

علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية

دراسة نقدية مقارنة في الركائز والقبليات



مسعود فيّاضي

تعريب: حيدر نجف

علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية

دراسة نقدية مقارنة في الركائز والقبليات



علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية دراسة نقدية مقارنة في الركائز والقبليات

مسعود فياضي

تعريب: حيدر نجف

فياضي، مسعود، مؤلف.

علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية: دراسة نقدية مقارنة في الركائز والقبليات / مسعود فياضي ؛
تعريب حيدر نجف. - الطبعة الاولى. - النجف، العراق. - العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي
للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤ م.

٣٥٢ صفحة ؛ ٢٤ سم. - (دراسات إيستمولوجية ؛ ٥)

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٤٣٩

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٣٤١-٣٥٢.

النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.

١. الهرمنيوطيقا. ٢. التأويل—فلسفة. أ. نجف، حيدر، ١٩٧٠- مترجم. ب. العنوان.

LCC : BD241 .F39 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٧٠٤) لسنة ٢٠٢٤م

الكتاب: علم الأصول والهرمنيوطيقا الفلسفية؛ دراسة نقدية مقارنة في الركائز والقبليات،
دراسات إيستمولوجية (٥).

تأليف: مسعود فياضي.

تعريب: حيدر نجف.

الناشر: العتبة العباسية المقدسة/ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٤م.

طبع الكتاب من قبل «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» بعنوان «اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی،

مبانی و پیش فرض ها» عام (٢٠٢١م) في قم المقدسة

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

فهرس المحتويات

٩.....	كلمة المركز
١١.....	المقدمة والمفاهيم العامة
١٥.....	١. المسألة بشكلها الأولي
٢٠.....	٢. مديات الدراسة وحدودها
٢١.....	٣. ضرورة الدراسة
٢٣.....	٤. منهج البحث
٢٤.....	٥. سؤال أصلي وأسئلة فرعية
٢٦.....	٦. السوابق
٣٩.....	٧. بنية الدراسة
٤٠.....	٨. مصطلحات مفتاحية
٤٠.....	أ. علم أصول الفقه
٤٢.....	ب. الفهم
٤٣.....	ج. التفسير
٤٥.....	د. المعنى
٤٦.....	هـ. الركائز والقبليات
٤٧.....	و. النظرية
٤٩.....	ز. «نظرية فهم النص» أو «نظرية فهم مراد الشارع» من المصادر النصية في علم الأصول
٥٥.....	ح. الهرمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا المنهجية، والهرمنيوطيقا المناهجية، والهرمنيوطيقا الفلسفية

الفصل الأول: الإطار الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية

٦١.....	المقال الأول: أفكار هايدغر أسسًا للهرمنيوطيقا الفلسفية
٦٤.....	المبحث الأول: المسألة الأساسية عند هايدغر في تطوراتها الفكرية
٧١.....	المبحث الثاني: الظاهريات.. منهج علم الوجود الأساسي
٨٠.....	المبحث الثالث: علم الوجود الأساسي
١١١.....	المبحث الرابع: نقد الظاهريات

المقال الثاني: الهرمنيوطيقا الفلسفية وتفسير النص عند غادامير.....	١١٩
المبحث الأول: مسألة غادامير الأصلية في الهرمنيوطيقا الفلسفية.....	١١٩
المبحث الثاني: أركان الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير.....	١٤١
المقال الثالث: امتدادات الهرمنيوطيقا الفلسفية في العالم الإسلامي.....	١٨١
المبحث الأول: الاوجاج الهرمنيوطيقي للمفكرين المسلمين «المختلفين».....	١٨٥
المبحث الثاني: ركائز علمي الفقه والأصول في تصورات المفكرين المسلمين المختلفين.....	١٩١
الخلاصة والمحصلة.....	١٩٦

الفصل الثاني: الركائز والقبليات الأنثروبولوجية

المقال الأول: الركائز الأنثروبولوجية في علم الأصول.....	٢٠١
١. معنائية الإنسان.....	٢٠٢
٢. الإنسان ذو بعد متعال على الزمان والتاريخ.....	٢٠٢
٣. للإنسان عالمه الحقيقي وبعده عن المثالية.....	٢٠٥
المقال الثاني: نقد الركائز الأنثروبولوجية في الهرمنيوطيقا الفلسفية.....	٢٠٧
١. الإنسان (الدازين) وأزمة المعنائية (التوفر على معنى).....	٢٠٩
٢. تجاهل البعد اللازماني واللاتاريخي في الدازين.....	٢٠٩
٣. انحصار الدازين في عالمه وخطر المثالية.....	٢١١
الخلاصة والمحصلة.....	٢١٣

الفصل الثالث: الركائز المعنائية (السيমানطيقية) لنظرية الفهم

المقال الأول: ماهية المعنى وصنوفه لدى علماء الأصول.....	٢١٩
المبحث الأول: تعريف المعنى في ظل مبحث دلالات الألفاظ.....	٢٢٠
المبحث الثاني: أقسام المعنى وصنوفه.....	٢٢١
المبحث الثالث: منشأ الصلة بين اللفظ والمعنى في الدلالات التصورية والتصديقية.....	٢٢٣
المبحث الرابع: قصدية المعنى.....	٢٢٥
المبحث الخامس: حقيقة المعنى عند علماء الأصول.....	٢٢٧
المبحث السادس: المعاني الطولية (تعددية المعنى رغم تعينه).....	٢٣٥
المقال الثاني: نقد علم المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية.....	٢٣٩
١. المعنى وعدم التعيين.....	٢٤٠

٢٤٣	٢. المعنى التاريخانية والاستعمالية (التطبيقية).....
٢٤٥	٣. المعنى والبعد عن الواقع.....
٢٤٦	٤. المعنى والنسبية.....
٢٤٨	الخلاصة والمحصلة.....

الفصل الرابع: الركائز المعرفية لنظرية الفهم

٢٥٥	المقال الأول: الركائز المعرفية لنظرية الفهم في علم الأصول.....
٢٥٧	المبحث الأول: إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني.....
٢٥٨	١. تقرير السؤال عن إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني الطويل.....
٢٦١	٢. الرد على إشكال تعذر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل زمني طويل.....
٢٦٨	المبحث الثاني: طريقة فهم مراد الشارع عند علماء الأصول.....
٢٧١	١. موقع التفسير عند علماء الأصول.....
٢٧٣	٢. الأمارات العقلانية لفهم المعاني التصورية.....
٢٧٥	٣. الأمارات العقلانية لفهم المعاني التصديقية.....
٢٨٣	المقال الثاني: نقد الركائز المعرفية لنظرية الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية.....
٢٨٤	المبحث الأول: نقد قبلية تاريخانية الفهم.....
٢٨٨	المبحث الثاني: الفهم والنسبية.....
٢٨٨	١. صنوف النزعة النسبية.....
٢٩٧	٢. تسرُّب النزعة النسبية إلى هرمنيوطيقا غادامير.....
٣٠٥	المبحث الثالث: الفهم والأحكام المسبقة.....
٣٠٩	١. الخلط بين الفهم المسبق الضروري والحكم المسبق الخاطيء.....
٣١١	٢. تجاهل مكانة العقل في عملية الإدراك.....
٣١٢	٣. لاتاريخانية الذات الإنسانية وتجرُّدها.....
٣١٣	٤. الخلط بين المعنى اللفظي للنص ومعناه الاستعمالي.....
٣١٧	٥. عدم كلية «سؤالية - جوابية» الفهم.....
٣١٧	الخلاصة والمحصلة.....

الفصل الخامس: الركائز المصادرية للفقہ والأصول

٣٢٩	القرآن الكريم فعلاً إلهياً
٣٣١	علم الله وقدرته وحكمته والنص الإلهي
٣٣٣	الخلاصة والمحصلة
٣٣٤	نتيجة واقتراح
٣٤١	المصادر:

كلمة المركز

من بين سائر مباحث الفلسفة أخذت نظرية المعرفة حيزًا كبيرًا من اهتمام الباحثين؛ وذلك لتعلق موضوعها بتخصّصاتٍ عديدةٍ، وتناولها لجميع اتجاهات المعرفة الإنسانية بوصفها فلسفةً للعلوم. ومن جهة فهي تشكّل المرتكز الذي حدا بالفلسفة لأن تتنوّع إلى مدارس ومذاهب واتجاهاتٍ ونزعاتٍ ومناهج تبعًا لمصادر استقائها التي يُعول عليها في تحديد نوعها.

تهدف نظرية المعرفة إلى الكشف عن حقيقة المعرفة الإنسانية وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها، وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط الموضوعية لتشكّلها، ووسائل إنتاجها، وسبل نموّها بوصفها مدخلًا ضروريًا تُؤسّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية لإنتاج اليقين. وتُعنى نظرية المعرفة أيضًا بنقد العلوم وتقويمها، وتحديد الأسس التي ترتكز عليها؛ فهي ذات شأنٍ في فرز الأصيل عن الدخيل من مناهج المعرفة وأبحاثها المعاصرة. لتؤمّن الوصول إلى المعرفة السليمة.

ولا تقف نظرية المعرفة في علاقتها بالعلوم على إطارها الموضوعي فحسب؛ وإنّما تمارس دورًا منهجيًا تنطلق منه لمعالجة العلاقة بين الذات والموضوع، وضبط طبيعتها؛ لتحصين سلامة الآليات والأدوات المعرفية بينهما وتوليد نتائج معرفية أمينة.

وما زالت مهمّة نظرية المعرفة هي البحث حول المعارف الصحيحة التي يمكن اعتمادها وطرح الحقائق في ضوءها، ومحاكمة الحقائق والقضايا الأخرى التي تنتج صورةً خاطئةً عن الواقع؛ فهي إذاً تحمل مهمّة إنتاج اليقين أو بيان طريقه؛ فتؤسّس للوصول إلى اليقين الكاشف عن الواقع؛ بشكل يتجاوز الجزم العلمي والفلسفي إلى الجزم بمطابقة الواقع والكشف عنه.

ويمثّل تأسيس (سلسلة دراسات إبستمولوجية) من قبل (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) استجابةً واعيةً لمتطلّبات معرفية حاضرة في واقع الفكر المعاصر، يسعى بوساطتها المركز إلى اتّخاذ موقفٍ معرفيٍّ حاسمٍ في المسائل الأساسية لنظرية المعرفة، من شأنها الإسهام في إيضاح ومعالجة قضاياها المركزية، ومآلاتها الفكرية.

في الفكر الإسلامي يمكن عدّ علم الأصول الأكثر تقدّمًا على سائر مناهج العلوم في مهمّة فهم النصوص وتفسيرها، وقد تأسّست نظرياته في مباحث الألفاظ على هيئة قواعد تفسيرية لفهم معاني النصّ الديني. وأمّا في الفكر الغربي، فتمثّلوا الهرمنيوطيقا الفلسفية أهمّ المدارس الغربية المعنوية بفهم

معاني النصوص؛ لذلك عقد هذا الكتاب مهمته على دراسة ومقارنة أفكار الهرمنيوطيقا الفلسفية وأصولها - لا سيما الأفكار الفلسفية لهايدغر والأفكار الهرمنيوطيقية لغادامير وامتدادهما في العالم الإسلامي - بوصفها النسخة الأكثر انحيازاً نحو مركزية الذات في الفهم، بالأسس المناظرة لها في علم أصول الفقه الشيعي ومرتكزاته وقبلياته في فهم مراد النصّ الديني، والقيام بتحليلها ونقدها.

وجملة هذه الأسس تنتمي إلى أنطولوجيا الفهم المشتملة على ماهية الفهم وإمكانه، وإبستمولوجيا الفهم المشتملة على مناهجه وشروطه وآليات حصوله وتأريخيته من عدمها، وتستند هذه جميعاً على ركائز الأنتروبولوجيا وأسسها، إلى جوار علم السيمانطقي (الدلالية)؛ لذلك ناقش الكتاب قبل عقد تلك المقارنة الجدال في جود معنى سابق للنصّ قبل الفهم، أو أنّ المعنى لاحقٌ للفهم متولدٌ منه، ممّا تطرّق له العلمان؛ فيقع البحث في النصّ لدى فلسفة أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلسفية في مدارين هما: المعنى والفهم.

نأمل أن يحقق هذا الكتاب إضافةً علميةً تنضمّ إلى ما كتب في هذا المجال، وبذلك يشارك المركز الإسلامي في رfid الفكر بما يتطلّب من مواكباتٍ عصريةٍ مهمةٍ في المعرفة والمنهج. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على رسوله الأمين محمدٍ وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العراق / النجف الأشرف

١. تعتمد الهرمنيوطيقا الفلسفية أساساً على منهج الفينومينولوجيا الظاهرية في موضوع الفهم بكل ما يشتمل من تفريعات، وهي نزعة لم تكن في نفسها منهجية كاشفة عن الواقع، وإنّما على العكس تحصر الإنسان في عالمه الذهني لأنّها فلسفية محضّة. وليس كذلك أسس أصول الفقه الذي ينطلق من الواقع مثل سيرة العقلاء في الفهم والمبادئ الكلامية والمنطقية.

المقدمة والمفاهيم العامة

أصول الفقه علم تدرس فيه القواعد والأساليب المعتمدة في استنباط الحكم الفرعي الإلهي. منذ بواكير هذا العلم، حيث لم يكن قد برز كعلم مستقل بل كانت هناك بحوث قليلة منه تدرس بشكل متفرق في ثنايا البحوث الفقهية وإلى يومنا هذا حيث أمسى علمًا مستقلًا له هويته الشاخصة، طوى علم الأصول مسارًا تكامليًا مستمرًا إلى أن وصل إلى واقعه وبنيته الحاليين. ورغم كل ذلك، وبسبب أن إحدى الحاجات المهمة التي أدت إلى تدوين هذا العلم وظهوره هي وجود فاصل زمني كبير بين زمن استنباط الحكم الفرعي الإلهي - الزمن الحاضر - وزمن صدور النصوص وما ينجم عن ذلك من مشكلات، كان هذا العلم بحاجة دائمة إلى إصلاحات وتطويرات داخلية، إذ بزيادة هذا الفاصل الزمني برزت دائمًا مسائل ومشكلات جديدة تَعَيَّنَ على علم أصول الفقه إيجاد حلول لها والنهوض إلى مستويات أرقى؛ خصوصًا أنه بالإضافة لبروز مسائل جديدة، لا تنفك العلوم البشرية تتطور وتتوسع مع مرور الوقت فتترك بذلك تأثيراتها على قبليات هذا العلم بل حتى على مناهجه. وفي كل الأحوال لا يمكن لعلماء الأصول أن لا يأبهوا لهذه العلوم والتحويلات بل ينبغي أن يتخذوا مواقفهم منها فتستوعب النقاط الصحيحة فيها بروح علمية وتستخدم وتوظف إلى جانب توجيه النقد لنقاطها السلبية واستبعادها.

النقطة الحاسمة في تطور علم أصول الفقه هي أن قواعده ومناهجه كانت تُطرح وَيَتَحَدَّدُ الموقفُ منها دومًا على أساس منطق ونظرية كامين في ارتكاز الأصوليين والفقهاء. هذا المنطق والنظرية الإرتكازية التي تهدف في كل ما تهدف له إلى توفير مناهج للوصول إلى مراد الشارع عبر هذا الفاصل الزمني الكبير، كان لها بين الأصوليين الشيعة هويتها المنحازة المستقلة، بحيث كانت على سبيل المثال مختلفة عن إرتكاز الأصوليين من أهل السنة. وقد كانت نتيجة هذا الاختلاف أن الأصوليين السنة استعانوا بالقياس والاستحسان في استنباط الأحكام، بينما لم يكن لهذه القواعد مكانها في بنية علم الأصول الشيعي. لقد كانت هذه النظرية لحد الآن في

الإتكاكات، لكن الظروف التاريخية الراهنة للمجتمع العلمي الشيعي تستدعي خروج هذه النظرية الارتكازية التي يمكن تسميتها بـ «نظرية فهم مراد الشارع» أو «نظرية فهم النص» من حالة الإرتكاز لتُطرح بشكل منقح وتُبَحِّثُ أبعادها المختلفة؛ خصوصاً وأنَّ مجالات علمية جديدة ظهرت اليوم أمام علماء الدين يمكن لعلم الأصول - بوصفه علماً تفسيريّاً إسلامياً محلياً - أن يكون له دور كبير فيها. من هذه المجالات على سبيل المثال العلوم الإنسانية الإسلامية، وهي علوم مصادرها المهمة نصوص مثل الفقه والقرآن الكريم والسنة الشريفة. ومن الطبيعي بالنسبة لعلم الأصول الذي له سابقة قرون من تجارب استنطاق هذه النصوص للوصول إلى مراد الشارع أن يمكنه برفع مستواه النوعي العمل بكفاءة عالية على الوصول إلى منطق هذه العلوم، وممارسة دور محوري في هذا المضمار؛ فهو أقرب العلوم الإسلامية المحلية إلى «علم مناهج» العلوم الإنسانية الإسلامية في ضوء أن القرآن الكريم والسنة الشريفة هي المصدر الأهم لهذه العلوم. ولو أُريدَ لعلم الأصول الإسهام في تكوين هذه العلوم من دون التوفر على نظرية منقحة لفهم مراد الشارع فمن الطبيعي أن يكون دوره في ذلك أقل بكثير مما لو توفر على مثل هذه النظرية.

النقطة المهمة الأخرى هي أنّ علوماً أطلقت في القرون الأخيرة من قبل علماء أمم أخرى تتعلق بشكل من الأشكال بركائز علم أصول الفقه وقياماته وتوجّه لها النقود والتعريضات بشكل غير مباشر؛ وعلى علماء الأصول أن يهتموا لهذه المباحث ويبدوا وجهات نظرهم فيها، خصوصاً وأن المباحث المختلفة لهذه العلوم طرحت منذ سنين من قبل مثقفي العالم الإسلام - سواء في العالم العربي أو من قبل الناطقين بالفارسية - وغدت أدوات لنقد علم الأصول من قبلهم، بل وأطلقت كأساس جديد لاجتراح إصلاحات في أصول الفقه. في هذا السياق، ينبغي على علماء الأصول أن يجددوا مواقفهم من هذه المباحث قبل عملية التنظير، لأن تقبل هذه المباحث أو رفضها سيكون له تأثيره البالغ في نظرية الفهم لدى الأصوليين وكذلك القواعد والمناهج التي يجري التأكيد عليها كمناهج لفهم مراد الشارع، خصوصاً وأن هذه المباحث اتَّخَذَت

في الوقت الراهن شكل الشبهات وأضحى الدفاع عن هوية علم الأصول رهناً بالردّ عليها.

رَسَمَ كاتبُ هذا الكتاب، وهو طالب علم صغير من طلبة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، لنفسه في ضوء المتطلبات المذكورة أعلاه مشروعاً كبيراً ذا ثلاث مراحل، ليعمد بعدها إلى تبين نظرية في «فهم مراد الشارع» مقبولة لدى المدارس الأصولية الشيعية الأساسية وتقديمها للمجتمع العلمي للحوزيين، عسى أن تحظى بفضل العناية الباري باهتمام الأساتذة الأجلاء ونقدهم ودراستهم فيضعف ذلك من ثراء محتواها.

والمراحل الثلاث المذكورة هي:

١. تنقيح مباني (ركائز/ مرتكزات) الفهم في نظرية فهم مراد الشارع.

انصبت المحاولة في هذه المرحلة وعن طريق دراسة مقارنة بين مباحث المهرمنوطيقا الفلسفية - وهي من أهم وآكد المدارس المطروحة بين علماء العالم الغربي في القرن العشرين في خصوص المباحث التفسيرية - ومرتكزات علم أصول الفقه الشيعي، على دراسة ونقد الإشكالات المسجلة من قبل هذه المدرسة على مرتكزات علم أصول الفقه الشيعي وأيضاً على اقتناص وتبيين الركائز الأصلية لنظرية فهم مراد الشارع عن لسان علماء الأصول.

ونتيجة هذه المرحلة توفّر بنى تحتية وركائز أصلية للتنظير في مضمار فهم مراد الشارع.

٢. المرحلة الثانية: استخلاص الأركان المختلفة لنظرية فهم مراد الشارع.

أدّى وجود فاصل زمني شاسع بين زمن استنباط الأحكام - الزمن الحاضر - وزمن صدور النصوص إلى بروز مشكلات عديدة لا يمكن فهم مراد الشارع من النصوص إلا باتخاذ موقف معين في كل واحدة منها. على سبيل المثال هل يجب في فهم مراد الشارع من النصوص مراجعة الأراضية (الخلفية) التاريخية لصدور الروايات والآيات؟ وهل يمكن النظر للقرآن والروايات كوحدة واحدة تغنينا عن الدراسة التاريخية للآيات والروايات؟ وهل للنظرة المنظومية دورها في فهم مراد الشارع من رواية ما أو آية قرآنية معينة؟ وهل فهم مراد الشارع، عند استظهار

النصوص، منوطٌ بفهم مذاق الشارع؟ وهل للانطباعات العقلية عن النص دورها في استظهار النصوص للوصول إلى مراد الشارع؟ وما دور العرف وسيرة العقلاء في الاستظهارات؟ هل يكمن دورهما في فهم معاني الكلمات أم في فهم مراد الشارع؟ ما هي النسبة المثوية القصوى التي يمثلها فهمٌ معنى العبارات، باستخدام القواعد النحوية واللغوية، من فهم مراد الشارع؟ وهل فهم الصفات المائزة للشارع من قبيل العصمة والعلم والحكمة والقدرة اللامتناهية ذو دور في فهم مراده من الآيات والروايات؟ ... إلخ.

يجب في هذه المرحلة تعيين العوامل الأصلية والكلية الدخيلة في فهم مراد الشارع في ضوء وجود فاصل زمني كبير بين الزمن الراهن وزمن صدور النصوص، وتحديد نسب تأثيرها والعلاقات فيما بينها. وتمثل هذه المرحلة مدخلاً إلى نظرية فهم الشارع عند الأصوليين.

٣. المرحلة الثالثة: تكريس «نظرية فهم مراد الشارع».

ينبغي في هذه المرحلة عرض النتائج الحاصلة في المرحلة السابقة على المدارس الأصولية المختلفة لاستخراج صحتها وفي الوقت ذاته قدرها الجامع، وإطلاقها بوصفها نظرية لفهم مراد الشارع في علم الأصول.

ومن الطبيعي أن تكون النظرية المطروحة في هذه المرحلة اعتماداً على النتائج المستحصلة في المراحل السابقة مختصةً بعلم أصول الفقه الموجود، وأن تكون في الوقت ذاته منطلقاً تمهيدياً لمشروع جديد في علم أصولٍ منشود.

تضطلع دراستنا الراهنة في هذا الكتاب بالمرحلة الأولى من هذه المراحل، ويجري حالياً العمل على إنجاز المرحلة الثانية حيث سيتم إنجازها بإذن الله ولطفه وتوفيقه وفي ظل الانتهاج من آراء الأساتذة الكرام في الحوزة العلمية.

وأخيراً أرى لزاماً عليّ أن أتقدم بالشكر الصميمي الجزيل لجميع الأعزة الذين مدّوا لي يد العون لإنجاز هذه الدراسة. وأتقدم في هذا السياق أولاً بوافر الشكر للأستاذ المبجل سماحة آية الله الشيخ علي أكبر رشاد، ثم الأساتذة الأجلاء سماحة حجة الإسلام والمسلمين الدكتور أحمد

واعظي، وحنة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد عرب صالح، والدكتور محمود حكمت نيا، والدكتور يوسف دانفور نيلو، كما أقدم بالتقدير من صميم القلب للأعضاء المحترمين في قسم «منطق فهم الدين» في مركز الأبحاث الثقافية والفكرية لاضطلاعهم بجهود جليلة لإنجاز هذه الدراسة. ومن الواضح أن نواقص هذه الدراسة هي من تبعات ضعف البنية العلمية لكاتب السطور بينما نقاطها الإيجابية من ثمار إرشادات هؤلاء الأجلاء.

١. المسألة بشكلها الأوّلي

يوفر علم أصول الفقه للفقهاء قواعد يستطيع بها استنباط الأحكام الفرعية من مصادر الفقه وأدلتها. وقد مثلت خطابات الشارع موضوع علم الأصول في بدايات ظهوره، والمراد بخطابات الشارع الكلام الذي يقوله الشارع بقصد مخاطبة المكلفين، ولذلك تعد مخاطبة المكلف والتوجه إليه من أركان الخطاب.^١ وقد كان لهذا العلم منذ بداياته طابعه الأداتي الواسع بالنسبة لعلم الفقه، ووصف علم الفقه منذ البداية باعتباره علمًا يتعلق بمعرفة قصد المتكلم، أو لنقل علمًا يتعلق بالأحكام الشرعية العملية والاستدلال عليها.^٢ ولذلك كان نظام المسائل المطروحة في علم أصول الفقه، منذ البداية، مجموعة من القواعد التفسيرية يحتاجها الفقيه لفهم المعاني التي يقصدها الشارع وتُستحصل من خطابات الشارع. وبعد ذلك عندما تغير موضوع علم أصول الفقه من «الخطابات» إلى «طرق الفقه» ثم إلى «الأدلة الأربعة» - وعند البعض «الأدلة الأربعة بما هي أدلة» - وبالتالي إلى «الحجة»، وقد جاءت هذه التغييرات نتيجة تطور مسائل الفقه، وزيادة دقة احتياجات الفقه من جهة وتغير زوايا نظر الأصوليين من جهة أخرى، بقيت الروح السائدة على علم الأصول، كما كانت في السابق، البحث عن القواعد التفسيرية اللازمة لـ «كيفية فهم مراد الشارع»، لذلك لم يطرأ تغيير على علم الأصول من هذه الناحية، إذ انصب ولا يزال همُّ الأصوليين والفقهاء في جميع العصور على كيفية إمكان فهم مراد الشارع، وكانت هذه هي مسألتهم الأساسية. فلم تنفصل هذه المسألة وهذا الهم عنهم أبدًا، وقد كانت جميع الإضافات

١. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨ / الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٧.

٢. المحقق الحلي، معارج الأصول (طبعة جديدة)، ص ٧٥.

والتطورات التي حصلت عن طريق طرح بعض القواعد والمباحث الجديدة في علم الأصول منسجمة مع هذا السياق وصابئةً لصالح هذا الهدف؛ فحتى عندما تغيرت رسالة أصول الفقه ووظيفته إلى العثور على حجج وكيفية توسيطها واستعمالها في استنباط الأحكام الفرعية، كانت هذه الحجج هي ذاتها التي يمكنها إعلام الفقيه برأي الشارع في خصوص أحكام الأفعال؛ وهكذا اختص قسم كبير من علم الأصول بمباحث الألفاظ. في هذا القسم تُوفّر للفقيه قواعد تفسيرية تمكّن الفقيه من الوصول إلى مرادات الشارع عن طريق نصوص الفقه ومصادره.

وما يشبه هذه الاهتمامات والسياقات كانت فاشيةً أيضًا بين الهرمنيوطيقين المنهجيين الذين أقدموا بدورهم على تصميم قواعد تفسيرية تهدف للوصول إلى مراد قائل الكتاب المقدس، فجمعوها وأطلقوا عليها اسم «الهرمنيوطيقا»^٢، بيد أن الفارق المهم الذي يمكن رصده بين تنمية القواعد التفسيرية وتطويرها لدى الهرمنيوطيقين المنهجيين وبين علماء الأصول هو أن الهرمنيوطيقين المنهجيين تفتنوا بعد قرون لنقطة معينة وهي أن مجرد تجميع القواعد التفسيرية والنقاش والبحث الجزئي في خصوص كل واحدة منها لا يمكنه بعث الثقة في صحّة ودقة وتمامية فهم مراد قائل الكتاب المقدس، لأن انتقاء القواعد المذكورة وتنظيمها والحكم حول كونها زائدة أو ناقصة لفهم مراد الشارع، يحتاج كلّهُ إلى تمتع هذه القواعد بنظرية داعمة تسوّغ وجودها وماهيتها (لماذا هي؟ وكيف هي؟).

والسبب في ذلك أنه يجب منطقيًا قبل سرد القواعد التفسيرية والبحث في كل واحدة

١. تأسست الهرمنيوطيقا رسميًا في القرن السادس عشر على يد فلاسيوس بكتابه «مفتاح لإنشاء قواعد لتفسير الكتاب المقدس» مع أن جذورها كانت مشهودة قبل ذلك بين المسيحيين واليهود على شكل قواعد للتفسير. ودخلت عناوين الكتب لأول مرة سنة ١٦٥٤م عندما اختارها دانهاوير غشت عنواناً لأحد كتبه (جان غروندين، درآمدی به علم هرمنوتيك فلسفی، ص ٨٢). تنوع الهرمنيوطيقا إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الهرمنيوطيقا المنهجية، والهرمنيوطيقا المناهجية (المثولوجية)، والهرمنيوطيقا الفلسفية، وهذا ما سنوضحه في القسم الخاص باستعراض المفاهيم المفتاحية من الكتاب.

٢. كان تفسير الكتاب المقدس الأرضية التي نبتت فيها الهرمنيوطيقا لأول مرة، لكنها تمددت بعد ذلك إلى مجالات الأدب والقانون، ثم اتسعت لتشمل جميع الميادين التي تحتاج إلى تفسير.

منها، استقرأ العناصر الدخيلة في فهم النص استقرأً جيداً ومن ثم ترسيم العلاقات بين هذه العناصر بدقة ليتمكن تشخيص الخطوط الكلية للتفسير، وعرض كل واحدة من القواعد في ضوء ذلك، خصوصاً عندما يكون النص (موضوع الدراسة) عائداً لعصور ماضية فيرتفع فيه احتمال اندثار القرائن الحافّة به. يمكن التنظير لهذه الخطوة وتسمّى النظرية المنبثقة منها «نظرية فهم النص»، لذلك نرى أن القرن التاسع عشر كان عند الهرمنيوطيقين قرنَ التنظيرات في هذا الخصوص، وكانت النظرية الأهم بين كل تلك التنظيرات ما قدّمه اللاهوتي والفيلسوف الألماني فريدريك شليير ماخر¹ وعرف باسم الهرمنيوطيقا المناهجية (المثودولوجية).

طبعاً لم يكن الشائع بين الأصوليين أيضاً الاكتفاء بتجميع قواعد تفسيرية، وأن يفعلوا ذلك من دون أن يكون لهم ملاكهم لانتقاءاتهم هذه؛ بيد أن هذه الملاكات، التي أعلن عنها بصراحة أحياناً، ابنتت على نظرية لم تكن موجودة إلا في ارتكازات الفقهاء والأصوليين، ولم يجز التصريح بها بمراعاة متطلبات التنظير. لذلك لم تناقش هذه النظرية التي يمكن تسميتها «نظرية فهم النص» أو «نظرية فهم مراد الشارع من المصادر النصية» بنحو منقّح.

على كل حال، صبَّ الأصوليون والهرمنيوطيقيون المنهجيون والمناهجيون [المناهجيون نسبةً إلى علم المناهج] كلَّ اهتمامهم دوماً على الإجابة عن السؤال: كيف يُفهم المعنى الذي يريده الكاتب أو المؤلف؟ (والكاتب في علم الأصول هو الشارع وفي المسيحية روح القدس). وحتى لو نظروا في هذا الخصوص وأطلقوا نظرياتهم يبقى اهتمامهم منصباً على قواعد فهم هذا المراد أو القصد.

النقطة المهمة هي أن هناك، قبل التنظير لفهم مراد الشارع أو القائل، أسئلة فلسفية ينبغي الإجابة عنها، لأن هذه الأسئلة من سنخ البنى التحتية لنظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشارع؛ ولما هي الإجابة عنها تأثيرها المباشر في فهم مراد الشارع؛ أسئلة حول كيفية الفهم، وإمكانية أو تعذر فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني الكبير بين زمن الصدور (صدور النص) وزمن التفسير (تفسير ذلك النص)، وطريقة تأثير قبليات المفسّر والفقهاء في فهم مراد

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).

الشارع، وما إلى ذلك من أسئلة تتركُ نوعيةُ الإجابة عنها تأثيراتها المباشرة في نوعية نظرية الفهم. كان هذا السنخ من الأسئلة في الغالب محلولاً ومُجاباً عنه في الارتكاز الذهني للفقهاء، وكانت الإجابة عنها تعدُّ بديهيةً ومسلماً لها مسبقاً؛ بل الأفضل أن نقول إن هذه الأسئلة لم تكن تمثل المسائل الأصلية للفقهاء والأصوليين، ولهذا لم يكونوا أساساً في صدد مناقشتها تفصيلاً؛ هذا مع وجود حالات متفرقة تمَّ فيها الخوض في أسئلة من هذا السنخ من أجل تحكيم ركائز القواعد التفسيرية، ولكن مع ذلك كانت الإجابات التي يقدمونها لها لا تزال مفتقرةً لماهية فلسفية. من باب المثال، مع أن الأصوليين اعتبروا موضوع بحوثهم مختصاً بخطابات الشارع، وكانوا يصرّحون بأن الركن الأصلي في الخطاب هو وجود المخاطب والاهتمام له، وهذه هي الزاوية التي يتميز الخطاب بها عن باقي صنوف الكلام^١، ولكن بالتوكؤ على أدلة كالإجماع الدال على اشتراك التكليف بين جميع المكلفين في جميع العصور، لم يكونوا يعتبرون الخطاب خاصاً بمخاطبي عصر الصدور بل يرون التكليف الناجم عنه موجّهاً للجميع، ولم تكن أدلتهم على ذلك أدلةً فلسفيةً.

وقد كانت هذه الارتكازات ذاتها مركوزةً في أذهان الهرمنيوطيقيين المنهجيين والمناهجين، فهم أيضاً لم يخوضوا في هذه الأسئلة، وافترضوا لها إجابات مناسبةً مركّزين اهتمامهم على مراحل لاحقة من التفسير.

وفي مقابل التيار الفكري للأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين والمناهجين، ظهر في القرن العشرين تيار فكري بزيادة مرتين هايدغر وهانز جورج غادامير خاض في أسئلة من قبيل «لماذا؟» و«أي شيء؟»^٢، واهتم بالقضايا التي كانت بمثابة المسلمات والقبليات المفروغ منها والإرتكازات الذهنية لدى الأصوليين والهرمنيوطيقيين. ركّز هذا التيار الفكري اهتمامه بادئ ذي بدء على معرفة الوجود، لكنه توصل من أجل تحقيق هذا الهدف إلى تصور معين لعلم وجود الإنسان كانت نتيجته تعريفاً جديداً للفهم ذاته غيرَ ماهيته الأنطولوجية، ولذلك

١. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٨ / الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٧.

2. "Why" و "what".

عُرِفَ بالهرمنيوطيقا الفلسفية؛ ذلك أن الزاوية التي نظروا منها للفهم كانت زاوية أنطولوجية (علمو جودية). وكانت النتيجة أن الأسئلة التي واجهتها هذه الهرمنيوطيقا ونحتت لها إجابات هي: ما الماهية الوجودية للفهم أساساً؟ هل الفهم زمني (مُتَزَمِّن) وتاريخي (مُتَأَرِّخ)؟ هل يمكن الفهم بمعزل عن الظروف الزمانية والتاريخية للمفسر؟ هل يمكن فهم النصوص التاريخية؟ هل الظروف الزمانية والمكانية من أركان الفهم؟ هل يمكن فهم قصد مؤلف يفصله عنا فاصل تاريخي طويل؟ و... الخ.

النقطة المهمة هي أن الهرمنيوطيقا الفلسفية قدمت إجابات عن هذه الأسئلة انطلاقاً من الركائز الفلسفية الهايدغرية، وإذا ما تم تبني هذه الإجابات فإنها ستدخل تحولاً كبيراً على نظرية فهم مراد الشارع من المصادر النصية في علم الأصول وبالتالي القواعد التفسيرية المنبثقة منها. لذلك ينبغي لعلم أصول الفقه أن يحدد موقفه منها، إذ غير ذلك ستعرض نظرية فهم مراد الشارع لدى الأصوليين والقواعد التفسيرية المنبثقة منها، والتي تشكل علم الأصول الحالي، لهزات وزلازل شديدة في أسسها. المسألة الأساسية في هذا الكتاب هي معالجة هذه الركائز، لذلك نرنو فيه إلى مناقشة المسألة القائلة: أولاً: ما هي ركائز وأسس نظرية فهم مراد الشارع لدى الأصوليين من المصادر النصية كالقرآن الكريم والسنة الشريفة التي تُعنى بها مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية؟ ثانياً: ما الإشكالات التي يُوجدها تبني هذه المباحث في نظرية فهم النص، وما النقود الممكن توجيهها لهذه الإشكالات، وكيف يمكن حلها؟ وثالثاً: في مقابل أفكار الهرمنيوطيقا الفلسفية، ما هي معتقدات الأصوليين بخصوص الركائز المذكورة؟

بعد الإجابة عن هذه الأسئلة تكون الأسس والقبليات الأميز للأصوليين في مقام التنظير قد تَكَرَّست واستحكمت. وفي خطوة تالية ستأتي في دراسات قادمة ينبغي الخوض في القضية القائلة: في ضوء أن ركائز علم الأصول لم تتزلزل على يد الهرمنيوطيقا الفلسفية، ما هي نظرية فهم مراد الشارع؟ التي هي بالتأكيد غير المناهج التفسيرية الحالية، بل هي بمثابة السند والمبرر لتلك المناهج؟

٢. مديات الدراسة وحدودها

بالنظر لما مر بنا من قول، يُعنى الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم بـ «ركائز وقيليات نظرية فهم النص في علم أصول الفقه بالمقارنة مع طروحات الهرمنيوطيقا الفلسفية» فقط. لذلك تتقيد مديات بحوث الكتاب بثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: تتقيد بحوث الكتاب بالركائز والمباني؛ أي إنها يجب أن تبحث في الركائز فقط وتعمل على تنقيحها. والمراد بالركائز هي الأصول الموضوعية لعلم من العلوم والمقبولة والمسلم لها كأسس وأصول أكيدة مفروغ منها، والتي تنهض عليها مسائل ذلك العلم وقضاياها. الاتجاه الثاني: تتقيد بحوث كتابنا هذا بركائز وقيليات «نظرية فهم النص» في علم أصول الفقه^١.

أمّا الاتجاه الثالث الذي تتقيد به بحوث الكتاب فهو أنها لن تبحث سوى الركائز التي أثارها هانز جورج غادامير في الهرمنيوطيقا الفلسفية متأثرًا بأفكار مارتين هايدغر؛ ونسَمّي هذه الركائز «الركائز الهرمنيوطيقية» لأنها تناقش من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية. ومن الطبيعي أن تتعلق هذه الركائز بالركائز الأثرولوجية (العلم إنسانية) والفهمية (العلمفهمية)، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تُعنى أساسًا بماهية الفهم وإمكانيته وطريقته، ولجميع مباحثها جذورها في ركائز أثرولوجية، ولكن لأن الركائز الفهمية للهرمنيوطيقا الفلسفية تتوزع إلى شعب من أنطولوجيا الفهم كماهية الفهم، وإمكان الفهم، وإبستمولوجيا الفهم، ومثودولوجيا الفهم (علم مناهج الفهم)، فسنحوض في هذه العلوم والمعارف أيضًا.

يدل مخطط المديات هذه على أن دراستنا ستناقش أكثر ما تناقش منطلقات الهرمنيوطيقا الفلسفية حيث نروم معرفة تأثير الركائز الفهمية المذكورة على علم أصول الفقه؟ وإذا كانت هذه الركائز قابلة للنقد فكيف ستكون الركائز المناظرة لها في علم أصول الفقه، وما رأي علماء الأصول فيها؟ ليتبين أخيرًا كيف ستكون ركائز (مباني) نظرية فهم النص في علم الأصول.

١. سيأتي في القسم الخاص بإيضاح المصطلحات المفتاحية تعريف دقيق لنظرية فهم النص عند علماء أصول الفقه.

٣. ضرورة الدراسة

اتضح لنا آنفاً أن علم الأصول بحاجة لتنظيرات في خصوص القواعد التي يبحث فيها، لأن فهم مراد الشارع من نصوص تعود لقرون طويلة ماضية تابع لعوامل يجب تشخيصها وتشخيص علاقاتها فيما بينها بدقة، وتحديد أسلوب تطبيق كل واحدة منها بدقة. عدم وجود مثل هذه النظرية يؤدي أولاً إلى عدم الوثوق الكافي بالمعاني المفهومة عن طريق استعمال القواعد الحالية، ويؤدي ثانياً إلى أن لا يتوفر لنا ملاك دقيق لمعرفة صحة الاستدلال ببعض القواعد التفسيرية الحالية وتخطئة بعضها الآخر، معرفة منهجية منظمة. ولذا نشاهد بين حين وآخر مباحث تُطرح حول التضخم المنفلت لعلم الأصول، وعدم كفاية علم الأصول لمعالجة المسائل الجديدة، والخلط بين المبادئ والمسائل، وغير ذلك من بحوث وتصورات؛ وتطرح في مقابلها نقاط وآراء مع أنها مفيدة لكنها تبقى غير مدعومة بنظرية جامعة مانعة. من هنا وجب أن يوضع تنقيح هذه النظرية ضمن أجندة الفقهاء، وأن يواصل علم الأصول بصياغته وإطلاقه هذه النظرية حركيته وتوثبه السابق ليخوض في الاحتياجات الفقهية الجديدة المهمة بأداء أكثر كفاءة. على أن النقطة الجديدة بالذكر هي أن ماهية ركائز هذه النظرية ستكون مؤثرة بالغ التأثير في كفيتهما، وقد خضعت هذه الركائز للنقد من قبل بعض المدارس الفكرية الجديدة. لذلك لن يمكن التنظير في هذا الخصوص من دون تنقيح هذه الركائز، إذ أن كل نظرية لها جذورها في ركائزها، والركائز هي التي ترسم ماهية النظرية. طبعاً تمتاز الركائز المذكورة بتنوع كبير وتتصل بعلوم عدة، بيد أن ما يهمُّ دراستنا هذه هو المباحث المطروحة من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية لأن تقبل نتائج الهرمنيوطيقا الفلسفية في هذا الخصوص سيُعرض النظرية المذكورة لكثير من التغييرات. على سبيل المثال ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية أن فهم مراد الشارع غير ممكن مع وجود هذا الفاصل الزمني الطويل بين زمن صدور النص وزمن تفسيره، وبالتالي فالمفسر إنما يعمل على ترجمة النص في عالمه الذهني، وسيكون معنى النص ما يجده المفسر في ذهنه وحسب أفقه الذهني. من الطبيعي أن يكون رأي علماء الأصول مختلفاً تمام الاختلاف عن هذه الفكرة، لذلك يُعرض تقبُّل هذه الفكرة القواعد الأصولية لتغييرات جذرية. والأهم من ذلك أننا نشاهد

بعض المفكرين المسلمين في العالم الإسلامي يعيشون حالة انفعال وهزيمة نفسية عارمة مقابل هذه الأفكار ويعتبرون كفاءة الفقه والأصول والعالم الإسلامي بشكل عام وحيويته وحركيته رهناً بالاعتصام بهذه الركائز. كمثال على ذلك يقول محمد مجتهد شبستري في هذا الخصوص: ما يفتقده المسلم المعاصر هو الهرمنيوطيقا الفلسفية بهدف تفسير أو تأويل مقبول وعقلاني وورصين للكتاب والسنة. وقد أدى هذا الفراغ إلى أن لا ينهض اجتهاد الفقهاء المسلمين في أبواب الفقه المتنوعة في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية مقبولة متأسكة. علم الأصول حتى في شكله المتكامل الذي هو حصيلة مساعي الأصوليين الشيعة المتأخرين، مع أنه نوع من المحاولة الهرمنيوطيقية لكنه يعاني بدوره من فجوات وانقطاعات فلسفية خطيرة جداً لا يمكن ردمها إلا بالاهتمام بالقضايا والبحوث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. في الوقت الحاضر لا يمكن لتفاسير النصوص الدينية وتأويلاتها أن تكون مقبولة من دون العناية بمباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية^١.

ويقول المصري نصر حامد أبو زيد في معرض التعامل مع هذا التيار الفكري: لا شك أنني تعلمت الكثير من الهرمنيوطيقا الحديثة. الآراء التي تدرس العلاقة المتحركة بين النصوص وتفسيرها آراء جد متينة وحاسمة. وأقصد سيرة الحوار بين النص وتفسيره. ولذا فأنا نفسي عندما أفسر القرآن أراجع نظريات هانز جورج غادامير وكتابه «الحقيقة والمنهج». وقد بدأت صلتني بالهرمنيوطيقا وعلم اللغة الحديث في عقد السبعينيات^٢. وعليه، من اللازم أن يحدد علماء الأصول بدايةً صلتهم بهذه الأسئلة، وإذا كانت لهم نقودهم حولها فيتحتّم عليهم بكل تأكيد إبدائها وإعلانها، إذ في غير هذه الحالة تتعرض الأسس النظرية للقواعد التفسيرية الموجودة في علم الأصول لأزمات جادة؛ وعليه ينبغي النظر لهذه الآراء من زاوية الأصوليين وتوجيه النقود اللازمة لها، وفي المقابل لا بدّ من تبيين الركائز التي يتبناها الأصوليون وعرضها بنحو مبرهن عليه.

١. مجتهد شبستري، «هرمنوتيك فلسفي وتعدد قرائت ها از دين»، ص ٢٨.

٢. ترجمة الحوار مع نصر حامد أبو زيد في مجلة Herder Karresspondanz إلى الفارسية، ٢٠٠٨ م.

٤. منهج البحث

الوصول إلى ركائز تفسيرية لنظرية فهم النص في أصول الفقه في ضوء المباحث المطروحة من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهو الرسالة الأهم لهذا الكتاب، غير متاح إلا عن طريق دراسة مقارنة بين الهرمنيوطيقا الفلسفية والمباحث المتعلقة بركائز علم أصول الفقه وقبلياته، وهي من فئة مسائل فلسفة أصول الفقه. لأننا لو أردنا أن نعرف أية ركيزة وأية قبلية من ركائز وقبليات القواعد التفسيرية في أصول الفقه تُوجّه لها الهرمنيوطيقا الفلسفية الأسئلة وتؤدي بإجاباتها إلى تغييرات في بنية هذا العلم وإن نشخص المباحث التي تصطدم فيها هذه المدرسة الفكرية مع أصول الفقه، فالأفضل أن نصل إلى هذا الهدف عن طريق الدراسة المقارنة، ذلك أن اكتشاف مستوى التأثير والتأثر بين جهازين فكريين (منظومتين فكريتين) فيما بينهما وتشخيص درجات تبعية أحدهما للآخر أو استقلالهما أحدهما عن الآخر لا يتأتى إلا على خلفية دراسة مقارنة بينهما. وفي هذه الدراسة التي نطمح فيها إلى اكتشاف درجات تدخّل وتأثير القضايا والمباحث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية على ركائز علم الأصول ونظرية فهم النص، لا مناص أمامنا سوى اعتماد هذا المنهج البحثي. النقطة الجديرة بالذكر هي أن هذه الدراسة المقارنة ليست بين الهرمنيوطيقا الفلسفية وعلم أصول الفقه نفسه، إذ في الدراسة المقارنة يتحتم أن يكون الجهازان الفكريان اللذان تجري المقارنة بينهما من سنخ واحد، لذلك عندما تكون الهرمنيوطيقا الفلسفية والمسائل المطروحة فيها ذات ماهية فلسفية ويكون علم أصول الفقه في الجهة المقابلة مجموعة من القواعد التفسيرية لها ماهيتها الواضحة، ولا سنخية بين مسائل الطرفين فلن تكون للدراسة المقارنة نتائجها ومخرجاتها؛ لذلك ينبغي أن تكون هذه الدراسة المقارنة بين مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية من جهة والركائز والقبليات الفلسفية لعلم أصول الفقه من جهة ثانية؛ وفي هذه الحالة فقط ستكون هذه المقارنة صحيحة. طبعاً يجب التفطن إلى أن البحث حول الركائز المذكورة في علم الأصول ينتمي إلى فلسفة أصول الفقه، ومكانه الطبيعي هو في ذلك العلم، وتنبغي مقارنة تلك الركائز بمنهج فلسفة أصول الفقه وليس بمنهج علم أصول الفقه ذاته، إذ عندما يخوض علماء الأصول في قضية ماهية الفهم وإمكانه، فمع أن نوع السؤال فلسفي

لكن الجواب الذي يدلون به في داخل نطاق علم الأصول ذاته لا ينطلق من منطلق فلسفي، أمّا في الهرمنيوطيقا الفلسفية فالإجابة عن هذا السؤال نفسه إجابة فلسفية تمامًا، لذا يجب في المقارنة المذكورة الاستعانة بفلسفة الأصول والبحث على أساس مناهجها. إذن، نراجع لتبيان آراء الأصوليين بخصوص الركائز المتناظرة مرجعياتهم الفلسفية - الكلامية.

ومن الطبيعي بعد هذه المقارنة أن تكون الركائز التفسيرية المذكورة في أصول الفقه والتي يجدر أن تسمّى بـ «الركائز الهرمنيوطيقية» لكونها طرحت من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية، قد نُفِّحت ونسّقت وتميّزت حدودها الفاصلة عن الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٥. سؤال أصلي وأسئلة فرعية

تفتقد هذه الدراسة فرضيةً معينةً بسبب ماهيتها الاكتشافية، فهي تحاول عن طريق البحث المقارن بين جهازين فكريين العمل على تنقيح الركائز التفسيرية والهرمنيوطيقية لنظرية فهم النص في علم الأصول؛ ولكن إذا أردنا عرض الروح الكلية للدراسة على شكل سؤال أصلي لقلنا:

ما هي الركائز الأنثروبولوجية والفهمية لنظرية الفهم في أصول الفقه؟ هل نتائج بحوث الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص الإنسان والفهم وآلية الفهم ومن ثم لوازم الفهم المعرفية (الإبستمولوجية) والنصية (الفيلولوجية) والدلالية (السيمانطيقية)، صحيحة أم لا؟ وهل يمكن اعتماد هذه المسائل كركائز لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه؟

أمّا بعض الأسئلة التي تطرح تفريعاً لهذا السؤال العام وينبغي الإجابة عنها في هذه الدراسة، وتمثل الإجابة عنها صياغةً للركائز الهرمنيوطيقية المقصودة لأصول الفقه، فيمكن عرضها على النحو الآتي:

١. هل للإنسان طبيعة غير مادية واحدة مشتركة بين جميع أفراد البشر، نتيجتها أن الإنسان كائن غير متمزّن وغير تاريخاني؟ أم أنّ أفراد البشر متمزّنون تاريخانيون بطبيعتهم، ولذلك لا يمكنهم أن يكونوا أصحاب ذات مشتركة واحدة اسمها الإنسانية أو الإنسان النوعي، وبالنتيجة لا يمكنهم بعد انقضاء مدة زمنية طويلة إقامة أو اصر معنائية سليمة؟

٢. هل للفهم طبيعة تاريخانية [متطورة متحولة عبر الأزمان]؟
٣. هل الخصائص العصرية للمفسر وقلبياته وذهنيته وأحكامه المسبقة من الأركان التي تشكّل فهمه؟
٤. هل فهم المعنى الذي يقصده مؤلفٌ عاش قبل عصر المفسر برده طويل من الزمن عملية ممكنة؟ وما هي أساساً حصّة المؤلف ومنزلته في فهم النص؟
٥. هل الفهم عملية أم أنه أشبه بالحادثة أو الواقعة الناتجة عن حوار بين النص والمفسر؟
٦. هل منهج الفهم منهج ظاهرياتي (فينومينولوجي)؟
٧. ما هو ملاك الفهم الصحيح والفهم غير الصحيح؟ وهل تصنيف التفاسير إلى صحيحة وغير صحيحة شيء صحيح أساساً؟
٨. هل ينبغي نبد كل قليات المفسر وأجوائه الذهنية المسبقة في عملية الفهم أم ينبغي التمييز بين الذهنيات المسبقة السليمة والأحكام المسبقة غير السليمة؟
٩. ما هو الملاك المحوري لعدم الانجراف إلى ورطة النسبية في الفهم؟
١٠. ما هو الفارق بين التفسير والفهم وأيهما متقدم على الآخر؟ هل يبتني كلُّ فهم على تفسير ولا يمكن من دون التفسير الوصول إلى فهم معنى النص؟
١١. ما معنى النص؟ هل يمكن للنص أن يكون له معنى من دون المفسر وبشكل مستقل تماماً؟
١٢. هل لذهنيات المفسر وميوله دورها ودخلها في حقيقة معنى النص؟ ما هي الأرضية الأساسية التي يقوم عليها معنى النص؟
١٣. هل معنى النص سيّال أم متعيّن؟
١٤. ما علاقة المعنى بنفس الأمر؟
١٥. بماذا يختلف المعنى عن المفهوم والمصداق؟
١٦. ما هو موقع النص ومكانته في عملية الفهم؟
١٧. أين هو موقع الكاتب (المؤلف) في عملية الفهم؟

١٨. هل خصوصيات كاتب خاص (كأن يكون الشارع المقدس) من قبيل الحكمة والقدرة والعلم اللانهائي مؤثرة في إبداعه نصًا ممكن الفهم من قبل الجميع؟ وهل يمكن للعناية بهذه الخصوصيات التغلب على مشكلة الفاصل الزمني الكبير بين زمن صدور النص وزمن تفسيره؟

٦. السوابق

ظهرت حول الهرمنيوطيقا، بل حتى الهرمنيوطيقا الفلسفية، بحوث ودراسات وكتب كثيرة لا حاجة لذكرها هنا لأننا ينبغي في هذا الجزء من الدراسة أن نشير إلى الجهود العلمية ذات الصلة بموضوع الكتاب. لذلك يتعين أن نقدم تقريراً للمساعي العلمية المبذولة في حيز العلاقة بين أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلسفية، بل إذا توخينا مزيداً من الدقة قلنا بين الهرمنيوطيقا الفلسفية ونظرية فهم النص في أصول الفقه، بحيث تكون مناحي هذه المساعي بخصوص الهرمنيوطيقا الفلسفية أيضاً فاعلةً وناقدة وليست انفعاليةً وغير نقدية. ينبغي التنبيه إلى أنه من الطبيعي بسبب حداثة الهرمنيوطيقا الفلسفية وحداثة وفودها على العالم الإسلامي وندرة سوابق المنحى النقدي في معالجتها ومقاربتها أن لا تكون هناك مصادر ومراجع كثيرة حول موضوع دراستنا هذه، ومع ذلك نسرّد فيما يلي بعض النماذج:

أ. الكتب

من الكتب التي وضعت ونشرت حول موضوعات قريبة من موضوع كتابنا الحالي يمكن الإلماح إلى ستة كتب وتصنيفها ضمن فئتين عامتين. الفئة الأولى هي الكتب التي تتخذ من علم أصول الفقه موضوعاً لها، ولها في الغالب منحها الفلسفي. تتناول بعض هذه الكتب مثل «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص)^١ علم أصول الفقه بشكل عام، ويدرس بعضاً منها «عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيك و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ريكور و محقق اصفهانی» (عوامل فهم النص في علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الاستنباط من وجهة نظر بول ريكور والمحقق

الإصفهاني^١ المباحث الهرميوطيقية مقارنةً برأي عالم أصولٍ معين. والفئة الأخرى من الكتب المرتبطة بموضوع دراستنا هي تلك التي وضعت في ميادين غير ميدان علم الأصول لكنها لا تخلو من إشارات إلى المباحث الأصولية، ومنها كتب «هرمنوتيك واجتهاد در فقه سياسى» (الهرمنيوطيقا والاجتهاد في الفقه السياسي)^٢، و«وحي وأفعال گفتاري» (الوحي والأفعال اللغوية)^٣، و«مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم» (المبادئ الكلامية للاجتهاد، انطباعات من القرآن الكريم)^٤، و«راز متن (سرّ النص)^٥. يندرج الكتاب الأول منها ضمن مضمار الفقه السياسي بينما الكتب الثلاثة الأخرى في مضمار العلوم والدراسات القرآنية والشبهات الكلامية التي أثارها المستشرقون والدينيون في هذا الخصوص. ونسرد فيما يلي على نحو الاختصار مضمون كل واحد من هذه الكتب مع إشارات إلى فوارق رسالة كل واحد منها عن رسالة كتابنا الحالي.

١. كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص):

يدرس المؤلف المحترم الأبعاد المختلفة لنظرية تفسير النص ويناقش علاقتها بأصول الفقه؛ بيد أن النقطة المهمة هي أن تصور الكاتب لنظرية تفسير النص في كتابه هذا ينتمي للمدرسة التفسيرية أو المرجعية الأصلية القائلة بمحورية المؤلف في تعيين المعنى وعملية فهم النصوص^٦. مع ذلك يشير المؤلف إلى مدارس تفسيرية أخرى تشدد على محورية النص أو محورية المفسر أو محورية المفسر والنص معاً ويدرس الجوانب والأبعاد المختلفة لمدرسة محورية المؤلف في علاقتها بتلك المدارس ويثبت صوابها وصحتها. وبعد إثبات الإطار المرجعي الأصلي للكاتب (محورية المؤلف) يثير المؤلف بحوثاً وموضوعات مفيدة تجعل كتابه جديرًا بمزيد من التقدير، منها أنه

١. الكاتب: حميد رضا حسني.

٢. إعداد: كاظم سيد باقري.

٣. الكاتب: علي رضا قائمي نيا.

٤. الكاتب: مهدي هادوي طهراني.

٥. الكاتب: عبد الله نصري.

٦. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢٤.

تم فضلاً عن إثبات أحقية محورية المؤلف تسليط الضوء بالقدر الكافي على حصة كل واحد من العناصر الأخرى المؤثرة في عملية الفهم كالقارئ، والنص، والأرضية (الخلفية)، مضافاً إلى تقديم بحوث لافتة حول أخلاقيات التفسير.

لكن ما يميز كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) عن الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم أن تصور الكاتب المحترم كما يصرح به هو نفسه تصور فلسفي تماماً لـ «نظرية تفسير النص» أو «نظرية فهم النص» وليس له إطلاقاً طبيعة مناهجية^١، لذلك فهو يختلف تماماً عن نظرية تفسير النص ذات الماهية المناهجية^٢؛ فالهدف الرئيس لكتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) هو إثبات مرجعية محورية المؤلف العامة التي يمكن التعبير عنها بعبارة «المؤلف هو الذي يعين المعنى، وينبغي في عملية فهم النص فهم المعنى الذي يقصده المؤلف» مقابل سائر المرجعيات وبمنحى فلسفي مطلق بعيداً عن المقتضيات المنهجية. بينما تمتاز نظرية تفسير النص في دراستنا الراهنة بماهية مناهجية تماماً وليست فلسفية محضة، فنظرية تفسير النص في هذه الدراسة هي تلك النظرية الداعمة للقواعد والمناهج التفسيرية المعتمدة في عملية التفسير^٣. من هنا كانت علاقة هذه النظرية بالنظرية التفسيرية المطروحة في الكتاب المذكور هو أن نظرية تفسير النص في كتاب أحمد واعظي بمثابة الأساس الذي تقوم عليه نظرية تفسير النص في كتابنا هذا.

ثانياً ترتبط الآراء الواردة في كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) حول العناصر المؤثرة في الفهم وأخلاق التفسير مع ما نعرضه في دراستنا هذه تحت عنوان «ركائز نظرية الفهم» بعلاقة عموم وخصوص من وجه. فالمباحث المطروحة في ذلك الكتاب تنتظم بمحورية النظرية

١. م ن، ص ٦.

٢. م ن، ص ٢١.

٣. سنشير في إيضاح نظرية تفسير النص ضمن إطار توضيح المصطلحات المتاحتية إلى وجود فرق بين التفسير، والمنهج التفسيري، والنظرية التفسيرية، والمدرسة (أو المرجعية) التفسيرية. تعود نظرية تفسير النص المتبناة في دراستنا هذه إلى الحيز الثالث منها (النظرية التفسيرية)، بينما يذهب صاحب كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) إلى أن نظرية التفسير تنتمي للحيز الأخير من هذه المجالات أي (المرجعية التفسيرية).

الفلسفية للتفسير وليس بمحورية نظرية تفسيرية ذات ماهية مناهجية حاسمة. لذلك قد تكون لكتابنا هذا مخرجات منهجية من الآراء المعروضة في هذا الخصوص، بيد أن تركيز الكتاب الحالي لا ينصب كله على هذا الجانب. زد على ذلك أننا لا نتغيا في دراستنا هذه سوى تنقيح ركائز نظرية تفسير النص ذات الهوية المناهجية، بل وتحديدًا الركائز النابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية، بينما جاءت المعطيات والآراء المطروحة في كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) فيما يتعلق بالعناصر ذات الدور في الفهم مقارنةً بجميع النحل والمدارس الأخرى ما عدا الهرمنيوطيقا الفلسفية، مضافاً إلى أنها ليست كلها من سنخ الركائز والمباني، ومن ذلك الأفكار التي طرحت حول أخلاقيات التفسير.

وعليه، مع أن كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) مفيد جداً لدراستنا الراهنة لكن حيث أن بينهما اختلافات في الهدف والتصورات الأساسية، لذا لا يعد ذلك الكتاب كافيًا لنا للوصول إلى الغاية المنشودة من كتابنا هذا. عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيك و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ريكور و محقق اصفهانی (عوامل فهم النص في علم الهرمنيوطيقا و علم أصول الاستنباط من وجهة نظر بول ريكور والمحقق الإصفهاني)

٢. كتاب «عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيك و علم اصول استنباط از دیدگاه بول ريكور و محقق الإصفهاني»:

حاول الكاتب الموقر اجترح دراسة مقارنة بين الآراء الهرمنيوطيقية لبول ريكور والنظريات الأصولية للمحقق الإصفهاني في خصوص عوامل فهم النص المكتوب وليس غيره من المباحث الهرمنيوطيقية، لذلك خصص الـ ٢٢٠ صفحة الأولى من الكتاب لتقرير آراء ريكور في «دور النص في فهم النص»، و«دور المؤلف والظروف المحيطة به في فهم النص»، و«دور التفسير والمفسر في فهم النص»، ثم عمد في الفصل الثاني من الكتاب وعبر ١٣٥ صفحةً إلى تقرير الآراء الأصولية للمحقق الإصفهاني ضمن أقسام تشبه أقسام الفصل الأول، وقام بعملية المقارنة بينهما في الفصل الثالث. ويمكن لهذا الكتاب أن يكون ملهًماً جداً بالنظر لمحاولة كاتبه، عن طريق إجراء دراسة مقارنة، الخوض في الترابط بين أصول الفقه والهرمنيوطيقا التي يقول

بهاريكور؛ ولكنه لا يقوم هو الآخر باستقراء الركائز والقبليات التي تسجلها الهرمنيوطيقا الفلسفية المحضة (وليس مباحث ريكور الانتقائية) كإشكاليات على ركائز نظرية فهم النص في علم أصول الفقه، ومناقشتها والرد عليها.

٣. كتاب «هرمنوتيك و اجتهاد در فقه سياسي» (الهرمنيوطيقا والاجتهاد في الفقه السياسي)

وهو مجموعة حوارات:

يحتوي هذا الكتاب على خمسة حوارات، وتتوزع محتوياته على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. يختص الفصل الأول بـ «الاجتهاد والهرمنيوطيقا؛ ترابط أم انقطاع؟» ويتضمن ثلاث مقالات هي «الاجتهاد والهرمنيوطيقا.. نظرة عامة»، و«التواصل بين الاجتهاد والهرمنيوطيقا.. محاولة للوصول إلى فهم جامع»، و«الفهم الهرمنيوطيقي والفهم الاجتهادي». ويختص الفصل الثاني بـ «فحص العلاقة بين الاجتهاد وبعض المذاهب الهرمنيوطيقية» ويشتمل على أربع مقالات هي: «علاقة الهرمنيوطيقا الاجتهادية بسائر النحل»، و«العلاقة بين الاجتهاد والهرمنيوطيقا الكلاسيكية»، و«دراسة مقارنة بين الاجتهاد وهرمنيوطيقا اسكينر»، و«فحص العلاقة بين الهرمنيوطيقا الفلسفية والاجتهاد». ومع أن الغاية التي توخاها الكاتب والكتاب هي توظيف المباحث الهرمنيوطيقية في الفقه السياسي لكنه كثيراً ما تطرق حسب متطلبات البحوث للعلاقة بين علم الأصول والهرمنيوطيقا. طبعاً لا تبدو الدراسات المقارنة بين مناهج الفهم في هذين العلمين موضع اهتمام كبير في هذا الكتاب، وبدلاً عن ذلك جرى التركيز على العلاقة بين علم الأصول والمذاهب الهرمنيوطيقية المختلفة، والتشديد أكثر على ضرورة تمحيص العلاقة بين هاتين المقولتين وإجلاء تأثيرات الهرمنيوطيقا على الاجتهاد.

٤. كتاب «مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم»:

هذا الكتاب ثمرة تدريس مؤلفه الموقر مادة الكلام التخصصي في الحوزة العلمية بمدينة قم. والمنحى العام للكتاب منحى كلامي جرى التطرق فيه لمبادئ كلامية يحتاجها الفقيه للاستنباط من القرآن الكريم. لهذا يدرس الباب الأول منه الركائز الصدورية ويعنى الباب الثاني بالركائز الدلالية. والشبه الأكبر بين هذا الكتاب ودراستنا الحالية هو الباب الثاني لأن المؤلف يتناول فيه قضايا المعنى النهائي للقرآن، ولغة القرآن، ومعرفة القرآن، والثابت والمتغير في القرآن،

ويناقدش على هامشها بالبحث والنقد الآراء الهرمنيوطيقية لفريدريك شلير ماخر، وويلهلم دلتاي، وأوغوست بوك، ومارتين هايدغر، وهانز جورج غادامير، وإريك هرش. ويستعرض في الختام نظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» مسجلاً ملاحظاته النقدية لها. ثمة مواطن شبه وقرب بين مباحث هذا الكتاب ودراستنا الحالية، ولكن حيث إن مؤلف الكتاب لم يرسم لنفسه مهمة استقراء جميع الركائز الخلافية المرتبطة بنظرية فهم النص في علم الأصول، واكتفى بتناول أسئلة معينة في خصوص القرآن الكريم، لذا فهو لا يغطي رسالة دراستنا هذه بنحو كامل.

٥. كتاب «وحي وأفعال كفتاري» (الوحي والأفعال اللغوية):

الهدف الرئيس لهذا الكتاب هو الرد على شبهات أطلقها الدكتور عبد الكريم سروش في نظرية التجربة النبوية؛ ولكن لأجل الرد على هذه الشبهات عدَّ المؤلف الموقر الوحي الإلهي فعلاً قولياً لله تعالى تجاه الرسول الأكرم محمد ﷺ، وعمد إلى تحليله ودراسته من منطلق نظرية الأفعال اللغوية ونظّم مباحث الكتاب وأطروحاته على هذا الأساس؛ وتطرق في الفصل الأخير منه للعلاقة بين الهرمنيوطيقا والوحي ضمن ٣٥ صفحة. وبالطبع فإن منحاها في دراسته لم يبارح هو الآخر نظرية الأفعال اللغوية التي اعتمدها في مجمل الكتاب.

٦. كتاب «راز متن» (سرّ النص):

يُعنى هذا الكتاب بالهرمنيوطيقا وقابلية النص للقراءة ومنطق فهم النص. عنوان الباب الأول من الكتاب، والذي يستغرق ١٧٠ صفحة من القطع الرقعي، «الهرمنيوطيقا والنص» قارب فيه المؤلف المحترم «ركائز لسانيات فهم النص»، و«ماهية النص»، و«الهرمنيوطيقا وأساليب الفهم»، و«نظريات الفهم الثلاث»، وأخيراً «قليات الفهم». لكنه يشير في المقال الأول من هذا الباب أي «ركائز لسانيات فهم النص» إلى بعض المباحث الأصولية حول المعنى باختصار شديد (نحو ١٥ صفحة). منهج المؤلف في هذا الباب ألسني لغوي يهتم أكثر ما يهتم لمباحث ارتباط اللفظ بالمعنى. أمّا باقي الكتاب فيخصّصه الكاتب لمعالجة لغة الوحي ومميزات النص القرآني وتفسير القرآن وتأويله، ويواصل عمله بتقرير ونقد نظريات عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ونصر حامد أبو زيد، وإشكالية القراءات. هذا الكتاب أيضاً كما هو الحال بالنسبة للكاتبين السابقين يمكن الاستفادة منه لدراستنا هذه، لكنه لا ينهض برسالتها كلها.

ب. المقالات

١. مقال «رابطة مباني فهم فقهي متون وحياني با معناشناسى و هرمنوتيك» (العلاقة بين ركائز الفهم الفقهي للنصوص الوحيانية وعلم المعنى والهرمنيوطيقا) (بقلم محمد جواد سلمان پور/ فصلية انديشه ديني [الفكر الديني]/ العدد ١٠).

يحاول كاتب المقال معالجة طريقة تأثير علم المعنى والهرمنيوطيقا في علم أصول الفقه، لكنه قصرَ علمَ المعنى على الدلالة التصورية، ومراده من الهرمنيوطيقا مقصور على الهرمنيوطيقا الفلسفية. وفي خاتمة المطاف عندما تتبين تأثيرات الهرمنيوطيقا الفلسفية على قبلات علماء الأصول يطرح جملةً من الطرائق للتقريب بين علم الأصول والهرمنيوطيقا.

٢. مقال «تأثير هرمنوتيك و مباني آن بر مباحث اصول فقه» (تأثير الهرمنيوطيقا ومرتكزاتها على مباحث علم الأصول) (بقلم محمد عرب صالح/ فصلية حقوق إسلامي [الحقوق الإسلامية]/ العدد ٣٤).

يتطرق المقال لبعض هذه المباحث والمسائل ضمن حدود علاقة هذا العلم بعلم الأصول فقط؛ فيقارب الكاتب أسئلة من قبيل: هل ثمة في الأساس صلة بين هذين الحقلين من العلم بحيث يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر أو يتأثر منه؟ وهل علم الهرمنيوطيقا على افتراض تأثيره من مسائل فلسفة علم الأصول أم إنه بحد ذاته مسألة أصولية مستحدثة؟ ما هي ملاسبات وكيفيات تأثير كل واحد من الاتجاهات الهرمنيوطيقية على علم الأصول؟ نقد المؤلف الرؤية القائلة بعدم وجود صلة بين علم الهرمنيوطيقا وعلم أصول الفقه، ثم تطرق لمكانة الهرمنيوطيقا بالنسبة لعلم الأصول وهل هي من مبادئ هذا العلم أم من مسائله؛ ثم عالج كيفية تأثير كل واحد من الاتجاهين الرئيسيين في الهرمنيوطيقا، أي الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والهرمنيوطيقا الفلسفية، على مباحث علم الأصول بشكل مستقل.

٣. مقال «بررسی انتقادی رابطه اصول فقه اسلامی و هرمنوتیک» (دراسة نقدية للعلاقة بين علم أصول الفقه الإسلامي والهرمنيوطيقا) (بقلم صدر الدين طاهري، مجلة مقالات وبررسی ها [مقالات ودراسات]، العدد ٦٨).

يهدف كاتب المقال إلى إثبات أن المباحث التقليدية في علم أصول الفقه الإسلامي لا تتناغم مع الفكر الهرمنيوطيقي.

٤. مقال «تعين معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول» (تعين معنى النص من منظور الهرمنيوطيقا وعلم الأصول) (بقلم حميد رضا حسني، مجلة پژوهش وحوزه [البحث العلمي والحوزة]، العدد ٢٧-٢٨).

يقدم هذا المقال تقريراً ودراسة وتقييماً لوجهات نظر الهرمنيوطيقيين وعلماء الأصول في موضوع تعين معنى النص، ويصنف الآراء الموجودة في هذا الحيز إلى ثلاث فئات كلية: الفئة الأولى الآراء التي تقرر، رغم ما بينها من اختلافات، أنّ النص له معناه الأساسي الوحيد المتعين والكاشف عن قصد المؤلف ونيته ومراده. والفئة الثانية هي الآراء الذاهبة إلى عدم تعين معنى النص وأن النص ليس له معنى أساسي وثابت ومتعين ووحيد بل يحمل ما لا نهاية له من المعاني. والفئة الثالثة هي فئة الآراء التي تقول إن معنى النص ليس متعيناً بالكامل ولا هو غير متعين بالكامل؛ أي على الرغم من أن النص ليس له معنى أو حد لكنه لا يحتمل ما لا نهاية له من المعاني. وقد تمت مقارنة هذا الرأي بآراء الأصوليين.

٥. مقال «هرمنوتیک و اصول فقه: نگاهی به انواع قصدی گرای در غرب و مقایسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه» (الهرمنيوطيقا وأصول الفقه: نظرة لأنواع القصدية في الغرب ومقارنتها بالرؤية التفسيرية لعلماء الأصول الشيعة) (بقلم: علي رضا عابدي سرآسيا، ومحمد صادق علمي سولا، ومحمد كاظم علمي سولا، مجلة مطالعات إسلامي فقه وأصول [دراسات إسلامية في الفقه والأصول]، خريف ٨٩ [٢٠١٠م]).

يشير كتابُ المقال إلى «القصدية» في المعنى والتفسير، ويرون أن معنى العمل أو تفسيره مرتبطان بنية صاحب العمل أو أنهما يتحددان ويتعينان من قبله. ويدرس كتابُ المقال في البداية أهم أنواع القصد والنية ثم يميزون بين الأنواع المختلفة من القصدية (القصدية المعنائية والقصدية التفسيرية/ القصدية الواقعية والقصدية الافتراضية/ القصدية الحصرية والقصدية الشمولية). وفي ضوء هذه التميزات تتضح نقاط الاشتراك والاختلاف بين رؤيتي القصدية

الغربية والقصدية الشيعية.

٦. مقال «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه» (دراسة مقارنة في تفسير النص بين الرؤية الهرمنيوطيقية ورؤية علم أصول الفقه) (بقلم حسين داورزني ومحمود شربتیان، مجلة مطالعات علوم سياسي، حقوق وفقه [دراسات في العلوم السياسية والقانون والفقه]، العدد الأول، ربيع ١٣٩٦ هـ ش [٢٠١٧م]).

يخوض هذا المقال في دراسة الهرمنيوطيقا المناهجية وأصول الفقه وليس الهرمنيوطيقا الفلسفية وأصول الفقه. يعتقد كاتب المقال أن الهرمنيوطيقا المنهجية ويهدف تنقيح مرتكزات فهم النص ومناهجه عاجلت منهج فهم الدين والموضوعات الدينية معالجةً جديدة لها استخداماتها الكثيرة في علم الأصول. ويذهب إلى أن الدراسات المقارنة هي أفضل السبل لاجترار مثل هذا التعاطي البناء؛ ومع ذلك ركّز المقال على العلاقة بين الهرمنيوطيقا المناهجية (المثودلوجية) وأصول الفقه في خصوص نظرية فهم النص، لذلك لم يتطرق للهرمنيوطيقا الفلسفية ومرتكزات نظرية فهم النص.

ج. الأطروحات الجامعية

١. أطروحة «ارتباط هرمنوتیک و اصول فقه با تاکید بر مباحث الفاظ (العلاقة بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول، بالتأكيد على مباحث الألفاظ) (كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية الحرّة، وحدة طهران المركزية، عام ١٣٩٦ هـ ش [٢٠١٧م])، أطروحة ماجستير، الأستاذ المشرف: أحمد رضا خزائي، الطالب: سهيل تيموري نسب).

تسرد هذه الأطروحة في فصلها الأول الأطوار المختلفة للهرمنيوطيقا منذ الهرمنيوطيقا المنهجية إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية، وتقدم في الفصل الثاني تقريراً مفصلاً لعلم أصول الفقه، ويحاول كاتبها في الفصل الثالث المقارنة بين المدارس المذكورة ومباحث الألفاظ في علم الأصول^١. بصرف النظر عن المباحث الداخلية لهذه الأطروحة، ليس الهدف منها تنقيح ركائز

١. الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحث العلمي والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك).

نظرية فهم النص بل إنها لم تجعل الركائز المعصّدة لها ضمن جدول أعمالها واهتماماتها، إنما تغيّت المقارنة بين البنية الحالية لعلم الأصول والاتجاهات الهرمنيوطيقية المذكورة.

٢. أطروحة «بررسی تطبیقی هرمنوتیک با مباحث الفاظ در اصول فقه شیعه» (دراسة مقارنة بين الهرمنيوطيقا ومباحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة) (جامعة إعداد المعلمين في طهران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الأستاذ المشرف: الدكتور رسولي پور، الأستاذ المشرف المساعد: الدكتور مجتهد سليماني، الطالب: مهدي شكري، أطروحة ماجستير، شهر تير ١٣٨٣ هـ ش [حزيران - تموز ٢٠٠٤ م]).

يقدم الكاتب في القسم الأول من الأطروحة أعلاه عرضاً للهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية، ثم نقرأ سرداً للهرمنيوطيقا الفلسفية، وهرمنيوطيقا ريكور، وهرمنيوطيقا هرش. ويقدم في القسم الثاني تقريراً مفصلاً لعلم أصول الفقه ثم يقارن باختصار بين مباحث الألفاظ في علم الأصول وكل واحد من المناحي الهرمنيوطيقية المذكورة. يعتقد كاتب الأطروحة أن الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس لها أي قاسم مشترك مع مبحث الألفاظ في علم الأصول، غير أن باقي الهرمنيوطيقيين لهم مساحات اشتراك وافتراق مع هذا المبحث. ويقسم المذاهب الهرمنيوطيقية المختلفة المذكورة إلى ثلاثة أقسام وفقاً لملاك الدلالات والإيحاءات (التخاطرات) والانطباعات النفسية. ويرى حيّز الدلالات متعلقاً بقصد المؤلف قائلًا

إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس لها ما تدّعيه وتزعمه في هذا الحيّز فهي تقول إن هدفها ليس الوصول إلى نيّة المؤلف. ليس للهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية وهرمنيوطيقا هرش منهج حاسم للوصول إلى مراد المؤلف، بينما يؤمّن مبحث الألفاظ في علم الأصول لدى الشيعة هذا الهدف ويحقّقه، وهو ثرّ غنيّ في هذا المضمار. أما في حيّز الإيحاءات فلا حاجة لأيّ إسنادات وشواهد لأن الإيحاءات ترتبط بذهنية المفسر أو المخاطب وخواطره، والهرمنيوطيقا الفلسفية في هذا الخصوص نافعة جدًا. وفي حيّز الانطباعات النفسية أيضًا قطعت هرمنيوطيقا شلير ماخر ودلتاي وخصوصًا بول ريكور خطوات واسعة^١.

سندلل على مدى صفحات دراستنا هذه على أن كثيرًا من الآراء الواردة في هذه الأطروحة الجامعية غير صائبة. وحتى عندما تقول بشأن الهرمنيوطيقا المنهجية إنها تفتقر لمنهج لمعرفة قصد المؤلف فإن ادعاءها هذا يبدو غير صائب، لأن كل هرمنيوطيقا منهجية سابقة لشليير ماخر هي مجموعة قواعد تفسيرية، مثل علم الأصول، تُستخدم لمعرفة قصد المؤلف. هذا ناهيك عن هل بالمستطاع أساسًا المقارنة بين القواعد التفسيرية لعلم الأصول وهي ذات ماهية مناهجية وبين الهرمنيوطيقا الفلسفية ذات الماهية الفلسفية، وهل مثل هذه المقارنة صحيحة أم لا؟ على كل حال، لم تتطرق هذه الأطروحة أيضًا بشكل مباشر لنظرية فهم النص وركائزها، بل لم يدر فيها الحديث عن الهرمنيوطيقا الفلسفية حصراً.

٣. أطروحة «بررسی مقایسه ای بین مبحث الفاظ در اصول فقه شیعه و بیس هرمنوتیک معاصر» (دراسة مقارنة بين مبحث الألفاظ في علم الأصول لدى الشيعة والرؤية الهرمنيوطيقية المعاصرة) (جامعة الزهراء عليها السلام، كلية الإلهيات، العام ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م]، أطروحة ماجستير، الأستاذة المشرفة: فريبا حاجي علي، الأستاذة المشرفة المساعدة: زهرة توازياني، الطالبة: زهراء گل محمد).

تستعرض الكاتبة في الفصل الأول من هذه الأطروحة الأطوار المختلفة للهرمنيوطيقا، وتقدم في الفصل الثاني عرضًا لعلم أصول الفقه وقضاياها المختلفة في مبحث الألفاظ. بعد ذلك تقارن بين كل واحد من مناحي الهرمنيوطيقا المختلفة والقواعد التفسيرية لعلم الأصول لتخلص إلى نتيجة فحواها وجود مساحات مشتركة كثيرة بين الهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفية والقواعد التفسيرية لعلم الأصول تجعلها قادرين على استكمال أحدهما الآخر^١. في كل الأحوال، لم تُكتب هذه الأطروحة أيضًا بهدف تنقيح مرتكزات نظرية فهم النص في علم الأصول بل عمدت إلى دراسة مقارنة بين القواعد التفسيرية الناتجة عن هذه النظرية وسائر المناحي الهرمنيوطيقية.

٤. أطروحة «بررسی نظریه قصدی گرابی از منظر هرمنوتیک و علم اصول فقه» (جامعة الفردوسي في مشهد، كلية الشهيد مطهري للإلهيات والمعارف الإسلامية، ١٣٨٩ هـ ش

[٢٠١٠م]، أطروحة دكتوراه تخصصية PHD، الأستاذ المشرف: محمد صادق علمي، الأستاذ المشرف المساعد: محمد كاظم علمي، الطالب: علي رضا عابدي سرآسيا).

اكتشاف نيّة المؤلف أو «القصدية» بمقدار ما هي من أهم وأقدم أهداف الفهم فهي أكثر هذه الأهداف إثارةً للجدل والنقاش. المؤاخذات والأدلة التي سيقت ضدها أقنعت كثيرًا من المنظرين ليقولوا إن القصدية هدف مستحيل أو غير مجبذ. وفي هذه الأطروحة التي هي بحثٌ توصيفي - نقدي اعتمدَ كاتبه أدوات تجميع المعلومات الوثائقية والمكتباتية، تمت دراسة الركائز المؤثرة في قضية أهداف الفهم لتوفير خلفية مناسبة لتقبّل «تعددية معاني النص»، ونظرية «الشمولية المعنائية» من جهة، ولطرح النظرية المقبولة في أهداف الفهم، أي «القصدية الشمولية»، من جهة ثانية. وفي جانب آخر تمّ عبر تحديد أقسام القصد فرزُ الأنواع المختلفة للقصدية بعضها عن بعض وعرض صورة القصدية عند علماء الأصول. يواصل كاتب الأطروحة مهمته بالإشارة إلى أبرز الأهداف الممكنة المصالحة مع القصدية، وإحصاء وتقييم الدلائل والشواهد ضد القصدية، وتشخيص ودحض التصورات غير الصائبة عن القصدية، مضافاً إلى عرض النظرية الصائبة المتبناة في هذا الخصوص بنحو استدلالٍ برهاني، وأخيراً معالجة المميزات والمقتضيات الخاصة للنصوص الشرعية فيما يتعلق بأهداف الفهم^١. لهذه الأطروحة مواطن اشتراكها مع كتابنا الحالي لكنها لم تستقرئ جميع الركائز النابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية في مواجهة النص وفي المقارنة مع نظرية فهم النص.

د. ما يميّز هذا الكتاب

ما يمتاز به الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم مقارنةً بالكتب والبحوث المذكورة أعلاه هو جملة أمور:

١. إذا كنا قد تطرقنا في هذا الكتاب للركائز الأثرية وبولوجية والفهمية فليس الهدف من ذلك بيان تلك الركائز والأسس بل الهدف هو تبيين الركائز المذكورة بنحو يؤدي في خطوة لاحقة إلى تصميم وإطلاق نظرية فهم نص في علم الأصول، ذلك أن تصميم وصياغة نظرية فهم نص خطوة باتجاه تحقيق علم أصولٍ مجبذٍ يفترض أن لا يحمل نقاط ضعف علم الأصول

الحالي ويحتفظ بنقاط قوته، ويتوفر على المباحث غير الموجودة فيه حالياً لكنها يجب أن تدرج فيه. ومن الطبيعي أن تبني هيكلية مباحث علم الأصول الذي نتحدث عنه على صياغة نظرية داعمة لمسائله، وأن تكون هذه النظرية على ارتباط وثيق بركائزه في علم الفهم. ولذا ينبغي تنسيق وتنقيح الركائز المذكورة في ضوء الحاجة المذكورة أعلاه.

٢. نتحدث في هذه الدراسة حول نقد ركائز الهرمنيوطيقا الفلسفية من منطلق مسلمات علم الأصول، ولكن سنتحدث في القسم الخاص بتبيين الركائز الأثرولوجية والأقسام المختلفة الخاصة بركائز الفهم في علم الأصول من منطلق وعلى أساس النظرية المختارة المنتقاة التي نتبناها، وسنحاول هناك إقامة وشائج صحيحة بين بينات الفلسفة الإسلامية وفلسفة أصول الفقه في هذه الركائز، لأنه:

- أولاً الركائز المومى إليها من سنخ فلسفة أصول الفقه، ويعتقد كاتب السطور أن الفلسفات المضافة يجب أن تقيم أو اصر سليمة صحيحة مع الفلسفة الإسلامية، إذ أن جميع العلوم الإسلامية حسب تصورنا أشبه بمنظومة واحدة بينها أو اصر وعلاقات منطقية وطيدة ينبغي اكتشافها وتوظيفها لإيجاد تناسق وانسجام وتأزر فيما بينها، وهذا لا يتعارض مع فكرة أن علم الأصول علم عر في يقوم أكثر ما يقوم على السياقات العقلائية و عرف العقلاء، ذلك أن هذا الارتباط يُفترض أن يقام بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المضافة إلى علم أصول الفقه (فلسفة علم الأصول).

- ثانياً لم يتطرق علماء الأصول لركائز الفهم بشكل مفصل غالباً، بل كانت هذه الركائز في ارتكازاتهم الذهنية عادةً وبمثابة أمور مفروغ منها ومسلم لها دون نقاش أو شك، لذلك لم تكن آراؤهم في هذا الخصوص من منطلقات فلسفية بل كانت من منطلقات أخرى مثل سياقات العقلاء الجارية وعلم الكلام وعلم المنطق وما إلى ذلك. وعليه، ينبغي في هذا القسم العمل على استخلاص آرائهم الفلسفية واستنباطها.

ومن الضروري التفتن إلى هذه النقطة وهي أن الرأي المختار الذي يتبناه كاتب السطور والذي سيأتي إن شاء الله في قسم إيضاح الركائز الأثرولوجية والركائز الفهمية عند

الأصوليين، ليس خارج عن نطاق آراء الأصوليين، بل هو في الحقيقة اختيار للآراء التي تتناسب، إلى جانب صحتها ورصانتها الكافية، مع الهدف المذكور أي مدّ جسور العلاقة مع الفلسفة الإسلامية.

٣. لن نتطرق في هذه الدراسة إلا للركائز التي وَّجَّهت لها الهرمنيوطيقا الفلسفية النقود، ولن نكون معنيين بالمدارس الأخرى؛ أمّا في كتب أخرى منها كتاب «نظريه تفسير متن» (نظرية تفسير النص) فقد تم طرح هذه الركائز ضمن مباحث شتى منها الهرمنيوطيقا الفلسفية. وستكون النتيجة أن تدرس مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية وتحلل بمزيد من الدقة وتوجّه لها بطبيعة الحال نقود أحدث وأجد. على سبيل المثال منهج الظاهريات (الفيومينولوجيا) حاسم ومصيري للغاية في الهرمنيوطيقا الفلسفية، لكن ركائز الفهم لم تحظ بالاهتمام الكافي من هذه الزاوية في غالبية الكتب المماثلة، ولهذا انتظمت نقودها ضمن حدود معينة محدودة، والحال أن الاهتمام بهذه الخلفية الفكرية يغير المعاني التي تقصدها الهرمنيوطيقا الفلسفية ويجعل النقود التي توجّه لها متفاوتة طبعاً.

٧. بنية الدراسة

حيث إن منهج هذا الكتاب هو الدراسة المقارنة، ومقتضى كل دراسة مقارنة هو المقارنة في ضوء الجهاز الفكري لكل واحد من طرفي المقارنة، لذا ينبغي أولاً رسم الجهاز الفكري لطرفي المقارنة ومن ثم المبادرة إلى المقارنة المنظورة. وطرفا المقارنة هنا هما الركائز الهرمنيوطيقية لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه وما يناظرها من مباحث في الهرمنيوطيقا الفلسفية. وإذن، ينبغي منطقياً في بداية المطاف إيضاح الجهازين الفكريين لعلم أصول الفقه والهرمنيوطيقا الفلسفية، ولكن حيث إن الجهاز الفكري لعلم أصول الفقه واضح لدى قراء هذا الكتاب إلى حد كبير بينما يلفُّ الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية غموض غير قليل في أنظارهم، لذا سوف نستعرض في هذا الطور الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية فقط على نحو الاختصار وضمن فصل واحد. سوف نتطرق في هذا الفصل لأفكار مارتين هايدغر أولاً ثم نتحدث

عن الهرمنيوطيقا الفلسفية من وجهة نظر غادامير. والسبب في ذلك أن غادامير تأثر في أفكاره الأساسية بهایدغر كما يصرح في مقدمة كتابه «الحقيقة والمنهج». لذلك مع أن الهرمنيوطيقا الفلسفية من صياغة وتصميم غادامير لكننا لا نستطيع معاينة صورة صحيحة للهرمنيوطيقا عنده من دون معرفة ركائزه الفكرية العائدة بجذورها إلى هايدغر، وهكذا لا نجد أمامنا مندوحة من الخوض في نظريات هايدغر أيضاً، ولو لا ذلك لما كانت هناك ضرورة للتطرق لأفكار هايدغر لأن الهرمنيوطيقا التي ينادي بها هايدغر لها ماهية أنطولوجية (علم وجودية) وتختلف عن الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير.

بعد ذلك لا بد من بيان الركائز التي يتبناها الكتاب على شكل مسائل. وحيث إن الهرمنيوطيقا الفلسفية تُعنى بالفهم وإمكانه وطريقة تحقيقه لذا يجب أن نخصص بقية الكتاب لركائز الفهم؛ ولكن لما كانت جذور مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص الفهم تتمثل في تصوراتها للإنسان لذا لا مناص أولاً من طرح الركائز الأنتروبولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية وأصول الفقه ومقارنتها بعضها ببعض. وعلينا في المرحلة التالية الخوض في ركائز الفهم. وبما أن ركائز الفهم تنقسم إلى فروع علم وجود الفهم (أنطولوجيا الفهم) كماهية الفهم، وإمكانه، وعلم معرفة الفهم (إبستمولوجيا الفهم)، وعلم مناهج الفهم (مثنولوجيا الفهم) لذلك سنتناول في فصول آتية كل واحد من هذه المقولات على الترتيب. وبالطبع فإن الركائز القيمية للفهم هي الأخرى من ركائز الفهم لكننا لن نناقشها لضعف علاقتها بنظرية فهم النص في علم الأصول. سنطرح في هذه الفصول الركائز المتناظرة للأصوليين والتي يتبناها كاتب السطور ثم نقدم نقودنا لما يناظرها من ركائز في الهرمنيوطيقا الفلسفية.

٨. مصطلحات مفتاحية

أ. علم أصول الفقه

أصول الفقه علم يمثل أداة بيد الفقيه تساعده في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية. والمشهور بين الفقهاء وعلماء الأصول اعتقادهم أن أصول الفقه عبارة عن علم يبين القواعد المعدّة لاستنباط الأحكام الشرعية^١، أو أن بعضهم يعتقدون أن أصول الفقه فنٌ تُعرَفُ به قواعدٌ إمّا أنها تقع على طريق استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها أو قواعد تُحدّد أحكام المكلف على الصعيد العملي^٢. وهذا العلم ممكن التحقق بصورتين قبلية وبعديّة. في الصورة البعدية ينصبُّ الاهتمام كله على أصول الفقه الموجود، أما في النظرة القبليّة فينصب اهتمام الباحث على أصول الفقه المنشود. ومع أن أصول الفقه المنشود يدخل ضمن إطار أصول الفقه الموجود لكنه ينمّي نقاط قوّته ويرمم نقاط ضعفه. سنهتم في دراستنا هذه لكلا البعدين المذكورين، لأن الصيغة الأصلية لهذه الدراسة تتمثل في نقد الركائز الأثرولوجية والفهمية للهرمنيوطيقا الفلسفية من المنطلق الفكري للأصوليين وإيضاح الركائز المومى لها في أصول الفقه. ولذلك عندما نكون في مقام النقد نقصد علم الأصول الموجود ونحاول فيه توكّؤا على المسلمات بين الأصوليين - وليس على أساس رأي عالم أصول معين - توجيه النقد للركائز المذكورة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. ولكن عندما نكون في مقام إيضاح الركائز المذكورة في علم الأصول نقصد علم الأصول المنشود ونسرد فيه الركائز المختارة ونتحاشى التذكير بجميع الآراء؛ والسبب هو أولاً التنوع والتشتت الكبير في آراء علماء الأصول في هذا الخصوص حيث يستلزم تجميعها والحكم حولها بحد ذاته دراسة مستقلة، وثانياً من المقرر لهذه الدراسة أن تنقح ركائز نظرية اسمها «نظرية فهم النص» في علم أصول الفقه لا تزال غير موجودة في علم الأصول بنحو منقح. ومع أن علماء الأصول يحملون ارتكازاً لهذه النظرية يعملون على أساسه في نشاطهم الأصولي الحالي، ولكن طالما لم تخرج هذه النظرية عن طوق الارتكاز وما لم تتحدد

١. «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية»، (الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٩).

٢. «صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» (م ن).

تغورها وتخومها فلن يمكن الاستناد إليها والتوثيق بها ولا يمكنها أن تمارس دورها في حذف الزوائد وإضافة الضروريات. لهذا السبب مع أن النظرية المذكورة تختص بعلم الأصول الموجود ولا تخرج عن إطاره لكنها تصاغ بهدف تحقيق علم أصول منشود، بمعنى أنها نظرية تسعى إلى توفير ضوابط تضع القواعد الأصولية في مواضعها الصحيحة وتكشف عن زوائد ونواقصها وتبين طريقة تأثير كل واحدة منها في استنباط الحكم الفرعي. من هنا ينبغي لنا في هذا المقام أن نعلم بعلم الأصول المنشود ونستعرض ركائزه، لذلك نقدم في هذا القسم الرؤية المختارة للركائز المذكورة والتي لا تخرج طبعاً عن نطاق آراء الأصوليين، ونستعرض الركائز المذكورة على هذا الأساس.

ب. الفهم

الفهم في اللغة بمعنى المعرفة بالشيء^١، وتعقله^٢، أو العلم بالشيء^٣، أو تصور المعنى عن طريق اللفظ^٤.

ولهذه المفردة من الناحية الإصطلاحية أيضاً استعمالها المزدوج في العلوم التفسيرية سواء علم أصول الفقه أو الهرمنيوطيقا أو ما إلى ذلك، لأنها تستعمل أحياناً بصيغة المصدر ويراد منها عملية الفهم، وتستعمل في أحيان أخرى بصيغة اسم المصدر ويراد منها العلم والمعرفة لدى الفرد أو التلقي الحاصل لدى الفرد عن الشيء المفهوم. فالفهم على كل حال حقيقة ذات إضافة تتعلق بشيء معين؛ ففي الفهم يفهم الفاهم شيئاً أو أمراً معيناً؛ والأمر المفهوم هو نفسه المعنى. ثمة بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين والهرمنيوطيقيين الفلاسفيين نقاشات مطولة واختلافات كثيرة في خصوص الفهم. يدرس الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون الفهم من زاوية علم الوجود أو الأنطولوجيا، بينما الأصوليون والهرمنيوطيقيون المنهجيون لا ينظرون له نظرة أنطولوجية. لذلك يتسنى القول إن معظم اهتمام الهرمنيوطيقيين الفلاسفيين بالفهم يأتي من

١. صاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، ج ٤، ص ١٠، (معرفة الشيء).

٢. الفراهيدي، العين، ج ٤، ص ٦١، (فهمت الشيء [فَهْمًا]: عرفته وعقلته).

٣. الجوهري، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٥، ص ٢٠٥، (فهمت الشيء فهماً: علمته).

٤. الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٧، ص ٥٤٦، (تصوّر المعنى من اللفظ).

باب كونه اسم مصدر، بينما معظم اهتمام الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين بالفهم يأتي من باب كونه مصدرًا. لذلك ينكر الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون قابلية الفهم لأن يكون عمليةً وشيئًا منهجيًا، لكن الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجيين يعتبرونه ممنهجًا وقابلًا لأن يكون عمليةً. وسوف نسلط أضواء الفحص والبحث في دراستنا هذه على نقاط الاختلاف بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلاسفيين بخصوص ماهية الفهم وإمكانه وظروفه وشرطه ومنهجه من حيث كونه مصدرًا، وسائر الفروع المتعلقة به. ولهذا نرجى مزيد الإيضاح حول مراد الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلاسفيين من الفهم لفصول قادمة.

ج. التفسير

كلمة «التفسير» مشتقة لغويًا من مادة «فَسَّرَ»، وقد عرّف بعض اللغويين المراد من فسر بأنه إبداء معنىً وجوده معقول^١، وعُدّ لدى لغويين آخرين مرادفًا لـ «البيان»^٢. وبما يتناسب مع هذين المعنيين يوجد تعريفان اثنان أطلقهما علماء اللغة في خصوص مفردة «التفسير». الذين اعتبروا التفسير من مادة فسر بالمعنى الأول غالبًا ما عرّفوا التفسير بأنه إضاءة الجزء الغامض المشكل من الكلام؛ والذين عدوا التفسير مشتقًا من مادة فسر بالمعنى الثاني عرّفوا التفسير بأنه بيان الشيء وتفصيله حتى لو لم يكن فيه غموض. كمثال على ذلك خصّص الراغب الإصفهاني التفسير بمفردات الألفاظ وحالات الغموض فيها^٣، واعتبره الواسطي في «تاج العروس» وابن منظور في «لسان العرب» كشفًا لقصد القائل من ألفاظ غامضة مشكّلة^٤. وفي المقابل ذهب الفراهيدي في «كتاب العين» إلى تعريف التفسير بأنه بيان الشيء وتفصيله^٥.

واستخدمت مفردة التفسير من حيث المصطلح أيضًا بمعنيين. المعنى الإصطلاحي للتفسير عند الأصوليين والمفسرين المسلمين وحتى الهرمنيوطيقيين المنهجيين ليس بعيدًا عن معانيه اللغوية،

١. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦، (إظهارُ المعنى المعقول).

٢. ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٥.

٣. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٣٦ (التفسيرُ قد يُقالُ فيما يختصُّ بمفردات الألفاظ وغريبها).

٤. الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٧، ص ٣٤٩ / ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٥، (كشفُ المراد عن اللفظ المشكل).

٥. الفراهيدي، العين، ج ٧، ص ٢٤٧، (بيان وتفصيل للكتاب).

مثلاً عرّفه بعض الأصوليين بأنه رفع الإبهام والإجمال عن اللفظ^١ وعده فريق من المفسرين بياناً معاني الآيات القرآنية وكشف مراد الله تعالى منها^٢، وعرّفه آخرون بأنه إجلاء معاني القرآن واستخراج أسراره^٣. وعند الهرمنيوطيقين المنهجيين أيضاً لا يطلق التفسير إلا على بيان مراد القائل في الحالات التي يعثور الكلام فيها نوعاً من الإبهام والغموض. من باب المثال خصّص كلادنيوس وهو من الهرمنيوطيقين المنهجيين المهمّين في القرن الثامن عشر للميلاد التفسير لحالات لا يكون فيها الكلام صريحاً في إفادة المعنى ويغلفه ضرب من التعقيد والإبهام^٤. ومن هذا المنطلق نراه يعدّد أنواع الغموض المحتملة في الكلام ويحدد طريقة عمل التفسير في كل واحد منها. وفي مقابل هذا الطيف من المفسرين والهرمنيوطيقين هناك الهرمنيوطيقون الفلاسفيون الذين لم يعودوا يعتبرون التفسير فناً من الفنون، بل ينظرون له نظرة أنطولوجية فيعدونه خصلةً من وجود الإنسان. إنهم لا يخصصون التفسير لحالات الغموض والإبهام إنما يعتبرونه ضرورياً في كل فهم. وقد أوضحنا مراد هؤلاء الهرمنيوطيقين إيضاحاً وافياً في الفصل الثاني من الكتاب لذا نكتفي هنا بهذا المقدار. طبعاً يعتقد الهرمنيوطيقون الأصليون المنتمون لدائرة الهرمنيوطيقا المناهجية مثل شليرماخر، أيضاً، بأن التفسير لازم في كل فهم ولا يمكن حصول فهم صحيح من دون تفسير؛ بيد أن دافعهم إلى هذه الفكرة ليس نفسه الدافع الذي يسوق الهرمنيوطيقين الفلاسفيين نحو هذا القول، إذ لا يزال التفسير عند شليرماخر وأتباعه فناً من الفنون وليس خصلةً من وجود الإنسان، وإذا كان يعتقد أن التفسير مقدمة لكل فهم ولا يختص بحالات الإجمال فالسبب يعود عنده إلى اعتقاده أنه ما لم تعرف فردية المتكلم لن يفهم المراد من كلامه. ولهذا حيث إن فردية كل شخص مجهولة لدى الآخرين في البداية فلن يمكنهم فهم معنى كلامه منذ البداية ولن يكون كلامه جلياً واضحاً بالنسبة لهم. وعليه ينبغي إيضاح فرديته بالتفسير، ومن ثم معرفة مراده.

١. مجموعة من الباحثين بإشراف الشاهرودي، قاموس الفقه طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ٢، ص ٥٦٠.

٢. الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٤.

٣. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٨٤.

د. المعنى

قد تكون مفردة «المعنى» مشتقة لغويًا من مادة «عنو» و«عنى» ومصدرهما على الترتيب «عُنُو» و«عَنَاء». ولهاتين المادتين معان متعددة قد تكون مشتركة في بعض الحالات، فمثلاً من معاني كلاهما «الخصوع»^١. أما في معانيها الأخرى غير المشتركة فما يتناسب أكثر مع بحثنا الراهن هو مادة «عنو»، مع أن بعض اللغويين قدموا في خصوص مادة «عنى» أيضاً معنى يتناسب مع دراستنا هذه، فقالوا مثلاً إن مادة «عنى» تعني بروز الشيء وظهوره^٢.

وفي خصوص مفردة «المعنى» عندما تشتق من مادة «عنو»، عُرِضَتْ تعاريف عديدة يمكن تقسيمها إلى مجموعتين. تضم المجموعة الأولى جماعة لا يعتبرون قصد القائل داخلاً ضمن تعريف كلمة «المعنى» فيعرفون المعنى بصرف النظر عن قصد القائل؛ ومثال ذلك ما جاء في «المصباح المنير» عندما تضاف هذه المفردة إلى مفردة «الشيء» فتكون بمعنى الشيء الذي يدل عليه ذلك الشيء، وعندما تضاف إلى مفردة «الكلام» ستكون بمعنى مضمون الكلام ومحتواه أو بمعنى الشيء الذي يدل عليه ذلك الكلام^٣. وفي «شمس العلوم» عُرِّفَ «معنى الشيء» بما يُفْهَمُ من ذلك الشيء^٤. وفي مقابل هؤلاء هناك جماعة ثانية يرون لقصد القائل ومراده دخلاً ودورًا أكيدًا في تعريف كلمة «المعنى»؛ فقليل في «لسان العرب» و«تاج العروس» مثلاً إن مفردة «معنى» حينها تضاف إلى مفردة «الكلام» فالمراد منها هو القصد الذي أراده القائل من كلامه^٥، ولم يفرقوا في ذلك بين المعاني التصورية والتصديقية. ويبدو أن الجمع بين هاتين المجموعتين من التعاريف ممكن على النحو التالي: عندما يكون تعريف «معنى الكلام» في مقام الاستعمال يكون لقصد المتكلم دور فيه حتى لو كان المعنى المقصود معنى تصويريًا؛ أمّا إذا قصدنا تعريف

١. الصاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، ج ٢، ص ١٦٤.

٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٤٦.

٣. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج ٢، ص ٤٣٥.

٤. الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج ٧، ص ٤٧٨٢.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٠٦ / الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٩، ص ٧١١.

«معنى الكلام» في غير مقام الاستعمال فيجب أن نأخذ بتعريف «المصباح المنير» الذي لم يأخذ قصدَ القائل بالحسبان.

وجرى تصوير مفردة «المعنى» في الاصطلاح أيضاً على نحوين، فهذه المفردة معنىً بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين المنهجين مثلما هو الحال بالنسبة لمفردتي الفهم والتفسير، ولها عند الهرمنيوطيقيين الفلاسفة معنىً آخر. يتناسب ما يرمى إليه الأصوليون من هذه المفردة مع المعنى الذي قال به اللغويون منها، فهم أيضاً يرون أن المعنى ليس سوى مدلول الكلام^١. وفقاً لهذا الرأي لا يُعرَّف المعنى كونه خصلةً وجودية من خصال الإنسان، وليس الأمر بحيث يُخلق المعنى من قبل الفاهم بواسطة عملية الفهم، إنما إيجاد معنى النص وخلقه لا يرتبط إلا بقائل النص أو كاتبه، فقصدته هو الذي يعين معنى النص على نحو حاسم. وليس للفاهم أو المتلقي من دور في هذا الخضم سوى فهم ذلك المعنى، وليس إيجاداً. أما في الهرمنيوطيقا الفلسفية فليس الأمر بهذه الصورة، فالمعنى في هذه المدرسة الفكرية أولاً: خصلةٌ من وجود الإنسان (المفسر) وليس له هوية مستقلة عن وجود الإنسان، وثانياً: لا علاقة له بالقائل أو الكاتب بل يُخلق من جديد على يد الفاهم ضمن عملية الفهم.

وسنوضِّح في فصول آتية مراد الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلاسفة من المعنى بشيءٍ من التفصيل مكتفين هنا بهذا القدر.

هـ. الركائز والقبليات

ركائز أي علم من العلوم وقبلياته هي الأصول الموضوعية لذلك العلم وتعد أسساً وأصولاً مقبولة فيه^٢، وهي التي تحدد الإطار العام لذلك العلم وبنيتة الأصلية وسنخ مسائله. ولذا يمكن اعتبار ركائز العلم مبررةً لنظام مسائل ذلك العلم ومسوغةً لبنائه التحتية الأصلية، وحينها يكون متعلقها نظريات داخل ذلك العلم فالمراد منها أصولٌ موضوعيةٌ تتعين تلك النظريات ابتناءً عليها، بل ويمكن أن تمثل أدلةً تثبت تلك النظريات. يمكن أن تكون هذه الركائز ماهيتها

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨١.

٢. واعظي، نظريته تفسير متن، ص ٢٣.

الفلسفية والكلامية بل وحتى أبعد من ذلك. على سبيل المثال يقول ناصر كاتوزيان في خصوص ركائز القانون العام:^١

استخدمت مفردة الركيزة (مبنى) أوسع بقليل من معناها الفلسفي، بمعنى أنها ليست مجرد المعبرة عن سبب الإلزامات والمنشأ الخفي للتكاليف القانونية، بل تتطرق للأعمدة الرئيسة في الحقوق العامة وتحاول إيضاح المديات والسيادة في تلك التظاهرات الخارجية. أما الركائز والقبليات التي نعتزم في دراستنا هذه تنقيحها فلها ماهيتها الفلسفية وهي نابعة من الهرمنيوطيقا الفلسفية. ومن المهم التفتن إلى هذه النقطة فيما يتعلق بالركائز الفلسفية، وهي أن مكان البحث والنقاش حول ركائز العلم وقبلياته ونظرياته ليس في داخل ذلك العلم بل في العلوم السابقة له، وفي كثير من الأحيان في الفلسفة المضافة عليه. وبهذا كانت المباحث التي يمكن الاستعانة بها في خصوص ركائز نظرية فهم النص في علم الأصول من سنخ مباحث فلسفة أصول الفقه.

و. النظرية

ذكر علماء اللغة معان عديدة لكلمة النظرية^٢. كمثال على ذلك وردت في موسوعة أوكسفورد اللغوية المعاني التالية لمفردة النظرية:

- النظرية كلمة تطلق على فكرة أو أطروحة ذهنية حول شيء من حيث كيف يجب إنجازها أو حول طريقة ومنهج إنجازها. وهكذا فالنظرية بيانٌ منظمٌ أشبه بالجهاز (سيستمايكي) لقوانين أو أصول ينبغي اتباعها^٣.

- النظرية أطروحةٌ أو مجموعة جهازية منتظمة لأفكار أو بيانات تعمل على توضيح أو تسويغ مجموعة من الواقعيات أو الظواهر^٤.

وجاء في قاموس «رندوم هاوس» في تعريف النظرية:

١. كاتوزيان، مباني حقوق عمومي، ص ٩.

2. The theory

3. The Oxford English Dictionary; p. 902.

4. Ibid.

- النظرية مجموعةٌ منسجمة من القضايا والأطروحات العامّة تطرح كتوضيح لنوع من الظواهر^١.

