الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٩
صيف-خريف ٢٠١٤م
ملف العدد

الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة وتفسير القرآن
- قراءة في المباني المشتركة -

د. علي رضا آزاد[١]
د. جهانغير مسعودي[٢]

مدخل:

أولى المفكّرون الإسلاميّون منذ القدم اهتماماً خاصّاً بتفسير القرآن. وكانوا يعدّون بحث مناهج التفسير من مقدّمات التفسير. ولكن هذا البحث اكتسب نوعاً من الاستقلال بعد انتشار مؤلّفات غولدزيهر والذهبيّ[٣]، فاستحوذ شيئاً فشيئاً على اهتمام الباحثين في تفسير القرآن.

والأمر نفسه حصل بالنسبة للهرمنيوطيقا (Hermeneutics) التي دخلت إلى دراسات الفلاسفة والأدباء وعلماء الإلهيّات الغربيّين، فكانت محطّ اهتمام خاصّ في العصر الحديث، وطرحت على المفكّرين أسئلة جديدة، وأدّت إلى استخلاص نتائج وتعاليم جديدة.

---

(١) دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة فردوسي، مشهد المقدّسة.

(٢) عضو الهيئة العلميّة بجامعة فردوسي، مشهد المقدّسة.

(٣) نُشر أوّل كتاب مستقلّ عن منهج تفسير القرآن سنة ١٩٢٠م، بعنوان: «Die Richtungen der IsamischenKoranauslegung and der UniversitatUpsalaghaltene» من تأليف غولدزيهر. وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربيّة عام ١٩٤٤م، وترجمه السيد الطباطبائي إلى الفارسيّة عام ٢٠٠٤م، بعنوان «روشها و كرايشهاى تفسيرى در نزد مسلمانان [مناهج التفسير واتّجاهاته عند المسلمين]. وقد كتب الدكتور محمد حسين الذهبي رسالته في الدكتوراه جواباً على كتاب غولدزيهر وعنونها بـ«التفسير والمفسّرون»، حيث طُبِعَت مرات عدّة.

وبرغم أنّ العلوم الإسلاميّة لم تفرز علماً مستقلاً واختصاصاً علميّاً منفصلاً لدراسة مسائل الهرمنيوطيقا، ولكنّ هناك مسائل نظيرة لمسائل الهرمنيوطيقا طُرِحت في مختلف العلوم الإسلاميّة، من قبيل: التفسير، والحديث، والدراية، وأصول الفقه، والفلسفة، وعلم الكلام، وعلوم اللغة،...

وأمّا علاقة الهرمنيوطيقا بالعلوم الدينيّة، فمردّها إلى أنّ قسماً كبيراً من الفكر الدينيّ يتمحور حول نصوص القرآن والحديث، بوصفهما مصدرين أساسيّين من مصادر الدين الإسلاميّ، وبالتالي أيّ تحوّل في نظريّات فهم النصوص، سيؤثّر على فهمنا لهذه المصادر. وبرغم أنّ الهرمنيوطيقا تأرجحت كثيراً بلحاظ نطاقها وأهدافها، ولكنّها لطالما اهتمّت بمقولة فهم النصّ، وكان تأثيرها على سائر فروع المعرفة وتأثّرها بها مستنداً إلى اهتمامها هذا.

وبما أنّ تفسير القرآن عبارة عن بذل الجهد في فهم النصّ، وبما أنّ فهم النصّ أحد الهواجس الدائمة للهرمنيوطيقا، أصبح بالإمكان تسليط الضوء على المجالات المختلفة التي يمكن أن يتبادل فيها هذان العلمان التأثير.

ويختلف هذان العلمان بالطبع في مقاربتهما لمقولة فهم النصّ في بعض الحالات. وهذا الاختلاف يُعزى في الغالب إلى اختلاف الفروضات والمقرّرات المسبقة، ونتيجة تقديس بعض النصوص. وقد أدى هذا الأمر إلى أن تفرز الهرمنيوطيقا استقصاءً خاصّاً لمقولة فهم النصّ وتفسيره. ولكنّ أحداً من المفسّرين لم يشتغل بوضع نظريّة للفهم سوى قلّةٍ ممّن لهم باع في الفلسفة. وبما أنّ علم الهرمنيوطيقا ما زال يسعى لتحقيق هذا الهدف عبر قرون من الزمن، كان من الممكن أن تساعد تعاليمُه المفسّرين على تدوين نظريّةٍ لفهم النصّ ونظريّةٍ لتفسيره وتدوين منهجيّةٍ للتفسير.

لقد جرت الهرمنيوطيقا على سيرة غيرها من التيارات الفكريّة، حيث اجتازت المراحل المختلفة، وتربّت في داخلها المذاهب المتنوّعة. طبعاً، هناك تعارض بين مقاربات بعض مذاهب الهرمنيوطيقا واستخلاصاتها وبين مباني الفكر الإسلاميّ وفروضاته المسبقة، ولكن يجب أن لا يتسبّب هذا التعارض برفض جميع تعاليم الهرمنيوطيقا. ولعل هناك استخلاصات لبعض مذاهب الهرمنيوطيقا تنسجم مع الأصول الموضوعيّة للسنن التفسيريّة عند المسلمين؛ بحيث تزيد الاستفادة منها من صلابة المسائل التفسيريّة.

وقبل الدخول في بحث المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكية، لا بدّ من توضيح بعض المصطلحات وشرحها بإيجاز، وهي:

١. التفسير:

كلمة تفسير التي تترجم - عادةً - بـ «Interpretation»، مصدرٌ من باب التفعيل، ومادّتها «**فَسَرَ**».

وقد جرى تعريفها في اللغة بـ : الشرح، الإبانة، توضيح الأمور، كشف المغطى، كشف المعنى المعقول، إظهار المعنى المعقول، شرح معنى الكلام، وأمثال ذلك[١].

وأمّا اصطلاحاً، فقد جرى تعريفها على النحو الآتي:

- «كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعمّ من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره»[٢].

- «كشف المراد عن المشكل»[٣].

(١) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن، قم المقدّسة، ذوي القربى، ١٣٨٤هـ.ش، ص٣٨٠؛ ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٢٦هـ.ق، ج٣، ص٣٠٣.

(٢) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص٤٧.

(٣) الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، ١٤١٧هـ.ق، ج١، ص١٣.

- «التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز»[١].

وبرغم اختلاف الآراء الموجودة، ولكن يمكن التوصّل إلى تعريف جامع للتفسير على النحو الآتي: «كشف المراد الاستعماليّ لآيات القرآن؛ إضافة إلى المراد الجدي منها، من خلال قواعد علوم اللغة العربيّة، والأصول العقلائيّة للتخاطب».

٢. أصول التفسير ومبانيه:

إنّ اختلاف التفاسير نابعٌ من اختلاف المناهج التفسيريّة. واختلاف هذه المناهج والتوفيق بينها وعدمه منوط بالمباني التي تقوم عليها هذه المناهج. لذا لزم أن نبحث عن مكامن النزاع القائم بين المفسّرين في مظانّ المباني التي يتبنّونها (مقدّمات الفهم ومقوّماته)، وأن ننقل المحاكمة الأساسة إليها[٢].

وبناءً عليه، يتوقّف تطوّر علم التفسير للتوصّل إلى الحقائق القرآنيّة العليا، على تطوّر المناهج التفسيريّة. وهذه بدورها تعتمد على تنقيح المباني السليمة والضروريّة. ولا شكّ أنّ التوفيق لإنجاز عمل عظيم كهذا لن يكون ممكناً، إلا إذا جرى تدوين أصول وضوابط شفّافةً وجامعة. وبهذا سيكون لأصول التفسير شأنٌ يوازي شأن المنطق وأصول الفقه، وكما تعصم مراعاة قواعد المنطق الذهن عن الخطأ في الفكر، وتعين أصول الفقه الفقيهَ في عمليّة الاستنباط؛ كذلك، فإنّ رعاية أصول التفسير ستعين المفسّر على تفسير الآيات الإلهيّة، وتقلّص من وقوع الأخطاء عند السعي للتوصّل إلى المراد الإلهيّ. ونستعرض هنا بعض هذه الأصول:

- تقصّي معنى المفردات في عصر النزول وتطوّر معناها على مرّ الزمن.

---

(١) الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء، ١٣٦٦هـ.ق، ص٣٩٧.

(٢) رضايي اصفهاني، محمد علي: درسنامه روشها و كرايشهاي تفسيري قرآن (سلسلة دروس أساليب تفسير القرآن واتّجاهاته)، قم المقدّسة، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة (جامعة المصطفىﷺ حالياً)، ١٣٨٢هـ.ش، ص٣٣.

