أنَّ هذا لا يعني بالضرورة أفضليَّة الذكر على الأنثى.

ولعلَّ فيها نُقل عن الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ من مرويَّة تفسيرية في هذه الآية الكريمة ما يدفع شبهة الأفضليَّة ويعيد التساوي الرُّتبي ما بين الذكر والأنثى إلى نصابه؛ إذ قال: (إِنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا جَهَادٌ وَلَا نَفْقَةٌ وَلَا مَعْلَقَةٌ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ؛ فَلَذِكَ جَعَلَ لِلْمَرْأَةِ سَهْلًا وَلِلرَّجُلِ سَهْلَيْنِ) ^(٥٨)؛ لأنَّ منافذ إنفاقاته أكثر وإنَّ ما يتحمَّله من الصعاب والتبعات في الحياة أُعسر، على حين أنَّ المرأة لا شأن لها بما يفرض على الرجال في الجوانب التي ذكرها الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ، أمَّا الإمام الرضا عَلَيْهِ الْكَلَمُ فله في هذا الشأن رواية إيضاحية يمكن أن تكون ردِيفًا لمقوله الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ وهي في الوقت ذاته تُعدُّ ردًّا على من يرى رجاحة مكانة الرجل على المرأة عند الله تعالى؛ إذ قال: (إِنَّمَا يُرْجَعُ عِيَالًا عَلَيْهِمْ) ^(٥٩)، أي: أنَّ الرجل الذي يأخذ حصتين سوف ينفق من سهمه على زوجته وبناته (عياله) فيكون بذلك مؤدِّيًّا لما أخذه من زيادة في إرثه إلى النساء أيضًا فكأنَّ حِصَتَهُنَّ محفوظة بهذه الحيثية.

ويثبت من قول الإمامين عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وتعليقهما لسرَّ الزيادة في حصة الرجل ضعفَ اتجاه من يرى من المفسِّرين 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 العلة في تقديم الذكر على الأنثى في هذه الآية؟

نقول: إنَّ هناك ثلاثة موارد لذلك التقديم في الآية، هي:

أولاً: إنَّ (اللام) في قوله (للذكر) استحقاقية ولما كان الذكر يأخذ ضعف حقَّ الأنثى كان تقديمها أولى.

ثانياً: إنَّ الذكور غالباً ما يقومون بعملية توزيع التركة؛ لذا قدَّم سبحانه ذكرهم لتوجيههم إلى تحمل مسؤولية التوزيع والقسمة ابتداءً وزيادةً في اطمئنانهم على أنَّ حقوقهم محفوظة ومُصانة ثانية^{٦١٢}.

ثالثاً: أفاد من التقديم الإشارة إلى أنَّ الحديث هنا يتوجه إلى تأكيد حق الأنثى أكثر من الرجل؛ إذ جعل حقها هو المقيس عليه فكانَ حقها مقدَّم على حق الرجل؛ الأمر الذي دعا إلى أن يُقاس حق الرجل عليها فهذا تأكيد على حق المرأة، وأنَّه هو المقدَّم على غيره، فهذا شبيه بقولك: (لزيد مثل حق عمرو) فكنت بهذا قد جعلت حق زيد مقيساً على حق عمرو، فكانَ عمراً قد أخذ حقه وانتهى الأمر، ثمَّ جاء زيد فأردت أن تبيَّن له مقدار حقه فقلت له ذلك؛ حتى يرى مقدار الذي أخذه (عمرو) فأخذ ضعفه، وكذا الحال لحصة المرأة فقد جعلها الله تعالى أصلاً يُقاس عليه حظَ الرجل؛ ليعلم بذلك أنَّ حقها أوجب بالأداء قبل حقه ابتداءً.

وَمَا يُعزِّز القول بأهميَّة القيمة الاجتماعيَّة للمرأة وضرورة احترامها والتعامل معها على أساس إنساني أنَّ الله تعالى بعد إقراره قاعدة (للذكر مثل حظ الأنثيين) ابتدأ بالحديث عن قسمة الإرث للنساء أصلَّة دون الرجال إذ قال ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْتَنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النَّصْفُ﴾ فهنا الحديث عن وجود نساء فحسب أي: أنَّ هناك بنات لدى المتوفى ولا يوجد معهنَّ أخ ذكر، فإذا كُنَّ فوق اثنين فهنَّ مشتركات في الثلثين، أما إذا كانت واحدة فقط، فلها نصف ما ترك، ومن الجميل أنَّ يلتفت الإمام عَلَيْهِ فِي هذا الموضع ليرؤسَ إلى حكم شرعي غاية في الأهميَّة وذلك في قوله عَلَيْهِ فِي: «إِنَّ تَرَكَ ابْنَةً وَلَمْ يَتَرَكْ زَوْجًا وَلَا أَبْوَيْنِ فَالْمَالُ كُلُّهُ لِلابْنَةِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ

النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

لِلْوَلَدِ»^(٦٢) فقد نبه الإمام عثيمين إلى أنَّ البنت إذا كانت واحدة، فإنَّها تأخذ النصف في حال وجود زوج وأبوبين، وذلك بدليل قوله تعالى «وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النَّصْفُ وَلَا يَبُونُهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ» أَمَّا في حال عدم وجود زوج ولا أبوين فإنَّ التركة - والحال هذه - ستعود كلها للبنت الواحدة وعلل الإمام عثيمين هذه القسمة بقوله: «لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» فقوله (للولد) تدل دلالة حاسمة وغير قابلة للشك على أنَّ البنت متساوية تماماً للذكر فهما على مستوى واحد من القيمة والقدر والأحقية في مال الوالدين، وما يسند دلالة التساوي بينهما أنَّ المتوفى لو ترك من بعده ولداً ذكراً فإنَّ المال سيعود كله إليه؛ وذلك لسبب نفسه الذي بينه الإمام عثيمين وهو «لأنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْمَالَ لِلْوَلَدِ» وفي هذا إيضاحٌ جليٌّ وبيانٌ قاطعٌ للأمر^(٦٣).

بهذا تثبت عدالة الله تعالى، وإنَّه لم يبخس الأنثى حقاً مطلقاً، وإنَّها وضع لكلٍّ حصةٌ على وفق احتياجه وحاجته في الحياة، وفي هذا جانبٌ عظيم من الحكمة وجانبٌ أعظمٌ من عدالته سبحانه من أنَّه يعطي لكلٍّ ذي حقٍّ حقَّه، ولكلٍّ ذي حاجةٍ حاجته على أساس المقدار الذي يحتاجه، يقول سبحانه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ وَمَا تُنَزَّلُهُ إِلَّا يَقَدِّرُ مَعْلُومٌ»^(٦٤) وقال في موضع آخر ما نصُّه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ»^(٦٥)؛ فسبحان الله تعالى عما يصفون.

الخاتمة

من التنقيب ومعاودة النظر في المرويات البينية للأئمة عثيمين وقراءتها بتأني ورويَّة لاستجلاء الاتجاهات البينية لقراءة النص القرآني دلاليًّا في نطاق المنحى العقائدي تحديداً، اتضحت لدى الباحث مجموعة من التاجات العلمية التي يمكن أن يُلخصها ثمرات على النحو الآتي:

١. وجد الباحث أنَّ الأئمَّةَ كُلُّهم كانوا يعمدون في مسار نقدِّهم التفسيري إلى حيَّةٍ غايةٍ في الحسْم المنطقِي لاستظهار الدلالة العقائديَّة الأصح على وجه الإطلاق للأيَّة موضع الخلاف؛ وما تلك الحيَّة إلَّا حيَّة تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ نقف في غير موضعٍ من مروياتهم على توظيفهم هذا المنهج التفسيري لإثبات المضمون العقائدي الأجلِي ابْتِغَاءً؛ والظاهر أنَّ هذا المنطلق البياني لقراءة الدلالة القرآنية يعُدُّ الأمثل من حيث صحة التساج المعنوي المستَخْرَج به والأصدق من حيث تمامية الدلالة المستَبْنَطة من النص القرآني؛ والأظهر أنَّ الأئمَّةَ كُلُّهم قد أدركوا بذلك سلفاً انطلاقاً من أنَّ متكلِّم النص هو الأعرف على وجه القطعية بمرادات النص نفسه، فإذا ما أبْهَم دلالة في موضع وكشف عنها في موضع آخر، فإنَّ نتاج هذا الكشف هو الأولى بالإتباع مطلقاً؛ لأنَّ المتكلِّم نفسه - وهو الله سبحانه - هو من فَسَّرَ هذا المبهِّم بنفسه؛ من هنا كانت الحيَّة المُتَبَعة من الأئمَّة هي الأكثر قناعة في ترسِّيخ دلالة النص، والأوَّل منطقاً في إيهان المتلقِّي بأنَّ هذا المعنى هو المراد فعلاً دون غيره البتة.

٢. اتضَّح لدى الباحث أنَّ النبي يُونس عليه السلام لم يكن شاكاً مطلقاً في قدرة الله تعالى عليه؛ وإنَّ خروجه لم يقع تجاوزاً على السلطة الإلهيَّة البتة؛ وأنَّ ما دعا المفسِّرين إلى القول بشكِّ النبي يُونس عليه السلام هو إحالتهم لل فعل (تقدِّر عليه) إلى نطاق المقدرة والتَّمَكُّن؛ على حين أنَّ المبتغي منه دلالة هو التضييق عليه في الرزق، ذلك بأنَّ الإمام الرضا عليه السلام هو من أثبت ذلك واستدلَّ عليه بنصٍّ قرآنِي آخر كانت فيه دلالة (يقدر) منصرفة إلى معنى التضييق في الرزق؛ ففهم بهذا أنَّ الإمام كان يُعوَّلُ على القرائن المستكشِفة خارج سياق النص

النقد التفسيري في حِلِّ الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

المُتَحَدثُ عن النبِيِّ يُونس عليه السلام؛ إذ وظَّفَ قرينةً خارجيةً من خضم السياقات القرآنية لإثبات صحة الدلالة المراده للفعل (يقدر)، وهذا يدلُّ على وحدة المِنَاطِ بين السياقين وتوحُّد الدلالة بين اللفظتين واتفاق حِيثَة استعمالهما، فالنصَّ القرآني كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشَهُدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»^(٦٦).

٣. وجد الباحث أنَّ الأئمَّةَ عليهما السلام قد اثبتوا بمروياتهم الناقدة للقول بإمكانية رؤية الله تعالى بأنَّ الرسول الأعظم عليه السلام تعالى تعلَّمَ تعلُّمَ البتة، إذ أجاد الإمام الرضا عليه السلام بمنطلقه النقيدي للتاجات التفسيرية التي قيلت في حيز إمكانية رؤيته تعالى، وأثبت عدم صحة وقوع الرؤية على الله سبحانه؛ بل كانت رؤية الرسول الأكرم مُنصبةً على جبرائيل عليه السلام، وقد استدلَّ الإمام على ذلك بمنهج القرآنية النصيَّة على منحدين:

الأول: اتبَعَ فيه منهج القرائن الخارجية أي استدلَّ بجملة من النصوص القرآنية الضاربة للقول برؤية الله تعالى من خارج نطاق الآية المستدلَّ بها على رؤيته سبحانه وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾.

الثاني: اتبَعَ فيه منهج الاستدلال القرآني من سياقات الآيات المحيطة بالأية موضع الخلاف من السورة نفسها، فانتهى إلى أنَّ الذي رأَهُ الرسول الكريم هو جبرائيل عليه السلام وليس الله تعالى؛ وبهذا قدم الإمام عليه السلام البديل الدلالي الأصح والأوفق تماماً لما تريده السهام من مدلول (الرؤبة) في هذا النصَّ الكريم، فحسم الموقف التفسيري بهذا الشأن مطلقاً.

٤. اكتُشفَ الباحث من قراءته التأملية لنطق النقد التفسيري في مرويات الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام مضاعفة حصة الذكر على الأنثى ليست مداعاة

إلى تفضيل الرجل على المرأة؛ ومن ثمة فليس ثمة داعٍ إلى اتهام الذات الإلهية بعدم المساواة البتة - حاشا الله سبحانه - بل إنَّ المضاعفة مردُها الحاجة الاقتصادية المنوطة بالذكر دون الأنثى؛ فبناءً على حكمته سبحانه وتأسيساً على منطق عدالته قَسَمَ لكلَّ ذي حقٍّ حقه على أساس مطلب الانفاقي ومقدار تكاليفه المادية، فالرجل مُكلَّف بالإإنفاق شرعاً؛ على حين أنَّ المرأة خلوٌ من هذا التكليف، ولذا تكون المضاعفة واجبةً عقلاً ومنطقاً وحكماً.

٥. من الممارسة الإجرائية لتوظيف مرويات الأئمة عليهم السلام لحل الإشكال العقائدي في نطاق الميدان التفسيري للنصوص القرآنية؛ أتضح لدى الباحث بأنَّ الأداء العملي للنقد التفسيري الذي مارسه الأئمة عليهم السلام يمكن أن يُنظر إليه على أنَّه منهج تفسيري له مجموعة من الضوابط التقنية ويعتمد جملة من المنظومات القواعدية التي يجب أن تُتبع ليصلَ بها قارئ النص إلى نقد المعنى والمبني التفسيري المخطوء للأية في وقتٍ معاً؛ ومن جنس منظومة تلك الضوابط التي يمكن أن تستشفَّها من تلك المرويات هي حبَّية تفسير القرآن بالقرآن، وتوظيف الإشارات والقرائن الداخلية لسياق الآية والسياق المحيط بها من السورة ذاتها، واتباع استقراء سياقات النصوص القرآنية التي وردت فيها المفردة موضع التباهي الفهمي لدلالتها، وتوظيف الواقع الاجتماعي ومنطق العقل العملي في استظهار المطلب الدلالي محل التأمل، كما هي الحال مع مسألة مضاعفة حصة الذكر.

من هنا نستدلَّ على أنَّ الأئمة عليهم السلام حينما كانوا يتوجون دلالة قطعية للنص لم تكن تلك الدلالة مطلقاً متزرعة من رؤية شخصية كحال بعض المفسِّرين؛ بل كانت منبثقة من رؤية اجتهادية قائمة على أساس منظومة قواعدية اقناعية

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

راسخة تأخذ يد المتألق إلى الإقرار بصحّة ما يقوله الإمام عليه السلام وما يدلّي به استدلاً؛ ذلك بأنّ المحنى العقائدي لقراءة النص القرآني يُعدُّ من أكثر المخاصمات التفسيرية تعقيداً وحساسية إلى الحدّ الذي يُدخل صاحبه - المفسّر - في حيزِ الزلل أحياناً، ما لم يحکم ضابطه التفسيرية ومبناه البياني بصورة متقنة فقد يجرّه الشطط بعيداً عن المراد، وقد يجتاز به الخطأ شوطاً فيأخذ به إلى منأى دلائل غير محمود العاقبة من دون أنْ يعي ذلك أو يستبينه؛ لذا كانت مرويات الأئمة عليهم السلام قائمة على أساس قواعدي قويٍّ؛ فعُدَّت بذلك عبارة عن إشارات إيضاحية إلى منطقة الصواب؛ بل إرشادات بيانية تُجنبُ المفسّر الوقوع فيها لا يُحمد عقباه، فيدخل مدخل ما لا يُدرك عاقبته البتة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الالوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠ هـ): روح المعاني، تحقيق: محمد السيد الجليلي، مطبعة دار احياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- البحراوي: السيد هاشم الحسيني: (ت ١١٠٧ هـ): البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة - طهران، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل، د.مط.د.ت.
- البيضاوي: تفسير البيضاوي، مطبعة دار الفكر - بيروت، د.ت.
- الشعالي: عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ١٦١ هـ): تفسير الشعالي المسمى بـ (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط ١، ١٤٠٢ هـ.
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، مطبعة المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٣، ١٤٠٤ هـ.
- الرازى: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ): التفسير الكبير، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ هـ.
- الرازى: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (٦٦٦ هـ): مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط ١، ١٤١٥ - ١٤١٥ هـ.



