Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

الفهم بين الهرمنيوطيقا الغربية والتّأويل الإسلاميّ
حفريات أركيولوجيّة في الجذور

Understanding between occidental hermeneutics and Islamic Interpretation Archeological excavations in the roots

عبد الحميد عمروش Abdelhamid Amrouche
جامعة العربي التبسّي- تبسّة (الجزائر).
Université Larbi Tébessi,Tébessa (Algerie
abdelhamid.amrouche@univ-tebessa.dz

تاريخ الاستلام: 2021-11-17 **تاريخ القبول :** 2022-03-27

الملخّص:

شكّل مصطلح التأويل في الثقافة العربية الإسلامية أحد الأطر البارزة المستخدمة في فهم النصوص الدينية، وقد كان من الأصول المعتبرة في مناهج التفسير القرآني، بضوابط محددة وصارمة، كما شكل في الثقافة العربية المعاصرة أحد الأسس البارزة في قراءة النصوص وفهمها، وكذلك عدّت الهرمنيوطيقا في أصولها الإغريقية وكذا الحديثة أحد أبرز الآليات، ليس في فهم النصوص وحسب؛ بل وفي فهم العالم. وما شهده هذا المصطلح من تطوّر كبير في دلالته يجعلنا نتجاوز الدلالة الشكلية للكلمة، وننظر إليه من خلال ما اكتسبه عبر الزمن من مضامين معرفية وفلسفية جديدة.

ويمكن للتأويل الإسلامي أن يشترك في بعض المباني مع الهرمنيوطيقا، غير أنه يظل غير قابل للتماهي مع هذا المصطلح، الذي يحمل كثيرا من الخصائص المعرفية والمنهجية والدلالية التي تميّزه، لذا تقوم هذه الدراسة بحفر أركيولوجي في جذور هذين المصطلحين وامتدادهما، والبحث عن السياقات المعرفية والثقافية التي تشكلا في نطاقها، لمعرفة طبيعة الفهم من خلالهما.

Abstract: The term interpretation in the Arab-Islamic culture constituted one of the prominent frameworks used in understanding religious texts, and it was one of the considered assets in the methods of Quranic interpretation, with precise and strict regulators. It also formed in contemporary Arab culture one of the prominent foundations in reading and understanding texts. Likewise, hermeneutics, in its Greek and modern origins, was one of the most prominent mechanisms, not only in understanding texts; Rather, in understanding the world. The great development of this term in its connotation makes us go beyond the formal connotation of the word, and look at it through what it has acquired over time of new epistemological and philosophical implications.

Islamic interpretation can share some premises with hermeneutics, but it remains incompatible with this term, which carries many epistemological, methodological and semantic characteristics that distinguish it. Therefore, this study digs archaeologically into the roots and extension of these two terms, and searches for the epistemological and cultural contexts that Formed within its scope, to know the nature of understanding through them.

الكلمات المفاتيح: فهم؛ تأويل؛ هرمنيوطيقا؛ حفر أركيولوجي؛ جذور.

Key words: understanding; interpretation; Hermeneutics; Archeological Excavation; roots.

مقدّمة:

شكلت الهرمنيوطيقا بمنطلقاتها وخصائصها وأهدافها فتحا جديدا في نطاق الفكر الفلسفي الحديث، وفي مجال قراءة النص الديني على وجه الخصوص، هذه الرؤية عمّقت نقدا جذريا للهرمنيوطيقا التقليدية اللاهوتية، التي لم تتأسس في نظرها على أيّ تأصيل منهجي أو تصوّر موضوعي، وفي السياق نفسه نهج كثير من

الحداثيين العرب، منتقدين النماذج والمناهج القديمة في سياق الفهم والتأويل الإسلاميين، معتقدين أن تلك المناهج فقدت أحقّيتها في الوجود، ولم يعد لها ما تضيفه في سياق التأويل الحديث. فهل كان منهج الفهم بين هذين النموذجين متطابقا أم متباينا؟ وإلى أيّ مدى؟

تسعى هذه الدراسة إلى الكسف عن السياقات التاريخية التي أسست للهرمنيوطيقا الغربية في تعاملها مع النصوص المقدّسة في العهدين القديم والحديث، وتكشف عن التطوّرات اللاحقة لها، حتى غدت قاعدة أنطولوجية للفهم وللوجود، كما تسعى إلى الكشف عن منهج الفهم في التأويل في التراث الإسلامي، وتبرز التطوّرات التي لحقت مفهومه في الثقافة العربية المعاصرة بتأثير المناهج الفلسفية الحديثة؛ ومن ثمّ تنزيل هذه المناهج على النصّ القرآني.

وقد سلكنا في هذه الدراسة على مستوى كلّ المباحث، ثلاثة مناهج علمية متعاضدة، وهي: المنهج الوصفي؛ لكونه سمة البحث الحديث، والمنهج التاريخي؛ حيث نتتبع الأحداث وفق أطرها ووقائعها وسياقاتها، والمنهج المقارن؛ حيث يكشف لنا زوايا النظر في هذه النصوص والخطابات أو تلك.

وتأسّست هذه الدراسة على محورين أساسين: المحور الأوّل، وفيه تتبعنا التطوّرات التاريخية لمصطلح الهرمنيوطيقا في سياقه الغربي، وتداوله في المكوّن اللاهوتي القديم (المسيحي واليهودي)، وتطوره في الفلسفة الحديثة.

وأمّا المحور الثاني فقد تتبعنا فيه مصطلح التأويل في التداول العربي الإسلامي القديم، ثم رصدنا تلك التطوّرات التي لحقت المصطلح مع الثقافة العربية المعاصرة، وأعقبنا ذلك جملة من النتائج المتوصّل إليها.

المحور الأول: الهرمنيوطيقا الغربية الجذور والامتداد

لا يتماثل تاريخ الهرمنيوطيقا تماما كعلم أو كمنهج مع تاريخ المصطلح نفسه، فعلى الرغم من أن الكلمة الإغريقية hermeneuein هي ما يستند إليها عادة في التأصيل، فإن النشاط الذي يشير إليه هذا المصطلح قديم قدم تفكير البشر في طرق فهم وتأويل العالم المحيط، ومع تطوّر هذا المعرفة أصبحت تعنى بالبحث في عمليات الفهم، فهم الذات والعالم والتاريخ...

أوّلا- في جذور ودلالة مصطلح الهرمنيوطيقا:

يعود مصطلح hermeunitics أو التأويلية أو علم التأويل، أو فن التأويل كما يصفه البعض، إلى الأصل الاشتقاقي اليوناني (hermeneuein) الذي يؤدي معنى الإظهار والتفسير والترجمة، ويتخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسير والتأويل، ويشتمل طبعا على فن الفهم كأساس ودعامة له. كما يعود الاسم hermineia -حسب الأساطير اليونانية- إلى الإله هرمس(Hermes) رسول آلهة الأولمب الذي كان يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطرها. وكان هرمس ينقل الرسائل من زيوس –كبير الآلهة- وينزل بها إلى مستوى البشر.

وعلى الرغم من الصورة المضطربة للميتولوجيا اليونانية فإن علاقتها بالهرمنيوطيقا تبدو صحيحة لكون هذه الأخيرة لها صلة بفن الفهم وتأويل النصوص، كما لا تعدّ الترجمة شكلا من أشكال التأويل وصورة من صور الفهم وحسب؛ بل العملية التأويلية الأساسية قائمة بتمامها في عملية الترجمة، ففي عملية التأويل يصبح المترجم –شأنه شأن الإله هرمس- وسيطا بين عالم وآخر[1]. ومهما يكن فإن البعد التأويلي هو المسؤول عن التطور الحديث الذي طرأ مع مصطلح الهرمنيوطيقا.

وقد استُخدم هذا المصطلح بدلالتيه اللغوية والاصطلاحية من قِبل أفلاطون في عدّة موارد، منها: عندما عدّ الشعراء مفسّرين إلهيين، كما استخدمها أرسطو في كتابه أرغنون في رسالة بري هرنينياس (Peri herneneias) المرتبطة بالتأويل؛ حيث يعرّف أرسطو التأويل بأنه: إقرار أو إعلان (Enunciation) وهذا الإقرار أو الإعلان له صلة بالعمل الذي يقوم به الذهن، حيث عدّ الكلمات - في كتابه في التأويل (العبارة) De Interpretatione - علامات للميول العقلية في المقام الأول، وللأشياء التي هي مظاهر لها في المقام الثاني، ولذلك لا نندهش عندما يقول ماوثنر Mauthner: "لو أن أرسطو كان يتكلّم الصينية أو الدّاكوتانية لكان عليه أن يتبنّى منطقا مختلفا تماما"[2]، وذلك للصّلة القوية بين اللغة والفكر، أو لكون اللغة هي الفكر نفسه.

وفي القرن السابع عشر (1654م) ذكر هذا المصطلح دان هاور (Johann conrad dannhauer) في أحد كتبه الموسومة بـ: Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum أي الهرمنيوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة. ومنذئذ صار هذا اللفظ اسم لعلم رسمي، وبدأ العلماء يبحثون عن النظريات المرتبطة به ويبيّنونها. والمصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة المعايير التي يجب على المفسّر مراعاتها لفهم الكتاب المقدّس. والهرمنيوطيقا –بهذا المعنى- تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح، وأمّا جان مارتن كلادينيوس .J Martin Cladenuis (1710-1759م) وهو من أبرز الباحثين في مجال الهرمنيوطيقا فيرى أن "الهرمنيوطيقا هي فن التفسير، ويعتقد أنه يصعب أن نفهم العبارات المقولة والمكتوبة بشكل كامل بسبب وجود إبهامات فيها، فالهرمنيوطيقا هي فن الوصول إلى الفهم الكامل والتام لهذه العبارات، ويمكن إزالة هذه الإبهامات اعتمادا على القواعد المحرّرة في هذا العلم [3].