- النظرية إيضاحٌ مقترح لا يزال في طور الحدس والتخمين والظنّ مقابل القضايا والأطروحات الدائمة التي تعرض كمضمون لحقيقة واقعة^٢.

- النظرية مجموعة أصول وقضايا وما شابه ذلك، تتعلق بموضوع واحد^٣.

يدل تحليل هذه التعاريف وفحصها على أننا يمكن أن نصل فيها إلى هذه الوجوه المشتركة: أولاً: النظرية لها متعلق، فهي تنتظم وتتكوّن حول محور ذلك المتعلّق وفي خصوصه. وثانياً: النظرية جهاز منتظم بمعنى أنها مجموعة (منظومة) منسجمة من العناصر تحصى فيما يرتبط بمتعلقها، وتتوصّب إلى جوار بعضها بصورة منطقية، وتكون تأثيراتها المتبادلة فيما بينها وفيها وبينها وبين متعلق النظرية واضحة معلومةً بالقدر الكافي. وثالثاً: هذه المجموعة في بعض الأحيان بعدية، ولذا فهي توضيحية، وفي بعض الأحيان قبلية، فهي لذلك مختصة بالينبغيات والتكاليف ومناهج تحقق موضوعها بنحو صحيح. ورابعاً: تُطرح في هذه المجموعة (المنظومة) أصولاً كليةً عامةً تختص بموضوع النظرية.

والمعنى الإصطلاحي لمفردة النظرية هو الآخر محلّ اختلاف بين العلماء والمفكرين، إلا أن بالمقدور انتزاع وجه مشترك من آرائهم المختلفة. على سبيل المثال يقول رفيع پور في تعريف النظرية:

النظرية مجموعة مترابطة ومنتظمة من الأقوال تعبّر عن جزء من الواقع^٤. ويرى رينالد أن النظرية بيانٌ تجريدي يشمل جزءاً ملحوظاً من العلم على شكل مجموعة من القوانين السببية أو الشبيهة بالجهاز المنظم^٥. ويقول بوبر إن النظريات العلمية هي قضايا كلية تمثل منظومات

1. The Random House Dictionary Of The English Language; p. 1967.

2. Ibid.

3. Ibid.

٤. رفيع پور، كند وكاوها وپنداشته ها، ص ٩٣.

5. Reynolds, A Primer in Theory Construction Indianapolis, p. 11.

أو أجهزة من العلامات والرموز. النظريات فخاخ نصبناها لنصيد بها العالم وننجح في عقلنته وإيضاحه والسيطرة عليه^١.

في ضوء الآراء المطروحة هذه، نرى في هذا الكتاب أن النظرية مجموعة منسجمة وجهازية (منظومية) أولاً: تُصَمَّمُ وتُصاغُ في خصوص موضوع معين، وثانياً: تنسم بأنها تحليلية وتجريدية، وثالثاً: تتصف بأنها قبلية تُعنى بتحقيق متعلّقاتها على نحو منشود، ورابعاً: هي مركبة من أصول وقواعد كلية وعلل أصلية تجعل تحقق موضوع النظرية ممكناً وتوضح منهج الوصول إليه. ومن الطبيعي أن جميع الأصول والعناصر الكلية المساهمة في تحقق موضوع النظرية يجب أن تُستقرأ، وتُضخَّ العلاقات فيما بينها، وتتجلّى بذلك تأثيراتها المتبادلة فيما بينها وفيما بينها وبين موضوع النظرية، وتوضع بصورة متجانسة ومنطقية إلى جوار بعضها، وتبين في النهاية لوازم كل واحد منها.

ز. «نظرية فهم النص» أو «نظرية فهم مراد الشارع» من المصادر النصية في علم الأصول

هناك تصوران لـ «نظرية فهم النص» أو «نظرية التفسير» سائدان بين المفكرين. لبيان هذين التصورين نقدم أولاً بمقدمة لازمة لذلك:

ما بين مقام عملية التفسير وركائزها الأصلية يمكن تصور أربع مراحل^٢ هي:

١. عملية التفسير^٣.

٢. مناهج التفسير^٤.

٣. نظرية التفسير (النظرية التفسيرية المناهجية).

٤. الإطار المرجعي (المرجعية) أو المدرسة التفسيرية (النظرية التفسيرية الفلسفية).

١. پوپر، منطق اكتشاف علمي، ص ٦٣.

٢. لمزيد من الإيضاح حول المراحل الثانية إلى الرابعة راجع:

Schökel, a Manual Of Hermeneutics; p. 13.

3. Exegesis

4. The Exegetical Method

عملية التفسير هي نفسها فعلُ المفسر على الصعيد العملي والذي يُنتج بشكل مباشر حصولنا على معنى النص. في هذا المقام يستعين المفسر بالمناهج التفسيرية التي نوقشت وبحثت في العلوم التفسيرية فيصل إلى معنى النص. كمثال على ذلك تسمى خطوات الفقيه التي يتخذها في علم الفقه للوصول إلى الحكم الشرعي الخاص بموضوع معين عملاً تفسيراً أو فعلاً تفسيرياً. يُراجع الفقيه في علم الفقه المصادر ويستنتقها ويستظهرها باستخدام المناهج التفسيرية التي نوقشت في علم أصول الفقه، وربما حلَّ التعارض بين الأدلة ليصل إلى الحكم الفرعي في موضوع من الموضوعات.

المناهج التفسيرية هي نفسها المناهج المستخدمة في عمليات التفسير. من باب المثال المناهج التفسيرية في الفقه هي نفسها المناهج والقواعد التي نوقشت في أصول الفقه وأُعطيت للفقيه؛ ومثالها مناهج وقواعد من قبيل حمل العام على الخاص وحل مواطن الشبهة المفهومية والمصادقية، وطريقة حمل المطلق على المقيّد، وطريقة حل التعارض بين الأدلة... الخ. ويتحتم طبعاً قبل الاستعانة بالمناهج التفسيرية في مقام التفسير (وفي مثالنا استخدام القواعد الموجودة مسبقاً من قبل الفقيه في الفقه) اتضاح ماهية المناهج التفسيرية وحدودها وثغورها في مرحلة سابقة لهذه (في مرحلة سابقة لعلم الفقه مثلاً)، لأن هذه المناهج هي بالتالي عمليات يطويها المفسر من المصادر إلى النتائج ويحدّد المعنى بواسطتها. من هنا، ينبغي صياغة المناهج التي نتحدث عنها بإتقان لتأتي النتائج التي تعرضها على المفسر (الفقيه) منطقيّةً صحيحةً بعد عملية الاستنباط من المصادر. لذلك كان النقاش حول المناهج والقواعد التفسيرية متقدماً من حيث الرتبة على عملية التفسير ذاتها. وكمثال على ذلك تُناقش القواعد التفسيرية التي يحتاجها الفقيه في علم أصول الفقه ويُزوّد الفقيه بالنتائج.

على أن السؤال هو: من أين تأتي المناهج التفسيرية؟ ومن أين يتضح كم هو عدد هذه المناهج التي يجب اعتمادها للوصول إلى معنى نص معين ذي مواصفات معينة، وكيف يجب أن تُستعمل وتُعتمد؟ على سبيل المثال تُطرح في علم الأصول هذه الأسئلة: لماذا يجب أن تكون القواعد التي تُناقش وتُبحث حالياً في علم الأصول موجودةً ولا تكون هناك قواعد أخرى مثل الاستحسان،

والقياس، والمصالح المرسلة، و... الخ موجودة، ولا تتوفر داخل رزمة القواعد التي تُوفَّر للفقهاء من أجل استنباط الحكم؟ وأساساً، ما المعيار الذي يحدّد أية قاعدة ومنهج يجب اعتمادهما وأيها يجب عدم اعتمادهما، وأية قاعدة تعدّ صحيحة وأية قاعدة لا تعدّ صحيحة؟ ينبغي دراسة وفحص هذه الملاحظات والأسئلة في مكان ما لتحصل على إجاباتها. وهذه المرحلة متقدمة طبعاً على البحث في المناهج التفسيرية. كمثال على ذلك قبل البحث في قواعد نظير ظهور الأمر بالوجوب، وطريقة الجمع بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحاكم والمحكوم، والوارد والمورود و... في أصول الفقه يجب بدايةً البحث حول أية الطرق الرئيسية الكبرى يجب السير فيها للوصول إلى مراد الشارع عن طريق الروايات والآيات التي وصلتنا؟ كمثال لذلك لو افترضنا أن الرواية التي وصلتنا صادرة عن المعصوم عليه السلام فهل يكفي التمسك بظهور الرواية (بما يظهر منها) لفهم مراد الشارع (الحكم الشرعي)؟ ألا توجد حاجة لدراسة خلفية صدور الرواية؟ ألا نحتاج في فهم ظهور الرواية إلى الاهتمام بالسياق الداخلي والخارجي للرواية؟ هل من المهم فهم مذاق الشارع قبل فهم مراد الشارع من رواية ما؟ هل يجب النظر للرواية ضمن نظرة منظومية أم يمكن لرواية بمفردها أن تكون دعامة كافية للحكم؟ كم تدخل الأحكام العقلية في فهم رواية من الروايات؟ و...، كل هذه الأسئلة يجب أن يجاب عنها في هذه المرحلة. وما يقع على عاتقه الإجابة عنها هو النظرية التفسيرية للمفسر، وفي مثالنا النظرية التفسيرية للأصوليين الشيعة التي تختلف بلا شك عن النظرية التفسيرية للأصوليين السنة وعلماء الأصول من المذاهب الأخرى. نسمّي هذه النظرية بغض النظر عن مضمونها «نظرية تفسير النص» أو «نظرية فهم النص»، ويمكن تسميتها في علاقتها بالقواعد الأصولية «نظرية فهم مراد الشارع». تسوّغ هذه النظرية المنطقَ الحقيقيّ لاستخدام المناهج، وتوفّر ملاك صحة أو سقم القواعد والمناهج التفسيرية. لذلك يجب القيام بعدة خطوات في هذه النظرية:

أولاً: يجب القيام باستقراء كامل للخطوط والأركان الأصلية المساهمة في فهم معنى النص خصوصاً مع وجود فاصل زمني كبير بين زمن صدور هذه النصوص وزمن تفسيرها (الزمن الحالي) يجعل ظروف فهم مراد الشارع صعبةً بعض الشيء؛ ومن أمثلة ذلك حالات الظهور

التكليفي واللغوي للرواية أو الآية، وتأثير الخلفية التاريخية والثقافية لصدور الرواية أو الآية وطريقة فهمها، ودرجة إسهام مذاق الشارع في فهم الرواية أو الآية، ومستوى مشاركة النظرة المنظومية للروايات والآيات في فهم رواية أو آية ما، ودرجة الاهتمام بالمقاصد الكلية للشريعة في استظهار الروايات والآيات، ومدى تدخّل العُرف وسيرة العقلاء في فهم الرواية أو الآية، ومدى مدخلية حكم العقل في فهم رواية ما أو آية من الآيات، ودرجة تدخّل الخصوصيات والأغراض الشخصية للشارع المقدس في بيان رواية أو آية ما، و... الخ.

ثانياً: يتحتم اتضاح العلاقات والتأثيرات المتبادلة بين هذه الخطوط الكلية، كأن يتضح مثلاً أنه لو كان للنظرة المنظومية للمصادر والنصوص، ولفهم مذاق الشارع، ولتأثير السياق الداخلي والخارجي، ولحكم العقلين العملي والنظري، والنظرة الخاصة للمقاصد الكلية للشريعة، والنظرة الخاصة للعرف وسيرة العقلاء و... لو كان لها دورها ومدخّلتها في الفهم، فأبيّ هذه العوامل يجب أن يحدث أولاً وأيّها يجب أن يحدث ثانياً؟ ونتيجة الدراسة في أيها يجب أن توظّف في الآخر، و... الخ؛ على سبيل المثال لو كانت الأمور المذكورة أعلاه ذات دور في فهم النص فيجب أن يتضح هل ينبغي الذهاب أولاً إلى فهم مذاق الشارع ونذهب بعد ذلك إلى استظهار قائم على أساس القواعد التكلفية أم بالعكس؟ بمعنى: يجب أن يتضح موقع ومكان كل واحد من هذه الخطوط الكلية؟

ثالثاً: في هذه المرحلة يجب تعيين حدود وثغور كل واحد من الخطوط الكلية التي تمّ تبيينها في المرحلتين السابقتين، فيجب أن يتضح مثلاً ما هي حدود وثغور مذاق الشارع؟ وما هي أضلاع النظرة المنظومية للروايات والآيات؟ وما هي المقاصد الكلية للشريعة وما تأثيراتها على الفهم؟ ما هي حدود العرف وسيرة العقلاء ومدياتها؟ وما مديات تأثير العقل في فهم الروايات وما شروطه؟ و... الخ.

رابعاً: بعد الفراغ من المرحلة الثالثة ينبغي اتضاح مناهج بحث كل واحد من الخطوط الكلية المذكورة، مثلاً لو كانت النظرة المنظومية للروايات والآيات مهمّة، فما المناهج التي ينبغي اعتمادها لفهمها وكيف يجب إشراكها في فهم رواية من الروايات؟ أو إذا كان العقل ذا دور وشأن في فهم الرواية ومديات تأثيره هي كذا وكذا، فبأيّ مناهج يمكن الوصول إلى هذا الهدف؟

طبعًا لا تُنجزُ البحوثُ التفصيلية عن المناهج العقلية والجزئية الملحقة بكل واحد من الخطوط الكلية المذكورة داخل نظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشارع، لكنها يجب أن تكون ذات صلة إجمالية بهذه النظرية.

على هذا الأساس، لو كان موقع المرحلة الأولى من المراحل الأربع المذكورة في صدر عملية التفسير، وكانت المرحلة الثانيةُ البحثُ في المناهج ذاتها، فيتمُّ في هذه المرحلة البحثُ حول عموم المناهج ومبرراتها وضرورة وجودها. ولهذا تسمّى هذه المرحلة مرحلة علم المناهج بمعنى دراسة فلسفة المناهج وضرورتها ولماذا هي واجبة، وليس سرد المناهج ذاتها وتعدادها. وكما يلاحظ فإن المراحل الثلاثة كلها تُعنى بالمناهج مع أن التنظير نفسه نوع من التفلسف.

على أن ماهية نظرية التفسير أو نظرية فهم النص أو نظرية فهم مراد الشارع تبني بحد ذاتها على قبلية أساسية أخرى تتمثل في نوع المدرسة التفسيرية التي تنبثق نظرية فهم النص من تربتها. والقصد من المدرسة التفسيرية الإطار المرجعي الأصلي أو القبلية الأساسية التي ينبغي اتخاذ القرار بشأنها قبل أيّ شيء. وهذه القبلية الأساسية حول مقولة التفسير هي المباحث المتعلقة بمحورية المؤلف أو محورية المفسر أو محورية النص، وتشمل مباحث منها ماهية الأنطولوجية للفهم والمعنى. في هذه المرحلة تبين المدرسة الكلية التفسيرية أو الإطار المرجعي الأصلي. الفرق بين هذه المرحلة والمرحلة السابقة هو أن سنخ المباحث المتعلقة بالإطار المرجعي والقبلية الأصلية كلها فلسفية وتُدْرَس بنظرة أنطولوجية، لكن المباحث المتعلقة بنظرية فهم مراد الشارع أو نظرية فهم النص وهي نظرية داعمة للقواعد والمناهج التفسيرية هي من سنخ علم المناهج وتأخذ المباحث المتعلقة بالأطر المرجعية أو القبلية الأصلية كمفروضات مسبقية لها. ولهذا تتقدم المرحلة الرابعة من حيث المرتبة على المراحل الثلاثة السابقة كلها.

على مستوى التسمية، يعترف بعض المفكرين بأن مباحث المرحلة الثالثة هي من سنخ النظرية، ومع ذلك يطلقوا على مباحث المرحلة الرابعة أو تعيين الإطار المرجعي أو القبلية الأصلية أيضًا اسم نظرية الفهم أو نظرية التفسير^١، ولكن ينبغي التفتن إلى أن ماهية نظرية

١. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢١.

فهم النص في هذا التصور فلسفية تمامًا وتختلف عن ماهية نظرية فهم النص في المرحلة السابقة والتي كانت ماهية مناهجية تمامًا؛ هذا مع أن التنظير في كلا المرحلتين عمومًا نوع من التفلسف. المختار والمتبني في دراستنا هذه من «نظرية فهم النص» هو نظرية فهم النص المتعلقة بالمرحلة الثالثة. لذلك عندما نقول إن دراستنا هذه تضطلع بالبحث في ركائز هذه النظرية فمن الطبيعي أن نخوض في مباحث المرحلة الرابعة المتقدمة من حيث المرتبة، ولن نخوض في تنقيح نظرية فهم النص ذاتها. والحقيقة أن دراستنا هذه ترنو إلى تعزيز الركائز الفلسفية لنظرية فهم مراد الشارح أو نظرية فهم النص عند الأصوليين الشيعة، وسنستعرض هذه النظرية ونجليها في دراسات لاحقة إن شاء الله.

كما لا بأس بالتنبه إلى نقطة أخرى هي أن نظرية فهم النص عند الهرمنيوطيقيين المناهجين ومنهم شلير ماخر هي نفسها الرأي المختار (النظرية المتبناة) في دراستنا هذه أي نظرية فهم النص بماهيتها المناهجية، لكن ما جاء في الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير بوصفه نظرية تفسيرٍ وما قدمه بعض المفكرين الإسلاميين في الردّ على الهرمنيوطيقا الفلسفية ينتمي كله إلى المرحلة الرابعة أو نظرية فهم النص بماهيتها الفلسفية.

والنتيجة هي أننا ناقش في دراستنا هذه «ركائز» نظرية فهم النص في أصول الفقه، ومرادنا أولاً من نظرية فهم النص النظرية الداعمة للمناهج التفسيرية المطروحة في علم الأصول - والتي لم تُنقح بعد من قبل علماء الأصول - وثانياً مرادنا من ركائزها مباحث تتعلق بعموم الإطار المرجعي المختار من قبل الأصوليين مقابل الهرمنيوطيقا الفلسفية.

ح. الهرمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا المنهجية، والهرمنيوطيقا المناهجية، والهرمنيوطيقا الفلسفية

شهدت مفردة الهرمنيوطيقا تطورات معنائية عديدة طوال تاريخها. شاعت هذه المفردة منذ عهد اليونان القديم، واختار أرسطو لفصلٍ من كتابه «الأرغنون» عنوان «پري هرمنياس»^١ أو «پاري إرمينياس» بمعنى «حول التفسير»؛ بيد أن إطلاقها على حقل علمي يتناول عملية التفسير (تجلى في ذلك الزمن بوصفه فنّ التفسير) حَدَثَ في القرن السادس عشر، أي عندما وقف البروتستانتيون بوجه الكنيسة ونادوا بشعار أن الكتاب المقدس يفسّر نفسه^٢، ولكي يستقلوا بأنفسهم عن تراث الكنيسة وتقاليدها في تفسير الكتاب المقدس توجّهوا نحو تدوين قواعد للتفسير. ولهذا السبب أساساً يعتقد مفكرون كبار اختصوا في الهرمنيوطيقا أن الهرمنيوطيقا بوصفها فنّ التفسير وحقلاً من حقول العلم انبثقت من تفسير الكتاب المقدس، وربما كان أول عمل مهم من أعمالهم ولعله أعمق أعمالهم في هذا السياق كتاب «مفتاح الصحائف المقدّسة»^٣ الذي ألفه فلاسيوس عام ١٥٦٧م^٤. عمّد فلاسيوس إلى تنظيم هذا الحقل من حقول العلم عن طريق المبدأ الوضعي القائل إن الفهم له اعتباره الكليّ وقواعده العقلانية. طبعاً ورد اسم الهرمنيوطيقا لأول مرة في القرن السابع عشر من قبل دانهاور في عنوان كتابه، غير أن كتاب فلاسيوس كان كلّه حول هرمنيوطيقا.

أطلقت الهرمنيوطيقا منذ ذلك العهد وإلى زمن شليرماخر في القرن التاسع عشر على مجموعة القواعد التفسيرية التي يمكن بها تفسير النص وفهم مراد القائل. وقد اقتصر الأمر في بدايته على الكتاب المقدس وتفسيره، لكنه امتد شيئاً فشيئاً ليشمل الحقول والمجالات الأخرى، فظهرت الهرمنيوطيقا الكلامية، والهرمنيوطيقا الأدبية، والهرمنيوطيقا الحقوقية القضائية، واتجهت تدريجياً

1. Peri Hermeneias

2. Seebohm, Hermeneutics; Method and Methodology; p. 38.

3. Clavis Scripturae Sacrae

٤. دلتاي، دانش هرمنوتيك و مطالعه تاريخ، ص ٣٦٤.

منذ عهد مارتين كلادنيوس في القرن الثامن عشر نحو الشمولية والعموم وإمكانية الاستخدام لمعالجة كل نصٍّ مهما كان؛ بيد أن النقطة المهمة هي أن هويتها في هذه القرون الثلاثة كانت هذه المجموعة المؤلفة من قواعد التفسير. عُرفت الهرمنيوطيقا في ذلك العهد باسم «الهرمنيوطيقا المنهجية». وكان إشكالها آنذاك إنها مجرد مجموعة من القواعد التفسيرية موصّبة بعضها إلى جوار بعض من دون أن تكون بمعيتها نظرية داعمة لها تُعرّف باسم نظرية فهم النص. وقد عولج هذا النقص في القرن التاسع عشر من قبل شليرماخر وتم تقرير نظرية فهم النص بناءً على ركائزه الفلسفية الخاصة به. ومن هناك ارتقت الهرمنيوطيقا التي كانت حتى ذلك الحين فنّ تفسيرٍ إلى مرتبة علمٍ تفسيرٍ، واتخذت في تلك الفترة عنوان «الهرمنيوطيقا المناهجية»^١، إذ كان شليرماخر يعتقد أولاً: أن الاعتماد بتقاليد الكنيسة وآرائها في التفسير عملية خاطئة، وثانياً: بمقدور العقل تعيين قواعد الفهم الصحيح، والسبيل الذي بوسعه قطعه بصورة صحيحة هو اتخاذ «منهج» صحيح، فالمنهج هو الذي يمكنه الحؤول دون سوء الفهم. والنتيجة هي أن العقل والمنهج هما السبيل الصحيح للفهم والحيلولة دون سوء الفهم؛ لذلك ركّز شليرماخر اهتمامه على معرفة المنهج معرفة عقلية، لذلك أفضت الهرمنيوطيقا عنده بدل الهرمنيوطيقا المنهجية التي تكتفي بعرض المناهج التفسيرية واستعمالها إلى معرفة المناهج ودراستها دراسة علمية، لذلك أطلق عليها اسم الهرمنيوطيقا المناهجية^٢.

وكان القاسم المشترك بين الهرمنيوطيقا المنهجية والهرمنيوطيقا المناهجية أن كلاهما ركّز على منهج الفهم ولم يأبه للبحث في ماهية الفهم والتعاطي معه فلسفياً. فكانت النتيجة أن اعتبروا النصّ بغضّ النظر عن القارئ ذا معنى في داخل ذاته وذهبوا إلى أن القارئ يحاول الوصول إلى ذلك المعنى؛ وهكذا فالنصّ من حيث المعنى متعيّن محدد المعنى وليس سيّال المعنى.

وفي مقابل هذين السنخين من الهرمنيوطيقا ظهرت في القرن العشرين وبظهور مارتين هايدغر وهانز جورج غادامير هرمنيوطيقا ليس لها ماهية مناهجية ولا تتبنى تلك القبلات، بل

1. Seebohm, Hermeneutics. Method and Methodology, p. 6.

2. Ibid, pp. 53-54.

ترى أن مجال دراستها هو أساساً قبليات كانت تعد إلى ذلك الحين مفروغاً منها. وهكذا أضحت ماهية هذه الهرمنيوطيقا ماهية فلسفية، ولذلك سمّيت «الهرمنيوطيقا الفلسفية»، لأنها درست قضية الفهم من زاوية فلسفية؛ وتسربت لاحقاً نتائج هذه البحوث الفلسفية إلى مضمار المنهج فاستُلت منها نتائج منهجية. وسنشير في الفصل الأول إلى الأبعاد المختلفة لهذه الهرمنيوطيقا.

الفصل الأول

الإطار الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية

لمعرفة ونقد مباحث من الهرمنيوطيقا الفلسفية تُعنى بركائز نظرية فهم مراد الشارع عند الأصوليين وتؤدي إلى تغييراتٍ أساسية في نظرية فهم النص لدى الأصوليين، لا مناص من معرفة المنظومة الفكرية للهرمنيوطيقا الفلسفية، والتَّعرُّف تبعاً لذلك على الركائز المذكورة. ولهذا نحاول في هذا الفصل التعرف على الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية، مسلطين الضوء على الأفكار الفلسفية لمارتين هايدغر أولاً ومن ثم على الأفكار الهرمنيوطيقية لهانز جورج غادامير.

المقال الأول

أفكار هايدغر أسسًا للهرمنيوطيقا الفلسفية

التحق مارتين هايدغر عام ١٩٠٩م بجامعة فرايبورغ وبدأ دراسته الأكاديمية في فرع اللاهوت. تعرف هناك منذ الفصل الأول على كتاب «بحوث منطقية»^١ لأدموند هوسيرل^٢، وشارك بعد مدة في صفوفه ليكون تلميذه رسميًا. ترك كتاب «بحوث منطقية» الذي يشرح الأضلاع والجوانب المختلفة لمدرسة الظاهريات (الفيينومينولوجيا) تأثيرات بالغة على أفكار هايدغر^٣، فهو الذي أرشده إلى منهجه في بحوثه اللاحقة. طبعًا أدخل هايدغر بعد ذلك تغييرات كثيرة على ظاهريات هوسيرل واعتمد هذه الظاهريات المعدلة كنهج أساسي في دراساته، لكنه حافظ مع ذلك على الاتجاهات والمناهج العامة لهذه المدرسة وبقي وفيا لها إلى آخر حياته.

كما ترك تعرف هايدغر على هوسيرل تأثيرًا عميقًا آخر في هايدغر لأنه تعرف عن طريق هوسيرل على أستاذ هوسيرل فرانتس برنتانو^٤ فاطلع بذلك على رسالته حول «المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو»^٥. كان برنتانو ذا معرفة جيدة بالفلسفة اليونانية وخصوصًا فلسفة أرسطو، كما كان على معرفة بالفلسفة الإسلامية. وقد عالج في رسالته هذه قضية «الوجود» أو «الكينونة» ومعانيه عند أرسطو. عندما قرأ هايدغر هذه الرسالة تفتن إلى السؤال: ما هو حقًا معنى الوجود بما هو وجود؟ أو الوجود المطلق؟ وما هي طريقة فهمه؟^٦ وهو سؤال كان قد نُسِخَ واندثر في الأوساط العلمية الألمانية منذ سنين، واعتبر الخوض فيه بمعنى العودة إلى بدايات الفلسفة الغربية وإحياء البراهين والأدلة اليونانية المنسية حول الوجود. اكتسب هذا السؤال من الأهمية

1. *Logical Investigations*

2. Edmund Husserl (1859-1938)

3. Heidegger, *On Time and Being*, p. 78.

4. Franz Brentano (1838-1917)

5. *on the Several Senses of Being in Aristotle*

6. *Ibid*, p. 74.

والخطر عند هايدغر ما جعله يقلب نظام تفكيره رأساً على عقب ويعيّر مساره العلمي تغييراً أساسياً. لذلك ترك فرع اللاهوت نهائياً بعد أن أمضى فيه أربعة فصول دراسية والتحق بفرع الفلسفة (علم الوجود)^١، وكان يوظف كل ما يكسبه من علوم للإجابة عن ذلك السؤال. على سبيل المثال اعتنى هايدغر بالمنطق أيضاً لكنه لم يدرس المنطق من أجل المنطق إنما درسه بحثاً عن تضامن المنطق مع علم الوجود، أو ببيان أدق التحقيق في الأساس الأنطولوجي للمنطق^٢. وهكذا سرعان ما تنبه هايدغر إلى أن طريقه يختلف عن طريق هوسيرل وأن أفكار هوسيرل لا تلائم الطريق الذي يسير هو فيه على الإطلاق^٣، فمع أن هوسيرل أسس الظاهريات بمعناها الجديد لكنه لم يستطع تجاوز حدود الماهية والانتقال إلى ساحة الوجود، لأن كل تركيز هوسيرل انصب على معرفة ماهية الأشياء، وكان يعتبر الحقيقة كلها هذه الماهية التي تتكشف للإنسان؛ أما سؤال هايدغر فلم تكن له من الأساس صلته بالماهية بل كان يرتبط بالوجود تماماً.

طبعاً لم يؤد إعراض هايدغر عن أفكار هوسيرل إلى إعراضه عن الظاهريات برمتها لأنه كان يعتقد أن الظاهريات هي المنهج الوحيد المفيد لمعرفة الوجود^٤، ومتى ما طرَح السؤال عن الوجود أمامه كان أسلوب تعاطيه معه أسلوباً ظاهرياً^٥. في رسالته التي كتبها إلى بول ناپورت عام ١٩١٧م أوضح هايدغر أنه كلما طالع حول ظاهريات هوسيرل أكثر اكتشف صححتها وفائدتها لعلم الوجود أكثر^٦؛ وفي المقدمة التي كتبها لكتاب ريتشاردسون بعنوان «هايدغر إلى الفكر عن طريق الظاهريات»^٧ عام ١٩٦٢ - في أخريات أيامه - قال إن الظاهريات هي المنهج المقبول الوحيد في الفلسفة للوصول إلى غايات الفلسفة^٨. ويصرّح في هذه المقدمة بأنه لا يزال

1. Ibid, p. 75.

٢. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٢٤٨.

3. Heidegger, On Time and Being, p. 75.

4. Schmidt, Understanding Hermeneutics, pp. 56-58.

5. Heidegger Being and Time; p. 50.

٦. بابك أحمدی، نقلاً عن «هايدغر و پرسش بنيادين»، ص ١٦٣.

7. Richardson, Heidegger; Through Phenomenology to Thought

8. Ibid, p. xiv.

وفياً لمبدأ الظاهريات بل ازداد تبعيةً له أكثر مما كان عليه في الماضي^١.
وفاء هايدغر لظاهريات هوسيرل لا يرتبط طبعاً إلا بخطوطها الكلية وتوجهاتها العامة،
وكما سنبين في تنمة البحث ظاهريات هايدغر مختلفة تماماً من حيث المضمون عن ظاهريات
هوسيرل، فظاهريات هوسيرل ذات محورية ماهوية بينما ظاهريات هايدغر وجودية بالكامل.
ولذلك يشير هايدغر إلى أن أهم ما تعلّمه من ظاهريات هوسيرل ليس سوى «النظر بمنهج
ظاهرياتي» و«النظرة الظاهرياتيّة»^٢ وليس مباحث الظاهريات وقضاياها التي انتظمت على
أساس معرفة ماهية الأشياء وحسب. وحيث إن النظر بهذه الطريقة بلور نفسه في الخطوط
العامة للظاهريات، أو جد هايدغر بتبنيه إيّاها تغييرات أنطولوجية في مضمون ظاهريات
هوسيرل، وأرسى بذلك دعائم ظاهرياته الوجودية. من هنا كانت المعرفة الصحيحة للخطوط
العامة لظاهريات هايدغر الوجودية والتي تمثل منهجه الأصلي في بحوثه وتحقيقاته منوطاً
بمعرفة الخطوط العامة لظاهريات هوسيرل. هذا مع أن حقيقة ظاهريات هوسيرل بدورها لا
تتضح إلا عندما نفهم من أجل الإجابة عن أية حاجة تمّ تصميم الظاهريات؟ وهل لا تزال هذه
الحاجة قائمةً عند هايدغر أيضاً؟ وسنقوم في تنمة البحث بتعريف الظاهريات وشرحها بتفصيل
أكبر، ولكن من الضروري قبل ذلك الإدلاء بإيضاحات حول السؤال الأساسي لهايدغر ومسار
تطورات الفكرية في الإجابة عن هذا السؤال؛ إذ مع أن جميع بحوث هايدغر إلى آخر حياته صُبت
في الإجابة عن هذا السؤال إلا أن أفكاره في هذا المسار شهدت تطورات كثيرة، وتقديم عرض
عام لهذه التطورات يساعد القارئ مساعدةً كبيرةً في معرفة أفكاره على مدى الأطوار المختلفة.

1. Ibid.

2. Heidegger, On Time and being, p. 78.

المبحث الأول: المسألة الأساسية عند هايدغر في تطوراته الفكرية

المرحلة الأولى: إعراضه عن الميتافيزيقا وتأسيسه علم وجود (أنطولوجيا) أساسي

أشرنا إلى أن السؤال الأساسي الدائم لهايدغر هو معرفة معنى الوجود المطلق وطريقة أو أسلوب إدراك حقيقته. ومن الطبيعي أن تُتابع الإجابة عن هذا السؤال في الفلسفة، ولهذا السبب ترك هايدغر فرع اللاهوت قبل أن ينتهي منه والتحق بفرع الفلسفة. ولكن كان ثمة في الإجابة عن هذا السؤال نقص ما في إطار الفلسفة الدارجة آنذاك، سرعان ما أفصح عن نفسه لهايدغر فجعله يُعرض عن الفلسفة أيضًا كأداة لإنجاز مشروعه ويختار طريقًا متفاوتًا للوصول إلى الجواب الذي يبحث عنه، فالفلسفة التي كان يتعامل معها هي «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» الدارجة المصطلح عليها التي موضوعها «الموجود» وليس «الوجود»، لذلك يجري الحديث في كل تلك الفلسفة عن العوارض الذاتية لـ «الموجود» وليس عن العوارض الذاتية لـ «الوجود»، ولهذا السبب لم تكن مباحث الميتافيزيقا مناسبة لسؤال هايدغر الأصلي، فسؤاله الأصلي كان عن الوجود لا عن الموجود. حتى حينما كانت الميتافيزيقا تتحدث عن الله لم تكن تتحدث عنه كوجود محض، بل تعتبره موجودًا إلى جانب سائر الموجودات، فرقه الوحيد عنها أنه خالقها وجميع الموجودات مخلوقاته^١. طبعًا الوجود عند هايدغر ليس الله ولا أساس العالم، بل هو أسبق حتى من ذلك. على كل حال وبعيدًا عن صحة أو سقم تصورات هايدغر للوجود (الكيبونة)، لم يكن التركيز على الوجود إطلاقًا من اهتمامات الميتافيزيقا التي لم تميز أبدًا بنحو جاد بين الموجود والوجود؛ وحتى عندما يطرح فيها السؤال عن الوجود أحيانًا فلم يكن ذلك يتجاوز أيضًا موجودية الموجودات^٢. ولهذا السبب لم تتجاوز مديات بحوث الميتافيزيقا حدود الماهيات ولم تدخل حيز الوجود ومملكته. ومن هنا يرى هايدغر أن الميتافيزيقا عمومًا لا تنطوي على إمكانية الإجابة عن السؤال حول الوجود، وأن هذا العلم لم يصل أساسًا إلى مرحلة

١. من اللازم التنبيه إلى نقطة مهمة هي أن الوجود من وجهة نظر هايدغر ليس هو نفسه إله العالم.

٢. بروتي، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، ص ٧٣.

الوجود. كان هايدغر يعتقد أن الميتافيزيقا لا تتناول سوى شأن واحد من شؤون الوجود هو ظهور الوجود في الموجودات، لكنها لا تفكر أبداً في المصدر الخفي للموجودات التي تنسب هذه الظهورات إليه^١.

وهكذا، مع أن هايدغر كان يرى الميتافيزيقا نافعاً ومثمرةً في موضعها لكنه تجاوزها وعمل على تأسيس علم لا يتناول إلا الوجود ويبحث في عوارضه الذاتية، وقد أطلق على هذا العلم الجديد اسم «علم الوجود الأساسي» أو الأنطولوجيا الأساسية^٢، وهو متقدم بمرحلة على علم الوجود الدارج أو الفلسفة الشائعة، والسبب في ذلك أن موضوعه الوجود بما هو وجود وليس الموجود بما هو موجود، لذلك فهو يتناول أساس الموجودات وأصلها، ألا وهو الوجود، فالموجود معناه «ذاتٌ بُتت لها الوجود»، ولذلك ينبغي أن يكون هناك قَبْلَ تَحَقُّقِهِ وجودٌ لينوجدَ الموجودُ عبر التلبُّس بذلك الوجود. وبناءً على هذا سيكون العلم الذي يبحث العوارض الذاتية لـ «الوجود بما هو وجود» متقدِّماً على العلم الذي يدرس العوارض الذاتية لـ «الموجود بما هو موجود».

كان إعراض هايدغر عن الميتافيزيقا إلى درجة أنه لم يكن يرضى أن يسمّوه «فيلسوفاً»! وكان يسمّي نفسه «مفكِّراً»^٣؛ إذ في تلك الآونة كانوا يطلقون صفة الفيلسوف على العالم بالميتافيزيقا. بل لقد حاول حتى أن لا يستقي من الأدبيات العلمية الشائعة في الميتافيزيقا، وأن يبدع أدبيات جديدةً لأنه اعتبر تلك المفاهيم قاطعةً طريق بشكل من الأشكال، وكان يقول إن استعمال تلك الأدبيات يسوق الذهن لاشعورياً نحو المفاهيم الماهوية وليس نحو المفاهيم الوجودية؛ لذلك لم يستخدم مصطلحات الذاتي والعرضي، والعرض الخاص، والعرض العام، و... وغيرها من المفاهيم الميتافيزيقية؛ فعلى سبيل المثال لم يستخدم لتوصيف الإنسان عبارة الحيوان الناطق بل بادر إلى إبداع مفردة جديدة سنشير لها قادمًا.

١. م ن، ص ٧٣-٧٤.

2. Fundamental Ontology

٣. پروتي، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، ص ١٠٦.

المرحلة الثانية: إرساء علم الوجود الأساسي على أساس الدازاين (الآنية)

بعد أن تجاوز هايدغر الميتافيزيقا ولم يعتبرها مناسبة للإجابة عن سؤاله الأهم، واعتزم تأسيس علم ليس له من موضوع بحث سوى الوجود، فبادر بذلك إلى تأسيس علم وجود أساسي، كان من الطبيعي أن يحدّد مثودولوجيا (علم مناهجه) ونطقة انطلاق دراساته الأنطولوجية في هذه الفلسفة الجديدة؛ وفي الحالتين كان يجب أن لا يستخدم أساليب معروفة دارجة لها على العموم طابع ميتافيزيقي وتنحاز لأصالة الماهية، بل كان يجب أن يتصرف بطريقة وجودية تمامًا. لذلك كان يتعين عليه أن لا يقترح منهجًا يريد أن يصل إلى الوجود عن طريق المفاهيم أيضًا، إنما كان يجب عليه أن يحدد منهجًا يستغني عن وساطة المفاهيم، لأن منهج استخدام المفاهيم هو المنهج الدارج في الميتافيزيقا والذي يأخذ بيد الإنسان في نهاية المطاف نحو إدراك المفهوم الوجود وليس إلى الوجود ذاته. وعليه، أعلن أن منهج علم الوجود الأساسي هو الظاهريات، والذي سنسلط الأضواء عليه تاليًا، واعتبر أن نقطة بدايته هو «الإنسان». وكان السبب في اختيار مثل هذا المنطلق (أو نقطة البدء) أو لا: إن من أوصاف الوجود الذاتية معيّته للإنسان، وهذا هو الحال أيضًا بالنسبة لسائر الموجودات، وثانيًا: يتوفر للإنسان إمكان حصول المعرفة الحضورية بالوجود عن طريق هذه المعية^١، وثالثًا: يمتلك الإنسان القدرة على تفعيل مثل هذا الإمكان

١. لا بد من التدقيق في أن هايدغر لم يستخدم مصطلحي العلم الحسولي والعلم الحضورى، فهما مصطلحان ابتدعا في الفلسفة الإسلامية، لكن أقرب وأفضل تعبير لترجمة آرائه في إدراك الوجود ومعرفته المباشرة دون وسائط هو هذا المصطلح الإسلامي: العلم الحضورى، والذي اعتمده شرّاح هايدغر ومترجموه إلى الفارسية. على سبيل المثال يستعين الباحث جمادي مترجم كتب «وجود وزمان» (الوجود والزمان)، و«ميتافيزيقا؟» (ما الميتافيزيقا؟)، و«ما الذي يسمّونه التفكير؟» لهايدغر، ومؤلف كتاب «زمينه وزمانه يديدارشناسى.. دراسة في سيرتي هوسيرل وهايدغر وأفكارهما» بهذه المفردات. يقول جمادي في إيضاحه ماهية الفهم عند هايدغر إن الفهم عند هايدغر ليس إطلاقًا بمعنى الإدراك النظري والمفاهيمي. ففهم الوجود من وجهة نظره والذي يبدأ من فهم وجود الموجودات المحدودة يبدأ غامضًا مضببًا لكنه يتجه تدريجيًا نحو الشفافية والوضوح. والكلمة التي يستخدمها في هذا الخصوص هي «Durchsichtigkeit» التي تعني في الأصل النظر للماوراء أو النظر من خلال شيء أو عبره. و«Durchsichtig» هي صفة هذه المفردة وتعني الشفاف. ليس «أن يصبح الشيء شفافًا» عند هايدغر بمعنى الانتضاح أو التوضّح المفهومي، بل هو انكشاف حضورى من خلال شيء أو عبر شيء كأن يكون انكشاف مقومات الإنسان أو الدازاين من خلال

بينما لا تمتلك سائر الموجودات مثل هذه الإمكانية والقدرة. أضف إلى ذلك أنه حتى لو توفرت في الموجودات الأخرى مثل هذه الإمكانية فإنها لن تنفع هايدغر في مهمته، لأنه يرنو إلى معرفة حضورية لنفسه بالوجود المطلق لأنه يروم دراسة شروط حصول المعرفة الحضورية بالوجود لدى موجودات أخرى، فالمعرفة الحضورية تحصل عندما يحضر المعلوم لدى العالم من دون أية وسائط، ولذا ينبغي لكي تحصل مثل هذه المعرفة أن يحضر الوجود لديه هو ذاته، وعنده هو ذاته، وليس عند الآخرين. هذا إضافة إلى أن هايدغر كان يقول إن هذه الإمكانية لا تتوفر إلا للإنسان. وكان يعتقد أن هذه الخاصية متوفرة لدى الإنسان بسبب وجود خصوصية في الإنسان يسميها «إغزيستانس» (الوجود)، وستأتي لاحقاً إيضاحات كافية في هذا الشأن.

وهكذا، اتجه علم الوجود الأساسي لدى هايدغر صوب علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) فأضحى التركيز على الإنسان وتحليل بناء الوجودية الدالّ المركزي لعلم الوجود الأساسي. ولأن هايدغر لم يشأ استخدام الأدبيات الميتافيزيقية فقد غير اسم الإنسان أيضاً وأطلق عليه

الوجود - في - العالم (راجع: جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٤٦١-٤٦٢). ويقول في موضع آخر إن الفهم والتفسير عند هايدغر ليس إطلاقاً تلقى من سنخ العلم الحسولي يبتني على المنطق الصوري، ولو أردنا التوفر على إدراك صحيح لمضامين هايدغر فيجب أن نستبعد كل أنواع التلقّي التي من سنخ العلم الحسولي (راجع: م ن، صص ٤٦٣ و ٤٦٥). واستعمل أحمد فرديد أيضاً هذه المفردة لتوضيح أفكار هايدغر. خصوصاً إذا دققنا في أن منهج هايدغر في علم الوجود الأساسي هو الظاهريات، ودعوى القائلين بالظاهريات هي أن الأشياء تحضر لدى الفرد وتتحد معه كما هي وكما توجد. لذلك مع أننا نستعمل في دراستنا هذه مفردتي العلم الحسولي والعلم الحضوري، لكننا نعلم أن هايدغر لم يستعمل مفردة العلم الحضوري على هذا النحو، غير أنه اقتباس من الفلسفة الإسلامية كي نتيين بصورة أفضل عدم وساطة المفهوم في معرفة الوجود عند هايدغر. والحقيقة هي أن الثنائية التي استعملها هايدغر هي ثنائية الإدراك المفهومي (Conceptual) والإدراك غير المفهومي (Non-conceptual)، والإدراك غير المفهومي عنده هو الإدراك الظاهرياتي (Phenomenal)، وهو إدراك ما قبل المفهومي وما قبل التأملي. وكأن الإدراك الظاهرياتي في هذه الثنائية هو نفسه الإدراك الحضوري مع وجود فارق دقيق بينهما، وهو أن الإدراك الحضوري حسب تصور الفلاسفة المسلمين إدراك يحضر فيه المعلوم عند العالم من دون أية وسائط، أمّا في الإدراك الظاهرياتي فيبقى الحسّ واسطة مع أن الحس هنا أداة لانتفاع الفرد على الشيء، وهذا الانتفاع هو سبب ظهور تلك الظاهرة في الفرد. لذلك يُستعان بتعبير العلم الحضوري لإيصال مراد هايدغر بقليل من التسامح.

اسم الدازاين^١ لأسباب سنأتي على ذكرها. وعلى هذا الأساس كتب كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان)^٢ وهو أول محاولة له لمعرفة الوجود المطلق ونشره سنة ١٩٢٧ م. حاول هايدغر في كتابه التأشير على طريق معرفة الوجود ومعناه بمحورية الدازاين (الآنية). وكانت الظاهريات منهجه في هذا الكتاب، لذلك سعى فيه إلى تحليل الأبعاد المختلفة لبنية الإنسان بمنهج ظاهرياتي، وتوفير أرضية معرفة الوجود المطلق من هذه الزاوية. طبعاً بقي مشروع هايدغر في «وجود و زمان» (الوجود والزمان) غير مكتمل، وبعد أن قدّم تحليلاً جديداً للإنسان لم يستطع إيضاح كيف يمكن الوصول عن هذا الطريق إلى الوجود المطلق. ومع أنه أراد في كتابه نبذ الأدبيات الميتافيزيقية لكنه لم يفلح في ذلك مائة بالمائة.

المرحلة الثالثة: تجاوز محورية الدازاين والإعراض التام عن الأدبيات الميتافيزيقية

بعد صدور كتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان) طرأت تغيرات عميقة في أفكار هايدغر، لأنه تنبه إلى نقطتين أساسيتين، حيث اكتشف أولاً أن الوجود المطلق أبعد من أن يحتاج إلى الدازاين من أجل أن يتجلّى ويُعرف، إنما بوسعه أن يعبر عن نفسه ويتجلّى في أشياء أخرى. لذلك إذا كان الدازاين وأضلاعه المختلفة هي المهمة في المرحلة السابقة ففي هذه المرحلة يتركز الاهتمام على «الوجود» ذاته بدل الدازاين، وعليه لأجل أن يبرز مترجمو كتب هايدغر إلى الإنجليزية هذا التغيير راحوا يكتبون مفردة الوجود في هذه المرحلة مبتدئين بحرف كبير (-Be ing) بينما كانوا يكتبونها قبل ذلك مبتدئين بحرف صغير (Being). في هذه المرحلة بدل أن يحلل هايدغر الأبعاد الوجودية للدازاين دعا الجميع إلى «الإصغاء لنداء الوجود ذاته» في الموجودات المختلفة. في هذه المرحلة قال هايدغر بدايةً إن «الوجود المطلق» يُظهر نفسه في «العمل الفني» أيضاً فضلاً عن إظهاره نفسه في الإنسان. ثم قال إن الوجود يُظهر نفسه في كل «شيء»^٣، وهذا

١. يسمي هايدغر الإنسان في علم الوجود الأساسي عنده بـ «الدازاين». وستأتي إيضاحات كافية حول دواعي هذه التسمية.

2. Being and Time

٣. م، ن، ص ١١٧.

الظهور والاستعراض مختلف من حقبة تاريخية إلى أخرى. وقال أخيراً إن «اللغة» هي بيت «الوجود» الأصلي، وأن الوجود يتجلى للإنسان عن طريق اللغة. تغييرات المواقف هذه كانت كلها بسبب أنه وجد جواب سؤاله الأساسي في الإنسان أحياناً، وفي العمل الفني أحياناً، وفي الشيء أحياناً، وفي اللغة أحياناً، لا أنه تخلى في هذا المسار عن سؤاله الأساسي وصار يهتم بقضية أخرى. والحقيقة هي أن مسيرة هايدغر من الدازين إلى اللغة تدل على محطات في وسط الطريق تتخلل حركته السائرة قدماً للوصول إلى إجابة عن سؤاله الأساسي.

ثانياً: تنبّه هايدغر إلى أن اللغة والآداب والإطار المفهومي للميتافيزيقا هي أمور تمثل عموماً قُطَاعَ طرقٍ وعقباتٍ بالنسبة له في مسيرته؛ فاللغة في رأيه شيء يفكّر الدازين فيه ومن دون اللغة لن يكون الإنسان قادراً على التفكير أساساً؛ ولذلك إن لم تكن اللغة لم يكن فهم معنى الوجود متاحاً. وبسبب أن هيمنة الأدبيات الميتافيزيقية الدائرة حول محور موجودة الموجودات وليس وجودها، من الشدة والوطأة على الأذهان بحيث يعيد استخدامها إلى الذهن المفاهيم الميتافيزيقية أيضاً، وهو ما يؤدي إلى استمرار إخفاق علم الوجود وليس علم الوجود، وإلى عدم تكشّف حقيقة الوجود بل بقائها مستترةً، لذلك ينبغي التخلّي عنها هي الأخرى وغسل اليدين منها وتشديد منظومة أو جهاز مفردات ومفاهيم جديد. فالوجود على كل حال ليس شيئاً يمكن أن يُصَبَّ في قالب المفاهيم الماهوية والميتافيزيقية، بل ينبغي أولاً وبالذات إدراكه بشكل عيني ووجودي ثم التعبير عنه بمنظومة مفاهيمية متناسبة معه. وهذا ما أدى إلى أن لا يستخدم هايدغر من بعد كتابه «وجود وزمان» (الوجود والزمان) أدبياتٍ ميتافيزيقية مع أن هذا المنحى كان قد بدأ إلى حد ما من كتاب «وجود وزمان» (الوجود والزمان) نفسه^١. ولهذا يسمّي الخبراء

١. حيث إن علم الوجود عند هايدغر أيضاً لا يتم عن طريق ماورائي ويعيد عن متناول اليد، بل يبحث عن الوجود في هذه الحياة الجارية للدازين وفي مواقفه ومعاملاته اليومية مع الموجودات، لذلك فالمصطلحات التي يضعها هي أيضاً على هذا النحو والطريقة. لذا كانت المصطلحات التي أبدعها بسيطة جداً وفي متناول اليد وقريبة من لغة الحوار المألوفة. وحيث إن مثل هذا الشيء ليست له سوابق تذكر في الأدبيات العلمية لذا بدت هذه المفاهيم في بداية أمرها غريبة جداً وغير مقبولة وبالتالي غير مفهومة. والحال أن هايدغر أراد تبين هذا الوضع الجاري للدازين في تعاطيه مع الوجود والموجودات بهذه العبارات الاستعمالية البسيطة. يقول إننا من أجل التطرق للوجود تعوزنا المفردات وكذلك القواعد

بفكر هايدغر هذه الدورة دورة تجاوز الميتافيزيقا أو تجاوز ما بعد الطبيعة^١. وضمن هذا السياق نشاهد أن هايدغر نفسه يصرّح أنه توقف عن كتابة تنمة لكتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان) لأن دورته قد انتهت. يقول:

لقد تركتُ الرؤية السابقة لا بسبب تبديلها برؤية أخرى، بل لأنها كان مجرد محطة فرعية في وسط الطريق. الطريق هو العنصر الباقي في التفكير^٢. ٣.

ويقول في كتاب «رسالة حول الأومانية [النزعة الإنسانية]»::

تَوَقَّفْتُ كتابةً «وجود و زمان» (الوجود والزمان) لأن التفكير في البيان المناسب والجدير لهذه الاستدارة والتحول قد أخفق، ولم تحقق الاستعانة بلغة الميتافيزيقا نجاحًا يذكر^٤.
يسمّي الخبراء بفكر هايدغر الدورة السابقة لهذه المرحلة دورة «هايدغر السابق» أو «هايدغر المتقدم» ويسمون الدورة اللاحقة لها باسم «هايدغر اللاحق» أو «هايدغر المتأخر». تبدأ هذه المرحلة من أواسط عقد الثلاثينيات من القرن العشرين للميلاد وتتجلى بالأعمال والكتب التي نشرت له ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٦ م.

اللغوية المناسبة (هايدغر، الوجود والزمان، ص ١٤٢)، لذلك نراه يبادر إلى وضع المصطلحات والبنى.

١. بروتي، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، ص ٤٥.

٢. ما يقصده هايدغر من التفكير (التفكير) تصوّر خاص ينبغي فيه النظر إلى المعنى الاصطلاحي الذي يقصده. يعتقد هايدغر أن التفكير المطروح في المنطق هو نفسه التفكير الذي ينفع في الميتافيزيقا، وهو نوع من التفكير الحسولي. لذا فهذا اللون من تصور التفكير لا يناسب أساساً علم الوجود الأساسي الذي يهتم بالإدراك الحسوري للوجود. لذلك يستعمل هايدغر هذه الكلمة بمعنى آخر يناسب علم الوجود الذي يقصده. المراد من مفردة «التفكير» الفهم الوجودي للوجود (ستتحدث في مقالات آتية عن الفهم الوجودي). لذا أننا نتحدث هايدغر عن التفكير فهو يقصد سياقاً غير ميتافيزيقي. يقول في كتاب «رسالة حول الأومانية» (*Letter on Humanism*): «التفكير... يضع نفسه في خدمة الوجود ليتحدث عن حقيقة الوجود. وبالتفكير تتحقق هذه التبعية. التفكير هو التزام بالوجود من أجل الوجود» (Heidegger, Letter on Humanism, p. 271).

3. Heidegger, On the Way to Language, p. 12.

4. Heidegger; Letter on Humanism; p. 231.

المبحث الثاني: الظاهريات.. منهج علم الوجود الأساسي

١. الغاية الرئيسية من تأسيس الظاهريات

من أجل فهم دقيق للظاهريات يجب أن نعلم أولاً: للإجابة عن أيّ سؤال تمّ تصميمها وإطلاقها؟ وهل هذه الحاجة محسوسة عند هايدغر أيضاً؟ للإجابة عن هذا السؤال ينبغي العودة إلى المناخ الفكري لذلك الزمان وما اعتور الفلسفة آنذاك من أزمات.

بعد ديكرات وتبعاً للميتافيزيقا الأفلاطونية والأرسطية، اعتبر الإنسان فاعل المعرفة (السوجة/ السوبجكتيف) وباقي الأشياء والأمور متعلق المعرفة (الأوبجة/ الأوبجكتيف). وكان التصور السائد عن الإنسان أنه موجود قادر على الإدراك وعلى معرفة باقي الموجودات، ويمكن لباقي الموجودات أن تقع ضمن دائرة علمه فتكون معلومةً من قبله. وعلى هذا الأساس كانت أهم قضايا علم المعرفة هي تطابق المدرك (المعلوم بالذات للإنسان) مع المدرك أو متعلق المعرفة (المعلوم بالعرض للإنسان). هذه هي المسألة التي شغلت أذهان كثير من الفلاسفة وظهرت نظريات عديدة لمعالجتها والإجابة عنها. طبعاً أثارت التصورات الميتافيزيقية الدارجة آنذاك هذه المسألة كثيراً ووفرت لها البنى التحتية الأصلية، فالميتافيزيقا ترى أن حقيقة الأشياء هي ماهيتها، وتعتقد من جهة أخرى أن الإنسان قادر على معرفة هذه الماهيات بمساعيه العقلية، وبوساطة المفاهيم، وعن طريق العلم الحسولي. لقد قامت هذه التعليمات تقريباً على الفرز بين فاعل المعرفة ومتعلق المعرفة، وهذا الفرز مودع فيها بشكل قبلي أساسي وكمبدأ مفروغ منه. وعلى هذا الأساس تحضر الموجودات في ذهن الإنسان بلبوس المفاهيم وتكون موضوعاً للمعرفة على شكل / وفي قالب مقولةٍ معينة. وقد كانت هذه القبلية هي التي أكدت الحاجة إلى المنطق أساساً، ولهذا دون أرسطو مجموعة من القضايا المترابطة بعضها ببعض بهدف تنظيم الأفكار والتفكرات الحسولية ليتمكن الحصول على مقولات جديدة من القضايا السابقة بنحو صحيح؛ فعلم المنطق يصنّف الموجودات على شكل مفاهيم معروفة ومعينة، وهذا ما يجعل الإنسان بوصفه فاعل معرفة قادراً على العلم بتلك الأشياء واكتساب معرفة صحيحة بها.

مضافاً إلى ذلك، انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة آراء هيوم والوضعيين هجماتٌ اعتبرت الفلسفة علماً وهمياً غير حقيقي، وكان على الفلاسفة أن يوفروا نقطة توكُّؤ واستناد قوية للفلسفة ليتمكنهم الخلاص من هذه الأزمة وتمتين أسس الفلسفة.

وفي ذلك الخضم ولدت الظاهريات على يد هوسيرل وكان السبب في ظهورها التغلب على هاتين المعضلتين^١. والحقيقة هي أن هوسيرل أراد بتأسيسه الظاهريات إقامة الفلسفة على أساس متين وإسباغ اعتبار جديد عليها، وأراد أيضاً معالجة إشكالية معرفية مهمة بشكل جذري هي إشكالية التطابق بين العين والذهن. في خصوص الهم الأول بحث هوسيرل عن نقطة توكُّؤ موثوقة تتميز بخصوصية البداهة من ناحية وتمتع بخصوصية الديمومة والثبات من ناحية أخرى، فقد كان يعتقد أن الفلسفة ما لم تقم على البديهيات لن تكون قائمة على أساس مكين لا يمكن المساس به والنيل منه^٢، وكذلك ما لم تكن (الفلسفة) فوق الزمان وفوق المكان فلن تكون بمأمن من عواصف الأزمات المختلفة.

وقد استخدم لحل هاتين المشكلتين فكرة قديمة هي فكرة الظاهر، وبعث فيها روحاً جديداً، وأقام النظام الفكري للفلسفة عليها، وأطلق على هذا النظام اسم الظاهريات. الظاهريات ترجمة لمصطلح الفينومولوجيا^٣. الفينوم^٤ الذي تُرجم إلى الظاهر [بديدار بالفارسية] مفردة ذات أصل يوناني مشتقة من الفعل Phainesthai بمعنى «الظهور» أو «الحضور». وفي ضوء تاريخ العلم ليس المعنى الإصطلاحي لهذه المفردة عديم الصلة بمعناها اللغوي، فهي تُطلق بمعنى أسلوب تعرُّض به الموجوداتُ نفسها على الإنسان وتحضر عنده^٥. والحقيقة أن الظاهر هو الأمر الذي يظهر للإنسان. ويعني الجزء الملحق «لوجيا» هنا المعرفة أو العلم. وهكذا كان

١. ريخته گران، بديدارشناسی و فلسفه آگزیستانس، ص ١١-١٢.

٢. م ن، ص ٩.

3. Phenomenology

4. Phainomenon

٥. شميت، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ص ١١٠.

تعبير الفينومولوجيا [پدیدارشناسی بالفارسية] «العلم التوصيفي لحيز الإدراك وأفعاله»^١، أو «توصيف الأشياء الظاهرة في تجربة الإنسان وتوصيف تجربة الإنسان لها»^٢. تعتقد الظاهريات (الفينومولوجيا) أننا يجب أن لا نركّز في عملية الإدراك على المفاهيم ولا نصوّب الفصل بين فاعل المعرفة (السوجة) ومتعلّقتها (الأوبجة)، إنما ينبغي أن نسمح للأشياء بالحضور في أذهاننا، وبذلك نلغي كل أنواع الوسائط. لذلك كان شعار الظاهريات الأصلي «العودة إلى ذات الأشياء»^٣ يمكن بذلك استبعاد تدخل مفاهيم وسيطة وأية قبلية ميتافيزيقية والتركيز بشكل رئيسي في عملية المعرفة على الأشياء ذاتها والسماح بذلك للأشياء بالحضور عندنا لكي نجرّبها بعلم حضوري^٣. وإذا كان هذا فلن تعود معرفة الأشياء بالعلم الحسولي، بل ستكون المعارف كلها من سنخ العلم الحضوري ومن دون أية واسطة، وبالنتيجة سيمكن إدراكها وتوضيحها من دون أية شكوك أو شبهات. ولكن حيث إن هوسيرل كان يعتبر ذات الأشياء عبارة عن ماهيتها فقد كانت ظاهرياته تُطلق كلّ هذا الكلام على ماهية الأشياء، ولذلك كان يقول إن ماهية الأشياء هي التي تحضر عندنا وتظهر لنا دون أية وسائط. ومن الطبيعي والحال هذه أن تتلاشى مشكلة التوافق بين العين والذهن مضافاً إلى قيام معرفة الأشياء على أمر بديهي، وأيضاً ستكتسب الفلسفة نقطة توكّؤ مناسبة.

طبعاً يجب التنبيه إلى أن مصطلح «الفينومن» أو الظاهر كان مستعملاً قبل هوسيرل أيضاً، لكن هوسيرل استعمله بمعنى جديد. استخدمت هذه المفردة إلى ما قبل كانط أكثر ما استخدمت للتعبير عن ظهور هو عملياً جسراً فاعل المعرفة لمعرفة الأشياء عن طريق ذهنه. وعندما استخدم كانط هذه المفردة مقابل «النومن» كان مراده المدرك الذي يُدرك عن طريق التجربة^٤؛ فقد كان كانط يؤكد أن الإنسان لا يستطيع التوصل إلى ذات الأشياء ونفس أمرها الخفي الذي يسمّى النومن، إنما ارتباطنا بالأشياء يحصل فقط عن طريق ظهورها ومظاهرها، وهذه الظهورات

١. دارتيغ، پدیدارشناسی چیست؟، ص ٢٣.

2. Guignon, The Cambridge Companion To Heidegger, p. 141.

3. Ibid.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٨٥.

التي يمكن تجربتها من قبل الجميع تسمى الفينومن أو الظاهر. لذلك كان يقول إننا لا ندرك الأشياء والموجودات كما هي في الواقع بل ندركها كما تظهر لنا وتُعرض علينا. وهكذا، كان يعتقد أن ارتباطنا بالعالم ليس ارتباطاً بعين العالم بل بظاهر العالم الذي يظهر لنا. كما كان يعتقد أن هذه الظهورات تحدث لكل الأشخاص والبشر وهي متساوية وواحدة بالنسبة للجميع، فهذه الظهورات هي من قبيل المفاهيم التي يمكن للجميع إدراكها. يختلف هذا الفهم للظاهر عن فهم هوسيرل له تماماً، لأن الفينومن أو الظاهر عند هوسيرل هو مجرد إدراك كل شخص منفرداً لشيء يشهده بشكل حضوري في تجربة شخصية حيّة. ولهذا السبب ليس الفينومن أو الظاهر من سنخ المفاهيم كي يحصل في خصوص الظواهر عن طريق تعقل الفرد أو يتأتى للأفراد عن طريق تجليات الروح المطلقة الكلية، هذا أولاً وثانياً ليست هذه التجربة متساوية وواحدة لدى الجميع. وبهذا نراه يقول إن الظواهر تحصل للأفراد عن طريق المشاهدة فقط وبنحو حضوري ومن قبل «أنا» الأفراد.

جميع من استخدموا مفردة الفينومن قبل هوسيرل كانوا متفقين على أنه ليس هو نفسه الذات الواقعية للأشياء، بيد أن اختلافهم كان: هل يمكن عن طريق هذا الظاهر (الظهور) الوصول إلى الذات الواقعية للأشياء أم إن ذلك متعذر أساساً؟ ولكن بالتغيير الذي أوجده هوسيرل في تعريف الظاهر حيث نقله من سنخ «المفهوم» إلى سنخ «الحضور» تغيير نظام البحث وتمت بزعمه معالجة إشكالية التطابق بين الذهن والعين بشكل جذري. فحسب هذا الرأي تحضر الأشياء ذاتها عند فاعل المعرفة وليس مفاهيمها التي هي أمر متميز ومختلف عن ذاتها وماهيتها. ولهذا كان هوسيرل يعتقد إننا بهذه النظرية أي بالاعتقاد أننا في عملية المعرفة نسمح للأشياء ذاتها بالحضور عندنا - عند ذهن فاعل المعرفة أو وعيه - يمكننا اكتساب علم حضوري بها، وبسبب أنه لم تعد هناك وسائط لذلك سوف تعالج أساساً قضية التطابق بين الذهن والعين، إذ لن يعود والحال هذه من تمييز أو تفكيك أساساً بين فاعل المعرفة ومتعلق المعرفة حتى يمكن التحدث عن مسألة التطابق وطحها، حيث سيكون بينهما في هذه الحالة نوع من الاتحاد. والسبب في ذلك أن الشيء ذاته - متعلق المعرفة - سيحضر في هذه الحالة عند

المدرِّك، وليس ما ينوب عنه مما يسمونه المفهوم. ما يبرر هذا التصور هو ما يعتقد هوسيرل من إن ذات الأشياء هي ماهيتها، لذلك حيث إن هذه الماهية ذاتها هي التي تُشْهَد وتُعرَف في عملية المعرفة من قبل فاعل المعرفة لذلك لن تكون هناك واسطة وستكون المعرفة دقيقة وصحيحة^١. وفي هذه النقطة الأخيرة بالضبط يكمن الفرق بين ظاهريات هوسيرل وظاهريات هايدغر، إذ يتبنّى هايدغر الروح الكلية السائدة على الظاهريات ويختلف عن هوسيرل في أن تكون حقيقة الأشياء هي ماهيتها، فهايدغر يعتقد خلافًا لهوسيرل أن حقيقة الأشياء هي وجودها لا ماهيتها، مع أنه كان يعتقد بدوره أن بمقدور هذا الوجود الحضور عند فاعل المعرفة ليدركه فاعل المعرفة بالعلم الحضورى. ومن هنا مع أن ظاهريات هايدغر تتخذ من الشعار ذاته «العودة إلى ذات الأشياء»^٢ شعارًا أصليًا لها لكن لها هويتها الوجودية وليس الماهوية.

ومثلما سنبين في الصفحات الخاصة بالنقود المسجّلة على الظاهريات فإن فكرة هوسيرل هذه تجعل المعرفة ذاتية الأساس وبمحورية الإنسان، ويفضي امتداد هذا التفكير كما يقول غادامير إلى ضرب من المثالية^٣، وهو ما حدث لهوسيرل. كان هوسيرل يعتقد في الطور الأول من حياته الفكرية أن الظاهر يحظى بلقاء الوجود الخارجى في نفسه^٤ لكنه رويدًا رويدًا خصّص الحقيقة وقصرها على عالم هو ظاهر جامع، ولأنه ظاهر فهو قائم بذهن الإنسان تمامًا. ونتيجة هذا الكلام أننا إذن لا نمتلك بالتأكيد معرفةً بذات الأشياء وواقعها ولا نعاشر سوى الظواهر التي تظهر لوعينا. وتوصّل بعد ذلك إلى محطة تقول: لأن تعاملنا كله مع الظواهر التي تظهر لنا من تلك الموجودات، لذا سنغض الطرف راهنًا عن الواقع نفس الأمري لتلك الموجودات^٥ ونواصل دراستها عن طريق ظواهرها التي تظهر لأذهاننا ووعينا. بل نراه يتابع مشواره بالقول: إن الأصالة للظهور فقط وكل ما عدا الظهور عارٍ عن الحقيقة.

١. دارتيغ، پدیدارشناسی چیست؟، ص ١٢.

٢. م ن، ص ١٧.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 245.

٤. جمادى، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٨٦.

٥. م ن، ص ٩٢ / أندريه دارتيغ، پدیدارشناسی چیست؟، ص ٦.

٢. الخطوط العامة للظاهريات

من جهة تبني هايدغر ظاهريات هوسيرل باعتبارها المنهج الوحيد الذي يتسنى بواسطته إدراك الوجود، وقال إنه تعلّم من ظاهريات هوسيرل «النظر بمنهج الظاهريات» و«النظرة الظاهريّة»^١؛ ومن جهة ثانية نقدَ المباحثَ المطروحة في ظاهريات هوسيرل موضحاً أن هذه الظاهريات لم تستطع تأمين مقتضيات شعارها الأصلي «العودة إلى ذات الأشياء»، فالشعار الأصلي للظاهريات هو توفير الإمكان للأشياء لتستطيع عرض نفسها على الإنسان دون أية وسائط، وبنفس المنهج تماماً الذي تعرض به نفسها عن طريق نفسها^٢؛ بيد أن هوسيرل ظنَّ أن ذات الأشياء هي ماهيتها ليس إلّا، وماهيتها هي التي تعرض نفسها على الإنسان في الظاهريات دون أية واسطة، بينما قال هايدغر إنّ ذات الأشياء هي وجودها لا ماهيتها. وعليه اقتبس هايدغر هذا الشعار الأصلي من ظاهريات هوسيرل^٣ لكنه غير هويته من هوية ماهوية إلى هوية وجودية. وفي هذا المنحى يعني شعار «العودة إلى ذات الأشياء» العودة إلى وجودها لا العودة إلى ماهيتها. النقطة المهمة هاهنا هي أن تغيير هوية الظاهريات الماهوية إلى هوية وجودية لم يؤدِّ إلى تباين كامل بين ظاهريات هايدغر الوجودية وظاهريات هوسيرل الماهوية وأن لا تكونا متفارقتين في الخطوط العامة، بل على العكس من ذلك بقيت جميع الخطوط الكلية لظاهريات هوسيرل ساريةً جاريةً في ظاهريات هايدغر مع فارق أن متعلّقها لم يعد ماهية الأشياء بل وجودها. ولهذا السبب ليست معرفة القصد الحقيقي لهايدغر من العناصر الأهم في علم الوجود الأساسي عنده مثل: الوجود، والوجودي، والحقيقة، والمعنى، والفهم، والظاهر، والتجربة، والعالم، و... الخ بميسورة أساساً من دون التركيز على هذه الخطوط العامة واقتضاءاتها، بل ستكون في هذه الحالة معرفة ناقصةً إن لم نقل إنها معرفة غير صائبة. وفيما يلي عرضٌ لهذه الخطوط العامة:

1. Heidegger, On Time and Being, p. 78.

2. Ibid, p. 58.

3. Ibid, p. 50.

أ. شعار العودة إلى ذات الأشياء^١

الظاهريات سواء عند هوسيرل أو هايدغر هي الرجوع إلى ذات الأشياء بدل الرجوع إلى مفاهيمها في عملية الإدراك^٢. معنى هذا الشعار أنه بخلاف الفلاسفة السابقين الذين كانوا يقصدون مفاهيم الأشياء لمعرفتها ويسمّون أنفسهم فاعل المعرفة ويسمّون الشيء الخارجي متعلق المعرفة، ويتحدثون بذلك عن ثنائية السوجة والأوبجة أو الذهن والعين، ينبغي الذهاب إلى ذات الأشياء لا إلى مفاهيمها. ويحدث هذا الشيء عندما يوفر الفرد الأرضية بحيث يتاح للأشياء إحضار أنفسها عند الفرد على غرار المرأة التي توفر الأرضية لعرض الأشياء فيها، وإلا فالصورة التي تنعكس فيها تنعكس من قبل صاحب الصورة نفسه وهي صورته الواقعية. الظواهر في هذا التصور هي الأمر المنعكس الذي يمثل ظهور الشيء الخارجي في الإنسان.

ب. الشهود والتجربة منهجاً أساساً

حيث إن الظاهريات تسعى إلى حضور الأشياء نفسها عند الدازاين فالمنهج الذي اختارته لذلك هو منهج الشهود والتجربة^٣، وفي هذه الحالة فقط يحظى الفرد بمعرفة حضورية للأشياء. والفرق بين ظاهريات هوسيرل وظاهريات هايدغر في هذا المنهج هو في المتعلقات، فمتعلق الشهود في ظاهريات هوسيرل هو ماهية الأشياء، وهو في ظاهريات هايدغر وجودها.

ج. إلتفانية الظواهر

يُعتَقَدُ في الظاهريات أنّ كلّ ظاهر أي كل أمر يظهر للإنسان هو حقيقة ذات إضافة، لأنه من ناحية مربوطٌ بالمدرِّك فهو دائماً ظهورٌ «شيءٍ» ما، وهو من ناحية أخرى مربوطٌ بالمدرِّك لأنه يظهر في خلفيته الوجودية؛ أي إن المعلوم ومتعلق المعرفة هو دومًا «معلوم لمدرِّك ما»^٤، ولا معنى للمعرفة من دون مدرِّك إطلاقاً؛ طبعاً من حيث تعلق الظاهر بالمدرِّك - بكسر الراء - ثمة

1. To the Things Themselves

2. Ibid, p. 50.

٣. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ١٩٣.

٤. دارتیغ، پدیدارشناسی چیست؟، ص ٢١.

تباينات بين هوسيرل وهايدغر، فهو سيرل يرى إن خلفية ظهور الظواهر عند المدرك هي ذهنه، ويسميه «الوعي»^١، أمّا هايدغر فيرى أن خلفية ظهورها هي وجود الفرد ويُخرج نفسه من دائرة الذهن. والسبب في ذلك هو أن هوسيرل يرى أن حقيقة الأشياء تكمن في ماهيتها والتي تنطبع تبعاً لذلك في ذهن الإنسان عن طريق الوجود الذهني، بينما يعد هايدغر حقيقة الأشياء في وجودها والتي ينبغي تبعاً لذلك أن تظهر في وجود الإنسان. من هنا، يسمي الدازين «وجوداً في...»^٢، ويشير دوماً إلى هذا الحث الإلتفاتي التعلقي للدازين. وعلى هذا ومثلاً سيأتي معنا نراه يشير بمفردة الدازين دوماً إلى الـ«هناك» أي إلى المكان الذي هو محل انكشاف الآخرين فيه. في «الهناك» يوجد أيضاً اتحاد بين الدازين والظهورات التي تظهر له، ولأن الظهورات التي تظهر هي وجود الموجودات ذاتها لذا فإن وجود الموجودات ذاتها هو الذي يحضر لدى الدازين. على كل حال المعتقد في الظاهريات هو أن هوية المعلوم هي هذا الظهور وليس العين الخارجي. لذا فنحن في الظاهريات وبتغيير متعلق المعرفة من العين الخارجي إلى الظهور ذاته كأنما نعالج إشكالية تطابق الذهن مع العين الخارجي، لأن المعلوم هو هذا الظهور الذي اتحد مع فاعل المعرفة، إذ سواء اعتبرنا موطن تلك الظهورات ذهن فاعل المعرفة كما يقول هوسيرل أو اعتبرناه عالم الدازين كما يرى هايدغر، فإن هناك اتحاد - وليس عينية - بين ذلك الظهور والدازين. طبعاً لا تحصر الظاهريات نفسها بمجرد وعي من سنخ المعلومات والمعطيات، ولا ترى السمة «الإلتفاتيّة» مختصةً به، بل ترى هذه الحالة لكل ظهور ذهني سواء كان شعوراً أو خيالاً أو محبة أو صلة أو كراهية أو... الخ، وتعتبرها كلها دوماً متعلقات بشيء^٣.

د. القول بأصالة الظهور

تركز الظاهريات كل سعيها على الظهورات أي الأمور التي تظهر للإنسان، ولا شأن لها عملياً بالعين الخارجية التي كانت منشأ ظهور الظواهر. لهذا يقول هايدغر إننا بلا شك لا ندرك

1. Consciousness

2. Being-in

٣. ريخته گران، پدیدارشناسی و فلسفه آگزیستانس، ص ١٤.

الموجودات كما هي في الواقع وكما هي في نفس الأمر^١، بل ندرکہا فقط بالنحو الذي تظهر به لنا. وعليه، ستخرج الحقيقة نفس الأمرية للأشياء عن دائرة الحسابات والملاحظات الظاهرياتيّة وسيكون التركيز كله على الظواهر، ولذلك لا يتسنى تسمية الظاهريات بأنها أصالة الماهوية أو أصالة الوجودية، بل ينبغي تسميتها أصالة الظهورية^٢، ذلك أن الظاهريات والمفكر الذي يؤمن بها ويتبناها لا شأن له البتة بالحقيقة نفس الأمرية للأشياء، ويرى الظواهر كلّ موضوع دراسته وإدراكه، لهذا نجد جميع المفاهيم يعاد تعريفها عند هوسيرل وهايدغر وفق هذا المنحى. وهذا ما سوف نشير له لاحقاً في مباحث آتية تتعلق بتوضيح ظاهريات هايدغر لمفاهيم من قبيل: الوجود، والموجود، والحقيقة، والمعنى، و... الخ؛ ولكن من المناسب هنا الإشارة بإيجاز إلى أن عالم الواقع في الفهم الظاهرياتي يترك مكانه تدريجياً لعالم الظواهر والظهورات، ويتغير «العالم الخارجي» إلى «ظاهر جامع»، بل ويطرحون الادعاء بأن ذوات الأشياء ليس لها أي نوع من الوجود خارج الحالة التي تظهر بها للإنسان^٣، والدليل على ذلك أنه بعد منح الأصالة للظواهر يخرج نفس أمر الأشياء خروجاً كلياً تاماً أساسياً من الحسابات، وحتى الوجود والمفاهيم الرئيسية يعاد تعريفها. لذلك نشاهد في الظاهريات أنهم يقولون: لا هوية أخرى للعالم خارج نطاق عالمنا الذهني^٤.

وهكذا يعتقد أنصار الظاهريات أنهم حلّوا مشكلة ثنائية العين والذهن لأن الظاهريات حصرت كلّ شيء بالظهور، ومن الطبيعي أن الظاهر له اتحاده بفاعل المعرفة. لذلك، كان ثمة بالتالي تفاوت شديد بين ظاهريات هوسيرل خصوصاً وظاهريات أمثال كانط، فالأخير يعترف إجمالاً بالوجود الخارجي أو وجود النوم على نحو مستقل عن وجود الإنسان، ومع أنه لم يحل بشكل جيد مسألة تطابق الفهم أو ثنائية الفيومن والنومن، لكنه حافظ

١. هايدغر، متافيزيك جيسيت؟، ص ١٧٠.

٢. دارتيغ، پدیدارشناسی جيسيت؟، ص ٢٧.

٣. م، ن، ص ٢١.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٩٥.

على السلسلة اللامرئية بين الظاهر وغير الظاهر، بينما في الظاهريات وخصوصاً في ظاهريات هوسيرل مع أن هذا العالم لا ينبذ تماماً ولكن لا يسمونه حقائق، بل الحقيقة لا تتجاوز عندهم الظهور للإنسان أو ما يسمونه الظاهريات^١، وهذا هو أساس الظاهريات وركنها الركين. تدل المباحث أعلاه على أن نقوداً متعددة تسجّل على الظاهريات، ولهذه النقود أهميتها الخاصة من حيث أن الظاهريات كانت المنهج الأصلي لعلم الوجود الأساسي لدى هايدغر، واعتبره غادامير منهجاً أصلياً للهرمنيوطيقا الفلسفية. لذلك يتعين التذكير والاهتمام بالنقود المسجلة على الظاهريات. ومن المفترض أن يتم طرح هذه النقود ومناقشتها هنا، ولكن حيث إن مقارنة طريقة إسهام هذا المنحى والمنهج في صياغة أفكار هايدغر بوسعها إرشادنا إلى هذه النقود والمؤاخذات بصورة أفضل، لذلك نرجى نقدنا لهذا المنهج إلى ما بعد استعراض أفكار هايدغر.

المبحث الثالث: علم الوجود الأساسي^٢

عندما لم يجد هايدغر الميتافيزيقا مناسبةً لبغيته بسبب تركيزها على الوجود بدل الوجود، عمد إلى تأسيس علم يكون موضوع بحثه وتحقيقه الوجود فقط، ولا يستعين في البحث عن العوارض الذاتية للوجود بالمنهج الدارجة في الميتافيزيقا إطلاقاً. من ناحية أخرى أراد هايدغر تأسيس هذا العلم على أساس الإدراكات غير المفهومية (التي نسميها تسامحاً العلم الحضوري) لا على العلم الحسولي وبوساطة المفاهيم. كان يعتقد أن التوصل إلى الوجود المطلق متاح عن طريق وجود سائر الموجودات، ذلك أن الوجود المطلق هو مصدر (منشأ) هذه الوجودات الجزئية، لذلك فهو كامن ومستتر فيها، لكنه ليس هي نفسها على كل حال. لذلك يمكن بظهور وجود الموجودات للإنسان والتركيز عليها إخراج الوجود المطلق من الخفاء إلى الظهور وإدراكه؛ وهو يعتقد طبعاً أن إظهار وجود الأشياء وإبرازه للدازين (الإنسان) لا يحصل بسهولة وأن إظهارها وتعريفها عن لبوسها الزائف الذي ترتديه على أجسامها والذي تعود الدازين عليه

١. م، ن، ص ٢٠٠.

واستأنس به، هو بحد ذاته عملية صعبة جدًا^١، ذلك أن الشيء الذي يأنس به الإنسان حتى في الموجودات الجزئية هو ماهيتها وليس وجودها^٢، مثلًا عندما يريد الإنسان أن يروي مشاهداته للموجودات لشخص آخر يستعين بماهياتها لا بوجودها، فيقول مثلًا السماء زرقاء، والهواء حار، والجدار أبيض، والسجادة ناعمة، و... الخ، ولا يقول إن وجود السماء زرقاء، ووجود الهواء حار، ووجود الجدار أبيض، ووجود السجادة ناعم، و... الخ. لذلك ينبغي انتقاء منهج يمكنه أن يجعل هذه الموجودات ملموسة^٣ وممكنة الإدراك بالنسبة للإنسان. يعتقد هايدغر أن هذا المنهج هو الظاهريات^٤. ويرى أن الظاهريات تقوم بهذه العملية عن طريق الاندكالك الوجودي^٥ للدازين بوجود الموجودات، وبعد هذا الاندكالك وظهور وجود الموجودات للدازين يظهر وجود تلك الموجودات للدازين، وما وراء هذا الظهور لا يوجد شيء كان يمكنه أن يظهر للدازين ولم يظهر^٥. يعتقد هايدغر أنه لا يمكن تجاوز سد المفهوم والوصول إلى وجود الأشياء إلا في الاندكالك الوجودي، فمحاولة هايدغر كلها تنصب على أن لا يكون بينه وبين متعلق المعرفة واسطة من قبيل المفهوم. ونتيجة هذا التصور أنه يجب في علم الوجود الأساسي، وعن طريق الظاهريات، وفي غمرة الاندكالك الوجودي للدازين بوجود الموجودات، يجب في البداية تجربة تلك الأشياء ليأتي الدور بعد ذلك لتوصيفها. وهكذا يأتي توصيف الأشياء، وهو عملية من سنخ الألفاظ والمفاهيم، متأخرًا على التجربة المومي إليها، إذ إن التجربة الأولى (ونتيجتها

1. Ibid, p. 59.

٢. ينبغي التدقيق في أن هايدغر عندما يتحدث عن الميتافيزيقا ويريد ترسيم الفرق بينها وبين أفكاره، لا يرمي إلى ثنائية الوجود والماهية، بل تستولي على ذهنه ثنائية الوجود والوجود. ولكن بدافع من استئناس قراء هذا الكتاب بثنائية الماهية والوجود وكذلك لدور الماهية في أمر الوجود آثرنا أن نستخدم نحن أيضًا ثنائية الماهية والوجود لتوضيح أفكاره هايدغر توضيحًا أفضل.

3. Schmidt, Understanding Hermeneutics, pp. 56-58/ Heidegger, Through Phenomenology to Thought, p. xiv.

٤. مفردة «الاندكالك» مهمة لاستيعاب ما يقصده هايدغر من وجودية الفهم. وسيأتي الحديث عن ذلك في المبحث المتعلق بالفهم.

5. Ibid, p. 60.

ظهور وجود الأشياء للدازين) تجربةٌ وجوديةٌ تمامًا وليست مفهومية. هذا مع أنه في مرحلة لاحقة تُنتزَعُ من تلك الظهورات والتجليات مفاهيمٌ تصنعُ منظومةً مفاهيميةً تصفُ الظواهر وتعبّرُ عنها على شكل ألفاظ. يسمّي هايدغر تجربةَ هذا الظهور التي هي أمر وجودي بـ «الفهم»، ويُطلَقُ على توصيفه بـ «المفاهيم اسم «التفسير»^١.

النقطة المهمة هي أن نتفطن إلى أن المفاهيم التي يستخدمها هايدغر في مرحلة ما بعد التجربة - أي في مرحلة التفسير - يصنعُ بها منظومةً مفاهيميةً تتيح توصيف الظواهر، ليست إطلاقاً من سنخ المفاهيم الماهوية التي كانت مطروحة في الميتافيزيقا، لأنه يُعدُّ استعمال تلك المفاهيم عقبةً وقاطع طريق، ويقول إن استخدام تلك المفاهيم والألفاظ ينقل الإنسان لاشعورياً إلى الماهيات (الموجود وليس الوجود) والحال أن كل غايتنا هي تنبيهه إلى وجود الأشياء. لذا فالمفاهيم التي يصنعها الإنسان ويستعملها ليست على الإطلاق مفاهيم ثابتة وأزلية وأبدية مثل: الحيوان، والناطق، والمتحرك، والحساس بالإرادة، والضاحك، والماشي، و... الخ، ولا تقوم على أساس المنطق الصوري ولا على ثنائية «الأوبجة» و«السوبجة»^٢، بل هي مفاهيم تُنتزَعُ له في هذه التجربة والمشاهدة الحية في اندكاه الوجودي بالشيء، وتصبح قابلة للتصور. وعلى هذا الأساس فهذه المفاهيم منتزعة تماماً من تجربة الداين الحية للأشياء وظهور تلك الأشياء في الحال وبشكل مباشر في عالمه. ولهذا الغرض ومن أجل أن يدل هايدغر على أن هذه المفاهيم ليست من سنخ المفاهيم الماهوية والميتافيزيقية بل هي مفاهيم جديدة، أطلق عليها اسم المفاهيم «الظاهرة» أو «الظهورية» (Phenomenal) وسمّى البنى المفاهيمية الناتجة عنها باسم «البنى الظاهرية» أو «البنى الظاهرية» (Phenomenal Structures)^٣. اعتقد هايدغر اعتقاداً عميقاً أن الفلسفة إذا أرادت معرفة الوجود وليس الماهية (الموجود) فعليها البدء من التوصيف

١. ينظر هايدغر نظرةً ظاهريةً للتفسير أيضاً فيعمد إلى توصيفه من هذه الزاوية، ولذا نجد أنه يعتبر الفهم، وهو ظهور الشيء للفرد، غامضاً في البداية وينتقل إلى حالة الوضوح والشفافية تدريجياً. وقد أطلق على هذا الانتقال الظاهرياتي إلى الشفافية اسم التفسير أيضاً (جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٤٦١-٤٦٣).

٢. م ن، ص ٤٦٣.

3. Ibid, p. 61.

الظاهرياتي لتجربة الفرد الواقعية^١، وأن تكون البنية المفاهيمية لتلك التجربة وجودية تمامًا وليست ماهوية (موجودية).

كما سبق أن أوضحنا باختصار وسنوضح في تنمة البحث أكثر، أصبح علم الوجود الأساسي لدى هايدغر في بدايته ذا محور إنساني (إنساني المحور)، بمعنى أن علم الوجود (الأنطولوجيا) تحول عنده عملياً إلى علم إنسان (أنثروبولوجيا)، ولكن في فترات لاحقة من مساره الفكري سلبت هذه المحورية من الإنسان وواصل علم الوجود الأساسي مشواره باستراتيجيات أخرى. عندما كان الإنسان أو الدازاين المحور الأساسي في فلسفة هايدغر استخدم مفردة الهرمنيوطيقا فيما يتعلق بفلسفته لكنه أضفى عليها طبيعة أنطولوجية، إذ كان قصده من كلمة «هرمنيوطيقا» معرفة الأبعاد الوجودية للدازاين ليستطيع من خلال ذلك الظفر بمعرفة الوجود. والحقيقة هي أن هذه الهرمنيوطيقا كانت ظاهرياتيية بالكامل، لأن منهج علم الوجود الأساسي كان ظاهرياتيياً. وقد أوضح في كتابه «وجود و زمان» (الوجود والزمان) أن الهرمنيوطيقا هي ظاهريات الدازاين^٢. ومن المؤكد أن مراده من الهرمنيوطيقا في هذا الكلام هو علم الوجود الأساسي الذي يتابع بمحورية الدازاين لا بالهرمنيوطيقا التي كانت شائعة قبله وكانت ذات ماهية مناهجية، لأنه يقول في حوار مع صديقه الياباني تزوكا إنه استخدم هذا المصطلح لأول مرة في صيف عام ١٩٢٣ م عندما كان يدون المسودة الأولى لكتاب «وجود و زمان» (الوجود والزمان)^٣ لا أن الهرمنيوطيقا كانت نصب عينيه منذ البداية ونظر لها على خلفية أفكار الهرمنيوطيقيين الذين سبقوه، واستخدمها على الخلفية نفسها، فتصوره للهرمنيوطيقا مقارنة بالهرمنيوطيقيين السابقين له مثل شلير ماخر ودلتاي مختلف تماماً، واستخدام لفظة «الهرمنيوطيقا» من قبل الجانبين لا يتعدى أن يكون من باب المشترك اللفظي، فهرمنيوطيقا شلير ماخر وأتباعه هرمنيوطيقا

١. شميت، در آمدی بر فهم هرمنوتیک، ص ١١٢.

2. Heidegger, *Bing and Time*, p. 62.

3. Heidegger, *On the Way to Language*, p. 9.

مناهجية وهرمنيوطيقا الهرمنيوطيقيين السابقين لشليمر ماخر هرمنيوطيقا منهجية^١، ولم يكن لأيٍّ منها أدنى صلة بظاهريات الدازاين ولم تكن ماهيتها أنطولوجية.

طبعًا نلاحظ في هايدغر اللاحق أنه لم يعد يستعين لمعرفة الوجود بمفردة «الهرمنيوطيقا»، بل ويصرح في حوارهِ مع صديقه الياباني بأنه لا يعتمز استخدام هذه المفردة في علم وجوده الأساسي^٢؛ ولكن مع كل ذلك يلاحظ في بعض سلوك هايدغر العلمي أنه تصرف في بعض جوانب علم وجوده الأساسي وفقًا لقواعد الهرمنيوطيقا المناهجية؛ إذ عندما يترك الدازاين في هذه الفترة محوريتَهُ في معرفة الوجود لـ «العمل الفني» أولًا، ومن ثم لـ «الشيء»، وأخيرًا لـ «اللغة»، نجد هايدغر يضطر (بسبب حاجته للتفسير لمعرفة الوجود ضمن هذه الظواهر) لاستخدام القواعد التفسيرية، لكن هذه القواعد والقوانين هي قوانين الهرمنيوطيقا المناهجية عند شليمر ماخر. مثلًا نراه يحتاج إلى تفسير اللغة عندما يريد إظهار الوجود عن طريق اللغة وإخراجه بذلك من الخفاء والاستتار. نلاحظ في هذا الطور أن القواعد التي يستخدمها هايدغر في التفسير اللغوي هي ذاتها القواعد التي تستخدم في الهرمنيوطيقا المناهجية. وهذا يدل على أن هايدغر لم يكن في مقام فهم مراد المؤلف متنكرًا بالكامل للهرمنيوطيقا المناهجية والقواعد التي تسودها، ولكن حيث إن المسألة التي أوقف عمره للإجابة عنها متقدمة على المرتبة التي تعد أرضية عمل الهرمنيوطيقا المناهجية، نجده لا يتطرق لها، وإلا حينما يمين الدور للتفسير اللغوية نراه يستخدم قواعد الهرمنيوطيقا المنهجية والهرمنيوطيقا المناهجية. مثال ذلك ما قام به لتفسير أشعار استيفان جورج^٣ ليلفت قراءه إلى تجلّي الوجود فيها. طبعًا عندما يهّم هايدغر بتفسير نصّ فهو لا يبحث عن مراد المؤلف بل ينشد معرفة الوجود الكامن في النصّ، لأنه يعتقد أن الوجود

١ . كانت الهرمنيوطيقا إلى ما قبل شليمر ماخر عبارة عن مجموعة من المناهج الممكنة التوظيف والاستفادة في عملية التفسير، لكنها ارتقت عند شليمر ماخر إلى نظرية للتفسير. ولما كان لهذه الهرمنيوطيقا طابعها المناهجي بل حتى المعرفي فقد أطلقوا عليها عنوان الهرمنيوطيقا المناهجية. وهكذا كانت الهرمنيوطيقا قبل شليمر ماخر فن التفسير وارتقت بعده إلى علم تفسير.

2. Heidegger, On the Way to Language, p. 12.

3. Stefan George (1868-1933)

يظهر نفسه للقائل ويخبره بحقيقة من الحقائق فيعبر عنها القائل بالنص الذي يكتبه ويودعها فيه حتى لو كان غرضه شيئاً آخر. وهكذا يمكن بتفسير هذا النص الوصول إلى حقيقة الوجود تلك أو تجلي الوجود وظهوره. ولهذا لا يستخدم هايدغر القواعد النفسانية للهرمنيوطيقا المناهجية لمعرفة مراد المؤلف، ويحاول بدلاً من ذلك الإصغاء على حدّ تعبيره إلى صوت الكلمات ليتجلى له الوجود المنطوي في النص رويداً رويداً ويتبدى على شكل حقيقة. ولهذا يعتقد المختصون في فكر هايدغر أنه أين ما استخدّم مفردة الهرمنيوطيقا أراد بها كشف المعاني الخفية للظواهر^١. يطوي هايدغر في علم الوجود الأساسي مساراً ويضع مفاهيم من الضروري معرفتها لأجل معرفة هذه الفلسفة الجديدة. لذلك نواصل بحثنا فيما يلي بإيضاح موجز للخطوط العامة لعلم الوجود عنده، ونشير ضمن ذلك إلى: كيف تقع جميع هذه الحالات تحت مظلة الظاهريات؟

١. الدازاين محوراً رئيساً لعلم الوجود الأساسي

سبق أن ذكرنا أن المعرفة التي رنا إليها هايدغر في معرفة الوجود المطلق هي معرفة حضورية شهودية (أو معرفة سابقة للمفاهيم والظواهر) وليست معرفة حصولية مفاهيمية. أضف إلى ذلك أنه مال إلى أن الوجود المطلق مختلف وراء وجود الموجودات المختلفة، وعلى الظاهريات أن تُبرزه وتظهره. يفرز تحليل العلاقة بين الوجود والإنسان والتي يسميها هايدغر الدازاين نتائج تجعله يرى في التركيز على الإنسان سبيلاً ملائماً لمعرفة الوجود، فأولاً: للإنسان في الوهلة الأولى معرفة حضورية غير مفهومية بالوجود المطلق^٢، هي المقومة لكل فهم يحصل للإنسان. وثانياً: توفر هذه المعرفة الأولية للإنسان إمكانية أن يفهم وجود سائر الموجودات^٣، إذ إنه يتمتع بإمكانية لا تتاح لغيره وهي قابلية ظهور وجود سائر الموجودات فيه، لأن وجوده أشبه بمرآة يمكنها أن تكون موضع ظهور وجود سائر الأشياء فيها، وأن تظهر فيها الأشياء

1. Schmidt, Understanding Hermeneutics, p. 91.

٢. أحمددي، هايدغر و پرسش بنیادین، ص ٤٢٧.

3. Heidegger, Being and Time, p. 39 and 32 and 488.

4. Ibid, p. 488.

ليتنقل الوجودُ المطلقُ بذلك من مكمته وخفائه إلى الظهور. يسمّي هايدغر هذه الخصوصية لدى الإنسان بـ «إغزيستانس» أو خصلة «القيام الظهوري». وهذه الخصلة هي نفسها انفتاح الإنسان على الوجود، وعلى العالم، وعلى الآخرين، وعلى نفسه، وهذا الانفتاح هو الذي يختصُّ به تعبير «القيام الظهوري»، ويؤدي إلى أن يحضر الوجودُ عند الإنسان ويظهر له. مراد هايدغر من القيام الظهوري للإنسان هو أن وجود الإنسان بالشكل الذي تتيح ظهورَ وجود الأشياء والوجود المطلق في الإنسان، ويرى هايدغر أن هذه السمة خاصة بالإنسان فقط ولا يشاركه فيها أيُّ موجود آخر حتى الملائكة^١. ولهذا تجعل هذه الخصلة الإنسانَ دالًّا مركزياً على فكره في معرفة الوجود، وتدفع علمَ الوجود الأساسي لدى هايدغر بالضرورة نحو علم الإنسان (الأثرولوجيا)؛ إذ يتبين في ضوء الإيضاحات التي مرت بنا أن علمَ وجود الإنسان هو طريقة علم الوجود بنحو مطلق ولذلك فهو متقدم عليه^٢.

يسمّي هايدغر الإنسانَ بـ «الدازين» (Dasein)^٣ لتمتعه بهذه الخصلة، خصلة القيام الظهوري في الخارج، ومراده من الدازين أسلوب وجود الإنسان الذي هو أسلوب وجود مختص بالإنسان^٤. تعبير الدازين مركّب من كلمتين هما «دا» (Da) بمعنى «هناك» و«زايين» (Sein)

١. هايدغر، متافيزيك چيست؟، ص ١٤٧.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ٣٦.

٣. في هايدغر المتأخر وبسبب فقدان الدازين محوريته في معرفة الوجود، لم يعد مترجمو هايدغر يكتبون كلمة الدازين بشكل متصل بل بشكل منفصل تتوسطه شارحة أي: Da-sein، طبعاً يعتقد البعض أن وجود شكلين من إملاء هذه الكلمة هما: Dasein و Da-sein يعود إلى أن الإنسان عندما يُنظر إليه بما هو منفتح على الوجود تُستخدم للإشارة إليه مفردة Dasein، وعندما يُنظر له من زاوية كونه مظهرًا للوجود تستخدم للإشارة إليه مفردة Da-sein (فيرنو، نگاهی به پديدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ص ٢٢٣).

٤. حيث إن هايدغر يهدف إلى معرفة الوجود، فهو لا يرى التركيز على ماهية الإنسان - بمعنى الشكل الذي يكون عليه الإنسان (ماهيته) مقابل كينونته (وجوده) - طريقة مناسبة لتعريف الإنسان، ويحاول عوضاً عن ذلك التركيز على وجود الإنسان، بل ويقدم تعريفاً وجودياً للإنسان. يقول في كتابه «وجود وزمان» (الوجود والزمان): «نسمّي ذلك النوع من الوجود الذي يستطيع الدازين أن يتصرف نحوه بهذا النحو أو ذاك، وأن يتصرف دائماً بنحو ما، نسمّيه الوجود (إغزيستانس)، ولأننا لا نستطيع تعريف ماهية الدازين ذاته عن طريق ذكر «ماهية» لنوع يتعلق بالشيء،

بمعنى «الوجود» أو «الكون» أو «الكينونة»، لذلك فهو يعني «الوجود هناك» أو «الكائن هناك». يعتمد إلى هذا اللون من وضع المصطلحات من أجل تحاشي استخدام مصطلحات الميتافيزيقا، وعدم استحضار معانيها القريبة للذهن، والتي غالبًا ما تكون ضمن إطار أصالة الماهية. لذلك فهو لا يسمّي الإنسان «إنسانًا» بل يسمّيه «دازاين»^١، لأن كلمة «الإنسان» تعيد إلى الذهن «الإنسان = الحيوان الناطق» وهو التصور الميتافيزيقي للإنسان بكثير من العناوين التجريدية الأخرى مثل الحسّاس المتحرك بالإرادة، والنامي، والماشي، والضاحك، و... الخ؛ بينما تصور هايدغر للإنسان تصور وجودي وعيني تمامًا. ولهذا يقول إنّ قصدي من الدازاين هو (ذات) ذاتنا^١،^٢، ولذا يطلق على الدازاين أيضًا تعبير «الوجود في العالم»^٣، ويسمّي هذه الحالة أيضًا «الوقوعية»^٤ [أن يكون الشيء واقعًا موجودًا]. يقول: «الوقوعية عنوان سنستخدمه لوجودنا وكينونتنا الدازاينية»^٥.

والحقيقة هي أن «دازاينية» كل واحد من أفراد البشر إنما هي أسلوب وجودهم وكينونتهم وليس المرادُ بها مفهومًا كليًا يصدق على جميع أفراد الإنسان، إنما المراد من «أسلوب الوجود» هذه الحياة الواقعية اليومية لأفراد البشر^٦ بلحظاتها المتعاقبة، والتي هي حياة منفردة فريدة لكل واحد منهم. لذلك كان لكل إنسان فرد في فكر هايدغر وجوده القائم بذاته، ووجه تميّز وجوده

بل ولأن ذاته وماهيته تقع تحت حقيقة أنها يجب أن تكون وجوده وأن تملك وجوده كما لو كان ذات ذاتها، لذلك اخترنا كلمة «الدازاين» لتعريف هذا الوجود والإشارة إليه، وهي مفردة تعبّر صراحة عن وجوده» (Heidegger, Being and Time, pp. 32-33). طبعًا من المهم التنبيه إلى أن ثنائية الوجود والماهية عند هايدغر ليست نفسها ثنائية الوجود والماهية في الفلسفة الإسلامية. فمع أن بالمستطاع القول إن قصده من الماهية هو السؤال عن ما هو الشيء وما يكونه، إلا أن مراده من الوجود ليس الوجود المقصود في الفلسفة الإسلامية، بل هو وجودٌ يُعرّفُ بنظرة ظاهريّة.

1. Our own
2. Heidegger, *Ontology; The Hermeneutics of Facticity*, p. 4.
3. Being-in-the Word
4. Facticity
5. Ibid.
6. Ibid.

عن الآخرين هو «هناك»-يَّته، أي عالمه الخاص. لذا فإن دازاينية كل فرد وكونه «دازاينًا» تتساقق مع عيشه في برهة محددة من الزمان وحقبة معينة من التاريخ^١.

«الهناك» (Da) في هذا المصطلح هو عالم الدازاين الذي يشير إلى مجموعة الظواهر الظاهرة فيه. إنه العالم الذي يعيش فيه الدازاين بشكل طبيعي والذي يختلف من فرد إلى آخر، وليس عالمًا انتزاعيًا تجريديًا مفاهيميًا لا علاقة له بحياته اليومية ويمكن أن يكون مشتركًا بين الجميع. يقول هايدغر لأن عالمه هو نفسه عالم الظهورات التي ظهرت له فهو إذن عالم يمثل مقام تجلية الوجود وإنارته^٢، و«الهناك» (Da) إشارة إلى هذا المقام، بمعنى أن الإنسان في موقف ظَهَرَ فيه الوجود. في هذه الرؤية لا يعود الإنسان يملك ماهيةً وليس ما يجب أن يسألوه منه هو «ما الإنسان؟»، بل: «ما حصّة الإنسان من الوجود؟»^٣.

باستخدامه هذا المصطلح للتعبير عن الإنسان يتحاشى هايدغر التمييز بين السوبجة والأوبجة (الذهن والعين) الذي يعتبره تمييزًا ميتافيزيقيًا غير صحيح؛ ففي تصوره هذا لا يعود الإنسان خارج العالم لِيُعَدَّ فاعلَ المعرفة ولينظرَ للموجودات من خارجها ويتعرّفَ عليها بوصفها أوبجة (متعلّق معرفة)، بل هو موجود في متن الموجودات ودخلها، وبوسع الموجودات أن تحضر عنده وتظهر له. هذا هو معنى الظاهريات.

النقطة المهمة التي ينبغي أخذها بالحسبان في تصور هايدغر للدازاين هي أنه بالإضافة إلى قوله إن الدازاين هو «الوجود - في - العالم» فهو يرسمُ له غاية. إنه يرى الموت نهاية الدازاين^٤، لذلك يرى وجود الدازاين متحركًا صوب الموت ومنتهيًا في الموت. ولهذا، كما يسمّي الدازاينَ «وجودًا - في - العالم» يسمّيه أيضًا «وجودًا - نحو - الموت»^٥. ويعتبرُ الوعيَ هذه النهاية «وعيًا للموت» ويَعُدُّهُ «إغزيستانسيالًا» وخصوصيةً وجوديةً للدازاين، ويعتقد أن الدازاين يقف في

١. شميث، درآمدى بر فهم هرمنوتيك، ص ١٠٣.

٢. پروتي، پرسش از خدا در تفكر مارتين هيدغر، ص ١١٠.

٣. فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ١٣٧.

٤. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيدان، ص ٣١٣.

وعى الموت على أهمّ إمكانيةٍ في حياته تقف في نهاية مسيرته، وهكذا يعيش عيشاً أصيلاً^١. فهم هذه النقطة له دور أساسي في توجيه الدازاين نحو المستقبل. إنه يعتبر وجود الدازاين في عالمه مصيره الحتمي، ويرى من المتعذر بالنسبة للدازاين أن يتخطى هذا المصير. وهو إلى ذلك يشكك في الحياة بعد الموت ويقول:

عندما يُعرّف الموتُ ويُعيّن بوصفه «نهاية» الدازاين أو بكلمة أخرى بوصفه نهاية الوجود في العالم، فلا يوجد هنا أيّ حكمٍ وجودي صَدَرَ حول مسائل من قبيل: هل يوجد بعد الموت وجودٌ آخرٌ ممكنٌ؟ أو هل سيواصل الدازاين حياته؟... هنا، بمقدار ما لا يتعيّن ولا يُحسّم شيءٌ حول «هذا العالم» كذلك لا يتعيّن ولا يُحسّم شيءٌ حول «ذلك العالم» وإمكاناته^٢.

وفي الختام تجب العناية بهذه النقطة أيضاً وهي أن هايدغر كما رأينا عرّف الإنسان بعيداً عن الاستعانة بمفاهيم كلية مثل الحيوان، والناطق، والحساس، والمتحرك بالإرادة، والتي يسمّيها مفاهيم ميتافيزيقية، بل عدّد خصوصيات أخرى له، مع أن تلك المفاهيم أقرب إلى الأذهان، وذلك لأنه لم يشأ إعطاء تصور مفهومي حصولي للإنسان وبالنتيجة لمعارف الإنسان. وهكذا كانت تعاريف هايدغر للإنسان معنيّة تحديداً بوضعية الإنسان الفعلية والمموسة في حياته الجارية. وعلى هذا الأساس ينبغي النظر للمصطلحات التي وضعها هايدغر من هذه الزاوية. وكنموذج لذلك عندما يُعرّف الإنسان بأنه «دازاين» ويقول إن قصدي من الدازاين هو وجود الإنسان من حيث تموضعه في عالم ظواهره وما يظهر له، يُطلق عليه التسمية العامّة «الوجود - في - العالم»^٣ ومراده من ذلك الوجود الذي يكون في عالمه الخاص. وقد حاول في هذه التسمية أن لا يستعين بالمفاهيم الميتافيزيقية ولا أن يعرّف ماهية الدازاين، بل أن يعرّفه بصورة وجودية وفي متن ظروفه الفعلية الراهنة. أو عندما يقول إن الدازاين يعلم أنه سيموت في النهاية لذلك يتسنى أن نطلق عليه اسم «الوجود - نحو - الموت». والشوارح التي يضعها بين الكلمات هي من أجل تنبيه القارئ إلى تصوره الخاص لهذا التعبير.

١. راجع: فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ٢١٧-٢١٨.

٢. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية سباوش جمادي، ص ٥٥٠.

الإغزيتانسيال والإغزيتانسيل

أشرنا إلى أن هايدغر يسمّي خصلة القيام الظهوري للدازين «الإغزيتانس»، وهي من خصال وجوده بل أهمها. ويعمد بالنظرة ذاتها التي أشير لها في تعريف الدازين إلى توصيف كلي لخصال الإنسان أو الدازين الوجودية. يرى هايدغر إننا عندما نتمعن في الوضع الحالي للدازين أو الدازينات ونحللها نواجه مجموعتين من الخصوصيات. المجموعة الأولى الخصوصيات التي تميّز وتفرد كل دازين عن باقي الدازينات، لكن هذه الخصوصيات نفسها عندما ينظر لها بالنسبة إلى نوع آخر من الدازينات تكتسب نمطاً من العمومية يؤدي إلى تمايز نوعها عن باقي أنواع الموجودات. وليس المقصود من هذه الخصال كما أوضحنا في البحث الخاص بالدازين مفاهيم تجريدية انتزاعية صرفة تستخدم في الميتافيزيقا. لذلك فهو لا يستعمل عناوين الأعراض الخاصة بالنوع الإنساني والخصوصيات الفردية لكل فرد من أفراد الإنسان، ولا يسوق أمثله من الأعراض الخاصة المشتركة بين جميع أفراد البشر كالضحك والتعجب وما إلى ذلك، بل من خصوصيات مشتركة بين جميع الدازينات، ويمكن فهمها من توصيف الحياة والأوضاع الجارية لكل إنسان نظير: قابلية جميع الدازينات على الفهم، وإمكانية ظهور الوجود والمظاهر لجميع الدازينات، أو أنهم كلهم يعيشون، أو أنهم جميعهم لهم عوالمهم لأنفسهم، أو أنهم كلهم يسرون نحو الموت، وما إلى ذلك. وهو يسمّي هذه الخصوصيات العامة «إغزيتانسيال» (Existential) ويسمّي الخصوصيات الفردية الخاصة بكل دازين دون غيره من الدازينات «إغزيتانسيال» (Existentiell). وكما أوضحنا تضرب الإغزيتانسيالات أخيراً بجذورها في الإغزيتانسيالات، فالأولى هي الحالة المعممة المنفشية للثانية^١؛ بيد أن النقطة المهمة هي ما ألمحنا إليه، وكثيراً ما تتكرر للتأكيد، وهي أن جميع هذه الأمور وجودية وتُعزى إلى هذه الحياة الجارية اليومية للدازين، ولا تُمتعن في أفق آخر^٢.

