مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا في الفكر الغربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية)

الدكتور/ خالد بن مُحَمَّد علي القرني

أستاذ العقيدة المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين–جامعة الملك خالد–السعودية

المخلص: يهدف هذا البحث إلى بيان الأسس الفلسفية التي تنطلق منها الهرمانيوطيقا عند معالجتها لقضيةِ المعنى في النص؛ وذلك من خلال تحليلِ نظريتها في ميتافيزيقا المعنى، ودلالة اللفظ على المعنى والوجود، وعلاقة اللفظ بالمعرفة، ومحاولة قراءة المقدمة الفلسفية المشَكِّلة لها، وبيان الموقفِ من إمكانيةِ إعمالها لإنتاجِ مناهج لتأويلِ نصوصِ الوحيين، وقد انتهى البحثُ إلى: أن الهرمانيوطيقا تقوم على أسسٍ فلسفيةٍ تبينتْ في موقفِ فلاسفتها من الميتافيزيقا، والوجود، والمعرفة، وشكلتْ أثراً واضحاً في تأكيدها على صيرورةِ المعنى، وانفتاحِ التأويلِ إلى ما لانهاية، ومركزية المتلقي كمصدرٍ للحقيقة. كما انتهى البحثُ إلى التقريرِ بأن الهرمانيوطيقا تتناقض في المنطلقات مع نصوصِ الوحي الإلهي، وتتعارض مع كبرى اليقينيات القطعية فيه؛ ولهذا لا يمكن لها أن تُشَكِّل رؤيةً فكريةً لتشكيل منهاجٍ لقراءةِ نصوصِ الوحي الكريم. وبيّنا أن رفض ذلك لا يلزم منه رفضُ الإسلامِ للتأويلِ ذاته وِفْقَ فهمِ السلفِ الصالحِ لقواعدِ اللغةِ التي نزل بها الوحي، ولا لإعمالِ المؤولِ فكرَه في النصِ الإلهي ليحصل له به اليقينُ اللازم لإيمانه. والله تعالى أعلم.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا في الفكر الغربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية)

الحمد لله ربّ العالمين، وبه وحده نستعين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين ﷺ، وبعد:

شهد بحث الفكر الغربي في مجال اللغة تحولاتٍ تاريخية عدة، تمثل "الهرمانيوطيقا/التأويلية" أحد أبرز اتجاهات ذلك التاريخ البحثي، ويتمحور الإشكال الرئيس للتأويلية في بحث علاقة المؤول بمعنى النص. والهرمانيوطيقا -كغيرها من قضايا الفكر- تخضع لظروفٍ فكرية فلسفية أسهمت في نشأتها، ورَسْمَ تصوراتها حول الإجابة عن سؤالها المحوري.

مشكلة البحث:

في: توصيف وتحليل العلاقة العضوية بين: الأسس التي تقوم عليها الهرمانيوطيقا، وعملية إنتاج المعنى حين التعامل مع النصوص. ومن هنا تفرع عن هذه المشكلة عدد من **أسئلة البحث** والتي تنحصر في: ماهي الأسس الفلسفية التي انطلقت منها الهرمانيوطيقا؟. وكيف تمظهرت هذه الأسس في رؤية فلاسفة الهرمانيوطيقا للمعنى؟. وهل يمكن اتخاذ الهرمانيوطيقا منهجاً في فهم المعنى المراد من نصوص الوحي؟.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

١- تحليل الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا.

٢- بيان أثر هذه الأسس في إنتاج المعنى عند فلاسفة الهرمانيوطيقا.

٣- بيان الموقف من أسس الهرمانيوطيقا الفلسفية وفق منهج أهل السنة والجماعة.

.أهمية البحث :

١- وتكمن أهمية البحث في الأمور الآتية : ما تتميز به الهرمانيوطيقا من أهمية بالغة في الدرس الفلسفي اليوم.

٢- كون هذا المنهج أصبح واحداً من أهم المناهج التي يوظفها المشتغلون بالتراث عموماً، والكتب المقدسة على جهة الخصوص.

٣- تأثرُ عددٍ من المشتغلين بالفكر الإسلامي اليوم بهذا المنهج[(١)].

(١) انظر على سبيل المثال: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" مُحَمَّد أركون، "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل" حسن

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

٤- محاولة بعض الباحثين اليوم التأصيل له؛ حتى عدوا رسول الله ﷺ وأصحابه والقرون المفضلة هم أول من مارس الهرمانيوطيقا في التراث الإسلامي(٢).

٥- كون هذه المناهج -من وجهة نظري- أحد أهم المناهج التي تؤسس لعدمية المعنى، واطِّراح نصوص الوحي وتفسير السلف الصالح، أو تحييدها -في أحسن الأحوال- واعتبار المنقول عن السلف نوعاً من القراءة غير الملزمة.

٦- ضرورة قيام المشتغلين بعلم الاعتقاد على منهج أهل السنة والجماعة بواجبهم الشرعي تجاه هذه المذاهب الفكرية الوافدة، والتي نشأت في بيئةٍ كفريةٍ لا تقِيمُ -في مجملها- للدين ونصوص الوحي وزنا فضلاً عن أن تعرف مقامها الواجب.

منهجية البحث :-

اتخذنا منهجية في البحث تمثلت في النقاط التالية : اعتمدت في هذه الدراسة على **المنهج الوصفي التحليلي**؛ بغية الكشف عن أسس الهرمانيوطيقا، ليتيسر للباحثين الوقوف على المضامين المكونة لهذا المنهج، ومعرفة النتائج التي تترتب عليه. **والمنهج النقدي**؛ لمحاولة الإجابة عن سؤال: هل يمكن للهرمانيوطيقا -في ظل منطقها الفلسفي- أن تؤسس لمناهج تأويلية صحيحة للنص الإلهي.

الدراسات السابقة :

من خلال مراجعة البحوث والرسائل العلمية وجدت أن المؤلفات التي تناولت التأويل بالدراسة كثيرة، إلا أني لم أجد -في حدود ما وقفت عليه- دراسةً علمية تناولتْ **أسس الهرمانيوطيقا بالتحليل والنقد وفق الأسس العلمية المنطلقة من منهج الإسلام**. وقد وجَدتُ في حدود اهتمام البحث كتاب: "العقل التأويلي الغربي مقاربات في أنظمته المعرفية

حنفي، "حسن حنفي هيرمينوطيقا التراث وفينومينولوجيا التجديد" مجموعة من الباحثين، "هرمنيوطيقا القرآن والسنة" مُحَمَّد الشبستري، "فلسفة التأويل" نصر حامد أبو زيد، "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" طيب تيزيني، "القراءات الجديدة للقرآن الحكيم" مُحَمَّد كنفودي، "علوم القرآن في الأبستمية المعاصرة مقاربة تفكيكية نقدية" عدد من الباحثين، "القراءة التأويلية لدى نصر حامد أبو زيد" خالد القرني.

(٢) انظر على سبيل المثال: موسوعة الهرمانيوطيقا ٤٠٩/٣ وما بعدها.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

ومساراته، أحمد عويز، دار الكتاب الجديد المتحدة-بيروت،ط١، ٢٠١٨م"، مقارباً لفكرة هذا البحث، من جهة كونه يهدف إلى: بيان النظم المعرفية المؤسسة للهرمانيوطيقا الغربية، فالتقيت معه في تقرير وجود الخلفية المعرفية القبلية لهذا المنهج والتفصيل فيها؛ إلا أن طبيعة هذا البحث تهدف إلى تحليل هذا النظام المعرفي، وبيان موقف فلاسفة الهرمانيوطيقا من أسس المعرفة، ونقده وفق الرؤية الإسلامية، بالإضافة إلى أن بحثنا هذا تناول الأسس الفلسفية الأخرى المؤسسة للهرمانيوطيقا بحسب الحدود التي تسمح بها طبيعة البحوث المحكمة في المجلات العلمية.

وقد قمنا بتقسيم البحث كالآتي: على: **مقدمة** بينت فيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، ومشكلة البحث وأسئلته الفرعية، وأهداف البحث، ومنهج الدراسة، والدراسات السابقة.

تمهيد. عَرّفتُ فيه بالهرمانيوطيقا، وتطورها التاريخي. ثم المباحث وهي:

المبحث الأول: تحليل الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا الغربية الحديثة.

المطلب الأول: الميتافيزيقا.

المطلب الثاني: الأنطولوجيا.

المطلب الثالث: الأبستمولوجيا.

المبحث الثاني: نقد الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا الغربية الحديثة.

المطلب الأول: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من ميتافيزيقا المعنى.

المطلب الثاني: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من الأنطولوجيا (علاقة اللفظ بالمعنى وبالموجودات).

المطلب الثالث: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من أسس المعرفة.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

فهرس للمصادر والمراجع.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الدكتور خالد بن محمد علي القرني

تمـهيــد

تعد لفظة الهرمانيوطيقا يونانية الأصل حيث "يرتبط لفظ hermenem -من حيث اشتقاقه- باسم الإله هرمس (Hermas). وسواء كان هذا الاشتقاق خياليّاً أو له أصل تاريخي، فإن دلالته تكمن في تحديد المهمة التي يقوم بها الهرمانيوط وتماهيها مع مهمة ذلك الإله، أي باعتباره رسولاً، وخصوصاً كونه رسولاً بين الآلهة والبشر"(٣)، إذ كانت "مهمة هرمس هي بناء جسر التفاهم بين العالمين -أي عالم الآلهة وعالم البشر- وجعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذي معنى وواضحاً للأُذن البشرية"(٤). ويكشف السياق التحليلي لمعاني الهرمانيوطيقا -في نصوص فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون(٣٤٧ق.م) وأرسطو(٣٢٢ق.م)- أن اللفظ لم يكن يحمل معنى التفسير أو التأويل، وإنما مجرد التوصيل أو النقل، فإن "الهرمينوطيقا في أثناء الفترة الكلاسيكية اليونانية لم يكن موضوعها التفسير بل التوصيل...، فليس الأمر إذن -بعبارة أخرى- مسألة النفاذ إلى ما وراء الألفاظ بقصد الموازنة بين المعاني الممكنة واختيار أحدها -وهو بالقطع قضية اعترافٍ بتعدد المعاني- ولكنة مسألة التوصيل الواضح لفكرةٍ أو رسالة، سواء بألفاظ الكاتب نفسها أو بالاستعانة بألفاظ غيره. والنتيجة الثانية: إن الهرمينوطيقا اليونانية لا علاقة لها بتفسير النصوص،... بل تُفهم الهرمينوطيقا في سياق التوصيل الشفوي، إنها تشبه ما نقوله اليوم... مثل: أبغي إيضاح ما أقول أثناء محادثةٍ ما، وحث السامع على إيضاح ما يقول بطرح الأسئلة عليه"(٥). إذن فقد كان معنى لفظة الهرمانيوطيقا في أصلها هو: التوصيل والإيضاح. ومن الباحثين من ذهب إلى أن هذه اللفظة تشير "إلى ثلاثة أمور مختلفة نوعاً ما، سواء في الاستعمال اليوناني أو الإنجليزي: التلاوة الشفاهية، والشرح المعقول، والترجمة من لغة إلى أخرى. غير أن بمقدور المرء أن يلاحظ أن العملية الهرمسية قائمةٌ في الحالات الثلاث جميعاً، فثمة شيء بحاجة إلى العرض أو الشرح أو الترجمة يصبح -بطريقةٍ ما- معقولاً ومستوعباً، ثمة شيء قد تم تأويله"(٦). وفي مرحلة لاحقة (العصور الوسطى) تحدد مدلولها أكثر، فصارت تُطلَق ويراد بها التفسير أو التأويل "خاصة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي يعتبرها المؤمنون وحياً إلهياً، أو كلمة

---

(٣) موسوعة الهرمانيوطيقا، نخبة من الباحثين، ترجمة: محمد عناني، ٤٣/١، ٤٤.

