Governance in the Qur'an and Sunnah
EISSN: 2981-1783

The Historical Capacity of Quranic Stories in the Face of Contemporary Hermeneutics and Historicity

MohammadReza Ghaemi Nik

Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
ghaeminik@razavi.ac.ir

Abstract

In the Noble Quran, numerous Quranic stories are recounted. But do these Quranic narratives have a role to play in the new Islamic civilization? In order to understand this role and position, the present article addresses the following question: "What are the civilizational and historical capacities of the imaginative dimension of Quranic narratives when confronted with human stories grounded in the hermeneutic (and contemporary Western) imagination?" To answer this question, we have employed a comparative method and focused first on Martin Heidegger's hermeneutics and historicity and then on the thought of Paul Ricoeur. Heidegger, in his explication of hermeneutics and historicity, regards Kant's formation of the categories of the understanding as the product of productive imagination and describes imagination in the power of judgement as reconstructive imagination. In Heidegger's view, understanding is constituted through the hermeneutic circle between these two meanings of imagination, and hermeneutics together with historicity replace traditional metaphysics and the transcendental subject. Continuing from there and with emphasis on the relationship between language, imagination, and narrative, we compare the positions of Heidegger and Paul Ricoeur in order to explain how, in contemporary Western hermeneutics, both reality and truth are shaped under the influence of linguistic imagination. In other words: how do human imaginative narrations inform the reality according to human imaginary forms? In the second part of the article, by referring to the efforts of Henry Corbin, we have demonstrated that the imagination which plays a central role in Heidegger's hermeneutic understanding (and that of those who follow him) is equivalent to the "connected imagination" (*khiyāl muttaṣil*) in Islamic philosophy—particularly in the thought of Abū Naṣr al-Fārābī, Shahāb al-Dīn

Cite this article: Ghaemi Nik, M.R. (2025). The Historical Capacity of Quranic Stories in the Face of Contemporary Hermeneutics and Historicity. *Governance in the Qur'an and Sunnah*, 3(3), pp. 49-70. https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73081.1051

Received: 2025-01-14 ; **Revised:** 2025-02-26 ; **Accepted:** 2025-03-29 ; **Published online:** 2025-07-10
Type of article: Research Article **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

Suhrawardī (Shaykh al-Ishrāq), and Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā). Al-Fārābī, drawing a distinction between the prophet and the philosopher, considers revelation (*waḥy*) to be the result of the prophet's connection with the Active Intellect (*'aql fa''āl*). In this conjunction, truths descend upon the prophet simultaneously both as intellectual truths and as imaginal truths. Whereas the philosopher's reception of truths is purely intellectual, the prophet apprehends those same truths in an outward form consisting of similitudes and imaginal figures while their inner essence remains rational and demonstrative. This specific mode of connection enables the prophet—unlike the philosopher—to communicate with ordinary people who are engaged with the sensible, using a language they can understand. Shaykh al-Ishrāq, by emphasizing the relationship between the connected imagination and the disconnected imagination (*khayāl munfaṣil*), draws a clear distinction between the true and divine imaginal forms on the one hand, and the demonic and false imaginal forms on the other. In the Transcendent Philosophy (*al-ḥikmat al-mutaʿāliya*) of Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, by introducing the concept of imaginal immateriality—in contrast to intellectual immateriality (*tajarrud ʿaqlī*), which is restricted to the rare few—access to the imaginal forms belonging to the disconnected imagination is considered possible and within the reach of all human beings. Because of the relationship, in the view of Muslim philosophers, between the connected imagination and the disconnected imagination, intellectual and demonstrative realities are present in the inner dimension of these very imaginal forms. All human beings are capable of apprehending truths in their imaginal form, but attaining their hidden intellectual essence requires intellectual immateriality and is the prerogative of the rare elite. In a comparative perspective, it has been stated that imagination in Heideggerian hermeneutics remains confined to the purely human domain and is entirely subject to the synthetic activity through which man himself constructs imaginal forms out of particular sensible data—whether in the form of poetry, narrative, novel, play, or even cinema. Such a conception of imagination is wholly governed by human desires and inclinations; it possesses no fixed, factual (*nafs al-amrī*), and independently subsisting imaginal forms. In the final analysis, the complete severance of the connected imagination from the disconnected imagination leads inevitably to the historicization and relativization of all understanding. For this very reason, Martin Heidegger was unable to attain a metaphysical understanding that transcended poetic imagination. By contrast, in the tradition of Muslim philosophers, imagination is bound to metaphysics and to the intellect. This is why it is possible to distinguish between false imaginal forms and true imaginal forms. If we regard the Quranic stories as the fruit of the Prophet's connection with the Active Intellect, then within the inner dimension of the imaginal form of these Quranic stories there lie concealed metaphysical and intellectual realities. The historical narratives of the Quran, presented in the language of parable, symbol, and imagination, are accessible to all human beings. However, their hidden intellectual essence has become the very substance of the proofs of theology, philosophy, and jurisprudence. In this perspective, the connected imagination—although it is a human faculty and constructs particular imaginal forms by combining the sensible—nevertheless, because of the real relationship it maintains with the forms belonging to the disconnected

imagination, is capable of distinguishing between true imaginal forms and untrue ones. A purely human storytelling about the origin of man may indeed be composed from the synthesis of particular sensible forms, and the truth or falsity of such a story will not be manifest. By contrast, the Quranic narrative of creation is true, and its truth or falsity is definitively known. Therefore, when confronted with contemporary hermeneutics and historicism—which treat all purely human narratives as equally valid—the Quranic narratives, despite being clothed in imaginal forms, serve as the very prologue to demonstrative and metaphysical understanding of revealed truths. For this reason, they possess a distinctive validity relative to merely human narratives. In the concluding section of the article, through an examination of the statements of the major Quranic exegetes concerning both (a) the essential nature of the Quranic narratives and (b) the concrete subject-matter of these narratives, we have demonstrated that the analysis presented above—which rests upon the doctrines of Muslim philosophers—is fully consonant with the position that the imaginal forms of the Quranic narratives are real and veridical. In the conclusion, it is pointed out that this very capacity can prove effective, within all domains that belong to the public sphere of Islamic civilization—whether the various arts, narrative literature, or any other domain addressed to the general audience—when confronting the wave of relativism generated by the hermeneutical circle on the one hand, and by the humanistic Western novels and stories on the other.

Keywords: hermeneutics, Quranic stories, Heidegger, Corbin, connected imagination, disconnected imagination.

الحكمة في القرآن والسنة
EISSN: ۲۹۸۱-۱۷۸۳

الطاقة التاريخية للقصص القرآنية
في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة

محمدرضا قائمي‌نيك

لقسم العلوم الاجتماعية، بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، إيران. ghaeminik@razavi.ac.ir

الملخص

لقد وردت في القرآن الكريم قصص قرآنية متعدّدة، غير أنّ السؤال المطروح هو: هل لهذه القصص دور في بناء الحضارة الإسلامية الحديثة؟ ولأجل فهم هذا الدور، تناولنا في هذه الدراسة السؤال الآتي: «ما هي الطاقات الحضارية والتاريخية للبعد المتخيَّل في القصص القرآنية في مواجهة القصص الإنسانية القائمة على الخيال الهرمنيوطيقي الغربي والمعاصر؟» وفي سبيل الإجابة عن هذا السؤال، اعتمدنا منهج الدراسة المقارنة، فركّزنا أوّلًا على الهرمنيوطيقا والتاريخانية لدى مارتن هايدغر، ثمّ على آراء بول ريكور. إذ يرى هايدغر، في تفسيره للهرمنيوطيقا والتاريخانية، أنّ تشكّل مقولات الفاهمة عند كانط هو نتاج الخيال الإنتاجي، بينما يعرّف الخيال في قوّة الحكم بأنّه خيال استرجاعي. ومن وجهة نظره، فإنّ الفهم يتكوّن عبر الدور الهرمنيوطيقي بين هذين المعنيين للخيال، بحيث تحلّ الهرمنيوطيقا والتاريخانية محلّ الميتافيزيقا التقليدية والذات الاستعلائية. وفيما بعد، ومع التأكيد على العلاقة بين اللغة والخيال والسرد، أوضحنا ـ من خلال المقارنة بين آراء هايدغر وريكور ـ كيف تتشكّل الحقيقة والواقع في الهرمنيوطيقا الغربية المعاصرة تحت تأثير الخيال اللغوي، وكيف أنّ السرديات الإنسانية المتخيَّلة تصوغ الحقيقة تبعًا لصُوَر الخيال الإنساني. وفي القسم الثاني من المقال، ومع الإشارة إلى جهود هنري كوربان، بيّنّا أنّ الخيال في الفهم الهرمنيوطيقي عند هايدغر وأمثاله يعادل «الخيال المتّصل» في الحكمة الإسلامية، ولا سيّما في آراء أبو نصر الفارابي، وشيخ الإشراق، وصدر المتألّهين الشيرازي. فالفارابي، من خلال تمييزه بين النبي والفيلسوف، يرى أنّ الوحي هو ثمرة اتصال النبي بالعقل الفعّال، حيث تنزل الحقائق على النبي في آنٍ واحد بصيغتين عقلية وخيالية. بينما يتلقّى الفيلسوف الحقائق بصورة عقلية محضة، فإنّ النبي يدركها في ظاهرها التمثيلي وصورها الخيالية، وفي باطنها العقلي والبرهاني. وهذه الكيفية من الاتصال تمكّن النبي، بخلاف الفيلسوف، من التواصل مع لغة عامة الناس المنشغلين بالمحسوسات. ويؤكّد شيخ الإشراق على الصلة بين الخيال المتّصل والخيال المنفصل، ويميّز بين الصور الخيالية الحقيقية والإلهية من جهة، والصور الشيطانية والباطلة من جهة أخرى. وفي الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازي، ومع طرح فكرة التجرّد المثالي (على خلاف التجرّد العقلي الذي يقتصر على النوادر)، يُعدّ

