الدلالة اللغوية من منظور أحمد حساني

Linguistic semantics from the perspective of Ahmed Hassani

رقيق يسعد براهيم *	بوخاتمي زهرة
جامعة جيلالي ليابس	أستاذة محاضرة –أ-
Brahimreguiegyssaad2@gmail.com	Zahrazouzou18@gmail.com

تاريخ الوصول: 17-11-2021 تاريخ القبول: 15-03-2022 تاريخ النشر: 13-05-2022

ملخص:

التأويلية حسب ما ورد هي القوانين أو القواعد الفعلية المنطوية على فن الفهم، والتفسير، والشرح، والتأويل والترجمة، والتطبيق الكاشف عن المعنى الخفي أو الباطني في النصوص الدينية وغير الدينية مُعَمما في الخطاب، والرموز، والأساطير، والتجربة الإنسانية بموجب قرينة أو دليل في الأنساق النصية التي تساعد على فهم المقاصد الإبداعية في النصوص، متجلية في فهم الوجود، والحياة، والذات المؤولة.

الكلمات المفتاحية: التأويلية ، التفسير، الترجمة

Abstract:

Interpretation is all that is mentioned in the actual laws or rules that involve the art of understanding, interpretation, explanation, interpretation and translation, and the revealing application of the hidden or esoteric meaning in religious and non-religious texts generalized in discourse, symbols and myths, and human translation in accordance with the context or evidence in textual formats that help to understand the objectives Creativity in texts, manifested in an understanding of existence, life and the interpreted subject, and how we translate creative intentions .

Keywords : Interpretation explanation, translation

مقدمة:

إنّ مصطلح التأويل يثير إشكالات، ليس في الثقافة العربية فحسب، بل في اللغات والثقافات الأخرى بسبب تعدّد مناشئة أو إستراحاته من جهة، ولكثرة اضطرابه في الفكر العربي المعاصر والتشتت في استعمال مفاهيم التأويل من جهة أخرى، إذ ينطلق من ضرورة النظر إلى وقائع الوجود كلها باعتبارها حاصل تراكمات تحتاج إلى التفكيك والتدقيق وإعادة قراءة الموروث الإنساني، الذي قاد إلى تمفصل في وحدات ثقافية تلغي المتصل وتعوضه بحالات أخرى، بعضها واقعي وأغلبها افتراضي يسكن عوالم التخييل. وهذه الحالات هي صيغة من الصيغ التي تتم من خلالها استعادة معنى قديم غيبته مسافات زمنية موغلة في التاريخ، لا نعرف عنه إلاّ الشيء القليل.

* - رقيق يسعد براهيم .

وهو ما قد يوحي بأن المعرفة الحقيقية لا تكمن في ما تقوله الأشكال الظاهرة، ولا في قيل بشكل مباشر، بل فيما لم يقل، أو فيما تحجبه الرموز وتخفيه بشكل من الأشكال.

إنّ في مصطلح التأويل دراسات وأبحاث عديدة، يصعب ضبط منظومة أجهزة المفاهيم الاصطلاحية حوله، وذلك لأسباب كثيرة منها مرحلة العائق والقطيعة والغموض[1]، فضلا الانزياحات التي تحدث في دلالة المصطلح المفهومي من تضخيم وانحراف وضمور دلالي مما يؤدي إلى اضطراب وضبابية في مفهوم المصطلح[2]

وقد يحدث في سيرورة تطور العلوم والمعارف والمفاهيم أن يدخل الآخر(الثقافة الأجنبية) بوصفه عامل إضفاء دلالات أخرى على المصطلح مما يؤدي إلى خلخلة واضطراب في تصورات ومفهوم المصطلح في لحظات التناسل وتداخل الحقول المعرفية والثقافية والافتراض الاصطلاحي من سياقات ثقافية ومعرفية للحقل المعرفي الجديد بسبب الانزياح،

والانزياحات التي تحصل في اللغة واللغات الأخرى في عملية تجاوز الضوابط النحوية واللغوية للحقل المستعار منه المصطلح والمصطلح والمفهوم، ومن خلال توفير بديل(إشارة لغوية) تشتغل بوصفها لغة داخل اللغة تسرع في تأسيس نظام تواصل «يحفظ للفكرة مسارها وللمعرفة بغيتها في تشكيل تصور ثابت يحفظ للنسق الموضوعية ويحافظ على النهج العلمي»[3]

ولا شك أن الساحة النقدية المعاصرة في الوطن العربي قد بدأت تستشعر إلى حدَ كبير أهمية جلاء واستقرار المصطلح النقدي. ولا بأس في أن نميل إلى المعرفة اللغوية داخل الإطار المعجمي العربي في تحديد معنى التأويل:

التأويل في اللغة

من أجل تحديد معنى التأويل، لا بُدَّ من معرفة جذر الكلمة واشتقاقها، لأنّ ملاحظة العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للكلمة، هو الذي يكشف عن دلالتها الدقيقة.

وبالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن للتأويل دلالات كثيرة،منها الرجوع، والتفسير، والجمع، والإصلاح، والسياسة

جاء في(لسان العرب): «الأوّل: الرجوع،آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رَجَعَ. وأوّل إليه الشيء: رجعه،وأُلت عن الشيء: ارتدتُ ...وأَوَّلَ الكلام وتأوّله: دَبّره، وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسّره»[4]

فعلى هذا يكون التأويل مأخوذا من الأوّل بمعنى الرجوع، أو الإرجاع، فكأنّ المؤوّل يردُّ الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

وتذكر المعاجم للفعل(آلَ) معنى آخر وهو (السياسة) «آل الرعيّة يؤولها إيالةً حسنة، وهو حَسَنُ الإيالة» أي: حسنُ السياسة[5]. و«آلَ مالَه يؤوله إيالةً. إذا أصلحه وساسه[6]. وهذا المعنى من معاني التأويل يرتبط بالمعنى الاصطلاحي بقوّة، لأنّ المؤوّل يسوس الكلام بدراية، ويختار المعنى المناسب له.

التأويل في الاصطلاح

ومن خلال استقراء المعاجم وكتب التفسير ومدّونات علوم القرآن، نجد أنّ مصطلح التأويل لدى المتقدمين من علماء العربية والمفسِّرين كانت له أكثر من دلالة.

كان التأويل عند المتقدمين من العربية والمفسرين مرادفا لمعنى التفسير، وهو الكشف والبيان، فقد نقل عن "الخليل" (175هـ) القول: «والتأوّل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه».[7]

وقال "أبو عبيدة" (ت 210هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾ [آل عمران: 7]: «التأويل: التفسير والمرجعُ...»[8] ، وقوله: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ**﴾ [الأعراف: 53]: «أي: ينظرون إلا بيانه ومعانيه وتفسيره»[9].

وسئل "ثعلب" (ت 291هـ) عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير،واحد»[10] أي بمعنى واحد. فالتأويل عند هؤلاء يعني التفسير .

وقد استخدام الطبري (ت 310هـ) التأويل بمعنى التفسير في تفسيره، فعند تفسير كل آية يقول: «القول في تأويل قوله تعالى...»[11]، ويعني به تفسيرها. ويقول: «وأمّا معنى (التأويل) في كلام العرب، فإنّه التفسير والمرجع والمصير»[12]، وهو يستخدم كلمة (تأويل) في موضع كلمة (معنى) فنراه يعيب على من فسَّر (الكلمة) بأنّها: الكتاب في قوله تعالى: ﴿**مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ**﴾ [آل عمران: 39]، ويرى ذلك: «جهلا منه بتأويل الكلمة»[13].

أي: بمعنى الكلمة. فالتأويل والتفسير عنده مترادفان والمعنى واحد.

غير أنّ العلماء الذين جاءوا من بعد، كانوا يفرقون تفريقًا جليًّا بين المصطلحين. فقد «كان اصطلاح (التأويل) مرادفا في الأصل لاصطلاح (تفسير)، لكنّه أصبح بمرور الوقت الاصطلاح الفنيَّ الذي يطلق على مادّة القرآن، أي :مضمونه، بينما أطلقت كلمة تفسير بعد ذلك على الشرح اللغوي الظاهر»[14]. ثم أخذ مصطلح التأويل في القرون التالية معنى مغايرا لمعنى التفسير، وكانت له معانٍ متنوّعة عند أهل كل علم من العلوم.

التأويل في ثقافة الوعي العربي

يتصل معنى التأويل في الثقافة العربية بعلاقة جدلية بمصطلح التفسير والذي يمثل بالنسبة للأوّل الحضور أو الغياب وذلك في دائرة تستدعي أحدهما الآخر في حدودية الارتباط بحقل الأصول الدينية في تفسير أو تأويل النص المقدّس (القرآن الكريم)، وعلى ضوء ذلك، فإن دلالتهما مقيدتان بإجراءات هذا الحقل بصورة مباشرة، ولما

كانت الممارسة التأويلية يصعب حصرها بسبب ضخامة الموروث الأصولي الديني وتعدده واتّصاله بحقول وعلوم وقضايا ترتبط بالخطاب المعرفي الإسلامي في الوجه المتعدّد من علوم القرآن والحديث واللغة وعلم الكلام والمذاهب والفرق الإسلامية وغيرها من العلوم المرتبطة بالدراسات القرآنية، فضلا عن أنّه أصبح بفعل التطّور الحضاري حقلا اصطدمت فيه كثيرا من المواقف والرؤى، وانفتاحه على ثقافات تركت بصماتها في الجهاز الاصطلاحي لدلالات التفسير والتأويل.

وانطلاقا من الأصل أو الحقل المعرفي الواحد، يجدر بنا الفصل بين الإشارة اللغوية أو المصطلحية ما بين هذين المصطلحين، ويحسن أن نتعرض أولا لشيء من التفصيل والتدقيق لحياة وتطور التفسير والتأويل منذ أن كانا مفهومين لغويين دارجين عند اللغويين العرب إلى أن أصبحا مصطلحان فنيين مستعملين في حقول معرفية متنوعة.