(٤) مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسير، ترجمة: وجيه قانصو، ص ٢١.

(٥) موسوعة الهرمينوطيقا، ٥٢/١، ٥٣ بتصرف يسير.

(٦) فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص٣٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الله"[٧]، فعُرفت بكونها: نظريةً في تفسير الكتاب المقدس، وبَدَأ استخدام هذا اللفظ "في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعةِ القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)"[٨]. والهرمانيوطيقا هنا "هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه"[٩]. وفي كلا المرحلتين السابقتين قامت الهرمانيوطيقا على رؤية فلسفيةٍ معرفيةٍ وميتافيزيقيةٍ وانطولوجيةٍ تتلخص في أن النص المراد إيضاحه، أو نقله، أو تفسيره وتأويله، يُشير إلى مُرادٍ وقصدٍ ومعنىً يريد المؤلف إيصاله، وبالتالي فإن الحقيقة معرفياً ثابتة، ومدلولات المعاني وجودياً حاضرةً سواء كانت متعالية أم محايثة، ويظل بهذا "للكلمة المكتوبة سلطتها التي نبحث فيها فوق كل شيء عن المعنى"[١٠]. وبرزت هذه الخلفية الفلسفية للهرمانيوطيقا بشكلٍ واضحٍ لدى اسبينوزا(١٦٧٧م) في منهجه التفسيري للكتاب المقدس؛ إذ إن سبينوزا كان قد طرح في رسالته عن اللاهوت والسياسة منهجاً لتفسير الكتاب المقدس، يؤكد فيه بصورةٍ صريحة على مركزية المؤلِّف، ومركزية النص، وضرورة المعرفة باللغة؛ لتحصيل المعنى المراد وإمكانية الوصول للفهم السليم للنص[١١]. وتأكيد سبينوزا على ضرورة الرجوع للنص ذاته عند تفسيره؛ لما يتضمنه من خصوصيات معرفية؛ فلكون الكتاب المقدس "يتناول -في كثيرٍ من الأحيان- موضوعاتٍ لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الطبيعي، وهي قصص وموضوعات للوحي تؤلف الجزء الأكبر من الكتاب، فالقصص تحتوي أساساً على معجزات... روايات تقص وقائع غير مألوفة للطبيعة، وتلائم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم. أما موضوعات الوحي فقد تكيفتْ حسب آراء الأنبياء، بحيث تتجاوز حدود الفهم الإنساني...، لذلك يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها، أي بمحتوى الكتاب كله تقريباً، من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها...، وحتى لو أردنا أن تظهر لنا قداسة الكتاب دون الاعتماد على أي حكم سابق، فيجب أن نبرهن بالكتاب نفسه على أنه يعلم الحقيقة الخلقية؛ إذ إن هذه الطريقة هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها البرهنة على قدسيته، ذلك لأننا قد بينا أن

---

(٧) مقدمة في الهرمينوطيقا، ص ٢١، ٢٢.

(٨) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص١٣.

(٩) فهم الفهم، ص٦٨.

(١٠) مقدمة في الهرمينوطيقا، ص ٢٥.

(١١) انظر مثلاً: أصول التأويلية، ص١٨٨، العقل والوحي منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا، أشرف منصور، رؤية للنشر، ٢٠١٤م.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

التصديق بالأنبياء يقوم على أساسِ كونهم ميالين إلى العدل والخير، فيجب أن يثبت لنا ذلك حتى يمكننا تصديقهم"[١٢]. والمهم هنا أن الهرمانيوطيقا عرفت منذ ذلك الوقت بوصفها نظريةً للتأويلِ الخاص بالنص الديني[١٣].

ثم توالى تطور هذا المصطلح[١٤] على يد شليرماخر(١٨٣٤م) ودلتاي(١٩١١م) وهيدجر(١٩٧٦م) وغادامير(٢٠٠٢م) وريكور(٢٠٠٥م) وغيرهم، حيث تطورت الرؤية للهرمانيوطيقا إلى كونها نظريةً لتأويل النصوص عامة[١٥]؛ وأصبح لذلك يُنظر إلى الهرمانيوطيقا بوصفها نظرية تبحث في أسس الفهم للنصوص عامة، وذلك على يد فردريك شليرماخر الذي "يعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فناً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص"[١٦] وفهمها، فعَرَّف الهرمانيوطيقا بأنها: "عمليةُ تَلَقي القول وفهمه. وعملية الفهم هذه عنده هي فن الفهم والوصول إلى فهم النص"[١٧]، وتوسع استخدام الهرمانيوطيقا لتُعَرف بوصفها منهجاً للدراسة في العلوم الإنسانية، ثم فلسفة تتناول "عملية الفهم ذاتها، ومسارها، وملابساتها التاريخية"[١٨] التي تدخل في كافة المجالات[١٩] كالوجود والنص والفن ونحوها، وبوصفها فلسفةً تميز بين "ثلاثة فروع في هذا المجال، وهي: نظرية التأويل، وفلسفة التأويل، والتأويل النقدي. فتهتم النظرية بالتأويل من حيث هي منهج للعلوم الإنسانية، وتقدم قواعد للتأويل تضمن صحة إجراءاته ونتائجه. أما فلسفة التأويل فهي تبحث في الأسس والشروط التي يقوم عليها المنهج،...أما التأويل النقدي فيقصد به نظرية النقد الاجتماعي التي وضعتْ أسسَها مدرسةُ فرانكفورت والماركسية وتدعو إلى تأويل الواقع من أجل تغييره نحو الأفضل"[٢٠]. وفي هذه المرحلة تم التأكيد

---

(١٢) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، ص٢٣٥.

(١٣) انظر الباب الأول من كتاب: أصول التأويلية، ص: ٣٩ وما بعدها، وانظر: الزمان والسرد، بول ريكور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ط١، ٢٠٠٦م، ٤٤/٢.

(١٤) انظر كتاب: معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي، إنقزوا.

(١٥) انظر في هذا: التأويلية، جان غروانداان، ترجمة: جورج كتورة، ص ٩- ١٢.

(١٦)إشكاليات القراءة، ص ٢٠.

(١٧)فهم النصوص في نظرية فردريك شلايرماخر، خالد برادة، ص٥٩.

(١٨)الهيرمينوطيقا الغربية، مصطفى كمال المعاني ورائد عبد الجليل العواودة، ص١١٨.

(١٩) انظر –مثلا- ما قام به ريكور في كتابه: فلسفة الإرادة الإنسان الخطَّاء، من محاولة لتحليل مفهوم الشر من خلال المنهج الهرمانيوطيقي.

(٢٠)المرجع السابق، ص ١٠٧ بتصرف يسير.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

على أن "التأويلية هي فكر الانفتاح على الآخر"[٢١]، وأن "روح التأويلية تقوم على الاعتراف بأن الآخر يمكن أن يكون مُحقاً"[٢٢]، وأن الهرمانيوطيقا "تشير إلى مساحةٍ عقليةٍ وثقافيةٍ حيث لا وجود للحقيقة؛ لأن كل شيء يمكن أن يكون خاضعاً للتأويل"[٢٣]، أو بعبارة نيتشه: "لا وجود للأحداث بل للتأويلات فقط"[٢٤].

وهذه القراءة التاريخية للتأويلية الغربية تشير إلى أمرين، أولهما: أن الهرمانيوطيقا الغربية القديمة تقوم على أصولٍ تتمثل في: ثبات قصدية المؤلف، وإمكانية تعالي المعنى، وعمل المؤول يكون أشبه بمتلقٍ من النص. في حين أن الهرمانيوطيقا الحديثة تقوم على فهمٍ يختلف لمكانةِ المؤولِ بالنسبة للنص وللمؤلف ذاته؛ الأمر الذي يؤثر على موقع هذه الأصول، وهو ما سيتبين معنا بالتفصيل لا حقاً في البحث بإذن الله تعالى. ثانياً: أن الهرمانيوطيقا الحديثة تشعبت إلى مجالاتٍ أرحب من الهرمانيوطيقا القديمة؛ بحيث ظهرتْ ثلاثُ مجالات كبرى لعملها، وهي: الهرمانيوطيقا بوصفها منهجاً في العلوم الإنسانية. والهرمانيوطيقا بوصفها فلسفةً للوجود. والهرمانيوطيقا بوصفها أداةً لقراءةِ الواقع ونقده؛ وهذا قائم على أساسِ أن الهرمانيوطيقا الحديثة هي بذاتها تحمل مقدماتٍ فلسفيةٍ تشَكل موقفَها المبدئي المؤسس لهذه الاتجاهات، باعتبارها فكراً إنسانياً نشأ في سياقٍ فكري تأثَّر به كما أثَّر فيه أيضاً. و**إذا تبين هذا فلنا أن نتساءل عن الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا، المضمَّنة في ثنايا رؤى فلاسفتها، وأثر ذلك في إنتاج المعنى، وهو الأمر الذي سنحاول إيضاحه من خلال المبحث القادم إن شاء الله تعالى.**

---

(٢١) التأويلية، ص٥.

(٢٢) المرجع السابق، ص٦.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٨.

(٢٤) المرجع السابق، ص٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المبحث الأول: تحليل الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا الغربية الحديثة.

تتحدد الأسس الفلسفية لأي اتجاهٍ فلسفي من خلال البحث في مواقف فلاسفته المضمَّنة في أبحاثها الميتافيزيقية والأنطولوجية والأبستمولوجية(٢٥)، وهو الأمر الذي يحتاج –بشكلٍ دقيق– إلى الغوص في مكنونات تلك النصوص وفق المنهج التحليلي. ولما كانت الهرمانيوطيقا بحثاً في إنتاج المعنى من خلال العلاقة بين الدال والمدلول؛ كان الأمر أكثر صعوبة؛ لكونه أشبه بإعمال العقل في طريقة عمل العقل، أو توظيف المنهج في محاولةٍ لاستخراج المنهج الكامن في نصوص أولئك الفلاسفة؛ بُغية الكشف عمَّا تقوله وما لم تقله تلك النصوص، وهو ما سنحاول تجليته في هذه المطالب الثلاثة، من خلال استعمالنا هنا للمنهج الوصفي التحليلي، تمهيدا للمنهج النقدي في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: الميتافيزيقا.

إن ما يقصد إليه هذا المطلب هو إظهار الموقف الذي حمله فلاسفة الهرمانيوطيقا إزاء ميتافيزيقا المعنى، وكيف أثَّر هذا على فهم النص لديهم، وهل يمكن للهرمانيوطيقا أن تَصلح لتأويلِ الوحي الإلهي بناءً على نظرتها للميتافيزيقا.