استناداً إلى هذه المقاله: قائمي‌نيك، محمدرضا (۲۰۲۵). الطاقة التاريخية للقصص القرآنية في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة. *الحوكمة في القرآن والسنة*، ۳(۳)، صص۴۹-۷۰. https://doi.org/10.22081/jgq.2025.73081.1051

تاريخ الاستلام: ۲۰۲۵/۰۱/۱۴ ؛ **تاريخ المراجعه:** ۲۰۲۵/۰۲/۲۶ ؛ **تاريخ القبول:** ۲۰۲۵/۰۳/۲۹ ؛ **تاريخ النشر:** ۲۰۲۵/۰۷/۱۰

© المؤلفون **نوع المقالة:** مقالة بحثية **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

الوصول إلى الصور الخيالية في الخيال المنفصل أمرًا ممكنًا ومتاحًا لجميع البشر. وبسبب العلاقة بين الخيال المتّصل والمنفصل عند الحكماء المسلمين، فإنّ في باطن هذه الصور الخيالية تكمن حقائق عقلية وبرهانية. فجميع الناس يستطيعون إدراك الحقائق في صورتها الخيالية، غير أنّ الوصول إلى باطنها العقلي يظلّ محتاجًا إلى التجرّد العقلي، وهو خاص بالنوادر من البشر. وعند المقارنة، يتبيّن أنّ الخيال في الهرمنيوطيقا الهايدغرية يبقى محصورًا في المجال الإنساني، ويتبع التركيب الذي يصنعه الإنسان من الصور الجزئية المحسوسة في عالم الخيال، سواء في الشعر أو القصص أو الرواية أو اللعب أو حتى السينما. وهذا المعنى من الخيال تابع للأهواء الإنسانية، ولا يمتلك أي صورة متخيَّلة ثابتة أو نفس الأمرية، وفي النهاية فإنّ انقطاع الخيال المتّصل عن الخيال المنفصل يؤدّي إلى التاريخانية والنسبية في الفهم. ولهذا السبب لم يكن مارتن هايدغر قادرًا على أن يكون له فهم ميتافيزيقي يتجاوز الخيال الشعري. أمّا الخيال عند الحكماء المسلمين فهو مقيّد بالميتافيزيقا والعقل، ولذلك يمكن التمييز بين الصورة الخيالية الباطلة والصورة الخيالية الحقيقية. إذا اعتبرنا القصص القرآنية ثمرة اتصال النبي بالعقل الفعّال، فإنّه في باطن الصورة الخيالية لهذه القصص تكمن حقائق ميتافيزيقية وعقلية. إنّ فهم القصص التاريخية في القرآن، بلغة التمثيل والخيال، ميسور لجميع البشر، غير أنّ إدراك باطنها العقلي يقدّم مادّة للبراهين الكلامية والفلسفية والفقهية. وفي هذا التصوّر، فإنّ الخيال المتّصل، وإنْ كان خيالًا إنسانيًا يركّب الصور الجزئية من المحسوسات ويصوغها، فإنّه بسبب علاقته بالصور في الخيال المنفصل يستطيع أن يميّز بين الصور الخيالية الحقيقية وغير الحقيقية. فالسرد الإنساني المحض عن أصل الإنسان يمكن أن يتكوّن من تركيب الصور الجزئية دون أن يكون التمييز بين صدقه وكذبه واضحًا، بينما القصة القرآنية عن الخلق قصة حقيقية، وصدقها وكذبها معلوم. ومن ثمّ، في مواجهة الهرمنيوطيقا والتاريخانية المعاصرة التي تعتبر جميع القصص الإنسانية المحضة متساوية في الاعتبار، فإنّ القصص القرآنية، على الرغم من استفادتها من الصور الخيالية، تُعدّ مقدّمة للفهم البرهاني والميتافيزيقي للحقائق الوحيانية، وبالتالي فهي تتمتّع باعتبار متميّز عن القصص الإنسانية المحضة. وفي القسم الختامي من المقال، ومن خلال دراسة أقوال مفسّري القرآن حول طبيعة القصص القرآنية وكذلك أقوالهم المتعلّقة بموضوع هذه القصص، أوضحنا أنّ التحليل المذكور، القائم على آراء الحكماء المسلمين، ينسجم مع القول بأن الصور الخيالية في القصص القرآنية وكذلك لغتها واقعية وحقيقية. وقد أُشير في الخاتمة إلى أنّ هذه الطاقة يمكن أن تكون فعّالة في مواجهة موجة النسبية الناشئة عن الدور الهرمنيوطيقي وعن القصص والروايات الإنسانية الغربية، وذلك في مختلف المجالات الفنية والسرديات القصصية وكلّ مجال يرتبط بالجمهور العام للحضارة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، القصص القرآنية، هايدغر، كوربان، الخيال المتّصل، الخيال المنفصل.

١. المقدمة

على الرغم من أنّ الجذر اللغوي لكلمة «الهرمنيوطيقا» مشتقّ من الكلمة اليونانية Hermeneuein (شرت، ١٣٩٠ش، ص٣١)، فإنّ طرح مسألة «الفهم الهرمنيوطيقي للوجود» في القرن العشرين يمكن تتبّعه في آراء اللاهوتي المسيحي في القرن التاسع عشر، إرنست شلايرماخر. فقد قدّم، في ردّ فعله على الفهم الميتافيزيقي للعصور الوسطى وتفسير كانط الأخلاقي لمنشأ الدين في كتابه «نقد العقل العملي»، التجربة الدينية[1] -التي تُعدّ نوعًا من الإحساس بالتبعية المطلقة- بوصفها منشأ الدين. «الممارسة العملية[2] فنّ، والتفكير النظري[3] علم، أمّا الدين فهو الإحساس[4] باللامتناهي وتذوّقه[5]» (Schleiermacher, 1996, p. 23). هذا التصوّر ما قبل المفهومي[6] أدّى إلى أنّ شلايرماخر، في مقام الدعوة إلى الدين أو، بتعبير آخر، في الحوار حول الدين مع الآخر، لم يتمكّن من استخدام لغة المنطق أو الحجج الميتافيزيقية أو معايير العقل العملي؛ بل كانت الهرمنيوطيقا هي السبيل الذي تُستثار من خلاله التجربة الدينية في شخص آخر. وقد نقل فيلهلم دلتاي تجربة شلايرماخر الدينية إلى حقل العلوم الإنسانية، ومن خلال تأكيده على «تجربة الحياة»[7] بوصفها موضوعًا للعلوم الإنسانية، لم يكتفِ بالابتعاد عن المدرسة المثالية التي تبناها مفكرون مثل كانط وهيغل، بل طرح الهرمنيوطيقا بوصفها لغة العلوم الإنسانية. فموضوع العلوم الإنسانية هو تجارب حياة الإنسان عبر التاريخ، ومن خلال الهرمنيوطيقا يصبح فهم هذه التجارب وإعادة قراءتها أمرًا ممكنًا. إنّ تأكيد دلتاي على «التعاطف» لفهم التجارب التاريخية للإنسان إنّما يتحقّق بواسطة قوّة الخيال[8] (واعظي، ١٣٨٦ش، ص١١٨). ومع ذلك، وكما أشار مارتن هايدغر، فإنّ جهود دلتاي لم تتمكّن من صياغة العلوم الإنسانية على أساس التفسير الأنطولوجي للإنسان، وظلّت في حدود التفسير النفسي للدازاين[9] (هايدگر، ١٣٨٦ش، ص١٥٧) أما مارتن هايدغر، فقد حاول باستبدال الدازاين بالذات الكانطية، أن يجعل من الهرمنيوطيقا عند دلتاي أنطولوجيا أساسيّة. وقد فسّر العلاقة بين الإنسان والوجود على أساس «الدائرة الهرمنيوطيقية»، مستندًا إلى اللغة والزمان (التاريخانية)[10] بوصفهما بيت الوجود. وفي هذا السياق،

1. Religious experience
2. praxis
3. Speculation
4. Sensibility
5. Taste
6. Preconceptual
7. Erlebnis
8. imagination
9. Da-sein
10. Historicity