اختلف العلماء في جذور كلمة التفسير على عدّة أقوال فمنهم من قال أصلها «الفَسْرُ: البيان. فَسَر الشيء يفسِر بالكسر، ويفسُرُه، بالضمّ، فَسْرًا وفَسَّرَه: أبانه»[15]، ومنهم من يعود به إلى الأصل «الفَسْر: نظر الطبيب إلى الماء، وكذلك ... التَّفْسِرةُ البول الذي يُستدلّ به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علَة العليل، وهو اسم كالتَّنهية، وكل شيء يُعرف به تفسير الشيء معناه، فهو تَفْسِرتَهُ»[16]، ومنهم من ذهب إلى أنّه مقلوب من الجذر اللغوي «سَفَر: ومعناه أيضا الكشف، يقال: سَفَرت المرأة سُفُورا، ومعناه ألقت خِمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح أضاء، وسافر فلان»[17]،ولا يذهب بعيدا عن حدود معنى الكشف والبيان عندما يعود "ابن الأنباري" بجذر السفر إلى قول «العرب: فسرت الدابة وفسرتها، إذا أركضتها محصورة لينطلق حصرها»[18]، ولقد ارتبطت دلالة المعنى اللغوي في المعاجم العربية بـ (البيان والظهور والانتقال) متواشجة مع الاستعمال القرآني لكلمة التفسير بمعنى البيان في قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ (الفرقان: 33)، «أي أحسن بيانا وتفصيلاً بما نضرب من الأمثال وما نسوقه من الأدلّة، ولكن كلمة التفسير شاعت وتواطأت وانتشرت بين الناس بحيث، إذا أطلقت الكلمة يكون المراد منه بيان المعنى الذي يقصده القرآن سواء حقيقة أم مجازا»[19]، وهذا ممّا عمل على تخطي الإشارة اللغوية المعجمية إلى مجال المواضعة والشيوع والتواطؤ التي اِلتقت واتفقت عليه الذاكرة الجماعية في وضعيته الاصطلاحية التي كانت تتداخل بين العلاقة الاعتباطية حسب "دي سوسير" بين الدال والمدلول (اللفظ ووجوده العيني) و(واللفظ وصورته الذهنية) التي شكلت نوعا من الضبابية والاضطراب في منظومة الجهاز الاصطلاحي، ولاسيما في اصطلاح العلماء، أدى إلى أن الإشارة اللغوية المعجمية بقيت على حالها في فهم الأصوليين أو المفسرين لمعاني الظهور والبيان والانتقال؛ ليحدث نوعا من الانحراف في دلالة الصورة الذهنية المؤسسة لكينونة المصطلح التي على إثرها تداخل بين استعمال كلمة تفسير في الحقول المعرفية المختلفة، ومن جهة أخرى وقوع اللبس في تداخله أو قربه من حدود مصطلح التأويل؛ وبذلك لم تحافظ دلالة كلمة التفسير على خصوصية حقلها وكينونتها الاصطلاحية من «وضوح الدلالة واتساقها داخل الحقل الدلالي والمعرفي الواحد والثابت المحدّد مهما اختلف السياق»[20].

لقد تطور مصطلح التأويل لاسيما في التأويل الفلسفي على يد "ابن رشد من خلال التوفيق بين الحكمة والشريعة، والتي كانت إرهاصاتها وبداياتها الأولى متبلورة عند "الكندي" و "الفارابي" و "ابن سينا" التي تجلت في فكرته الرئيسية في عدم التمييز والاختلاف ما بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية إلّا على مستوى الشّكل[21]، التي تطوّرت وتبلورت في مسألة التأويل البرهاني متضحة أو بارزة للعيان في فلسفة "ابن رشد" الذي أشار إلى أنّ هناك اتصال بين علوم الشريعة والعلوم الفلسفية، إذ تكمن في ماهية أو جوهر يبرهن على تجليات الموجودات التي تشي من خلال دلالتها على الصانع[22]، وتتساوق هذه الفكرة مع فكرة الشريعة التي حثنا على النظر في المصنوعات محاورة عقولنا من خلال الدعوة للنظر العقلي إلى الموجودات[23] لذلك أعدّ "ابن رشد" الفلسفة الأخت الرضيعة للشريعة متجلية في غاية وهدف واحد، وإن اختلف طريقهما في الوصول إلى الحقيقة، مؤسسا فلسفته التي قامت على نقد علماء الكلام والجمهور أو العامّة والمتصوّفه، منتهيًا إلى وصف الفلاسفة بأنهم الراسخون في العلم الذي توصلوا بأنّه لا يوجد تناقض بين الوجهة الدينية، والوجهة الفلسفية[24].

مما تقدم نلتمس وجود تلاقيا في أنظمه التأويل المعرفي ما بين الاتجاهات التأويلية عند العرب ومن خلال حركة أو اتجاه الألفاظ والدلالة والمعاني، إذ تشتغل الألفاظ والدلالة في حركة جدلية منتقلة ما بين مسارات متعاكسة من خلال نقطة الانطلاق المختلفة في ولوج التأويل، إذ نجد التأويل البياني معادلا نقيضا في نقطة انطلاقه مع التأويل العقلي، ويتماهى مع هذه الانطلاقات توافق في اتجاه حركة المعنى[25].