تقوم الهرمانيوطيقا/التأويلية على موقفٍ من "ماوراء الطبيعة" يُمَثِّلُ المقدمةَ التي تنطلق منها عند محاولة التنظير لفهم النص؛ ولهذا تكون ضمنية في ثنايا رؤى فلاسفتها للمعنى، الأمر الذي نلاحظه عند شليرماخر بدايةً؛ حيث قدم نظريةً في فهم النص تقوم على الإيمان بوجودِ قصديةٍ للمؤلف لابد للقارئ من الكشف عنها والحصول عليها، وهذا في لغة الميتافيزيقا يُترجَم على أنه إيمان بوجودٍ قبلي للمعاني يمكن إدراكه والكشف عنه؛ إذ تستند تأويليتُه على ركنين أساسَين هما "اللغة والمتكلم"(٢٦). والفهم للنص ينبع من خلال الوقوف على الدلالة اللغوية أي "المعرفة الشاملة لتقاليد اللغة التي كانت متاحةً للمؤلف"(٢٧)، وإلى جانب ذلك: الدخول إلى نفسية المؤلف والإحاطة بفكره وجميع جوانب شخصيته، أي "إعادة مُعايشة ما عايشه المؤلف،

---

(٢٥) وإنما لم نذكر هنا الإكسيولوجيا –رغم كونها المحور الرابع في الدرس الفلسفي مع هذه الثلاثة– لكونها عند التحقيق ثمرة ونتيجة للموقف الذي يتبناه أي اتجاه من الميتافيزيقا والأنطولوجيا والأبستمولوجيا.

(٢٦) موسوعة الهرمانيوطيقا، ١٤٦/١.

(٢٧) المرجع السابق، ١٤٦/١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

وألا ينظر في قولٍ من الأقوال بمعزلٍ عن قائله"[٢٨]؛ ودلالة هذا الأخير هو إقرار شليرماخر بأن "النص أو الخطاب المنجز قد تألف وجوداً ماهوياً قبلياً في عقلِ مُنشئِه قبل أن يحل جسداً مكتوباً أو منطوقاً في رموزٍ لغويةٍ أو أصوات"[٢٩]، "وفهم المؤوِّل يكون في إثباتِ أصدق مماثلةٍ لقصدِ المؤلف، والاتجاه في خطِ سيرٍ نَسَقيٍ صاعدٍ من النص (الوجود المشخص مكتوباً)، إلى الفكرة الأصل للمُنشئ (قصد المؤلف)، فثمة إذن وجودٌ قبلي متعالٍ يجب إدراكه بالعقل التأويليّ"[٣٠]. لكن شليرماخر تحول بعد ذلك إلى الاعتقاد بأن مهمة الهرمانيوطيقا هي الوقوف على باطن المؤلف ومعايشة تجربته[٣١] دون التعويل على اللغة التي جاء بها النص، وهذا الاعتقاد برأينا يشكل مناقضة لإقراره بميتافيزيقا المعاني التي يمكن تحصيلها بتأويل النص؛ إذ أنَّ إعلاءه من ذاتية المؤلف وإقراره بأن النص لا ينفصل عن تجربة مؤلفه هو: فتح لِباب الإقرار بتاريخية النص ونقضِ كلياته وتعاليه المتجاوز للظرف التاريخي، حيث أصبحت "المهمة الأساسية للهرمنيوطيقا في نظر شلايرماخر هي فهم المؤلف، وليس فهم النص"[٣٢] والوقوف على معناه الكلي المتجاوز؛ ومن هنا أُخذ على شليرماخر أن توجهه التأويلي هذا "أدى إلى غياب الافتراض العقائدي للنص بوصفه المرجعية الأصلية"[٣٣] للفهم، أي: الاتجاه نحو سيولة التفسير للنص الديني خصوصاً، وفتح باب التعددية في فهمه؛ إذ "أن مهمة الدين –في رأي شليرماخر– هي مناهضة الاستبداد الذي يَفرض فهمَه للحقيقة، ويَرسم طريقَه الخاص للوصول إليها، ويحظر أي شكلٍ للفهم لا يتطابق معها...، فالتعدد جوهر الدين وكُنهه"[٣٤]؛ وهكذا إذن فإن ارتداد شليرماخر إلى ذاتية المؤلف لإمكانية فهم النص مَنَع من إقامته لميتافيزيقا المعاني داخل عملية التأويل؛ وهذا كان كفيلاً بالانتهاء إلى النسبية المفرطة، والتي تُقصي النص –عند التحقيق– وتكتفي في إنتاج المعنى بمعايشةِ المؤول لتجربةِ المؤلِّف؛ وبالتالي فإقرار شليرماخر بالماوراء لا يحمل تأثيراً فاعلاً في تأويليته.

---

(٢٨) فهم الفهم، ص ١٠٥.
(٢٩) العقل التأويلي الغربي، حسن ناظم، ص ٩٨.
(٣٠) المرجع السابق، ص ٩٩.
(٣١) انظر: فهم الفهم، ص ١٠٨.
(٣٢) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، ص٢٩.
(٣٣) العقل التأويلي الغربي، ص ٩٧.
(٣٤) عن الدين، فردريك شلايرماخر، ترجمة: أسامة الشحماني، ص١١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

وفي ذات السياق رأى فيلهلم دلتاي أن الاعتقاد بالميتافيزيقا والقول بوجودِ ماوراءٍ للطبيعةِ يمثل رفضاً للحياة بكل ما تحمله من ثراءٍ وتنوع، ويُعَرّفها بـ"الميتافيزيقا المستحيلة... التي تدعي العودة إلى الوراء، مجانِبةً الحياة، أو تلك التي تدعي إعادة إنشاء العالم بالاعتماد على بعض المفاهيم، إنشاءً يحيط بكل ثراءِ العالم"(٣٥)؛ ولذلك اعتمد دلتاي التاريخيةَ كبديلٍ للميتافيزيقا المستحيلة في تأسيسِ منهجيةٍ للعلوم الإنسانية. وهذه المنهجية تقوم على التأويل كأساسٍ للفهم، فبرأيه أن "العلوم الإنسانية متاح لها شيء غير متاح للعلوم الطبيعية، وهو إمكان فهم الخبرةِ الداخليةِ لشخصٍ آخر من خلال عمليةِ انتقالِ ذهني"(٣٦) بين العمل وبين المؤول؛ وهنا تأخذ التاريخية محلَّها كأساسٍ لعملية الفهم لكل ما هو إنساني(٣٧)، "فإن علوم الإنسان تقوم على مبدأ الفهم الذي يرتبط أساساً بالحياة وبالسياقات التاريخية والشخصية وبالفرد وإرادته الشخصية"(٣٨)، وبالتالي فإن مطلب دلتاي هو أن تقوم العلوم الإنسانية على أساسٍ هرمانيوطيقي يتخذ من الفهمِ للتجربةِ الذاتيةِ للقائمِ بالعملِ بمحدوديتها التاريخية أساساً مبدئياً رئيساً، أي جعل "الفهم النابع من الحياة ذاتها"(٣٩) أساساً للفهم. ودلتاي هنا يقيم ميتافيزيقا في مقابل الميتافيزيقا المستحيلة التي رفضها، حيث تكمن الميتافيزيقا المشروعة عنده في "التعبير عن الحياة"(٤٠) والتأكيد على أن الفهم لا ينفصل عن السياق التاريخي، وأنه نابع من التجربة الذاتية لكل عملٍ إنساني، سواء كان عملا أدبياً أو فنياً أو سواهما؛ وحينئذٍ -أثناء الفهم في كافة الفروع الإنسانية- لا نستدعي مقولاتٍ قبليةً كالسببية، أو عللاً غائيةً كالعناية الإلهية؛ إذ إنَّ "من البدهي لدلتاي... ألا يستطيع الوعي البشري أن يتخطى ذاتَه"(٤١) إلى الماوراء؛ وهكذا إذن مع دلتاي تَرفض الهرمانيوطيقا -بوصفها منهجاً للفهم في العلوم الإنسانية- الاعترافَ بالماوراء ومجاوزة المعاني للسياق التاريخي؛ ولهذا يرفض دلتاي القولَ بمعنىً ثابتٍ للنص؛ مادام المعنى لديه أسيرَ الذاتية التاريخية للمؤول فـ"المعنى عنده يقوم على مجموعةٍ من العلاقات، ونحن... نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظةٍ معينةٍ من التاريخ، تحددُ لنا المعنى الذي نفهمه من العمل...، ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعاداً

---

(٣٥) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٧٤.

(٣٦) فهم الفهم، ص ١٢٦.

(٣٧) انظر تحليل غادامير لتورط دلتاي في مأزق التاريخية في: الحقيقة والمنهج، ص: ٣١١ -٣٤٠.

(٣٨) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٧٦.

(٣٩) فهم الفهم، ص ١١١.

(٤٠) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٧٤.

(٤١) موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، إيرينا ر.مكاريك، ترجمة: حسن البنا عزالدين، ٢/٣١٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

جديدة، من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا العمل...، وهكذا نظل ندور في دائرةِ"[٤٢] التأويل والنسبية، والنتيجة: أن دلتاي حينما رفض الميتافيزيقا ابتداءً واعتبرها مستحيلة ذهب إلى رفضِ فكرةِ ثباتِ المعنى وتجاوزه، واعتَبر المؤولَ هو الأساس في إيجاد معنىً للنص؛ وذلك حينما جعل الفهمَ حاصلاً من خلال قيام المؤول بمعايشةِ تجربة المؤلف.

وإذ انتقلنا إلى مارتن هيدجر الذي رأى في الهرمانيوطيقا مدخلاً لتفسيرِ ماهيةِ الوجودِ وتحققه؛ فهو أولاً "وجد في فينومينولوجيا إدموند هسرل(١٩٣٨م)... منهجاً يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقةٍ يمكن للمرء بها أن يكشف النقاب عن الوجود ذاته، لا عن مجرد أهوائه وتحيزاته"[٤٣]، فالفينومينولوجيا -بوصفها "علمَ ما يُظهر ذاته"[٤٤] للوعي الإنساني من خلال تفاعل الذات مع الموضوع- تقوم عند هيدجر على الهرمانيوطيقا من خلال ما أسماه بـ"الفينومينولوجيا التأويلية"[٤٥]، أي "إقامة هرمنيوطيقا للوجود"[٤٦] ذات بُعدٍ ميتافيزيقي، يقوم فيها التأويل بدورٍ في تحديد حقيقةِ الوجود[٤٧]، حيث يُفَرق هيدجر بين "الوجود في ذاته" وبين "الموجود هنا" أو ما أسماه بـ "الدازاين"، فعنده أن "حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءةً وأساسية"[٤٨]. وهيدجر هنا لا ينكر الوجود الموضوعي، ولا يرده إلى الذات المُدركة، لكن هذا الوجود عنده لا يرقى إلى أن يكون موجوداً -يسميه الوجود هنا أو الدازاين- إلا متى دخلْتَ معه في حالةِ إدراكٍ مباشر لما هو عليه بالفعل مستبطناً ذلك البعد الماورائي، أي أن الشيء لا ينتقل إلى كونه موجوداً هنا -يملك ماهية- إلاَّ من خلال إدراك الإنسان له أو فهمه بلفظ أدق[٤٩]؛ فـ"الإنسان -عند هيدجر- يمتلك العالم، بمعنى أنه يعيش فيه، ولا يُدرك إلا من خلاله. إنه يبدأ من خلال إدراكِ وجودِه الذاتي إدراكَ العالم حين يكشف له العالمُ عن نفسه،

---

(٤٢) إشكاليات القراءة، ص ٢٩.