تتشكّل الدائرة الهرمنيوطيقية بين معنيين للخيال. بعد استكمال هذه المقدّمة، سنتناول في هـذا المقـال آراء هنري كوربان، مترجم كتاب «الوجود والزمان» لمارتن هايـدغر إلـى اللغـة الفرنسـية. فقـد تجـاوز كوربان، من خلال اعتماده على آراء الحكماء والعرفاء الإيرانيين أمثال السهروردي، ابن عربـي، وصـدر المتألّهين الشيرازي، وبالتركيز على معنى آخر للغة والزمـان، الـدائرة الهرمنيوطيقيـة، مـع بقائـه ملتزمًـا بالميتافيزيقا رغم اهتمامـه بقـوّة الخيـال. ففـي آراء الحكمـاء الإيـرانيين، يُعـدّ الخيـال مجـالًا وسـيطًا بين المحسوس والمعقول، وهو ذو وجه ناسـوتي ولاهـوتي، أي مـا يُعـرف بالخيـال المتصـل والخيـال المنفصل. يرى الحكماء المسلمون أنّ حقيقة القرآن وكلام الوحي تتّسـم فـي آنٍ واحـد بطـابع تخيّلـي (تمثيلي) وعقلاني (برهاني). ويعتبر الفارابي أنّ الفرق بين النبي والفيلسوف يكمن في أنّ النبـي يتلقّـى الحقائق الكلية بصورة تخيّلية وعقلانية في آنٍ واحد، ولذلك يستطيع نقلها إلى عامة الناس المنهمكـين في الأمور المحسوسة. فالحقائق القرآنية، وإنْ عُرضت في صورة القصص القرآنية، فإنّهـا تحمـل أيضًـا وجوهًا عقلانية وبرهانية. وفـي سـياق شـرح هـذا التصـوّر، ومـع الإشـارة إلـى العديـد مـن القصـص والتمثيلات القرآنية، سعينا للإجابة عن الأسئلة التالية:

١) ما الفارق الجوهري بين القصص القرآنية والقصص البشرية من حيث الخيال السردي؟

٢) ما المعنى الذي يحكم الخيال في القصص القرآنية؟

٣) ما هي الإمكانات الحضارية والتاريخية للبعد التخيّلي في القصص القرآنية في مقابل القصص البشرية القائم على الخيال الهرمنيوطيقي الغربي والمعاصر؟

٢. ظهور الهرمنيوطيقا المعاصرة في العالم الغربي بوصفها أساسًا للعلوم الإنسانية

٢-١. من التجربة الدينية إلى تجربة الحياة

يُعدّ إرنست شلايرماخر،[1] المتكلّم المسيحي الشهير ومؤسّس اللاهـوت الليبرالـي، مـن أبـرز مـن تناول الدين بوصفه نوعًا من الإحساس بالتبعية المطلقة، وذلك في كتابه «حول الدين»،[2] حيث ردّ علـى الثنائية التي أقامها كانط بين «نقد العقل النظري» و«نقد العقل العملي»، من خلال الإحسـاس بالتبعيـة المطلقة للمتناهي إزاء اللامتناهي، حيث اعتبر التجربة الدينية الخالصة منشأ الدين. «الدين هـو علاقـة حميمة، تجربة جوّانية، إحساس، وسكنى اللامتناهي في المتناهي» (كونغ، ١٣٨٦ش، ص٢١٣). هـذا الفهم ما قبل المفهومي للدين يتشكّل في البداية عبر قوّة الخيال، ويُستثار في الآخرين أيضًا مـن خـلال هذه القوّة عند نقله إليهم. «إنّه الخيال[3] الذي يصنع لنا العـالم، وبـدون العـالم لا يمكـنكم أن تمتلكـوا

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)
2. On Religion: Speeches to its Cultured Despisers (1799)
3. Imagination

إلهًا. فالله أيضًا هو من صُنع خيالنا. في الدين، نُعاين العالم مباشرة بوصفه مؤثّرًا فينا... فالله هو العالم نفسه وقد أضفى عليه الخيالُ شخصيّةً» (Schleiermacher, 1996, p. 51-52). لا يعتبر شلايرماخر مفهوم الله، بمعناه الحقيقي، موضوعًا واقعيًا للإحساس بالتبعية المطلقة، بل يرى أنّ من يخوض تجربة دينية، في تلك اللحظة الأصيلة يجب أن يفترض أنّ موضوع تجربته هو الله أو كائن لا متناهي. هذا الفهم القائم على الخيال والإحساس بالتبعية المطلقة، ما إن يُدرَج ضمن مفاهيم منطقية، حتى يفقد طابعه الديني ويغدو خاليًا من المعنى الديني. ولهذا السبب، اضطرّ شلايرماخر، في مقام نقل الدين من فرد إلى آخر، إلى استخدام لغة هرمنيوطيقية، كي يثير الشعور الديني في الآخرين عبر توظيف الأساليب الأدبية والنفسية. فالدعوة إلى الدين هو إثارة الإحساس الديني في الآخرين. «كان شلايرماخر يرى أنّ فهم النصّ يتوقّف على إدراك الجانبين النحوي والفنّي للنصّ واللغة. الجانب النحوي للنصّ هو أمر موضوعي، ويمكن الوصول إليه من خلال تطبيق القواعد والقوانين المدوّنة، أمّا المشكلة الرئيسة في الفهم فتكمن في الجانب الفنّي للنصّ، الذي يحمل بعدًا نفسيًا، ويتّصل بفكر المؤلّف وطريقة استخدامه وتصرفه في اللغة والمفردات» (واعظي، ١٣٨٦ش، ص٩٢). هذا الجانب من الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر يتعامل مع قوّة الخيال. ومن ثمّ، فإنّ ظهور التجربة الدينية بهذا المعنى يرتبط ارتباطًا جوهريًا بطرح مسألة الهرمنيوطيقا. وسّع فيلهلم دلتاي، بتأثير من شلايرماخر، هذا التصوّر للتجربة الدينية والهرمنيوطيقا من مجال الدين إلى حقل العلوم الإنسانية. فالعلوم الإنسانية، من خلال توظيف الهرمنيوطيقا، هي علوم تتشكّل عبر فهم تجربة حياة الإنسان على امتداد التاريخ. إنّ العلوم، سواء كانت طبيعية أم إنسانية، تتعامل مع التجربة، ولكن كما بيّن كانط في «نقد العقل النظري» حدود هذه التجربة، حاول دلتاي أن يصوغ حدود العلوم الإنسانية في التاريخ. «إنّ الشرط الأول لإمكان العلوم التاريخية يقوم على هذه الحقيقة: أنّني كائن تاريخي؛ أي أنّ من يبحث في التاريخ يشبه من يصنع التاريخ» (واعظي، ١٣٨٦ش، ص١٠٥). إنّ العلاقة بين بناء التاريخ وبانيه هي علاقة دائرية، وقد طرحها لاحقًا مارتن هايدغر تحت عنوان «الدائرة الهرمنيوطيقية» بوصفها أساسًا للمعرفة الإنسانية.

٢-٢. الهرمنيوطيقا بوصفها وصفًا وجوديًا للإنسان والعالم

في كتابه «الوجود والزمان»، ورغم ترحيبه بآراء دلتاي، يرى مارتن هايدغر أنّ فكرة دلتاي ما تزال أسيرة التفسير النفسي للحياة، بينما يسعى هايدغر إلى تأسيس قاعدة أنطولوجية للإنسان وفهمه الهرمنيوطيقي (هايدگر، ١٣٨٦ش، ص١٨٥). وبعبارة أخرى، فإنّ هرمنيوطيقا دلتاي، في نهاية المطاف، تعتمد على الأبعاد النفسية لفهم الإنسان التاريخي، وتحاول من خلال توظيف الأساليب النفسية في الهرمنيوطيقا أن تفهم الأبعاد النفسية لتجربة الحياة الكامنة خلف النص. في المقابل، لم

يقتصر هايدغر على اعتبار الدائرة الهرمنيوطيقية مجرّد دائرة تتعلّق بفهم النص أو التعبيرات الإنسانية الأخرى، بل وسّعها، من خلال إعادة قراءة الفينومينولوجيا لدى هوسرل وكانط، لتصبح بنية وجودية للإنسان وصفة أنطولوجية للدازاين.[1] تجدر الإشارة إلى أنّ مارتن هايدغر، بانحرافه عن إرث أستاذه إدموند هوسرل، قدّم عالم الحياة على الذات الفردية. فهوسرل كان يرى أنّ العالم قائم في وعي الذات، بينما اعتبر هايدغر أنّ «الوجود-في-العالم» يسبق الذات المتعالية الهوسرلية (بالمر، ١٣٨٧ش، ص١٣٧). ولهذا الغرض، استخدم هايدغر الظاهراتية الهرمنيوطيقية في كتابه «الوجود والزمان»[2] للإشارة إلى النتيجة المنطقية لهذا التقدّم، والتي تتمثّل في تشكّل دائرة بين الذات الفردية و«الوجود-في-العالم» الجمعي، وهي ما يُعرف بالدائرة الهرمنيوطيقية. الصيغة المبسّطة للمسألة هي أنّه إذا كانت الذات نفسها، في تأمّلها الذي ينتهي إلى افتراض عالم الحياة، موجودة منذ البداية داخل العالم، فإنّها لا تستطيع أن تتجاهل الافتراضات المسبقة المرتبطة بـ«الوجود-في-العالم». فالذات المتعالية منغمسة مسبقًا في عالم بينذاتي سابق عليها. وكلّ ذات، بما أنّها مفترضة داخل العالم، لا يمكن أن تكون بمنأى عن المسبقات الوجودية لهذا «الوجود-في-العالم». وفي ما يلي، سنقوم بشرح هذا المسار استنادًا إلى عنصرَي الزمان واللغة في هرمنيوطيقا هايدغر.