مؤدّي هذا الكلام هو أن الإغزيتانس، والإغزيتانسيل، والإغزيتانسيال من «الأحوال

١. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٣٥٣-٣٥٤.

٢. م، صص ٢١١، ٢٥١-٢٥٢ و ٣٦١.

الوجودية» للإنسان والدازين، وهي الحالة العملية لوجود الدازين - في - العالم، وفي حكم مقوّمات وجوده بحيث لا يمكن تصور وجود الدازين من دونها^١؛ وعليه يجوز القول كما أن المناطق في المنطق يعتبرون الناطقية والحيوانية من ذاتيات الإنسان الماهوية يرى هايدغر الإغزيستانس، والإغزيستانسيل، والإغزيستانسيال من ذاتيات الدازين الوجودية، ويبحث في الهرمنيوطيقا الظاهريّاتية (وهي نفسها علم الوجود الأساسي بمحورية معرفة وجود الدازين) عن معرفة وتشخيص هذه الإغزيستانسيالات التي تمثل الأحوال الوجودية والنوعية للدازين.

٢. الحقيقة، والوجود، والمعنى

الظاهريات في النظام الفكري لهايدغر هو المنهج الأصلي في تحليل كل شيء. زد على ذلك أن تجربة الظواهر وشهوها غير متاحة من دون الدازين حسب رأي هايدغر في جميع أطواره الفكرية، فالدازين هو بالتالي محور المشاهدة والتجربة^٢. وبهذا يكتسب مشروع هايدغر صبغةً مختلفةً بالمرّة ويتميز عن الأنطولوجيات (علوم الوجود) المعروفة كالميتافيزيقا، بل ويكتسب أكثر ما يكتسب ماهيةً معرفيةً إبستيمولوجية؛ لأنه بعد اختياره الظاهريات منهجاً أصلياً لم يعد معنياً بالوجود في نفسه الخارجي للأشياء والوجود الخارجي للإنسان، إنما خصّص كلّ تركيزه على الظواهر الحاصلة للإنسان (الظواهر التي تظهر للإنسان). ولذا كانت منظومته الفلسفية مركّبةً من مفاهيم مع أنها متطابقة الأسماء مع المفاهيم الميتافيزيقية لكنها لا تشترك معها بأيّ شيء من حيث الفحوى والمعنى، وما استعملها في كلّ من الأنطولوجيات الشائعة والمنظومة الفلسفية لهايدغر إلا من باب المشترك اللفظي.

من هذه المفاهيم مفهوم «الحقيقة». ليست الحقيقة في المنظومة الفلسفية لهايدغر إدراكاً متطابقاً مع الواقع ومع نفس الأمر، إنما هي ظهورٌ للوجود المطلق أو ظهورٌ وجودٍ سائر الموجودات للدازين^٣. بكلمة ثانية: الحقيقة عند هايدغر هي الظهور والتجليّ والخروج من

١. م، ن، ص ٣٥٣-٣٥٤.

٢. م، ن، ص ١٩٨.

٣. م، ن، ص ٣٥٥.

الخفاء. وهذا المعنى للحقيقة هو نفسه معناها في اليونان القديمة الذي عبّروا عنه بكلمة «ألثيا»^١، وكان عبارة عن الأمر الخارج من الخفاء^٢، أو المتجلى والظاهر^٣، ولذا، فحيث إن هوية الحقيقة في هذا الجهاز الفكري أو المنظومة الفكرية هي الأمر الظاهر للدازين، إذن لا يتّصف شيء خارج الدازين (أي خارج الأمور الظاهرة للدازين) بأنه حقيقة^٤، ولا يتّصف أي أمر بالحقيقة إلا عندما يظهر ويتراءى للدازين، لأنّ الظهور في هذا الجهاز يعني أساساً الحقيقة، والحقيقة بدورها هي هذا الأمر الظاهر للدازين. لذلك يوضّح هايدغر في «وجود وزمان» (الوجود والزمان) بأنه حتى القوانين التي اكتشفها نيوتن لم يكن لها نصيب من الحقيقة قبل أن تتكشف له، ولم تتصف بالحقيقة في العالم إلا بعد أن تكشّفت وظهرت للدازين مثل نيوتن. وهذا شيء يصدق على كل شيء، فاتصاف الأشياء بالحقيقة رهن بظهورها للإنسان. في هذا التصور، حيث إن الاتجاه الأصلي هو الظاهريات والشعار الأساسي للظاهريات هو العودة إلى الأشياء، لذلك لم يعد الإنسان مصدر الحقيقة ومنشأها، بل هو مجرد خلفية (أرضية) للظهور؛ وهكذا تعود إشكالية التطابق بين الصورة الذهنية والأعيان الخارجية سألبة بانتفاء الموضوع في هذه المنظومة الفلسفية، ولا يعود هناك من منهج لإدراك الحقائق سوى الشهود.

في هذا التصور حيث إن المعيار الوحيد للحقيقة وفحصها هو الظهور أو عدم الظهور للدازين، لذا يكتسب حتى «الوجود» معنىً مختلفاً، إذ لن يعود بمعنى العين وتحقق الأشياء والأشخاص في الخارج، والذي نعبر عنه بالوجود نفس الأمري والمستقل عن الإنسان، إنما قصّد هايدغر من الوجود ما يحضر من الأشياء عند الدازين وما يخرج له من الخفاء والاستتار،

1. Aletheia

2. Unconcealment (Unverborgenheit)

3. Disclosure (Erschlossenheit)

4. Heidegger, On Time and Being, p. 68/ Gadamer, Hermeneutics and Truth; p. 48.

الملاحظة المهمة التي ينبغي التنظير لها هي أن هايدغر اهتم اهتماماً بالغاً بجذور الكلمات، وذلك لأنه كان يعتقد أن الكلمات بمعانيها الأصيلة الأولى تعبر عن الوجود والعالم والموجودات. وبهذا لا يعدُّ البحث عن جذور المفردات عند هايدغر مجرد قضية في علم اللغة أو علم المفردات (جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٣٧٠).

5. Heidegger, Being and Time, pp. 269, & 227.

ذلك أن الأرضية العامة الوحيدة للمعرفة هي الظاهريات. ولكي نفهم قصده نعود ونشدّد على نقطة معينة وهي أن هايدغر لا يتحدث في المناخ الميتافيزيقي المعروف المألوف ليحتاج إلى تعريف وفحص الوجود وغيره بالأساليب الدارجة المألوفة. إنه يروم الوصول إلى تعريف وتصور لهذه المفاهيم بلغة ظاهريّة وفي صميم الحياة الواقعية والعينية للدازين، تصور يحفظ حصّة الدازين من واقع هذه المفاهيم بصورة حضورية ملموسة. لذلك لا يتجاوز تصور الوجود عند هايدغر حدود الظهور^١، ولا يصل أبداً إلى مصداق التعاريف الشائعة في الفلسفة الدارجة أو التي تسمّى الميتافيزيقا. وهو طبعاً لا ينكر الوجود نفس الأمري للأشياء خارج الدازين لكنه يقول إننا لا شأن لنا بها أساساً لأننا لا نصل إليها^٢؛ لذلك يؤسّس منظومته المعرفية (جهازه المعرفي) كلها على شيء يقع ضمن حدود مداركه، وتكون له قابلية الظهور للدازين وبالنتيجة فهم الدازين له. ولذلك لا يستثني هايدغر الوجود وهو «ذاتٌ ثبت لها الوجود» من هذه القاعدة، ويعتقد أننا عندما نتحدث عن فهم موجود لا نقصد بذلك أبداً موجوديته في نفس الأمر وبمعزل عن الدازين، بل نعني موجوديته ذات الصلة بالدازين والمتجلية للدازين^٣. وهكذا، سيعود «وجود الأشياء في نفسه» وفق هذا التصور وجودها الحاضر عند الدازين^٤. وهو يعترف بأن الوجود والوجود في نفسيهما، اللذين نسمّيهما في هذا التصور موجوداً ووجوداً في نفسيهما، منقطعان تماماً عن الوجود نفس الأمري والوجود في نفسه^٥. وهنا بالتحديد ينبثق

١. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٢٠٠.

٢. يقول هايدغر في كتابه متافيزيك چيست؟ «(ما الميتافيزيقا؟) ص ١٧٠: «من المتيقن منه أننا لن ندرك أبداً جميع الموجودات كما هي في نفس أمرها على الإطلاق، لكن من المتيقن منه أيضاً وبفهمنا درجة اليقين أننا نجد أنفسنا واقعين وسط موجودات تفصح عن نفسها بنحو ما على شكل كل واحدٍ. والنتيجة هي وجود تفاوت أساسي كامن بين أن يتلقّى الإنسان نفس أمر الموجودات كلها وبين أن يجد نفسه وسط كلية الموجودات. الحالة الأولى غير ممكنة من الأساس، والحالة الثانية تحدث في وجودنا الحاضر (الدازين) باستمرار ودون انقطاع».

٣. هايدغر، مسائل اساسي پدیدارشناسي، ص ١٥٠.

٤. م ن.

٥. م ن.

سؤال عن صحّة الظاهريات، إذ سينحصر كلُّ شيء بالظهور، ويصبح الظهور معيارًا تامًّا لكل شيء، بل سينقطع الاتصال بنفس الأمر وواقع الأشياء انقطاعًا مطلقًا^١.

على هذا الأساس، ربما كان من المناسب أن نعتّ هايدغر والقائلين بظاهرياته بأنهم أتباع أصالة الظهور لا أصالة الوجود، إذ الوجود أيضًا يُعرّف في هذه المنظومة الفكرية بالظهور، لا أنّ الظهور يُعرّف بالوجود. وعليه، لا يتطابق تعريف الوجود عند هايدغر مع تعريف الوجود في الفلسفة الإسلامية التي تنظر له كونه وجودًا يملأ العالم ويتسم بالأصالة سواء كان هناك إنسانٌ أو لم يكن؛ بل الوجود الذي يسعى إليه هايدغر وجودٌ ظاهرياتي في - العالم، لذلك فهو ليس بالأمر الماورائي بل هو هذا الذي يجب رصده في حياة الدازاين اليومية.

وفي السياق نفسه يرتبط تصور هايدغر لـ «المعنى»^٢ أيضًا بالدازاين؛ فالمعنى عنده ساحةٌ تنفتح أمام الدازاين عندما يفتح الدازاين على الوجود، أو على حدّ تعبير هايدغر عندما يلقي الدازاينُ بنفسه على الوجود فيعرض الوجودُ نفسه على الدازاين بهذه الصورة^٣. والحقيقة هي أن المعنى عند هايدغر حالة من «إحالة - انفتاح» الدازاين على الوجود يتحول فيها وجود الموجودات نفس الأمري والخارج نطاق الدازاين إلى شيء ممكن الفهم للدازاين^٤. يقرر هايدغر بصراحة أن الموجودات لا تكتسب معانيها إلا عندما يكتشف الدازاين وجودها فتقع ضمن حدود فهمه وتظهر له^٥، لأنها ستكون شيئًا يفهم من قبل الدازاين. ولذا فـ «المعنى» هو ذلك الشيء الذي يفهمه الدازاين من هذه الظهورات، فعندما يقال إن الموجودات ذات معنى فالقصد هو أنها أضحت في وجودها في تناول الدازاين^٦ وأنها ظهرت في الدازاين بشكل من الأشكال. لذلك، لو تذكّرنا أن الإنسان هو وحده الذي يتحلّى بإمكانية أن تظهر له الأشياء،

١. سنورد في خاتمة هذا المقال ملاحظات نقدية على الظاهريات.

2. Meaning

٣. هايدغر، متافيزيك جيست؟، ص ١٥١.

4. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٥. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ٢٠٢.

٦. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٤٧٩.

أي إنَّ الإنسان هو وحده الذي لديه إغزيستانس، ولو تذكّرنا أيضًا أن خصاله الوجودية تسمّى إغزيستانسيًا لأنَّ المعنى إغزيستانسيًا خاصًا بالدازين وليس خصوصيةً من خصوصيات سائر الموجودات^١. من هنا كان المعنى قائمًا بالدازين تمامًا، ولا يمكن طرحه والتحدث عنه بنحو مستقل عن الدازين إطلاقًا. مثلما يبحث هايدغر عن الحقيقة والوجود بشكل عملي في الاندكاك اليومي فمن الطبيعي أن يكون رأيه في «المعنى» أيضًا بأنه يجب اكتشافه وخلقه في المواقف العملية للحياة^٢؛ لذلك لا يوجد في هذا التصور شيءٌ خارج هذه التجربة العملية بحيث يكون موجودًا مسبقًا في نفس الأمر. ولهذا السبب لن يعود «المعنى» مفهومًا ولا تجريديًا ولا انتزاعيًا ولا ذهنيًا، بل ينوجد في الاندكاك الوجودي للدازين بالموجودات. ويصرح هايدغر أنه انطلاقًا من هذا التصور ستعود جميع الموجودات التي لم تظهر للدازين «بلا معنى»^٣، أي إنَّ خصلتها الأنطولوجية هي «انعدام المعنى»، لا أن نروم قولَ شيءٍ بشأن قيمتها^٤.

على هذا الأساس، ولأن هايدغر يرى المعنى إغزيستانسيًا (أي إنه خصلة وجودية للدازين)، ويعتقد أن الإغزيستانسيالات ضاربة الجذور في الإغزيستانسيالات (أي في خصال كل واحد من الدازينات منفردًا) وتمثّل الشكل العام لها، لذا فهو يرى أن هذا المعنى مقيّد ومتقوم بالخصال الفردية والزمانية والتاريخية لكل دازين، والتي هي ما لذلك الداين من إغزيستانسيالات. بعد ذلك يقسّم هايدغر هذه القيود إلى ثلاث فئات هي: الحيازات المسبقة (المتوفّرات مسبقًا)، والرؤى المسبقة (المرثيات مسبقًا)، والتصورات المسبقة (الانطباعات مسبقًا)^٥. وعليه يتاح القول إنَّ كيفية المعنى منوطة بالموقع الهرمنيوطيقي للدازين^٦.

1. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٢. شميت، درآمدى بر فهم هرمنوتيك، ص ١٥٧.

3. Unmeaning

4. Heidegger, Being and Time, p. 193.

5. Ibid.

٦. شميت، درآمدى بر فهم هرمنوتيك، ص ١٢٨.

٣. الاندكاك الوجودي والشهود؛ الفعل الظاهرياتي الأميز للدازاين في فهم الوجود

«المعرفة» في الظاهريات هي ظهور وجود الأشياء للدازاين، وهذا الظهور يحصل للدازاين بـ «الاندكاك الوجودي» وبنحو «شهودي». النقطة المهمة التي ينبغي العناية بها قبل إيضاح ما يقصده هايدغر من الشهود والاندكاك الوجودي هي أنه لا يعتقد بعالم المثال المنفصل وعالم العقول الذي يقول به الفلاسفة المسلمون، إنما يحصل علم الوجود عنده في هذا العالم الدنيوي، ولهذا يُعرّف الدازاين بأنه «وجود - في - العالم». الكشف عند هايدغر هو كشف «في - العالم» وليس كشفًا في عالم المثال وعالم العقول بالمعنى الذي يحصل للصوفية في الفلسفة والعرفان الإسلاميين. ولهذا سبق أن أشرنا إلى أنه يبحث عن الوجود في هذه الحياة اليومية الدنيوية للدازاين. والعناية بهذه النقطة ضرورية لاستيعاب ما يقصده من الاندكاك الوجودي والشهود.

الظهور والكشف المقصود في الظاهريات، والذي يحصل للدازاين، له جذوره في الاندكاك العيني الوجودي للدازاين مع الأشياء. والمراد من الاندكاك الوجودي الدرجة القصوى من العلم الحضورى (العلم الحضورى الممكن في - العالم)، ففي العلم الحضورى يحضر المعلوم نفسه عند العالم، لكن هذا الحضور ذاته له درجات متفاوتة من الشدة والضعف. لو أردنا إقامة علاقة بين «العلم الحضورى» و«الاندكاك الوجودى» فيجب القول إن العلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، ذلك أن أيّ اندكاك وجودى إنما هو حضورى، بينما ليست أية معرفة حضورية اندكاكًا وجوديًا، فالاندكاك الوجودى يُطرح عندما يكون وجود الإنسان كلاً متوجّهًا نحو متعلّق المعرفة ومندكًا فيه. ولشرح هذا اللون من المعرفة يتسنى اقتباس مثال من الخوف والموت. عندما يهاجمنا حيوان مفترس فإن الخوف الذى يستولى على وجودنا يندكُّ بكلِّ وجودنا ويشغله كلاً ويهمّش كل قضاياها وشؤوننا الأخرى. وكذا الحال بالنسبة للموت.

تُدرك هذه الحالة بالعلم الحضورى، لكنها ليست كباقي العلوم الحضورية التي لا تستغرق وجود الإنسان كلاً؛ فمثلاً عندما يشعر الإنسان بالجوع يُدرك هذا الشعور على نحو العلم الحضورى لكنه يصل إلى درجة الاندكاك الوجودى عندما يشتد ويشتد بحيث يسيطر على

وجود الفرد كُلهً ويهْمُش قضاياه الأخرى فيتصوّر جوّاً كما يقال. يعتقد هايدغر أن الظاهريات تُحْضِر الأشياء عند الدازاين على هذا النحو من الاندكاك الوجودي، ففي هذه الحالة فقط يخرج وجودُ الأشياء من الكمون والخفاء ويُعرَضُ على الدازاين. ولهذا، بمجرد أن يزول هذا التوجّه التام يعود وجودها إلى الخفاء والاستتار؛ ولهذا، يسمّي هايدغر الحقيقةَ - التي عدّها ظهورَ الشيء للدازاين وليس الحقيقة الموجودة في الخارج وبمعزل عن الإنسان - «عدم الاستتار» أيضاً. ومن الطبيعي أن هذا الاندكاك الوجودي ومعرفة هذا الجزء هو نوع من الشهود، وأن هذا الشهود أو المشاهدة هي التي تفضي إلى الحضور^١، وليس الاستدلال والبرهنة والتعامل مع المفاهيم. وعليه، بقي هايدغر طوال مدة نشاطه العلمي وحتى في فتراته الأخيرة ملتزماً بهذا المبدأ الظاهرياتي القائل إن الأصيل هو الشيء الذي يحضر عند الإنسان، وذلك عن طريق الاندكاك الوجودي والشهود ليس إلا^٢.

٤. العالم والموجودات

من أجل أن يصل إلى جواب سؤاله الأهم حول معرفة الوجود المطلق، إنحاز هايدغر إلى ضرورة معرفة الوجود المطلق عن طريق وجود الموجودات المتنوعة، فوجود الموجودات مستمدٌّ من الوجود المطلق، فهي تُعدُّ تجلياته، ولهذا السبب تعتبر هذه الموجودات في الأساس علاماتٍ للوجود المطلق دالّةً عليه. ومن الطبيعي أن كون الشيء علامةً منوطٌ بوجود شخصٍ يُعدُّ ذلك الشيء علامةً بالنسبة له. ويرى هايدغر أن هذا الوجود أو الشخص هو الدازاين الذي تغدو الموجودات بالنسبة له علاماتٍ تدلُّه على الوجود المطلق. ولهذا، لو لم يكن ثمة دازاين فلن تعود الموجودات علاماتٍ ولن يكون لتوصيفها بأنها علامات من معنى، فالدازاين وحده هو الذي لديه إغزستانس (قيام ظهوري)، وبوسعه إظهار وجود الموجودات في نفسه، ويستطيع أن يكتسب علماً بشأنها؛ لذلك كان شرط أن تكون الأشياء علاماتٍ هو أن تقع في إطار معرفة الدازاين واستخدامه واستفادته، وإلا لم يكن لكونها علاماتٍ من معنى، أو لنقل إنها في هذه الحالة لن تكون علاماتٍ.

١. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٦٦٤.

٢. م، ص ٢٠١.

النقطة المهمة الأخرى هي أن وقوع هذه الأشياء داخل إطار معرفة الدازاين رهنٌ بطريقة مواجهة الدازاين لها، فالدازاين هو الذي يُظهرها في نفسه^١. ويتصرف الدازاين في مواجهته الأشياء بطريقة أنه يتوجّه إلى الأشياء المختلفة حسب احتياجاته في الحياة ويستعين بها لسدّ احتياجاته. هذا المنحى هو المنحى الذرائعي أو الأداتي الذي يعتقد هايدغر أن الدازاين يعتمده في علاقاته بسائر الموجودات. يقول هايدغر:

إن هذه الخصوصية هي الوجه المشترك لمواجهة الدازاين الموجودات كافةً، وفرقها الوحيد في الموجودات المختلفة هو أسلوب استخدام الدازاين لها، وهذا ما يعود إلى اختلاف نوع الهدف الذي يرمي إليه الدازاين في مواجهته الأشياء.

يسوق هايدغر مثال «المطرقة» لإيضاح هذه الفكرة فيقول:

طالما لم تكن المطرقة موضع حاجة الدازاين فهي شيء متواضع معزول لا معنى له في زاوية من الورشة، ولكن عندما يحتاجها الدازاين لطرق مسمار في الخشب فستوجّه لها وتدخل للتوّ ضمن مملكته وتكتسب معناها، ومعناها هو ذلك العمل والاستعمال الذي يمكنها القيام به للدازاين^٢.

في ضوء هذه النقطة يُصنّف هايدغر الموجودات إلى قسمين. القسم الأول هو الموجودات التي تدخل في مملكة معرفة الدازاين واستعماله وتكتسب عن طريق الاندكاك الموجودي للدازاين بها نوعاً خاصاً من الظهور للدازاين. يطلق هايدغر على هذا القسم من الموجودات اسم الموجودات الـ«في متناول اليد»^٣، لأنها بمثابة أدوات وعلاماتٍ في يد الدازاين، ولها «منفعة» أو «فائدة» معينة بالنسبة له، فهي من حيث نوع الاستفادة التي يستفيدها الدازاين منها تُعدُّ أدواتٍ، ومن حيث دلالتها على الوجود المطلق تعدّ علاماتٍ. يقول في تعريفه لهذه

١. هذا الكلام لا يتناقض طبعاً مع كلام سابق ينسب الظهور إلى الوجود، فوجود الدازاين من الوجود المطلق، ويمكن لسائر الموجودات الظهور فيه بسبب وجود الإغزيستانس فيه، لذلك حين نقول إن منشأ هذا الظهور هو الدازاين فما ذلك إلا لتمتّع الدازاين بالإغزيستانس.

2. Heidegger, Being and Time, pp. 98-99.

3. Ready-to-Hand

الموجودات إنها نوع من الوجود في عداد سائر الموجودات التي تكشف نفسها بطريقة صحيحة للدازين^١. ويذهب إلى أن وجود الأشياء الـ«في متناول اليد» وجودٌ غير مستقل بالمرّة، بل هو وجودٌ لشيءٍ، لذلك يقول إنَّ حيثية هذه الأشياء «بهدفٍ أن تكون...»، أو «لأجل أن تكون...»، أو «بمثابة أن تكون...». ويعتقد أن هذا الحيث هو وجودها في نفسه^٢؛ بمعنى أن ملاك هايدغر للتوفر على «وجودٍ في نفسه» هو هذه الملاكات الظاهر ياتية نفسها.

المجموعة الثانية من الموجودات هي تلك التي لا تدخل بتاتاً حيزَ معرفة الدازين واستعمالاته. ولذا يسمّيها هايدغر الموجودات الـ«فوق اليد»، أو الـ«بعيداً عن اليد»، أو الـ«ليست في متناول اليد»^٣،^٤ ولأنها لا تخضع لمعرفة الدازين واستخدامه فكأنها غير موجودة أساساً بالنسبة له، ولذا يفتقر عالم الدازين لها فهي غير موجودة فيه أصلاً، فالدازين لا يعيش إلا في عالمه ولا شأن له بباقي الموجودات غير الموجودة في عالمه هذا. لذلك ليس «عالمٌ» الدازين عند هايدغر سوى هذه المجموعة من الأمور المكتشفة الظاهرة للدازين، وليس البيئة الجغرافية التي يعيش فيها والتي تقبل البسط والتنمية، والتي هي كما جاء في مبحث تاريخانية الدازين متأثرة تمام التأثير بالمووروثات والتقاليد والثقافات التي يرثها الدازين. وهكذا تعود هذه الموجودات فاقدةً للمعنى والحقيقة، لأن اتصافها بالحقيقة وتمتعها بالمعنى منوطٌ بظهورها للدازين. وبذا لا يوجد للموجودات شيءٌ مسبق اسمه المعنى بل ينبثق المعنى ويُخلق بظهورها للدازين وبعده. بعبارة أخرى معنى هذه الموجودات ناجم عن ظهورها في الموقع الهرمنيوطيقي للدازين، فالمعنى يُخلق وَيَنوَجِدُ في هذه الغمرة^٥.

1. Ibid, p. 98.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ١٥٠.

3. Present-at-Hand

٤. يمكن التعبير عن ثنائية الأشياء الـ«في متناول اليد»، والـ«ليست في متناول اليد» بأنحاء شتى أيسر وأوجز، منها: الأشياء المتناولة والأشياء غير المتناولة، والأشياء الأداة غير الأداة، والأشياء اليدوية والأشياء اللايدوية، والأشياء المتاحة يدوياً والأشياء اللامتاحة يدوياً، لكننا آثرنا استخدام ما هو أقرب إلى الأصل حرفياً وإن اضطررنا ذلك أحياناً لإضافة (ال) التعريف لحرف جرٍّ وفعلٍ ناقصٍ: الأشياء التي متناول اليد والأشياء التي ليست في متناول اليد. المترجم.

٥. شميت، در آمدی بر فهم هرمنوتیک، ص ١٢٨.

أشارَ هايدغر في نحته لمفردة الدازاين إلى العالم الخاص بالدازاين، فقَصَّده من (Da) في مفردة الدازاين (Dasein) والذي يترجم إلى «هناك» هو عالم الدازاين. لذلك جَعَلَ للدازاين اسمًا ثانٍ هو «الوجود - في - العالم»^١. ويرمي من وَضَعِ شوارحِ فاصلةً بين الكلمات إلى الإشارة لهذه العلاقة بالعالم. إذا كان هايدغر يعتبر الدازاين مرميًا^٢ فلأنه تعتبره مرميًا به في هذا العالم. وفق هذا التصور كان «العالم» خصلةً وجودية وإغزيبستانية للدازاين، لذلك كان الدازاين بطبيعة ذاته في - العالم.

يُلاحَظ أن ما يُقرَّر رؤيةً هايدغر حول «العالم» ليس سوى منحاه الظاهرياتي، لذلك يقول لو لم يكن ثمة أي دازاين^٣ فلن يكون ثمة أي عالم^٤. العالم الظاهرياتي عالم سوبجكتيفي^٥ تمامًا وقائم على الدازاين، وحتى لو نظر له على أنه أوبجكتيفي وعيني خارجي فيجب أن يكون على هذه الخلفية^٦. تدل جميع الموجودات الـ«في متناول اليد» في هذه الرؤية، والتي هي من زاوية ما علاماتٍ، على جميع العلاقات والروابط في هذا العالم، وتعد في الواقع موجوداتٍ داخل العالم أي داخل هذا الجو والفضاء^٧. طبعًا كانت هذه الموجودات قبل أن تتموضع في مملكة الدازاين موجوداتٍ «ليست في متناول اليد». يطلق هايدغر على العالم الفيزياوي للموجودات الـ«ليست في متناول اليد» قبل أن تدخل مملكة الدازاين اسمَ «العالم المحيطي» أو «الطبيعة»^٨، لذا لا صلة للطبيعة - وهي مجموعة الموجودات الـ«ليست في متناول اليد» - بوجود الإنسان أصالةً، وهي في نفسها أيضًا عاطلةٌ عن معرفة الوجود وعن أية معرفة؛ أمَّا «العالم» فهو الحالة

1. Heidegger, Being and Time, p. 174.

٢. من المفردات التي يستخدمها هايدغر للتأشير إلى الحالة الكلية لوجود الدازاين مفردة: Thrownness التي ترجمت إلى «برتاب شديكي» أي الرمي أو الارتداء (أن يكون الشيء مرميًا به في...).

٣. أي: إذا لم يكن هناك أي صاحب إغزيبستانس، أي صاحب إمكانية قيام ظهور.

4. Ibid, p. 417.

5. Subjective

6. Ibid, p. 418.

7. Ibid, p. 92.

8. Ibid, p. 100.

الأساسية لوجود الدازاين وهو كلية أو شبكة من العلاقات الأداتية الذرائعية تدعو الدازاين نحو إمكاناته وقراراته وأعماله وبشكل عام نحو إحالته إلى الوجود^١. والواقع مع أن هذا العالم هو مجموعة ما يظهر للدازاين لكنه يحيط بالدازاين، وكل فهم يقوم به الدازاين يقوم به في هذا العالم وبناءً على هذا العالم. هذا العالم في الحقيقة شبكة من علاقات الدازاين وأهدافه واحتياجاته ومشاريعه وأطروحاته ومؤسسته، والذي يصنع الإمكانيات الوجودية لكل واحد من الدازاينات ووقوعيته وعالمه الخاص^٢. من هنا كان الدازاين محصوراً في هذا العالم ولا سبيل له للهرب منه. وهذا هو معنى «الوجود في العالم» و«التعولم»^٣.

٥. تزمّن الدازاين وتاريخانيته

الزمان هو النقطة المركزية في ظاهريات هوسيرل، وسار هايدغر في «وجود و زمان» (الوجود وال زمان) على خطاه ناشداً تحقيق الصلة بين الوجود وال زمان؛ وذلك أن هوسيرل اعتقد تبعاً لكانط أن التجربة أية تجربة هي زمانية (مُتزمّنة)^٤، لذلك حيث إن الظاهر يُجرب في شهودٍ حيّ لذا كان الزمان مقوماً له بل حتى أن الزمان نفسه نوع من الظاهر يصعب فهمه. ولهذا السبب عنون هوسيرل كتابه الوحيد في هذا الموضوع وهو مجموعة محاضراته منذ ١٩٠٥ م فما بعد بـ «ظاهريات الوعي الداخلي لل زمان». يعتقد هوسيرل أن الزمان وصفٌ وحالةٌ للتجربة في حالها الحاضر، وليس خطأً ذا بعد واحد للحظات يتقسّم إلى ثلاثة أقسام هي: الماضي والحاضر والمستقبل، بل الماضي والمستقبل حاضران في الحاضر ومنطويان فيه، فالحاضر هو ثمرة الماضي، لذا فالماضي محفوظ في الحاضر. والمستقبل أيضاً يجري تخمينه في الحاضر لأن الحاضر متّجهٌ نحوه، لذلك فالمستقبل بدوره حاضر في الحاضر^٥؛ وهكذا يعتقد هوسيرل أننا نفهم بالتأمل الفلسفي

١. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٤٤٣.

٢. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٤٩.

3. Worldliness

4. Guignon, The Cambridge Companion To Heidegger, p. 145.

5. Ibid, p. 146.

أنّ الماضي والمستقبل يشكّلان بنية كل لحظة ويخصّران في جميع تجاربنا ووعينا اليومي^١؛ لذلك غصّ هوسيرل الطرف عن الزمان بمعناه المتداول وذهب إلى أن الماضي بهذا المعنى هو ذكرى الماضي، والمستقبل هو الأمل بالمستقبل، لأنه خصلة عينية^٢.

بتعبير آخر ميّز هوسيرل بين الزمان العيني والزمان الذهني، وسمّى المعنى المتداول للزمان وهو سلسلة متتابعة من الآنات زماناً ذهنياً وليس زماناً عينياً حاضراً «الآن». ويصرّح هايدغر بدوره في «الأسس الميتافيزيقية للمنطق» أن تصور هوسيرل للزمان هو الزمان ذاته بمعناه الأصيل^٣.

نعين عند هايدغر ثلاثة تعابير في خصوص الزمان هي: الزمان^٤، والتزّمّن (أو الزمانية)^٥، والتاريخانية^٦ (أو التأرخ)، وهي تعابير متفرعة بعضها عن بعض. وهو يعتبر الزمان أفقاً لفهم الوجود فهماً مطلقاً^٧، ويرى التزّمّن مساوياً لوجود الدازاين، وفي ظلّه فقط يكتسب وجود الدازاين معناه^٨ ويصل بواسطته إلى فهم الوجود المطلق^٩.

من وجهة نظره حتى الوجود المطلق متزّمّن، وما الوظيفة الأنطولوجية الأساسية لتفسير الوجود المطلق إلا تحليل التزّمّن أو الزمانية^{١٠}. إنه يحسب وظيفة الفلسفة معرفة الوجود عن طريق الدازاين، ونراه يقول بعد بيان هذه القضية في المسائل الأساسية للظاهريات:

1. Ibid, p. 147.

2. Ibid.

3. Heidegger, The Metaphysical Foundations of Logic, p. 195.

نقلًا عن: احمدي، هايدغر وپرسش بنيادين، ص ٥٥٦.

4. Time

5. Temporality

6. Historicity

7. Heidegger, Being and Time, p. 39.

8. Ibid, p. 41.

9. Ibid, p. 39.

10. Ibid, p. 40.

مقدورات الفلسفة ومقدّراتها وهي علم حرّية الدازين وإغزيستانسه^١، هي بمعنى أكثر أصالةً من أي علم آخر مقيّدةً بالتزّمّن، ولذا فهي تاريخانية^٢.
في تفسيره لتزّمّن الدازين (أو زمانيته) يغضّ هايدغر الطرفَ تمامًا شأنه شأن هو سيرل عن الزمان الذهني الذي يعني الزمانَ المتداول كخط طولي باتجاه واحد، ويرى بنظرة عينية وأنطولوجية أن التزّمّن هو حاضر الدازين، الحاضر الذي ينطوي الماضي فيه ويحصل المستقبل أيضًا على أساسه^٣؛ ذلك أن نظرة هايدغر الأنطولوجية المتمثلة في معرفة الوجود الفعلي الحالي للدازين واندكاكِهِ العملي اليومي، تستوجب أن يُشاهدَ الدازين على ما هو، لا على ما كان، ولا على ما سيكون، لأنّ وجوده ليس سوى هذا في الوقت الحاضر وفي كل وقت حاضر آخر. في مثل هذا الوضع - أي في وضع الـ«يوجد الآن» الذي يمثل حاضرًا للماضي ويرتكز أيضًا على المستقبل - يفهم الدازينُ الوجودَ أو قل إنه يشهده شهودًا، لذلك يقول هايدغر لا يمكن لهذه المعرفة الهربَ من هذه القيود. من وجهة نظره ليس الحاضر معلولًا للزمن الماضي، بل أكثر من ذلك: هو الماضي نفسه أو الوجود الحالي للماضي.

والتاريخانية (التأرخ) أيضًا عند هايدغر، مثلما هو الحال بالنسبة للتزّمّن، وبشكل نابع من التزّمّن، إحدى البنى الأصلية الأساسية لوجود الدازين وليس بمعنى استعراض الأحداث التي وقعت له في الماضي بل هو خصلة أنطولوجية. لذلك نراه خلافًا لفلاسفة وجوديين يقصرون عنايتهم على وجود الإنسان مستقرّ بين عديمين، يهتم أيضًا لتاريخ الدازين^٤ ويراه ضروريًا لهدف الدازين الأميز وهو معرفة الوجود المطلق. فمثلما أوضح في تزّمّن الدازين بأن الوجود الحالي للدازين هو ثمرة ماضيه وكلّ ماضيه حاضر الآن في حاضره، كذلك تاريخه أي تراثه وثقافته التي كان يعيش فيها مؤثّرة في «وجوده» الحالي وحاضرة فيه. ولذلك يظفّر

١. المقصود شهود الدازين التام لوجود الموجودات والذي يحصل بالاندكاك الوجودي للدازين بتلك الموجودات.

٢. هايدغر، مسائل اساسي پديدارشناسي، ص ٣٦

3. Heidegger, Being and Time, p. 41.

٤. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسي، ص ٥٢٠.

الدازين عبر التنقيب في تراثه وماضيه بنوعٍ من معرفة الوجود تنطوي طبعاً على أسئلة تاريخية^١، إذ إن أدوات الدازين لمعرفة الوجود المطلق هي في الأساس وجوده هو ذاته وإغز يستانسالاته أو خصاله الوجودية. لذلك، حيث إن تاريخانية (تأرّخ) الدازين عند هايدغر هي التي تُحسّم أهمّ طبقات وجود الدازين^٢ لذا كانت معرفة التاريخانية والتركيز عليها أمراً ضرورياً للغاية، بل يمكن الادعاء لو لم تكن هذه الطبقة أو الخصلة الداخلية من خصال الدازين لما ظهرت فيه أساساً حاجةٌ لكتابة التاريخ، ومن هنا يتسنى اعتبار تاريخانية الدازين البُعد الاجتماعي لوجوده المائل (المتواجد) في زمنه الحاضر. ونتيجة الاهتمام بالتاريخانية الاهتمام بالتدخل الحاسم للتراث في وجود الدازين وضرورة أن يَبْحَثَ الدايزينُ ويَحَقِّقَ علمياً في هذا الخصوص^٣.

النقطة الهامة في هذا الخضم هي أن الدايزين يمثل القناة الأساسية لمعرفة الوجود - حتى عند هايدغر المتأخر - والوجود هو ما يظهر للدازين وما يظهر فيه، لذا كان من الطبيعي أن تتسرّب اقتضاءات الدايزين إلى الوجود. وعليه سيكون الوجود أو الوجود المطلق من وجهة نظر هايدغر متممناً وتاريخانياً؛ إذ كما سبق أن لاحظنا يُعرّف هايدغر الوجود تعريفاً ظاهرياً تماماً، فهو يعرفه بأنه الأمر الظاهر للدايزين. وبهذا سيكون الوجود تابعاً تماماً لخصوصيات الدايزين الوجودية.

٦. وجدان الذهن، والفهم، والتفسير، والخطاب

الفهم عند هايدغر إغز يستانسيال - أي خصلة وجودية للدايزين - له ماهية ظاهرياً صرفة، لأنه يُطلق على ظهور وجود الموجودات عند الدايزين. في عملية الفهم يفهم الدايزين ذاته ويفهم الآخرين أيضاً. يسمّي هايدغر الفهم الأول «وجدان الذهن»^٤، ويسمّي الثاني

1. Heidegger, Being and Time, p. 41.

2. Ibid, p. 42.

3. Ibid, p. 41.

4. State-of-Mind

«الفهم»^١، ويَعُدُّهما كلاهما من مقوّمات الدازاين^٢. وجدان الذهن عثورٌ على الذات في العالم وفي متن الموجودات. فهم الدازاين لـ «الوجود - في - العالم» بالتعريف الذي تمّ عرضه للعالم يُسمّيه هايدغر وجدان الذهن. في هذه الحالة لن يعود الدازاين سوبجكت والباقون أوبجكت، بل هو في العالم وليس منفصلاً عنه. والحقيقة هي أن وجدان الذهن هو نفسه الشهود الأويّ للدازاين الذي يحدث بالنسبة لذاته فيُدرك نفسه نتيجةً له موجوداً في العالم أو موجوداً مرمياً (مقدوفاً) به في العالم^٣. هذا هو أول شهودٍ للدازاين. لذلك، خلافاً لما قاله ديكرت حيث يصلُّ عنده الإنسانُ إلى ذاته بالقياس القائل «أفكرُ إذن أنا موجود» ويجد نفسه موجوداً مُدرِكاً للباقيين، ليس وصوله إلى ذاته استدلالياً برهانياً مفهوماً، بل وجودياً شهودياً. في هذه الحالة لا يجد الدازاين نفسه منقطعاً عن العالم بل يرى نفسه في العالم تماماً ومنتدكاً به، ذلك أن العالم حسب التعريف المذكور ليس منفصلاً عنه، لذا كانت هذه الحالة من حيث ما ذاتُه ومن حيث آخر العالم^٤. «الفهم» أيضاً وعلى الغرار نفسه ليس من سنخ العلم الحسولي بل من سنخ العلم الحضورى، لأنه قيام وانفتاح عملي أو شهود يشهده الدازاين للوجود والعالم^٥. يسمّي هايدغر خصلة الفهم هذه التي تسبب أن يسوق الدازاين نفسه نحو إمكانات مختلفة خصلةً إحالة^٦ الفهم^٧، ويعتقد أن هذا «الفهم» يحصل بدرجة الكاملة عن طريق اندكاك وجود الدازاين بوجود الموجودات الأخرى.

وعلى هذا الأساس إذا أصررنا على تحليل الفهم كعملية، يتعين علينا تسميتها بعملية التشيف (جعل الشيء شفافاً) الظهوري وليس التشيف المفهومي، وتبعاً لذلك لن يكون

1. Understanding

٢. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيدان، ص ١٧٩.

3. Heidegger, Being and Time, p. 389.

4. Ibid, p. 176.

٥. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيدان، ص ١٩٤.

6. Projection

٧. م.ن.

الفهم حركةً من مفاهيم معلومة نحو مفهوم مجهول لأجل العلم به، بل حركةً من غموضٍ في أمرٍ ظاهرٍ نحو شفافيته؛ ذلك أن الدازاين ولأنه ذاتياً وجود - في - العالم، يتميز في بداية أمره بفهم متوسط مبهم إجمالي للوجود والعالم^١، وينبغي نقل هذا الإدراك بـ «الفهم» من الإجمال إلى التفصيل، أي من الإبهام والغموض إلى الشفافية^٢، أو من الظلمة إلى النور. الدازاين بسبب تمتعه بالإغزيستانس موجوداً منفتحاً على الوجود، وهذا الانفتاح هو فهمه الذي يبدو في البداية مظلماً معتماً ثم يتنور. والحقيقة أن «الفهم» مثل غيره من البنى النظرية لها يدغر له ماهية ظاهريّة تتعلق بالظهور والحضور الوجودي للظاهرة عند الدازاين، وهذا الإظهار والتجلية والنقل من الغموض إلى التفصيل يسمّى عنده بـ «التفسير» وهو توسيع وتخصيص للفهم^٣. في التفسير يتشكل نظام مفاهيمي منبثق من ذلك الفهم الحضورى فيساعد على مزيد من الفهم^٤، وذلك مثلما تُنتزع من أي علم حضورى مفاهيمٌ فتنتجُ بذلك عن العلم الحضورى علومٌ حصوليةٌ متناسبة مع ذلك العلم الحضورى. وليس هذا النظام المفاهيمي في حقيقته اكتساباً لمعلومات أكثر حول أمر مفهوم بل هو مزيد من التشفيّف والإجلاء له، والدازاين بفعله هذا ينمّي نفسه ويطورها أكثر فأكثر^٥. وفق هذا المنظور، يعتبر التفسير من حيث الرتبة متأخراً على الفهم^٦، ويُعدُّ تقريراً لغوياً أو غير لغوي للفهم الوجودي الحاصل^٧. وبعد هذه المرحلة يأتي الدور لبيان ما تم فهمه واتصاحه بواسطة

1. Heidegger, Being and Time, p. 25.

2. Transparency

3. Ibid, p. 188.

4. Ibid, p. 191.

5. Ibid, p. 188.

٦. التفسير مقدم على الفهم في الهرمنيوطيقا المناهجية ومدارس التفسير الكلاسيكية، فالتفسير يحصل لكي يحصل الفهم.

أما في الهرمنيوطيقا الفلسفية فالفهم هو المتقدم على التفسير.

٧. أحمد واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٠.

النظام المفاهيمي. وتتم هذه العملية عند هايدغر بواسطة الخطاب^١. ٢. يتعين الفهم ووجدان الذهن عند هايدغر بواسطة الخطاب حيث يبيّن الأمر الذي تمّ فهمه بطريقة لسانية لغوية «بوصفه شيئاً»^٣، وهنا يُطرحُ مبحثُ دلالة الكلمات. والحقيقة أن الخطاب هو الخصلة الوجودية الثالثة للذازين وله دور أساسي في عرض الظهورات وإظهارها، أي إظهار «الهنالك». الخطاب هو بيان الأمر المفهوم (الذي تم فهمه) باللغة التي نأسها ونرتاح لها^٤. نتيجة تصور هايدغر للفهم والتفسير هي أن الهرمنيوطيقا كنظرية فهم عنده تتسم حقاً بأنها نظرية حول ظهور الوجود وتجليّه، وتقوم بوظيفتها بتفسير الذازين تفسيراً ظاهرياً. وعليه لما كان الوجود الإنساني عند هايدغر عمليةً ظهورٍ واتضح، لذلك وحسب علم الوجود الأساسي عنده، طالما كان الذازين موجوداً فلن تكون الهرمنيوطيقا بمعزل عن وجود الإنسان^٥، ومن هذه الزاوية ستكون الهرمنيوطيقا عند هايدغر المتقدم هي ظاهريات الذازين للوهلة الأولى^٦. لذلك كان الهمم الأكبر للهرمنيوطيقا عنده هو معرفة الوجود وبمحورية الذازين، ذلك أن الذازين يُجلي الوجود ويكشفه لنفسه بهذه الهرمنيوطيقا^٧. طبعاً يصرّح هايدغر نفسه بأنه عندما يتحدث عن معنى الوجود فلا يقصد بتاتاً معنى خفياً غامضاً عميقاً، بل يقصد السؤال عن

1. Discourse/ Rede

٢. يذهب البعض إلى أن التفسير أيضاً لا يُعزى من وجهة نظر هايدغر إلى النظام المفاهيمي، بل له ماهية أنطولوجية تماماً شأنه في ذلك شأن الفهم نفسه. وهم يعتقدون أن تشييد هذا النظام المفاهيمي يرتبط بمرحلة الأقوال والمشافهة، لكن التصور المطروح في متن هذا الكتاب أقرب إلى رأي هايدغر، وتشير إليه كثير من كلمات هايدغر وأقواله.

٣. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيدان، ص ١٩٩.

٤. شميث، درآمدى بر فهم هرمنونيك، ص ١٤٣.

5. Palmer, Hermeneutics, p. 137.

6. Heidegger, Being and Time, p. 62.

٧. بالمر، علم هرمنونيك، ص ١٤٣، في خصوص الكتب التي اعتمدها كمصادر لدراستنا هذه أحلنا أحياناً إلى ترجماتها، وأحياناً إلى نصوصها الأصلية. والسبب في إحالتنا أحياناً إلى النص الأصلي أننا احتملنا أن لا تكون الترجمة مناسبة، وأحياناً تمت الإحالة إلى أصل الكتاب لأهمية الموضوع. وفي غير هذه الحالات تمت الإحالة والإرجاع إلى ترجمات الكتب. وقد حدث هذا في خصوص عدة كتب استفدنا منها لهذه الدراسة.

الوجود إلى أن يدخل الوجود نطاق فهم الدازاين^١.

وعلى هذا الأساس عندما يقترب هايدغر من النص حتى في حقبة المتأخرة فإنه يرنو إلى معرفة الوجود، فالنص في هذا التصور مكان يكشف الوجود فيه عن نفسه^٢، تمامًا كظهور الوجود في كل واحد من الموجودات الأخرى التي تتناول اليد الظاهرة للدازاين. يقوم الدازاين بهذه المهمة عن طريق الظواهر التي تنوجد فيه بواسطة النص الذي هو هنا كأبي موجود آخر؛ لذا فالهدف في هذه المهرمنوطيقا ليس إطلاقاً تلقي المعنى الذي يقصده الكاتب حتى يُصار إلى تبين قواعده.

يعتقد هايدغر أن طبع الوجود هو أن يُخفي نفسه خلف الموجودات، ويجب على الدازاين إخراجه من الخفاء بإلقاء نفسه على تلك الموجودات. ولذا فهو يعتقد في خصوص النص أيضاً أن الوجود يخفي نفسه خلف النص ويجب إخراجه من خفائه بالمهرمنوطيقا. لذلك نراه بدل أن يطمح لإدراك المعنى الظاهري في النص يطمح لإظهار وإبراز الأمور التي كانت مكونة غير ظاهرة^٣، ذلك أن وظيفة المهرمنوطيقا في فكره الفلسفي ومشروعه الرئيسي هي إجلاء الظواهر المضببة المظلمة وإظهارها ليتحول الوجود المكنون بذلك إلى وجود ظاهر جليّ منكشف^٤. ومن هنا لا تدرج الأمور الواضحة الشفافة مثل المعنى الظاهري في جدول أعمال هذه المهرمنوطيقا على الإطلاق لأنها لا تحتاج إلى تفسير. ولهذا تقع نقطة بدء هذه المهرمنوطيقا من بعد المعنى الظاهري. ولذلك عندما يفسر كانط لا يريد أن يقول فقط ما الذي قصده كانط لأن ذلك سيكون توقفاً ومراوحة في النقطة التي ينبغي للتفسير تحديداً البدء والانطلاق منها^٥. وهكذا، ليس النص النهائي المنتهي موضوع التفسير في المهرمنوطيقا التي ينادي بها، إنما الحماس والهياج

١. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٤٨٠.

2. Heidegger, Being and Time, p. 155.

٣. بالمر، علم هرمنوتیک، ص ١٦٢.

4. Palmer, Hermeneutics, p. 161.

5. Ibid, p. 147.

والحراك الداخلي عند خلق النص هي أيضًا موضوعات التفسير^١، فمعرفة الوجود رهنٌ بمعرفة تلك الأمور أيضًا، ولذلك لو قلنا في هذه الهرمنيوطيقا إننا نعرف النص أفضل من كاتبه لكان قولنا هذا خاطئًا، بل يجب أن نقول إننا نفهم النص بنحو مختلف عن الكاتب.

٧. البنى القبلية للفهم

يعتقد هايدغر أن كل فهم جديد يظفر به الدازاين حول شيء معين يبتني على معطيات فكرية سابقة للدازاين، وما من معرفة تبدأ من الصفر. وهو يسمي هذه المعطيات القبلية الفكرية البنى القبلية للفهم^٢، ويصنّفها إلى ثلاث فئات: الحيازات (أو المتوفّرات) المسبقة^٣، والرؤى (أو المرئيات) المسبقة^٤، والتصورات (أو الانطباعات) المسبقة^٥. ولإيضاح هذه الفئات الثلاث نشير إلى مثاله الذي يسوقه هو من آلة المطرقة. يقول هايدغر عندما تريدون استعمال مطرقة في عمل جديد من قبيل صناعة طاولة خشبية، فإن هذا الاستعمال الجديد للمطرقة يبتني على ثلاث بنى ذهنية تجعلكم ناجحين في عملكم. قبل أن تحملوا المطرقة لديكم معرفتكم للمطرقة وأدائها، لذلك لا تأخذون بدلًا عنها كإشاعة أو مفكّ براغي أو مبردًا من علبة أدواتكم، لأنكم تعلمون أنها المطرقة من بين كل هذه الأدوات التي تنفع لطرق المسامير ودسّها في الخشب كروابط، وليس باقي الأدوات. أضف إلى ذلك أنكم قبل أن تتوفروا على معرفة للأدوات ووظائفها لديكم معرفتكم بالنجارة وما يسودها من قواعد، لذلك لا تقصدون جهاز اللحام من أجل صناعة طاولة خشبية. يعتقد هايدغر أن الحيازات المسبقة تطلق على هذا السنخ من المعارف.

الفئة الثانية هي معارف يجب أن تتوفروا عليها قبل استعمال المطرقة لصناعة الطاولة الخشبية لتحملوا المطرقة وتستعملوها في صناعة الطاولة، وهي الغرض من صناعة الطاولة الخشبية، فهذا الغرض يجب أن يكون موجودًا في الفرد قبل فعله ليحضّه على الفعل. تسمّى هذه المعرفة

1. Ibid.

2. Fore-Structure

3. Fore-Having

4. Fore-Sight

5. Fore-Conception

في الفلسفة الإسلامية العلة الغائية للفعل والتي تتوفر عليها فاعل أيّ فعل قبل أن يفعله. يذهب هايدغر إلى أن هذه المعرفة إذا لم تكن موجودة فلن تقصدوا المطرقة ولن تحملوها مع أنكم قد تتوفرون على معارف من فئة الحيازات المسبقة تتعلق بوظيفة المطرقة في ضرب المسامير في الخشب. فالغرض هو الذي يثبّتكم على حمل المطرقة واستعمالها. يطلق هايدغر على هذا النمط من المعارف المسبقة اسم الرؤى المسبقة.

وتتعلق الفئة الثالثة من المعارف بالنموذج أو الموديل الذي تتوفرون عليه قبل القيام بالعمل. في هذا المثال إذا كنتم تعلمون ماذا تنفع المطرقة وحملتموها بهدف صناعة طاولة خشبية ولكن من دون أن تعلموا كيف تصنع الطاولة الخشبية فلن تستطيعوا أيضاً استعمالها. وهذه فئة أخرى من المعارف المسبقة يسمّيها هايدغر التصورات المسبقة.

إنه يرى هذه القبليات ضرورية لمعرفة أيّ شيء، إذ توجد قبل أي مجهول فكري معلومات فكرية هي اللبنة الأساسية لجعل المجهول معلوماً. وهذه القبليات هي الحيازات المسبقة. إذا لم تكن هذه المعلومات الأولية المسبقة فلن يتحول المجهول الفكري إلى معلوم فكري إطلاقاً. بالإضافة إلى هذه المعلومات من المهم أيضاً معرفة ذلك المجهول وسنخه، فالفرد الذي يريد حل مجهول فكري يدرس أولاً سنخ ذلك المجهول ثم يتوجّه بهدف جعله معلوماً إلى مخزن معلوماته فينتقي المعلومات المناسبة ويتقدم خطوة بعد خطوة ليحلّ ذلك المجهول الفكري. ولذلك يقال في علم المنطق إن «التفكير»، وهو عملية جعل الأمر المجهول معلوماً، عبارة عن الحركة من المراد (المجهول العلمي) إلى المبادئ (المعلومات) ومن المبادئ إلى المراد. والغرض الذي يدفع الفرد المفكر للذهاب إلى معلوماته الأولية والناجم عن العناية بسنخ المجهول الفكري هو الرؤى المسبقة حسب مصطلحات هايدغر. علاوة على هاتين الحيازتين الذهنتين نحتاج من أجل حلّ المجهولات العلمية إلى إطار نظري أو إطار مفهومي، وهذا هو التصميم أو الخارطة التي نعمل وفقاً لها كي نحلّ المسألة ونجعل المجهول العلمي معلوماً. هذا الإطار المفاهيمي هو ما يسمّيه هايدغر التصور المسبق^١.

١. راجع: أحمددي، هايدغر و پرسش بنیادین، ص ٤٢١ / شمیت، درآمدی بر فهم هرمنوتیک، ص ١٣٩-١٤٣

يعتقد هايدغر أن هذه البنى المسبقة بفتاتها الثلاث ناجمة عن ماضي الدازاين وإرثه، لأنه يعيش في التاريخ والزمان وقد نما وترعرع ونشأ على هذه الأرضية، لذلك تنتقل السوابق المذكورة إليه.

المبحث الرابع: نقد الظاهريات^١

مع أن الظاهريات طرحت من قبل هايدغر منهجًا أصليًا أو حدًا لعلم الوجود الأساسي^٢، ومن قبل غادامير منهجًا أصليًا لكتاب «الحقيقة والمنهج»^٣ وكزاوية نظر شاملة لمسائل من قبيل الحقيقة، والمعنى، والفهم، واللغة، والزمان، و... الخ^٤، لكنها تعاني من فوالق وتصدعات علمية عديدة تجلب عليها نقودًا جاذة، وهذا معناه أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تعاني من أزمة خطيرة في مثودولوجيا (علم مناهج) جهازها الفكري، وبالنتيجة تعاني جميع التحليلات والمخرجات الناتجة عنها في إطار هذه الهرمنيوطيقا من أزمات وإرباكات. فيما يأتي نستعرض جانبًا من النقود الممكن تسجيلها على مذهب الظاهريات.

١. الظاهريات.. الإخفاق في الهدف

يعرض هايدغر في كتابه «متافيزيك جيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) أننا لا نصل في الظاهريات إلى نفس الأمر وواقع الأشياء بل نصيب ظهوراتها وظواهرها فحسب^٥. هذا في حين ذهب هوسيرل وهايدغر وغادامير ثلاثتهم إلى أنه في انفتاح الدازاين (وعلى حد قول غادامير: المفسر)

/ Heidegger, Being and Time, pp. 191-193.

١. نشير في هذا المبحث إلى بعض آراء غادامير أيضًا، مع أن هذا يجب أن يتم منطقيًا في المقال اللاحق، فالظاهريات في هرمنيوطيقا غادامير أيضًا مطروحة كمنهج، لذلك ما دمنا في مقام النقد من المناسب أن نتعرض أيضًا لأفكار غادامير في هذا الخصوص.

2. Schmidt; Understanding Hermeneutics; pp. 56-58/ Heidegger; Through Phenomenology to Thought; p. xiv.

3. Gadamer; Truth and Method; (b), p xxxiii.

4. Ibid.

٥. هايدغر، متافيزيك جيست؟، ص ١٧٠.

على الأشياء تظهر حقائقها كما هي في الدازاين (المفسّر)^١. لقد كانت هذه الفكرة واضحة راسخة في الظاهريات إلى درجة أضحى معها شعار الظاهريات الأساسي «العودة إلى ذات الأشياء»^٢، وعُدَّت هذه العودة الهدف من تأسيس الظاهريات، لأن السبب في تأسيس الظاهريات منذ بدايتها هو حلّ مسألة (العين والذهن) المعرفية، وكذلك تأمين نقطة اتكاء للفلسفة لا تقبل الشبهات. لقد كان ادعاء هوسيرل منذ البداية أن ثمة اتحاداً بين العين والذهن في الظاهريات، وبذلك لا توجد ثنائية بينهما حتى نطمح للسؤال عن تطابقهما. بينما اعترف هايدغر أن موضع الاهتمام في الظاهريات ليس العين بل ظهورها لنا، وأنَّ هذا الاتحاد اتحاد بيننا وبين ظهور الشيء وليس بيننا وبين الشيء ذاته. معنى هذا الكلام أن الشيء الوحيد الذي قامت به الظاهريات هو أنها شطبت على صيغة مسألة قديمة هي مسألة التطابق بين العين والذهن وتجاهلتها، لا أنها قدّمت لها إجابة مناسبة، فقد رفعت «العين» وأحلّت محلّها «الظهور»، ثم تحدّثت عن اتحاد «ظهور» العين - لا العين ذاتها - بالذهن.

وقد أفصح الشطْبُ على صيغة المسألة بدل حلّها في الظاهريات عن نفسه بنحو أشد وأخطر أيضاً، إذ تم في الظاهريات كما ذكرنا إعادة تعريف جميع المفاهيم المفتاحية كالوجود، والوجود، والحقيقة، والمعنى، و... الخ، ونسبت كلها إلى ظهور الشيء وليس إلى ذات الشيء وعينه الخارجية.

1. Gadamer, Truth and Method, p. 269.

2. To the Things Themselves

٢. الظاهريات والمثالية

الدازاين عند هايدغر المتقدم هو المحور الأصلي لمشروع عملاق اسمه علم الوجود الأساسي، حيث يجري تعريف جميع أركان علم الوجود الأساسي - والظاهريات منهجه^١ - في ضوءه.

كنموذج لذلك: يبتني الوجود على الدازاين؛ وحقيقة الشيء ليست سوى ظهور الوجود عند الدازاين^٢؛ والمعنى حالة من إلقاء إحالة - انفتاح الدازاين على الوجود يُفهم الشيء طبقاً لها من حيث كونه مفهوماً لدى الدازاين^٣، ولا يكون الموجود ذا معنى إلا حين ينكشف لوجود الدازاين ويكون مفهوماً من قبله، أمّا قبل ذلك فلم يكن له أي معنى^٤. وحتى قوانين نيوتن تفتقر للحقيقة والعينية قبل فهم الدازاين لها^٥؛ وحتى العالم الذي يظهر للدازاين هو في الحقيقة قائم بالدازاين لأنه مجموعة ظواهر تكشّفت وظهرت للدازاين. من جهة أخرى الدازاين مرمي به في هذا العالم ولا مهرب له من هذا العالم، والنتيجة هي أن الدازاين مقيد بعالمه وخصوصيات عالمه الزمانية والتاريخية، وذهنياته المسبقة وفهومة المسبقة وزوايا نظره التي تُوجّه وتُسير ظهور الأشياء فيه منبعثة هي الأخرى من هذا العالم، لذلك لا تظهر الأشياء له كما هي، ولا يمكن لوجود الدازاين ولا لوجود أيّ موجود آخر أن يظهر ويفهم كما هو حقاً، ولذا لا يستطيع الدازاين معرفة صوت الوجود في أيّ موجود بدون تدخل عالمه الذهني^٦. وقد واصل غادامير أيضاً هذا المعنى بنحو من الأنحاء، فالإنسان عنده أيضاً متزمن وتاريخاني، أي إنه ليس فوق التاريخ والزمان، بل خصوصيات عصره هي مقوماته الذاتية.

والنتيجة هي أن الدازاين لا يستطيع الخروج من ذاته ومن عالمه إلى العالم الخارجي. وما

1. Heidegger, Being and Time, p. 50.

٢. جمادي، زمينه و زمانه پديدارشناسی، ص ٣٥٥.

3. Heidegger, Being and Time, p. 193.

٤. هايدغر، وجود وزمان، نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان، ص ٢٠٢.

5. Heidegger, Being and Time, 269 & 227.

٦. واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ١٩٨.

يؤيد هذا المعنى ما قاله هايدغر في «متافيزيك چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) من أننا لا نصل إلى نفس الأمر وواقع الأشياء بل نتعامل مع ظهوراتها فحسب^١. وهذا لا يعني سوى نمط متطور من المثالية، وهو ما تفتن له غادامير الذي يقول بصراحة حول ظاهريات هوسيرل إن تأسيس هذه الظاهريات حول محور الوعي الذاتي^٢ للإنسان يفضي إلى المثالية، وهو ما ينبغي التحرر منه^٣. ثم يقول إن منهج الظاهريات أثر في هايدغر إلى درجة أن المؤاخذات العامة على ظاهريات هوسيرل، وأبرزها الانزلاق في ورطة المثالية، تستمر عند هايدغر ولا يتحرر منها كتابه «وجود وزمان» (الوجود والزمان)، فهو كتاب لم يستطع بالتالي الخلاص من الروح الكلية للتأمل المتعالي عند هوسيرل والمؤدّي إلى المثالية^٤. لذلك يحاول هايدغر تاليًا إنقاذ نفسه من هذا النقص. يعتقد غادامير أن هايدغر يدل في رسالة «حول الأومانية» على أنه لم يستطع بعدُ وخصوصًا في «وجود وزمان» (الوجود والزمان) التحرّر من الأنا المتعالي وتقديم تحليل صحيح للحياة^٥. يكتب في هذا السياق:

لو أردنا الفرار من هجاء الفكر المثالي حقًا فمن الواضح أننا يجب أن لا ندرك أسلوب وجود الحياة (Life) طبقًا للوعي-الذاتي [الدال المركزي لظاهريات هوسيرل]. وعندما يبادر هايدغر إلى إعادة النظر في الفهم-الذاتي المتعالي لـ«وجود وزمان» (الوجود والزمان) فستكون النتيجة أنه يجب أن يصل مجددًا إلى تصورات حول قضية الحياة (Problem of Life)؛ ولذلك نراه يتحدث في رسالة «حول الأومانية» عن فجوة عميقة بين الإنسان والحيوان. وواضح جدًا أنه عندما يكون علم الوجود الأساسي لدى هايدغر محورًا متعاليًا لتحليل الدازاين يبقى غير قادر على تقديم تقرير إيجابي لأسلوب وجود الحياة^٦.

١. هايدغر، متافيزيك چيست؟، ص ١٧٠.

2. Self-Consciousness

3. Gadamer, Truth and Method, p. 253.

4. Ibid, p. 245 and 248.

5. Ibid.

6. Ibid, p. 253.

ولكي ينجو هايدغر من مشكلة المثالية أدخل في فترته المتأخرة ثلاثة مفاهيم أخرى إلى علم الوجود الأساسي، ونقل محورية هذا العلم من الدازاين إلى اللغة. وصاغ غدامير أيضًا هرمنيوطيقاه متأثرًا بهذا التغيير، فدرس قواعد الظفر بالحقيقة المضمرة في الموجودات اللغوية. أدخل هايدغر العناصر الثلاثة المومي إليها من أجل كسر حصريّة الدازاين في بناء عالمه ولكي يفتح له طريق إلى خارج نفسه. وأخذ هايدغر في صياغته لهذه العناصر الثلاثة مبدأ الوجودية (بمعنى الوجود الجاري في الحياة اليومية الراهنة للدازاين وليس بمعنى أمر ماورائيّ مضبّب) واللاميتافيزيقيا. وهذه العناصر التي تشارك الدازاين في تشكيل الحقيقة هي من وجهة نظره: الأرض، والسماء، والإلهيون (الخالدون). ما يقصده من الأرض هو هذه الأرض التي نعرفها، ومن السماء هذه السماء التي نعرفها، ومن الإلهيين الوسائط الذين يفيض الوجود على الناس من خلاهم. في هذه الحقبة يسمّي هايدغر الدازاينات بالآيلين للموت أو المائتين، ويعدّهم متلقّي الوجود من الإلهيين، فهو يعتقد أن الدازاين هو الحيّ المائت (الآيل للموت)، وحيث إنه مائت فله أصرة وطيدة بالأرض والسماء، فالأرض مهدّ ولادته ومواهبه التي تتفعل بالمواهب السماوية. حصيلة التعاطي بين هذه العناصر الأربعة هي أن الدازاين، أي هذا «الوجود - في العالم»^١، سيظفر بهذا التواجد - في - العالم من الآن فصاعدًا عن طريق المشاركة في اللعبة المتبادلة بين هذه الأصعدة الأربعة. والحقيقة أن الوجود - في - العالم سيغدو بمعنى الوجود على الأرض، وتحت السماء، وفي حضرة الإلهيين^٢.

يبدو للوهلة الأولى أن خطر المثالية قد زال عن الهرمنيوطيقا الفلسفية بهذه التغييرات، ولكن نلاحظ بنظرة أعمق أن هذه المشكلة لا تزال قائمة في مكانها، إذ بهذا الإصلاح تأثر عالم الدازاين بثلاثة عناصر أخرى ما عدا الدازاين نفسه، أمّا باقي أركان الظاهريات فلا تزال مبتنية على الدازاين كما كانت. ففي ظاهريات الوجود كانت الحقيقة والمعنى والفهم و... الخ مرتكزةً كلها على الدازاين ولم يكن لها معنى بدونه. ولهذا أوضحنا في القسم السابق أن علم الوجود لدى

1. Being-in-the Word

٢. پروتي، پرسش از خدا در تفکر هايدگر، ص ١٢٠.

هايدغر مع أن له منحى وجودياً غير ماهوي لكنه لا يُعدُّ أصالة الوجودي حسب المعنى الدارج في الفلسفة الإسلامية بل هو أصالة الظهوري، فالوجود في هذا التصور له هوية ظاهريّة ولا يمكننا الظفر به مستقلاً عن الظاهريات. كما أن هايدغر يوضّح في «ميتافيزيك چيست؟» (ما الميتافيزيقا؟) أن هذا الوجود ليس سوى ظهور للوجود الواقعي ونفس الأمري للأشياء وليس ظهوراً للأشياء نفسها، ذلك أن الدازين لا طريق له أساساً إلى ذلك الوجود الخارجي. والمثالية هي هذه الفكرة القائلة بعدم وجود طريق لنا إلى الخارج بل نبقى محاصرين بتلقّياتنا وما يظهر لنا. وهذه المشكلة مشهودة حتى لدى غادامير، فمع أنه متأثر بهيدغر المتأخر لكنه في تصوره للوجود والحقيقة يفكر بطريقة ظاهريّة تماماً.

٣. الظاهريات والنسبية

تحدث النسبية عندما تتدخل خصوصيات المدرك في المدرك وتتحكم في كلفيته، فلا يعود ثمة ملاك عام لتشخيص الصحيح من غير الصحيح. تبدو النسبية أحياناً بمنتهى البساطة والوضوح وعدم التعقيد، وتلوح أحياناً معقدة خافية. على صعيد الظاهريات نحن أمام نسبية معقدة، إذ إنه الدازين مرةً أخرى الذي تتجلى له الظواهر ويحصل له الفهم، وحتى الحقيقة والوجود والمعنى والعالم وسائر المفاهيم المفتاحية عُرّفت على أساس ظهورها للإنسان. والظهورات ليست نفسها الأشياء الخارجية بل هي ظهورات الأشياء الخارجية وسفورها للدازين أو المفسّر. والظهور أساساً مقولة شخصية لأنه من قبيل الحضور، ولا يمكن للحضور أن يكون عامّاً. ولهذا السبب كان منهج الظاهريات التجربة والشهود، وهو بالطبع منهج فردي وشخصي تماماً. يشرح غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» التجربة والشهود في الهرمنيوطيقا الفلسفية والظاهريات شرحاً وافياً، ويلمح إلى أن هذه التجربة تختلف تماماً عن التصور الذي ساد عن التجربة في عصر التنوير بمميزات منها القابلية للتكرار. إنه ينظر للتجربة بما يشبه الواقعة الشخصية، ولذا فهي ذات طابع شخصي تماماً ومتقومة بالفرد¹.

1. Gadamer, Truth and Method, pp. 341-355.

ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن تكون النسبية مصيرًا حتميًا للظاهريات، لأن الظهورات التي تحصل بمنهج الشهود والتجربة تتوكلًا كلها على الفرد وتتبع ظروفه الخاصة. طبعًا يحاول غادامير، رغم إيمانه بالظاهريات التي تمثل بلا ريب منهجه الرئيس، أن يتملص من النسبية، لكنه لم ينجح في ذلك كما سنلفت في فصول قادمة.

والنتيجة هي أنه في ضوء النقود المعروضة للظاهريات، ولأن الظاهريات أخفقت أولاً في تحقيق الغرض الأصلي من تأسيسها، ولأنها ثانياً أفضت إلى المثالية، ولكونها ثالثاً لا تمتلك مهراً من النسبية، فهي لا تستطيع أن تمثل منهجاً واتجاهاً مناسباً لعلم الوجود الأساسي لهايدغر في معرفة الوجود، وتبعاً لذلك حصول نتائج صحيحة في الهرمنيوطيقا التابعة له، والتي أسسها غادامير. لذلك عندما يعاني هذا المنهج والمنحى الأصلي في الهرمنيوطيقا الفلسفية من مثل هذه المشاكل، فمن الطبيعي أن يتسبب في أزمة جذرية للهرمنيوطيقا الفلسفية المتأسسة على دعائمه.

المقال الثاني

الهرمنيوطيقا الفلسفية وتفسير النص عند غادامير

كان هانز جورج غادامير تلميذًا لهايدغر مدةً من الزمن، وهو من المفكرين اللامعين أصحاب الدور الأساسي في تشكيل الهرمنيوطيقا الفلسفية وتنميتها، ويعد مهندسها الأبرز والأكبر. لقد أسس بكتابه الشهير «الحقيقة والمنهج»¹ الذي صدر عام ١٩٦٠م - أي بعد ظهور كتاب هايدغر «وجود وزمان» (الوجود والزمان) بـ ٣٣ عامًا - مدرسةً هرمنيوطيقية جديدة عرفت بالهرمنيوطيقا الفلسفية. وقد استقى في هذا الكتاب جميع ركائزه الفكرية تقريبًا من آراء هايدغر وعرض نظرية التفسير فيه مرتكزةً على التصور الفلسفي لطبيعة الفهم. طبعًا لم تكن المسألة الأهم لدى غادامير نفسها المسألة الأصلية لدى هايدغر، لكنها طرحت في البداية على الأقل ضمن السياق نفسه لاهتمامات هايدغر ثم ابتعدت عنه لاحقًا. فيما يلي عرض للمسألة الأصلية عند غادامير والتغيرات التي طرأت عليها ثم الهيكلية أو البنية الهرمنيوطيقية الفلسفية التي أطلقها غادامير.

المبحث الأول: مسألة غادامير الأصلية في الهرمنيوطيقا الفلسفية

أن نسأل: ما المسألة والاستفهام الأصلي لغادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج»؟ فهذه قضية مهمة لها تأثيرها البالغ في فهم آرائه، حتى أن عدم إدراكها الصحيح يؤدي من ناحية إلى أن ننسب لنظريته أمورًا غير مناسبة لها، ويفضي من ناحية ثانية إلى استخدامات غير صائبة لآرائه في مجالات أخرى. هذه الحالات من سوء التصور وسوء التوظيف شيءٌ تنبّه له غادامير نفسه وكتب اعتراضًا عليه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه². ومن الطبيعي أن ترشدنا معرفة المسألة والهَمِّ الأصلي الذي خامره في الكتاب إلى الغاية التي كتب الكتاب من أجلها، فَهَمُّ مسألته

1. Truth and Method

2. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxv.

الأم وإدراكها الصحيح يساعدنا على معرفة أفضل لمقاصده وما يرمي إليه في فصول الكتاب المختلفة، وهو أشبه بشرط لازم لفهم آرائه الواقعية. وفيما يلي عرض للتيارات الفكرية المؤثرة على غدامير وبعض المفاهيم الأساسية التي نادى بها والتي تعيننا في معرفة قضيته الأصلية في كتابه.

١. التيارات الفكرية المكوّنة لمسألة غدامير الأصلية

تدل مطالعة كتاب «الحقيقة والمنهج» ومتابعة بحوثه مضافاً إلى تصريح مؤلفه في مقدمته الأولى^١، تدل كلها على تأثيره بتيارين فكريين أساسيين في عصره. ومعرفة المسألة الأصلية لغدامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» مرتبطة لمعرفة صحيحة لهذين التيارين. يحاول التيار الأول مجابهة هجمات الوضعيين على العلوم الإنسانية وتشديد ركائز وأسس متينة لها على غرار ما للعلوم الطبيعية، وإطلاق منهج صحيح لها بما يتلائم ومقتضياتها الذاتية. الممثل الأكبر لهذا التيار هو المفكر الألماني ويلهلم دلثاي الذي جعل كل همّه وجهده منصباً على استقلالية منهج العلوم الإنسانية وترصينه في مقابل العلوم الطبيعية، وكانت ثمرة بحوثه وتحقيقاته أولاً: معتقدات هوسيرل صحيحة في القضايا المعرفية الأساسية وتعتبر ركيزة رصينة لتشديد صرح العلوم الإنسانية^٢. ثانياً: لما كان منهج العلوم الإنسانية منفصلاً بالتأكيد عن منهج العلوم الطبيعية فيجب الوصول إلى منهج صحيح في العلوم الإنسانية، وما هذا المنهج إلا الهرمنيوطيقا المناهجية لشليرماخر والذي يسمونه أيضاً في خصوص هذه العلوم بالهرمنيوطيقا التاريخية؛ بل هو المنهج الوحيد في جميع هذه العلوم^٣. كان لمفكري هذا التيار ثلاث قبلات أساسية نظّموا مباحثهم على أساسها. فكانوا يعتقدون أولاً أن العلوم الإنسانية شأنها شأن العلوم الطبيعية لها

1. Ibid (b), p. xxiv.

٢. أشار رودلف. إي. مكربل وفريهوت ردي في المقدمة التي كتبها لكتاب «تشكل جهان تاريخي در علوم انساني» إلى أن دلثاي استلهم في العديد من كتاباته المؤسسة للعلوم الإنسانية أفكار هوسيرل في كتابه «دراسات منطقية» (دلثاي، تشكل جهان تاريخي در علوم انساني، ص ٢٧) فقد زعم هوسيرل في هذا الكتاب إرساء أساس متين للفلسفة، ومن ثم العلوم الإنسانية تبعاً لها، مقابل العلوم الطبيعية.

3. Palmer, Hermeneutics, p. 41.

جانب عيني وواقعي^١ وليست مجرد أمور ذهنية وهمية. وثانيًا الوصول إلى نتائج في هذه العلوم المتمتعة بالعينية المذكورة غير ممكن إلا باعتماد منهج معتبر (القبلية الأصلية للعلوم الحديثة منذ ديكارت فما بعد)، وثالثًا يختلف منهج العلوم الإنسانية عن منهج العلوم الطبيعية بسبب التباين في سنخيهما، فسرخ العلوم الإنسانية يستدعي مناهج فهمية بينما سنخ العلوم الطبيعية يتطلب مناهج تبينية.

وقد كان غادامير يحمل رؤية ناقدة للقبليتين الثانية والثالثة المعتمدة في هذا التيار، فكان يقول لماذا يجب أن يكون اعتماد منهج ما المعيار الوحيد الذي لا بد منه لعينية العلوم؟ ولماذا لا يمكن التركيز في العلوم الإنسانية على مواطن الإنسان بعيدًا عن أي منهج؟ العلوم الإنسانية مبنية على الإنسان نفسه لذا ينبغي أن تكون اختلاجاته الداخلية الباطنة مصدرًا لهذه العلوم؛ ولذلك بدل التشديد على المنهج أكثر من اللازم يجب التركيز على الإنسان وقواه المعرفية^٢. كان غادامير يقول

إن التشديد بهذه الدرجة الكبيرة على أهمية المنهج وأن يكون اعتماد المنهج للوصول إلى الغايات الملائك الوحيد لتشخيص نتائج العلوم، ناجمٌ كلُّه عن تعاليم كانط الذي اعتبر كل ما هو من التعاليم الإنسانية الأساسية - من قبيل الذوق الإنساني والحكم - من سنخ مباحث علم الجمال، وغضَّ الطرف عن قيمتها المعرفية، بينما كانت هذه الأمور تعد قبل كانط من العناصر الأساسية للمعرفة^٣.

هذا بالإضافة إلى أن اعتماد منهج للفهم الصحيح يبتني على قبلية أساسية تفصل بين السوبجكت والأوبجكت (الذهن والعين) وهذه هي المشكلة المعرفية التي زعزعت صرح الفلسفة، واقترح هو سيرل الظاهريات للتغلب عليها. زد على ذلك أن تيار العلوم الإنسانية عند دلتاي كان تاريخانيًا^٤ يعدُّ عنصرَ التاريخ ركنًا رئيسيًا في منهج الفهم، بينما استلهم غادامير نيتشه وكيركغارد ليذهب إلى عدم وجود ملاك صحيح في المعرفة

1. Objectivity

٢. غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ص ١٧٤.

٣. م ن، ص ١٧٥.

٤. أي إنه من أتباع الـ Historicism.

التاريخية الصحيحة، ولهذا تفضي النزعة التاريخية إلى النسبية والعدمية^١.
 التيار الفكري الثاني هو الذي تزعمه هوسيرل المعاصر لدلتاي، واتخذ عنوان الظاهريات،
 وبلغ ذروته على يد هايدغر. كان الهمُّ الأكبر لزعيم هذا التيار الفكري، هوسيرل، مواجهة أفكار
 هيوم وتوفير أركان متينة للفلسفة، كما كان همُّ هايدغر معرفة الوجود على خلفية ظاهريات
 هوسيرل. وكانت نتائج هذا التيار الفكري أولاً: في علاقته بدعوى التيار الأول لم يكن يميّز
 بين الفهم في العلوم الطبيعية والفهم في العلوم الإنسانية^٢، ويرى كل ضروب الفهم على
 شكل واحد وتابعة لشروط خاصة؛ وثانياً: يزعم أنه حلٌّ بإطلاقه مدرسة الظاهريات المعضلة
 المعرفية الفلسفية القديمة المتبلورة في إشكالية التطابق بين العين والذهن، وثالثاً: بناءً على ذلك
 - وخصوصاً عند هايدغر - قدّم فلسفةً جديدةً تنهض على الإنسان نفسه وخصاله الوجودية
 الذاتية.

عايش غادامير هذه المعركة الفكرية وتعلّقت قضيته بكلا التيارين، وكان كما أشار في
 مقدمة كتابه متأثراً بالأجواء الفكرية التي أوجدها دلتاي ومأخوذاً بالفضاء الفكري الذي
 خلقه هوسيرل وهايدغر. يقول في هذا الخصوص:

ذلك الحدُّ في التوصيف الظاهرياتي الذي وضعه هوسيرل كواجب ووظيفة على عواتقنا
 جميعاً، وتلك السعة في الأفق التاريخي التي وضع دلتاي أيّ تفلسف فيها، ونفوذ كلا هذين
 التأثيرين بواسطة الهزّات التي جاءت على يد هايدغر، تحدّد معياراً يرغبُ الكاتبُ أن يُفحصَ
 ويُقيّمَ بواسطته، وعلى الرغم من كل النواقص في التطبيق يريد أن يشهدَ تطبيقه دون أيّ تسامح
 أو اعتبارات^٣.

-
1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 6.
 2. Gadamer, Truth and Method, p. 249.
 3. Ibid (b), p. xxiv.

أ. ظاهريات هايدغر ومسألة غادامير الرئيسية

من بين التيارين الفكريين المذكورين عمل علم الوجود الظاهرياتي لهايدغر على تنظيم الركائز الفكرية والنظام المفاهيمي لغادامير، وحفز التيار الأول عزمته للخوض في قضية الفهم، لا سيما في العلوم الإنسانية. يقول روبرت دوستال^١ تلميذ غادامير وشارحه المشهور إن أستاذه صاغ مشروعه الهرمنيوطيقي والأنطولوجي (العلموجودي) في كتابه «الحقيقة والمنهج» على خلفية فكرية هايدغرية تمامًا^٢. ويشير غادامير نفسه إلى الأثر العميق لهايدغر فيه فيقول: يجب أن تُسهَم البنية الوجودية (الإغزيستانسالية) أيضًا في فهم الإرث التاريخي، وقد بدأنا هذه العملية تبعًا لهايدغر^٣.

ويقول حول منهج الظاهريات عند هايدغر إن هذا المنهج هو منهج كتابه كُله الذي يستقي منه زاوية نظره للمسائل^٤، وجميع تحليلاته للغة مُرادة ومدروسة بمعناها الظاهرياتي صرْفًا^٥. ويشفُّ التمعُّنُ في أركان فكره بكل وضوح عن هذه النقطة التي سنشير آتياً إلى مصاديق لها.

أولاً: الحقيقة عند غادامير

الحقيقة وكيفية الظفر بها هما المحور الأساسي في الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير^٦، بيد أن إدراك مراده من الحقيقة قائم تمامًا على زاوية نظره الظاهرياتيّة من جانب وعلى الخلفية الفكرية الهايدغرية من جانب آخر؛ إذ على حد قول روبرت دوستال^٧ ما يقصده غادامير من الحقيقة هو المعنى نفسه الذي أراده منها هايدغر^٨، فغادامير أيضًا كهيدغر، وتبعًا لمنحاه الظاهرياتي، يعدُّ

1. Robert J. Dostal
2. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 48.
3. Gadamer, Truth and Method, p. 254.
4. Ibid (b), p. xxxiii.
5. Ibid (b), P. xxxiii.
6. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 47.
7. Robert J. Dostal
8. Ibid.

الحقيقة الظاهر أو الأمر المتجلي الخارج عن خفائه^١. بعبارة أخرى الحقيقة عند غادامير أيضًا وعلى خطى هايدغر هي ذلك الأمر الظاهر للإنسان، وذلك الظاهر هو ذلك الذي يمكننا رؤيته ومشاهدته عن طريق الشيء، سواء كان ذلك الشيء شيئًا خارجيًا أو قولًا (كلامًا)^٢. والواقع أن منبت الحقيقة عند غادامير أيضًا هو الوجود المستتر في الأشياء أو في النص، وعندما يظهر ويُخْرَج نفسه من الخفاء يتصف بالحقيقة، وهذا من أصول الظاهريات وأركانها. لذلك نراه يعبر عن خفاء الوجود في الأشياء بتعبير معادله الإنجليزي Concealment، وعن الخفاء في الكلام^٣ المكتوب أو الشفهي بما معادله الإنجليزي Hiddenness، ويعتقد أن هذين النوعين من الخفاء رغم تفاوتهما لكنهما مرتبطان ببعضهما^٤؛ فالأشياء من جهة صادقة دومًا في إظهار الحقيقة وتجليتها بينما الكلام ليس هكذا دومًا^٥، إذ لدينا كلام غير صحيح؛ ومن جهة ثانية الكلام^٦ شيء يُظهر الحقيقة الكامنة في الأشياء، وإنما حقيقة الأشياء التي تسمح للكلام بمثل هذا^٧. من هنا يكمن ملاك صحة كلام ما أو نص ما في إظهاره الوجود في الأشياء أو إظهاره الأشياء ذاتها كما هي من دون أن يدخل عليها عنصرًا أجنبيًا يخلطه بها^٨.

مع أن غادامير يجاري هايدغر في معنى الحقيقة والمراد منها فهو يختلف عنه في طريقة الظفر بها؛ فهايدغر يعتقد أن الحقيقة تظهر للإنسان مباشرة بدون واسطة وبشكل دفعي فجائي عن طريق التجربة والشهود، بينما يذهب غادامير إلى أن ظهور الحقيقة للإنسان ليس دفعيًا بل يتأتى ضمن عملية دياكتيكية بين الطرفين.

طبعًا، مثل هذا الاهتمام باللغة من قبل غادامير يُعزى إلى تأثره بهايدغر المتأخر الذي عدَّ اللغة بيت

1. Ibid, p. 48.

٢. عرب صالح، فهم در دام تاريخي نگرى، ص ٢٢٢.

3. Speech

4. Wachterhauser, Hermeneutics and Truth, p. 48.

5. Ibid.

٦. يقول في مقالته: «ما الحقيقة؟» إن للكلام (الأقوال) أقسامًا لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة، بيد أن هناك نوعًا من الكلام يعبر عن الحقيقة هو الذي سمّي في لغة اليونانيين بـ (Judgment)Ibid وهذا هو نفسه الجملة الخبرية في المنطق.

7. Ibid.

8. Ibid.

الوجود والمعبر الوحيد عن ظهوره، بل وبتسامح ناجم عن تناسج الحقيقة والبيان في مقام إبراز الحقيقة، يراها هي وهو شيئاً واحداً^١، ويقول إن الوجود المطلق الممكن المعرفة هو نفسه الحقيقة التي تتجلى في اللغة فيمكنها الانتقال لكي يعرفها الآخرون^٢. وهو يتطرق للنص لهذا السبب أساساً لأن معنى النص عنده هو تلك الحقيقة الموجودة وراء النص ووراء معناه الظاهري^٣، والتي تفهم من قبل الدازاين.

ثانياً: الظاهرة الهرمنيوطيقية عند غادامير

كثيراً ما تحدث غادامير عن الظاهرة الهرمنيوطيقية في مقدمة كتابه وفي فصول وأقسام متعددة منه، ويشير إلى أن تنقيحها من الغايات والمهموم الأبرز لكتابه^٤. ومرد ذلك إلى أن الظاهرة الهرمنيوطيقية في تصوره تتعلق تمام التعلق بمقولة الحقيقة والمعرفة^٥، وتُعنن مفردة الظاهرة^٦ أو الظاهر على خلفية الظاهريات، وتعني ظهور الأشياء للدازاين. وبصريح كلامه، فإن تصوره للهرمنيوطيقا أيضاً، التي وضع هذا الكتاب فيما يتعلق بها^٧، هو نفسه تصور هايدغر^٨ لها، هايدغر الذي يحلل المسائل بمنحى ظاهرياتي. ولهذا يعتقد مجارياً ظاهريات هوسيرل وهايدغر أن السبيل الوحيد لفهم الظاهرة الهرمنيوطيقية هو التجربة والشهود، فليست الظاهرة الهرمنيوطيقية في الأساس مما يمكن إخضاعه لمنهج^٩، بل تحصل نتيجة انفتاح الدازاين على الوجود والموجودات. لذلك يقول في مقدمة كتابه:

تتعلق [الداراسات والبحوث التي سوف تأتي لاحقاً] بالبحث عن تجربة الحقيقة التي هي أمرٌ أبعد من مديات المنهج العلمي... هذه الأفكار كلها أساليب التجربة التي يُعبر فيها عن حقيقة لا يمكن تأييدها بأدوات منهجية معينة خاصة بالعلم ومناسبة له^{١٠}.

1. Being that can be understood is language

2. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxxi.

٣. سنورد في تنمة البحث أفواً لغادامير تدل على هذه الفكرة.

4. Ibid (b), p. xx.

5. Ibid (b), p. xx.

6. Phenomenon

7. Ibid (b), p. xx.

8. Ibid (b), p. xxxiii.

9. Ibid (b).

10. Ibid (b), pp. xx-xxi.

يرى غادامير أن فلسفة هايدغر نهضت خيرَ نهوضٍ بإثبات شرعية مثل هذه الحقائق التي تفهم عن طريق أسلوب التجربة والشهود لا عن طريق المناهج العلمية^١. وحتى عندما يروم إيضاح لماذا خصَّص القسم الأول من كتابه لنقد الوعي الجمالي، يقول إنه فعل ذلك بغية الدفاع عن فكرة أنَّ وعي الحقيقة أو الظاهرة الهرمنيوطيقية الموجودة خلف العمل الفني غير متاح إلا عن طريق التجربة وليس عن طريق النظريات والمناهج^٢. إنه يسعى في كتابه كله إلى تنقيح أساليب هذه التجربة، الأساليب المتعلقة بالظاهرة الهرمنيوطيقية أو التجربة. يقول في هذا الخصوص:

في هذا الكتاب لا ينتهي البحثُ بتبرير حقيقة الفن، بل يحاول الكتابُ عوضاً عن ذلك وانطلاقاً من نقطة البدء هذه عرضَ تصورٍ للمعرفة والحقيقة يصدق على جميع تجاربنا الهرمنيوطيقية. بالضبط كما نتعامل في تجربة الفن مع حقائق تذهب إلى ما وراء مديات المعرفة المنهجية^٣.

ويقول عندما يريد التعبير عن نقطة انطلاقه الهرمنيوطيقية:

يجب أن تبدأ الهرمنيوطيقا من موقفٍ يرتبط فيه الفردُ الذي يريد فهمَ شيءٍ بالموضوع الذي عبَّرَ عنه لغوياً عن طريق نصِّ تقليدي، ويكون للفرد في هذا الموقف ارتباطه بالتراث الذي يتحدث عنه النص، أو يكون قد اكتسب هذا الارتباط^٤.

أي إنَّ الفرد في الهرمنيوطيقا التي يقصدها غادامير يرنو أولاً وبالذات إلى إدراك حقيقة ما، ويرنو ثانياً وبالعرض إلى فهم النص؛ ذلك أن الحقيقة التي ينشُد فهمها في الهرمنيوطيقا تتجلى في اللغة وترتدي ثوبَ النصِّ. مثلاً لو كان النص المنظور قصةً لها موضوع محوري، فغادامير في هرمنيوطيقاه يبحث عن حقيقة وراء هذا الموضوع وهذه القصة. وحتى عندما يتحدث عن تأثير الأحكام المسبقة في فهم الأفراد يقول إن مردَّ أهمية هذه الأحكام المسبقة إلى أن الحكم المسبق الجديد يُمكن الفرد من أن يكسب تجربةً جديدةً عن «الحقيقة»^٥.

1. Ibid (b), p. xxi.

2. Ibid (b), p. xxii.

3. Ibid (b).

4. Gadamer, Truth and Method, p. 295.

5. Ibid, p. 299.

ثالثاً: الفهم عند غادامير

شغل الفهم^١ مباحث واسعة في أعمال غادامير سنتطرق لها في المقال القادم، لكننا نشير في هذا المقال إلى جانب منه يعيننا على استيعاب المسألة الأصلية لدى غادامير.

يرى غادامير، مثله كمثل هايدغر، أنّ الفهم إغزيتانسيال للدازين، أي خصلة وجودية للدازين^٢، وإذا كان يدرسه ويناقشه فلكي يميّز الفهم الصحيح من الفهم غير الصحيح في تجربة الحقيقة. ولهذا السبب فإن وظيفة الهرمنوطيقا عنده هي أساساً توضيح ظروف حصول الفهم الصحيح وتجليتها^٣. ويقول إن المنحى التقليدي في الهرمنوطيقا لا يناسب هدفه، فالهرمنوطيقا القديمة تجعل التوفّر على فن أو تقنية صحيحة للفهم غايتها ومطمحها النهائي، وفي هذه الحالة لن تعود «الحقيقة» التي نتحدث معنا عن طريق التراث ممكنة الفهم، ذلك أن الفن والتقنية لا يتواصلان إلا مع الجوانب الصورية من الفهم، ولا يمكن بهذه الجوانب القبض على الحقيقة المذكورة والظفر بها^٤. إنه يطمح في الفهم إلى معرفة الأشياء عن طريق الأشياء نفسها، أي على أساس أصول المعرفة في المدرسة الظاهرياتيّة^٥. ولذلك يعتقد أن الفهم الصحيح للحقيقة لا يتأتى إلا بالتجربة. ويقول إن سؤاله في هذا الكتاب سؤال عن كلّ التجربة البشرية للعالم والحياة البشرية، وهو: كيف يمكن الفهم؟^٦

وفي كل هذا دلالة على أن مجمل الجهد العلمي لغادامير يأتي تتمّة لمشروع هايدغر مع أنه يرتبط بشعبة واحدة منه.

1. Understanding

2. Ibid, p. 296.

3. Ibid, pp. 292, 295.

4. Ibid (b), p. xxii.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 269.

6. Ibid, p. xxx.

ب. العلوم الإنسانية عند دلتاي والمسألة الأم لدى غادامير

حمل غادامير همّ العلوم الإنسانية متأثراً بالتيار الفكري الذي عُنيَ بهذه العلوم وكان دلتاي رائده. وقبل أن يضع كتاب «الحقيقة والمنهج» ألقى بين عامي ١٩٣٦ و ١٩٥٩ م محاضرات تدريسية لسبع مرات تحت عنوان «مدخل إلى العلوم الإنسانية»، وصاغ في هذه الغمرة هذه الهرمنيوطيقا ارتكازاً على تعاليم هايدغر^١. في البداية أدلى بنتائج بحوثه أواسط الخمسينيات من القرن العشرين على شكل مقالات حول مسألة الحقيقة في العلوم الإنسانية ثم على شكل محاضرات تدريسية في مدينة لوفان البلجيكية سنة ١٩٥٧ م، ثم أذاعها أخيراً على نطاق عام في كتابه «الحقيقة والمنهج» الذي صدر عام ١٩٦٠ م^٢. وقد صوّب في هذه المباحث أن هدفه الأساسي هو معرفة ظاهرة الهرمنيوطيقا موضعاً أن سؤاله الأهم هو: كيف يجب أن تفهم العلوم الإنسانية نفسها أمام العلوم الطبيعية وبالعكس؟ وما هو الأسلوب الصحيح للمعرفة في العلوم الإنسانية^٣؟ والحقيقة هي أن تحقق مسألة الفهم في العلوم الإنسانية كان همّه الأهم^٤ الذي يعدّ تمة وامتداداً لذلك الهمّ الأول في العلوم الإنسانية. ولذلك خصّص الباب الثاني من كتابه ذي الأبواب الثلاثة وهو الباب الأهم منها لهذه القضية، واختار له عنوان «تعميم السؤال عن الحقيقة ليشمل الفهم في العلوم الإنسانية»^٥. لكنه عندما يراجع العلوم الإنسانية يبقى في ظلال تلك المعرفة للحقيقة وعلى خلفية الظاهريات. يصرح هو نفسه بأنه إذا كان يتطرق للعلوم الإنسانية فإنها ذلك من أجل فهم شيء يربط العلوم الإنسانية بكليّانيتها تجربتنا للعالم^٦، ويفصح عن أن خوضه في العلوم الإنسانية يتعلق أساساً بصعيد خارج نطاق العلوم الإنسانية أي نطاق

١. غروندين، درأمدي به علم هرمنوتيك فلسفي، ص ١٧٣.

٢. م.ن.

٣. م.ن.

4. The Cambridge Companion To Gadamer; p. 38.

٥. عنوانه: «توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية» حسب ترجمة د. حسن ناظم و د. علي حاكم صالح (بمراجعة د. جورج كتوره) لكتاب «الحقيقة والمنهج» الصادر عن دار أوبا في ليبيا عام ٢٠٠٧ م. المترجم.

6. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xxii.

دراسة علاقة هذه العلوم بالحقيقة أو العالم الذي يظهر للدازاين^١. يقول في معرض توضيح غرضه من الخوض في العلوم الإنسانية إنه يبحث في العلوم الإنسانية عن حقيقة تختبئ وراء هذه العلوم^٢. ويكتب في هذا السياق:

ليست غايتي تقديم وصفات للعلوم أو هداية الحياة بل السعي لتصحيح وإصلاح التفكير الخاطيء حول تلك الأشياء الموجودة حقاً^٣.

وكذا الحال بالنسبة لنظرته للنص أو أي تراث وتقاليد وثقافة. خصوصاً وأن اللغة حسب تصوره المستند على آراء هايدغر المتأخر هي بيت الوجود المطلق والكاشف الوحيد عنه. ولذا، عندما يراجع النص لا يقصد إطلاقاً فهم مراد المؤلف بل يبحث عن الوجود على غرار ما كان يفعلها هايدغر عندما يدرس النص؛ إذ كان هايدغر في ضوء الهدف الذي يتوخاه - معرفة الوجود المطلق عن طريق الموجودات الأخرى - يرى النص كواحد من الموجودات التي يظهر فيها الوجود المطلق، ويمكن للدازاين بانفتاحه عليها أن يشهد الوجود والحقيقة ويجربهما ويحقق معرفةً بهما كما كان ينشد ذلك عند انفتاحه على سائر الموجودات. ويعلن غادامير أنه إذ يقارب النص فلأن النص يتصل علانيةً بتجربة الإنسان للعالم بنحو كليّ عام^٤، وليس بهدف الاقتراب من المؤلف لفهمه والتفاهم معه، فهذا المقام ليس من اهتماماته ولا من وظائفه أصلاً. في هذا السياق يقرر غادامير أن النص تجلّ وظهورٌ للحياة والوجود الداخلي للكاتب^٥ يمكنه من خلاله إبراز الحقيقة وتجليتها، وذلك أن النص تجلّ للحقيقة أو لظهور الوجود المطلق في اللغة. ونراه يشدّد على أن النص ليس مجرد بيان للحياة بل يؤخذ ويدرس بجدّ في إطار ادعاءاته بشأن الحقيقة^٦. ويوضح أن النص يُدرس في الهرمنيوطيقا الفلسفية لأنه يرتبط بالتجربة الإنسانية

1. Ibid (b), p. xx.

2. Ibid (b), p. xxiii.

3. Ibid (b), p. xxii.

4. Gadamer, Truth and Method, (b), p. xx.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 291.

6. Ibid, p. 296.

للعالم^١، ولهذا عندما نواجه نصًا وصلنا عن تراث قديم جدًا لا نكون في مواجهة مجموعة من الألفاظ والعبارات، بل نحن أمام إنسان من الماضي له فهمه للعالم^٢. ويوضح أن هذه النظرة الهرمنيوطيقية هي ذلك الشيء الذي أرشد إليه هايدغر بطرحه الفهم كإغزيستانسيال أي كخصلة وجودية للدازاين^٣. ولهذا نراه يلوّح بشكل غير مباشر وتلبيّة لتوقع عام منه باستثناء بعض الحالات التي يروم الآخر فيها أن يقول له شيئًا ويقصد تفهيمه شيئًا ما على شكل رسالة أو حوار أو حتى كتاب، يستثنيها من طروحاته فيقول إننا في هذه الحالات يجب أن نفهم رأي صاحب النص^٤.

من جهة أخرى يرنو في العلوم الإنسانية إلى فهم الحقيقة ولكن بشكل لا يقع فيه أسيرًا للتاريخانية والنسبية كما حدث للدلتاي.

٢. مسألة غادامير الأمّ وعدم التزامه بمقتضياتها

تدلنا متابعة بحوث غادامير على أن مسألة غادامير الأساسية كانت في البداية العثور على طريق لفهم الحقيقة التي أرادت العلوم الإنسانية فهمها عبر الاستعانة بعلم الوجود الأساسي لهيدغر^٥، طريق لا تعتوره مشكلات التاريخانية الناجمة عن الهرمنيوطيقا المناهجية التي طرحها دلتاي كمنهج للعلوم الإنسانية بما في ذلك النزعة النسبية. لكنه بعد ذلك لم يستطع أن يبقى ملتزمًا بلوازم هذا الأمر، وتسبب عدم الالتزام هذا في انهيار نقود كثيرة عليه بعد ظهور الطبعة الأولى من كتاب «الحقيقة والمنهج» حتى أنه اضطر في مقدمة الطبعة التالية إلى التصريح بأن قراءه أصيبوا بحالات سوء فهم لتعابير^٦.

لقد كان تركيزه الأوّلي على تحليل النصوص لأنه اعتقد أن النصّ عنصرٌ كفوءٌ جدًا لنقل التراث ويمكنه أن يكشف لنا على أحسن نحو عن الحقيقة المضمرة في التراث، وهذا ما يؤهل

1. Ibid, p. xx.

٢. غادامير، هرمنوتيك مدرن، كزينة جستارها، ص ٢١٣.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 296.

4. Ibid, pp. 271, 329.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 252.

6. Ibid (b), pp. xxv and 576.

التركيز على النص لأن يكون القضية الرئيسية في الهرمنيوطيقا^١. يقول في مقدمة كتابه إن فهم النصوص وتفسيرها ليس محض رغبة علمية بل هو تحديداً عملية تتعلق بتجربة الإنسان للعالم^٢. ومن الطبيعي أن يستدعي هدفه الأوّلي أن لا يتحدث إطلاقاً لا سلبياً ولا إيجابياً عن إمكان أو عدم إمكان فهم مراد المؤلف، ذلك أن غاية بحثه لم تكن في الأساس فهم مراد المؤلف ليتمكن استخلاص مثل هذه النتائج، بل كان هدفه كشف الحقيقة المضمرّة في النص، وهو هدف يرتبط بأفاق تطلعات المؤلف من الوجود والعالم^٣ لا بمقاصد المؤلف ومراداته؛ إذ لكل مؤلف نظرتة للعالم التي يفشيها في جميع نصوصه وكتاباتة عامداً أو غير عامد، وحتى لو كانت غايته من كتابة النص الإيحاء بفكرة معينة ونشرها. طبعاً يؤكد غادامير في مستهل كتابه «الحقيقة والمنهج» على أن أفق بحثه لا يتعلق إطلاقاً بقواعد فهم مراد المؤلف في العلوم التفسيرية، فهو يرى هذه المناهج مشروعة في مواضعها^٤. مع ذلك نراه يتطرق في مظان أخرى من الكتاب نفسه لمناهج العلوم التفسيرية في الوصول إلى مراد المؤلف وينقدها. وهو في نقده هذا يستفيد من نتائج البحوث التي استحصلها في المنحى الأول، والحال أنه لو كانت آفاق بحوث المنحى الأول وراء القواعد التفسيرية العامة وأبعد منها، وقد تم بيانها لبلوغ غاية أخرى، فيجب عدم توظيف نتائج تلك البحوث لنقد هذه القواعد التي نُسقت لهدف آخر، فنظام البحث في المنحى الأول يتناسب مع هدف معرفة الوجود المنطوي في النص وسائر الأشياء، ولو كان قد أُعد منذ البداية لفهم مراد المؤلف لكان مضمونه مختلفاً^٥.

يقول متحدثاً عن العلوم الإنسانية في المنحى الأول مبيّناً مسألته الأمّ إن بحثه يتعلق بأساليب التجربة التي تتجاوز العلوم الإنسانية^٦، وتنصبُّ محاولته في هذا الكتاب على فهم

1. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 10-11.

2. Gadamer, *Truth and Method*, p. xx.

٣. يقول غادامير في هذا السياق: أينما كان لدينا تراث مكتوب [أي نص يأتي من التراث الماضي] فلن نكون أمام شيء منفرد مستقل وحسب، بل هو الإنسان الماضي يحضر أمامنا بفهمه للعالم (غادامير، *هرمنيوتيك مدرن*، ص ٢١٣).

4. Gadamer, *Truth and Method*, (b), p. xxii.

٥. سيأتي مزيد من الإيضاح لهذا الموضوع.

6. Gadamer, *Truth and Method*, (b), p. xxi.

ما تكونه العلوم الإنسانية حقاً وراء تأملاتها الذاتية المناهجية^١. بل نراه يذكر المناهج العلمية الداخلية بوصفها «أدوات مناهجية مناسبة للعلم»^٢ ويَحَسِّبُ المناهج التفسيرية التي يطبِّقها المفسر في النصِّ سياقاتٍ مسلماً بها ومفترضة^٣، بل ويعترف في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه بعد ثلاث سنوات من الطبعة الأولى قائلاً:

مناهج العلوم الإنسانية ليست محل بحث أصلاً في هذه الدراسة...؛ لذلك لم أقصد أبداً ومطلقاً إنكار ضرورة العمل المنهجي داخل العلوم الإنسانية^٤.

وفي موضع ما يتحدث عن مؤرخ يدرس الوقائع التاريخية البعيدة عنه زمنياً بالمناهج العلمية المعروفة (من قبيل المناهج المطروحة في نظرية درايزن المستقاة من الهرمنيوطيقا المناهجية)، ويقول إن هذا المؤرخ لديه، كما القاضي، مناهجه التي تعصمه من الوقوع في الخطأ، وأنا أوافقه في هذه المجالات تمام الموافقة^٥. ثم يبين أن مهمته في الهرمنيوطيقا تبدأ أساساً من النقطة التي حال هؤلاء المؤرخون فيها بكل دقة دون بروز الخطأ في الفهم؛ إذ إن هذا المؤرخ، وأيضاً من لهم اشتغالهم بالنصوص التاريخية، يؤيدون أن ثمة وراء هذه الحادثة التاريخية أو هذا المعنى الظاهري حقيقةً أوسع من هذا الأمر الظاهري الذي يعلمه هذا المؤرخ أو المفسر^٦. يكتب بالمر أحد علماء الهرمنيوطيقا المشهورين في مستهل تقريره آراءً غادامير من كتابه عن الهرمنيوطيقا:

بادئ ذي بدء من الضروري فهم التمايز بين الهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير ونوع من الهرمنيوطيقا ينجح إلى المناهج وعلم المناهج. لا يتعامل غادامير بشكل مباشر مع مسائل عملية لتقعيد الأصول التفسيرية الصحيحة وإدراجها في معادلات، إنما يروم إيضاح ظاهرة الفهم نفسها. وهذا لا يعني إطلاقاً أنه ينكر أهمية تقعيد مثل هذه الأصول ومعدِّلتها [صياغتها في

1. Ibid, p. xxii.

2. Ibid.

3. Ibid, p. 295.

4. Ibid (b), p.xxv-xxvi.

5. Ibid (b), p. xxx.

6. Ibid (b), p. xxx.

معادلات]، بل يروم التأكيد على أهمية الأصول التفسيرية وضرورتها مقابل تلك الأصول المقعدة الممنهجة^١.

يستهدف غادامير الحقيقة المنطوية في النص مصرحاً أن فهم أفكار المؤلف وآرائه هي بحق وظيفة مختلفة لها ظروفها وشروطها الخاصة، وتُعدّ بالمقارنة مع التجربة الهرمنيوطيقية الخالصة التي يفتش عنها في النص أمراً أصغر وأضيق مدى^٢. ويقول: أن نحسب اصطياً أفكار المؤلف ومقاصده فضيلةً علميةً فهذا تقليصٌ واختزال لقضية أكبر وأهم^٣ يبحث هو عنها. لذلك ليس من المهم أبداً عند غادامير ما الذي قصده المؤلف من هذه الكتابة أو تلك^٤، فهو لا يرسم لنفسه مثل هذه الوظيفة.

بل نجد في منحاه الأول الذي تموج به الفصول الأولى من كتابه «الحقيقة والمنهج» وفي ذروة البحث حول تأثير الأحكام المسبقة للفرد في فهمه، عندما يريد الكلام عن تفسير الكتاب المقدس يشير صراحةً إلى أصول اللاهوت المسيحي قائلاً:

الكتاب المقدس كلام الله، وهذا يعني أن لهذا الكلام تفوقه المطلق على مبادئ الذين يقومون بتفسيره. وعلى التفسير أن لا يغض طرفه عن هذا الشيء أبداً. وحتى في تفسير علمي لرجل لاهوتي ينبغي عدم نسيان أن المصحف بيان إلهي غايته تحقيق الفلاح. وبالنتيجة ففهم الكتاب المقدس لا يمكنه أن يكون مجرد بحث علمي أو فكري حول معانيه^٥.

وبعد أن يروي رأياً لبولتمان^٦ فحواه أن فهم الكتاب المقدس يتبع على نحو الدقة ذات الشروط التي يتبعها الفهم في سائر النصوص التي لسائر المتحدثين والكتّاب، يُعرض به معتبراً إياه رأياً غامضاً غير صحيح ويسجل عليه ردوداً تنقضه ناقلاً عن هوفمان^٧ الذي يثق به

1. Palmer, Hermeneutics, p. 163.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 366.

3. Ibid.

4. Ibid, p. 367.

5. Ibid, pp. 325-326.

6. Bultmann

7. Hofmann

بولتمان تأييداً يقول: «تتضمن هرمنيوطيقا الكتاب المقدس ارتباطاً بمضمون الكتاب المقدس (الإنجيل)»^١.