النقد التفسيري في حل الإشكاليات العقائدية من منظور الأئمة ◇

- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ): الكشاف عن حقائق التنزيل، ضبطه وصححه: عبد الرزاق المهدى، مطبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢٠٠١ هـ - ١٤٢١ هـ .
- أبو السعود: محمد بن محمد العمادى: ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، المشهور 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 عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين، بحث منشور في وقائع المؤتمر الدولي (مراجعة الفكر الإسلامي في تراث الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِين)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١ / كانون الأول / ٢٠٠٩ م.
 - مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق، كتاب قيد الطبع.
- منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكليني (بحث مرشح) للمؤتمر العلمي لتكريم ثقة الله الكليني الم Zumع انعقاده في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة / نيسان / ٢٠٠٩ م.
- شبر: السيد عبد الله (ت ١٢٤٢ هـ): الجوهر الثمين، مطبعة الكويت - مكتبة الألفين، ط ١، ١٤٠٧ هـ .
- الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ): امالي المرتضى، تحقيق: محمد بدر الدين النعسانى الخلبي، مطبعة مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى - قم المقدسة، ط ١، ١٣٢٥ هـ - ١٩٧٠ م.

❖ الدكتور سيد واد عبد الزهرة الجنابي

- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ): فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدرایة من علم التفسير، د.مط.
- الصدوق (ت ٣٨١ هـ): عيون اخبار الرضا، د.مط.د.ت.
- من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكابر غفارى، جامعة المدرسین، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- الصناعانی: عبد الرزاق بن همام: تفسیر القرآن، المعروف بـ (تفسير الصناعانی)، تحقيق: د. مصطفی مسلم محمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- الطباطبائی: السيد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ): المیزان، مطبعة طهران - دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٩٧ هـ.
- الطبری: امین الدین أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ): مجمع البيان، مطبعة دار احیاء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٧٩ هـ.
- الطبری: أبو جعفر محمد بن جریر (ت ٣١٠ هـ): جامع البيان في تأویل آی القرآن المشهور باسم (تفسير الطبری)، دار الفكر - بيروت - لبنان، ١٤٠٥ هـ.
- الطوسي: احمد بن علي (ت ٥٦٠ هـ): الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، منشورات دار النعماں للطباعة والنشر، د.ت.
- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت ٤٦٠ هـ): التیبیان في تفسیر القرآن، تحقيق: احمد حبیب قصیر العاملی، مطبعة قم - مکتبة الاعلام الإسلامي، ط ١، ١٣٧٩ هـ.

النقد التفسيري في حل الإشكالات العقائدية من منظور الأئمة ◇

- ابن عاشور: محمد بن طاهر: التحرير والتنوير المعروف بـ(تفسير ابن عاشور التونسي)، مؤسسة التاريخ، د.ت.
- عبد السلام زين العابدين: مراجعات في عصمة الانبياء من منظور قرآنی - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- عزيز عطاردي الخبوشاني: مستند الامام الرضا (ع)، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوی، ١٤٠٦هـ.
- الإمام علي (عليه السلام) (ت٤٠هـ): نهج البلاغة، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د.ت.
- غفران ياسين محمد الهاشمي: دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: أ.م.د. علي خضير حجي، وأ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م.
- الفراهيدي: الخليل بن احمد (ت١٧٥هـ): العين، تحقيق: د. مهدي المخزوبي ود.
- ابراهيم السامرائي، مطبعة دار الھلال، د.ت.
- الفيض الكاشاني: المولى محمد محسن (ت١٠٩١هـ): الصافي في تفسير كلام الله، دار المرتضى للنشر - مشهد، ط١ د.ت.
- القرطبي: محمد بن احمد بن ابي بكر (ت٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن المشهور بـ(تفسير القرطبي)، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، مطبعة دار الشعب - القاهرة، ط٢، ١٣٧٢هـ.
- 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 غفاری، مطبعة دار الكتب الإسلامية، ایران، ط١٣٨٨هـ، ٢٠١٣هـ.
- النسفي: تفسير النسفي، د.مط، د.ت.
- الواحدی: 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 المister ٥: ٣٨٣، والألوسي، روح المعانٰ ١٧: ٨٤، وابن عاشور، التحرير والتنوير ١: ٢٧٣٥.
- (٣) ابن الجوزي، زاد المister ٥: ٣٨٣.
- (٤) الرازى، التفسير الكبير ٢٢: ٢١٤.
- (٥) ينظر: البغوى، معلم 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 القدير ٣: ٦٠١، والبغوى، تفسير البغوى ١: ٣٤٩، والرازى، منتخب الصحاح: ٥٦٠.
- (٩) سورة الفجر، الآية: ١٦.
- (١٠) ينظر: عبد السلام زين الدين، مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآنٰ: ١٠٨.
- (١١) الطبرسي، مجتمع البيان ٤: ٦٠.
- (١٢) ينظر: غفران ياسين محمد الهاشمي، دور السنة المطهرة في تأصيل علم التفسير، رسالة ماجستير، كلية الفقه - جامعة الكوفة، بإشراف: أ.م.د. علي خضرير حجي، وأ.م.د. سيروان عبد الزهرة الجنابي، ٢٠١٢م: ١٧٨.
- (١٣) الزغشري، الكشاف ٣: ١٠٤.
- (١٤) ينظر: القرطبي، تفسير القرطبي ١١: ٣٢٩.
- (١٥) سورة الأنبياء، الآية: ٨٨.

- (١٦) الطباطبائي، الميزان ٦: ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (١٧) ينظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير ٢: ٢٤٥، الطبرى، تفسير الطبرى 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) البغوى، معالم التنزيل ١: ٤٠٣.
- (٢١) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.
- (٢٢) البغوى، معالم التنزيل ١: ٤٠٣، وينظر: الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥١.
- (٢٣) ينظر: البغوى، معالم التنزيل، ١: ٤٠٣، والثعال比، تفسير الثعالبى ٤: ٢٢٤.
- (٢٤) الواحدى، الوجيز ١: ١٠٣٩.
- (٢٥) سورة النجم، الآية: ١ - ١٤.
- (٢٦) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٥: ١٥٠.
- (٢٨) البغوى، معالم التنزيل ١: ٤٠٠.
- (٢٩) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٤٩.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٥: ١٥٠.
- (٣١) سورة فاطر، الآية: ٤٥.
- (٣٢) ينظر: البيضاوى، تفسير البيضاوى ١: ٢٥٤، والصنعاني، تفسير الصناعي ٣: ٣، ٢٥١.
- (٣٣) الشوكاني، فتح القدير ٥: ١٥٢، والصنعاني، تفسير الصناعي ٣: ٣، ٢٥١.
- (٣٤) البغوى، معالم التنزيل ١: ٤٠١، والصنعاني، تفسير الصناعي ٣: ٣، ٢٥١.
- (٣٥) الكافى ١: ٩٦.
- (٣٦) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.

- (٣٧) سورة طه، الآية: ١١٠.
- (٣٨) سورة الشورى، الآية: ١١.
- (٣٩) سورة الأنعام، الآية: ١٠٣.
- (٤٠) الكليني، الكافي ١: ٩٨.
- (٤١) الزمخشري، الكشاف ٢: ٥٢، وينظر: الألوسي، روح المعاني ٧: ٢٤٨.
- (٤٢) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ٤٣٩.
- (٤٣) الكليني، الكافي ١: ٩٩.
- (٤٤) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، منهج تفسير القرآن بالقرآن في مرويات الكافي للشيخ الكليني، المؤثر العلمي لتكريم ثقة الله الكليني المتعبد في الجمهورية الإيرانية - قم المقدسة، نيسان/٢٠٠٩ م.
- (٤٥) سورة طه، الآية: ١١٠.
- (٤٦) الشوكاني، فتح القدير ٣: ٥٥٤، وينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٦: ٤٣، والألوسي، روح المعاني ١٦: ٢٨٩.
- (٤٧) سورة الشورى، الآية: ١١.
- (٤٨) ينظر: الطبرى، تفسير الطبرى ١٣: ١٦٢، والقرطبي، تفسير القرطبي ٨: ١٦، والشوكاني، فتح القدير ٤: ٧٥١، والطبرسى، مجمع البيان ١: ١١٢، و ٢: ١٢٧، و ٩: ٤١، والفيض الكاشانى، الصافى ٤: ٣٦٨، والطالب الطبائى، الميزان ٢٦: ١٨.
- (٤٩) ينظر: سيروان عبد الزهرة الجنابي، مناهج تفسير النص القرآني - دراسة في النظرية والتطبيق: ٨١ - ٨٢.
- (٥٠) الألوسي، روح المعاني ٢٥: ١٨.
- (٥١) الطبرسى، مجمع البيان ٩: ٤١.
- (٥٢) الفيض الكاشانى، الصافى ٤: ٣٦٨.
- (٥٣) سورة النساء، الآية: ١١.

- (٥٤) البيضاوي، تفسير البيضاوي ١: ١٥٣، وينظر: النّسفي، تفسير النّسفي ١: ٢٠٧.
- (٥٥) ينظر: الألوسي، روح المعانٰ ٤: ٢١٧.
- (٥٦) النّسفي، تفسير النّسفي ١: ٢٠٧.
- (٥٧) الزّمخشري، الكشاف ١: ٥١١.
- (٥٨) الكليني، الكافي ٧: ٨٥، والبحراني، البرهان ٢: ٣٣، وينظر: الطباطبائي، الميزان ٤: ٢٢٠.
- (٥٩) الكليني، الكافي ٧: ٨٥، والطبرسي، جمجمة البيان ٢: ١٣.
- (٦٠) ينظر: الزّمخشري، الكشاف ١: ٥١١، وشير، الجوهر الشميم ٢: ١٦.
- (٦١) ينظر: الزّمخشري، 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 فيتراث الإمام عليه السلام)، كلية الفقه/ جامعة الكوفة في المدة ١١-٢١/ كانون الأول ٢٠٠٩ م.
- (٦٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.
- (٦٥) سورة القمر، الآية: ٤٩.
- (٦٦) الإمام علي، نهج البلاغة ٢: ١٧.

تشكيل العقلية العربية قبل الإسلام

دراسة موضوعية

الدكتور عادل عباس النصراوي^(*)

ملخص البحث

يُعدُّ المكان صورة تمثيلية للممكن، إذ ثمة علاقة بين الإنسان والمكان الذي ينبع فيه ممارساته وتخيلاته، وجاء هذا البحث ليظهر ارتباط الإنسان ببيته الصحراوي القاسي، إذ لا يمكن فصله عنها، ومن ثم جاء الوقف على الرواقد التي تُعدُّ المنهل الذي يستقى منه المعرفة، وهي على النحو الآتي:

أولاً: اللغة العربية، وهي وسيلة التخاطب وتوصي الأفكار.

ثانياً: مكة والكعبة، وهي قبلة القلوب، إذ إنَّ للكعبة في نفوس كل مجتمع الجزيرة العربية حيزاً من الاحترام والتقدис ما لا يكون لغيرها عندهم.

ثالثاً: الأديان في الجزيرة العربية؛ إذ تُعدُّ الأديان رافداً مهماً في تشكيل أي عقل؛ لأنَّ الدين بتعاليمه ومبادئه يُسهم في إسباغ قيمة المعرفة والعقدية على الفرد أو لا تُؤثِّرُ المجتمع ثانياً، وأنَّ تأثير الدين عليهما، سيكون أشدَّ قوة وأعمق أثراً من باقي الرواقد المشكلة للعقل.

(*) باحث في مركز دراسات الكوفة - جامعة الكوفة.

وبعد ذلك يختتم الباحث كلامه بأنَّ هذه الثقافات وغيرها مما له علاقة بالدين كان لها أثراً كبيراً في بنية المجتمع العربي وبناء عقله وشخصيته الفكرية، بل إنَّ تعاليم هذه الأديان وقيمها المعرفية سواء كانت حنفية أم يهودية أم نصرانية أم غيرها من الأديان الأخرى قد أسبغت على العقل البشري لبنات رئيسة ومؤسسة لفكر الإله الواحد، لذا وجدنا أنَّ كثيراً من شعراء الجاهلية على غير أديان اليهودية والنصرانية قد قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، وأمنوا بالبعث والحساب وغيرها مما لا عهد لكثيرٍ من أبناء قبائل العرب وخاصة ما كان منها في قلب الصحراء، لا على حافاتها المجاورة للدول الأخرى كالحبشة وفارس والروم والأقباط.

المدخل

ارتبط الإنسان العربي ببيئته الصحراوية القاسية ارتباطاً وثيقاً؛ فلا يمكن فصله عنها أو فصم عرى ارتباطه بها؛ لأنَّ هذه البيئة أثراً كبيراً في تشكيل المسار العام لتفكيره، لما لها من أسباب تمتَّد إلى ذات الفرد والمجتمع العربين، إذ تفرض عليه عاداته وقيمته، وحتى لغته وطريقة حديثه وأسلوب تعامله مع نفسه أو مجتمعه أو مع الأقوام الأخرى. فتجد الإنسان البدوي يتعاملُ مع ظروف بيئية قاسية متمثلة بقلة الماء والكلأ، وشدة الحرارة والجوع وغيرها من عوامل البيئة الأخرى، فهذه الأسباب توفر له قيمًا اجتماعية وخلقية تختلف عنَّها هو عليه ساكن القرية حيث وفرة الماء والكلأ وطيب الهواء ونسيمه، فالتعامل مع أجواء من الخضراء والنبات تفرض على الفرد قيمًا اجتماعية خاصة فضلاً عن أجواء الرفاه، وسعة الأفق والسماحة وغيرها؛ وكذلك اختلاف اللغة من حيث ألفاظها ومعانيها؛ فإنَّها تختلف باختلاف مفردات البيئة التي يعيشها الإنسان فضلاً عن الدين ومتطلقاته.

هذه الأمور وغيرها تُعدُّ من المحددات لتكوين أي عقلٍ اجتماعيٍّ أو فرديٍّ في العالم؛ فالإنسان لا ينفكُ في طبعه عن البيئة سواء كانت اجتماعية أم طبيعية؛ فهو متعلق بها، وهي الأخرى تعمل على اصطباغ هذا الفرد بقيمها اللغوية والدينية والاجتماعية.

فإذا أردنا أن ندرس المجتمع العربي من حيث مساره العقلي، فلابدَّ أن ندرس القيم التي تُحدِّد هذا المسار وتوجهه أي: القيم التي تُكوِّنُ العقل؛ لأنَّ

(المقصود بالعقل، هو الكيفية في الإرادة والنشاط الذي يبذله الفكر الإنساني نتيجة ما يتتوفر له من معارف ومعلومات، ونتيجةً لما يتكونُ فيه من مبادئ وقيم تُشكّل في مجموعها المنظومة العقلية للفرد)^(١)، وهذه المبادئ المثيرات في العقل تتبع قياماً معرفية جديدة ترقى بالإنسان إلى مستوى التحديات التي تواجهه من البيئة التي يعيشها، أو المؤثرات الخارجية عن بيته التي تحاول طمس هوية ذلك العقل وجعله تابعاً لأفكار غيره؛ لأنَّ العقل الدخيل على أمةٍ معينةٍ يعملُ على نسج بعض أفكاره وإضفائها على المجتمع الجديد عليه، فيفقده عمقه، ويجعله أقرب ما يكون إلى البساطة والسذاجة والسطحية فضلاً عن محلته ودورانه على ذاته؛ إذ أنَّ إنتاج عقل عربي يستطيع مواجهة التحديات، ويضمّ بين جنباته مثيرات بقائه وديمومته قوَّته وسطوة المواجهة يحتاج إلى قيم قادرة على صيانة هيكلية وبناء وحداته؛ لخلق نسيج عقلي متاحك له القدرة على استيعاب كلَّ التغيرات، ففي مجتمع كالمجتمع العربي قبل الإسلام له قيمة المعرفة الخاصة به في صياغة عقليته آنذاك، وروافد تُعدُّ المنهل الذي يستقي منه المعرفة؛ فمن روافده ما يأتي:

أولاً: اللغة العربية

تعدُّ اللغةُ - أيَّ لغةً - وسيلةً للتواصل ونقل الأفكار بين أبناء المجتمع الذين يتكلّمون بها؛ وتطورها يعتمد تطور حاجات الأمة وتنوعها وكثرة تجاربها؛ وهذا فتايريخ أيَّةً أمةً يمكن قراءته من خلال لغتها؛ لأنَّ الأمة تَصْبِح تجاربها في لغتها الخاصة فتصبح اللغة عالمها من خلال واقعها الاجتماعي، فتظهر سمات ذلك المجتمع في ألفاظها وكلماتها وبيانها فكلَّما ارتفعت الأمة ارتفعت لغتها، وإنْ تحدَّدت تطلعاتها والقيم المعرفية.