٢-٢-١. الزمان والتاريخانية

خلافًا للفهم الأفلاطوني للزمان، يرى هايدغر أنّ الزمان الخالي من الوجود لا معنى له. «الزمان، زمانيّ» (Heidgger, 1996, p. 21)، لأنّ الزمانية هي البنية الوجودية للدازاين. وفي شرحه لزمانية الزمان، يشير هايدغر إلى مفهوم «التاريخانية». والتاريخانية تعني أنّ الدازاين كان دائمًا حاضرًا ضمن سياق تاريخي، وكأنّه أمر مُلقى[3] في التاريخ. وبما أنّ الدازاين مُلقى في العالم، فإنّه مرتبط بالحدث. فالدازاين هو حدث أصيل، والتاريخانية من جوهره. إنّ الدازاين، أي الإنسان، ليس سوى سلسلة من الأحداث المتعاقبة في التاريخ. ومن ثمّ، تقوم دائرة بين كونه حدثًا وبين كونه مُلقى في التاريخ. وبما أنّ الدازاين قد أُلقي في سياق التاريخ والثقافة الإنسانية العامة، فهو حدث في التاريخ. ومع ذلك، فإنّ هذا الإلقاء في التاريخ يمثّل القاسم المشترك بين الدازاين (أي الإنسان الأصيل) والداسمان (أي الإنسان غير الأصيل)، سواء في القصدية التاريخية أو في الغفلة عن هذا الإلقاء[4]. ولهذا، فإنّ كينونة الدازاين تنبع من اهتمامه ببُعده التاريخي. وفي هذا الاهتمام والوعي بالتاريخانية، يكتسب الدازاين إشرافًا على ماضيه

1. Da-sein
2. Being and Time
3. Geforfenheit
4. Vergessen

وحاضره، ويغدو قادرًا على بناء مستقبله. «الدازاين، كيفما نشأ، وأيّ فهم كان له للوجود، فإنّه ينمو دائمًا ضمن الطريقة التقليدية التي فسّر بها نفسه، ولذلك، يدرك الدازاين نفسه في ظروف معيّنة وبشكل ثابت، وعلى أساس هذا الإدراك، يكشف عن إمكانيات وجوده وينظّمها» (Heidegger, 1995, p. 20). ومن ثمّ، فإنّ الإمكانية الوحيدة لتجاوز السياق التاريخي لدى الإنسان، في نظر هايدغر، تكمن في الوعي بالحياة اليومية وعدم الغفلة عنها. إنّ بداية الفهم الهرمنيوطيقي للإنسان تجاه الماضي، وإمكان إلقاء النظر نحو المستقبل، تتحقّق من خلال هذه القصدية التاريخية إلى الماضي والحاضر. وفي غياب هذه القصدية والوعي بتاريخانية الإنسان، والانشغال بالأعمال الرتيبة اليومية، يُصاب الإنسان باللا-مأوى[1] واللا-أساس[2]. إنّ الماضي التاريخي، في نظر هايدغر، هو إرثٌ[3] يتملّكه الدازاين عبر إشرافه عليه، ويقوم بإعادة قراءته في لحظة الحاضر وفقًا للإمكانات التي يختارها للمستقبل. ومن هذا المنظور، فإنّ دازاين هايدغر، خلافًا للذات الديكارتية، ليس بلا تاريخ، ولكن في نفس الوقت، لا يمكن أن يكون سوى هذا التاريخ والقصد إليه. وعليه، فإنّ التاريخانية تمنح الدازاين عند هايدغر أصالة، غير أنّ الكيفية التي تجعل هذه التاريخانية تضع الدازاين على عتبة الوجود- بحيث يقوم قيامًا ظهوريًا في التاريخ- تعتمد على قوّة الخيال واللغة، وهو ما سنتناوله لاحقًا.

٢-٢-٢. اللغة، والخيال، والسرد

يمثل الخيال واللغة، لدى هايدغر ذلك الجانب القصدي الذي يتيح إمكان تكوين واقع جديد في سياق التاريخانية. وكما نعلم، فإنّ كانط من خلال طرحه للقضايا التركيبية القبلية،[4] جمع بين القضايا التحليلية القبلية الديكارتية والقضايا التركيبية البَعدية الهيومية. ويرى كانط أنّ المعطيات الحسية والمفاهيم الذهنية المحضة مجالان منفصلان، وأنّ كيفية انطباق المفاهيم على المدركات الحسية مشوبة بفجوة وثنائية. ولحلّ هذه الإشكالية، طرح كانط مجالًا ثالثًا هو الخيال، الذي يمكنه أن يتوسّط بين الفاهمة والحس. وهذا الخيال هو خيال استرجاعي،[5] ومرتبط بـ«مقولات الفهم»؛ وهي مقولات سابقة على الفاهمة، تعمل من جهة على تنظيم كثرة المعطيات الحسية، ومن جهة أخرى على إقامة الصلة بين الإدراك والفهم (كاپلستون، ١٣٧٥ش، ج ٦، ص٢٧١). وبناءً على هذا التصوّر، فإنّ الخيال له مرتبة لاحقة بالنسبة إلى الإدراك. ومع ذلك، ففي تفسير مارتن هايدغر لميتافيزيقا كانط، نواجه مجالًا من الخيال المتعالي يمكن تسميته بالخيال الإنتاجي، وهو سابق على الإدراك العلمي. «إن

1. Hauslogiskeit
2. Bodenlos
3. Erbschaft
4. A periori
5. Reproductive

الحدس الخالص والتفكير الخالص هما نتاجا قوّة الخيال، كما أنهما في حدّ ذاتهما شيئان متخيَّلان. إضافة إلى ذلك، إنّ بنيتهما أيضًا متجذّرة في بنية قوّة الخيال المتعالي، بحيث إنّ هذه القوّة تستطيع أن تتخيّل سلفًا في وحدة البنية معهما شيئًا ما» (هايدگر، ۱۳۹۹ش، ص۲۱۳). ومن ثمّ، ففي فلسفة كانط، لا يوجد فقط الخيال الاسترجاعي الذي يرفع الفجوة بين الفاهمة والحس، بل يوجد أيضًا الخيال الإنتاجي[1] الذي يتوقّف عليه تشكّل المفاهيم في الفاهمة. هذان النوعان من الخيال مهّدا السبيل لطرح فكرة الفهم الهرمنيوطيقي عند هايدغر (المصدر نفسه، ص۲۱۵-۲۵۵). فالدائرة الهرمنيوطيقية تُعرَّف بين الخيال الإنتاجي والخيال الاسترجاعي، ويغدو الإدراك معتمدًا على هذه الدائرة الهرمنيوطيقية (بالمر، ۱۳۸۷ش، صص۱۸٤-۱۸٦).

إنّ النظرة الهرمنيوطيقية إلى الفهم والإدراك بالاستناد إلى قوّة الخيال في رؤية بول ريكور تُعرض بتفصيل ووضوح أكبر. فقد سعى ريكور، بهدف إزالة الفاصل بين الفن والعلم أو بين الاستعارة والمنطق (Ricoeur, 1979, p. 140)، إلى التأكيد على أولوية السرد أو القصة على الواقع. ولم يكن ريكور يعتبر القصص أو السرديات مجرّد نسخ من الواقع، بل إنّ القصة تُبدع[2] الواقع وتكشفه في آنٍ واحد (Ricoeur, 1979, p. 127)، كما أنّ صورة هذا الواقع تصبح أساسًا لقصة أخرى. «إنّ الصورة هي الوجه السلبي للقصة. إنّ قوّة النُظُم الرمزية في إعادة بناء الواقع تتجلّى تحديدًا في هذا الوجه من الصورة بوصفها قصة» (Ricoeur, 1978, p. 154). ولكي يفسّر ريكور هذا التبادل المستمر بين الواقع والقصة، استعان بمقولتين أساسيتين هما اللغة والعمل. فوظائف الخيال، في نظر ريكور، تتحقّق عبر اللغة والعمل معًا (Ricoeur, 1979, p. 127). ومن ثمّ، إذا جعلنا معيار الصدق والكذب هو الواقع العلمي، فإنّ الفن والخيال سيبدوان خاليين من القدرة على الحكم العلمي. غير أنّ تحليل ريكور لدور القصة في الواقع، يُظهر أنّ الخيال اللغوي غير قابل للإحالة إلى عالم آخر. «إنّ عالم الخيال اللغوي هو العالم الذي أُلقينا فيه منذ الولادة، ومن خلال إسقاط إمكاناتنا الداخلية على أساسه، نسعى إلى أن نجد مسارنا ونقيم فيه بالمعنى الحقيقي للكلمة» (Ricoeur, 1979, p. 139). في نظر بول ريكور، فإنّ الأثر الفني، بما في ذلك القصة، ليس أثرًا بلا إحالة إلى الحياة الإنسانية، كما أنّه ليس خاضعًا خضوعًا محضًا لعلاقات حياتنا اليومية، بل إننا، ومن خلال التحول الذي يحدث في فهمنا للحياة اليومية نتيجة الدائرة الهرمينوطيقية والخيال اللغوي الشعري، نكتسب من الجانب السلبي إمكانية الابتعاد عن الحياة اليومية وسردها في قالب فني، ومن الجانب الإيجابي، يتاح لنا عبر السرد والقصة التي تتشكّل في الأثر الفني أن نصوغ واقعًا جديدًا. فالأثر الفني، من خلال توظيفه لبُنى الخيال اللغوي مثل الاستعارة،