- مراعاة القواعد الصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة عند البحث عن معنى الكلمات والعبارات.
- الالتفات إلى القرائن اللفظيّة المتّصلة، من قبيل: سياق الكلمات، والجمل، والآيات، والسور، والقرائن المتّصلة غير اللفظيّة، كسبب النزول وشأنه، وثقافة عصر النزول، وزمان النزول ومكانه، وخصائص المتكلّم والمخاطب، وموضوع الكلام، إضافةً إلى القرائن المنفصلة، من قبيل: الآيات القرآنيّة الأخرى، والروايات، والأصول العقلائيّة، ...
- الالتفات إلى الأصول اللفظيّة؛ نظير: أصالة الحقيقة، وأصالة الظهور، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم الاشتراك.
- أخذ الدلالات الكلاميّة بأنواعها بعين الاعتبار؛ كالدلالة المطابقيّة، والدلالة التضمّنيّة، والدلالة الالتزاميّة.
- العناية بالمصادر الروائيّة، واللغويّة، والتاريخيّة، والنتاج العقليّ والتجريبيّ.
- الاهتمام بالخصائص الإيمانيّة، والإلهام الباطنيّ، والمسلك المعنويّ.
- الاهتمام بجامعيّة المفسّر وقابليّاته العلميّة وقدرته على استخراج المعارف القرآنيّة.
- التركيز على الروح الجامعة للآيات، وأهداف إرسال الرسل وإنزال الكتب.

٣. تعريف الهرمنيوطيقا:

طرح العلماء والباحثون تعاريف كثيرة مختلفة - وأحياناً متضادّة - لهذا العلم، منطلقين من الأهداف والدوافع التي ساقتهم إلى إجراء البحوث في مواضيع هذا العلم، وسنشير هنا إلى أبرز هذه التعاريف وأهمّها:

يعتقد كلادنيوس أنّ الهرمنيوطيقا هي: «فن التوصّل إلى فهم كامل

وتامّ للتعابير الكلاميّة والكتابيّة»[١].

- ويعرّفها أوغوست وولف بأنّها: «**علم فهم معنى العلامات**»[٢].
- ويرى شلايرماخر أنّها: «فنّ الفهم (والاستيعاب)»[٣].
- ويذهب ديلثاي إلى أنّها: العلم «المتكفّل بتقديم المباني التي تؤسّس عليها منهجيّة العلوم الإنسانيّة»[٤].
- أما هايدغر، وهو ممّن كان يعدّ الهرمنيوطيقا في فترة من الفترات «ظاهراتيّة الوجود في الذات (دزاينDasein)»، فقد اقترب إلى فهم تقليديّ للهرمنيوطيقا أواخر حياته، وعرّفها بأنّها: «فنّ إدراك لغة الإنسان الآخر، خصوصاً اللغة المكتوبة»[٥].
- ويعدّها ناصر حامد أبو زيد أنّها: «نظريّة التفسير»[٦].

وبغضّ النظر عن اختلاف الآراء، يمكن تعريف الهرمنيوطيقا بتعريف جامعٍ نسبيّاً؛ وهو: «علم يُخضِع نظريّات الفهم للتحليل».

٤. مباني الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة وأصولها:

المقصود من الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة هو المرحلة الثالثة من مراحلها التاريخيّة[٧]. وقد بدأت هذه المرحلة وسط القرن السابع عشر، وامتدّت إلى بدايات القرن العشرين. وفي تلك الحقبة، ركّز دانهاور في كتاب «الهرمنيوطيقا المقدّسة أو منهج تفسير النصوص المقدّسة» على هرمنيوطيقا النصوص المقدّسة، وكذلك فعل رامباخ أوائل القرن الثامن

(١) Mueller، K Volmer: The Hermeneutics Reader، New York Continuum، ١٩٨٦، P٥.

(٢) م.ن.

(3) Groundin, Jean: Introduction of Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, 1994 , P6.

(٤) م.ن، ص٨٤-٨٦.

(٥) م.ن، ص٩٢.

(٦) أبو زيد، نصر حامد: إشكاليّات التفسير وآليّات التأويل، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، لات، ص١٣.

(٧) المراحل التاريخيّة للهرمنيوطيقا هي عبارة عن: «هرمنيوطيقا الأساطير»، «هرمنيوطيقا التقديس»، «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة أو الرومانسيّة أو العينيّة»، «الهرمنيوطيقا الفلسفيّة أو النسبيّة»، «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة الحديثة»، و«الهرمنيوطيقا النقديّة». انظر:
Bleicher, Josef: Contemporary of Hermeneutics, Routledge & Kegan Paul, 1980, P141-213; Palmer, Richared E.: Hermeneutics, North Western University Press, 1969, P12-65.

عشر في كتابه «أسس الهرمنيوطيقا المقدّسة». ولكن، بعد ذلك بقليل، خصّص كريستيان وولف بعض فصول كتابه «المنطق» للهرمنيوطيقا العامّة ـ غير الخاصّة بالنصوص المقدّسة[١]. ثمّ اتّجه كلادنيوس بعد ذلك إلى الهرمنيوطيقا العامّة؛ معتمداً على فقه اللغة الكلاسيكيّ، ومؤكّداً على التوصّل إلى قصد المؤلف؛ بوصفه هدفاً محوريّاً لمسائل الهرمنيوطيقا[٢]، وعلى أهمّيّة البعد النفسانيّ (السيكولوجيّ) من أجل الوصول إلى هذا الهدف[٣].

وقد تعرّضت المسائل التي طرحها إلى نقد أحد معاصريه المعروف بـ «مير». ثمّ جاء من بعده أشخاص، من أمثال: فردريش آست، ضمّوا الرؤية التاريخيّة إلى علم الهرمنيوطيقا، واستخدموه، بصفته أداة للتعرّف إلى الروح الحاكمة على المؤلّفات التي خلّفتها العصور السابقة، وبالتالي التعرّف إلى الروح العامّة الحاكمة على عصر المؤلّف[٤].

وسعى أشخاصٌ مثل: أوغوست وولف، لفهم النصّ ـ بما يطابق تفكير المؤلّف تماماً ـ وذلك اعتماداً على مفهوم العلامات[٥].

طبعاً، لا يمكن فصل السير التاريخيّ للهرمنيوطيقا في هذه الحقبة عن مسيرة الفلسفة في أوروبا في عصر التنوير، فقد كانت فلسفة كانط الأشدّ تأثيراً على هرمنيوطيقا القرن التاسع عشر، حيث يقول بول ريكور: إنّ فلسفة كانط هي الأفق الفلسفيّ الأدنى للهرمنيوطيقا[٦]. وهذا نابع من نظريّات كانط عن ماهيّة المعرفة والإدراك وحدودهما.

(١) ريخته كران (Rikhtegaran)، محمد رضا: منطق و مبحث علم هرمنيوتيك، طهران، كنكره، ١٣٧٨هـ.ش، ص٥٧-٥٨.

(٢) أحمدي، بابك: ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، طهران، كامنو (Gameh-No)، ١٣٨٠هـ.ش، ص٥٢٣.

(٣) Mueller، The Hermeneutics Reader، P٥٧.

(٤) Palmer، Hermeneutics، ٧٥.

(٥) واعظي، أحمد: مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، طهران، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پ وهشكاه فرهنك و انديشه اسلامى، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٧.

(٦) ريكور، بول (Paul Ricoeur)، «وظيفه هرمنيوتيك»، ترجمة محمد حسين لطفي، مجلة «نامه فلسفه»، عدد٢، ١٣٧٦هـ.ش، ص٢٨.

وقد جعلت ثورةُ كانط الكوبرنيكوسيّة التدقيقَ في بنية الإدراك وسبرَ غور مفهوم المعرفة محورَ اهتماماتها. وكانت ترجمة هذه الثورة في تفسير النصّ إطلاق هذه التوصية: «أنا من يجب أن يصادق على النصّ، وليس النصّ هو الذي يصادق عليّ»[١].

إنّ تحويل كانط لمسار الفلسفة من معرفة الوجود التي خلّفتها الفلسفة المدرسيّة إلى معرفة الذهن، لم يقتصر تأثيره على إثارة الاهتمام أكثر بمسائل الهرمنيوطيقا، بل أدّى كذلك إلى ظهور مقاربات جديدة في هذا المجال.

ولا شكّ أنّ المنعطف التاريخيّ للهرمنيوطيقا في هذه المرحلة مرّ عبر راهب بروتستانتيّ يدعى شلايرماخر، الذي أدّت مساعيه في التلفيق بين مباني المدرسة الرومانسيّة وفلسفة كانط، إلى جني الهرمنيوطيقا ثماراً عجيبة. ولقد صدق من لقّبه بـ «أب الهرمنيوطيقا الجديدة» و«كانط التفسير»[٢]؛ فهو لم يكتفِ بوضع قوانين لتفكيك رموز معنى النصّ، ورفع موانع الوصول إلى قصد المؤلّف؛ بل ركّز اهتمامه على عمليّة الفهم، وأدرج مسألة ماهيّة الفهم والتفسير بين مسائل الهرمنيوطيقا. وهو الذي وضع أطراً واضحةً للهرمنيوطيقا وقدّمه بوصفه علماً مستقلاً[٣].