ويتابع موضحاً أن هذه القبليّة منبعثة من الإيمان وتنطوي على دعوى معرفية حول الله وعلاقته بنا^٢. ويواصل قائلاً إن فهم الكتاب المقدس ممكن فقط لمن يجعل نفسه مخاطب الربّ عن طريق كلمته، وإلا فالآخرون غير قادرين على فهم هذا الكلام^٣. ويقول في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه حول منحاه الأساسي في الهمنيوطيقا التي يعتمدها:

يتحاشى هذا المنحى المنهجي الأساسي [منحاه الجديد في الهمنيوطيقا] ضمناً العمل على تفهيم أي نوع من النتائج الميتافيزيقية^٤.

وحتى عندما يستعرض ويحلل خطوة مفكري عصر التنوير في إقصاء جميع القبليات مقابل العقل المكتفي بذاته، يقول إن المستنيرين البريطانيين والفرنسيين أخطأوا في منع تدخل القبليات اللاهوتية، بينما أصاب المستنيرون الألمان في عدم انتهاج هذه الطريقة حيث أشركوا القبليات المسيحية الصحيحة في الفهم^٥. إنه ينتقد هرمنيوطيقا المستنيرين الذين نبذوا القبليات الإلهية ليقول من وحي نظرتة الظاهريّة:

لم تكن ثمة ضرورة لأن يساق هذا النمط من الهمنيوطيقا نحو نقد الدين كما نلاحظ عند اسبينوزا مثلاً، بل كان بالمقدور بقاء باب إمكانية الحقيقة الخارقة الماوراء الطبيعية مفتوحاً تماماً؛ لهذا قيّد التنوير - خصوصاً في مضمار الفلسفة الألمانية المحبوبة - ادعاءات العقل وأيد مرجعية الكتاب المقدس والكنيسة^٦.

تنمُّ هذه الآراء تحديداً عن أن غادامير حينها يروم تمديد ادعاءه الكليّ حول الفهم على سائر

1. Ibid, p. 326.

2. Ibid.

3. Ibid, p. 327.

4. Ibid (b), p. xxxiii.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 275.

6. Ibid, 279.

المجالات فإنه يتفطن للمقتضيات الداخلية لتلك المجالات كي يضيفها إلى هرمنيوطيقاه العامة. كمثال على ذلك لاحظنا كيف تحدّث عن ضرورة تدخّل القبليات اللاهوتية في عملية تفسير الكتاب المقدس ولم يرَ المفسّر حرّاً تماماً ومطلق العنان في تفسيره.

أمّا في المنحى الثاني فنراه، خلافاً لأقوال سابقة، يعتبر نتيجة مباحثه شاملةً فيمددها لتستغرق جميع الميادين^١. إنه يتعرض صراحةً في هذا الطور لمباحث تتعلق بفهم مراد المؤلف وينفي إمكانية فهم هذا المراد ويحكم على مناهج الوصول إليه بأنها غير صحيحة وغير كافية. بل إنه يرفض حتى أن يكون معنى النص هو نفسه مراد المؤلف، ويقدم تعريفاً جديداً للمعنى النص. والنتيجة هي أن غادامير واصل منذ البداية طريق هايدغر في العلوم الإنسانية مع فارق أنه واصل جانباً واحداً فقط من هذا الطريق، الجانب الذي يقول فيه هايدغر: يجب معرفة حقيقة الموجودات المحدودة لكي يمكن الوصول بذلك إلى الوجود المطلق. ولهذا صبّ غادامير جلّ مساعيه على معرفة هذه الحقائق المحدودة - التي تسمّى في أدبيات هايدغر الوجود المحدود - ونظّم هرمنيوطيقاه للكشف عنها. وقد كان الوجود المحدود الذي ركّز عليه كلّ التركيز هو «النص». وعليه، كان هدف غادامير ومسألته في هذه المرحلة كشف هذه الحقائق المقيّدة وخصوصاً الحقائق المقيّدة في النص. بطبيعة الحال كان غادامير يعلم أنّ هايدغر لم يقصد تنظيم منهج للعلوم الإنسانية، وهدفه من تقديم هذه المباحث شيء آخر، لذلك يقول: يجب إشراك أفكار هايدغر في العلوم الإنسانية بحيث لا تقع في مغالطات. يكتب في هذا الشأن:

سوف نسعى لأن ندلّ على: هل بوسع العمل الأساسي لأطولوجيا هايدغر المساهمة في بناء هرمنيوطيقا تاريخية [أم لا]؟ [لكن] قصد هايدغر بلا شك كان شيئاً آخر، وعلينا الحذر من استنباط نتائج متسرة من تحليله الوجودي حول تاريخانية الدازاين^٢.

في هذا السياق، لو اعتبرنا إدراك «الحقيقة» الهدف الأصلي لغادامير وحسبناه الدالّ المركزي لهرمنيوطيقاه، فمن الطبيعي أن يتطابق هذا الهدف مع هدف سائر العلوم، ولا شأن له إطلاقاً

1. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 10-11.

2. *Ibid*, p. 252.

بالقواعد التفسيرية المتعلقة بغرض المؤلف وقصده؛ فالمقصود في العلوم الطبيعية هو اكتشاف الحقائق المحيطة، والهدف في العلوم الإنسانية هو اكتشاف الحقائق الإنسانية. لذلك يتحتم على النظرية التي يتوصل إليها أن توفر إمكانية تطبيقها في سائر العلوم أيضًا، مع أن كيفية نتائجها في العلوم الطبيعية متفاوتة عنها في العلوم الإنسانية، لأن سنخ موضوع العلوم الطبيعية يستوجب أن لا تكون النتيجة العملية لنظريته في هذه العلوم نتيجةً هادمةً ناسفةً، إذ أن المناهج داخل العلوم المذكورة صحيحةٌ كما يقول هو، وليس باستطاعة أيِّ مفكر فاهم مبدع إنكارها^١، لكن الشيء الوحيد الذي يجب أن يُضاف إليها هو أن هذه المناهج ليست القناة الوحيدة لمعرفة الحقيقة وبالمقدور معرفة الحقائق المطروحة في موضوعات هذه العلوم عبر قنوات أخرى. كما أن غادامير يؤكد عندما يواجه النقود الجادة ليورغن هابرماس في هذا الخصوص على أنه لم ينادِ بتناقض ذاتي بين الحقيقة والمنهج، ولا مرء يقيناً في أن من المتاح الوصول إلى الحقيقة عن طريق المنهج، أمّا الشيء الذي يعارضه فليس سوى حصر الظفر بالحقيقة في المنهج^٢. يوضح في ختام كتابه «الحقيقة والمنهج» أنه يتغيّب في هرمنيوطيقاه الفلسفية المصالحة والوساطة بين العلم والفلسفة ليستطيع زجّ الأفكار الأساسية لهايدغر في مضمار التجارب العلمية الواسع^٣، حتى يتحرر الوصول إلى الحقيقة في العلوم من حكر هذه النزعة الأحادية^٤.

أما في العلوم الإنسانية فتتبدى نتيجة بحوثه متباينة وأكثر تجذراً بعض الشيء. ومرتد ذلك إلى أن موضوع هذه العلوم هو الإنسان، وللإنسان في فلسفتي هايدغر وغادامير شروطه ومقتضياته الخاصة المتناقضة مع هذه القبلات الأثر وولوجية للعلوم التفسيرية. لذا نراه في هذه العلوم، خلافاً للعلوم التجريبية التي تاقّ فيها إلى كسر حصريّة المنهج في بلوغ الحقيقة، يخوض بعد التأشير على طريق معرفة الحقيقة في تمحيصٍ شاملٍ لبعض القبلات الأصلية والمناهج الدارجة في العلوم التفسيرية، وهذا ما يخالف زعمه الأول، فهو يصرح مجدداً حتى في مقدمة كتابه التي

1. Ibid (b), p. 576.

٢. غروندين، درآمدي به علم هرمنيوتيك فلسفي، ص ٢٠٧.

3. Gadamer, Truth and Method: (b), p. 577.

4. Ibid (b), 576.

أضيفت للكتاب في طبعات لاحقة أن بحوثه لا تُعنى بالعلوم التفسيرية، لكنه عمَدَ في قسم من كتابه إلى فحصها وتشذيبها.

من أجل أن نشير إلى مضمارين من فكره آخذينَ في الوقت نفسه هذا التغيير بالحسبان، سنطلق على أفكاره في المضمار الأول، والتي أراد منها زجَّ أفكار هايدغر في منهج العلوم الإنسانية والظفر بالحقيقة المنطوية في النصوص، تعبیرَ «غادامير الأول»، ونطلق على المضمار الثاني الذي يُعمِّم فيه مباحثه في المضمار الأول على العلوم التفسيرية وسائر العلوم تعبیرَ «غادامير الثاني». ونحن نلاحظ طبعًا في هذه التسمية أن تقسيم المراحل الفكرية لمفكر من المفكرين إلى «أولى» و«ثانية» بل وأكثر من ذلك يحصل عادةً عندما تستغرق كل واحدة من المراحل المشار إليها فترةً زمنيةً ملحوظةً من حياته العلمية. لذلك يُطلَقُ على حالات التناقض والتعارض التي تُلاحظ بين أجزاء مختلفة من كتاب واحد صفةً «التهافت» وليس الدورة الأولى والدورة الثانية من المسيرة الفكرية لمؤلف ذلك الكتاب. ولهذا ثمة بعض التسامح في تسمية أفكار غادامير بغادامير الأول وغادامير الثاني، وذلك بسبب التهافت بين الباب الثاني والباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج»، غير أن ما يجعل هذه التسمية أكثر واقعيةً هو مساره العلمي اللاحق الذي أعلنه بمقالته «كلياتية مسألة الهرمنيوطيقا»^١، وكان إعلانه هذا استمرارًا للخط الفكري المطروح في الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج»، وليس الباب الثاني.

٣. فائدة التفكيك بين غادامير الأول وغادامير الثاني لنقد أفكاره

بالنظر للمباحث المطروحة آنفًا، يلوح أن غادامير وقع في مغالطة دقيقة خفية لم يتفطن لها، فالمباحث أعلاه تشير أولاً إلى أن أفكار هايدغر قد شَيِّدت الأركانَ الفكرية لغادامير، وثانيًا لم يكن هدفه الأولي من إطلاق مشروع الهرمنيوطيقا الفلسفية الوصولَ إلى المعنى الذي يقصده

١. نُشرت هذه المقالة سنة ١٩٦٦م بعد ستة أعوام من ظهور كتاب «الحقيقة والمنهج» ضمن كتاب Kleine Schriften

بالألمانية، وترجمت إلى الإنجليزية ونُشرت عام ١٩٦٧م ضمن كتاب Philosophical Hermeneutics تحت عنوان The

Universality of the Hermeneutical Problem. وترجمت إلى الفارسية ونشرت في كتاب «هرمنيوتيك مدرن، كزينه

جستارها» سنة ١٩٩٨م.

المؤلف أو الكاتب ألبته، حتى لو كان ذلك بمنحى أنطولوجي، بل هدفة الأصلي تشييد منهج للعلوم الإنسانية على أساس أفكار هايدغر الفلسفية. وقد صرّح في هذا الشأن بأن تركيز كلِّ همّته على قصد الكاتب هو اختزال لقضية أهمّ وحيادٌ عنها^١ ألا وهي تجربة الحقيقة؛ إنها عملية أبعد من مديات المنهج العلمي ولا يمكن تحقيقها إلا بالتجربة^٢؛ والحقيقة هنا هي هدية التراث^٣ وأشبه بعبرٍ ومواعظ تُفهم من الوقائع التاريخية^٤. طمح غادامير في هذه المرحلة إلى الكشف عن الحقيقة المضمرة في النص في ضوء تصورات هايدغر للحقيقة والوجود والفهم والمعنى والتفسير وتاريخانية الإنسان... وتبني منهج الظاهريات الهايدغري كمنهج للهرمنيوطيقا الفلسفية. وكما هو واضح فإن هذه الأجواء الفكرية أجواء أنطولوجية تمامًا، ومثالها هموم فيلسوف أو عارف في معرفة الحقيقة، وما من نسخة أبدًا بين هذه المباحث والمباحث المنهجية. رغم كل ذلك يُشرك غادامير، في تنمة أفكاره وبدون اكتراث لهذا المقتضى المهم، القواعد والنتائج المستخلصة من الأجواء الفكرية المذكورة في العلوم التفسيرية ذات الماهية المناهجية الخالصة، ويعمل على تمحيص مباحثها. طبعًا قد يعنُّ للبعض أن مباحث الدورة الأولى من أفكار غادامير هي تنقيح لركائز العلوم التفسيرية، ويمكنها بهذه الذريعة أن تؤثر في العلوم التفسيرية، وهذا ما قام به غادامير، أي إنه بادر بالنتائج التي جناها في المرحلة الأولى إلى تنقيح أصول وضعية للعلوم التفسيرية كانت لها هي أيضًا نتائج مناهجية في العلوم التفسيرية. على أن هذا الرأي أيضًا غير صائب ويتسنى إدراك عدم صوابه في ضوء التفطن للهدف الأصلي لهايدغر ومنهج تعريف مشروعه للوصول إلى هذه الغاية، فهدف هايدغر إدراك الوجود المطلق ومعرفته وذلك عن طريق العلم الحضورى. وقد اختار لنفسه مشروعًا للوصول إلى هذه الغاية راسمًا حدوده وثغوره. في هذا الخصوص، ومن دون أن ينكر الغيب، والله، ووجود الملائكة، والتجربة الغيبية، وما شاكل، اعتبر هايدغر العلم الحضورى علمًا يمكن للجميع التوفر عليه؛

1. Gadamer, Truth and Method, p. 366.

2. Ibid (b), p. xxx-xxi.

3. Ibid, p. xxii.

4. Gadamer, Truth and Method, p. 366.

وهو علم حضوري ممكن التحقق للإنسان في مسار حياته اليومية الجارية، وليس علمًا حضوريًا ناجمًا عن شهود غيبي؛ والمنهج الذي حدده للوصول إلى هذا العلم الحضوري هو الظاهريات، لأنه وجد الظاهريات تفي بغرضه وغاياته. ومن هذه الزاوية أيضًا كانت له بعض التعاريف الجديدة المختلفة عن الدارج اختلافًا أساسيًا.

لهذا سميت مساعي هايدغر العلمية من قبله هو ومن قبل شُراحه بـ «المشروع»، لأنه كان يطمح إلى هدف معين، وقد حدد لنفسه مشروعًا لبلوغ ذلك الهدف عرّف فيه حدود مهمته وتغورها، وتطرق في هذا السياق إلى بعد واحد من أبعاد الإنسان والعالم، أمّا باقي الأبعاد فلم يكن له شأنه بها رغم أنه لم ينكرها إطلاقًا. ولهذا يتاح القول بكل يسر لو كان هايدغر قد حدّد منذ البداية هدفه بأنه معرفة الموجودات الواقعية في العالم سواء الموجودات الفيزيائية متناول اليد أو الموجودات الالهيّة في متناول اليد، فربما كان سيتصرّف بطريقة أخرى، ولتغيّرت نظرتة للحقيقة، والوجود، والمعنى، والإنسان، والعالم، وجميع المفاهيم الأساسية الأخرى التي اكتست معانٍ جديدةً في فكره. لقد كانت هذه التعاريف كلها على هذه الخلفية الفكرية، وتم اختيارها في الواقع على سبيل التنقيح الدقيق للمشروع من أجل الاطمئنان من الوصول إلى الهدف، لذا فهي لا تعني إطلاقًا نفيًا لواقعية ونفس أمرية باقي أبعاد الإنسان والعالم وسائر الموجودات وسائر القواعد الجارية في العالم. وقد كان هذا هو توجه غادامير الأول أيضًا، لكنه توجه غاب عن غادامير الثاني. لذلك لم يكن في مرحلته الأولى يرى نتائج مباحثه كافية لمعرفة الكلمات الإلهية، بل كان يرى فهم كلمات الكتاب المقدس، التي هي حسب اللاهوت المسيحي كلمات روح القدس، بحاجة إلى مبادئ أخرى؛ أو أنه هو نفسه كان يعترف بأنه لم يكن يعتزم إطلاقًا في بداية الأمر تعميم آرائه لتشمل سائر الميادين والمجالات¹، ولكن، رغم كل ذلك، نراه فجأةً قد جعل نتائج البحوث التي انتظمت لهذا الغرض، وبهذا الدافع، وفي سياق هذا المشروع، ولم تزعم لنفسها إطلاقًا إقصاء غيرها والشطب عليه، وكانت تقول إننا لا شأن لنا بها في حساباتنا، جعلها أساسًا لرفض الغير ونبذ والتنكّر له بذريعة التمسك بها. تعميم نتائج هذه المباحث

1. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, pp. 10-11.

على المجالات التفسيرية، بل وتشديد قبليات وركائز أنطولوجية وأنثروبولوجية لها، عملية غير صائبة، لأن هذه المباحث لم تتغيّأ دحضّ الواقعيات الأخرى الموجودة في نفس الأمر ونبذها، وقد صيغت واجترحت لمشروع معين بحد ذاته. وعليه يبدو أنه وقع في شرأك مغالطة كبرى تتمثل في توظيف قواعد وأحكام تنتمي لمضمارٍ فكري في مضمارٍ فكريٍّ آخر ليس بينها أية سنجية ولم يُدرسان من حيث العلاقة بينهما وفيما يربط بينهما؛ فمباحث هايدغر، وهي نفسها ركائز فكر غادامير في مرحلته الأولى والثانية، أو لآ ذات ماهية أنطولوجية (علموجودية) وليس ميثودولوجية (علممناهجية)، وثانيًا لم تطمح أبدًا لدراسة العالم والإنسان والله دراسةً كاملة تامّة، بل لم تُجترَحْ منذ البداية بهدف دراسة الركائز الأنطولوجية والمعنائية والإبستيمولوجية لفهم قصد المؤلف حتى تؤدي إلى نفيها أو إثباتها. يقول روبرت هولاب إن أسلوب استدلالات غادامير تنم عن أنه عندما يخرج عن تخوم فلسفته الأنطولوجية ويدخل مجالات أخرى مثل مجال الفكر الاجتماعي لا يبدو جاهزًا للمباحثة والنقاش^١.

في ضوء ذلك، بالمستطاع القول بكل ثقة إنه لو كان الهدف الرئيس لهايدغر منذ البداية معرفة قصد المؤلف ودراسة ركائزه الفلسفية لظهر مشروعه الفلسفي بشكل آخر، إذ في إطار هذا الهدف لن تعود هناك حاجة إلى العلم الحضورى بقصد المؤلف، بل يمكن تحقيق هذه الإمكانية بالعلم الحسولي أيضًا، بل ربما لم تكن ثمة حاجة أساسًا للظاهريات، وعندها لن يحصل انقلابٌ شديدٌ في معنى جميع المفاهيم المفتاحية الأساسية كالوجود، والحقيقة، والفهم، والمعنى، والعالم، والإنسان، و... الخ. إذا كان هايدغر قد جَنَحَ إلى الظاهريات فلمجرد أنه وجدها مناسبةً لهدفه الأصلي في مشروعه، لا أنه عدّها المنهج الوحيد للفهم. وغادامير نفسه قال عندما تعرّض لنقود هابرماس فيما يربط بالعلوم الطبيعية إنه لم يحاول أبدًا القول إن معرفة الوجود مقتصرة على المنهج الذي يتبنّاه، إنما أراد فقط كسر الحصرية التي كانت.

وفي الختام، لو أردنا الإتيان بمثال لتقريب الفكرة أكثر لسقناه من علم العرفان النظري وعلم أصول الفقه. إذا أراد العارفُ والعالم بالعرفان النظري تطبيق نتائج العرفان التي تهتم

١. هولاب، يورغن هابرماس.. نقد در حوزة عمومي، ص ١٠٢.

بشهود الله تعالى بوصفه مطلق الوجود في علم أصول الفقه، وهو علم عُرْفِي تمامًا، وأن يستعين بها في فحص القواعد التفسيرية لعلم الأصول وتهذيبها، بل ولتهذيب حتى ركائز علم الأصول، يكون قد عمَدَ إلى ممارسة خاطئة من الناحية العلمية. كذلك من الخطأ إشراك قواعد هايدغر الأنطولوجية في الهرمنيوطيقا المناهجية، وهي علم لمعرفة قصد المؤلف. وهذا ما قام به غادامير في طوره الفكري الثاني منتقدًا في ضوء ذلك في كتابه «الحقيقة والمنهج» أفكار شلير ماخر حول الهرمنيوطيقا المناهجية مرارًا ومشككًا في ركائزها بشدة.

والنتيجة هي أن جميع مباحثه المدرجة ضمن طوره الفكري الثاني، سواء فكرة أن الإنسان تاريخاني حصراً، أو ليس للإنسان بعد غير مادي مشترك بين الجميع، وتعدُّ فهم مراد المؤلف مع وجود فاصل زمني، و... الخ، تواجه نقداً أساسياً يتمثل في أنها كلها ثمرة توظيف قواعد غير مناسبة لهذا الميدان الذي لم تُجرح له أساساً.

المبحث الثاني: أركان الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير

ليست عملية فهم معنى النص الهرمنيوطيقية لدى غادامير بالطويلة أو المعقدة، لكن انضاح ظروف كل مرحلة منها وشرورها وقبلاتها بحاجة إلى إيضاحات فلسفية شغلت القسم الأصلي من كتاب «الحقيقة والمنهج». النقطة المهمة هي أن الدال المركزي وفي الوقت ذاته نقطة الانطلاق في هذه العملية هي فكرة «تاريخانية الفهم» التي هي نتيجة أكيدة لتعاليم «الفهم بوصفه إغزيستانسًا أصليًا للدازاين لمعرفة الوجود»، و«تزمّن الدازاين»، ومن ثم «تاريخانية الدازاين» في الهرمنيوطيقا الظاهرياتيّة لهايدغر.

والخطوة الثانية أو المرحلة الثانية في العملية الهرمنيوطيقية عنده هي نتيجة يستلها، كركن لاحق، من فكرة تاريخانية الفهم، وهي: «التأثير المنقطع النظر للبنى القبلية والأحكام المسبقة للمفسر في الفهم»؛ طبعًا ليست هذه النتيجة أيضًا بالجديدة، وهي نفسها عقيدة هايدغر في تأثير «عالم» الدازاين - المتأثر بزمان الدازاين وتاريخه - على مجمل فهمه، ولكنها مصوغة بعبارات جديدة. كان هايدغر قد قال في هذا الخصوص

إن كل فهم، وكل تفسير، وكل معنى يحدث للدازاين محاطٌ بينى قبلية ناجمة عن البنى المسبقة

للدازاين. وصنّفَ هذه البنى المسبقة إلى ثلاث فئات هي: الحيازات المسبقة، والرؤى المسبقة، والتصورات المسبقة^١،

وأطلق على مجمل هذه القبليات والبنى المسبقة عنوان «الموقع الهرمنيوطيقي» للدازاين^٢. وتلقّى غادامير هذه الفكرة بحذافيرها لكنه بثَّ فيها بعباراته روحًا جديدًا. وشدد في هذا السياق على العالم المتأثر بتاريخ الدازاين مطلقاً عليه اسم «التراث»، وشرحه وتوسّع فيه على نحو جيد قبل شرحه ماهية الأحكام القبليّة. النقاش عن «التراث» عند غادامير وتأثيره الحاسم الشامل في الأحكام المسبقة للفرد صارَ منطلقاً لطرح أسئلة معرفية أساسية على الهرمنيوطيقا ينبغي الإجابة عنها^٣. يعتقد غادامير أن الفارق الأبرز بين هرمنيوطيقاه والهرمنيوطيقا التاريخية للدلتاي وهي الهرمنيوطيقا المناهجية المعتمدة في العلوم التاريخية يكمن في هذه النقطة؛ ذلك أن دلتاي -تبعاً لهوسيرل- جعل «التأمل الذاتي»^٤ أو «وعي الفردي» نقطة بدء الهرمنيوطيقا، لكن غادامير يعتقد أن هذين لا يمكنهما أن يكونا منطلقاً أصلياً وبدايةً للهرمنيوطيقا^٥، لأن «التأمل الذاتي» و«الوعي الذاتي» يستندان بدورهما على قبليات أنطولوجية معينة، لذا ينبغي نقل نقطة البدء إلى تلك القبليات باعتبارها أسبق. وتلك القبليات الجديدة بأن تمثل نقطة الانطلاق هي عالم الدازاين رغم تعيُّر تسميته في أدبيات غادامير. يبسط غادامير هذه النقطة ويشيّد الهرمنيوطيقا الفلسفية على أساسها، ومن هنا يبدأ إبداع غادامير وتجديده، وإلا فما سبق ذلك موضحٌ من قبل هايدغر بنحو جيد.

بعد تبيينه أبعاد التراث وطرائق تأثيره على الفهم، يتطرق غادامير في طور لاحق لـ «دورية الفهم» أو «الدور في الفهم» والذي يعبر عن وجود نمط من الدور أو الديالكتيك والجدل بين المفسر والنص، ويشرح أبعاده. يعتقد غادامير أن الدور بين «الكل والجزء»، وهو نفسه الدور

1. Heidegger, Being and Time, p. 191.

2. Ibid, p. 275.

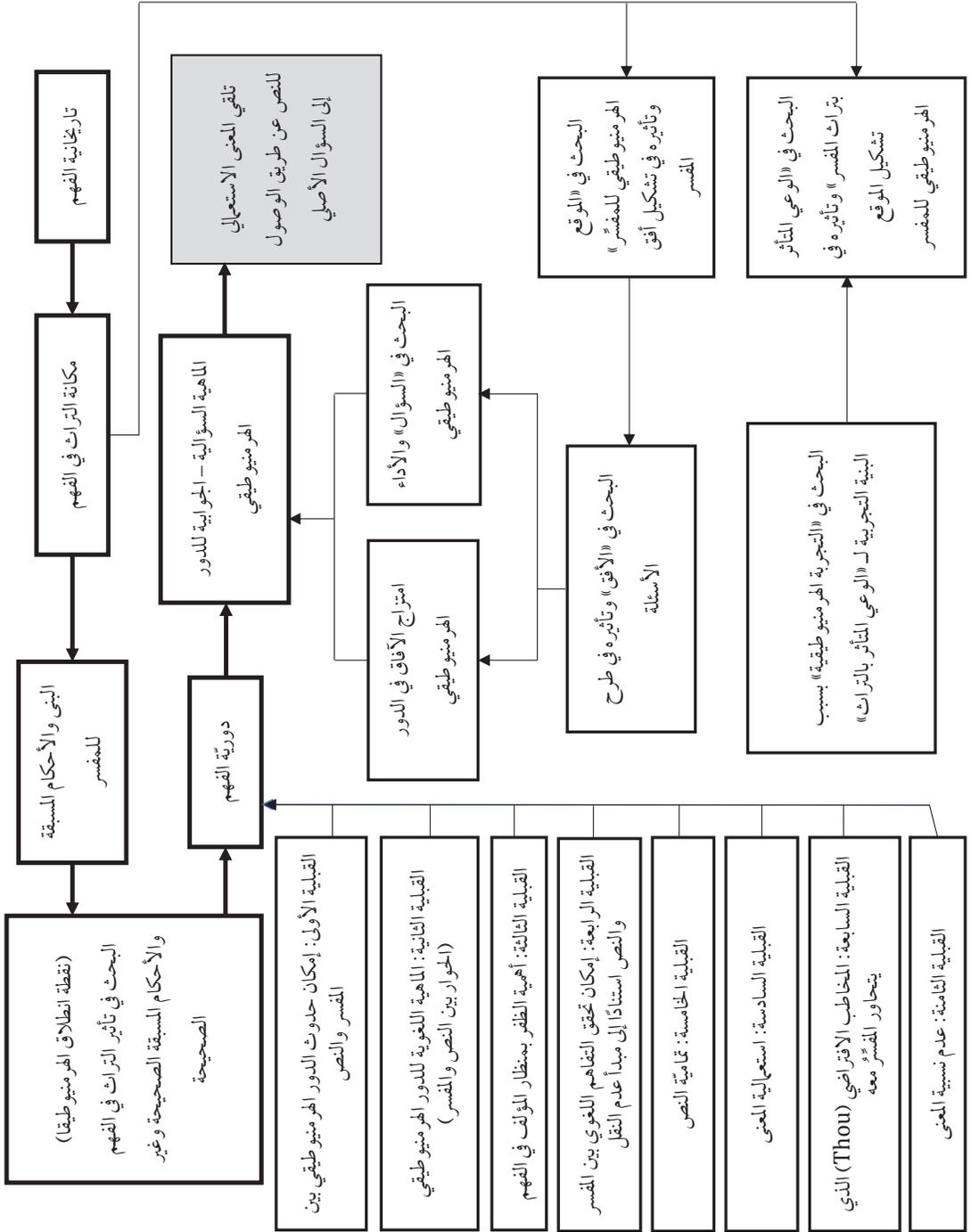
3. Gadamer, Truth and Method, p. 278.

4. Self-Reflection

5. Ibid.

الهرمنيوطيقي في الهرمنيوطيقا المناهجية، تابعٌ لهذا الدور لكنه يختلف عنه. ويواصل مشواره بالحديث عن الماهية «السؤالية - الجوابية» لهذا الدور مركزاً على القواعد التي تسود صياغة «السؤال» وتصميمه، ومحاولاً الخوض في معنى النص وهو معنى استعمالي تطبيقي^١ ويمثل في الوقت ذاته جواباً للسؤال الأصلي. يشير غادامير في هذا الطور إلى مسألة وعي المفسر «الوعي المتأثر بالتاريخ»^٢ - في مقابل «الوعي التاريخي»^٣ الذي قال به دلثاي - و«الموقع الهرمنيوطيقي» للمفسر، وماهيته التجريبية، والتأثير المتبادل بين «آفاق» المفسر والنص، وامتزاجها، وأهمية اللغة في التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، وتطبيقية المعنى، والـ Thou كمخاطب (متلقٍ) افتراضي يقف أمام المفسر في الحوار المذكور؛ ويبقى في كل هذه المراحل والأطوار وفيّاً لركائز فكر هايدغر، وللمنحى الظاهرياتي، وللهدف الأساسي الآنف الذكر، وهو إدراك الحقيقة، وملتزماً بها كلها. يشير المخطط البياني في الصفحة التالية إلى الصلة المنطقية بين هذه المباحث.

-
1. Applicable
 2. Historically Effected Consciousness
 3. Historical Consciousness



نتابع بحثنا فيما يأتي بإشارات مختصرة، وعلى أساس المخطط البياني أعلاه، لإيضاح آراء غادامير بخصوص المراحل الست الأصلية والقبليات المتعلقة بكل مرحلة.

١. تاريخانية (تأرُخ) الفهم

يعتقد غادامير، على خطى هايدغر، أنّ الإنسان فهمه تاريخاني، ولا يقيم بالطبع دليلاً أو برهاناً على تاريخانية الفهم البشري بل يأخذه من هايدغر كمبدأ وضعي مفروغ منه، ويتخذه منطلقاً لبحوثه ليقرّر أن هدفه من ذلك تسرية هذه التعليم أو الفكرة على الهرمنيوطيقا. يقول في مطلع الفصل الرابع من كتابه والذي يبدأ منه إيضاح عناصر نظرية التجربة الهرمنيوطيقية التي يقصدها:

يتطرق هايدغر لمسائل الهرمنيوطيقا والنقد التاريخي فقط بهدف الإفصاح عن الفهم كبنية قبلية لأهداف أنطولوجية. وفي المقابل نسأل هذا السؤال: كيف يمكن للهرمنيوطيقا أن تفي لتاريخانية الفهم بحقّها؟^١

وهكذا يجوز القول إن تاريخانية الفهم من وجهة نظر غادامير هي نفسها التي أوضحها هايدغر، ذلك أن هايدغر كانت له نظراته الأنطولوجية تماماً للترّمّن والتاريخانية، ومراده من ترّمّن الفهم وتاريخانيته تابع لتصوره عن تزامن الإنسان وتاريخانيته، والذي يبدو فيه الوجود والموقع التاريخي للفرد ركناً وجودياً للفرد، لذلك لا يمكنه الفكّك منه واستيعاب وفهم مؤلفٍ تفصله عنه أمادٌ طويلة. طبعاً، لم يكن غادامير يقصد من الزمان الوجود في أرضية عمود الزمان، بل كان هو نفسه يعتبر وجود الإنسان متزّمناً (زمانياً) لا أن يرى الإنسان موجوداً في الزمان، فوجود الإنسان في هذا الرأي منفصلٌ عن الزمان، بينما الأمر ليس كذلك من وجهة نظر هايدغر حيث لا يمكن تصور تفكيكٍ وانفصالٍ بين الوجود والزمان؛ فهو يعتقد أن الماضي والحاضر والمستقبل حاضرون كلهم في الوجود الراهن للإنسان، ولذا كان الترمّن سمةً ذاتيةً لوجود الإنسان. وكذا الحال بالنسبة للتاريخانية من منظاره، فتاريخ الإنسان يعني التراث الذي يعيش

1. Gadamer, Truth and Method, p. 268.

فيه ومن الطبيعي أن يكون هذا الجانب أيضًا حاضرًا في «وجوده» الفعلي الراهن. لذلك يصل الإنسان عبر التنقيب في تراثه إلى ضربٍ من معرفة الوجود. ولذا كانت تاريخانية الإنسان نفسها البعد الاجتماعي لوجوده الحاضر في راهنه. نتيجة الاهتمام بالتاريخانية هي الاهتمام بالدور الهائل لـ «التراث» في وجود الإنسان وضرورة بحثه وتحقيقه في هذا الخصوص^١. من جانب آخر، لما كان الفهم أهمَّ خصلةٍ أو إغزيستانسيال وجودي للإنسان - ويستشف أن هذه الخصلة مساوقة للإنسان في مشروع هايدغر الأنطولوجي - كان فهمه أيضًا متزمنًا وبالتالي تاريخانيًا. ولهذا، تعني «تاريخانية الفهم» أنَّ الفهم يحصل لدى الإنسان (المفسر) في التاريخ (التراث) دومًا، وبتأثير من التاريخ، ولا يمكن للإنسان إطلاقًا الخروج من عجلة تأثير العوامل التاريخية، وليس بمقدوره إصدار أحكامه بمعزل عن التاريخ ووراء التاريخ أو فوق التاريخ^٢. ونتيجة هذه التعلية أو الفكرة هي أن المفسر أو المؤرخ عندما يريد تفسير نص أو واقعة تاريخية بعيدة عنه زمنيًا، لن يمكنه إطلاقًا الوقوف على نقطة الصفر في إنتاج ذلك النص أو الواقعة التاريخية، أي في لحظة ولادة ذلك النص أو زمن وقوع تلك الحادثة التاريخية، لأن التغلب على هذا الأمد الزمني الفاصل غير ممكن بالنسبة له، وهذا هو الفرق بين المدرسة التاريخية الكلاسيكية^٣ والتاريخانية^٤. الأولى أبرز تعاليم الهرمنيوطيقا المناهجية، والثانية أهم تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ في الأولى يمكن التغلب على الفاصل التاريخي ولذلك يمكن فهم مراد المؤلف، ولكن في الثانية لا تتوفر هذه الإمكانية لأن الزمان والمكان من المقومات الذاتية للمفسر (الدازين عند هايدغر).

وستحدث فيما يأتي عن موضوعات متفرعة عن هذه التعلية، لكن لا بد من التأكيد على ضرورة أن لا ننسى طوال هذا المشوار البحثي الهدف والمسألة الأصلية لغادامير التي أشرنا لها في المقال السابق بشيء من التفصيل.

1. Heidegger, Being and Time, p. 41.

٢. عرب صالح، فهم در دام تاريخي نگرى، ص ١٦٠.

3. Historicism

4. Historicity

٢. تأثير التراث في الفهم

يعتقد غادامير تبعاً لهايدغر أن النتيجة المنطقية للقول بتزمن الإنسان، وتاريخانية الإنسان خصوصاً، وبالتالي تزمن وتاريخانية فهمه، هي أن الفهم متأثر بالتراث على نحو حاسم. وتدل مجموعة كلماته وآرائه في خصوص التراث على أن تصوره عن التراث عبارة عن الظروف التاريخية (الزمانية والمكانية) الفعلية للفرد، والتي هي أولاً مشتركة مع غيره ممن هم من نفس زمانه ومكانه، وثانياً هي حصيلة ماضيهم التاريخي الجمعي؛ وبعبارة أخرى التراث هو «الماضي التاريخي لحاضر»^١ الأفراد ذوي الزمان والمكان المشترك. وثالثاً هي أمر متصل بماضيهم لكنها مع ذلك تلاحظ في وضعها الحالي الفعلي. ورابعاً هي طيف يمثل الخلفية أو الأرضية الأصلية لتواصلهم مع العالم والتي تنظم معارفهم الأولية والثانوية^٢. وكأن التراث عنده هو العرف العام لأفراد متشاركين في العرف^٣. لذلك فالتراث من وجهة نظره ليس بناءً عقلياً أو منطقياً نحتاج أدلة عقلية ومنطقية لتقييمه^٤، بل هو أمر بيئي مشترك (مشترك بين الأذهان) له مجاله ماوراء العقلي وماوراء المنطقي^٥ الذي يمثل خلفية ظهور كل شيء للفرد. وهو يعتقد طبعاً أن التراث ليس شيئاً لا يقبل التغيير بل يمكن تغييره بتغيير الزمان والمكان، لكنه على كل حال واحد بالنسبة لذوي الظروف الزمانية والمكانية الواحدة المشتركة. إنه يعتقد أن التأثير المباشر

١. يساعدنا استذكار تصور هايدغر للزمان والتاريخ على فهم أفضل لهذه العبارة. نظرة هايدغر للزمان والتاريخ - وكذلك نظرة غادامير للتراث - نظرة ظاهرية تماماً تتعلق بـ «حاضر الفرد» أو «الآن الفرد». لذلك ليس الزمان عنده عمود الزمان أو هذا الزمان الذهني، بل المراد هو «حاضر الفرد» (أو الزمان العيني) الذي يتضمن ماضيه ويشمل أيضاً مستقبله. عبارة هايدغر في توصيف حاضر الفرد هي أن الحاضر هو نوعاً ما ماضي الحاضر.

2. Gadamer, Truth and Method, pp. 281-283.

3. Ibid, pp. 281 and 297.

٤. يعتقد غادامير أن الرومانسيين هم الذين لاذوا بمرجعية التراث وسلطته مقابل العقلانية المتطرفة في عصر التنوير، وتبوّأ هذا النمط من المرجعية، لذلك يعود لهم الفضل في اكتساب التراث مكانته المميّزة. وهكذا نجد غادامير يكثر الاعتماد على بحوث الرومانسيين في مناقشته للتراث ويستشهد بأقوالهم وآرائهم مرات ليؤكد أن التراث لا يحتاج في أهميته لإثبات عقلي.

5. Gadamer, Truth and Method; p. 281.

للتراث يتبلور في تكوين الأحكام المسبقة للفرد والتي تبقى مصاحبةً له دائماً. إنه يريد عن طريق التراث أن يعالج حتى مشكلة النسبية، لأنه يحيل فهوم الأفراد إلى أمر مشترك بين الأذهان يمكن أن يمثل معياراً واحداً للفحص والتقييم. ولذلك يرى أن بحثه في التراث وتأثيراته على الفهم نقطة تحرر هرمنيوطيقاه^١.

ولإيضاح هذه النقطة يجب أن نستعيد كلامه حول «الموقع الهرمنيوطيقي»^٢ للمفسر و«الوعي المتأثر بالتاريخ» بدل «الوعي التاريخي». طبعاً على حدّ تعبير جان غروندين - تلميذ غادامير البارز - يمكن في كلمات غادامير إرجاع كل شيء إلى ترادف جامع^٣، إذ يلاحظ في كلماته وكتابات مراراً أنه يناقش الفكرة الواحدة بعبارات مختلفة ومن زوايا متعددة. والمصطلحات المذكورة هي من هذا القبيل.

يختار غادامير تسمية «الموقع الهرمنيوطيقي» للموقع التاريخي للفرد داخل التراث، وهو موقع يختلف من فرد إلى آخر في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية، فالموقع الهرمنيوطيقي لكل فرد خاص بذلك الفرد^٤. يعتقد غادامير أن الإنسان يسعى إلى اكتشاف هذا الموقع ولا يصل إلى «الوعي الذاتي» إلا عندما يتعرّف على هذا الموقع، ولكن حيث إن هذا الإنسان محاط دوماً بتاريخه وتراثه كان هذا الفهم صعباً ولا يقبل الانتهاء^٥. وهو يعتقد، بسبب تأثير التراث في الأطوار المختلفة للمعرفة البشرية، أن الفرد عندما يريد معرفة نصّ عنه تاريخياً سيكتسب عنه في نهاية المطاف معرفة متأثرةً بذلك التراث التاريخي الذي يحيط به وليس خارج نطاقه. إنه يطلق على هذه المعرفة اسم «الوعي المتأثر بالتاريخ»^٦، وكما مرّ بنا سابقاً فهو يميّز بينه وبين «الوعي

1. Ibid, p. 278.

2. Hermeneutical Situation

3. Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics; p. 118.

٤. لاحظنا في دراسة آراء هايدغر أن بيان غادامير هذا هو نفسه على وجه الدقة الموقع الهرمنيوطيقي الذي يطرحه هايدغر.

5. Gadamer, Truth and Method, p. 302.

٦. يعود هذا التعبير أيضاً إلى عالم الدازاين المطروح في آراء هايدغر، وهو عالم يُؤخذ بنظر الاعتبار من حيث تأثير التاريخ

التاريخي» المصطلح في الهرمنيوطيقا المناهجية والذي كان الظفر به هدف الهرمنيوطيقا المناهجية لدلتاي في العلوم الإنسانية، ذلك أن الوعي التاريخي قائم على فرضية أخريّة الآخر، ويدور حول ماضي ذلك الآخر. في هذا الوعي يحاول الفاهم أن يفصل نفسه عن موقعه الهرمنيوطيقي ويأخذها إلى موقع الشيء الذي هو بعيد عنه بفواصل تاريخي كبير. لذلك يجهد أن ينبذ عن نفسه أحكامه المسبقة في معرفة ذلك الشيء ولا يشركها في عملية الفهم^١. القبليّة الأصلية لمثل هذا النوع من الوعي هي مبدأ التماثل والتشابه الذي يعني أن أي شيء كان في الماضي فهو بالنسبة لنا دومًا كما كان في الماضي تمامًا^٢. هذا المبدأ غير مقبول في الوعي المتأثر بالتاريخ، لأن القبليّة الأبرز في هذا الوعي هي أن ذلك الشيء كان في موقع تاريخي وهرمنيوطيقي متباين عن موقعنا الراهن، ومثل هذا التماثل متعذر. لذلك على الفاهم أن يفتح على التراث من دون نبذ أحكامه المسبقة، بل بالاستناد عليها، ليكتسب معرفةً جديدةً تتناسب معه. هذه المعرفة، على العكس من الوعي التاريخي، معرفةٌ حيّةٌ تتعلق بالوقت الحاضر وتختص بالفرد نفسه^٣. يقول غادامير في هذا الخصوص:

عندما نحاول معرفة ظاهرة تاريخية [نظير نصّ يعود للماضي] عن بُعد أمداً تاريخي - وهذه هي خاصية موقعنا الهرمنيوطيقي - نكون قد خضعنا مسبقاً لتأثيرات التاريخ^٤.
ولذا نراه يشدّد على تأثير التراث في جميع معارف المفسر، ويرى جميع ذهنيات المفسر وأحكامه المسبقة متأثرةً بالتراث، فيقول إن الفهم هو التأثيرات المتبادلة بين نشاط التراث ونشاط المفسر^٥.
طبعاً، ما عدا أنه يرى للتراث دوراً مهماً في عملية الفهم، يقرّر له مكانة أرفع لا يمكن تصور تبريرها إلا في ظل التفطن لركائزه الهرمنيوطيقية المستقاة من آراء هايدغر. يقول في موضع ما

1. Ibid, p. 354.

2. Ibid, p. 355.

3. Ibid.

4. Ibid, p. 300.

5. Ibid, p. 293.

إنّ التراث فضلاً عن كونه مصدرًا للأحكام المسبقة فهو مصدر للحقيقة نفسها^١، واعتبرَ عدم الاكتراث لهذه الفكرة المهمة إشكالاً مهماً وصَمَّ عصر التنوير، ويقول إن هذا هو الشيء الذي لم يوفَّق عصر التنوير لرؤيته^٢، لذلك رفض مرجعية^٣ وسلطة كلِّ ما خلا العقل المكتفي بذاته، بما في ذلك التراث. يُفهمُ تبريرُ هذا الرأي من آراء غادامير جيداً عندما نلاحظ أنه يرى التراث أمراً مشتركاً بين الجميع وصانعاً لمعارف الجميع، وكذلك عندما نفهم هذا الرأي من زاوية هدفه من هذا المشروع الذي أوضحناه في المقال السابق. تبيّن في المقال السابق أن غادامير عندما يتحدث عن المعرفة الهرمنيوطيقية إنما يتحدث تكملةً لمشروع هايدغر في معرفة الوجود فهو لا يرى الحقيقة سوى ظهور الوجود المطلق أو الوجود المحدود للموجودات أمام المفسر. ولهذا فهو أيضاً يهدف إلى معرفة الحقيقة ويترح بحوثه في هذا السبيل بطريقة ظاهرية تامة، مع أنه في الباب الثالث من «الحقيقة والمنهج» ومقال «كليات مسألة الهرمنيوطيقا»^٤ يجانب هذه الآراء لي طرح آراءً أكثر راديكالية، لكن البحث الذي يقدمه حول التراث يقدمه في الباب الثاني من كتاب «الحقيقة والمنهج» ومواصلةً لمشروع هايدغر. الحقيقة على هذه الخلفية هي الظاهر الذي يظهر للدازين. ولهذا السبب حيث إن التراث في رأيه مصدر لظهور الأشياء للفرد فهو إذن مصدر للحقيقة. لذلك قلنا في باكورة المقال الحالي إنه يتعين استذكار الغرض الأصلي والمسألة الأم عند غادامير في كتاب «الحقيقة والمنهج» على مرّ المراحل كلها، وبغير ذلك سنتقع في سوء فهم عند محاولة تشخيص قصده ومراده.

يتخذ غادامير موقفاً معارضاً للغاية من مفكري عصر التنوير فيما يتعلق بتكريسه منزلة

1. Ibid, p.280.

تدل المقارنة بين هذه الآراء وآراء هايدغر على أنها طُرحت كلها من قبل هايدغر ولم يقم غادامير بسوى التوسّع فيها وبسطها وإعادة صياغتها في عبارات جديدة.

2. Ibid.

3. Authority

٤. عنوانه «الجانب الكليّ للتأويلية» في ترجمة د. حسن حاكم و د. علي حاكم صالح (مراجعة د. جورج كتوره) الصادرة عن دار أويبا في ليبيا عام ٢٠٠٧م. المترجم.

التراث^١، لأنهم يرفضون أية مرجعية غير مرجعية العقل المكتفي ذاتياً أو الذاتي المحور^٢، ويقولون إن تقليد هذه المصادر والمراجع والتوكؤ عليها ليس بالأمر العقلاني، بل هو حالة عمياوية (نوع من العمى). ويشير في معرض الرد عليهم إلى نقاط لافتة يمكن أن تؤخذ بالحسبان ويحال إليها في عملية تبيئة الهرمنيوطيقا (التبيئة: إضفاء الطابع المحلي على الهرمنيوطيقا). إنه يقول من المتعذر الالتزام بهذه الكبرى الكلية (المقدمة الكبرى الكلية) القائلة إنه من الخطأ افتراض أن شيئاً يمثل مرجعية وسلطة للمعرفة، إذ توجد بعض الحالات والأمور يمكن أن تمثل عن صواب مرجعية للفهم، والتراث من هذه الأمور. والحقيقة أننا يتعين أن نصنّف مرجعيات الفهم إلى مرجعيات صحيحة ومرجعيات غير صحيحة وغير حقّية. يقول في هذا الصدد بشكل عام:

سلطة ومرجعية شيءٍ [الفهم والأحكام المسبقة] ليست غير عقلانية وغير منطقية دائماً، إنما يمكنها أن تكون في بعض الحالات عقلانيةً وصحيحةً. وهذه هي المرجعية التي يتحلّى بها المعلم والمسؤول والمدير مثلاً. وعلى هذا الأساس تتسم الأحكام المسبقة المنبعثة عن هذه المرجعيات بالشرعية والجواز^٣.

يرى غادامير ملاك صحة أو سقم مرجعية شيءٍ ما للمعرفة، مزيداً من العلم والمعرفة، ويقول

إذا كان لمعلم أو مدير مثلاً مرجعيته بالنسبة للآخرين، ويجب أن يكون مطاعاً في كلامه، فهذا ليس بالشيء غير المبرر والذي لا سبب له ولا أساس، إنما هذه المرجعية ناجمة عن أنه يحمل علمًا أكثر مقارنة مع الآخرين، وبمستطاعه تحليل الأمور والمسائل أفضل منهم^٤.

١. هايدغر هو الآخر كان يعارض بشدة المبادئ الإدراكية الشائعة في عصر التنوير، ويرى أن طريق مواجهتها هو التخطّي الحاسم للميتافيزيقا.

٢. وهذا هو نفسه السوبجكت - مقابل الأوبجكت (الفكرة الذاتية الذهنية مقابل العين الخارجية) - الذي يعتبر كلّ الأشياء موضوعات لمعرفته وهو خارجها وقادر على معرفتها.

3. Ibid, p. 281.

4. Ibid.

ولهذا السبب نرى غادامير من منطلق إيمانه بالمرجعية الصحيحة وأن العلم والمعرفة الأزيد هما ملاك صحّة المرجعية وشرعيتها، نراه يهاجم مستنيري عصر التنوير بضاوة لإقصائهم الركائز اللاهوتية عن عملية الفهم لمجرد أنها مغايرة للعقل المكتفي بذاته، وفي المقابل يثني على المستنيرين الألمان إبان عصر التنوير لأنهم لم يعمدوا خلافاً لسواهم من مستنيري ذلك العصر إلى نبذ الركائز الدينية واللاهوتية في مشروع الفهم، ويصف نهجهم هذا بالصحيح والمناسب^١. ويقول إن الرجوع إلى مثل هذه المرجعية ليس تقليداً أعمى على الإطلاق، بل هو عملية مبتنية على المعرفة على وجه الدقة^٢. يكتب ناقداً هذا النمط الفكري العائد إلى عصر التنوير:

الواقع أن تشويه سمعة المرجعية ليس الحكم التعصبي الوحيد الذي أرسيت دعائمه في عصر التنوير. فقد حرّف عصرُ التنوير حتى مفهوم المرجعية نفسها. إذ بناءً على تصورات عصر التنوير للعقل والحرية، يُطرح مفهومُ المرجعية كبؤرة معارضة تماماً للعقل والحرية، فقد كان تصوّرهم للمرجعية، في الواقع، طاعةً عمياءَ لشيءٍ ما^٣.

طبعاً، رغم الأهمية البالغة التي يقرها غادامير للتراث، حيث يعده مصدرًا للحقيقة (الظهور) ولأحكام الفرد المسبقة، لكنه لا يناصر انهماك الإنسان وشلله المحض إزاء التراث. وما يرمي إليه من عدم الانهماك هذا هو كما أن التراث الحالي من صناعة أناس سابقين وتاريخ ماض، يمكن للبشر الحاليين أيضاً صناعة تراث جديد؛ لذلك يقول:

ليس التراث مجرد شرط مسبق دائمٍ للفرد، إنما الفرد أيضاً حيث إنه يفهم فهو يصنع التراث ويُسهّم في تكامله. ونتيجة هذا التكامل سيكون مزيداً من نشاط التراث وفاعليته في صياغة الفرد من جديد^٤.

1. Ibid, p. 279.

2. Ibid, p. 281.

3. Ibid, p. 280.

4. Ibid.

٣. تأثير الأحكام المسبقة في الفهم

الحكم المسبق معناه الحكم الذي يُتَبَنَّى وَيُتَقَبَّلُ قبل أن تتبين صحته وصوابه التام، أي إن الحكم المسبق هو ذلك الذي يتبناه الفرد ويعده معتبراً ناجزاً - عن وعي أو عن غير وعي - قبل إقامة الأدلة المؤيدة له^١.

خلافًا للهرمنيوطيقا المناهجية (المثودولوجية) التي تعتبر إشارات قبليات المفسر وأحكامه المسبقة في فهم النصوص وسائر المنتجات البشرية معرقلًا لاستيعاب المعنى وإدراكه، ولذلك تحذّر المفسر منها كل تحذير، يفكّك غادامير بين الأحكام المسبقة الصحيحة والأحكام المسبقة غير الصحيحة^٢، ويرى عمومًا أن من أركان تحقق فهم النص على يد المفسر إشارات الأحكام المسبقة الصحيحة في عملية الفهم وعدم تجاهلها. ويعتقد أن سبب وجود وتحقيق الأحكام المسبقة عند الفرد هو «التراث» بالمعنى الأنف الذكر، ذلك أن تعين التراث في الفرد ممكن أساسًا على شكل أحكام مسبقة وذهنيات قبلية، والموقع الهرمنيوطيقي للفرد يتعين من قبل هذه الأحكام المسبقة^٣؛ لذلك لا مفر أمام المفسر من التوفر على أحكام مسبقة، والشيء الوحيد الذي يجب أن يقوم به هو أن يميّز بين الأحكام المسبقة الصائبة والأحكام المسبقة الخاطئة، ويقيم فهمه للحقيقة على أساس الأحكام المسبقة الصائبة.

تتحرك فكرة الأحكام المسبقة عند غادامير ضمن سياق آراء هايدغر، فهایدغر من منطلق اعتقاده أن كل فهم من فهم الذازين يكتسي صبغة عالمه، وهو مجموعة الظواهر التي تظهر له، يذهب إلى أن كل فهم يعتمد على البنى القبلية للفهم، وهذه البنى القبلية هي كما ذكرنا: الحيايات المسبقة، والرؤى المسبقة، والتصورات المسبقة. ويعتقد غادامير أيضًا، للسبب نفسه، بمعطيات مسبقة لكل فهم، لكنه يُدخِل تغييرًا بسيطًا على تسميتها ترتب عليه نتائج عديدة في

١. أصغر واعظي، بيش داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر، مجلة راهبرد، العدد ٦٠، خريف ٢٠١١م، ص

2. Gadamer, Truth and Method, p. 273.

3. Ibid, p. 304.

الهرمنيوطيقا الفلسفية. فبدل أن يجاري هايدغر في تسمية هذه المعطيات المسبقة بتعبير محايد هو «البنى المسبقة» يستعمل تعبيراً متحيزاً هو «الأحكام المسبقة»^١. في تعبير هايدغر لا تُخصَّصُ أيةُ حصّة لأحكام الفرد وآرائه حول هذه المعطيات، أمّا في تعبير غادامير فيتدخل عنصرُ الحكم في توصيف هذه المعطيات. وهو طبعاً على معرفة بتبعات هذا الشيء واستحقاقاته، لذلك يقول إن إشراك هذا العنصر في هذه المعطيات ليس بالخطأ بل المهم هو التدقيق في أن تكون هذه الأحكام قائمة على أساس صحيح^٢.

على كل حال، من المهم جداً التنبّه إلى التدخّل المشروع للأحكام المسبقة الصحيحة في الفهم عند غادامير، فخلافاً للتراث الهرمنيوطيقي السابق له، الذي كان يسعى للحؤول دون تدخّل هذه الأحكام المسبقة، يرى غادامير أن تدخلها ضروري^٣. النقطة المهمة هي أن نفهم لماذا نزع غادامير إلى هذه العقيدة وأصرّ عليها كل هذا الإصرار؟ ينبغي التفتيش عن جواب هذا السؤال المهم في الهدف الرئيس الذي توخّاه غادامير من الهرمنيوطيقا التي تبنّاها وتصوره لماهية الفهم، إذ من دون هذه الأغراض والغايات لن يتسنى إدراك المقاصد بشكل دقيق. يصبُّ الهدفُ الرئيس لغادامير في تنمية الهدف الأصلي لهايدغر، فالهدف الرئيس لهايدغر هو معرفة الوجود، وهدف غادامير معرفة ظهورات الوجود للمفسّر، أو الدازاين على حد تعبير هايدغر، والتي تسمّى الحقيقة وفق مرتكزات الظاهريات. والطريق الذي اختاره هذان المفكران هو التركيز على الدازاين (أو المفسّر كما يسمّيه غادامير)، وفي الدازاين على أهمّ خصلة وجودية فيه ألا وهي إغزيستانسيال الفهم، وفي إطار علاقته بباقي الموجودات. لهذا السبب نراهما يتوجّهان نحو النص، فالنص هو أحد هذه الموجودات التي يمكن أن تعبّر عن الواقع بنحو أفضل، وهو الذي أعدّه دازاين (إنسان) آخر ضمن علاقته بالوجود. ولذا فالغاية التي يتوخّاها هايدغر وكذلك غادامير من الاهتمام بالنص هي العثور على الحقيقة والوجود وشهودهما، الحقيقة والوجود

1. Prejudices

2. Ibid, p. 273.

3. Ibid, p. 294.

المختبين في النص واللذين يمكن فهمهما عن طريقه. لذلك فهما لا يبحثان أبداً عن مراد الكاتب حتى يلتزما بلوازمه^١. ولهذا السبب أساساً تراهما لا يلتزمان بقصد الكاتب والأمر التي يهتم لها في النص، فهما يريدان الظفر بأمر هي اكتشافات الكاتب من الوجود، وحيث إن هذه الأمور تستخدم وتدخل في جميع أفعال الفرد، لكنه لا يتفطن لها غالباً حتى تكون هي أيضاً من مقاصده، لذا ينبغي البحث في هذه الهرمنيوطيقا للعثور عليها. لذلك يعتقد غادامير أنه يجب على القارئ أن يفهم من النص أموراً أكثر مما قصده الكاتب وتنبه له ليتمكن بذلك الوصول إلى الفهم الكامل. وهكذا تراهما يعتقدان أننا كلما انفتحنا بكل ما نملكه على النص كان لنا إدراكنا الأفضل للحقيقة، فالحقيقة هي التي تُظهر نفسها لنا، وما علينا إلا أن نمهد الأرضية لذلك. ومن هنا كان للأحكام المسبقة التي تساعد المفسر في معرفة الحقيقة المذكورة دوراً أساسياً في فهم الحقيقة أو الوجود المطلق الذي يقصده هايدغر، بل إن عدم تدخل مثل هذه القبلات سيؤدي إلى عدم تحقق تجربة الفرد نفسه للحقيقة، وإنما سيؤدي في النهاية إلى إدراك تجربة أخرى للحقيقة ليست لها قيمة عندهما.

هذه الفكرة هي السبب الأهم لتشديد غادامير على الأحكام المسبقة، لذلك يجب أن لا تُنسى. وهذه الخطوة هي بداية خطواته اللاحقة في هرمنيوطيقاه. وابتناءً على هذا الشيء المعبر عن القيود التي تتحكم في الدازاين والمنبعث من كون الدازاين متممًا وتاريخيًا يطرح غادامير سؤاله المعرفي الهرمنيوطيقي الأساسي على النحو التالي:

لو أردنا أداء حقّ تقيّد الإنسان (أي أداء حق وضعيته التاريخية) فيجب علينا تجديد مفهوم الأحكام المسبقة وترميمه، وأن نعترف بحقيقة أن هناك أحكاماً مسبقة مشروعة ومسموحاً بها؛ لذا بوسعنا تغيير السؤال المعرفي الأساسي للهرمنيوطيقا بنحو تاريخي صحيح على النحو الآتي: ما هي أساساً الأمور التي تجعل الأحكام المسبقة مشروعة؟ أي شيء يمكنه تمييز الأحكام المسبقة المشروعة الجائزة عن الأحكام المسبقة غير الجائزة التي يُعدّ التغلب عليها واجباً لا ينكر من واجبات العقل النقدي؟^٢.

١. ذكرت في المقال السابق شواهد عديدة في هذا السياق.

2. Ibid, p. 278.

وعلى هذا الأساس فهو يعتقد أن ثمة بين النص والمفسر تعارفٌ وأنس من ناحية، وبينهما من ناحية ثانية نوعٌ من الغربة وعدم التعارف. تستدعي المعرفة الإجمالية للمفسر بالنص ظهورَ توقّعات وترقّبات يترقّبها بخصوص معنى النص، وتتعلق أجنبيته على النص بعدم معرفة المعنى النهائي للنص. من هذه الزاوية فإن مكانة الهرمنيوطيقا ومضمار نشاطها من وجهة نظره هو مساحةٌ بين هذه الغربة وتلك المعرفة^١. وفي هذا الخضم يبدو أن واجب الهرمنيوطيقا هو تفكيك الأحكام المسبقة الصحيحة عن غير الصحيحة التي تمنع الفهم الصحيح وتسبب في سوء الفهم^٢.

للإجابة عن هذا السؤال الأساسي يحيل غادامير، انطلاقاً من اعتقاده أن الأحكام المسبقة ثمرة مرجعية أخرى، حلّ هذه المسألة الأساسية والجواب عنها إلى التحقيق في معرفة المرجعية الصحيحة للأحكام المسبقة، وذلك لاعتقاده أن الأحكام المسبقة إذا لم تنشق من مرجعية صحيحة فستكون متسرعة وعجولة^٣ وتسبب إرباكاً وخللاً في عملية الفهم. وكما سبق بيانه فهذه المرجعية الصحيحة حسب رأيه هي «التراث» بفهمه الخاص له. إنه يعتقد أن «التراث» مرجعية حقّة في تكوين الأحكام المسبقة المشروعة للإنسان، والتي لا مفرّ منها. لذلك يرى تدخّل بعض الأحكام المسبقة في الفهم مما لا مندوحة منه، ويعتقد بخصوص بعضها الآخر أنه يمكن الحؤول دون تدخلها. إنه يميل إلى أن الأحكام المسبقة الناتجة عن التراث الذي ينتمي له المفسر أحكام مسبقة صحيحة ولا مهرب منها، أمّا الأحكام المسبقة التي لا تنبع من التراث بل تنتج عن أمور أخرى من قبيل الميول والعواطف الفردية التي لا أساس لها فهي أحكام مسبقة غير صحيحة ويمكن السيطرة عليها.

1. Ibid, p. 295.

2. Ibid.

3. Ibid, p. 279.

٤. دورية الفهم

يسير غادامير على هدى هايدغر فيعتبر كيفية ممارسة الأحكام المسبقة (المنبعثة من تأثير التراث في المفسر) لدورها في فهم النص من قبل المفسر، على النحو التالي وهو أن المفسر إن لم يكن يحمل أية ذهنيات مسبقة عن الموجود الموضوع أمامه لكي يفهمه فلن يستطيع فهمه أساساً. ولذا عندما يحاول المفسر فهم معنى نص ما فإنه بعد مراجعته الأولية لذلك النص سيُخمن معنى للنص انطلاقاً من أحكامه المسبقة، ثم يعرض هذا المعنى على النص ليتلقى منه الجواب. فإذا كان الجواب المطروح من قبل النص مطابقاً للمعنى التخميني الأوّلي نكون قد اكتشفنا معنى النص، وإن لم يكن كذلك وجب تعديل المعنى التخميني الأوّلي بما يتناسب وإجابة النص ثم عرضه على النص مرة أخرى، وهكذا. تستمر عمليات الذهاب والإياب هذه إلى أن يتطابق المعنى المعروف على النص والجواب الآتي من النص. وهذه المحطة هي محطة حصول الفهم والقبض على معنى النص. وهذا التطابق هو الذي يؤمن قطعية المعنى واجتناب النسبية في فهم معنى النص^١. بمراعاة هذا الشرط لن يكون المعنى نسبياً ولن يتعين بحسب الأهواء والميول والاعتباطات^٢. وهكذا فالفهم عند غادامير هو التأثيرات المتبادلة بين التراث - عن طريق الأحكام المسبقة والقبليات - ونشاط المفسر^٣. طبعاً يوجد في هذا الدور دوراً هرمنيوطيقياً ينتمي للهرمنيوطيقا المناهجية ويعرف بالدور الهرمنيوطيقي الجزئي - الكلي، فهذا الثاني يُمارس ضمناً داخل ذلك الأول^٤؛ إذ يسعى المفسر بفهمه للكل في ضوء الجزئيات وبإشراك الجزئيات في صياغة الكل، إلى جعل معناه المقترح للنص معنىً دقيقاً. الفرق الوحيد الذي يميّز الدور الجزئي - الكلي في هذا الدور الجديد هو أن ماهية الدور المذكور تخرج عن كونها ماهية صورية قوالبية صرفة، وتكتسب ماهية تشاركية تعاملية، والسبب في ذلك وجود

1. Ibid, p. 270.

2. Ibid, p.271.

ستحدث قادمًا عن آراء غادامير في خصوص تأمين الجزئية وتحاشي النسبية.

3. Ibid, p. 293.

4. Ibid.

إرتكاز المفسّر الذي يتسم بأنه ارتكاز فعّال ومتأثر بالتراث^١. والنتيجة النهائية لهذا الدور هي واقعة خلقت المعنى. وكأنّ الجانبين يتشاركان لوقوع واقعة اسمها حدوث المعنى لم تكن قد وقعت قبل ذلك^٢. وفي هذه الحالة يكون الفهم أو خلق المعنى من سنخ «الوقائع» و«الأحداث»^٣ لا من سنخ «الأعمال»^٤ المدبّرة. بينما في التصور التقليدي للفهم، سواء في الهرمنيوطيقا المناهجية حيث الفهم هو إعادة إنتاج العالم الذهني للكاتب أو في مدارس من قبيل أصول الفقه حيث الفهم استخراج للمعنى من ألفاظ النصّ بمساعدة قواعد اللغة، الفهم والتفسير عملية تُوجّه وتُمارس من قبل المفسر والفاهم وتنتهي بعد مراحل وباعتماد مناهج خاصة^٥. في مقابل هذا التصور هناك التصور القائل إن الفهم من سنخ «الوقائع» بمعنى أن المفسر لم يعد العامل الفاعل الوحيد في فهم النص، بل هو أحد عناصر هذه العملية، فالنص بدوره فاعل تمامًا وقد يُفسد لعبة المفسر بالكامل. لذلك على المفسر أن ينتظر حدوث الواقعة لا أن يصل إلى المعنى بنحو منهجي مُدار مدبّر.

لمزيد من إيضاح هذه العملية الدورية يُشبّهها غادامير بلعبة يلعبها شخصان ولا تتقوم إلاّ بنشاطهما معًا. ولكن قبل هذا التشبيه يعتقد أن ماهية هذا الدور حوارية دIALOGIC بالضبط كالحوار الواقعي مع شخص حيّ حيث يدخل الطرفان بخزنيتهما وحيازاتهما في الحوار، هذا أوّلاً وثانياً لن تكون نتيجة الحوار معلومة قبل انتهائه، وقد تحدث أثناء الحوار وقائع عدة، وقد يتغير اتجاه النقاش وتتغير النتيجة. مع فارق أن الطرف المقابل لنا في هذا الحوار هو نص، والنص هنا يتكلم بواسطة استنتاجنا له. في مثل هذه الحوارات وبشرط أن تتوفر فيها شروط الحوار المنشود من قبيل أن يحترم الطرفان عقائد بعضهما ويبحث كلاهما عن الحقيقة ولا يتعصب أيّ منهما لعقيدته الأولية وتكون هناك بالتالي أرضية مشتركة للتوصل إلى تفاهم فيما بينهما، سيكون

1. Ibid.

2. Ibid, p. 291.

3. Event

4. Action

٥. واعظي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٤.

كلا الجانبين في غمرة بحث فعّال مؤثر لإصلاح أفكار الآخر حول موضوع الحوار، وله دوره في ماهية نتيجة الحوار، وهو لا يعلم النتيجة منذ البداية، بل يصلان في نهاية النقاش إلى نقطة مشتركة، وعندما يصلان إلى هذه النقطة يكونا قد توصّلا إلى تفاهم. على هذا الأساس ومن وجهة نظر غادامير ليس الفهمُ رسوخاً في رأي المؤلف وإعادة إنتاج لتجربته، بل هو التوصل إلى هذا التفاهم مع النص بشأن موضوع البحث^١.

٥. الماهية السؤالية - الجوابية للدور الهرمنيوطيقي

يشير غادامير في إيضاح ماهية الدور الهرمنيوطيقي الذي يقصده وكيفيته والحوار الذي يرسمه بين المفسر والنص، إلى الطبيعية السؤالية - الجوابية لهذا الدور. المفسر يطرح الأسئلة والنص يجيب. وهو يسمّى عرض المعنى المقترح من قبل المفسر على النص والذي هو للوهلة الأولى من صناعة الأحكام المسبقة للمفسر «سؤالاً».

تعود أهمية السؤال عند غادامير إلى أنه يعتقد بخصوص فهم الحقيقة المنطوية في النص تبعاً لنظريات هايدغر أن المفسر بوصفه «دازايناً» يجب أن يفتح على النص ليظفر بالحقيقة عن طريق توفير إمكانية ظهورها. وهو يرى أن السؤال أداة هذا الانفتاح، وأن طرح الأسئلة يؤدي إلى انفتاح لإدراك الحقيقة والإبقاء على هذه الإمكانية قائمة^٢؛ لذلك يحصل الدورُ الهرمنيوطيقي عنده بالسؤال والجواب. ونتيجة كل دور هي اتضاح إشكال السؤال السابق وتعيّن حالات الإصلاح في السؤال من أجل طرح سؤال جديد. ويستمر هذا الدور إلى أن يتم تصميم السؤال الأصلي^٤. والسؤال الأصلي هو سؤال يُعدُّ النصُّ الذي أمامنا جواباً عنه. ومن الطبيعي أن يكون الجواب عن هذا السؤال هو معنى النص.

مردُّ هذا الاعتقاد إلى ما أوضحه هايدغر، وهو أن كل نص إنما هو جواب عن سؤال،

1. Subject Matter

2. Gadamer, Truth and Method, p. 385.

3. Ibid, p. 299.

4. Ibid, p. 366.

وفهم معنى النص منوط بالعثور على ذلك السؤال، لأن جواب ذلك السؤال هو المعنى الأصلي للنص^١؛ لذلك ينبغي في هذا الدور الهرمنيوطيقي، أيضاً، إعادة تشكيل هذا السؤال. ولهذا السبب يوجد في هذا الدور إعادة بناء أو إعادة تشكيل، لكن متعلق إعادة البناء هذه هو السؤال وليس ذهنية الكاتب أو تجاربه الأخلاقية والروحية^٢. وسبب ذلك أننا كما سبق أن قلنا لا يقع على عاتقنا واجب سوى فهم معنى النص، وليس فهم قصد المؤلف^٣؛ إذ كما سبق أن مرّ بنا كراراً ليست غاية غادامير معرفة هدف الكاتب وقصده بل غايته من مراجعة النص معرفة الحقيقة المنطوية في النص.

الأفق وتأثيره في طرح الأسئلة

من أجل أن يوضح غادامير ما الذي يحدث في الحوار بين النص والمفسر، وقولنا إن جواب النص يعمل على تعديل السؤال وإصلاحه، ويستمر هذا الجدل (الديالكتيك) إلى أن يظهر السؤال الأصلي وبالتالي المعنى الأصلي، من أجل كل ذلك نراه يطرح اصطلاحاً جديداً هو «الأفق» وقضية «امتزاج الآفاق». لقد دخل هذا المفهوم إلى الفلسفة منذ نيتشه وهو سيرل فما بعد، والغاية منه تشخيص الطريق الذي يتقيد فيه فكر الفرد بتعيّنه المحدود ويكون تطوير أفق الفرد رهناً بتطويرة^٤. يعتقد غادامير أننا حتى لو أكدنا في الفهم التاريخي على أن نرى الماضي حسب ما هو وليس حسب معاييرنا وأحكامنا المسبقة فسيبقى موضوع الآفاق مهماً؛ ذلك أن إعادة تشكيل الكاتب هو أيضاً منوط بإدراك أفقه، فالأفق بمثابة «كل» جامع يقف فيه المفسر (أو أي فرد) ومنظاره^٥. يقول غادامير إن الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر - الذي سبق تعريفه - مبعث ظهور أفق الفرد، والأفق بدوره يقرر أسئلة المفسر في مواجهة النص^٦.

1. Ibid, p. 365.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid, p. 301.

5. Ibid, p. 302.

6. Ibid, p. 304.

7. Ibid, p. 301.

مراده من الأفق كلُّ جامعٍ يحيط بالفرد ومنظاره، ويعمل على تشكيل منظاره وأحكامه المسبقة؛ وهذا الكلُّ هو تصوُّره وانطباعه عن تراث عصره بما هو أمرٌ وحداني يوجّه جميع معارفه. بهذا المعنى أفق المفسر هو موقعه الهرمنيوطيقي^١ الذي يشكل زاوية نظره وطريقة مواجهته للنص أو الأشياء الأخرى. الأفق يربط ماضي المفسر وحاضره وهو ثمرة كليهما. ومن الطبيعي أن يكون أفق كل شخص محدودًا لكنه سيال بذاته^٢ ويقبل التغيير ويمكن أن يتوسّع أو يتضيق مقارنةً بما كان عليه سابقًا. إنه يعتقد أن الفهم يحدث عندما يصل أفق النص والمفسر إلى نوع من الاتحاد والامتزاج فيما بينهما^٣. ويرى أن هذا الامتزاج يحدث في التراث دائمًا وباستمرار، إذ ثمة في التراث أمور قديمة وأخرى جديدة تتركب فيما بينها داخل بعض القيم والمثل الفعلية والحية^٤. يرى غادامير أن هذا الامتزاج يحدث في الموقع الهرمنيوطيقي للفرد، لأنه يتوجّه صوب النص بما يمتلكه من حيايات، ويجيبه النصُّ أيضًا بما يتوفر عليه، وقد يغير من أفاقه إلى أن يصل إلى نوع من الاتحاد. ومن الطبيعي حسب هذه الرؤية أن تحدث المواجهة الأولى للمفسر مع النص في أفق المفسر ذاته، ومن المفترض أن لا يكون جواب النص عديم الصلة بأفق المفسر. خصوصًا وأن طرف الحوار في النص مخاطب معين^٥ نابع نوعًا ما من المفسر نفسه^٦. يقول غادامير في إيضاح امتزاج الآفاق إن امتزاج الآفاق الحقيقي يحصل في عملية الفهم، بمعنى أن ما يُعرض في النص بوصفه أفقًا تاريخيًا محلُّ محلِّ أفق المفسر في لحظة من اللحظات^٧، بمعنى أن النص يُترجم بكل ما يمتلكه ترجمةً جديدةً في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، ولذلك يكتسب معنى جديدًا. والسبب في ذلك يعود إلى أن معنى النص في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو

١. واعطي، نظريه تفسير متن، ص ١٥٨.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 303.

3. Ibid, p. 305.

4. Ibid.

٥. يشير له غادامير بـ Thou و سنورد إيضاحًا له فيما سيأتي.

6. Ibid, p. 352.

7. Ibid, p. 305.

نفسه المعنى الذي يحصل في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر، هذا أولاً وثانياً لا يتاح أساساً مدّ جسور إلى الأفق التاريخي للنص الذي هو نفسه أفق المؤلف. لذلك، مع أن النص قادم إلينا من قلب التاريخ لكنه يجب أن يترجم إلى الظروف الحالية للمفسر ويدخل في هذا العالم الحالي. وهذا هو معنى استبدال الآفاق^١. لهذا السبب يرى غدامير أن قضية امتزاج الآفاق قضية مركزية في الهرمنيوطيقا الفلسفية^٢؛ فما لم يحدث هذا الموقع الخاص وما لم يحدث هذا الامتزاج لن يحدث الفهم ولن يتم الديالكتيك (الجدل) بين النص والمفسر، ولن يتأتى المعنى. ويعود هذا الكلام إلى قضية الوعي المتأثر بالتاريخ مقابل الوعي التاريخي للمفسر^٣، فهذا الوعي مستقى من الموقع الهرمنيوطيقي للفرد ومتأثر بتأثير التراث فيه.

النقطة المهمة هاهنا أنه عندما يكون المعنى وليد امتزاج أفق النص مع أفق المفسر أو استبدال الأفق التاريخي للنص بالأفق الراهن للمفسر، وحينما يكون أفق المفسر ممكن التغيير وعندما تكون آفاق المفسرين متفاوتة فيما بينها، سيكون معنى النص إذن مختلفاً في أي حوار باختلاف الأفق، ولن يمكن تصور معنى متعين ثابت للنص، وهذه هي سيالية المعنى ولا نهائيته.

حسب هذا التصور، إذا حيل دون تدخل الأحكام المسبقة غير الصحيحة - وليس الأحكام المسبقة الصحيحة النابعة من التراث - في الفهم فلن يعود للفهم الأفضل معنى، إذ يمكن لكل مفسر أن يراجع النص بأفق مختلف عن آفاق باقي المفسرين بل يمكن للمفسر الواحد أن يراجع النص بعدة آفاق ليفهم منه معنى جديداً أو معان جديدة. ما يمكن أن يقال هنا هو كلام عن فهم متفاوتة لكنها في الوقت ذاته صحيحة، وليس عن فهم واحد صحيح.

١. سنوضح الدور الهرمنيوطيقي للفهم في القبلية السادسة وأن المراد من معنى النص في الهرمنيوطيقا هو مجرد المعنى الاستعمالي، أي المعنى في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، وليس مراد المؤلف.

2. Ibid.

3. Ibid.

٦. قبليات الدور الهرمنيوطيقي للفهم

الإدراك الصحيح لقصد غادامير من الدور الهرمنيوطيقي، وهو الحوار بين النص والمفسر الذي يفضي إلى خلق المعنى، منوطٌ بمعرفة قبلياته. وقد تم استعراض بعض القبليات العامة من نظير المنحى الظاهرياتي لغادامير في الفهم وما شابه، لذلك لن نستعرض هاهنا سوى قبليات هذا الدور وعلى نحو الاختصار.

أ. القبلية الأولى: إمكان حدوث الدور الهرمنيوطيقي للمفسر

يعتقد غادامير انطلاقاً من نظرية الفهم عند هايدغر أن الفهم ليس مجرد كلام نظري بل هو أمر ممكن التحقق والحدوث في إطار الدور بين المفسر والنص. ودليله على ذلك أن هايدغر بنظرته الظاهرياتيّة كان يقول إن الدازاين عندما يريد أن يفهم شيئاً يتقدم نحو ذلك الشيء ببناء المسبقة^١ ليُفصِح الوجود عن نفسه للدازاين عبر قناة ذلك الشيء، لأنه عندما يتقدم نحو الشيء ويلقي نفسه أمامه أو يفتح عليه^٢ فسوف يظهر ذلك الشيء بطبيعته في الدازاين. وهذا هو معنى الشعار الرئيسي للظاهريات القائل بالعودة إلى ذات الأشياء في الفهم. يحدث هذا الحدث فيما يتعلق بالأشياء الخارجية بنحو طبيعي، وشرطه الوحيد هو ربط حواسنا بذلك الشيء، أمّا بخصوص النصّ الذي هو موجود دلالي فضلاً عن واقعه الفيزيائي، ومركّب من كلمات ومفردات وجملات ومقاطع، فيحصل هذا الانفتاح بطرح الأسئلة عليه وإقامة حوار معه. عندما يحصل هذا الحوار والسؤال والجواب سيكون المفسر قد انفتح بذلك فعلياً على النص ورمى بنفسه أمامه. وعندما تحصل هذه الحالة سيُظهر النصّ نفسه في المفسر بشكل طبيعي. والحقيقة هي أن الاندكاك (الاشتباك) الوجودي للفرد بالشيء الخارجي، ونتيجته الظهور وبالتالي فهم ذلك الشيء من قبل الفرد، يحصل عن طريق شَبْك وربط الفرد حواسه بذلك الشيء، لكنه يحصل في النص بالسؤال والجواب وتحقيق هذا الدور الهرمنيوطيقي. وعليه، طبقاً لأصول الظاهريات يحصل الفهم عملياً بحصول هذا الدور.

1. Fore-Projection

2. Openness

ب. القبلية الثانية: الماهية اللغوية للدور الهرمنيوطيقي (لحوار بين النص والمفسر)

يعتقد غادامير أن الفرضية المسبقة لكل حوار هي وجود أرضية تواصل مشترك، إذ في غير هذه الحالة ستتعذر إقامة صلة بين الطرفين بالمرّة، ناهيك عن أن يحصل بينهما تفاهم ونتيجة مشتركة. وهو يرى أن هذه الأرضية المشتركة التي يستطيع الطرفان من خلالها وبواسطتها نقل أفكارهما أحدهما للآخر هي اللغة، لذا فهو يعتقد أن الفهم مرتبط ارتباطاً تاماً باللغة^١، بل له ماهيته اللغوية بالكامل^٢.

استكناه مغزى كلامه ومراده من أن للفهم ماهية لغوية تماماً وبالتالي فللدور الهرمنيوطيقي الذي ينبثق عنه الفهم ماهية لغوية بالكامل منوطٌ بأن نحلل رؤيته بخصوص اللغة على خلفية ظاهريّة قبل أن نحللها على خلفية المفردات وقواعد النحو اللغوي، هذا مع أن اللغة كمجموعة دوال وقواعد وعلاقات وصلات فيما بينها صحيحةٌ في محلها ولا ينكرها غادامير أبداً. والسبب في ذلك هو أن اللغة كظواهر جامع متقدمةٌ على اللغة كمجموعة من الدوال والقواعد، إذ إن الظاهريات هي مثلما أشرنا مراراً منهجٌ الهرمنيوطيقا الفلسفية تبعاً لفلسفة هايدغر الأساسية كما يصرح غادامير نفسه، ولذلك فإن تحليلها وتصورها الأوتوي لكل شيء هو في الوهلة الأولى ظاهرياتي، وهو في الوهلة الثانية من سنخ المفاهيم والدالات والمدلولات النابعة عن الظواهر. لذلك، من أجل فهم مراد غادامير من قوله إنّ الفهم لغويٌّ، ينبغي أولاً فهم تصوره الظاهرياتي للغة ليتمكن استكناه مراده من الماهية اللغوية للدور الهرمنيوطيقي.

لـ «اللغة» بمعناها الظاهرياتي صلتها الوطيدة بـ «التراث»، ومن هنا كان التركيز على مفهوم التراث عند غادامير دليلنا في معرفة تصوره الظاهرياتي للغة. سلف القول معنا إن التراث عند غادامير هو جوٌّ عام ينتمي له الأفراد دوماً، وهم في الوقت ذاته محاطون به ولا يستطيعون منه فراراً^٣. والحقيقة هي أن التراث ذلك الفضاء الذي يشتمل على الأبعاد الاجتماعية والتاريخية

1. Gadamer, Understanding is Language-Bound -Philosophical Hermeneutics, p. 15.

٢. غروندين، درآمدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ص ١٨٨.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 283.

للأفراد ويضمّ في الوقت ذاته ظروفهم الاجتماعية الراهنة العامّة. لذلك مع أن التراث يرتبط بالوقت الحاضر لكنه يتصل أيضاً بالماضي التاريخي (زمانياً ومكانياً) وهو ثمرته ونتاجه ولكن في الظروف الحالية. التراث في هذا التصور واحدٌ ومشاركٌ بين الجميع، وهو الأرضية الأصلية لتواصل الأفراد بعضهم مع بعض ومع أيّ شيءٍ آخر، وهو الذي ينظّم المعارف الأولية والثانوية. وقد مرّ بنا أن التراث عند غادامير ليس بناءً عقلياً أو منطقياً^١، بل هو أمر بيني (مشارك بين الأذهان) له مساحته الماوراء العقلية والماوراء المنطقية^٢. وهو خلفية ظهور كل شيءٍ للفرد، فظهور كل شيءٍ للفرد ممكن عبر هذا الدهليز.

نقول بلحاظ هذا التصور عن التراث: إن اللغة في تصور غادامير الظاهرياتي هي الظهور العيني والعام لهذا التراث، وستكون على غرار التراث أمراً عاماً مشتركاً. والحقيقة هي أن اللغة في مرحلة الدراسة الظاهرياتيّة وقبل الاهتمام بجانبها الدلالي هي نفسها التجربة العامّة للأفراد عن العالم، وبالتالي فلها بنيتها الأنطولوجية^٣، حيث سلف القول معنا إن التراث يشكّل عالم الأفراد - بذلك التصور الظاهرياتي للعالم الذي كان عبارة عن مجموعة الظواهر الحاصلة للفرد - وأسلوب تشكيل هذا العالم متأثر أشد التأثر بالتراث. لذلك، عندما يريد هذا الظاهر أن يحصل عن طريق التراث يرتدي حُلّةً لغويةً. العبارة الأخيرة في هذا الكلام هي أن اللغة واسطة عامة بين العالم وأفراد البشر، بمعنى أن اللغة هي تجربة الأفراد العامة للعالم، والتي يمكنها أن تكون أكثر تشخصاً وتعيّناً لدى كل واحد من الأفراد. وينبغي الأخذ بالحسبان أن هذا التصور للغة يقع على امتداد تصور هايدغر الثاني للغة حيث عدّها بيتَ الوجود وقال إن الوجود يكشف عن نفسه للإنسان في اللغة، ولذا كانت اللغة واسطةَ الوجود وظهوره للإنسان.

١. يعتقد غادامير أن الرومانسيين هم الذين لاذوا بمقابل العقلانية المفرطة لعصر التنوير بمرجعية التراث وسلطته وتبوّأ هذا اللون من المرجعية. لذلك يعود إليهم الفضل في اكتساب التراث مكانته المميزة الخاصة. ولذا نراه في دراسته للتراث يكثر من الاستعانة ببحوث الرومانسيين والاستشهاد بأرائهم وأقوالهم في معرض الادعاء بأن اعتبار التراث لا يحتاج إلى إثبات عقلي.

2. Ibid, p. 281.

3. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

يتضح من هذه النقاط لماذا يتواشج التراث واللغة عند غادامير بأواصر وطيدة فيما بينهما؛ السبب هو أن اللغة والتراث كلاهما منظار واحد للعالم^١، وأحدهما الصورة المتعينة للآخر وعامل نقل الآخر. لذلك نراه يقول إننا نجرب العالم عن طريق اللغة^٢؛ والتراث في الأصل لغوي وكلامي (قولي^٣) بالضرورة^٤؛ التراث ينتقل باللغة ويعشعش في الأدب، والتراث الذي انتقل لنا عن طريق اللغة مقدم على كل شكل آخر من التراث^٥. ومن هذا الباب أساساً يسبغ غادامير على النص أهمية خاصة، لأنه يعتقد أن النص، الذي له في الأساس نظام لغوي، هو أفضل شكل لنقل التراث، ولذا كان أبرز واجبات الهرمنيوطيقا التركيز على هذا اللون من التراث، أي التركيز على النصوص المكتوبة الوافدة من الماضي^٥.

وعليه، حينما ينظر غادامير للفهم من زاوية ظاهريّة سيجدّه بطبيعة الحال لغويًا (لسانيًا)، ولأنه يرى هدفًا انفتاح المفسر على النص ظهور الحقيقة المنطوية فيه للمفسر ومن ثم فهم النص تبعًا لأسئلة المفسر من النص وإقامة حوار بينه وبين النص، فيجب عليه بطبيعة الحال القول إن ماهية ظاهريات هذا الدور الهرمنيوطيقي هي ماهية لغوية بالمعنى الظاهرياتي للغة.

ومثلما أوضحنا في شرح الظاهريات، تحدّثُ صناعة المفهوم بعد حصول الظهور للفرد (الدازين، المفسر)، وبعد ذلك توضع مفردة لفظية لذلك المفهوم كي يتشكل النظام الدلالي. هنا أيضًا بعد حصول التجربة العامة للعالم ونتيجتها حصول ظهور جامع اسمه اللغة، يتشكل نظامها المفهومي والبدال والمدلول فيها وقواعدها، وهذا ما يؤدي إلى التفاهم والتواصل على الصعيد العملي. حين يقول غادامير إن اللغة «وسيلة تواصل عامّة»^٦ فهو يأخذ بعين الاعتبار مرحلة الظاهريات، وأيضًا مرحلة صناعة المفردات وصناعة القواعد وأنظمة الدال والمدلول. لذلك

1. a View of the Word

2. Pelton, Gadamer and Universality; p. 40.

3. Gadamer, Truth and Method; p. 295.

4. Ibid, p. 391.

5. Ibid, p. 392.

6. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

يقرر أن التوفر على لغة مشتركة مع النص، والمعرفة الصحيحة بمعاني المفردات واستخداماتها الصحيحة، والمعرفة بقواعد اللغة^١، شرطٌ أساسيٌّ لتحقيق حوار بين النص والمفسر؛ لكنه حين يقول إن هذا الحوار يحدث على خلفية اللغة تمامًا وليس على خلفية علم النفس مثلاً^٢، فيجب عدم اختزال قصده إلى النظام الدلالي للغة، بل ينبغي البحث عما يقصده في المعنى الظاهرياتي للغة، هذا مع أن المفسر يتعامل بالتالي مع هذا النظام الدلالي ويهدف من استخدام هذا النظام الدلالي إلى فهم معنى النص. وفي هذا السياق يعتقد غادامير أن الفهم ليس ولوجًا في ذهن الكاتب وإعادة تجاربه، بل هو تفاهم مع النص عن طريق التركيز على اللغة^٣.

ولهذا يتعد غادامير في هذا الأسلوب عن الهرمنيوطيقا المناهجية، ولكن ربما أتيح القول إنه يقترب عمليًا من علم أصول الفقه، مع أنه لا يوجد أي اشتراك بينهما في المرجعية العامة، لأنه يعلن في الباب الثالث من كتابه تعذر معرفة قصد الكاتب، ويعرّف المعنى بنظرة ظاهرياتيّة أو كما تسمّى اصطلاحًا نظرة بمحورية المفسر - النص، بينما يقول علماء الأصول بإمكان معرفة قصد المؤلف أساسًا، ويدورون حول محور المؤلف في تعريفهم للمعنى، ولا ينتهجون إطلاقًا منحى ظاهرياتيًّا في قضايا المعنى والفهم. على أن مردّ الشبه بين منهج غادامير للوصول إلى المعنى الداخلي للنص (بالمعنى الذي يقوله) وبين منهج علماء الأصول هو أن علماء الأصول يحاولون التوصل لمراد المؤلف عن طريق لغة النص وظاهره، ولا يؤمنون بإمكانية الوصول إلى المراد الواقعي ونفس الأمر للمؤلف^٤ بمعزل عن وساطة اللغة^٥. كما أنهم لا يهدفون إلى إعادة بناء فردية المؤلف، فالمؤلف في علمي الفقه والأصول هو الشارع المقدس الذي لا يمكن إعادة بناء فرديته. ويروم غادامير بهذه الطريقة نفسها وبمعونة اللغة التي يراها متجلية في المفردات

1. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 17.

2. Gadamer, *Truth and Method*, p. 385.

3. Ibid.

٤. الذي يقرّرون في علم الفقه أن مكانه هو اللوح المحفوظ ويعتقدون أن المراد الواقعي للشارع المقدس مثبت في اللوح المحفوظ.

٥. موسى بن جعفر التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ٧٤.

والقواعد اللغوية، الوصول إلى معنى النص^١، طبعاً بذاك المعنى المختلف تماماً عن قصد المؤلف. ينبغي التدقيق في أن التركيز على اللغة ومقتضياتها في التواصل مع النص مهم بالنسبة لغادامير إلى درجة ينيطُ معها حصول الفهم، وهو ثمرة الحوار، بمقتضيات اللغة، ويخصّص له الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» ذي الأبواب الثلاثة برمته.

نقطة المهمة أخرى نشير لها هاهنا هي أن من اهتمامات غادامير وأهدافه الرئيسة الأخرى في اعتقاده بحوارية الدور الهرمنيوطيقي وفي لغوية الدور الهرمنيوطيقي، معارضته لعلّ اللغة منطقية «قضائية» أو لنقل جعلها قضايا منطقية، وهو ما يجعل أداء اللغة على مستوى إدراك المعنى الكلّي أداءً منضبطاً جداً ومصنّفاً ومبوّباً ومقعداً وقضائياً^٢؛ فهو يقول أساساً إن الفهم ليس مقعداً مضبطاً، ولأنه حدّثُ فيجب إذن انتظار وقوعه. ويعتقد أن سبب ذلك تعذّر ملاحظة معنى الجملة منفرداً، بل ماهية اللغة في كل بيان ماهية حوارية تلاحمية متداخلية، لأن كل بيان يتكون من خلايا قضائية منفصلة بعضها عن بعض. ويقول أيضاً إن القضية لا يمكن إطلاقاً فصلها عن هذه الخلفية، وما فصلها عن هذه الخلفية إلا من تجريدات الذهن وانتزاعياته التي تمسّ معنائية القضية وتنال من اشتغالها على معنى^٣. ومراده من هذه الخلفية المعنى الظاهرياتي للغة الذي يُعزى إلى تجربة العالم العامة، والمتعيّنة في الوقت نفسه في الفرد.

ج. القبليّة الثالثة: أهمية تشخيص منظار الكاتب في فهم النص

حيث إن غادامير يرنو في الهرمنيوطيقا وتفسير النص إلى إدراك حقيقة مختبئة وراء النص، وهي حقيقة تلقّاها المؤلف (الكاتب) وأودعها في النص بشكل لاشعوري غير واع، لذا نراه يقول إننا في فهمنا للنص لا نتغيّاً معرفة قصد المؤلف، وإذا كان لنا شغلنا مع المؤلف في مجال ما فهذا المجال هو منظار المؤلف ونوعية تصوراتهِ للواقع؛ لذا فنحن لسنا بصدد إعادة تشكيل

1. Gadamer, Philosophical Hermeneutics; p. 17.

٢. غروندين، درامدى به علم هرمنوتيك فلسفى، ص ١٨٦.

٣. م.ن.

ذهنية المؤلف، بل نحاول إلقاء أنفسنا في منظارٍ شكَّلَ تصوراتِ الكاتبِ وصاغَ آراءه^١. إنه يعتقد أننا نستطيع في الدور الهرمنيوطيقي وبمتمهي فعالية النص أن نترجم منظار المؤلف بشأن الحقيقة إلى موقعنا الهرمنيوطيقي ونصل إلى معنى النص. لذلك لا نروم في الفهم أن نفهم المعنى الذي قصده المؤلف بل نروم أن نجرب بأنفسنا الحقيقة الكامنة وراء النص، أي نريد تحقيق منظار المؤلف في موقعنا الهرمنيوطيقي الخاص بنا. لذلك يقول:

ليس التراث المكتوب [النص الذي وصلنا عن الماضي] قطعةً من العالم القديم... أيما كان لدينا تراث مكتوب فلسنا أمام شيء منفرد منفصل، بل هو الإنسان الماضي حاضرٌ أمامنا بفهمه للعالم^٢.

ومن هنا ليس المؤلف مميًا بالكامل في الهرمنيوطيقا الفلسفية، عند غادامير الأوّل على الأقل، بل ما مات من المؤلف هو المعنى الذي قصده وأراده، أمّا منظاره فليس بميّت. وإذا كان بوسع النص أن يدخل في حوار مع المفسر فذلك بفضل منظار المؤلف أساسًا.

د. القبلية الرابعة: إمكان تحقق الوحدة اللغوية بين المفسر والنص توكلؤًا على أصل عدم النقل

يحدث الحوار والدور الهرمنيوطيقي بين المفسر والنص عندما تكون بينهما وحدة لغوية [أو تفاهم لغوي = همزباني بالفارسية]. وبلحاظ أنّ ماهية الدور المذكور في ضوء القبلية الثانية ماهية لغوية فإن السؤال المهم الذي يطرحه غادامير على نفسه والمطروح أيضًا على غيره من المفكرين المشتغلين بالنصوص التاريخية هو: على أساس أيّ لغةٍ يجب فهم النص؟ هل يجب فهمه على أساس اللغة التي استخدمها المفسر أم اللغة التي استخدمها الكاتب؟ كيف يمكننا اكتشاف: هل يوجد تفاوت بين الاستخدام الدارج للغة المفسر واستخدام المؤلف لها، أم لا يوجد مثل هذا التفاوت؟^٣

على أساس مبادئ غادامير الظاهرياتية، وبالنظر لهدفه الأساس من تقديم هذه البحوث

1. Ibid, p. 292.

٢. غادامير، هرمنوتيك مدرن، كزينة جستارها، ص ٢١٣.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

وهو معرفة الحقيقة عن طريق انفتاح المفسر بكل إمكاناته الراهنة على الموجودات الأخرى بما فيها النص، يجب القول إن الاستخدام اللغوي المعيار في الدور الهرمنيوطيقي هو الاستخدام اللغوي للمفسر. ولكن مع ذلك ثمة سببان جعلتا غادامير غير قادر على الالتزام بهذا الشيء، أولاً لأن الحقيقة التي هي وراء النص حقيقة تجلّت في نفس الكاتب من قبل الوجود المطلق، وتُعزى إلى منظار الكاتب لحقيقة العالم. وثانياً من المفترض في الحوار بين النص والمفسر أن يشارك النص مشاركة نشطة في النقاش والبحث. ولهذا لو كان المعيار الوحيد هو استخدام المفسر للغة وظروف اللغة في زمانه فستكون النتيجة أولاً: غياب نشاط النص بالمرّة حيث سيكون مهزوماً تماماً، وثانياً: لن يعود النص قادراً على تمثيل التراث الماضي أو منظار المؤلف. والحال أننا في نص نقلناه عن غادامير قبل سطور وجدناه يعتقد أننا عندما نواجه نصاً يمثل ثمرة التراث الماضي وخصيلته نكون في الحقيقة أمام فهم حمله الإنسان الماضي عن العالم^١. ولذا ينبغي أن تكون أدبيات زمن كتابة النص أساساً للفهم. على أن النقطة البارزة هنا هي أننا إن لم نفلح في إقامة تواصل بين الاستخدام اللغوي للمفسر والاستخدام اللغوي للمؤلف فلن يكون التفاهم والفهم ممكناً أساساً في الدور الهرمنيوطيقي، وسيكون خوض هذا الدور ضرباً من العبث العقيم.

بغية إقامة هذا التواصل يعتصم غادامير بقاعدة كانت موضع اتفاق في الهرمنيوطيقا المناهجية - وحتى بين الأصوليين - كمبدأ عقلائي عام. يقول في هذا الخصوص إن المبدأ الأوّل والقاعدة الكلية العامّة في هذه المسألة هي أن لا يكون هناك فرق بين الاستخدامات اللغوية للمفسر وبين الاستخدامات اللغوية للمؤلف الذي يكتب بلغته. لذلك من يتحدثون بلغة المفسر حملوا في أذهانهم عند استخداماتهم اللغوية ذات المعاني التي حملها وقصدها. وهذا المبدأ مبدأ عام لا يتضعع إلا في حالات نادرة خاصة^٢.

يسمى هذا المبدأ في الهرمنيوطيقا المناهجية وفي علم أصول الفقه مبدأ «عدم النقل». وهو مبدأ يعترف غادامير أيضاً بصوابه وعموميته. يقول هذا المبدأ إن معاني الألفاظ والبنى اللغوية

١. غادامير، هرمنوتيك مدرن، ص ٢١٣.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

لم تتغير على الرغم من وجود فاصل زمني تاريخي بين الكاتب والمفسر، وهي نفسها التي كانت في السابق إلا إذا ثبت خلاف ذلك، وإلا فالمبدأ الأوَّي هو التطابق والوحدة. ولهذا، يمكننا باستخدام القواعد اللغوية التي نعرفها ومعاني المفردات التي نمتلكها التوصل إلى فهم معاني الجمل.

هـ. القبلية الخامسة: كليانية النص

من قبلات دورية الفهم وتحقق حوار بين النص والمفسر، وهي قبلية تعود إلى الشرط الطبيعي لأي حوار، أن يتوفر جانبا الحوار على الشروط الأولية للدخول في النقاش والحوار. على سبيل المثال يجب أن لا يتكلم أي جانب من جانبي الحوار لغواً وهراءً هذيانياً بل يجب أن يشارك في الحوار بنحو منطقي وبوعي وحضور ذهن. عبّر غادامير عن هذه المسألة في خصوص النص بكليانية النص. تعني كليانية النص أن للنص انسجامه ووحدته في المعنى، وهناك كلاً معنائياً أشبه بخيط المسبحة يؤمّن انسجام النص ويحول دون تشوشه واضطرابه وتهافته، ويسود النص كله ويمكن فهمه وإدراكه^١. مثل هذه النصوص هي التي بوسعها المشاركة في حوارات النص - المفسر، وإيصالها إلى نتيجة ملحوظة تتمثل في معنى النص. لا تعني هذه القبلية أن هذا الكل المعنائي أو الكليانية هي المعنى الذي يقصده المؤلف؛ لا، إذ يمكن للنص أن يكون منسجماً لكن قصدنا من مراجعته ومطالعه ليس فهم قصد مؤلفه بل فهمه في إطار موقعنا الهرمنيوطيقي الحالي. إذن، في هذه القبلية أيضاً يبقى النص هو الذي يفهم وليس كاتبه^٢. لذلك نراه يقول إن الواجب الأصلي للفهم هو فهم معنى النص في نفسه^٣.

1. Ibid, p. 294.

2. Ibid.

3. Ibid, p. 365.

و. القبلية السادسة: تطبيقية المعنى / استعمالية المعنى (القبلية العلممعنائية/ السيمانطيقية)

يعتقد غادامير بوحى من أفكار هايدغر الفلسفية أولاً: بأن الإنسان (المفسر) متمزّن وتاريخاني، ولذلك فهو عاجز تمام العجز عن مدّ جسور تختزل الفاصل التاريخي بينه وبين زمن المؤلف بغية فهم مراد المؤلف، وثانياً: يعتقد بأن المعنى خصلة وجودية للإنسان (المفسر) وبذلك سيكون المعنى أيضاً متمزناً وتاريخانياً، وفي ضوء هذين المعتقدين ليس أمام غادامير سوى أن يعتبر المعنى شيئاً يطرح في الموقع الحالي للمفسر، ولا غير. ومن هنا يذهب غادامير إلى أن المعنى ليس سوى ذلك الشيء الذي يُخلَق للمفسر خلقاً جديداً في خاتمة الحوار بينه وبين النص. وهو يسمّي هذا التصور للمعنى بتطبيقية^١ المعنى. فحوى هذا التصور للمعنى هي أن معنى النص معنى حيٌّ ينتمي للزمن الحاضر ويتشخّص بواسطة الموقع التاريخي لكل فرد^٢. إنه يعتقد أن النص بيان للحقيقة وليس بياناً لقصد المؤلف، وهذا البيان ممكن الترجمة والإحياء في الظروف الراهنة للمفسر أو القارئ، وهذا هو معنى النص. يقول في هذا الصدد:

لا نتعامل [هنا] مع الفردية وما تفكّر به هذه الفردية، بل نتعامل مع «حقيقة» ما يقال. لا يُفهمُ هذا النص بمثابة بيان صرف للحياة، بل يُؤخذ بنحو جاد في إطار ادعائه بشأن «الحقيقة». وأنّ هذا الأمر هو نفسه ذلك الشيء الذي يُمعنُّ بواسطة «الفهم» فهذا بديهي جداً وأظهر من الشمس^٣.

لذلك لا يدور الكلام في الهرمنيوطيقا الفلسفية حول الفاصل التاريخي وكيفية التغلب عليه، إذ لا حاجة أساساً للتغلب على هذا الفاصل، فالمعنى ليس ما أراده المؤلف بل ما يُفهمُ من النص في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر.

هذا التصور للمعنى مهم لدى غادامير إلى درجة يعدّه، معها، القضية الأصلية في هرمنيوطيقاه^٤. لكن النقطة المهمة هي لماذا استخدم عبارة «التطبيق» لتسمية هذا النوع من

1. Application

2. Ibid, p. 296.

3. Ibid.

4. Ibid, p. 313.

المعنى؟ يساعدنا التفطنُ إلى سبب هذه التسمية في فهم مراده من المعنى التطبيقي واختلافه عن المعنى الذي يقصده الهرمنيوطيقيون المنهجيون والهرمنيوطيقيون المناهجيون، وكذلك المعنى الذي قصده علماء الأصول.

«المعنى التطبيقي» مصطلح له سوابقه الطويلة بين اللاهوتيين المسيحيين، وكذلك الهرمنيوطيقيين المنهجيين. كان اللاهوتيون يرون لعبارات الكتاب المقدس معنيين اثنين، أحدهما المعنى الظاهري للعبارات، والثاني المعنى التطبيقي الاستعمالي. المعنى اللفظي هو هذا المعنى الذي يفهم من الظاهر الأوّل للكلام، أمّا المعنى التطبيقي فهو رسالة أو معنى يستخلصه القارئ من النص في ضوء ظروفه الراهنة. لذلك كانوا يصنّفون المعاني التطبيقية إلى ثلاث فئات هي: المعنى التمثيلي (المجازي)، والمعنى الأخلاقي، والمعنى المعنوي^١؛ وأضاف البعض فئة رابعة من المعاني هي المعنى الأخروي المختص بالمستقبل والآخرة وخواتيم الأمور. من باب المثال، في المعنى التمثيلي طَبَّقوا العهد العتيق كَلِّه على حياة السيد المسيح وآلامه^٢. وكانوا يعتقدون أن هذه الفئات الأربع تندرج كلها تحت عنوان كَلِّ هو المعنى التطبيقي^٣.

وكلا دنيوس الذي هو أحد أبرز الهرمنيوطيقيين في النصف الأول من القرن الثامن عشر ويعد أول هرمنيوطيقي أرسى دعائم الهرمنيوطيقا العامة، قرَّر في بحوثه في علم المعنى أن كل عبارة لها ثلاث مراتب من المعنى، وذهب إلى أن المرتبة الأولى هي هذا المعنى الذي يفهم من ظاهر اللفظ، وتختص المرتبة الثانية بالمعنى التطبيقي^٤. ويقول في معرض إيضاحه للمعاني التطبيقية

إنّ هذه المعاني معانٍ إضافية تفهم من العبارات بمنأى عن معانيها اللفظية والظاهرية. ويذكر لها مصاديق منها نقاطٌ حول واقعة تاريخية، وفهم حادثة تاريخية ضمنية أخرى ضمن عبارات معينة، وفهم مفاهيم أعم وأكثر كَلِّه مما قيل، وفهم تعليمة أو توصية أخلاقية ضمن

١. مك غراث، درسنامه الهيات مسيحي: شاخصه ها، ج ١، ص ٢٦٨.

2. Ibid.

3. Szondi, Introduction To Literary Hermeneutics, p. 34.

4. Ibid.

الواقعة المطروحة، وكذلك اكتساب رؤية جديدة حول واقعة ما^١.
التقاة والورعون أيضًا يسمون تطبيق عبارات الكتاب المقدس على ظروف الوقت الراهن تطبيقًا. إنهم يعتقدون أن الواعظ إذا أراد وعظ الناس بقراءة الكتاب المقدس فيجب على الناس بدورهم أن يتعظوا، وهذا المعنى الذي يفهمه مخاطبو الواعظ هو معنى تطبيقي.
اختار غادامير كلمة التطبيق للمعنى الذي يقصده ليضم إليه سوابقه التاريخية. في حين كان المعنى التطبيقي حتى زمن هايدغر وغادامير مقابل المعنى الناجم عن الظهور الأولي للكلام والذي يمكن أن يمثل مراد المؤلف، ولكن في الهرمنيوطيقا الفلسفية لم يعد المعنى يفيد مراد المؤلف، بل لم يعد من الممكن الوصول إليه أساسًا، وبذلك لا يوجد إذن غير هذا المعنى التطبيقي. وعليه، يبني التطبيق المطروح في مصطلح المعنى التطبيقي عند غادامير على تحليل هايدغر للإنسان والمعنى، وليس على تحليل الإنسان والمعنى الذي كان قبل هايدغر، ونتيجته أن تحليل النص له معنى لفظي ناجم عن ظهور الكلام وله أيضًا معناه التطبيقي. يصبُّ تصورُ غادامير هذا في سياق النقطة التي كررنا الإشارة لها وهي أن غادامير لم يكن يهدف في البداية إلى معرفة قصد المؤلف ولم يشيّد الهرمنيوطيقا الفلسفية على أساسه، بل تعيّن الحقيقة المنطوية في النص التي تظهر للمفسر في موقعه الهرمنيوطيقي. وإذن، سيكون معنى التطبيق النظر للنص فقط من زاوية علاقته بالوضع الراهن للمفسر^٢، وإذا أراد المفسر فهم النص فيجب عليه ربطه بموقعه الهرمنيوطيقي^٣. والسبب في ذلك هو أن المعنى في ضوء الركائز الأثرولوجية لغادامير لا يمكنه إلا أن يكون هذا.

ز. القبلية السابعة: المتلقي الافتراضي (Thou).. محاورُ المُفسّر

كان غادامير متفطنًا إلى نقطة معينة هي أنه عندما يتحدث عن حوار بين المُفسّر والنص فيجب عليه تحديد طرف الحوار أو الجانب الثاني من الحوار على نحو الدقة، إذ إن النص يجب

1. Ibid, p. 36.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 329.

3. Ibid, p. 321.

أن ينطق بالتالي، ومجرد أن نقول إن النص يجيبنا عن أسئلتنا فهذا نوع من الحلّ الإجمالي لهذا الغموض، ولا يعدّ حلًا دقيقًا له.