1. Productive
2. Invent

والسرد، والرمز ونظائرها، يميّزنا من جهة عن الحياة اليومية، ومن جهة أخرى يهيّئ لنا إمكانية تكوين واقع جديد للحياة. ومع ذلك، فإنّ الخيال اللغوي عند ريكور لا يحيل إلى خارج الحياة اليومية للأناس العاديين، مثلنا نحن، بل إنّه فقط بالاعتماد على الخيال (أي القصدية الهايدغرية إلى التاريخانية) يمكننا أن نبتعد قليلًا عن الحياة اليومية ونُحدث تغييرًا جديدًا في وضع حياتنا.

٢-٣. تاريخانية الخيال

في جميع هذه المقاربات التي أُشير إليها باختصار تبعًا لمقتضى هذا المقال، فإنّ الخيال الفني أو السرديات اللغوية يقوم على قوّة الخيال المتّصل بالعقل الإنساني، ولا سبيل للاقتراب من حقائق الخيال المنفصل. ومن هذا المنظور، بما أنّ الإنسان تاريخاني، ووجوده مرتبط بالزمان، فإنّ الواقع ليس سوى دائرة هرمنيوطيقية بين عالمين خياليين، أو بتعبير آخر، اللحظات التاريخية للثقافة الإنسانية. وبتعبير هايدغر، فإنّ الدازاين هو حدث يسعى في هذا السياق التاريخي إلى اكتساب وعيٍ بحياته اليومية. فالوقائع الإنسانية عبر التاريخ ليست سوى سرديات وقصص وأحداث صاغها دازاينات مثل أفلاطون، المسيح، نيوتن، كانط وأمثالهم. وفي مقاله الشهير «عصر صورة العالم»، يكشف مارتن هايدغر، من خلال مفهوم «التمثّل»،[1] عن اشتراك العلم والتكنولوجيا والفن الحديث في مجال التمثّل الخيالي. ووفق هذا التصوّر، فإنّ الأثر الفني، بالنظر إلى الجماليات الحديثة، ليس إلا موضوعًا لتجربة الإنسان النفسية، والفن هو وصف لتجربة حياة الإنسان. كما أنّ العلم والتكنولوجيا مؤسَّسان على الرياضيات،[2] وموطن هذه الرياضيات هو العقل الإنساني (هايدگر، ١٣٧٩ش، صص١٣٩-١٥٦). وإذا قبلنا، وفق تحليل هايدغر لميتافيزيقا كانط، أنّ البُنى الذهنية الرياضية للإنسان، التي صاغها كانط في «نقد العقل النظري» ضمن الفاهمة، هي نفسها نتاج الخيال الإنتاجي، فإنّ العلم والتكنولوجيا والوقائع التي يخلقانها هي في الحقيقة نتاج الخيال الفني ونتاج أولوية السرديات على الواقع. فهذه السرديات الخيالية هي التي تستحوذ على الأدوات التصويرية وتوجّهها.

٣. العرفان والحكمة الإسلامية؛ الزمان واللغة القدسية

بعد اطّلاع هنري كوربان على العرفان والحكمة الإسلامية، ولا سيّما «حكمة الإشراق» عند السهروردي، توصّل إلى معنى جديد للخيال يختلف عن التصوّر الشائع للخيال في هرمنيوطيقا الفلسفات الوجودية، إذ جعل تجاوز الحدود التاريخية أمرًا ممكنًا. وبناءً على ذلك، فإنّ الخيال في نظره ذو بُعدين أنطولوجيين: متّصل ومنفصل، والحقائق التي تتشكّل في الخيال المنفصل تتميّز بصفة

1. Representation
2. Mathematical

ما فوق التاريخ. ويمكن القول إنّ أهمية هذا التصوّر الجديد للخيال تعود جذورها إلى بدايات تشكّل الفلسفة الإسلامية وأعمال الفارابي. يُعدّ الفارابي من المفكّرين الذين تناولوا مكانة قوّة الخيال، ورأى أنّ الفرق بين الفيلسوف والنبي يكمن في هذا المجال تحديدًا. فمن وجهة نظره، الفيلسوف في اتّصاله بالعقل الفعّال لا يستطيع سوى تلقّي الحقائق الكلية على نحو عقلي، بينما النبي، بالإضافة إلى هذا التلقّي العقلي، يتلقّى الحقائق أيضًا عبر قوّة الخيال. «فمثل هذا الإنسان، من حيث إنّه يتلقّى الفيوضات عبر العقل الفعّال وبواسطة العقل المستفاد والعقل المنفعل، يُسمّى حكيمًا وفيلسوفًا وعاقلًا كاملًا، ومن حيث إنّ فيوضات العقل الفعّال تُعطى لقوّته المتخيّلة، فإنّه ذو مقام النبوّة والإنذار» (الفارابي، ١٤٠٣ق، ص١٢٥). وإذا اعتبرنا النبوّة والإنذار نوعًا من الاتصال ونقل الرسالة من العالم القدسي إلى العالم المادي، فإنّ الصلة بين الخيال المتّصل للنبي والخيال المنفصل تُشكّل أساس هذا النوع من الاتصال القدسي. وبالنظر إلى أنّ العقل الفعّال قد عُدّ هو نفسه مَلَك الوحي، يمكن إدراك هذه الصلة في الحقائق الوحيانية للقرآن أيضًا؛ القرآن الذي، إلى جانب بُعده البرهاني، يرتبط بعالم الخيال من خلال لغة التمثيل وقصصه القرآنية. فالقصص القرآنية ليست مجرّد تخيّلات بلا علاقة بالواقع البرهاني. أوضح هنري كوربان في تفسيره لهذه الصلة أنّ قوّة الخيال الإنساني، في ارتباطها بعالم المثال ـ الذي يُعرف بعناوين مثل الإقليم الثامن، اللا-مكان، مجمع البحرين، أرض الملكوت، مدينة جابلقا أو جابرسا، وعالم المثال ـ وهو الحدّ الفاصل بين عالم العقول المجرّدة وعالم المحسوسات، قد طُرحت لأوّل مرة على يد شهاب الدين السهروردي في صورة «عالم المثال المنفصل» (كوربان، ١٣٧١ش، ج١، ص٢٨٤). ومع ذلك، فإنّ بعض شارحي أعمال السهروردي، مثل الشهروزي، بحثوا عن أصل هذه النظرية في حكماء فارس (شهروزي، ١٣٧٢ش، ص٥٥٤). وقد مهّد نقد السهروردي لنظرية انطباع الصور الخيالية في الذهن السبيل لطرح عالم المثال المنفصل في مؤلفاته (وحدتي‌پور و همكاران، ١٣٩٧ش، ص٧٥). ومن منظور السهروردي، فإنّ عالم المثال المنفصل يقع في قوس النزول بعد عالم المثل الأفلاطونية وفوق عالم المادة (يزدان‌پناه، ١٣٨٩ش، ج٢، ص٢٠١). ومع ذلك، وبسبب عدم قبوله بتجرّد النفس المثالي وتجرّد قوّة الخيال، لم يكن السهروردي يؤمن بوجود الخيال المتّصل في قوس الصعود (المصدر نفسه).