وقد استكمل تلامذة شلايرماخر جهوده، لكن، بسبب المسائل المطروحة في فقه اللغة الكلاسيكي، وبالأخصّ النظريّة التاريخيّة[٤] – التي بدأت مع أواخر القرن الثامن وتوسّعت في القرن التاسع عشر كثيراً – أُجبر بويك و درويزن على تطوير الهرمنيوطيقا، مع التوجّه نحو هذا النوع من المسائل. ولكنّ ديلثاي هو من أنضج الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة؛ حيث كان يرى أنّ النجاحات المتتالية في العلوم التجريبيّة

(١) نيكفر، محمد رضا: الفهم والفهم المسبق في الهرمنيوطيقا (فهم و پيش فهم هاى هرمنيوتيك)، مجلة نكاهنو (Negah-e- No)، عدد٥٥، ١٣٨١هـ.ش، ص٥.
(٢) أوّل من أطلق هذا اللقب على شلايرماخر هو ديلتاي الذي كتب كتاباً عن حياته وأفكاره.
(٣) مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، م.س، ص٨٧، ٣٦٦.
(٤) Historicism: التاريخيّة – التاريخانيّة.

عائدة إلى اعتماد المناهج الصحيحة في تلك العلوم؛ لذلك فكّر بتأسيس علم مناهج ملائم للعلوم الإنسانيّة ووجّه الهرمنيوطيقا نحو هذا المسار. أمّا فرضيّته في فهم النصّ، فتقول: إنّه من خلال بناء المشهد التاريخيّ في عصر النصّ والتناغم مع المؤلّف، يمكن العمل على إعادة إنشاء آليّته الباطنيّة التي أدّت إلى إبداع التأليف. وقد جعل ديلثاي - المتأثّر بالفلسفة الكانطيّة الجديدة - العلاقة بين الهرمنيوطيقا والتاريخ المحور الأساس في دراساته[1]. وقد مهّد لظهور الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في القرن العشرين؛ من خلال ما طرحه من علم نفس قائم على معرفة الذات.

٥. المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة:

يُقصد بمباني تفسير القرآن خصوص الأصول التي صادق عليها جميع المفسّرين أو أغلبهم؛ بحيث اكتسبت صبغة العموميّة برغم اختلاف المناهج والاتّجاهات التفسيريّة.

ولا شكّ أنّ هذا الكلام لا يعني إجماع المفسّرين بأكملهم على قبول هذه المباني، ولكنّ مقبوليّتها عند الأكثريّة المعتنى بها من المفسّرين وباحثي القرآن من الإسلاميّين تسمح بإطلاق عنوان مباني تفسير القرآن عليها.

وأمّا مباني الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، فيقصد بها خصوص الأصول والاتّجاهات التي ترسم ماهيّة هذا التيّار الفكريّ، وتُعدّ من جملة علاماته المعرفيّة الفارقة، والتي يصادق عليها جميع الهرمنيوطيقيّين الكلاسيكيّين أو أغلبهم.

إنّ النسبة التي تربط بين «**مباني تفسير القرآن**» و«**الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة**» هي نسبة عموم وخصوص من وجه؛ أي أنّه إلى جانب التزام كلّ واحدٍ بمبانٍ مشتركة، هناك مبانٍ خاصّة نابعة من توقّعات التفسير وفروضاته المسبقة.

(١) پور حسن، قاسم: الهرمنيوطيقا التطبيقيّة، طهران، دار نشر الثقافة الإسلاميّة (دفتر نشر فرهنكاسلامى، ١٣٨٥هـ.ش، ص٢٢٩-٢٣٦.

وبما أنّ هذه المواضيع واسعة، سنقتصر في هذه المقالة على سرد أهمّ المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة.

أولاً: إمكان الفهم وقابليّة التفسير:

إنّ إمكان الفهم وقابليّة التفسير هما أحد مباني تفسير القرآن. وإنْ كان بعض الأشاعرة وأهل الحديث يعتقدون بأنّ النبيﷺ والصحابة والتابعين فقط هم القادرون على فهم القرآن[١]، ويشاركهم في ذلك بعض الأخباريين الذين يعدّون فهم القرآن خاصّاً بالنبيﷺ والأئمّةعليهم السلام[٢]. ويرى المفسّرون بغالبيّتهم أنّ فهم المضامين القرآنيّة أمرٌ ممكنٌ بالنسبة للآخرين كذلك؛ إذ إنّ تحقّق الأهداف السامية لهذا الكتاب السماويّ وحكمة مُنزّله تقضي أن تكون محتوياته ممكنة الفهم للجميع، وإلا فلن يهتدي البشر إلى الصلاح والرشاد، وهذا ما يشير إليه كلام الشيخ الطوسيقدس سره في مقدّمة تفسير التبيان: «فكيف يجوز أن يصفه بأنّه عربي مبين، وأنّه بلسان قومه، وأنّه بيان للناس؛ ولا يفهم بظاهره شيء؟ ... وقال النبيﷺ «إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي»، فبيّن أنّ الكتاب حجّة؛ كما أنّ العترة حجّة. وكيف يكون حجّة ما لا يفهم به شيء؟[٣]

ويُعدّ لسان الآيات التي تدعو الجميع إلى تدبّر القرآن[٤]، والآيات التي ذكرت أنّ هدفه هداية الناس وعظتهم[٥]، وتحدّت المنكرين[٦]، دليلاً دامغاً على إمكان فهم القرآن. كما أنّ آلاف المجلّدات التي خطّتها أقلام المفسّرين تدلّ بوضوح على اعتقادهم بإمكان فهم القرآن وتفسيره. كما

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد: الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥هـ.ش، ج١، ص٩٣.
(٢) الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٧هـ.ش، ج١، ص١٣٦-١٣٨.
(٣) الطوسي، محمد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لات، ج١، ص٥.
(٤) ص:٢٩؛ محمد: ٢٤؛ النساء: ٨٢.
(٥) آل عمران: ٣٨؛ البقرة: ١٨٥؛ القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢،٤٠.
(٦) هود: ٣؛ يونس: ٣٨؛ البقرة: ٢٣؛ الطور: ٣٣-٣٤.

يعدّ مضمون الأحاديث المعروفة بـ«روايات العرض»[١] حجّة قويّة في هذا المجال[٢].

هذا بالطبع لا يعني أنّنا نقول بإمكان فهم جميع مضامين الوحي والآيات القرآنيّة فهماً كاملاً؛ حيث إنّ بعض مراتبها لا يدركه إلا أصحاب النفوس الزكيّة. وقد استأثر الله عزّ وجلّ لنفسه كذلك بالعلم ببعضها، حيث ورد في حديث عن أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «إِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَام، فَجَعَلَ قِسْماً مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ، وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذِهْنُهُ وَلَطُفَ حِسُّهُ وَصَحَّ تَمْيِيزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَقِسْماً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللّٰهُ وَمَلَائِكَتُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»[٣].

ويرى بعض العلماء، من قبيل: ابن عباس[٤]، والطوسي[٥]، والطبري[٦]، والزركشي[٧]، أنّ العلم ببعض مقاطع القرآن خاصّ بالله عزّ وجلّ، يقصرُ فهم البشر عنه، لكنّهم يعدّون – طبعاً – أنّ تفسير بعض المقاطع الأخرى خاصّ بالعلماء، وأنّ هناك مقاطع من الكتاب الإلهي التي يمكن أن يفهمها جميع الناطقين بالعربية.

(١) تعترضنا روايات في المصادر الحديثيّة تعلّق قبول الرواية أو ردّها على عرضها على القرآن، وتذكر أنّ الضابطة والمعيار في قبول الأحاديث هو بموافقتها للقرآن أو مخالفتها له، وهناك مجموعتان من الروايات: روايات تشير إلى أصل القاعدة وهي ٢٥ رواية، إضافة إلى روايات معدودة تشير إلى المصداق (انظر: إلهيان، مجتبى و حامد پوررستمي: «عرضه حديث بر قرآن» (عرض الحديث على القرآن)، مجلة سفينه، عدد١٣٨٨، ٢٣هـ.ش، ص٩٧-١١٣).

(٢) لقد فصّل علماء أصول الفقه الكلام في هذا الموضوع، والروايات الآتية هي من روايات العرض: قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللّٰهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللّٰهِ فَلَمْ أَقُلْهُ». وقال الإمام الصادق عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللّٰهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ». وقال عليه السلام -أيضاً-: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللّٰهِ صلى الله عليه وآله وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ».
يقول آية الله الخوئي في كتابه: إنّ هذه الروايات هي دليل واضح على أنّ ظواهر ألفاظ القرآن حجّة؛ إذ لو كانت كلاماً معقّداً غير مفهوم لما كان لظاهره أهمّيّة، ولما أمكن جعله ميزاناً أبداً. (الخوئي، البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٢٦٥).

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، م.س، ج١٨، ص١٤٣.