تشكيل العقلية العربية قبل الإسلام: دراسة موضوعية ◇

ولذا فإنّ للغة أهميّة كبرى في تشكيل عقل الأمة وتحديد سماته وحدوده القيميّة؛ لأنّها تعدّ القالب الذي يُشكّل في الفكر، بل إنّ كلّ أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ، وتنتقل هذه القيم من جيل إلى آخر، وعلى كلّ المستويات فتصبح أخطاء الماضي من ضمن التراث الذي يتعاطاه الفرد^(٢).

وثمة نظرة سريعة إلى التراث العربي قبل الإسلام تُوضّح أنّ ما أصاب العربي من تطوير في حياته الاجتماعيّة ومارساته اللغوية، قد انتقل إلى لغته وخاصة 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، وإنّ هذا لم يولد فجأة على وفق ما نقرأه من العظمة والهيبة والجلالة الذي هو عليه، بل ولد طفلاً يحبّو؛ ثمّ بدأ ينمو ويكبر حتّى وصل إلى ما هو عليه.

ولعلّ من النّقاد من ذهب إلى: أنّ الشعر العربي الجاهلي نشأ متطرّراً عن السجع وأنّ بعض مظاهر البيئة كالحداء عند سوق الإبل قد ساعد على عملية إبراز التنغيم الموسيقي في الشعر وهذا ما ساعد أيضاً على تشقيق البحور باختلاف طريقة الحداء بين البطئ والسرعة ونوع التنغيم المحدّد لها، وبالتالي فإنّ القول: إنّ منشأ الشعر من التّراث الفني فكرة تكاد تكون غير مقبولة لما لكلّ منها من خصائص تختلف عن الآخر^(٣)، فهـما فنان رفيعان لها أصولهما المختلفة عن بعضهما؛ فتجربة الشعر في اللغة العربية تُعبّر عن مدى إمكاناتها

في استيعاب أي تطور في الفنون المتعلقة بها، كما أوضحنا ذلك في الشعر والموسيقى، ولعل ذلك راجع إلى نظام ألفاظها وكلماتها وتراتيبها الجملية التي تسمح بهذا النمط من التشكيل الموسيقي، ولم تصل العربية إلى هذه المرونة في التعامل مع فن الموسيقى إلا بعد التطور الذي أصابها وتعلق الفرد العربي بها حتى أصبح للغة سلطة عليه؛ (فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس وهو يعتبر السلطة التي لها عليه، تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً؛ ذلك لأنَّ العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تميّز به)^(٤)؛ ليظهر كلامه بأجمل الألفاظ وأفصحها وأعذب الكلمات وينسجم متماسك، وبيان ذلك يظهر في الشعر الذي هو ديوان العرب والحافظ لما تراثهم وعاداتهم وتقاليد them وقيمهم الاجتماعية وقد رعت أمّة العرب الشعراء؛ فإذا بُرِزَ في القبيلة شاعر أقيمت له المآدب والاحتفالات؛ لأنَّه يُعدُّ المدافع عن القبيلة وشرفها وعزّها، ولأهمية ذلك كان الشعراء من مختلف قبائل العرب يتخيرون من الألفاظ أجملها لفظاً وأعذبها جرساً وأوقعها في النفس لتشدّ السامع إليها تاركين بذلك ما تعارفت عليه قبائلهم من عادات لغوئية غير مقبولة عند القبائل الأخرى، ونجد ذلك واضحاً في مكة وما حولها من نحو سوق عكاظ، وكانت قريش تأخذ من هؤلاء أجمل ما عندهم من صفات لغوئية حتى اجتمعت لديها لغة شريفة طيبة خالية من كل اللغات المستهجنة والمذمومة، فقد نُقلَ عن أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) قوله: (إنَّ قريشاً أفضح العرب ألسنة وأصفاهم لغة)، ثمَّ قال: (وكانت قريش مع فصاحتها وحسن لغتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم،

فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلطتهم التي طبعوا عليها فصاروا بذلك أفعى العرب، ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عنونة... ولا عجرافية قيس ولا كشكشة أسد ولا كسكة ربيعة^(٥) حتى أصبحت قريش بفضيلة هذا وغيره مأوى لكل قبائل العرب يقدون إليها ويتحاكمون لديها لما لها من فضيلة على غيرهم بسبب من ثقافتهم التي تميزوا بها على غيرهم حتى طبعوا برقة الألسن وسلامة النطق، فأضفت اللغة وفنونها على سلوكهم وأدائهم الاجتماعي أفضل سمات الأداء العالي لهذا كانت (وفود العرب من حجاجها وغيرهم يقدون إلى مكة للحج ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم، وكانت قريش تعلمهم مناسكهم وتحكم بينهم، ولم تزل العرب تعرف لقريش فضلها عليهم، وتسميها أهل الله؛ لأنهم الصريح من ولد إسماعيل عليه السلام ولم تُ شبّهُم شائبة، ولم تنقلهم عن مناسبهم نافلة فضيلة من الله (جل ثناؤه) لهم وترشيفاً^(٦)).

إنَّ عملية توحيد اللغات العربية في لغة واحدة لم تتم إلَّا من خلال إذابة الفروق اللهجية على لسان الأديب أو الشاعر الذي كان يرى في قريش قبلته التي يتوجه إليها؛ ليدفع الجميل مما حوته جعبته ورسخت عليه موهبته، فكان ذلك انتصاراً لقريش على غيرها في كسب اللغة.

ومن خلال عملية التوحيد الداثنة التي كانت تتم من خلال الأخذ والعطاء، فإنَّ الشاعر لم يكن يحاول التخلص من كل خصائصه اللهجية الضيقة، بل كان يحمل بعضها فيساهم شعره في رفد اللغة الفصحى، ولغة الأدب أجمل ما في لغته ولهجته^(٧).

لقد سادت لغة قريش التي استمدت قوتها من أجمل لغات العرب على

مساحة واسعة من الجزيرة العربية في الحجاز؛ فقيل عنها لغة الحجاز، فأصبحت لها قواعدها وقيمها وأصوتها، حتى امتدَّ أثرها إلى العصر الإسلامي وإلى قبائل أخرى، فهذا الفرزدق يُعمل (ما) النافية رفعاً ونصباً، وهو من تميم، وتميم تُهمَل (ما)، قال الفرزدق^(٨):

فِيْهَا أَحَدُّ مِنْ قَيْسٍ عِيلَانَ فَاخْرَأَ
وَقَالَ أَيْضًا:

فِيْهَا الْمَرْءُ مِنْفُوعًا بِتَجْرِيبٍ وَاعْظِيْ
(ولو أَنَّهُ قَالَ: (فَاخْرَأَ) وَ(مِنْفُوعَ) لَجَرِيْعَةَ لِغَةَ قَوْمِهِ وَاسْتِقَامَ الْوَزْنَ
أَيْضًا).^(٩)

ونستطيع القول - على وفق ما تبيَّن -: إنَّ لغة قريش كانت تُثْلِلُ القمة في لغات العرب، وتختزن فيها ثقافة العرب وعقليتهم التي اكتسبوها من مجَّمل أنشطتهم وأسفارهم وأمتزاجهم مع الحضارات الأخرى، ف تكون لديهم هذا المزيج من الفهم قال غوستاف لوبيون: (والحق إنَّ الآداب واللغة من الأمور التي لا تأتي عفواً، وهي تتحذَّذ دليلاً على ماضٍ طويل، وينشأ عن اتصال أمَّةٍ بأرقى الأمم اقتباسها لما عند هذه الأمم الراقية من التمدن إذا كانت أهلاً لذلك).^(١٠).

ويمكن ملاحظة شيء آخر هو أنَّ توحيد اللغة في قريش أو ما تُسمَّى باللغة الأدبية قد صاحبها إرهادات من دعوات إلى ديانة مُوحَّدة أو دعوة إلى عبادة الله سبحانه أو عبادة الرحمن، وكأنَّ الإشراك الديني كان مدعاه لفتت اللغات إلى لهجات متعددة، وقد كان بعضها مذموماً، فيما أنَّ الدعوة إلى إله واحد ولعامة الناس، كانت تدعو فيها تدعو له النبوَّات إلى وجود لغة موحَّدة يعيها كلَّ المدعَّين لها، وقد ظهر ذلك جلياً في ظهور نبوَّات في الجزيرة العربية

تشكيراً العقلية العربية قبل الإسلام: دراسة موضوعية ◇

وفي بلاد الحجاز خاصةً بعد فترة من الرُّسُل ظهر قس بن ساعدة الإيادي، وخالد بن سنان العبسي وغيرهم من دعاة الحنفية كزيد بن عمرو بن نفيل وسواهم، وكان لدعواهم صدىً في عموم بلاد الحجاز، ولم يمنعهم مانع جغرافي أو طبقي بعد أن تهيأت المساحة اللغوية المناسبة لفهم دعواهم، ولو كانت الدعوى الدينية خاصةً بقوم دون سواهم لما احتاجوا إلى لغة أخرى، لأنَّ لغتهم مهيأة إلى قبول عملية التواصل بين أبناء المجتمع الواحد، ولكن وصف الدعوة بأنَّها عامةً؛ تحتاج لغةً عامَّةً أكثر شموليةً من كلَ اللهجات (كلَّما كانت الرسالة خاصةً بقومٍ أو منطقةٍ بعينها كانت التهيئة اللغوية تتم في جغرافيتها الخاصةً من دون أن تمتد إلى عموم محيطها، وهو ما يعني أنَّ السيادة اللغوية موضعية، أما إذا كانت الرسالة عامةً؛ فإنَّها تشمل المحيط بأسره) (١١).

أي: أنَ التفتت اللغوي أو (تعدد اللغات) يُعدَ حالةً من التأثر الفكري والثقافي، ولما كانت قريش قد وصلت إلى حالة التوحد اللغوي في لغتها الأدبية المشتركة، كانت تشير بذلك إلى وجود حالة تعُّقُّل وفكِر يمكن أن يقود الحياة في المجتمع العربي، وما كان يحيط بمكَّة خاصةً والحجاج عامةً.

إنَ وجود هذا التعُّقُّل من قريش الذي أسسه اللغة المشتركة يقودنا إلى دراسة حالة الأثر الذي مارسته قريش أيضاً في استباع قبائل العرب لها من دون حرب، أو جيش، أو غيرها من أدوات القتال، وإنَّها كانت تلك السطوة الذاتية، من خلال ما تبَثَّه من إرهاصاتٍ دينيةٍ مؤثرةٍ على باقي القبائل العربية.

ثانياً: مكَّة والحكمة

بعد أن أحكمت اللغة هييتها على عقول العرب قبل الإسلام وفرضت سيطرتها على كلَ قبائل العرب في الاختيار الأفضل، وتوحيد الفكر ومساره

باتجاه توحيد كلّ ما يتعلّق بشؤون العرب في عموم الجزيرة العربية من خلال اللغة الأدبية الموحدة، كانت الحاجة ماسّة إلى ما يكمل هذه السطوة من خلال رايد آخر يتعلّق بوضع مكة والكعبة؛ خاصةً عند أهلها من قريش وما جاورهم من قبائل أو غيرهم من القبائل الأخرى البعيدة عن مكة.

كان أهل مكة أصحاب أموالٍ وتجارة، فضلاً عن كونهم سدنة الكعبة والراعين لشؤونها وشؤون حجيجها، وهذه الصفة أكسبت قريشاً حظاً لم تكتبه أي قبيلة أخرى في الجزيرة العربية، ودفعت بعقلائهم أن يستغلوا وضعهم هذا في التأثير على القبائل العربية وتطويعها لصالحهم.

إنَّ كثرة أموال قريش وتجارتهم كانت تُحتمم عليهم ضرورة الحفاظ عليها وعدم هدرها أو سرقتها من قبل قطاع الطرق واللصوص أو الغزو، إذ كانت هذه الأمور من مفاصل حياتهم العاديَّة، فعمل تجار قريش وعظامها على استغلال ما يمكن استغلاله لسلامة قوافلهم التجارية الذاهبة إلى اليمن أو بلاد الشام، أو غيرها من البلاد المجاورة لهم.

وبما أنَّهم سدنة الكعبة والمسؤولون عنها، وإنَّ للküبَّة في نفوس كل مجتمع الجزيرة العربية حِيزاً من الاحترام والتقديس ما لا يكون لغيرها عندهم، عمد زعماء قريش من التجار إلى عقد اتفاقيات مع القبائل العربية التي تمرّ عليها قوافلهم التجارية، في تسهيل حال أفراد تلك القبائل عند المجيء إلى مكة لأداء مراسيم الحجَّ أو العمرة وإعطائهم الحرية الكاملة في ممارسة طقوسهم الدينية، فاتفقوا معهم على أن يكون لكلَّ قبيلة من هذه القبائل صنْمٌ يوضع في الكعبة يأمه أفرادها والطواف حوله وعبادته، ومعلوم أنَّ العربي كان شديد التعلق بذلك، ويبذل ما في وسعه للحصول على هذا

الامتياز وخاصة كونه في الكعبة - بيت الله الحرام - .

بهذه الاتفاقيات التي عملها زعماء قريش وتجارها مع القبائل العربية الأخرى جعل لكل قبيلة منها امتداداً دينياً في مكة، فأصبحوا مرتبطين بهذا أشد الارتباط، إذ إن فقدان هذا الامتداد يُعد نقصاً في هيبة القبيلة وزعامة شيوخها وكبرائها، لذلك نجدهم يبذلون ما وسعهم من البذل في سبيل الحفاظ على هذا المغنـ.

فأصبحت بذلك قريش موضع احترام هذه القبائل حتى وسموهم بأئمـ (أهل الله)^(١٢) لأنـهم قطـان حرمـه وجـiran بيـته الحرام فـكانت تـفـد إـلـيـهم قـبـائلـ العرب لـحلـ مشـاكـلـهـمـ وـنـزـاعـاتـهـمـ وـتـعـلـمـيهـمـ مـنـاسـكـ حـجـهمـ وـغـيرـهـاـ،ـ فأـسـسـ لهمـ هـذـاـ الـأـمـرـ الـمـهـمـ فـيـ حـيـاتـهـمـ أـسـسـ السـيـادـةـ الـدـيـنـيـةـ عـلـىـ قـبـائلـ الـعـربـ،ـ إـذـ لمـ يـوـجـدـ كـعـبـةـ أـخـرىـ وـلـاـ بـيـتـ اللهـ غـيرـهـ فـيـ أـرـضـ الـجـزـيرـةـ.ـ اـسـتـمـرـتـ قـرـيـشـ هـذـهـ السـيـادـةـ الـدـيـنـيـةـ فـضـلـاـ عـنـ السـيـادـةـ الـاـقـتـصـادـيـةـ فـيـ أـنـ يـكـونـ لهاـ سـطـوـةـ سـيـاسـيـةـ عـلـىـ عـمـومـ هـذـهـ الـقـبـائلـ؛ـ لـأـنـ مـنـ يـمـتـلـكـ الـمـالـ وـالـدـيـنـ يـمـتـلـكـ السـيـطـرـةـ وـإـدـارـةـ الـحـكـمـ،ـ فـبـعـدـ أـنـ اـسـتـحـكـمـ الـأـمـرـانـ الـأـوـلـيـانـ (ـالـمـالـ وـالـدـيـنـ)ـ فـيـ نـفـوسـ النـاسـ سـهـلـ قـيـادـهـمـ وـانـصـيـاعـهـمـ إـلـىـ أـصـحـابـ الـمـالـ وـالـدـيـنـ،ـ فـهـكـذـاـ كـانـتـ لـقـرـيـشـ سـطـوـةـ سـيـاسـيـةـ،ـ وـهـذـاـ تـمـاـ عـمـلـ عـلـىـ تـسـويـقـ مـاـ كـانـتـ تـرـاهـ قـرـيـشـ إـلـىـ هـذـهـ الـقـبـائلـ،ـ وـالـقـبـائلـ تـرـضـىـ بـكـلـ ذـلـكـ طـائـعـةـ رـاضـيـةـ،ـ فـتـحـقـقـ بـذـلـكـ أـنـ صـدـرـتـ قـرـيـشـ مـاـ تـرـاهـ هـيـ إـلـيـهـمـ؛ـ لـتـسـبـعـ عـلـيـهـمـ أـفـكـارـهـاـ وـقـيمـهـاـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ وـالـاخـلاـقـيـةـ.

