Journal Of the Iraqia University (70-3) July (2024)

ISSN(Print): 1813-4521 OnIine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at: https://www.mabdaa.edu.iq

الهرمنيوطيقا (التّأويليّة الحديثة) وآثرها اللُّغويّ في الفكر العربيّ الحديث

ماجد جميل صبخه

أ.د. جاسم فريّح دايخ التّرابيّ

قسم اللغة العربية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة واسط، العراق

Hermeneutics (modern hermeneutics) and its linguistic impact on modern Arab thought

majid jamil sabkhuh
professor: jasim farih dayikh almwtraby
Email std2022.msabkha@uowasit.edu.iq

الملخص:

لقد كان للتّأويليّة الحديثة حضور في المناهج التفسيريّة للمفكرين العرب المحدثين أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد آركون ومحمد عابد الجابري وعبد الجبار الرفاعي وعلي حرب وحسن حنفي وغيرهم، ممن رأى ضرورة مراعاة الظروف المحيطة بالنص زمن صدوره، ومعرفة لغة زمن النص، والكشف عن الآثار الجانبيّة الّتي تعكسها العصور التالية للنص على معاني مفرداته من طبقات دلالية، وضرورة فصل ذات المؤوّل وقبلياته عن معاني النص، فلقد كان للمفكرين العرب المحدثين منهجيّة جديدة أو نظريّة تأويليّة جديدة في فهم النص وجدت لها مرجعيّة في الفكر الغربي تحت مسمّى الهرمنيوطيقا. **الكلمات المفتاحيّة: الهرمنيوطيقا، التأويل، التفسير، النص، الفهم.**

Abstract:

Modern hermeneutics has had a presence in the interpretive approaches of Arab thinkers Hadith scholars such as Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun, Muhammad Abed al-Jabri, and Abd al-Jabbar Al-Rifai, Ali Harb, Hassan Hanafi and others, who saw the need to take into account the circumstances surrounding the text at that time Its publication, knowing the language of the time of the text, and revealing the side effects that the ages reflect The text follows the meanings of its vocabulary from semantic layers, and the necessity of separating the interpreter's self and its priors Regarding the meanings of the text, modern Arab thinkers had a new methodology or theory A new interpretation in understanding the text found its reference in Western thought under the name Hermeneutics. **Keywords: hermeneutics, interpretation, interpretation, text, understanding.**

المقدمة يشير مصطلحُ الهرمنيوطيقا إلى قدم التّفكير البشريّ في طرق التّفسير وأساليب التّعبير اللُّغويّة والصّوريّة، وغيرها من أشكال التّعبير لدى الإنسان (الرفاعي،٢٠١٧: ٦١/٤)، فيعود هذا المصطلح إلى أصل (فعل) يونانيّ يدلُّ على التّوضيح وإزالة الغموض(الرباني،٢٠١٣: ١٨)، وأبعاد كثيرة، واحداً منها البعد التّأويليّ الّذي هو نظريّة تفسير النّصّ(الرفاعي،٢٠١٧: ٦١/٤) وما زال أصل – فعل– هذا المصطلح مُستعمَلاً في اللّغة المعاصرة وبمعنى يفسّر(الشيرازي: ٤٥ وقد استعمل مصطلح هرمنيوطيقا في العلوم اللُّغويّة الحديثة ويقابله في اللّغة العربيّة (التّأويل والتّفسير والشّرح) ولكن هذه الألفاظ لا تعبّر عن المعنى الأصليّ للّفظ اليونانيّ (هرمنيوطيقا)؛ لأنّ تلك الألفاظ فيها إيماءات ودلالات دينيّة(الرفاعي،٢٠١٧: ٦١/٤) وهذا المصطلحُ يتميّز بشموليّة على الممارسات التّأويليّة كافة من تفسيرٍ وشرحٍ وفهْمٍ وتأويلٍ وترجَمةٍ وتطبيقٍ بل ويراها بعضهم تَحمل مفاهيمَ مُتداخلة أو متقابلة ومتعاكسة أو متناقضة وفقاً لرؤية الباحث المؤيد أو النّاقد لها(الشيرازي: ٤٦)، لذلك صارت لها تعريفات كثيرة عربيّة وأجنبيّة متشابهة ومُتباينة قد تُوقع القاصد لها في حَيرة الوقوف على حدّها، لذلك عُرّب المصطلح ولم يُترجم فصار (هومنيوطيقا) أكثر شيوعاً في الدّراسات