في هذا الإطار يعتقد غادامير إننا نفترض في الطرف الآخر للحوار مخاطبًا أو متلقياً أو محاورًا في النص ليس له عيانٌ خارجي متجسّد، بل ينوجد فيما يتصل بنا نحن^١. هذا المخاطب الافتراضي فعّال ونشط جدًّا في الحوار، ويقول للمفسر أشياء لم يكن المفسر يعرفها بالضرورة^٢. يستعين غادامير للتعبير عن هذا المخاطب بكلمة Thou ويكتب الحرف الأول منها بالحجم الكبير (الكابتال لتر) ليوحي بالمفهوم الخاص الذي يحمله عنه. ولأجل استيعاب قصده بصورة أفضل يحسن بنا بداية الإدلاء ببحث لغوي.

في اللغة الإنجليزية الحديثة يغطّي الضمير الشخصي You عدة تطبيقات خطابية هي: مخاطبة المخاطب الفرد والمخاطب الجمع، ومخاطبة المخاطب الذهني (Subjective) والمخاطب العيني (Objective)، ومخاطبة المخاطب الرسمي وغير الرسمي والصممي. بيد أن حالات الخطاب ليست هكذا دومًا. أما في اللغة الإنجليزية الأقدم والعائدة مثلاً إلى القرن التاسع عشر فما سبق، فكانوا يستعملون لكل واحد من هؤلاء المخاطبين كلمةً خاصةً به. مثلاً كانوا يستخدمون للمخاطب الذهني كلمة Thou، وإذا كان المخاطب موجودًا عينياً تمامًا فيستعملون في مخاطبته الكلمة Thee^٣. في كتاب المسيحيين المقدس مثلاً خوطب الله بـ Thee. وأراد غادامير باستخدام هذه الكلمة الإشارة إلى هذا المخاطب الافتراضي الذي يحاوره المفسر في الحوار بينه وبين النص، لذلك لا تشير هذه الكلمة فقط إلى «أنت» في مقام الخطاب، بل تشير إلى مخاطب مفترض من قبل المفسر.

من وجهة نظر غادامير يتغيّر هذا المخاطب الافتراضي حسب غاياتنا من حوارنا مع النص. ويعدد ثلاثة أنواع من هذا المخاطب الافتراضي في الحوار والدور الهرمنيوطيقي.

1. Ibid, p. 352.

2. Ibid, p. 355.

3. Oxford Dictionaries, voll xvii, p. 981.

النوع الأول: المخاطب الافتراضي النوعي

النوع الأول من المخاطب الافتراضي حسب غادامير هو مخاطب يحاول في حوارهِ مع المفسر أن يعرفه النوعَ البشري. بمعنى أن هذا المخاطب يُفترَضُ كنوع بشري. أي إن المفسر يكتسب في حوارهِ مع هذا النوع من المخاطب تجربة^١ هي تجربة السلوك النوعي للبشر. ولذا فالتجربة المستحصلة من الحوار مع هذا النوع من المخاطب الافتراضي تجربة ممكنة التكرار مع أفراد آخرين، ولذا فهي ممكنة التخمين معهم^٢.

يشير غادامير إلى الفارق بين معرفة الطبيعة الإنسانية في هذا النوع من المعرفة وبين معرفة الطبيعة الإنسانية عن طريق الهرمنيوطيقا التقليدية، وبين الوجه في أرجحية هذه المعرفة مقارنةً بمعرفة النوع الإنساني في الطريقة السابقة. في معرفة الطبيعة الإنسانية في الهرمنيوطيقا التقليدية وهي الهرمنيوطيقا المناهجية والتي توبعت في العلوم الإنسانية على نحو حثيث جاد من قبل دلتاي، يجري التركيز على التعيّنات الثابتة في الحياة على خلفية التاريخ وتحليلها على أساس قواعد الهرمنيوطيقا المناهجية. المعرفة التي تستحصل بهذه الطريقة هي من سنخ الوعي التاريخي^٣. يقول غادامير

إن ميزة معرفة الطبيعة الإنسانية عن طريق التحوار مع النوع الأول من المخاطب الافتراضي هي أن الأفراد الآخرين ومصنوعاتهم في الطريقة التقليدية أشبه بأدوات في يد الفاهم، حيث يصار إلى انتزاع إحدائياتهم النوعية. إنهم لا يعملون أبداً على التعريف بأنفسهم فهم انفعاليون تماماً. بينما في الحوار بين الفرد ومخاطبه الافتراضي (Thou) ينشط الطرف المقابل لتعريف نفسه نشاطاً كبيراً وبعُدلاً ويصلح من آراء الفاهم^٤.

لذلك كان هذا النوع من التجربة مختلفاً جداً عن الوعي التاريخي المطروح في الهرمنيوطيقا المناهجية لدى دلتاي، إذ بيتني الوعي التاريخي المعهود على آخرية الآخر وحول ماضيه، ولهذا

١. فالفهم عند غادامير له ماهيته التجريبية بتعريف هايدغر الخاص للتجربة.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 352.

٣. في مقابل «الوعي المتأثر بالتاريخ» الذي يقصده غادامير.

4. Ibid, p. 354.

يحاول الفاهم أن يفصل نفسه عن أفق نفسه ويأخذها إلى أفق ذلك الآخر ليتعرّف عليه بعيداً عن الأحكام المسبقة، بينما يفهمه هنا في تجربة حيّة لهذا المخاطب الافتراضي وبمشاركة جميع ظروفه الحالية^١.

النقطة اللافتة هي حيث إن المعنى الذي يترقّب غادامير من الحوار بين النص والمفسّر معنّى تطبيقي تماماً، إذن نستطيع في ضوء الفئات التي عدّناها للمعنى التطبيقي نقلاً عن كلادنيوس اكتشاف نوع المعرفة التطبيقية للحوار مع هذا المخاطب الافتراضي لنجد أن غادامير قد تأثر على نحو الدقة بتلك السوابق الفكرية للمعنى التطبيقي.

النوع الثاني: المخاطب الافتراضي الشخصي

هذا النوع من المخاطب الافتراضي، والذي يُؤمّن الحوار معه النوع الثاني من التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر أو القارئ، مخاطبٌ يُفترَضُ كشخصٍ ما، ولذا فالمعرفة الناتجة عنه معرفة شخصية تماماً بخلاف النوع السابق^٢. موضع هذا المخاطب هو عندما نروم أن نفهم النص نفسه موضوع النقاش. في مثل هذا النوع من المخاطب الافتراضي أيضاً يمكن إصلاح معرفة المفسر والتفوق عليه وبالتالي امتزاج الآفاق. ويوضح غادامير أن هذه المعرفة تحتاج إلى تنقيب وتأمل أكثر ولا تحصل فوراً^٣.

النوع الثالث: المخاطب الافتراضي بوصفه انفتاحاً على الخصلة التراثية للوعي المتأثر بالتاريخ

يقول غادامير إن الحوار الذي يتحقق للمفسر مع هذا النوع من المخاطب الافتراضي هو أرقى صنوف التجربة الهرمنيوطيقية^٤. في هذا الحوار يطرَحُ الفردُ أسئلته على هذا النوع من

1. Ibid.

2. Ibid, p. 353.

3. Ibid.

4. Ibid.

المخاطب فيضع نفسه أمام التراث^١ ويوفر لنفسه إمكان إشراق الحقيقة في نفسه. هذا النوع من المخاطب هو المخاطب الافتراضي الأصلي في الحوار، والذي يعد التحوار معه الطريق الوحيد للوصول إلى المعنى، وهو ما يتناسب والهدف الرئيس لغادامير من هذا المشروع. في هذا النوع من الحوار ينطق التراث ويقول للمفسر أمورًا ويوضح له حقائق لا تتضح له إلا بانفتاح المفسر حيال هذا النوع من المخاطب. يمكن تجربة الحقيقة في مثل هذا النمط من الحوار.

ح. القبلية الثامنة: عدم نسبية المعنى

لا يؤمن غادامير بصحة النسبية في المعنى والنسبية في فهم المعنى، فليس الأمر بحيث يوجد للنص عدة معانٍ ويجوز لنا أن نفهمه كيفما نشاء؛ فمع أننا نؤمن بالمعنى التطبيقي الاستعمالي لكننا لسنا في الوقت ذاته أحرارًا تمامًا في انتقاء المعنى التطبيقي^٢. ورغم إشارة غادامير في هذا السياق إلى الدور المؤثر للمفسر في الفهم، لكنه عندما يتحدث عن تأثير القبلية غير المشروعة في الفهم السيئ يلمح إلى أننا لا نستطيع أن نفهم النص كيفما يحلو لنا. يقول:

عندما ندرس هذا الموقع بشكل أدق نكتشف أن المعاني لا يمكن أن تفهم بطريقة مزاجية... لو أردنا فهم معنى آخر فلا نستطيع الذهاب بنحو صياني إلى معانينا المسبقة لذلك الشيء. هذا طبعًا لا يعني أننا عندما نصغي لشخص أو نقرأ كتابًا يجب أن ننسى جميع معانينا المسبقة حول المضمون وجميع أفكارنا. كل المتوقع هو أن نبقي منفتحين على معنى الآخرين أو النص... والآن، الواقع هو أن المعاني تُعرض، بالمقارنة إلى الاتفاقات والقواعد المعروضة من قبل اللغة والمفردات^٣، تعددًا لا يتغير وعدم استقرارٍ في الإمكانيات. ولكن في هذه الأمور المتعددة التي يمكن أن يُفكَّرَ فيها، أي إن القارئ يستطيع أن يجدها مفيدةً ويتوقع أن يجدها في النص،

1. Ibid, p. 355.

2. Ibid, p. 271.

٣. لفهم أفضل لهذا الجزء من آراء غادامير ينبغي التفطن إلى أن منهج غادامير في فهم معنى النص مع أنه اعتماد الدور المهرمنيوطيقي بين المفسر والنص، لكن تركيزه في هذا الدور انصبَّ كُله (من جانب النص) على القواعد اللغوية ومفردات النص وما تفيده من معانٍ.

لا يمكن لأي شيء أن يكون ممكنًا مهما كان. لو تعدّرت على شخصٍ أن يسمع ما الذي يقوله حقًا شخصٌ آخرُ فلن يكون قادرًا على أقلّمة ما أساء فهمه داخل مديات توقّعاته المختلفة من المعنى. وعليه، توجد هنا ضوابط... هذا الأمر يُرسي واجبَ الهرمنيوطيقا وأدائها على أساس متين^١. من هنا نراه يسعى لعرض ملاكٍ يمنح الفهمَ ضوابطه ويحول دون فرض معانٍ جزافيةً على النص. وسنشير في الفصل الرابع إلى منهج غادامير لضمان عدم النسبية موضّحين أنه لم يوفّق كامل التوفيق في عرض ملاكٍ صحيح لاجتناب الوقوع في ورطة نسبية المعنى ونسبية الفهم.

المقال الثالث

امتدادات الهرمنيوطيقا الفلسفية في العالم الإسلامي

ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية في المجتمع العلمي الغربي، ولا سيما في كتاب «الحقيقة والمنهج»، لفت أنظار المفكرين الغربيين إليها بشكل كبير واسع مشهود وأدى إلى تدفق كثير من النقود والتعليقات والآراء عليها. وقد تابع مؤيدو هذا التوجه ثمرات هذا التفكير في الميادين الفكرية الأخرى ورتبوا عليه كثيرًا من النتائج. وفي المقابل انبرى المعارضون لنقد أفكار هذه المدرسة نقدًا جادًا موجّهين نقودهم بخاصة إلى أفكار غادامير ومؤشرين على نقاط الخطأ والإشكال فيها. وقد كانت هذه السجلات والبحوث واسعة وحاسمة إلى درجة حصّت غادامير على الدفاع عن نفسه في المقدمات التي كتبها لطبعات كتابه اللاحقة وفي التكملات التي أضافها إليه فيما بعد، وحاول نوعًا ما الردّ على الإشكالات الأساسية الموجهة إلى نظرياته.

وكان من الطبيعي أن تصل أمواج هذا التلاطم إلى العالم الإسلامي بعد فترة غير طويلة وتثير بين المفكرين المسلمين أيضًا نقاشات ومباحثات غير قليلة. عرّض هذا المنحى الفكري على العالم الإسلامي من قبل مفكرين مسلمين «مختلفين»¹ اختاروا في غمرة الصراع بين التراث والحداثة استراتيجية الإصلاح الديني كحلّ لهذا الصراع، ووجدوا في هذه المدرسة أرضية ملائمة لنمو هذا النوع من الإصلاحات التي يتوقون لها. وهكذا، دخل هذا المنحى بحوثهم الفكرية ودراساتهم النظرية. بيد أن المائز بين نوع مواجهة هؤلاء لهذه المدرسة الفكرية ونوع مواجهة المفكرين الغربيين لها هو أنها شهدت بين المفكرين الغربيين ناقدين ومنافسين مهمّين نظير إميليو بتي وإريك هرش وأتباعهما من أنصار الهرمنيوطيقا المناهجة لشلير ماخر، وحتى

1. دخلت الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى البلدان السنّية من العالم الإسلامي أولاً ثم وصلت إلى إيران. وكان مفكرون مثل فضل الرحمن ملك (١٩١٩-١٩٨٨م) في باكستان، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-٢٠١٠م) في مصر أصحاب إسهام كبير في نشر هذا التيار الفكري وتطويره في العالم الإسلامي. وفي إيران عمل عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري وتلامذتها على ترويح هذه المدرسة.

بين مفكرين آخرين مثل يورغن هابرماس ليسوا من تيار الهرمنيوطيقا المناهجية، وجَّهوا لها نقودًا جادة، فلم يتهيأ لها القبول بسهولة، بينما كان تعاطي المفكرين المسلمين «المختلفين»^١ مع هذه المدرسة انهمازيًا وغير نقدي بالمرّة. تدل مطالعة أعمال هؤلاء النفر على أن الأفكار والتعاليم الرئيسة لهذه المدرسة الفكرية وقعت في نفوسهم موقع القبول التام واستخدمت نتائجها الأصلية كمبادئ أساسية في بحوثهم ودراساتهم اللاحقة. والحقيقة هي أن الواجب العلمي الذي قرّره هؤلاء لأنفسهم هو تمديد أفكار غادامير على المعارف الإسلامية بهدف تحقيق الإصلاح الديني وتكييفها مع العالم المعاصر. طبعًا قلما نصادف في كتبهم والأفكار التي أقتبسوها منه إحالات مباشرة وصریحة إلى كتبه ومقالاته، غير أن العارفين قدر الكفاية بالهرمنيوطيقا الفلسفية وأفكار هايدغر وغادامير عندما يطالعون كتابات هؤلاء النفر ويلاحظون سياقات بحوثهم واستدلالاتهم والنتائج المتفرعة عنها يعاينون بوضوح بصمات تلك المدرسة، وأنّ هذه الأدلة والبحوث مستقاة من الهرمنيوطيقا الفلسفية لا سيما عند غادامير. مثال ذلك أن فكرة «تاريخانية الإنسان وتاريخانية فهمه كلها» اعتبرت من قبل جميع المفكرين المسلمين المختلفين أمرًا جليًا بديهيًا فكانت ركيزة هرمنيوطيقية لهم جميعًا، حتى أن نشاطاتهم العلمية اللاحقة تركزت كلها على إثبات نتائج تبني هذه الفكرة في إطار المعارف الدينية المختلفة. المفكر المصري نصر حامد أبو زيد مثلاً أحد أبرز ورثاء أول الذين درسوا نتائج هذه الأفكار وثمارها في المعارف الإسلامية وخصوصًا في الوحي الإلهي. مدّد أبو زيد هذه الفكرة لتستوعب الوحي الإلهي واستدلّ على أن القرآن تحوّل إلى نص بشري مع أول قراءة له من قبل الرسول الأكرم ﷺ، أي منذ لحظة نزوله ووصوله إلى الأرض، ذلك أنه فهم من قبل الإنسان^٢، ولأن فهم الرسول ﷺ فهم تاريخاني كفهم باقي البشر لذلك كان قرأته أيضًا تاريخانيًا متممًا لذلك الزمان والمكان. وقد كان

١. كلمة «المختلفين» هنا ترجمة للكلمة الفارسية «دگراندیشان» التي تعني حرفيًا «أصحاب الفكر الآخر»، وهي تعبير شاع منذ سنين في الساحة الثقافية - السياسية الإيرانية للإشارة إلى مفكرين كانت لهم آراء مختلفة عن السياق الرسمي الحكومي. المترجم.

٢. أبو زيد، نقد گفتن ديني، ص ١٥٥.

هدف أبو زيد من هذه الطروحات تطبيق هذه الفكرة على ميدان المعارف الوحيانية. كما طرح الدكتور عبد الكريم سروش من إيران فكرة «سيالتيّة المعنى» أو «حركيّة المعنى» التي هي نتيجة حتمية لفكرة «تاريخانية الفهم» أو «تاريخانية الإنسان» في مضمار المعرفة الدينية بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة وأطلق عليها عنوان نظرية «قبض و بسط» تتوريك شريعت» أو «نظرية تكامل المعرفة الدينية» دون أبسط إحالة أو إرجاع إلى غادامير وكتاباتة. يقول سروش في هذه النظرية إن المعرفة الدينية، وهي معرفة بشرية - سواء كانت معرفة فقهية أو غيرها - للشريعة الإلهية، معرفةً عصريّةً تمامًا وتستند إلى الأفكار العصرية للفرد المفسر أو الفاهم^١.

ثمة شواهد عديدة وجليّة تبرهن هذا الادعاء. مثلاً في لقاء أجرته مجلة إيرانية مع نصر حامد أبو زيد عندما يسأله المحاور لماذا أنت قليل الإشارة والإحالة إلى آراء الغربيين رغم أن آراءهم حاضرة بشكل واسع وخفيّ في أفكارك؟ يجيب بالقول:

إذا كنتُ في دراساتي قد استفدتُ من بعض النظريات الغربية من نصوصها الأصلية مباشرةً أو عبرَ الترجمات فإني أصرُّ على استخدامها في إطار الثقافة العربية... قد تقضونَ أعماركم في دراسة طبخ الأظعمة ومقادير المواد التي تضعونها فيها، لكنني أرغبُ في أن أدخلَ المطبخَ وأجربَ الطبخَ بنفسِي^٢.

وعندما يستعين ببعض نتائج هذه الأفكار لصياغة استدلالاته، فبدل أن يدرس أدلة الأفكار وبراهينها ويختار أدقّها في ضوء النقود المنصفة، نجده يؤكد أن هذه الأفكار أضحت اليوم من الحقائق المقبولة المفروغ منها، وقد ناضلَ روادُ نهضة التنوير أماداً طويلة لتكريسها وترسيخها في الفضاء الثقافي^٣.

يقول بصراحة في حوارهِ مع مجلة ألمانية:

١. يميّز عبد الكريم سروش بين أصل الشريعة وفهم الفقهاء لها، ويحصر عصرية المعرفة بفهم البشر للشريعة (عبد الكريم سروش، قبض و بسط تتوريك شريعت، ص ٤٣٩). وهو يعتقد أن للشريعة نفس أمرها الذي لا يتغير بفهمنا لها، بيد أن فهمنا للدين يتأثر دائماً بمعارفنا البشرية غير الدينية (م ن، ص ٣٩).

٢. مجلة: خردنامه همشهري، العدد ٢٦، قرآن و فرهنگ زمانه، ص ٥١.

٣. أبو زيد، نقد كفتان ديني، ص ٢٦٤.

لا ريب في أنني تعلّمت الكثير من الهرمنيوطيقا الحديثة. التصورات حول العلاقة المتحركة بين النصوص وتفسيرها تصورات رصينة وحاسمة جداً. أفصد سيرة التحادث بين النص وتفسيره. ولذا فإننا نفسي أراجع نظريات هانز جورج غادامير وكتابه «الحقيقة والمنهج» عند تفسير القرآن. علاقتي بالهرمنيوطيقا واللسانيات الحديثة بدأت في عقد السبعينيات^١.

والمثال الآخر المفكر «المختلف» من إيران محمد مجتهد شبستري الذي يرى بتعاير مبالغ فيها أن النقص الكبير في العالم الإسلامي والسبب في الثغرات الكبيرة الكثيرة في العلوم الدينية الإسلامية يعزى في الأساس إلى عدم الاستعانة بهرمنيوطيقا فلسفية وعدم الاكتراث للأراء والأفكار المطروحة في هذه المدرسة الفكرية. يقول في هذا الخصوص:

ما يفتقر له المسلمون اليوم هو هرمنيوطيقا فلسفية تهدف إلى تقديم تفسير أو تأويل للكتاب والسنة يتسم بالقبول والعقلانية والرصانة. وهذا الفقر والفراغ أدبياً إلى أن لا يقوم اجتهاد الفقهاء المسلمين في أبواب الفقه المختلفة في العصر الحاضر على نظرية هرمنيوطيقية مستساغة ومنيعة. علم الأصول حتى في شكله المتكامل الذي هو ثمرة مساعي الأصوليين الشيعة المتأخرين، مع أنه ضرب من المحاولة الهرمنيوطيقية لكنه يعاني من ثغرات وانقطاعات فلسفية كثيرة جداً لا يمكن ردمها إلا في ظلّ البحوث المطروحة في الهرمنيوطيقا الفلسفية. لا يمكن في الوقت الراهن لتفسير النصوص الدينية وتأويلاتها أن تكون مقبولةً من دون الاهتمام لمباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية^٢.

ترشدنا مطالعة كتابات هذا الطيف من الباحثين إلى أنهم في النهاية مقرّرون لأفكار المفكرين الأصليين في هذه المدرسة الفكرية بما يتناسب ومناخهم الفكري - وتقاريرهم في كثير من الأحيان غير صائبة ومداهنة لتوقعات المقرّر - ولم يبدوا أيّ نشاط في نقد هذه المدرسة ومن ثم انتخاب خياراتهم بشكل واع. والحال أن منطق التعاطي العلمي واستعارة تعليمية من جهاز فكري للإفادة منها في جهاز فكري آخر يختلف اختلافاً كبيراً في ركائزه وأهدافه ومناهجه عن

١. ترجمة الحوار مع نصر حامد أبو زيد في مجلة Herder Karrespondanz، ٢٠٠٨م.

٢. مجتهد شبستري، «هرمنوتيك فلسفي وتعدد قرائت ها از دين»، ص ٢٨.

الجهاز الفكري الأول، يستدعي نقد تلك التعليمات ودراسة مركزاتها المختلفة وتنقيح جوانبها وأضلاعها ودراسة أسلوب توظيفها بنحو دقيق. أن نعتبر التعليمات المذكورة مبدأً أساسياً راسخاً دون أي نقاش أو بحث فهذه ممارسة غير علمية بالمرّة وغير صائبة من الناحية العلمية، وبإعمال مثل هذا النقاش والبحث سيَعصمُ الباحثُ نفسه من الانهزام أمامها أو الحرمان منها.

المبحث الأول: الاعوجاج الهرمنيوطيقي للمفكرين المسلمين «المختلفين» في

نظرتهم للهرمنيوطيقا الفلسفية

يدلنا التمعُّنُ التحليلي في مدوّنات المفكرين المسلمين المختلفين حول الهرمنيوطيقا على أنهم رغم زعمهم المناوئة بالهرمنيوطيقا الفلسفية واتباعها لكنهم لم يكونوا ملتزمين بها بنحو كامل في صياغة نظامهم الهرمنيوطيقي، فبادروا في حالات إلى خيارات غير متجانسة مستقاة من مدارس هرمنيوطيقية وألسنية متفاوتة بل متناقضة مع مبادئ ومركزات الهرمنيوطيقا الفلسفية. من ناحية يؤمنون إيماناً عميقاً بالتعاليم الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفية ويتبنونها كأصول وضعية لبحوثهم ودراساتهم؛ وكنموذج لذلك يعتقدون أولاً أن الإنسان تاريخاني والفهم الإنساني تبعاً له تاريخاني هو الآخر، ولما كان الإنسان محاطاً بظروفه وأفكاره الزمانية والمكانية فلا مهرب أمامه من أفكار زمانه وعصره. وثانياً يرون أن الفهم ناتج عن امتزاج الآفاق. وثالثاً المعنى سيّال متغير مختلف باختلاف المفسرين والعصور. ورابعاً ينفصل النص عن مؤلفه، وهو الآن جائع إلى المعنى. وخامساً الظفر بالمعنى عملية سؤالية - جوابية وحصيلة حوار نشط بين المفسر والنص. وسادساً المعنى وليد التجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، و... الخ.

ومع أنهم ينظرون لهذه الأفكار كمبادئ وأصول حاسمة لكنهم يضيفون إلى نظامهم الهرمنيوطيقي عناصر لا تتلائم إطلاقاً معها. بعض هذه العناصر مقتبس من تعليقات الهرمنيوطيقا المناهجية وبعضها مستل من بعض المدارس الألسنية. ولعل أحسن الأحكام ظناً في خياراتهم هذه هو أنهم أرادوا الجمع بين المدارس الهرمنيوطيقية المختلفة وأبرزها الهرمنيوطيقا الفلسفية والهرمنيوطيقا المناهجية، والوصول إلى مدرسة توفيقية مناسبة، والحال أن هذه العملية أدّت بهم إلى خيارات متناقضة. كمثال على ذلك يرى أبو زيد في مبحث علم معنى النص

أن للنص معنيين اثنين. يسمّي أحدهما «معنى»^١ النص، ويطلق على الثاني اسم «فحوى»^٢ النص. ويوضّح أن معنى النص هو هذا المعنى الأولي للنص الذي فهمه المخاطبون الأوائل، أما فحوى النص فهو المعنى الخاص بالزمن الحاضر والناج عن قراءة النص في عصر غير عصر التأليف^٣. يقول إيضاحاً لهذه الركيزة إنه اقتبس هذا التفكيك من إريك هرش أحد أهم مفكري الهرمنيوطيقا المناهجية في العصر الحاضر، ويحيل قراءه إلى كتاب هرش «القيمة في التفسير»^٤. هذا في حين تقف آراء هرش على الضدّ تماماً من أفكار غادامير، ونقوده على غادامير خصوصاً في كتابه «القيمة في التفسير» على جانب كبير من الأهمية والشهرة، بل إنه اجترح هذا التفكيك أساساً - تبعاً لأميليو بيتي - للردّ على الركيزة المعنائية لغادامير؛ إذ كما سبق أن أوضحنا يرى غادامير المعنى «تطبيقياً»^٥ فقط ويتعلق بالتجربة الهرمنيوطيقية للمفسر، ويعتبر هذا الرأي دالاً مركزياً لهرمنيوطيقاه^٦. ولأن هرش يسجل نقوداً كثيرة لهذه الركيزة المعنائية^٧ فهو يميز بين معنى النص والمعنى الذي يطابقه المفسر مع ظروف عصره، ويعتبرهما صحيحين كلاهما كل في موضعه. يقول في هذا المضمار:

لا شك في أن معنى النص بالنسبة للآخر [أو معناه بالنسبة لنا] (Significance) قد تغيّر تغيراً كبيراً عن المعنى بالنسبة للمؤلف؛ أما المعنى في نفسه (Meaning) فلم يتغير أبداً... ليس معنى النص هو الذي يتغير بل معناه بالنسبة للآخر (Significance) هو الذي يتغير. وقد أُغفل هذا التمييز في الغالب ولم يُؤبّه له. لكن المعنى في نفسه (Meaning) شيء يُعرّض بواسطة نص،

1. Meaning
2. Significance

٣. راجع: أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ٣٠٣-٣٠٤.

٤. م ن، ص ٣٠١.

٥. أوضحنا في المقال السابق ما يقصده غادامير من استعمالية المعنى، وقلنا إن المعنى الاستعمالي هو معنى متطابق ومتناسب مع الظروف الراهنة للمفسر ونابع من تجربته الهرمنيوطيقية، لذا فهو متغير وسيّال ومختلف باختلاف الأفراد والمفسرين.

6. Gadamer, Truth and Method, p. 313.
7. Hersch, Validity in Interpretation, p. 47.

فهو الشيء الذي يقصده الكاتب بواسطة استخدامه سلسلة من العلامات. المعنى (Mean-ing) هو ذلك الشيء الذي تعرّضه العلامات. من جهة ثانية يطلق «المعنى للآخر» [أو المعنى لنا] (significance) على العلاقة بين معنى النص وشخص المفسر أو تصور من التصورات أو موقع من المواقع أو أيّ شيء ممكن الإدراك والتصور. ... القصور في التفطن لهذا الفرز البسيط والضروري كان بداية حالات خلط ومتاهات كثيرة في نظرية الهرمنيوطيقا¹.

ولأنّ هرش من أنصار محورية المؤلف ويرى معنى النص في قصد المؤلف ومراده، فمن الطبيعي أن يتكلّم عن «معنى النص» كمعنى لا يتغير، وهو المعنى الأول الذي قصدّه المؤلف أو المتكلم، وأن يقول في الوقت ذاته بإمكان تطبيق ذلك المعنى على ظروف المفسر الراهنة وظروف أيّ مفسر في أيّ زمان، ولا توجد حدود لهذه التطبيقات تحصرها وتحدها، ولذلك يكتسب «المعنى بالنسبة لنا» تنوعاً لا محدوداً²؛ لكن غادامير الذي لا يرى التغلب على الفاصل التاريخي ممكناً أساساً وبذلك يعتبر الظفر بالمعنى بوصفه نيّة المؤلف وقصده أمراً عبثياً متعذراً، يتحيز طبعاً إلى المعنى التطبيقي. ورغم كل هذه المواجهات والاختلافات في الركائز، بل والتناقض في الركائز، نجد هذا العنصر المعنوي المهم يدخل في هرمنيوطيقا أبو زيد من دون أن تُؤخذ لوازمه بالحسبان.

لكن أبو زيد لم يتصرف بطريقة تحقيقية صائبة حتى في اقتباس هذا التفكيك من هرش، فقد اجترح هرش هذا التفكيك بين «المعنى» و«الفحوى» أو «المعنى بالنسبة لنا» رداً على تطبيقية المعنى التي تمثل اللباب المركزي في هرمنيوطيقا غادامير وركيزته في علم المعنى، وقال إن معنى النص هو قصد المؤلف؛ لكن أبو زيد رغم تأكيده على استعارته هذا التفكيك من هرش وإحالة القراء إلى الإكثار من مطالعة كتاب هرش الأصلي، إلا أنه لا يرى لمعنى النص صلة بقصد المؤلف، بل هو المفهوم المباشر للألفاظ بغض النظر عن قصد الكاتب، والذي يتجلّى من

1. Ibid, p. 8.

2. Ibid, p. 63.

تحليل البنية اللغوية للنص في ضوء النسيج الثقافي التابع منه^١. وهذا ينمُّ عن تلك الخيارات غير المسبوقة بالنقد وغير المرتكزة على الجهاز الفكري الأمّ لها. والنتيجة هي تسرب تعليمية غير متجانسة من الهرمنيوطيقا المناهجية إلى جهاز من سنخ الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ وحتى هذه التعليمية تم اقتباسها وفهمها بطريقة خاطئة.

لا نرمي في هذا الكتاب وفي هذا المقال إلى التأشير على جميع هذه الاعوجاجات بتفاصيلها، بل نروم استعراض جانب مختصر منها، مع أنّ دراستها التفصيلية جديرة بتخصيص بحوث ودراسات مستقلة. وغايتنا من هذا العرض هي أن نتفطن إلى هذه الركائز غير المتجانسة عند مناقشة مشروع تمديد أفكار غادامير على المعارف والعلوم الإسلامية من قبل هؤلاء المفكرين ونشخص إطار النقد بصورة أفضل.

نموذج آخر لهذه الخيارات المتسرّعة اللاعلمية ما نشهده بوضوح في الآراء الهرمنيوطيقية لمحمد مجتهد شبستري. يصرح شبستري كما سلف إن الهرمنيوطيقا الفلسفية هي ركيزته المتنبّاة، بل ويرى إشكال العالم الإسلامي في معارفه الإسلامية يكمن في عدم تمتعه بهذه الهرمنيوطيقا، لكنه يُعدّد في الوقت ذاته وعبر عملية التفسير مراحل، ويرى هدف هذه المراحل التوصل إلى أغراض يجب أن نقول عنها إنها تتعارض أساساً مع أفكار غادامير ومنظومة الهرمنيوطيقا الفلسفية. يؤكد شبستري في عدة كتابات له ومنها كتابه «هرمنوتيك، كتاب و سنت» (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة) أننا في عملية التفسير يجب أن نتغيا قصد المؤلف وينبغي عدم فرض آرائنا على النص. ثم يقول لأن أفقنا مختلف عن أفق المؤلف فعلينا مزج أفقنا في أفقه ليتمكن ترجمة المؤلف إلى عالمنا وتكون النتيجة الحصول على المعنى. يقول في هذا السياق:

نشير هنا إلى جملة نقاط أساسية حول موضوع «ما الذي يقوله النص؟» يجب على كل مفسر الخوض فيها:

١. دراسة المعنى الحرفي للمفردات والجمل.

٢. دراسة الدور الرسالي أو الدعوي للنص: التأثير الذي يجب أن يتركه النص في المتلقين والمخاطبين بنحو طبيعي في شكله الخاص وفيما يتعلق بوضعه وظروفه الخاصة.

١. راجع: أبو زيد، نقد گفتمان ديني، ص ٣٠١-٣٠٢.

٣. المراد الجدِّي للمتكلم: ما الذي كان يقصده المتكلم أو الكاتب من إنتاج النص؟ ما الهدف الذي أراد أن يحققه النص؟

٤. التأثير الذي يتركه النصُّ عملياً وواقعياً بصرف النظر عن إرادة مبدعه أو غيره من الأفراد^١.

ويتابع القول بالتأكيد على أن المفسر إذا لم يبذل قصارى جهده لتنقيح الموضوعات الأربعة المذكورة فيكون بدل أن يفسر النصَّ قد فرَّض بنحو من الأنحاء معلوماته وآراءه على النص^٢. ثم يتحدث عن امتزاج آفاق المفسر والمؤلف فيكتب:

عندما يعيش المفسر في أفق تاريخي مختلف عن الأفق التاريخي لمبدع النص وتكون تجاربهما عن نفسيهما وعن العالم متباينة يتعيَّن ترجمة معنى النص في الأفق التاريخي للمفسر بشكل من الأشكال. إنها ترجمة تجارب إلى تجارب... ويعود هذا الفارق في التجارب إلى تاريخانية حياة الإنسان. فثمة تجارب متباينة داخل الثقافات والحضارات المتفاوتة والرؤى الكونية والأديان المختلفة... (ومع ذلك يتابع قائلاً) مفتاح فهم نصوص العصور الماضية هو فهم تجارب الناس في تلك العصور^٣.

ويقول بعد ذلك إن بالمقدور العلم بتجارب الماضين على الرغم من وجود فاصل تاريخي بيننا وبينهم، إذ توجد بين جميع البشر في جميع العصور مشتركات هي التي تجعل التواصل بينهم ممكناً. ويكتب في هذا السياق:

من أجل أن نستطيع اعتبار فهم النصوص الماضية عمليةً واقعيةً ذات معنى - وهي كذلك فعلاً - يجب علينا التسليم لمقدمة تقول إنَّ ثمة إنسانيةً مشتركةً بيننا وبين البشر القدماء. يجب أن نسلم إلى أنه رغم كل التحولات التاريخية الهائلة التي تجعل تجاربنا متباينة عن البشر الماضين لكن هناك تجارب ثابتةً مشتركةً بيننا وبينهم تعود إلى أصل الإنسانية وأساسها. في ظل هذه

١. مجتهد شبستري، هرمنوطيك، كتاب وسنت، ص ٢٦.

٢. م، ن، ص ٢٨.

٣. م، ن، ص ٢٩-٣٠.

المشتركات نعيد معرفة أسئلتنا في أسئلتهم ونستطيع أن نجد الأسئلة التي طرحوها مرتبطةً بأسئلتنا. ... في مثل هذا الوضع ينبغي الاعتراف بأننا بالتسليم لهذه التجارب المشتركة نعمل في الحقيقة إلى ضرب من الثقة ونستفيد منها. الثقة بحقيقة أن التواصل بين البشر في العصور المختلفة أمرٌ ممكن وذو معنى^١.

تأتي هذه الأقوال والآراء في حين أن الالتزام بها لا يقبل الاجتماع مع أصول مقترحة مثل تاريخانية الفهم، فغادامير يركن إلى فكرة أن الإنسان تاريخاني وخاضع للظروف الزمانية والمكانية وأسير لزمانه كي يستنتج من ذلك أن الظفر يقصد المؤلف البعيد عنا تاريخياً أمرٌ غير متاح. يقول في ظل تعليمة هايدغر الأثروبولوجية، إنَّ الإنسان هو نفسه الدازاين، أي إنسان مرميٌّ به في عالمه الفكري ولا سبيل له للهرب من هذا العالم، ليصل (غادامير) بعد ذلك إلى هذه النتائج. مع ذلك يتجاهل شبستري هذه اللوازم كلها ليقول من جهة إن مدرستي الفكرية الهرمنيوطيقية هي الهرمنيوطيقا الفلسفية، وليقول من جهة ثانية إن غاية التفسير هي الوصول إلى قصد المؤلف ولو بترجمته في أفق المفسر، وسبب ذلك وجود مشتركات بين أبناء البشر في جميع العصور. هذه التعاليم مستقاة من الهرمنيوطيقا المناهجية ومتعارضة بوضوح مع ركائز الهرمنيوطيقا الفلسفية وهيكلتها. عندما يشدّد غادامير على تعدُّد مددّ جسور بين العصر الحاضر والعصور الماضية، بسبب تاريخانية الإنسان، حيث يتسم عنصر الزمان والمكان بأتهما عنصران ذاتيان في كل فرد، وهذه هي الخصوصية التي تفصل كل فرد عن الآخرين، فكيف يتسنى لأحد أتباع مدرسته الفكرية أن ينادي بوجود وجه مشترك بين أبناء البشر؟ خصوصاً وأن جميع آراء غادامير هذه تأتي على خلفية ظاهريّاتية، وكل ظاهر بالنسبة لكل دازاين حصريّ تماماً وفردى وغير مشترك. تلاحظ مثل هذه النماذج بوفرة في الأفكار الهرمنيوطيقية لسائر المفكرين المسلمين «المختلفين»، وربما كان سببها الأهم أنهم أرادوا تطبيق هذه الأفكار والمدرسة الفكرية في مشروعاتهم للإصلاح الديني في العالم الإسلامي، غافلين عن أن عقيدة المسلمين السنّة والشيعة في القرآن الكريم والسنة الشريفة تختلف اختلافاً شاسعاً عن عقيدة المسيحيين في الكتاب المقدس

وستتّهم، وتتطلب لوازم متفاوتة تمامًا. لذلك نلاحظ الأفكار الكلامية حول القرآن الكريم والسنة المطهرة تُفسَّر وتُغيَّر رويدًا رويدًا في مشاريعهم الإصلاحية الدينية بحيث تكتسب تلاؤمًا أكبر مع الأفكار المسيحية. وما نظرية «القرآن نتاج ثقافي» لنصر حامد أبو زيد ونظرية «بسط تجربته نبوي» (بسط التجربة النبوية) لعبد الكريم سر وش إلا محاولات في هذا السياق.

سنشير في المقال التالي إلى جانب من النتائج الهرمنيوطيقية التي استخلصها هذا الطيف من الباحثين المسلمين من ركائزهم الهرمنيوطيقية كي يطبقوها في علمي الفقه والأصول، لنقدم في القسم الثاني رؤية نقدية لها محولين تمييز الركائز الصحيحة من غير الصحيحة في ضوء أسسنا المتبناة.

المبحث الثاني: ركائز علمي الفقه والأصول في تصورات المفكرين المسلمين

المختلفين

يقوم علما الفقه والأصول على ركائز يُصاغ نظامُ مسائلها على أساسها. وقد انبرى المفكرون المسلمون المختلفون لنقد هذه الركائز والمباني انطلاقًا من مدرسة الهرمنيوطيقا الفلسفية مقدمين آراءهم الإصلاحية حولها. ونحن في هذا المقال لا نسعى لغير تقديم سرد أو تقرير لبعض ركائز علمي الفقه وأصول الفقه التي تعرّضت للنقد من قبل هذا التيار الفكري.

سلف القول إن المفكرين المختلفين يعتقدون في إطار تجاذبات النزاع بين الدين والحداثة أنّ الحداثة وإفرازاتها واقعيات لا تقبل الإنكار أدت إلى تغييرات إيجابية في العالم المعاصر، لذلك ما ينبغي إصلاحه في هذه المواجهة هو الدين، ولذا كان مشروعهم الأبرز مشروع إصلاح ديني أو إصلاح المعرفة الدينية. وفي خصوص علمي الفقه وأصول الفقه حيث إنها مبتنيان على مبان كونية وعقيدية معينة فمن الطبيعي أن تدور رؤيتهم بشأن إصلاح الفقه وأصول الفقه حول تغيير الركائز والمباني الأصلية لهذين العلمين وإصلاحها ليتسنى بذلك إصلاح هذين العلمين. وفي هذه الحالة فقط سيكون الفقه ابن عصره ومستجيبًا لاحتياجات زمانه؛ لذلك نقرأ للدكتور سر وش في هذا المضمار قوله:

يبدو أنه من دون إعادة النظر في الرؤية الكونية للفقهاء، وخصوصاً في قبليات الفقه حول الإنسان والعقلانية، إعادة جذرية، فلن يمكن ببعض التقييدات ورتق بعض الفتوق الموضوعية معالجة العضلات والمشكلات التي تعتور الفقه معالجةً شاملةً متناسقة^١.

لذلك فالاجتهاد في نظر هؤلاء اجتهاد في الأصول والقبليات وليس اجتهاداً في الفروع، فهم يعتقدون أن من المستحيل اقتباس أسلوب الحياة الجديدة العصرية من دون تقبل مبادئها وركائزها، لأن ذلك سيفضي عاجلاً أو آجلاً إلى تعارض على الصعيد العملي وتعرّث في الممارسات^٢. لذلك نراه يعتقد أن العالم الحديث ليس عالم فروع جديدة بل عالم أصول جديدة، ولذا يجب أن يحصل الاجتهاد أساساً في هذه الأصول وليس في الفروع^٣. بل حتى الوصول إلى أحكام جديدة في الفقه بمساعدة إشراف عنصر المصلحة لا يراه كافياً، ويذهب إلى القول: هناك فرق بين أن نرى الفقه تابعاً للمصالح فنبني فقهاً جديداً أو حقوقاً جديدةً باكتشاف مصالح جديدة وبين أن نعتبره تابعاً للركائز والمباني فنشيد فقهاً جديداً وحقوقاً جديدةً باكتشاف مبان وقبليات جديدة... التبعية المحضة للمصالح تؤدي إلى لون من البراغمية. والحل هو العودة إلى الركائز والينابيع وعلى الخصوص الينابيع الكلامية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية و... الخ المنسية^٤.

وهو يعتقد بأن من المتعذر تحقيق رشد وإصلاح في الفقه وأصول الفقه بالفهم والقبليات المسبقة الراهنة، لذلك لا مناص من نقل ساحة مشروع الإصلاح الديني إلى هذه الركائز. لذلك حاول هؤلاء توكّواً على التعاليم الأصلية للمهرمنيوطيقا الفلسفية واستعانةً ببعض مباحث الفلسفة الدينية التي طرحها مفكرون غربيون المبادرة إلى إصلاح هذه الركائز. ليس من أهداف هذا الكتاب الخوض في ركائز من سنخ فلسفة الدين لكننا نعتزم تسليط أضواء

١. سروش، «فقه در ترازو»، ص ١٧.

٢. م. ن.

٣. م. ن.

٤. م. ن، ص ١٨.

الدراسة والنقد في فصول آتية إن شاء الله على الإصلاحات التي اقترحها هذا الطيف من المفكرين لهذه الركائز انطلاقاً من المهرمنوطيقا الفلسفية. طبعاً يجب التنويه إلى أن جلّ نقدنا يخص بتعاليم المهرمنوطيقا الفلسفية نفسها لكن الإشارة إلى آراء المفكرين المختلفين في هذا المضمار تأتي بدورها بغية التذليل على كيفية تطبيق هذه التعاليم على الركائز المذكورة.

ضمن تصنيف كليّ يُمكن سردُ ركائزِ عِلْمِيّ الفقه وأصول الفقه التي نقدها المفكرون المختلفون انطلاقاً من الآراء المهرمنوطيقية لهايدغر وغادامير على النحو التالي:

١. الركائز والقبليات الأنثروبولوجية لنظرية الفهم.

٢. الركائز والقبليات المعنائية (الدلالية/ السيميائية) لنظرية الفهم.

٣. الركائز والقبليات المعرفية (الإبستمولوجية) لنظرية الفهم.

٤. الركائز والقبليات المصادرية (الفيلولوجية) لنظرية الفهم.

مبرر هذا التصنيف أن المهرمنوطيقا الفلسفية تطرحُ أولاً تصوراً خاصاً للإنسان، ثم تُنظّم المباحث اللاحقة كلها على أساسه. الإنسان في هذا التصور موجود تاريخاني محبوس في عالمه الفكري والروحي الخاص. ونتيجة هذا التعريف للإنسان هي في الخطوة الأولى تنقيحُ ركائز معرفية تتناسب معه. لذلك تُعرّف ماهيةُ «الفهم» عند الإنسان في هذه المرحلة بناءً على التعريف المذكور للإنسان. الفهم في هذا التصور خصوصية وجودية للدازاين تتحلّى تبعاً لذلك بخصوصياته العامة الأخرى. ولهذا السبب فإن الفهم أيضاً شأنه شأن الإنسان تاريخاني ومرتزم، ولا مقرّ للإنسان حسب رأي غادامير مما يمتلكه مسبقاً أي من حيازاته الذهنية المسبقة، وهذه المفروضات تلقي بظلالها على كل فهم وتمنحه اتجاهه. وفي المرحلة التالية ونتيجة هذا التصور للإنسان والفهم يُعرّضُ تعريفٌ لـ «المعنى» يتلائم مع تاريخانية الإنسان وفهمه. إذ عندما يتعاطى المُفسّر مع النص يبحث على كل حال عن المعنى. والفقهاء بدورهم عندما يراجعون النصوص المصادرية مثل القرآن الكريم والسنة الشريفة ينشدون استيعاب المعنى الذي يقصده المبدعون، ولذا كان النقل بالمعنى جائزاً في الأحاديث والأخبار، فهم يبحثون في الروايات

والأحاديث عن المعنى الذي يقصده المعصومون عليه السلام، ولا أهمية لألفاظهم بالضرورة^١. من هنا على المهرنوطيقي التابع لمدرسة المهرنوطيقا الفلسفية أن يقدم كأي مفسر آخر تعريفه الدقيق لـ «المعنى» ليوضح ما الذي ينشده ويبحث عنه في عملية التفسير.

وقد وردت آراء المفكرين المختلفين ضمن هذا السياق أيضاً وتم تطبيقها على ركائز علمي الفقه والأصول. من باب المثال ينقد بعضهم الركيزة الأنثروبولوجية الفقهية التي تؤكد أن موضوع الفقه هو الإنسان الذي يمتاز بفطرته المشهودة لدى جميع البشر والخاضع لأحكام وسنن مشتركة، ولذا فهو إنسان متعال على التاريخ وغير تاريخاني، ينقدون هذه الركيزة ويذهبون عوضاً عن ذلك إلى القول إن الإنسان الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار والقبول هو إنسان مقهور أمام ظروفه الثقافية والاجتماعية والعقلانية... الخ في عصره، بحيث لو تغيرت تلك الظروف لتغير هو أيضاً ولتغيرت أحكامه؛ أي: الإنسان الذي يجلس على أرض ثقافته ويعيش تحت سقف تاريخه^٢.

منطقيًا يحتم هذا التصور للإنسان تأثر فهم الفقيه أو أي مفسر للدين بظروف زمانه ومعلومات عصره، ويرى دورًا أكيدًا واسعًا لقبلياته ومعلوماته وفهمه المسبقة في فهم أي نص بها في ذلك المصادر الدينية^٣. ولذا يجب أن يعتقدوا بخصوص فهم الإنسان لا سيما فهمه للدين - وهو موضوع بحثنا الأصلي - بأن أية معرفة دينية تتوكل أساسًا على المعارف البشرية في عصر المفسر، ولذلك نراه يكتب:

لا يوجد فهم للدين لا يتوكل على المعارف والفهوم الخارج دينية [غير الدينية المرتبطة بالدين]^٤... في فهم النصوص الدينية... يُشرك الإنسان أو قد لا يُشرك بعض الاحتمالات في إدراكه لآية أو رواية حسب سعة أو ضيق دائرة معلوماته؛ وهذا يعتمد أيضًا، فضلًا عن ارتباطه

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٠ / الحسيني الشاهرودي، نتائج الأفكار في الأصول، ج ٥، ص ٢٧٦/

الخميني، تنقيح الأصول، ج ٣، ص ٢٥٩.

٢. راجع: سروش، «فقه در ترازو»، ص ١٩-٢٠.

٣. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ص ١٧.

٤. سروش، قبض و بسط تئوريك شريعت، ص ٤٤٨.

بمستوى ما يحمله الفرد من علوم عصره، على قهلباته حول علم الباري، وتوقعاته [توقعات الفرد] من الدين، ومعايره في تقبل الدين^١.

تتطابق عقيدة سر وش في «المعنى» أيضاً، بغض النظر عن بعض اعوجاجاتها الهرمنيوطيقية، مع الهرمنيوطيقا الفلسفية بدرجة كبيرة. تذهب الهرمنيوطيقا الفلسفية، خصوصاً عند غادامير، إلى أن معنى النص ليس المعنى الذي أراده مؤلف النص، إذ من غير الممكن أساساً القبض على ذلك المعنى والظفر به، بل المعنى هو هذه الإجابة عن السؤال الذي يطرحه المفسر على النص، وإلا فالنص لا يحمل معنى منذ البداية بل هو في الواقع جائف إلى المعنى. طبعاً النص مجموعة من العلامات تُمكنه من الإجابة عن سؤال المفسر. لذلك يعتقد غادامير أن المعنى يتكوّن في خضم الحوار بين النص والمفسر. يطرح المفسر سؤالاً ويحييه النص فيصحّ سؤاله... ويستمر هذا التحوار إلى أن تكون إجابة النص إجابة عن سؤال المفسر بالتحديد. ويشير غادامير في هذه الغمرة أيضاً إلى امتزاج الآفاق فيقول إن النص في هذا الحوار هو الذي يجب أن يترجم في أفق المفسر، فالمفسر هو الذي يسأل وليس النص. وعندما يحصل امتزاج الآفاق بنحو جيد سيستحصل المعنى منه. ويقول المفكرون المسلمون المختلفون توكّوا على هذه التعاليم تحديداً وبلا أدنى إشارة أو إحالة إلى أصحابها الأصليين:

الشرعية صامته، ولا تنطق إلا عندما يطرح البشر عليها أسئلتهم ويطالبونها بالإجابة، وهي تُفهم عندما يدخلونها إلى منزل أذهانهم ويجلسونها بين سكان ذلك المنزل. يطرح أفراد البشر أسئلة تتناسب مع علومهم ويفهمون إجابات الشريعة ضمن حدود علومهم، لذلك فالشريعة لا تتكلم بشكل وبمستوى واحد مع الجميع... أنزل الله الشريعة ليستضيفها أبناء البشر في منازل أذهانهم وفضاء ثقافتهم، فيفهموها ويكتشفوها عن هذا الطريق. ولكن، بمجرد أن يدخل أبناء البشر الدين إلى فضاء فاهمتهم فلا مناص من أنهم سيظفرون بفهم للدين يتلائم وثقافتهم وشؤونهم البشرية^٢.

في هذا النص يتجلى بكل وضوح ابتناء معنى النص على سؤال المفسر وأفقه، وكون إدراك

١. م، ن، ص ٤٧٤.

٢. م، ن، ص ٤٤٢.

المعنى حالة حواريةٍ سؤاليةٍ - جوابيةٍ، وتتجلى منه أيضاً فكرةُ ترجمةِ أفق النص في أفق المفسر المنبعثةُ تماماً من آراء الهرمنيوطيقا الفلسفية سواء أشار هؤلاء الباحثون إلى أصحاب النظرية الحقيقيين أم لم يسيروا.

الشواهد في هذا المضمار أكثر بكثير مما أسلفنا ذكره، لكننا أردنا في هذا المقال مجرد تعيين بنية رؤيتنا النقدية والإلماح على نحو الإيجاز الشديد إلى طبيعة آراء المفكرين المختلفين الناقدين لركائز علمي الفقه والأصول.

الخلاصة والمحصلة

تبتني الهرمنيوطيقا الفلسفية التي عدّها طيفاً من مستنيري العالم الإسلامي خير منهج لتأهيل علمي الفقه والأصول على الأصول الفلسفية لمارتين هايدغر في علم الوجود الأساسي الذي نادى به. أراد هايدغر في علم الوجود الأساسي (الذي يُنسب له) معرفة الوجود المطلق بأدوات ظاهريات الدازاين (أو الإنسان المأخوذ وفقاً لتعريفه). وكانت نتيجة دراساته تحليلاً للإنسان يعتبره مترمناً وتاريخانياً ويرى الفهم والمعنى خصالاً وجودية له، لذا فهي أيضاً مترمّنة وتاريخانية تبعاً له. وقد أرسى غادامير الهرمنيوطيقا الفلسفية على تعليمة تاريخانية الفهم عند هايدغر، وجعل علم الوجود الهايدغري أساساً لهرمنيوطيقاه الفلسفية، ووافق في تعاريفه للحقيقة والفهم والمعنى والتفسير؛ وحلل تعليمة تاريخانية الفهم وما يتعلق بها من قضايا ليصل إلى تعليمة «التراث» فيمنحها دوراً مميزاً في هرمنيوطيقاه، فكان التراث عنده صانع الأحكام القبليّة للمفسر وأفقه الذهني وموقعه الهرمنيوطيقي، لذلك يتعذر فصله عن المفسر. والنتيجة هي أن المفسر لا يمكنه الانفصال عن موقعه الهرمنيوطيقي والتغلب على الفاصل الزمني بينه وبين المؤلف ولا يستطيع فهم مراد المؤلف، خصوصاً وأن المعنى في هذا الجهاز الفكري هو خصلة وجودية للفرد وليس منفصلاً عن وجوده، لذلك كان المعنى مرتيناً لوجود المفسر ذاته، وعليه يجب خلق المعنى خلقاً جديداً لا أن يُعاد إنتاجه وبنائه. على هذا الأساس يعتقد غادامير أن معنى النص هو ذلك الذي يتحقق في وعاء الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، ولذا فالمعنى ليس سابقاً حدث في الماضي بل هو حدث جديد. إنه يسمّي المعنى معنىً تطبيقياً، ويرى أنه ينوجد عن طريق التحوار بين المفسر والنص، التحوار الذي يبدأ بطرح المفسر أسئلته على النص ويستمر بإجابة النص إلى أن يستقر على تفاهم بين الجانبين؛ هنا يحصل المعنى. طبعاً ما يطرحه المفسر من أسئلة في هذا الحوار ينطلق فيه من أفقه الذهني، والنص يجيب بناءً على أفقه (أفق النص) النابع من منظار مؤلفه - لا من قصد مؤلفه - ويحصل التفاهم حينها يمتزج هذان الأفقان ويكتسبان اتحاداً نسبياً.

الفصل الثاني الركائز والقبليات الأنتروبولوجية

بعد التعرّف على المنظومة الفكرية للهرمينوطيقا الفلسفية ينبغي أن نسلط الضوء على كل واحد من ركائز نظرية «فهم مراد الشارع» أو نظرية «فهم النص» عند الأصوليين التي يفترض أن تطرأ عليها تغييرات أساسية بتأثير من بحوث الهرمينوطيقا الفلسفية، وأن ننقد فيها أيضاً طروحات الهرمينوطيقا الفلسفية ونقرّر نظرية علماء الأصول وناقشها. وحيث أن أول وأهم نوع من هذه الركائز هي الركائز الأنتروبولوجية، لذا ناقشها في هذا الفصل من وجهة نظر علماء الأصول أولاً ثم من منظار الهرمينوطيقا الفلسفية.

المقال الأول

الركائز الأنثروبولوجية في علم الأصول

يعتقد علماء الأصول أن الإنسان ليس موجوداً مستقلاً غير مسؤول، بل هو مخلوق إلهي مسؤول أمام خالق العالم وعبد له تعالى^١. لذلك فهم يعتقدون أنهم يجب أن يعرفوا أوامر الرب ونواهيه ليستطيعوا بذلك إطاعته والامتثال لأوامره وأحكامه^٢. لو أردنا الاطلاع على آراء علماء الأصول في خصوص حقيقة الإنسان بمزيد من الدقة لوجب أن نلتفت أولاً إلى أن البحث عن حقيقة الإنسان ومكانته أمام الله تعالى بحثٌ كلامي ومكانه الصحيح في علم الكلام لا في علم الأصول. لذلك تُعتمدُ نتائجُ البحوث الكلامية في هذا الخصوص كمبادئ وأسس كلامية في علم الأصول. ثانياً كما أوضح الشريف المرتضى رحمته الله عليه والشيخ الطوسي رحمته الله عليه تنهض جميع أصول الفقه على جميع أصول الدين، وتُعتمدُ نتائجُ بحوث أصول الدين ويُستعانُ بها في علم الأصول^٣. لذلك لو أردنا معرفة رأي علماء الأصول في الإنسان أمكننا الرجوع إلى ما يقوله القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام وعلم الكلام بل حتى الفلسفة الإسلامية حول الإنسان؛ لكننا سنحاول عرض صورة الإنسان كما هي في تعاليم القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام فحسب.

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٤٥.

٢. م.ن.

٣. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢ / الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٧.

١. معنائية الإنسان

الإنسان في الدين الإسلامي كائن له بدايته ونهايته المعروفتان. يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^١، ويقول أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^٢، ويقول: ﴿أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^٣. لذا فالإنسان أمامه أبدية لا نهاية لها يشيّد بها أعماله التي يجتريها في هذه الدنيا. ترشدنا هذه التعاليم إلى أن الإنسان في المدرسة الفكرية لعلماء الأصول كائن له معناه تماماً ولا يعاني إطلاقاً من أزمة معنى أو من احتمال أن لا يكون له معنى. فبدايته معروفة ونهايته مشخصة وليس موجوداً مرمياً في العالم، لا يعلم لنفسه بدايةً ولا وجهةً، فهو يرى بوضوح أن الموت نهاية حياته. بل لقد خلّق الإنسان للبقاء لا للفناء^٤، وما موته سوى نقلة من نشأة حياتية إلى نشأة حياتية أخرى، أو لنقل من منزل إلى منزل آخر^٥. بل إنه لا يبدأ حياته الحقيقية إلا بعد الموت وما حياته الدنيوية هذه إلا مقدمة لتلك الحياة ومقرّرة لطبيعة تلك الحياة.

٢. الإنسان ذو بعد متعال على الزمان والتاريخ

للإنسان في المدرسة الفكرية لعلماء أصول الفقه بُعدان أحدهما مادي والآخر روحي، وثمة شواهد عديدة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة تعالج هذين البعدين وتشير لهما. من باب المثال تصف الآيات ١٢ إلى ١٤ من سورة المؤمنون خلقة الإنسان على النحو الآتي:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَاقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^٦.

١. البقرة: ١٥٦.

٢. انشقاق: ٦.

٣. الشورى: ٥٣.

٤. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٧٢.

٥. الصدوق، اعتقادات الإمامية، ص ٤٧.

٦. المؤمنون: ١٢-١٤.

تُقرّر هذه الآيات الكريمة بعدين للإنسان، البعد الأول بُعد مادّي يشير له النص القرآني إلى ما قبل ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾. أما البعد الثاني الذي تشير له الآيات الشريفة فهو البعد غير المادي للإنسان والذي يسمّيه علماء الأصول الروح والفطرة. هذا البعد من أبعاد الإنسان بالنظر للضمير «ه» في كلمة «أنشأناه» ينسب إلى الجنين المخلوق نفسه، وفي ذلك دليل على أن للروح والفطرة الإنسانيّتين منبتهما المادي. لذلك اعتبر الفلاسفة المسلمون الروحَ جسمانية الحدوث، مع أنها لا تحتاج المادة أو البدن لبقائها.

في الركائز الكلامية لعلم الأصول يُسمّى البعد الروحي للإنسان بالفطرة^١، وهو مصطلح مستمد من القرآن الكريم^٢. إطلاق تعبير الفطرة على هذا البعد يقف وراءه منحى وجودي وليس منحى ماهويًا، ذلك أن كلمة الفطرة التي هي على وزن «فَعْلَةٌ» تُطلق على نوع وجود الإنسان ونوع خلقته وليس على ماهيته. لذلك فالفطرة في هذه المدرسة تختلف عن الفطرة الميتافيزيقية التي تركز على الموجود لا على الوجود، فهي خصوصية وجودية تمامًا مصحوبة برؤية شهودية حول الوجود المحض والكمال اللامحدود. ولها في الوقت ذاته، فضلًا عن هذا البعد المعرفي، ميولٌ عملية خاصة تجاه مديبرها المانح للوجود^٣ الذي يتسبّب هو في آثارها وأفعالها. لذلك فالفطرة من سنخ الوجود لا من سنخ الماهية، ولأنها ليست ماهوية تفتقد للتحليل والتعريف الماهوي، بل هي هذه الخلقة الخاصة للإنسان التي تضمّر في داخلها شهودًا خاصًا^٤.

حيث إن الفطرة هي البعد غير المادي للإنسان لذلك لا تتبع الظروف والشروط المادية، وبذلك لا تتقيّد بالزمان والمكان، ولهذا نجدها في الجميع؛ إذ لو كانت ماديةً وبالتالي محاصرةً بأسوار الزمان والمكان لما أمكنها أن تكون على شاكلة واحدة لدى الجميع. لذلك حيث إن هذا

١. التفاسير والإيضاحات التي تطرح عمومًا للبعد اللامادي للإنسان منفصلة بعضها عن بعض من حيث المفهوم، لكنها من حيث المصادق عين بعضها (عبد الله جوادي آمل، فطرت در قرآن، ص ٢٥).

٢. حسب الآية الكريمة: ﴿أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).

٣. الجواد آمل، فطرت در قرآن، ص ٢٤.

٤. م، ص ٢٦.

النوع من الوجود هو المقتضى الأصلي لخلقة الإنسان فهو موجود في الجميع وليس اكتسابياً. أضف إلى ذلك وحسب القرآن الكريم^١ أنّ هذه الفطرة التي هي واحدة متساوية في الجميع لا تقبل التغيير إطلاقاً رغم أنها قد تكون بدرجات متفاوتة من الشدة والضعف^٢.

بالإضافة إلى ذلك من شؤون الفطرة الإنسانية - بتعريف الفطرة بأنها نوع خاص من خلقة الإنسان - العقل الذي هو عند علماء الأصول من مصادر إنتاج المعرفة الرئيسة. والعقل أيضاً شأنه شأن الفطرة فوق الزمان وفوق المكان (لازماني ولا مكاني) ولذا فهو ليس تعليمة متقيّدة بالزمان بل ممكنة الإدراك لأيّ صاحب عقل في أيّ زمن من الأزمان. لذلك لو عرّض مؤلفٌ بعيد عنا بفواصل زمني كبير حكماً عقلياً فمراده سيكون ممكن الفهم من قبل أي صاحب عقل، وإذا كان قد استخدم الاستدلال العقليّ لبيان مراده، واستعان في استدلاله، في مادة الاستدلال، بالأمور البديهية أو الأحكام العقلية أو الأمور المسلم لها، وصاغ صورة الاستدلال على أساس حكم العقل، فسيستطيع أيّ صاحب عقل فهم مراده، وحتى لو أخطأ في فهم مراده فسيفهم منه شيئاً على كل حال.

والنتيجة هي أن الإنسان لما كان ذا حقيقة وراء الزمان والتاريخ فلن يعود من المتاح القول كما في الآراء الأثرولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية أنّ الزمان والتاريخ ركن ذاتي لوجود الإنسان بحيث تعود جميع خصاله الوجودية كالفهم والمعنى أيضاً مترمّنة وتاريخانية، فكثير من المعاني والفهوم ترتبط بهذا البعد، وبذلك لا يمكن القبول بهذه الفكرة على نحو القضية الموجبة الكلية، أي «كل فهم مترمّنٌ وتاريخانيٌّ» وبذلك يتعدّر دائماً إدراك مراد المؤلف، إذ بقبول البعد الماوراء الزماني والماوراء التاريخي للإنسان سيتمكن فهم مراد المؤلف، ويمكن وجود فهم غير مترمن وغير تاريخاني، مع أن بعض الفهوم قد تكون في بعض الحالات تاريخانية، وقد لا نستطيع في بعض الحالات ولأسباب ما إدراك مراد المؤلف.

١. ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، (الروم: ٣٠).

٢. م، ن، ص ٢٤.

٣. للإنسان عالمه الحقيقي وبعده عن المثالية

عالم الإنسان في المدرسة الفكرية التي ينتمي لها علماء أصول الفقه ليس عالماً مبتنئاً على الإنسان، بل هو عالم يَضمُّ الإنسانَ، والإنسانُ جزءٌ منه. ليس الإنسانُ معيارَ الحقيقة في هذا العالم، بل ملاكُ أحقيَّة رأي الإنسان هو تطابق هذا الرأي مع الواقع ومع نفس الأمر المستقل عنه. هذا العالم موجودٌ بغض النظر عن الإنسان، وهو ليس عالماً أحاديَّ البعداً، فلابعاده الأخرى دورها الشديد الفعالية في علاقات هذا العالم، فالمعتقد السائد في هذه المدرسة الفكرية أن للعالم بعداً غير مادي بالإضافة إلى بعده المادي يسمَّى عالمَ المجردات لأنه مختلف عن المادة. ومن الطبيعي أن لا يكون الإنسان في هذه الرؤية الكونية أحاديَّ البعد ومحصوراً بالبعد المادي. ففي الوقت الذي يعيش فيه الإنسان في هذه الدنيا المادية سينتقل لاحقاً إلى عالم غير مادي. لذلك يُولي القرآن الكريم أهميةً لكلا العالمين والبعدين ويوصي الإنسان بالاهتمام بكليهما^١. زد على ذلك أن كل ما موجود في العالم المادي يستمد وجوده حسب الفلسفة الإسلامية من عوالم سابقة ويعود إليها في نهاية المطاف^٢، والموجودات المادية التي لها حياة، لها نفسٌ هي المدبَّرة والمفعلة الأصلية للآثار الحياتية لتلك الموجودات.

لذلك يتواجد الإنسان وفق هذه المدرسة الفكرية في عالم واقعي ليس إطلاقاً من صناعة فكره بل هو عين الواقع وله تأثيراته الملحوظة على الإنسان.

١. ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْفِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧).

٢. جميع الموجودات والكائنات حسب المعارف الدينية مخلوقة من قبل الله وتعود إليه في نهاية المطاف، ولكن توجد في الوقت ذاته وسائط يوصل الله فيضهُ إلى الآخرين عن طريقهم. وهذه الوسائط لا تحجب ما بين الخالق والمخلوق إطلاقاً.

المقال الثاني

نقد الركائز الأنثروبولوجية في الهرمنيوطيقا الفلسفية

تعريف «الإنسان» وصورته في الهرمنيوطيقا الفلسفية مستمدان تمامًا من عقائد هايدغر وتعريفه في هذا الخصوص. إنه يأخذ بالحسبان دائمًا جانبيين أصليين عند تعريفه لكل شيء بما في ذلك «الإنسان»، ويعتمد في ظلها إلى نحت تعاريف جديدة. في تعريفه للإنسان، الإنسان موجودٌ له إغزيتانس (قيام ظهوري) وألقي به في عالمه الخاص. عالم كل إنسان، وهو مجموعة ما يظهر له، عالمٌ خاصٌ به ومختلف عن الطبيعة الخارجية. حيث إن المنهج الكلي للهرمنيوطيقا الفلسفية هو الظاهرياتيّة لذلك كان الإنسان دومًا - وحسب ظروفه الراهنة فقط - المحور الأصليّ في المعرفة. إنه مرئيٌّ به في العالم، لذلك فهو يفتقر لمبدأ واضح. ومن ناحية أخرى الموتُ نهايةُ الإنسان، وبذلك لا يمكن تصور مستقبل و«بعديّة» له. لذلك يُسمّى هذا الإنسان «وجودًا - نحو - الموت» وليس «وجودًا - نحو - الأبدية». الإنسان في هذا التعريف يُمعنُّ تحديدًا في الوجود في هذا العالم، والوجود الذي اختاره كغاية له هو وجود ينتمي لـ«هذا العالم» وناتجٌ عن «حياة الإنسان اليومية»¹ وليس وجودًا ماورائيًا، إذ إن معرفة الوجود التي من المقرر متابعتها من قبل هايدغر معرفة في هذه الحياة العادية اليومية للإنسان وليست معرفة ناجمة عن أمور مجردة و عن تجليات الوجود في روح الإنسان. الإنسان موجودٌ متزمنٌ وتاريخيٌّ²، بمعنى أن الزمان والتراث الحالي ركنه الوجودي وجزء من ذاته، لذلك لا يمكن مدّ جسور فوق الزمن الفاصل بينه وبين إنسان آخر عاش في زمن قديم. بعبارة أخرى، الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية ليس وراء الزمان والتاريخ، ولذلك يفتقر لكلية طبيعية، وبذلك لا يوجد وجه اشتراك بين أفراد البشر. ولهذا السبب تفصح الظروف الزمانية والتاريخية الخاصة بكل إنسان عن نفسها

1. Everydayness

٢. مشتقة من المفردة Historicity.

على شكل فهمه وذهنياته المسبقة، أو على حدّ تعبير غادامير على شكل أحكامه المسبقة، فيكون محاصرًا بها.

طبعًا، قد يخال البعض أن الفرق الذي تقرره المهرنوطيقا الفلسفية بين الإغزيستانسيل والإغزيستانسيال، فتطلق الإغزيستانسيل على الإمكانيات التي يستفيد منها الإنسان فيمنح نفسه تعيّنًا وتشخصًا وتفردًا، فاصلاً بذلك نفسه عن باقي أفراد الإنسان، بينما تعتبر الإغزيستانسيال تلك الخصال الوجودية المشتركة بين أفراد البشر والتي تميّز الوجود البشري عن سائر أنواع الموجودات، هو فرقٌ يعبر عن الذات المشتركة بين أفراد البشر وفيها، لكن الأمر ليس كذلك إطلاقًا، فالإغزيستانسيال في المهرنوطيقا الفلسفية يفصح عن الحالة العملية للإنسان «الوجود - في - العالم»^١ ولا شأن له بالذاتيات المشتركة بين الجميع العائدة إلى ماهياتهم، إذ إن الإغزيستانسيال في المهرنوطيقا الفلسفية يتعلق بالخصال الوجودية لحياة الإنسان اليومية. من نماذج الإغزيستانسيال أمور من قبيل أن لجميع أفراد البشر إغزيستانس، ويمكنهم فهم الوجود، وبوسعهم التعبير عن فهمهم في قوالب اللغة، و... الخ. هذه الأمور والأحوال خصالٌ وجوديةٌ هي بمثابة إمكانيات عامّة لحياة الإنسان، وتختلف تمامًا عن الفطرة أو الشاكلة الواحدة التي هي ماهوية وبمثابة كلّ طبيعيّ في جميع أفراد البشر.

هذا التصور للإنسان غير مقبول في علم أصول الفقه في ضوء ركائزه الكلامية والفلسفية^٢، وتُسجّل ضده نقود وملاحظات نشير لها فيما يأتي:

١. الإنسان (الدازين) وأزمة المعنائية (التوفر على معنى)

يفضي تصور المهرنوطيقا الفلسفية للإنسان في نهاية المطاف إلى العدمية والعبثية^٣، لأنه لا يمنح الإنسان وحياته أيّ معنى صحيحًا، فالإنسان فيه لا يعلم من أين جاء، ويجد نفسه مرميًا به في هذا العالم الذي لا دور يذكر له في بنائه وصناعته، ويعلم من جهة ثانية أنه آيلٌ إلى الموت

١. جمادي، زمينه و زمانه پدیدارشناسی، ص ٣٥٤.

٢. يُناقش الإنسان و ماهيته في المباني الكلامية والفلسفية لعلم أصول الفقه وليس في صميم علم أصول الفقه.

٣. فدائي مهرباني، ايستادن در آن سوي مرگ، ص ١٥٨.

وأن الموت نهايته، لذلك ليس باستطاعته صياغة معنى صحيح لحياته، فهو من هذه الناحية يعاني من أزمة وينتهي به الأمر في خاتمة المطاف إلى العبثية.

٢. تجاهل البعد اللازماني واللاتاريخي في الدازاين

الإسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية «متزمنٌ» و«تاريخي»، وهاتان الخصوصيتان تُعدّان من ذاتياته التي لا تنفصل عنه. تعود جذور هذه العقيدة إلى الرؤية الكونية الخاصة لهذه المدرسة الفكرية، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تنظر للعالم وكأنه ذو بعد واحد فقط هو البعد المادي؛ فرغم أن الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تنكر العالم ما وراء المادي لكنها لا يُدخله أبداً في حساباتها ولا تأخذه بالحسبان وتتركز كل تحليلاتها في خصوص الإسان على بعده المادي الممكن المشاهدة. ولهذا يدور كلُّ نشاط هذه المدرسة حول هذا العالم المحسوس الظاهر، ويقع التعريف الذي تقدمه للإسان داخل هذا الإطار. ولهذا السبب أساساً يطلق هايدغر على الدازاين صفة «الوجود - في - هذا - العالم»^١. ومن الطبيعي أن يكون تحليلُ الهرمنيوطيقا الظاهريّة في هذه المدرسة التي تصبُّ كلَّ تركيزها على معرفة الخصال الوجودية لهذا الموجود، ضمن هذا الإطار تماماً، وأن تكون النتائج الناجمة عنه على هذا النحو أيضاً، رغم أن هدفه التركيز على وجود هذا الموجود المادي لا على ماهيته. عندما يُعدُّ الإسانُ موجوداً مادياً صرفاً فمن الطبيعي أن يُعدَّ تابعاً لأحكام المادة. والمادة في أول أحكامها محكومة بالزمان، وستكون في خصوص الإسان تاريخانية أيضاً، فالمادة في جوهرها وأساسها دائمة الحركة، ولأن الزمان مُنتزَعٌ من هذه الحركة، فإنّ، التزمنُ أيضاً عَرَضٌ خاصُّ لهذا الوجود. ولذا كانت جميع الموجودات المادية بما في ذلك الإسان متزمنة^٢، والحال أن الإسان كما مرّ بنا القول في أنثروبولوجيا أصول الفقه صاحب

1. Being-in-the-World.

٢. ينبغي الالتفات إلى أن مراد هايدغر من «الزمان» في مفردة «تزمنٌ» الدازاين ليس عمود الزمان، بل المقصود هذه الخصلة الوجودية، خصلة أن يكون الدازاين في الزمان («فيزمانية» الدازاين إن صحَّ التعبير) التي ينحصر فيها وجوده كما سلف القول. والحقيقة هي أن هذا الرأي طرح على هذا النحو بسبب عدم التفكيك بين الجانب الروحي والجانب الجسمي. وللإفصاح عن إشكال هذه الرؤية يجب أولاً ملاحظة الزمان على أساس مقدار حركة المادة ثم ملاحظة

روح وفطرة متعالية على المادة تمكّنه من تجاوز حدود الزمان والتاريخ والتوصّل إلى معارف غير تاريخانية. وهذه الخصوصية مشتركة بين جميع أفراد الإنسان وتؤمّن إمكانية الفهم المشترك بينهم مهما كانت عصورهم وأزمانهم.

طبعاً مع أن لروح الإنسان أو فطرته جوهرها غير المادي، لكنها طالما كانت في العالم المادي فلها، كما مرّ بنا، نوعٌ من الاتحاد مع البعد المادي للإنسان، بل وهي منوطة به من حيث منبتها الوجودي، لكنها لا تحتاجه في بقائها. يؤدي هذا الاتحاد إلى تأثيرات وتأثيرات متبادلة بين الروح والبدن، وعدم الاهتمام لهذه النقطة أوقع الهرمنيوطيقا الفلسفية في مغالطات واسعة في تحليلها للإنسان فنسبت كثيراً من أحكام الفطرة والروح إلى البعد المادي للإنسان وبالعكس؛ إذ لم يستطع هايدغر وغادامير بسبب عدم عنايتها الكافية لهذا الفارق والثنائية معرفة كلِّ بعدٍ بنحو جيد، وتفكيك آثاره عن آثار البعد الآخر، وبالتالي تحليل التأثيرات المتبادلة لهذين أحدهما على الآخر. وكانت النتيجة أن مدّداً أحكام كل واحد منهما على الكل، وفيها الإنسان برمته على أنه متزمن وتاريخاني ومحصور في عالمه... الخ. والحال أننا لو سلّمنا مصيبيين لتزمن البعد المادي للإنسان أي بدنه وعوارضه المادية فلن يعني ذلك أن بعده الروحي أيضاً متزمنٌ ومتحوّلٌ على نحو الموجبة الكلية، إذ إن أقصى ما يمكن قوله هو إنه بسبب الاتحاد بين البدن والروح يوجد نوعٌ من التأثيرات التاريخية في الإدراكات يمارسها البدن على الروح، وقد تتغير بتغير الظروف التاريخية، بيد أن هذا لا يعني أن جميع إدراكات الإنسان المتعلقة بروحه تاريخانية وليست لاتاريخانية.

كما ينبغي التفطن إلى نقطة أخرى هي أن الهرمنيوطيقا الفلسفية بطرحها وجود الإغزيستانسيالات المختصة بالأوجه المشتركة بين الدازاينات وافقت عملياً على المقدمة الكبرى الكلية القائلة بوجود مشتركات بين الدازاينات، ولكن لأنها حدّدت الدازاين بهذا العالم فقد معنّت الإغزيستانسيالات ضمن حدود هذا العالم فقط. ولهذا السبب عندما نتجاوز البعد المادي ونقرّر للإنسان روحاً غير مادية فلن ينحصر وجود المشتركات الروحية بهذه

الإمكانات الحياتية في هذه الدنيا. يكمن الفرق بين الإغزيستانسيالات والمشتركات الفطرية في أن الإغزيستانسيالات ترتبط فقط بالإمكانات الوجودية للدازاين في حياته الدنيوية هذه، فلا هي مصادر معرفة ولا هي ضرب من النزوع نحو معرفة مصدر وجود الدازاين. فالدازاين لا مبدأ [مصدر، منبت] له أساسًا حتى ينزع ويميل إليه، فهو مرمي في عالمه هذا، وليس من الواضح من أين جاء. أضف إلى ذلك أن جميع معارف الدازاين تحصل مما يظهر له، أي من الظواهر، وليس له معرفة داخلية ذاتية. وحتى لو قلنا بمعرفة قبلية للدازاين فهي ليست معرفة ناجمة عن ذاته بل مستمدة من التاريخ المؤثر في عالمه. والحال أن الفطرة مصدرٌ لمعرفة الوجود، وهي وأيضًا مبدأً نحو الوجود مركزاً في قراراتها^١. الأمور الفطرية غير مستمدة من الخارج بل موجودة في وجود الإنسان ذاته. الأمور الفطرية أمور معرفية وفي الوقت نفسه أمور نزوعية، ولذا فهي تدلُّ الإنسان على الطريق من جهة وتجذب به إلى ذلك الطريق من جهة ثانية.

٣. انحصار الدازاين في عالمه وخطر المثالية

الدازاين في الهرمنيوطيقا الفلسفية محصور في عالمه ولا تواصل له مع سواه. والنتيجة هي أنه يفتقد القدرة على معرفة الآخر بمعزل عن عالمه، فإذا أراد معرفة شيء كان عليه أن يدخله أولاً إلى عالمه لكي يستطيع التعرّف عليه على هذا الأساس ومن هذه الزاوية. ضمن هذا السياق قسّم هايدغر موجودات العالم إلى موجودات في متناول اليد وموجودات ليست في متناول اليد، وأخرج الموجودات اللىست في متناول اليد عن دائرة حساباته بالمرّة لأنها لا تدخل عالم الإنسان وليست في متناول يده. والموجودات التي في متناول اليد التي يهتم لها الدازاين وتدخل عالمه لا تدخل عالمه بنفسها وكما هي بل يُنظر لها كأدوات، ولا تدخل عالم الدازاين إلا كما يحتاجها الدازاين ويريدها. لذلك كانت نظرة الدازاين لكل الأشياء التي في متناول اليد نظرة ذرائعية أداتية وليست نظرة مستقلة. وهكذا تُعرّف الأشياء التي في متناول اليد أيضًا على أنها أشياء «بهدف كذا...» و«من أجل كذا...» وليس لها أيُّ شأن مستقل ولا أية نسبة من الاستقلال.

١. الجوادي آملي، فطرت در قرآن، ص ٢٤.

مرّد هذا كلّهُ إلى المنحى الظاهرياتي للهرمنيوطيقا الفلسفية في نظرتها للدازين ولكل شيءٍ آخر. إذا ظهر للدازين شيءٌ فسيؤخذ بالحسبان، ويدخل في الحسابات، ويتسنى أن يقال له بالمعنى الظاهرياتي: يوجد؛ أمّا في غير هذه الحالة فيمكن أن يقال له: لا يوجد. وحين يقال له: لا يوجد، فالقصد هو أنه غير موجود في عالم الدازين فهو كالعدم بالنسبة له على الأقل. لذلك يقول هايدغر إذا لم يكن هناك أيّ دازين^١ لم يكن هناك أيّ عالم^٢. وواضح تمامًا أن هذا العالم ذاتي (سوبجكتيف) تمامًا وليس له جذوره في العين الخارجية، في حين كان ادعاء الظاهريات انتفاء السوجة أو السوبجكتيف (الفكرة) بالمطلق، حيث أرادت للأشياء أن تحضر عند الدازين بنفسها وكما هي تمامًا. حُصِرَ الإنسان، حسب الهرمنيوطيقا الفلسفية، في العالم المادي أولاً، ثم اختُصِرَ في عالمه، ولهذا سُمِّيَ بالدازين أساسًا. في هذا التصور، تتأزّ سائرُ معارف الدازين بأنها مُصيبةٌ للواقع دائمًا، فكلُّ ما يفهمه الدازين صحيحٌ، ذلك أن ملاك الحقيقة ليس خارج الدازين بل في داخله. ولو استعرنا تعابير علم الأصول لقلنا إن الهرمنيوطيقا الفلسفية من المصاديق البارزة الجلية جدًّا لـ «التصويب»، بينما يعتقد علماء الأصول الشيعة بالتخطئة لا بالتصويب، فهم يذهبون إلى أن الأحكام الإلهية، بل جميع الواقعيات موجودةٌ خارج الإنسان على شكل واقع ونفس الأمر بغض النظر عن آراء الفقيه أو الإنسان العادي، وليس أمام الإنسان سوى أن يحاول فهمها بمقدار جهده، فإذا حالفه النجاح في هذا المسعى كان مصيبًا وإلا كان قد سار في الطريق الخطأ. وإذن، ليس كلُّ ما يظهر للإنسان يمثل الواقع والحقيقة.

١. أي لا يكون هنالك أي صاحب إغزيستانس، أي لا يكون هنالك أي صاحب إمكان قيام ظهوري.

2. Ibid, p. 417.

الخلاصة والمحصلة

١. الإنسان في علم الأصول

١. للإنسان بدايته [مبدأه، مصدره، منبته] ونهايته المحددتان، وليس الموت نهايته. موت الإنسان بداية دخوله عالمًا لا يمكن تصور فناء له أو نهاية. لذلك تُسمّى حياة ما بعد الموت بحياة الإنسان الأصلية، مع أن حياته قبل الموت أيضًا لها أهميتها البالغة من حيث دورها في صناعة حياته بعد الموت. إذن، لا يعاني الإنسان في هذا التصور من أزمة معنى أو أزمة معنائية [أزمة التوفر على معنى] إطلاقًا. وبكلمة ثانية، إذا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية تُعرّف الإنسان بأنه «في هذا العالم» [هذا العالمي / أرضي / دنيوي] صرفًا، فعلم الأصول يعرفه بأنه في «هذا العالم - ذاك العالم» [هذا العالمي - ذاك العالمي] كلاهما.

٢. ليس العالم ماديًا محضًا وذا بعد واحد على الإطلاق، وبعده غير المادي دور مؤثر جدًا في العلاقات الدنيوية (الهداهالعمالية)، فالإنسان في ذلك العالم يتحمل مسؤولية سلوكه في هذا العالم، ويتلقّى الثواب أو العقاب على سلوكه الدنيوي.

٣. للإنسان بعدان مادي وغير مادي. بعده المادي هو هذا البدن وعوارضه، وبعده غير المادي هو نفس الإنسان أو روحه التي لها آثارها الخاصة. في حسابات علم الأصول يُؤخذ كلا البعدين بعين الاعتبار والاهتمام لتبيين قواعد التفسير ومناهجه.

٤. تعزى حقيقة الإنسان إلى بعده الروحي غير المادي الذي تشير له «الفطرة» بالمعنى الخاص للكلمة. وهذه الفطرة عامة شاملة فوق الزمان والمكان (لازمانية ولامكانية)، فالزمان والمكان يتعلقان بالبعد المادي للإنسان لا ببعده غير المادي، والفطرة هي ذلك البعد غير المادي للإنسان.

٥. ولأنّ عقل الإنسان من شؤون فطرته - فالفطرة بالمعنى العام هي شكل وجوده، والعقل من شؤونها - فهو فوق الزمان وفوق المكان، وهذا ما يجعل الإنسان قادرًا على إدراك أفراد البشر الآخرين.

٦. ليس الإنسان محصورًا في عالمه، فعالم الإنسان في علم الأصول ليس عالمًا قائمًا بالإنسان

بل الإنسانُ جزءٌ منه. ليس الإنسانُ ذاته معيارَ الحقيقة في هذا العالم، بل هناك نفسُ الأمرِ وحقيقتهُ يُعدُّ الإنسانُ جزءاً منها وهو في معرفته لها إما مصيبٌ للواقع أو غير مصيب للواقع.

٢. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية

نتيجة البحوث في الركائز الأنثروبولوجية هي أن الإنسان يُعرَّف في الهرمنيوطيقا الفلسفية بأنه دازاين وله على العموم الخصوصيات التالية:

١. الدازاين مرميٌّ به في عالمه ولا توجد له بداية أو نهاية واضحة، بل على العكس من ذلك يعد الموتُ نهاية له. لذلك لا تؤمنُ هذه المدرسة الفلسفية بما بعد الموت، وإذا آمنت به فإنها لا تناقشه إطلاقاً ولا تبحث فيه ولا تُدخله في حساباتها الهرمنيوطيقية. من هنا يعاني الإنسان في هذه المدرسة الفلسفية من أزمة كونه ذا معنى وقد تفضي به هذه الأزمة حتى إلى العدمية والعبثية.

٢. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية أحاديُّ البعد تماماً، وذلك البعد الواحد الذي يحمله هو البعد المادي الدنيوي (الهذاالعالمي / العلماني). وحتى لو لم تنكر هذه المدرسة الفلسفية البعد غير المادي للإنسان فهي لا تشرکه في حساباتها النظرية بل تتركه عديم التأثير فيها بالمرّة. ومردُّ ذلك إلى انتهاجها منهجاً ظاهرياً في الإدراك والفهم.

٣. النتيجة التي تتمخض عنها أحادية بُعد الإنسان هي أن تعتقد هذه المدرسة أن الإنسان متزمنٌ وبالتالي فهو تاريخاني. بمعنى أن موقعه التاريخي جزءٌ من ذاته ولا مفرّ له منه. لذلك فذاتُه ليست أبداً متعالية على الزمان وعلى المكان، إذ لا توجد فيه قابلية لتجاوز حدود الزمان والمكان. وهذا ما يجعل تعريف الإنسان والإنسانية الواحدة المشتركة بين الجميع أمراً منتفياً مدحوضاً، وحتى لو كان ثمة قاسم مشترك - والذي يسمّى في هذه المدرسة بالإغزيستانسيالات - فهي مشتركات تنتمي لهذه الحياة الدنيوية وهذا العالم الأرضي المادي، لا أنه ينتمي للجوهر الذاتي المشترك بين الجميع والمتعالي على الزمان والمكان.

٤. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية محاصر بعالمه محصور فيه ولا جسورَ بينه وبين المساحات الواقعة خارج عالمه. والنتيجة المترتبة على ذلك أنه يفتقد القدرة على معرفة الآخر بمعزل عن

عالمه الخاص. بل لو أراد معرفة شيء فعلياً أن يُدخِله أولاً إلى عالمه ثم يتعرف عليه انطلاقاً من هذا العالم. وهذا ما يُوقع المعرفة تلقائياً في ورطة النسبية.

٥. الإنسان في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو معيار الحقيقة، بمعنى أن كل ما يظهر فيه فهو حقيقي وله حقيقته، وإذا لم يظهر فيه فلا يمثل الحقيقة. وهذا أيضاً مسرب لتغلغل النزعة النسبية إلى المعرفة.

الفصل الثالث

الركائز المعنائية (السيمانطيقية) لنظرية الفهم

من الاختلافات الأساسية بين الهرمنيوطيقا وعلم أصول الفقه ما يتعلق بالبحوث الدائرة في مضمار علم المعنى (السيمانطيقا/ السميولوجيا/ علم دلالة الألفاظ)، هذا في حين أن كلا هاتين المدرستين الفكريتين تعرضان بالتالي قواعد للتوصل إلى معنى النص، ولهما اهتماماتها الجادة بماهية معنى النص وسبيل الوصول إليه والظفر به. ومن الطبيعي أن يكون لهذا الاختلاف الجذري ثماره ونتائجه في القواعد التي عرضتها المدرستان؛ لذلك يتحتم مناقشة الركيزة السيمانطيقية لعلم الأصول بعد أن استعرضنا الركائز الأثرولوجية مقارنةً بالركيزة السيمانطيقية للهرمنيوطيقا الفلسفية. وفي هذا السياق سنطالع أولاً الركائز المعنائية لعلماء الأصول ثم نعرِّج في ضوء ذلك على نقد الركائز المعنائية لمدرسة الهرمنيوطيقا الفلسفية.

المقال الأول

ماهية المعنى وصنوفه لدى علماء الأصول

البحث في ماهية المعنى من المبادئ المنطقية لعلم أصول الفقه؛ ويقف حسب التصنيفات الجديدة ضمن مسائل فلسفة علم أصول الفقه^١. من هنا ليست المباحث التفصيلية لعلم المعنى بكليتها من ضمن علم الأصول ذاته، بل ينبغي أن تُدرس أيضًا في مرتبة سابقة له وتساهم نتائجها كأصول معتمّدة في علم أصول الفقه. لذلك حينما نراجع آراء الفقهاء والأصوليين نلاحظ أولاً أنهم يتوكّون في هذه المباحث على آراء المناطقة واللغويين رغم الإضافات التي يضيفونها عليها. وثانيًا غالبًا ما يكتفون بإبداء آراء موجزة لمتبنياتهم المختارة حول ماهية المعنى ولا يتوقفون عندها إلا قليلًا ليسارعوا في الانتقال إلى مباحث لاحقة من قبيل الوضع وأنواعه، والأحكام المترتبة على الموضوع له، وطريقة تشخيص الموضوع له من غيره، و... الخ. وعليه، لأجل دراسة رأي علماء الأصول الذي يتبنونه حول المعنى وملحقاته يجب فضلًا عن الإشارة إلى تنصيصاتهم لماهية المعنى مراجعة مبادئ كلماتهم أيضًا لنصل عبر دراسة تحليلية إلى رأيهم المختار الذي يقولون به. وللوصول إلى هذه الغاية لا بدّ من المرور بمقدمات.

المبحث الأول: تعريف المعنى في ظل مبحث دلالات الألفاظ

يتشكل تصور علماء الأصول للمعنى ضمن مبحث «الدلالات»^٢، حيث عرّفوا المعنى

١. من المهم التنبيه إلى نقطة مهمة فحواها أن تصور علماء الأصول للمعنى لا يتطابق تمامًا مع تصور المناطقة له، ومع ذلك

فتصور المناطقة للمعنى من المبادئ المنطقية الأساسية لتصور علماء الأصول للمعنى.

٢. انتقال الذهن من أمر إلى أمر يسمّى الدلالة. ومن المفترض أن يكون لهذا الانتقال سببه وعلته. وحسب أنواع الأسباب

يُصنّف المناطقة الدلالة إلى ثلاثة صنوف هي الدلالة العقلية، والدلالة الطبيعية، والدلالة الوضعية. ما يُسبّب الانتقال

من أمر إلى آخر في الدلالة العقلية هو العقل، وذلك عندما تكون هناك ملازمة ذاتية وحقيقية بين ذلكم الأمرين،

من قبيل دلالة الدخان على وجود النار. والسبب في الانتقال من أمر إلى أمر آخر في الدلالة الطبيعية هو مزاح الفرد

وطبيعته، كأن نصل من حمرة وجه الشخص إلى إصابته بالخجل. أمّا سبب الانتقال في الدلالة الوضعية فهو الوضع

والتعاقد، وتوزع الدلالة الوضعية إلى نوعين فقد تكون الدالة أحيانًا لفظية وأحيانًا غير لفظية.

بأنه «مدلول» الكلام^١ المعبر عنه بواسطة دالّ لفظي^٢؛ من هنا ينبغي القول إن علماء الأصول، في مقام تعريفهم للمعنى، اهتموا أكثر ما اهتموا المدلولات الدوال اللفظية وعرفوا المعنى على هذه الخلفية^٣، وهذا ما فعله أيضًا كثير من اللغويين^٤. هذا في حين أن الدوال التي تُعتمد في علم الفقه لا تنحصر بالدوال اللفظية بل تتسع لتشمل الدوال العقلية أيضًا. الدوال اللفظية التي من مصاديقها البارزة القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام تعبر بواسطة شأنها الدلالي عن مرادات الشارع وأحكامه^٥. والدوال العقلية المعتمدة في الفقه أيضًا قضايا هي مدرّكات عقلية لكنها يمكن أن تكون شواهد يستند عليها الحكم الشرعي^٦. طبعًا قد يكون السبب في أن الفقهاء ذكروا المعنى ضمن المدلولات اللفظية فقط هو أن الدليل العقلي يعود بالتالي إلى دليل لفظي ويعبر عنه في النهاية على شكل قضية، كما تبيّن ذلك في تعريف الدليل العقلي. ومع أن التمحيص الأدق يُبرز نتيجة معنى الدليل العقلي متقدمة من حيث المرتبة على تشكيل قضية من القضايا وإظهارها في هذا قالب، لكن الفقهاء وعلماء الأصول طرّحوا البحث في المعنى أولاً وضمن دلالات الألفاظ، ثم مدّدوه ليشمل الدلالات العقلية.

١. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨١.

٢. في كل دلالة هناك ركنان اثنان هما «الدال» و«المدلول»، فالدال هو الذي يدلّ، والمدلول هو الذي يدلّ عليه.

٣. سيأتي ذكر الشواهد على هذا الادعاء لاحقاً.

٤. الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٣٤ / الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٩، ص ٧١١ (معنى) الشيء و (معناته) واحد و (معناه) و (فحواه) و (مقتضاه) و (مضمونه) كله هو ما يدل عليه اللفظ. (معلوف، المنجد، ص ٥٣٥، معنى الكلمة: مدلولها).

٥. في «دروس.. شرح الحلقة الثانية»، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢ تم تقسيم الأدلة المعتمدة في الفقه إلى فئتين هما الأدلة الشرعية والأدلة العقلية، وقُسمت الأدلة الشرعية بدورها إلى أدلة شرعية لفظية وأدلة شرعية غير لفظية. والمراد من الأدلة الشرعية اللفظية هي القرآن الكريم وكلام المعصومين عليهم السلام، فهي أدلة صدرت منذ البداية بصورة لفظية عن الشارع، والمقصود بالأدلة الشرعية غير اللفظية هي تقرير المعصومين عليهم السلام الناجم عن أفعالهم. ومع اعترافنا بصواب هذا التقسيم قسّمنا الأدلة في متن الكتاب إلى نقلية وعقلية لأن ظروفنا الراهنة بالنحو الذي نمتلك حالياً تقرير المعصومين عليهم السلام أيضًا على شكل نصوص، ولا بد لفهمها من الاستعانة بمبحث الألفاظ. مع أن المعاصرين للأئمة عليهم السلام الحاضرين معهم يستدعي فهمهم لمعاني أفعال المعصومين عليهم السلام قواعد غير القواعد اللفظية.

٦. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٠١.

المبحث الثاني: أقسام المعنى وصنوفه

صنّف علماء الأصول والفقهاء مدلول الكلام أو المعنى إلى قسمين: تصوري وتصديقي، ثم عمدوا إلى المعنى التصديقي فقسموه بدوره إلى قسمين: معنى تصديقي استعمالى ومعنى تصديقي جدّي. ومع أن رأيهم في المعنى التصوري والتصديقي يختلف عن رأي المناطقة بشأن المعنى التصوري والتصديقي، لكنه يبتني عليه ويرتبط به. لذلك ينبغي أولاً استيعاب رأي المناطقة في المعنى التصوري والتصديقي لنُدرك بعد ذلك في مرحلة لاحقة المعنى الذي أراده علماء الأصول من هذين المعنيين. عرّض الفرق بين هذين المعنيين في المنطق بأننا نكتشف أحياناً في تحليل المعاني ومداليل الكلمات والعبارات عدم وجود أي حكم في مدلولات الألفاظ، بينما يوجد حكم في أحيان أخرى، أي إن معنى ما قد أُسند ونُسب إلى معنى آخر. نسَمي معاني الكلام ومدلولاته التي تفتقر للحكم والنسبة معانٍ تصوريةً، ونسَمي المعاني التي تنطوي على أحكام ونسبٍ معانٍ تصديقيةً^١. مثال النوع الأول دلالة كلمة «الشمس» على المعنى الذي من مصاديقه قرص الشمس المتوهّج، ودلالة لفظة «إذا جاء زيد» على معناها، ومثال النوع الثاني دلالة جملة «زيد قائم» على معناها^٢.

سبب الدلالة في المعنى التصوري حسب رأي علماء الأصول هو مجرد وجود عُلقة وطيدة بين الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى) وليس شيئاً آخر، وسبب الدلالة في المعنى التصديقي هو أن يكون الكلام تاماً ووجود رابطة أو صلة بين الموضوع والمحمول، لذلك إذا سُمعت كلمة مفردة أو جملة تامة من مصدر حتى لو كان مصدرًا فاقداً للشعور والوعي مثل الحاسوب فإنها تدلان الأولى على معنى تصوري والثانية على معنى تصديقي.

١. عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ١، ص ٤٥٩ نقلاً عن: التوقيف وآداب المناظرة لأمين الشنقيطي والتعريفات.

٢. هناك تقسيم آخر للفظ في المنطق يورّعه إلى لفظ مفرد ولفظ مركب. اللفظ المركب عبارة تتركب من عدة ألفاظ ويصنع كل جزء منها جزءاً من المعنى المركب. أما اللفظ المفرد فليس على هذا الغرار. وتناظر اللفظان المفرد والمركب مع المعنيين التصوري والتصديقي ليس تناظر واحد مع واحد.

ورغم أن علماء الأصول لا ينكرون مثل هذه الصلة بين اللفظ والمعنى، ولكن بدافع من الغرض الذي يتوخونه من علم الأصول وهو فهم مراد المتكلم نراهم يقسمون المعاني في إحدى التسميات إلى: معانٍ تصورية، وتفهيمية (أو استعمالية)، وتصديقية^١، ويصنفونها في تسمية أخرى إلى: معانٍ تصورية وتصديقية، ويقسمون المعاني التصديقية بعد ذلك إلى معانٍ تصديقية أولى ومعانٍ تصديقية ثانية^٢، والمراد من المعاني التصديقية الأولى في هذه التسمية هو المعاني التفهيمية، والمراد من المعاني التصديقية الثانية هو المعاني التصديقية في التسمية الأولى المذكورة أعلاه. المعاني التصورية هي نفسها المعاني الوضعية التي تُفهم نتيجة وضع المعنى مقابل اللفظ، والفرق بينها وبين المعاني التفهيمية (التصديقية الأولى) والتصديقية (التصديقية الثانية) هو عدم تدخل إرادة المتكلم فيها. المعاني التفهيمية أو التصديقية الأولى (أو المعاني التصديقية الاستعمالية أو المعاني التصديقية التفهيمية)^٣ هي المعاني التي تُفهم من ظهور حال المتكلم بأنه في مقام تفهيم شيء للمخاطب (أو المتلقي)، سواء عن هزلٍ وعدم جدٍّ أو عن جدٍّ. المعاني التصديقية الثانية (أو المعاني التصديقية الجدية) معانٍ يريدها المتكلم من كلامه إرادةً جدية^٤، ويسعى علماء الأصول لنحت قواعد توصلهم إلى هذه المعاني عبر النصوص الشرعية. من هنا لا يدل الكلام التام على معنى تصديقي (أول أو ثاني) إلا عندما يُسمع من متكلمٍ مُلتفتٍ^٥ ويعترفُ اللفظُ به^٦، لأنه حتى لو سُمعت جملةٌ تامةٌ من موجود لا شعور له كالحاسوب فسوف يُفهم منها معنىً تصديقياً أيضاً. السبب في أننا يجب أن نفرق بين الدالتين التصديقتين الأولى والثانية يعود إلى أن المبدأ الأولي في الكلام هو وجود تطابق بين المعاني التصديقية الأولى والثانية، ولكن لا تلازم ضرورياً بينهما بحيث لا يمكن التفكيك بينهما؛

١. سبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ١، ص ٩٨.

٢. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٥٤.

٣. الغروي الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٧٠.

٤. سبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ١، ص ٩٨.

٥. كمال الحيدري، الدروس.. شرح الحلقة الثانية، ج ١، ص ٢٥٣.

٦. فاني إصفهاني، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، ج ١، ص ١٠٢.

لذلك ينبغي على المتكلم الحكيم إذا قَصَدَ معنىً من غير المعاني التصديقية الأولى أن يُفهمَ قصدهُ هذا لمخاطبه بقرينة من القرائن^١.

المبحث الثالث: منشأ الصلة بين اللفظ والمعنى في الدلالات التصويرية والتصديقية

تعودُ طبيعةُ دلالة كل واحد من الدوال (الألفاظ) على معانيها، سواء كانت تصويرية أو تصديقية، إلى وجود صلة بين الدال والمدلول فينتقل السامعُ من الدال، أي اللفظ، إلى المعنى بسبب معرفته بهذه الصلة. يرى علماء الأصول أن سبب إقامة صلة بين الدال والمدلول أي بين اللفظ والمعنى في الدلالات التصويرية هو في الوهلة الأولى «الوَضْعُ»، وهو في الدلالات التصديقية «ظهورُ حال المتكلم في مقام المحاورة»^٢.

ويذهبون إلى أن اللفظَ يوضَعُ، في عملية «الوضع»، من قبل الواضع مقابل معنى؛ لذلك سيكون هذا المعنى «موضوعاً له» لللفظ^٣. وإذا كان الواضع فرداً حقيقي أو قانوني فيُسمَى الوضعُ في هذه الحالة «وضْعاً تَعْيِينِيّاً»، وإذا حصل هذا الوضع نتيجة كثرة الاستعمال بمرور الزمن فيُسمَى الوضعُ عندها «وَضْعاً تَعْيِينِيّاً». يذهب علماء الأصول إلى أن المعنى الموضوع للفظ هو معناه الحقيقي، ويعتقدون في الوقت نفسه أن استعمال اللفظ لا يكون دائماً بمعناه الحقيقي، إذ يلاحظ في المحاورات العرفية الدارجة أن اللفظ كثيراً ما يُستعملُ بمعنى مجازي. لذلك يعتقدون أن الدلالات التصويرية للألفاظ - المعاني التصويرية بنحو مطلق - تشمل المعاني الحقيقية والمعاني المجازية كلاهما. ومن الطبيعي أن يكون ثمة صلة ووجه شبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يُصحح هذا الاستعمال، لكن المعنى المجازي أيضاً من صنوف الدلالات

١. الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١١٧.

٢. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

٣. لأن اللفظ في عملية الوضع يدل في نهاية المطاف على معنى، فمن الأفضل أن نطلق على المعنى تعبير «الموضوع عليه». ولكن بالنظر إلى الواضع والحدث الذي يقع أثناء الوضع فينتخب كل لفظ لمعنى واحد فقط، لذا يستخدم للمعنى تعبير «الموضوع له». النقطة المهمة هي أن المعنى الذي يوضع اللفظ له هو نفسه المعنى الحقيقي للفظ والمعنى المجازي غير المعنى الموضوع له اللفظ حيث يستعمل المتكلم اللفظَ بذلك المعنى استناداً إلى قرائن.

التصورية على كل حال. ولذلك قلنا في المقطع السابق إن ارتباط اللفظ بالمعنى منوط للوهلة الأولى بالوضع، ولكن في مراتب لاحقة لا ينافي استعمال اللفظ للمعنى بالوضع، بل يوكل فقط إلى وجود تشابه ونوع من الارتباط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. إذن، يشمل المعنى التصوريُّ المعنى الحقيقيَّ والمعنى المجازيَّ كلاهما، حيث يُفهم المعنى الحقيقيُّ بسبب الوضع ومن اللفظ مباشرةً أمَّا المعنى المجازي فيُفهم بسبب وجود صلةٍ بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وعن طريق قرينة.

في مقابل ذلك، في الدلالة التصديقية التي هي تركيبية من الدلالات التصورية للكلمات مضافاً إلى الحكم، مضافاً إلى إرادة المتكلم، يُعدُّ منشأً للدلالة ظهورَ حال المتكلم في مقام استعمال الألفاظ سواء في المعنى التصديقي الأول أو في المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدي للمتكلم)، فظهور حال المتكلم في المحاورات العرفية هو الذي يشير ما إذا كان المتكلم في مقام إفادة معنى أم لا. وبعد إفادة المعنى التصديقي يدلُّ ظهورُ حال المتكلم أيضاً ما إذا كان المعنى التصديقي المطروح هو نفسه مراد المتكلم الجدي أم لا. لهذا إن لم يشهد ظهورُ حاله بهذه الدلالة لما كان في كلامه دلالة على المعنى التصديقي الأول أو الثاني إطلاقاً، فالكلماتُ نفسها لا تفيد مثل هذا المعنى^١.

بعد فراغهم من هذا المبحث يتطرق علماء الأصول للمباحث المترتبة عليه، ومنها مباحث: حقيقة الوضع، وأقسام الوضع، ووضع الأخبار والإنشاء، والقواعد التي تسود مقام الاستعمال (مقام إيجاد المعنى التصديقي الأول) و... الخ. وهي ليست موضوع كلامنا في هذا الكتاب، فهي جميعاً متأخرة على مباحث علم المعنى والسيما نطقاً وتعلق أكثر ما تتعلق بمقام الوضع والدلالات.

المبحث الرابع: قصدية المعنى

أشرك بعض علماء اللغة قصدَ القائل في حقيقة المعنى. من باب المثال يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «مَعْنَى كُلِّ كَلَامٍ وَمَعْنَاتُهُ وَمَعْنِيَّتُهُ: مَقْصَدُهُ»^١. ويقول الجرجاني في «التعريفات»: «المعنى: مَا يُقْصَدُ بِشَيْءٍ»^٢. ومن بين المناطق يرى الشيخ الرئيس ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي المعنى قصدياً^٣. وهكذا يُطرح بين علماء الأصول السؤال القائل: هل تتدخل إرادة القائل في حقيقة المعنى أم ليس لها علاقة بقصد القائل في المعاني التصورية على الأقل؟ في ضوء النقاط التي سبقت الإشارة لها يتعين في معرض الإجابة عن هذا السؤال التفكيك بين المعنى التصوري والمعنى التصديقي، ومتابعة البحث في كل واحد منهما بشكل مستقل. طبعاً جواب السؤال واضح في خصوص المعنى التصديقي الثاني، إذ في هذا النوع من المعاني لا ريب في تدخل قصد القائل، لأن ماهية هذا المعنى وهويته الأصلية هي قصد المتكلم وإرادته، أمّا في خصوص الدلالة التصورية فلا بدّ من البحث والتمحيص أكثر، إذ يبدو في مستهل الأمر وللهولة الأولى أن الدلالة التصورية لا صلة لها بقصد المتكلم، حيث يتبادر للذهن أن الدلالة التصورية تابعة للوضع، والمتكلم لا يضع هذا المعنى لهذا اللفظ، بل يحصل وضع المعنى للفظ من قبل الواضع.

حَمَل علماء الأصول نظير الآخوند الخراساني كلامَ الشيخ الرئيس ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي وكلام اللغويين الذين مرّ ذكرهم، على الدلالة التصديقية الثانية، وقالوا إن قصدهم من أن المعنى قصديّ هو أن المعاني التصديقية قصديّة^٤. لكن باحثين آخرين منهم صاحبُ كتاب «الفصول الغروية»^٥ حملوا كلامَ ابن سينا والخواجة الطوسي على الدلالة

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٠٦.

٢. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٠١.

٣. ابن سينا، المنطق، ج ١، ص ٧١/ الخواجة نصير الدين الطوسي، إعادة كتابة أساس الإقتباس، إعداد مصطفى بروجدي، ص ٢٢.

٤. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ١٧.

٥. الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ١٧-١٨.