وبناء على ما تقدّم، يمكننا القول بأنّ العلماء القدامى قد فرّقوا وميزوا بين التفسير والتأويل الذي تحقق في ثلاث ثنائيات متوازية ومتناقضة تنسجم مع حالة التطور والجدل الذي رافق مقاربة النص القرآني والظروف السياسية والاجتماعية التي بلورت ثنائية الظاهرة/ الباطن، النقل/ العقل، العموم/ الخصوص، والتي يمكن عدّها بمثابة الحضور والغياب الذي يمكن تتبعه في جذور الخلاف المؤدي إلى بروز إشكالية تعارض العقل والنقل (الوحي، العقل) المحدّدة بصورتها العامّة ومتجسّدة في قدرة العقل على مواجهة الوحي، وهي قضية شغلت منذ القدم ومازالت تشغل علماء الأمّة ومفكريها متخذة عدّة صور ذابت في متون الخطاب الأصولي الذي أدى بها إلى أن تنتحل أسماء متغايرة ما بين السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الخبر و العقل، أو الذات والموضوع[26]، متجلية بصور مرتبطة بالمذاهب والفرق الإسلامية وتوجهاتها الفكرية والعقائدية وأنظمتها المعرفية التي تتماشى على وفق معطيات عتبة الانطلاق من العقل أو من النقل، أو تقديم النقل على العقل مما أدى إلى تكوين مدرستين مختلفتين في معطياتها المعرفية والدينية، مدرسة العقل أو الرأي ومركزها الكوفة، ومدرسة النقل ومركزها الحجاز، إذ عملت على مدرسة من خلال أطروحتها التي تجسدت في التفريق بين التفسير والتأويل في عملية متبادلة تعلو من شأن التفسير وتقلل من قيمة التأويل أو العكس متفرقة على أساس موضوعية مدرسة النقل، وذاتية مدرسة الرأي[27].

يمكن القول أن التفسير آلية من الآليات المنظومة التأويلية التي تحدّد بالانطلاق من النص ثم التفسير ثم التأويل في مقاربة تفسيرية تساعد على التأويل على ضبط حدوده المنسجمة مع حدود النص.

التأويل في ثقافة الوعي الغربي

لقد جاء مصطلح التأويلية «ويطلق عليه بالفرنسية الألمانية والانجليزية والايطالية والاسبانية تباعًا، ermeneutica, hermeneutique, herneutik, hereneutics من لفظ إغريقي هو: hermeneuein»[28]، أو hermenus الذي يعني «الذي يعني التفسير، التعبير، الإعلام، الترجمة»[29]، ويضمّه بعضهم إلى الحقل السيميائي «الذي يغطيه الفعل اليوناني أوّل (hermeneuen) بمعنى مصطلحات: عرّف، واشرح، وترجم وفسّر وعبّر»[30]، ولكن في الحقيقة أنّ الأصل الاشتقاقي لمصطلح التأويلية (hermeneutics) يعود في جذوره إلى «الفعل اليوناني (hermeneuein) الذي يترجم عادة بالفعل يُفسّر (interpretiereninterpret)، ومنه الاسم (hermeneia) أو التفسير (Interpretation interpretation)»[31] فضلا عن هذه الكلمة تنطوي على دلالة اشتقاقية ميثالوجية مرتبطة بأسطورة "هرمس" الذي عرف بوصفه رسولا للآلهة ولم يكن يحمل بالعادة رسالة واضحة بالضرورة إلّا أنّ ظهوره كان يثير البهجة دائما، وربّما ظهوره يحد ذاته رسالته التي يقول فيها أنّه سيقود الأرواح إلى العالم السفلي عند الموت، وعرف الإغريق منذ وقت بعيد أنّ الوسيلة يمكن أن تكون رسالة (message)[32]، وأن أول كتاب «يصادفنا فيه هذا المصطلح هو محاورات أفلاطون»[33] إذ يشير "سقراط" في محاورة (كراتيليوس) cratylus مثلا: بأن "هرمس" إله خلق اللغة والكلام وربّما يكون المؤوِّل أو الرسول أو أن يكون في اللحظة ذاتها لصًّا أو كاذبًا أو محتالا، وأن اللغة تتميز كما يقول "سقراط" في أنّها تحمل في ماهيتها القدرة على الكشف والإخفاء

ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعًا مع قدرته على التحويل أيضا من طريقة إلى أخرى، وأن يكون "بان" (pun) ابن "هرمس" الذي يمثل جسده أيقونه نصفها العلوي رباني، والآخر سفلي (ماعز) الذي يشي في دلالته عند "سقراط" باللغة التي تنقسم بين الحقيقة والزيف، ويرتبط الجزء الحقيقي بالجزء الرباني في حين يقترن الجزء الزائف بسبل الإنسان المأسوي (الماعز)، وتتمثل هذه الإزدواجية في التجسيد اللغوي والأيقوني بقدرة "هرمس" الذي يسمو فوق لعبتها أو لعبة الصراع هذه؛ لذلك كانت رسائل الإله غالبا مبهمة وغامضة[34]، والجدير بالذكر أن اسم "هرمس" «مرتبط بوظيفة محدّدة هي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها مما يعني أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف خارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم، ويرتبط ذلك باكتشاف اللغة والكتابة بوصفها أداتين يستخدمهما الفهم الإنساني لإدراك المعنى ونقله إلى الآخرين»[35]، وهذا ما يرفضه أفلاطون لاسيما في جانبه الكتابي، إذ أنّه في إحدى محاوراته (فايدروس) عندما كان يعرض وجهة نظره في الكتابة مستنده إلى أسطورة (تحوت) الإله المصري (إله الكلمة) – الذي يعادل "هرمس" اليوناني– الذي توصل إلى اكتشاف علم الحساب، والعدد والهندسة، والفلك، والحروف الأبجدية التي قدمها بين يدي الملك (ثاموز) لاسيما الكتابة متفاجئا برد الملك الذي انتقد الكتابة التي تمثل له آفة الذاكرة، والكناية الغريبة عن النفس، وعقيمة وميتة لا قدرة لها على الجواب، وقاصرة، وكائنة عمياء، ومتكررة مضامينها، ساذجة ولا قيمة لها[36]، ولو وسعنا الرؤية لا لتمسنا أن أبعاد الممارسة الهرمينوطيقا تتجاوز المكتوب معمّمة «مشكلة الهرمينوطيقا على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية والتصورات والأفعال والمقاصد، بمعنى تهدف إلى