اللّغويّة وأصبح نقْطة مركزيّة في كلّ مجالات العلوم الإنسانيّة(الرفاعي،٢٠١٧: ٤/١٠١-١٠٣)يرى بعض المفكّرين العرب أنّ للهرمنيوطيقا باعاً طويلاً في الفكر البشريّ بشكل عام والفكر الدّينيّ بشكل خاصّ دون معرفة المصطلح واكتشافه (الرباني،٢٠١٣: ٢٩) فلو أردنا تطبيق هذا المصطلح على أعمال القدماء قبل معرفته سنجد التّأويل عند سيبويه هو أداة للعلم والبحث عن الكيفيّة التي يعالج فيها اللّغة – من منظور نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي – وليس تخريج للأصل والجذر والأساس (حسن حنفي، القاهرة، ١٩٩٧: ١٧٤، ٩٣)، وإفتاء الجرميّ للنّاس في الفقه من كتاب سيبويه ثلاثون عاماً وهو كتاب لغة (الجابري، ٢٠٠٩: ٤٥)، فهُم يرون التّفسير عند العلماء القدماء هو الواضح البيّن والتّأويل ما يحتاج إلى بيان وتفسير(حسن حنفي، القاهرة، ١٩٩٧: ١٧٤، ٩٣)لقد طُرِح هذا المصطلح (هرمنيوطيقا) في تفسير وتأويل النّصّوص الدّينيّة ثم ظهر كواحد من الفنون والعلوم البشريّة، ومن أسباب ظهور هذا العلم حركة الإصلاح الدّينيّ والنّهضة الفكّريّة التّنويريّة(الرباني،٢٠١٣: ٢٩)، كذلك الرّغبة في تحرير النّصّ من حمولة التّفسير التّاريخيّة التي يَنوء بثقلها وتَحجبه عن التّواصل مع العصر الجديد وعثْقه من سجون السّياقات الثّقافيّة والاجتماعيّة الّتي قيدته بفهْمها ومشروطيتها التّاريخيّة(الرفاعي،٢٠١٧: ٤/٨)وتأخذ الهرمنيوطيقا بُعداً جديداً وتنصبُ على معنًى أوسَع من مُجرد النّصّ إنّها تدلُّ على فهْم التّجربة كما يُفصِح عنها العمل الأدبِيّ طالما أنّه يُتجسَّد بوساطة وسيط مُشترك هو اللُّغة الّتي يَخرج بها من إطار الذّاتيّة إلى المُوضوعيّة (نصر حامد أبو زيد، فصول، ١٩٨١: ٣، ١٤٧-١٤٨)، ويجعلها ضربًا من التّرجمة للنّصّ وتَحيينه حين يتمّ نقله من سياقات اللُّغة في عصر ما إلى سياقات اللُّغة في عصر التّلقّي لأنّها بُنيت على "أنّ ليس هناك فهْم نهائيّ للنّصّ فكلّ قراءة تاريخيّة تُرتَسم فيها بصمةُ القارئ وتتلوّن بتضاريس أفقه التّاريخيّ"(الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٥) ، فاللُّغةُ الّتي بوساطتها تتمّ التّرجمة المتمّمة للتّأويل فيها نتفاهمُ (الرفاعي،٢٠١٧: ٤/٢٤٦)، وبفضلها نعي جيّداً الأشياء الّتي تشير إليها الهرمنيوطيقا من مشافهة أو تبيين قابل للفهْم أو التّرجمة عن لغة أخرى(الرباني، ٢٠١٣: ١٩)إنّ التّرجمة عمليّة تأويليّة لغويّة إذ تستدعي الفكر والوجود، فالتّفاوضُ في ترجمة نصٍّ والتّعبير عمّا يقصده ووضعه مَوضِع النّقاش هو ما يَجعل من التّرجمة فاعليّة هومنيوطيقيّة لا تتوقف على الكفاية اللُّغويّة بل تستدعي فهْماً وتفاهماً في المعاني لجميع الدّلالات (الرفاعي،٢٠١٧: ٤/٢٤٦) وحين اهتمت الهرمنيوطيقا بالنّصوص من حيث التّعامل معها ،وكانت اللّغة قوامَ النّصوص ولفهْم النّصّ لابدَّ أنْ تكون اللُّغة عمادَ عمليّة الفهْم ، فالهرمنيوطقيا توظّف المناهج العامّة والمنطقيّة للتفكير وتستعمل الأنظمة المرتبطة بقانون اللُّغة(الرباني، ٢٠١٣: ٢٧)، لذلك عُدّت أحد المباحث اللّغويّة الغرض منها فهْم الإنسان للحالة اللُّغويّة في ذاتها وماهيّتها(الرباني، ٢٠١٣: ٢١٢)، من أجل النّفاذِ إلى الطّبيعة البشريّة "فالموهبةُ اللُّغويّةُ وحدها لا تكفي؛ لأنَّ الإنسانَ لا يمكنُ أنْ يعرف إطار اللامحدوديّة للّغة كما إنّ الموهبة في النّفاذ إلى الطّبيعة البشريّة لا تكفي لأنّها مستحيلة الكمال لذلك لابدَّ من الاعتماد على الجانبين ولا يوجد ثَمة قواعد لكيفيّة تحقيق ذلك"(نصر حامد أبو زيد، فصول، ١٩٨١: ٣، ١٤٥)، وذلك لأنَّ معرفة معاني الألفاظ والمفردات من ضروريات الموهبة اللُّغويّة ومن الشّرائط اللّازمة لمفسِّر النّصّ(الزركشي، ١٩٩٠: ٢/١٧٢)، مع إنّ بعض المفكّرين يرى الاعتماد على البناء اللّغويّ ودلالته في موضع البحوث الهرمنيوطيقيّة إنَّما هو إغفال سَلبيّ للهرمنيوطيقا أي إنّه غفلةٌ عن فهْم الدّلالة اللّغويّة الفهْم الّذي يتمّ عن طريق عمليّة التّفسير الّتي يقوم بها المفسِّر فلا يحصل بصورة عفويّة ذاتيّة(محمد مجتهد، قضايا إسلامية معاصرة، ١٩٩٩: ٦، ٩٤)؛ لأنّ مستوى القراءة المعاصرة الذّاهبة من الذّات إلى الموضوع أو الذّاهبة من الموضوع إلى الذّات وبكِلاهما يجب الفصل بين الذّات والموضوع (الجابري، ١٩٩٣: ٢٢)، وإنّ اللّغة هرمنيوطيقيّة في ذاتها ، وهي كلام والكلام إشارة وإيجاد وكاشف عن وجوده كظاهرة، إذن اللّغة ليست تعبير الإنسان بل هي مظهر الوجود، والفكر لا يعبّر عن الإنسان بل يسمح للوجود بأنَّ يظهره في إطار اللّغة (الرباني، ٢٠١٣: ٢٠٧-٢٠٨)، فوجود الإنسان ملازمٌ لوجود اللّغة(الرباني، ٢٠١٣: ١٨٩) المتطوّرة بتطوّر ثقافة المجتمع فتصوغ مفاهيم جديدة وتطوّر دلالات ألفاظ للتّعبير عن علاقات أكثر تطوّراً فمن الطّبيعيّ والضّروريّ أنْ يعاد فهْم النّصوص على وفق مفاهيم معاصرة مع ثبات مضمون النّصّ (توفيق، ٢٠٠٢: ٢٨)، والكشف ولو بطريقة ضمنيّة عن الثّقافة الّتي ينتمي إليها النّصّ (نصر حامد أبوزيد، ١٩٩٤: ١٣٢)، وهذا هو عمل الهرمنيوطيقا فهي تعمل على مواءمة النّصّ مع روح العصر وتوضّح معانيه في سياق لغويّ ومعرفيّ وثقافيّ ومجتمعيّ راهن فالهيرمنيوطيقا تمنحنا رؤية رحبة تعيدُ اكتشاف مقاصد النّصّ في ضوء الأفق التّاريخيّ لواقعنا (الرفاعي، ٢٠١٧: ٤/٨)إن التّأويل بمفهومه الموروث تمثّل بعلوم الدّين أو علوم اللّغة ولم يتخطَّ علم النّصوص فهو يبدأ بالنّصّ وينتهي به، بينما الهرمنيوطيقا لا تهملُ لحظة ظهور النّصّ كي تتعرّف على الفضاء المجتمعيّ للفهْم الّذي واكب تشكّل النّصّ وكيف تخطّاه فهْم النّصّ في العصور التّالية، فالهرمنيوطيقا والتّأويل متوازيان لا مترادفان وليس بالضّرورة متطابقان من حيث النّظريّة والمنهج أو المفهوم فكلُّ هذه الأشياء تَشي بشيءٍ من ثقافة المجتمع واللّغة من خلال التّأويل أو الهرمنيوطيقا ولكونها نشأت في مجال تداوليّ لا يمكن تصْنيع نسخةَ عربيّة مُرادفة لها وإنَّما يمكن توطين المصطلح ذاته في السّياق التّداوليّ للّغة العربيّة (الرفاعي، ٢٠١٧: ٤/٨) إنّ الفعل الهرمنيوطيقيّ لا يتجاوزُ في حقيقته "فن شيء ما يبدو غريباً وغير مفهوم بالنسبةِ إلينا" فنحن إزاء كلّ من العمل الفنيّ والنّصّ الدّينيّ إزاء نصّ نُطالبه بن يتحدث إلينا