ومع توسّع العرفان النظري عند ابن عربي، استمرّ هذا المسار، حيث طُرح الخيال المتّصل بوصفه الخيال المقيّد أو الأصغر، والخيال المنفصل بوصفه الخيال المطلق أو الأكبر (صدر المتألّهين الشيرازي، ١٤١٠ق، ج١، ص٣٤٧). وقد فسّر السهروردي هذين النوعين من الخيال في قوسي الصعود والنزول: ففي قوس النزول يبدأ الوجود من العقل، ثم يبلغ المرتبة البرزخية، ثم عالم المادة؛ أمّا في قوس الصعود، فإنّ حركة الوجود تبدأ من الهيولى، وبعد المرور بالمراتب النباتية والحيوانية، تصل إلى

التجرّد البرزخي، ثم إلى عالم العقل. ولهذا السبب، فإنّ جواهر عالم المثال المنفصل تشبه من حيث الكمّ الجواهر الجسمانية، بينما تماثل من حيث النورانية الجواهر العقلية. وقد شبّه القيصري العلاقة بين الخيال المنفصل والمتّصل بالشمس وأشعتها (قيصري، ١٣٧٥ش، ص٩٧). إنّ عالم المثال المنفصل هو المنبع الذي تعتمد عليه القوى الخيالية لدى البشر؛ ومن ثمّ، فإنّ صور الخيال المتّصل، في حالتها الصحيحة، تنشأ من صور الخيال المنفصل، أمّا في حالتها غير الصحيحة، فهي إمّا نتيجة تمثّل الشياطين أو ثمرة إبداع قوّة المتخيّلة (المصدر نفسه، ص١٠٤). في «الحكمة المتعالية»، قام صدر المتألّهين الشيرازي، من خلال مزج المدارس الفلسفية والعرفانية، بقبول وجود عالم المثال وتجرده عن المادة، كما طرح، من خلال شرح كيفية تجرد القوى الإدراكية للإنسان، إمكانية التجرد المثالي لجميع البشر. فقد كان يعتقد أنّ نفس كل إنسان يمكنها، بفضل الحركة الجوهرية، أن ترتقي من مرتبة الجسد إلى مرتبة التجرد والبقاء الروحاني (صدر المتألّهين الشيرازي، ١٤١٠ق، ج٩، ص٢٢-٢٣). وإذا كان التجرد العقلي خاصًّا بالنوادر من البشر، فإنّ التجرد المثالي ميسور لجميع الناس. وقد أوضح ملاصدرا، من خلال بيان التناظر بين الإنسان والعالم، أنّ قوّة الخيال الإنساني متناظرة مع عالم المثال المتّصل، وأنّ جميع النفوس التي تبلغ التجرد البرزخي تحضر في هذا العالم (صدر المتألّهين شيرازي، ١٣٦٣ش، ص٦٠٠). والفرق الأساسي بين رؤية ملاصدرا والسهروردي هو إيمانه بإمكان تجرد الخيال المتّصل في صورة تجرد مثالي للنفس.

وبناءً على مبدأ التجرد المثالي في الحكمة المتعالية، فإنّ لكل إنسان إمكانية بلوغ هذه المرتبة (صدر المتألّهين شيرازي، ١٣٦١ش، ص١٠٥)، ويُعدّ الخيال المثالي ساحةً يستطيع فيها جميع البشر لقاء الحقائق المتعالية وإدراكها. وإذا قارنا إنجاز ملاصدرا في توضيح عمومية التجرد المثالي بدور قوّة الخيال في فكر الفارابي، ندرك أنّ العلاقة بين الخيال المتّصل والمنفصل تهيّئ للإنسان إمكانية تلقّي الحقائق المتعالية في صورة مثالية. وقد اعتبر هنري كوربان القصص الشيعية، ومنها قصة غيبة الإمام الثاني عشر، من هذا القبيل. «إنّ حكايات السهروردي والقصص الموجودة في التقليد الشيعي التي تروي بلوغ (أرض الإمام الغائب)، ليست خيالًا باطلًا أو غير واقعي أو تمثيليًا، ولا يمكن فهمها إلا بمساعدة الإدراك الخيالي، كما أن الأحداث التي تقع هناك لا يمكن تجربتها إلا بمعونة هذا النوع من الإدراك» (كربن، ١٣٧٢ش، ص٢٦٧). ويتوافق هذا التصوّر مع بعض الأحاديث أيضًا؛ فقد رُوي أنّ الإمام الحسن المجتبى(ع) قال يوم استشهاد أمير المؤمنين(ع): «وإنكم لو طلبتم بين جابلق وجابرس رجلا جده رسول الله ما وجدتموه غيري وغير أخي الحسين» (مجلسي، ١٣٨٦ش، ج٥٤، ص٣٣٤). إنّ مجال الخيال، أو العالم الذي تُعرَّف فيه مدينتا جابلقا وجابرسا، هو موضع مثل هذه اللقاءات، كما أنّ القصص القرآنية، من حيث ارتباطها بالواقع، تنتمي إلى هذا المجال نفسه. وبناءً على هذا التصوّر،

فإنّ القصص القرآنية، وإنْ صيغت ببيان تمثيلي وفي قالب قصصي، فإنّها من حيث ارتباطها بالواقع، وعلى خلاف الروايات والقصص الهرمنيوطيقية الغربية، ليست محصورة في حدود تاريخانية الإنسان، بل تحمل بُعدًا ما فوق التاريخ، ولذلك فهي فريدة في نوعها. فالقصص القرآنية، وإنْ أشارت إلى واقعٍ تاريخي، فإنّها، بسبب الصلة الخاصة بين النبي والحقائق المتعالية عن تاريخ البشر، ليست من صنع الخيال البشري الذي يتبدّل ويتغيّر بفعل الفهم الهرمنيوطيقي. وفيما يلي سنتناول آراء المفسّرين حول نسبة البيان التمثيلي في القصص القرآنية إلى واقعيتها.

٤. الخيال المنفصل والقصص القرآنية

كما أُشير سابقًا، فإنّ حقيقة الوحي القرآني، بحسب شرح الحكماء المسلمين، هي ثمرة نزول الحقائق عبر العقل الفعّال على النبي. ومع ذلك، فإنّ هذه الحقائق قد عُرضت في كثير من المواضع بصيغة تمثيلية، وأحيانًا في قالب القصص القرآنية.

٤-١. نسبة الأمثال القرآنية إلى الواقع

بوجه عام، يمكن تتبّع أربعة اتجاهات بين مفسّري القرآن فيما يتعلّق بنسبة الأمثال القرآنية إلى الواقع:

١) النظرة الأسطورية: في هذا الاتجاه، الذي تبنّاه بعض المفكّرين مثل محمد أحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم، أو السيد أحمد خان الهندي، تُعتبر القصص والموضوعات التمثيلية في القرآن بلا صلة بالواقع أو الحقيقة (خلف الله، ١٩٩٩م، صص١٩٨-٢٠٥). فعلى سبيل المثال، يرى السيد أحمد خان أنّ «الملائكة هي القوى الموجودة في الكون، ومن ثمّ فإنّ الحوار بين الله والملائكة هو بيان تمثيلي محض» هندي، بي‌تا، ج١، ص٥٩).

٢) النظرة العاطفية: يرى محمد أحمد خلف الله وأمين الخولي، في تفسيرهما لبعض آيات القرآن، أنّ القصص القرآنية إنّما وردت بغرض إثارة المشاعر، وليست ناظرة إلى الواقع (حسيني، ١٣٧٨ش، ص٩٨). ومن وجهة نظر العلّامة الطباطبائي، فإنّ بعض المفسّرين مثل رشيد رضا (١٤١٢ق، ج٦، ص٢٨٢) يذهبون أيضًا إلى هذا الرأي، معتبرين أنّ القصص التاريخية في القرآن مأخوذة من القصص الشائعة بين عامة الناس، وغايتها بيان الطريق الصحيح والخاطئ.

٣) النظرة الواقعية: يذهب هذا الاتجاه إلى أنّ مدلول الأمثال القرآنية واقعي، وإنْ كان مرتبطًا بلغة التمثيل التي تتنوّع في تصنيفات مختلفة، وسيُشار إليها لاحقًا. ومع ذلك، بالإضافة إلى الاستدلال العام المتعلّق بالقرآن في بيان الحكماء، فقد طُرحت أدلّة أخرى على واقعية الأمثال القرآنية. فقد أكّد آية الله جوادي الآملي، بالنظر إلى فطرية لغة القرآن، هذا الموضوع (جوادي آملي، ١٣٧٣ش، ج١، ص٣١).

وطرح العلّامة محمدحسين الطباطبائي استدلالًا مشابهًا من خلال النظر إلى صفة «الحق» للقرآن. «إن الحق هو الخبر من حيث إن بحذائه خارجا ثابتا كما أن الصدق هو الخبر من حيث إنه مطابق للخارج، وعلى هذا فإطلاق الحق على الأعيان الخارجية والأمور الواقعية كما يطلق على الله سبحانه: أنه حق، وعلى الحقائق الخارجية أنها حقة إنما هو من جهة أن كلا منها حق من جهة الخبر عنها، وكيف كان فالمراد بالحق في الآية: الأمر الثابت الذي لا يقبل البطلان» (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٣، ص٩). ويؤكد الأستاذ مرتضي المطهري، في سياق استدلالات مماثلة للفخر الزاري وابن كثير والمغنية، على واقعية التماثيل القرآنية، استنادًا إلى غاية النبوة. فهدف الأنبياء في الدعوة كان ساميًا، صادقًا، ومطابقًا للواقع، ولم يستخدموا في هذا المسار أساليب غير لائقة. ومن دون شك، فإنّ جميع القصص القرآنية، كما وردت في القرآن، هي عين الواقع (مطهري، ١٣٨٥ش، ج١٥، ص٩٩؛ مغنية، ١٤٢٤ق، ج٤، ص٢٦٧؛ فخر الدين الرازي، ١٤٢٠ق، ج٣، ص٥١٨؛ ابن كثير، ١٤٢٠ق، ج٣، ص٧٣-٧٤).