فهم صحيح للتجربة الإنسانية برمتها»[37]، وأن استعمالات الهرمينوطيقا في دلالتها الإغريقية (Herneutikee) تتمحور في ثلاثة معان أو اتجاهات:

1- تعبير: To Say (نطق، كلام، ترجمة) أو التعبير من خلال كلمات.

2- تأويل: To explain (تفسير، إيضاح) كما في توضيح موقف ما.

3- ترجمة: To tatraenslute (نقل، تعويض الألفاظ) كما في الترجمة من لغة إلى لغة أجنبية[38].

يكشف مسار تطوّر حياة مصطلح التأويلية ثمّة تعاريف كثيرة ارتبطت بالمراحل التاريخية والابستمولوجية التي تفضي إلى مزيد من التدخل والتنوع في كينونة المصطلح التي خلصت إليها الدكتورة "صفاء عبد السلام علي جعفر" مقتصرة على ستة تعاريف محدّدة متجاوزة بعضا منها، والتي سوف نضيف إليها تعاريف أخرى في هذا السياق لعلها تساعدنا على توضيح أو تبلور تعريف جامع مانع للهرمينوطيقا على وفق المنظور الغربي.

أما التعاريف فهي كالآتي:

1- الهيرمينوطيقا: -هي نظرية تأويل الكتاب المقدّس Bihical.

2- الهيرمينوطيقا: - هي علم مناهج الفيلولوجيا العام Philologu علم فقه اللغة.

3- الهيرمينوطيقا: - هي علم الفهم اللغوي.

4- الهيرمينوطيقا: - هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.

5- الهيرمينوطيقا: - هي فينومنيولوجيا الوجود والفهم الوجود كما جاءت عند "هيدغر"

6- الهيرمينوطيقا: - هي أنساق التفسير التي استخدمها الإنسان للوصول إلى معنى يتجاوز الأساطير الرموز[39].

والهيرمينوطيقا تعني عن فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم أو كما جاءت عند "شلاير ماخر" تجنب سوء الفهم[40]، أو هي فن أو آلية أوتقنية التأويل[41]،

كما يعرفها "دلثاي" بأنها فن تفسير الباقيات المكتوبة[42]، والتأويلية تعني الرمز أو جدل التفسير والفهم[43]، وكذلك هي «فن إيضاح وتدبر ما يقال بواسطة أشخاص آخرين نلقاهم في التراث»[44]، ويعرفها "بول ريكور" بأنها «نظرية عمليات الفهم في علاقتها تفسير النصوص»[45].

نتلمّس من تنوع وتفاوت هذه التعاريف بأنّها تمثل عملية مرورها بأكثر من مرحلة تاريخية مرتبطة بتارَنحانية براد يغمية تشير إلى مراحل أو حلقات سجالية هامّة من مشاكل التفسير والتأويل المتنوعة المنابع والأصول المعرفية والابستمولوجيا لهذه التعاريف، فمنها الخاص بالإنجيل، وعلم الفقه، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية والأنساق الفلسفية الوجودية والحضارية، ملقية الضوء على جوانب، ووجوده مختلفة ومحدّدة لفعل أو ممارسة التأويل على وفق معطياتها الفكرية والتوجهات العقائدية والمنهجية والفلسفية المرتبطة بالمؤولين وأرائهم المتطابقة مع الواقع أو العصر[46]، ولا نجانب الصواب في قولنا إنّ التعاريف المتعدّدة والمتنوعة والمختلفة قد أضفت طابع الإشكالية التي أدت إلى مخاض عسير لمن يحاول أن يتبنى تعريفا جامعا مانعا للمصطلح بما يخص الروافد الغربية والعربية التي

استعارت هذا المفهوم أو المصطلح مسببة إشكالية الأصالة والتبعية التي أدّت إلى تعدّد واضطراب المصطلح في المنيع والحاضن الثقافي الجديد، فكانت الولادة العسيرة في تهجين مصطلحا يلامس الواقع العربي المعاصر.

التأويلية بين ثقافة الوعي العربي وثقافة الوعي الغربي

بداية نشير إلى أن معظم الباحثين الذين عَرَبُوا المصطلح على وفق فونيتيكيات تختلف نسبيا عن فونيتيكيات المصطلح الأجنبي التي هي تعريب لأصل المصطلح الأجنبي (hermeneutigue) والذي هو في الأصل يوناني.