ويُخاطبنا بمضمونه على نحوٍ ملموس بوساطة الطّابع اللّغويّ للفهْم الّذي يوحّد بين التّجربة الدّينيّة والتّجربة الجماليّة وما يحمله في التّعبير من رمزيّة (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢٢٣ كذلك إن ايضاح البنّية اللّغويّة للنّص خطْوة أساسيّة في التّوصّل إلى محتواه الصّحيح ومعرفة العالَم الدّاخليّ للمؤلّف فالعبارات اللّغويّة يمكن قرأتها وفهْمها بوساطة السّياق الّذي يحدّد معانيها الأصليّة التي كانت في ذهن المؤلّف لأنّ المؤلّف جزءٌ من سياق تاريخيّ، وهذه نقطة مهمّة في الهرمنيوطيقا الحديثة، إذ من الضّروري لقارئ النّص أنْ يألف التّقاليد اللّغويّة الخاصّة بزمن النّص (الرفاعي، ٢٠١٧: ٧٣،١٠٧/٤) ذلك أنّ النّصوص أبنية لغويّة لا تفارق النّظام الدّلاليّ للغتها وجاءت معبّرة عن ثقافة واقعٍ ما(توفيق، ٢٠٠٢: ٢٨)، وأبدية بعض النّصوص تعني إنها ذات كثافة دلاليّة(الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٣)، فما تُنجزه الهرمنيوطيقا في هذه النّصوص هو فهْم لمعنى الحقيقة لا يكرّرها ما هو موروثٌ بل يكشفُ عن الوجوه المتعدّدة لها وكأن الحقيقةَ مرآة متعدّدةُ الوجوه لذا نجد بعض المفكّرين يتجنّب توظيفها في النّصّ الدّينيّ؛ لأنه مقدّس ويلجأ إلى النّصّ الأدبيّ إذ لم ينّصف وأصحابه بالقدْسيّة (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٢)، مع إنّ الفكر في كلّ مناخ ثقافيّ يُحدَّد في غياب النّصّ المقدّس المعاني والدّلالات المتغيّرة والتي تكون نصّوصها ذات محتوى ثابت، عن طريق تفسير الواقع أو تَجزيئه إلى وحداتِه الأوّليّة، تقطيعَه وتصنيفَه (زكون، ١٩٩٦: ١٥٥). إن تبنّي المناهج والأدوات الجديدة (الهرمنيوطيقا) في قراءة النّصّ يؤدي إلى فهْم مختلف عن الموروث وعبور لكثير من الاجتهادات الّتي تتحدث لغة زمانها في تفسير النّصوص الدّينيّة وربما لا يفهَمها الإنسان الّذي يتحدث لغةَ زماننا كذلك أدت إلى تخطّي التّفسيرات المغلقة ، لذلك جُوبهتْ بالرّفض والصّدّ (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٢)، من قِبل كثير من العلماء في بعض المؤسّسات الدّينيّة الّتي تَحْذر من تَوظيف المعَارف والعلوم الإنسانيّة الحديثة في نقدِ وغربلة وتشريح الموروث أو استعمال مناهج ومفاهِيم وآراء لا تَتطابق مع ما تقود إليه المناهج والمفاهيم العريقة في علوم القرآن والتّفسير والحديث وعلم الكلام والفلسفة وغيرها من المناهج التّفسيريّة الموروثة (الرفاعي، ٢٠١٨: ١٧٢)، والّتي ولدت استجابة لحاجات أملتها ضرورات اجتماعيّة، فالهرمنيوطيقا أيضاً نتاجُ تراكم للخبرة البشريّة في فهْم وتفسير العالم، فلماذا يصير تطبيقها في النّصوص الدّينيّة أثماً وتعاطي مفاهيمها محرّماً في نظر بعض المؤسّسات الدّينيّة (الرفاعي، ٢٠١٩:٢٢٠)ولو نظرتِ المؤسّسات الدّينيّة للهرمنيوطيقا كعلم وليس كآلية قراءة وتحليل لكان هذا العلم مسموحًا به في الأوساط الإسلاميّة مع أنه كلّ علم فيه جوانب قوة يُعزَّز بها وجوانب ضَعف يُنتقَد منها، لكن القداسة الّتي أضفتْها النّصوص المقدّسة على بعضِ رجال الدّين تُسلَب حين تَنتج الهرمنيوطيقا فهْماً غير الفهْم الموروث للنّصوص لذلك تُنتقَد وتُرفَض مع أصحابها كونهم متحرّرين من قيود المؤسّسة الدّينيّة تأثّرًا بالعلمانيّة المتحرّرة من قيود الكنيسة وهذا التّحرّر جعل المفكّر يخرج من قيود وسياج العقليّة الدوغمائيّة المتمثّلة بجمل العقائد الدينيّة الّتي لا تقبل التّدخل النّقديّ سواء من الدّاخل أو الخارج (زكون، ١٩٩٩: ٦٨)، وبهذا التّحرّر استطاع المفكّر الحديث أنْ يفتحَ باب التّفكير ويأتي بنظرّيات وأفكار كثيرًا ما تمّ رفضها أو نقدها كذلك من أسباب رفض الهرمنيوطيقا لدى المؤسّسات الدّينيّة إن بعض علمائِها أولجَ ضمن آليات الفهْم فيها موتَ المؤلّف والمتكلّم وإلغاء لمقاصد المؤلّف والمتكلّم، وإحلال للدّلالة التي هي الفهْم الذّاتي للقارئ (عمارة،٢٠٠٦: ١٤)، وبهذا أُعلِن رفضها وربما تكفير مُنتهجيها، لذا نجد مثلاً مرتضى الشّيرازي يرى عدد من المفكّرين العلمانيين قد "تبنوا الهرمنيوطيقا بأغرب صيغها وأكثرها تطرّفًا للنّصّ فهي لا ترى إلا المفسّر واتجاهاته النفسيّة وقبلياته الفكريّة والعقديّة كما تُنكِر وجود أي قيمة لقصد المؤلّف ومراده فإنهم أضحوا مقلدين حرفيًا لأحد أكثر فلاسفة الغرب تطرّفًا في تفسير الهرمنيوطيقا" ويقصد به غادمير (الشيرازي، نقد الهرمنيوطيقا: ١١٦) ويراها آخرون إنها لم تميّز في النّصّ المؤوّل بين محكمٍ وبين متشابه يقبل التّأويل كما لم تصنع من الضّوابط للتّأويل ما ينقذ ثوابتَ المعاني والقيم والأحكام والعقائد فهي في منظور محمّد عمارة قد منحتْ بابًا من الغلو في التّأويل على النّحو الّذي لم يعد هناك نصّ من النّصوص ثابت المعاني وأصبح بإمكان القارئ أن يَستخرج من النّصّ دلالة ليست من قصد المؤلّف (عمارة،٢٠٠٦: ١٦) كذلك من أسباب رفض الهرمنيوطيقا إنّ المفكّرين الغرب دعوا إلى نزع القداسة عن النّصّ الدّينيّ أمثال نصر حامد أبو زيد (نصر حامد أبو زيد، ٢٠١٤: ١٨) ومحمد آركون (زكون، ٢٠٠٥: ١٧)وحسن حنفي (حسن حنفي، ٢٠٠٨: ٢١/١)،وعلي حرب الّذي يتساءل عن كيفيّة قراءة النّصّ قراءة تاريخيّة ونزعم أننا لا نزع عنه صفة القداسة، إذ نرى لا مجال إلّا في مواجهة هذه المشكلة بدلاً من الدّوران حولها (علي حرب،٢٠٠٥: ٧٧) ولو أردنا مناقشة أسباب ذلك الرّفض فإن موت المؤلّف ينطبق على النّصّ الأدبيّ وعلى بعض النّصوص الدّينيّة التّفسيريّة وليست الإلهيّة، إذ لابدّ من خضوعها في التّفسير لبعض القبليّات، ولعل مناداة الهرمنيوطيقيين الغربيين بموت المؤلّف تعدّد نصّوصهم الدّينيّة للكتاب الواحد بسبب التّحريف أو التّرجمة فلكل مذهب كتاب، كذلك تحرّر بعض المفكّرين من قيود المؤسّسة الدّينيّة فله نظير في العلوم الأخرى التي نأخذها ولم نعتنق عقيدة أصحابها فإن لم نأخذها قبلنا بالمنهجيّة للوصول إلى ما يجلي تلك العلوم فالإبداع لا ينفي الاصالة للأول "إنّ الابتكار والإبداع ليسا ملكًا لأمةٍ أو وقفًا على أخرى" (محمد حسين آل ياسين، ٢٠٢١: ٢٤٤)،وأما جُرءة المفكّرين في التّعامل مع النّصّ الدّينيّ واقتِحام قدسيّته كان ذلك من خلال قواعد اللّغة وتقيدهم بالحقيقة وما يقرّه العقل وبهذا فلا خوف على النّصّ الدّينيّ لأنه لم يخرج عن الحقيقة والعقل والقياس اللّغويّ، ذلك أنّ "الحقيقة الدّينيّة لا تتناقض

مع العقل وإن لم تُتل لُجيء إلى التّأويل" (الجاوي، مدخل إلى القرآن الكريم: ١٢٥)، أضف إلى ذلك إنّ النّصّ الّديني قد تناوله المفكّر وغير المفكّر وحتى المستشرق بالتّحليل والتّأويل والدّراسة والنّقد فلا إكراه في الاطلاع على آرائهم، فلِمَ النّاس يرفضون نتائج البحث العلمي في مجال الاستشراق قبل أن يتجرأوا على معرفتها؟وهذه المعرفة لا تحصل لأن عمل الاستشراق يتعرّض للمنع(رون هاليبر، ٢٠٠١: ١٧٤)، وذلك أنّ العامة قد تمسّكوا بالتّراث وكانت لهم ثقة كاملة بالحالة التّأويليّة المُستنبطة للقوانين من تلك النّصوص وحين تكون فيه دائرة تأويليّة التي تُجري الفحص الشّكليّ للمعاني النّاتجة عن عمليّة أولى في التّأويل يتم الابتعاد فيها عن كلِ نقاش فلسفيّ او نقاش متعلّق بالثّوابت الدّينيّة وبقاء الدّائرة التّأويليّة تدور بين الألفاظ والمعاني وتبيان المقاصد اللّغويّة(آركون، ١٩٩٦: ١٣٤) مستخدمةً لألفاظ (اتجاه، نظريّة، منهج) بمعنى واحد دون الدّخول في تفريعات نظريّة لذلك رأها المفكّرون المحدثون اتجاهات في التّفسير لم تتحول إلى نظريّات محكمة أو مناهج مرتّبة فهي تقوم على مبدأ واحد هو التّأويل(حسن حنفي، ١٩٩٨: قضايا إسلامية معاصرة، ٤، ١٦١).

المرجعيّات الغربيّة للمفكّرين العرب المحدثين: كان أرسطو(ت٣٢٢ م. ق) يرى الإنسان هو الكائن الّذي يملك اللّغة(الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٧/٤) وكانت بحوث أرسطو المرتبطة بالقضايا تحمل معاني حول التّأويل كما عُثر عليها، وكذلك ورودها في المؤلّفات كانت مُستلزمة اللّغة في إدراك المعاني وعمليّة الفهْم (الرباني، ٢٠١٣: ١٨)، وقد أيّد أوغسطين(ت٤٣٠م) وجود التّحليل اللّغويّ الشّامل للنّصّ من أجل ضبط قراءته والوصول إلى حقيقة محدّدة من خلال السّياق والاستعانة بكلّ معرفة تساعد على فهْم المقاطع الصّعبة في النّصّ وهذه كلّها قواعد تقليديّة في التّأويل فهي تحلّل العمل الادبيّ تحليلاً شكليّاً من حيث بنيته واسلوبه إذ يحلّل ويركّب ويفهم الأجزاء في ضوء الكلّ والكلّ في ضوء الأجزاء، وكلّ هذه الأنشطة والمهام في النّصّ وحوله هي التي تريدها الهرمنيوطيقا التي إذا أراد مفسِّر ما أن يحلّل نصّاً قديماً فيها صار يَعي الحاجة إلى تأويله يجب أن يجري طبْقاً لقواعد النّحو (الرفاعي، ٢٠١٧: ٧٢،٧٤/٤).