وقد لعبت ترجمة هذا المصطلح الإغريقي إلى اللاتينية (interpretatio) دورا سلبيا، وأكسبته عبر السابقة (inter) معنى التوسّط والتدخّل، وهو معنى شكّل انحرافا دلاليا عن الكلمة، والتي لم يكن لها في صيغتها اللغوية ما يحميها من ذلك، لذا كان معنى المصطلح الإغريقي دالا على التأويل، وهذا ما أدى أيضا إلى أن تصبح الهرمنيوطيقا لاحقا مرادفة للتفسير (Lexegesis). ويرى بيبان (J.Pepin) أن المعنى الأصلي لعبارة (hermeneuein) والكلمات المنتسبة إليها ليس التفسير بكونه فعل دخول في قصدية النص، بل إنها تعني غالبا فعل تعبير (expression) الذي يتميز بالانفتاح الخارجي[4]. ومهما يكن فهي تعنى بتأويل النصوص الدينية القديمة بطريقة تبتعد عن المعنى الظاهر، وتحاول اكتشاف معاني خفية ورمزية.

ومن الباحثين اليوم من يعترض على استعمال هذا المصطلح (الهرمنيوطيقا) في اللغة العربية بحجة أنها ترجمة هجينة وثقيلة، والأولى أن يُستعمل مصطلح التأويل، مادام العرب قد عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه[5]، والواقع أن استعمال هذه الصيغة (هرمنيوطيقا) هو أقرب إلى روح الكلمة نفسها، فهناك دوما كلمات أجنبية في عداد المتعذّر ترجمته (Intraduisible) كالفيلولوجيا...وغيرها، وهذا الاختلاف ليس مردّه ترجمة المصطلح وحسب؛ بل مردّه إلى طبيعة مصطلح الهرمنيوطيقا نفسه، حيث يعدّها فيليب هونمان Philip Seymour Hoffman (1967- 2014م) آلية وأداة (ترجمة وتفسير وشرح) وليست نظرية أو علما[6]، وحسب، ويعود هذا الاختلاف إلى غياب الإلمام بالأطر الإبستيمولوجية والتحوّلات التاريخية التي نشأ في ظلالها المصطلح، فالقضية إذا تتجاوز المصطلح إلى قضية أكبر تتعلق ببنية كل ثقافة وأنساقها المعرفية والعقيدية.

وقد كانت الحاجة الثقافية لتحديد معنى ودور ووظيفة النصوص الأدبية –نصوص هوميروس بشكل خاص- في المجتمع الإغريقي القديم، هو السياق الذي ظهرت فيه الهرمنيوطيقا اليونانية –على الرغم من اتّساع مفهومها لجميع مجالات المعرفة الإنسانية- وكذا سعي كل من اليهودية والمسيحية لإيجاد نماذج ملائمة لتفسير الكتاب المقدّس، وكان لابد لهذه النصوص المقدّسة في موروث كل من الديانتين أن تفسّر بطريقة تحفظ بأفضل قدر ممكن تجلّي مشيئة الربّ، وعلى هذا فإن الحاجة للهرمنيوطيقا في سياقها اللاهوتي الأصلي انبثقت من الاهتمامات العملية لتلك المجتمعات[7]. وللأهمية البالغة للنصوص المقدّسة في تشكيل وعي الناس يمكن لنا أن نفهم جذور المصطلح، ومنهج الفهم، من خلال حفر معرفي في رفوف تلك النصوص.

ثانيا- الهرمنيوطيقا اليهودية:

للكتاب المقدّس عند اليهود مكانة مهمة بالنسبة للإيمان اليهودي وهويته الثقافية، فهو التنظيم الإلهي للحياة (التوراة) هذه التوراة ليست -بنظر أحبار اليهود- محدثة أو مخلوقة؛ بل هي موجودة قبل الخلق نفسه، ففي اعتقادهم أن الله فكّر في التوراة ثم خلق العالم، ولذلك فإن أحبار اليهود القدماء كان لهم فهم للنص يختلف عن الآخرين، فهو ليس مجرّد محاولة لفهم معنى النص، بل المسألة أعمق بكثير لأن الحروف التي هي المظهر المادّي للتوراة ليس أكثر من كساء أو لباس للأصل اللامادّي؛ الذي هو التوراة الالهي اللامحدود والمطلق في غموضه وعجائبه.

وعلى هذا يجب أن تتأسّس عملية الفهم على المدراش (Midrash) وهو تفسير توراتي قديم، وعلى الرغم من أن المدراش يمثل جانبا –وحسب- من طرق التفسير إلا أنه مع ذلك في غاية الأهمية عند اللاهوتيين اليهود، وعملية التفسير هذه، أو المدراش، هي نوع من الممارسة التأويلية للوصول إلى الحقيقة الإلهية، غير أنها عملية مستمرة لا نهاية لها، فلا توجد لحظة تتوقف فيها لتعلن ((الآن أنا أفهم هذا)). وهذا راجع بالضرورة –حسب الاعتقاد اليهودي- إلى طبيعة نصوص التوراة الازلية[8].

وعلى هذا النحو فإن طبيعة الوحي في النص اليهودي تختلف عن الاعتقاد الإغريقي بالوحي الإلهي، فبينما فهم الإغريق كلمات البشر على أنها من الوحي، فهم اليهود التوراة على أنها كلمة الله، ونتيجة لذلك أصبح تفسير نصوص التوراة شيئا ملحّا لفهم إرادة الله، ونظرا لعدم تماسك تلك النصوص ووضوحها دائما فقد شكّل ذلك هاجسا للتفسير والتأويل، والاهتمام بالوصول إلى فهم مستوعب ومعقول، وقد وفّرت هذه الأعمال الطاقة التي نبع منها الفكر الهرمنيوطيقي اليهودي، وهكذا نشأت الهرمنيوطيقا -في أحد روافدها- استجابة لمتطلبات روحية وثقافية لليهود.

وتبعا لهذا فقد برزت مناهج للتفسير، كلها تروم فهم نصوص الكتاب المقدس، ومن بينها منهج التفسير الحرفي، ومنهج التفسير الرمزي. وقد مثلت الثقافة اليونانية رصيدا معرفيا للمجتمع اليهودي، حتى أنهم لم يكونوا يقرأون التوراة إلا في الترجمة اليونانية، المعروفة بالسبعينية، وقد شكّل الالتقاء بين الثقافة اليهودية والفلسفة اليونانية أوّل مواجهة بين النص الديني التوراتي والنص الفلسفي، وقد استخدم هذه الطريقة المفكّر اليهودي فيلون السكندري Philo (حوالى 25. ق.م- 50م) الذي قام بهذه المصالحة بين النصّين بتوسيط المنهج التأويلي بينهما[9].

وقد ظهر هذا المنهج في التفسير استجابة لمظهرين بارزين:

الأوّل: إظهار الكتاب المقدّس (التوراة) بصورة عصرية وأكثر عقلانية أمام الحضارة الإغريقية-الرومانية، وأنه يحوي كل مظاهر الفلسفة اليونانية. والثاني: استخدام المنهج الرمزي في التفسير للابتعاد عن الدلالة التشبيهية في حق الله، وقد استخدم فيلون هذا المنهج انسجاما مع اعتقاداته ومذهبه اللاهوتي، هذا وقد شكلت مناهج التأويل اليهودية القديمة منحيين في التعامل مع النصوص، الأول: الخروج عن المعنى الحرفي للنص، وخلق تكامل بين تأويل النص وإطار لاهوتي أوسع. والثاني: التأسيس لمجموعة من الضوابط والمعايير التي ترشد وتحوي في الوقت نفسه نطاقا من التفسيرات في المجتمع[10]. هذه المناهج التفسيرية والتأويلية هي التي خلقت رؤية هرمنيوطيقية جديدة للفهم والتأويل.

واستمرت الروح الرمزية في التفسير إلى العهد الأندلسي حيث ثار يهوذا الفخّار (ت1235م) على ابن ميمون (ميمونيدس) (ت 1204م)، الذي كان يرى وجوب إخضاع تفسير الكتاب المقدّس للعقل، ورأى الفخّار ضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له، وأكّد على أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب تفسيرا مجازيا بدعوى أن المعنى الحرفي مناقض للعقل، ورأى أن هذا النوع من التفسير لا يجوز إلا حين يتناقض هذا المعنى مع الكتاب ذاته، وقرّر بذلك أن ((كل ما يدعو له الكتاب بطريقة قطعية وينصّ عليه بألفاظ صريحة، يجب قبوله على أنه حق مطلق)).

وبما أن طرق الكتاب المقدّس في التعبير تبدو -في نظر كثير من اللاهوتيين- وكأنها تفيد عكس ما يدعو إليه صراحة؛ فإن الفخّار يجيز في هذه الحالات تفسير الكتاب تفسيرا مجازيا، ومن ذلك أن الكتاب المقدّس يدعو صراحة إلى أن الله واحد لا شريك له (التثنية، 6: 4)، ولا يوجد أيّ نص يؤكّد تأكيدا مباشرا تعدد الآلهة، لكننا -يقول اسبينوزا- نجد من ناحية أخرى نصوصا كثيرة يتحدث فيها الله عن نفسه ويتحدث فيها الأنبياء عن الله في صيغة الجمع، وما هذا إلا أسلوب في الحديث يفيد ضمنا تعدد الآلهة، ولهذا السبب -أي لأن الكتاب يدعو دعوة صريحة لوحدانية الله، لا لأن هذا التعدد مناقض للعقل- يجب تفسير هذه الفقرات تفسيرا مجازيا.

وانطلاقا من هذا المنهج في التفسير، وتأسيسا على كون الكتاب المقدّس يدعو صراحة في سفر التثنية (4: 15) إلى أن الله لا جسم له، فيلزم من ذلك - في نظر الفخّار- بناء على شهادة النص القاطعة، لا على شهادة العقل؛ بالاعتقاد بأن الله لا جسم له، ويلزم من ذلك أيضا بأن تُفسّر تفسيرا

مجازيا كل الفقرات التي تنسب إلى الله يدين وقدمين[11]...وما في معناهما.