ويمكن عدّ الاستثناء الذين نجده في تناول مصطلح الهرمينوطيقا بأنه (فن تأويل) وهو الوارد في كتابات "محمّد شوقي الزين" الذي يعود بأصل المصطلح إلى فن التأويل اليوناني،

وفي جميع الحالات، «فإنّ التأويل هو حركة بالشيء أو الظاهرة إمّا في اتجاه "الأصل" بالرجوع، أو في اتجاه الغاية و"العاقبة" بالرعاية والسياسة[...] والتأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة "ذهنية" لاكتشاف الأصل "بالرجوع" أو للوصول إلى الغاية "بالسياسة"[47]، وهو تمييز بالغ الأهمية في فهم جميع الظواهر، ولا يخص النصوص وحدها، بل يمكن القول إن موطن الصراعات السياسية و الاجتماعية هو هذا التمييز بالذات، فاستنادا إلى "استعمالات" مخصوصة للنصوص يمكن تبرير كل شيء ذلك، فما بين تأويل نص لغايات جمالية (ما يندرج ضمن النقد الأدبي أو الفنيَّ مثلا)، وبين تأويله من أجل تدعيم موقف مسبق (الاستعانة بآيات من نصوص مقدّسة من أجل تبرير سلوك ما أو رفضه)، هناك موقف ثالث، يتجاوز هذا الاستقطاب من أجل بعث الروح في تراث أمّة يوحدها ماضٍ موقعه الأساس في النصوص وفي اللغة الحاملة لها.

وإلى هذا الحد تبدو الهرموسية في صيغتها الأولى وثيقة الصلة بالنصوص المكتوبة التي تعد ذاكرة قارة هي الأداة التي من خلالها يمكن استشارة السياقات التي ابتلعها النسيان، ولم يعد هناك ما يخبر عنها سوى هذه النصوص ذاتها. وهو ما يعني، من زاوية أخرى، أنّ الهرموسية ليست منفصلة أيضا عن الرغبة في استعادة زمنية أولى، كما تقتضي ذلك محددات ثقافة تحرص على تحديد البدايات، كما كان الشأن مع النصوص الدينية.

لن يظل موضوع التأويل هو النص الديني، بل ستصبح الممارسة الإنسانية في مظاهرها المتنوعة هي مبرر كل التأويلات الممكنة، ونتيجة لهذا التوسع سيتم التخلص من الرواسب الرومانسية التي نشأت ونمت في أحضانها الهرموسية (شلا يماخر) «باعتبارها فنا للفهم، لقد كانت هرموسيات مخصوصة فقط» [48].

لقد سادت قبله أعمال الفيلولوجيين الذين كانوا يعدون امتدادا للتراث الإغريقي في هذا المجال، وكانت هناك أيضا محاولات في التفسير الديني الخاص بالعهدين القديم والجديد، وهو ما دفعه إلى دعوة إلى الخروج من دائرة الهرموسية الخاصة التي تربط التأويل بالنص الديني وحده، لتأسيس هرموسية عامة تنطلق من عمليات الفهم ذاتها باعتبارها وثيقة الصلة بالوجود الإنساني على الأرض. إن موضوع الهرموسية لن يكون النص الديني

فحسب،بل يجب أن يشمل كل النصوص الإبداعية بما فيها النصوص البصرية، ذلك أن الإبداع رهين في وجوده بوجود فن الفهم، وبما أن الإبداع ليس شيئا آخر غير الوجه الخارجي للفكر، فإنّ الهرموسية هي فن التفكير، وهي بذلك من طبيعة فلسفية"[49]

إن عملية تأسيس التأويلية مرت بمراحل كثيرة بتحديد المصطلح إلى تشكيل المنهج وقوانين العلم خاصة عند "شلا يرماخر" و "دالثاي" متطورة إلى فلسفة عند "هيدغر" و"غادامير" و"ريكو" بعد أن اضطرب المسار المنهجي عند "شلا يرماخر" و " دالثاي" مما أدى إلى أن تتحول إلى مشروع أكبر يحتوي هذا التناقض المنهجي الذي وقع به "شلايرماخر، فانتقلت إلى حقل الفلسفة، لكن احتواء التأويلية بوصفها فلسفة، اصطدام وتداخل فيها مفاهيم مختلفة في كونها فتحت النص والفكر على متاهات وفوضى تأويلية؛ لذلك اتجهت التأويلية إلى أن تتعدى الانحرافات والفوجات والمتاهات ثم إلى أن تصبح استراتيجية عند "فيش" ، وامبرتو إيكو"، لأن لعبة التأويلية تحولت إلى سلطة الملتقي.

إن المشروع الغربي المتكامل للتأويلية يتماهى مع المشروع العربي للتأويلية، ولكن في حالة الإفادة والبحث عن قواعد وقوانين للتأويل الإسلامي في الأصول الفقهية، والبلاغية العربية والحقول الأخرى، مما يؤدي إلى تكوين تأويلية عربية معاصرة ترتبط بجذورها العربية القديمة.