أثر تأويليّة شلايرماخر (ت١٨٣٤م)ومع شلايرماخر مؤسِّس الهرمنيوطيقا الجديدة (الرباني، ٢٠١٣: ٤٢)، بدأت مرحلة ثانية للهرومنيوطيقا الرّومانسيّة وتجدّد الحدث النّفسيّ للمعنى الّذي يخضع له المؤلِّف وسمّيت عنده (الحلقة الهرمنيوطيقيّة) وتعني الانتقال من التّخمين عند المعنى الكلّيّ للعمل إلى تحليل أجزائه عبر علاقاتها بالكلّ ثم العودة إلى تعديل فهْم العمل كلّه، وتُجسّد الحلقةُ الاعتقادَ بأنّ الاجزاء والكلّ يعتمد أحدهما على الآخر وأنّهما يرتبطان بعلاقة عضويّة ضروريّة وبهذه الطّريقة من التّأويل تصبح الفجوة التّاريخيّة التي تفصل النّصّ عن القارئ سمة سلبيّة يجب التّغلب عليها من خلال إعادة البناء التّاريخيّ ومن خلال القارئ من جهة أُخرى (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٦)وفي ما ينقله نصر حامد أبو زيد إنّ النّصّ في منظور شلايرماخر كلّما تقدّم في الزّمن صار غامضاً بالنّسبةِ لنا وصرنا أقرب إلى سوء الفهْم لا الفهْم وعلى هذا فهو يرى ضرورة قيام علم أو فن يعصمُنا من سوء الفهْم ويجعلنا أقرب للفهْم (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٥)، وهو "فن امتلاك كلّ الشّروط الضّروريّة للفهْم" (الشيرازي، ٨٤)، حيث إنّ النّصّ عند شلايرماخر هو الوسيط اللّغويّ الّذي ينقل فكر المؤلِّف إلى القارئ فبهذا هو يشير إلى اللّغة بأكملها وإلى الفكر الذّاتيّ لمبدعه (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٥) إنّ "عمليّة الفهْم عند شلايرماخر مركّبة في أمرين: التّأويل اللّغويّ والتّأويل الفنيّ أو النّفسيّ" (الرباني، ٢٠١٣: ١٦٧)، وهذا ما نقله نصر حامد أبو زيد من أنّ شلايرماخر يرى اللّغة تحدّد للمؤلِّف طرائق التّعبير التي يسلكها للتّعبير عن فكره، وللّغة وجودها الموضوعيّ المتميّز عن فكر المؤلِّف الذّاتيّ وهذا الوجود الموضوعيّ هو الّذي يجعل عمليّة الفهْم ممكنة "إنني أفهمُ المؤلِّف بقدر توظيفه للّغة فهو يقدمُ في استعماله للّغة أشياءَ جديدة ويحتفظ ببعض خصائص اللّغة التي يكرّرها وينقلها" (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٥) ومثلما كان يعوّل شلايرماخر على الحدس في التّأويل والعلاقة بينه وبين اللّغة من خلال الأسلوب، كذلك عنى بفكرة المقصد بغية الوصول إلى مغزى التّأويل (مصطفى ناصف، ٢٠٠٠: ٦٧٨)، وإحداث مطابقة بين التّأويل والفهْم الّذي هو التّعرّف على قصد الكاتب، فالهرمنيوطيقا عنده طريقة للكشف عن بنية النّصّوص الدّاخليّة والوصفيّة ووظيفتها المعياريّة والمعرفيّة والبحث عن الحقائقِ المضمرة فيها (فوزية دندوقة، ٢٠١٠: ٣٦)إنّ تطبيق بعض القواعد عند شلايرماخر تمثّل الهرمنيوطيقا الحديثة وهي كفيل بالوصول إلى مقصود مؤلِّف النّصّ ولا فرق لديه بين النّصّوص الدّينيّة وغير الدّينيّة (الرباني، ٢٠١٣: ٣٦)، ولكن لا يمكن أن يتحقّق فهْم أصيل بمجرد إتّباع القواعد الهرمنيوطيقيّة التي يسمّيها التّأويل النّحويّ بل يجب أن يكون هناك تأويل نفسيّ لأنّ العمل في منظوره يجب أن يُفهَمُ كلحظة في حياة إنسان معيّن (الرفاعي، ٢٠١٧: ٣٩/٤)، لذلك هي عنده بمفهوم جديد هو: فن الفهْم، أو فهْم الفهْم، أو معرفة الفهْم، أو تشريح عمليّة الفهْم أو قراءة القراءة ، فهي تفسير وتحليل لما يحدث في الذّهن لحظة فهْم النّصّ (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٥) فهْماً مُتنامِياً ومُتسِعاً وأكثر شمولاً ووضوحاً كلّما تكرّرت قراءته على مستوى كليّته وجزئياته لأنّ المرء يجد نفسه دائما في عمل تأويليّ مستمر ومتجدّد للنّصّوص لا نهاية له وكأنّنا في نمو متزايد ومستمر لفهْمها وأدراكِها لأنّ آفاقَنا في فهْم أي نصّ تنمو وتتّسع نحو آفاق جديدة (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٠٨/٤)، ففهْم الإنسان تجربة هرمنيوطيقيّة في ذاتها

وماهيّتها (الرباني، ٢٠١٣: ٢١٢) يتخذها شلايرماخر "بمثابةِ منهجٍ يهدفُ إلى كبحِ خطرِ سوءِ الفهْم" (الشيرازي، ٨٤) أو "فن تفادي عدم الفهْم"(غادمير، ٢٠٠٦: ١٠٥).

أثر تأويليّة هايدغر وغادمير أرتقتْ الهيرمنيوطيقا مع هايدغر(ت١٩٧٦م) وغادمير(ت٢٠٠٢م) فتخطّتْ فهْم النّصّوص واتسعتْ إلى فهْم الوجود والذّات (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٥)،إذ عُدّتْ حدث لغويّ أو خطاب أو حوار (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٩/٤) أو هي مقاربة للحقيقة من خلال اللّغة ذلك أن الحقيقة ممتدّة دائماً وراء كلّ لغة وكلّ تعبير وكلّ تأويل لها (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٢٨/٤) فعلى حدّ تعبير هايدغر لا يظهر معنى الكلامِ أو النّصّ إلا من خلال نسبتهِ إلى سائر الأشياء إذ أنكر أن يكون معنى ثابت ومركزيّ للنّصّ يتمّ تحديده بمرادِ المتكلّم وقصده (الرباني،٢٠١٣: ١٧٣)، وهذا ما نقله محمّد عابد الجابريّ إنّ "تأويل الكون بدأ في ضوءِ التّفكير حسب تأويل هايدغر لأفلاطون المَظهر الّذي تبدو فيه الاشياءُ لنظرنا العقليّ.."(الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات: ١٨١) ، فالوجود العام يُظهر ذاته من خلالِ الفكر والفكر بدوره يَجد تعبيره الأصدق ومُستقرّه الأمين في الكلمة الإنسانيّة التي تصير (مسكن الوجود) لأنّ الكلمة الإنسانيّة تنبع من الفكر ذاته فتعبّر عنه وتحمل معناها الأصلي (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٠٤/٤)، ومع إنّ اللّغة في منظور هايدغر شبكة من الدّلالات والعلامات والرّموز وكلّ ما يفصح عن المعنى يسمّى لغة، إلّا أنّه يرى أنَّ الإنسان لا يخترع اللّغة بل اللّغة جزءاً من الوجود وإنّ وجودَ الإنسانِ ضرب من وجود اللّغة فالإنسان يعيشُ في اللّغة ولا يمكن له مطلقاً أن يَخرج عنها لأنّها محل الوجود، وارتباطه بالوجودِ من خلالها (الرباني، ٢٠١٣: ٢٠٤). إنّ الهرمنيوطيقا عند هايدغر مُنصبّة نحو النّصّ فهي تلازم بين الفهْم واللّغة إذ لا معنى للفهم لولا الدّلالة التي هي من خصوصيات اللّغة (الرباني، ٢٠١٣: ٢٠٨)، وقد وُصفت وفق ما ينقل عبد الجبّار الرّفاعيّ "إنّها ثوره في الفكر، لأنّها الانقلاب الكلّيّ للعلاقة بين الفهْم والكائن" (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٢٣/٤) فقد استعمل التّأويل بمعنيين: عام وخاص، العام منصبّاً على ما نفهَمه من أشياء، أما الخاص فهو منصبّ على تطوير المُمكنات للإنسان التي يسمّيها الكينونة أو الدّزاين أو الكائن (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٢٤/٤) التي هي الفهْم، وعمليّة الفهْم عنده تُضارع التّأويليّة (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٢٥/٣) "وهذه لا تحتاج لأن تُدرك على نحو صريح.. فأنّها تتقهقر من جديد إلى الفهْم الّذي لم يبرز إلى الأمام)) (هايدغر، ٢٠١٢: ٢٩٣) إلا من خلال العلاقة بين النّصّ والقارئ. بقي غادمير موافقاً لأستاذه هايدغر في ربط عمليتي الفهْم والتّفسير حين يُضمِّن الاولى الثانية (الفهْم يتضمّن دائماً التّفسير) أو يجعَلها عمليّة واحدة (كلّ فهْم هو عمليّة تفسير) (فوزية دندوقة، ٢٠١٠: ٤٧) وإنّ النّصّ اللّغويّ عندهما هو المصداق التّأويليّ للميراث الهرمنيوطيقيّ فقد نجحا في توسيع نطاق مفهوم التّأويل ذاته ومفهوم النّصّ ومن ثم في فهْم الوجود الإنسانيّ في حقيقته التّأويليّة مثلما يجدها أي فهْم لنصّ لغويّ (الرفاعي، ٢٠١٧: ٣٣/٤)، النّصّ الّذي أنكرت الهرمنيوطيقا عندهما أن يكون له معنى ثابت ومركزيّ يتمُّ تحديده بمراد المتكلّم وقصده حيث لا يظهر معنى الكلام أو النّصّ إلّا من خلال نسبته إلى سائر الأشياء (الرباني، ٢٠١٣: ١٧٣)، وهذا ما أكده نصر حامد أبو زيد إنّهما "يرفضانِ الوظيفةَ الدّلاليّة للّغة ويؤكدانِ على العكس إنّ اللّغة لا تشير إلى الأشياء بل الأشياء تفصحُ عن نفسها من خلال اللّغة" (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٥٥)، ذلك أنّ اللّغة ليست أمراً ثابتاً يعثرُ عليه الأنسان في عالمه بل هي ساحة واسعة تحقّق كينونة الإنسان ويدركُ بها العالم ويستوعبه من خلالها (الرباني، ٢٠١٣: ٢١٢)، إذ أكّد غادمير أنّه "لا يوجد هنا أيّة نسبويّة لغويّة إنّنا نحيا داخل اللّغة" (غادمير، ٢٠٠٦: ١١٦) وإنّ "كلّ لغة نَحيا في ثناياها هي لغة لا نهائيّة"(غادمير، ٢٠٠٦: ١١٧) ويرى التّأكيد على صورة اللّغة واعتبارها أداة تصرفنا عن اللّغة الحيّة وعن العيش في أجوائِها لأنّها عنده ليست علامات (غادمير، ٢٠٠٦: ١١٦) بل لغة لها حياتها التّاريخيّة ولا يُمكن إدراكها كشيء يتحول وإنّما تحولاتها تخضع إلى غائيّة معيّنة(غادمير، ٢٠٠٦: ١١٣)، كذلك التّجربة الهرمنيوطيقيّة ترعرعتْ في أحضانِ اللّغة (الرباني، ٢٠١٣: ٢١٥) ومحيطها لهذا السّبب صار التّأويل ذا طبيعة لغويّة (الرباني، ٢٠١٣: ٢١٣) والمبدأ الّذي يلخّص التّأويل عند غادمير "إنّ الوجود الّذي يمكن أنّ يفهَم هو اللّغة" (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٩/٤) "وإنّ التّأويل ليس واقعة ثانويّة لاحقة تُكمّل الفهْم بل إنّ الفهْم بالأحرى هو تأويل دائم ومن هنا فإنّ التّأويل هو الفهْم بشكله الصّريح" (غادمير، ٢٠٠٧: ٤١٨)، "وإنّ مهمة التّأويليّة كانت اولاً واخيراً فهْم النّصّوص" (غادمير، ٢٠٠٧: ٥١٥)، ذلك أنّه يرى " كلّ شيء في اللّغة ينتمي الى الفهْم" (غادمير، ٢٠٠٧: ٥١٢)، فلا "يمكن أنّ يحدّد أفق الفهْم لا بما كان في ذهنِ الكاتب ولا بأفق الفرد الّذي وجّه إليه اصلاً)(غادمير، ٢٠٠٧: ٥١٨)، إذ يرى غادمير انصهار الآفاق أفق المؤلِّف وأفقنا نحن قراؤه وأفق زمان أنتاج النّصّ مع أفق زمان تلقّيه والفهْم دائماً انصهاراً لتلك الأفاق التي يفترض أنّها موجودة بذاتها ففي عمليّة الانصهار يتّحد القديم والجديد دون أن يُمنح أحدهما الصّدارة (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٠٧/٤)، إذ أكّد على "إنّ اكتساب أفق التّأويل يستدعي صهْر الأفاق ويتأكد هذا الآن بالجانب اللّغويّ للتّأويل فالنّصّ يكون ليتكلّم من خلال التّأويل ولكن لا نصّ ولا كتاب يتكلّم إذا لم يتكلّم لغة تواصل الآخر)) (غادمير، ٢٠٠٦: ٥٢١) استند غاديمر أيضاً على منطق الحواريّة، السّؤال والجواب بين النّصّ والمفسِّر حول الموضوع الّذي تناوله النّصّ، فالهرمنيوطيقا حدث لغويّ لا تُدرك إلّا بوصفها مشاركة وحوار بين الأفاق التّأويليّة التي تكون اللّغة