(٤٣) فهم الفهم، ص ٢١٣.

(٤٤) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحنفي، ص ٦١٣.

(٤٥) فهم الفهم، ص ٢١٥.

(٤٦) إشكاليات القراءة، ص ٣١.

(٤٧) انظر: طرق هيدجر، هانز غادامير، ترجمة: حسن ناظم وعلي صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، الفصل الرابع والسابع. وانظر: الفصل الأول من: مدخل إلى الميتافيزيقا، مارتن هيدجر، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

(٤٨) فهم الفهم، ص ٢١٤.

(٤٩) انظر: العقل التأويلي الغربي، ص ١٥٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

أو حين يسمح للأشياء أن تظهر"[٥٠]، "وحين ينكشف -يقول هيدجر- كائنٌ داخل العالم مع كينونة الدازين، بمعنى حين يبلغ إلى الفهم؛ نحن نقول إن له معنى"[٥١]. وهو هنا يُخلص الأشياء والمعاني عن التأملات الذاتية والمقولات القبلية التي كانت -برأيه- تُحدد تصور وجودها، ويُقر بأن التأويل لا ينطلق من منطلقٍ ميتافيزيقي صرف؛ بل المعنى وجودٌ حادثٌ (وجود هنا) يَنتج عن التلاقي الآني بين الذات والموضوع؛ ولهذا فإن هيدجر يرى بأن "المعنى وجوداني خاص بالدازين، وليس خاصية ملتصقة بالكائن تقبع وراءه...، والدازين بالمقابل ليس له من معنى إلاَّ من جهةِ ما يكون انفتاح الكينونة في العالم قابلاً لأن يُملأ بالكائن المكشوف عنه ضمنه"[٥٢]، وبالتالي "فإن كل كائن ليس نمط كينونته من جنس الدازين ينبغي أن يُتصور بوصفه بلا معنى، عارياً في ماهيته من المعنى بعامة"[٥٣]، هذا كما أن المعنى بوصفه الدازين لا يمكن له أن يصبح ثابتاً أو متجاوزاً، وإنما هو مرتبط بالتاريخ، وبالأدق بلحظةِ انكشافه للذات/الفهم، التي تسير بدورها في صيرورةٍ مستمرة، تُحيل (المعنى/الموجود هنا) إلى ماضٍ عند بدايةِ انبثاقِ معنى آخر في النص؛ "فالحدوث هو الاستمرارية غير المنقطعة، وهو ما يفتح التحقق على اللاتحجب والانكشاف في كل مرة؛ وعندها لا يكون الفهم مقصوراً على الزمان المتعين، وإنما يتحقق الزمان في الفهم؛ لأن الفهم شيء من الوجود أو دازاين"[٥٤]. وهكذا إذن يقرر هيدجر أن الهرمانيوطيقا -بوصفها منهجاً لكشف الوجود كما هو- لا يمكن لها أن تقوم على أسسٍ قبليةٍ ومعانٍ سابقة على تجربة الإدراك، كما أن تجربة التأويل ذاتها لا يمكن لها أن تخلص إلى معنى نهائي ثابت؛ لكونها في صيرورةٍ دائمة؛ وهذا ناتج عن انقطاع هيدجر عن الميتافيزيقا وميتافيزيقا الذات الغربية ونقدها.

وفي ذات السياق أقام بول ريكور تأويليتَه[٥٥] على موقفٍ من ميتافيزيقا المعنى، يتمثل أولاً في رفضه المعنى المتعالي/الماورائي الذي يظهر في نقده لتراث الهرمانيوطيقا، لا سيما إسهام شليرماخر ودلتاي الذي تمثل فيه "الفهم بالنسبة إلى كائنٍ متناهٍ تحولاً إلى حياة أخرى"[٥٦]، وهذا يعني أن الفهم عندهم لا يتجه إلى معرفة قصد الكاتب، بل "يكون المعنى هو

(٥٠) إشكاليات القراءة، ص ٣٣.
(٥١) الكينونة والزمان، مارتن هيدجر، ترجمة: فتحي المسكيني، ص ٢٩٦.
(٥٢) المرجع السابق، ص ٢٩٧.
(٥٣) نفسه.
(٥٤) العقل التأويلي الغربي، ص ١٦١.
(٥٥) انظر للاستزادة: الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، لعدد من المشاركين، ومحاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور.
(٥٦) صراع التأويلات، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، ص ٣٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

نتاج الحوار حينما يستجيب شخصٌ لشخص آخر"[٥٧] يتماثل معه في البنية النفسية، ما يجعل إمكانية فهمه متاحة؛ الأمر الذي يثير عدة إشكالات يراها ريكور تتمثل في استحالة ذلك التأويل إلى ذاتية المؤول، وعدم إمكانية قيامِ معرفةٍ موضوعيةٍ بذلك الفهم[٥٨]؛ إذ "كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن نفسها أن تجعل من نفسها موضوعاً؟!، وكيف يمكن لها -إذ تجعل نفسها موضوعية- أن تضيء معانٍ جديرة بأن يأخذها ويفهمها كائنٌ تاريخي آخر يتجاوز وضعَه التاريخي الخاص؟... إنها مشكلة العلاقة بين القوة والمعنى"[٥٩] الناتج من تجربة التأويل. ومن جهة أخرى يرى ريكور أن تحصيل المعنى في ظل هذا التصور يكون متعالياً ويُرَسِّخُ بالضرورة مركزيةَ الكلمة؛ لأنه يجعل الواقعة (قصد المؤلف) حاضرةً في الخطاب (النص)، وبرأيه أن هذه التأويلية "تُعلي من شأن واقعة الكلمة بوصفها كلمة للواقعة الفعلية، فالكلمة هي الواقعة عينها وبها يتحقق معنى الواقعة الأصلية في الماضي والحاضر؛ لأن الغاية فيها هي تحقيق المماثلة بين ما وقع في الماضي والفهم الناتج"[٦٠]، والنتيجة هي: رفض ريكور لتعالي المعنى، ولمركزية الكلمة التي ترسخ ذلك التعالي، وهذا صريح في خروجه عن ميتافيزيقا المعاني ورفضها؛ ومن هنا أخذ ريكور يؤكد على محايثة المعنى داخل تأويليته، وأقام ذلك على النظر إلى الخطاب/الكلام (قصد المؤلف) على أنه واقعة لغوية في زمنٍ تختفي بانقضائه، لكنها تظل محافظة على المعنى الأصلي للمؤلف عبر الجملة التي تمثل "وحدة الخطاب الأساسية"[٦١]، إلاَّ أن هذا المعنى الأصيل يفقد مركزيتَه بدخول الخطاب مرحلةَ الكتابة أو التثبيت، يقول ريكور: "إن إحالة الخطاب إلى المتكلم به تتأثر على النحو التالي...، فمن جهةٍ الجمل في الخطاب تدل على المتكلم بها من خلال الأدوات الإشارية المتعددة للذاتيةِ والشخصية، لكن قدرة الخطاب على الإحالة إلى الذات المتكلمة به في الخطاب المنطوق تقدم سمة البداهة؛ لأن المتكلم ينتمي إلى سياق القول المتبادل، فهو هناك بالمعنى الأصيل للموجود هناك...، وبالتالي يتداخل القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، بحيث يصير فهم ما يعنيه المتكلم وما يعنيه الخطاب أمراً واحداً"[٦٢]، إلاَّ أن "قصد المؤلف

---

(٥٧) العقل التأويلي الغربي، ص ١٩١، ١٩٢.
(٥٨) انظر: نظرية التأويل، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، ص ٥٣.
(٥٩) صراع التأويلات، ص ٣٥.
(٦٠) العقل التأويلي الغربي، ص ١٩٢.
(٦١) نظرية التأويل، ص ٣٢.
(٦٢) المرجع السابق، ص ٦١ بتصرف يسير.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

ومعنى النص يكفان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب"[٦٣]، ويحدث بفعل الكتابة ما يسميه ريكور: "بالاستقلال الدلالي للنص عن المؤلف ومضمونه"[٦٤]، الأمر الذي يسهم في توليد معنىً للنص مستقلٍ عن قصديةِ المؤلف القبليةِ وذلك بفعل التأويل، فالقارئ حين يلتقي النصَّ "لا يتعامل مع قصدٍ ذهني مجرد...، فقد غاب المؤلف، وانقطع في اللحظة الزمانية للصدور،... والوجود القبلي... حلّ مكانه قصد النص"[٦٥]؛ إذ أن ما يَظهر في النص ليس الواقعة ذاتها وإنما دلالة الواقعة، وليس المعنى ذاته وإنما دلالة ذلك المعنى[٦٦]، وكما أن المعنى محايثٌ غير متعالٍ ومركزي، فهو أيضاً غير متجاوز حدود الزمانية، فيكون المعنى في أثناء علاقةِ القارئ بالنص متمثلاً "لجدليةِ القراءة والزمن، فليس ثمة قصد مودع في زمنٍ ثابت. فالزمن متغير"[٦٧]، كما أن القارئ بذاته متغير، وهذا يؤسس "لإمكان التعدد الدلالي الذي يُوجِد خيارَ الاشتراك في صناعة معنى النص من جهة، ويُضعفُ مركزيةَ المعنى الواحد من جهة أخرى"[٦٨]. وهكذا إذن نجد أن ريكور –انطلاقاً من رفضه تعالي المعنى ومركزيةِ النصِّ– جعلَ الهرمانيوطيقا –بوصفها نظرية التفسير– تنطلقُ من الرغبة في الفهم المحايث، والابتعاد عن استحضار قبليةٍ لمعناه تربطه بقصدِ منشئة، وبهذا الانفصال يتحقق للقارئ –بفضل تأويلية ريكور– التعاملُ مع النص على أنه منتَجٌ في الزمن، منفصل عن أيّ قداسةٍ أو دلالةٍ للحقيقة؛ الأمر الذي ينتهي به ضرورةً إلى العدمية، أو النسبية المفرطة في أقل أحواله.

وما سبق يُسْلمنا إلى أنَّ موقف "الهرمانيوطيقا/التأويلية الغربية" من الميتافيزيقا يكمن في الرفض المبدئي لوجود مفهومِ المطلق والكلي؛ والذي تَبدى في رفضها القول بالنصِّ المتعالي معنىً ولفظاً، وبالنص المتجاوز حدود الزمانية؛ فأكدَتْ على أن المعنى هو محايث، ومحددات فهمه تقوم في النظر إليه بوصفه واقعةً تاريخية، فإمَّا نعود لنفسية المؤلف حتى نحاكيها، وإمَّا قطع الصلة بمؤلفه وإعادة إنتاجه بوصفه واقعةً زمانية الآن.

---

(٦٣) نفسه.
(٦٤) العقل التأويلي الغربي، ص ١٩٣.
(٦٥) المرجع السابق، ص ١٩٥.
(٦٦) انظر: نظرية التأويل، ص ٥٨.
(٦٧) العقل التأويلي الغربي، ص ١٩٦.
(٦٨) المرجع السابق، ص ١٩٤.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المطلب الثاني: الأنطولوجيا.