(٤) الطبرسي، مجمع البيان، ج١، ص١٤-١٥.

(٥) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص٥-٦.

(٦) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٢هـ.ق، ج١، ص٢٥-٢٦.

(٧) الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الهادي، ١٤١٢هـ.ق، ج٢، ص١٦٤،١٦٨.

وعليه، يمكننا القول: إن غالبيّة مفسّري القرآن متّفقون على أصل إمكان فهم القرآن؛ ولكنّ مستوى هذا الفهم يتفاوت بحسب المراتب العلميّة والقابليّات المعنويّة للأفراد.

وكذلك تحكم الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة بإمكانيّة تحقّق الفهم، وإمكانيّة التوصّل إلى الفهم القطعي والنهائي للنصّ ولكلّ أمر يقبل التفسير، فإذا ما استخدم المنهج والمنطق الصحيح في التفكير، فإنّ العقل سيكتشف حقائق الأمور. ولذلك وضع مفكّرو هذا المسلك قواعد للوصول إلى هذا الهدف، من جملتها: نظريّتا التفسير النحويّ (Grammatical Interpretation) والفنّيّ (النفسانيّ) (Technical or Psychological Interpretation) لشلايرماخر، والدائرة الهرمنيوطيقيّة (Hermeneutical Circle) التي قصدها هو وديلتاي. وقد حكم هذا المسلك في البداية بإمكان التوصّل إلى القطعيّة في تفسير النصّ فضلاً عن إمكان فهمه[١]. وهذا مترتّب على أفكار كانط التي كانت رائجة في تلك الفترة، وهو الذي أدّى إلى بروز الاختلافات الأساسيّة بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة والفلسفيّة؛ حيث إنّ الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة ترى أنّ التوصّل إلى الفهم المطابق للواقع ممكن، بينما تنفي الهرمنيوطيقا الفلسفيّة هذه الإمكانيّة[٢].

وأمّا الرومنسيّون فقد تبنّوا رؤيةً معتدلةً، حيث يرون أنّنا لا نستطيع الوصول إلى فهم كامل للمعنى النهائيّ الكامن في النصّ أبداً، ولكنّنا نستطيع الاقتراب منه[٣]. وذهبوا إلى أنّ مراتب الفهم تشكيكيّة، وأنكروا الوصول إلى ذروتها، ولكنّهم قبلوا إمكان الفهم. لذلك يمكن مقارنة رؤيتهم مع آراء المفسّرين الإسلاميّين.

(1) Mueller, The Hermeneutics Reader, P5.

(٢) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، م.س، ص٥٨.

(3) Groundin, Introduction of Philosophical Hermeneutics, P56-59.

ثانياً: محوريّة المؤلّف:

يُعد مبنى محوريّة المؤلّف من جملة مباني المفسّرين في تفسير القرآن، والأصول المتعارف عليها في قاموس الهرمنيوطيقا، حتى قيل: إنّ «**محوريّة المؤلّف مقبولة عند جميع المفكّرين الإسلاميّين**»(١).

ويرى المفسّرون لزوم البحث عن معنى القرآن في المراد الحكيم لمُنزّله. وعليه، يلزم أن تصبّ جميع المساعي اللغوية والجهود المبذولة في فهم معاني الألفاظ لصالح هذا الهدف. لذا لم يُكتفَ ببحث الدلالة التصوّريّة، بل بُحث المراد الجدّيّ (الدلالة التصديقيّة الأولى) والمراد الجدّيّ (الدلالة التصديقيّة الثانية) في الآيات(٢).

وبما أنّ محوريّة المؤلّف هي من التعاليم الأساسيّة في الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، فقد أدّى اعتماد هذا المبنى إلى اقتراب مفسّري القرآن من الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، وبعدهم عن الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ولذلك قيل: «إنّ الرؤية الوجوديّة التوحيديّة والنصّيّة القرآنيّة ترفض الاتّجاه الهرمنيوطيقيّ المتمحور حول النصّ أو المفسّر، ففي هذه الرؤية معنى النصّ وغايات المؤلّف الحكيم هي أساس التفسير، ودور المفسّر هو كشف وإعادة إنتاج الأهداف الكامنة في النصّ والمعنى المتضمّن فيه»(٣).

أمّا كلادنيوس، فقد انبرى من بين الهرمنيوطيقيّين الكلاسيكيّين إلى وضع أركان محوريّة المؤلّف، حيث قال: «إنّما يمكن فهم المقول أو المكتوب فهماً كاملاً حينما يطّلع المخاطب على نيّة المؤلّف»(٤). فهو يرى - إذن - أنّ الفهم الكامل لقصد المؤلّف لا يعني الفهم الكامل لما قاله أو كتبه؛ إذ إنّ الكلام والكتابة - أحياناً - يفيدان أشياءً لم يقصدها

(١) رباني كلبايكاني، علي: هرمنيوتيك و منطق فهم دين، قم المقدّسة، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٣هـ.ش، ص٤٩.

(٢) انظر: صدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤٢٤هـ.ق، ج١، ص١٩٥-١٩٧.

(٣) سعيدي روشن، محمد باقر: تحليل لغة القرآن، طهران، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشكاه فرهنك واديشه اسلامى)، ١٣٨٣هـ.ش، ص٣٩٢.

(4) Mueller, The Hermeneutics Reader, P57.

صاحبهما، كما قد يحصل العكس؛ بمعنى أنّ لا ينعكس كلّ ما يقصده المتكلّم في كلامه أو كتابته[١].

ولكن، تختلف رؤية محوريّة المؤلّف عند شلايرماخر وديلتاي عن رؤية كلادنيوس، حيث يرى ديلتاي هدف الهرمنيوطيقا «فهماً أكمل للمؤلّف، إلى درجة لا يستطيع هو إدراك نفسه معها إلى هذا الحدّ». كما يرى شلايرماخر أنّ مفهوم «حياة المؤلّف كاملةً» بديل لمفهوم «قصد المؤلّف»، وأقرّ بأنّ معرفة المفسّر بالمؤلّف يمكن أن تكون أشدّ من معرفة المؤلّف بنفسه[٢].

وعليه، يتبيّن أنّ محوريّة المؤلّف ليست ذاتها عند جميع مَنْ يرفع لواءها. وهناك رؤيتان أساسيّتان بين الهرمنيوطيقيّين المتبنّين لها:

١. **محوريّة القصد:** وتذهب إلى توقّف فهم معنى النصّ على معرفة قصد المؤلّف من التأليف، وبالتالي، ترى أنّ الهدف من التفسير كشف هذا القصد.

٢. **محوريّة الشخصيّة:** وتذهب إلى توقف فهم معنى النصّ على معرفة شخصيّة المؤلّف، وبالتالي، ترى أنّ الهدف من التفسير هو فهم فرديّة حياة المؤلّف[٣].

ويمكننا العثور على نظائر لهاتين الرؤيتين في آراء المفسّرين الإسلاميّين، حيث يتبنّى البعض منهم رأياً مشابهاً للرؤية الأولى، ويعدّون الهدف من تفسير القرآن يكمن في التوصّل إلى مراد الله من الألفاظ. وحتّى عندما يرفض الأخباريّون وأهل الحديث التفسير بغير المأثور، فهم لا يتبنّون سوى أصل التوصّل إلى مراد الله عزّ وجلّ. ولكنّهم يعتقدون أنّ الطريق الوحيد للوصول إلى هذا الهدف هو أقوال المعصومين عليهم السلام[٤].

وقد تبنّى البعض منهم رأياً مشابهاً للرؤية الثانية، حيث يعدّون الهدف

(1) Gadamer, Hans G.: Truth and Method, New York Continuum, 1994, P181-183.

(٢) أحمدي، ساختار وهرمنيوتيك (الهيكليّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، م.س، ص٥٢٣-٥٢٦.

(٣) مجتهد شبستري، محمد: هرمنيوتيك كتاب وسنت، طهران، طرح نو، ١٣٨٤هـ.ش، ص٥١.

(٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص٧٧.٢٠.

من تفسير القرآن يكمن في الوصول إلى معرفة أفضل وأكمل بذات الباري تعالى وصفاته، ويعتقدون أنّه ليس من الممكن فهم الآيات من دون الاستعانة بهذه المعرفة. فعلى سبيل المثال: يعتقد المعتزلة أنّه طالما لم نتعرّف إلى صفات المتكلّم وحالاته وقصده، لن يكون هناك دلالة لغويّة لكلامه. وعليه، يعتقد هؤلاء أنّ الله إذا كان متكلّماً، وأردنا أن نفهم كلامه، علينا بدايةً أن نعرف مقاصده من الكلام. لذلك يقول القاضي عبد الجبّار: «ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكّداً لما في العقول، فأمّا أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء، فمحال»[١]. فلا دلالة في كلام الله على الأمور العقليّة، كالتوحيد والعدل[٢]. إذ يرى أنّ فهم «دوافع» الله وقصده هي التي تعطي الدلالة لكلامه، وهذا الفهم إنّما يحصل بعد كسب المعرفة بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته، ولابن سينا رأي مشابه في هذا المجال[٣].