٤-٢. أنواع الأمثال القرآنية

إنّ الاتجاهات القائلة بواقعية لغة القرآن وأمثاله، صنّفت الآيات التمثيلية في القرآن بأنحاء مختلفة، وذلك بحسب لغة التمثيل وموضوعه:

أ) التصنيف على أساس اللغة وأسلوب التمثيل

١. اللغة الرمزية: في هذه الفئة تندرج الآيات التي لغتها تمثيلية، لكن موضوعها ليس بالضرورة واقعًا عينيًا خارجيًا. غير أنّ هذا لا يعني أنّ التمثيل كاذب أو فاقد للصحة. ومن أمثلة ذلك الآية ٢١ من سورة الحشر[١] (جوادي آملي، ١٣٨٨ش، ص٩٤)، حيث إنها من الآيات التي لا يمكن تحقّقها في الخارج واقعًا، لكن بيانها التمثيلي صادق. والتمثيل هنا يكون تمثيلًا أدبيًا، ويُعرض عادة على هيئة القضايا الشرطية، حيث يُناط صدق النتيجة بصدق العلاقة بين المقدم والتالي. ويقول العلّامة الطباطبائي -في مقام شرح الأمثلة ذات الطابع الرمزي، كتشبيه الحق والباطل بالماء والزبد- إنّ هذه الأمثلة ترشدنا إلى أنّ الوقائع المشهودة في عالم الحس هي مظاهر مناسبة لرسم عالم الغيب والحقائق الروحية. إيمان المؤمن-في هذا التمثيل- يشبه ماءً ينزل من السماء فيجري في الأودية المختلفة، فيعمّ به النفع وينبسط به الحياة والخير والبركة؛ أمّا الاعتقاد الباطل في نفس الكافر فكزبد يطفو على وجه السيل لا دوام له ولا ثبات (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١١، صص٣٣٨-٣٣٩).

٢. اللغة غير الرمزية: إنّ اللغة التمثيلية في بعض الآيات الأخرى التي تتضمّن تمثيلًا، إنّما

١. «هُوَ الَّذِي أخرجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن أهلِ الكِتابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الحَشرِ»

استُخدمت لتبسيط الحقائق ونقلها إلى الناس بلغة يسيرة. ومن وجهة نظر العلّامة الطباطبائي، فإنّ قصة دخول آدم إلى الجنّة وخروجه منها بسبب وسوسة الشيطان وعصيانه لله، ليست تمثيلًا خياليًا (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١، ص٣٨٥). وكذلك قصة بقرة بني إسرائيل في الآيات المنتهية بالآية ٧٣ من سورة البقرة،[١] وقصة أصحاب القرية في الآية ١٣ من سورة يس،[٢] هي من القصص التي موضوعها واقعي، لكن استخدام لغة التمثيل فيها جاء لتقديم الحقائق بطريقة مناسبة لفهم عامة الناس (جوادي آملي، ١٣٨٨ش، ص٩٣).

ب) التصنيف على أساس متعلَّق التمثيل وموضوعه

في تصنيف آخر، يمكن تقسيم موضوع ومتعلَّق التمثيل إلى أصناف متعدّدة، منها:

١. موضوع التمثيل كلّي، لكنه واقعي: بعض الأمثال لا تشير إلى قضية شخصية أو فرد بعينه، بل تتعلّق بعموم الموضوع، وإنْ صيغت أحيانًا في قالب قصة خاصة أو شخصية. ومن أمثلة ذلك الآية ٤١ من سورة العنكبوت. وقد تناول العلّامة الطباطبائي تفسير الآية المعروفة بآية «الذر» أو «الميثاق» (الأعراف، ١٧٢)[٣]، وبعد عرضه للآراء المختلفة والمتصوَّرة فيها، يستنتج -في ضوء نظرية العوالم المتعدّدة: المادي، والمثالي، والمجرّد، وبالاستعانة بالآية ٤٤ من سورة الإسراء[٤]- أنّ كل مخلوق له عند الله وجود واسع وغير محدود، وعندما يُقدَّر له النزول إلى الدنيا، يصبح مضطرًا إلى قبول الحدّ والقيود. وبناءً على هذا الأساس، فإنّ العالم الإنساني قبل ظهوره في الدنيا يمتلك وجودًا ملكوتيًا، وفي ذلك المجال الجوّاني لا يكون هناك غياب أو غفلة عن ربّه، بل يدرك توحيد الله إدراكًا نفسانيًا جوّانيًا. ومن ثمّ، فإنّ خطاب «ألست بربكم» في ذلك السياق هو خطاب حقيقي لا مجرّد بيان حال، إذ إنّهم شهدوا تكليم الله، أي تفهيم مراده في طلب الاعتراف، وأجابوا عليه بالقبول بلغة حقيقية لا بلغة الحال (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٨، صص٣٠٦-٣٢٢).

٢. الموضوع الخاص والواقعي: هناك شكل آخر من الموضوعات التمثيلية، وهو ما يتعلّق بشخص معيّن ومحدّد في التاريخ، وفي الوقت نفسه واقعي. ومن أمثلة ذلك الآيات ١٠ إلى ١٢ من سورة التحريم[٥]،

---

١. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً، قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا؛ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»

٢. «وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ»

٣. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

٤. «تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورا»

٥. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (١٠)، «إِنَّمَا حَرَّمَهُ عَلَيْكَ بَغْيًا مِّن نَّفْسِكَ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (١١) «وَإِن تَصْفَحُوا عَنْهُ وَتَصْفَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (١٢)

وقصة الرجلين وبستانيهما في الآيات ٣٢ إلى ٤٣ من سورة الكهف (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج١٣، ص٣٠٨). ويرى العلّامة الطباطبائي أنّ قصة الهبوط هي واقعة برزخية حدثت لآدم(ع) في عالم المثال حيث يتجاوز عالم المادة (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٢، ص١٣٢). كما يعتبر رواية شقّ صدر النبي(ص) وإخراج الغلّ والحسد منه ووضع الرأفة والرحمة فيه ظهورًا مثاليًا وتحقّقًا لنشأة برزخية (طباطبائي، ١٣٧٤ش، ج٢٠، ص٣١٧). ومن وجهة نظر آية الله جوادي الآملي، في الحالات التي استُخدمت فيها لغة التمثيل، فإن القصد من التمثيل ليس تقديم قصة ذهنية لا تطابق واقعًا خارجيًا كقصة رمزية، بل يعني أن حقيقة عقلية ومعرفة غيبية وقعت في الخارج فعلًا، ثم تم سردها في صورة محسوسة ومشهودة. فعلى سبيل المثال، إن كون الأمر بالسجود من إبليس لآدم(ع) تمثيليًا، لا يعني أنّ الأمر بالسجود لم يقع، وأنّه رُوي كقصة من صنع الخيال بلا واقع خارجي، بل يعني أنّ حقيقة معقولة ومعرفة غيبية قد رُويت بصيغة محسوسة ومشهودة (جوادي آملي، ١٣٧٣ش، ج٣، ص٢٢٤). وفيما يخصّ قصة النبي داود(ع) والملائكة، يرى أنّ «تقدير الملَكين تمثيل، وتصوير للقصة، لا إخبار بمضمون الكلام بحيث يستلزم الكذب» (جوادي آملي، ١٣٧٣ش، ج٣، ص١٢٠).

٥. نتائج البحث

إنّ من أبرز الصعوبات في تكوين الحضارات، ولا سيّما في العصر المعاصر، هو مجال الثقافة العامة. فالجماهير، بسبب انشغالهم بالأمور المحسوسة، لا يملكون القدرة على بلوغ الحقائق العقلية والمعقولة، وإدراكهم لمعاني الحياة وحقائق الأمور المحسوسة يتشكّل أساسًا بالاعتماد على قوّة الخيال. والصورة الخيالية، وإن لم تكن كلية كالمعقولات، فإنّها، بفضل تجاوزها لساحة العالم المحسوس والمادي، تتيح إمكان تكوين حدود من المعاني الجماعية. وفي الحضارة الغربية المعاصرة، حيث نُفي اعتبار المعرفة الميتافيزيقية ـ وهي مجال إدراك الصور المعقولة للأشياء ـ فإنّه على الرغم من أنّ مفكرين مثل ديكارت، كانط، أو هيغل قد صاغوا صورة من العقل الرياضي أو الفيزيائي تحت عناوين العقلانية (Rational) أو العقل (Reason)، إلا أن إمكانية شرح الربط بينه وبين العالم ظلّ تحديًا كبيرًا. وفي القرن العشرين، أدرك مفكرون مثل مارتن هايدغر أنّ الحلّ لتجاوز أزمة المعرفة في العقل الحديث يكمن في تقديم الخيال على الواقع. فإن الخيال والسرديات القصصية، في تاريخانية الإنسان، هو الذي يتيح إمكان بناء وقائع متعدّدة. فالتاريخ والثقافة العامة الإنسانية يعتبران النقطة الوحيدة التي يمكنها أن تملأ الفجوة بين الذات الحديثة والموضوع. ولهذا السبب، وإن كان «الدور» في الميتافيزيقا اليونانية والمسيحية التقليدية يعتبر نقصًا للمعرفة الحقيقية، فإنّه في الفلسفات الوجودية، وبصورة خاصة في آراء مارتن هايدغر، أصبح الدور الهرمنيوطيقي، بالاعتماد على غنى