لا شك في أن الهرمانيوطيقا في تعاملها مع النصوص تشير بشكلٍ ضمني إلى جوابٍ عن سؤالٍ لماهيةِ وجودِ الأشياء، وماهي طبيعة العلاقة بين العلامة اللغوية وبين الواقع(٦٩). وما يقصد إليه هذا المطلب هو محاولة استشفاف تلك الرؤية الأنطولوجية التي تتضمنها فلسفة الهرمانيوطيقا وتنطلق منها عند تناول النص.

بدايةً نجد بأن دلالة اللفظ على المعاني والأشياء ظهرتْ لدى شليرماخر انطلاقاً من اعتباره المعاني والأشياء تمتلك كياناً وجودياً بذاتها؛ واعتبر لذلك "عَمَل المؤولِ في هذه الحالة يكون أشبه بعمل المرآة التي ينعكس عليها فكرُ المنشئ ومعناهُ الذي يحمله جسدُ النص، ومُماثلته كما تعمل المرآة"(٧٠)، فيمكننا حينئذ الإقرار بوجودٍ للمعنى بالذات، لاسيما وأن شليرماخر أكَّد في أول الأمر –كما مر معنا– على ضرورة الرجوع لِلُّغةِ الخاصة بالنص لإمكانية فهمه بصورةٍ صحيحة، وهذا الإقرار بأنطولوجيا المعاني يظهر عنده حينما يطلب من المؤول الرجوعَ إلى سيكولوجية المؤلف وإعادة بنائها ولكن من خلال المشترك الروحي بين ذات المؤلف وذات المؤول؛ "فالتأويل النفسي –كما يرى شلايرماخر– هو عملية إلهامية يُنْزل فيها المرءُ نفسَه ضمن الفضاء الكلي للمؤلف وإدراك الأصل الباطني لعملية تأليفِ عملٍ ما... ويَعتمد إمكانُ هذا الفعل على رابطٍ موجودٍ قبلاً بين الأفراد"(٧١)؛ وهذا يؤكد انطلاقة شليرماخر من الاتجاه المثالي القائم على الجدل الصاعد، وربط الوجود بالوجود المعنوي الكلي، لكنَّ أنطولوجيا المدلولات المثالية التي يقررها هنا تتأثر باعتقاده المتأخر بأن التأويلَ هو "إعادةُ بناءِ الخبرةِ الذهنيةِ للمؤلف"(٧٢)؛ بحيث يَدخُل المؤولُ في ذاتيةِ التجربة ليُنتجَ فهماً سليماً للنص، إذ أنَّ هذا القول يشير إلى أن شليرماخر يعتبر اللفظَ هنا غير دالٍّ على المعنى، أو لا يعكس تصوراً ذهنياً للأشياء؛ ولهذا رأيناه انتهى إلى نفي أهميةِ اللغة كركن أساسٍ في فهمِ النصِ، والعدول عن ذلك إلى محاولةِ إحياءِ تجربةِ المؤلف، وما ينتج عن هذا هو أن ذات المؤول –في الحقيقة– هي من تخلق المعنى عند فهمِ النص، لا أنَّ المعنى كامنٌ في النص موجود بذاته؛ ذلك أنه حينما ننتقل إلى معايشة تجربة المؤلف كأننا

---

(٦٩) انظر حول هذا على سبيل المثال: العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، أمبرتو إيكو.
(٧٠) العقل التأويلي الغربي، ص ٩٩.
(٧١) المرجع السابق، ص ١٠١.
(٧٢) فهم الفهم، ص ١٠٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

هو: يصبح "الفعل التأويلي هو فن فهمِ النحوي (الموضوعي) من خلال التقني (الذاتي)"[٧٣] أي: لا عبرة بدلالة اللفظ الظاهرة، وعندئذٍ يُفهَم معنى النصِّ من خلال تجربةِ المؤول، وتصبح ألفاظ النص قالباً لإدراكات المؤول لتجربة المؤلف وإعادة إحيائها، "فالكلمة عنصر متميز، تستطيع أن تعطيها معنىً مختلفاً حسب سياق الجملة والجملة في سياق الخطاب. والجزء الأنطولوجي هو الإنسان الفرد يقول (أي شليرماخر): العالم بالنسبة لي هو الإنسان، والإنسان الذي تدعونه هو بالنسبة لي العالم"[٧٤]، وبالتالي يصبح "كل فهمٍ يطرح تأسيساً لحقلٍ تأويلي"[٧٥] تكون ذاتيةُ المؤوِّلِ فيه أساساً أنطولوجياً للمعنى. وهكذا إذن تبدو مثالية شليرماخر وإن كانت تقرر الوجود الموضوعي المستقل، فهي تبدو -من جهةِ تلاقيها مع تأويليته- تؤكد على أن التواصلَ مع الوجود المثالي مستحيلٌ؛ ولذا يحل التأويل مدخلاً لخلقِ وجودٍ محايثٍ يمَكِّنُ من الفهم النسبي؛ فهرمانيوطيقا شليرماخر تقوم على الوجود الذاتي النسبي.

ومن ذات المنطلق المثالي -في النظر لعلاقة اللفظ بالمعنى والأشياء- قدم دلتاي منهجيتَه التأويلية، فاعتقد أنَّ الانطلاقَ من ذاتيةِ تجربةِ المؤلف -كما أسلفنا- أساسٌ لكلِّ فهمٍ سليم، ويتسنى ذلك عبر انتقالٍ ذهني يقوم على أساسِ ترابطٍ روحيٍ مشتركٍ بين القائم بالعمل وبين المؤول، فإننا -بحسب دلتاي- إذا ما أردنا "أن نفهم الحياة الإنسانية فلنا أن نستفيد من الترابط بين خبراتنا الباطنية"[٧٦] التي بالإمكان أن تشكل لنا نسقاً يمكننا من الفهم لماهيةِ العمل الإنساني، "فإذا ما أردنا فهمَ شخصٍ... يجب علينا أن نشعر بانعكاسِ تلك التجربة فينا بإعادة معايشتها وتأليفها"[٧٧]، أي أن على المؤول أن يعيد الـ (أنا) في الـ (آخر) ليفهمه[٧٨]. والفهم الأنطولوجي الذي يقوم عليه تأويل دلتاي يكمن في أن مفهوم الوجود بالذات للواقع والمعاني يختلف عند اتصاله بالإنسان، ففي مقاله: "أصل اعتقادنا بالعالم الخارجي وتبريره يقول:... إن مدخلنا الأصلي إلى العالم الخارجي لا يقوم على استدلالٍ ذهني، بل على إحساسٍ بمقاومةِ إرادتِنا، أي إننا نشعر في أعماقنا أصلاً بحقيقة العالم لأنه

---

(٧٣) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٤٢.
(٧٤) الفهم والنص، بومدين بوزيد، ص ٨٠، ٨١.
(٧٥) المرجع السابق، ص ٨١.
(٧٦) موسوعة الهرمانيوطيقا، ١/١٥٥.
(٧٧) العقل التأويلي الغربي، ص ١٠٩.
(٧٨) انظر: المرجع السابق، الصفحة السابقة.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

يكبح جماحَ نوايانا، بل إن الأشياء الظاهرية التي تقدمها إلينا الخبرة الخارجية يمكن أن تكون لها معانٍ باطنة"[٧٩] تُعْرف بالشعور الوجداني للمؤول. وهكذا إذن فإن حقيقة الوجود الخارجي للمعاني والأشياء -في ظل تأويليته- تقوم على أساسِ إدراكِ المؤول له خلال معايشته لذاتِ التجربة حتى يتمكن من الفهم، وبالتالي فإن الوجود في داخل دائرة التأويل الإنساني يستحيل إلى إدراك، وهذا يتأكد أيضاً من خلال معرفتنا بأن تأويلية دلتاي لن تستطيع في النهاية إلاَّ الوقوف على ذات المؤول نفسه لا ذات المؤلف وموضوعِه؛ إذ إن إرادة دلتاي الفهمَ -عبر الانتقال الوجداني بين المؤول والمؤلفِ للعمل على أساسِ الترابط الروحي الموجود فينا بالقوة- هو في حقيقته خَلْق أنطولوجيا للفهم تتمركز في ذات المؤول باعتبارها أساساً لإنتاجِ المعنى، لأنه من المستحيل تحقيق تجربة المعايشة للمؤلف بكل تجردٍ وكما كان بالفعل. إنَّ لدى الإنسان -كما يرى دلتاي- "قوى حقيقية وجذرية على الخَلْق"[٨٠]، ويكون بالتالي "معنى واقعة مدركَة موضوعياً هو معطى مع الواقعة نفسها، والمعنى أمر زماني... يُعرف في السياق الحياتي للمرء"[٨١]. والنتيجة إذن أن نفي دلالة اللفظ على الأشياء، والاعتقاد بانفصال المدلولات عن العلامة اللغوية؛ جعلَه يؤكد على أن ظاهر النص لا يفيد فهماً سليماً، وآثر لذلك التمركز حول المؤولِ حين معايشته لتجربة المؤلف؛ لينتهي إلى النسبية التي لا ثبات معها للمعنى؛ وذلك راجع إلى استحالة التوصل للوجود المثالي للمدلولاتِ والأشياء عنده.

وإذا ما انتقلنا إلى هيدجر نجد أنه في محاولته إيضاح ماهية الوجود من خلال الهرمانيوطيقا قد فرَّق بين الوجود وبين الدازاين كما أسلفنا، وهنا لا نجده ينفي الواقع بوصفه موجوداً[٨٢]، وإنما هو يسعى من خلال الهرمانيوطيقا الفينومينولوجية للكشف عن "أن ماهية الفهم الحقيقي هي الاسترشاد بقوة الشيء على أن يُظهر نفسه"[٨٣]، ومن جهةٍ أخرى التأكيد من خلال الفينومينولوجيا الهرمانيوطيقية على أن ماهية الكائن/الدازاين (الكينونة) تنشأ من الفهم بحيث يظهر هنا "أن التفسير...

---

(٧٩) موسوعة الهرمانيوطيقا، ١/١٥٨.

(٨٠) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٧٠.

(٨١) فهم الفهم، ص ١٣٦.

(٨٢) يمثل هيدجر هنا الاتجاه الواقعي في النظر إلى الوجود؛ فيرى بأن الموجودات سابقة على الوعي الذاتي الإنساني، وهو يبحث حقيقية انتقالها إلى مرتبة الوجود هنا بفعل الوعي الإنساني له. انظر: المرجع السابق، ص٢١٤، الوجودية، مجدي كامل، ٩٨، موسوعة الفلسفة، لبدوي، ٢/ ٦٠٠.