وبناءً عليه، نرى أنّه برغم حركة أتباع كلا الاتّجاهين في إطار مبدأ محوريّة المؤلّف ولكنّهم ليسوا أصحاب أهداف مشتركة[٤].

ثالثاً: اتّجاه المنهجيّة:

تتّسم مقولة المنهجيّة في تفسير القرآن الكريم بأهمّيّة خاصّة. وهي مقولة يؤمن بها جميع المفسّرين، وإنْ اختلفوا في تحديد قواعدها[٥]. وقد بلغ هذا الموضوع حدّاً من الأهمّيّة؛ بحيث إنّ البعض تمسّك بالحديث القائل: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ الْحَقَّ فَقَدْ أَخْطَأَ»[٦]، معتبرين

(١) المعتزلي، القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور، القاهرة، المؤسّسة المصرية العامّة، ١٩٦٠م، ج٦، ص ٣٥٦.

(٢) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، م.س، ج٤، ص١٧٥.

(٣) ابن سينا، حسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، بيروت، مؤسّسة النعمان، ١٤١٣هـ.ق، ص٦٣.

(٤) لعلّنا نستطيع أن نرى هذين الاتّجاهين، أحدهما في طول الآخر، وليس بعرضه، فنقول: إنّ محوريّة القصد لازمة لمحوريّة الشخصيّة ومقدّمة لها.

(٥) معرفت، التفسير والمفسّرون، قم المقدّسة، مؤسّسة التمهيد، محمد هادي: ١٣٨٥هـ.ش، ج١،٢٢٨؛ ج٢، ص٢٤٨، ٢٤٩-٢٥٩.

(٦) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص٩٣.

أنّ ملاك مشروعيّة التفاسير يكمن في اعتمادها المنهج الصحيح لفهم كلام الله عزّ وجلّ، وليس التوصّل إلى المعنى والمراد الإلهيّ[١].

ويعدّ المعيار والمنهج من المواضيع المهمّة جدّاً بالنسبة للهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة المعروفة بـ «**الهرمنيوطيقا المنهجيّة**». ويعتقد المنظّرون في هذا المجال أنّه لا مجال للتوصّل إلى معنى النصّ سوى بالاستعانة بالمناهج والمعايير السليمة. وقد سرت هذه النظرة فيما بعد إلى المقاربات المنهجيّة للظاهراتيّة الكلاسيكيّة[٢]. كما أنّ لمنهجيّة الهرمنيوطيقيا الكلاسيكيّة جذوراً في التعاليم الديكارتيّة عند بعض المفكّرين، من قبيل: شلايرماخر[٣].

وبما أنّ منظّري كلّ من هذين المجالين يؤمن بوجود مناهج لاستخراج معنى النصّ، فهذا يعني أنّه لا يمكن اعتبار جميع تفسيرات النصّ صحيحة، وأنّهم سيستخدمون المعايير التي تساعد على تمييز صحيح التفسيرات من فاسدها، وبالتالي طرح الضوابط التي تعين على الوصول إلى التفسير الواقعيّ وتحكم بصوابيّته، حيث يرى هؤلاء أنّ قرب التفسير وبعده عن قصد المؤلّف هو ملاك صحّته وسقمه، وأنّ المعنى الذي تصحّ نسبته إلى المؤلّف، إنّما هو المعنى ذو الدلالة المطابقيّة أو التضمّنيّة أو الالتزاميّة مع كلامه[٤]. وقد اعتمد الهرمنيوطيقيّون الكلاسيكيّون والمخطّئة[٥]

(١) رباني كلبايكاني، هرمنيوتيك و منطق فهم دين، ص٣٣٠.

(٢) خاتمي، محمود: پديدارشناسى دين (الظاهراتيّة الدينيّة)، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامي)، ١٣٨٢هـ.ش، ص٤٤.

(٣) Groundin، Introduction of Philosophical Hermeneutics، P٨.

(٤) نقي زاده، حسن: مكانة القرآن الكريم في عمليّة الاستنباط الفقهيّ (جايكاه قرآن كريم در فرآيند استنباط فقهيّ)، مشهد المقدّسة، دانش شرقيّ، ١٣٨٤هـ.ش، ص٣١١.

(٥) اصطلح الفقهاء وعلماء الأصول بـ «المخطّئة» على الأشخاص الذين يعتقدون أنّ المجتهد يمكن أن يخطئ في استنباط الأحكام من الطرق والأمارات الشرعيّة وعند الإفتاء وفقاً لها، وبالتالي قد يكون الحكم الواقعيّ مغايراً لفتواه؛ على عكس المصوّبة الذين يعتقدون أنّ ما استنبطه المجتهد من الأمارات ـ وليس الأصول ـ هو محلّ تصويب الله تعالى، وسيكون الحكم الشرعيّ. ويعود هذا الخلاف (التخطئة والتصويب) إلى المبنى الذي يعتمده عالم الأصول في موضوع الأمارات؛ بين أن يعتبر الأمارات ـ مثل أخبار الآحاد وظواهر القرآن ـ مجعولة على نحو الطريقيّة أو السببيّة، حيث يلزم من الطريقيّة التخطئة، ومن السببية التصويب. انظر: مشكور، محمد جواد: قاموس الفرق الإسلامية (فرهنك فرق اسلامى)، مشهد المقدّسة، مؤسّسة الأبحاث الإسلاميّة (بنياد پژوهشهاى اسلامى)، ١٣٨٦هـ.ش، ص٣٩٩.

ومفسّرو الشيعة على هذا المبنى، ووسّع علماء الأصول الكلام فيه في مباحث الألفاظ؛ ولكنّ آراء المصوّبة في هذا المجال - خلافاً للمخطّئة ومفسّري الشيعة - تقترب من تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أنصار الرؤية الكلاسيكيّة يؤكّدون من جهة على أنّ المعنى الحقيقي للنصّ هو المعنى الذي قصده المؤلّف (محوريّة المؤلّف)، ومن جهة أخرى يشدّدون على نقطة مهمّة، وهي أنّ قصد المؤلّف إنّما يمكن إحراز كشفه من خلال منهج معتبر ومقبول عند علماء الاختصاص، خلافاً لما ذكره غادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج»، حيث ذكر أنّ «الحقيقة أعظم من المنهج، وليس بالضرورة أن تؤدّي عمليّة منهجيّة للتوصّل إلى المعنى الحقيقيّ والحاسم للنصّ». وهذه المقاربة الاستكماليّة لمحوريّة المؤلّف والمنهجيّة موضع اهتمام غالبيّة المفسّرين الإسلاميّين، فهم - أيضاً - يبحثون عن المعنى الحقيقي للنصّ في قصد المؤلّف، وقد وضعوا المناهج كذلك للتوصّل إلى هذا القصد.

وقد أشار الإمام علي عليه السلام في كلام له إلى ردّ رأي المصوّبة الذي يؤدّي إلى التهرّب من المعايير، وإلى التفاقم العقيم للتفسيرات، حيث قال عليه السلام: «**تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً. وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ. أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِالِاخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ، أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟!**»[1].

(١) الرضي، محمد بن الحسين: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحكمه)، ترجمة: محمد دشتي، قم المقدّسة، دار الهادي، ١٣٨٢هـ.ش، خ١٨.

وقد استنتج ابن ميثم البحرانيّ بطلان فكر المصوّبة في شرحه لهذا القسم، حيث قال في كتابه: «وفي هذا الكلام تصريح بأنّه عليه السلام كان يرى أنّ الحقّ في جهة، و أنّ ليس كلّ مجتهد مصيباً[١].

رابعاً: الموضوعيّة وتشخّص المعنى:

ويُقصد بالموضوعية (Objectivism) أنّ معنى النصّ أمرٌ حقيقيٌّ يأبى التغيير، ولا يتبدّل حسب ذهنيّة المفسّر ومقتضيات فهمه وأفقه التاريخيّ[٢]. ويقابل هذا المبنى فكرة النسبيّة وعدم تشخّص المعنى، التي تحكم باستحالة الإدراك الحقيقيّ للمعنى، وسيّاليّة الإدراكات وتغيّرها عند امتزاج الأفق المعنائيّ للمفسّر بالأفق المعنائيّ للنصّ.

وتعدّ الموضوعيّة بدورها - أيضاً - من العلائم الفارقة، ولكنّ المستكملة لمحوريّة المؤلّف. فبينما يجري التأكيد في محوريّة المؤلّف على أنّ المعنى الحقيقيّ للنصّ هو المعنى الذي أراده المؤلّف، تفيد الموضوعيّة أنّ معنى النصّ ثابت لا يتعدّد ولا يتغيّر. ولكي نستوعب هذا الفارق يكفي أن نتصوّر شخصاً يتبنّى محوريّة المؤلّف. أي يعتقد بأنّ معنى النصّ هو عين ما أراده المؤلّف ـ معتقداً أنّ مؤلّف النصّ لم يرد معنىً معيّناً، بل أراد معانيَ متعدّدة، بحسب مستويات المخاطبين المتفاوتة في الإدراك، ففي هذه الحالة سيكون مؤيِّداً لمحوريّة المؤلّف وغير موضوعيّ.