وبهذا تأسس منهج التأويل اللاهوتي -في كثير من نصوص العهد القديم- استجابة للتناقضات التي تطبع نصوص الكتاب المقدّس من ناحية، وعلى رفض التجسيم والتشبيه في حق الله من ناحية ثانية، وعلى فهم متجاوز لألفاظ الكتاب المقدّس من وجه آخر.

ثالثا- الهرمنيوطيقا المسيحيّة:

لا شكّ اليوم أن التحريف الذي طال العهدين القديم والحديث في التراث العبري والمسيحي كان كبيرا، حتى إن مؤلفّي الإنجيل القدماء كانوا يعيدون تشكيل النصوص القديمة لكي تتناسب مع مبادئهم الهرمنيوطيقية في تفسير النصوص، والتي كانت توجهها رؤى لاهوتية متميزة، ويمكن أن نرى أكثر التطورات الهرمنيوطيقية في التراث المسيحي قد حدثت في مدرستي الإسكندرية وأنطاكيا، حيث استمر التأثير اليهودي على الكنيسة. ومنذ "بداية الحركة المسيحية شارك المؤمنون الأوائل كتب اليهود المقدّسة، وقد اعتقد هؤلاء المؤمنون -أوّلا وقبل كل شيء- أن الكتاب المقدّس كلمة الله الموحى بها والموثوقة، وفي الواقع لم ترث الكنيسة الأولى كتبها المقدّسة من اليهود فحسب؛ بل ورثت أيضا طرقا مختلفة للتفسير والتأويل"[12].

وفي الإسكندرية استمرّ تأثير التأويل الهرمنيوطيقي لفيلون السكندري على المفكّرين المسيحيين،حيث رأى إكليمندس السكندري T. F. Clemens (ت حوالى 214م) أنه ولكون الكتاب المقدّس يتحدّث باللغة الغامضة للرموز؛ فالمطلوب هو تفسيره تفسيرا رمزيا، وبما أن إكليمندس لم يقدّم منهجا واضحا للفهم، فقد حدث ذلك مع أوريجانوس (نحو – 185 ق.م- 254م) Origen في كتابه الكبير في اللاهوت On first principles، وقد تطرّق أوريجانوس إلى مواضيع لاهوتية في غاية الأهمية مثل: الله، والوجود، والخلاص...وبما أن الكتاب المقدس هو وحي من الله؛ فإن تحقّق نبوءات العهد القديم في شخص يسوع المسيح هو الإثبات الواضح لهذا الوحي، ومن ثم –يرى أوريجانوس- أن نقطة البداية تتطلب تفسيرا رمزيا؛ لأن الكتاب المقدّس يحتوي على السرّ الذي لا يمكن فكّه إلا بالرموز[13].

وكانت القيمة العظيمة للتفسير الاستعاري للإسكندريين هي أنه أتاح تفسيرا موحّدا لاهوتيا للكتاب المقدّس، وحدث هذا لأنهم نظروا إلى الكتاب المقدّس كسجل للتطوّر التاريخي لخطّة الفداء الإلهي، ويجب فهم هذا التاريخ -كما يرى اللاهوتيون المسيحيون- من منظور مقاصد الله، وحدث هذا الفهم عن الله لأنه كان يجب تفسير الناموس والأنبياء بشكل نموذجي على أنهم أنواع للمسيح، وذلك من خلال أداة تأويلية مغايرة. وأما في أنطاكيا فقد احتجّ اللاهوتيون المسيحيون على التأويل الاستعاري للإسكندريين، و (قدّموا نظرية في تفسير الكتاب المقدّس قوامها الدراسة النحوية والنصّية، أي الاهتمام بالتفسير اللغوي والتاريخي، والتفسيرات الواضحة المطلوبة بناء على العوامل التاريخية والسياقية، وكان للمدرسة أيضا نزعة عقلية ذات اهتمامات أخلاقية قوية، وذلك على عكس الميول الصوفية المجازية)[14] والرمزية للإسكندريين.

وقد حذّر عالم اللاهوت الأنطاكي ثيودور المسيسي M. Theodore (نحو 350-428م) من مخاطر الهرمنيوطيقا التي نادى بها أوريجانوس، وأصرّ -مع أتباعه- على الحقيقة التاريخية للوحي، ومن ثم لم تكن للأنطاكيين أيّ نيّة في تبديد هذه الحقيقة التاريخية في عالم من المجازات، واعتقدوا أن معاني النصّ واضحة ومفهومة؛ وبالتالي فإن نبوءات العهد القديم في شخص يسوع المسيح هي إشارات فعلية لا رمزية، وبذلك عمد العلماء الأنطاكيون إلى إعادة دراسة النصوص المقدسة حتى يميّزوا بين التي هي وحي إلهي، وتلك التي ليست كذلك. وهكذا استقلّ الإسكندريون بنظرية للتفسير الرمزي، وأما المفسّرون الأنطاكيون فقد أسسوا نظرية للتفسير الحرفي، ولكن هذه النظرية تعبّر عن معنى للنص أعمق من المعنى الحرفي أو التاريخي، ولكنه مبني بقوة على الحرف، ودلالة الكلمة.

وقد كان العصر الوسيط امتدادا لمناهج تفسيرية متباينة شكّلت مستويات للمعنى في تفسير النصوص المقدّسة، وقد بلغ الخلاف في الوسط الكنسي أوجه، وبخاصّة عندما حاول لاهوتيو حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر في أوروبا إعادة تفسير النصوص الإنجيلية، ولكن بلغتها الأصلية وليس باللغة اللاتينية الرسمية (The Vulgata)[15].

وعلى كل فقد كان بين التفسير اليهودي والتفسير المسيحي قواسم مشتركة واضحة، ويعود هذا إلى افتراضاتهم الأساسية واعتقاداتهم المشتركة عن الله والعالم والطبيعة البشرية[16]، وغيرها.

وأما الخلافات فقد غذّتها عوامل متعدّدة وكانت أبرزها تأويلات لهذه النصوص تدور بين المعاني الحرفية، والرمزية، والباطنية، والخلقية، شكلت كلّها في النهاية ملامح تأويلية مختلفة ومتعارضة. وقد ساد الغموض والاضطراب عملية الفهم والتأويل وتعمّق، وكأنه يحكي ما يقوله بروتاجوراس Protagoras (حوالى481 -411 ق.م): (ما يبدو لي، هو كذلك بالنسبة لي، وما يبدو لك، فهو كذلك بالنسبة لك) وهذه المقولة تحمل كثيرا من الدلالات المعرفية والمنهجية، وتؤسّس لوعي جديد سوف يملأ الفضاء الغربي، ويعمّق الهوة والخلاف إلى أبعد حدّ.

وفي عصر الأنوار يؤكد ديكارت R. Descartes (1596- 1650م) على قدرة العقل على الوصول لجميع الحقائق، ولكن العقل بالنسبة له (من طبيعة مختلفة تماما عن المادّة، ولا يمكنه أن يتّصل بها، وأن لهما وظيفتين مختلفتين، فعلى العقل [يقول ديكارت] أن يفكّر وعلى المادّة أن تملأ الفراغ) وقد نجح في عصره في التوفيق بين تصوّره المثالي للفكر، وموقفه المادي كعالم [17]. ولكنه نجاح مؤقت وإلى حين.

ومع تطور العلم تصبح هذه الوضعية صعبة شيئا ما، ويبدأ النظر إلى الأفكار بأنها مختزنة في الدماغ، أي قبول أن الدماغ هو الذي ينتج الأفكار؛ بمعنى أنه ينبغي لنا أن نأخذ -وحسب- بالملاحظات الصارمة للخلايا العصبية، وبذلك يجب على علم النفس الذي يستعمل مفاهيم صورة ذهنية، شعور، رغبة، ذكاء، أن يذوب في بيولوجيا الأعصاب neurobiology. وبهذه الوضعية الجديدة تؤكّد المادّيّة الحديثة انتفاء وجود أي حالة ذهنية، ويصبح الحديث عن خواطر أو شعور أو أفكار -وبالتالي وعي أو إدراك أو فهم- ما هي سوى مفاهيم نطلقها على حقائق عصبية[18] وحسب.

وبظهور المنهج الفيلولوجي مع نشأة المذهب العقلي Rationalism في القرن الثامن عشر أثر عميق على تأويل الكتاب المقدّس، حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت، وأكدت المدرسة اللغوية والمدرسة التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب، وهذا ما تجلّى بوضوح في قول سبينوزا: ((ليس لتفسير الكتاب المقدّس معيار آخر غير ضياء العقل الذي يعمّ كل شيء))[19].

وعندما نتحدث عن التأويل -في السياق الغربي- حديثا فإننا نتحدّد في مقابل ذلك بـ: "التقاليد العلمية للعصور الحديثة، لقد ظهر استعمال كلمة التأويل باعتبارها خاصية هذه العصور تماما في الفترة نفسها التي تشكل فيها المفهوم الحديث للعلم والمنهج، ومنذ ذلك الحين أصبح الوعي المنهجي مسألة لا تنفك عن هذا المفهوم الحديث"[20].

رابعا- في تطوّر الهرمنيوطيقا:

بما أن التفسير اللاهوتي كان ذا صلة بتفسير الكتاب المقدّس؛ فمن الطبيعي ان يكون الاهتمام منصبّا على فهم لغة النص، الأمر الذي يجعل الاستدلال مرتكزا على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، مما يجعل الهرمنيوطيقا تهتم بمباحث اللغة لتفسير النصوص وتوضيح الغموض؛ وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالما باللغة، يوظّف علمه في فهم النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه، ولابد للتفسير أن يكون قائما داخل أفق من المعاني والمقاصد المسلّم بها أصلا، وفي مجال الهرمنيوطيقا يطلق على هذه المنطقة من الفهم المفترض اسم الفهم المسبق Pre-Understanding...ولابد للمؤوّل أن يفهم الموضوع والموقف سلفا قبل أن يتسنّى له أن يدخل في أفق معانيه [21].