وسيطاً بينهما لأنّ اللّغة انتاج والانتاج معناه الخروج من الدّائرة الضيّقة كي تشير إلى الدّلالة والمعنى الموجود داخل مدار ترسمه اللّغة فاللّغة شرط للحوار التّأويليّ وتجسّد فعل الفهْم ومهارة التّأويل بين النّصّ والمؤوِّل ومن خلالها تتحقّق الإبانة عن المعاني والدّلالات اللّغويّة أثناء تأويل النّصّوص (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٨/٤) ومن كلّ ما تقدم عن غادمير إنّ الهرمنيوطيقاعنده الكلام الحقيقيّ الّذي يريد التّعبير عن شيءٍ ما ولا يستعمل العلامات الاصطناعيّة ولكن يبحث عن الألفاظِ التي نبلغ بواسطتها الآخر ونتواصل معه" (غادمير، ٢٠٠٦: ١١٨) ونفهَمه فهْما يشمل جميع الآفاق.

أثر تّأويليّة ريكو (ت٢٠٠٥م)يرى ريكو أنَّ "النّظريّة في التّأويل عند دلتاي وشلايرماخر قد حاولت إحداث مطابقة وتماه بين التّأويل ومقولة الفهْم وعرّفت الفهْم، التّعرّف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصليّ" (ريكو، ٢٠٠٦: ٥٣) ويؤكد إنّ "نظريتُنا في التّأويل هي تعني في الأساسِ باستعمال وسوء استعمال مفهوم الواقعة الكلاميّة في التّراث" (ريكو، ٢٠٠٦: ٥٢) وكذلك تظلّ محصورة في إطار نزعة نفسانيّة حتى وإن لبستْ لبوس حوار بين الذّاتيات المُتفاعلة، لذلك فهْم نصٍّ ما يكون عنده هو حالة من الموقف الحواريّ الّذي يستجيب فيه شخصٌ ما لشخصٍ آخر فلا مجال لنكران الطّابع الذّاتيّ للفهْم، فحين يقرأ ريكو النّصّ لا يتحقّق فحسب بل تُدْخله القراءة إلى تنويعات خياليّة وإلى تحوّل العالم الّذي هو تحوّل نفسيّ أيضاً (عمارة، ٢٠٠٦: ١٧)، كذلك يرى التّحوّل في الهرمنيوطيقا من سؤال ما معنى النّصّ في الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة إلى السّؤال ما الفهْم في الهرمنيوطيقا الحديثة(عبد الغني بارة، ٢٠٠٨: ١٢٥)فهي عنده نظريّة عمليّة الفهْم أو نظريّة القواعد الحاكمة على التّفسير (الرباني، ٢٠١٣: ٢٢)وفيما يذكره نصر حامد أبو زيد عن ريكو "إنّ الرّمز، وأي بنية من الدّلالة يدلّ فيها المعنى الحرفيّ والأولى والمباشر بالإضافة إلى ذلك على معنى ثانويّ مجازيّ غير مباشر لا يُمكن الوصول إليه إلّا من خلالِ المعنى الأول(نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٥٧) فيجده يربط بين التّأويل وتعدّدية المعنى إذ يؤكد على إنّ التّأويل هو عمل الفكر الّذي يتكون من فك المعنى المُخبَىء في المعنى الظّاهر ويقوم على نشر مستويات المعنى المُنضويّة في المعنى الحرفيّ إذ ثَمة تأويل هنا يوجد معنى متعدّد، فالمعنى مرتبط بالسّياق لأنّ التّأويل يرتبط به لدرجة إنّه أحياناً يستحيل إعطاء معنى الكلمةِ دون وضعها في سياق حيث تتعدّد معاني الكلمات بتغيّر السّياق (نصر حامد أبو زيد، ١٩٩٤: ٣٧) التّأويل في الهرمنيوطيقا هو تملّكنا في الحالِ لقصد النّصّ وإنّ قصد النّصّ أو هدفه لا يعني في المقام الأول نيّة المؤلِّف المُفترضَة فالنّصّ يقول أكثر ممّا أرادَ الكاتب قوله (عمارة، ٢٠٠٦: ١٦) وبذلك يراه ريكو "حلّ لرموز الحياة من خلال قراءة النّصّ"(رون هاليبر، ٢٠٠١: ٧٩).