وهذا مما عمل على تكميل حالة الوحدة في المجتمع العربي، وبعد أن توحد العرب في لغتهم الأدبـيـةـ،ـ توـحدـواـ فـيـ قـيـمـهـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـدـيـنـيـةـ

والسياسية، فانصاعوا إلى نظام واحد حتى طُبِعوا عليه. لكن نظام القبيلة هو الآخر يبقى مؤثراً في سلوك أفرادها، فالانتهاء عند العربي في تلك الحقبة التاريخية كان قائماً على الانتهاء للقبيلة وزعيمها؛ لأنَّ هذا الانتهاء يُوفِّر للعرب الماء والكلاً والمرعى، فضلاً عن العلاقة وأمداده بأسباب القوَّة، وشدة انتهائه تعني شدة تعلقه بالقبيلة، وبالتالي زيادة تماسكه مع أفرادها وعلوٌّ كعبها وقوتها، لأنَّ العربي كان يفتخر بقوَّة قبيلته وشدة بأسها في الحرب والقتال؛ لذا فالخروج عن أعراف القبيلة وعاداتها وقيمها يُعدُّ إثماً كبيراً، وإن حَدَثَ مثل هذا يُعتَنِفُ المخالف لها بالخارج عن القبيلة وقد يُنفي، فيذهب إلى قبيلة أخرى فيُعدُّ مولى عندها، وهي درجة أقل من ابن القبيلة.

إنَّ الانتهاء للقبيلة مع التعلق بعبادة الأصنام تُشكّلان حالة انتهاء خاصٍ وانتهاء عام؛ فالانتهاء الخاص يكون كما ذكرنا بقبيلته والانتهاء العام يكون من خلال علاقة بغيره من أبناء القبائل الأخرى من خلال الطقوس الدينية في الحجَّ، وزيارة بيت الله الحرام وعبادة الأصنام.

لكن تعدد الآلهة عند العرب ينطوي في ذاته على تناقض لا يقبله العقل، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١٣) غير أنه ينطوي على خبث سلوكي مارسه أبطال الجاهلية تجاه القبائل البدوية في الصحراء العربية لضمها سلاماً أو موافهم وتجارتهم، مع أنَّهم كانوا لا يعتقدون بالأصنام كلَّ الاعتزاد، ولم تؤخذ عندهم بمحنة الاحتراز؛ فهذا غاوي بن عبد العزى وقد رأى ثعلبين اثنين أو ثعلباناً واحداً^(١٤) يبولان على صنم، فقال:

أربُّ يبُولُ الثعلبان برأسهٔ لقد ذُلَّ من بالٍ عليه الثعالبُ!

ويقول الآخر^(١٥):

فشتنا سعدٌ فلا نحن من سعدٍ
أتينا إلى سعدٍ ليجمع بيتنا
وهل سعدٌ إلّا صخرة بتوفةٍ
من الأرض لا يرعى لغى ولا رشدٍ

وسعداً اسم صنم لأهل كنانة، ناهيك عن أكل بنبي حنيفة لصنمهم المصنوع من التمر عندما جاعوا، وغيرها من القصص والحكايات التي كانت تؤدي إلى عدم الاحترام لهذه الأصنام المعلقة على جدار الكعبة الشريفة، وإنما كان تظاهرهم بالاعتداد بها لأغراضٍ مادية بحتة لا صلة لها بدين أو توجّه معين؛ فهذا الأمر يوحي إلى أنَّ وثنية العرب كانت سطحية ولذلك لم تظهر في أشعارهم، ولا جاءت بها رواياتهم ولا لهم نُظماً عقلية أو اجتماعية رصينة^(١٦)، ولكنها خلقت مجتمعاً كارتونياً خاويَاً في داخله وخارياً من كلَّ القيم الطيبة، خلق أيضاً أتباعاً لا على هدى، وإنما هي سطوة المال والدين المزيف.

ولذا فإنَّ قريشاً كانت ترى حرية ممارسة الطقوس الدينية لكلَّ قبيلة وعدم الاعتراض عليها ما زالت هي وأموالها وسلطتها في مأمنٍ من هذه القبائل؛ لا توجهاً عقلاً أو سلوكاً طبيعياً، فقد ذُكرَ أنَّ في الكعبة حين ظهور محمد_{صلوات الله عليه} (٣٦٠) صنماً وصورةً، وكانت صورة السيد المسيح ومريم العذراء (عليهما السلام) من ضمن هذه الصور^(١٧).

لكن السؤال الذي يجد مكاناً له في هذا البحث، لماذا حاربت قريش وما جاورهم من القبائل النبيَّ محمد_{صلوات الله عليه} حين دعاهم إلى عبادة التوحيد، في حين لم تحارب بنو حنيفة مسيلمةً عندما ادعى النبوة؛ وكذلك لم يحارب المصلحون في قريش وما حوالיהם من الموحدين والأحناف؟

نعم، إنَّ عبادة التوحيد تعني إلغاء تعدد الآلهة والقول بوجود إله واحد، وهذا يعني نسف كل الأصنام في الكعبة، وهذا مما يعمل على إلغاء ذلك الامتداد القبلي في مكَّة، وانتهاء سطوة قريش على هذه القبائل وهذا يعمل على إحداث قطيعة بين قريش وتلك القبائل، ومولئ ذلك عدم استطاعة قريش أن يأْمِنُوا على موردهم الاقتصادي من السَّرَاق وقطع الطريق من أفراد القبائل وكذلك سقوط سطوة قريش الدينية؛ الذي يؤدي إلى إسقاط هيبتها بوصفها مرجعاً للقبائل العربية؛ لأنَّ عملية إلغاء التعدديَّة، وإشاعة التوحيد الديني، يعني حصر تلك الأمور بيد شخصٍ واحدٍ وهو مَن يدعو إلى دين التوحيد، وهذا ما لا يروق لقريش وزعاماتها؛ فحوربَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ ﷺ أيَّا محاربة من قريش وَمَنْ جاورها من القبائل العربية مثل قبيلة ثقيف في الطائف أو هوازن وغيرها.

في حين كان ظهور دعوات إصلاحية أخرى داخل مكَّة أو خارجها لا يضر قريشاً بشيءٍ؛ لأنَّها لا تُشكِّل موردَ خطرٍ على سطوة قريش، كما هو الحال في الحركة التغييرية التي قادها الرَّسُول مُحَمَّدٌ ﷺ، لذا لم تُحارب قريش مسيلمة الحنفي حين ادعى النبوة ودعا إلى عبادة الرحمن، ولا غيره تمنَّى تنبأ في الجزيرة العربية قبل بزوغ الإسلام، والشواهد على ذلك كثيرة، فمن هؤلاء خالد ابن سنان العبسي أحدُ بنـي مخزوم وهو الذي أطفأ نار الحريق التي كانت ببلاد بنـي عبس؛ وقد قدمت ابنته على النبي ﷺ فبسط لها رداءه، وقال هذه ابنة نبيٍّ ضيَّعه قومُه، وقيل: إنَّها لما سمعت سورة (قلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) قالت: قد كان أبي يتلو هذه السورة^(١٨).

ومنهم أيضاً قس بن ساعدة الأيادي، وكان خطيب العرب وأحدُ

تشكيراً العقلية العربية قبل الإسلام؛ دراسة موضوعية ◇

حكماً منها وقد ورد أنَّ الرسول ﷺ أدركه في الجاهلية ورأه يخطب في سوق عكاظ خطبته المشهورة المعروفة، (أيها الناس أسمعوا وعوا...) جاء في رواية في قول الرسول ﷺ ((يُخْشِرُ أُمَّةً وَحْدَهُ)) أو ((يَرْحَمُ اللَّهُ قُسَّاً، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُمَّةً وَحْدَهُ، "وَأَنَّ وَفَدَأَمَا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَهُمْ "مَا فَعَلَ قُسْ بْنُ سَاعِدَةَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ بِسُوقِ عُكَاظٍ عَلَى جَمِيلٍ أَوْرَقٍ وَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ عَلَيْهِ حَلَاؤَةً مَا أَجِدُنِي أَخْفَظُهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْقَوْمِ أَنَا أَخْفَظُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ سَمِعْتُهُ وَهُوَ يَقُولُ بِسُوقِ عُكَاظٍ أَيْهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعُوا...")) إلى آخر الخطبة^(١٩).

ومنهم أيضاً زيد بن عمرو بن نفيل، فهو من قريش من بنى عدي، لم تعجبه عبادة قومه فانتقدوها وسخفها وهزئ منها ووقف، ولم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وقد فارق دين قومه، فاعتزل عبادة الأصنام والأوثان، ونهى عن كثير من عادات العرب كقتل الموعودة وأكل الميتة والدم وما ذبح على الأصنام، ونفر منها قومه ودعاهم إلى الحنيفة^(٢٠).

ومنهم أيضاً ورقة بن نوفل وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش الذين تنصروا بعد ما كانوا يعبدون الأصنام، ومنهم من أدرك الإسلام ومنهم لم يدركه.

فهذه الدعوات التغييرية لم تضر قريشاً لأنَّها كانت دعوات إصلاحية، لا دعوات تعمل على تثوير المجتمع وإخراجه من قمقة العبودية، والوثنية، والتعددية، والإشراك إلى عالمٍ أرحب يُرى فيه الوجود موحداً واحداً، ففي التعددية والشرك تفتت وتشريد، وفي الوحدانية الدعوة إلى إلهٍ واحدٍ أو معبودٍ واحدٍ مدعاة إلى وحدة الفكر وترصينه وتحديد منابع التفكير والتفكير

به وإشاعة روح البحث وفق أُسُّي وسياقات واضحة لا مبهمة أو ضبابية بسبب كثرة مشارب القوم وتعدداتها التي سرعان ما تنقض منابعها في صاب الفكر بالسطحية والسذاجة، في حين أنَّ التوحيد يدعو إلى البحث عن الفكر على المستوى العمودي والأفقي معاً، فيه عمق الفكرة وأتساع مداراتها فتخلق جيلاً بعد جيل من المفكرين كلٌ يبحث عن ضالته بحسب ما يتوافر له من أدوات البحث والتقصي، فيكون كل جيل مستقلأً عنها سبقه بفعل المعطيات الجديدة التي هيأت له أسباب البحث ومرتبطة به أيضاً بالأسس العامة لنسخة مستنسخة واحدة؛ فالأجيال تختزن التجارب تلو التجارب والخبرة إلى الخبرة، فتخرج الرؤى محسنة عميقـة؛ في حين إنَّ التفتت والتشرذم مدعوة للسطحية وسذاجة الفكر.

فكرة التوحيد فكرة تبحث عن الحقيقة، وحدة واحدة، لا أن تبحث عنها مجترأة كما في الإشراك وتعدد الآلهة؛ لأنَّ النظر فيها إلى الحقيقة يكون من كوة ضيقة مضيبةً، وضبابية النظرة توهم النظر وتعطل الحواس عن إدراك الأشياء.

إذن، ما جاء به الموحدون إنما ليحملوا الوحي إلى الناس الضالين في عالمٍ غير ذي اتجاهٍ معين ومحدد، فمجيئهم بفكرة الإله الواحد فيها دعوة إلى الحفاظ على وحدانية الله ونقائه^(٢١) لا تجزئته وتفتيته؛ لأنَّ في هذه التجزئة والتفتت طفولة غير ناضجة في العقل البشري وسطحية في الفكر غير ذات مغزى وهدف محدد يأخذ بأيدي المعتقدين بها إلى طريق النجاة، وإنما هي آنية من خلال حسابات النفع والضرر، إذ كان يحسبها المتعلق بها حساباً مادياً؛ فهذا عمرو بن لحي الخزاعي الذي يُعدُّ أول من أدخل الأصنام إلى الكعبة وفرض

عبادتها على قبائل العرب بفعل سداته للكرامة عندما ذهب إلى أرض البلقاء من بلاد الشام ليستحتم في نبع دافئ لغرض الاستشفاء رأها تُعبد فأعجبته عبادتها وقدَّم مكَّةً بهل ودعا الناس إلى عبادته وإلى مفارقة الحنيفة بعد أن سأل أهلها من الفينيقين فأخبروه أنها تدفع عنهم العدو والضرر ويستغيثون بها المطر وكان ذلك في سنة (٤٠٠) قبل الإسلام حين كان لهم في الكعبة (٣٦٥ صـ).^(٢٢)

فهذه السذاجة في التعامل مع العقول في عباداتهم وديانتهم، تكشف نعائص الشرك الأخلاقية والعقلية والدينية ومرد هذه النعائص كلها استناد الشرك إلى عبادة الطبيعة المرئية^(٢٣).

غير أنَّ التطور الحاصل في البنية العقلية والأخلاقية لدى الناس الذين يعبدون الأصنام تأخذ بهم إلى التخلِّي عن هذا المفهوم البسيط في الدين، فيبدأ الإنسانُ البحثَ عن آلهة أكثر موائمة لحاجات الضمير الديني المتتطور فظهر مبدأ التوحيد والديانات الموحدة.

إذن فكرة التوحيد الديني فكرة عقلانية جداً وهي أجمع لشتات العقول المفتَتة ذات الأفق الضيق الذي لا يتعدى حدود المنفعة البسيطة التي تقاس بها حدود العقل، فالتعددية في مفهوم الآلهة في أصله تضييق عقلي وفكري، أو هي عملية تضييق إجرائي للممارسات الاجتماعية وقولبها ضمن إجراء عقل فردي قادر لوحده عن إدراك الحقيقة كاملة، بسبب كون الحرية الممنوعة لأهل الشرك العقائدي حرية في أصلها قاصرة عن استيعاب الواقع الذي يعيشه المتدين المشرك، بسبب محدودية حركته وانغماسها بالمادية المفرطة.

ثمَّ لو كانت فكرة التوحيد الديني عملية تضييق إجرائي في سعة

الدراسات الاجتماعية للأفراد وصيغها في قالب واحد؛ ليخلق لنا أجيالاً يكررون دوراً لهم داخل دائرة ضيقة؛ أي إجراء عملية استنساخ جيني - إذا جاز لنا تسميته - وقتل صيرورة الدين والثبات عند حدود معينة جيلاً بعد جيل، لو كان كذلك لكان الكفر وهو نقىض الإيمان بالآلهة هو الآخر ينبع مبدأ التناصح الجيلي والدوران في دائرة الثبات وقتل الصيرورة.

والسؤال بعد؛ هل يلتقي المتناقضان على أصل واحد؟

إذن كان مكّة والكعبة المشرفة أثراً كبيراً في رفد المجتمع العربي وخاصة المكي برافد معرفي أُسعِ من خلال البحث عن إله جامع لهذا الشتات والتعبير القيمي فكان ذلك متزمعه ما أضفت فيه مكّة والكعبة من هيبتها، وقد أستتها على الفكر العربي بما يوحدهم ويُضفي عليهم بضلال المعرفة الموحدة لهم.