(٨٣) فهم الفهم، ص ٢٢٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

هو طريقتنا للوجود في هذا العالم"[٨٤]؛ وهذا راجع إلى انطلاق هيدجر من الفينومينولوجيا التي ترى أن المعرفةَ إدراكُ الشيء كما يظهر لنا دون الاستناد إلى أي قبلياتٍ تشكله، وبالتالي فالتأويل بوصفه مدخلاً لفهم الأشياء بذاتها "لا يتأسس على الوعي الإنساني والمقولات الإنسانية، بل على انكشاف الشيء الذي نقابله، الواقع كما يصادفنا"[٨٥]، ويظهر أن كل فهمٍ للوجود "ينبغي له أن يتبلور بموجبِ توافقٍ بينه وبين الأشياء ذاتها"[٨٦]؛ **لكن بناء هيدجر على الهرمانيوطيقا كمدخلٍ لفهم الأشياء بذاتها لا يقتصر في حقيقته على مجرد إظهار الواقع كما بدا للوعي في آنيةٍ معينة، بل إنه يجعل الهرمانيوطيقا هي الأساس في تحقيق الدازاين، أي يجعل التأويلَ مسؤولاً عن تحقيق الوجود للأشياء**؛ إذ تظهر "الهيرمينوطيقا بهذا التصور... تُعنى بمشكلةِ أنطولوجيا الفهم، أي الفهم بوصفه وجوداً وحدوثاً، وبوصفنا موجودين بالفهم"[٨٧]، ويمكن من خلال البناء على الهرمانيوطيقا هنا "الجمع بين الذات والموضوع، وبالجمع هذا يكون الوجود مستمراً على الدوام في حالة تحققه/فهمه؛ لأنه لا جمع من دون تحقق (الوجود هنا– أو الدازاين) ولا تحقق للدازاين من دون الجمع"[٨٨]؛ ويصبح عندئذٍ "الوجود هو المكان الذي تُظهر فيه الكائناتُ نفسَها"[٨٩]، ومن هنا كان "العالم عند هيدجر ليس جملة جميع الموجودات، بل تلك الجملة من الموجودات التي يجد الكائن الإنساني نفسَه دائماً مغموراً بها منغمساً فيها من الأصل، ومحاطاً بظاهرها كما ينكشف خلال الفهم"[٩٠]. والتلازم الذي يقيمه هنا هيدجر بين الدازاين وبين الفهم هو القول: بأن حقيقة الوجود (الماهية) نسبيةٌ ذاتية تستند إلى المؤول، أو ترتبط بلحظة الانكشاف الآنية التي تَبرز في إدراك المؤولِ ذلك "البعد الوظيفي الذي يؤديه"[٩١] الشيءُ، وهذا الإدراك نسبي بطبيعته، تابع للزمان والمكان وذات المؤول، والنتيجة أن التحققَ في الوجود عمليةٌ "مستمرة، ومن ثمّ هي

---

(٨٤) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ٢٠٨.

(٨٥) فهم الفهم، ص ٢٢٠ بتصرف يسير.

(٨٦) المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، جان غراندان، ترجمة: عمر مهيبل، ص ٨٨.

(٨٧) العقل التأويلي الغربي، ص ١٥٩.

(٨٨) المرجع السابق، الصفحة السابقة بتصرف يسير.

(٨٩) موسوعة النظرية الأدبية المعاصرة، ٥٥٤/٢.

(٩٠) فهم الفهم، ص ٢٢٦.

(٩١) العقل التأويلي الغربي، ص ١٥٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

مشاعة لتوليد ذلك الانكشاف الذي به يثبت الوجود، وتُشاع بين ذواتٍ مختلفةٍ وأزمنةٍ مختلفة"[٩٢]؛ **وهذا يسلمنا إلى أن هيدجر انطلق في بناء فلسفته الهرمانيوطيقة للوجود على مقدمة: أن الواقع بكل موجوداته الحسية والمعنوية يظل وجوداً ناقصاً لا يرقى إلى مرتبة الدازاين؛ وهذا التصور يجد له مبرراً في وجودية هيدجر التي ترى بأن تحقق الوجود في الآنية هو رهن الموجود الإنساني؛ فهيدجر يرى بـ"أن الكائنات كلها موجودة، لكنها تختلف في وجودها؛ فوجودها وجودٌ كينوني ينقصه الوعي، وبالتالي وجودها وجودٌ ناقص، لكن وجود الإنسان يختلف؛ فهو يعي كينونتَه، ويتجاوز هذه الكينونة نحو وجوده"**[٩٣] **وإيجاد الموجودات أيضاً. والمهم هنا أن** استقامة الدازاين على التأويل يجعل للّغةِ عند هيدجر دوراً رئيساً في تحقيق ماهية الموجودات، فيقول: "إن الكلام هو التفصيل الدلالي لمفهومية الكينونة في العالم"[٩٤]، والكلام هنا –بوصفه معبراً عن الموجود كما انكشف لوعي الذات– يأخذ لديه شكلاً أوسع من اللغة؛ بحيث تصبح اللغة مشتقة من الكلام لا العكس، فهيدجر لم يكن "عالم لغة، بل فيلسوف وجود. وفي إطار فلسفته في الوجود حاول اكتشاف قيمة اللغة وأهميتها ووظيفتها، من خلال علاقتها الجوهرية به (الوجود) بناءً على اكتشاف علاقتها الجوهرية براعيه (الإنسان). وهو بذلك لم يتعامل مع اللغة على أنها ظاهرة فيزيقية أو موضوعاً، بل إنها ظاهرة وجودية"[٩٥] تولد في آنية الانكشاف بوصفها تعبيراً عن الكلام؛ ويصبح بالتالي الدازاين موجوداً باللغة، فـ"المعنى هو الذي يؤسس اللغةَ، أو القول الذي هو تحديدٌ عيني للكلام وبه يعبر عادة، وعندئذٍ بدون اللغة لن تكون الأشياء أبداً هي ما هي عليه؛ ذلك أن اللغة هي التي تستدعيها وتعطينا القدرة على استدعائها"[٩٦] كحاضر. وانطلاق هيدجر من هذه المقدمة الأنطولوجية لبناءِ تأويليةٍ للنص جعلتْ النصَّ يفقد أيَّ تواصلٍ حقيقيٍ بالواقع؛ مادامت اللغة تعبيراً عن كلامٍ ما كشَفَهُ المؤولُ وجعلَه دازاين، وحينئذٍ لن تعود الألفاظ "مجرد أدوات اصطلاحية نشير بها إلى موجودات خارجية، بل هي نفسها تسمي الموجودات جميعا وتنطق الوجود أو يتجلى بها العالم والوجود"[٩٧]، وهذا يؤولُ إلى هدم المعنى وقصدية المؤلف، بل وإبعادهما كلياً عن أي استحضار؛ لأنه لا موجود هنا من الأشياء بذاتها، والمعاني بذاتها خارج

(٩٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.
(٩٣) الوجودية، مجدي كامل، ص٩٨،
(٩٤) الكينونة والزمان، ص ٣١٣.
(٩٥) الهرمنيوطيقا الفلسفية وكونية الظاهرة اللغوية، شفيق يوسف، ص١٤.
(٩٦) موسوعة الفلسفة، بدوي، ٦٠٤/٢.
(٩٧) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ٢٢٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

التحديد الوظيفي لعملِ المؤول؛ فالمعنى إذن يتشكل داخل تجربة الوجود/الفهم، ويحتاج إلى المؤول حتى يحقق وجوده ويصبح ما هو بالذات، دون أن يتمكن من القرار خارج حدوده الآنية التي تنهدم في سياقِ دلالةٍ جديدة للنص بالنسبةِ لأشخاصٍ مختلفين، بل حتى بالنسبة للقارئ ذاته في زمانيةٍ تاليةٍ؛ **وذلك كله يعود إلى موقف هيدجر الفلسفي الذي بدا أنه لا ينكر الواقع؛ إلاَّ أننا بيّنا أنه إن لم ينكره فهو يجعله في مقامِ المستحيل الذي لا يمكن أن نتواصل معه إلا عبر الوعي الإنساني له في آنية محدودة؛ ولهذا ذهب إلى أن حقيقة الوجود تعرف بالتأويل.**

وعلى غراره أيضاً أقام هانز غادامير(٩٨) الوجودَ "على أساسٍ هرمنيوطيقي، وأقام الهرمنيوطيقا على أساسٍ وجودي"(٩٩)، فبرأيه "ينبغي أن يُدرَك الفهم على أساسِ أنه فعل الوجود"(١٠٠)، والتأويل إذن "هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر"(١٠١)، وهو هنا لا يبحث كثيراً مسألةَ وجودِ الواقعِ باستقلالٍ عن الذات؛ لأنه -نتيجةً لواقعيته- لابد أن يقر بالوجود الخارجي؛ وإنما يُشير إلى أنَّ حقيقة الوجود هي تجربة أعمق من مجرد الإدراك الأولي للأشياء، يقول غادامير إنه "حتى الإدراك الذي يُفهم على أنه استجابة لمنبهٍ لن يكون صورةً مرآوية لما هو موجود؛ ذلك أنه يبقى دائماً فهماً للشيء كشيء، والفهم... هو تفصيل لما هو موجود هناك، فهو يتشوف لما يبدو له، وينظر إليه ويراه"(١٠٢)؛ "ولذا ليس ثمة شك في أن الرؤية- بوصفها قراءة تفصيلية لما هو موجود هناك- لا تكترث لما هو موجود هناك، ولا لذلك المعروض للبصر، لأنه ببساطة لم يعد هناك أي شيء...، فحينما نفهم نصّاً ما... عندها فقط يمكن أن يكون عملاً فنياً أدبياً بالنسبة لنا. وحتى في حالة استماعنا للموسيقى المطلقة يجب أن نفهمها، وحينما نفهمها تكون واضحةً لنا، عندها فقط توجد كإبداعٍ فني بالنسبة لنا"(١٠٣). وهكذا فإن عملية التأويل -بوصفها طريقاً للوجود هنا- تؤكد على عدم بدهية العلاقة بين المتلقي والواقع، وبين العلامة والواقع بصيغةٍ أدق؛ إذ إننا -بحسب غادامير- نحقق الوجود/الفهم باللغة، التي لا تشير إلى الأشياء بقدْرِ ما الأشياء تظهر من خلالها،

(٩٨) انظر: الحقيقة والمنهج، هانز غادامير، الفصل الثاني من الباب الأول، والباب الثالث.
(٩٩) إشكاليات القراءة، ص ٤٣.
(١٠٠) فلسفة التأويل، هانس غيورغ غادامير، ترجمة: محمد شوقي، ص ٤٠.
(١٠١) المرجع السابق، ص ٥٢.
(١٠٢) الحقيقة والمنهج، هانز جورج غادامير، ص ١٥٧.
(١٠٣) المرجع السابق، ص ١٥٧، ١٥٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

فاللفظ حينئذ يُخلَق آنياً تعبيراً عن تجربة الوجود/التأويل، والألفاظ -فيما يرى غادامير- "شيء ينتمي إلى الموقف. إن المرء ليبحث عن الكلمات... التي تنتسب إلى الموقف، إن ما تحمله الكلمات حين يقول المرء الشجرة الخضراء مثلاً ليس تأملاً انعكاسياً بشرياً، بقدر ما هو الموضوع نفسه،... والمهم هنا هو حقيقة أن الشجرة يتم كشفها في ضوءٍ معين"[(١٠٤)]، وأننا تعلمنا تلك الألفاظ بوصفها تعبيراً عن تلك التجربة الوجودية؛ وترتيباً على هذه الأرضية الأنطولوجية -المتأثرة بهيدجر- عند غادامير يقف النص أو العمل الفني بوصفه الموضوع الذي تدخل معه الذاتُ في جدليةِ تحقيقِ وجودِها ومعرفة ذاتها انطلاقاً منه كما ظهر لها؛ ولهذا فإن النص أو العمل الفني هو شكل يُجسّد تلك التجربة، وهذا الشكل بدوره حينما يدخل في دائرة الفهم يخرج عن ثباته الظاهر؛ إذ سيصبح دالّاً على تجربةٍ وجوديةٍ للمؤول؛ لأننا "حين نكون بصددِ قراءةِ أو مشاهدةِ عملٍ أدبي...، فما نقوم به هنا ليس مجرد إعادة بناءِ عالمٍ ماضٍ؛ ذلك أن قراءة العمل الأدبي هي حدث أو واقعة تحدث في الزمان، ومعنى العمل هو نتاجٌ لاندماجِ أفقنا الحاضر نفسه وأفق العمل الأدبي القديم"[(١٠٥)]، وهذا يؤيده أن غادامير ينفصل بكل صرامة عن أي قصدية للمؤلف/الفنان[(١٠٦)]، وما نفعله أثناء التأويل هو الالتجاء إلى ذلك الشكل وتحقيق وجودنا بالفهم من خلاله، والنتيجة إذن أن المعنى لدى غادامير يوجد بعدياً في صيرورةِ تَحَقُّقِه من خلال التأويل؛ وهنا لا نجد أيَّ مركزيةٍ للنص تساعدنا في الحيلولة بين غادامير والوقوع الصريح في العدمية الأنطولوجية للمعنى.