الهرمنيوطيقا في الفكر العربيّ إنّ بيان مفهوم الهرمنيوطيقا في الثّقافة العربيّة بعد ارتحاله إليها من الثّقافة الغربيّة لم يكن له مقابل محدّد في لغتنا إذ تعدّدت فيه الآراء وكلّها مقارِبة لما يدلّ عليه هذا المصطلح من (تأويل وتفسير وشرح)، هذا إن أردنا التّكلّم عن المؤيدين لا المنتقدين لهذا العلم لأنّه ذو لغة مهمّتها الكشف والتّفسير والتّوصيف بكلماتٍ صريحة وتركيبات بسيطة مبتعدةً عن التّلميح والإشارة تسعى لاحتواء المفاهيم وتهدف إلى التّطابق بين الدّال والمدلول (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢٢٠)، وذلك لأنّه علم أُسّس على ما هو لغويّ وحتى إشكاليّة الفهْم فيه تُصنَّف ضمن مجال النّحو والبلاغة، فاللّغة هي الوسيط الّذي يتمُّ من خلاله فكّ شفرات النّصّوص وهي المعبّرة عن كينونةِ الإنسان وعن وجوده وهي بُعد من أبعاد التّأويل (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٦/٤)لذا نجد المفكّرين العرب المحدثين أطلقوا تسمياتَهم على هذا المصطلح الحديث بألفاظ عدّة ومعاني موحّدة مع قلّة استعمالهم للمصطلح المعرّب ولعل ذلك تجنّباً للنقد الصادر عمَن يحرس التّراث (الرفاعي، ٢٠١٧: ٤٠٩/٤)، فقد استعمل محمّد آركون مصطلح (التّأويل الحديث) الّذي يراه أصبح مركزاً للتّساؤلات المستعادة دائماً من أجل التقاط الدّلالات المنْسيّة (آركون، ١٩٩٩: ٢٨٢)، فهذه التّسمية التي وضعها آركون تقارب الهرمنيوطيقا لأنّها تُدْخل المقتضيات التّدليليّة للمعرفة العلميّة الحديثة في تأويل القرآن، وهذا يراه محمّد آركون من واجب علماء الدّين لأنّهم وسطاء العمليّة الحديثة (رون هاليبر، ٢٠٠١: ١٧٤)، فالنّصّ القرآنيّ عنده كأي نصّ يخضع للنّقد والتّحليل ويتعامل مع كلام الله كموضوع لغويّ (آركون، ١٩٨٥: ٣٣) فهو يدعو إلى نزع القداسة عن النّصّ القرآنيّ (آركون، ٢٠٠٥: ١٧)، وإنّ الطّريقة الكلاسيكيّة لم تعد تفي بالغرض إذ يجب على العلوم الدّينيّة أن تُنقَّح من خلال مجالات علميّة أخرى تَطرح تساؤلات أساسيّة وإن كان هذا العمل يراه طويلاً وشاقاً (رون هاليبر، ٢٠٠١: ١٧٣) لا يتحقّق إلا عن طريق المثلث التّأويليّ المكوّن عنده من(الزّمن، والقَصص، والمعنى النّهائيّ والأخير) وكيفيّة الذهاب ما وراء(الدّائرة التّأويليّة) (آركون، ٢٠٠٥: ٤٥)، وفي هذه التّسمية تكون مقاربة ثانية عند محمّد آركون من مصطلح الهرمنيوطيقا فجدليّة الدّائرة التّأويليّة عنده: "أنّ نفهَم لكي نؤمن وأنّ نؤمن لكي نفهَم" (آركون، ١٩٩٩: ٢٨٠) أو "الإيمان من أجل الفهْم والفهْم من أجل الإيمان" (آركون، ١٩٨٥: ١٤٧)، وهذا هو هدف الهرمنيوطيقا وهو بذلك متابعاً لغادمير وريكو حيث يؤكد: "إن" غادمير وهايدغر كانا يعتبران إنّ الحالة أو الدّائرة التّأويليّة بمثابةِ حالة ما قَبل الفهْم أو ما قَبل النّقد أي حالة الفهْم السّاذج، ولكن جاء ريكو وبلوره" (آركون، ١٩٩٦: ١٤٧)إنّ المثلث التّأويليّ يحتّم على الوعي الإسلاميّ في منظور آركون أن يعيش الحالة التّأويليّة حتى نهايتها إلّا أنّه يجد القارئ المؤمن للنّصّ الموحى ذاتاً مستقلة قادرة على

تحديد المعنى الصّحيح لكلام الله والوصول إلى المعرفة المطابقة للواقع (آركون، ١٩٩٦: ١٣٤)، وبهذا المنظور يهدم السّياج المتكوّن حول العقليّة الدّوغمائيّة متأثراً بنظريّة سبينوزا الحديثة في المعرفة التي تفسّر وتدرس وتنقد النّصّوص المقدّسة بطريقة عصريّة فقد أثنى على هذه النّظريّة محمّد آركون وأعترف بها حسن حنفي (رون هاليبر، ٢٠٠١: ٧٨)لقد دعا حسن حنفي أيضاً إلى نزع القدّاسة عن النّصّ القرآنيّ والتّعامل مع مباحثه وفق حاجيات العصر أو تأويل العصر الحاضر إذ أكّد على إنّ "علوم القرآن ليست علوماً مقدّسة بل تبيّن الحوامل اللّغويّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والزّمنيّة والمكانيّة للوحي" (حسن حنفي، دراسات فلسفية: ٢١) بناءً على إنّ "الوحي المقدّس هو العلم الإلهيّ وحده قَبل التّدوين ومنذ تدوينه في اللّوح المحفوظ بغض النّظر عن لغته أصبح مدوّناً في اللّغة والزّمان والمكان" (حسن حنفي، دراسات فلسفية: ٢١)، ويرى أنّ الطّريق الوحيد للوصول إلى المعنى الحقيقيّ للنّصّ الّذي يفيد معاني متعدّدة هو الاستعمال اللّغويّ (حسن حنفي، ٢٠٢٠: ٢٦٢) إلّا أنّ في منظوره بإمكان العامة إدراك الحقائق الضّروريّة للخلاص وبأي لغة وإن كانوا يجهلون البراهين التي تقوم عليها ما دامت هذه الحقائق شائعة يمكن التّعبير عنها باللّغة المتداولة(حسن حنفي، ٢٠٢٠: ٢٦٩)، وهو بذلك متابعاً للتّأويليّة الغربيّة الحديثة فقد عرفها حسن حنفي عند جميع المستشرقين وعلى رأسهم شلايرماخر مكتشفة لعالم الذّات وأصبح علم التّفسير جامعاً لعدّة علوم مثل علم النّفس وعلم اللّغة وعلم الاجتماع وأصبحت مهمّتها مدّ الجسور بين اللّفظ والمعنى، وإنّ اكتشاف العالم الذّاتيّ باعتباره موطن التّفسير القادر على تأويل الاساطير(حسن حنفي، دراسات فلسفية: ٥٤٥)إنّ معظم المفكّرين العرب المحدثين يدعون إلى تفسير النّصّوص الدّينيّة بشيءٍ من القيم الغربيّة، فمحمّد عبده دعا إلى ذلك على أن يكون التّفسير بطريقة مختلفة عمّا جرى عليه السّلف (محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية: ٣١٦) وهذه الطّريقة يسمّيها علي حرب(نظريّة التّأويل) التي تبحث عن المعنى الضّائع الّذي تبحث عنه الهرمنيوطيقا أيضاً كذلك تقوم بإعادة بناء للفهْم المستعصيّ ليُلائم المعنى بالمغايرة والمخالفة (علي حرب، ١٩٩٥: ٥٨) كذلك دعا علي حرب إلى نزع القدّاسة عن النّصّوص حين قراءتها قراءة نقديّة تاريخيّة (علي حرب،٢٠٠٥: ٧٧)وبما إنّ معرفة الفهْم يمثل قلب الهرمنيوطيقا وإنّ للفهْم بنية لغويّة يتشكّل من خلالها (الرباني، ٢٠١٣: ٢٠٢)، نجد محمّد عابد الجابريّ يستعمل لفظ (الفهْم التّأويليّ) الّذي هو "شكلاً من أشكال الحوار فهو فعل لغويّ بالمعنى الأوسع يَحضرُ فيه كلّ التّراث الثّقافيّ الّذي يتصل بمادةِ الموضوع بوصفه لغةً لها، وبالمعنى الشّامل للكلمةِ" (الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات: ١٦٠)، وهو بذلك متابعاً لغادمير الّذي استند في الهرمنيوطيقا على منطق الحواريّة بين آفاق تأويليّة متباينة، فالسؤال والجواب عنده يدور بين النّصّ والمفسِّر حول الموضوع الّذي يتناوله النّصّ (الرفاعي، ٢٠١٧: ٢٤٧/٤) ، والتّأويل لدى الجابريّ "لا يَخترق المجال التّداوليّ ويَحترم أساليب اللّغة في التّعبير وينحو منحاً عقليّاً لأنّ الحقيقة الدّينيّة لا تتناقض مع العقل وإنّ لم تُنل لُجئ إلى التّأويل" (الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم:١٢٥)إنّ الحقيقة الدّينيّة لا تتناقض مع العقل، إلّا أنّها لا تُنال من ظاهر النّصّ أحياناً لذلك تحوّلت علوم التّأويل والتّفسير في نظر البعض من علوم تبحث عن الدّلالة إلى علم الهرمنيوطيقا الحديث والّذي يبحث في آليّات الفهْم وهذا التّحوّل جعَل القارئ موضع البحث بدلاً من المتكلّم فبعض العلماء والمفكّرين يرون في هذا العلم مفاهيماً نسبيّةً تؤدي بسالكيه إلى القول بأنّ كلّ مُنتج ثقافيّ مشروط بظروف إنتاجه التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان ومن لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة (عمارة، ٢٠٠٦: ١٥) وهذه المفاهيم النسبيّة شملت القرآن الكريم فقد عدّه نصر حامد أبو زيد مُنتج ثقافيّ إذ لم يفرّق بين النّصّ القرآنيّ والنّصّ البشريّ (نصر حامد أبو زيد،٢٠٠٦: ٢٤) وأكّد على إنّ "القرآن في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافيّ تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فتره تزيد على العشرينَ عاماً، ومن لغته وثقافته صِيغت مفاهيمه فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع ثالثاً" (نصر حامد أبو زيد، ١٩٩٤: ٩٩) ومع هذا فالنّصّ لا يخرج عند نصر حامد أبو زيد من إطار اللّغويّة ولكن الثّقافيّة حين يذكر: "قد يُقال إنّ النّصّ القرآنيّ نصّ خاص وخصوصيته نابعة من قداستِه وألوهيّةِ مصدره لكنه رغم ذلك يظلّ نصّاً لغويّاً ينتمي لثقافة خاصة" (نصر حامد أبو زيد، ٢٠١٤: ١٨)، فالتّركيز على مصدر النّصّ وقائله يراه نصر حامد أبو زيد إهداراً لطبيعةِ النّصّ وإهداراً لوظيفته في الواقع(نصر حامد أبو زيد، ٢٠١٤: ٨٥)، والمفضّل عنده كيفيّة الوصول إلى المعنى الموضوعيّ للنّصّ القرآنيّ، وذلك من خلال التّأويل الّذي يمثّل عنده علاقة المفسِّر بالنّصّ، وكذلك من خلال الهرمنيوطيقا التي تحلّ الإشكاليّة الثّلاثيّة عنده: (المؤلِّف، النّصّ، النّاقد) أو (القصد، النّصّ، التّفسير) (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٢-١٤٣)، فكثيراً ما استعمل هذا المصطلح المعرّب واحياناً أخرى يعبّر عنه بألفاظ دالّة عليه كاسم (التّأويليّة) حين يتكلّم عن الإشكاليّة الثّلاثيّة: "والتي تحاول الهرمنيوطيقا- أو التّأويليّة إذا شِئنا استخدام مصطلح عربي – تحليليها"(نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٣)وحين يتكلّم عن اتساع مفهوم الهرمنيوطيقا يقول: "لقد صارت التّأويليّة جوهر ولبّ نظريّة المعرفة" (نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل: ١٦٧) في الفكر الحديث وفي العلوم الإنسانيّة، كذلك ويسمّيها(نظريّة التّفسير) أو (علم التّفسير) تميزاً لها عن التّفسير (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٥٨)، ومع شلايرماخر يسمّيها (فن التّأويل) (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٥) إذ يراها معه تبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى التّفسير الصّحيح فهي نظريّة لفتتْ الانتباه إلى دور المفسِّر أو المتلقّي ويراها مع غادمير