الخيال، مقوّمًا للمعرفة. أما في المقابل، وفي فكر الحكماء المسلمين، فقد أُكملت دائمًا الفجوة بين المحسوس والمعقول بواسطة قوّة الخيال. ومع ذلك، فإنّ هذا الخيال الإنساني نفسه مقيّد بعالم الخيال المنفصل. ووفقًا لاستدلال الفارابي، فإنّ النبي في اتصاله بالعقل الفعّال يتلقّى الحقائق في آنٍ واحد بصورة عقلية وخيالية، ولذلك فإنّ الحقائق التي يدركها أهل الفلسفة بالبرهان هي نفسها الحقائق التمثيلية التي يدركها عامة الناس بلغة الخيال والتمثيل. ومن هذا المنظور، فإنّ الطاقة الفريدة للقصص القرآنية تتيح إمكان صياغة المجال العام للحضارة. إن أسس الحضارة الإسلامية، وإنْ كانت تقوم على إدراك عقلي، إلا أنّ إقناع عموم المنتمين لهذه الحضارة إنّما يتمّ بالاعتماد على قوّة الخيال والقصص التمثيلية. فالتجرّد المثالي الذي يتحقّق بواسطة قوّة الخيال، وفقًا للحكمة المتعالية، ميسور لجميع البشر. ومن ثمّ، فإنّ هذه الطاقة يمكنها أن تقوم فيه بإقناع عامة الناس في الحضارة الإسلامية، دون أن تكون تمثيلية القصص القرآنية وخياليتها بمعنى غياب عنصر البرهان والعقل فيها. فالقصص القرآنية، بما أنّها تستمدّ من حقائق الخيال المنفصل، فهي -رغم طابعها التمثيلي والخيالي- واقعية وحقيقية، كما أنها موضوع للتعقّل ومادّة للبرهان عند أهل البرهان أيضًا. إنّ مواجهة الإنسان لهذه القصص، بسبب استفادتها من الحقيقة البرهانية، لا تتضمّن الدائرة الهرمنيوطيقية كما هو الحال في المواجهة الهرمنيوطيقية. ففي الدائرة الهرمنيوطيقية، وبسبب تاريخية القارئ والنص في آنٍ واحد، يتغيّر النصّ مع تعمّق فهم المتلقّي، ويظهر نصّ جديد. ففي كل دور هرمنيوطيقي، وبفضل تقدّم الخيال والسرد على النص، يُعاد بناء النص ويختلف عن النص السابق. أمّا في تفسير القرآن، فإنّه وإنْ كان كلّ رجوع إلى النص يفضي إلى تعميق التفسير بفضل ارتقاء مستوى فهم القارئ، إلا أن أصل النص، الذي هو حقيقة برهانية، لا يتغيّر. فالقصص القرآنية، لكونها واقعية وحقيقية، لا تتعرّض في الدائرة الهرمنيوطيقية لما يُسمّى بموت المؤلف، خلافًا للقصص البشرية، لأنّ الصورة المنزلَة للقرآن كانت ثمرة الاتحاد أو الاتصال بين النبي والعقل الفعّال، وتلقّي تلك الحقائق على نحو برهاني وخيالي معاً. وهنا يظلّ المؤلف حياً، لأن الحقائق التمثيلية والقصص القرآنية - وإن اتّخذت صورًا متناسبة مع الخيال المتصل الإنساني- فإن لها مكانًا في الخيال المنفصل تمنع حدوث موت المؤلف. وهنا، وإن كان تفسير النص يتعمّق، فإن بقاء الصور الخيالية للقصص القرآنية في الخيال المنفصل، وهي أزلية وأبدية، يجعل منها معيارًا للحكم على صدق التفسير أو كذبه. وهذه الطاقة يمكن أن تكون فاعلة في مواجهة موجة النسبية الناشئة من الدور الهرمنيوطيقي، في مختلف الحقول الفنية، والسرديات القصصية، وكلّ مجال يرتبط بالجمهور العام للحضارة الإسلامية.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١۴٢٠ق). *تفسير القرآن العظيم*. بيروت: دار الكتب العلمية، ج٣.

بالمر، ريتشارد (١٣٨٧ش). *علم هرمنوتيك*. ترجمهٔ محمد سعيد حنائی كاشانی. تهران: هرمس.

جوادی آملی، عبدالله (١٣٧٣ش). *تفسير تسنيم*. قم: إسراء، ج١، ٣.

جوادی آملی، عبدالله (١٣٨٨ش). *قرآن در قرآن*. قم: إسراء.

حسينی، سيد ابوالقاسم (١٣٧٨ش). *مبانی هنری قصه‌های قرآن*. قم: دار الثقلين، چاپ دوم.

خلف الله، محمد أحمد (١٩٩٩م). *الفن القصصي في القرآن الكريم*. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

رضا، رشيد (١۴١٢ق). *تفسير المنار*. بيروت: دار المعرفة، ج۶.

شرت، ايون (١٣٩٠ش). *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای*. ترجمهٔ هادی جليلی. تهران: نشر ني.

شهروزی، شمس‌الدين (١٣٧٢ش). *شرح الحكمة الإشراق*. تصحيح و مقدمهٔ حسين ضيائی تربتی. تهران: موسسهٔ مطالعات و تحقيقات فرهنگی.

صدر المتألهين الشيرازی، محمد بن إبراهيم (١۴١٠ق). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج١، ٩.

صدر المتألهين شيرازی، محمد بن إبراهيم (١٣۶٣ش). *مفاتيح الغيب*. مقدمهٔ و تصحيح محمد خواجوی. تهران: موسسهٔ تحقيقات فرهنگی.

طباطبائی، سيد محمدحسين (١٣٧۴ش). *ترجمهٔ تفسير الميزان*. قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه، ج٣-١، ١١، ٨، ١٣، ٢٠.

الفارابي، أبو نصر (١۴٠٣ق). *تحصيل السعادة*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس.

فخرالدين الرازی، أبو عبد الله محمد بن عمر (١۴٢٠ق). *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٣.

قيصری، داود (١٣٧٥ش). *شرح فصول الحكم*. به كوشش سيد جلال‌الدين آشتيانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

كاپلستون، فردريک (١٣٧٥). *تاريخ فلسفه، از ولف تا كانت*. ترجمهٔ اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج۶.

كونگ، هانس (١٣٨۶). *متفكران بزرگ مسيحی*. ترجمه: گروهی از مترجمان. قم: مركز مطالعات و تحقيق اديان و مذاهب.

كربن، هنری (١٣٧٢ش). عالم مثال. ترجمهٔ سيد محمد آوينی. *نامه فرهنگ*، ٢(٢-٣).

كوربان، هنری (١٣٧١ش). *تاريخ فلسفه اسلامی*. ترجمهٔ اسدالله مبشری. تهران: انتشارات اميركبير، ج١.

مجلسی، محمدباقر (١٣٨۶ش). *بحار الأنوار*. تهران: انتشارات اسلامية، ج۵۴.

مطهری، مرتضی (١٣٨۵ش). *مجموعه آثار*. قم: صدرا، ج١۵.

مغنيه، محمدجواد (١۴٢۴ق). *تفسير الكاشف*. قم: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ج۴.

واعظی، احمد (١٣٨۶ش). *درآمدی بر هرمنوتيك*. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامی.

وحدتی‌پور، محبوبه؛ کهنسال، علیرضا؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۷ش). بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۲۰(۷۷)، صص۷۱-۹۰.

هایدگر، مارتن (۱۳۷۹ش). عصر تصور جهان. ترجمهٔ سید حمید طالب‌زاده. *فلسفه*، شماره ۱.

هایدگر، مارتن (۱۳۸۶ش). *هستی و زمان*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

هایدگر، مارتن (۱۳۹۹ش). *کانت و مسئله متافیزیک*. ترجمهٔ مهدی نصر. تهران: انتشارات روزگار نو.

هندی، سرسید احمدخان (بی‌تا). *تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان*. ترجمه فخر داعی. تهران: چاپخانهٔ علمی، ج۱.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹ش). *حکمت اشراق (گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شهاب‌الدین سهروردی)*. نگارش مهدی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج۲.

Heidegger, M. (1995). *Being and Time*. Trans. By Macquarrie & E. Robinson. New York: Blackwell.

Heidegger, M. (1996). *The Concept of Time*. W. McNeill, Oxford.

Ricoeur, P. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling. *Critical Inquiry*, 5(1), pp. 143-159.

Ricoeur, P. (1979). The Function of Fiction in Shaping Reality. *Man and World*, no.12, pp. 123-141.

Schleiermacher, F.E. (1996). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. R. Crouter (ed.). Cambridge University Press.