وأمّا في الثقافة الغربية المعاصرة فقد ارتبط التأويل بالفيلولوجيا، وعلم النفس، وعلم اللغة، والظاهراتية، والوجودية، والفلسفة، وأصبحت تعنى بالنصوص الفلسفية والأدبية والدينية على حدّ سواء، ليس تأويلا -وحسب- بل للبحث عن التاريخ والذات والوجود.

وتعدّ مدرسة الشكّ التي مثّلها ماركس Karl Marx (1818- 1883م) ونيتشة F. Nietzsche (1844- 1900م) وفرويد S. Freud (1856- 1939م) من أهم روافد نظرية التأويل الحديثة في الفكر الغربي -وإن لم يشتغلوا به-، وتلتقي مشروعاتهم الفلسفية في حقيقة

مشتركة وهي أن الوعي الظاهر في مجموعه مزيّف، ومهمّة التأويل هو كشف هذا الزيف، ومعرفة الحقيقة، وقد اتّسع هذا المصطلح وانتقل مع الفلاسفة واللاهوتيين المحدثين من مجال النصوص الدينية والأدبية إلى مجالات أخرى أنثروبولوجية وفلسفية ووجودية، ولكن بشكل أعمق وأوسع، وبرؤى مختلفة ومتباينة. ويجمع أغلب المشتغلين بالفلسفة اليوم أن موضوع البحث الفلسفي الحديث هو نظرية الفهم، بقطع النظر عن طبيعة موضوع الفهم، فقد يكون نصّا، أو خطابا، أو عملا فنيا، أو ظاهرة اجتماعية...أو غير هذا، ومن هنا فظاهرة الفهم تتجاوز مجرّد إدراك دلالة النصوص، إلى العناية بكل الأنظمة والأنساق التي تشكّل ملمحا من ملامح الوجود الإنساني، وهذا ما ظهر جليّا في الفلسفة الهرمنيوطيقية الحديثة:

1- شلايرماخر Schleiermacher (1768-1834م): يعدّ شلايرماخر مؤسس الهرمنيوطيقا العامة، وهو أبو الدراسات الثيولوجية الحديثة، ويرى أن الهرمنيوطيقا هي فن الفهم؛ أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله، وبما أن الفهم معرّض دائما لسوء الفهم، فقد وضع شلايرماخر للهرمنيوطيقا مجموعة من القواعد المنهجية التي تحمي الفهم من سوء الفهم.

وقد حوّل الهرمنيوطيقا إلى فن للفهم، فن يأخذ عالمَي اللغة والنفس في الحسبان، وفيه تتأسس عملية الفهم في التوجه إلى إعادة بناء (Reconstruction) العملية الإبداعية التي دارت في خلد مؤلّف النص، حتى يغدو ما هو غير واع لدى المؤلِّف واعيا لدى الموؤِّل، وفي هذا الإطار يتوسّل شلايرماخر بمفهوم التخمين (Divination) قصد إعادة بناء الخطاب المعطى، لذا يصبح الفهم من هذا الجانب –على حد تعبير غادامير- بمثابة ((إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي، أو هو خلق جديد لأول خلق))[22]. وبنية الفهم عند شلايرماخر تسعى إلى الانتقال من مجال مؤسس على مركزية المعنى، إلى أفق آخر، هو مجال لا مركزية الفهم، والسمة البارزة في تأويليته هي أنه ضمّ الجانب النفسي إلى الجانب اللغوي.

2- فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911م): ويرى دلتاي أن الهرمنيوطيقا منهج عام وعلم أساس، تبنى عليه كل العلوم الإنسانية، لذا سعى أن ينظم علم الهرمنيوطيقا كمنهج جامع للفهم والتأويل في هذه العلوم[23]، ليتحول بهذا موضوع الهرمنيوطيقا من مجرّد البحث عن دلالات النص ومعانيه، إلى إثارة قضية الفهم وتحديد منهجه وشروطه.

وقد سعى إلى تحرير المشروع التأويلي من سلطة التاريخ؛ تاريخ التأويلات وتسلطها على رؤية الإنسان، إلى إشاعة فكرة دينامية الفهم؛ بوصفه إجراء منهجيا في يد الإنسان ليحرر ذاته من أوهام التاريخ، معيدا تشكيل أشياء الماضي بطريقة مغايرة، يتحول معها التاريخ من مجرد وقائع وأحداث، إلى كتابة إبداعية تصل القريب بالبعيد.

وقد حقّق دلتاي بهذا -على الأقل- هدفين أساسيين، يتمثل الأول في: تركيز مسألة التأويل على شيء له وضع ثابت وموضوعي، بحيث يجعل الدراسات الإنسانية تطمح إلى بلوغ معرفة ذات بعد موضوعي، ويتمثل الأمر الثاني في: أن الموضوع يحتّم انتهاج مسالك تاريخية للفهم، إذ يتعذّر أن يحصل الفهم إلا من خلال الإحالة على الحياة ذاتها ببعديها الزماني والمكاني[24]. من خلال التأسيس الإبستيمولوجي لعلوم الإنسان.

3- مارتن هايدجر Martin Heidegger (1889-1976م): انطلاقا من أن الفهم والتأويل جهات أساسية في وعي الإنسان، يرى هايدغر أن الهرمنيوطيقا هي تحليل لظاهرة الفهم، وظاهرة الفهم عنده تعني أنه ينبغي على المعنى المنهجي للظاهرة التأويلية أن يفسح المجال لمنعطف أنطولوجي، وعلى هذا لم يعد الفهم يدلّ على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجيا؛ وإنما يؤسّس لحركة غير ثابتة للوجود[25]، وفي هذا النحو يقول هايدغر: "ليست الهرمنيوطيقا مرتبطة بفن التأويل، كما أنها ليست نفس التأويل، بل هي سعي لأجل فهم ((ما هو التأويل؟))"[26].

وبهذا فالفهم - من منظوره - ليس مجرد بنية معرفية، وإنما يشكّل واحدة من البنيات الأساسية للوجود، وهو بذلك يذهب -بخلاف المفهوم التقليدي القاضي بكون الفهم ينشأ من التفسير- إلى كون الفهم موصولا بالوجود الإنساني على نحو يسبق أيّ عملية تفسيرية؛ أي أن العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة، وبما أن اللغة هي مجال

الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير، وليس معنى ذلك - يقول هايدجر- أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول: إنه يفهم من خلال اللغة[27]، أي أن الفهم في نظر هايدجر مرتبط بالراهن؛ ممّا يجعل الخطابات والنصوص قابلة لقراءات متعدّدة، ينتقل وفقها التأويل من طور إلى طور، ويتشكّل المعنى تبعا لذلك بحسب مقتضيات زمن تلقّيها، والتفاعل معها، ولا وجود له خارج التاريخ، ولذا فالفهم لا يقوم على أساس الوعي الإنساني؛ بل على أساس تاريخي، في زمن بعينه.

4 - هانز جورج غادامير H.G.Gadamer (1900-2002م): وقد تابع غادامير خطى هايدغر، ورأى أن الهرمنيوطيقا نوع من النظرية الوجودية للفهم، ومن الواضح من تعريفات هيدغر وغادامير أن الهرمنيوطيقا الفلسفية أدت إلى تحول عميق في أصل النظرة إلى الهرمنيوطيقا والمراد منها، ففي هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن نقول بأنها: أداة وقواعد لأجل الوصول إلى المراد، بل صار محور هذا العلم هو تحليل وجود الفهم نفسه.

ولأجل ذلك يتحدّث غادامير عن نوعين من الأفق: أفق الماضي وأفق الحاضر، وأن المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن، وهو بهذا يدعو إلى فتح الأفق أمام النوازع، والأحكام المسبقة، والتجارب الحاضرة، من حيث هي أمور تؤسّس الموقف الوجودي الراهن، الذي يسلكه القارئ لفهم الماضي والحاضر معا، وبهذا يؤسس غادامير لنسبية الفهم[28]، طالما كان الفهم هو نتاج أفق المؤوّل وتجربته الراهنة.

ومع بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005م) تصبح الهرمنيوطيقا هي نظرية عمل الفهم عندما يتعامل مع تأويل النصوص، ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية، بل يرى أن نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة[29]...وما إلى ذلك.

وأما إمبرتو إيكو Umberto Eco (1932-2016م) فيجعل من مفهوم الاقتصاد التشاكلي -إضافة إلى مفاهيم أخرى- مكوّنا أساسيا في استراتيجية تأويل النصوص، ويقوم هذا المفهوم على مبدأ أن أيّ نصّ يمكن تأويله بطرق متعدّدة، ولكن بمراعاة قواعد محدّدة، وليس إلى مفهوم اللانهائية، وهذا ما نجد له صدى في مفهوم التأويل في التراث الإسلامي.

المحور الثاني: الفهم والتأويل في الفكر العربي الإسلامي

تشير مادّة (أ، و، ل) في المعجم اللغوي العربي إلى المعاني الآتية:

الأوْلُ: الرجوع، آل الشيءُ يؤول أولا ومآلا: رجع. وأوَّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسّره. والتأويل: تفعيل من أوّل يُؤَوِّل تأويلا... والتأويل المرجع والمصير، والتأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء[30].