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى ريكور نجد أنه لا يجادل -على غرار الفينومنيولوجيين السابقين له- بشأن الوجود الخارجي للأشياء[(١٠٧)]؛ لكنه يدخل في جدالٍ حول الألفاظ وعلاقتها بالمعنى والأشياء من باب اللغة[(١٠٨)]، إذ يرى أنَّ هناك علاقةً مع الأشياء حينما نريد أن نُشير إليها باستخدام الألفاظ. ولا جدال عنده في إمكانية هذه الإشارة فـ"نحن حين نتحدث مع شخصٍ ما نُشير باتجاه الشيء الخاص الذي نتحدث عنه، بفضل استخدام الوسائل العامة مثل أسماء الأعلام والضمائر...

---

(١٠٤) فهم الفهم، ص ٣٣٨ بتصرف يسير.

(١٠٥) المرجع السابق، ص ٣١٩.

(١٠٦) انظر: المرجع السابق، ص ٣١٢.

(١٠٧) انظر "الوجود والهيرمينوطيقا" ص:٣٣-٥٩، و"الهيرمينوطيقا والظاهراتية" ص: ٢٥٧- ٣١٧ في كتابه: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية.

(١٠٨) انظر للاستزادة الباب الرابع "الصيغة الرمزية" في كتاب: السيمائية وفلسفة اللغة، وكتاب: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، أمبرتو إيكو.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

وأنا أساعد الآخر على تحديد ما أُشير إليه بفضل الوسائل النحوية التي تضفي على التجربة الفردية بُعداً اجتماعياً"[١٠٩]؛ فريكور هنا يقرر واقعية الوجود الخارجي وواقعية المدلولات، لكن الإشكال ينشأ عند بحثِ مدى مطابقةِ اللفظِ للشيء في ذاته، فنجد أن ريكور حينما انتقد البنيوية التي "لم تعد فيها اللغة تظهر بوصفها... وساطة بين العقول والأشياء. بل تشكل عالَمها الخاص بها، الذي تشير فيها كل وحدةٍ منه إلى وحدةٍ أخرى داخل هذا العالم،... بحيث صارت اللغة نظاماً مكتفياً بذاته"[١١٠]، يذهب على خلاف ذلك بحيث يُقرر أن إمكانية الدلالة على الأشياء لا تنبثق من طبيعة الألفاظ (بحيث يُشير اللفظ بذاته إلى شيء معين)، وإنما تنبثق من الخطاب/الجملة أو ما يسميه بالمغزى الذي يقصده المؤلف[١١١]، "إن اللغة – يقول ريكور– لا تكتسب الإحالة إلاَّ حين تُستعمل"[١١٢]، وبالتالي فإن "المتكلم يُشير إلى شيء من خلال البنية الفكرية للمغزى أو استناداً إليها"[١١٣]؛ وهنا يظهر أن علاقة اللغة بالأشياء ليست قبليةً؛ لأن ذلك سيشَكّل ضمانَ ثباتٍ للمعنى يرفضه ريكور كنتيجةٍ لرفض الأنطولوجيا الدلالية، وبالتالي فإن الوجود الخارجي في حقيقته يظل مبهماً حتى يكتسب دلالتَه من خلال الجملة والخطاب في لسانية المتكلم أو الكاتب، الأمر الذي شكل المقدمة المركزية –في رأيي– لكيفية تحصيلِ المعنى في تأويليةِ ريكور؛ حيث ذهب إلى أن دلالةَ معنى المتكلمِ المنقول إلينا في النص هو عبارة عن استعارةٍ ترتكز في فهمها "على أنها توتر... يقبع في داخلها عنصر إثباتٍ وعنصر نفي، عنصر كمثل، وعنصر ليس كمثل، ويشير العنصر الأول الناقل الحرفي المستخدم لتوصيل الاستعارة؛ بينما يدل الأخير على أن المُشار إليه... في الاستعارة لا ينبغي التماسه في الألفاظ الحرفية"[١١٤]، ويصبح –بالتالي– المشارُ إليه يقع في صميم الممارسةِ التأويلية التي تنفتح على النص، ويكون المعنى أمام القارئ لا كامناً في دلالةِ الألفاظ المعبر بها، فـ"معنى الاستعارة وإشارتها هما شيء في انتظار أن يتملكه القارئ الراهن من خلال عمليةِ

---

(١٠٩) نظرية التأويل، ص ٤٥.

(١١٠) المرجع السابق، ص ٤٩.

(١١١) انظر تحليلا مهما للمعنى بين المؤلف والنص في: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، أمبرتو إيكو، ص: ٨٣–١١٥، والاستعارة الحية، بول ريكور.

(١١٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

(١١٣) نفسه.

(١١٤) فهم الفهم، ص ٤٦٥ بتصرف يسير.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

إضفاءِ القرينةِ أو السياق التي يضطلع بها من جديدٍ كلُّ قارئٍ للنص"[١١٥]؛ وإذن فقد عكس التباعد الذي أقامه ريكور بين العلامة والمعنى أثرَه على نظريةِ التأويلِ من جهةِ: جعلِه المعنى شيئاً منفتحاً على قراءات المؤولين، وهو أمام النص لا كامناً فيه؛ مادام أساس المكتوب هو دلالة الواقعة لا الواقعة عينها، هذه الأخيرة التي تظل قابعة في سديمية عائمة قد تنفذ إلى الوجود بالقراءة وقد لا تنفذ، يقول ريكور: "إن جملةً بعينها، أيّ: مغزى بعينه، قد يشير إلى الخارج، وقد لا يشير؛ اعتماداً على الأحوال أو سياقِ فعلِ الخطاب. فلا وجود لعلامةٍ داخلية... تشكل معياراً يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع الخارج"[١١٦]؛ وهو بهذا ينتهي إلى النسبية كما هو حال سابقيه، وبالتالي لم تقدم واقعيةُ ريكور في النظر إلى الوجود تأثيراً ذا بال، بل رأينا أن واقعيته تتناقض مع تقرير عدمِ المطابقةِ الدلالية في الفعل التأويلي، وهو كسائر سابقيه يخلق وجوداً ذاتياً نسبياً بفعلِ التأويل.

وما سبق يُسْلمنا إلى أن الهرمانيوطيقا الغربية الحديثة تنطلق من مقدمةٍ أنطولوجيةٍ ضمنيةٍ تكمن في: أن الوجود الموضوعي هو لا وجود؛ إذ رأينا أن غاية ما أثبته فلاسفتُها من حقيقةٍ للوجود هو إمَّا وجودٌ مثالي مستحيل، وإمَّا وجودٌ واقعي رمزي؛ وفي كلا الحالتين فإن الوجودَ الموضوعي مفعولٌ للذاتِ الإنسانيةِ المدركة.

المطلب الثالث: الأبستمولوجيا.

على غرار المطالب السابقة يهدف هذا المطلب إلى الوقوف على الخلفية المعرفية التي تنطلق منها الهرمانيوطيقا، وذلك من خلال محاولة الكشف عن الأساس المعرفي الذي تستند إليه، وماهية الحدود المعرفية التي تؤكد عليها عند التعاطي مع النص، وما أثر ذلك على معنى النص فيها.

وعند حديثنا عن الأبستمولوجيا وعلاقتها بالتعامل مع النصوص تجب الإشارة إلى أن قوانين العقل وضروراته الأولية تنحصر –عند التحقيق– في: السببية وقانون التناقض ومبدأ الهوية[١١٧]. وهذه المبادئ من حيث هي في ذاتها –بصرف النظر

(١١٥) المرجع السابق، ص ٤٦٥، ٤٦٦.
(١١٦) انظر: المرجع السابق، ص ٣١٢.
(١١٧) انظر في هذه المبادئ: مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي، ص١٥٦-١٧١، معجم مفاهيم علم الكلام، حمو النقاري، ص٣٥١،

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

عن علاقتها بالعقل وأوليتها والحكم عليها بالكلية والضرورة[١١٨]- لا يكاد يخالف فيها أحد من بني الإنسان، حتى المدرسة التجريبية[١١٩]؛ فإنه ما من إنسان إلا وهو يقضي شؤون يومه من خلال تعامله وفق هذه المبادئ، ولا نبعد إن شاء الله عن الصواب إذا قلنا بأنه حتى فلاسفة السوفسطائية لا يخالفون في هذا[١٢٠]، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله :"فإن السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحق... وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلي المقالات أنَّ في الناس رجلا يقال له سوفسطا وأنه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم فهذا باطل لا حقيقة له، ولا يتصور أن يعيش أحد من بني آدم

مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٤٢، مدخل إلى المنطق الصوري، مُحَمَّد مهران، ص٤٢-٥٧، العقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٣، النجاة في المنطق والإلهيات، ابن سينا، ٨١/١، معيار العلم، الغزالي، ص١٧٨، البصائر النصيرية في علم المنطق، الساوي، ص٢٢٠.

(١١٨) المقصود هنا أن الفلاسفة -سواء التجريبين أو المثاليين- يقرون بوجود هذه المبادئ، وإنما اختلفوا في كون مصدرها العقل أم الحس، وبالتالي هل هي ضرورية وكلية، كما يرى الاتجاه العقلي، أم نسبية وغير يقينية، كما يرى الاتجاه التجريبي، وليس خافياً أن الاتجاه التجريبي يقيم العلم على الاستقراء، كما أنه ينطلق من خواص الأشياء والمبدأ السببي في إقامة التجربة ونتائجها على الملاحظة وفرض الفروض، غير أن القضية الفلسفية هنا والتي ينبغي على المتخصص التنبه لها هي: أن الإقرار بهذا لا يعني -لدى الاتجاه التجريبي- كون هذه الأسس ضرورية أو أن مصدرها العقل. انظر -بالإضافة إلى المراجع المذكورة في الحاشية التالية-: مدخل جديد إلى الفلسفة، بدوي، ص١٦٥ وما بعدها. وانظر في تاريخ "الضرورة" في الفكر الفلسفي: الحرية في ضوء الماركسية، روجيه جارودي، (القسم الأول)، ومشكلة الحرية، زكريا إبراهيم، ص٤٤-١٤٥.