تَنظر وتُظْهِر العلاقة بين المفسِّر والنّصّ، فمن خلالها يرى نصر حامد أبو زيد إمكانيّة اكتشاف المواقف والاتّجاهات الثّقافيّة لكلّ عصر من العصور التي رافقتْ القرآن في المسيرة التّأويليّة لغرض معرفة التّغييرات بين مفسِّر وآخر على مرّ العصور رغم ادعائهم الموضوعيّة (نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٥٨)، لأنّ عمليّة الفهْم متغيّرة بتغيّر الآفاق والتّجارُب ولكن ثبات النّصّ كشكل هو العامل الأساسيّ لجعْل عمليّة الفهْم مُمكنة(نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٥٥)، لذلك يطلب نصر حامد أبو زيد من المفسِّر أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التّاريخيّ الرّاهن وأن يساوي نفسه بالمؤلِّف كي يفهَم النّصّ ويخرج به من فضائه الضّيّق إلى الفضاءِ المتّسع وآلته في ذلك الهرمنيوطيقا(نصر حامد أبو زيد، ١٩٨١: فصول، ٣، ١٤٦)ويذهب عبد الجبّار الرّفاعيّ في هذا الصّدد إلى أنّ الهرمنيوطيقا "تشرح لنا كيف إنّ الكلمة تَتراكم عليها طبقات كأنّها طبقات جيولوجيّة وبمرور الزّمن تضاف دلالات أخرى حولَ نواة المعنى الأول وتتَناسب هذه الطّبقات كماً وكيفاً مع عمرِ الكلمة وتطوّر دلالتها وتنوّع استعمالاتها عبر التّاريخ" (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٠) وبهذا كأنّه يميّز من خلالها بين الدّلالة المركزيّة والدّلالة الهامشيّة للكلمة، إذ تناول الهرمنيوطيقا بنسبة كبيرة في مؤلفاته وبالمصطلح المعرّب إلى اللّغة العربيّة إلّا أنّه سماها اسماً يرى فيه ترجمة عالميّة شاملة لكلّ ما يدلّ عليه هذا المصطلح الّذي لم يجد العلماء له لفظ يوحّد معانيه حيث يقول: "المعنى العالميّ تقريباً للهرمنيوطيقا هو: نظريّة تفسير النّصّ" (الرفاعي، ٢٠١٧: ٦١/٤) وبهذه التّرجمة يكون مقارباً لنصر حامد أبو زيد فهي أيضاً في منظوره تقوم على "إيقاظ النّصّ واستنطاق صمته وتَحيينه كي يتحدث إلينا في سياق يتمثّل عصرنا ويستجيب لأفق انظارنا، الهرمنيوطيقا مسعى دائم لإعادة إنتاج المعنى وإضاءة المعنى المُحتجب، وإشراق المعنى في نصّ تخْتبئ في طبقاته طاقات المعنى، وبعث لروح جديدة في المعنى" (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١٧). يكون عبد الجبّار الرّفاعيّ متابعاً لغادمير حين تعبّر الهرمنيوطيقا عنده عن حريّة الفهْم وحين تُنجِز فهْما يحقّق أُلفةً مع الواقع هذا الفهْم مُنفتح مع آفاق المتلقّين ويتيح لهم عالَم متحوّل لا يتكرّر فيه منطق الماضي ورؤيته للعالم (الرفاعي، ٢٠١٩: ٢١١)، كذلك يكون متابعاً لشلايرماخر حين تكون الهرمنيوطيقا عنده تحترم موضوعيّة النّصّ ولغته (الرفاعي، ٢٠١٧: ٧٣/٤) بما في ذلك العالَم الدّاخليّ الخاص بالمؤلِّف ورؤيته الباطنيّة إلّا أنّه يرى احياناً إمكانيّة حصول بعض المعلومات عن المؤلِّف من خارج النّصّ (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٠٦/٤).

إنّ المفكّرين العرب المحدثين يرون في عِلم الهرمنيوطيقا ما يجعلنا على وعي وإدراك لحقيقة أساسيّة هي: إنّ الإنسان يثبُت دائماً في جوهره إنّه كائن تاريخيّ يتفاعلُ من خلال اللّغة داخل إطار معيّن من الزّمان والمكان وهو التّاريخ (الرفاعي، ٢٠١٧: ١٠٧/٤)، وإنّ اختلاف هذه الأطر يؤدي إلى اختلاف التّفسيرات والتّأويلات، وتجاذُب المصالح قد يؤدي أحياناً إلى الحروب وسفك الدّماء، وبما إنّ الهرمنيوطيقا بدأتْ بالّنصّ الدّينيّ نظراً لاتساع معانيه وتشابكها إلا أنّه يمكن تطبيقها على النّصّوص الأخرى لذا نتج عند عموم المفكّرين تفريق وتميز بين هرمنيوطيقا عامة تضع القواعد العامة لتفسير أي نصّ وأخرى خاصة أو مقدّسة تضع القواعد الخاصة لتفسير النّصّوص الدّينيّة والكتب المقدّسة وحدها (حسن حنفي، دراسات فلسفية: ٥٢٨).

المصادر:

١. أبو زيد نصر حامد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب– تبنان، ط ٥، ٢٠٠٦م.
٢. أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط ١، ٢٠١٤م.
٣. أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر – جمهورية مصر القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م.
٤. آركون محمد، الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط ١، ١٩٩٩م.
٥. آركون محمد، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، طُبع بموجب أتفاق بين بيروت – باريس، ط ٣، ١٩٨٥م.
٦. آركون محمد، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح دار الطليعة للطباعة والنشر، ، ط ٢، ٢٠٠٥.
٧. آركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الأنماء القومي، بيروت – لبنان، ط ٢، ١٩٩٦م.
٨. الجابري محمد عابد، التواصل نظريات وتطبيقات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، رأس المنارة – بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
٩. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط ٩، ٢٠٠٩م.
١٠. الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، د ط، د س.
١١. الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي، بيروت– لبنان، ط ٦، ١٩٩٣م.
١٢. حسن حنفس، رسالة في اللاهوت والسياسة، مراجعة فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠م.
١٣. حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة – شارع محمد فريد، ط ١، د س.