وما يلاحظ في الوضع اللغوي لكلمة التأويل، هو أن هذه الكلمة لا تنكشف دلالتها إلّا بالرجوع، والتقدير والتدبير، والإصلاح والجمع، والتصيير، ولا يتبدّى معنى اللفظ بسهولة، وإنما يتحقّق بالظن والاحتمال والمشابهة، فهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع، ولذلك حاول العلماء ضبط دلالته الاصطلاحية، وربطه بالسياق، وجعلوا له قانونا يحمي من سوء الفهم في استخدامه، فذهب البغوي والكواشي إلى أن التأويل هو: "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة، من طريق الاستنباط"[31]، وهذا حتى يظل يدور حول إمكان تعدّد المعنى، لا تعويمها.

أولا- أفق الفهم والتأويل في التراث الإسلامي:

نشأت الحاجة إلى التأويل في التراث الإسلامي من احتواء ألفاظ اللغة على الحقيقة وعلى المجاز، وقد حدث الخلاف بين المفسرين بسبب اختلاف نظرتهم في حمل اللفظ على معناه الظاهر أم على معناه المجازي، والمجاز باب واسع دقيق المأخذ، وللعرب فيه أساليب وأفنان، "ففيه الاستعارة، والتمثيل، والقلْب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبةَ الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص؛ مع أشياء كثيرة..."[32].

وهو من سنن العرب في كلامها، وقد نجد في القرآن اللفظ الواحد بمعناه الحقيقي والمجازي، وذلك حسب ما يقتضيه السياق، فقد أطلق وصف العمى مرّة في معناه الحقيقي وهو ذهاب البصر، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾ [الفتح:17]. ومرّة في معناه المجازي وهو الغفلة عن أوامر الله عزّ وجلّ وحججه الظاهرة، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾ [الإسراء:72]. واللفظ صريح في الدلالة على وجود المجاز في القرآن؛ لأنه لفظ واحد أطلق مرّتين، على معنيين مختلفين، فكان حقيقة في أحدهما، ومجازا في الآخر، وإلّا كان مشتركا[33].

كما نجد ذلك كثيرا في الشعر العربي، ومنه قول عنترة العبسي في وصف فرسه:

فازْورَّ مِن وقْعِ القنَا بِلَبانِه وشكَا إليَّ بعَبْرَة وتَحمْحُمِ.

على أنه ليس هناك شكوى ولا عَبرة من الفرس، ولكن الشاعر تمثّل ذلك لما يمكن أن يصيبه مثله.

وذهب بعضهم إلى إنكار وجوده في القرآن، وحجّتهم أن المجاز كذب، وأن المتكلّم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة، وهذه حجّة باطلة -يقول السيوطي- فلو سقط المجاز من القرآن لسقط منه شطر الحُسن، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوّه من الحذف والتوكيد...وغيرهما[34].

وتكمن البذور الأولى لبحث المجاز في العربية في معارضة إدراك الصفات الإلهية على أساس التشبيه الحسّي، وهو ما وجدنا له صدى -كما رأينا- في التراث اللاهوتي الغربي، وأما في الفلسفة التأويلية الحديثة، فإنه "للحديث عن الدلالة يحتاج المرء إلى تمييز واضح بين المعنى الحرفي والمجازي، ومثل هذا التمييز يواجه اليوم المزيد والمزيد من التحدّي"[35].

وقد تأسس التأويل الإسلامي على مجموعة من الضوابط العلمية والمعرفية التي تتكئ على علوم لا غنى عنها، كعلم اللغة، والبلاغة، وعلم القراءات، وعلوم القرآن...وغيرها، وكذا القدرة على الاستنباط وربط المعاني بسياقاتها اللغوية والمقامية. ويورد جلال الدين السيوطي -عن جمع من العلماء- بأن التأويل هو (ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم) غير أن هذا الاستنباط يظل يستند إلى مواضعات اللغة، فالأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه ولا يعدل عن ظاهر اللفظ إلى غيره إلا بدليل.

والتأويل عمل ذهني موجّه إلى معنى محتمل تقتضيه اللغة، ويراعى فيه السياق، (وليس بمجرّد ما يسوغ أن يريده مَن كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلّم بالقرآن، والمنزَّل عليه، والمخاطَب به)، وهو مجال رحب واسع، بل نجد من الآيات ما لا يستقيم المعنى فيها إلا به، و(ذلك لاختلاف وجوه الكلام، فإنّه إذا خرج بالبيان عن وضع اللسان، إمّا حقيقة أو مجازا، فتأويله تعطيله!!) وذلك كما فُسّر قوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾ [الأنعام:91]. بأنّه ملازمة قول: ((الله)) ولم يُعلم أن هذه جملة حُذف منها الخبر، والتقدير: اللهُ أنزلهُ)[36].

وفي هذا المقام لا يخلو تأويل المعنى - يقول ضياء الدين ابن الأثير- من ثلاثة أقسام: إما أن يفهم منه شيء واحد لا يحتمل غيره، وإما أن يفهم منه الشيء وغيره معه...وأما القسم الأخير فهو الدلالة على المعنى وضدّه، وهو من أظرف التأويلات المعنوية؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى وضده أغرب على دلالته على المعنى وغيره[37]، ويُمثّل للنوع الأخير (المُوَجَّه) بقول المتنبّي:

وأظلمُ أهْلِ الظّلمِ مَن باتَ حاسِدا لِمَن باتَ في نَعمائِه يتقلَّبُ.

ويتميز الخطاب القرآني - في كلّيّته - بأنه خطاب للفهم، ويعود هذا إلى اللغة من ناحية، وإلى الرابطة -التي تصطبغ بنظام العقيدة ومقتضيات الفهم عن الله عزّ وجل- بين المؤمنين وخالقهم من ناحية أخرى، فإن كان كذلك "كان معلوما أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكرُه أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسلَ إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسَلُ إليه؛ لأن المخاطَب والمرسَل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله -قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده- سواء"[38]. وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:4]. وبهذا نقطع مع تلك الصورة القاتمة للفهم التي يدفع بها من يعتقد أن تعلّق الخطاب الإلهي بالذات الإلهية، وبلغة الخطاب ذاتها، يجعلنا في مواجهة حالة الفهم المتعالي، وهي تلك الصورة

المضطربة، التي شهدها التراث اللاهوتي الغربي، والتي تجعل من المؤول –شأنه شأن الإله هرمس- وسيطا بين عالم وآخر. فالفهم في تراثنا اللغوي لا صلة له بأيّ شكل مع هذه الأسطورة، ولا مع روافدها.

وقد أدرج الأصوليون وكذا المفسرون القواعد العامة للفهم ضمن أبرز أبحاثهم، ودرسوها في علم الأصول في إطار مباحث الألفاظ والمباحث العقلية، وذلك لفهم مراد الشارع، وقد استفاد المفسرون في كثير من الموارد من ثمار الجهود العلمية للأصوليين[39].

وقد حدّد الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505ه) الصلة بين المعقول والمنقول- وهو المجال الرحب الذي دار فيه التأويل ومناهج الفهم- فيذكر أن بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر عند الذين لم يدركوا حقيقة النقل ولا حقيقة العقل، فيذكر منهم الذين جرّدوا النظر إلى المنقول فقنعوا بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، ومنهم الذين جرّدوا النظر إلى المعقول ولم يكترثوا بالنقل، ومنهم الذين جعلوا المعقول أصلا، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة في بادئ الرأي، ولم يقعوا في غمرة الإشكال، ومنهم الذين جعلوا المنقول أصلا، ولم يغوصوا في المعقول، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لمّا لم يكثر خوضهم في المعقول -يقول الغزالي- لم تتبين عندهم المحالات العقلية، والتي تدرك بدقيق النظر الذي يبنى على مقدّمات كثيرة متوالية.

والحق -كما يرى الغزالي- هو الجمع بين البحث عن المعقول والمنقول وجعل كل واحد منهما أصلا مهما، منكرا تعارض العقل والشرع، ويرى أن الفرقة المحقّة هي التي نهجت منهجا قويما جمعت فيه بين العقل والنقل[40].

وفي هذا يقرّر فخر الدين الرازي (ت606ه) أن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدت أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا الأمر لا يخلو من أمور أربعة: فإما أن يُصدّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن نبطلَهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإما أن يُصدّق الظواهر النقلية ويُكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا، ولمّا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إمّا أن تكون غير صحيحة، وإمّا أن يكون المراد منها غير ظاهرها[41]. ثم ذكر الرازي أن هذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات.

وفي هذا السياق يذهب ابن تيمية (ت728ه) إلى أنه لا تعارض ألبتة بين العقل والشرع، وأن ما يعتقد أنه من العقل فليس من العقل في شيء، وإنما هي آراء ومقاييس وبراهين فاسدة، وما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك -يقول ابن تيمية- في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة هي شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، ويقرّر ابن تيمية أن ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قطّ، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إمّا حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرّد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟[42]. وإذا كان الله سبحانه وتعالى أمر عباده أن يتلقّوا القرآن الكريم بالفهم والتدبّر، فليس معنى ذلك أن نخوض في صفات الله بحثا عن دلالات بعيدة، فبين الخالق والمخلوق تباينا في الذات، وهذا يقتضي أن يكون بينهما تباين في الصفات -كما يقرّر ذلك العلماء- ومن ثمّ يغدو العجز عن الإدراك هو حقيقة الإدراك، وهذا بمنطق العقل نفسه.

ويشير ابن العربي (ت 543ه) إلى قضية مهمة هي من أسباب الخلاف بين المتكلمين وهي الغموض في الألفاظ والمصطلحات، فاستعمال الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين للألفاظ العربية بعيدٌ عن معانيها العربية الأصيلة، يقول: "إن هذه الألفاظ من الجملة والتفصيل والحصر...ألفاظ مولّدة ركّبت عليها المبتدعة علومها، ولكل واحد فيها اصطلاح تركيب معناه على ما اصطلح عليه فيها، ويختلف الاثنان في الوجه المصطلح عليه فيتباريان ويتعارضان"[43]. وقد عدّ ابن العربي الأخذ بمطلق اللغة -لكون القرآن أنزل بلسان عربي مبين- من الأصول المهمة في قانون التأويل

الإسلامي، علاوة على النقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، والتفسير بالمقتضى (السياق).