لا حدود تؤطر مجال أو حقل هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى التوضيح والتفسير، كما لا تقتصر الممارسة الهرمينوطيقا على التأويل الأدبي ولا توجد مدرسة أو منهجا متفقا عليه من جميع النظريات والفلسفات الهرمينوطيقا[50] ، وعليه فإنّ إضفاء صفة الشمولية الفلسفية على الهرمينوطيقا بوصفها سببا لتعريب المصطلح بعيدة عن الحقيقة، لأنّ الهرمينوطيقا كما قال "عبد الملك مرتاض" في انتقاده الذين ترجموا «هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة، فأطلق عليه الهرمينوطيقا، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية»[51] .

أصلا إننا في اعتمادنا على آلية الوضع وأساس الاصطلاح، ومراعاة نواميس وشرائع الانتقال وحدود المصطلح يمكن القول أن مصطلح التأويلية يمثل هوية أو كينونة مطابقة لمصطلح الهرمينوطيقا لاسيما في توجهاته المعرفية والسياقية دون الحرفية لتحقيق التحديد بين صوت الدال وتصور المدلول، وذلك لما يتمتع به مصطلح ومفهوم التأويلية من عمق عربي وأصالة ذكرناها وحددناها في دلالات التأويل لغة واصطلاحا عند العرب الذي يمتاز بخصائص عدّة متجلية بالرواية، والعقل، والبحث عن معنى مضمر أو مختفي في النص، وحركة الإصلاح الديني التي أضافت إليه أبعادا جديدة لتتحول إلى مفاهيم ابستيمولوجية عند "شلايماخر" "ودلتاي" متطورة إلى منعرج ظاهراتية وانطولوجيا مضيفا إلى المدلول أبعادا جديدة عند "هيدغر" و"غادامير"، لتتقارب مع حدود النقد الأدبي والفني، لتكون أساسا، أسستها البنيوية والسيميائية عند "بول ركور"، و"أمبرتو إيكو"،وفقا لهذه التحولات الفلسفية والاجتماعية والمعرفية والثقافية التي أضافت أبعادا جديدة لهذا المصطلح من تأويل الغامض أو المبهم والمضمر، التي تتماهى مع خصائص المصطلح العربي (التأويلية).

على ضوء ما تقدم فإننا نتفق مع "عزّت محمّد جاد" في أنّ اصطفاء التأويل بوصفه صوتا دَالاً تحدّه الخصوصية الدلالية في ثقافتنا العربية الذي يتساوق مع حدود المصطلح الغربي في تصوره الحديث[52]. هذا ما يخص حدود المصطلح، أمّا فيما يخص معرفة حدود المفهوم وماهية تعريفه، فإننا يمكن أن نتبنى تعريفا نجده جامعا من خلال قراءتنا التي قدمناها في سياق هذا التمهيد في دلالة التأويل لغة واصطلاحا و سيرورتهما التاريخية في الثقافة العربية والغربية.

خاتمة

فالتأويلية حسب ما ورد هي القوانين أو القواعد الفعلية المنطوية على فن الفهم، والتفسير، والشرح، والتأويل والترجمة، والتطبيق الكاشف عن المعنى الخفي أو الباطني في النصوص الدينية وغير الدينية مُعَمما في الخطاب، والرموز، والأساطير، والتجربة الإنسانية بموجب قرينة أو دليل في الأنساق النصية التي تساعد على فهم المقاصد الإبداعية في النصوص، متجلية في فهم الوجود، والحياة، والذات المؤولة.

الهوامش:

القرآن الكريم

1- محمّد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غوستاف باشلار، لابستمولوجيا الباشلارية وفعاليتها الإجرائية وحدودها الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دط، دت، ص107.

2-عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص599- 561.

3-عزت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2002، ص35.

4-أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكروم بن منظور الإفريقي المصري (711)، لسان العرب، صححهُ، وروجع بمعرفة نخبة من السادة، دار الحديث القاهرة، ط1، 2003، 11/ 32- 33 (أول)، 11/ 34.

5-أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (538)، أساس البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001، ص25 (أول).

6-أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر توزيع مكتبة عباس أحمد البار، مكة، ط1، مج 11/ 39، 2003، أول

7-الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، منشورات محمد على بيوض، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 2003، مج1/ 100، (أول).

8-أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى التميمي، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، الناشر: محمد سامي أمين الخانجي، الكتبي بمصر، ط1، 1954، 1/ ص86.

9-مجاز القرآن، 1/ 216.

10-ابن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، توزيع مكتبة عباس أحمد البار، مكّة، ط1، مج: 11/ 39، 2003، (أول).

11-الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف/ عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994، 5/ 7، 11، 12، 15، 17- 7/ 26، 64، 110.

12-تفسير الطبري 6/ 204.

13-تفسير الطبري 6/ 373.

14-راغب السرجاني: الموسوعة الميسّرة في التاريخ الإسلامي،

15-هـ. أ. ر. جب، ج. هـ. كالمرز، تر: راشد البداوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1985، 1/ 193.

16-ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2003، مادة فسر: مج7/ 101.

17-لسان العرب، مادة فسر: مج7/ 101.

18-محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، مج1/ 91.

19-الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تج: محمد سيد كيلاني، دط، دت، ص572.

20-الستار حامد، مباحث في علم التفسير، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، ط1، 1990، ص13.

21-عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2002، ص25- 26.