ثالثاً: الأديان في الجزيرة العربية

تُعدُّ الأديان رافداً مهماً في تشكيل أي عقل؛ لأنَّ الدين بتعاليمه ومبادئه يُسهم في إسباغ قيمه المعرفية والعقدية على الفرد أو لآثم المجتمع ثانياً، وأنَّ تأثير الدين عليهما، سيكون أشدَّ قوَّة وأعمق أثراً من باقي الروافد المشكَّلة للعقل.

فمفهوم الدين يختلف من أمة إلى أمة؛ فالشعوب البدائية ربما تختلف في مفهومها له عن الأقوام المتقدمة، فالكل ينظرون إليه من وجهتهم الخاصة بهم اعتقاداً على قيمهم الأخلاقية والاجتماعية وحتى الثقافية، (فالدين شعائر تظهر على أهلها، فتميّزهم من أتباع الديانات الأخرى كما في العبادات والأكلolas والمعابد واللغات وما شاكل ذلك، وهذه الأمور أثرٌ بالطبع في النواحي الاجتماعية والثقافية، إذ تُطبع أتباع الدين بطابعٍ مُميَّز) ^(٢٤)، والدين كما

يعرفه أهل اللغة بأنه الطاعة.

وفي حديث علي بن أبي طالب عليهما السلام: قال له النبي عليهما السلام: ((أريد من قريش كلمة تدين لهم بها العرب))^(٢٥) أي: تطعهم وتخضع لهم وقد دنته ودنت له أي: أطعنته، قال عمرو بن كلثوم: وأياماً لنا عزّاً كراماً عصينا الملك فيها أن ندينا^(٢٦)

والدين كذلك العادف فقد جاء عليهما السلام (كان على دين قومه) أي: كان على ما بقي من أرث إبراهيم عليهما السلام من الحج، والنكاح، والميراث، وغير ذلك من أحكام الأيمان)^(٢٧).

فالطاعة لأوامر الدين بعد القناعة بها والإلتزام في أدائها تورث لدى الإنسان العادة في إقامة الشعائر حتى لا يستطيع أن ينفك عن ممارستها؛ لأنها في الأصل قائمة على الإيمان بها لا عملها على سبيل التقليد الأعمى، الفاقد لصيرورة الفعل المؤثر في عقل الإنسان؛ لذا فالدين يدخل عاملَ تأثيرِ في تشكيل بنية العقل سواء رضي بذلك الإنسان المفكرة أم لا، وكذلك إحداث ثورة فكرية في عالم العقل في تصور الإله (وقد تمثلت الثورة التي جاء بها محمد عليهما السلام في تنقية تصور الإله من شوائب الاعتبارات الطبيعية، والنظر إلى هذا التصور على أنه لا يدل على الإله الأعلى وحسب، بل على الإله الوحد خالق السماوات والأرض ومن فيها ومن بينها، إله الناس والجحان، وهو في الوقت عينه الحاكم الأخير الذي يحاسب البشر والجن على خصاهم وأفعالهم)^(٢٨)، فهذا الارتقاء بالإنسان من عالم الأرض إلى عالم ما وراء الطبيعة في إليه غير مرئي يُعد نقلة نوعية في تفكير الإنسان العربي.

إنَّ الارقاء بالإنسان من العالم الأرضي إلى العالم العلوi وتصور إليه

بمستوى رفيع فوق الآلهة الأرضية الهامنة الساكنة التي كان يعبدوها العرب، لم يأتِ فجأةً، بل كانت له إرهاصاتٌ سابقة على ظهور الإسلام لكنّها كانت خافتة ضعيفة لم ترق إلى هذا المستوى الإسلامي الرفيع.

فهذا ورقة بن نوفل وقد رأى بلا الأحشى هو يعذب برمضاء مكّة ويقول: أحدُ أحدُ، فيمرّ عليه ورقه فيقول أحدُ أحدُ، والله يا بلال^(٢٩)؛ ثُمَّ قال:

أنا النذيرُ فَلَا يَغْرِزُكُمْ أَحَدٌ فَإِنْ دَعَوكُمْ فَقُولُوا بَيْنَا حَدَّهُ وَقَبْلُ قَدْ سَبَحَ الْجُودُّيَّ وَالْجُمُدُّ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُنَاوِي مُلْكَهُ أَحَدٌ يَبْقَى إِلَهٌ وَيُؤْدِي الْمَالُ وَالوَلُدُّ وَالْخَلْدُ قَدْ حَاوَلَتْ عَادٌ فَهَا خَلَدُوا وَالْجَنُّ وَالْإِنْسُ نَجَّرِي بَيْنَهَا الْبُرُودُ	لَقَدْ نَصَحْتُ لِأَقْوَامٍ وَقَلْتُ لَهُمْ لَا تَعْبُدُنَّ إِلَهًا غَيْرَ خَالقَكُمْ سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ سُبْحَانَنَا نَعُوذُ بِهِ مُسَخَّرٌ كُلُّ مَا تَحْتَ السَّمَاءِ لَهُ لَا شَيْءٌ مَا تَرَى تَبَقَّى بَشَاشَتُهُ لَمْ تُغْنِ عنْ هُرْمُزِ يَوْمًا خَزَائِنُهُ وَلَا سُلَيْمَانٌ إِذْ دَانَ الشُّعُوبُ لَهُ
--	--

والشاعر أمية بن أبي الصلت الثقفي قد نظر في الكتب ولبس المسوح تعبدًا وكان من ذكر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والخنيفة وحرّم الخمر وشك في الأوّثان، وهو الذي يقول^(٣٠):

كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ
إِلَّا دِينُ الْخَنِيفَةِ زُورٌ

وكان النبي محمد ﷺ ينشد القول^(٣١):

الْحَمْدُ لِلَّهِ تُمْسَانَا وَمُضْبَحَنَا بِالْخَيْرِ صَبَّحَنَا رَبِّي وَمَسَانَا مَلْوَءَةً طَبَقَ الْأَفَاقَ سُلْطَانَا	رَبُّ الْخَنِيفَةِ لَمْ تَنْفَذْ خَزَائِنُهَا
---	---

تشكير العقليّة العربيّة قبل الإسلام؛ دراسة موضوعيّة ◇

الأنبياء لنا ماتا في خيرنا
ما بعدَ غايتنا من رأس محْيانا
بَيْنَا يُرْبِّينَا آباءُنا هَلَكُوا
وَبَيْنَمَا تَقْتَشِي الْأُولَادُ أَفْنَانَا
وَقَدْ عَلِمْنَا لَوْ أَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُنَا
أَنْ سُوفَ يَلْحُقُ أَخْرَانَا بِأَوْلَانَا

ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل قد اعتزل عبادة الأوثان وامتنع عن أكل ذبائحهم وكان يقول: «يا معاشر قريش، أيرسل الله قطر السماء وينبت الأرض ويخلق السائمة فترعن فيها وتذبحوها لغيره»^(٣٢)، وكان إذا خلص إلى بيت الله الحرام وتوجه إليه يقول: (لبك حقاً حقاً، تعبدوا ورقاً؛ البر أرجو لا حال، وهو مهجركم قال ! ثم يقول:

عُذْتُ بِمَا عَذَّبَهُ إِبْرَاهِيمُ
مُسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةِ وَهُوَ قَائِمٌ
يَقُولُ أَنْفِي لَكَ عَانِ رَاغِمُ
مَهْمَا تُجْثِسْمِنِي فِي جَاثِمٍ

ثم يسجد)^(٣٣).

كل ذلك كان له أثره في نفوس الناس، لذا نجد أكثر العرب لم يعترسوا على ما جاء به هؤلاء المتعبدون من قريش ومن غيرهم؛ لأنهم كانوا يدينون بالخنيفة قبل أن يدخل عمرو بن لحي الخزاعي الأصنام، لا بل جعلوا منها الوسيلة التي تقربهم إلى الله زلفى أيهاناً منهم بوجود إله خالق لهذا الكون فأضافي ذلك على بنية العقل العربي هذا الإيمان بالله الواحد رغم عبادتهم للأوثان والأصنام.

ونجد غير هؤلاء من العرب من ينكر الخالق والبعث والنشور، ويسميهم الشهير ستاني (معطلة العرب) ومنهم من يقر بالخالق وحدوده العالم وينكر البعث والإعادة ومنهم من كان يعبد الملائكة والجن ويزعم أنها بنات

❖ الدكتور عادل عباس النصاراوي

الله وشفعاء لهم عنده^(٣٤).

ومن محمل ذلك نجد الدين عند الجاهلين دين فطرة لا دين تلقّ، وقد أتضح ذلك من إيمانهم بالله تعالى مع شيء من الخوف منه والثقة به، قال عبيد ابن الأبرص^(٣٥):

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب

وقال لبيد في معلقته بمعنى قريب من ذلك^(٣٦):
فأقنع بما قسم الملك فإئتها قسم الخلائق يتتساعلماها

ومن إيمانهم بالبعث والنشور قول زهير بن أبي سلمى^(٣٧):
فلا تكمنَ الله ما في صدوركم ليخفى ومهما يكتم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتابٍ فيدخل ليوم الحساب أو يعدل فينقض

أما إيمانهم باحتمالية الموت فقد جسدها عمرو بن كلثوم^(٣٨):
إنا سوف تدركنا المانيا مقدرة لنا ومقدرانا

ويقول حاتم الطائي^(٣٩):
أماويَ ما أغنى الثراء عن الفتى إذا حشر جت يوماً وضاق بها الصدرُ

وهذا طرفة بن العبد يبادر منيته بها يملك فيقول^(٤٠):
ألا أيها الزاجري احضر الوعي 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

تشكيلا العقليّة العربيّة قبل الإسلام: دراسة موضوعيّة ◈

حين أتّهم لم يستغربوا لو صدرت عن كاهن وقد أحاط نفسه بمجموعة من الأسرار^(٤١).

ولم يتبّأ أثر الأديان على عرب الجاهلية بالخنيفية والدعوة إلى التوحيد من خلال حكمائهم أو شعرائهم أو كهتهم، بل تعدّى ذلك إلى دين اليهودية والنصرانية، فقد مارس أتباع هاتين الديانتين على المجتمع العربي ضغوطاً كثيرة على كثير من القبائل العربية وخاصة المجاورة للبلدان الأخرى، من نحو قبائل اليمن والخيرة والغساسنة، فقد كان هؤلاء أكثر تأثيراً من غيرهم، فدخلت قبائل كثيرة منهم في الديانتين المسيحية واليهودية سواء كان ذلك قسراً أم رغبةً منهم؛ فقد كانت اليهودية في حمير، وبني كنانة، وبني الحارثة بن كعب وكندة، وكانت المجوسية في تميم وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة وكانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضااعة^(٤٢)، وهم من أهل الجن، وأنَّ الأحباش قد استولوا عليها سنة (٥٢٥م) واستطاعوا تنصير هذه القبائل، وعندما طرد الفرسُ الأحباش منها سنة (٥٩٧م) أدخلوا المجوسية فيها بعد أن استولوا عليها^(٤٣).

فعندما دخلت هذه الأديان حياة العرب بدأت تنتقل إلى أعماق الجزيرة العربية بعدها كانت محصورة على حدودها المجاورة للبحر، فتوغلت شيئاً فشيئاً لأسباب ربّا كانت قهرية أو غير ذلك، فوصلت اليهودية إلى يشرب والنصرانية إلى مكة، وغيرها من بلاد الحجاز، وربّا كان توجّه هذه القبائل إلى هذه الديانات التوحيدية؛ لأنَّها وجدت في عقولها ميلاً للتوحيد؛ لأنَّ العقل البشري دائمًا ما يطلب الوحدة وراء التنوّع؛ ولذا نرى بعض المفكّرين قد رقوا بقوّة عقولهم وحدّها مفهوم الإله الواحد على الرغم من وجودهم في بيئات

مختلفة، لكن يجمعها هذا المهاجم المقيم دوماً في العقل البشري؛ لأن الدين في واقعه وضع إلهي يستسيغه العقل البشري؛ لذا فإن هناك أطيفاً متعددة من العلماء وال فلاسفة قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، من نحو الخطيب الروماني شيسرون، والفيلسوف الألماني كانت، وعالم الاجتماع سبنسر وماكس ميلر وعالم الأنثروبولوجي تايلر^(٤٤).

إذن فكر التوحيد الإلهي هي فكرة متجلدة في العقل الإنساني، ولا يستطيع أن ينفك عنها، فقد توجد جماعات إنسانية من غير فنون ولا علوم، لكن لا توجد قط جماعات من دون دين أو عقيدة، إلا أن هذه الجماعات ربما تخرج في تفكيرها التوحيدى إلى قيم دينية أخرى تحرفها عن هذا المسار الفطري لتأله أشياء أخرى تعتقد أنها توصلها إلى الذات الإلهية السامية، وتقرّبها منها زلفى، وربما يكون ذلك بدعوافع اخترعها دهاء ماكرون من الكهنة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسفهاء؛ لتكتمل سيطرتهم عليهم روحياً وسياسياً^(٤٥)، وهذا ما حدث فعلاً في الديانتين اليهودية والمسيحية، ففي الديانة اليهودية تعدد الآلهة تجاه الإله الواحد، وهو آتون، فقد اتخذ العبرانيون لأنفسهم آلة أخرى بعد أن استعاروها من الكنعانيين وبباقي الشعوب السامية وأضافوا إليها بضعة آلة أخرى من عندهم.

يقول الدكتور روائيل باتاي وهو عالم يهودي بهذا الصدد: (والامر المدهش حقاً هو أن الاعتقاد بالآلة "ليليت" قد استمر حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الميلاد، بل بقى عاملاً قوياً في الشعور والسلوك الدينيين)^(٤٦)، وقال أيضاً: (وقد بلغت عبادة السابات "كآلة أنتي تمثل الزوجة والملكة" أوجهاً في القرن السادس عشر للميلاد)^(٤٧).

أما ما حدث في المسيحية، فهو تجزئة الإله وتفتيته إلى الثالوث المقدس الممثل بالأب والابن وروح القدس.

هذه الثقافات وغيرها تما لها علاقة بالدين كان لها أثراً كبيراً في بنية المجتمع العربي وبناء عقله وشخصيته الفكرية، بل إنَّ تعاليم هذه الأديان وقيمها المعرفية سواء كانت حنفية أم يهودية أم نصرانية أم غيرها من الأديان الأخرى قد أسبغت على العقل البشري لبنات رئيسة ومؤسسة لفكر الإله الواحد، لذا وجدنا أنَّ كثيراً من شعراء الجاهلية على غير أديان اليهودية والنصرانية قد قالوا بفكرة التوحيد الإلهي، وأمنوا بالبعث والحساب وغيرها مما لا عهد لكثيرٍ من أبناء قبائل العرب وخاصة ما كان منها في قلب الصحراء، لا على حافاتها المجاورة للدول الأخرى كالحبشة وفارس والروم والأقباط.

المصادر

١. الأدب الجاهلي بين لهجات القبائل واللغة الموحدة، د. هاشم الطعان - دار العلم للملائين - بيروت (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).
٢. الأغاني، لأبي فرج الاصفهاني، تحقيق: د. إحسان عباس، د. ابراهيم السعافين، الاستاذ بكر عباس - دار صادر - بيروت، ط ٣ (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
٣. الأولياء، لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)
٤. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر بن فروخ، دار العلم للملائين - بيروت، (١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).
٥. تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط ٧، (١٩٩٨م).
٦. التوراة بين الوثنية والتوحيد، سهيل ديب، دار النفائس، بيروت، ط ٢، (١٩٩٩م).
٧. حضارة العرب، د. غوستاف لوبيون، نقله إلى العربية عادل ازعيتر، الهيئة المصرية للكتاب، (٢٠١٢م).
٨. الدين المقارن، أبو الفيض المنوفي، مطبعة نهضة مصر - القاهرة.
٩. الدين، بحوث تمهيدية لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم، بيروت، ط ٣، (١٩٧٠م).
١٠. ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، (١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م).