١٤.حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة: قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة القاهرة، العدد ١٧٣ –١٧٥، ١٩٩٧م.
١٥.حسن حنفي، علوم القرآن، القاهرة – مصر، د ط، ٢٠٠٨.
١٦.حسين محمد محمد، الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، مكتبة الآداب، القاهرة – مصر، ط ٢، د س.
١٧.دندوقة فوزية، التأويل في الدراسات العربية: إشكالات وقضايا، ٢٠١٠م.
١٨.الرباني، علي الكلباكاني، الهرمنيوطيقا ومنطق فهم الدين، ترجمة: الشيخ داخل الحمداني، مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط ١، ٢٠١٣م–١٤٣٤هـ.
١٩.الرفاعي عبد الجبار، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، دار التنوير للطباعة والنشر، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ط ٢، ٢٠١٩م.
٢٠.الرفاعي عبد الجبار، الدين والظمأ الانطولوجي، مركز دراسات فلسفه الدين – بغداد، بغداد – شارع المتنبي.، ط ٣، ٢٠١٨م.
٢١.الرفاعي عبد الجبار، موسوعة فلسفة الدين: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، دار التنوير للطباعة والنشرط ١، ٢٠١٧م.
٢٢.رون هاليبر، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد آركون، ترجمة: جمال شحير ط ١، ٢٠٠١م
٢٣.ريكو بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط ٢، ٢٠٠٦م.
٢٤.سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م.
٢٥.الشاطبي أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، ضبط وترقيم: محمد عبد الله دراز، المطبعة الرحمانية بمصر – شارع محمد علي (بمصر)، د ط، د س.
٢٦.الشيرازي مرتضى الحسيني، نقد الهرمنيوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، مؤسسة التقى الثقافية، شبكة كتب الشيعة، د ط، د س.
٢٧.عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية العلوم، بيروت – لبنان، ط ١ ،٢٠٠٨م.
٢٨.علي حرب، الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٥م.
٢٩.علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار لبيضاء – المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥م.
٣٠.عمارة محمد، قراءة النص الديني: بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦م.
٣١.غادمير هانز جورد، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح مراجعة: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس – لبنان، ط ١، ٢٠٠٧م.
٣٢.غادمير هانس، فلسفة التأويل: الأصول الاهداف المبادئ، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط ٢، ٢٠٠٦م.
٣٣.محمد حسين ال ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، مؤسسة الرافد للمطبوعات، ط ٣، ٢٠٢١م.
٣٤.مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي بجدة – المملكة العربية السعودية، ط ١، ٢٠٠٠م.
٣٥.هايدغر مارتن، الكينونه والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠١٢م.

Sources

1. Abu Zaid Nasr Hamed, The Text, True Authority: Religious Thought between the Will to Knowledge and the Will to Dominate, Arab Cultural Center, Morocco - Teban, 5th edition, 2006 AD.
2. Abu Zaid Nasr Hamid, The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, 1st edition, 2014 AD.
3. Abu Zaid Nasr Hamed, Criticism of Religious Discourse, Sinai Publishing - Cairo, Republic of Egypt, 2nd edition, 1994 AD.
4. Arkoun Muhammad, Fundamentalist Thought and the Impossibility of Rooting, Translated by: Hashem Saleh, Dar Al-Saqi, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1999 AD.
5. Arkoun Muhammad, Arab Thought, translated by: Adel Al-Awa, Oweidat Publications, printed under an agreement between Beirut - Paris, 3rd edition, 1985 AD.
6. Arkoun Muhammad, The Qur'an from inherited interpretation to analysis of religious discourse, translated by: Hashem Saleh, Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 2005.
7. Arkoun Muhammad, The History of Arab-Islamic Thought, translated by: Hashem Saleh, National Development Center, Beirut - Lebanon, 2nd edition, 1996 AD.
8. Al-Jabri Muhammad Abed, Communication Theories and Applications, Arab Network for Research and Publishing, Ras Al-Manara - Beirut, 1st edition, 2010 AD.
9. Al-Jabri Muhammad Abed, The Structure of the Arab Mind, Center for Arab Unity Studies, Beirut - Lebanon,

9th edition, 2009 AD.
10. Al-Jabri Muhammad Abed, Introduction to the Holy Qur'an, Center for Arab Unity Studies, D I, D S.
11. Al-Jabri Muhammad Abed, We and Heritage, Cultural Center, Beirut - Lebanon, 6th edition, 1993 AD.
12. Hassan Hanafs, Treatise on Theology and Politics, reviewed by Fouad Zakaria, Hindawi Foundation, 2020 AD.
13. Hassan Hanafi, Philosophical Studies, Anglo Egyptian Library, Cairo - Mohamed Farid Street, 1st edition, D.S.
14. Hassan Hanafi, Interpretation Sciences between the Specific and the General: A Reading of Some of the Works of Nasr Hamid Abu Zaid, Cairo Magazine, No. 173-175, 1997 AD.
15. Hassan Hanafi, Sciences of the Qur'an, Cairo - Egypt, ed., 2008.
16. Hussein Muhammad Muhammad, National Trends in Contemporary Literature, Library of Arts, Cairo - Egypt, 2nd edition, D.S.
17. Danduqa Fawzia, Interpretation in Arabic Studies: Problems and Issues, 2010 AD.
18. Al-Rabbani, Ali Al-Kalbakani, Hermeneutics and the Logic of Understanding Religion, translated by: Sheikh Dakhel Al-Hamdani, Ahl Al-Haqq Islamic Foundation, 1st edition, 2013 AD-1434 AH.
19. Al-Rifai Abdul Jabbar, Religion and Metaphysical Alienation, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Center for Studies of the Philosophy of Religion in Baghdad, 2nd edition, 2019 AD.
20. Al-Rifai Abdul Jabbar, Religion and Ontological Thirst, Center for Studies in the Philosophy of Religion - Baghdad, Baghdad - Al-Mutanabbi Street., 3rd edition, 2018 AD.
21. Al-Rifai Abdul Jabbar, Encyclopedia of the Philosophy of Religion: Hermeneutics and the Religious .٢ Interpretation of the World, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Center for Studies in the Philosophy of Religion in Baghdad, 1st edition, 2017 AD.
22. Ron Haliber, The Islamic Mind in the Face of the Legacy of the Age of Enlightenment in the West: The Philosophical Efforts of Muhammad Arkoun, translated by: Jamal Shuhair, Al-Ahali Printing, Publishing and Distribution, Syria - Damascus, 1st edition, 2001 AD.
23. Rico Paul, The Theory of Interpretation: Discourse and Surplus Meaning, translated by: Saeed Al-Ghanimi, Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, 2nd edition, 2006 AD.
24. Saeed Tawfiq, on the nature of language and the philosophy of interpretation, Majd University Foundation for Studies, Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2002 AD.
25. Al-Shatibi Abi Ishaq Ibrahim bin Musa Al-Lakhmi Al-Gharnati Al-Maliki, Al-Muwafaqat fi Usul Al-Sharia, edited and numbered by: Muhammad Abdullah Daraz, Al-Rahmaniyah Press in Egypt - Muhammad Ali Street (in Egypt), D I, D S.
26. Al-Shirazi Mortada Al-Husseini, Criticism of Hermeneutics and the Relativity of Truth, Knowledge, and Language, Al-Taqa Cultural Foundation, Shiite Books Network, D. I., D. S.
27. Abdel-Ghani Bara, Hermeneutics and Philosophy: Towards an Interpretive Mind Project, Arab House of Sciences, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2008 AD.
28. Ali Harb, The Forbidden and the Abstained (Criticism of the Thinking Self), Arab Cultural Center, 1st edition, 1995 AD.
29. Ali Harb, Criticism of the Text, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, 4th edition, 2005 AD.
30. Amara Muhammad, Reading the Religious Text: Between Western Interpretation and Islamic Interpretation, 1st edition, 2006 AD.
31. Gadamer Hans Jorde, Truth and Method, Translated by: Hassan Nazim and Ali Hakim Saleh, Reviewed by: George Katoura, Dar Oya for Printing, Publishing, Distribution and Cultural Development, Tripoli - Lebanon, 1st edition, 2007 AD.
32. Gadamer Hans, The Philosophy of Interpretation: Principles, Objectives, and Principles, translated by: Muhammad Shawqi Al-Zein, 2nd edition, 2006 AD.
33. Muhammad Hussein Al Yassin, Linguistic Studies among the Arabs until the End of the Third Century, Al-Rafid Publications Foundation, 3rd edition, 2021 AD.
34. Mustafa Nassef, The Theory of Interpretation, Literary and Cultural Club in Jeddah - Kingdom of Saudi Arabia, 1st edition, 2000 AD.