وقد نبّه ابن رشد (ت 595ه) إلى أمر مهم، وهو أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا للتأويل؛ لأن الأصل هو حمل الكلام على معناه الظاهر، يقول: "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز"[44]. ويلحّ على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع دون بقيّة النصوص الأخرى، وعلى وجود شواهد في النصوص هي التي تعيّن مواطن التأويل ومواضعه، وخلص إلى أن المقصد من التأويل القائم على قانون التأويل العربي، هو الجمع بين المنقول والمعقول؛ وليس إحلال المعقول محلّ المنقول، ومقصد التأويل هو الجمع بينهما لا المقابلة بينهما والانحياز لأحدهما[45]. وهذا الذي يقرره ابن رشد، هو ما يقرّره جلّ العلماء، من أن الفهم يتكئ على العقل والنقل معا، ولا يستقلّ بأحدهما عن الآخر.

هذه الجهود المتعاضدة -وغيرها- تمثّل قانونا عاما للتأويل الإسلامي، وهو اشتغال واضح بقواعد فهم النصوص، نصوص القرآن بشكل أخصّ، وقد وضع العلماء تحت مسمى قانون التأويل ما من شأنه أن يصوغ منهجا منضبطا في فهم كثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمتأمّل فيما وضعوه من قواعد يلحظ حضور اللغة كمكوّن رئيس في عملية الفهم، مع مراعاة أساليب العرب في كلامها؛ لأن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر:4]. فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس -يقول ابن الأثير- ومن تأوّل ذهب إلى أن المراد هو القلب، لا الملبوس، وهذا لا بدّ له من دليل؛ لأنه عدول عن ظاهر اللفظ، وأما ما لا بدّ فيه من التأويل فكقول النبي ﷺ لأزواجه: (أطوَلُكُنَّ يَدًا، أسرَعَكُنَّ لُحوقا بي) فلمّا مات ﷺ جَعلْنَ يُطاوِلنَ بين أيديهن، حتى ينظُرْن أيّتهنّ أطول يدًا، ثم كانت زينب أسرعُهن لحوقًا به، وكانت كثيرة الصدقة، فعلمن حينئذ أنه لم يرد الجارحة، وإنما أراد الصدقة[46]. فالحديث وفق أساليب العرب في الكلام لا يستقيم على ظاهر لفظه، وإنما بالعدول عنه.

وقد شكّل النص القرآني منذ القديم مجالا واسعا لتأويلات متباينة من قبل المذاهب والفرق والاتجاهات المختلفة، ويعود هذا الاختلاف في جزء كبير منه إلى اختلاف في منهج فهم النص، وقد اعتمدت هذه المذاهب على مجموعة من الثنائيات كثنائية العقل والنقل (الشرع)، وثنائية الدين والفلسفة، وثنائية الظاهر والباطن وغيرها، ثم أصبح العقل منهجا متّفقا عليه عند الفرق الكلامية سواء المعتزلة أم الأشاعرة أم غيرهم، فحيثما يحدث التصادم الظاهر بين العقل والنص، يلجأ العلماء إلى التأويل، فيتحقّق الفهم.

وشهد تاريخ الفكر الإسلامي نماذج تأويلية متعدّدة ومتباينة[47] أسّست لعملية الفهم، وكل منها قارب النص بطريقته، وصاغ موقفه من العالم على أساسها، وتنوعت هذه النماذج بتنوع المدارس والمذاهب، والأطر التي نظرت من خلالها إلى أفق الفهم والتأويل.

فالنماذج اللغوية التي اعتمدها الأشاعرة والمعتزلة ومن سار في فلكهما أسست نفسها على المجاز اللغوي؛ حيث أتاح هذا النموذج فهما محدّدا عن الإنسان والعالم، وأسست النماذج التأويلية الصوفية في بناء مفهومها على النظر إلى النص من خلال ثنائيتي الظاهر والباطن، وجعلت من الباطن موطن الفهم؛ حيث تتجلى الحقيقة بالحدس والخيال والاستبطان الذاتي.

وبدورهم نظر الفلاسفة المسلمون – ومنهم ابن رشد- إلى النص على أنه يتشكّل من الظاهر والباطن، ولكن الباطن ليس مجرد استبطان تخيّلي للذات، بل هو العقل بوصفه الحقيقة. ويتحدث ابن رشد عن التأويل بكونه انتقالا من المعنى الحقيقي للفظ إلى المعنى المجازي، ولكن هذا المعنى المجازي عنده ليس هو الاستخدام الثاني للفظ كما قال بذلك اللغويون؛ ولكنه التضمّن العقلي له؛ الذي بتركيبه مع بقية الألفاظ الأخرى ينشئ الرؤية البرهانية للعالم.

وهناك النماذج الرمزية -على تنوّع في اتّجاهاتها- التي ترى أن العالم ليس إلا تعبيرا عن الله، والعلاقة بينهما هي علاقة حقيقة بعلاماتها، وترى في الألفاظ إشارات ورموز لمعان عميقة، يتطلب الكشف عنها حدسا تخيّليا رفيعا، يستطيع -من خلاله- إعادة إنشاء البعد الآخر من النص.

وهناك نموذج آخر نفى عن النص القسمة الثنائية، كما نفى عنه كل أشكال المجاز، ورأى أن اللفظ هو ما يؤدّيه من معنى مباشر يقتضيه السياق، ويرى هذا النموذج أن اللفظ في القرآن واضح بذاته عندما يندرج في تركيب لغوي محدد، وهذا الوضوح يقتضي معنى واحدا لا يحتمل اللفظ سواه، وفي هذا التركيب بالذات.

وعلى هذا فإن الفهم من خلال مبدأ التأويل الإسلامي، في عقوده المتأخرة وفي نماذجه المتعددة، يمثّل تعدّدا للمداخل التي يقارب فيها الوعي الإسلامي ذاته، وخالقه، والعالم من حوله، وإن الممارسة الفعلية للفهم في التأويل الإسلامي تدلّ على أن محاولات الكشف عن العالم، والبحث عن صيغ أخلاقية وقيمية وإنسانية، تمر بالضرورة عبر النص؛ النص القرآني على وجه التحديد.

ثانيا- أفق الفهم والتأويل في الثقافة العربية الحديثة:

تبوأ تأويل النص القرآني في الفكر العربي الحديث موضع الصدارة، حيث أثيرت تساؤلات عميقة حول النص (القرآني) وطريقة التعامل معه والنظر فيه، وما هي المقدّمات المعرفية والمنهجية لفهم هذا النص وقراءته قراءة تأويلية جديدة. وهذه القراءات التأويلية تشكلت على أسس فكرية ومنهجية مغايرة، أو استخدمت مقولات جديدة- قديمة، كمقاصد المتكلم وتأويل المخاطِب، وفعالية الخطاب، ولذلك فعلى الثقافة الحديثة أن تشرع في قراءة جديدة لنصوص الوحي بعيدا عن المقولات المنهجية والفكرية الموروثة.

وتعني القراءة الجديدة -كما يتمثّلها حسن حنفي- تأويل التاريخ وإعادة صياغته، وصبّ حضارة الوافد داخل حضارة الموروث، وإدخال ثقافة الآخر في ثقافة الأنا، من أجل تجاوز ثنائية الثقافة، وتحقيقا لوحدة الحضارة البشرية. وتعني لقراءة أيضا وضع الوافد في إطار الموروث، وحمله عليه، وتفسيره من خلاله، وإعادة بنائه فيه. وهذه القراءة غرضها النهائي التّماهي كلّيّا في مناهج عائمة، مناهج الهيومانية الغربية بشكلها المادّي، حيث الانتقال من وحدة الثقافة إلى وحدة الأديان.

وتتحقّق هذه القراءة بإعادة عرض الموروث بلغة الوافد، وإعادة ترجمة الوافد بلغة الموروث، وذلك من أجل إلغاء المسافة بين الاثنين تجاوزا لثنائية مصادر المعرفة إلى المعرفة الموحّدة [48]. هذه هي الآفاق الأولى من أجل تجاوز الموروث، والانصهار في مناهج محدثة، تعيد قراءة التراث من جديد.

وفي هذا المناخ السائد، وفي هذه الآفاق الوافدة، يقف العقل المسلم أمام إشكالية معرفية، فهو من ناحية مطالب بألا يتجاوز -بشكل ما- الأطر النصّيّة التي تُشكّل وعيه وإدراكه، ومن ناحية ثانية مطالب أيضا بأن يساير حركية التاريخ وتغيّرها، وتفاعلها المستمر، مما يجعل العلاقة بين هذه الرؤية وتلك علاقة متوتّرة.

هذه الإشكالية المعرفية جعلت كثيرا من المفكرين المعاصرين يتنكّرون للمعرفة المتّصلة بالنص، ويرون أن الفهم رهين الحالة التاريخية والتغيّر المستمر، الأمر الذي يقرّر عندهم مبدأ (تاريخية النص القرآني)، ويعني هذا المبدأ أن "للأحداث والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادّية والدنيوية، كما يعني خضوع البنى والمؤسّسات والمصطلحات للتطوّر والتغيّر"[49] المستمر.

وتعدّ هذه القضية من أهم المقولات التي تستند عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث نكون أمام مبدأ ثبات اللفظ وتغيّر المعنى، بحكم أن هذه النصوص (النصوص الدينية) قد تأنسنت منذ أن ارتبطت باللغة والتاريخ، فلا تختلف عن النصوص الإنسانية الأخرى؛ الأمر الذي يفرض -من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد ومن معه- عند قراءة النصوص الدينية وغيرها النظر إليها من زاويتين:

الأولى: أنها نصوص تاريخية؛ ويترتب عن ذلك أن دلالاتها لا تنفكّ عن النظام اللغوي الثقافي التي هي جزء منه.