ومع أنّ كاتب هذه السطور يذعن - طبعاً - بأنّ محوريّة المؤلّف تساوق غالباً الموضوعيّة، ولكنّ هذا لا يعني تساويهما.

فالموضوعيّة من أهمّ مباني تفسير القرآن؛ إذ إنّ ماهيّة تفسير النصوص الدينيّة ليست سوى إعادة إنتاج الغايات والخطابات التي أرسلها

(١) الرضي، محمد بن الحسين: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحكمه)، شرح: ابن ميثم البحراني، بيروت، دار الفكر، ١٤١١هـ.ق، ج١، ص٣٢١.

(٢) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، م.س، ص٥٦.

اللّه لهداية الإنسان وتعاليه وكشفها، وليست إفاضة المعنى على النصّ[١]. فالراغب الإصفهانيّ يذهب إلى أنّ التفسير هو كشف معاني القرآن[٢]، والعلامة الطبرسي يرى فيه كشفاً للمراد عن المشكل[٣]، ويعرّفه آية اللّه الخوئيقدس سره بأنّه إيضاح لمراد اللّه تعالى من كتابه العزيز[٤]، وينظر إليه العلامة الطباطبائيقدس سره على أنّه بيان لمعاني الآيات القرآنيّة وكشف عن مقاصدها ومداليلها[٥]. وهذه كلّها كلمات تشير إلى قولهم بتشخّص المعنى في النصّ، والاتّجاه الموضوعيّ في التفسير.

ولكنّ هناك من شكّك في هذه المسألة؛ سواءً تعلّق الأمر بكلام البشر أم كلام اللّه. ويستشفّ من بعض كلمات ابن عربي أنّه كان يفهم ماهيّة التفسير بنحو مختلف، حيث يقول: إنّ الأشخاص المستغرقين في السماع المطلق (أهل اللّه) يدركون الكلام على النحو الذي نزل ولا يهتمّون بنيّة القائل؛ إذ إنّ القائل الحقيقيّ هو اللّه الذي تفضّل عليه بهذه الواردة الإلهيّة، كما جرى مع أبي حلمان الصوفيّ الذي سمع منادياً يقول «يا سعتر بري» فأغشي عليه، وعندما أفاق وسئل عن الأمر أجاب: سمعت الحقّ تعالى يقول «إسع تر برّي»[٦].

وقد طرح الملا صدرا مقاربة مشابهة لذلك، حيث قال: إنّ حافظ القرآن يجب أن يعلم أنّ هذا الكتاب السماوي قد خاطبه مباشرة؛ لأنّ القرآن يفاض على باطن الإنسان، وتكون معانيه مطابقة لحالات القلب ومرتبته الوجوديّة[٧].

(١) سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن، م.س، ص٤٣١.
(٢) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، ص٤٧.
(٣) الطبرسي، مجمع البيان، م.س، ج١، ص١٣.
(٤) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، م.س، ص٣٩٧.
(٥) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ج١، ص٤.
(٦) الطوسي، أبو نصر عبد اللّه: كتاب اللمع في التصوّف، ليدن، رنولد نيكلسون، ١٩١٤م، ص٢٨٩.
(٧) صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، ترجمة: خواجوي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٦٣هـ.ش، ص٨٢ -٨٣.

ومع هذا، لا بدّ من القول: إنّ أغلب المفسّرين الإسلاميّين يؤمنون بأنّ المفسّر لا يحدّد معنى النصّ، بل يختصّ المعنى بالمؤلّف، وإذا فُهِم من الكلام قصد مغاير لما أراده المؤلّف، فلن نتمكّن حينها من نسبة هذا المعنى إلى المؤلّف. وبعبارة أخرى، برغم أنّ دلالة الألفاظ ليست تابعة لمراد المتكلّم، ولكنّ المؤلّف هو الذي يستخدم الألفاظ والدلالات اللفظيّة لتفهيم مقاصده، ويعمل على إبداع النصّ وتضمينه المعنى المطلوب.

وتعدّ الموضوعيّة من الأركان الأساسيّة للهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، ومن أهمّ الفوارق بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة والأخرى الفلسفيّة. ويمكن مشاهدة هذه المقاربة بوضوح في مؤلّفات مفكّرين، من قبيل: كلادنيوس، وشلايرماخر، وديلتاي[١]. حيث يرى هؤلاء أنّ معنى النصّ واقعٌ مستقل عن المفسّر، ونابع من قصد المؤلّف. وتفيد تعاليم هذا المسلك أنّ معنى النصّ ليس مربوطاً بذهن المفسّر وأفقه المعنائيّ. وإذا نجح المفسّر خلال عمليّة التفسير في التوصّل إلى قصد المؤلّف، يكون قد وصل إلى أمرٍ ثابت عابر للتاريخ. وهذه نظرة تقع في الطرف المقابل من نسبيّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة التي حكمت بتاريخيّة الفهم وقابليّة تغيّره، بناءً على التسليم بارتباط محتوى الفهم بالأمور المتغيّرة[٢].

وبهذا البيان يمكن عدّ الموضوعيّة أحد المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة.

خامساً: إمكان تجاوز الموانع التاريخيّة للفهم:

يعتقد المفسّرون أنّ الفهم الموضوعيّ ممكن برغم الفاصل الزمنيّ بين عصر النزول وعصر التفسير[٣]؛ إذ أولاً: يمكن تتبّع التغيّرات اللغويّة عبر الزمن. وهذا الفاصل الزمني لا يشكّل عائقاً حقيقيّاً أمام فهم المفردات

(١) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، م.س، ص٥٢٦.
(٢) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، م.س، ص٤٣٤.
(٣) م.ن.

والنصوص، ولن يكون الظهور اللفظيّ للكلام مخالفاً للمعنى الذي أراده الله وفهمه المخاطبون الأوائل، وثانياً: لقد وصلنا بعض قرائن فهم القرآن عن طريق الأحاديث والنقول التاريخيّة ودراسات شأن النزول... وهذا ما جعل الفهم الموضوع ممكناً بعد هذا الفاصل التاريخيّ.

ويؤمن - كذلك - بعض الهرمنيوطيقيّين الكلاسيكيّين، من قبيل: شلايرماخر، ودرويـزن، وديلتاي بأنّه يمكن طي الفواصل التاريخيّة، والوصول إلى فهم موضوعيّ للظواهر التاريخيّة والنصوص القديمة، حيث يرى هؤلاء أنّ «الفهم» وسيلة للقضاء على هذا الشرخ الزمنيّ، لذلك فهم يعدّون الهرمنيوطيقا أداةً فعّالة لرأب الفاصل التاريخيّ بين عصر التأليف وعصر التفسير، أو بعبارة أخرى بين المؤلّف والمفسّر[١].

وأمّـا فـي القـرن التاسع عشر، فقد نـزع بعض الهرمنيوطيقيّين الكلاسيكيّين، كديلتاي، إلـى النظريّة التاريخيّة والنسبيّة التاريخيّة، ولكنّهم لم يعتبروا تجاوز العوائق التاريخيّة للفهم أمـراً مستحيلاً، بل اعتبروا الفهم التاريخيّ مقدّمة لفهم النصّ[٢].

ويمكن القول - عموماً - إنّه برغم تسليم المفسّرين والهرمنيوطيقيّين الكلاسيكيّين بالأثر السلبيّ للفاصل التاريخيّ على الفهم والتفسير، ولكنّهم لا يعدّونه عائقاً يستحيل تجاوزه.

سادساً: الاهتمام بالقواعد اللغويّة العامّة:

يعتقد المفسّرون أنّ الله عزّ وجلّ أنزل كتابه في قوالب اللغة البشريّة المستندة إلى القواعد اللغوية العامّة وأصول العرف العقلائيّة في التخاطب والتفاهم[٣]. ولذا حينما نريد فهم القرآن علينا الاهتمام ببعض الأصول، ومنها: معاني المفردات في عصر النزول وتغيّر معانيها على مرّ الزمن،

(١) واعظي، مقدّمة في الهرنيوطيقا، م.س، ص٢١٨.
(٢) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، م.س، ص٥٢٩.
(٣) سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن، م.س، ص٤٢١-٤٢٤.