22-نصر حامد أبو زيد، اللغة الوجود القرآن، دراسة في الفكر الصوفي، دط، 2000، ع: 62، ص158.

23-أبو الوليد أحمد بن محمّد بن رشد، فصل المقال، في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999، ص97- 98.

24-أو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999، ص32- 33 -34.

25-فصل المقال، ص32- 33- 34.

26-عباس عبد الجاسم، مشكل التأويل العربي، مجلة الموقف الثقافي، العراق، العدد: 4، 1999، ص37.

27-لؤي صاخي، الوحي والعقل، بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل، إسلامية المعرفة، سنة3، ع12، 1998، ص51.

28-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003، ص11- 13.

29-عبد الملك مرتاض، التأويل بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، ع1، 2000، ص264.

30-من طلبة، الهرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، ص126

مجلة أوراق فلسفية، العدد10، 2004، 128

31-فيرناند هالين، فرانك شوير فيجين، ميشل أوتان، بحوث في القراءت والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز النماء الحضاري، حلب، ط1، 1998، ص13.

32-صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001، ص23.

33-دفيد كوزنزهوى، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ، والهيرمينوطيقا الفلسفية، تر: خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص13.

34-محمّد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط3، 2003، ص113.

35-ديفيد كوزنز هوى، الحلقة النقدية، الأدب، والتاريخ، والهيرمينوطيقا الفلسفية، ص13.

36-صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفنّي، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001، ص24.

37-عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص213- 215.

38-محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص44.

39-محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص44.

40-صفاء عبد السلام علي جعفر، تفسير الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001، ص28.

41-عبد الكريم شرقي: فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، 17.

42-نصر حامد أبوزيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003، ص61.

43-فيرناند هالين، فرانك شوير فيجين، ميشال أوتان، بحوث في القراءت والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز النماء الحضاري، حلب، ط1، 1998، ص15.

44-بول ريكور، نظرية التأويل وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، 84- 121.

45-غادامير، تجلي الجميل، تر: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997، ص21.

46-بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بوراقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص58.

47-صفاء عبد السلام على جعفر: تفسير الأصل في الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001، ص28.

48-نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2000، ص230- 281.

49- F. D. E, Schleiermacher : Herméneutique, éd. CerF,1987, P .113.

50-F. D. E, Schleiermacher : Herméneutique, P .114.

51-سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، أصاء لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحات نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دط، دت، ص47.

52-عبد الملك مرتاض، التأويل بين المقدّس والمدنّس، عالم الفكر والمعرفة، ع1، 2000، الكويت، ص263.

53-عزت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2002، ص171- 181.

قائمة المصادر والمراجع:

1- . أ. ر. جب، ج. هـ. كالمرز، تر: راشد البداوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1985

2- أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكروم بن منظور الإفريقي المصري (711)، لسان العرب، صححهُ، وروجع بمعرفة نخبة من السادة، دار الحديث القاهرة، ط1، 2003،

3- أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر توزيع مكتبة عباس أحمد البار، مكة، ط1، مج 11/ 39، 2003

4- أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (538)، أساس البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001

5- أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى التميمي، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، الناشر: محمد سامي أمين الخانجي، الكتبي بمصر، ط1، 1954

6- أو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999

7- بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بوراقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001

8- بول ريكور، نظرية التأويل وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006
9- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، منشورات محمد على بيوض، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط1، 2003
10- دفيد كوزنزهوى، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ، والهيرمينوطيقا الفلسفية، تر: خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005
11- الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تج: محمد سيد كيلاني، دط، دت
12- الستار حامد، مباحث في علم التفسير، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، ط1، 1990
13- سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، أصاء لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحات نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دط، دت
14- صفاء عبد السلام علي جعفر، تفسير الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001
15- صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفنّي، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001
16- صفاء عبد السلام علي جعفر، هيرمينوطيقا تفسير الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، القاهرة، ط1، 2001
17- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشار عواد معروف/ عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1994
18- عباس عبد الجاسم، مشكل التأويل العربي، مجلة الموقف الثقافي، العراق، العدد: 4، 1999
19- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004
20- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004
21- عبد الملك مرتاض، التأويل بين المقدّس والمدنّس، عالم الفكر والمعرفة، ع1، 2000، الكويت
22- عبد الملك مرتاض، التأويل بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، ع1، 2000
23- عزت محمّد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 2002
24- غادامير، تجلي الجميل، تر: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 1997
25- فيرناند هالين، فرانك شوير فيجين، ميشل أوتان، بحوث في القراءت والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، مركز النماء الحضاري، حلب، ط1، 1998
26- لؤي صاخي، الوحي والعقل، بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل، إسلامية المعرفة، سنة3، ع12، 1998
27- محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1
28- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008
29- محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1999
30- محمّد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، مصر، ط3، 2003
31- محمّد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غوستاف باشلار، لابستمولوجيا الباشلارية وفعاليتها الإجرائية وحدودها الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دط، دت
32- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5،
33- نصر حامد أبو زيد، اللغة الوجود القرآن، دراسة في الفكر الصوفي، دط، 2000، ع: 62

34- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003

35- F. D. E, Schleiermacher : Herméneutique, éd. CerF,1987