التصورية أيضًا، ويرون أنها يعتقدان أن الإرادة موجودة في كل دلالة سواء كانت تصويرية أو تصديقية^١. يذهب صاحب «الفصول الغروية» وآخرون منهم الإمام الخميني إلى أن قصدية الدلالة التصديقية من الوضوح بحيث يُستبعد أن لا يكون ابن سينا والخواجه الطوسي قد أرادها وقصداها، وإلا فيسكون كلامهما توضيحًا وضحًا وهذا ما لا يصحُّ بشأنها. من هنا ينبغي أن ننظر كيف يتسنى أن نشرك الإرادة في المعاني التصويرية أيضًا.

في هذا الخصوص يجب القول إن ما يفهم من كلام ابن سينا والخواجه الطوسي هو أنهم يرومان التعبير عن فكرة أن دلالة اللفظ على المعنى حتى في المعنى التصوري تتحقق عندما تكون هناك إرادة، إما إن لم تكن ثمة إرادة فلن يدل اللفظ على المعنى، سواء كانت هذه الدلالة تصويرية أو تصديقية؛ أما: أين هو محل تأثير هذه الإرادة وفي أية حالات؟ فهذا ما لم يشير له^٢. من جانب آخر نعلم أنه حتى قصدُ الواضع غير داخل في الموضوع له، بل هو في أحسن الأحوال غرضه من الوضع. وهكذا يجب القول في معرض إيضاح آرائهما إنها لم يقصدا إطلاقًا مرحلة الوضع إنما قصدوا مقام الاستعمال، ولذلك اعتبرنا الإرادة ذات دخل في الدلالة لا في الوضع، إذ إن القصد ممكن أساسًا في مقام الاستعمال لا في مقام الوضع^٣. إذا أخذنا هذه النقطة بالحسبان تبين لنا أن لا إشكال يرد على كلامهما، فالدلالة التصويرية تشمل دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له (المعنى الحقيقي) وتشمل أيضًا دلالة اللفظ على المعنى غير الموضوع له (المعنى المجازي)، فبوسع المتكلم، في مقام الاستعمال، استعمال الكلمة للمعنى الذي وُضعت له (المعنى الحقيقي) وبمقدوره أيضًا استعمالها وإرادتها بمعناها المجازي التي لا حصر لها ولا حدود. لذلك فالجواب عن السؤال: «بأي معنى استعمل هذا اللفظ في استعمال القائل؟» أي: «ما هو المدلول التصوري للكلمة؟» تابعٌ لقصد القائل، فقد كان باستطاعته استعمال الكلمة بالمعنى الذي وُضعت له (الحقيقي) وكان باستطاعته أيضًا استعمالها بالمعنى المجازي. وكذلك

١. الفاضل اللكراني، أصول فقه الشيعة، ج ١، ص ٤٦٦.

٢. م ن، ص ٤٦٧.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ١٦.

السؤال: «بأي معنى من المعاني المجازية استعملَ القائلُ الكلمةَ؟» تابع هو الآخر لقصد القائل وإرادته. وهكذا نجد علماء أصولِ نظير صاحب كتاب «هداية المسترشدين» اعتبروا القصدَ وارداً حتى في حيزِ الدلالة التصورية، وقالوا:

المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يُقصدُ من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع، سواء كان ذلك اللفظ موضوعاً بإزائه على جهة الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعاً له^١.
وعليه، حين قال بعض الباحثين في تبرير كلام ابن سينا والخواجة الطوسي بخصوص الدلالة التصورية إنَّ قصدهما من الدلالة التصورية أن المعنى لا يفهم من اللفظ إلا عندما يلفظه اللفظ عن إرادة، فإذا صدرت الكلمة مثلاً عن جهاز «مُسجِّلِ صوتٍ» فلن يفهم منها مثل هذا المعنى^٢، فقولهم هذا غير صائب. كما أن هذا الرأي مرفوض بحكم الضمير الإنساني والوجدان البشري، فنحن عندما نسمع كلمةً من مُسجِّلِ صوتٍ نجدُ في أنفسنا انتقالاً ذهنيّاً إلى المعنى التصوري باعتبارنا من أهل تلك اللغة واللسان، حتى لو كان همُّنا همَّ أصول الفقه فقط، وليس همّاً منطقيّاً.

المبحث الخامس: حقيقة المعنى عند علماء الأصول

كان التصور الكلي للمعنى عند علماء الأصول في الوهلة الأولى أنَّ المعنى هو مدلول الكلام، سواء أكانت مدلولات الكلام تصورية أو تصديقية. حقيقة المعنى أو مدلول الكلام في المدلولات التصديقية واضح، ففي مثل هذه المدلولات مدلول الكلام أو معناه هو المراد الجدِّي للقائل، ولكن في المدلولات التصورية يستلزم الوصول إلى حقيقة المعنى مزيداً من التدقيق، لأن معرفة المعنى في المدلولات التصورية يُدرَسُ أحياناً من حيث مقام الاستعمال ويُدرَسُ أحياناً من الناحية الأنطولوجية. التفطنُ إلى هذا التمييز مهمٌّ في معرفة الفرق بين علماء الأصول والهرمنيوطيقيين الفيلسوفيين في مباحث علم المعنى وخصوصاً في تحاشي النزعة النسبية.

١. الإصفهاني النجفي، هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٨.

٢. الفاضل اللنكراني، أصول فقه الشيعة، ص ٤٦٨.

١. المدلولات التصويرية في مقام الاستعمال

في مقام الاستعمال - وليس الوضع - تتجاوز المدلولات التصويرية حدود الموضوع له (المعنى الحقيقي) لتشمل المعنى المجازي أيضًا^١. لأن اللفظ في مقام الاستعمال فضلًا عن أنه يُستعمل بمعناه الحقيقي الذي وُضِعَ له في عملية الوضع، يستعمل أيضًا بمعناه المجازي بكثرة. لذلك يشمل مدلول الكلام أو معناه المعنى المجازي أيضًا فضلًا عن معناه الحقيقي. لذلك لم يكن الذين حصروا معنى الكلمة بمعناها الحقيقي^٢ على صواب. وفي المقابل سيكون صائبًا ما ذهب إليه صاحب «الفصول الغروية» والمحقق المازندراني في حاشيته على «معالم الدين» حين اعتبر معنى الكلمة أوسع من معناها الحقيقي والتفتنا إلى المعنى المجازي أيضًا. يقولان في هذا الصدد:

فالمراد... بالمعنى كل ما صحَّ أن يُقصدَ باللفظِ فدخَلَ المعنى الحقيقيَّ والمجازيَّ حتى المقيد الذي استعملَ فيه لفظٌ مُطلقٌ من حيث الخصوصية إذا اعتُبرَ من حيث شيوعه...^٣
[المعنى كل ما قُصدَ عن طريق اللفظ، لذلك فهو يشمل المعنى الحقيقيَّ والمعنى المجازيَّ وحتى المعنى المقيد الذي استعملَ فيه اللفظُ على نحوٍ مطلق].
المراد بالمعنى ما يُقصدُ باللفظِ سواء كان حقيقيًّا أو مجازيًّا؛

طبعًا خاص علماء الأصول في مباحث شتى حول تشخيص المعنى الحقيقي من سواه، وسبل الوصول إليه، وأصناف المعاني المجازية وأقسامها، وكيفية دلالة الكلام على المعنى المجازي، وليست هذه المباحث موضع نقاشنا حاليًا. مثلاً يعتقد البعض بناءً على الفرق الذي يجب أن يقام بين المعنى والمصداق أن خصائص المصاديق لا تدخل في المعنى الذي وُضعت له، وهذا ما يجعل استعمال لفظ ما، في الاستعمالات المختلفة، لا يتبدل إلى استعمال مجازي ويبقى استعمالاً حقيقيًا. إنهم يعتقدون أن اللباب المركزي المشدب من خصائص المصاديق هو روح المعنى.

١. أشكناني، دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)، ص ١٨٨.

٢. الحسيني، الدليل الفقهي.. تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول، ص ١٦٣.

٣. الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ٢١٧.

٤. المازندراني، حاشية معالم الدين، ص ٣٦.

٢. المدلولات التصورية من زاوية أنطولوجية

الحقيقة الأنطولوجية للمعنى مهمة جداً في المباحث الأصولية، وهي الميزة المهمة التي تميّز بين علم الأصول والمهرمنيوطيقا الفلسفية. ولكن من أجل إيضاح هذه الفكرة ينبغي أولاً الإشارة إلى مقدمتين نحوض عبرهما في الفرق بين المعنى والمفهوم والمصداق من جهة، وعلاقة المعنى بنفس الأمر من جهة ثانية. وفيما يأتي نستعرض الحقيقة المعنائية (السيماطيقية) في علم الأصول بعد الإدلاء بالمقدمتين المشار إليهما.

أ. فرق المعنى عن المفهوم والمصداق

بدايةً، يُلاحظ أنّ بعض الأصوليين لا يميّزون بين المعنى والمفهوم. وقد لاحظنا أن صاحب «هداية المسترشدين» اعتبر في تعريفه للمعنى أنه من سنخ المفهوم، وقال إن المعنى مفهومٌ يُقصدُ عن طريق اللفظ. وبالمقدور رصد مثل هذا الرأي عند المرحوم النائيني^١ أيضاً والكثير غيره من علماء الأصول.

على أن الدراسة الأدق ترشدنا إلى أنّ ثمة بين علماء الأصول، بل حتى بين علماء المنطق، رأيين اثنين للمفهوم أحدهما يساوي المعنى والثاني لا يساوي المعنى. الرأي القائل بأن المفهوم يساوي المعنى يأخذ المفهومَ بمعناه الخاص، أمّا الرأي الثاني فيأخذه بمعناه العام. الأصوليون الذين ساووا بين المعنى والمفهوم كانوا يقصدون المفهومَ بالمعنى الخاص لا بالمعنى العام. المفهوم بالمعنى العام هو «ما يفهمه الذهن» بشكل كليّ عام، والذي يحصل في الذهن أو العقل بمجرد سماع كلمة^٢، سواء كان للفظ المسموع معنىً أو لم يكن له معنىً. كمثال على ذلك عندما نسمع كلمة «ديز»^٣ أو نقرؤها، تتحول هذه الأصوات أو المشاهدات في أذهاننا إلى تصور ذهني لتكون بذلك ممكنة الإدراك من قبل أذهاننا. المفهوم بالمعنى العام هو هذا التصور الذهني والبدائي للفظ. وإذا لم تكن هذه المرحلة فلن تتوفر أساساً الأرضية اللازمة للحكم على هذه الألفاظ ما

١. النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥.

٢. الجوادى آملي، الرحيق المختوم، ج ٦، ص ٢٧/ البيزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٣٠.

٣. معكوس زيد.

إذا كان لها معنىً أم لا؟ يقول الشهيد محمد باقر الصدر في هذا الخصوص:
ولا يمكنك الانتقال مباشرةً من سماع اللفظ إلى تصور المعنى، بل هناك خطوة وسطى،
تَسْمَعُ اللفظَ فتتصور اللفظَ في الذهن ثم تتصور المعنى في الذهن^١.

عندما ينوجد هذا المفهوم في الذهن وبسبب الخصلة الخاصة الموجودة في المفهوم ينتقل
السامعُ إلى مرتبة المعاني، فكل مفهوم هو بذاته حالكٌ يحكي عن شيءٍ. فإذا أشار هذا اللفظ إلى
معنىً في عالم المعاني كان ذلك المعنى هو معنى اللفظ، وإلا كان اللفظ فاقداً للمعنى. لذلك ينبغي
القول إن لكل كلمة ذات معنى مفهومها، وليس لكل كلمة ذات مفهوم معناها بالضرورة.
وبذا، فالمفهوم يحكي المعنى والمعنى هو محكيُّ المفهوم وليس ذاته. لذلك نجدُ بعضَ المناطق
يُدقِّقون دقةً مثيرةً للثناء فيميِّزون بين المفهوم والمعنى، ويقررون في دلالة اللفظ أربعةَ عناصر
هي اللفظ، والمفهوم، والمعنى، والمصداق. يكتب المرحوم الملا عبد الله الزيدي في حاشيته على
«تهذيب المنطق» للتفتازاني:

إعلم أنّ ما استفيد من اللفظ باعتبار أنه فهمٌ منه يُسمّى مفهومًا، وباعتبار أنه قُصدَ منه
يُسمّى معنىً، وباعتبار أنّ اللفظَ دالٌّ عليه يُسمّى مدلولاً^٢.

ويقول بعض شراح الحاشية ينبغي التمييز في الصورة الذهنية التي يُوجدها اللفظُ في الذهن
بين تلك الصورة نفسها وبين محكيها، ذلك أن هذه الصورة الذهنية التي تصل من اللفظ إلى
الذهن لها شأنان: أحدهما باعتبار وجودها بنفسها في الذهن، وهي من هذه الناحية مفهوم،
والشأن الثاني من حيث مرآيتها وعكسها للشيء الذي تريد إظهاره، وهي من هذه الناحية
معنى.

النقطة المهمة هي أن الكلية والجزئية أيضًا صفتان لهذا الجانب الثاني، وإلا فالصورة الذهنية
أو المفهوم من حيث تقرره في الذهن موجود جزئي قائم بذهن الفرد، ولا معنى للجزئية والكلية
فيه. لذلك فالمعنى هو هذا الجانب الثاني، وهو منسلخ من هذه الناحية، ويمكنه أن يتصف

١. أشكناني، دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)، ج ٢، ص ١٥٤.

٢. الزيدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ٣٠.

بالكلية والجزئية^١. بل إن العلاقات الأخرى الموجودة بين هذه المفاهيم تتعلق هي الأخرى بهذا الجانب الثاني. ومثال ذلك التناقض بين معنيين، مثلاً عندما نستحضر في أذهاننا لفظي الوجود والعدم تكون الصور الذهنية لكليهما موجودة في الذهن، لذلك لا يكون ثمة تناقض بينهما ليكون هناك تناقض بينهما، بل التناقض بين معنى الوجود ومعنى العدم هو ذلك الشيء الذي تمثل الصور الذهنية مرآة له، سواء أكان لهما مصاديق أو لم تكن لهما مصاديق، فمعنى العدم ليس له مصداق إطلاقاً، لكنه مع ذلك يتنافى مع معنى الوجود.

يتجلى من هذا الإيضاح وجوب عدم الخلط بين المعنى والمصداق. المصداق هو الجانب الخارجي للمعنى، بينما ليس للمعنى جانب خارجي، بل هو محكي المفاهيم الذهنية، لذلك كانت النظرية المصدقية للمعنى التي تعتبر المعنى هو نفسه المصداق الخارجي وأن المصداق هو المايزاء الخارجي للمعنى، نظرية باطلة. ولهذا حين يعتقد أتباع هذه النظرية أن كل ما ليس له مصداق خارجي فهو بلا معنى، فهذا بسبب خلطهم بين المعنى والمصداق^٢.

طبعاً ثمة تقرير أعقد لنظرية مصداقية المعنى، بدل أن يعتبر مصداق كل كلمة معناها ترى معنى كل كلمة في علاقتها بمصداقها الخارجي. لذا سيكون معنى الكلمة في هذه القراءة لنظرية مصداقية المعنى عبارة عن علاقة تلك الكلمة بمحكيها ومصداقها. وفي هذه الحالة أيضاً يرد الإشكال القائل إن الكلمات التي لا مصداق لها يفترض أن تكون بلا معنى والحال أنها ليست كذلك^٣، من قبيل العدم وشريك الباري.

١. م، ن، ص ٢١٦.

٢. واعطي، نظريته تفسير متن، ص ٧١.

٣. م، ن، ص ٧٢.

ب. العلاقة بين المعنى ونفس الأمر

يعتقد علماء الأصول أنه بلحاظ العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى ينتقلُ الذهنُ بتصور اللفظ إلى المعنى، لذا كان موطن هذا الانتقال في الذهن^١. والمعاني متفاوتة فبعضها من صناعة وصياغة الذهن نفسه وبعضها كأنَّ له ضرباً من الاستقلال عن الذهن فهو «ما بين الأذهاني». السؤال هو: أين الموطن الأصلي لهذه الفئة الثانية من المعاني؟ هل موطنها الأصلي (هي نفسها وليس انتقالها من المفهوم إليها) في الذهن أيضاً أم إن موطنها متعالٍ على الذهن، مع أنها ما لم تتقرر في الذهن والعقل فلن يكون من الممكن إدراكها؟

ذهب بعض الأصوليين إلى أنَّ هذه الفئة من المعاني معانٍ فوق ذهنية (لاذهنية) وليست قائمة بأذهاننا. يقول المحقق النائيني رحمته الله مثلاً في هذا الخصوص:

المراد من المعنى والمفهوم هو المدرك العقلائي، الذي يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقائق خارجٌ يُشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرك العقلائي يكون مجرداً عن كل شيء وبسيطاً غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التركيب^٢.

واضح من هذا الكلام أن المحقق النائيني يعتقد بحقائق متعالية على الذهن (وراء ذهنية/ فوق ذهنية/ لاذهنية)، ويرى المعنى تلقى الإنسان لتلك الحقائق. ويتحدث الشهيد محمد باقر الصدر عن معانٍ لا تقوم بذهن الإنسان بل كانت ثابتةً قبل وجود أيِّ مفكر. يقول إن هذه المعاني لها تقرُّرها قبل أيِّ مفكر، مع أن عقل الإنسان هو الذي يستطيع إدراكها^٣. ولأجل اتضاح المدعى يسوقُ هذا المحقق الكبير مثاله من استحالة اجتماع النقيضين حيث كانت هذه الاستحالة قائمةً وهي الآن قائمةٌ حتى لو لم يكن هناك أي إنسان ولا أيِّ ذهن بشري. صحيح أن هذه الحقائق والمعاني منبثقة كما قال المحقق النائيني من حقائق أخرى، لكنها على كل حال ليست قائمة بذهن الإنسان، وليس الأمر بحيث لو لم يدركها ذهنُ الإنسان لكانت أموراً وهمية. ذهن الإنسان، في هذا المسار، هو الوسيلة الوحيدة لإدراكها والوعاء الوحيد لإثباتها وليس وعاء ثبوتها وتقرُّرها

١. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٨٢.

٢. النائيني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٣٥.

٣. الصدر، بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧.

الذاتي. ولهذا يعدها المحقق النائيني من سنخ المدركات العقلانية لا من سنخ الصور الذهنية، لأن الصور الذهنية تشمل الصور الخيالية أيضًا والتي هي قائمة بأذهاننا تمامًا، أمّا الصور العقلية فهي لاذهنية وترتبط بموطن العقل، فعقل الإنسان وذهنه هو الوسيلة الوحيدة لإدراكها. ماهيات الأشياء مثال آخر لهذه المعاني اللاذهنية. ماهيات الأشياء من سنخ المعنى لكنها لا تقوم إطلاقًا بالمفكر. يذهب المحقق الغروي الإصفهاني إلى أن الماهيات لا تنطوي بلحاظ ذاتها على أي شيء سوى ذاتها وذاتياتها، لذلك كانت موجوديتها في الذهن أو الخارج أيضًا غير داخلية في ذاتياتها^١، وعليه، مع أن الذهن هو الذي يجب أن يدركها لكن الذهن ليس وعاءً تقرُّرها، بل لها موطن فوق الذهني. ويسمّي بعض علماء الأصول هذا الوعاء الارتكاز بين الأذهاني، لكن موطنها في الفلسفة يسمّى موطنُ نفس أمر المعاني^٢. يشمل نفس أمر المعاني كل معنى واقعيّ، بما في ذلك معنى العدم^٣، حتى لو لم يكن له أي مصداق في الخارج. هذا الموطن وهو الارتكاز بين الأذهاني أو نفس أمر المعاني، هو نفسه الموطن الذي تكتسب فيه جميع الحقائق المنطوية فيه شأن القصدية والتعبير عنها بالأفاز، مع أنها لم تُقصد لحد الآن ولم يوضع لفظ لها. وإطلاق صفة المعنى عليها هو لوجود هذه الشأنية فيها، أي شأنية أن تكون مقصودةً رغم أنها لم تُقصد لحد الآن ولم يوضع لفظٌ لها.

١. الغروي الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ١، ص ٥٠.

٢. نفس الأمر موطن الواقعيات (محمد علي أردستاني، نفس الأمر در فلسفه اسلامي، ص ٣٠٦). ولأن واقعية كل شيء بحسب ذات ذلك الشيء، اشتهر بين الحكماء أن «نفس الأمر كل شيء بحسبه». لذلك فوجود الموجودات الخارجية هو جزء من نفس الأمر، والوجود الذهني لجميع الموجودات الذهنية بلحاظ التقرّر الذهني هو حقيقة نفس الأمرية، وبالتالي فجميع المعاني الماوراء الذهنية التي لا تقوم بأي فرد وهي على حد تعبير الأصوليين بين الأذهانية هي أيضًا جزء من نفس الأمر. والملاك المهم في جميعها هو واقعيته وعدم وهميتها وهو ما يوجد في هذه الأقسام كافة. لذلك أطلقنا في متن الكتاب تعبير نفس أمر المعاني على موطن المعاني ولم نطلق عليه تعبير نفس الأمر بالمطلق، ذلك أن نفس أمر المعاني جزء من نفس الأمر المطلق وليس كله. النقطة المهمة هي أن المباحث المتعلقة بكيفية تشكّل وإيجاد نفس أمر المعاني والتقسيمات المختلفة للمعاني المدرجة فيها هي مباحث مستقلة ومفصلة لا تدخل ضمن أهداف هذا الكتاب، ولكن يجب متابعتها مراجعةً لمباحث الحكماء في خصوص المعقولات الأولية والثانوية وكذلك علاقتها بالذهن من جهة وبالصاديق الخارجية من جهة أخرى.

٣. العدم يعني عدم وجود الشيء، ولا يعني أن الشيء وهمي أو غير واقعي.

والتوفر على مصداق أو عدم التوفر على مصداق لا يضرب بقوام كونها من سنخ المعنى والتموضع في هذا الوطن. لذلك نلاحظ مع أن بعض المعاني نظير معنى العدم ليست من الموهومات، بل هي واقعية تمامًا، لكنها بلا مصداق.

النقطة المهمة هي أن هذه الفئة من المعاني لها صلتها الوطيدة بالحقائق الخارجية، لأنها إما تُنتزع وتجرّد منها بواسطة العقل مباشرةً ولهذا تسمى بالمعقولات الأولية أو هي ثمرة عمل العقل على المعقولات الأولية فتسمى بالمعقولات الثانوية، حتى لو كانت ثمرة عمل العقل في الوهلة الثانية أو الثالثة أو أكثر من ذلك. كل الماهيات من سنخ المعقولات الأولية لكن مفاهيم مثل الوجود والعدم وما إلى ذلك من سنخ المعقولات الثانوية.

ج. النتيجة: استقلال المعنى عن الذهن واللغة أنطولوجياً

تبيّن مما مرّ بنا أعلاه أن المعاني التصورية المقصودة في علم الأصول، التي هي أيضًا مبعث إيجاد المعاني التصديقية ممكنة التصنيف إلى طيفين أو فئتين: بعضها قائمة بالذهن وبعضها غير قائمة بالذهن. كلا الطيفين ليسا من سنخ المفهوم بالمعنى العام بل هي محكيّات هذه المفاهيم. كما أن كلا الطيفين ليسا مساويين للمصاديق الخارجية بل مختلفان عنها تمامًا من الناحية الأنطولوجية. ولكن من بين هذين الطيفين تتمتع معاني الطيف الثاني القائمة بذهن الإنسان بخصلة نفس الأمرية وبين الأذهانية ولها صلتها الحقيقية بالعالم الخارجي، فهذه المعاني في الوهلة الأولى هي حصيلة تجريد (انتزاع) نوعي - وليس بالضرورة تجريدًا شخصيًا لكل فرد - من الموجودات العينية الخارجية، وتسمى في هذه المرحلة معقولاتٍ أولية، وهي في الوهلة الثانية حصيلة عمل العقل البشري على التجريدات الأولية. لذلك حيث إن الأعيان الخارجية متساوية في كل مكان وبالنسبة للجميع، وأداء ذهن الإنسان وعقله من حيث تتمّعه ببنية وجودية مشخصة (القطرة الواحدة المتساوية) واحد لدى الجميع، كانت هذه المعاني أيضًا واحدة متساوية بالنسبة للجميع، حتى لو اختلفت الألفاظ التي تطلق عليها في اللغات والألسن المختلفة. من هنا تحمل الشعوب كلها معنىً واحدًا للشجرة مع أنها تضع لهذا المعنى الواحد ألفاظًا مختلفة.

المبحث السادس: المعاني الطولية (تعددية المعنى رغم تعيينه)

يعتقد الأصوليون أن استعمال لفظ واحد لأكثر من معنى، سواء كان المعنى حقيقياً أو مجازياً، أمرٌ غير جائز عقلاً^١، لأن حقيقة الاستعمال ليست من باب أنّ اللفظ علامة ومؤشّرٌ للمعنى، بل يعمل اللفظ بمثابة مرآة وعنوان للمعنى بحيث أنه لا يرى إطلاقاً عند استعمال اللفظ، ويتركز كل انتباه القائل والمستمع واهتمامهما في مقام التحوار على المعنى، ولا يتفطنان إلى اللفظ إلا عند وقوع نوع من الخلل والإرباك في حكاية اللفظ للمعنى، كأن يُستعمل اللفظ بصورة خاطئة أو يكون غير مانوس لدى المستمع وما إلى ذلك. يطلق علماء الأصول على هذه الحالة اسم فناء اللفظ في المعنى ويقولون إن ثمرة هذا الفناء أن نشاهد أن حسن أو قبح بعض المعاني قد تسرب عرفياً إلى ألفاظها، والحال أن الألفاظ بريئة من أي حسن أو قبح. لذا، حينما تكون حقيقة الاستعمال ضرباً من فناء اللفظ في المعنى لن يعود استعمال اللفظ لعدة معانٍ ممكن التصور عقلاً، هذا في حين لو كان اللفظ مجرد علامة للمعنى لأمكن استعماله لعدة معانٍ، لأن العلامة يمكن أن تكون علامةً لعدة أشياء في وقت واحد^٢.

لكننا نرى الأصوليين في الوقت ذاته يعتقدون أنّ ألفاظ القرآن الكريم وكثيراً من الأحاديث لها معانيها الباطنية علاوة على معانيها الظاهرية^٣، بل وقالوا بوجود طبقات متعددة من تلك المعاني. وثمة الكثير من الروايات في المصادر الروائية تُصرّح بهذه الفكرة وتشير لهذا المعنى^٤.

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٦.

٢. راجع: الفاضل اللنكراني، إيضاح الكفاية، ج ١، ص ٢٢٧-٢٢٩.

٣. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٥٢ / محمد الحسيني الشيرازي، الوصائل إلى الرسائل، ج ٣، ص ٢٢٨ /

الشيخ الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص ١٦٦.

٤. قال جابر سألت أبا جعفر عليه السلام - فأجابني ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت جُعِلْتُ فداك كنت أجبت في المسألة بجواب غير هذا قبل يوم! فقال: يا جابر إن للقرآن بطناً وللبطن بطن، وظهراً وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية تكون أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف على وجوه (عليّ بن إبراهيم القميّ، تفسير القميّ، مقدمة ج ١، ص ١٩) / حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك (محمد بن عليّ ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، معاني الأخبار، النص، ص ٢٥٩) / عن

على كل حال، يبدو أن ثمة تهافت بين هاتين الركيزتين، لذلك يُطرح السؤال: إذا كان استعمال اللفظ لأكثر من معنى غير جائز عقلاً فكيف يمكن تصور معنى باطنياً للفظ؟!
الجواب الذي قُدِّم لهذا السؤال هو أن المعنى الباطني يقع على طول المعنى الظاهري وليس على عرضه، أي إنه على امتداده وليس إلى جانبه، إذ لو كان على عرضه لوقعنا في إشكال استعمال اللفظ لأكثر من معنى، لكنه إن كان طويلاً فلن يرد مثل هذا الإشكال^١. والواقع هو أن المعاني الباطنية من شؤون المعنى الظاهري لذلك لا تفضي إطلافاً وفي أية مرتبة إلى نفي المعنى الظاهري. والواقع أن جميع هذه المعاني، بسبب وقوعها على طول المعنى الظاهري، هي من قبيل المعاني المطابقة التي تدل عليها ألفاظ الآيات والروايات المذكورة بالدلالة المطابقة. والفرق بين هذه الطبقات من المعنى لا يتعدى أن كل معنى خاص بأفق ومرتبة من الفهم والإدراك، وهي مراتب مختلفة من شخص إلى آخر^٢.

المعنى الطولي بالبيان الذي قدمناه ممكن الاستيعاب في ضوء مقدمتين.
المقدمة الأولى: عندما نركّز على استعمال لفظ من الألفاظ في استعمالات مختلفة ونشخص أنها كلها استعمالات حقيقية وليست مجازية، نلاحظ أن المعنى الأصلي للفظ معنى مبرراً من المميزات الخاصة لكل واحد من المصاديق. على سبيل المثال عندما نجد أن العرف يستعمل كلمة «المصباح» استعمالات متعددة لمصاديق مختلفة من قبيل المصباح النفطي، والمصباح الغازي، والمصباح الزيتي، والمصباح الكهربائي، ومصباح النيون، والبروجكتر،... الخ، فإننا نعلم من دون أن نعتبر هذه الاستعمالات مجازية أن المميزات الخاصة لكل واحد من المصاديق المذكورة لا تدخل في المعنى الذي وضعت كلمة المصباح له، هذا في حين أن خصوصيات الاحتراق الزيتي تدخل كلها في معنى كلمة «المصباح الزيتي» ولا يمكن التفكيك بينهما. يسمون هذا المعنى

الإمام عليّ عليه السلام: ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها (الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٢).

١. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٩٨.

٢. م ن.

المشذَّب من خصوصيات المصاديق رُوَحَ المعنى أو المعنى الجامع الانتزاعي (التجريدي)^١.
المقدمة الثانية: عندما يكون المعنى الذي يوضع له اللفظ أمرًا جامعًا يشمل مصاديق مختلفة
فستكون المعاني المختلفة هي نفسها المصاديق المختلفة التي يصدق عليها المعنى المذكور، لا أنها
معان متعددة وُضِعَ ذلك اللفظ لها جميعًا^٢.

نتيجة هاتين المقدمتين هي أن المعاني الطولية مصاديق مختلفة لجوهر المعنى أو لروح المعنى،
وتُدْرَك في مراتب مختلفة، وهذه الصفة الطولية لهذه المعاني هي بالقياس إلى المعنى الظاهري.
لذلك، ويتأمل أدق في هذه المعاني، ينبغي أن نطلق عليها تسمية المعاني التأويلية لا المعاني
التفسيرية، ذلك أنه:

المراد بتأويل الآية ليس مفهومًا من المفاهيم تدل عليه الآية سواء كان مخالفًا لظاهرها أو
موافقًا، بل هو من قبيل الأمور الخارجية، ولا كلَّ أمر خارجي حتى يكون المصداق الخارجي
للخبر تأويلًا له، بل أمر خارجي مخصوص نسبته إلى الكلام نسبة الممثل إلى المثل (بفتحتين)
والباطن إلى الظاهر^٣.

١. الجوادى آملي، تسنيم، ج ١، ص ١٢٩.

٢. م ن.

٣. الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٧١.

المقال الثاني

نقد علم المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية

- أوضحنا في القسم الأول منحى الهرمنيوطيقا الفلسفية في خصوص المعنى. وهو باختصار:
١. المعنى من زاوية أنطولوجية إحدى الخصال الوجودية (الإغزيستانسيال) للإنسان (المفسّر)، وليست له هوية مستقلة عن الإنسان.
 ٢. وخصال الإنسان (المفسر) الوجودية لا تُعرّف إلا عن طريق الظاهريات والظواهر، لذا فالمعنى حيثية للظواهر التي تظهر للمفسر. بعبارة أخرى المعنى أمرٌ يفهمُ المفسّر متعلّق المعرفة بما بمثابة. وهذا الأمر أيضًا حيثية لذلك الظهور الذي ظهر للمفسر.
 ٣. المعنى مترمّن وتاريخاني، والسبب أنّ الإنسان (المفسر) نفسه مترمّن وتاريخاني؛ لذا فالمعنى محصورٌ بإطار البنى الوجودية المسبقة للإنسان (المفسر). والنتيجة هي أن المفسر عندما يتعامل مع نص يفصله عنه فاصلٌ تاريخي طويل لن يسعه طيّ ذلك الفاصل التاريخي والتموضع في نقطة الصفر من الحدث التاريخي، وبالتالي لن يكون المعنى هو نفسه مراد المؤلف إطلاقًا.
 ٤. يتناسب المعنى تمامًا مع الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر.
 ٥. المعنى ثمرة ظهور الحقيقة المنطوية في النص للمفسر. من هنا، لو كان للمعنى صلته بالمؤلف فذلك من باب تعلّق المعنى بمنظار المؤلف للحقيقة وليس بمراد المؤلف.
 ٦. المعنى عند هايدغر حيثية للظهور الحاصل للمفسر، لذا فهو حدث جديد. والمعنى عند غادامير نتيجة حوار يدور بين النص والمفسر، لذلك فالمعنى عنده أيضًا مخلوق جديد ليست له سوابق.
 ٧. ما يقدمه النصّ في حوارهِ مع المفسر من أجل بناء المعنى هو منظار المؤلف بشأن الحقيقة، وهو منظار مبثوث في النص. من ناحية أخرى، المعنى ترجمةٌ لذلك المنظار في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر، لذلك كان المعنى نتيجة أمترّاج أفق المفسر بأفق النص.

٨. حيث إن تعامل الإنسان (المفسر) مع أيّ شيء هو تعاملٌ أداتيٌّ ذرائعيٌّ استعماليّ، لذا فالمعنى أيضاً تابع لتوقعات الإنسان وأغراضه، ذلك أن معنى كل شيء هو دخول ذلك الشيء في عالم الإنسان (المفسر)، وهو دخول ناجم عن تعاطي الإنسان نفسه (المفسر) مع الموجودات الأخرى بما في ذلك النص، والمفسر يتعاطى معها بأسئلته واحتياجاته طبعاً. وهكذا سيكون المعنى دوماً استعمالياً ويتحدد بما يتناسب مع ظروف الإنسان (المفسر) الحالية وأهدافه. ترُدُّ على هذا التصور للمعنى نقود نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. المعنى وعدم التعيين

في ضوء الخصوصيات المذكورة للمعنى يفتقر معنى أي نص لأيّ تعيّن، فهو سيّال متحرّك تماماً، فالنص في الثقافات المتنوعة له العديد من المفسرين، بل له تفاسير متعددة حتى لدى المفسر الواحد في ظروف زمانية ومكانية متباينة يعيشها المفسر. والنتيجة هي إمكانية أن يكون للنص الواحد معانٍ لانهائية. وهذه نتيجة ترد عليها ملاحظات وإشكالات نستعرضها فيما يلي:

أ. هشاشة الركيزة الأنثروبولوجية لسيّالية المعنى

تعاني الركائز الأنثروبولوجية لسيّالية المعنى وعدم تعيّن من مؤاخذات وهشاشة، إذ كما لاحظنا في الفصل السابق، للإنسان فضلاً عن بعده المادي روحه المجردة عن المادة والتي تسمّى في الأدبيات الدينية الفطرة. هذا البعد من الإنسان، والذي يشكل حقيقة الإنسان، يمكنه بفضل تجرّده عن المادة وخصوصيات المادة أن يكون مشتركاً بين جميع أبناء البشر، وهو كذلك فعلاً. هذا البعد من أبعاد الإنسان هو بؤرة إدراكات الإنسان بما في ذلك إدراكه للمعاني. ولأن هذه الحقيقة ليست مادية فهي ليست زمانية ولا تاريخية. ولذلك حتى لو جارينا الهرمنيوطيقا الفلسفية واعتبرنا المعنى شأنًا وجوديًا للإنسان فيمكن بفضل تجرّده أن يكون واحدًا ومتساويًا لدى الجميع ومفتقرًا للحقيقة السيّالة.

ب. استقلال المعنى عن المفسر

أشرنا إلى أن المعنى وفقاً للركائز المذكورة ليس قائماً بالإنسان الذي يسمّى المفسّر حسب غادامير. والمردُّ الأهمُّ لهذه السيالية وعدم تعيين في المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو أنه قائم بالدازين (المفسّر). لذلك لو عددنا المعنى نفسَ الأمرِ وفوقَ الذهنيِّ، بل وحتى بينَ الأذهانيِّ، فلن يعود سيالاً بسبب انفصاله عن الخصال الوجودية للدازين. وينبغي إيضاح السبب في عدم سيالية المعنى في كلا النوعين من المعاني، أي المعاني التصورية والتصديقية.

سبق أن ألمحنا إلى أن جذور المعنى في المعاني التصورية تعود إلى نفس الأمر، والألفاظ تحكي عن تلك المعاني فقط ولا توجد لها. إنه نفس الأمر الذي يُعدُّ الإنسان جزءاً منه وليس صانعه. إذا كان المعنى نفس الأمر فلن يعود مُوكِّلاً إلى الإنسان ولن يعود الإنسان سوى فاهم ذلك المعنى. ولهذا تتصف المعاني بالكلية وفقاً لهذه الركيزة، وتقوم بينها علاقات تناقض وتضاد وملَكَّة وعدم ملَكَّة وإضافة. ويدلنا الرجوع إلى الوجدان على أن المعاني هي هكذا حقاً، بينما لو كانت من الخصائص الوجودية للإنسان لما كانت كلية ولما قامت بينها تلك العلاقات، إذ عندما يكون المعنى من المختصات الوجودية للإنسان، وعلى حد تعبير هايدغر من إغزيستانسيالات الدازين، فلائنه من سنخ الوجود، فهو متشخص دائماً وجزئي ولا سبيل للتعارضات المذكورة إليه.

وسبق أن لاحظنا في المعاني التصديقية أن قوام هذه المعاني ليس بالمفسر والفاهم بل بالمراد الجدي للقائل، لذلك حيث إن المراد الجدي للقائل أمر متعين لذا فالمعنى أيضاً متعين وليس سيالاً متغيراً. طبعاً من القبلات الأساسية للهرمنيوطيقا الفلسفية في السيالية وعدم تعيين المعنى التصديقي (معنى النص) أن الإنسان لا يمكنه بسبب تمتعه بخصلة الزمن والتاريخانية التعرّف على قصد المؤلف الذي يبعد عنه بفواصل تاريخي. لذلك يرتبط إثبات تعيّن معنى النص حول محورية قصد المؤلف بتقديم إجابة شافية لهذه القضية. وسوف نتطرق في الفصل اللاحق لهذه النقطة بالغة الأهمية بشيء من التفصيل، ولكن على افتراض تقديم إجابة وافية شافية لهذا الادعاء وتحقق إمكانية المعرفة بقصد المؤلف، فيجب القول أيضاً إن معنى النص متعين وليس

سيلاً على الإطلاق، ذلك أن المعنى التصديقي يعود كله إلى المراد الجدي للقاتل، فالنص له مبدعه وخالقه، وخالقه هو الذي يعيّن معناه؛ وفي التكوين أيضاً خالقُ الوجود هو الذي يعين معنى الوجود، وإذا لم يتعرف الإنسان على ذلك المعنى عادت جميع معارفه غير واقعية وأفضت به إلى نمط من السفسطائية.

لقد مرّ بنا طبعاً أن القول بأصالة المؤلف فكرة موجودة في الهرمنيوطيقا الفلسفية أيضاً، بيد أن هذه الأصالة تتعلق بمنظار المؤلف لا بمراده، فأولاً: هدف تفسير النص ترجمة الحقيقة المنطوية في النص في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر، وهي حقيقة أفشاها المؤلف في نصه وتعود إلى سعة وكيفية منظاره بشأن الحقيقة والعالم، وثانياً: بسبب الاعتقاد بتاريخانية ذات المفسر والمؤلف لا يمكن التعرف على قصد المؤلف ومراده. يقول غادامير - على خطى هايدغر - في خصوص التعاطي مع النص والوظيفة الرئيسة للمفسر في تفسير النص:

التراث المكتوب ليس قطعةً من العالم الماضي، بل يتجاوز هذا السياق دوماً ليرفع نفسه نحو مديات معنائية يعبرٌ هو عنها. إنه الوجود الذهني للكلام الذي يجرر الظواهر اللغوية من قيود سائر بقايا التجربة الماضية واهتزازاتها... أينما يكون لدينا تراث مكتوب فلن نكون أمام محض شيء منفرد منفصل، بل سنكون أمام الإنسان الماضي الذي يحضر أمامنا بفهمه للعالم^١.

عبارة «سنكون أمام الإنسان الماضي الذي يحضر أمامنا بفهمه للعالم» تشهدُ لفكرة أن المؤلف لا يزال لم يفقد محوريته بشكل كامل في الهرمنيوطيقا الفلسفية، ولكن يقال في الوقت نفسه وللأسباب التي سبق أن عرضت تبعا لتاريخانية الإنسان إن الظفر بقصد المؤلف عملية متعذرة. من هنا، مع أن غادامير يصرُّ على تعذر الوصول إلى قصد المؤلف لكنه يصرح أنه لا بد من فهم أفق المؤلف من أجل تجربة الحقيقة المنطوية في النص، لأن المؤلف هو الذي حصل له هذا التلقّي للوجود وأفشاه ونشره في نصه^٢. يقول غادامير في هذا السياق في كتابه «الحقيقة والمنهج»:

١. غادامير، هرمنوتيك مدرن، ص ٢١٣.

٢. سبق أن جرى التوضيح بأن إفشاء هذا التصور في النص كان في جزء من النص بشكل واع لكنه تمّ في جزء آخر منه بشكل غير واع تماماً. لذلك حتى لو كان قصد المؤلف ممكن المنال لما وجدت الهرمنيوطيقا الفلسفية نفسها ملزمة

عندما نحاول فهم معنى نص من النصوص، نحاول أن نقل أنفسنا إلى داخل ذهن الكاتب [خلافًا لما يقوله شلير ماخر] ولكن لو أراد شخص استعمال هذا المصطلح [نقول إننا] نحاول نقل أنفسنا إلى داخل الأفق الذي شكّل فيه الكاتب رؤيته ورأيه^١.

٢. المعنى التاريخانية والاستعمالية (التطبيقية)

عندما يكون المعنى إغزيتانسيالاً أي خصلة وجودية للمفسر، تتسرب جميع قيود المفسر هي الأخرى إلى المعنى. وأخطر قيد من هذه القيود هو تزامن المفسر وتاريخانيته والذي يجعل المعنى أيضًا مترمناً وتاريخانياً.

الإطلاق الذي في كلام هايدغر ينسب هذه الخصوصية للمعاني التصورية وللمعاني التصديقية كلاهما، ولكن، لأن غادامير ركّز على معنى النص فقط، تطرّح التاريخانية عنده في خصوص المعاني التصديقية فقط، وتعني أن المعاني التي يفهمها المفسر من النص تابعة لظروفه التاريخية والزمانية، ولا يمكن مدّ جسور من زمانه إلى زمان المؤلف وتاريخه، وهو زمان بعيد عن زمن المفسر بأمّ طويل، ولهذا لا يتسنى فهم المعنى الذي يقصده المؤلف. لذلك ينبغي على المفسر فهم المعنى وفقاً لظروفه المعاصرة.

تنبعث هذه النتائج كلها من ركيزة أنثروبولوجية تشكّلت عند هايدغر وتقبّلها غادامير بقبول حسن. في تلك الركيزة يفنقر الإنسان لروح مجردة غير مادية مشتركة بين الجميع، ولأنه يُعرّف في نطاق هذه الدنيا فقط، لذا كان الزمان والتاريخ من مقوماته الوجودية. والحال أن الإنسان كما سبق أن ألمحنا لا يتحدد بصرف جانبه المادي إنما حقيقة وجوده فطرة وراء التاريخ والزمان، وهي فطرة ذات طبيعة مجردة غير مادية. من هنا، حتى لو قلنا مع هايدغر إن المعنى من خصال الإنسان الوجودية، فحيث إن حقيقة الإنسان هي روحه المجردة عن المادة لذلك سيكون

ومقيدةً به ولبقيت ترى أنه لا بدّ من فهم ما هو أكثر من مراد المؤلف.

1. Gadamer, Truth and Method, p. 292.

لغادامير في الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» كلام بخلاف كلامه في هذه الصفحة، فهو يؤكد هناك أن أي تواصل مع المؤلف متعذر عموماً سواء كان توأصلاً مع أفق المؤلف أو فيما يتعلق بقصد المؤلف ومراده.

المعنى أيضًا مجردًا عن المادة ووراء الزمان والتاريخ، ناهيك عن أن نعتبر المعنى محصورًا في المعاني التصويرية نفس الأمرية ومنسلخًا ومجردًا عن الإنسان. بناءً على الركيزة الثانية، وعاءً تقرّر المعنى هو نفس الأمر الذي لا يتبع أبدًا أسلوب وجود الإنسان. إذا خلص المعنى بهذا النحو من قبضة الزمن والتاريخانية ستتوفر إمكانية الظفر بقصد المؤلف الذي كان الدال المركزي على المعنى التصديقي ولن يكون ثمة مبرر لحصره في جانبه الاستعمالي التطبيقي^١. مع أن الجانب الاستعمالي للمعنى وهو تطبيق النص مع ظروف المفسر المعاصرة، طبقةً أخرى من طبقات المعنى، ولكن كما قال إريك هرش في نقد غادامير يمكن تصور معنى النص (المعنى التصديقي) على نحوين يجب عدم الخلط بينهما. النوع الأول هو ذلك المعنى الذي يقصده المؤلف وتدل عليه الألفظ. يسمّى هرش هذا المعنى المعنى اللفظي^٢ للنص^٣، وهو معنى يمكن الوصول إليه في ظل الروح المشتركة بين أفراد البشر ووحدة قواعد اللغة على الرغم من الفاصل التاريخي الكبير بين النص والمفسر^٤. هذا المعنى ثابت على مرّ الزمن وإلى الأبد ولا يطرأ عليه أي تغيير. لكن النوع الثاني هو المعنى الذي يفهمه كل مفسر في ضوء ظروفه، وهو ضرب من تطبيق المعنى الأول على ظروف المفسر التاريخية. يسمّى هرش هذا المعنى «المعنى لنا» أو «المعنى بالنسبة إلى...»^٥ ويقول إن هذا المعنى قد يختلف من شخص إلى آخر باختلاف ظروفهم^٦. وهذا المعنى الثاني هو المعنى الاستعمالي الذي يشدد عليه غادامير ويحصر فيه هوية المعنى. والحال أن هذا المعنى مجرد بعد واحد من أبعاد المعنى ولا يمثل حتى ذلك المعنى الأول.

١. سنتطرق للأبعاد اللغوية لهذا الادعاء في الفصل القادم الذي سنتحدث فيه عن تاريخانية الفهم.

2. Verbal Meaning

3. Hersch; Validity in Interpretation; p. 38.

٤. من الضروري الالتفات إلى نقطة معينة وهي أن إدراك مراد المؤلف بمعناه اللفظي يتبع ضوابط ليست حاليًا موضوع بحثنا، ولكن ينبغي أن نعلم أن الظفر بهذا المعنى، على افتراض إمكان الظفر به، يتبع هو الآخر عوامل الدلالة المنطوقية للألفاظ جزءً منها. وتنغيا الهرمنيوطيقا المناهجية تنقيح ضوابط هذا التصور.

5. Significance

6. Ibid.

٣. المعنى والبعد عن الواقع

الدعوى الأساسية للظاهريات هي العودة إلى ذات الأشياء لإدراكها من دون وسائط، ولكن كما يشير هايدغر في كتابه *متافيزيك چيست؟* «(ما الميتافيزيقا؟) لا تصل الظاهريات إلى حقيقة الأشياء بل تتعامل مع ظهورها^١. وهذا الظهور يسمّى المعنى في ضوء حيثية من الحثيات، لأن الشيء الخارجي يُعرّف بوصفه هذا الأمر الظاهر. وهذا شاهد آخر على أن المعنى لا يعبر عن الواقع بل هو أكثر ما هو شبح للواقع.

طبعاً التعريف الذي تقدمه المدرسة الظاهريّة للحقيقة والواقع يختلف عن التعريف الذي تعرضه الركائز الكلامية والفلسفية لعلم الأصول عن الحقيقة والواقع^٢. حسب تعريف الظاهريات يمثل المعنى المفهوم من قبل الدازين أو المفسّر الحقيقة والواقع دائماً. في حين أن الواقع الذي هو نفس الأمر لا يتني طبقاً للركائز الفلسفية لعلم أصول الفقه على وجود الإنسان، بل وجود الإنسان جزء منه، وملاك صحة فهم المعنى أو عدم صحته هو تطابق المعنى المدرك مع ذلك الواقع المذكور، لا أن المعنى المدرك يمثل عين الواقع مهما كان وفي جميع الأحوال. لذلك قيل إن المعنى في الظاهريات لا يشير إلى الواقع خارج الإنسان بل هو مجرد شبح لذلك الواقع. المؤشر الآخر الدال على عدم تعبير المعنى عن الواقع في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو تصور هذه المدرسة للأشياء الموجودة في العالم، ففي هذه المدرسة تنقسم موجودات العالم إلى فئتين هما الموجودات التي تتناول اليد والموجودات الليست في متناول اليد. الموجودات التي تتناول اليد موجودة ما لم يكن لها لحد الآن تعاملها مع الدازين ولم تدخل عالمه. حسب هذه المدرسة ما لم تدخل الأشياء عالم الدازين تبقى مفتقرة لأي نوع من المعنى، ويُحال توفرها على المعنى إلى دخولها في عالم الدازين. لذلك ليس للأشياء الليست في متناول اليد أي معنى^٣. والأشياء

١. هايدغر، *متافيزيك چيست؟*، ص ١٧٠.

٢. مرت بنا إيضاحات حول نفس الأمر.

٣. وهذا هو بالضبط الكلام نفسه الذي يقولونه حول الحقيقة والواقع.

الداخلة في عالم الدازاين ليست بسيطة وبمعزل عن تدخّل البنية المسبقة للدازاين والتي يسمّيها غادامير الأحكام المسبقة للمفسر، بل هي متأثرة بها تماماً، لأن نظرة هذه المدرسة للموجودات نظرة ذرائعية أداتية بالكامل. ومثال المطرقة أو المنصّة الذي يسوقه هايدغر خير شاهد على هذه الفكرة. لذلك حتى المعنى الذي يُسبغ في هذه المدرسة على الأشياء الفي متناول اليد لا يرتبط بهذه الأشياء ذاتها، بل يتغير بتغير أغراض الدازاين واستعمالته، فأغراض الدازاين هي التي تحدّد أساساً نوع المعنى.

٤. المعنى والنسبية

تحدثُ النسبيةُ في المعنى عندما لا يمكن نسبةً معنى متعيّن للنص. يعتقد غادامير أن ركائز المعنائية في هرمنيوطيقاه ليست نسبيةً، ويقول في هذا الصدد:

عندما نرسم هذه الحالة بنحو أدق نجد فهم المعاني بطريقة مزاجية أمرًا مستحيلًا... لو أردنا فهم معنى آخر فلا يمكننا مراجعة معانينا المسبقة حول ذلك الشيء بطريقة عمياء دائماً...؛ وإذن ثمة هاهنا ضوابط... وهذا الأمر يُقيم وظيفة الهرمنيوطيقا وعملها على أساس مكين^١.

لذلك حاول غادامير عرض معيارٍ (ملاك) يحول دون النسبية في المعنى. طبعاً أن يكون للنص معنى متعين ولا يكون نسبيّ المعنى فهذا لا يتّني على القول بأن النص لا بدّ أن يكون له معناه المسبق، فمع أن غادامير يعتقد أنّ النص يفترق للمعنى قبل نهاية الحوار بين النص والمفسر، ولا يكتسب معنى إلا بعد هذا الحوار، لكنه يبقى يناهز بعدم النسبية في المعنى. أي إنه يعتقد أن المعاني التي تُتخلق للنص من قبل مفسرين متعددين ليست نسبية. معنى هذا الرأي أن أفكار غادامير في المعنائية على الأقل تعاني من نسبة معينة من النزعة النسبية. وحتى تلميذه وشارحه جان غروندين يصوّب هذه الفكرة ويرى أن النسبية المطلقة هي الخاطئة أمّا النسبية النسبية فممكنة التطابق والاجتماع مع الحقيقة. لذلك نقول في الهرمنيوطيقا الفلسفية بعينية ممكنة الاجتماع مع النزعة النسبية، وهو اجتماع لا ينال شيئاً من العينية في الهرمنيوطيقا الفلسفية^٢.

1. Gadamer, Truth and Method, p. 271.

2. Grondin, Hermeneutics and Relativism, pp. 52-53.

ومن أجل أن يدلل غروندين على أن أفكار غادامير لا تنجرف إلى هاوية النسبية المطلقة يشير إلى أن غادامير يعتقد مع أنه في كل خلفية تاريخية قد يكون للنص معنى مختلف لكنه يعتقد في الوقت نفسه أن ليس كل الفهوم صحيحة ولا يمكن توصيف أي فهم من الفهوم مهما كان بأنه صحيح ومناسب، وهذا معناه أن النسبية المطلقة لا مكان لها في أفكار غادامير^١. وهذا إيضاح للنص الذي نقلناه عن غادامير قبل أسطر.

في مقابل هذا التفكير، يعتقد علماء الأصول والهرمنيوطيقيين المناهجين أن للنص معناه قبل انطلاق مشروع الفهم عند المفسر، فالمعنى ليس وليد مشروع الفهم. وعليه ففكرة أن للنص معناه المستقل قبل انطلاق مشروع الحوار بين المفسر والنص تمثل نقداً يرد على غادامير، وهو نقد ممكن الإيضاح تماماً وفق ركائز علماء الأصول والهرمنيوطيقيين المناهجين، لكن ينبغي طرح النقاش حول النزعة النسبية بشكل مستقل عنه.

من أجل محاكمة تغلغل النزعة النسبية في أفكار غادامير يتعين التساؤل أولاً: ما هو نوع النسبية التي تُنسب إلى أفكاره؟ ذلك أن للنزعة النسبية أنواعاً متفاوتة. وفي خطوة لاحقة يتحتم أن نوضح ما السبيل الذي يقترحه غادامير للتحرر من هذه النزعة، وفي النهاية يجب أن ندل على السبب الذي يدعونا للقول إنَّ الحلَّ الذي يقترحه غادامير لم يحالفه النجاح فهو لا يعالج مشكلة النزعة النسبية في هرمنيوطيقاه.

حيث إن النزعة النسبية مثلت دوماً نقداً وجَّهه ناقدو غادامير له، ولما كان غادامير ينكر ذلك كلاً الإنكار بل ويصوغ الهرمنيوطيقا الفلسفية لتواجه النسبية الناجمة عن الوعي التاريخي لهرمنيوطيقا القرن التاسع عشر، فمن المناسب أن نناقش النزعة النسبية بأبعادها المختلفة ضمن فصل مستقل وبصورة مركزة. لذلك وبسبب أن موضوع النسبية مطروح أيضاً في مبحث الفهم نُرجى هذا النقاش بصيغته الكاملة إلى ذلك الموضوع^٢.

1. Wright, Festivals of Interpretation, p. 6.

٢. في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الخلاصة والمحصول

١. الركائز المعنائية في علم الأصول

الركيزة الأولى: تعريف المعنى:

يلتزم تعريف المعنى على خلفية بحث «الدلالات» ويُعرّف بأنه «مدلول» الكلام.

الركيزة الثانية: أقسام المعنى:

يتقسم المعنى إلى قسمين هما: المعنى التصوري والمعنى التصديقي، ويتقسم المعنى التصديقي بدوره إلى قسمين: المعنى التصديقي الأوّل (المعنى الاستعمالي أو التفهيمي) والمعنى التصديقي الثاني (المراد الجدّي للمتكلم).

المعنى التصديقي الأوّل هو الذي يتأتّى من المعنى اللغوي للكلمات وظهورها العرفي وتركيباتها بإسهام جميع القرائن والقيود، والمعنى التصديقي الثاني هو فهم جدية أو عدم جدية إرادة هذا المعنى، كأن يكون القائل في مقام الهزل والمزاح أو التقيّة.

الركيزة الثالثة: قصدية المعنى:

جميع أقسام المعنى هي في مقام الاستعمال القصدي، بمعنى أنها تابعة لإرادة المتكلم. تعني قصدية المعنى في المعنى التصديقي الأوّل قصد تفهيم المعنى وفي المعنى التصديقي الثاني قصد الإخبار أو الإنشاء.

الركيزة الرابعة: المبدأ الأوّل في المعنى التصوري هو انطباق المعنى في مقام الاستعمال على المعنى الحقيقي أو المعنى الموضوع له اللفظ، إلّا إذا كانت هناك قرينة صارفة.

الركيزة الخامسة: المبدأ الأوّل في المعاني التصديقية هو انطباق المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدّي) على المعنى التصديقي الأوّل (المعنى الاستعمالي أو التفهيمي) إلّا إذا كانت هناك قرينة تدل على عدم تطابقها.

الركيزة السادسة: الدليل على الترابط بين اللفظ والمعنى في الدلالة التصورية هو «الوضع»، والذي يؤدي إلى صلة وثيقة بينها، وهو في الدلالات التصديقية «ظهور حال المتكلم في مقام

المحاورة». بمعنى أن يدلّ ظاهرُ حال المتكلم على أنه في الوهلة الأولى في مقام قصد تفهيم المعنى، وهو في الوهلة الثانية في مقام قصد الإخبار أو الإنشاء.
الركيزة السابعة: حقيقة معنى النص في مقام الاستعمال هو المراد الجدي للمتكلم أو هو نفسه المعنى التصديقي الثاني.

الركيزة الثامنة: حقيقة المعنى في الدلالات التصورية وفي ضوء قواعد باب الدلالات وفي غير مقام الاستعمال هو المعنى الموضوع له اللفظ أو المعنى الحقيقي للفظ. لكنه في مقام الاستعمال تابع لإرادة المتكلم ويمكن التقسيم إلى معنى حقيقي ومعنى مجازي.

الركيزة التاسعة: المعنى في المدلولات التصورية بلحاظ المعايير الأنطولوجية - وليس المعايير المختصّة بالاستعمال - أولاً: يختلف في حقيقته عن المفهوم والمصداق، لأنه محكيّ المفهوم، والمفهوم هو الشيء الذي يدخل إلى الذهن في بداية استماع اللفظ أو قراءته. والمعنى من حيث المصداق إمّا له مصداق أو ليس له مصداق. ثانياً: موطن تلك الإفادة للمعنى هو من موطن نفس الأمر، لذلك فهو غير تابع للفاهم.

الركيزة العاشرة: المعاني الطوليّة (تعددية المعنى رغم تعيّنه):

لا يجوز عقلاً استعمال لفظ واحد لمعان متعددة تقف على عرض بعضها سواء كان المعنى المستعمل حقيقياً أو مجازياً. ولكن لا إشكال في استعمال اللفظ الواحد لعدة معان تقف على طول بعضها لا على عرض بعضها.

٢. علم المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية

ثمة تصور خاص للمعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية لا يمكنه بسبب ما يرد عليه من نقود ومؤاخذات أن يمثل الركيزة المعنائية لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه. وخصال المعنى في الهرمنيوطيقا الفلسفية والنقود الواردة عليه هي باختصار كما يلي:

١. المعنى هو الخصلة الوجودية للإنسان (الدازين/ المفسر) ولا يمكنه أن يكون نفس الأمري حتى في المدلولات التصورية، ولذلك فهو قائم بالدازين أو المفسر في جميع الأحوال وليس له هويته المستقلة عن المفسر.

٢. لا تعرف الخصال الوجودية للمفسر (الدازين) إلا عن طريق الظهور والظواهر، لذلك كان المعنى عبارةً عن الظواهر التي تظهر للمفسر. أي إن المعنى ليس الأشياء نفسها وفي ذاتها بل ظهورها للمفسر، فهو من سنخ «بمثابة».

٣. المعنى حصيلة ظهور الوجود المنطوي في الموجودات للمفسر (الدازين)، لذلك فهو حدث وواقعة.

٤. المعنى متزمن وتاريخاني، لأن ذات المفسر متزمنة وتاريخانية، وبذلك فالمعنى محصور في الموقع الهرمنيوطيقي الراهن للمفسر.

٥. يتم تعيين المعنى متأثرًا تمام التأثير بأهداف المفسر (الدازين) وأغراضه، ذلك أن تعاطي المفسر (الدازين) مع كل شيء إنما هو تعاط أداتي ذرائعي استعمالي ومتأثر بموقعه الهرمنيوطيقي الحالي.

بناءً على هذه الركائز والخصال:

١. معنى النص عمومًا سيال متحرك وغير ممكن التعيين.
٢. حيث إن المعنى من الخصال الوجودية للمفسر فهو بالتالي شخصي تمامًا وقائم بالمفسر، ولذلك لا يتصف إطلاقًا بالكلية والعموم.
٣. ينحصر المعنى بالاستعمال، والمراد بالاستعمال ترجمة النص إلى الموقع الراهن للمفسر. أما النقود والملاحظات التي ترد على هذا التصور للمعنى فهي:

١. الركيزة الأنثروبولوجية لهذا التصور عن المعنى هزيلة وتعاني من ضعف أساسي، ولأن فكرة أن المعنى ذو طبيعة استعمالية وقائم بكل مفسر على حدة تركز على تلك الركيزة الأنثروبولوجية، يتسنى القول عن هذا التصور للمعنى في النص أيضًا بأنه غير صائب.

٢. المعنى في هذا التصور لا ينم عن الواقع ولا يعكسه حتى في المعاني التصورية، فهو يتكون في ظل علاقته بالمفسر لا في ظل صلته بنفس الأمر، ومن هنا كان المعنى في هذه المدرسة من سنخ الـ «بمثابة» دائمًا.

٣. سندل في الفصل الرابع على أن النسبية هي المصير المحتوم لهذا التصور للمعنى، ولم

تجد نفعًا مساعي غادامير للتملّص من هذه النسبية، فقد حاول التخلص من النسبية توكلُّوا على عمومية المعنى، لكنه لم ينجح في هذه المحاولة.

٤. في هذا التصور تمّ الخلط بين المعنى اللفظي للنص ومعناه الاستعمالي، فرغم أن النص يمكن أن يكون له معناه الاستعمالي لكنه يمكن أن يكون له معناه اللفظي أيضًا بحكم أنه مجموعة من الدوال.

الفصل الرابع الركائز المعرفية لنظرية الفهم

تتعلق غالبية مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه بمناهج فهم معنى النص لا بركائزه وقبلياته، إذ تبنتي مناهج فهم معنى النص على ركائز عدة تُناقش في موضع سابق لعلم الأصول الفقه، وليس في داخله. على سبيل المثال تبنتي كثير من المباحث الأصولية على مباحث كلامية ليس موضع مناقشتها في علم أصول الفقه بل ينبغي أن تناقش في علم الكلام. يُقرُّ الشريف المرتضى رحمته الله في كتابه «الذريعة» بأن جميع المباحث الأصولية تبنتي على جميع أصول الدين، لكنه يعترض في الوقت ذاته على أن تُبحث الركائز الكلامية المذكورة في علم أصول الفقه، ويعدُّ ذلك تجاوزًا لقانون أصول الفقه^١.

من قبلات مناهج فهم معنى النص القبليات المتعلقة بمقولة الفهم ذاته والمسائل المحيطة به. ومع أن هذه الركائز كانت مطروحة بين علماء الأصول قبل ذلك لكنها اكتسبت أهمية مضاعفة بفضل المباحث التي أطلقها الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون في القرن العشرين. مسائل من قبيل إمكان فهم النصوص البعيدة عن تاريخياً، وماهية الفهم وعملياته هي من جملة ركائز الفهم. وتمتاز هذه الركائز بالبالغ الأهمية فيما يتعلق بفهم المصادر الأصلية لعلم الأصول مثل القرآن الكريم والسنة الشريفة التي وصلتنا بشكل مكتوب مدوّن، فثمة على كل حال فاصلٌ زمني مديد بين زمن صدورها وزمن التفسير (الزمن الحاضر)، ويتحتم التغلب على هذا الفاصل التاريخي. يرى علماء الأصول في ضوء تصوراتهم ومتبنياتهم أن التغلب على هذا الفاصل التاريخي أمر ممكن، بينما يراه الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون غير ممكن. وقد باننت نتيجة هذا الفرق على شكل أن مراد المؤلف ليس هو المعنى الذي ينشده الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون

١. السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٢.

للنص، بينما مراد المؤلف (الجددي) هو المعنى الذي ينشده علماء الأصول. وهكذا كان المعنى عند علماء الأصول متعيّنًا وعملية فهمه عملية منهجية ممكنة وقابلة للسيطرة والإدارة، أمّا في الهرمنيوطيقا الفلسفية فالمعنى غير متعيّن على الإطلاق ويعد أشبه بالحدث الذي ينبغي انتظار وقوعه نتيجةً للحوار بين النص والمفسر. وعلى هذا الأساس ليست آلية فهم النص عملية منهجية مقعّدة (ذات قواعد) قابلة للسيطرة والإدارة. في الهرمنيوطيقا الفلسفية يعدّ الفهم من ناحية أنطولوجية خصلةً وجوديةً للمفسر، حاله حال المعنى، لذلك فهو أيضًا تاريخي. وماهية الفهم بدورها ماهية حوارية قائمة على السؤال والجواب، ومن المفترض أن يحدث في غمرتها امتزاجٌ بين أفق النص وأفق المفسر فينبثق المعنى ويولد من رحم هذا الامتزاج. وبوحي من هذه الفكرة، أي فكرة تاريخانية المفسر والمؤلف، تنكر هذه المدرسة أساسًا إمكان معرفة قصد المؤلف بعد ذلك الفاصل التاريخي الطويل، فزمان كل فرد وتاريخه من ذاتياته الضاغطة، ولا يتنسى له على الإطلاق الخروج عن إطاره والدخول في إطار وجودي (زمانى - تاريخي) لفرد آخر ليتمكن بذلك فهم قصده ونيته.

سنعمد في هذا الفصل إلى دراسة إمكان الفهم ومن ثم خصائصه من وجهة نظر علماء الأصول أولًا ثم نسلط أضواء النقد على ركائز الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية.

المقال الأول

الركائز المعرفية لنظرية الفهم في علم الأصول

ذهب المختصون في علم الأصول طوال عمره المديد الذي بدأ منذ سنوات قليلة بعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ واستمر إلى يومنا هذا، ذهبوا إلى إمكان فهم مراد الشارع المقدس عن طريق القرآن الكريم والأخبار والأحاديث. وقد كان هذا الاعتقاد من البداهة بحيث وجدوا أنفسهم في غنى عن مناقشته وتمحيصه، لذلك نرى أنهم لم يخوضوا غالباً في بحوث مستوفية حوله. وبهذا يبدو من اللازم في مستهل البحث حول تصورات علماء الأصول بشأن ركائز الفهم انتزاع آرائهم من ثنايا نتائجهم وطروحاتهم الأخرى؛ ولكن بعد المباحث التي شاعت بين الأخباريين حول تعذر فهم معاني القرآن من قبل غير المعصومين، وبعد المباحثات التي دارت من قبل علماء أصول من قبيل الميرزا القمي حول فهم معاني القرآن والروايات من قبل غير المقصودين بالفهم، والتي خاض فيها جهابذة الأصوليين كالشيخ الأنصاري وصاحب الفصول، انعكست آراء علماء الأصول بخصوص بعض مباني الفهم وركائزه في هذه الأعمال، وبدراسة آرائهم يتسنى التوصل إلى أدلة بداهة هذه المسألة عند علماء الأصول.

وعلى الرغم من ذلك يجب قبل التطرق لهذه الجوانب التفتن إلى نقطة معينة هي أنه يتعين عند دراسة آراء الأصوليين وتصريحاتهم بخصوص إمكان أو عدم إمكان فهم مراد الشارع أو عدم تصريحهم في هذا الخصوص، التمييز بين الزمن الذي كان فيه باب العلم بفهم مراد الشارع مفتوحاً والزمن الذي أُغلق فيه هذا الباب¹، مع أن الفقهاء عدّوا إمكان فهم مراد الشارع أمراً مفروغاً منه في كلا الزمنين. وثمره هذا التفكيك هي أننا ينبغي أن نركّز في استشهادنا بآراء الفقهاء والأصوليين على الأعمال العائدة إلى زمن انفتاح باب العلم بمراد الشارع، إذ من الطبيعي أن تكون المعرفة بمراد الشارع ميسورة تماماً في ذلك الزمن، ولم يكن الفاصل التاريخي بالقدر

١. في زماننا هذا أُغلق باب العلم بمرادات الشارع، لكن كان ولا يزال هناك باب مفتوحٌ لعلم بها.

الذي يتزاحم مع هذه الإمكانية. من هنا، إن لم تكن ثمة في الكتب الأصولية الأولى نظير «مختصر التذكرة بأصول الفقه» المشتمل على آراء الشيخ المفيد (توفي ٤١٣ هـ) أو «الذريعة إلى أصول الشريعة» للشيخ المرتضى (توفي ٤٣٦ هـ) وكذلك «العدة في أصول الفقه» للشيخ الطوسي (توفي ٤٦٠ هـ) آثارٌ للبحث حول إمكان أو تعذر فهم مراد الشارع فالسبب يعود إلى أن باب العلم بفهم مراد الشارع كان في تلك الآونة مفتوحاً لوجود قرائن حالية كافية وأخبار محفوفة بالقرائن العلمية، وكان بوسع الفقهاء وعلماء الأصول بفضل حسهم لا بفعل حدسهم أن يفهموا مرادات الشارع، بينما زالت هذه القرائن في الوقت الحاضر ولا يسعنا زعم العلم بمرادات الشارع إلا في الضروريات. ولهذا، حين يعارض أمثال الشريف المرتضى حجية خبر الواحد فمرد ذلك إلى انفتاح باب العلم ووفور الأحاديث المحفوفة بالقرائن العلمية، وذلك أن البحث حول حجية خبر الواحد مقتصرٌ أساساً على الأخبار المفتقرة للقرائن المذكورة، لذلك لا يؤدي هذا البحث لسوى ظن السامع، فالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية والتي تؤدي إلى علم السامع بمراد الشارع خارجةً موضوعياً عن محل بحث حجية خبر الواحد، والجميع يعترفون بحجيتها.

ولكن، مع مرور الزمن واندثار القرائن الحالية، أغلِقَ بابُ العلم بمرادات الشارع عن طريق النصوص، وهذا هو واقع ظروفنا الراهنة. عندما نطالع أعمال الأصوليين والفقهاء في زماننا هذا ونمحصها نلاحظ فيما نلاحظ أنهم لم يناقشوا - إلا نادراً - إمكان فهم مرادات الشارع أو عدم إمكانه، وعدّوه أمراً مفروغاً منه تماماً وتعاملوا معه تعاملهم مع البديهي. وهذه الحالة هي التي ميّزت بينهم وبين الهرمنيوطيقين الفيلسفين على هذا الصعيد، فقضية الفاصل التاريخي مطروحة بالنسبة للحقبة المعاصرة هذه، لكنهم مع ذلك ذهبوا بداهةً إلى إمكان فهم مراد الشارع، وعليه، ينبغي أن ندرس أدلة علماء الأصول في هذا المضمار ونمحص الفوارق بين آرائهم وآراء الهرمنيوطيقين الفيلسفين.

طبعاً، بسبب تصور الأصوليين للفهم وعملياته يتوجب أولاً شرح عملية وطريقة فهم مرادات الشارع عندهم لننتقل منه إلى مباحث إمكان أو تعذر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل تاريخي كبير. وتُعزى هذه التراتبية (التقدم والتأخر) إلى الصلة الوثيقة لمباحث إمكان أو تعذر الفهم بهذه العملية عند الأصوليين.

المبحث الأول: إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني

يُطرح الميرزا القمّي (١٢٣١ هـ) صاحب كتاب «قوانين الأصول» في مسألة حجية القرآن (في المجلد الأول) وكذلك في بداية مسألة الاجتهاد والتقليد (في المجلد الثاني) سؤالاً يشكك بإمكان فهم مراد الشارع مع وجود هذا الفاصل الزمني الكبير، ثم يحاول تقديم جواب مناسب له. يعتقد الميرزا القمّي أن فهمنا لمراد الشارع عن طريق الآيات والروايات ليس بحجة إلا في بعض الحالات ومن باب الظن الخاص، أما بصرف النظر عن هذه الحالات فيجب أن لا نستند على حجية فهمنا لنصوص الآيات والروايات إلا من باب حجية الظن المطلق^١. معنى هذا الكلام أن أصولاً عقلائية، من قبيل أصل عدم القرينة، غير قادرة على إيصالنا إلى مراد الشارع أو المعاني التصديقية الثانية للنص التي قصدتها المؤلف. وقد لفت سؤاله هذا وجوابه انتباه الشيخ الأنصاري وشراحه وحفّزهم على نقده، فأدلوها ببحوث مستوفية في قضية إمكان أو عدم إمكان استيعاب مراد الشارع من بعد هذه الأزمنة المتهادية. ويمكن لدراسة هذه المباحثات العلمية إجلاءً وجهة نظر علماء الأصول في الإجابة عن السؤال الرئيس على أحسن وجه.

١. تقرير السؤال عن إمكان فهم مراد الشارع رغم الفاصل الزمني الطويل

في معرض بيانه لسؤاله، يُقدّم الميرزا القمّي مقدماتٍ ليبيّن الصورة التي تتعذر فيها معرفة مراد الشارع على نحو الظن الخاص، ولا يمكن فيها الاستناد على فهمنا لمراد الشارع عن طريق الآيات والروايات إلا من باب الظن المطلق. إنه يعتقد أن مستمعي كلام أي قائل أو قراء أي

١. الظن الخاص دليل ظني على الحكم الشرعي أقيم دليلٌ خاصٌّ من قبل الشارع على حجّيته - حتى في حال انفتاح باب العلم برأي الشارع - وليس هذا الدليل هو دليل الانسداد الذي يطرحه الأصوليون الانسداديون. يتقوم هذا المنح للحجية في حال كانت حكمة جعل الحجية لهذه الظنون هي على الظاهر انسداد باب العلم، ولكن مع ذلك لم تتسبب هذه الحكمة في أن يكون الانسداد هو السبب الذي يمنع ذلك الدليل الحجية، بل منحها الشارع الاعتبار عن طريق آخر. في مقابل الظن الخاص هناك الظن المطلق الذي هو عبارة عن الأدلة الظنية على الحكم الشرعي، والتي لم يقم على حجّيتها دليل غير دليل الانسداد، فهي حجة من هذا الباب فقط. أصول مثل أصالة الحقيقة وشؤونها تعتبر حجة من باب الظن الخاص (الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٣).

نصّ لأيّ كاتبٍ إمّا إنهم مخاطبو ذلك القائل أو الكاتب أو ليسوا بمخاطبيه؛ بمعنى أن القائل أو الكاتب المذكور إمّا قصد تفهيم فكرته لهم أو لم يقصد، وبعبارة أخرى: إمّا أن أولئك الأفراد مقصودين بالتفهم (الإفهام) من قبل القائل أو الكاتب أو لا يكونوا مقصودين بالتفهم من قبله. عادة ما يكون الحاضرون في المحاضرات والخطب الشفهية هم المخاطبون أو المقصودون بالتفهم، أما في النصوص المكتوبة مثل الكتب والمؤلفات الرصينة فالمخاطبون الرئيسيون بها يتجاوزون الأفراد الحضور وتشمل دائرتهم أفراداً منتشرين في الأزمان.

من الطبيعي أننا لو اعتبرنا الكلام المقول والنص المكتوب فعلاً عقلياً يفعله القائل أو الكاتب - وهو كذلك - فيتعين أن يكون هذا الفعل بالنحو الذي يوصل المراد بشكل جيد إلى المخاطبين الأصليين أو المقصودين بالتفهم، مع أنه لا يتحمل مثل هذا الالتزام والتعهد أبداً في خصوص غير المقصودين بالتفهم. إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان فعله هذا فعلاً عقلياً يفني بالعرض أساساً. طبعاً يقع هذا الشيء بشكله الواضح الجيد في خصوص الأقوال والمحاضرات الشفهية، إذ توجد قرائن حالية ومقامية كثيرة تسهّل فهم مراد القائل، أما في النصوص المكتوبة كالكتب والمؤلفات التي يفتَرَضُ كاتبها أن مخاطبيه ومقصوديه بالتفهم أفرادٌ منتشرون في الأزمان المختلفة المفروض أن كتابتها جاءت كفعل عقلي، وهي قويمه متينة بحيث لا يحتاج فهمها إلى قرائن خارجية وتم تخمين جميع القرائن الصارفة داخل النص نفسه^١. إذ في غير هذه الحالة سيعلم الكاتب أن هناك احتمال اندثار القرائن الخارجية (خارج النص) مع تقادم الأزمان وإذا كتب كتابه توكّؤاً على تلك القرائن فسيكون قد تصرف عملياً خلافاً لغرضه المنشود، والحال أن المفروض أن يكون فعله فعلاً حكيماً عقلياً^٢. يقول الميرزا القمّي

١. راجع: الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. يقول غادامير رائد الهرمنيوطيقا الفلسفية بصراحة إن الكلام الشفهي ممكن التفسير إلى حد كبير عن طريق أسلوب البيان ونبرة الصوت وإيقاع الكلام وما إلى ذلك وعن طريق طبيعة الظرف والموقع لكي يتضح المعنى على نحو جيد، ولكن لأن هذه الخصوصيات غير متوفرة في النص المكتوب فلا يبقى أمام المفسر سوى مراجعة النص نفسه، ولأن النصوص المكتوبة لا تقدم له أية مساعدة أخرى غير نفسها، سيعود كل شيء نوعاً ما إلى فن الكتابة (Gadamer, Truth

لو كان القرآن الكريم والروايات من هذا الصنف من النصوص فاعتمدها على القرائن الخارجية منتفٍ، وفهمنا لها حجة من باب الظن الخاص الذي هو هذا الظن العادي الدارج لدى العقلاء في محاوراتهم وفي فهمهم لمرادات بعضهم عن طريق الكلام والكتابة^١. خصوصاً وأن الله تعالى (المؤلف المقدس) والأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يعلمون منذ البداية أن هذا الكتاب الشريف وهذه الأحاديث والأحكام ستكون لجميع المكلفين الذين سيأتون في أزمان قادمة إلى نهاية الدنيا، ويجب أن تُبيّن وتُطرح بشكل يمكن معه فهمها من قبلهم، لأن النبوة قد اختتمت برسول الإسلام صلى الله عليه وآله و«حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^٢. في المقابل ليس للنص مثل هذه الحالة تجاه غير المقصودين بالتفهم، ويمكن أن يكون النص فيما يتعلق بهم مفتقراً لبعض القرائن الصارفة أو المعينة للمعنى. من باب المثال، الذي يكتب رسالةً لشخص محدد أو أشخاص محددين لا يقصد تفهيم المعنى وإيصال مراده الجدّي إلا لهؤلاء الأشخاص، لذلك قد لا يفهم الآخرون ما يرد في الرسالة، فقد تكون هناك قرائن بين الكاتب ومقصوديه بالتفهم توصل مراده الواقعي لهم، بينما تبقى تلك القرائن غير مفهومة بالمرّة لغير مخاطبيه أو قد لا تتوفر لهم أساساً. لهذا سيكون ظهور النص، أو ظهور أي قولٍ آخر، مجملًا وغير قابل للاستشهاد بالنسبة لغير المقصودين بالتفهم بسبب احتمال وجود قرينة صارفة، ولن يوصلهم إلى مراد الكاتب أو القائل.

النتيجة المنبثقة عن هذا الفرز هي أن النص والظاهر من كلام الكاتب أو القائل سيكون في النوع الأول، أي فيما يتعلق بالمقصودين بالتفهم حتى لو انتشروا في الأزمان، حجة من باب الظن الخاص، فهذا هو ما يفعله العقلاء في محاوراتهم. أمّا في خصوص النوع الثاني فليس ظاهرٌ ونصٌ كلام المتكلّم أو الكاتب بحجة عندهم، ولا يُعبّر عن مراد المتكلم أو الكاتب إذ من المحتمل جدًّا وجود قرائن خفيت عنهم، وهذا

١. الميرزا القمي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٨.

الاحتمال من القوة بحيث يعود ظاهر الكلام مجملًا تمامًا^١.

ويوضح الميرزا القمّي تنمةً لبيانه السؤالَ المنظورَ أنَّ الشواهد والقرائن تدل على أننا في علاقتنا بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام لسنا من سنخ المخاطبين الأصليين أو المقصودين بالتفهم، فأولاً غالبية الروايات هي كلام الإمام عليه السلام جواباً عن سؤال سألته إياه شخصٌ أو تعليماً على حدث وقع في الخارج في بيئة ذلك الزمان، لذلك فالمقصودون بالتفهم هم ذلك السائل أو حاضر وتلك الواقعة وأجوائها. ثانياً في خصوص الآيات القرآنية أيضاً كان لهذه الآيات على كل حال شأنٌ نزولٍ فنزلت بمناسبات وأحداث شتى أو حتى جواباً عن أسئلة أفراد، وهو ما يجعل مخاطبيها أفراد ذلك الزمن. مثلاً سأل شخصٌ عن الروح فنزلت الآية: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». أو عندما وقعت معركة بدر نزلت فيها آيات عديدة من سورة الأنفال، وغير ذلك من الأمثلة. لذلك فالآيات القرآنية أيضاً ليست كالكتب والمؤلفات التي ترى مخاطبيها أفراداً منتشرين عبر الأزمان^٢.

والنتيجة هي أن لا تكون نصوص وظواهر هذه النصوص المقدسة حجةً بالنسبة لنا من باب الظن الخاص، وإن كان لها حجية فمن باب حجية الظن المطلق ليس إلا وعلى فرض تمام مقدمات دليل الانسداد^٣. لذلك، حيث إننا لسنا المخاطبين الأصليين بهذه النصوص ولنا في الحقيقة المقصودين بالتفهم منها، لذا لن يكون بوسعنا إدراك مراد الشارع مع وجود هذا الفاصل الزمني.

في معرض إيضاحه السؤال الإشكالي الذي أثاره الميرزا القمّي، يقول الشيخ الأنصاري بأدبياتٍ أكثر تخصصاً وعلميةً إن خلاصة هذا الإشكالي أننا عندما نقول إن ظواهر الألفاظ حجة لإيصال مراد الشارع فمعنى ذلك أنه يجب عدم الاكتراث لاحتمال خلاف تلك الظواهر، وأن عدم الاكتراث هذا سياق عقلائي وسيرة عقلاء. بيد أن عدم الاكتراث هذا سيرة عقلاء عندما

١. الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠.

٢. م ن.

٣. م ن، ص ٤٥١.

يكون منشأ الاحتمال وجود قرينة أو غفلة المتكلم عن بيان القرائن والعائدة إلى كيفية الإفادة والتفهم أو إلى غفلة المخاطب عن كيفية الاستفادة وإدراك القرائن الموجودة. في هاتين الحالتين لا يكثرث العقلاء للاحتمال المذكور ويفترضون أن المتكلم العاقل قد ذكر جميع القرائن وأن المخاطب العاقل استوعبها وتلقاها كلها. أما إذا كان منشأ احتمال وجود القرينة اختفاء القرائن التي ليس من الدارج أو المؤلف إمكان اكتشافها عبر الفحص والتحري - وهذه الحالات ليست بقليلة في خصوص دراستنا - فلن يعمل العقلاء بالمعنى الظاهري للنص بل سيتوقفون عنده^١، لأنه لن يحصل لديهم اطمئنان عقلائي بأن هذا المعنى هو مراد الكاتب أو القائل.

٢. الرد على إشكال تعذر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل زمني طويل

يمكن استعراض الرد على الإشكال المذكور على مستويين. المستوى الأول الردود من داخل علم الفقه (الردود الداخلية/ الردود الداخلفقهية) التي يعتمدها الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وباقي علماء الأصول. ومن ذلك الاستشهاد بإجماع الفقهاء في جميع العصور، بل وكل المسلمين، على عدم الفرق بين المشافهين وغير المشافهين في فهم الروايات والوصول إلى الأحكام والاستناد على سيرة المتشرعة المتصلة في هذا السياق وكذلك التوكؤ على روايات متظافرة تدل على عدم التفاوت هذا^٢. من باب المثال يقول الآخوند الخراساني:

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح^٣.

المستوى الثاني هو الإجابات الخارجية أي الآتية من خارج علم الفقه (الخارجفقهية) والمبتنية على ركائز كلامية ومصادرية. وهذا الجواب هو الجواب الذي أشار له الميرزا القمي نفسه وعده ردًا مناسبًا للإشكال المذكور. وبحافز ما في هذا الرد من الإيقان والمتانة سنكتفي

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٣.

٢. م، ن، صص ١٦٤ و ١٦٦-١٦٧.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١.

هنا بعرضه عرضاً تفصيلياً دون غيره^١.

كل ما يقوله هذا الإشكال أو الادعاء هو أننا لا نستطيع فهم مراد الشارع لوجود فاصل زمني كبير بيننا وبينه ولأننا لسنا مخاطبيه الأصليين أو مقصوديه بالتفهم، ولذلك يُحتمل أن تكون نصوص الآيات الكريمة والروايات الشريفة قد اعتمدت على قرائن خارجية، ولهذا السبب ولاحتمال اختفاء هذه القرائن الخارجية المشار إليها، لن يكون الظهور الحالي للآيات والروايات معبراً عن مراد الشارع، لكن السؤال هو: لماذا لسنا نحن المقصودين بالتفهم؟ إذا كنا نعلم علم اليقين أن الله تعالى اختار الرسول الأكرم محمدًا ﷺ خاتماً للأنبياء وجعل دينه وتعاليمه أبديةً وأنزل قرآنه معجزةً خالدة على مدى العصور كلها، وإذا كنا نعلم من جانب آخر أنه لم يكن له سيرة سوى سيرة لسان العقلاء في بيان مراداته، إذن لا بد أنه لم يعتمد في مقام بيان مراداته على قرائن خارجية. وبغير ذلك سيكون اعتماد الله تعالى طريقة بيانية لتأمين غاية هداية البشر في جميع العصور عملاً غير واف بالمقصود ونايفاً لحكمته عز وجل. وعليه يجب التسليم لفكرة أنه يبيّن مراده بنحو يمكن للناس في جميع العصور أن يفهموه بالوساطة اللغوية كما هو الحال بالنسبة لكافة المؤلفين الحكماء العلماء في تأليفهم نصوصهم الرصينة. وقد كان هذا

١. من الضروري التنبيه إلى أن الجواب المعروف في متن الكتاب يختلف قليلاً عما أورده الميرزا القمي في «قوانين الأصول»، إذ يستشف من أقواله هناك أن مراده من المقصودين بالتفهم هم المشافهين والحاضرين في المجلس فقط، لذلك اعترض أصوليون كبار كالشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني على رأيه هذا بأن الخطاب يظهر فقط للمقصودين بالتفهم، لأنهم قالوا في ضوء هذا التصور للمقصودين بالتفهم إن سيرة العقلاء هي أنهم يستسيغون ظهور الخطاب لغير المقصودين بالتفهم أيضاً، وساقوا مثلاً عن متهم يعترف لشخص ما بجريمته ويسمع شخص ثالث اعترافه فيشهد به عليه في المحكمة وتكون شهادته مسموعة مع أنه (الشخص الثالث) لم يكن مقصوداً بالتفهم من قبل ذلك المتهم (الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٤ / الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١). لكننا في جوابنا وبالنظر لظروف وخصوصيات المؤلف موضوع البحث - وليس سائر المؤلفين حتى - وهو الله تعالى والمعصومين ﷺ وسعنا دائرة المقصودين بالتفهم لتشمل كل من أراد الكاتب أو القائل كالشارع المقدس أن يفهموا قصده. لذلك عدنا المقصودين بالتفهم مخاطبين أصليين سواء حضروا مجلس الخطاب أو لم يحضروا. مع أنه جواب يحتاج في خصوص المؤلفين أو القائلين الآخرين غير الشارع - من قبيل المجرم الذي ضرب مثاله صاحب الكفاية - إلى تعديلات أخرى.

الشيء ممكنًا تمامًا وغير مستحيل بالنسبة له وهو القادر العالم المطلق. وقد أيّد حتى غادامير إمكان مثل هذا التأليف وهو القائل بتعذر الظفر بقصد المؤلف مع وجود فاصل زمني مديد. يقول في موضع ما إن الكلام الشفهي ممكن التفسير بدرجة كبيرة عن طريق أسلوب البيان ونبرة الصوت وإيقاع الكلام وما إلى ذلك وبواسطة طبيعة الظرف والموقع لكي يتضح المعنى على نحو حسن، ولكن هذه الخصوصيات غير متوفرة في النص المكتوب، لذلك فالسبيل الوحيد أمام المفسر هو الرجوع للنص نفسه؛ ولأن النصوص المكتوبة لا تنطوي على أية مساعدة أخرى فسيعود كلُّ شيء نوعًا ما إلى فنون الكتابة^١. ومراده من المعنى هو نفسه مراد القائل، إذ في غير هذه الحالة لن يكون ثمة فرق بين الكلام الشفهي والكلام المكتوب، وسيفهم كلاهما بدرجة واحدة. بل إنه يعترض على بولتمان عندما يجده قد مدّد ووسّع آراءه في خصوص فهم معنى النصّ في الظروف الراهنة للمفسر لتشمل الكتاب المقدس للمسيحيين الذي يعتبره من إنشاء روح القدس وكلمة إلهية، ويقول:

الكتاب المقدس كلامُ الله، وهذا معناه أن هذا الكلام له تفوّقه المطلق على مبادئ أولئك الذين يفسرونه. يجب على التفسير أن لا يغضّ الطرفَ عن هذا الشيء أبدًا. وحتى في تفسيرٍ علميٍّ لعالمٍ لاهوتيٍّ ينبغي عدم نسيان أن الكتاب المقدس هو بيانٌ إلهيٌّ للفلاح والسعادة^٢. ويواصل كلامه ناقلًا قول هوفمان بأن فهم الكتاب المقدس ينهض على قبليات تميّز فهمه عن فهم سائر الكتب^٣. ومن هذه القبليات القبليات المصادريّة وما تتضمنه من صفاتٍ خاصّةٍ بالله كحكمته وقدرته وعلمه.

يصدّق هذا القول على الرسول الأكرم محمد ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام أيضًا إذ وفقًا للركائز الكلامية عند الشيعة يتّصف الرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام بالعصمة وبأنهم خزانة العلم والحكمة الإلهيين. لقد كانوا عليهم السلام مفسّري الكلام الإلهي ومبلّغي أحكام

1. Gadamer, Truth and Method, p. 395.

2. Ibid, p. 326.

3. Ibid, p. 327.

اللوحة المحفوظ التي لم ترد في الكلام الإلهي. يُرْجَعُ القرآن الكريم المسلمين في هذه الحالات إلى رسول الإسلام ﷺ قائلاً: ﴿إِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾^١ ويفتح عملياً بهذه العبارة الباب واسعاً لفهم أحكام موضوعات كثيرة لم يتسع المجال لذكرها في القرآن الكريم. وتتسم هذه الحالات التي تمتد من عدد الصلوات اليومية وعدد ركعات كل صلاة منها، وهي أهم فروع الدين، إلى حكم أكل لحم طائرٍ يَصِفُ جناحيه أكثر مما يخفق بهما، تتسم بالأبدية والخلود وأنها جاءت لجميع العصور. من هنا لو لم تكن أحاديث المعصومين عليهم السلام معبرةً عن مرادهم لعصورٍ وأزمانٍ لاحقة فلن يكونوا قد اختاروا نهجاً سليماً لبيان الأحكام وتبليغها للعصور الآتية، والحال أن حكمتهم وعصمتهم وعلمهم وقدرتهم تقتضي غير ذلك.

لكنَّ هاهنا ثلاث نقاط مهمة تستكمل هذا البرهان.

أ. القرآن الكريم والسنة الشريفة كل واحد

النقطة الأولى هي أننا عندما نقول إن كلام الله تعالى والمعصومين عليهم السلام يجب أن يكون بحيث لا يحيلوا فهم مرادهم إلى قرائن خارجية، فليس القصد من ذلك أن هذه الفكرة يجب أن تكون مُدرجةً في كل جملة أو قضية حتى لو كانت جواباً عن سؤال شخص ما طرَحَ سؤالاً ما، إنما القصد من ذلك هو أن مجموع القرآن الكريم وأقوال الرسول الأكرم عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام وأفعالهم تمثل بوصفها مصادر أصيلة للفقهاء والمعارف الإسلامية كلاً واحداً، ويجب النظر لها معاً بمجموعها وبكليتها وبذلك فهي مفسرة لنفسها. لذلك لو كان في بعض الجمل غموض بسبب اختفاء بعض القرائن، فيجب من أجل فهم مراد الشارع منها الاستعانة ببعضها الآخر وبجملات أخرى تنتمي للمجموعة نفسها، وليس بأقوال وقرائن من خارج المجموعة. بمعنى أنه لأجل فهم مراد آية من الآيات أو رواية من روايات الأئمة عليهم السلام ينبغي عدم الرجوع إلى غيرهم أو إلى قرائن خارجية، بل يتحتم تفسير كلامهم غير الواضح بغيره من كلامهم

وأقوالهم^١. وهذا ما يحدث في تفسير القرآن بالقرآن، ففي هذا النوع من التفسير يُؤخذ القرآن ككل واحدٍ يفسر نفسه بنفسه، ولا يستعين بشيء من خارجه في تفسير ذاته وإفادته معناه. يُقسّم القرآن الكريم آياته إلى محكمة ومتشابهة. الآيات المحكمة هي التي تبين الحكم بنحو جيد، وبدون أية احتمالات، وتفسر الآيات المتشابهة. في هذه الحالة، حتى لو كان نزول آية ما بسبب حادثة تمثل شأن نزول تلك الآية، فإن فهم مراد الله تعالى منها لن يكون مقتصرًا على العلم بشأن نزولها، مع أن العلم بشأن نزولها يساعد في فهم مراد الله تعالى أفضل وأسرع، لكن مع ذلك ينبغي العلم بأن شأن نزول الآية الشريفة هو مجرد مصداق واحد للمعنى الذي أَراده الله تعالى من الآية، وثمة مصداق أخرى قد تحدث وتكرر على مدى التاريخ يمكن تطبيق الآية الشريفة عليها. وكذا الحال بالنسبة للروايات، فهناك روايات محكمة وهناك روايات متشابهة. الروايات المتشابهة هي تلك المبهمة بلحاظ احتمال اختفاء القرائن، والروايات المحكمة هي تلك التي لا يمكن التردّد فيها، لذلك ينبغي إيضاح معنى المتشابهات بواسطة المحكمات حتى لو لم تكن القرائن الخارجية معلومة. فالمحكمات إذن يمكن أن تكون آيات قرآنية أو روايات شريفة تعمل كلها كمنظومة واحدة على إيضاح المتشابهات سواء كانت آيات قرآنية أو روايات. لذلك ينبغي فهم الآيات والروايات من قبل فقيه متخصص في فهم الدين والروايات. يشير الإمام عليّ عليه السلام إلى هذه القضية عندما يصف الذين يرومون تفسير القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله ويصنّفهم أربعة صنوف، وذلك في توصيفه الفريق الرابع منهم وهم أهل الصدق، قائلاً عليه السلام:
 وَأَخْرَجَ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفًا مِنَ اللَّهِ وَتَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَلَمْ يَهْمُ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ عَلَى مَا سَمِعَهُ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ

١. ولهذا الحالة سابقتها بين المسيحيين أيضًا. بل لقد كان شعار البروتستانتين مقابل الكنيسة أن الكتاب المقدس يفسر نفسه (Seebom, Hermeneutics, Method and Methodology, p. 35). وقد حاولوا بهذا الشعار سلب الكنيسة الحق الحصري في تفسير الكتاب المقدس، ولكن الأئمة المعصومين حسب مرتكزات الشيعة هم المفسرون الحقيقيون الواقعيون للقرآن الكريم، فمجموعة الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام تفسر نفسها بنفسها. وقد أنجز كاتب السطور في مقالة له مقارنةً بين المرتكزات اللاهوتية للهنريوتيين وبين مرتكزات علم الأصول، نحيل القارئ الكريم إليها.

وَلَمْ يَنْقُضْ مِنْهُ، فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وَحَفِظَ الْمُنْشُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ، وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ وَالْمُحَكَّمَّ وَالْمُتَشَابِهَ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ. وَقَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْكَلَامُ لَهُ وَجِهَانِ: فَكَلَامٌ خَاصٌّ وَكَلَامٌ عَامٌّ، فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِهِ وَلَا مَا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّم، فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَيُوجِّهُهُ عَلَى غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ وَمَا قُصِدَ بِهِ وَمَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ. وَلَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّم مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ، حَتَّى أَنْ كَانُوا لَيَحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ أَوْ الطَّارِيءُ فَيَسْأَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى يَسْمَعُوا. وَكَانَ لَا يَمُرُّ بِمَنْ ذَلِكَ شَيْءٌ إِلَّا سَأَلْتَهُ عَنْهُ وَحَفِظْتُهُ^١.

الفكرة القائلة: في فهم معنى قضية هي جزءٌ من كلِّ، يجبُ التنبُّه إلى ذلك الكلِّ برمته وبمجموعه وعدم أخذ تلك القضية وحدها بنظر الاعتبار، فكرةٌ يُجمَعُ عليها كلُّ الهرمنيوطيقيين بمن فيهم الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون، فيلى ما قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية كان الدور الهرمنيوطيقي دورًا بين الكلِّ والجزء، ومختصًا بالقانون الثاني للهرمنيوطيقا المناهجية، ومعبرًا عن فكرة أنه لأجل فهم الجزء لا بدَّ من مراجعة الكلِّ وإشراك الأجزاء في فهم الكلِّ. وينبغي لهذا الدور أن يستمر إلى أن يفهم معنى الجزء فهمًا حسنًا ويفهم معنى الكلِّ أيضًا. ومع ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية تغيَّر الدور الهرمنيوطيقي من دورٍ بين كلِّ وجزءٍ إلى دورٍ بين المفسر والنص، ولم يكن قصد واضعي هذه النظرية أن يحكموا حكمًا حاسمًا بخطأ الدور بين الكلِّ والجزء، بل كان قصدهم أن هذا الدور يجب أن يجري ضمن الدور بين المفسر والنص، لأنه دور خاطئ^٢.

ب. ضرورة فحص القرائن الحالية والمقالية قبل استظهار النص

النقطة الثانية هي أن كل ما قيل في الإجابة عن السؤال الرئيس إنما قيل في خصوص فقيه فحَصَّ جميع القرائن الخارجية (خارج النص) والداخلية (داخل النص) في جميع الروايات والآيات، وبادر إلى التفسير وفهم المعنى بعد اطلاعه على القرائن المذكورة ويأسه من الوصول إلى قرائن جديدة. من هنا لو أراد شخص قبل فحص القرائن الخارجية والداخلية جعل فهمه

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٠١.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 269.

للآيات والروايات معياراً لفهم مراد الشارع فلن يكون مصيباً في فعله هذا، ولا يمكنه نسبة فهمه إلى الشارع. جميع ما يعود للزمان والمكان، وهو ما يعرف بين الهرمنيوطيقيين بتأثير الأرضية/ الخلفية (context)، داخل في هذه الفكرة، ولذلك يجب أن يخضع لفحص الفقيه، وبعد اليأس من العثور على قرائن أخرى يمكنه الاعتماد على الظهور المستحصل. وفي هذه الحالة فقط يرى العقلاء جواز نسبة الشيء أو الفكرة إلى القائل، ولا يفرقون في ذلك بين شخص مقصود بالتفهم وشخص غير مقصود بالتفهم^١.

ج. اعتبار الظن الخاص في فهم مراد الشارع بدل العلم بمراد الشارع في الفقه

النقطة الثالثة هي: مع أن الفقيه والأصولي ينشدان في نشاطهما الفقهي معرفة المراد الواقعي للشارع والحكم المودع في اللوح المحفوظ، لكنهما يعلمان أن العلم بذلك غير ميسور في غالبية المواضيع خصوصاً في زمن الغيبة، وهذا هو انسداد باب العلم بمراد الشارع في زماننا الراهن، لذلك عليهما في هذا الزمان الاعتصام بالظن المعبر من قبل الشارع والوصول إلى مراد الشارع تبعداً. والسبب في ذلك أن المهّم في الشريعة وفي العلاقة بين العبد والله تعالى هو الانقياد والانقياد معناه أن العبد إذا شخّص أمراً بأنه مطلوب من قبل الشارع خضع له وأتى به ليتمّ غرض الشارع المقدس^٢، لذا فهو يعمل بالظنون المؤيّدة من قبل الشارع المقدس. وهذه الظنون هي الظنون الخاصة التي سبق بيئتها. يبذل الأصوليون والفقهاء كل جهدهم ليصلوا إلى مراد الشارع بواسطة سير العقلاء وسياقاتهم، لكنهم يعلمون أن هذه السير حجّة لا أنها تصيب مراد الشارع مائة بالمائة، إذ إن المهّم في الفقه أساساً هو الحجّة وليس إصابة نفس الأمر، لذلك عدت المعذرية والمنجزية من نتائج الحجية وعوارضها. والتمسك بظواهر الكلمات بعد فحص القرائن واليأس من العثور على قرائن جديدة من الحالات التي يؤيدّها العقلاء في بيان مراداتهم، وقد اختار الشارع هذه السيرة في مراداته وأوصل مراداته إلى الجميع حتى آخر الزمان.

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٤.

٢. راجع: الميرزا القمي، قوانين الأصول، ص ٤٥٠ / موسى بن جعفر التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص

المبحث الثاني: طريقة فهم مراد الشارع عند علماء الأصول

لاحظنا في الفصل الثاني أن معنى النص لم يكن عند علماء الأصول سوى المعنى التصديقي الثاني والذي أطلق عليه تعبير المراد الجدّي للمتكلم. الظفر بهذا المعنى رهن بفهم المعاني التصديقية الأولى والمعاني التصورية للمفردات، ذلك أن المعنى التصديقي الثاني له صلته الوثيقة بالمعنى الظاهري في الدلالة التصديقية الأولى، إذ إما أن هذا المعنى نفسه هو الذي قصده المتكلم أو إذا لم يكن هو المعنى الذي قصده المتكلم فقد ألقاه المتكلم بسبب الشبه بينه وبين المعنى المقصود، لكنه يروم من خلاله تفهيم المخاطب معنى آخر، وهذا من قبيل ما يحدث في صناعات التورية والكناية. يعتقد علماء الأصول أن سيرة العقلاء في المحاورات بالشكل الذي لو كان المعنى الذي أراده المتكلم مختلفاً عن المعنى التصديقي الأول، وهو نفسه المعنى الظاهري للكلام، فيجب عليه التأشير إلى ذلك بقرائن، وإلا كان المعنى المراد هو نفسه المعنى الظاهري التصديقي الأول. كما أن الحالة العقلانية الأولية في استعمال الكلمات هي أنه لو قصد المتكلم من كلمة ما معنى غير حقيقي (معنى موضوعاً للكلمة) وجب عليه تنبيه المخاطب إلى ذلك بقرائن، وإلا لما كان قد عمل بحكمة في بيان غرضه ولم يقل كلامه بحيث لا يوقع المخاطب في خطأ.

وعلى ذلك، لأجل فهم المراد الجدّي للمتكلم وهو الغاية النهائية للمفسر الأصولي ينبغي أولاً فهم المعنى التصوري للكلمات وثانياً فهم المعنى التصديقي الأول للكلمات، ومن ثم النظر والتمحيص هل هذه المعاني هي المعاني التي أرادها المتكلم بجدّ أم لا. عدّ علماء الأصول دلالة الألفاظ على المعاني التصورية بسبب «الوضع» ودلالة الألفاظ على المعاني التصديقية بسبب «ظهور حال المتكلم في مقام المحاوره»^١. واعتبروا طبعاً المعنى المدلول عليه في الدلالة التصورية أبعد مدى من المعنى الحقيقي، وعدّوا المدلولات التصورية شاملة للمعاني الحقيقية والمجازية كليهما، والشرط الوحيد الذي قرّوه لاستعمال الكلمة بالمعنى المجازي، وهو شرط يقوم هو الآخر على أساس الأغراض العقلانية للمحاوره، هو استعمال القرائن الصارفة؛ إذ في غير هذه الحالة سيحيل المخاطب معنى الكلمة على معناها الحقيقي وبالتالي لن يفهم قصد القائل من استعماله هذه الكلمة.

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

النقطة المهمة في فهم هذه المعاني هي أن طريقة الأصوليين في الوصول إلى المعاني التصورية والتصديقية هي التمسك بـ «ظهور الكلام»^١،^٢ وهذه هي الطريقة الوحيدة التي تمسكوا بها للوصول إلى مرادات الشارع^٣. ذلك أنهم يعتقدون أن الشارع المقدس لم يضع أية طريقة جديدة غير الطريقة الجارية بين العقلاء لبيان مراداته وحتى في استعماله للكلمات، بل اعتمد الطريقة والسيرة الجارية ذاتها في بيان مراداته^٤. لذلك عندما نراجع سيرة العقلاء في محاوراتهم نجدهم

١. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨١.

٢. تحصل دلالة الألفاظ على المعاني، خصوصاً في المعاني التصديقية، على نحوين: النصّ والظهور، وإذا كانوا يسمون لفظاً ما نصّاً أو ظهوراً فذلك لدرجة وضوحه وصراحته في الدلالة على معناه. ولـ «النص» من بين هذين أعلى درجات الظهور بينما يأتي «الظهور» في المرتبة التالية بعده من حيث وضوح الدلالة (الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٦). ولكن مع ذلك فإن «الظاهر» من الوضوح واليقين بحيث لا يأبه العقلاء لاحتمال خلافه. والواقع أن النص حالة من ظهور اللفظ للمعنى يفهم فيه معنى واحد للفظ حتى لو لم يأبه له العقلاء، ولا يوجد فيه معنى محتمل آخر (عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ٣، ص ٤١٩). أما ظاهر الكلام فهو نوع من الدلالة يحتل فيها خلاف المعنى الظاهر، لكن العقلاء لا يكثرثون لهذا المعنى المحتمل. بعبارة أخرى على صعيد ظاهر الكلام عندما يُسمَعُ اللفظ سيكون المعنى المتبادر إلى الذهن هو المعنى الظاهري ولا يوجد مانع من تبادره إلى الذهن. وسبب هذه الإفادة هو إمّا الوضع أو القرينة الصارفة (م ن، ج ٢، ص ٤٤٥). والحقيقة هي أن دلالة النص على المعنى دلالة قطعية، ودلالة الظاهر على المعنى دلالة ظنية، لكنه ظن يؤيده العقلاء ويستعملونه لبيان مراداتهم.

٣. يعتقد الهرمبوطيون المناهجيون أن الوصول إلى مراد المؤلف يستدعي منا أن نعيد خلق ذهنيته وشخصيته في أنفسنا. ويرون أن إعادة الخلق تلك ممكنة لأن للبشر جوهر واحد. لكن علماء الأصول يعارضون هذا الرأي لا سيما فيما يتعلق بالتعاليم الدينية وخصوصاً في الفقه، ولا يستعينون لفهم مرادات الشارع المقدس إلا بظهور الكلام وبوساطة اللغة. ومرد ذلك إلى أن القائل في الفقه والتعاليم الدينية هو الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام الذين لا يمكن إعادة تشكيل أذهانهم وشخصياتهم (مع ملاحظة التسامح في هذه العبارات في خصوص الله سبحانه) حسب المعتقدات والمركبات الكلامية لعلماء الأصول. وهكذا، لا يتسنى التوصل إلى مراداتهم إلا عن طريق اللغة. وفي هذه الطريقة أيضاً يعمل الأصوليون على أساس مقولة «الحجية» ذات الأهمية البالغة، فهم من أجل فهم مراد الشارع يبحثون عن الحجّة لا عن العلم الواقعي، فباب العلم بمرادات الشارع مغلق علينا نحن الذين لا سبيل لنا إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام، لكن الله تعالى نفسه والمعصومين عليهم السلام رسموا لنا طرقاً وأمارات تمثل حججاً بيننا وبينهم للوصول إلى مراداتهم. وبهذا لو تم العمل على أساس تلك الحجج فكأنما حصل مراد الشارع، بل لا مانع في ضوء ما تقدم من إسناد الحكم الحاصل إلى الشارع رغم أن الحكم قد يكون شيئاً آخر في واقعه وفي اللوح المحفوظ.

٤. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٧. النقطة المهمة التي تعين الإشارة لها هاهنا هي أن هذه الطريقة ما عدا

عندما يتكلمون بعضهم مع بعض، وينقلون مقاصدهم لبعضهم البعض عن هذا الطريق، يفعلون ذلك بالتمسك بظهور كلامهم، لأن المتكلم يكتب ليان مراده بالحد الذي يكون فيه كلامه ظاهرًا بيان مراده وليس نصًّا، فيصل المستمع إلى مراده عن هذا الطريق. لذلك استعمل الشارع أيضًا السيرة ذاتها وبين مراداته عن طريق ظهور كلامه وبنفس الألفاظ المتداولة بين العقلاء وبنفس القواعد اللغوية. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^١. تدل هاتان الآيتان الشريفتان ومثيلاتها على أن الله تعالى تكلم مع مخاطبيه على أساس قواعد اللغة العقلانية ومقتضياتها بالضبط، ولم يضع نهجًا جديدًا.