الثانية: أن تاريخية الدلالة تعني عدم ثبات المعنى، من منطلق أن اللغة -التي هي الإطار المرجعي للتأويل- ليست ثابتة.

وهكذا ومن منطلق التعامل مع النصّ القرآني كنصّ بشري -لتحقيق الفهم الراهن- يسعى الفكر الحداثي العربي إلى التوسّل بالمناهج اللغوية والتأويلية الحديثة، حيث يرى نصر حامد أبو زيد في الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص، لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، -فحسب- بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره

وحتى الآن"[50]، غير آبه بالفروق الجوهرية بين مناهج علوم الأديان المتّبعة في نقد النصوص المقدّسة القديمة، ومناهج التفسير والتأويل الإسلاميين، وغير مدرك للسياقات التاريخية واللاهوتية التي حدثت فيها أنسنة النص الديني في إطار تاريخي محدّد؛ هو الصراع الذي حدث في الغرب بين الكنيسة والعلم (العقل).

واتّباعا لهذا النهج وتبنّيا للعقلانية الغربية في الفكر العربي المعاصر تمّ استيراد هذه المواقف، وتبنّي هذه المبادئ، واستعمال هذه الآليات، ويمكن اعتبار تجريد الوحي القرآني من قدسيته، من مستلزمات خاصيتي العقلانية والحداثية العربية المستوردة؛ التي من شروطها المنهجية اعتبار النص الديني نصّا بشريا[51]، وذلك حتى يصبح لهذا النص القابلية للنقد. والنقد هو السؤال الفلسفي الأوروبي الحديث على حدّ تعبير طه عبد الرحمن.

وهو -بهذا المعنى- "بحث في قبليات المعرفة، وشروط إمكان الفكر...بحث في المؤسّسات والأبنية والممارسات التي تتيح للخطابات أن تتشكّل وتنتشر، ولأنظمة المعارف أن تنشأ وتسيطر، وللصروح العلمية الاستدلالية أن تشاد وتتّسق...إنه لا يكتفي بقراءة المعلوم، وإنما يستقصي المجهول والمغيّب والمستبعد"[52]. فتغدو قراءة النصّ قراءة تبتغي خلخلة بنيته وتجاوزه؛ بوصفه ينفتح على احتمالات لا نهائية للمعنى.

ويغدو التأويل -في هذا الفضاء- ليس العلم بما هو معلوم سلفا ومسبقا؛ بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان، إنه استنباط من المعلوم وانبجاس في صميم الأصل، انبجاس يسمح بتجدّد الدلالة باستمرار، حيث يقف الإنسان على حقائق لم يسبق له أن وقف عليها، ويشعر بضرورة تعريف الأشياء من جديد[53]. وهكذا تغدو الحقيقة -والتي لم يسبق للإنسان أن وقف عليها- حقائق، تتجدّد باستمرار بتجدّد الدلالة، وتجدّد الفهم، وفي غمرة هذا الأفق ينبغي قراءة الأصول ومساءلتها، ومن ثمّ يغيّب المعنى بشكل نهائي.

ولم يعد هذا النمط من النقد الحداثي غريبا عن ساحة الفكر العربي والإسلامي، والفضل يعود إلى محمّد أركون في افتتاح مثل هذا الأفق النقدي، حيث معه -يقول علي حرب- (نتخطّى نقد الفرق والمذاهب إلى نقد أصول المعرفة الإسلامية، نتخطّى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه، وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع للمعرفة النقدية وشروطها)، وتصل مناهج الفهم -عند كثير من الحداثيين العرب- إلى أفق التطابق التام مع مناهج الفهم في الثقافة الغربية الحديثة؛ إزاء النص الديني على وجه الخصوص، حيث يقع الصراع - يقول علي حرب- بين موقفين من النص؛ (أي بين قراءتين: قراءة طبقا لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، وهي قراءة القدماء...وقراءة طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني، وهي قراءة المحدثين). والنتيجة التي يروم التأويل العربي الحديث تحقيقها هي (سعي القارئ أو المؤوّل إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزليّ خطّيّ في اللوح المحفوظ)[54].

وعلى هذا تغدو الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية، مؤثّرا فاعلا في توجيه الدلالة؛ وتغدو معها مقولة كروكشانك Crookshank ((في ظل تأثير مدارس فكرية معيّنة، وعادات تعبيرية معيّنة، نصبح معتادين أن نتكلّم ونكتبَ كما لو أن المرض شيء طبيعي)) صحيحة في ظل هذا الأفق. وهكذا يتم ربط النصّ القرآني بالواقع البشري، وفصله كليا عن مصدره الإلهي، ويغدو الفهم رهن الخلفية المعرفية للمؤوّل، ومرجعيته الثقافية، ودلالات تعكس رؤية المؤوّل أكثر ممّا تنطق بحقيقة النصّ.

خاتمة:

ها نحن قد وصلنا بهذه الدراسة إلى نهايتها لا إلى غايتها، وإذا كانت الكلمات تحيل على أحكام كما يرى نيتشة، فإن الهرمنيوطيقا تحيل إلى رؤية للإنسان والعالم واللغة والتاريخ، وتتّسع قضاياها إلى النظرية والمنهج والفهم ضمن أطر فلسفية غربية، متباينة، وينحو التأويل الإسلامي -في قرونه الأولى على الأقل- منحى مغايرا تماما، وضمن سياقات خاصّة. وبشكل عام لا يمكن فصل السير التاريخي للهرمنيوطيقا عن مسيرة الفلسفة في أوروبا منذ عصر النهضة وإلى اليوم.

ويمكن لنا في هذا السياق أن نستخلص جملة من النتائج ذات الصلة بالموضوع نوردها تباعا:

1) منهج الفهم في الهرمنيوطيقا غير منهج الفهم في التأويل العربي الإسلامي، فهي في نشأتها وتطورها ومجال تداولها لا تتطابق مع التأويل في الواقع الإسلامي، فقد نشأت في ظروف أخرى لها خصوصياتها المعرفية والموضوعية، ولم تعد ذلك المصطلح الذي نظر من خلاله اللاهوتيون إلى نصوص الكتاب المقدّس التي أشكل فهمها؛ بل تعدّت إلى أن أصبحت نظرية كونية فلسفية للوجود.

2) بالنظر إلى قضية الحقيقة -القضية المركزية للفهم- التي يروم التفسير والتأويل الإسلاميين الكشف عنها، فإن الهرمنيوطيقا في السياق الغربي تنجز صورة أخرى لها، لا تكشف عن ماهيتها وطبيعتها؛ وإنما تكشف عن وجوه كثيرة لها، وأن ما يظهر لكل شخص منها، هو وجه من وجوهها المتعدّدة والملوّنة، وبهذا تفضي الهرمنيوطيقا إلى لا نهائية المعنى.

3) لقد استعملت كلمة التأويل بوجوه متباينة، في مجال الفقه، وعلم الكلام، وفي مجال العقائد، والفلسفة، وغيرها، وكما رأينا فقد اشتغل الفهم في مجال التأويل مع الظاهر والباطن، ومع العقل والنقل، ومع الحقيقة والمجاز، وكانت القضية الأبرز لاشتغاله هي تنزيه الذات الإلهية من التمثيل والتشبيه، ولذلك كان الهم الذي شغل العلماء هو وضع ضوابط ومعايير موضوعية تحكم طريقة فهم القرآن الكريم.

4) لابد من الوعي بمفارقة تشكّل دائما قطب الرحى في منهج الفهم في التأويل الإسلامي، ولا يمكن أبدا تجاهلها لحساب مناهج أخرى لها سياقاتها المعرفية؛ وهي أنه إذا أمكن قبول الهرمنيوطيقا في صلتها بالنص البشري، الذي يمكن أن يحتمل وجوها متعدّدة للفهم؛ فإنه لا يمكن قبول ذلك بخصوص المعرفة التي يؤسّسها الخطاب القرآني، بعدّها معرفة ترتكز على سنن ثابتة، مفارقة للإنسان والتاريخ.

5) يمكننا أن نجد مقاربة دلالية بين مصطلحي الهرمنيوطيقا والتأويل، تجمع بينهما حالة من الاشتراك في بعض المضامين الدلالية، وذلك لاهتمامهما بفهم النصوص، ويمكن أن يشكّلا معا مبانيَ مشتركة، أساسها عالمية التأويل -عندما نستعمل مصطلحا مشتركا- أو التأويل كفضاء عام للتجربة الإنسانية مع الفهم، في علاقاتها باللغة والتاريخ والحقيقة، فإشكالية التأويل في الفكر الإنساني تدور دوما حول الفهم والحقيقة.

6) تتأسّس القراءات الحداثية اليوم في مجملها على مبدأ ((تاريخية النص القرآني))، ويسعى أولئك الذين افتتنوا بالنموذج الهرمنيوطيقي إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية كلّيّة مع مناهج القدماء في الفهم والتأويل، وإعادة قراءة النصوص الدينية عن طريق الحفر الأركيولوجي العميق في بنية الخطاب القرآني، وتهديمه، ومن ثمّ إفراغه من المعنى، ليكون ذلك -من وجهة نظرهم- مدخلا جديدا لتحديث العقل والفكر العربيين.

وفي هذا السياق يمكننا تكثيف البحث عن إيجاد صيغ معرفية منهجية -كما دعا ذلك كثير من العلماء قديما وحديثا- تحافظ على المعرفة الثابتة المتّصلة بالنص القرآني من ناحية، وتراعي خصوصية الإنسان في علاقته بالتاريخ من ناحية أخرى، ويظل الفهم الموضوعي ممكنا وقائما على الرغم من البعد الزمني بين عصر التنزيل وبين عصرنا الراهن.