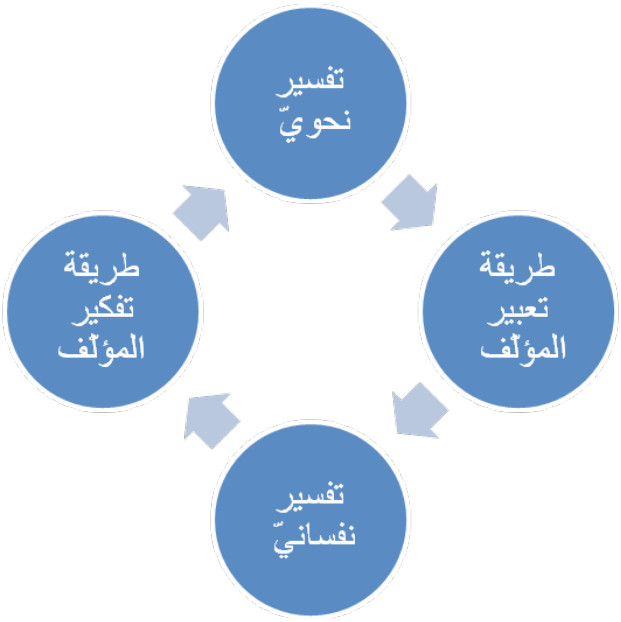
والقواعد الصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة، والقرائن المتّصلة اللفظيّة، من قبيل: سياق الكلمات والجمل والآيات والسور، والقرائن المتّصلة غير اللفظية، من قبيل: سبب النزول، وشأن النزول، وثقافة عصر النزول، وزمان النزول ومكانه، وخصائص المتكلّم والمخاطب وموضوع الخطاب، والقرائن غير المتّصلة، كسائر الآيات القرآنيّة والروايات التي تعقبها، إضافة إلى الاهتمام بأنواع الدلالات العقليّة للكلام؛ كالدلالة المطابقيّة، والتضمّنيّة، والالتزاميّة، والاقتضائيّة، والإيمائيّة...

وقد أدرج الأصوليّون - كما المفسّرون - القواعد العامّة للفهم ضمن أبرز أبحاثهم ودرّسوها في علم الأصول في إطار مباحث الألفاظ والمباحث العقليّة، وذلك من أجل فهم مراد الشارع[١]. واستفاد المفسّرون في كثير من الموارد من ثمار الجهود العلميّة للأصوليّين في هذا المجال؛ فقاعدة أصالة الظهور - مثلاً - هي إحدى أهمّ القواعد اللغويّة التي يستخدمها كلا الفريقين في كشف مقاصد الشارع.

وأولى الهرمنيوطيقيّون الكلاسيكيّون - كذلك - اهتماماً بازراً بالقواعد اللغويّة العامّة لتفسير النصوص، حيث اعتنوا ولأسباب متعدّدة ـ منها: تأثير الأفكار الرومانسيّة ـ بالتفاهم المشترك بين الأذهان[٢]. ولطالما سعوا لكشف الوحدة الماهويّة المختبئة وراء الآراء المتكثّرة، وكشف الأصول المتّحدة المندمجة تحت القواعد المتشتّتة.

(١) اعتاد العلماء المتقدّمون أن يطرحوا هذه المطالب بعد مباحث الألفاظ في علم الأصول. ولكنّ بعض المحقّقين المعاصرين، أمثال: الشهيد الصدر بحث بعض هذه المطالب في المباحث العقليّة، حيث إنّهم يرون أنّ الدلالة الالتزامية تقع على أقسام ثلاثة: ١. لزوم بيّن بالمعنى الأعم، ٢. لزوم بيّن بالمعنى الأخص، ٣. لزوم غير بيّن. ففي حالة اللزوم غير البيّن لا يؤدّي حضور اللازم إلى جانب الملزوم إلى خطور الملازمة في الذهن؛ بل يحتاج إلى قرينة منفصلة (خارجيّة) ولا سبيل للظهور العرفيّ إليه؛ فالسبيل إلى فهم بحث «الضدّ» و«مقدّمة الواجب» هو القرينة العقليّة وليس الدلالة اللفظيّة واللغويّة، لذلك طرح بعض الأصوليّين المتأخّرين هذا النوع من المباحث في أحكام العقل لا في مباحث الألفاظ. (الصدر، دروس في علم الأصول، م.س، ج٢، ص٢٢٣-٢٣٨).

(٢) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، م.س، ص٧١.



وقد ركّز الهرمنيوطيقيّون الكلاسيكيّون بعد شلايرماخر جهودهم في السعي لكشف الأصول الكلّيّة للتفاهم، والقواعد العامّة الحاكمة على الحوارات والتخاطب، إضافة إلى تدوين هرمنيوطيقا عامّة، وأكّدوا على أنّه لا يمكن التوصّل إلى أيّ هرمنيوطيقا خاصّة وإلى أصول فهم النصوص والحوارات الخاصّة قبل التوصّل إلى هذه الأصول والقواعد وتدوين هرمنيوطيقا عامّة[1]. وأنموذجاً على ذلك، يقترح شلايرماخر إحدى القواعد اللغويّة المهمّة في كشف المعنى ومقصود المتكلّم، وهي قاعدة «**تقاطع التفسيرات النحويّة مع علم النفس**»، وقاعدة «**الدائرة الهرمنيوطيقيّة**». وقد أشار في كلامه إلى نوعين مختلفين من أساليب التفسير:

١. التفسير النحويّ (Grammatical Interpretation).

٢. التفسير النفسانيّ (Psychological Inerpretation).

(1) Mueller, The Hermeneutics Reader, p10.

ويرى شلايرماخر أنّ كلّ كلام، من الناحية الواقعيّة الوجوديّة، يرتبط بأمرين:

أولاً: الارتباط باللغة،

وثانياً: الارتباط بفكر الناطق به. وبناء عليه، يمكننا أن نعدّ كلّ قول هو لحظة من اللغة التي تشكّل فيها من جهة، ولحظة من حياة المفكّر وفكره من جهة أخرى[١].

وعندما تلتقي هاتان اللحظتان ينتج عنهما القول. وعليه، يلزم أن نلحظ القول من زاويتين حين نريد معرفته، إذ علينا أن نتعامل معه من جهة بوصفه نتاجاً لغويّاً في زمان وظروف كلاميّة خاصّة، حيث يجب علينا أن ندقّق في خصائص القول وأنواع العبارات والصور اللغويّة والثقافيّة الحاكمة على فكر المؤلّف وطريقة تعبيره؛ حيث إنّ هذه الظروف هي التي تؤثّر على حياة المؤلّف وفكره وطريقة تعبيره، وتجعله مقيّداً ومشروطاً. ومن جهة أخرى، علينا أن نعمل على معرفة حياة المؤلّف وفكره وظروف حياته الفرديّة والاجتماعيّة لناحية احتمال التأثير على فكره وحياته. كما علينا أن ندرس العلاقة بين هذا القول وسائر أفكاره؛ حيث إنّ الأصل الأوّلي في كلّ شخص هو امتلاكه شخصيّة وعالماً باطنيّاً واحداً، وعليه، يمكن أن يساعد التعرّف إلى سائر أبعاد فكره وشخصيّته، على تفسير قوله.

وينبغي الالتفات إلى أنّ التفسير النحويّ والنفسانيّ ليسا أسلوبين متباينين ومستقلّين أحدهما عن الآخر، فالمفسّر لا يبدأ بالعمل على فهم النصّ بالأسلوب النحويّ - مثلاً -، ثمّ ينتقل إلى الأسلوب الفنّيّ - النفسانيّ بعدها. يقول شلايرماخر: «إذا وجبت ملاحظة هذين الجانبين في كلّ مورد، لزم أن يتمّ ذلك بنسب متعادلة»[٢].

(1) Scheleirmacher, Friedrich: Hermeneutics and Criticism and Other Writings, Andrew Bowile (Ed.) (Tr.), U.K, Cambridge University Press, 1998, p10.
(2) Scheleirmacher, Hermeneutics and Criticism and Other Writings, p14.

ويعتقد شلايرماخر بإمكانيّة التنسيق بين الأسلوبين المذكورين على أساس علاقة متعادلة ودائرة هرمنيوطيقيّة، وإنْ كان هذا التنسيق أمراً نسبيّاً وتقريبيّاً. ويمكننا أن نصوّر رأيه في الرسم البياني التالي: [عناصر الدائرة: تفسير نحويّ ـ طريقة تعبير المؤلّف ـ تفسير نفسانيّ ـ طريقة تفكير المؤلّف][1].

أمّا السبب في تبادل التأثير بين التفسير النحويّ والتفسير الفنّيّ ـ النفسانيّ فيرجع إلى النقص في كليهما؛ فكلاهما يسلّط الضوء على بعض الأمور. لكنّ الشكّ وعلامات الاستفهام تعترضهما في موارد أخرى، لذا يمكن تشبيههما بشخصين يتبادلان أطراف الحديث، فيعطي كلّ منهما المعلومات للآخر، ويكشف له الإبهامات التي تعترضه. وطريقة التعاون هذه بين الأسلوبين تعني أن يذكر كلّ طرف ما لديه، من وصف وبيان للغة والمؤلّف، وأن يوضّح للآخر ما صعب عليه فهمه.