اتباع الشارع لسيرة العقلاء اللغوية في بيان مراداته بالنحو الذي حتى لو أراد عرّض معنى جديدًا المفردة من المفردات لساّر على قواعد العقلاء اللغوية. مثلاً، عندما يريد نقل لفظ الصلاة عن معنى الدعاء إلى استعماله بمعنى الأركان الخاصة، يستعمل أولاً القرينة الصارفة ويدل بذلك مخاطبيه على أن مراده من هذا اللفظ هو الأركان الخاصة وليس الدعاء الصرف، إذ في بداية استعمال هذه الكلمة وإلى ما قبل واقعة الوضع التعيني بفعل كثرة الاستعمال، كان استعمال لفظ الصلاة لغرض الأركان الخاصة استعمالاً مجازياً ويجب أن يكون مصحوباً بقرينة، وحتى حينما استعمل هذا اللفظ بمعنى الأركان الخاصة وصار هذا المعنى معنىً حقيقياً له، لم يكن هذا الحدث بخلاف سير العقلاء اللغوية لأن عملية الوضع التعيني بين العقلاء هي على هذا النحو. والدليل على أن الشارع لم يضع أية طريقة أو سيرة أخرى غير سيرة العقلاء الدارجة لبيان مراداته هو أنه لو كان قد وضع مثل هذه السيرة الجديدة لكانت بسبب ضخامتها وشدة تأثيراتها

كونها تستند إلى إمضاء الشارع وبالتالي فهي موضع تأييد، فإن لها منشأها العقلي أيضاً، ويمكنها أن تكون حجةً من هذا الباب أيضاً، إذ ما السبب الذي يدعو العقلاء لأن يتمسكوا بظهورات كلامهم في محاوراتهم ولأجل إيصال مقاصدهم؟ تدل التنقيبات في هذه المسألة على أن هذا السياق أو السيرة تقوم على أساس أحكام عقلهم العملي في مقام تواصلهم الكلامي الشفهي مع الآخرين، فلو أرادوا عدم التمسك بالظهورات لوجب أن يغلقوا باب التواصل الكلامي بالكامل، لذلك تستدعي سيرتهم العقلانية - وهي من الشؤون العملية والتنفيذية لعقلهم العملي - أن يعملوا بالظهورات. لذلك يستند التمسك بالظهورات فيما يستند على دليل عقلي أيضاً، ويكتسب حجيةً مضاعفةً.

في أجواء الشرع شائعةً بين المسلمين بشكل واسع جداً بحيث لا تبقى خافيةً إطلاقاً على مرّ الزمان ولوصلتنا نحن أيضاً^١. ونحن نلاحظ أن الأحداث التاريخية الكبرى المهمة لا تنمحي رغم تقادم القرون وتبقى في ذاكرة الأجيال والتاريخ وتبدو لنا نحن أيضاً يقينيةً تماماً رغم الفاصل التاريخي السحيق الذي يفصلنا عنها. ولذا، لو كان ثمة وضع لسيرة جديدة في بيان المرادات في بيئة الشرع لكانت بمثابة حدث تاريخي عظيم جداً لا يقوى أحد على محوه من ذاكرة تاريخ الشريعة.

بعد الفراغ من هذا البحث حول فكرة أن سيرة الشارع في بيان مراداته هي نفسها سيرة العقلاء، ينبغي الإشارة إلى الأصول والأمارات التي يستعملها العقلاء في هذا السياق ويستعين بها علماء الأصول أيضاً في فهم مراد الشارع. استعمال الأصول المذكورة هو نفسه عملية التفسير التي يتبين من خلالها معنى الكلام للمستمع.

١. موقع التفسير عند علماء الأصول

قبل استعراض الأصول التفسيرية العقلائية لفهم المعاني التصورية والتصديقية التي يقصدها الشارع، نتحتم الإشارة إلى نقطة مهمة تشي بالفرق المهم بين الأصوليين والهرمنيوطيقيين الفلاسفيين في عملية التفسير، وتعلق بموقع التفسير في عملية الفهم. يعتقد الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون أن الوصول إلى معنى النص والظفر به غير ممكن أساساً من دون التفسير، فالمفسر يعاني منذ البداية من سوء الفهم، وعليه أن يرفعه بواسطة الحوار الذي يقيمه مع النص، ويغيّر حيازاته (ما يمتلكه ويتوفر عليه من معارف ومعلومات) ليصل إلى معنى النص. لذا فهم يعتقدون أن التفسير متقدم على أي نوع من أنواع الفهم، بل بالتفسير يتضح المعنى. أما علماء الأصول فيعتقدون أن المفسر طالما كان من أهل اللغة التي بين الشارع المقدس (المؤلف) بها قصده، وله بذلك ارتكازات أهل تلك اللغة في فهم المعاني وقواعد اللغة، لذا فهو لا يعاني بادئ ذي بدء من سوء فهم، ولا تتوجب عليه مراجعة الأصول التفسيرية وتعيين قصد المؤلف إلا

١. الطباطبائي الحكيم، التنقيح، ج ١، ص ١٧٧.

في الحالات التي يعتريه فيها الإبهام والشك في المعنى^١. وهكذا، لا يرى الأصوليون أن الفهم يحتاج منذ البداية إلى التفسير والأصول العقلانية لفهم المعنى، بل يحتاج لها فقط عندما يكون ثمة شك وتردد في فهم المعنى^٢. لذلك يصرّح علماء أصول مثل الشيخ الأنصاري أن هذه الأصول تستعمل فقط عندما يرد احتمال فهم معنى بخلاف المعنى المفهوم ابتداء^٣.

١. الميرزا القمّي، قوانين الأصول، ص ٣٩٨.

٢. كما أوضحنا في القسم الخاص بشرح المصطلحات المفتاحية في مستهل الكتاب، مرّت الهرمنيوطيقا منذ مطلع تكوينها في القرن السادس عشر وإلى الآن بثلاث فترات هي: فترة الهرمنيوطيقا المنهجية (من القرن ١٦ إلى القرن ١٩)، وفترة الهرمنيوطيقا المناهجية (هرمنيوطيقا القرن ١٩)، والهرمنيوطيقا الفلسفية (القرن العشرون). من بين هذه الفترات الثلاث كان جميع الهرمنيوطيقيين في الفترة الأولى يعتقدون أن مبادئ التفسير يجب أن لا تستعمل إلا في حالات الغموض والشك، ولا ينبغي للمفسر أن يستعين بمبادئ التفسير منذ البداية. مثال ذلك أن كلادنيوس وهو من الهرمنيوطيقيين المبرزين في تلك الفترة يعتقد أنه يجب اللجوء إلى التفسير في حال تعذّر الفهم الواضح ومواجهة الغموض فقط (Szondi, Introduction To Literary Hermeneutics, p. 16). لكن الهرمنيوطيقيين في الفترات اللاحقة ذهبوا إلى أننا نعاني من سوء الفهم منذ البداية، لذلك علينا أن نستعين منذ البداية بمبادئ التفسير للوصول إلى المعنى، طبعاً بالرغم من ذلك كان الهرمنيوطيقيون المناهجيون أي شليرماخر وأتباعه يعتقدون مع أننا نعاني من سوء الفهم منذ البداية ويجب علينا لذلك مراجع المبادئ التفسيرية منذ البداية، لكن المفسر يستطيع مع ذلك ورغم الفاصل التاريخي أن يفهم مراد المؤلف. وفي مقابل كلا الفريقين السابقين رأى الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون، أي هايدغر وغادامير وأتباعها، تعذّر فهم مراد المؤلف أساساً بسبب الفاصل التاريخي وتاريخانية ذات المفسر (الدازين)، ولا بد من اعتماد التفسير لإجلاء المعنى الاستعمالي. وهكذا، فالهرمنيوطيقا المنهجية متجارية تماماً في هذه القضية مع علم أصول الفقه، أما الهرمنيوطيقا المناهجية فتتطابق مع علم الأصول فقط من حيث إمكان فهم مراد المؤلف.

٣. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. الأمارات العقلانية لفهم المعاني التصويرية

في فهم المعنى التصوري لمفردة ما يجب أولاً معرفة المعنى الحقيقي الذي وضعت المفردة (اللفظ) له، وفي مرتبة لاحقة وفي ضوء القرائن المستعملة في الكلام يصارُ إلى دراسة المعنى المجازي المحتمل^١. وحتى لو كان المتكلم قد استعمل الكلمة بمعنى مجازي، تبقى المعرفة الدقيقة بالمعنى المجازي منوطةً بمعرفة المعنى الحقيقي، إذ ثمة دائماً بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي علاقة ورابطة، ولا تُستعمل أية كلمة بمعنى مجازي من دون علاقة بالمعنى الحقيقي. من أجل معرفة المعنى الحقيقي أو المعنى الذي وضع له اللفظ يرجعُ علماء الأصول إلى أمارات مثل التبادر والقول اللغوي من باب مبدأ الخبرة بالعمل العقلاني، ولأجل فهم المعنى المجازي ولأنه يجب تشخيص القرائن الصارفة، يجعلون فهمهم العرفي ملاكاً. كما أنهم، من أجل تشخيص

١. من الضروري الالتفات هنا إلى أن المعنى المجازي مطروح لأهميته البالغة وأيضاً بالنيابة عن سائر حالات اللفظ التي تقف مقابل المعنى الحقيقي. فهناك خمس حالات من دلالة اللفظ على المعنى تقف مقابل حالة دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي. وهذه الحالات الخمس هي: المجاز، الاشتراك، التخصيص، النقل، والإضمار (الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٠). المجاز هو استعمال اللفظ لغير المعنى الموضوع له بسبب وجود علاقة ورابطة وضعية وطبيعية بالموضوع له، وذلك من قبيل استعمال كلمة الرقبة للدلالة على الإنسان، وكلمة الأسد للدلالة على الرجل الشجاع. والاشتراك هو تعدد الوضع للفظ واحد مثل العين التي وضعت للعين الباصرة ولعين الماء و.... والتخصيص هو قَصْرُ الحكم العام ببعض حصصه، الحصص التي هي من حيث المعنى الموضوع له من مصاديق ذلك العام، لأن البعض الآخر من الحصص انفصلت عنه بسبب الدليل المخصّص. والنقل هو غلبة استعمال لفظ معنى جديد بعد ما كان وُضِعَ سابقاً لمعنى آخر، بحيث لم يعد يستعمل للمعنى الأول السابق وصار يستعمل للمعنى الثاني الجديد استعمالاً حقيقياً. ومثال ذلك كلمة الصلاة التي وضعت سابقاً لمعنى الدعاء وكانت تستعمل له، لكن استعمالها للأركان الخاصة غلب على ذلك الاستعمال بحيث لم تعد تستعمل لمعنى الدعاء. والإضمار عبارة عن تقدير أمر في الكلام يتوقف المعنى الصحيح للكلام على تقديره. طبقاً للتخصيص والإضمار من أفراد (أقسام) المجاز لكنهم ميّزوهما بسبب ما فيهما من خصوصية مميّزة (الحسيني الشيرازي، الوصول إلى كفاية الأصول، ج ١، ص ٩٨). وهكذا يمكن تلخيص حالات الكلمة في معانيها المقابلة للمعنى الحقيقي بثلاث حالات هي: المجاز، والاشتراك، والنقل. وقد اكتفينا في متن الكتاب بالإشارة إلى المعنى المجازي، أولاً لأن جوهر بحثنا هو حول ضياع القرائن الدالة على المعنى المجازي والتي يفترض أنها مؤثرة تأثيراً كبيراً في مراد المؤلف، وثانياً يوجد المناط الكلي للبحث في الحالات الثلاث كلها، فذكرنا المجاز بالنيابة عن الحالتين الأخريين. مع ذلك سنشير بعد الفراغ من البحث حول تشخيص القرائن لفهم المعاني التصويرية والتصديقية إلى الأصول المتعلقة بعدم الاشتراك والنقل أيضاً.

المعنى الحقيقي من المجازي في حالات الشك بينهما، يعملون بأمارات التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب وحتى الإطراد، فيميزوا بذلك المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي. منشأ التبادر هو الارتكاز العرفي العقلاني الشائع بين أهل اللغة والدال على الاقترانات الأكيدة الموجودة بين الألفاظ والمعاني، من هنا يتسبب هذا الارتكاز في أن يفهم المعنى من محض اللفظ وبدون أية قرينة. تُعزى حجّة التبادر وكاشفيته عن التبادر العرفي والمعنى المتفاهم عليه بين الجميع إلى مبدأ التطابق بين الفهم الشخصي والفهم النوعي، وحقيقة هذا المبدأ هو الاستظهار الشخصي في الكشف عن الاستظهار النوعي والعرفي^١. لا يقوم هذا المبدأ العقلاني على التبعّد، حاله في ذلك حال سائر الأصول العقلانية، بل على أساس الكاشفية وأماريّة الغلبة، إذ من العادة أن الفرد إذا تموضع في بيئة لغة ما وكان من أهل تلك اللغة تكوّنت في ذهنه التبادرات والعلاقات اللغوية لأهل ذلك العرف وتلك اللغة، ومنشؤها هو الدلالات اللغوية. ولم يردع الشارع هذا المبدأ العقلاني، ويكشف عدم ردعه هذا عن موافقته له^٢، لأن هذا العرف كان على مرأى منه، وكان بوسعه ردعه، لكنه لم يردعه.

وما يحصل عند مراجعة القول اللغوي هو أن المتفحص، ولأن اللغويين يعبرون عن الاستعمالات المتنوعة للكلمة، يتسنى له أن يستخلص من ثنايا هذه الاستعمالات المتنوعة روح المعنى المشترك بين الاستعمالات كافة بوصفه المعنى الذي وُضِعَ له اللفظ. وللإنصاف يجب القول مع أن الفرد نفسه من أهل اللغة وله ارتكازه العرفي ويمكنه بالتبادر معرفة المعنى الحقيقي، لكنه يبقى غير مستغنٍ عن مراجعة القول اللغوي، لأن حالات الحاجة إلى القول اللغوي في التفاصيل والدقائق المعنائية من الكثرة بحيث تؤدي عدم مراجعته إلى مشكلات واسعة في الفقه. فالارتكاز العرفي للفقيه لا يفي بهذه الدقائق والظرائف والتفاصيل، والحال أنه بحاجة إلى التفاصيل المعنائية المذكورة في حالات الشك التي كثيراً ما تقع. والحقيقة هي أن المعرفة التي يكتسبها الفقيه من التفاصيل المعنائية التي يقدمها اللغويون، تؤهله لاتخاذ

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٦.

٢. م، ص ٢٠٧.

القرار في خصوص المصاديق المشكوك فيها، وبيان وضعية الحكم المبيّن في لسان الدليل فيما يتعلق بالمصداق المشكوك فيه. كمثال لذلك من أجل أن يعرف الفقيه أحكام المصاديق المتنوعة للألفاظ - بما في ذلك الألفاظ المعاصرة - مثل الوطن، والدكان، والتمر، والفاكهة، والكنز، والمنجم، والغوص، و... الخ المبيّنة في لغة الأدلة والتي لكل واحد منها أحكامه، فهو بحاجة للتفاصيل المعنائية المبيّنة من قبل اللغويين ليستطيع اتخاذ القرار الصائب في الحالات الملتبسة المشكوك فيها^١.

٣. الأمارات العقلانية لفهم المعاني التصديقية

لاحظنا أن المعنى عند علماء الأصول هو هذه المعاني التصديقية الثانية أو المراد الجدي للمؤلف. يعتقد الأصوليون أن الظفر بالمراد الجدّي للمؤلف رهنٌ في الخطوة الأولى بمعرفة الدلالة التصديقية الأولى - المعنى الظاهري للكلام - لأن هذا المعنى هو في أغلب الأحيان المراد الجدي الذي يقصده المؤلف. وحتى في الحالات التي لا يكون فيها هذا المعنى مراداً جدياً تكون له صلة وطيدة بالمراد الجدي تجعل معرفة المراد الجدي منوطاً بمعرفته. من باب المثال، في حالات الكناية والتورية والأمثال السائرة والتضمينات حيث يختلف المعنى التصديقي الثاني (المراد) عن المعنى التصديقي الأول، يرتبط الفهم الدقيق العميق للمعنى الأصلي، وهو نفسه المعنى التصديقي الثاني، ارتباطاً وثيقاً بمعرفة المعنى التصديقي الأول. مثلاً عندما يسرد قائل بيت الشعر الفارسي السائر مسار الأمثال: «هر كه نان از عمل خویش خورد/ منت حاتم طائي نبرد» (كل من أكل خبزه من كدّ يمينه / لم يعد بحاجة لمنّة حاتم الطائي) للإشارة إلى شخص يستعطي دوماً مساعدات الناس لتأمين معاشه، فمع أن مراده الجدي ليس المعنى الظاهري الأول لبيت الشعر لكن الفهم الصحيح لمراده الجدّي منوط بفهم صحيح للمعنى التصديقي الأول للبيت. المعنى التصديقي الأول للبيت، وهو معناه الظاهري البدوي، أن كل من يكسب رزقه ومعاشه من سعيه وكده وجهده فلن يبحث أبداً عن منّة حاتم الطائي أو لن تصيبه منّة

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٧.

حاتم الطائي. ولا مرء في أن هذا المعنى الظاهري ليس مراد القائل لأنَّ حاتم الطائي لم يعد على قيد الحياة ليقصده ذلك الشخص ويتحمل مننه. من جهة ثانية، فهم مراد الشاعر من هذا البيت منوطٌ حتماً بمعرفة السامع قصص جود حاتم الطائي وكرمه وسخائه، وفي غير هذه الحالة لن يتواصل السامع مع هذا البيت الشعري إطلاقاً، ولن يفهمه ولن يدرك مراد الشاعر منه وما فيه من دقائق معنائية.

لذلك ينبغي بدايةً التحدث عن طريقة الوصول إلى المعنى التصديقي الأول، وفي مرحلة لاحقة تتوجب دراسة مناهج الأصوليين في الوصول إلى المعنى التصديقي الثاني.

أ. فهم المعنى التصديقي الأول (المعنى الظاهري)

يذهب علماء الأصول إلى أن المعنى التصديقي الأول، لأنه معنى قصدي ويجب أن يقصد منه المتكلم التفهيم - ويسمونه أيضاً القصد الاستعمالي - فهو تابعٌ في المرحلة الأولى لظهور حال المتكلم، ولذا ففهمه منوط بفهم ظهور حال المتكلم. فبغض النظر عن ما هو المعنى التصديقي الأول أو الثاني، يجب أن يتضح هل قصد المتكلم إلقاء هذه المعاني أم لا؟ إذ لو لم يكن يقصد من الجملة التي قالها إلقاء معنى فلن يصل الدور إلى دراسة ماهية المعنى. وظهور حال المتكلم في الحالة الطبيعية الأولية هو أنه من أهل اللغة ويحمل في ارتكازه المعاني التصويرية والقواعد اللغوية تلقائياً وبصورة لا واعية في كثير من الأحيان، ويستعملها، وحين يستعمل ألفاظاً بتركيبة معينة في مقام التحاور مع آخرين فهو يقصد التفهيم يقيناً وينشد من ذلك نقل وبيان قصده الجدي لهم^١. وإن لم يكن الأمر كذلك فلا بد من وجود قرينة صارفة في كلامه أو في الظروف المحيطة به تصرف كلامه عن هذا المعنى. لذلك نفهم من ظهور حال المتكلم ما إذا كان في مقام إفادة معنى تصديقي أول وثاني أم لا. وبعد الفراغ من هذا المقام يأتي الدور لدراسة ماهية المعنى الذي يقصده المتكلم، وفي هذا الخصوص يعتقد الأصوليون أن المعنى التصديقي الأول يتأتى استعانةً بقواعد اللغة. ومن الطبيعي أن يكون للقرائن الحالية والمقالية دورها في تعيين

١. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٧.

هذه المعاني، وتأثيراتها اللغوية، إذ أنّ تدخّل القرائن في تغيير المعنى البدوي حالةٌ مألوفةٌ في جميع اللغات ولا تتعارض مع القواعد اللغوية.

ب. فهم المعنى التصديقي الثاني (المراد الجدي للمتكلم/ المؤلف)

حيث إنّ المعنى التصديقي الثاني منبعثٌ من قصد المؤلف أو القائل، كما هو الحال بالنسبة للمعنى التصديقي الأول، لذلك يجب أن يحرز من حيث القصد. ما يجعل المخاطب يُحرز قصد المؤلف في إلقائه مرادًا جديًا هو أيضًا ظهورُ حال المتكلم أو الكاتب كما كان الأمر بالنسبة للمعنى التصديقي الأول^١. وبعد إحراز وجود قصد في إفادة معنى تصديقي ثانٍ يأتي الدور لتعيين ماهيته.

يستعين علماء الأصول بسيرة العقلاء لفهم مفاد المعنى، فسيرة العقلاء في محاوراتهم أنهم عندما يستعملون جملةً أو وحدةً لغوية لها معنىً ظاهريً (معنى تصديقي أول) يقصدون في الوهلة الأولى هذا المعنى، وإذا لم يكن مرادهم هذا المعنى فلا بدّ من أن يقدموا قرينةً صارفةً لتفهم المعنى للمخاطب (المتلقّي). قد تُذكرُ هذه القرينة الصارفة في طيّات الكلام، وإذا كان الطرفان متفقين عليها ولهما عهدهما الذهني بها فيمكن حتى أن لا تُذكر في الكلام، لكن المعنى يبقى مستندًا إليها قائمًا بها. كمثال على ذلك نقول إن القرائن الحالية المنبعثة من خلفية أو أرضية صدور الكلام (Context) هي من هذا القبيل، بل إنها تتسرّب إلى الكلام وتتفشى فيه بشكلٍ لاواعٍ في كثير من الأحيان، من دون أن يُصرّح بها الطرفان، بل ربما من دون أن يتفطنوا إليها ويشعروا بها. على كل حال، يمكن لهذه القرائن أن تدل على أن مراد القائل أو الكاتب هو هذا المعنى الظاهري لكلامه أو معنى آخر غير هذا المعنى الظاهري.

تتعلق النقطةُ المهمة التي يتداولها علماء الأصول بهذه القرائن، بل إن الحاجة إلى التفسير تُطرح عندهم ضمن هذا المضمار أساسًا. طبعًا لا يلجأ علماء الأصول إلى التفسير إلّا في الحالات التي يكون فيها شكٌّ أو غموض في فهم المعنى، وهذا الغموض يختص بالحالات التي يحتمل

فيها وجود قرينة صارفة تغيّر المعنى، لكن هذه القرينة لم تصل الفقيه في الظروف الحالية. لذلك من أجل فهم المراد الجدي، وإذا كان النص بحيث تكون فيه القواعد اللغوية والنحوية، وكذلك القرائن الحالية والمقالية الدخيلة في المعنى - سواء كان المعنى معنىً ظاهرياً أو معنىً آخر تشهد له القرائن المتوفرة - واضحة جلية بحيث لا تترك مجالاً للشك في المراد الجدي، فلن تكون ثمة حاجة لتطبيق الأصول والأمارات العقلانية، ولكن إذا كان هناك احتمال عقلائي ملحوظ بخصوص وجود قرائن تغيّر المعنى لكنها بقيت خافية عنا، فنكون بحاجة إلى تطبيق الأصول العقلانية لحسم أمر المراد الجدي. وسنطالع فيما يأتي هذه الأصول العقلانية ونفحصها، لكننا يجب أن ننتبه قبل ذلك إلى أن هذه الأصول تطبّق في الفقه عندما يكون باب العلم بمرادات الشارع مسدوداً، ويريد الفقيه في مثل هذا الظرف، وباستخدام الأصول والأمارات الظنية المذكورة، أن يرفع الغموض والضبابية عن معنى النص ويصل بالنتيجة إلى مراد الشارع. ومن الطبيعي أن ينتفي في مثل هذه الظروف ادعاء العلم بمراد الشارع، بيد أن المهم في الفقه هو حجّة المعنى المفهوم، والتي لا يطالب الشارعُ الفقيهَ ومقلّديه بأكثر منها. وفي أغلب المحاورات العرفية أيضاً لا يحصل علم بمراد القائل، لكن المعنى المفهوم مقبول عند العقلاء، بل ويمكن نسبته إلى القائل. لذلك إذا عمل الفقيه على أساس الأمارات التي تمثل حجّة رغم أنها ظنية تفيد الظن لا أكثر، فسيكون فهمه مقبولاً لدى الشارع. لذلك حين نتحدث عن المعنى الذي يقصده الشارع في هذه الحالات فالقصد هو المراد الذي يتأتى على أساس قواعد اللغة ويعبر عن نفسه في ظهور الكلام، وليس المراد الواقعي الموجود والمعين في اللوح المحفوظ^١؛ إذ على فرض الانسداد لن يكون ثمة طريق آخر غير هذا إلى مراد الشارع. يسمّي علماء الأصول هذه الطرق الطرق العلمية التي تكتسي طابع الحجّة ويمكن العمل بها عند انسداد باب العلم.

١. التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، ص ٧٤.

ج. الأصول المعيّنة للمراد الجدّي في حالة الشك

في ضوء أن منشأ الشك في تعيين المراد الجدّي هو احتمال وجود قرائن صارفة عن المعنى التصديقي الأوّل إلى معنى آخر^١، يرى الشيخ الأنصاري أننا لو أحرزنا كون المتكلم في مقام بيان مراده، ولا نشاهد قرينة في كلامه، لكان أصل «عدم القرينة» العقلائي هو الأصل الأوّل والأساسي في تعيين مراده. يعدد الشيخ الأنصاري لهذا الأصل شؤراً منها أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة غلبة الاستعمال المطلق في الفرد الشائع^٢. وفي مقابل الشيخ الأنصاري الذي عدّ أصل عدم القرينة الأصل الأساسي الأوّل المعتمد، يذهب الآخوند الخراساني إلى أن الأصل الأساسي الأول في هذه الحالات هو أصالة الظهور الذي يعد أصل عدم القرينة وأصالة الحقيقة من شُعبه^٣. يعتقد الآخوند أن أصل عدم القرينة يأتي في مقام علاج الشك في ظهور الكلام لاحتمال وجود قرينة خارجية منفصلة، أمّا أصالة الحقيقة فتأتي في مقام علاج الشك في ظهور الكلام لاحتمال وجود قرينة داخلية متصلة أدّت بالمخاطب إلى الشك في ما إذا كان المعنى الظاهري للكلام هو ما أراده المتكلم جاداً أم لا. طبعاً المشهور بين علماء الأصول اعتقادهم أن أصالة الحقيقة أصل مستقل يقع على عرض أصالة الظهور، لذلك يطبّقون هذا الأصل في البداية ومن ثم يكتشفون المراد الجدّي بواسطة أصالة الظهور، لكن الآخوند الخراساني يعتقد أن هذا الأصل من شُعب أصالة الظهور. وثمرة هذا البحث أنه لو كان الشك في المراد الجدّي لاحتمال وجود قرينة داخلية فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة والقول إن المراد هو المعنى الظاهري البدوي. لذلك يغدو اللفظ المستعمل في هذه الحالات مجملاً إذ ليس له أي ظهور. وإذا كان مردّ الشك والغموض في فهم المعنى إلى أننا لا نعلم لأي معنى وُضعت المفردة المستعملة في الكلام، فلن نستطيع هنا أيضاً وبسبب عدم ظهور الكلام التمسك بأصالة الظهور من أجل فهم المراد الجدّي.

١. إذ في حال انتفاء القرائن المذكورة سيكون المعنى الظاهري، الذي يمثل المعنى التصديقي الأول، هو المراد الجدّي أيضاً.

٢. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٣. الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٨٦.

النقطة المهمة هنا هي أن الأصول المذكورة معتبرة في دراسة القرائن اللفظية ويصح استخدامها واعتمادها، غير أن المشكلة الأبرز تتعلق بالقرائن الحالية والمقامية التي يمكن أن تختفي عنّا على مرّ الزمان، لذلك علينا بعد ذلك دراسة طرائق تأثير هذا الاحتمال أو عدم تأثيره في الوصول إلى المراد الجدي. وسنسلط الضوء على هذه الموضوعات في المقال اللاحق المخصص لدراسة آراء الأصوليين في إمكان أو عدم إمكان فهم مراد الشارع مع وجود هذا البون الزمني الطويل بين زمن الصدور وزمن التفسير. لكن النقطة المهمة الأخرى التي يجب إخضاعها للفحص والدراسة قبل التطرق لإمكان أو تعذر فهم مراد الشارع مع وجود فاصل زمني هي: على افتراض إمكان الفهم، وعلى افتراض التمسك بالأصول العقلائية المذكورة في تعيين مراد المؤلف في الحالات التي يحتمل فيها وجود قرينة، تنبغي الإجابة عن السؤال القائل: كانت الخطابات الصادرة عن الشارع بأدبيات الزمن الماضي على كل حال، فما الدليل والحال هذه على أن فهمنا للمفردات والقواعد اللغوية هو نفسه الفهم الذي كان سائداً في زمن الصدور؟ تمسك علماء الأصول في هذه الحالات بأصالة أو أصل عدم النقل الذي سنعرض له فيما يلي.

د. أصل عدم النقل وعدم الاشتراك

أشرنا في مستهل مبحث الأمارات العقلائية المشخّصة للمعنى التصوري إلى وجود صور أخرى مقابل صورة دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي لا يُستعمل فيها اللفظ للدلالة على المعنى الحقيقي، ويخلق الالتفات إلى هذه الصور مسائل وقضايا في فهم المراد الجدي للمتكلم. وهناك من هذا السنخ ثلاثة استعمالات هي استعمال اللفظ للمعنى المجازي، واستعماله للمعنى المشترك، واستعماله للمعنى المنقول، وهي من الناحية اللغوية استعمالات صحيحة وممكنة وقد ترد في المراد الجدي للمتكلم. على سبيل المثال مع أن فهمنا لمراد الشارع يحصل عن طريق اللغة، ولكن مع تقادم السنين وابتعاد الزمان لن يكون من المستبعد انتقال الكلمات المذكورة من معانيها الأولى القديمة إلى معان جديدة، كما ليس من المستبعد أن يحصل وَضْعٌ جديدٌ في تلك الكلمات. لذلك إن لم نعالج هذا الاحتمال فلن نحقق اطمئناناً لصحة فهمنا مراد المتكلم الجدي عن طريق نصوصه الواصلة إلينا.

حل هذه المشكلة، استعان علماء الأصول بأصل (أو أصالة) عقلائي هو أصل عدم النقل وكذلك أصل عدم الاشتراك العقلائي. ليس مجال تحرك هذه الأصول عندما يكون لدينا يقين بحصول النقل أو الاشتراك إطلاقاً، بل مجالها فقط عندما نشكُّ بسبب بعد الزمن ما إذا حصل نقل وما إذا حصل وضع جديد أم لا. طبعاً ليست هذه الأصول أصولاً تعبدية من اختراع الشارع، بل هي أصول عقلائية تماماً يعتقد بعض الأصوليين أن منشأها هو أصل «الثبات وندرة التغيير» القائل بأن معنى الكلمة ثابت في غالبية الاستعمالات اللغوية^١، لأن التحولات اللغوية نادرة، وحتى عندما تحصل فهي ممكنة الرصد والتشخيص بسهولة^٢. طبعاً يذهب بعض علماء الأصول ومنهم الشهيد محمد باقر الصدر إلى أن هذا الأصل له جذوره في أصل عقلائي آخر هو أصل التطابق بين الذهن الشخصي والذهن العرفي العام، إذ عندما يكون الفرد من أهل اللغة ويحمل الارتكازات العرفية لأهل تلك اللغة ستكون انسياقاته الذهنية متطابقة مع العرف العام^٣.

إنها أصول جارية بين جميع الأمم والعقلاء، لذلك يراجع العقلاء نصوص أسلافهم بكل سهولة ويسر، وإذا لم يصلوا بفحوصاتهم التي يجتريحونها إلى إثبات التغيير والنقل المعنائي فسيعتمدون أصالة عدم النقل بكل سهولة وينسبون المعنى الذي فهموه إلى كتاب تلك النصوص. حتى غادامير وأمثاله ممن قالوا بتعدُّد معرفة معاني النصوص القديمة انطلاقاً من تاريخانية المفسر، يعترفون بصواب هذا الأصل بل يأخذوه أخذ المسلمات والقبليات في مراجعاتهم لكتب الماضين وما ينقلونه عنها من نصوص ومقاطع. من باب المثال يقول غادامير في «الحقيقة والمنهج» وفي ذروة بحثه حول ضرورة استخلاص المعنى الاستعمالي دون مراد المؤلف، حول أصالة عدم النقل:

١. لندقق في أن هذا الكلام، كما بينا، لن يكون جارياً في الحالات التي فيها يقين بالنقل. وكلامنا فقط عن الحالات التي نشكُّ بوجود النقل فيها.

٢. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٠٧ / الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢١١.

٣. الهاشمي الشاهرودي، دروس أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٠.

طبعاً السؤال الذي يطرح هو كيف يجب العمل حسب هذا المقتضى [استخلاص المعنى الاستعمالي المناسب لظروف المفسر الراهنة]؟ نواجه خصوصاً في مضمار علم المعنى مسألة أن استعمالنا للغة استعمالاً لاواع. كيف نكتشف أن ثمة فارقاً بين استعمالنا الدارج واستعمال النص الدارج؟ أخال أننا يجب أن نقول إننا نعمل هكذا في تجربة الانجذاب نحو النص. إما أن النص لا يعطي أي معنى أصلاً أو أن معناه لا يتطابق مع ما كنا نتوقعه منه. هذا هو ما يبيننا إلى هذه النقطة وهي أنه ربما كان هناك تباين في الاستعمالات. الذين يتحدثون باللغة نفسها التي أتحدث أنا بها يستعملون الكلمات بمعنى مألوف لدي. هذه قبلية عامة لا يمكن التشكيك فيها والنيل منها إلا في حالات خاصة^١.

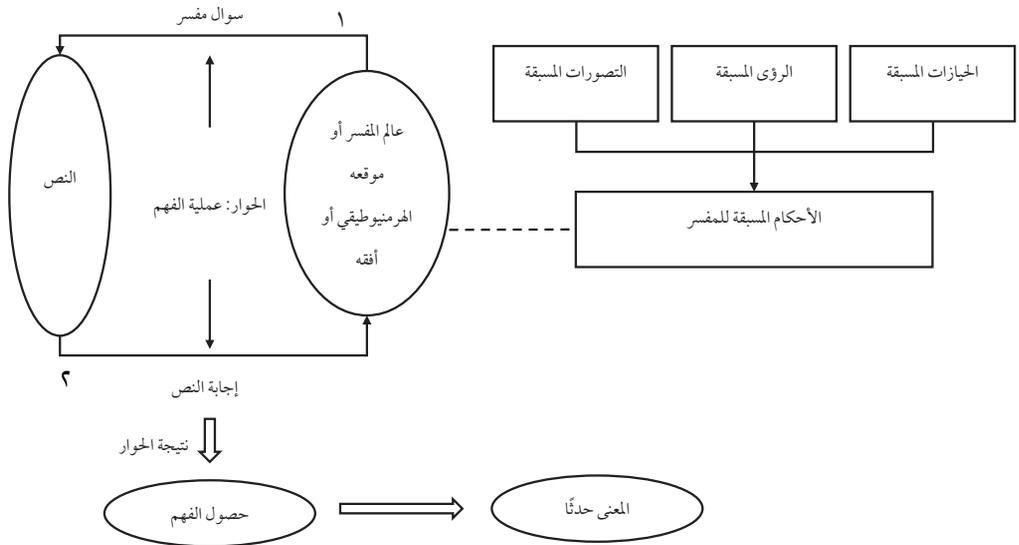
1. Gadamer, Truth and Method, p. 270.

المقال الثاني

نقد الركائز المعرفية لنظرية الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية

في مقالات سابقة، دار الكلام بما فيه الكفاية حول رأي الهرمنيوطيقا الفلسفية بخصوص الماهية الحوارية السؤالية - الجوابية للفهم، ونمثّل هاهنا لكل تلك المباحث بالمخطط البياني أدناه:

ونحاول فيما يلي تسجيل ملاحظتنا النقدية على هذا التصور للفهم على مستويين هما: القبلية والنتائج.



المبحث الأول: نقد قبلية تاريخانية الفهم

كل ما طرح في المهرمنوطيقا الفلسفية لغادامير وقام عليه هذا الصرح الشامخ المملع هو تعليمة أو فكرة تاريخانية المفسر (أو الدازاين) التي أوضحنا أنها مستقاة من الأفكار الأنثروبولوجية لهايدغر، فالفهم على أساس آراء هايدغر من السمات والإغزيستانسيالات الوجودية للدازاين، وحيث إن الدازاين تاريخاني فسيكون فهمه أيضًا تاريخانيًا.

على أن النقطة الهامة تكمن في أن الإنسان، كما سبق أن شرحنا، ليس تاريخانيًا بالمرة وبشكل كليّ ليكون فهمه أيضًا تاريخانيًا دائمًا وبالكامل، ولتكون النتيجة بدورها أن جميع الفهوم تاريخانية ولا يوجد أيّ فهم لاتاريخاني، بل هناك كثير من فهوم الإنسان تتسم بأنها لاتاريخانية ومتعالية على التاريخ، مع أن بعضها الآخر تاريخاني. لذلك من غير الصحيح القول على نحو الموجبة الكلية إن جميع فهوم الإنسان تاريخانية.

يُعزى الحكم القائل إن بعض فهوم الإنسان تاريخانية وبعضها الآخر غير تاريخانية إلى أن للإنسان بعدين هما البعد المادي والبعد الروحي، وهذا ما يجعل متعلقات معرفته متأثرة بكلا هذين البعدين. طبعًا تتعلق ملكة إدراكه ومعرفته^١ بروحه، ولا يقوم بعده المادي إلا بتوفير متعلقات الفهم، ولا يتدخل في المعرفة إلا بحدود الإعداد والتمهيد. والسبب في ذلك أن روح الإنسان خلافًا للجواهر العقلية جسمانية الحدوث، وطالما بقيت في هذه الدنيا كان لها مع بدنها الذي يمثل جانبها المادي علاقة اتحاد فتأثر به وتترك فيه تأثيراتها في الوقت نفسه^٢. والحقيقة أن هذا الجانب المادي موهبة إلهية للروح تستطيع عن طريقه تنمية نفسها وتفعيل مواهبها الكامنة

١. الفهم المطروح في علم الأصول فهم منهجي يتعلق بالعلوم الحصولية فهو يحصل بعد عمليات هذه العلوم، ولكن مع ذلك قوة الفهم والإدراك من القوى والحصل الوجودية للإنسان التي لو أردنا أن تكون لنا مقارنتنا مع المهرمنوطيقا الفلسفية فيجب الاهتمام بهذا البعد.

٢. طالما كانت هناك روح في هذه الدنيا كانت علاقتها بالبدن علاقة اتحادية. وليس الاتحاد هنا بمعنى العينية بل بمعنى التركيب الحقيقي والذي يحصل في التركيب بين الصورة والمادة من باب المثال. الروح في هذا التركيب بمنزلة الصورة، والبدن بمثابة المادة، واللذان يشكّلان في تركيب حقيقيٍّ موجودًا واحدًا اسمه الإنسان، والذي هو رغم كونه موجودًا واحدًا لكن الآثار الخاصة لكل من المادة والصورة موجودة فيه وتجري في حياته اليومية.

فيها. طبعاً عندما نتفصل الروح عن المادة ستعود مجردةً تماماً ولا تتأثر بالمادة، لكنها ما دامت في هذه الدنيا تبقى مقهورةً للتركيبية المتحددة مع الجسم والآثار الناجمة عن تلك التركيبية. عدم أخذ هذين البعدين وتأثيراتهما المتبادلة بالحسبان يفضي إلى حالات إفراط وتفريط في تحليل ملكة المعرفة وخصلة الفهم لدى الإنسان. البعض ممن لا يأبهون للبعد المادي للإنسان والمتعلقات الناجمة عنه في الإدراكات يؤكدون أن جميع معارف الإنسان غير مادية وغير تاريخانية، وبالتالي ستكون الأحكام كلها عندهم ثابتة لا تتغير. وفريق آخر مثل هايدغر وغادامير اختزلوا الإنسان في بعده المادي فما كان منهم، نتيجة ذلك، إلا أن عمّموا كلَّ خواص المادة كالترمز والتاريخانية والمكانية على جميع أبعاد الإنسان الوجودية وأنكروا بالمرّة أن تكون له إدراكاته الثابتة غير المتغيرة. والحال أن ملكة المعرفة أو القوة العارفة لدى الإنسان لها متعلقات يرتبط بعضها بالجانب المادي للإنسان وبعضها بالجانب اللامادي. بطبيعة الحال، يمكن للإدراكات المرتبطة بالبعد المادي، ولها بسبب ذلك متعلقات مادية، أن تكون متزمنة وتاريخانية فتتغير بتغير الزمان وعلى مرّ العصور، بل قد تتغير حتى بتغير المكان؛ لكن الإدراكات المرتبطة بالبعد اللامادي للإنسان لا تتغير على مدى الأزمان وبتغير الأماكن. تمتاز إدراكات الفئة الثانية بالتفوق على إدراكات الفئة الأولى فلها نوع من الهيمنة عليها، وبمجرد أن يشخص الإنسان أيّ إدراك مادي^١ تتغير نتيجة تغيّر الزمان أو المكان فهو إنما يفعل ذلك بالملاكات والمعايير التي يتلقاها من إدراكاته الثابتة، وبذلك تمنحه الإدراكات الثابتة وغير المادية قدرات التغلب على أبعاد الزمان والمكان، وتجعله متعالياً على الزمان والمكان. مثال ذلك أن كثيراً من الأحكام الفقهية تتعلق بموضوعات تختص بظروف الحياة المادية للإنسان في زمان ومكان معيّنين، لذلك قد تتغير الموضوعات المشار إليها من الناحية الفقهية بتغير الزمان والمكان فتتطلب لذلك أحكاماً جديدة. ومن هنا تم تحمين دور عنصرَي الزمان والمكان في عملية الاجتهاد وتقديره ليصار عن طريق رصد تغيّر الموضوع إلى تغيير الحكم أيضاً. النقطة التي يتعين الالتفات لها هي أن هذا التغيير وطريقة تدخّل تغيرات

١. هذا الاصطلاح اصطلاح تسامحي، والمقصود هو الإدراكات التي لها متعلقات مادية، فالإدراك ذاته هو على العموم

الزمان والمكان في الموضوع وبالتالي في الحكم، تُعزى إلى الإدراكات الثابتة وغير المادية التي ترشد الإنسان إلى تشخيص تغيير الموضوع. مثال ذلك معارفٌ أساسيةٌ مثل ضرورة العلية، واستحالة اجتماع النقيضين والمتضادين، وعلاقة الفقر بين المخلوق والخالق، و... في الفلسفة، وإدراكات تتعلق بحسن العدل وضرورة تطبيقه وقبح الظلم وضرورة تحاشيه، وضرورة عدم الإضرار بالنفس، وضرورة عدم الإضرار بالغير، وضرورة أداء حقوق الخالق، وضرورة شكر المنعم، واحترام ماء وجه المؤمن ونفسه وماله، و... في الفقه، هي من التعاليم الثابتة الخاصة بالبعد اللامادي للإنسان، والتي تمدُّ له يد العون في معرفة الموضوعات المتغيرة.

يكمن الخطأ الذي وقعت فيه المهرمنوطيقا الفلسفية في عدم الاكتراث لهذه البنية الوجودية وعدم التفكيك بين المعارف الحاصلة عن البعدين المادي واللامادي للإنسان. وسبب ذلك أن تركيبية البدن والروح تركيبية اتحادية حقيقية أدت إلى أن يحتاج التفكيك بينهما وبين آثارهما إلى مزيد من الدقة. ثمة بين الروح والبدن في الإنسان وبالتالي بين الإدراكات الناجمة عنها صلوات وتعاطيات تجعل كل واحد منهما مؤثراً في الآخر. طبعاً تؤمن المهرمنوطيقا الفلسفية نفسها بالقضايا الأساسية الجذرية التي مرّ ذكرها وبعض القضايا الأخرى، وهذا بحد ذاته نقض لدعوى تاريخانية جميع معارف الإنسان التي تطرحها هذه المدرسة. من باب المثال هل يعتمد ادعاء المهرمنوطيقا الفلسفية هذا نفسه على تاريخانية جميع المعارف أم لا يعتمد؟ إذا كان هذا الادعاء أيضاً تاريخانياً لكان زائلاً، فيكون هادماً لنفسه بنفسه، وإن لم يكن تاريخانياً فسيكون إذن مثلاً ناقضاً لنفسه. بالطبع حاول غادامير الردّ على هذا الإشكال القائل: هل تنطبق قضية «إن جميع الإدراكات البشرية تاريخانية» على نفسها؟ أي هل هي بدورها تاريخانية أم لا؟ حاول الرد عليه بالقول إن هذه القضية ليس لها ما بمستواها حتى يكون بينها تناقض. فالتناقض يحصل بين قضيتين من مستوى واحد، ولكن على كل حال تبقى هذه النقطة مقبولةً وهي أن التاريخانية رغم جدية ادعائها قد لا تعتبر في زمن آخر قضيةً صادقةً، أي قد يأتي زمان لا يعود الناس يفكرون فيه بطريقة تاريخانية، ولكن مع ذلك ليست نتيجة هذا الكلام أن القول بشرطية

جميع الإدراكات خالٍ من المعنى ومتناقض منطقيًا^١. على أن هذا الردّ ليس ردًا مقبولًا، ففي كل الأحوال عندما تُنكرُ قضيةٌ نفسها ولا تكون صادقةً على نفسها سيسقط اعتبارها من الأساس، لأن هذا الادعاء يطرحُ مناطًا يشمل جميع القضايا، سواء كانت قضايا من فئة معارف الدرجة الأولى أو قضايا من معارف الدرجة الثانية^٢. يقول هابرماس ناقدًا هذا الردّ الذي ساقه غادامير: إنَّ غادامير نفسه متفطنٌ إلى هذا التناقض، فهو يعترف بوجود تعارض في مواقفه بين النظرية والتطبيق. بمعنى أن نظريته لا يمكنها الخضوع لأصول وفروض نفسها^٣.

الخطأ الآخر الذي وقعت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية هو أنها بالرغم من نظرتها الفلسفية لقضية الفهم حيث درست هذه القضية من منظور فلسفي، لكنها خلطت بين متعلق الفهم والفهم نفسه، وهذا ناجم عن منحها الظاهرياتي في مقاربة قضية الفهم. فالفهم في المنظور الصحيح مجرد لامادي مع أن متعلقه مادي. لذلك حتى لو نُسبت التاريخية في المعارف المادية إلى الفهم فذلك من باب متعلق الفهم لا من باب الفهم نفسه، وإلا فكل أنواع العلم والمعرفة والفهم^٤ إنما هي مجردة سواء كان متعلقها ماديًا أو غير مادي. وهكذا، حتى في تلك الموضوعات الفقهية التي تتطلب أحكامًا متفاوتة بفعل ظروف الزمان والمكان، لو افترضنا أن موضوعَ حكمٍ ما قد تغيّر بفعل الزمان والمكان فتغيّرَ لذلك حكمه، فهذا الحكم الجديد هو فهم ثانٍ لا أنه ذلك الفهم الأول نفسه تمّ هدمه ونسفه، فأينما أمكن وجود ذلك الموضوع الأول لكان له ذلك الحكم الأول نفسه. وبهذا يبقى الفهم الأول ثابتًا لا يتغيّر وما حدث له بتغيّر الموضوع هو أنه فقدَ فعليته حاليًا، فالذي تغيّر هو موضوع الفهم ومتعلقه، ما جعله بحاجة إلى فهم جديد؛ لذلك من المعروف بين الفقهاء أن الموضوع إذا تغيّر تغيّر الحكم تبعًا له، فهذا التغيّر لا يعني زوالًا كليًا لذلك الحكم الأول، بل بمعنى سقوطه عن الفعلية. أي متى ما ظهر الموضوع

1. Gadamer, Truth and Method, p. 534.

٢. عرب صالح، فهم در دام تاريخي نگرى، ص ٢٣٨.

٣. هولاب، يورغن هابرماس.. نقد در حوزه عمومی، ص ٢٥٨.

٤. بمعنى اسم المصدر لا المصدر الذي يعني حصول الفهم (التفهّم إن صحَّ التعبير).

الأول وأمكن وجوده عاد الحكم الأول للظهور وكان صادقاً عليه. مثلاً لو اعتبرنا حكم تأمين دية القتل الخطأ من قبل العاقلة منوطاً بوجود العاقلة^١، وقلنا في ضوء ذلك: طالما لا توجد في الوقت الحاضر عاقلة لذلك لا تتعلق بها الدية، فمعنى هذا الكلام أن الحكم المذكور يسقط في تلك الحالة عن الفعلية لأنه يزول بالكامل. لذلك لو وجدت العاقلة مرة أخرى في مكان ما^٢ لعاد حكم تسديد العاقلة دية القتل الخطأ إلى حيز التنفيذ.

المبحث الثاني: الفهم والنسبية

مثلما عارض غادامير النزعة النسبية في المعنى عارض النزعة النسبية في الفهم أيضاً. لذلك حاول تقديم ملاكات للفهم تحرره من ربة النسبية، ولكن يلوح أن التوفيق لم يحالفه في اختيار ملاكات دقيقة صائبة لهذا الغرض.

وللتأشير على رسوخ أنواع النسبية بما في ذلك نسبية المعنى ونسبية الفهم في أفكار غادامير يتحتم علينا بدايةً استعراض صنوف النزعة النسبية وضرورها لتبين أيها ينطبق على غادامير، ثم نستعرض الحلول التي قدّمها غادامير لهذه الإشكاليات كي تتمكن من مناقشتها نقدياً.

١. صنوف النزعة النسبية

للنزعة النسبية صنوف وأنواع متعددة من أبرزها أن نقسّم النزعة النسبية إلى: نسبية معرفية^٣ ونسبية غير معرفية^٤. وتتوزع النسبية غير المعرفية عموماً إلى صنفين كليين هما النسبية

١. يعتقد بعض الفقهاء أن الأحكام الشرعية كلها تعبدية، لذلك تتعلق الدية بالعاقلة سواء كانت هناك عاقلة أو لم تكن.

٢. كالمناطق التي لا تزال تعيش على شكل قبائل.

3. Cognitive Relativism

4. Non-Cognitive

الأخلاقية^١ والنسبية الثقافية. أمّا النسبية المعرفية^٢ فيذكرون لها خمسة صنوف هي: النسبية في العقلانية^٣، والنسبية في الصدق^٤، والنسبية المعرفية (الإبستمولوجية)^٥، والنسبية الواقعية (اعتبار الواقع نسبيًا)^٦، والنسبية المفهومية^٧،^٨ طبعًا تسمّى النسبية المفهومية فيما تسمّى النسبية المعنائية^٩ والنسبية اللسانية (اللغوية)^{١٠} أيضًا^{١١}، والتي تختص بالأبعاد المختلفة للنسبية

١. النسبية الأخلاقية: Ethical Relativism: تنكر النسبية الأخلاقية القضايا الأخلاقية المطلقة ذات القيمة الدائمة. وتشترك المدارس النسبية المختلفة على الصعيد الأخلاقي في أن اتصاف الأفعال بالحسن والقبح وال«يجب» وال«يجب أن لا..» ليست بمعزل عن أي قيد أو ظرف أو نسبة، بل إن الإيمان بكل واحدة من هذه القضايا منوط بالموقع الخاص الفردي أو الذهنية أو الترجيح الفردي أو التأثير بالظروف الاقتصادية - الاجتماعية بحيث لو تغير طرف النسبة لما عاد بالإمكان تصديق تلك القضية والإيمان بها (أحمد واعظي، درآمدى برهرمنوتيك، ص ٤٣٠).
٢. النسبية المعرفية: Cultural Practice: سنورد إيضاحات حول هذا النمط من النزعة النسبية في صفحات آتية.
٣. النسبية في العقلانية: Relativism about Rationality: طبقًا لهذا النمط من النزعة النسبية تتنوع المعايير المستخدمة في العلم حسب الأطر النظرية أو الخلفيات (الأرضيات) التي ينشط فيها العلماء، والإيمان بأيّ معيار منها هو من صناعة خلفية نظرية معينة. وتستلزم هذه الرؤية عدم الاعتراف بمناهج علمية ثابتة دائمة (عرب صالح، فهم درام تاريخي نغري، ص ٢٤٢).
٤. النسبية في الصدق: Relativism about Truth: بمعنى أن صدق أية قضية منوط بأرضيات خاصة، فقد تكون القضية صادقة في أرضية ما أو سياق ما، وكاذبة في سياق آخر (م ن).
٥. النسبية المعرفية: Epistemological Relativism: بمعنى أن ما يعد لأفراد ثقافة ما معرفةً وعلمًا هو وليد أرضيتهم الثقافية أو النظرية، ولا يعد بالضرورة معرفةً لسائر الثقافات والأرضيات (م ن).
٦. النسبية الواقعية: Relativism about Reality: بمعنى أن شكل وجود العالم والواقع نفسه منوط بالمعتقدات والنظريات التي نؤمن بها (م ن).
٧. النسبية المفهومية: Conceptual Relativism: بمعنى وجود شاكلات (أو صيغ) مفهومية متفاوتة لا رجحان لإحداها على الأخرى، أو إن هذا الرجحان لا يقبل الإثبات على الأقل. فكل شخص بتصور الواقع بنحو خاص على أساس شاكلته المفهومية، ولا يتسنى القول أيّ هذه التصورات هو الذي يحكي الواقع بصدق وصواب (م ن).
٨. راجع: سنكي، برسي پنج روايت از نسبي گرايي شناختي، ص ٥٦-٦٦.

9. Semantic Relativism

10. Linguistic Relativism

11. Baghramian, Relativism, p. 164.

المفهومية بالمعنى العام^١. نعتقد أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تعاني من النسبية الواقعية وأيضاً من النسبية في الفهم - بمعنى اسم المصدر - أي النسبية المعرفية، وكذلك من النسبية المعنائية (نوع من النسبية المفهومية). لذلك سوف نوضح بادئ ذي بدء هذه الصنوف الثلاثة من النسبية لنشير إلى وجه وقوع الهرمنيوطيقا الفلسفية فيها. وقبل أن نشرح شيئاً عن هذه الصنوف الثلاثة من النسبية نعرض الوجه المشترك بينها لنوفر تصوراً أفضل عن ادعائنا بخصوص الطابع النسبي للهرمنيوطيقا الفلسفية.

أ. القاسم المشترك بين صنوف النزعة النسبية

تُطرح النزعة النسبية (Relativism) في مقابل النزعة الإطلاقية أو القطعية (Absolutism)، وتتوزع صنوفاً عديدة بحسب تنوع متعلقاتها. ومن الطبيعي أن يؤدي إنكار النزعة الإطلاقية إلى النسبية عندما يصار إلى إنكار جميع جذور النزعة الإطلاقية، أي جميع الأمور التي يمكنها بما هي أمور مطلقة أن تمثل أساساً للمعرفة، وإلا إن لم ننكر ولو نوعاً واحداً من أنواع الأمور المطلقة أو جذراً واحداً من الجذور الأصلية للنزعة الإطلاقية فلن نكون قد وقعنا في النزعة النسبية ولن تظهر النسبية إلى النور. بكلمة ثانية تؤمن النزعة النسبية بعدم وجود أي معيار مثالي كليٍّ للعقلانية والتفكير لا تطاله تغييرات الزمان والتاريخ^٢. ومن الطبيعي أن يكون الموقف المقابل لذلك هو القول بوجود أمور مطلقة مستقلة عن الأشخاص، يمكنها أن تمارس دور المعيار لفحص التفكير والتعقل. في هذا السياق عدّد الفلاسفة ثلاثة أنماط للأمر المطلقة ليشيروا إلى صنوف النزعة الإطلاقية. وقد أكدوا أن الإنسان إذا اعتقد حتى بأحد هذه الأمور المطلقة فلن يكون نسبياً، أما إذا أنكرها كلها فسيكون نسبياً^٣. بتعبير آخر لا تتحقق النزعة النسبية إلا بإنكار الأمور الثلاثة المطلقة كلها، بينما تتحقق النزعة الإطلاقية بعدم إنكار ولو نمط واحد منها. هذه الأمور المطلقة الثلاثة هي:

١. سيتم إيضاح ذلك في مقال: في خصوص معنى ومفهوم النسبية المفهومية والنسبية المعنائية.

2. Bernstien, Beyond Objectivism and Relativism, p. 8.

3. Harre and Krausz, Varieties of Relativism, p. 24.

١. العين المستقلة للإنسان.

٢. أمرٌ أساسي جذري يمثل بنية تحتية أصلية لجميع المعارف ويتسم بالثبات وعدم التغير الدائم.

٣. وأخيراً أمرٌ كوني شامل يُجمع عليه الجميع ويقبلونه، وهذا ما يميزه عن سواه. وهكذا كانت المرجعيات (الأطر المرجعية) التي تكوّنت على أساس كل واحد من هذه الأمور المطلقة هي: النزعة العينية (Objectivism)، والنزعة الجذرية الأساسية (Foundational-ism)، والنزعة الكونية الشمولية (Universalism)^١. ملاك فحص المعنائية، والوجود، والحسن، والجمال، و... الخ في النزعة العينية أمورٌ مستقلة عن منظار كل إنسان شخصياً وآرائه، فهي أمور تتلبس لبوس المنظار الجمعي وزاوية نظر النوع الإنساني بشكل عام كليّ. وإنكار هذا الملاك يعني بالطبع عدم وجود مثل هذا المنظار أساساً، أو إنه ليس في متناول البشر ولا يمكنهم الوصول إليه. ويعتقد أصحاب النزعة الجذرية أن بالإمكان فحص المعنائية، والحسن، والجمال، وما إلى ذلك، بالتوكّد على أمرٍ واحدٍ (وأمر واحد فقط) أساسيٍّ وجذريٍّ وثابتٍ ومستمرٍ. ومن الطبيعي أن إنكار هذه الركيزة يكمن في تعدّد تصور مثل هذا الأساس والجذر. أما النزعة الكونية الشمولية فتعني أن هناك أمراً كونياً شاملاً يتفقُّ ويُجمعُ عليه جميع الناس ويمثل ركيزة لفحص وتقييم صحة وعدم صحة المعنائية والوجود والحسن والقيم الفنية و... الخ^٢.

ومن الواضح أنه لو توفر نمط واحد فقط من هذه الأنماط الثلاثة للأمر المطلق في مدرسة فكرية ما، واعتمد ركيزةً فيها، لما صدق على تلك المدرسة الفكرية توصيف النسبية، لكن درجة إطلاقيتها لن تكون في الوقت نفسه قوية شديدة. ولكن إذا توفرت في مدرسة فكرية ما الأنماط الثلاثة كلها من الأمر المطلق كركيزة للمعرفة، أي إذا كانت ركيزة المعرفة فيها أمر يتسم بأنه كوني شامل (Universal)، وعيني (Objective)، وجذري أساسي (Foundational)، لكانت إطلاقها في أشد درجاته ومدياته. من هنا كان التركيز على هذه الجذور الثلاثة للنزعة الإطلاقيه

1. Ibid.

2. Ibid.

على جانب كبير من الأهمية، وإذا زعم شخصٌ (أو مدرسة فكرية) أنه غير نسبي فيجب عليه توضيح أيِّ واحدٍ من هذه الجذور الثلاثة اعتمده أساسًا نظريًا له. وفي مسألتنا موضوع البحث وهي الهرمنيوطيقا الفلسفية لدى غادامير والنزعة النسبية المفهومية، يجب أن يتضح بأيِّ أمر مطلق من الأمور المذكورة أعلاه اعتصمَ غادامير للتملُّص من النزعة النسبية المفهومية، وضمن أية مرجعية يعتزم معالجة هذه القضية.

ب. النزعة النسبية في الواقع (النسبية الواقعية)

تعني النسبية في الواقع (أو النسبية الواقعية) أن شكل وجود العالم وشكل الواقع منوطان بالمعتقدات والنظريات التي نؤمن بها، أو أنها يتأثران بها على الأقل^١. ويبدو هذا التعريف للنزعة النسبية واضح البطلان، لأن العالم وواقعيته مستقلان عن الإنسان على كل حال، ولا علاقة لهما بآراء الإنسان وتصوراتهِ. لكن دراسة آراء العلماء تدل على أن كلماتهم ليست دائمًا بحيث ينيطون بوضوح واقعية العالم الخارجي بأفكار الإنسان فيقعون في نزعة نسبية بسيطة واضحة، بل يلاحظ في بعض المدارس الفكرية أن واقعية العالم ترتبط في نهاية المطاف بنحو معقد بمعتقدات الإنسان ونظرتهِ للعالم. تعد هذه الآراء ضربًا من النزعة النسبية تجاه الواقع وإن بنحو غير مباشر. على سبيل المثال لو قال قائل إن العالم وواقعيته منوطة بشتى النظريات العلمية، وإن العالم والواقع يظهران في كل نظرية بنحو مختلف يتناسب مع تلك النظرية، لكان قوله هذا واضح الانتماء للنسبية الواقعية. وإذا قائل قائل أو مدرسة فكرية إننا لا ننكر العالم والواقع الخارجيين المستقلين عن الإنسان، لكننا لا نتعامل إلا مع العالم الذي في متناول أيدينا، أي إننا نتعامل مع العالم الذي يظهر لنا أو المصنوع لنا^٢، لكان قوله هذا في عداد النسبية الواقعية أيضًا، ولكن بنحو أعقد لا بنحو بسيط^٣. العالم الذي في متناول اليد حسب هذا الرأي هو بالتالي عالم ظهر للإنسان، وصار مفهومًا من قبل الإنسان، وبات الإنسان يتعامل ويتعاطى معه. في هذا

١. سنكي، بررسى پنج روایت از نسبی گرایى شناختی، ص ٦١.

النوع من التفكير لم يتم نفي العالم الفيزيائي الخارجي المستقل عن الإنسان بالمرّة، لكنه يُستبعد تمامًا على الصعيد المعرفي. وهذا اللون من النسبية يؤدي حتى إلى المثالية لأنها تُغرِق الإنسان في عالمه لا في العالم الواقعي، وتشكّل جميع معارف الإنسان ضمن حدود ذلك الفضاء فقط.

ج. النسبية المفهومية

ذكرنا أن النسبية المفهومية نمط من النسبية المعرفية يتعلق بالأطر المفهومية العامة. وبالمستطاع ذكر شعبتين اثنتين لهذا النمط من النسبية إحداهما مع أنها تسمّى بنفس التسمية عادةً لكننا من باب تمييزها عن الشعبة الثانية من النسبية المفهومية نطلق عليها اسم النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، ونطلق على الشعبة الثانية من النسبية المفهومية اسم النسبية المعنائية. فيما يأتي إيضاح لكلا الشعبتين من النسبية المفهومية.

١. النسبية المفهومية بالمعنى الخاص

تتعلق النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، وهي شعبة أو قسم من النسبية المفهومية بالمعنى العام، بالملاحظات الفلسفية حول العلاقة بين الذهن واللغة والعالم^١، وهي عبارة عن أننا في مواجهتها لـ/ وانفتاحنا على العالم الخارجي لا نمتلك قابلية أن ندرك العالم كما هو وبصورته الواقعية، فإدراكاتنا تحصل بواسطة أطر وأنظمة مفهومية من صناعتنا وصياغتنا، وهي أطر ونظم شديدة التنوع^٢. بيان آخر كل ما نقوله عن العالم، نقوله في كل الأحوال والمواضع، عن طريق مفاهيمنا المصاغة من قبلنا، وحتى المفاهيم البسيطة والأولية أيضًا فردية ومنوطة

١. من صنوف النزعة النسبية النزعة النسبية الثقافية والتي تشبه النسبية المفهومية بالمعنى الخاص، وتتعلق كليهما بقضية إمكان ترجمة الإدراكات من لغة وثقافة إلى لغة وثقافة أخرى، بيد أن اختلافها عن النسبية المفهومية يعود إلى زاوية نظرنا لهذا الموضوع، فالنسبية المفهومية تُدرّس هذه المسألة من زاوية فلسفية بينما تدرسها النسبية الثقافية من زاوية التجارب والمشاهدات العينية (Baghrmian, Relativism, p. 162). يقال في النسبية الثقافية إن للثقافات والقوميات المختلفة معتقدات وقناعات مختلفة تُعتمد كمعيار لمعرفة صحّة أو خطأ القيم والسلوكيات و... الخ. ولا توجد ثقافة واحدة عالمية شاملة يمكن أن تُعتمد كمعيار لكل القيم والسلوكيات.

بالقبليات المفهومية وتتعامل مع ظروف ومواقف ممكنة ومتباينة. لذلك طالما انصبَّ الاهتمام على تفكيرنا فلن يتاح للواقع التحرر والانفصال عن المفاهيم بشكل تام^١. فضلاً عن ادعائها هذا تؤكد هذه الشعبة من النسبية على أن الأطر المفهومية متفاوتة هي الأخرى، ولا يوجد أي أمر خارجي يمكن للأطر المفهومية المبتنية عليه أن تخضع للفحص والتقييم والأحكام^٢. ومن المسلم به أنه لو كانت الأطر المفهومية واحدة متساوية عند الجميع فلن نكون أمام نسبية مطلقة، بل لتسرب إليها ضربٌ من النزعة الإطلاقيه مع أنها تبقى من زاوية ما نزعةً نسبيةً، إذ في هذا الفرض مع أن النزعة العينية (Objectivism) من الأنماط الثلاثة المذكورة للأمر المطلق قد أنكرت، لكن النزعة الكونية الشمولية (Universalism) لم تُنكر، لذلك بصرف النظر عن معرفة الواقع والأعيان الخارجية المستقلة عن الإنسان (Objects)، يوجد ملاكٌ لصحة أو سقم معارف الأفراد تجاه بعضهم وتجاه الواقع، وهذا ما يحول دون حصول النسبية المعرفية، وهذه هي النقطة التي سبق أن أشرنا لها وقلنا إن المدرسة الفكرية إذا تمتعت بأمر مطلق واحد من الأمور المطلقة الثلاثة المشار إليها، فسيجعلها ذلك مطلقةً بالدرجة نفسها وفي المضمار الذي ينشط فيه ذلك الأمر المطلق لا أكثر. طبعاً على افتراض تفاوت الأطر المفهومية، بين الثقافات واللغات المختلفة على الأقل، سوف يختلف انتزاع المفاهيم من الخارج، ولهذا تنتفي القابلية للترجمة، ويؤدي هذا النمط من النسبية المفهومية إلى نسبية ثقافية، وكذلك إلى نسبة معارفية إبستيمولوجية^٣.

٢. النسبية المعنائية (السيمانطيقية)

تعني النسبية المعنائية أن معاني الكلمات تابعة لمواقعها في اللغات التي تنتمي لها، فحيث إن كل لغة مركبة من مجموعة ثقافية فريدة لذلك تختص معاني الكلمات في تلك اللغة بتلك اللغة ولا يمكن ترجمتها ترجمةً كاملة تامة إلى لغات أخرى^٤. هذه الرؤية للنسبية المعنائية لها بعدها العالمي

1. Hintikka, Semantics for Propositional Attitudes; p. 457.

2. Baghramian, Relativism, p. 163.

3. Ibid, p. 164.

4. Harre and Krausz, Varieties of Relativism, p. 34.

من حيث اهتمامنا بقابلية ترجمة معاني الكلمات في لغة ما إلى لغات أخرى، ولها أيضًا بعدها المحليّ بالنظر إلى اهتمامنا بقابلية ترجمة معاني الكلمات من ساحةٍ في لغةٍ ما إلى ساحاتٍ أخرى في اللغة نفسها. وهذا النوع من النسبية هو الذي وقعت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية، فالهرمنيوطيقا الفلسفية تعتقد أنه عندما يمتد زمن طويل يفصل بين عصر التأليف وعصر التفسير لن يعود من المتاح فهم المعاني التي كانت تحملها الكلمات والجمل التي مثلت مراد المتكلم. بكلمة ثانية: مع وجود الفاصل الزمني الطويل ترتفع إمكانية انتقال المعاني الأولى من زمن المؤلف وساحته إلى زمن المفسر وساحته، لذلك يكتسب معنى النص هويته في أفق المفسر، ويُخلق خلقًا جديدًا، ويمكن أن يكون مختلفًا بالنسبة لكل مفسر، بل يمكن أن يكون مختلفًا بالنسبة للمفسر الواحد في آفاق مختلفة. وسؤالية معنى النص قضية تتعلق بهذا الشيء تحديدًا، إذ عندما يختلف معنى النص الواحد في الساحات والآفاق المختلفة ويكون اختلافه هذا حتميًا، ولا تتوفر إطلاقًا إمكانية الظفر بالمعنى في ساحةٍ أخرى وأفقٍ آخر، تولد النسبية المعنائية.

تحدث النسبية، كما أسلفنا، عندما تغيب جميعُ صنوف النزعة الإطلاقيه الثلاثة وهي: النزعة الكونية الشمولية أو العمومية (Universalism)، والنزعة العينية (Objectivism)، والنزعة الأساسية (Foundationalism). وليست النسبية المعنائية استثناءً لهذه القاعدة، فإذا كان غادامير يدعي عدم وقوع هرمنيوطيقاه في شرك النسبية وأنه حاول التخلص منها، فلا مندوحة أمامه من أن يشير إلى صنف النزعة الإطلاقيه الذي اختاره للإفلات من النسبية المعنائية، ولإفشائه وبشه في هرمنيوطيقاه؛ فلو أرادت أية مدرسة فكرية أن لا تكون نسبية من حيث علم المعنى (المعنائية) فلا مناص لها من أن تكون إما ذات نزعة كونية شمولية (عمومية / Universalism) من خلال أن تكون في تلك اللغة معان تبقى محفوظة في الترجمات إلى لغات أخرى، أو في الترجمة داخل اللغة الواحدة من أفق إلى أفقٍ آخر، أو ذات نزعة عينية (Objectivism) من خلال أن تكون في تلك المدرسة معان تبقى ثابتة لا تتغير بواسطة موضوعات (Matters) مستقلة عن معتقدات الإنسان ورغباته، وإما أن تكون ذات نزعة أساسية (Foundationalism) من خلال أن تحتوي على مجموعة أساسية من الوحدات المعنائية الأصلية والتمهيدية يمكن على أساسها

بناء معاني جميع العبارات والمفردات اللغوية^١. وفي غير هذه الحالات ستعاني تلك المدرسة الفكرية من النسبية المعنائية. كمثال على ذلك، مع أن الاسمين (أنصار الـ Nominalism) تعرّضوا لنقود عدد كبير من المنظرين، لكنهم باعتمادهم ركيذة أن العالم مركّب من مجموعة مرتبة من الموضوعات والأعيان الأصلية والأولية هي المدلولات الأصلية والأولية للكلمات، حاولوا تأمين جميع الجذور الثلاثة للنزعة الإطلاقيه في منظومتهم الفكرية^٢. الأعيان الخارجية الواحدة الثابتة في كل مكان هي عندهم مدلولات الكلمات، والكلمات بدورها أشبه بوصفات وعلامات متصلّبة وضعت للكلمات من قبل فرد أو أفراد. وتركيب الجمل ووضع الحروف وهيئتها وكذلك قواعد اللغة تنمّ نوعاً ما عن سلسلة من الواقعات الخارجية هي أيضاً من هذه الناحية بمنزلة أسماء المدلولات الواقعية، وبذلك وعلى هذا الأساس فإن جميع المعاني سواء في الكلمات أو في الجمل لها جذورها في الأعيان الخارجية.

وهكذا، ينبغي النظر بأيّ عروة اعتصمت الهرمنيوطيقا الفلسفية للنجاة من هذه النسبية؟

د. النزعة النسبية في الفهم

«الفهم» في عبارة النزعة النسبية في الفهم مأخوذٌ كاسم مصدر، أي كنتيجة لعملية الفهم، ذلك أن فهم العين (الأوبجكت) الواحدة يمكن أن يتم بأشكال شتى، لكن القضية تكمن في النتيجة. هل ثمة للفهوم الحاصلة لأفراد مختلفين ربما كانوا في أنحاء مختلفة من العالم ملاكٌ واحد للحكم وتشخيص الصحيح من غير الصحيح، أم لا؟ النزعة النسبية في هذا الخصوص بمعنى عدم وجود معيار معتبر وثابت وغير تاريخاني ومستقل عن الأفراد لتشخيص الفهوم الصحيحة من غير الصحيحة^٣.

يمكن لهذا النوع من النزعة النسبية أن يكون هو نفسه النسبية الإستمولوجية التي يجوز أن تكون المعرفة الحاصلة فيها - أو الفهم الحاصل فيها - لأفرادٍ مختلفين، مختلفةً حسب خلفياتهم

1. Ibid, p. 35.

2. Ibid, p. 37.

٣. واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ٤٣١.

المعرفية، وأن تكون كلها صحيحة. الوجه في نسبية هذا المنحى هو أننا لو عددنا المعرفة المعتقدَ الصادقَ المبرَّرَ فيمكن أن تكون المعتقدات - والطريف أنها مبررةً عقلياً - صادقةً حسب خلفيات ثقافية وغير ثقافية مختلفة. والحقيقة هي أن «الفهم» في الهرمنيوطيقا الفلسفية حلٌّ محلَّ مفهوم المعرفة المحضة والتجربة المحضة الإستمولوجية^١، ولهذا يتسنى اعتبار النسبية في الفهم هي نفسها النسبية الإستمولوجية بشكل من الأشكال.

٢. تسرُّب النزعة النسبية إلى هرمنيوطيقا غادامير

أرسى غادامير دعائم الهرمنيوطيقا الفلسفية في مقابل المذهب التاريخاني في القرن التاسع عشر والنزعة النسبية الناجمة عنه، والتي كانت من سنخ النزعة النسبية في الفهم، لذلك جعلَ التركيز الفلسفي على موضوعة الفهم محوراً لاهتماماته. ولأجل معالجة هذه المعضلة المنوطة بحل معضلة النسبية المعنائية، أطلق آلياً في الهرمنيوطيقا الفلسفية سنأتي على إيضاحها، ولكن في الوقت ذاته كانت بناه التحتية الفكرية ومنها تصوره للحقيقة قضية جديرة بالاهتمام بحد ذاتها ومؤشراً على وقوع أفكاره الأساسية في شراك النسبية الواقعية. لهذا سندرس أولاً النسبية الواقعية في أفكاره، وتتطرق بعدها لتدابيره للنوعين الآخرين من النزعة النسبية ونسجّل ملاحظتنا الناقدة عليها.

أ. النزعة النسبية الواقعية (تجاه الواقع)

الركيزة الفلسفية لأفكار غادامير الهرمنيوطيقية بناءً على تصريحاته، وكما سلف معنا القول مراراً، هي الفلسفة التأسيسية لمارتين هايدغر^٢، وكان منهجه في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو الظاهريات الوجودية الهايدغرية. لذلك تشكلت تصوراته عن الحقيقة أيضاً على هذا الأساس. أشرنا في الفصل الأول ضمن نقد الظاهريات إلى أن هذا التصور نبذ كنه الأشياء وواقعيتها نفس الأمرية المستقلة عن الإنسان واستبعد العالم الخارجي جانباً، وركز كل اهتمامه على ظهور

1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutic, p. 8.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 254.

الأشياء للإنسان، وهو ما يسمّى بالظاهريات أو الظواهر^١، فالإنسان في الظاهريات لا يتعاطى ولا يتواصل إلا مع ظهورات الأشياء أو ظواهرها وليس معها هي بنفسها. يمثل هذا التوصيفُ للواقعية والحقيقة نمطاً من أنماط النزعة النسبية، لكنها نزعة نسبية معقدة وليست بسيطة. فقد مرّ بنا القول إن أيّ تفكير ينكر وجود الواقع الفيزيائي أو العالم الخارجي المستقل عنا، أو يراه بعيداً عن متناول أيدينا إن لم يكن ينكره بالمرّة، ويُقرّر أنّ الفهم كل الفهم يختص بالعالم المتاح لنا أو العالم المتمثل لنا - أو العالم الظاهر لنا حسب تعابير مدرسة الظاهريات - هو تفكير ينتمي للنزعة النسبية الواقعية (النسبية في الواقع)^٢.

ب. النزعة النسبية المعنائية والذهمية

من أجل أن لا يقع في النسبية المعنائية، كان يتعين على غادامير اعتماد أحد هذه الصنوف الثلاثة المذكورة للنزعة الإطلاعية، فإذا لم تكن مدرسته الفكرية كونية شمولية (Universalist)، ولا عينية (Objectivist)، ولا أساسية (Foundationalist)، فسيكون ذا نزعة نسبية بالتأكيد. وفيما يأتي نسلط الضوء على أفكار غادامير بخصوص اعتماده كل واحد من هذه الصنوف الإطلاعية.

١. محاولة غادامير التخلص من النزعة النسبية

لإدراك المعاني التصديقية والتصورية بادر غادامير إلى عرض ملاكات أراد بها التحرر من ربة النزعة النسبية. المعاني التصورية التي نستخدمها في مصطلحاتنا ممكنة التطبيق على كتابات غادامير في خصوص معاني الأشياء الموجودة في العالم الخارجي المستقل عن الإنسان والمحيط به، وترتبط المعاني التصديقية التي نرمي إليها بكتابات غادامير حول معاني النصوص. لقد عمد في هذين المضمارين إلى عرض ملاكات لإدراك المعنى، وهي التي سنتناولها فيما يلي.

١. هايدغر، ما الميتافيزيقا؟، ص ١٧٠.

٢. سنكي، برسي پنج روایت از نسبی گرایي شناختی، ص ٦٢.

أولاً: علاج النسبية في خصوص المعاني التصديقية

ترشدنا دراسة الأفكار والمعايير التي عرضها غادامير إلى أنه يعارض أشد المعارضة في نطاق المعاني التصديقية المعيار العيني (Objectivism) كأساس للنزعة الإطلاقية والتحرر من النسبية^١. وبدل ذلك يحاول للتهرب من النسبية معالجة هذه المشكلة باعتماد أساس النزعة العمومية أو الكونية الشمولية (Universalism). فقد سعى إلى إرجاع المعنى والفهم كليهما إلى أمر جامع عام يتسم بأنه مستقل عن الإنسان ويتصف بالمقبولية والمرجعية لدى الجميع. وفي هذا السياق نراه ينادي في طور ما بـ «التراث»، وفي طور آخر بـ «اللغة»، بوصفها ذلك الأمر الجامع المنشود. أدلينا في فصول سابقة بإيضاحات وافية حول تصوراته للتراث واللغة، لكننا نشير هنا باختصار إلى أن التراث يمثل في رأيه الظروف التاريخية (الزمانية والمكانية) الراهنة للفرد، والمشاركة بينه وبين سائر الأفراد المماثلين له في الزمان والمكان، وهي ثمار وحصائل تاريخهم الجمعي وماضيهم، لذلك فهي متصلة بالماضي وغير منسلخة عنه، وتمثل بالتالي خلفية (أرضية) التواصل والارتباط والتفاهم فيما بينهم. واللغة عنده أيضاً مظهر التراث، وهي أيضاً مشاركة بين أهل اللغة والمتكلمين بها ولا ترتبط هويتها بالأفراد. اللغة في هذا التصور إحدى البنى الأنطولوجية لتجربة الأفراد للعالم (تجربة الأفراد العالم) تم تحليلها تماماً بالمنهج الظاهرياتي. والحقيقة هي أن اللغة عند غادامير واسطة عامّة بين أفراد البشر والعالم، حيث يظهر العالم بنفسه للبشر حين يظهره بهذا اللبوس والقالب. من رأي غادامير لأن الفهم تنوّكاً على التراث واللغة فهي إذن ذات ملاك عام يفهمه ويتقبله الجميع ويستطيعون على أساسه الحكم بين تلك الفهوم وتشخيص الفهم الصحيح فيها من غير الصحيح. وقد عدّ الفهم (عملية الفهم) هو ذاته الحوار بين النص والمفسر، وعدّ الفهم كاسم مصدر (حصول الفهم) نتيجة لهذا الحوار. وأوضح أن هذا الحوار لغويٌّ تماماً لذا فهو قائم على أمر خارجي يُسلّم له طرفا الحوار ويعتمدان عليه ويستشهدان به. لذلك كان هذا الأمر المشترك الخارجي المقبول من قبل الجميع والذي يتوكّأ

1. Bilen, The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics, p. 11.

عليه الجميع ويستشهدون به معيارًا جيدًا للخروج من النسبية والقبول بأنَّ كلَّ فهمٍ صحيحٌ. ولما كان المعنى نتيجةً للحوار المومس إليه كان هو أيضًا متوكِّفًا على معيار عام وله مهر به من النزعة النسبية.

ثانيًا: علاج النسبية في خصوص المعاني التصويرية

تحدث غادامير في خصوص المعاني المتعلقة باهية الأشياء الخارجية وكأنه يتبنّى العينية المعنائية، لأنه يرى الشيء الخارجي ملاكًا لصحة المعاني المدركة في هذه الحالات لا أن كلَّ معنى متصوّر يمكنه أن يكون صحيحًا وشاهدًا على الشيء الخارجي. يتحدث تحت عنوان «اللغة بما هي تجربة للعالم» أو «اللغة تجربة للعالم»^١ في الباب الثالث من كتابه «الحقيقة والمنهج» عن الموجود في نفسه الخارجي، ويقول إن علومًا طبيعية مثل الفيزياء تتبنّى معرفة هذه الوجودات وخصائصها، والنقص الوحيد في هذه العلوم هو أنها لا تستطيع أبدًا فهم كلية (كليانية) العالم لأنها لا تمتلك أدوات ذلك. وعوضًا عن ذلك، وفي ضوء ما مرّ ذكره، فإن الشيء الوحيد الذي تتجلى فيه كليانية العالم هذه حسب غادامير هو اللغة ليس إلا^٢. وعن هذا الطريق تفصح هذه الحقيقة عن نفسها للآخرين على شكل بيانات لغوية. ومعيار صحة هذا الإفصاح (الإظهار) هو أن العالم المتجلى في اللغة ليس أكثر من عالم واحد وهو هذا العالم الخارجي الذي يراه الجميع ويسمعونه مهما كانت لغاتهم التي يتحدثون بها. والواقع أن كل لغة تتواصل بشكل مباشر مع هذا العالم وتجربة^٣.

٢. ملاحظات نقدية على علاج النسبية الخاص بالمعاني التصديقية وفهمها

حاول غادامير في ضوء مقولتي اللغة والترات أن يتدبّر أمرًا عامًّا كليًا (Universal) ليوفر ركيزة للفهم والمعنى، ولكن يبدو أن النجاح لم يحالفه في هذه المهمة، ذلك أن فكرته هذه كانت تعاني من النسبية المعنائية وأيضًا من نسبية الفهم. وستحدث أولًا عن تغلغل النسبية المعنائية (السيانطيقية) في معالجته ومن ثم نبحت فيما يكتنفها من نسبية فهمية.

1. Language as Experience of the World

2. Gadamer, Truth and Method, p. 449.

3. Ibid.

أولاً: النسبية المعنائية في معالجة غادامير

تحدث النسبية المعنائية، كما أشرنا، عندما لا يتاح انتقال المعنى من لغة إلى لغة أخرى أو من ساحة داخلية في اللغة إلى ساحة داخلية في اللغة نفسها. ويرى غادامير أن هذا ما يحدث بالضبط، وتوَكُّؤ المعنى على أمر مشترك كاللغة والتراث لا يحلُّ المشكلة هو الآخر، فأولاً لا ينتقل المعنى من أفق المؤلف الذي يكوّن مراد المؤلف إلى أفق المفسر، إذ على أساس تعلّمة استعمالية المعنى يرى غادامير أن معنى النص هو معناه الاستعمالي، والمقصود بالمعنى الاستعمالي عند غادامير هو المعنى الذي يعطيه النصُّ في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر، لذا فهو عبارة عن معنى النص في الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر^١. نتيجة هذه القبليّة أن الوصول إلى مراد المؤلف بوصفه معنى النص - أي المعنى الذي تفيده ألفاظ النص في أفق المؤلف - غير متاح بالنسبة للمفسر. ومعنى هذا الكلام بدوره أن المعنى المطروح في ساحة لغوية هي ساحة المؤلف لا يقبل النقل إلى ساحة لغوية أخرى هي ساحة المفسر. ولذلك ينبغي خلق وإيجاد وانبثاق معنى جديد في الموقع الهرمنيوطيقي الحالي للمفسر. والسبب في ذلك هو أن المعنى السابق لا يقبل الوصول إليه والنقل. وهذا لا يعني سوى النسبية المعنائية.

بالإضافة إلى ذلك، تواجهنا النسبية أيضاً فيما يتعلق بمفسرين اثنين ينتميان لتراث واحد وأفق زماني وتاريخي واحد. فكل واحد منهما مع أنه يستند إلى تراث مشترك لكن أفقيهما الذهنيين مختلفان. لذلك فالمعنى الحاصل في الأفق الذهني للمفسر الأول وهو نتيجة الحوار بينه وبين النص يختلف عن المعنى الحاصل في الأفق الذهني للمفسر الثاني وهو بدوره ثمرة الحوار بينه وبين النص، وهذان المعنيان لا يقبلان الانتقال أحدهما إلى الآخر. بكلمة ثانية وبمنظرة ظاهرياتيّة، المعنى هو ثمرة تجربة حيّة لكل مفسر في خصوص النص^٢، وكل تجربة إنها هي تجربة فردية مقتصرة على الفرد ذاته، وهي على حدّ تعبير غادامير لا تقبل التكرار^٣، فالتجربة

1. Ibid, p. 321 and 329.

2. Ibid, p. 314.

3. Ibid, p. 348.

التي يقصدها غادامير تجربة ظاهرية من سنخ الشهود وليست تجربة في العلوم الطبيعية من أركانها أنها قابلة للتكرار^١. لذلك لا تقبل هذه التجارب النقل أبداً إحداها إلى الأخرى، وهذا لا يفيد سوى النسبية المعنائية (النسبية في علم المعنى أو في معرفة المعنى). وأن نقول إن اللغة هي وسيلة الشهود والتجربة الفردية وهي مشتركة بين الجميع فهذا أيضاً لا يعالج من المشكلة شيئاً إذ مع أن اللغة متقدمة على التجربة لكن هذه اللغة ذاتها تتعين وتتخص على كل حال بواسطة تجربة المفسر في مقام التفسير^٢، ويختلف هذا التعين عن التعين والتشخص الذي يقوم به فرد آخر في خصوص اللغة في تجربة أخرى، إذ أن الشهود والتجربة أساساً، وهما المنهج الرئيسي في الظاهريات - التي هي المنهج الأساسي للهرمنيوطيقا الفلسفية - متشخصان وفرديان.

بل إن هذه النسبية تواجها فيما يتعلق بالمفسر الواحد نفسه إذا مرّ بطروف مختلفة، فالأفق الذهني للمفسر يتغير، لذلك عندما يراجع المفسر النص للمرة الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو ... الخ، يكتسب تجربة جديدة بشأن النص تتفاوت عن تجاربه السابقة في المراجعات السابقة.

ثانياً: النسبية الفهمية في الحل الذي يقترحه غادامير

في خصوص الفهم أيضاً لا تعالج فكرة غادامير مشكلة النسبية، فالفهم من وجهة نظره حوارية يبدأ بطرح المفسر سؤالاً على النص. وسؤال المفسر نابع من أفقه الذهني، وأفقه الذهني متأثر بالتراث (الثقافة) الذي يعيش فيه. مشكلة هذه التعاليم والطروحات فيما يتعلق بقضية النسبية هي:

أولاً: يعتقد غادامير أن التراث وهو الأمر المشترك (Universal) وركيزة النزعة الإطلاقية في مقولة الفهم وبالنتيجة الأفق الذهني للأفراد النابع من تراثهم ممكن التغيير وليس أمراً ثابتاً غير

١. يُخصّص غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» صفحات تحت عنوان «مفهوم التجربة وذات التجربة الهرمنيوطيقية» للتجربة في العلوم الطبيعية واختلافها عن التجربة في الهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث تحدّث بالتفصيل عن شهودية التجربة في الهرمنيوطيقا الفلسفية وتباينها عن التجربة في العلوم الطبيعية، وبوسع القارئ مراجعة آرائه هناك.

2. Ibid, p. 344.

متحرك وغير سيال، بل يتحول ويتغير على أيدي الأفراد أنفسهم على مرّ الزمان^١. وهذا يحد ذاته من الأسباب الأخرى التي تجعل المفسر غير قادر على إدراك المعنى الذي قصده المؤلف مع أنها من لغة واحدة، لأن التراث الذي عاش فيه المؤلف يختلف عن التراث الحالي الذي يعيشه المفسر، وبالتالي لن يتاح للمفسر فهم مراد المؤلف. ونتيجة ذلك اختلاف الملاكات الأصلية والمشاركة والركائز الأصلية المطلقة للفهم في فكر غادامير بين أفراد مختلفين يعيشون في ساحات مختلفة للغة واحدة. وهكذا، لا مرء في عدم توفر معيار للنزعة الإطلاقيه فيما يتعلق بأناس ينتمون للغة واحدة لكنهم يتوزعون على أزمنة وتواريخ شتى، وحينها لا يتوفر هذا الملاك كانت النتيجة المحتمة تغلغل النزعة النسبية وسيادتها.

ثانياً: فيما يتعلق بمفسرين اثنين يعيشان داخل تراث مشترك واحد، لا يمكن للتراث أن يمثل ملاكاً عاماً كلياً (Universal) ليتمكنه تأمين ركيزة للنزعة العمومية (Universalism) فيحول بذلك دون تسرب النسبية، لأن تأثير التراث على كل مفسر يُشكّل في المرحلة الأولى أفقهُ الذهنيّ ويُشكّل في المرحلة اللاحقة الأسئلة التي يجب أن يطرحها على النص لكي يفهمها. لا يمثل هذا التراث ملاكاً واحداً عاماً إلا إذا كان تأثيره في صناعة الأفق، وبالنتيجة صناعة الأسئلة، واحداً. والحال أن الأمر ليس كذلك حتى في الحالات الكلية. إذ كما سلف القول تعتمد الهرمنيوطيقا الفلسفية منحىً ظاهرياً في كلّ شيء، وعلى هذا الأساس فعالم كل فرد، وهو ما يطلق على ظواهره الجامعة حسب التعريف الظاهري^٢، ليس ثمرة تراث الفرد فقط بل تتدخل فيه قضايا وأمور شخصية للفرد أيضاً، وهو غير مُشترك مع عوالم الآخرين. وهكذا يتحقق تأثير التراث على الأفراد عبر قناة عوالمهم، ولذا تختلف هذه التأثيرات من فرد إلى آخر. وآية ذلك أننا نرى بوجداننا أن المفسرين المختلفين الذين يجمعهم زمن واحد وتاريخ واحد، ولهم تراثهم المشترك الواحد، يختلفون حتى في الكليات التي يطرحونها كأسئلة على النص. وبذا فتأثير التراث على الأفراد ليس واحداً متساوياً ليتمكن أن يوفر ملاكاً واحداً لجميع المفسرين

1. Ibid, p. 282.

2. Heidegger, Being and Time, pp. 417-418.

يفحصون به صحّة فهو مهم من سقمها. نعم، ربما كانت هناك حالات كلية جداً لا علاقة لها بزوايا نظر الأفراد والموقع الهرمنيوطيقي الخاص بكل واحد منهم تمثل حالةً واحدةً مشتركةً بين جميع الأفراد (المفسرين) بسبب وحدة تراثهم، بيد أن الفهم لا يستند إليها بالضرورة، ففهم النص يستند إلى سؤال يُطرح بالنتيجة من قبل المفسّر على النص، وهذا السؤال أمر جزئي عيني متشخص لدى هذا المفسر.

وهكذا، لا تعالج قضية النسبية في الفهم حتى بالاستعانة بفكرة التراث والثقافة.

٣. نقد الحل المطروح في خصوص المعاني التصويرية وفهمها

قلنا إن غادامير لم يطرح حلّةً تحت عنوان المعاني التصويرية، بل ناقش مباشرةً المعاني المستمدة من العالم المستقل عن الإنسان والخاصة بماهيات الأشياء الخارجية، وتبنّى في خصوصها ركيزة النزعة العينية، وجعل ملاك صحّة فهم هذه الماهيات الأشياء الخارجية ذاتها المتساوية لدى الجميع. بل لقد استعان من أجل تمتين دعائم هذه الفكرة باللغة واستقدمها وقال إن اللغة هي الشهود الكلي للعالم، وهي شيء مشترك بين الجميع، ولذلك ليس العالم الخارجي أكثر من واحد، والعالم الذي تتجلّى فيه اللغة ليس أكثر من عالم واحد^١.

ولكن يبدو أن هذا الحل أيضاً لا يفي بالقصد، إذ يصرح غادامير نفسه أن ما يشكّل كلّ زاوية نظره للأمر والمسائل ليس سوى الظاهريات^٢، بل ويقول إن تحليلاته للغة مقصودة بمعناها الظاهرياتي الصرف ليس إلا^٣. لذلك مع أن اللغة أمرٌ مشترك لكنها يجب أن تعيّن وتشخص لدى كل فرد بشهوده الفردي. وأكثر من ذلك نراه يعلن على خطى هايدغر لأن المعنى ثمرة شهود المفسر وتجربته فهو خصلة من خصاله الوجودية وليس أمراً مستقلاً عنه. وعليه إذا كان المعنى خصيلة شهود الفرد، وهذا الشهود يشخص اللغة ويعيّنّها في مواجهة الفرد مع الخارج، ونعلم من جهة ثانية أن التجربة والشهود فرديان تماماً، فلماذا يجب أن يكون

1. Gadamer, Truth and Method, p. 449.

2. Ibid (b), p. xxxiii.

3. Ibid.

فهم الجميع لماهيات الأشياء الخارجية واحداً متساوياً؟ لا يوجد أي دليل على ذلك، وهذه هي النسبية المعنائية التي تقول بتعذر الانتقال الكامل للمعنى المدرك من شخص إلى آخر.

المبحث الثالث: الفهم والأحكام المسبقة

مثلما أوضحنا في الفصل الأول من الكتاب، يعتقد غادامير بناءً على فكرة البنى المسبقة للذهن عند هايدغر، وانطلاقاً من ضرورة القول بالموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، الذي لا يسفر سوى عن ظفر المفسر بالمعنى الاستعمالي بالنسبة له خاصة، يعتقد أن المفسر عندما يلامس النصَّ يحملُ في ذهنه معنى مسبق هو نتيجة استعمال المفسر في موقعه الهرمنيوطيقي^١. وهو يطرح هذا المعنى المسبق على النص على شكل سؤال فيجيبه النص، وإذا كانت ثمة حاجة لإصلاح السؤال وتعديله وإعادة طرحه على النص قام المفسر بذلك، ويستمر هذا الذهاب والإياب والدور إلى أن يصبح المعنى المقترح على النص والمطروح عليه على شكل سؤال هو نفسه إجابة النص عن سؤال المفسر. طبعاً رأى غادامير أن لهذه المعاني المسبقة حدّين اثنين أوّلاً لا يمكن تعيينها وانتزاعها من النص بشكل اعتباطي مزاجي حرّ تمام الحرية، وثانياً لا تقتصر على معنى واحد كالمعاني النابعة من قواعد اللغة. وهكذا تتجلى أمام المفسر خيارات عديدة^٢. مع ذلك يشير غادامير إلى نقطة مهمة هنا تنفع في توجيه النقد إليه، فيقول:

ليس كل شيء ممكناً داخل تعددية ما يمكن التفكير فيه (أي تعددية ما يمكن للقارئ أن يجده بالمعنى ولذلك يمكنه أن يتوقع العثور عليه)، وإذا لم يستطع شخصٌ سماعَ ما يقوله شخصٌ آخر حقاً فلن يستطيع تكييف ما أساء فهمه داخل دائرة توقعاته المختلفة من المعنى. وعليه يوجد هاهنا أيضاً معيارٌ وضابطة^٣.

طبعاً مراده من أن الشخص يجب أن يكون قادراً على فهم ما يريد الآخر قوله حقاً هو إدراك

1. Gadamer, Truth and Method; p. 270.

2. Ibid, p. 271.

3. Ibid.

منظار المؤلف وليس المعنى الذي يقصده المؤلف^١.

على أن النقطة المهمة هي أننا من أجل شرح دقيق لطريقة تدخّل الأحكام المسبقة ومن ثم نقدها نقدًا دقيقًا يجب أن نعلم ما هي منطلقات ومبادئ أدلة غادامير لصالح التدخلات الحاسمة للأحكام المسبقة. ولأجل فهم جيد لهذه المنطلقات ينبغي أن نعرف بتأثير أية خلفية تاريخية طرح غادامير هذه الأدلة، وحينئذ نستطيع أن نفهم بسهولة أكبر هل أدلته هذه ومنطلقاتها صائبة أم لا؟

يصرح هو نفسه بأن رأيه هذا تنمة لرأي الرومانسيين في تقديم لعقلانيّ عصر التنوير، ولكن في ظل النقود التي يوجهها هو لهم. يقول أيضًا لهذه القضية إن عصر التنوير أثار بسبب تعارضه الشديد مع تقاليد الكنيسة في فهم الكتاب المقدس قضية تجبّ الأحكام المسبقة في عملية التفسير ليجابه بذلك هيمنة التقاليد المسيحية في تفسير الكتاب المقدس. لقد عدّوا العقل والمناهج المنطقية والعقلانية الحكّم والمعيّار الوحيد الذي يعترفون به للتفسير بدل إقامة التفسير على أساس أحكام مسبقة كان الدين والكنيسة يطرحانها لفهم الكتاب المقدس. ولهذا، انتشر التأمل الذاتي - وليس التوكّؤ على تأملات الآخرين مثل رجال الكنيسة - في التاريخ والنصوص التاريخية؛ وهكذا كان طرح قضية الأحكام المسبقة، في الأساس، لمجابهة المستنيرين العقلين تقاليد الكنيسة وأعرافها في تفسير الكتاب المقدس. وتسبب الإصرار المتصلب المفرط على العقل والتعاليم والمعطيات العقلية بوصفها المرجعية الوحيدة للفهم والتفسير في أن يوجّه الرومانسيون نقودهم للعقلين ويقولوا بتعدّد الاعتقاد بعدم وجود أيّ نوع من الأحكام المسبقة، ما خلا التعاليم العقلية، لها دورها في فهم النصوص المقدسة والقديمة، مع أن المعيار الصحيح لتشخيص هذه الأحكام المسبقة وطريقة ومقدار إسهامها في الفهم منوط هو الآخر بركائز ومعايير عقلية^٢. هنا ينتقد غادامير الرومانسيين بأنهم لم يستطيعوا عرض بديل ناهض لعصر التنوير، فمع أنهم صوّبوا وجود أحكام مسبقة صحيحة لكنهم قالوا هم أيضًا إن معيار

1. Ibid, p. 292.

2. Ibid, p. 274.

تشخيص الأحكام المسبقة الصحيحة هو المعارف العقلية، لأن المعارف العقلية أخذت بأيديهم إلى الدراسة التاريخية؛ فالرومانسيون رغم عدم اعترافهم باستغناء الفهم عن أية أحكام مسبقة، لكنهم نزعوا إلى الاعتقاد بمقاربة التاريخ والفهم التاريخي من أجل التوفر على أحكام مسبقة صحيحة؛ لذلك أدت هذه التقييمات المجددة للرومانسيين إلى ظهور العلم التاريخي في القرن التاسع عشر. وقد كانت مؤاخذه غادامير عليهم أن هذا العلم لن يقيم الماضي بمعايير الحاضر، ويريد تقييم الماضي في الماضي نفسه. يقول غادامير إن النجاحات المهمة للرومانسيين وهي عبارة عن: إحياء الماضي، واكتشاف أصوات الناس في ألسنتهم، وتجميع الأساطير والقصص، وترويج الأعراف والتقاليد القديمة، واكتشاف الرؤى الكونية المنطوية في اللغات، ومطالعة الدين والحكمة الهنديين، أسهمت كلها في انبعث البحوث التاريخية^١ التي سعت إلى فهم التاريخ في نقطة الصفر منه. لذلك كانت الرومانسية هي التي أنجبت المدرسة التاريخية، ويقول غادامير إن هذا يؤدي أن منبت الرومانسيين هو عصر التنوير أيضاً^٢، لأن مشكلة كليهما أنها غفلا عن الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر، وظننا أن بوسعها الشطب على الفاصل التاريخي الذي ينأى بهما عن المؤلف.

هاهنا تحديداً يثير غادامير قضية التراث والموقع الهرمنيوطيقي للمفسر فيقول إن الرومانسيين أدركوا محققين حاجة الفهم إلى أحكام مسبقة لا مفرّ منها، لكنهم أخطأوا عندما بحثوا عنها في الخلفيات التاريخية. ويقول إن توجه الرومانسيين نحو التاريخ لاستيعاب الأحكام المسبقة هي النقطة التي يجب أن نبدأ نقدنا منها^٣، فعقلنا الذي قام عليه عصر التنوير وساق الرومانسيين إلى خلفية التاريخ، لا يوجد بالنسبة لنا عملياً وفي مقام الواقع إلا في الإطار التاريخي. بمعنى أن العقل ليس له أي شأن لاتاريخاني (متعال على التاريخ) ليصدر مثل هذه الأحكام، بل هو منوط دوماً باض مفروض متعين مسبقاً، ولا يعمل إلا داخل نطاق هذا الماضي^٤. تعود جذور

1. Ibid, p. 277.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Ibid, "Reason exists for us only in concrete, historical terms-i.e., it is not its own master but

هذا الكلام إلى التصور الهايدغري للإنسان والذي تبناه غادامير أيضًا، وهو تصور يرى الإنسان موجودًا تاريخيًا ويرى التاريخانية والتزمّن من ذاتيات الإنسان إلى درجة أن التزمّن يستولي حتى على عقل الإنسان، فلا يمكن لعقل الإنسان أن يُصدِرَ أيَّ حكم خارج هذا النطاق وهذه الخلفية. يقول في هذا السياق:

الواقع هو أن التاريخ ليس تابعًا لنا بل نحن تابعون له مرتبطون به. قبل آماذ طويلة من فهمنا لأنفسنا عن طريق عملية الاختبار الذاتي فهمنا أنفسنا بطريقة بديهية في العائلة والمجتمع والدولة التي نعيش فيها^١.

ويعبر عن مكتسبات التاريخ هذه بكلمة التراث فيقول:

ما صُوِّبَ من قبل التراث والعرف له مرجعية غير معروفة لا اسم لها ولا رسم، ووجودنا التاريخي المحدود يُوصَمُ بالواقع القائل إنَّ مرجعية وسلطة ما تُرِكَ لنا كإرث (وليس فقط ما جعل بوضوح كأساس) له دومًا قوة تفوق نزعاتنا وسلوكياتنا... وهكذا للتراث سببه المبرر لتموضعه وراء الركيزة العقلية والمنطقية وتعيينه تصوراتنا وميولنا بأبعاد واسعة...؛ لذلك لا يحتاج اعتبارُ التراث إلى أيِّ شاهد أو سبب، بل هو الذي يقيّدنا ويحاصرنا من دون أن نطرح عليه أسئلة^٢.

يعتقد غادامير أن ارتباطنا بالماضي يجب أن لا يتمّ عن طريق ابتعادنا عن/ وتحررنا من تراثنا وموقعنا الهرمنيوطيقي الحالي، بل نحن داخل التراث دومًا، وهذه ليست عملية تمنح التعيّن، أي إننا لا نفهم مما يقوله التراث لنا شيئًا آخر أو شيئًا أجنبيًا. هذا هو جزء منا دومًا، إنه مثال أو نموذج أو نوع من الوعي بأن أحكامنا التاريخية اللاحقة من الصعب أن تلاحظ كنوع من المعرفة، بل ستلاحظ كأكثر تبعية للتراث أصالةً، أو بتعبير آخر: التبعية الأكثر أصالةً للتراث^٣. لذلك تتأطر دراساتنا الحالية حول الآثار بإطار الأحكام المسبقة التي يجود بها التراث علينا، ولا

remains constantly dependent on the given circumstances in which it operates”.

1. Ibid, p. 278.

2. Ibid, pp. 281-282.

3. Ibid, p. 283.

مفراً من هذا، وهو ما يتسبب في حيوية فهم المعنى وتعدديته واستعماليته. ومن وحي استدلاله هذا نراه يرفض الطبيعة الرتيبة المتجانسة للإنسان بوصفها اللبنة غير التاريخية للفهم، والتي مثلت المعيار لدى هرمنوطيقيين نظير شلير ماخر ودلتاي.

بعد ذلك يتطرق غادامير للعلوم الإنسانية فيقول:

إنَّ مثل هذا التدخّل للتراث يجب أن يحصل في العلوم الإنسانية أيضاً فيتسبّب في تطورها، فالتحقيق التاريخي لا ينجز إلاّ بواسطة الحركة التاريخية للحياة نفسها، ولا يمكن أن يفهم بنحو غائي حسب الموضوع الذي يُدرّس في داخله، إذ لا يمكن أن يوجد أساساً وبوضوح «موضوع في نفسه». وهذا هو بالضبط ما يميز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. في حين يمكن لموضوع العلوم الطبيعية أن يُعرّف بوصفه ما يُعرّف ضمن نطاق معرفة الطبيعة معرفةً صحيحة كاملة غير منقوصة، لا يتسنى التحدث عن معرفة كاملة غير منقوصة للتاريخ، ولذا كان من المتعذر التحدث عن «موضوع في نفسه» يوجّه التحقيق فيه نحو التاريخ¹.
ترد على هذه الآراء مؤاخذاتٌ ناقدة تمنع القول والالتزام بها، وفيما يلي نستعرض نقودنا على آراء غادامير:

١. الخلط بين الفهم المسبق الضروري والحكم المسبق الخاطئ

أعلن غادامير أن كافة معارف الإنسان محاصرةٌ بأحكامه المسبقة العصرية. وهناك ملاحظات إشكالية على هذا التعميم من جهات عدة. ذلك أن فهوم الإنسان ومعارفه ممكنة التقسيم إلى طيفين أحدهما المعارف الحضورية والثاني المعارف الحصولية. تتاح الفهوم والمعارف الحضورية للإنسان بدون أية واسطة، وبصورة مباشرة، ولا يحتاج تلقّيها إلى أية ذهنية مسبقة. ومن ذلك إدراك الحالات الداخلية الوجدانية التي لا يحتاج إدراكها الوجداني إلى أي نوعٍ من السوابق الذهنية أو الأحكام المسبقة.

أما المعارف الحصولية التي هي من سنخ المفاهيم فيمكن أن تركز على ذهنيات مسبقة،

1. Ibid, p. 285.

بل من الضروري أحياناً قيامها على ذهنيات مسبقة، إذ من اللازم أن يتوفر الإنسان أحياناً على معارف مسبقة، لأنه لن يكتسب أساساً أيّ فهم من دونها. بيد أن النقطة الهامة في خصوص الذهنيات المسبقة المذكورة هي أن ماهيتها ليست بالضرورة من سنخ الأحكام، بل تمارس فقط دورَ مقدمات حصول الفهم من دون أن تتدخل في النتيجة. من باب المثال معرفة لغة الحوار وقواعده في حوار ثنائي هي فهم مسبق ضروري للفهم اللاحقة ولا مناص منه، غير أن سنخ هذا الفهم المسبق وماهيته ليس حُكْمياً أو توجيهياً، لذلك طالما استخدمه المتحاورون استخداماً صحيحاً فلن يتسبب في تغيير المعاني التي يقصدها طرفا الحوار. نقرأ في المبادئ المنطقية لعلم أصول الفقه في خصوص تعريف الفكر الذي نتيجته معرفة مجهول تصوري أو تصديقي وتحوّله من مجهول إلى معلوم، نقرأ أن الفكر عبارة عن الحركة من المجهول إلى الخزين العلمي السابق، ومن ثم ترتيب ذلك الخزين من المعلومات لفهم المجهول المنظور، وبالتالي التحرك من المبادئ المشار لها إلى المجهول واتصاحه^١. في هذا التعريف، اعتبرت المفاهيم المسبقة وهي المعلومات القبلية مبادئ للفهم، ولكن أن يكون المفهوم مبدأً شيء وأن يكون موجّهاً شيء آخر. بيد أن غادامير يصرّ على القول إن هذه المعلومات القبلية المسبقة هي تحكيمية (أحكام) وتوجيهية دوماً. ويؤكد على أن مفردة «الحكم المسبق» تنطوي بحق على ضرب من الحكم والبتّ يمكن أن يكون معتبراً أو لا يكون معتبراً^٢. وليست زاوية نظر غادامير هذه صحيحةً بعموميتها المذكورة لها. لذلك نجد هايدغر الذي يمتاز بتبحر ودقة فائقين في استخدام المفردات لا يعتمد مفردة «الحكم المسبق» في إيضاح البنى القبلية الذهنية، بل يستعمل كلمات تفتقر لعنصر الحكم. إنه يصنّف البنى القبلية للفهم إلى: حيازة مسبقة (متوفّرات مسبقة)، ورؤى مسبقة، وتصورات مسبقة. ولا يتسنى في بعض الحالات إنكار شريطة هذه المسبقات لحصول الفهم الحسولي، فلو كان الشخص خالي الذهن تماماً ولا يحمل في ذهنه أية مبادئ تصورية أو تصديقية ويفتقر ذهنه لأيّ نوع من البنية المنطقية فلن يكون أيّ نوع من المعرفة ممكناً بالنسبة له أساساً، لكن توفّره عليها لا

١. اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١٦.