تشكيلاً العقلية العربية قبل الإسلام: دراسة موضوعية ◈

١١. شرح المعلقات العشر وأخبار شعرائها، الشيخ أحمد الامين الشنقيطي، حرقه وأتم شرحه: فاتن محمد خليل اللبناني، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
١٢. الصباغي في فقه اللغة وسنت العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ - ١٠٠٤ م).
١٣. العقل العربي وإعادة التشكيل، الدكتور عبد الرحمن الطريري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر سلسلة كتاب الأمة، ط١، (شوال - ١٤١٣ هـ).
١٤. علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب؛ الدكتور عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢ (١٩٨٩ م).
١٥. في اللهجات العربية القديمة، د. ابراهيم السامرائي، دار الخداعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، (١٩٩٤ م).
١٦. كتاب الحيوان، تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط٣، (١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م).
١٧. لغة قريش، دراسة لهجة والأداء، د. مهدي حارث الغانمي، دار الشؤون الثقافية العامة، سلسلة الفكر العراقي الجديد، أكاديميون جدد، بغداد، (١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م).
١٨. المعارف، ابن قتيبة، تحقيق: ثروت عكاشه، القاهرة، (١٩٦٠ م).
١٩. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، منشورات الشريف الرضي.

٢٠. مقالات في تاريخ العربي، د. داود سلوم، وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، (١٩٩٨م).
٢١. الملل والنحل، الشهريستاني، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط٢، (١٩٥٦).
٢٢. المنمق في أخبار قريش، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥هـ- ٨٥٩م)، صححه وعلق عليه خورشيد أحمد قارون، عالم الكتب، بيروت، ط١، (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).
٢٣. الوثنية والأديان، د. مصطفى عبده، الناشر مكتبة مدبوبي، القاهرة، ط٢ (١٩٩٩م).

الهوامش

- (١) العقل العربي وإعادة التشكيل، د. عبد الرحمن الطريبي: 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 لوبيون: ٨٨.
- (١١) لغة قريش، دراسة في اللهجة والأداء، د. مهدي حارت الغانمي: ٤٥.
- (١٢) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس: ٥٢.
- (١٣) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.
- (١٤) تاريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ: ١٥٩.
- (١٥) المصدر السابق.
- (١٦) تاريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ: ١٥٩.
- (١٧) المصدر السابق.
- (١٨) الحيوان الجاحظ ٤: ٤٧٦-٤٧٧.
- (١٩) المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي: ٤٦٦.
- (٢٠) المنق، ابن حبيب البغدادي: ١٥٤؛ الاغاني أبو الفرج الأصفهاني ٣: ٨٤.

- (٢١) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب: ٩.
- (٢٢) الأوائل، العسكري: ٣٩، المنق، البغدادي: ٣٢٧، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي: ٦، ٢٥٢، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمرو فروخ: ١٥٨، الدين المقارن، أبو الفيض المنوف: ١٤٤.
- (٢٣) علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، المستشرق جيب (مقدمة المحقق د. عادل العوا): ٧٨.
- (٢٤) المفضل في تاريخ 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، الشهريستاني: ٢: ٦٥.
- (٣٥) شرح المعلقات العشر، الارزفي: ١٠٧.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢٢٨.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٠٧.
- (٣٨) المصدر السابق: ٧٤.
- (٣٩) المصدر السابق: ١١٤.
- (٤٠) المصدر السابق: ٥٣.

-
- (٤١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د. عمر فروخ: ١٦٠.
- (٤٢) المعارف، ابن قتيبة: ٦٢١، التفكير الفلسفـي 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: ٣٥-٣٤.
- (٤٥) الوثنية والأديان، د. مصطفى عبده: ٢٣.
- (٤٦) التوراة بين الوثنية والتوحيد، سهيل ديب: ٤٧.
- (٤٧) المصدر السابق.

العقل بين سياق النص وأدلة التفكير

أهل البيت مثلاً

أ. د . عبد المحسن علي مهلهل^(*)

ملخص البحث

يحتل العقل دوراً مهماً في تبيان الفكر المبدئي للإنسان، إذ ارتبط بالفكر الإنساني عموماً، والفكر الديني على وجه الخصوص، حيث يشكل المعتقد الديني أهمية كبيرة في التفكير الإنساني أينما وجد؛ وهذا هو المحور الجوهرى الذي يعتمد هذا البحث، آذ لا يمكن إخفاء الروايات الواردة عن أهل البيت في بيان دور العقل وأثره. وإن البحث في هذا المجال يحتم على أمرين:

الأول: الاطلاع على أهمية العقل في الفكر العربي المعاصر من خلال ما قدمه الباحثون العرب المعاصرون من رؤى.

الثاني: الرد على هذه الرؤى بما تبناه الإمام علي عليه السلام من فكر عن أثر العقل في أدلة الفكر الإسلامي في ضوء نظرته المتحررة من القيود الأخرى التي تمسك بها أغلب المفكرين أو الفلاسفة على مر الأجيال، بوصفه إماماً معصوماً رأيه حجّة علينا.

(*) أستاذ في كلية الآداب جامعة ذي قار.

كما تمثل حنة العقل في الفكر العربي المعاصر مشغلا فكريا يرتبط به فهم الحضارات، فالحضارة المصرية القديمة هي حضارة (ما بعد الموت)، أما الحضارة اليونانية فهي حضارة (العقل)، أما الحضارة العربية فهي حضارة (النص).

مدخل

ارتبط العقل على مر العصور منذ نشوئه بالتفكير الإنساني عموماً، والفكر الديني على وجه الخصوص، وظلّ الإنسان حائراً، أو متربّداً، يفكّر فيها حوله من الظواهر الكونية، وهنا واجهته القضية الكبرى، وهي قضية الوجود وما يتصل بها من الاعتقاد الديني الذي يقود حتّى إلى حقيقة الخالق الواحد الذي لا يشاركه أحدٌ في ذلك الوجود؛ وتبادر موقف الإنسان على مر العصور أيضاً من هذه القضية بين مهتمٍ بعقله إلى الحقيقة الكبرى وبين مضلٍّ، متجاوزاً عقله إلى بدائل أخرى ارتضاهما هو لنفسه؛ لتحل محلَّ 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 سبيلاً، وبرزت إشكالية ذلك الصراع أمام الإنسان نفسه وربّها وقع هو نفسه ضحية لتلك الإشكالية، وجاء الجسم من الله تعالى شأنه؛ ليفصل بين المتصارعين ويضع الإنسان في الوضع الطبيعي الذي أوكله تعالى له؛ وذلك من خلال إرسال الرُّسُل والأُنبِياء عليهم السلام إلى بني آدم.

ويُشكّل المعتقد الديني أهمية كبرى في التفكير الإنساني أينما وجد ويظلّ تفكيره بهذه القضية قائماً بين أمرين: هما: العقل والنصّ، وإذا كان المسلمون على وجه الإجمال متفقين على ضرورة تأسيس العقيدة على العقل، إلا أنَّه 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 الرُّسُلُ والأُنْبِيَاءَ عليهم السلام قد أَلْزَمُوا النَّاسَ أَوْلَأَ بَحْجَيَةَ الْعُقْلِ وَأَثْرَهُ فِي الْاَهْدَاءِ إِلَى الْحَقِيقَةِ الْمَشْوَدَةِ.

وَعَنْ أَهْمَيَّةِ الْعُقْلِ فِي هَذَا الْمَضْيَارِ مَا رَوَاهُ الْكَلِينِيُّ فِي الْكَافِيِّ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام: (إِنَّ أَوَّلَ الْأَمْرِ وَمِبْدَأُهَا وَقُوَّتُهَا وَعِمارَتُهَا لَا يَتَفَعَّلُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ) (الْعُقْلُ) الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ زِينَةً خَلْقَهُ وَنُورًا لَّهُمْ، فَبِهِ عُرِفَ الْعِبَادُ خَالِقُهُمْ، وَإِنَّهُمْ مُخْلُوقُونَ...).

أَمَّا الاتِّجَاهُ الثَّانِي الَّذِي أَحْكَمَ سِيَطْرَتَهُ عَلَى التَّفْكِيرِ الْإِنْسَانِيِّ فَهُوَ الاتِّجَاهُ الْنَّصْوُصِيُّ الَّذِي تَجَاهَلَ دُورَ الْعُقْلِ؛ فَأَلْغَاهُ وَاسْتَبَدَّلَهُ بِالنَّصْرِ الدِّينِيِّ لِإِقَامَةِ الْعِقِيدَةِ الدِّينِيَّةِ وَالْمَقصُودُ هُنَا بِالنَّصْرِ الدِّينِيِّ هُوَ: النَّصْرُ الْقُرْآنِيُّ، وَالسُّنْنَةُ النَّبُوَّيَّةُ الْمَطْهُرَةُ بِوَصْفِهِمَا مُصَدِّرَا مِنْ مَصَادِرِ الْمَعْرِفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ عِنْدَ الْجَمِيعِ يَلْزَمُ قَبْوَهُمَا.

إِنَّ الْبَحْثَ فِي هَذَا الْمَجَالِ يُحْتَمِلُ عَلَيَّ أَمْرَيْنِ:

الْأَوَّلُ: الإِطْلَاعُ عَلَى أَهْمَيَّةِ الْعُقْلِ فِي الْفَكَرِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاصِرِ مِنْ خَلَالِ مَا قَدَّمَهُ الْبَاحثُونُ الْعَرَبُ الْمُعَاصِرُونَ مِنْ رَؤْيَى.

الثَّانِي: هُوَ الرَّدُّ عَلَى هَذِهِ الرَّؤْيَى بِمَا تَبَنَّاهُ الْإِمَامُ عَلَيَّ عليه السلام مِنْ فَكِيرٍ عَنْ أَثْرِ الْعُقْلِ فِي أَدْبَرِ الْفَكَرِ الْإِسْلَامِيِّ فِي ضَوْءِ نَظَرَتِهِ الْمُتَحَرَّرَةِ مِنْ الْقِيُودِ الْأُخْرَى الَّتِي تَمَسَّكَ بِهَا أَغْلُبُ الْمُفَكَّرِينَ أَوِ الْفَلَاسِفَةِ عَلَى مَرْأَةِ الْأَجِيَالِ، بِوَصْفِهِ إِمامًا مَعْصُومًا رَأَيَهُ حَجَّةً عَلَيْنَا.

محنة العقل في الفكر العربي المعاصر

لست هنا بقصد إعادة ما كتبه الباحثون العرب المعاصرون حول قضية العقل وأثره في تبني الثقافة العربية الإسلامية؛ وأثر كل ذلك في تقديم التراث العربي الإسلامي إلى الأجيال اللاحقة، وما أثارته تلك المباحث من استفزاز

العقل في بين سيادة النص وأدلة التفكير، أهل البيت مثلاً ◇

على المستوى الفكري العربي المعاصر في كثير من الأحيان؛ إذ أنَّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى، وإنَّ تفاعل الإنسان مع الواقع وجده معه بكل ما يتنظم هذا الواقع من أبنية اقتصادية، واجتماعية وسياسية وثقافية هو الذي أنشأ الحضارة، ((وللقرآن في ثقافتنا دورٌ حضاري لا يمكن تجاهله في تشكيل طبيعة هذه الحضارة وتحديد طبيعة علومها، وإذا صَحَّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بُعدٍ واحدٍ من أبعادها لصحّ لنا أن نقول إنَّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة (ما بعد الموت)، وأنَّ الحضارة اليونانية هي حضارة (العقل)، أمَّا الحضارة العربية فهي حضارة النص)).^(١) ومن هنا كان التأويل يُمثل الوجه الآخر للنص في الحضارة العربية، والأداة المهمة في انتاج المعرفة.

ولا أود هنا الذهاب إلى ما يُمثله النص في الحضارة الإسلامية في مراحلها الأولى التي تشكّلت في عهد النبي العظيم محمد ﷺ، أو في عهد الخلفاء الذين جاؤوا من بعده حتى قيام أمير المؤمنين علي عليهما السلام بالامر، وللأسف الشديد لم تمهله الحروب التي شنتها خصوم الدولة الجديدة من (الناكثين والمارقين والباغين) أن يأخذ الخطاب الرسمي الصحيح مساره الجديد الذي ظل مغيّباً طيلة العهود الثلاثة التي سبقت حكومة الإمام علي عليهما السلام ولكن هذا لا يعني أبداً أنَّ أمير المؤمنين كان مغيّباً - وإن كان الموقف الرسمي يتمنى ذلك - لأنَّ الحاجة أحياناً تقضي الاستعانة به في حلِّ كثير من المشكلات التي واجهت الخليفة الثاني على وجه الخصوص، حتى قال قوله المشهورة: (لَا أَبْقَأِ اللَّهُ لِغُصَّلَةٍ لَمْ يَكُنْ هَذَا أَبُو الْخَسْنَ).

ولقد أشرنا قبل قليل أنَّ المعتقد الديني قد توسط بين العقل والنص، وعلى الرغم من أنَّ المسلمين قد اتفقوا - على وجه الإجمال - على ضرورة تأسيس العقيدة على العقل؛ وذلك لأنَّ في النقل والنصوص الدينية الكثير من الظواهر التي توجب الأخذ بظاهرها الالتزام بها هو معلوم بالضرورة العقلية والشرعية، إلَّا أنَّ كثيراً ما يغفل بعضُ عن هذا الأصل الأصيل فيتحول إلى تابعٍ أعمى للنص يلتزم بظواهره ومتشابهه من دون تأويلٍ وتوجيهٍ ومن دون التفاتٍ إلى مصادمة هذه الظواهر لأحكام العقل القطعية، التي لولاها لما قامت على الإنسان حجَّةٌ في بداية الأمر؛ لأنَّ الإنسان يقبل الشريعة وينظر في دعوى مدعى الرسالة والنبوَّة بإلزام العقل وحجته، وفي ذلك روي عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قال: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَفُوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِالْعَقْلِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ فِي الْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمَدَّبِرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمَدَّبُرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَايَهُ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّهُ لَهُمْ خَالِقاً وَمَدَّبِراً لَمْ يَرَلْ وَلَا يَرَوْلُ وَعَرَفُوا بِهِ الْخَسَنَ مِنَ الْقَبِيجِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهَلِ وَأَنَّ الثُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهُمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ»^(٢).

ويبدو جلياً أهمية العقل في بيان حياة الإنسان على كل المستويات العقائدية والفكرية وما يتضمنها من مستويات أخرى؛ كما يبدو واضحاً أيضاً تبني الفكر الديني الأول مثلاً بالإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى إحدى أهم القضايا التي استوقفت المفكرين على مر العصور، كما يبدو لي أنَّ الفكر الإمامي لم يكن منغلقاً على نفسه فهو يتحدث عن الإنسان بأوسع المדיات، وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أيضاً تشير إلى أهمية الاتصال بين الله

العقل في بين سيارة النحر وأدلجة التفكير، أهل البيت مثلاً ◇

تعالى والبشر وضرورة دوام ذلك الاتصال ما دعت الحاجة إلى ذلك، أو قل ما حصل ارتباك وانحراف في حياة الإنسان على المستويات كافة وأوها: التوحيد؛ لأنَّ به يتمكن الإنسان من النفاد إلى صالة الاستقرار، والرواية طويلة مفادها حاجة الإنسان إلى الرُّسُل والأنبياء، يقول عليهما السلام: «ثَبَّتْ أَنَّ لَهُ سُفَرَاءٍ فِي خَلْقِهِ يُعَبِّرُونَ عَنْهُ إِلَى خَلْقِهِ وَعِبَادِهِ وَيَدْلُونَهُمْ عَلَى مَصَالِحِهِمْ وَمَنَافِعِهِمْ وَمَا يُهُبُّهُمْ وَفِي تَرْكِهِ فَتَأْوِهُمْ - فَثَبَّتْ الْأَمْرُونَ وَالنَّاهِفُونَ عَنِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي خَلْقِهِ وَالْمُعَبِّرُونَ عَنْهُ جَلَّ وَعَزَّ وَهُمُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِ وَصَفْوَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ حُكْمَاءُ مُؤَدِّبِينَ بِالْحِكْمَةِ مَبْعُوثِينَ بِهَا غَيْرَ مُشَارِكِينَ لِلنَّاسِ عَلَى مُشَارِكَتِهِمْ لَهُمْ فِي الْخَلْقِ وَالتَّرْكِيبِ فِي شَيْءٍ مِّنْ أَخْوَالِهِمْ مُؤَدِّبِينَ مِنْ عِنْدِ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ بِالْحِكْمَةِ ثُمَّ ثَبَّتْ ذَلِكَ فِي كُلِّ دَهْرٍ وَزَمَانٍ مِّمَّا أَتَثْ بِهِ الرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالْبَرَاهِينِ لِكَيْلًا تَخْلُوْ أَرْضُ اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ يَكُونُ مَعَهُ عِلْمٌ يَذَلِّ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ وَجَوَازِ عَدَالِتِهِ»^(٣)، ((وهذه الرواية وإن كانت نصاً دينياً فمن الواضح أنَّ الحجَّةَ فيها حجَّةٌ عقليةٌ محضة، فالإمام عليهما السلام يتحدث هنا بوصفه يكشف البرهان العقلي الدال على لزوم النبوة والبعثة، وهو برهان يدركه كُلُّ العقلاه بعقولهم السليمة))^(٤).