وعلى أيّ حال تشبه التفسيرات النحويّة والفنّيّة شخصان يتباحثان وينتقدان أحدهما نظريّة الآخر ويصلحانها إلى أن يصلا إلى نتيجة مقبولة في نهاية المطاف. ولدينا مقاربة شبيهة بهذه بين المفسّرين، ولا سيما بين روّاد تفسير القرآن بالقرآن؛ كالعلامة الطباطبائي، وعبد الكريم الخطيب، وغيرهما من المؤمنين بمنهج التفسير البيانيّ؛ كعائشة بنت الشاطيء.

والجدير بالذكر، أنّه برغم اهتمام المفسّرين والهرمنيوطيقيّين بالقواعد العامّة للغة، ولكنّ أحداً منهم لم يدقّق ويتوسّع في هذا الموضوع المهمّ؛ كما فعل الأصوليّون.

سابعاً: ضرورة التحرّز من تأثير الفروضات المسبقة:

يُعدّ توخّي الحذر من تأثير الفروضات المسبقة هو – أيضاً – من المباني

(1) Bontekoe, Ronald: Dimensions of the Hermeneutics Circle, U.S.A, Humanities Press International, Inc, 1969, p30.

المشتركة بين المفسّرين والهرمنيوطيقيّين، وبرغم طرح بعض العلماء[١] لهذه القاعدة بصورة مطلقة، ولكنّ كثيراً من المنظّرين في كلا المجالين أذعنوا بأنّ انسلاخ المفسّر بالكامل عن جميع الفروضات المسبقة هو أمر مستحيل عمليّاً؛ لذلك اقتضت النظرة الواقعيّة التوصية بالتحرّز من الفروضات المسبقة إلى أقصى حدٍّ ممكن. يقول بعض المفسّرين: «ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإنّ القول الأوّل يوجب أن ينسى كلّ أمر نظريّ عند البحث، وأن يتّكي على ما ليس بنظريّ[٢]. بينما يرى آخرون أنّه: «لا يمكننا أن نعتبر آراء المفسّرين وأفكارهم بعيدة عن تصوّراتهم عن مفاهيم القرآن، فكلّ مفسّر يتصوّر معنى الآية في ظرفه الذهنيّ الحامل لمنظوماته الفكريّة... وعلى المفسّر أن يفرّغ ذهنه عندما يريد فهم الآية، ويسعى لفهم دلالات الآيات بعيداً عن أفكاره وآرائه الشخصيّة؛ بما يسمح به اختياره وإرادته. أمّا التأثير الاحتمالي للظروف الذهنيّة الخارجة عن اختيار المفسّر وإرادته، فلا سبيل للوقاية منها، ولا التكليف بها جائز[٣].

ولكي نحلّ هذه المشكلة علينا أن نميّز بين الخصوصيّات الذهنيّة للمفسّر وبين معلوماته السابقة عن الآراء المطروحة في المنهجيّة والمعرفة والوجود، فنبتعد عن القسم الأخير. ولكن هل هذا ممكن؟ يبدو أنّ تحقّق أمرٍ كهذا دونه كثير من الإشكالات المهمّة، ثبوتاً وإثباتاً. وقد دفع العجز عن حلّ هذه الإشكالات بعض المجدّدين الدينيّين إلى القول:

---

(١) من جملة هؤلاء العلماء: سيد قطب الذي قال في كتابه «في ظلال القرآن»: «إنّ الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصوّر الإسلامي وتكوينه.. أنْ ينفض الإنسان من ذهنه كلّ تصوّر سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقرّرات تصوّريّة أو عقليّة أو شعوريّة سابقة، وأن يبني مقرّراته كلّها حسبما يصوّر القرآن والحديث حقائق هذا الوجود... وما أبرّئ نفسي أنّني في ما سبق من مؤلّفاتي وفي الأجزاء الأولى من الظلال قد انسقت إلى شيء من هذا... وأرجو أن أتداركه في الطبعة التالية إذا وفق اللّه..

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١، ص١٠-١١.

(٣) عميد زنجاني، عباس علي: مباني و روشهاي تفسير قرآن (مباني تفسير القرآن ومناهجه)، طهران، مؤسّسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ.ش، ص٤١٤-٤١٥.

«إنّ التوصية القائلة بأنّ على المفسّر أن يصفّي نفسه من جميع الأفكار والآراء ما عدا مجموعة من المفردات والقواعد النحوية، لكي يصبح مفسّراً موضوعيّاً، هي توصية لا بدّ من اعتبارها تفكيراً بالمحال... لقد سعى المفسّرون بصدق عبر التاريخ أن يصفّوا تفسير القرآن من الأفكار الدخيلة، لكنّ هذه الجهود انتهت إلى نتيجة واضحة ومهمّة، وهي أنّ هذا عمل مستحيل بالنسبة لهم، ولا مفرّ من حضور هذه الأفكار في عمليّة التفسير، حضوراً عمليّاً ومعرفيّاً[١].

وأمّا في تاريخ الفكر الغربيّ الجديد، فقد برز رأيان في تأثير الفروضات المسبقة، فالهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة تسلك طريقاً وسطاً؛ فهي من جهة متأثّرة بفكر عصر التنوير، وتؤكّد على دور الفروضات المسبقة في عمليّة الفهم، ومن جهة أخرى تسلّم باستحالة التحرّز عن جميع الفروضات المسبقة. واعتبر بعض الهرمنيوطيقيّين أنّ الأصل الأساس في التفسير هو التحرّز عن الفروضات والأحكام المسبقة، والثقة بالتوصّل إلى قصد المؤلّف، ولكنّهم شيئاً فشيئاً توصّلوا إلى استحالة هذا الأصل عمليّاً، وبرغم اعتقادهم بضرورة هذا الأمر المهمّ، لكنّهم اعتبروه غير ممكن التحقّق، وسرى تأثير الفكر الرومانسيّ إليهم، فحكموا بأصالة سوء الفهم، وعدم إمكان التحرّز الكامل من تأثير الفروضات المسبقة[٢]، وطرحوا الهرمنيوطيقا بوصفها طريقة للوقاية من سوء الفهم إلى أقصى حدّ ممكن. وقد تجلّت هذه النظرة تجلّياً أوضح في أفكار شلايرماخر ومن تلاه من المفكّرين[٣].

ولكنّنا إذا أردنا أن نخطو خطوات أشدّ تأثيراً في سبيل تجنّب الأحكام المسبقة، فيمكن أن تؤدّي التعاليم النقديّة للهرمنيوطيقا دوراً مساعداً إلى حدٍّ ما في هذا المجال. وقد توصّل هرمنيوطيقيون، من قبيل:

(١) سروش، عبد الكريم: تفسير متين متن (التفسير المتين للنصّ)، مجلة كيان، عدد٣٨، ١٣٧٦هـ.ش، ص٦٤.

(٢) ريخته كران (Rikhtegaran)، منطق ومبحث علم هرمنيوتيك، م.س، ص٧٢.

(3) Mueller, The Hermeneutics Reader, p75.

يورغنهابرماس (JurgenHabermas)، وكارل اتو ابل (Karl-Otto Apel) في الرؤى النقديّة التي طرحوها إلى حدّ الاستسلام للفروضات المسبقة، ولا سيما ابل الذي كان يرى أنّ علم النفس التحليليّ الذي يعتبر شبه علم تفسيريّ (Quasi explanatory sciences)، يمكن أن يساعدنا في هذا المجال، وأن يرقى بالهرمنيوطيقا فوق حدّ تسلّط الإيديولوجيا والفروضات المسبقة غير الواعية وغير الإراديّة[1]. لذلك أطلق البعض على هرمنيوطيقا ابل اسم «الهرمنيوطيقا المتعالية» (Transcendental hermeneutics)[2].

خاتمة:

برغم وجود بعض الاختلافات بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا، ولكنّ هناك مبانٍ مشتركة يمكن الإضاءة عليها، وإليك سبعة من أهمّها:

١. إمكان الفهم وقابليّة التفسير.
٢. محوريّة المؤلّف (محوريّة القصد ومحوريّة الشخصيّة).
٣. اتّجاه المنهجيّة.
٤. الموضوعيّة.
٥. إمكان تجاوز الموانع التاريخيّة للفهم.
٦. الاهتمام بالقواعد اللغويّة العامّة.
٧. ضرورة التحرّز من تأثير الفروضات المسبقة.

(1) Warnke, Georgia: Gadamer: Hermeneutics, Tradition & Reason, U.K, Polity Press, 1987, p121.

(٢) مسعودي، جهانغير (Jahangir): «هرمنيوتيك به مثابه روش تحقيق در علوم ديني» (الهرمنيوطيقا منهج بحث في العلوم الدينيّة)، مجلة الأبحاث الفلسفيّة الكلاميّة (مجله پژوهشهای فلسفی ـ کلامی)، عدد٣١-٣٢، ١٣٨٦هـ.ش، ص٢١٢-٢١٥.