يعني في الوقت ذاته صدور أحكام في المعرفة البعدية. طبعاً لا يتاح مع ذلك إنكار وجود طيف من الفهوم المسبقة مخلّة بالفهم على نحو الموجبة الجزئية، وإذا كان ما يقصده غادامير ضمن هذا الحدّ فلا خلاف عليه. ومن هذه الحالات عندما يحمل الفرد معتقدات شخصية معينة ويحاول حملها على النص ليتنزح منه معنى ينسجم مع معتقداته السابقة. لذلك نلاحظ وجود توصيات بضرورة الالتزام بشرط الإنصاف وعدم التحيز في كثير من القراءات، على أن هذه الحالات لا تستوجب تعميمها على جميع الحالات. في الفهم يجب تشخيص الفهوم المسبقة المخلّة ومنع إسهامها في فهم معنى النص، كما يتوجب في الوقت ذاته الحرص على الفهوم المسبقة الإيجابية الضرورية، بل التي يرفع وجودها من مستوى الفهم ومتانته، للوصول إلى فهم أفضل للنص.

٢. تجاهل مكانة العقل في عملية الإدراك

لاحظنا أن مذهب غادامير في إشراك التراث الحيّ في الفهم وتحتيم ذلك ساقه إلى توجيه النقد للرومانسيين وتخطئة حكمهم العقلي القاضي بالرجوع إلى نقطة الصفر التاريخية للتوفر على أحكام مسبقة صحيحة لفهم النصوص البعيدة عن المفسّر بآماد زمنية طويلة، ودفعه إلى القول إن مسار الرومانسيين هو، لهذا السبب، مواصلة لمشوار عصر التنوير وتكملة له، إذ لا يزال هذا الحكم هو حكم عقلهم، والحال أن العقل خاضعٌ للتراث وليست له من نفسه أية أصالة مقابل التراث. لقد أكد غادامير في هذا المضمار على أن اعتبار التراث لا يحتاج أيّ دليل عقلي، بل هو الذي يقيّد عقل الإنسان ويرسم حدوده وثغوره. والسؤال الذي يطرح عليه هنا هو: إن لم نؤمن بقضايا أساسية وبيدييات عقلية ولم نعتبر العقل في هذه القضايا أرقى من أيّ فهم بما في ذلك التراث، فمن أين سيحصل اعتبارُ التراث نفسه فيكون ممكن الفهم بالنسبة لنا؟ أليست استدلالاً لك لصالح التراث هذه هي نفسها من قبيل المقدمات العقلية الكبرى والصغرى؟ يقول غادامير إن العقل خاضع دوماً لهيمنة التراث وليس له أمام التراث أية سلطة أو سيادة. وهو بذلك ينفي لا إرادياً جميع أدلته وبراهينه، فحتى أدلته وبراهينه حول مكانة التراث قائمة على التسليم لقواعد عقلية وقضايا رئيسية في مقام البرهنة والاستدلال. لا سبيل لتأييد تطرف

عقلي عصر التنوير لأن ذهن الإنسان يحتاج في استدلالاته إلى ذهنيات مسبقة ليست كلها عقلية، ولكن من أجل سدّ هذا النقص يجب عدم الوقوع في التطرف النقيض وإنكار استقلال العقل في جميع أحكامه. وقد انزلق غادامير إلى هذه الورطة فعلاً وهو ما أدى به لإرادياً إلى إنكار جميع براهينه وأدلتها! طبقاً للمبادئ الكلامية والمنطقية لعلم أصول الفقه ثمة لعقل الإنسان شأنان حيال المجالات المعرفية أحدهما خارجي النظرية والثاني داخلي النظرية. الحسم في الشأن الخارجي النظرية هو للحجّة وحدود ذلك المضمار المعرفي، وفي الشأن الداخلي النظرية يمارس العقل دورهُ داخل ذلك المضمار المعرفي وعلى أساس قواعده. هيمنة العقل الخارجي النظرية ممتدةٌ وساريةٌ على جميع الميادين المعرفية. والدليل على ذلك هو أن العقل في ماهيته وذاته ليس مادياً ليتقيّد بالزمان، بل تتوفر له الأدوات والقواعد الأصلية للمعرفة فيستعين بها في المجالات المختلفة. وبالنتيجة، أن نقول ما هو التراث حتى في تصورات غادامير؟ وما حجّيته؟ وما حدود وثور تأثيراته؟ فهذا كله خاضع لأحكام العقل الخارجي النظرية. بعد إثبات الأمور المومى إليها يَنشَطُ الأداء الداخلي النظرية للعقل ويمكن أن يكون في هذا النطاق خاضعاً لسيطرة قواعد أخرى.

٣. لاتاريخانية الذات الإنسانية وتجرّدُها

ما يقوله غادامير من أن التراث يستغرق كلّ لحمة الإنسان وسداه، وأن جميع سلوكيات البشر وأفكارهم مشحونة بالتراث، له جذوره في تاريخانية الإنسان من وجهة نظر هايدغر. التاريخانية من وجهة النظر هذه من ذاتيات الإنسان أساساً، وموقعه التاريخي جزءٌ من تكوينه الأساسي، ولهذا لا يمكن تجاوزه إلى زمان وتاريخ آخرين. أوضح غادامير هذه المسألة بمفردة التراث وتأثيره على البنية الوجودية للإنسان، لكننا أوضحنا بالتفصيل في مقالات سابقة أن للإنسان في أفكار علماء الأصول ذاتاً وفطرةً لاتاريخانية تتسم بأنها واحدة متماثلة بين جميع البشر، وهذا ما يتيح للإنسان التغلب على الفواصل التاريخية والتوصل إلى فهم مشترك مع أناس آخرين في أزمان أخرى. ليست فطرة الإنسان أمراً مادياً، ولذا فهي ليست تاريخانية في

جميع الحالات لتخضع للتراث دائماً، بل تؤدي لآثار يخافها كما تبين أنفاً إلى قدرتها على الفهم والمعرفة. ويرد على الرومانسيين الإشكال القائل إن الإنسان الماوراء التاريخ والماوراء الزمان لم يكن موضوع معرفتهم، ومع أن الطبيعة المتجانسة لأفراد البشر والتي لها لبنتها غير التاريخية كانت ركيزتهم النظرية كما يقول غادامير^١، لكنهم بحثوا عن الإنسان دوماً في الخلفية التاريخية ولم يجعلوا ذلك الإنسان الحاضر في ذاتهم موضوعاً معرفتهم، فصحيح أن التاريخ كان ساحةً لظهور الإنسان الكليّ لكنه هو ذاته موجود في الجميع ويمكنه أن يكون بنفسه منطلقاً للمعرفة وموضوعاً للدراسة. لذلك لا يمثل الإنسان التاريخاني دوماً نقطة انطلاق لمعرفة الشؤون المختلفة لأفكار الإنسان وسلوكياته في العلوم الإنسانية. وبهذا تتعرض الهرمنيوطيقا التاريخية للهرمنيوطيقيين المناهجين مثل دلتاي للنقد وتوضع عليها علامات استفهام.

٤. الخلط بين المعنى اللفظي للنص ومعناه الاستعمالي

عندما ندرس النصوص القديمة الرصينة^٢ والنوع المعرفي المعروف فيها ونحللها نجدنا أمام مقياسين اثنين لإفادة المعنى فيها. المقياس أو المؤشر الأول هو اللغة والبنى اللغوية التي هي بمثابة النظام الدلالي والتي تنقلنا من الكلمات والجمل إلى المعاني، والمقياس الثاني هو مواد القضايا والإيضاحات والبيانات والبراهين والأدلة المستخدمة في النص.

فيما يتعلق بمواد القضايا والإيضاحات والبراهين المستخدمة في النص لا حاجة للأحكام المسبقة الموجهة (التوجيهية) في كثير من الحالات. على سبيل المثال كثير من النصوص التاريخية لها صورة برهانية قياسية أو غير ذلك من صور البرهنة المقبولة التي يعترف العقل المشترك بين جميع البشر - والذي سلف الكلام عنه - بصحة طريقة البرهنة والاستدلال فيها. لهذه البراهين والإيضاحات بعدان، البعد الأول المواد المستعملة في هذه البراهين والإيضاحات، والبعد الثاني صورة البراهين والتبيين فيها، حيث تنتظم مواد البراهين في صور البراهين فتكون البراهين منتجة مثمرة.

1. Ibid, p. 290.

٢. النصوص المضطربة وغير الرصينة أو غير المتقنة ليست موضوعاً للمعرفة.

المواد المستخدمة في الأدلة والبراهين والإيضاحات هي في كثير من الحالات من ضمن البديهيات التي يعترف الجميع بصوابها بشرط تمامية دلالة النظام الدلالي للنص. فالبديهيات هي قضايا تتوفر لدى الجميع الأرضية لتصديقها، ولذلك فهي ممكنة الفهم من قبل الجميع. وقد عُدَّت البديهيات في المبادئ المنطقية لأصول الفقه على ستة أقسام هي:

١. المحسوسات: وهي قضايا يرتبط تصديقها بالحس، من قبيل تصديق أن الوقت الآن نهار لأن الشمس مرتفعة في السماء.

٢. المتواترات: وهي قضايا أضححت يقينية للإنسان نتيجة إخبار عدد كبير من الناس يستحيل اتفاقهم على الكذب، ولا يحتمل تطرق الخطأ والاشتباه إليهم جميعاً. وذلك من قبيل إخبار عدد كبير من الناس أن طهران هي عاصمة إيران لعدد كبير آخر من الناس ربما لا تتاح لهم الفرصة أبداً للسفر إلى إيران ومشاهدة عاصمتها عن كثب.

٣. التجريبات: وهي قضايا تتسم باليقينية لدى أفراد البشر نتيجة تجاربهم ومشاهداتهم المتكررة، من قبيل أن النار حارة ومحرقة.

٤. الفطريات: وهي قضايا يكون تصديقها بسبب تصديق قضايا أخرى، لكن هذه القضايا الثانية حاضرة دوماً في ذهن الإنسان ولا يحتاج التسليم لها إلى تأملات جديدة. بعبارة أخرى الفطريات هي حالات قياساتها معها في تصديقها، أي إن صحتها مرفقة بها دوماً، ومثال ذلك أن العدد اثنين هو نصف العدد أربعة.

٥. الوجدانيات: وهي قضايا تتعلق بتصديقها بالرجوع إلى ضمير الإنسان نفسه ودخيلته، من قبيل أن كل إنسان عندما يرجع إلى دخيلته يصدق أنه يعيش ما في دخيلته من خوف أو حب أو كراهية أو غير ذلك.

٦. الأوليات: وهي قضايا لو كانت حملية لأمكن تصديقها وتصديق صوابها بمجرد تصور الموضوع والمحمول والعلاقة الحُكْمِيَّة، مثل «الجزء أصغر من الكل»، و«يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما»، و«اجتماع الضدين مستحيل»، وما إلى ذلك. أمّا إذا كانت شرطية فيكفي لتصديقها تصوّر المقدّم والتالي وفحص العلاقة بينهما، ومثال ذلك أن العدد إمّا أن يكون زوجياً أو فردياً.

أما الصور الصحيحة والمنتجة للبراهين والبيانات فممكنة الإدراك والتشخيص بحكم العقل المحض الذي سلف القول إنه مشترك بين الجميع وله هوية لاتاريخانية، ويمكن باتخاذ معياراً تمحيص البراهين والبيانات المطروحة في النص. لذلك يتسنى بمراجعة النص ومشاهدة المواد المستعملة في الاستدلالات والبيانات وكذلك صور الاستدلالات (البراهين) فهم صحتها أو سقمها، وهذا ما يتم بشرط تمامية النظام الدلالي اللغوي بعيداً عن أي حكم مسبق ما عدا البنى المذكورة المودعة في فطرة كل إنسان.

المهم الذي يجب إثباته في هذا الخضم هو تمامية دلالة النظام الدلالي عن طريق وساطة اللغة وتوفر جميع القرائن المعنائية الصارفة. وقد سبق الكلام بالتفصيل في المقال الأول حول إمكان احتمال اختفاء القرائن الصارفة، لذا نتحاشى التكرار هنا. وفي خصوص وساطة اللغة وطريقة دلالاتها يجب التسليم لوساطتها في ظل قواعد اللغة ومعاني مفرداتها وأحكامها اللغوية. يقول غادامير نفسه في هذا الصدد:

الذين يتحدثون اللغة ذاتها التي أتحدثُ بها يستعملون الكلمات بمعان معروفة عندي (هذه قبلية عامة لا يمكن التشكيك فيها إلا في حالات خاصة). وهذا الأمر نفسه يصدق على اللغة الأجنبية أيضاً حيث إننا جميعاً نتصور أن لنا معرفتنا المقبولة لتلك اللغة، وعندما نقرأ النص نفترض مسبقاً مثل هذا الاستعمال المقبول^١.

وفي موضع آخر يرى الفهم الذي يقصده مشروطاً بصحة معرفة النظام الدلالي للغة المعتمدة ويقول:

مثل هذه السيطرة على اللغة والتَّمكُّن منها شرط أوَّلِيٍّ للفهم المتبادل في الحوار... لا يمكن طرح مسألة الفهم إلا عندما يستطيع متحوِّران أثناء الحوار إيصال قصديهما عن طريق اللغة^٢. وسبق أن أوضحنا في الفصل الأول عند الحديث عن القبلية الثالثة للهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير أنه هو أيضاً يوضح إمكان تحقق التفاهم اللغوي بين المفسر والنص استناداً إلى

1. Ibid, p. 270.

2. Ibid, p. 387.

أصل عدم النقل الذي يرى فيه أن معاني الكلمات المستعملة في النص هي نفسها المعاني التي تُفهم منها الآن شريطة عدم وجود قرينة تدل على تعيّر هذه المعاني.

أضف إلى ذلك أننا إن لم نشأ التسليم لمثل هذه التهامية في وساطة النظام الدلالي اللغوي فستعود استدلالات غادامير تعاني من إشكالات تتعلق بالفهم، ذلك أن غادامير يصرح أن النص في حواره مع المفسر يتصرّف بشكل فعّال تمامًا، فالمفسر عندما يعيّن مسبقًا معنىً في ضوء أحكامه المسبقة ويطرحه على النص في شكل سؤال، سيجيبه النص عن سؤاله وقد يصحّح له سؤاله في بعض الأحيان. والسؤال الآن هو: بأيّ قدرة وقابلية يفعل النصُّ هذا الشيء؟ أليس النصُّ مجموعةً من الدالات ذات قواعد منظمة تدلُّ على معنى، وهذه هي التي تؤدي إلى تصحيح سؤال المفسر وتعديله؟ إذا قلنا إن النص يعتمد في إجابته على المفسر تارةً أخرى ولا ثقة بنظامه الدلالي اللغوي، لوجّب القول إذن إن الحوار بين النص والمفسر شيءٌ خيالي، وكلا طرفي الحوار إنهما إلا المفسر وحده يمارس الدور كله، وهذا ما لا يؤمن به غادامير مؤكدًا أن النص يشارك بنفسه في الحوار وبشكل مستقل عن المفسر. إذن يوافق غادامير هاهنا قواعد الدلالات اللغوية وقواعد النحو مع أنه استخدمها في الأفق الذهني للمفسر.

لذلك نرى مفكرين نظير الأمريكي إريك هرش والقانوني الإيطالي إميليو بتي يتقدون غادامير محقّين بأنه خلط بين المعنى الذي يسمّونه «المعنى»^١ أو «المعنى اللفظي»^٢ وبين معنى النصّ في الأوعية والظروف الزمانية المختلفة والممكنة المطابقة على ظروف ما يسمّونه بـ «المعنى لنا»^٣ أو «المعنى بالنسبة لـ...»^٤. في كل الأحوال يُعبّر النصُّ في ضوء الإيضاحات الآنفه وبمساعدة نظامه الدلالي عن معنى يمكن الإصغاء له بصرف النظر عن ظروف المفسر وموقعه الهرمنيوطيقي، وليست له هوية سيالة متغيرة مقترنة بالظروف الهرمنيوطيقية للمفسر، بل هو معنى ثابت لا يقبل التغيير يعتقد هو أنه شاهدٌ على مراد المؤلف. أمّا كيف يمكن تطبيق

1. Meaning
2. Verbal Meaning
3. Significance
4. Meaning to...

هذا المعنى في الظروف الزمانية والمكانية لمفسرين متعددين مختلفين فهذا بحث ثانٍ صحيح هو الآخر في موضعه. ومن الطبيعي أن يكون هذا المعنى الثاني سيّلاً متغيّراً بتغيّر الظروف، وصحيح أن هذا المعنى يتكون في ضوء علاقته بالمعنى الأول لكن تغيّراته وسيّاليته لا تتسرّبان إلى المعنى الأول، لأنّ تعيّن هذا المعنى تابع للظروف المتغيّرة أمّا تعيّن المعنى الأول فتابع للنظام الدلالي للنص الذي لا يطرأ عليه تغيير^١.

٥. عدم كلية «سؤالية - جوابية» الفهم

السؤال هو: إذا راجعنا وجداننا فهل نجد أننا عندما نمسك أي نص ونقرؤه نطرح عليه حقاً سؤالاً في بداية المطاف أم أننا نبدأ من قراءة النص فينقلنا النصّ بنظامه الدلالي إلى معنى ثم نستكمل المعنى الذي تلقيناه عبر عملية الدور بين الكل والجزء؟ الواقع أن مراجعات النصوص لا تتمّ كلها عبر طرح أسئلة مسبقة على النص. نعم، في البحوث والتحقيقات الدائرة حول محور المسائل يقترب القارئ من النصّ بسؤالٍ ما، لكن الأمر ليس كذلك في كلّ القراءات.

الخلاصة والمحصلة

١. ركائز الفهم في علم الأصول:

يعمل علماء الأصول في فهم معاني نصوص مصادر الفقه المكتوبة وتلقّي مراد الشارع منها، على أساس الركائز التالية:

الركيزة الأولى: مكانة التفسير عند علماء الأصول: التفسير ضروري فقط عندما يكون هناك غموض وشكّ في فهم المعنى.

الركيزة الثانية: إمكان فهم مراد الشارع: فهم مراد الشارع المقدس ممكن عند علماء الأصول عن طريق القرآن الكريم والأحاديث الشريفة. في زمن انفتاح باب العلم يصلون جزماً إلى مراد الشارع، وفي زمن انسداد باب العلم أيضاً يصلون إلى هذه الغاية عن طريق التمسك بالأصول العقلائية التي هي حجّة عند الشارع من باب الظنّ الخاص.

1. Hirsch, Validity in Interpretation, p. 255.

الركيزة الرابعة: الفهم عند علماء الأصول عملية وليس حدثاً.

الركيزة الخامسة: يحصل فهم المعاني التصويرية والتصديقية الأولى على أساس «ظهور الكلام».

الركيزة السادسة: الملاك في فهم المعاني التصويرية والتصديقية الأولى هو لغة زمن صدور النص أو الخطاب.

الركيزة السابعة: للظفر بمعاني الكلمات وقواعد اللغة في زمن صدور الخطاب في حال عدم وجود قرينة يتم العمل على أساس أصالة عدم النقل.

الركيزة الثامنة: بما أن جميع أنواع المعاني، في مقام الاستعمال، هي معانٍ قصدية تتبع إرادة المتكلم، لذا فملاك ما إذا كان المتكلم، في مقام الاستعمال، يقصد إلقاء معنى أم لا، وإذا كان يقصد إلقاء معنى فما المعاني التصويرية وما المعاني التصديقية الأولى التي أراد إلقاءها؟ ملاك كل هذا هو ظهور حال المتكلم وسياق كلامه.

الركيزة التاسعة: الأصل الأوّلي هو تطابق المعاني التصديقية الأولى (المراد الاستعمالي) مع المعاني التصديقية الثانية (المراد الجدّي).

الركيزة العاشرة: المخاطبون في زمن غير زمن الخطاب مقصودون بالتفهم شأنهم في ذلك شأن المخاطبين في زمن الخطاب.

الركيزة الحادية عشرة: القرآن الكريم والسنة الشريفة كلّ واحد، لذلك يمكن لبعض نصوصها أن تكون قرائن لتعيين معاني نصوص أخرى منهما.

الركيزة الثانية عشرة: حيث إن تعيين المعنى التصديقي الأول يستلزم فحصاً كاملاً لجميع القرائن، ففي الحالات التي يحتمل فيها وجود قرينة لفظية، يُعمَل بعد الفحص الكامل بأصل «عدم القرينة» العقلاني الأصلي، وبالأصول التبعية العقلانية: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة غلبة الاستعمال المطلق في الفرد الشائع (طبقاً لرأي نفر من علماء الأصول منهم الشيخ الأنصاري)، أو أصالة الظهور (طبقاً لرأي نفر ثان من علماء الأصول منهم الآخوند الخراساني)، وعند احتمال وجود قرائن حالية واختفائها بفعل تقادم الزمن، يُعمَل

بعد الفحص الكامل واليأس من العثور على تلك القرائن وبوحيٍّ من أدلة: الإجماع، وسيرة المتشرعة، والخصوصيات الخاصة للشارع الذي هو مؤلف هذه النصوص، يُعْمَلُ بأصل عدم القرينة.

ملاحظة:

يلتزم منهج علماء الأصول في فهم مراد الشارع على النحو الآتي:

١. فهم المعاني التصورية:

يصار أولاً إلى تشخيص المعاني الحقيقية التي وضعت الألفاظ لها، ثم تفحص القرائن الصارفة (داخل النص وخارجه)، وإذا ما وجدت مثل هذه القرائن يُصار إلى تشخيص المعاني المجازية للكلمات.

٢. فهم المعاني التصديقية الأولى:

يتمُّ تعيين المعاني التصديقية للجمل على أساس الأصول اللغوية والظهور العرفي وفي ضوء الركائز المذكورة آنفاً، وفي المرحلة التالية يُبْحَثُ عن القرائن الصارفة (داخل النص في ضوء كلية النص وسائر أجزائه، وخارج النص) بحثاً كاملاً تاماً، فإذا وُجِدَتْ مثل هذه القرائن الصارفة حُمِلَتْ المعاني التصديقية الأولى على النص.

٣. تلقى المعاني التصديقية الثانية للنص (المراد الجدِّي للمؤلف) على أساس ظهور حال

المؤلف.

٢. الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية:

في مقابل علماء الأصول يقوم الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية على خصائص وركائز لا يمكن اعتمادها كأسس للفهم في «نظرية فهم النص» في علم الأصول لما يعثورها من مؤاخذات وإشكالات، وهذه الركائز هي:

١. الفهم مترمّنٌ بسبب الركائز الأنثروبولوجية للهرمنيوطيقا الفلسفية.

٢. الفهم حادثة تقع في أثناء الحوار بين النص والمفسر.

٣. يبدأ الحوار بين النص والمفسر بطرح المفسر سؤالاً على النص ويستمر بإجابة النص عن سؤال المفسر، وتتواصل هذه العملية إلى أن يطرح المفسر على النص سؤالاً لا يجد النص إصلاً وتعديلاً له فيكون هو الجواب النهائي، وعندئذ يكون النص قد اكتسب معناه. وهذا الحوار أشبه بلعبة يلعبها شخصان نشطان ولا يوجد فيها شيءٌ يعدّ نتيجةً مسبقةً معروفةً منذ البداية، فالنتيجة تخلق وتحدد في نهاية المطاف.

٤. يبادر المفسر إلى طرح أسئلته على النص انطلاقاً من أحكامه المسبقة التي يحملها.

٥. الأحكام المسبقة للمفسر نابعة من أفقه الذهني النابع بدوره من التراث الذي يصنع الموقع الهرمنيوطيقي للمفسر.

٦. يُستحصل المعنى في الحوار بين النص والمفسر عندما يمتزج أفق المفسر مع أفق النص.

تعاين ركائز الفهم هذه من إشكالات عدة تمنعها من أن تمثل ركائز فهمٍ في «نظرية فهم النص» في علم أصول الفقه. والإشكالات هي:

١. خطأ الركائز الأثرولوجية القائلة بتاريخانية المفسر وفهمه، فالصواب هو لاتاريخانية المفسر وفهمه.

٢. الخلط بين الفهم (المعرفة) ومتعلق الفهم.

٣. النزعة النسبية في الفهم.

٤. الخلط بين الفهم المسبق الضروري والحكم المسبق الخاطيء في خصوص دور الأحكام المسبقة وإسهامها.

٥. تجاهل مكانة العقل والفطرة المتعالية على التاريخ والزمان في الإدراك، ما يجعل ادعاء غدامير القائل على نحو الموجبة الكلية «إن جميع الفهوم تاريخانية» ادعاءً خاطئاً، مع أنه يمكن أن يكون ادعاءً صائباً على نحو الموجبة الجزئية بسبب اتصاف الإنسان بالجوانب والأبعاد المادية والمتغيرة.

٦. عدم شمولية (كلية) الطبيعة التحوارية (السؤالية - الجوابية) لكل الفهوم.

الفصل الخامس الركائز المصادرية للفقہ والأصول

القرآن الكريم والسنة الشريفة هما أبرز مصادر الفقه، وهما متاحان بين أيدينا اليوم على شكل نصوص مع أنهما صدرا في زمن الصدور على شكل خطابات وجمل شفوية. وبعد ما كانا خطابات وأقوالاً شفوية شهدا مع مرور الوقت تغيرات كبيرة حتى حينما أصبحا بعد مدة وجيزة من زمن صدورهما نصوصاً مدوّنة ناهيك عمّا آلا إليه الآن في هذا الزمان حيث أمسيا نصوصاً تتعد بفواصل تاريخية كبيرة عن زمن الصدور؛ ففي الأقوال اللغوية والمتون المدونة التي كتبت في ذلك الزمان لها (ككثير من الروايات) يمكن فهم مراد القائل من قبل المتلقّي بسهولة لوجود جميع القرائن المشاركة في تشكيل ظهور الكلام سواء أكانت قرائن حالية أو مقامية أو لفظية. أما في النصوص المكتوبة التي دونت منذ البداية على شكل نصوص أو حتى لو كانت في البداية أقوالاً شفوية ثم أضحت بعد ذلك نصوصاً مدوّنة بعد إنشائها وكتابتها، لكنها بعيدة عن زمن الخطاب بآماد طويلة، فيُحتمل زوال بعض القرائن المؤثرة في ظهور الكلام، لا سيما القرائن الحالية والمقامية. لذا كانت ظروف الفهم في مثل هذه النصوص متفاوتة تفاوتاً كبيراً عن ظروف الفهم في الأقوال اللغوية. ومن الطبيعي أنه كلما كان توكّؤ كاتب النص في بيان مراده على قرائن خارجة عن النص نفسه فهذا يعني أنه اعتمد فضلاً عن القرائن اللفظية التي أودعها في النص على قرائن خارج النص أيضاً، وسيغدو فهم مراده من نصه مع مرور الزمن صعباً بل غير ممكن، إذ من الطبيعي جداً زوال القرائن الحالية والمقامية مع مضيّ الزمن وتغيّر الثقافات والأفكار، وهكذا سيختلف ظهور الكلام عن ظهوره الأول. لذا فدرجة توكّؤ النصوص على القرائن الخارجية ملاك جيد لتقييم متانة النصوص ووصانتها في بيانها لمرادات كتّابها. وهذا الملاك مُجْد حتى في تقييم قدرات الكتّاب، فالكاتب المتمرّس صاحب القدرة البيانية هو الذي له أقل ما

يمكن من التوكُّؤ على القرائن الخارجية فضلاً عن قدرته العالية على نقل الأفكار واستخدام اللغة بشكل صحيح، خصوصاً وأن هدفه من إنشاء نصّه إيصالُ رسالة إلى شتى المخاطبين في عصور مختلفة وأماكن متعددة.

يؤيد علماء الأصول هذه الفكرة ويصرِّح بها أيضاً الهرمنيوطيقيون الفلاسفيون من أمثال غدامير. على سبيل المثال يشير الشيخ الأنصاري إلى هذه الفكرة عندما يوضِّح كلام الميرزا القمّي حول حجّية ظواهر القرآن. يقول في تقريره كلام الميرزا القمّي إن الميرزا القمّي يميّز في فهم مراد كل قائل من ظاهر كلامه بين المقصودين بالتفهم وغير المقصودين بالتفهم، لأنه يعتقد أن ظاهر كلام القائل حجّة على الذي يقصدهم بالتفهم من باب الظن الخاص، أما بالنسبة لغيرهم فمن باب الظن المطلق. ثم لكي يوضِّح ما هو مراد الميرزا القمّي من المقصودين بالتفهم يقول إن للمقصودين بالتفهم مصداقين اثنين: أحدهما أولئك المخاطبون الحاضرون في الخطابات الشفهية وكان المتكلم يكلمهم مباشرة. والمصداق الثاني هم مخاطبو الكتب الذين كتبها كتابها لهم بحيث يفهمها أيّ مخاطب إذا قرأها مهما كان زمانه ومكانه^١. ومن الطبيعي أن توكُّؤ الكاتب في المصداق الثاني يجب أن لا يكون على القرائن الخارجية (خارج النص) إطلاقاً، ففي هذه الحالة لا يمكن لأيّ مخاطب مهما كان زمانه ومكانه أن يكون مقصوداً بتفهم الكاتب. وحينما يشير غدامير إلى الكلام الشفهي والكلام المكتوب مبيّناً الفرق بينهما يوضِّح أن فهم المعنى في النص المكتوب لا يرتبط إلا بفن الكتابة ومستوى قدرات الكتابة لدى الكاتب. يقول في هذا الخصوص:

خلافاً للكلام الشفهي المُقال، لا يوجد لتفسير الكلام المكتوب أيّ عونٍ أو مساعدة غير الكلام والنص نفسه. وهكذا يعود كل شيء هنا إلى فن الكتابة^٢.

أن يكون كل شيء في تفسير هذه النصوص «عائداً إلى فن الكتابة» فمعنى ذلك إلى أيّ حدّ اعتمَد المؤلفُ عند كتابته النص على قرائن خارج النص وبأية قوة وقدرة عبَّرَ عن القرائن الصارفة داخل النص؟ وهل أورد جميع القرائن أم عوّل في بعضها على فهم المخاطب؟ إن لم

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٦٠.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 218.

يعتمد النصُّ على قرائن تقع خارجه وذكره في داخله جميعَ القرائن الصارفة، فيمكن على حد تعبير غادامير إدراكُ المعنى بالتشبيث بهذه العلامات الكتابية^١. طبعاً قال غادامير هذا الكلام على خلفية تاريخية المفسر والمؤلف وبالنتيجة تاريخية فهمهما، لذلك فهو يُمعِنُ فنَّ الكتابة في تمة هذه الفكرة على خلفيته الفكرية، لكن النقطة التي نروم الاستفادة منها هي أن المؤلف والمفسر لم يكونا تاريخيين (وهذا ما أثبتناه في فصول سابقة) وكان الكاتب متضلعاً متمرساً جداً في كتابة النص بحيث يكتب النص بطريقة لا يحتاج معها فهمُ المعنى الذي قصده سواء في الدلالات التصويرية أو الدلالات التصديقية الأولى والثانية (المراد الجددي للقاتل) إلى قرائن خارجية - بمعنى أن النص لا يحتاج إلى قرائن غير مكتوبة فيه - وحتى لو كان بحاجة لقرائن خارجية فهو يحتاج إلى قرائن يمكن للمفسر البعيد عنه زمنياً أن يفهمها، وإذا كان قد بيَّنَ جميعَ القرائن اللفظية الصارفة داخل النص، فستكفي هذه العلامات اللغوية المتوفرة في النص مضافاً إلى القرائن الحالية المتاحة للدلالة على مراد الكاتب. فضلاً عن الركائز الأثرية وولوجية والفهمية التي يتبناها غادامير فهو يشكك في الإمكان الوقوعي لهذا الشيء، لا في إمكانه الذاتي، لأن الكاتب البشري ليست له مثل هذه القدرة التي هي فوق طاقة البشر.

على أن النقطة التي تعنُّ للذهن هاهنا هي أن النصوص التي تعد مصادراً في علمي الفقه وأصول الفقه (القرآن الكريم والسنة الشريفة) ويُعنى علماء الأصول والفقهاء بفهم مراد كتابها وقائلها عنايةً جادةً حصريةً أصلية، ليس كتابها وقائلها مثل سائر الكتاب البشريين حتى يقعوا في مثل هذه الأخطاء؛ فهذه النصوص إما آيات قرآنية أو روايات من السنة الشريفة. والمتكلم في القرآن الكريم هو الله تعالى وكلامه متين رصين إلى درجة أنه معجزة الرسول الخاتم ﷺ. وتتضمن السنة الشريفة أيضاً أقوال وأفعال وتقارير فردٍ معصوم منزّه عن كل خطأ واشتباه^٢.

١. ينبغي التدقيق طبعاً في أن غادامير، ولأنه يعدّ الإنسان تاريخياً سواء كان مؤلفاً أو مفسراً، يعتقد في هذا المبحث أساساً وإضافة إلى هذه النقاط بتعدُّر فهم مراد مؤلفٍ له موقع هرمنيوطيقي آخر. وقد ناقشنا هذه الفكرة في فصول سابقة، وبناءً على ما ذكرناه من نقاط نركّز هنا على رأيه هذا.

٢. يتحمّ الإلتفات إلى نقطة مهمة هي أن القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما سبق أن أشرنا وسنشير لاحقاً، يمثلان كلاً واحداً يشهد بعضه لبعض ويعمل بعضه بمثابة القرينة لبعضه الآخر. وحين نقول إن مؤلفي القرآن الكريم

ويشير القرآن الكريم في الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^١ إلى هذه الميزة الخاصة، أي إلى أن قائله قائل ممتاز.

لذلك ينبغي القول مع أن قانون المحاوراة من حيث اللفظ ومن حيث المخاطب مطاع ومتبع فيما يتعلق بالأفراد العاديين، ولكن لا يمكن الحكم من حيث المتكلم بأن جميع أحكام المتكلم العادي سارية على متكلم الوحي أي الله عز وجل^٢.

وقد اعترف غادامير نفسه بهذه النقطة - غادامير المتقدم على الأقل - وعلى أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية أن يهتموا لها، فكما سبق أن لاحظنا يقول غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج» ناقدًا بولتمان إن للكتاب المقدس، بسبب الظروف الخاصة لمؤلفه، مقتضياته المختلفة في التفسير ويتطلب فهمه شروطاً أخرى^٣ منها الإيمان بالله^٤.

فيما يتعلق بالسنة الشريفة لدى الشيعة لم يكن قائلوها أيضاً بشراً عاديين، فالروايات الدالة على السنة صادرة عن قائلين ومتكلمين مع أنهم بشر مخلوقون من قبل الله لكنهم يتمتعون طبقاً لعلم الكلام الشيعي بمقام العصمة ويتحلون بجميع الأسماء والصفات الإلهية بما في ذلك العلم والحكمة الإلهيان، لذلك يتمتعون بالقدرة على البيان الكلامي وفق الخصوصيات الأنفة الذكر بشكل كامل لا نقصان فيه. إلى درجة أن أحدهم إذا كان في مجلس يضم جماعة من الناس يحاولون الإتيان بجملته لا تحتوي كلماتها وحروفها على نقاط، يقوم هو من فوره

والسنة الشريفة، وهم الله سبحانه والمعصومون الأربعة عشر عليهم السلام، لا يبيّنون مرادهم خارج نطاق الألفاظ التي يذكرونها، أي لا يبيّنونها بمعونة القرائن الخارجية، وبوسع مخاطبيهم في جميع العصور والأزمان أن يفهموا مرادهم بالرجوع إلى كلامهم وقراءته، فما نقصده من ذلك هو القرآن الكريم ككل واحد بمجموعه والسنة الشريفة ككل واحد بمجموعها، حتى لو استغرق بيانها وطرحها سنين طويلة. كما أن القرآن الكريم كل واحد ولا خلاف في هذا الموضوع، لكن نزوله استغرق ٢٣ عامًا.

١. الأنبياء: ٨٢.

٢. الجوادى آملي، تسنيم، ج ١، ص ١٣٠.

3. Gadamer, Truth and Method, p. 326.

4. Ibid, p. 327.

ويلقي ارتجالاً وبداهةً خطبةً ليس في حروفها أية نقطة. وإذا كان بين جماعة أخرى من الناس يحاولون الإتيان بجملته واحدة ليس فيها حرف ألف يرتجل من فوره خطبةً ليس فيها حرف ألف. وهذه الخصوصية المميّزة فيهم تأثيراتها الخاصة في النص الذي يبدعونه، حيث تجعله يحمل ذات الخصوصيات التي تحملها النصوص الإلهية من حيث قدرتها على إيصال الفكرة والمعنى إلى الآتين من الناس. كما أن الكتاب المقدس - العهد الجديد منه - ليس كلام الله المباشر عند المسيحيين، بل هو كتابات حواريين، بل تلامذة حواريين، لكن المسيحيين مع علمهم أن الحواريين ليسوا معصومين، يتعاملون مع تلك النصوص تعاملهم مع النصّ الإلهي انطلاقاً من متبنياتهم ومرتكزاتهم اللاهوتية، ويقررون لها ضرباً من العصمة في نقل الرسالة إليهم. ويقصد غادامير هذا الكتاب المقدس في كلامه آنف الذكر، فما بالك بنصّ مثل القرآن الكريم صدرت حتى ألفاظه عن مقام الإلهية^١.

طبعاً إذا أردنا تسليط الضوء على طريقة تأثير صفات مؤلّفي النصوص التي تمثل مصادر علمي الفقه والأصول على هذه النصوص، فلو ركّزنا اهتمامنا فقط على صفات الباري تعالى وتأثيرها على تدوين نص متين رصين لكل البشر في جميع الأزمان لأتيح لنا تعميم نتائج البحث على النصوص الدالة على السنّة أيضاً، إذ على أساس المباني الكلامية لعلم الأصول يتمتع المعصومون عليهم السلام بمقام العصمة ويحملون الأسماء والصفات الإلهية بما في ذلك علم الله وقدرته وحكمته - ولكن ليس بشكل مستقل عنه تعالى - وهم خلفاؤه بالحق في تبليغ رسالته للناس (الملتقّين). فهم يتوفرون على المناط اللازم لخلق نصّ رصين يمكنه مخاطبة جميع البشر ولا يعاني من النواقص البشرية المألوفة، خصوصاً وأن الدين الإسلامي هو الدين الخاتم ومن المفترض أن يقدم وصفة السعادة النهائية لجميع البشرية إلى يوم القيامة. لذلك أوضحنا في

١. نُشرَت في العدد ٦٥ من مجلة «ذهن» مقالةً لكاتب السطور بعنوان «برسي تطبيقي مباني الاهياتي هرمنوتيك روشي و اصول فقه» (دراسة مقارنة للركائز اللاهوتية بين الهرمنيوطيقا وعلم الأصول) تشير إلى الفوارق بين علماء الأصول المسلمين واللاهوتيين المسيحيين في مرتكزاتها اللاهوتية والكلامية. نحيل القارئ إليها لمزيد من الإيضاح.

المقال المتعلق بتبيين الركائز الفهمية لعلماء الأصول من الفصل الثاني أن جميع أبناء البشر في جميع العصور مخاطبون بالتفهيم القرآني، وكذا الحال بهم مع السنّة الشريفة؛ لذلك ينبغي بيان الأفكار والمعاني بشكل يوصل الرسالة الإلهية للبشر في جميع العصور^١.

نعلم طبعاً فيما يرتبط بالسنّة الشريفة أن الروايات الواردة عن المعصومين - وليس كلام المعصومين عليه السلام نفسه - تختلف اختلافات كثيرة عن القرآن الكريم ويجب دراستها في العلوم الخاصة بها، فمن المقطوع به صدور القرآن الكريم عن الله تعالى وعدم تحريفه، أمّا الروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام والواصلة إلينا فتكتنفها إشكالات وشكوك من حيث صدورها الحقيقي عنهم ومن حيث جهة الصدور، ومن حيث دلالتها، الأمر الذي يتطلب دراسات وتأملات قبلية. إذ توجد بين الروايات الواصلة إلينا روايات لم تصدر أساساً عن المعصوم عليه السلام لذلك تحتاج الروايات إلى دراسة لأصل صدورها عن المعصوم. أضف إلى ذلك أن موضوع التقيّة يطرح هو الآخر فيما يتعلق بالروايات الصادرة عنهم (جهة الصدور) لذا يتعين إحراز أنها لم تصدر عن تقيّة منهم عليهم السلام. بالإضافة إلى ذلك نقل الرواة معظم الروايات بمعانيها فهي مروية بالمعنى وليس بالألفاظ ذاتها الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، وهذا ما يفرض علينا قيوداً في فهم مرادهم. وهكذا، تتحتم دراسة كل واحد من هذه الأمور بشكل مستقل متريث فيما يتعلق بالروايات والتوصل إلى نتيجة متقنة. ولكن بعد الفراغ من هذه المباحث وحين يأتي الدور للقيود والتأثيرات الخاصة التي يفرضها المؤلف على النص بوسعنا تسرية المباحث المتعلقة بالله تعالى بما هو قائل للقرآن الكريم على المعصومين عليهم السلام بما هم قائلون للروايات والأحاديث وصناع للسنّة الشريفة؛ فنحن نعلم من ناحية أن المعصومين عليهم السلام يمتازون بمقام العصمة وهم مبلغوا الأوامر والدساتير الإلهية الأصليين، ومن ناحية ثانية نحرز في علومنا أولاً أن مجموعة واسعة

١. لا يخلو من الطرفة التنبيه إلى أن غادامير هو الآخر يوافق العقيدة القائلة إن جميع البشر في العصور كافة هم مخاطبون القرآن الكريم والسنّة الشريفة. وقد شاهدنا أنه شرط فهم كتاب المسيحيين المقدس - مع أن ألفاظه ليست من الله تعالى بل من كتابة بشر غير معصومين - بشرط أن يضع المفسر نفسه في موضع المخاطب من قبل الله عن طريق كلمته، وبغير هذه الحالة لن يستطيع فهم هذا الكلام (Gadamer, Truth and Method, p. 327).

من الأحاديث المتوفرة صادرةً بالتأكيد عن المعصومين عليهم السلام، وثانيًا تم تحديد حالات التقية وعدم التقية بين هذه الروايات بكل وضوح وحسم، وثالثًا لم يغير الرواة شيئًا في كلام المعصومين عليهم السلام عند نقلهم لها، وإذا حدث شيء من هذا في بعض الحالات فهي حالات مشخصة ومرصودة بواسطة تقنيات علوم الرواية والحديث^{١, ٢}

النقطة الهامة الأخرى التي ينبغي التفطن لها في هذا المقام هي أولاً على أساس الركائز الكلامية لعلم الأصول والعديد من الروايات يمثل المعصومون عليهم السلام كلهم نورًا واحدًا^٣ وتصدر كلماتهم كلها عن مصدر واحد، وهم يبلغون الأحكام والأوامر الإلهية بمرتبة واحدة. طبعًا مع الأخذ بالحسبان أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو بين هؤلاء المعصومين رسولٌ إلهي يستمد الأوامر والتعاليم من الله تعالى عن طريق الوحي مباشرة أما الآخرون فأصبحوا علماء بالأحكام الإلهية عن طريقه وتولوا مهمة تبليغها في الظروف المناسبة. وهذه هي الأمانة التي تذكر تحت عنوان الولاية التشريعية وتنقل من إمام إلى الإمام الذي يليه، وقد انتقلت قبل ذلك من نبي الإسلام

١. يُدرّس كل واحد من هذه الأصول والمبادئ في علم خاص. وتتطرق جميع العلوم المتعلقة بعلم الحديث لهذه القضايا.
٢. حين جعلنا مثل هذه الأمور قبلات لبحثنا فضلًا عن أن ذلك من لوازم بحثنا حول موضوعنا الأصلي، يجب أن لا يبدو غريبًا بين أنصار الهرمنيوطيقا، فهذه الأمور نفسها مطروحة في علم الهرمنيوطيقا وليست بشيء بعيد عن الذهن، فهرمنيوطيقو القرن التاسع عشر قبل أن يبادروا لتفسير النص - تحت عنوان الهرمنيوطيقا - كانوا يقومون بأمر ليتأكدوا من صحة نسخة الكتاب وعباراته. وكانوا يسمّون هذه المرحلة قبلية مرحلة النقد (critique)، ويقرّرون لها مرحلتين فرعيتين (Lower and Higher Critique) قائلين إن الهدف في المرحلة الأولى من نقد النص هو تعيين النص الأصلي من بين النسخ المتعددة المختلفة. ولأجل ذلك تتوجب مقارنة النسخ المختلفة سواء كانت خطية أو غير خطية، وتشخيص النص الأصلي من بينها، النص الذي يُجتمَل صدوره عن الكاتب الأصلي احتمالاً أقوى. ويجب أن تتم هذه المقارنة داخل إطار علوم خاصة غير علم التفسير وعلى أساس مناهج تلك العلوم. لذلك ينبغي عدم إغفال أهمية هذه العلوم المساعدة. أمّا في المرحلة الثانية من النقد فتتحتّم معالجة مشكلات فهم النص الأصلي بتشخيص العبارات المركبة الفاسدة، وحُدس الصيغ الصحيحة لها حدسًا مبرّرًا لتكون هي العبارات الأصلية. في هذه المرحلة تدرس قضية ما إذا كانت عبارات النص المعتمد نصًّا أصليًّا صحيحًا وغير محرّفة أم لا. وهنا ينبغي تشخيص العبارات المحرّفة الفاسدة واجتراح حدوس علمية لترميمها وإصلاحها؟ وبعد الفراغ من هذه المراحل يأتي الدور لعملية التفسير (See:

Seeböhm, Hermeneutics; Method and Methodology, p. 63).

٣. الفيض الكاشاني، الوافي، ج ١، ص ٢٢٩ و....

الكريم ﷺ إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. لذلك يسمي القرآن الكريم يوم تنصيب الولي في عيد غدیر خم بيوم إكمال الدين^١ مع أن كثيراً من الأحكام كانت لا تزال غير مبلّغة بعد للناس في ذلك اليوم ومن المقرر إبلاغها للناس من قبل الأئمة الآتين، مثل كثير من الأحكام التي تم تبليغها لأول مرة على يد الإمامين الصادقين عليه السلام.

وهكذا كانت كلمات المعصومين عليه السلام ابتداءً من النبي الخاتم ﷺ إلى الوصي الخاتم ﷺ أجزاء لكل واحد، ولذا يمكن أن يكون بعضها موضوعات لبعضها فيمثل بعضها قيوداً أو تفاسير لبعضها الآخر^٢. أضف إلى ذلك أن هذا «الكل» وفي ضوء رواية الثقلين وروايات أخرى كثيرة في هذا الخصوص يضم القرآن الكريم أيضاً، فالقرآن الكريم يتولى تبين الخطوط العامة لمعارف الدين وأحكامه بينما يتولى الرسول الأكرم ﷺ والعترة الطاهرة عليه السلام بيان حدوده وتفصيله وجزئياته وأساليب تطبيقه حسب الآيات الكريمة: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^٣، أو ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^٤، أو ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^٥. ومن الأمثلة على ذلك أن أصل وجوب الصلاة وارد في القرآن الكريم: «أقيموا الصلاة» أما أحكام الصلاة الجزئية وطريقة أدائها، والتي تشتمل على قرابة أربعة آلاف حكم فقهي واجب ومندوب، فيضطلع المعصومون عليه السلام ببيانها. وهكذا يمكن تشبيه القرآن الكريم بأنه «دستور البلاد» بالنسبة للدين والمشتمل على الأصول المحورية، أما الروايات الدالة على حدود الأحكام وجزئياتها فهي بمنزلة القوانين المصادق عليها من قبل المجالس التشريعية في ذلك البلد^٦، وهي تستكمل وتتمم بعضها بعضاً، وبذلك تقدم مجموعة القوانين سواء كانت «دستور البلاد» الأصلي أو قوانينه الجزئية منظومة كاملة من القوانين والضوابط.

١. المائة: ٣.

٢. النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٦٧: «إن كلامهم جميعاً بمنزلة كلام واحد يُفسر بعضه بعضاً».

٣. الحشر: ٧.

٤. آل عمران: ٣١.

٥. النساء: ٥٩.

٦. الجوادي آمل، تسنيم، ج ١، ص ١٤٠.

القرآن الكريم فعلاً إلهياً

القرآن الكريم كلام إلهي، لذلك يعد من جملة أفعال الله جلّ وعلا، وبذا تصدق عليه الأحكام الكلية التي تصدق على الأفعال الإلهية. النقطة اللافتة هنا هي أن القرآن الكريم يُعرَّف بوصفه حبلاً متيناً ممدوداً من مبدأ العالم (مصدر العالم/ الله) إلى عالم المادة^١، وأصله في اللوح المحفوظ، وما وصلنا منه هو صورته اللفظية. تدل على ذلك آيات من قبيل: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾^٢، و﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^٣، و﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^٤، و﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾^٥. وهذا يمتاز القرآن الكريم الذي نزل على مدى ٢٣ عاماً بمرتبة لا يسودها التدرّج والقواعد المادية بل هو موجود بصورة إجمالية. وقد نزلت هذه الصورة الإجمالية على الرسول في ليلة القدر وتم تفصيلها على مدى سنوات عدّة. تفصيل القرآن الكريم على شكل القرآن الحالي الذي بين أيدينا بأكثر من ٦٦٠٠ آية هو الصورة التفصيلية لتلك الصورة الإجمالية. ومن الطبيعي أن تكون المعاني التي يقصدها الله تعالى نفسها المعاني التي كانت في حالة الإجمال، ومن الطبيعي أن لا يكون هنالك في اللوح المحفوظ زمانٌ حتى يترك تأثيرات تاريخية على ذلك المحتوى الإجمالي. تلك المعاني لازمانية ولا مكانية كما أن الله تعالى ليس زمانياً، ويتكلم مع البشر وراء أفق الزمان. أن تكون لله خصوصية لازمانية فهذا من شأنه أن يجعل معاني أفعاله أيضاً لازمانية. لذلك كان القرآن الكريم كسائر أفعال الله محلاً لتجليّ الله تعالى ولذلك فهو غير تاريخي. يقول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في هذا الخصوص: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ»^٦. وهذا ما يجعل البشر، لتوفّرهم على حقيقة مجردة عن المادة، قادرين على

١. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ هذا القرآن هو النور المبين، والحبل المتين، والعروة الوثقى، والدرجة العليا، والشفاء الأشفي، والفضيلة الكبرى، والسعادة» (التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري عليه السلام، ص ٤٤٩).

٢. البروج: ٢١-٢٢.

٣. الواقعة: ٧٧-٧٩.

٤. هود: ١.

٥. الدخان: ٣.

٦. نهج البلاغة، الخطبة ١٤٨.

أن يكونوا مخاطبين بكلام الله يدركون رسالاته اللازمانية واللاتاريخية. ولهذا يميّز المفسرون بين تفسير القرآن وتأويله^١. فتفسير القرآن يهدف إلى معرفة معناه، ومعرفة معناه ليست رهناً بمعرفة الظروف التاريخية لنزوله، لكن التأويل يعني العثور على مصاديق ذلك المعنى الميّن، ولا شك في أن أحد المصاديق هو ذلك الذي يُسمّى شأنَ نزول الآية، ومن الطبيعي أن تبني معرفته على العلم بالظروف التاريخية لزمان النزول سواء كانت ظروفًا اجتماعية أو ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية. ومن المؤكد أن معرفة هذا التأويل مفيدة جدًا علميًا وغزيرة المضامين فهي تكشف عن تطبيق الآية بنحو جيد في حالة عينية شاخصة تمامًا، ولكن مع ذلك لا تحتاج معرفة معاني الآيات معرفة الظروف التاريخية لنزولها، فحتى الذي لا يعرف أيًا من شؤون نزول الآيات ولا يعلم شيئًا عن الظروف والأحداث التاريخية لزمان النزول بمستطاعه استيعاب معاني القرآن ورسائله والتوصّل إلى غرضه ألا وهو الهداية. لذلك حين يقول القرآن عن نفسه ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾^٢ يتوجّب أن يكون مبيّنًا لمعنى نفسه أيضًا وأن لا يحتاج أية قرينة خارجية مستقلة عنه لإيصال رسائله، بل يعتمد فقط على قرائن موجودة في داخله على شكل ألفاظ، قرائن يمكن عن طريقها فهم المدلولات التصورية والتصديقية الأولى والثانية^٣. يقول العلامة محمد حسين الطباطبائي في هذا الخصوص:

وكيف كان، فهذا الاختلاف لم يولدّه اختلافُ النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات، فإنما هو كلام عربيّ مبيّن لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارفٌ باللغة وأساليب الكلام العربي. وليس بين آيات القرآن (وهي بضع آلاف) آيةٌ واحدةٌ ذات إغلاقٍ وتعقيدٍ في مفهومها بحيث يتحيّرُ الذهنُ في فهم

١. يختص التفسير بإدراك معنى النص، أما التأويل فيختص بمعرفة المصاديق.

٢. النحل: ٨٩.

٣. وهذه الحالة سوابقها بين المسيحيين أيضًا. كان المعتقد الأصلي لدى أوغسطين (أحد أبرز آباء الكنيسة) ولدى البروتستانتين الذين أطلقوا بعد أوغسطين بقرون نهضة الإصلاح الديني ضد الكاثوليكين أن كتاب المسيحيين المقدس يفسّر نفسه ولا يحتاج لفهم معانيه أيّ شيء غير نفسه.

معناها... حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كآيات المنسوخة وغيرها، [هي أيضًا] في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنما التشابه في المراد منها [لا في معناها الظاهري]... وثانيهما: أن نفس [المعرفة معنى الآية] القرآن بالقرآن ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخص المصاديق ونتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات... وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون تبياناً لنفسه^١.

علم الله وقدرته وحكمته والنص الإلهي

قيل مراراً إن الله تعالى جعل الدين الإسلامي آخر الأديان والدين الأصلي المحور لجميع البشر إلى آخر الدنيا. والقرآن الكريم كتابٌ أنزل لهذه الغاية وذكر أن رسالته هي أنه «هُدًى لِلنَّاسِ»^٢، لذلك ينبغي أن يستطيع مخاطبة جميع البشر إلى آخر الزمان ويكون مبعث هدايتهم. لو أردنا تبني تاريخانية الإنسان لكانت النتيجة أن القرآن أيضًا تاريخاني وحصيلة ثقافة زمانه^٣، ولذلك يجب في الأزمنة الآتية أن يُفسر داخل إطار ظروف المفسر، وإلا فإنه لم يعد قادرًا على إيصال مقصده الأول الذي قاله لمشافهيه الأوائل في عصره، وهذا معناه أن الله العالم بجميع أمور العالم بما في ذلك تاريخانية الإنسان، والقادر من ناحية ثانية على كل الأمور، وهو من ناحية ثالثة حكيم تتسم جميع أفعاله بالحكمة والهدفية والبعد عن العبث واللهو، توسل لإيصال رسالته للبشر بعد عصر تأسيس الإسلام وإلى آخر الزمان بوسيلة هي في ذاتها معيبة ناقصة ولا يمكنها أن تفي بهذا القصد والغرض، وهذا ما يتناقض مع علمه سبحانه وقدرته وحكمته؛ إذ باستساغة هذه القبلات يكتسب النص القرآني معناه على خلفية زمانه ومكانه وعصره، أمّا خارج هذه الخلفية فسوف يفقد معانيه. مكلفو العصور الآتية هم أيضًا تاريخانيون محاصرون بظروفهم التاريخية، فهم بذلك عاجزون عن مدّ الجسور إلى عصر نزول القرآن وفهم مخاطبي ذلك العصر، وبذلك لا سبيل إطلاقاً إلى فهم مراد الشارع.

١. راجع: الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ١٤-١٨.

٢. البقرة: ١٨٥.

٣. أبو زيد، معنای متن، ص ٦٩.

على هذا الأساس يجب أن نعلم أن هذه القبليات غير صائبة، فالله تعالى عليم قدير حكيم على الإطلاق، ومقتضى حكمته إتقانُ صنعه. تكمن النقطة المهمة في أن ذات الإنسان (جانبه اللامادي)، وفقاً للركائز الأثر وبولوجية المذكورة، ليست بتاريخانية، وبوسعها وراء الزمان والمكان الإصغاء للنداءات المتعالية على الزمان والمكان وفهمها. وإذن، فالعامل الوحيد الذي تنبغي مراعاته هو عدم توكؤ النص المنظور على قرائن خارجية. وإذا كان هذا كان بوسع المخاطبين في عصور لاحقة أيضاً فهم القرآن وإدراك رسائله. لذلك كان مقتضى حكمته سبحانه تدوين مثل هذا النص، وكان علمه وقدرته ضامنين لإيجاده. لذلك يجب على أساس الركائز المذكورة أن لا يكون القرآن بحاجة إلى غيره في إيصال معانيه. ومثل هذا الأمر يجري في خصوص روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً فيجب أن تتحلّى رواياتهم وأحاديثهم بمثل هذه الخصوصية، فسكان منزل العصمة حكماء، وهم مظهر العلم والقدرة الإلهيين.

على أن النقطة المهمة هي أن القرآن كما أشرنا مراراً كلُّ واحدٍ منسجمٌ، وقد عمّم بنداؤ **﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**^١، و **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**^٢. هذه الكليّة على سنن المعصومين عليهم السلام سواء كانت في أقوالهم أو في أفعالهم أو في تقاريرهم، وأنزلها كلّها منزلةً واحدةً يمكن أن تمثل أجزاءها المختلفة قرائن لإيصال المراد الجدّي. من هنا كان هذا الكلُّ الواحد كافياً لجميع البشر إلى آخر الزمان وقادراً على إيصال رسائله وتعاليمه.

١. الحشر: ٧.

٢. النساء: ٥٩.

الخلاصة والمحصلة

القرآن الكريم والنصوص الدالة على السنّة الشريفة بمثابة كلِّ واحدٍ أنشئ من قبل مقام العصمة والعلم والقدرة والحكمة لجميع المتلقين والمخاطبين في جميع العصور والأزمان، وإذا كان القرآن والسنّة كلّاً واحداً فهذا يستلزم أن تتعلق أجزاءهما المختلفة بعضها ببعض وتكون بعضها موضوعاً لبعضٍ، فتساعد المفسّر في معالجة ما قد يعتره من شكوك وغموض في تلقي المعنى وفهم مقصود القائل. لهذا السبب ولأنّ للإنسان ذاتاً لا تاريخانية تُمكنه من استماع النداءات اللاتاريخانية، كان الشرط الوحيد لنجاح هذه النصوص في إيصال معانيها ورسائلها لشتّى المخاطبين في شتّى الأزمان والأصقاع هو أنها أنشئت بحيث لا تعتمد في إيصال رسائلها على قرائن من خارجها. لذلك تقتضي حكمة أصحاب هذه النصوص أن لا ينشئوا نصوصهم بهذه الطريقة، إذ في غير هذه الحالة سينقضون أغراضهم عملياً، وهذا مستبعد عن ساحة عصمتهم وحكمتهم. ولديهم القدرة والعلم الضروريان لهذه العملية، فماتنّ القرآن الكريم هو الله تعالى المتّصف بكلّ الأسماء الحسنى بما فيها العلم والقدرة، وماتنّ السنّة المتبقية لنا هم المعصومون عليهم السلام المتّصفون بالتوفر على العلم والقدرة الإلهيين.

ينبغي التدقيق في أن ثمة تفاوت أوّلاً بين معنى النص ومصادقه أو بين تفسيره وتأويله، وفهم الأول لا يحتاج أبداً إلى قرينة من خارج هذه المجموعة مع أن معرفة مصادقه أو تأويله بحاجة إلى معرفة قرائن تتعلق بالظروف التاريخية لصدور الآية أو الرواية. ثانياً حين نقول إن الروايات من إنشاء مقام العصمة والعلم والحكمة والقدرة فهذا يأتي من بعد افتراض إحراز صدور هذه الروايات عن المعصوم عليه السلام وإحراز جهة صدورها، وذلك بواسطة علوم وتقنياتٍ أخرى.

نتيجة واقتراح

رغم تمتع علم أصول الفقه المتوفر بين أيدينا راهناً بشراءٍ في المحتوى جديرٍ بالثناء ومع أنه يمثل حصيلةً قروني من جهودٍ خيرة العلماء وأحذقهم، وهو بحق مدعاة مباحة المسلمين، لكنه يعاني من غياب نظرية منقحة تحدد الخطوط الأصلية للتفسير، وتستقرئ بنحو مبرهن جميع العوامل الأصلية المساهمة في فهم مراد الشارع من مصادر القرآن الكريم والسنة الشريفة رغم الفاصل الزمني الملحوظ بين زمن تفسير هذه النصوص وزمن صدورها، وتُعَيِّن العلاقات والروابط فيما بينها، وتعرض الملاكات العلمية الصحيحة في خصوص زوائد هذا العلم أو نواقصه. ومن البديهي أن يرتن إنتاج مثل هذه النظرية لتوفر بناها التحتية العلمية. والبنى التحتية العلمية لكل نظرية هي ركائزها ومبانيها النظرية التي يجب استخراجها من المصادر الأصلية لذلك العلم. وحيث إن النظرية المومى إليها نظرية تفسيرية تختص بالنص فستكون ركائز الفهم من أبرز أسسها ومبانيها. لذلك إن لم تُنَفَّح هذه الركائز تنقيحاً متقناً فلن يكون لإنتاج النظرية وصياغتها من معنى. أضف إلى ذلك أنه حتى في حال تنقيح الركائز والمباني المشار إليها تبقى كفيّتها ومضامينها مؤثرة تأثيراً مباشراً حاسماً في محتوى وكيفية النظرية. وهكذا يمتاز البحث في هذه الركائز والتدقيق في الاستدلالات حولها ببالغ الأهمية في الوصول إلى نظرية فهم صحيح للنص وفاعلة وممكنة التصديق في علم أصول الفقه. طبعاً قام علماء الأصول أحياناً بمناقشة هذه الركائز والمباني، لكنهم أخذوها في غالب الأحيان أخذ المسلمات ابتداءً ولم يوفوها حقها من البحث والمناقشة.

وفي المقابل جعلت الهرمنيوطيقا الفلسفية التركيز على هذه المباني والأسس المحور الرئيس لمباحثها وخاضت فيها بالتفصيل، وحاولت التطرّق من زاوية الفلسفة (بل من زاوية فلسفة معينة هي فلسفة هايدغر) للسؤال عن ماهية الفهم وإمكانه وطريقة الوصول إليه وتحصيله، والإجابة عنه إجابة مناسبة. على أن النقطة المهمة هاهنا تكمن في أن النتائج المستحصلة فيما يتعلق بركائز الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية تقف على الضدّ تماماً من القبلات التي يتبناها الأصوليون بخصوص هذه المباني، وقيمون كافة مباحثهم عليها. من باب المثال يرى علماء

الأصول إمكان فهم مراد الشارع من مصادر نصيَّة رغم الفاصل الزمني الطويل عن زمن صدورها، بينما لا ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية ذلك ممكناً. أو أن الأصوليون يعتقدون أن فهم مراد الشارع ممنهج (منهجيّ) حتّمًا بينما لم تعتبره الهرمنيوطيقا الفلسفية ممنهجًا.

أوصلت النتائج المستحصلة من الهرمنيوطيقا الفلسفية علمَ الأصول بشكل طبيعيّ إلى محطة يجب عليه فيها تحديدُ موقفه منها بوضوح، فإذا كان لا يعتبرها صحيحةً فعليه أن يطرح آراءه الإيجابية بصراحة في هذا الشأن. تُصنّف الركائز الفهمية بحدّ ذاتها إلى ركائز فرعية تنتمي إلى: علم وجود الفهم أو أنطولوجيا الفهم (الذي يشمل مباحث ماهية الفهم، وماهية المعنى، وإمكان الفهم)، وعلم معرفة الفهم أو إبستيمولوجيا الفهم (ويشمل مباحث آليات حصول الفهم والعوامل المساهمة في فهم المعنى)، وأخلاقيات الفهم (ويضمّ توصيات وإلزامات تتعلق بالفهم)، ومناهجية الفهم أو علم مناهج الفهم أو مثودولوجيا الفهم؛ وتعد الركائز الأثرية وولوجية جذرًا لجميع هذه العلوم وأساسها. لذلك يتعيّن على علماء الأصول أن يحدّدوا مواقفهم في جميع هذه المجالات والصعد. وقد تغيّت دراستنا هذه أوّلاً إيضاح ما تقوله الهرمنيوطيقا الفلسفية بخصوص هذه الركائز على نحو الدقّة وما هو مرادها منها، وتسجيل النقود والإشكالات عليها، وثانيًا التأشير على ما يقوله علماء الأصول في هذا المضمار. ولما كان علماء الأصول لم يبحثوا في هذا المجال بنحو وافٍ ومرّوا به مرور الكرام لظنّهم أنه من المسلمات المفروغ منها، لذا يتحتمّ انتزاع آرائهم واستخلاصها بطريقة تخمينية في كثير من المواطن.

ولتحقيق هذه الغاية تمّ اختيار العمل المقارن منهجًا للدراسة، لأن الإجابة عن الأسئلة المذكورة غير ميسورة إلا ضمن إطار مثل هذا المنهج. لذلك كان من اللازم، وبطريقة مسألوية (بطريقة محورها المسائل)، مناقشة كل واحد من صنوف الركائز الفهمية الفرعية، ومقارنته ما يقوله علم الأصول وما تراه الهرمنيوطيقا الفلسفية بشأنها. لذلك بعد استعراض الجهاز الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية في الفصل الأول من الكتاب عمدنا في الفصل الثاني إلى المقارنة بينهما. وتم في هذه الفصول البحث أوّلاً في ركائز الفهم لدى علماء الأصول ثم تسجيل الملاحظات النقدية على ما يوازيها من مباحث في الهرمنيوطيقا الفلسفية. إذ إنّ أية مقارنة تحتاج قبل كل شيء

إلى ترسيم وصياغة الجهاز الفكري الذي يسود كل واحدٍ من جانبي المقارنة، فالركائز المذكورة تكتسب معانيها على خلفية أجهزتها الفكرية ولا يكون لها معانٍ سليمة على غير تلك الخلفيات الفكرية. هذا بالإضافة إلى أن نقدها يجب أن يتم على أساس جهازها الفكري، وإذا كانت هناك في بعض الحالات نقود تطال الجهاز الفكري فيتحتّم التأشير عليها (نقود ركائزية ومبنائية). ولكن لأنّ المتلقّين الأساسيين لهذه الدراسة هم طلبة الحوزات العلمية أخذَ الجهازُ الفكري السائد على علم الأصول مأخذ المسلمات المفروضة واكتفينا فقط باستعراض الإطار الفكري الذي يسود الهرمنيوطيقا الفلسفية في الفصل الأول من الكتاب. وتناولنا أيضاً للجهاز الفكري السائد على الهرمنيوطيقا الفلسفية أفكارَ هايدغر وغادامير؛ فمع أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تنسب إلى غادامير ولكن لما كانت الأسس الفلسفية لغادامير مستمدةً من فلسفة هايدغر لذا يجب التطرق لأفكار هايدغر أيضاً لتتوفر صورة جلية لطروحات غادامير. وهكذا، عمدنا في الفصل الأول من الكتاب الذي أريد له تعريف الإطار الفكري للهرمنيوطيقا الفلسفية إلى مناقشة الأفكار الفلسفية لهايدغر أيضاً وإجلاء صلاتها بأفكار غادامير. وقد انصبّت المحاولة في هذا الإيضاح على مراجعة المصادر الأساسية الأولى. ولأجل ذلك تمت ترجمة صفحات كثيرة من كتب هايدغر وغادامير. والنقطة الجدير بالذكر في هذا المضمار هي أن من القضايا التي جرى التشديد عليها في هذه الدراسة وبذلت جهود دائبة للإفصاح بدقة عن تأثيراتها في الهرمنيوطيقا الفلسفية البصمات العميقة التي تركها منهجُ الظاهريات في فلسفة هايدغر والهرمنيوطيقا الفلسفية لغادامير، ذلك أن إشراك أو عدم إشراك هذا العامل في مباحث هايدغر وغادامير يتسبّب في فرق كبير في ماهية البحوث والنتائج المتمخّضة عنها. وربما كان من نقاط قوة هذه الدراسة تأكيدها على هذه القضية والتأشير على مناحي إسهام الظاهريات في ركائز الفهم، ذلك أن العناية بهذه النقطة سيجعل النقد الموجه لتلك الركائز مختلفاً وأكثر دقّة.

النقطة المهمة الأخرى التي كان ينبغي العناية بها في هذه الدراسة هي اختيار القاعدة الأصولية للتحقيق في تبين آراء علم الأصول، إذ تُطرح في هذا الخصوص أسئلةٌ حول ما إذا كان يجب أن نركّز على آراء عالمٍ أصولٍ معيّن فنصوغ البحوث على أساسها؟ أو هل يجب أن

نشيدُ البحوث على أساس مسلمات أصول الفقه ولا نَعْدِلُ عنها؟ أم يجب أن نجعل رؤيتنا المتبنّاة أساساً للتحليل في البحوث المختلفة؟ وما أتخذناه أساساً في هذه الدراسة بفعل نوع البحوث وأهداف الكاتب هو تركيبة من مسلمات الأصوليين والرؤية المتبنّاة للكاتب، إذ عندما يحين الدور لنقد طروحات الهرمنيوطيقا الفلسفية وبسبب أن هذا النقد ينبغي أن ينطلق من منطلق علم أصول الفقه راجعنا المسلمات عند علماء الأصول ووجهنا النقد للهرمنيوطيقا الفلسفية في ضوئها، ولكن عندما كان يحين الدور للتبيين الإيجابي للركائز التي يتبنّاها الأصوليون جعلنا الأساس رؤيتنا المتبنّاة التي لا تخرج طبعاً عن نطاق آراء جمهور الأصوليين. وقد كان السبب في ذلك أن دراستنا هذه هي مقدمة لإطلاق نظرية في فهم النص أو في فهم مراد الشارع مستوحاة من المصادر النصية في علم الأصول، وهي نظرية تتعلق بعلم الأصول المنشود الذي ينبغي أن يصاغ ويصمم، لذلك يتعين أن تُتخذ الرؤية المتبنّاة فيها كأساس للبحث. طبعاً ليس معنى هذا الكلام أن هذه النظرية لا تتعلق إطلاقاً بعلم الأصول المتوفر حالياً، وتروم إرساء دعائم علم أصول مختلف تماماً عن علم الأصول الموجود حالياً، فعلم الأصول المنشود سيكون ضمن إطار علم الأصول المتوفر الآن مع فارق تلافيه لنواقصه، لكنه يتوفر على نقاط قوته ويتمتع ببحوث جديدة تمثل الاحتياجات الراهنة لأصول الفقه. وهكذا ستكون نظرية فهم النص ضمن الإطار العام لعلم الأصول المتوفر هذا، لكنها تجعل من رفع مستوى علم الأصول هدفاً لها، كما أن إبداعات علماء الأصول الكبار أدّت طوال التاريخ إلى ارتقاء علم الأصول ولم تُعتبر خارج نطاق علم الأصول. وربما كان من نقاط قوة هذه الدراسة أيضاً مقارنةً بدراسات مماثلة العناية بنقطة مهمة وهي مناقشة الركائز مناقشةً يمكن أن تكون مقدمةً لصياغة نظرية لفهم النص تُعتمد في علم أصول الفقه.

وقد كانت نتائج الدراسة المقارنة المنجزة أن بحوث الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تستطيع أن تمثل أساساً مناسباً لنظرية فهم النص في علم أصول الفقه. ومرّد ذلك إلى أن هذه الركائز هي في الوهلة الأولى ركائز أنثروبولوجية غير صائبة، وتعاني في الوهلة الثانية من إشكال أساسي من حيث علم المناهج، فمنهجها الأصلي هو منهج الظاهريات الذي لم يكن في ذاته منهجاً

كاشفًا عن الواقع بل على العكس من ذلك يَحْصِرُ الإنسانَ في عالمه الذهني. وفي الوهلة الثالثة المباحثُ المطروحة في خصوصها معرّضة لنقود جادة على صعيد علم وجود الفهم (أنطولوجيا الفهم)، وعلى صعيد علم معرفة الفهم (إبستمولوجيا الفهم)، وعلى صعيد علم مناهج الفهم (ميثودولوجيا الفهم)، وقد تم الإدلاء بهذه النقود في سياق الدراسة. وفي المقابل انطلق علماء الأصول من ركائز أنثروبولوجية صائبة وباعتقاد قواعد عقلائية صحيحة لتعريف الفهم وإمكانه ومنهجه في علاقته بالنصوص المصادرية وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة. وقد كان لخصائص أصحاب هذه النصوص وصفاتهم، وهم الله تعالى والمعصومون عليهم السلام، تأثيراتها الحاسمة في هذه النتائج.

يمكن لنتائج هذه الدراسة والبحوث المطروحة فيها أن تكون مؤثرة ومجدية على عدة صعد أو أن تكون ملهمةً لدراساتٍ وبحوثٍ جديدة. وفيما يلي إشارات إلى بعض هذه التأثيرات:

١. كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية في دراستنا المقارنة هذه أحدَ طرفي المقارنة، وطرفها الآخر الركائز النظرية لها في علم أصول الفقه، ولأنها كانت من سنخ الركائز (المباني) فقد أُدرجت ضمن فلسفة علم الأصول واكتست حلّةً فلسفيةً وكانت ذات ماهية وطبيعة فلسفية ما جعل المقارنة ممكنةً. على أن النقطة الهامة في هذه الغمرة هي أن منطلق الهرمنيوطيقيين الفلسفيين في معالجة ركائز الفهم وكل تشعباتها وتفرعاتها كان فلسفياً تاماً ومتمثلاً بالفلسفة الظاهريّة لهايدرغر. أمّا في الجانب الآخر فلم يتطرق علماء الأصول لهذه المرتكزات من منطلق الفلسفة أو لنقل من منطلق الفلسفة الإسلامية على الإطلاق، بل نقّحوها من منطلقات أخرى غير الفلسفة. من بين هذه المنطلقات يمكن الإشارة إلى سَيْرِ العقلاء في الفهم، والمبادئ الكلامية، والمبادئ المنطقية وما إلى ذلك. وقد انصبّت المحاولة في هذه الدراسة وخصوصاً عند عرض التصورات المنتخبة على إقامة علاقة بين بينات الفلسفة الإسلامية ومسلّماتها ورأي الأصوليين، وهذا ما يمكنه أن يمثّل بدايةً وموضوعاً لدراساتٍ وبحوثٍ واسعة. صحيح طبعاً أنّ علم أصول الفقه ليس علمًا عقليًا وتنبغي فيه مراعاة المقتضيات العرفية، غير أن كيفية علاقة الفلسفة الإسلامية به وخصوصاً علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة المضافة إليه (فلسفة أصول الفقه) تعتبر نقطةً جديرةً بالاهتمام وبمزيد من الدراسات والبحوث. فمن وظائف الفلسفات المضافة، التي تعدّ

استراتيجيةً لإنتاج العلم، ترسيماً أطلسٍ لمنظومة العلوم الإسلامية، وللعلاقات المنطقية بينها، ومساعدتها، عن طريق إقامة مثل هذه العلاقات، على زيادة مساحاتٍ غير مسبوقه. وفي هذا الخضمّ تبدو العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفات المضافة على جانب كبير من الأهمية، بل وتعدّ الفلسفات المضافة، حسب ادعاء بعض الخبراء فيها، من فروع الفلسفة الإسلامية وتشعباتها. لذلك ينبغي بالتركيز على هذا البحث توفير قاعدة فلسفية لركائز الفهم عند الأصوليين وتقديم مزيد من العون لهم في طرُوحاتهم ودعاواهم. ولا يعني هذا الكلام على الإطلاق تدخّل الفلسفة في صميم علم الأصول، بل تدخّلها في تنظيم وتفعيل فلسفة علم الأصول. وفي هذا السياق ينبغي تعضيد بحوث الأصوليين في خصوص هذه الركائز بالفلسفة وإقامة وشائج منطقية بينهما. أن ينهض علم من العلوم على سياقات عقلائية فهذا لا يعني إطلاقاً تعذّر ربطها بالركائز والعلوم الأساسية. في جميع الأحوال، إذا كان للعقلاء سياقات وسير فهي سير نابعة من أحكام العقل العملي لديهم، والتي لا تكون برهانية بالضرورة. فمثلاً إذا كانوا يعملون بأصالة الظهور أو إذا كانوا ينظّمون حيواتهم على أساس الاطمئنان العرفي دون اليقين الفلسفي فهم في ذلك يتصرّفون تماماً على أساس أحكام عقلهم العملي. وفي كل الأحوال ترتبط الفلسفة الإسلامية بمباحث العقل العملي وتؤثر فيها، وبوسعها عبر هذه القناة التطرق إلى علم الأصول وتنقيح ركائزه ومبانيه.

٢. عددنا منذ البداية تنقيح ركائز الفهم مقدّمهً لإنشاء نظرية فهم في علم الأصول، وما هذه الدراسة التي أنجزناها إلا لإعداد البنى التحتية لمثل ذلك التنظير. لذلك يلوح أن من الأمور التي ينبغي النهوض بها مواصلةً لهذه الدراسة وبناءً على نتائجها تصميم نظرية فهم في علم أصول الفقه. طبعاً ربما لزمّت بحوثٌ ودراساتٌ أخرى تكشف بدقة عن تأثير الركائز المعتمّدة في هذه الدراسة على بنية ومضمون النظرية المذكورة، وتبيّن: إذا اعتُمدت في هذه الدراسة الركائز المنافسة للركائز المتبناة من قبلنا كأسس للفهم في النظرية المذكورة فما ستكون كيفية تلك النظرية ومحتواها؟ وفي حال اعتماد هذه الركائز (المتبناة) ما ستكون كيفية النظرية المذكورة ومحتواها وبنيتها.

٣. تم إنجاز هذه الدراسة في مناخات علم أصول الفقه وبالنظر لمقتضياته، وقد كان مرادنا

من الركائز (المباني) منذ البداية ركائز نظرية يراد لها أن تختصّ بنصوص معينة مثل القرآن الكريم والسنة الشريفة، وليس نظرية فهم النص بشكل عام. بيد أن المباحث المطروحة في هذه الدراسة يمكن الاستفادة وربما الاستلهاً منها في ركائز الفهم لـ «نظرية فهم النص» بشكل مطلق لا بنحو مختص بالمصادر النصية لعلم الأصول. يمكن للنظرية المشار إليها أن تكون باعثة على فوائد كثيرة في العلوم الإنسانية الإسلامية وتسهم في إيجاد تطورات مهمة، وقد اعتبر دلتاي نظرية الفهم التي أطلقها شلير ماخر منهجاً للعلوم الإنسانية، واعتمدها في جميع متعلقات العلوم الإنسانية عن طريق توسيع معنى النص. تبنتي نظرية فهم النص عند علماء الأصول - التي ستكون شبيهةً بنظرية فهم النص عند شلير ماخر مع احتفاظها بمميزاتها الخاصة - على ركائز فهم خاصة بها، وبوسع هذه الدراسة أن توفر هذه الركائز وتوحي بها.

٤. في البحوث التي طرحت ركائز الفهم لدى الأصوليين بنحو إيجابي إثباتي كانت هناك نقاط وملاحظات جديرة باهتمام أكبر وتنقيبات ودراسات أوسع. ومن الأمثلة على ذلك نشير إلى قضايا: علاقة المعنى بنفس الأمر، وطريقة إسهام الخصائص المصادرية في إمكان الفهم، ودور ومنهج فكرة أن جميع المتلقين مقصودون بالتفهم في إمكان الفهم مقابل الذين يكتفون بأدلة اشتراك التكليف (مثل الإجماع) ليثبتوا التكليف للآخرين، لكنهم لا يعتبرون هؤلاء الآخرين مقصودين بالتفهم في خطابات الشارع ونصوصه، وغير ذلك من القضايا التي يمكن أن تمثل موضوعات بحوث أخرى قد تساعد نتائجها في صياغة نظرية لفهم النص في علم الأصول بصورة أفضل.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والسلام
والصلاة على المصطفى خير البشر وعلى آله الطيبين الطاهرين.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة؛ محمد بن الحسين الشريف الرضي؛ نقله إلى الفارسية حسين أنصاريان؛ ط ١، قم: دار العرفان، ١٣٨٨ هـ ش [٢٠٠٩م].
٣. ابن بابويه، محمد بن عليّ (الشيخ الصدوق)؛ إعتقادات الإمامية؛ ط ٢، قم: الناشر مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤ هـ ق.
٤. _____؛ معاني الأخبار؛ ط ١، قم: مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم، ١٤٠٣ هـ ق.
٥. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن؛ كتاب المنطق؛ تحقيق محمد عثمان؛ ط ١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٨ هـ ق.
٦. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ط ٣، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر، ١٤١٤ هـ ق.
٧. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا؛ معجم مقاييس اللغة؛ ط ١، قم: دار نشر مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بمدينة قم، ١٤٠٤ هـ ق.
٨. أبو زيد، نصر حامد؛ نقد گفتان ديني (نقد الخطاب الديني)؛ نقله إلى الفارسية حسن يوسفى أشكوري ومحمد جواهر كلام؛ ط ٢، طهران: دار يادآوران، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].
٩. _____؛ «قرآن و فرهنگ زمانه (حوار مع نصر حامد أبو زيد)»؛ مجلة (خردنامه همشهری)؛ العدد ٢١، طهران: مؤسسة همشهری، إيران چاپ، ١٣٨٦ هـ ش [٢٠٠٧م].
١٠. _____؛ معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن (مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن)؛ نقله إلى الفارسية مرتضى كريمي نيا؛ ط ٥، طهران: دار طرح نو، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].
١١. أحمدی، بابک؛ هايديگر و پرسش بنيادين (هايديغر والسؤال الأساسي)؛ ط ٣، طهران: دار مركز، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].
١٢. أردستاني، محمد علي؛ نفس الأمر در فلسفه اسلامی (نفس الأمر في الفلسفة الإسلامية)؛ ط ١، طهران: دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢م].

١٣. الإصفهاني النجفي، محمد تقي بن عبد الرحيم (أيوان كيفي)؛ هداية المسترشدين؛ (طبعة جديدة)، ط ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٩ هـ ق.
١٤. الإصفهاني، الحسين بن محمد الراغب؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ ط ١، لبنان - سورية: دار العلم - الدار الشامية، ١٤١٢ هـ ق.
١٥. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين؛ فرائد الأصول؛ ط ٩، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.
١٦. الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن الحسين؛ كفاية الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ هـ ق.
١٧. پالمو، ريتشارد؛ علم هرمنوتيك؛ نظريه تأويل در فلسفه های شلاير ماخر، دلتای، هايدگر، گادامر (علم الهمنيوطيقا)؛ نقله إلى الفارسية محمد سعيد حنائي كاشاني؛ ط ٩، طهران: دار هرمس، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م].
١٨. پروتي، جيمز. إل؛ پرسش از خدا در تفکر مارتین هيدگر (السؤال عن الله في فكر مارتين هايدغر)؛ نقله إلى الفارسية محمد رضا جوزي؛ ط ١، طهران: دار ساقی، ١٣٧٩ هـ ش [٢٠٠٠ م].
١٩. پوپر، كارل ريموند؛ منطق اكتشاف علمي (منطق الكشف العلمي)؛ نقله إلى الفارسية أحمد آرام؛ ط ١، طهران: دار سروش، ١٣٧٠ هـ ش [١٩٩١ م].
٢٠. التبريزي، موسى بن جعفر؛ أوثق الوسائل في شرح الرسائل؛ (طبعة قديمة)، ط ١، قم: الكتبي النجفي، [بدون تاريخ].
٢١. ترجمة حوار مع نصر حامد أبو زيد في: (2008, Herder Karrespodanz) في: www.nasr-hamed-abuzayd.blagfa.com, 1388/8/10
٢٢. التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام؛ ط ١، قم: مدرسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٤٠٩ هـ ق.
٢٣. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد؛ غرر الحكم ودرر الكلم؛ تصحيح السيد مهدي رجائي؛ ط ٢، قم: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠ هـ ق.
٢٤. تيموري نسب، سهيل؛ ارتباط هرمنوتيك و اصول فقه با تاكيد بر مباحث الفاظ (العلاقة بين الهمنيوطيقا وعلم الأصول، بالتأكيد على مباحث الألفاظ)؛ كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية الحرّة، شعبة طهران المركزية، عام ١٣٩٥ هـ ش،

- ماجستير، نقلاً عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، <https://irandoc.ac.ir>
٢٥. الجرجاني، علي بن محمد بن علي؛ التعريفات؛ ط ١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٨ هـ ق.
٢٦. جمادي، سیاوش؛ زمينه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هايدگر (أرضية الظاهريات وعصرها، دراسة في سيرتي هوسيرل وهايدغر وأفكارهما)؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦ م].
٢٧. الجوادى آملي، عبد الله؛ التسنيم في تفسير القرآن الكريم؛ ج ١، ط ١، قم: دار إسرائ للنشر، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩ م].
٢٨. _____؛ رحيق مختوم؛ ج ٦، ط ٢، دار إسرائ للنشر، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣ م].
٢٩. _____؛ فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)؛ ط ٧، قم: دار إسرائ للنشر، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣ م].
٣٠. الجوهرى، إسماعيل بن حمّاد؛ الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية؛ ٦ مجلدات، ط ١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤١٠ هـ ق.
٣١. الحائري الإصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية؛ ط ١، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ ق.
٣٢. حسني، حميد رضا؛ «تعين معنای متن از نگاه هرمنوتيك و علم اصول» (تعين معنى النص من وجهة نظر الهرمنوطيقا و علم الأصول)؛ مجلة (پژوهش و حوزة)؛ العدد ٢٧-٢٨، المعاونة البحثية للحوزات العلمية، خريف وشتاء ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦ م].
٣٣. _____؛ عوامل فهم متن در دانش هرمنوتيك و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ريكور و محقق اصفهانی (عوامل فهم النص في علم الهرمنوطيقا و علم أصول الاستنباط من وجهة نظر بول ريكور و المحقق الإصفهاني)؛ ط ١، طهران: دار هرمس، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠ م].
٣٤. الحسيني الشاهرودي، محمود؛ بقلم محمد جعفر الجزائري؛ نتائج الأفكار في الأصول؛ ط ١، قم: آل مرتضى، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦ م].
٣٥. الحسيني الشيرازي، محمد؛ الوصول إلى كفاية الأصول؛ ط ٣، قم: دار الحكمة، ١٤٢٦ هـ ق.

٣٦. _____؛ الوصائل إلى الرسائل؛ ط ٢، قم: مؤسسة عاشوراء، ١٤٢١ هـ ق.
٣٧. _____؛ الدليل الفقهي.. تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأصول؛ ط ١، دمشق: مركز ابن إدريس الحلبي، ٢٠٠٧ م.
٣٨. الحميري، نشوان بن سعيد؛ شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم؛ ط ١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠ هـ ق.
٣٩. الحيدري، كمال؛ الدروس.. شرح الحلقة الثانية؛ ط ١، قم: دار الفرافد للطباعة والنشر، ١٤٢٨ هـ ق.
٤٠. الخميني، روح الله؛ بقلم حسين تقوي إشتهاردي؛ تنقيح الأصول؛ ط ١، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته الله، ١٤١٨ هـ ق.
٤١. الخوئي، أبو القاسم؛ محاضرات في علم الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته الله، ١٤٢٢ هـ ق.
٤٢. دارتيغ، أندريه؛ پدیدارشناسی چیست؟ (ما الظاهريات؟)؛ نقله إلى الفارسية محمود نوالي؛ ط ٦، قم: دار سمت، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م].
٤٣. دلتاي، ويلهلم؛ دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ (علم الهرمنوطيقا ودراسة التاريخ)؛ نقله إلى الفارسية منوچهر صانعي دره بيدي؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م].
٤٤. _____؛ تشكل جهان تاريخی در علوم انسانی (تشكل العالم التاريخي في العلوم الإنسانية)، نقله إلى الفارسية منوچهر صانعي دره بيدي؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩٤.
٤٥. رفيع پور، فرامرز؛ كند وكاوها و پنداشته ها (التنقيبات والظنون)؛ طهران: شركت سهامی انتشار، ١٣٧٤ هـ ش [١٩٩٥ م].
٤٦. ريخته گران، محمد رضا؛ پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانس به انضمام شرح رساله ای از مارتین هیدگر (الظاهريات والفلسفة الوجودية)؛ ط ١، طهران: دار بقعة، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠١١ م].
٤٧. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله؛ البرهان في علوم القرآن؛ بيروت: دار المعرفة، ١٣٩١ هـ ق.
٤٨. سبجاني، جعفر؛ إرشاد العقول إلى مباحث الأصول؛ ط ١، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤ هـ ق.

٤٩. سروش، عبد الكريم؛ «فقه در ترازو» (الفقه في الميزان)؛ مجلة كيان؛ دار صراط، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].
٥٠. _____؛ قبض و بسط تثوريك شريعت (قبض و بسط تثوريك شريعت: نظريه تكامل معرفت ديني) (القبض والبسط النظري للشريعة. نظرية تكامل المعرفة الدينية)؛ ط ٥، طهران: مؤسسة صراط الثقافية، ١٣٧٥ هـ ش [١٩٩٦م].
٥١. سلمان پور، محمد جواد؛ «رابطه مباني فهم فقهي متون وحياني با معناشناسي وهرمنوتيک» (العلاقة بين ركائز الفهم الفقهي للنصوص الوحيانية وعلم المعنى والهرمنوطيقا)؛ فصلية (انديشه ديني)؛ العدد ١٠، جامعة شيراز، ربيع ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].
٥٢. سنكي، هاوارد؛ «بررسی پنج روایت از نسبی گرایي شناختی» (دراسة خمسة صنوف من النسبية المعرفية)؛ مجلة (ذهن)؛ نقلها إلى الفارسية پیروز فطوره چي؛ العدد ٩، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، شتاء ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].
٥٣. سيد باقري، كاظم؛ هرمنوتيک و اجتهاد در فقه سياسي (الهرمنوطيقا والاجتهاد في الفقه السياسي)؛ ط ١، قم: مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي، ١٣٩٤ هـ ش [٢٠١٥م].
٥٤. شكري، مهدي؛ بررسی تطبيقي هرمنوتيک با مباحث الفاظ در اصول فقه شيعه (دراسة مقارنة بين الهرمنوطيقا ومباحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة)؛ جامعة (تربيت معلم) طهران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ماجستير، تير ١٣٨٣ هـ ش [تموز ٢٠٠٤م]، نقلاً عن الموقع الرسم لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران دك)، <https://irandoc.ac.ir>.
٥٥. شميث، لورنس. كي؛ درآمدی بر فهم هرمنوتيک (مدخل إلى فهم الهرمنوطيقا)؛ نقله إلى الفارسية بهنام خداپناه؛ ط ١، طهران: دار ققنوس، ١٣٩٥ هـ ش [٢٠١٦م].
٥٦. الصاحب بن عبّاد، كافي الكفاة إسماعيل بن عبّاد؛ المحيط في اللغة؛ ١٠ مجلدات، ط ١، بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ هـ ق.
٥٧. الصدر، محمد باقر؛ دروس في أصول الفقه (توضيح الحلقة الثالثة)؛ محمد حسين شرح أشكنازي؛ ط ١، قم: أنوار الهدى، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].
٥٨. الصدر، محمد باقر؛ بحوث في علم الأصول؛ ط ٣، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت عليه السلام، ١٤١٧ هـ ق.
٥٩. _____؛ دروس في علم الأصول؛ ط ١، قم: دار الهدى، ١٤٢٢ هـ ق.

٦٠. طاهري، صدر الدين؛ «بررسی انتقادی رابطه اصول فقه اسلامی و هرمنوتیک» (دراسة نقدية للعلاقة بين أصول الفقه الإسلامي والهرمنوطيقا)؛ مجلة (مقالات وبررسیها)؛ العدد ٦٨، جامعة طهران، شتاء ١٣٧٩ هـ ش [٢٠٠٠م].
٦١. الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد؛ التنقيح؛ ط ١، بيروت: مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية، ١٤٣١ هـ ق.
٦٢. الطباطبائي، محمد حسين؛ ترجمة تفسير الميزان؛ ط ٣، نقله إلى الفارسية محمد باقر موسوي همداني؛ ط ٢١، قم: مكتب النشر الإسلامي، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٦٣. _____؛ الميزان في تفسير القرآن؛ ج ١، ط ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ هـ ق.
٦٤. _____؛ تفسير الميزان؛ ج ٣، نقله إلى الفارسية محمد باقر موسوي همداني؛ ط ٢١، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦م].
٦٥. الطوسي، الخواجه نصير الدين؛ إعادة كتابة أساس الاقتباس؛ إعداد مصطفى بروجردي؛ ط ١، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].
٦٦. _____؛ العُدَّة في أصول الفقه؛ ط ١، قم: محمد تقي علاقبندان، ١٤١٧ هـ ق.
٦٧. عابدي سرآسيا، علي رضا؛ بررسی نظريه قصدي گرايي از منظر هرمنوتيك و علم اصول فقه (دراسة نظرية القصدية من منظار الهمرنوطيقا و علم أصول الفقه)؛ جامعة الفردوسي في مشهد، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، شهيد مطهري، سنة ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م]، دكتوراه تخصصية، نقلًا عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحث العلمي والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران دك)، <https://irandoc.ac.ir>.
٦٨. عابدي سرآسيا، علي رضا؛ علمي سولا، محمد صادق؛ علمي سولا، محمد كاظم؛ «هرمنوتيك و اصول فقه: نگاهي به انواع قصدي گرايي در غرب و مقايسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه» (الهرمنوطيقا وأصول الفقه: نظرة لأنواع القصدية في الغرب ومقارنتها بالرؤية التفسيرية لعلماء الأصول الشيعة)؛ مجلة (مطالعات إسلامي فقه وأصول)؛ العدد ٨٥، جامعة الفردوسي في مشهد، خريف وشتاء ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠م].
٦٩. العاملي الحرّ، محمد بن الحسن؛ الفوائد الطوسية؛ ط ١، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٣ هـ ق.

٧٠. عبد الرحمن، محمود؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية؛ [بدون ناشر ولا مكان ولا تاريخ].
٧١. عرب صالحی، محمد؛ «ابوزید و تاریخی نگری» (أبو زید و التاریخانیة)؛ فی کتاب «چالش با ابوزید» (تحدیاً لأبو زید)؛ ط ١، طهران: دار نشر مرکز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤ م].
٧٢. عرب صالحی، محمد؛ «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه» (تأثیر الهرمنیوطیقا و رکائزها علی مباحث علم أصول الفقه)؛ فصلیة (حقوق إسلامی)؛ العدد ٣٤، مرکز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، خریف ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م].
٧٣. _____؛ فهم در دام تاریخی نگری: گادامر و تاریخ مندی فهم (الفهم فی فحّ التاریخانیة)؛ ط ١، طهران: دار النشر فی مرکز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠ م].
٧٤. عَلم الهدی، علیّ بن الحسین (السید المرتضی)؛ الذریعة إلى أصول الشریعة؛ ط ١، طهران: مؤسسة الطباعة والنشر فی جامعة طهران، ١٣٧٦ هـ ش [١٩٩٧ م].
٧٥. غادامیر، هانز جورج؛ کلیّانیة مسألة الهرمنیوطیقا؛ منشورة فی کتاب «هرمنوتیک مدرن، گزینة ی جستارها» (الهرمنیوطیقا الحدیثة، بحوث مختارة)، نقلها إلى الفارسیة بابک أحمدي، ومهران مهاجر، ومحمد نبوی؛ ط ٢، طهران: دار مرکز، ١٣٨٩ هـ ش [٢٠١٠ م].
٧٦. غروندین، جان؛ درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی (مدخل إلى الهرمنیوطیقا الفلسفیة)؛ نقله إلى الفارسیة محمد سعید حنائی کاشانی؛ ط ١، طهران: دار مینوی خرد، ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م].
٧٧. الغروي الإصفهاني، محمد حسین؛ نهاية الدراية فی شرح الكفاية؛ ط ٢، بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٢٩ هـ ق.
٧٨. فاضل النکرانی، محمد؛ أصول فقه الشیعة؛ تقریر محمود ملکی إصفهانی وسعید ملکی إصفهانی؛ ط ١، قم: مرکز الأئمة الأطهار عليهم السلام الفقهی، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢ م].
٧٩. _____؛ إیضاح الكفاية؛ ط ٥، قم: دار نوح، ١٣٨٥ هـ ش [٢٠٠٦ م].
٨٠. فدائی مهربانی، مهدي؛ ایستادن در آن سوی مرگ (الوقوف فی الجهة الأخری للموت)؛ ط ٢، طهران: دار نی، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣ م].

٨١. الفراهيدي، الخليل بن أحمد؛ كتاب العين؛ ٨ مجلدات، ط ٢، قم: دار هجرت للنشر، ١٤١٠ هـ ق.

٨٢. فيّاضي، مسعود؛ «بررسی تطبیقی مبانی الاهیاتی هرمنوتیک روشی و اصول فقه» (دراسة مقارنة للركائز اللاهوتية بين الهرمنوطيقا وعلم الأصول)؛ مجلة (ذهن)؛ العدد ٦٥، طهران: مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ربيع ١٣٩٥ هـ ش [٢٠١٦ م].

٨٣. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى؛ الوافي؛ ط ١، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام)، ١٤٠٦ هـ ق.

٨٤. _____؛ تفسير الصافي؛ ط ٢، طهران: مكتبة الصدر، ١٤١٥ هـ ق.

٨٥. الفيوميّ، أحمد بن محمد المقري؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ط ١، قم: منشورات دار الرضي، [بدون تاريخ].

٨٦. قائمي نيا، عليّ رضا؛ وحى و افعال گفتاري (الوحي والأفعال اللغوية)؛ ط ١، قم: دار زلال كوثر، ١٣٧١ هـ ش [١٩٩٢ م].

٨٧. القميّ، عليّ بن إبراهيم؛ تفسير القميّ؛ ط ٣، قم: دار الكتب، ١٤٠٤ هـ ق.

٨٨. كاتوزيان، ناصر؛ مباني حقوق عمومي (أسس الحقوق العامة)؛ طهران: دار دادگستر، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨ م].

٨٩. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب؛ الكافي (ط - الإسلامية)؛ ط ٤، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ هـ ق.

٩٠. گل محمد، زهراء؛ بررسی مقایسه ای بین مبحث الفاظ در اصول فقه شیعه و بیش هرمنوتیک معاصر (دراسة مقارنة بين مبحث الألفاظ في علم الأصول عند الشيعة والرؤية الهرمنوطيقية المعاصرة)؛ جامعة الزهراء، كلية الإلهيات، السنة ١٣٩١ هـ ش [٢٠١٢ م]، ماجستير، نقلاً عن الموقع الرسمي لوزارة العلوم والبحوث والتقنية [وزارة التعليم العالي]، مركز أبحاث علوم وتقنيات المعلومات في إيران (إيران داك)، <https://irandoc.ac.ir>.

٩١. المازندراني، محمد صالح بن أحمد؛ حاشية معالم الدين؛ ط ١، قم: داوري، [بدون تاريخ].

٩٢. مجتهد شبستري، محمد؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت ها از دين» (الهرمنوطيقا الفلسفية و تعدد قراءات الدين)؛ مجلة (بازتاب اندیشه)؛ قم: مركز البحوث الإسلامية

٩٣. _____؛ هرمنوتيك، كتاب و سنت (الهرمنوطيقا، الكتاب والسنة)؛ ط ٨، طهران: دار طرح نو، ١٣٩٣ هـ ش [٢٠١٤ م].
٩٤. مجموعة كُتَّاب (غدامير، نيتشه، هايدغر، و...)؛ هرمنوتيك مدرن؛ كزينه جستارها (الهرمنوطيقا الحديثة؛ بحوث مختارة)؛ نقله إلى الفارسية بابك أحمدي، ومهران مهاجر، ومحمد نبوي؛ ط ٢، طهران: دار مركز، ١٣٧٩ هـ ش [٢٠٠٠ م].
٩٥. مجموعة من الباحثين بإشراف محمود الهاشمي الشاهرودي؛ ثقافة الفقه طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)؛ ط ١، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، ١٤٢٦ هـ ق.
٩٦. المحقق الحلي، جعفر بن الحسن؛ معارج الأصول؛ (طبعة قديمة)، ط ١، قم: مؤسسة أهل البيت (عليه السلام)، ١٤٠٣ هـ ق.
٩٧. معلوف، لويس؛ المنجد في اللغة والأدب والعلوم؛ ط ١٩، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ٢٠١٠ م.
٩٨. مك غراث، آليستر؛ درسنامه الهيات مسيحي: شاخصه ها (دروس اللاهوت المسيحي)؛ ط ١، نقله إلى الفارسية بهروز حدادي؛ ط ١، قم: دار نشر جامعة الأديان والمذاهب، ١٣٩٢ هـ ش [٢٠١٣ م].
٩٩. الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن؛ قوانين الأصول (طبعة قديمة)؛ ط ٢، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩ م].
١٠٠. النائيني، محمد حسين؛ فوائد الأصول؛ ط ١، قم: جماعة مدرسي الحوزة العلمية في قم، ١٣٧٦ هـ ش [١٩٩٧ م].
١٠١. النجفي صاحب الجواهر، محمد حسن؛ جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام؛ ط ٧، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي.
١٠٢. نصري، عبد الله؛ راز متن: هرمنوتيك، قرائت پذيرى متن و منطق فهم دين (سُرّ النصّ: الهرمنوطيقا، وقابلية النص للقراءة، و منطق فهم الدين)؛ ط ١، طهران: دار آفتاب توسعه، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢ م].
١٠٣. الواسطي الزبيدي، محبّ الدين الحنفي، والحسيني، محمد مرتضى؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ ط ١، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ ق.

۱۰۴. واعظي، أحمد؛ در آمدی بر هرمنوتیک (مدخل إلى الهرمنوطيقا)؛ ط ۳، طهران: دار نشر مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، ۱۳۸۵ هـ ش [۲۰۰۶م].
۱۰۵. _____؛ نظريه تفسیر متن (نظریة تفسیر النص)؛ ط ۲، قم: مركز أبحاث الحوزة والجامعة، ۱۳۹۲ هـ ش [۲۰۱۳م].
۱۰۶. واعظي، أصغر؛ پیش داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر (الأحكام المسبقة والفهم في الهرمنوطيقا الفلسفية لغادامير)؛ مجلة راهبرد، العدد ۶۰، ۱۳۹۰ هـ ش [۲۰۱۱م].
۱۰۷. ورنو، روجیه؛ وال، جان؛ نگاهي به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن (إطلالة على الظاهريات وفلسفات الوجود)؛ نقله إلى الفارسية يحيى مهدوي؛ ط ۱، طهران: دار خوارزمي، ۱۳۷۲ هـ ش [۱۹۹۳م].
۱۰۸. هادوي طهراني، مهدي؛ مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم (المبادئ الكلامية للاجتهاد، انطباعات من القرآن الكريم)؛ ط ۱، قم: مؤسسه (خانه خرد) الثقافية، ۱۳۸۵ هـ ش [۲۰۰۶م].
۱۰۹. الهاشمي الشاهرودي، محمود؛ دروس أصول الفقه؛ ط ۱، قم: مؤسسه فقه أهل البيت عليه السلام و معارفهم، ۱۳۹۱ هـ ش [۲۰۱۲م].
۱۱۰. هايدغر، مارتين؛ وجود و زمان؛ نقله إلى الفارسية سیاوش جمادي؛ ط ۵، طهران: دار ققنوس، ۱۳۹۲ هـ ش [۲۰۱۳م].
۱۱۱. _____؛ وجود و زمان (الوجود والزمان)؛ نقله إلى الفارسية عبد الكريم رشيديان؛ ط ۴، طهران: دار ني، ۱۳۸۹ هـ ش [۲۰۱۰م].
۱۱۲. _____؛ مسائل اساسی پدیدارشناسی (قضايا الظاهريات الأساسية)؛ نقله إلى الفارسية پرويز ضياء شهابي؛ ط ۱، طهران: دار مینوي خرد، ۱۳۹۲ هـ ش [۲۰۱۳م].
۱۱۳. _____؛ متافيزیک چیست؟ (ما الميتافيزيقا؟)؛ نقله إلى الفارسية سیاوش جمادي؛ ط ۳، طهران: دار ققنوس، ۱۳۸۵ هـ ش [۲۰۰۶م].
۱۱۴. هولاب، روبرت؛ هابرماس، يورغن؛ نقد در حوزه عمومی (النقد في المجال العام)؛ نقله إلى الفارسية حسين بشيريه؛ ط ۸، طهران: دار ني، ۱۳۹۳ هـ ش [۲۰۱۴م].
۱۱۵. اليزدي، عبد الله بن الحسين؛ الحاشية على تهذيب المنطق؛ ط ۱۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۳۰ هـ ق.

116. Baghramian, Maria; *Relativism*; First published, by Routledge, London and New York, 2004.
117. Bernstein, Richard; *Beyond Objectivism and Relativism*; University of Pennsylvania, Press Philadelphia, 1983.
118. Bilen, Osman; *The Historicity of Understanding and the problem of Relativism in Gadamer's philosophical Hermeneutics*; Washington, D. C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
119. Dostal, Robert j.; *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger*; pp. 47-68 in *Hermeneutics and Truth, The USA*, Northwestern University Press, 1994.
120. Gadamer, Hans-Georg; *Philosophical Hermeneutics*; The USA University of California Press, 1977.
121. ———; *Truth and Method*; (b), Bloomsbury Academic, 2013.
122. ———; *Truth and Method*; continuum London, New York, 2004.
123. Grondin, Jean; *Hermeneutics and Relativism*; published in *Festivals of Interpretation; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, State University of New York, Ablany, 1990.
124. ———; *Introduction to Philosophical Hermeneutics*; Yale University Press, 1997.
125. Guignon, Charles B.; *The Cambridge Companion to Heidegger*; First published, Cambridge University Press, 1993.
126. Harre, Rom and Krausz, Michael; *Varieties Of Relativism*; USA, first published, Blackwell, 1996.
127. Heidegger, Martin; *Being and Time*; Blackwell PublishersLtd, 1962.
128. ———; *Letter on Humanism*; in *Basic Writings*; 2nd rev. and expanded edn, David F. Krell (ed.), 66-213 (New York: HarperCollins, 1993).
129. ———; *On The Way To Language*; New York, Happer & Rom, Publishers, 1971.
130. ———; *On Time and Being*; New York, Harper Torchbooks, 1972.
131. ———; *Ontology- The Hermeneutics of Facticity*; Indiana University Press, 1999.
132. ———; *Through Phenomenology to Thought*; SpringerScience+Business Media Dordrecht, 1961.

133. Hersch. E.d.; Validity In Interpretation; The U.S.A, by Yale Univercity, 1967.
134. Hintikka, H.; Semantics for Propositional Attitudes; in A.Marras)ed.) Intentionality, Mind.
135. Palmer, Richard E.; Hermeneutics; Northwestern University, 1969.
136. Pelton, Sarah, B.A. (Hons.); Gadamer and Universality (The Concept of Universality in Gadamer's Theory Of Hermeneutics); McMaster University, A Thesis Submitted to the school of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts, 2005.
137. Reynolds, Paul Davidson; a Primer in Theory Construction Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational publishing. 1971.
138. Schmidt, Lawrence; understanding hermeneutics; Acumen, 2010.
139. Schokel, Luis Alonso with Bravo, Jose Maria; A Manual Of Hermeneutics; Translated by Liliana M. Rosa Further editing by Brook WR. Pearson, Published by Sheffield Academic Press Ltd, 1988.
140. Seebohm T. M; Hermeneutics Method and Methodology; USA. Kluwer Academic Pudlishers, 2004.
141. Szondi, Peter; Introduction To litrary Hermeneutics; Translated by Martha Woodmansee, USA, Cambridge University Press, 1995.
142. The Oxford English Dictionary; clarendon Press, vol xvii.
143. The Randon House Dictionary Of The English Language; New York, second edition, unabridged, Random House, 1987.
144. Thiselton, Anthony; New Horizons in Hermeneutics; Grand Rapids, 1992.
145. Wachterhauser, Brice R.; Hermeneutics and Truth; The USA, Northwestern University Press, 1994.
146. ———; What Is Truth?; published in Hermeneutics and Truth, The USA, Northwestern University press, 1994.
147. Wright, Kathleen; Festivals of Interpretation; Essays on Hans-Georg Gadamer's Work, State University of New York Press, Ablany, 1990.

عقد هذا الكتاب مهمته على دراسة ومقارنة أفكار الهرمينوطيقا الفلسفية وأصولها - لاسيما الأفكار الفلسفية لهايدغر والأفكار الهرمينوطيقية لغادامير وامتدادهما في العالم الإسلامي- بوصفها النسخة الأكثر انحيازًا نحو مركزية الذات في الفهم، بالأسس المناظرة لها في علم أصول الفقه الشيعي ومرتكزاته وقبلياته في فهم مراد النص الديني، والقيام بتحليلها ونقدها.

وجملة هذه الأسس تنتمي إلى أنطولوجيا الفهم المشتملة على ماهية الفهم وإمكانه، وإبستمولوجيا الفهم المشتملة على مناهجه وشروطه وآليات حصوله وتاريخيته من عدمها، وتستند هذه جميعًا على ركائز الأنثروبولوجيا وأسسها، إلى جوار علم السيمانطيقيا (الدلالية).



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

www.iicss.iq