. قائمة المراجع:

- **<u>الكتب:</u>**

1. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، ج (1)، (د، ط)، دار نهضة مصر، القاهرة.
2. أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، تر: كيان أحمد حازم يحيى، ط 01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2015.
3. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمّد رشاد سالم، ج (1)، ط 02، جامعة الإمام محمّد بن سعود، المملكة السعودية، 1991.
4. جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، تر: إبراهيم صحراوي، ط 01، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.
5. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: مصطفى شيخ مصطفى، ط 01، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، 2008.
6. جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، تر: جعفر رجب، (د، ط)، دار المعارف، بيروت، لبنان، (د، ت).

7. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مج (1)، (د، ط)، النقل (1) التدوين (التاريخ، القراءة، الانتحال). دار قباء، القاهرة، مصر، 2000.
8. خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر قراءة نقدية إسلامية، ط 03، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، المملكة السعودية، 2015.
9. دايفيد جاسبر، مقدّمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط 01، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007.
10. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، تح: محمد عمارة، (د، ط)، القاهرة، مصر، (د، ت).
11. اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، ط 01، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2005.
12. سعيد النّكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ط 01، دار السلام، القاهرة، مصر، 2013.
13. سعيد النكر، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، ط 01، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردنّ، 2014.
14. صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تر: حسين الجمال، ط 01، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2019.
15. ابن جرير الطبري، (تفسير الطبري) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشّار عوّاد، عصام فارس، ج (1)، ط 01، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1994.
16. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (د، ط)، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018.
17. ابن عربي الإشبيلي، قانون التأويل، تح: محمد السليماني، ط 01، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة، المملكة السعودية، 1986.
18. علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط 02، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2007.
19. علي حرب، نقد النص، ط 04، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
20. عيّاض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنّة على القواعد الأصولية، ط 02، دار التدمرية، الرياض، السعودية، 2015.
21. أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تح: محمود بيجو، ط 01، دار المنار، بيروت، لبنان، (د، ت)، 1992
22. فخر الدين الرازي، تأسيس التقديس، تح: أنس الشرقاوي، أحمد الخطيب، ط 01، دار نور الصباح، بيروت، لبنان، 2011.
23. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، ط 02، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، 1973.
24. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ط 01، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب، 2010.
25. ابن منظور، لسان العرب، ج (1)، ط 01، دار صادر، بيروت، لبنان، (د، ت).
26. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014.
27. هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، ط 02، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006.
28. Alan J. and Duane F. Watson, A History of Biblical Interpretation Volume 1 The ancien Period, Library of Congress, USA, 2003.
29. David S. Dockery, biblical interpretation then and now, Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church, published by baker books, printed in U.S.A, second printing, 2000.
30. Eco, Umberto, The Limits of Interpretation Advances in Semiotics, Indiana University Press, USA, First Edition, 1994.

• **المقالات:**

31. عبد الحكيم أجهر، الاستراتيجيات التأويلية في الإسلام والآفاق المعاصرة، مجلّة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان، عدد: 45، سنة: 12، 2014.
32. عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، الكويت، مجلّد: 29، عدد: 01، 2000.
33. علي رضا آزاد، جهانغير مسعودي، الهرمنيوطيقا الكلاسيكة وتفسير القرآن قراءة في المباني المشتركة، مجلّة الحياة. جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة: 18، العدد: 29، 2014.
34. العياشي إدواري، الهرمنيوطيقا من السياق الغربي إلى التداول العربي الإسلامي، مجلة الحياة، جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة: 18، العدد: 29، 2014.
35. ويرنرج. جينروند، تطوّر الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، تر: زهراء طاهر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة: 18، العدد: 59-60، 2014.

. الهوامش:

[1] - ينظر: هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول، المبادئ الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، ط 02، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 61. وعادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (د، ط)، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص 32.

[2] - أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، تر: كيان أحمد حازم يحيى، ط 01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2015، ص 104-105.

[3] - صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعر: حسين الجمال، ط 01، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان، 2019، ص 17، 32. وينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص 27.

[4] - ينظر: العياشي إدواري، الهرمنيوطيقا من السياق الغربي إلى التداول العربي الإسلامي، مجلة الحياة، جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة: 18، العدد: 29، 2014، ص 31،

[5] - ينظر: عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدّس والمدنّس، مجلّة عالم الفكر، الكويت، مجلّد: 29، عدد: 01، 2000، ص 263.

[6] - ينظر: هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص 35.

[7] - ينظر: ويرنرج. جينروند، تطوّر الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، تر: زهراء طاهر، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد: 59-60، 2014، ص 65.

[8] - ينظر: دايفيد جاسبر، مقدّمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط 01، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 45،47.

9 - ينظر: خالد بن عبد العزيز السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر قراءة نقدية إسلامية، ط 03، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، المملكة السعودية، 2015، ص 41.

[10] - ينظر: ويرنرج. جينروند، تطوّر الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، ص 69- 72.

11 - ينظر: اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، ط 01، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2005، ص 356-357.

[12] - David S. Dockery, biblical interpretation then and now, Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church, published by baker books, printed in U.S.A, second printing, 2000, p23.

[13]- ينظر: ويرنرج. جينروند، تطوّر الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، ص 69-71.

[14] - Look: David. Dockery, biblical interpretation then and now, p 97, 101.

[15] - ويرنرج. جينروند، تطوّر الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، ص 69، 71، 81.

[16] - Alan J. and Duane F. Watson, A History of Biblical Interpretation Volume 1 The Ancien Period, Librqry of Congress, USA, 2003, p 54.

[17] - جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، تر: جعفر رجب، (د، ط)، دار المعارف، بيروت، لبنان، (د، ت) ص 42، 51.

[18] - جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها أعلامها وقضاياها، تر: إبراهيم صحراوي، ط 01، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان- منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 340، 342.

[19] - ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 40.

[20] - هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، ص 63.

[21] - عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص 30.

[22] - ينظر: العياشي إدراوي، الهرمنيوطيقا من السياق الغربي إلى التداول العربي الإسلامي، مجلّة الحياة، ص 35.

[23] - صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 18-19.

[24] - ينظر: العياشي إدراوي، الهرمنيوطيقا من السياق الغربي إلى التداول العربي الإسلامي، مجلة الحياة، ص 39.

[25] - ينظر: هانس غادامير، فلسفة التأويل، ينظر: ص 78.

[26] - صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 21.

[27] - ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص32.

[28] - ينظر: العياشي إدراوي، الهرمنيوطيقا من السياق الغربي إلى التداول العربي الإسلامي، ص 40.

[29] - صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 22.

[30] - ابن منظور، لسان العرب، مج (1) ط 01، دار صادر، بيروت، لبنان، (د، ت) ص 193.

[31] - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: مصطفى شيخ مصطفى، ط 01، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، 2008، ص 758.

[32] - أبو محمّد ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، ط 02، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، 1973، ص 20-21.

[33] - ينظر: عيّاض السلمي، استدلال الأصوليين بالكتاب والسنّة على القواعد الأصولية، ط 02، دار التدمرية، الرياض، السعودية، 2015، ص 90.

[34] - ينظر: الإتقان في علوم القرآن، ص 494.

[35]- Eco, Umberto, The Limits of Interpretation Advances in Semiotics, Indiana University Press, USA, First Edition, 1994, p: 42.

[36] - ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص 759، 764، 766.

[37] - ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، ج (1)، (د، ط)، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 64.

[38] - أبو جعفر الطبري، (تفسير الطبري) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: بشّار عوّاد، عصام فارس، مج (1)، ط 01، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1994، ص 31.

[39] - ينظر: علي رضا آزاد، جهانغير مسعودي، الهرمنيوطيقا الكلاسيكية وتفسير القرآن قراءة في المباني المشتركة، مجلّة الحياة، جامعة المصطفى العالمية، لبنان، السنة: 18، العدد: 29، 2014، ص 162.

[40] - أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تح: محمود بيجو، ط 01، دار المنار، بيروت، لبنان، 1992، ص 15-19.

[41] - ينظر: فخر الدين الرازي، تأسيس التقديس، تح: أنس الشرقاوي، أحمد الخطيب، ط 01، دار نور الصباح، بيروت، لبنان، 2011، ص 217.

[42] - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمّد رشاد سالم، ج (1)، ط 02، جامعة الإمام محمّد بن سعود، المملكة السعودية، 1991، ص 146-147.

[43] - ابن العربي الإشبيلي، قانون التأويل، تح: محمد السليماني، ط 01، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدّة، المملكة السعودية، 1986، ص 321.

[44] - ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال، تح: محمد عمارة، (د، ط)، القاهرة، مصر، (د، ت) ص32.

[45] - ينظر: سعيد النّكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، ط 01، دار السلام، القاهرة، مصر، 2013، ص 28.

[46] - ابن الأثير، المثل السائر، ج (1)، ص 62-67.

[47] - ينظر: عبد الحكيم أجهر، الاستراتيجيات التأويلية في الإسلام والآفاق المعاصرة، مجلّة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، سلطنة عمان، عدد: 45، سنة: 12، 2014، ص 302-303.

[48] - حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مج (1)، (د، ط)، النقل (1) التدوين (التاريخ، القراءة، الانتحال). دار قباء، القاهرة، مصر، 2000، ص 227.

[49] - علي حرب، نقد النص، ط 04، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص65.

[50] - ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، (د، ط)، منشورات وزارة الأوقاف، المغرب، 2010، ص288-289.
ونصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص48-49.

[51] - ينظر: سعيد النكر، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، ط 01، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردنّ، 2014، ص 64.

[52] - علي حرب، نقد النص، ص 201-202.

[53] - ينظر: علي حرب، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ط 02، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2007، ص 14.

[54] - ينظر: علي حرب، نقد النصّ، ص 202-203، 205.