والعقل لا يلغى ما سواه في إثبات المعارف كافة، ولقد ذهب السيد الخميني^(٥) إلى أنَّ إثبات المعارف كالتوحيد، والمعاد، والنبوة، بل مطلق المعرف إلى ((النقل من دون العقل عند المحدثين ممَّن استوقفتهم هذه القضية، هو من غرائب الأمور التي يجب أن يستعاذه بالله منها))^(٦).

ويبدو لي - بهذا التصور - أنَّ السيد الخميني^(٧) قد أدرك حجم الغربة التي وقع فيها المثقف الإسلامي المعاصر بسب استقباله للمؤثرات الخارجية الوافدة من الغرب بشكل مباشر، أو غير مباشر، فالمؤثر المباشر جاء نتيجة

إغراء أدوات الخداثة للمشتغلين بحقول الفكر الإسلامي وذلك باستعمالها وإسقاطها عليه مما أوقعهم ذلك الأمر بالتناقض.

ولعل أخطر قضية برزت أمام هؤلاء أو عندهم هي أنّهم نظروا للدين نظرة ميتافيزيقية وأيدلوجية ذات حمولة أسطورية، خارجة عن حدود العقل، وقام التفسير عند هؤلاء للظواهر الكونية على النّظر المادّي الواهية، إنَّ مثل هذا المؤثر قد فرض نفسه على مساحة واسعة من الفكر العربي المعاصر، لكنَّه تعرض للاستلاب والتغريب عن الواقع التاريخي والاجتماعي الذي يتصف بوصفة إسلامية لا يمكن تجاهلها؛ لذا بدت أفكاره غير منسجمة معه، ويتجلّ هذا التوجه باستئثار مظاهر الخداثة الغربية لا سيما التفكيكية منها، وما جاء بعدها من مناهج أخرى كالظاهراتية وفي هذا الاتجاه ذهب نصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون، وبرهان غليون وآخرون^(٦).

وتميز وجهة نظر هؤلاء المفكّرين بمحاولة نزع القداسة عن الفكر الإسلامي استجابة للمؤثر الغربي الخداثي، لذا تكرر عندهم أنَّ النبوة وقيم السماء لا تخضع للعقل وأنَّها محمولة بحمولات أسطورية، ولقد تجرأ بعضهم على الوحي أو النبوة وبالخصوص على شخصية الرسول الأعظم محمد ﷺ، فحاولوا أن يضعوه بجانب المفكّرين والعلماء وهم بذلك ينون إخضاعه^(٧) إلى منطق الخطأ والصواب فلم يؤذنوا بعصمته ﷺ، ومثل هذه التصورات الخاطئة ليست جديدة في التفكير الإسلامي؛ فقد نقل بعض المفسّرين عن عائشة ((أن يهودياً قد سحر النبي ﷺ، فأثر به ذلك حتى يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله...)).

العقل في بين سياق النص وأدلة التفكير، أهل البيت مثلاً ◇

أقول: إنَّ تلك تشبه هذه من محاولة التمسك بمحاجة واهية، ولقد كان الفكر الإمامي المعاصر متيقظاً لرذَّ مثل هذه المطاعن عن الفكر الإسلامي السليم مُتمثلاً بفكر الرسول والأئمة الأطهار علیهم السلام، فللشيخ الطوسي قد بيَّن رد هذه القصص واستدلَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَنْبِغُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْخُورًا﴾ الفرقان/٨، أمَّا العلامة الطباطبائي قد بيَّن فقد ذهب في: (الميزان في تفسير القرآن) إلى أنَّه لا مانع من قبول الروايات التي تفيد بأنَّ النبي ﷺ قد سحر ما دام المقصود أنَّه أُصيب بضرر السحر في بدنَه لا في عقله^(٤)، ويجب أن لا يختلف اثنان من المؤمنين على تزييه النبي ﷺ عن كلِّ ما يمسه، لأنَّه أكمل الناس عقلاً وأرجحهم حلماً.

إنَّ السيد الطباطبائي في طروحاته الفلسفية في تفسيره آنف الذكر، والسيد محمد باقر الصدر قد بيَّن في معارفه الحديثة، وأفكاره التي تحمل فرادته المفكِّر، والفيلسوف، وعالم الاجتماع، والمفسِّر، ورجل الدين، وغيرهما من المجددين قد أثبتوا وهن الفكر القادم من الغرب الذي يحاول أن يلغى الخصوصية الإسلامية ويتجاهل هويتها المعرفية بقصد أو باخر، وربما أثارتني المقارنة التي طرحتها أحد الباحثين^(٥)، بين اثنين من رموز العقل العربي الحديث، هما: الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد بيَّن والدكتور نصر حامد أبو زيد في قضية نظرة كلِّ منها إلى النص القرآني.

وخلالصة الأمر، إنَّ نصر حامد أبو زيد قد تحدث عن النص القرآني في كتابه: (مفهوم النص)^(٦) خارج حدود القداسة التي يتَّصف بها القرآن الكريم، ففي قوله: مثلاً: (إنَّ القرآن الكريم نصٌّ لغوبي، بل كتاب العربية 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 بأنه: (تشكل في الواقع الثقافة في فترة تزيد على العشرين عاماً...)، أما ظاهرة الوحي فقد تحدث عنها في الربط بينها وبين الثقافة العربية الجاهلية المرتبطة بالسحر والكهانة، علينا أن نفرق بين تناول نصر حامد أبو زيد للنص القرآني وبين تناول السيد الصدر، إذ إنَّ اختلاف الانتهاء الفكري لكلٍّ منها قد أدلَّج نمط التفكير عندهما، فالسيد الصدر (رض) ينظر للنص القرآني على أنه نصٌ مقدس، وأنَّه كلام الله تعالى وإن (نزل بلسان عربي مبين)؛ فاللسان هنا يعني اللغة ولا يعني الانتهاء الشخصي؛ أما نصر حامد أبو زيد؛ فإنه ينظر للنص بوصفه مُنتجاً أدبياً لا يختلف عن بقية النصوص الأخرى إلَّا بتفوُّقه العالي؛ فالفارق واضحٌ بين تأثير القرآن الكريم بالظروف الموضوعية المحيطة به وبين فكرة مراعاته لتلك الظروف، يقول: ((إننا ومنذ البداية لا بدَّ أن نفرق بين فكرة تأثر القرآن الكريم وانفعاله بالظروف الموضوعية من بيئته وغيرها بمعنى انتباعه بها، وبين فكرة مراعاة القرآن لهذه الظروف بقصد تأثيره فيها وتطويرها لصالح الدعوة؛ فإنَّ الفكرة الأولى تعني بشرى 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 المرااعة))^(١)، والسيد الصدر في ذلك لا يخرج عن دائرة الفكر الإمامي الذي عالج - كما مَرَّ بنا على لسان الإمام الصادق عليه السلام - أهمية العقل في ادراك الأشياء على مستوى تقبل النص، فهو أي: (الصدر) يؤكِّد مراعاة الخطاب القرآني الكريم بوصفه راماً هداية العقل الإنساني أوَّلاً، يقول ((فلليس من

العقل في بين سياق النص وأدلة التفكير؛ أهل البيت مثلاً ◇

الضروري لكتاب هداية من هذا القبيل أن يشجب كلّ الوضع الذي كان سائداً قبله؛ لأنَّ الإنسانية منها تفسد وتنحرف عن طريق الفطرة فهي لا تفسد كلها)).^(١٢).

إذن هي مخنة العقل في تلقي النص في سياقه الذي جاء فيه، ولكن أيَّ نصٌ هو الذي يحرك العقول ويستفزها؟ النصُّ الفريد الذي يمتلك صفاتي القداسة والتفرد؛ وإذا كان النص مقدساً أليس من الواجب تجنب الخوض في غماره لقدساته؟ و يأتي الجواب بالإيجاب؛ فالذي فوض العقل الإنساني أن يبحث في ذلك النص هو النص نفسه، لما فيه صفة الإعجاز والتحدي للقوم الذين يحملون صفات النص اللغوية نفسه.

إذن هو سؤال حول ماهية النص وكيفية التعاطي معه؛ فالصراع الفكري - آنف الذكر - هو الذي أثاره نص مثل القرآن الكريم، هو ليس جديداً، فقد تمت جذوره إلى أيام طه حسين ورفاقه، وهو ((صراع بين موقفين من النص وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة طبقاً لآليات العقل الغبي الغارق في الخرافية والأسطورة؛ وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين))).^(١٣) . وواضح أنَّ (نصر حامد) قد تبنى الخيار الثاني.

النص هو المدخل

يقول الدكتور علي حرب في كتابه: (نقد النص)^(١٤): ((تقوم استراتيجية النص على جملة من الألاعيب وإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آليات في الحجب والإقصاء، أو في التبديل والنسخ، والنصوص سواءً في ذلك وإن

تفاوت نصّ عن آخر في القوة والشدة، وهنا مكمن السر في النصّ، أعني أنه يخفي استراتيجية ولا يفضي بكل مدلولاته، وهذا فأنا أذهب إلى أنّ قوة كلّ النصّ هي في حجّبه ومحاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحکامه أو إحكامه، في تباهيه واحتلافه لا في وحدته وتجانسه، من هنا يقوم التعامل مع النصّ على كشف المحجوب، أي على كشف الأوراق المستورّة أو المستندات السرية، فما يحجبه القول ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بداهته المتحجّبة، هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكّنة، وكلما ازداد الحجب ازداد إمكان الكشف وتنوعت احتمالات القراءة)) من جهة أخرى تمثّل النصوص من حيث كونها تشكّلات خطابية، فتحليل الخطاب المتوازي خلفها قد يكشف أنها أي: (النصوص) إلى تباهي هوياتها، وانتهاءاتها الفكرية تستخدم آليات الخداع أو الحجب من خلال تقنيات الخطاب نفسه كالمجاز مثلاً، وما يندرج تحته من آليات بلاغية أخرى، وحتى النصوص الفلسفية التي تروم الإقناع والحجاج لا تخلو من ذلك التوجّه، وطبعاً هذا الأمر لا يمكن أن يلغى تمييز الثقافات واحتلافها وتباعد العصور التاريخية، وبالمقابل يصعب وضع الحواجز بين الميادين التي ولدت في رحمها النصوص، فالنصوص قد لا تكون كما نريد لها أن تكون، بل لها محاتلتها، فهي عصية على التحديد والتأطير والتصنيف، قد تنصهر في نصّ واحد لغات وخطابات لا عدّ لها ولا حصر، وقد تتدخل فيه أزمنة وعصور وثقافات متبااعدة^(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 عام ١٩٨٨م، ومحمد أركون في كتاباته

العقل بين سيادة النظر وأدلة التفكير، لأهل البيت مثلاً ◇

الفكرية التي حاول فيها أعادت إنتاج الخطاب الإسلامي ومحمد عابد الجابري في كتابه الشهير: نقد العقل العربي، بأجزاءه الثلاثة؛ ثم جلال صادق العظم في كتابه (دفاعاً عن المادية والتاريخ) وغير هؤلاء، هو جدل يبحث في كيونة النصوص و موقف العقل منها، والواقع يشير إلى أن هؤلاء، لاسيما أركون والجابري قد نظرا إلى الفلسفة التي أنتجها العقل العربي بمنظار أرسطو، أو بمنظار ديكارت، أو من خلال عقلانية علمية صرفة، فقد حكموا على التاج الصوفي مثلاً بأنه غير عقلاني ولم يتحرروا من الأحكام المسبقة، وربما تأثروا بالفكرة اليوناني أو الغربي في ذلك، ولو أثّم تحررها من ذلك لوجدوا اللامعقول معقولاً؛ ولتعرفوا على ماهية العقل العربي فلا يجب أن نحاكم العقل العربي من خلال عقلانية الآخرين كاليونان أو الغرب بل علينا أن ننظر إلى التجربة الفكرية عندنا، ومن خلالها نحاكم العقل العربي ونعرف على ماهيته^(١٦)، وطبعاً لا أريد أن أحاكم هؤلاء وغيرهم؛ فقد تعرضوا للمحاكمة الفكرية ما يكفي ويغنى عن القول^(١٧).

فکر أهل البيت ع مثلاً

لقد أجهد النقاد المعاصرون من أمثال محمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد البحث في الفكر الإسلامي وتقديم فكرة تكاد تكون مشوهة عن العقل العربي وطراحته اشتغاله؛ ولقد تصدّت بعض الأقلام الرزكيّة للدفاع عنه والوقوف بوجه ذلك التطرّف الفكري الذي لم يفتّ أن يذكر الفكر الإمامي بالنقد أحياناً أو القصور أحياناً أخرى، ولما كان النقاش والحوار مع هؤلاء أساسه قضيّة العقل وأثراها في التراث الفكري الإسلامي عموماً والفكري الشيعي بشكل خاصّ من خلال تقديمهم بعض النصوص القرآنية في شأن

العقل وحضوره في بناء أسس المعتقد الديني الإمامي؛ وليس هناك مثيل في الفرق الإسلامية الأخرى ما نجده في الفكر الإمامي المعاصر الذي هو تجسيد حي لفكرة أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد طرح العلامة محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ) في موسوعته الحديثة (الأصول في الكافي)، وهي أشهر الموسوعات عند الإمامية؛ فقد طرح كتاب: (العقل والجهل)، الذي يتضمن أربعة وثلاثين حديثاً في قيمة العقل، وأثره في تأسيس المعرفة الإنسانية، واستدل بأقوال الأئمة 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 وَأَبْيَنُ مِمَّا تَرَى الْعُيُونُ لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِيدٍ فَيَكُونُ مُشَبَّهًا وَلَمْ تَقْعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ بِتَقْدِيرٍ فَيَكُونُ مُمْثَلًا...»^(١٩)، فالعقل أحد وسائل التدبر والتفكير في كل شيء حتى في بيان صفة الخالق تعالى، لكنه أي: العقل إذا تمكّن أن يدرك الأشياء بها أو دعه الله تعالى فيه من أسرار؛ فإنه عن إدراكه صفات الخالق ربما يكون عاجزاً، وقوله عليه السلام: «فَلَسْتَنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ فَيُؤْمِنُ لَا تَأْخُذُكَ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَمْ يَنْتَهِ إِلَيْكَ نَظَرٌ وَلَمْ يُذْرِكَ بَصَرٌ أَذْرَكَتَ الْأَبْصَارَ وَأَخْصَيْتَ الْأَعْمَالَ وَأَخْذَتِ بِالْتَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ وَمَا الَّذِي نَرَى مِنْ خَلْقِكَ وَنَعْجَبُ لَهُ مِنْ قُدرَتِكَ وَنَصِفُهُ مِنْ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ وَمَا تَغْيِبَ عَنَّا مِنْهُ وَقَصَرَتِ أَبْصَارُنَا عَنْهُ وَانْتَهَتِ عُقُولُنَا دُونَهُ وَحَالَتِ سُوْرَ الْغُيُوبِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ 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 فحربي به أن يتدبّر ما دونه؛ فقد قال عليه السلام: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بَهَرَ الْعُقُولَ عَنْ وَضِفَ خَلْقٌ جَلَّاهُ لِلْعُيُونِ...»^(٢١)،

العقل بين سيارة النصر وأدلة التفكير، أهل البيت مثلاً ◊

ويُحرّك الإمام عَلِيهِ الْمَسْكُون العقول في التفكير بوحданية الخالق وعظمته، وأنه لا يضاهيه، أو يشاركه في ذلك أحدٌ، وهذه مسألة شغلت فكر الإمام عَلِيهِ؛ لكثره المخالفين في ذلك أو المترددين؛ كان ذلك لإثبات أنَّ الصانع أو الخالق الواحد ومطلق المعارف الأخرى هي حق مطلق للعقل كما أشار إلى ذلك الإمام الخميني (رض)؛ ففي قوله عَلِيهِ الْمَسْكُون ما يدل على ذلك: «ولَيْسَ فَنَاءُ الدُّنْيَا بَعْدَ ابْتِدَاعِهَا بِأَعْجَبٍ مِنْ إِنْشَائِهَا وَاخْتِرَاعِهَا وَكَيْفَ وَلَوْ اجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَّا نِفَادِهَا مِنْ طَيْرِهَا وَبَهَائِهَا وَمَا كَانَ مِنْ مُرَاجِهَا وَسَائِمِهَا وَأَضْنَافِ أَشْبَابِهَا وَأَجْنَابِهَا وَمُتَبَلَّذَةِ أَمْمِهَا وَأَكْيَاسِهَا عَلَى إِخْدَاثِ بَعْوضَةٍ مَا قَدَرَتْ عَلَى إِحْدَاثِهَا وَلَا عَرَفَتْ كَيْفَ السَّبِيلُ إِلَى إِيجَادِهَا وَلَتَحِيرَتْ عُقُولُهَا فِي عِلْمِ ذَلِكَ وَتَاهَتْ وَعَجَزَتْ قُواهَا وَتَنَاهَتْ»^(٢٢).

وبنفي أن تكون العقول متيقظة؛ لتلتف الحقائق والمعارف، وأخطر ما تمر به هو سباتها، وبعد الإمام أمير المؤمنين عَلِيهِ الْمَسْكُون ذلك خطرًا كبيرًا على الإنسان يستحق الاستعادة؛ إذ يقول: «تَعُوذُ بِاللهِ مِنْ سُباتِ الْعَقْلِ وَقُبْحِ الرَّذْلِ»^(٢٣)؛ فحملت العقل يساوي في خطره قبح الواقع بالخطأ الفاحش، هذه المنظومة المعرفية التي أقام الإمام عَلِيهِ الْمَسْكُون عِمَادَهَا عَلَى أَسَاسِ عَقْلٍ نَجَدَهَا لامعةً في فكر الأئمة المعصومين عَلِيهِمُ الْمَسْكُون، كالإمام الباقر، والإمام الصادق، والإمام الكاظم، والإمام الرضا، والإمام علي الهادي عَلِيهِمُ الْمَسْكُون؛ ففي أحاديث أهل البيت عَلِيهِمُ الْمَسْكُون ما يصرّح بأنَّ العقل هو الحجة المطلقة والدائمة على الخلق حتى بعد مجيء الرسالات وبعث الأنبياء؛ يقول الرسول ﷺ في شأن العقل وأهميته: «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ وَإِفْطَارُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ صَوْمِ الْجَاهِلِ وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُحُوصِ الْجَاهِلِ وَلَا بَعْثَ اللَّهُ رَسُولاً وَلَا نَبِيًّا حَقِّيْقَةً يَسْتَكْمِلُ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ أَمَّتِهِ»^(٢٤).

وقال تعالى : «إِذَا بَلَغْتُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالِهِ فَانْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُحَارِى بِعَقْلِهِ»^(٢٥).

وقال الإمام الباقر عليه السلام : «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ اسْتَنْظَفَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذِيرَ فَأَذِيرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ وَعَزِيزٌ وَجَلَّ إِلَيَّ مِنْكَ»^(٢٦)

وللإمام موسى الكاظم عليه السلام رسالة خاصة في بيان صفة العقل يطلق عليها (الوصية الذهبية)، صرّح فيها الإمام بفضل العقل على سائر الأشياء الأخرى، أما الإمام علي الهادي عليه السلام، فقد استخدم العقل ودوره في إثبات حجيته على خلق الله، وأحقيته بالإمامية، وفي المسألة التي جرت بين العالم الشيعي اللغوي (ابن السكين - ٢٤٥ هـ) والإمام علي الهادي عليه السلام بتحريض من المتكفل العباسي بقصد احراج الإمام أمام الحاضرين) : «قَالَ الْمُتَوَكِّلُ لِابْنِ السَّكِينِ اسْأَلْ ابْنَ الرَّضا مَسَأْلَةً عَوْصَاهُ بِخَضْرَقِي فَقَالَ لِمَ بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بِالْعَصَاصِ وَبَعَثَ عِيسَى بِإِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى وَبَعَثَ مُحَمَّداً بِالْقُرْآنِ وَالسَّيْفِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعَثَ اللَّهُ مُوسَى بِالْعَصَاصِ وَالْيَدِ الْبَيْضَاءِ فِي زَمَانِ الْعَالِبِ عَلَى أَهْلِهِ السَّخْرَى فَاتَّاهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا قَهَرَ سِخْرَهُمْ وَبَهَرَهُمْ وَأَثْبَتَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ وَبَعَثَ عِيسَى بِإِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ فِي زَمَانِ الْعَالِبِ عَلَى أَهْلِهِ الْطَّبِ فَاتَّاهُمْ مِنْ إِبْرَاءِ الْأَكْمَهِ وَالْأَبْرَصِ وَإِحْيَاءِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ فَقَهَرَهُمْ وَبَهَرَهُمْ وَبَعَثَ مُحَمَّداً بِالْقُرْآنِ وَالسَّيْفِ فِي زَمَانِ الْعَالِبِ عَلَى أَهْلِهِ السَّيْفِ وَالشَّغْرِ فَاتَّاهُمْ مِنَ الْقُرْآنِ الرَّاهِرِ وَالسَّيْفِ الْقَاهِرِ مَا بَهَرَ بِهِ شِعْرَهُمْ وَقَهَرَ سِيقَهُمْ وَأَثْبَتَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ ابْنُ السَّكِينِ فَمَا الْحُجَّةُ الْآتَى قَالَ الْعُقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذَّبُ»^(٢٧).

إنَّ المنهج العقلي عند أئمة أهل البيت عليهما السلام في الاستدلال على وجود

العقل في بين سيارة النحر وأدلجة التفكير؛ أهل البيت مثلاً ◇

الخالق تعالى امتدَّ إلى قضايا أخرى في الفكر الإمامي مثل: إثبات الإمامة والعصمة، ولقد أثار القرآن الكريم بوصفه نصاً أقول عنه: (قرآننا) لا لغوياً ولا أدبياً كما ذهب إلى ذلك الباحثون؛ حتى أحافظ على قدسيَّة النص القرآني، حواراً نشيطاً من الباحثين العرب المعاصرین ممَّن أشرنا إليهم في صدر البحث، ولم يكن الفكر الإمامي عاجزاً في الرد على كثيرٍ من شبهاهم، والقرآن بوصفه نصاً دينياً أو خطاباً دينياً وتشريعاً لا بدَّ أن يستخدم أنهاطاً من الخطاب الذي يستلزم تفسيراً وتأويلاً.

ولا غرابة أن يواجه دارسو النص القرآني نمطين أو ثنائيتين في الفكر الديني، وهي ثنائية تتألف من عالمين: أحدهما، الوجود الخارجي بما ينماز من محدودية، وجماليات حسية، وثانيهما: الوجود المطلق بما له من مواصفات جليلة مطلقة غير محسوسة؛ فإذا تؤسس النصوص بهدي من رؤية العالم، فلا جرم أن يطور الفكر الديني تصورات نقدية تضع النص في مسارين: أحدهما يتتمي للوجود المباشر ويصبح دالاً يفتح عليه مباشرة؛ أمّا ثانيهما، فيتتمي إلى عالم غير عالم الذات المتلقية؛ إذ تكون للمرسل هوية لا يمتلكها مرسل النص غير المقدس من جهة، كما سيغدو هذا النص دالاً يفتح على مدلول مطلق ومن ثمَّ تخل مواصفات القدسية أو الجلال محل مواصفات الحسية أو الألفة أو الجمال، ولعل ما يميز النص المقدس من غيره، هو أنَّه يكتنز عالمين، هما: عالم الواقع، وعالم ما فوق الواقع، وتقدم الرؤية الدينية هذين العالمين على أنها عالمان حقيقيان، وما عالم الشخصية أو عالم الخطاب سوى افتتاح على ذلك العالم أو شاهد عليه، أمّا النص غير المقدس، فإنَّه يكتنز عالمين واقعين أحدهما في الواقع الذي يمثل مرجعية الخطاب، وآخرهما تخيل ذلك الواقع

وتحويله من صورته الخام إلى صورة جديدة، وحين تكون ثمة قراءة مؤولة تخرج بالنص القرآني من سياقات الحقيقة إلى سياقات المجاز الذي يتسع في استبصار ذلك النص، فإنها تستحصر في التوسيع في فهم ذلك النص، والحرص على الاستنباط على وفق آليات ثابتة تحدّ من جموح الذات المتكلّمة الحرة وتعيدها إلى ملامح النصّ الديني المتمثّلة بـ: (القداسة، والحقيقة، والخلود) ^(٢٨).

وي يمكن القول إنَّ أهل البيت عليهم السلام نظروا إلى النص القرآني نظرة تحمل قداسة وفرادة في آن واحد بوصفهم المتكلّمي الذي يحمل فرادة في فهم ذلك الخطاب المقدس؛ وبذلك قدموا خطاباً متكاملاً أسس للبحث على مستوى النص القرآني، كان ذلك الخطاب امتداداً شرعياً لخطاب الوحي والنبوة، وصار التواصل بين الخطابين (خطاب الوحي والنبوة) وخطابهم متكاملاً، وهو خطاب يؤسس لطبيعة العلاقة ما بين النبوة والوحي من جهة، والعقل من جهة ثانية على عكس ما ذهب إليه المحدثون ومن قبلهم القدماء في محاولة لفك عرى التواشيح ما بين الاثنين كما فعل (الجاحري ونصر حامد أبو زيد وأمثالهما)؛ فأوقع هؤلاء العقل وما يدرس من خطاب بين مخنة النصّ وسياقه وبين تفكير مؤدلج سلفاً أو محكوم برأي الآخرين، وإذا كان النص القرآني محكوماً في نزوله بالوحي، فإنَّ الوحي يسهم في تشريع حرفة العقل وتفعيتها ولا يحجبه عن التفكير أو التدبر، ويمارس مهمته في استشارة العقول والتواصل معها من خلال الوصول عن الحقيقة التي يشتراكان معاً في البحث عنها، وفي قول أمير المؤمنين عليه السلام لدليل آخر على إيجابية العلاقة بين العقل ومعطيات النص القرآني، يقول: «فَبَعَثْتُ فِيهِمْ رُسُلَّهُ وَوَائِرَ إِلَيْهِمْ أَثْيَاءً لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيشَاقٌ

العقلٌ بين سياق النصر وأدلة التفكير، أهل البيت مثلاً ◇

فِطْرَتِهِ وَيُذَكَّرُوْهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَخْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالثَّبْلِيْغِ وَيُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(٢٩)، وَعَالَهُ دَلَالَتِهِ الْمُهَمَّةُ فِي هَذَا الْبَابِ أَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ عليهم السلام لَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَ أَنَّ لِلْقُرْآنِ تَفْسِيرًا وَتَأوِيلًا مُتَجَدِّدِينَ فِي كُلِّ عَصِيرٍ وَزَمَانٍ (فَحَسْبُ)، بَلْ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ لَهُ آفَاقًا مُتَعَدِّدَةً فِي الزَّمَنِ الْوَاحِدِ، وَأَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ يَعْيَى مِنْ هَذِهِ الْآفَاقِ مَا يَنْسَبُ سَعَةُ فَكْرِهِ؛ فَقَدْ رُوِيَ عَنِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عليه السلام قَوْلُهُ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ عليه السلام عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّفْسِيرِ فَأَجَابَنِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ عَنْهُ ثَانِيَّةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فَدَاكَ كُنْتَ أَجَبْتَنِي فِي هَذِهِ الْمُسَأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنًا وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرَّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَصِّلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهِهِ»^(٣٠).



الهوامش

- (١) مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد: ٩، ط٤، بيروت، ١٩٩٤.
- (٢) الأصول من الكافي، الكليني ١: ٢٩، ط٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.
- (٣) م. ن: ١٦٨.
- (٤) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل اهاشمي، مؤسسة أم القرى للنشر: ٢٠، ط١٤١٦ هـ.
- (٥) ينظر: الآداب المعنوية للصلة، روح الله الخميني، ط١، دمشق، ١٩٨٤: ٢٠.
- (٦) ينظر: مؤثرات فكرية في اشتغالات نصر حامد أبو زيد، (بحث)، حسن الكعبي، مجلة المنهج، العدد: ١٤٢٢-٢٣: ١٥-١٤، السنة ١٤٢٢ هـ.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) ينظر: تفصيل هذه الروايات والردود عليها في (دراسات نقدية معاصرة ...)، كامل اهاشمي، مصدر سابق: ٣٥ وما بعدها.
- (٩) ينظر: تفاصيل ذلك في: (مقارنة بين منهج نصر حامد أبو زيد والشهيد الصدر في دراسة القرآن الكريم، بحث)، علي حسن فرج، مجلة المنهج، (مصدر سابق): ٤٢-٥٠.
- (١٠) ينظر: مفهوم النص (مصدر سابق): ٩، ٢٤، ٣٤، ٥٩، ٦٧، ١١٧، ١٢٠، ١٣٤.
- (١١) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية، للشهيد الصدر، ط١، ١٤٢١ هـ: ٢٥٦.
- (١٢) م. ن: ٣١٠.
- (١٣) الخطاب الديني، رؤية نقدية، د. نصر حامد أبو زيد، دار المتخب: ٨.



العقل في بين سيادة النحر وأدلجة التفكير، أهل البيت مثلاً ◊

- (١٤) نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٤، الرباط، ٢٠٠٥: ٢٩.
- (١٥) الممنوع والممتنع، د. علي حرب، المركز الثقافي العربي، الرباط ط٥، ٢٠٠٨: ٧٥.
- (١٦) نقد النص (مصدر سابق): ٩٩.
- (١٧) ينظر تفاصيل ذلك في كتابات علي حرب: نقد النص، 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 النص، د. سرحان جفات، ط١، دار اليابس، ٢٠١٠: ١١١-١١٢.
- (٢٩) الأصول من الكافي ١: ٢٩.
- (٣٠) دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر (مصدر سابق): ١٢٤.

◆ *Mind between the text and the context of ideological thinking: Ahl al-Bayt example*^A

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 example¹

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

❖ *Monetary interpretative solve ideological problems From the perspective of the imams*[▲]

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 imams¹

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



❖ *Quranic methodology in social change*

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



❖ Interpretive = Hermeneutics and understand the logic of religion

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.I.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

شاملات علمی - پژوهشی



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 finishing 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 musings¹

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 the 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 (-۱۸۸۹ ۱۹۶۲م), 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 Murtadhwai

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 filipu

dr. shah Amerof