(١١٩) وذلك أن المدرسة التجريبية لا تنكر وجود هذه المبادئ، وإنما تنكر أوليتها وكون العقل هو مصدرها، وتعيدها إلى عادة نفسية تجريبية. فهم يقيمون مذهبهم على أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة بما فيها المبادئ الأولية، وينكرون وجود معرفةٍ ليس الحس مصدرها. انظر في ذلك على سبيل المثال: التفكير الفلسفي الإسلامي، سليمان دنيا، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٩٦٧م، ص١٣٩، وديفيد هيوم، زكي نجيب محمود، ص٣٦، ١٢١، وله: نحو فلسفة علمية، ص ١٧٠-١٧٧، وله أيضاً: موقف من الميتافيزيقا، ص٦٧، وعلم النفس، جميل صليبا، ص٥٩٧-٥٩٩، والعقل والوجود، يوسف كرم، ص١٤٦، ١٤٨، وجون لوك، عزمي إسلام، ص٥٢-١٥٩، ٢٣٣ وما بعدها، وانظر تحليلاً مطولاً لموقف الحسيين المبادئ العقلية في "الاستقراء في الفكر الفلسفي دراسة تحليلية نقدية"، خالد القرني، رسالة دكتوراه ٣٣٨/١ – ٤٠٨.

(١٢٠) انظر مثلاً: فلسفة التنوير لدى السفسطائيين، محمود مراد، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠١١م، ص١٤٥ وما بعدها، دفاعاً عن السوفسطائيين، الطيب بوعزة، مركز نماء للبحوث، ص ٣٣٥ وما بعدها.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

بل ولا من البهائم مع جحد جميع الحقائق والشعور بها، فإن الإنسان مدني بالطبع؛ فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضا، ويعرف الإنسان جوعه وشبعه وعطشه وريه ولذته وألمه، ويميز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التي هي ضرورية في الحياة. وكذلك ما يذكرونه أن في السمنية قوم ينكرون من العلوم ما سوى الحسيات حتى ينكروا المتواترات: غلط على القوم؛ فإنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه"(١٢١).

إذا تبيَّن هذا فإن علاقة اللفظ بالمعنى داخلة في هذا الاعتبار؛ وذلك أن دلالة اللفظ على المعنى عائدة إلى مبدأ السببية من جهةِ إحداثِ الجملةِ معنىً في الذهن. وعائدة إلى مبدأ الهوية من جهة ضرورةِ اشتمالِ الكلامِ على المعنى وإلا كان تخاطب الناس مرده إلى العبث وهو خلاف المعلوم بالضرورة من بني الإنسان على امتداد التاريخ والجغرافيا. وعائدة إلى مبدأ التناقض من جهةِ ضرورة العلم بأن اللفظ في سياقه لا يمكن أن يدل على الشيء ونقيضه من ذات الجهة إذا أُريد الإفهام، وإنما ذكرنا هذين القيدين لنخرج ألفاظ الأضداد قبل اندراجها في الكلام، ونخرج مُريد التمويه؛ لأنه خارج عن حقيقةِ إرادة التواصل بين المخاطَبين.

إذا اتضح هذا فقد اعتبر شليرماخر "أن المعرفة الحقة لا يمكن الوصول إليها إلا من طريق الحوار مع الآخرين وفهمهم"(١٢٢)، ولذلك فالمؤول للنص لا بد له من أن يدخل في جدليةٍ حواريةٍ مع مؤلفه، يُعايش تجربته كأنه هو، حتى يستطيع الوصولَ إلى الفهم السليم لمعاني النص/الحقيقة، ومعنى هذا أن عملية التأويل لا يمكن لها أن تنطلق من موضوعٍ خارجي يُراد كشفه، وإنما تقوم على ذات المؤول كأساسٍ لمعرفة المعرفة بل وإنتاجها، ويدل لذلك إعمال شليرماخر لحدس المؤول، فإلى جانب معرفة المؤول بقواعد اللغة وسيكولوجية المؤلف لفهم النص يجب إعمال "منهجين: الأول هو المقارنة، والثاني هو الحدس، أي التخمين الدقيق والفهم الحدسي"(١٢٣) للمؤول، وعلى هذا فإن ملكاتِ المعرفة للمؤول هي من يقوم بالدور الرئيس في إنتاجِ معنىً للنص يمكن إدراكه، "فالفهم عملية إحالية إشارية بالأساس، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة، وما نفهمه يُشَكل في نفسه وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء...، فنحن نفهم معنى الكلمة

(١٢١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ٣٢٩.
(١٢٢)موسوعة الهرمانيوطيقا، ١٤٩/١.
(١٢٣) المرجع السابق، ١٤٧/١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المفردة داخل الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية، والجملة بدورها يعتمد معناها الكلي على معنى كلماتها المفردة...، وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كل منهما الآخر معناه ومغزاه،... والمعنى في الحقيقة لا ينهض إلا داخل هذه الدائرة"[(١٢٤)] التأويلية؛ ولهذا لا يمكن للقراءة التأويلية أن تقدم المعنى الحقيقي للنص -وإن أقرّ بوجوده بالذات- فإن "الهرمانيوطيقا حسبما يقول شلايرماخر لن تستطيع أبداً تمكين المرء من فهم كل شيء في نص يتمتع بأهميةٍ حقيقية، وعلى المرء أن يرضى إذا أدى الفهم إلى ما يقرب من المعنى الكامل مادامت الحياة الباطنية للفرد ستظل سرًّا على الدوام"[(١٢٥)]، ودلالة كل ذلك معرفياً أن هرمانيوطيقا شليرماخر تقوم على ذات "المؤول/القارئ" كمصدرٍ أوليٍّ للمعرفة، وتقر بأن "الحقيقة/المعنى" للفظ وإن كان موجوداً بذاته إلاَّ أنه لا يمكن إدراكه داخل دائرة التأويل التي أطَّرها؛ ذلك أن "المسار الدائري لا يلتقي عند مركزٍ معين ولا يصل إلى معنى محدد مُستهدف قبلياً، بل يبقى يدور مِن دونِ كشفٍ موضوعيٍّ للمعنى"[(١٢٦)] في ذاته؛ وبهذا يخرج شلايرماخر من تماسك المعنى الذي يتكفل به الوقوف مع علاقة الألفاظ بالمعاني إلى سيولة المعاني التي تنتج عن التمركز حول ذات المؤول حين دخوله في جدلية حوارية مع المؤلف؛ فأساس المعرفة لدى شليرماخر هو الحس الوجداني النسبي، وحقيقة الحقيقة هي ما تنتهي إليه الذاتُ من تلك التجربة الوجدانية.

وكون معرفة الهرمانيوطيقا لا يمكن أن تُعبر سوى عن ذات المؤول لا عن علاقة عضوية بين الألفاظ والمعاني هو ما يبدو ظاهراً عند دلتاي أيضاً، وذلك بجعله العلوم الإنسانية تقوم على "الفهم/التأويل" من خلال "الحياة/الخبرة" المعاشة؛ "فلكي تفهم يجب أن تعرف ما يختبره أو ما يعايشه شخصٌ ما، وذلك عن طريقِ إعادةِ إنتاج تجربته، أو إن شئت فقل إعادة معايشتها، وهذه هي الصورة العليا للفهم"[(١٢٧)]. وإمكانية تحقيق معايشة ذات التجربة للمؤلف ترتكز على أساسِ المشتركِ الروحي بينهما، والذي يُدرك من خلال التعبيرات المتضمَّنة في النص ونحوه والتي تؤثر فينا؛ فنحن -بحسب دلتاي- "نعي بصورةٍ أساسيةٍ الحياةَ الداخليةَ للآخرين فقط عن طريق تأثير إشاراتهم وأصواتهم وأفعالهم على حواسنا"[(١٢٨)]؛ وذلك حتى نصل

(١٢٤) فهم الفهم، ص ٩٩، ١٠٠.
(١٢٥) موسوعة الهرمانيوطيقا، ١/١٤٥.
(١٢٦) العقل التأويلي الغربي، ص ١٠٥ بتصرف يسير.
(١٢٧) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٨٦.
(١٢٨) المرجع السابق، ص ١٨٢.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

إلى فهمٍ للعالم الروحي وإعادةِ تجسيده، فالفهم إذن "هو العملية الذهنية التي يتم لنا بواسطتها إدراك الإنسانية الحية"[١٢٩]، وهذا الانتقال إذن بين الذاتين "بوصفه إعادة تشييدٍ أو إعادة معايشةٍ لعالم الخبرة الداخلية لشخصٍ آخر... لا ينصب على الشخص الآخر بل على العالم نفسه، وهو عالم ننظر إليه كعالمٍ اجتماعي تاريخي"[١٣٠] أي بِرَدِّه إلى العقل الموضوعي التاريخي، الذي يعني: جملة "العادات والقوانين والدين والفن والعلم والفلسفة، وبالجملة كل ما أوجدته الموجودات البشرية وتجسدتْ فيه أفكارُهم ومشاعرهم ومقاصدهم"[١٣١]. ويمكننا من خلال هذا التوصيف للتأويل عند دلتاي -أعني كونه "إعادة اكتشافِ الـ (أنا) في الـ (أنت)"[١٣٢]- أن نستنتج بأن الركيزة الأبستمولوجية لهذا الطرح تنطلق من ذات المؤول وتنتهي إليه؛ ذلك أن "إعادة اكتشاف الـ (أنا) في الـ (آخر)... تقود إلى اكتشاف تجربة المؤول لا تجربة المُنشئ، فالمركزية تكون لذات المؤول لا ذات المُنشِي"[١٣٣]. وبناءه على المشترك الروحي -كمنقذ من الذاتية الصرفة- يجعله يقيم المعنى داخل حدود الفهم بالتجربة، ويُفْهَم من هذا أن دلتاي لا يبحث عن معنى بالذات خارجٍ عن "فهم/تأويل" المؤول ذاته، وهو ينفي وجودَ قصدٍ موضوعي في داخل النص يمكن أن ندركه خارج التجربة المُعاشة، كما يقضي على العلاقة السابقة بين اللفظ والمعنى ليجعلها علاقةً نابتة بعد ممارسة التأويل، وهي النتائج المتولدة عن كونِ أساسِ المعرفةِ هو الحس الوجداني الذي اعتقد أنه يُمَكِّنُ من التوصل لحقائق موضوعية، بينما حقيقته هو تأكيد ذاتية المعرفة.

وإذا ما انتقلنا إلى أبستمولوجيا تأويليةِ هيدجر الفينومينولوجية[١٣٤]، نجدها تقف أولاً على نقده لأولويةِ الذات الإنسانية كمصدرٍ للمعرفة، ولمفهوم الذات الإنسانية الكُلي الذي يقرر وجودَ مشتركِ المقولاتِ القبلية والضروراتِ الفطرية؛ إذ رأى هيدجر "أن الخاصية الرئيسية التي طبعت العصر الحديث، هي أن الوجود أضحى يتعين... بواسطة تمثّل الإنسان له؛ بحيث أن الموجود لم يعد يوجد حقاً، إلاَّ بمقدار ما يتحدد من طرف الإنسان في التمثّل، وصار التمثل هو الكيفية الوحيدة لإدراك

(١٢٩) المرجع السابق، ص ١٨٦.
(١٣٠) فهم الفهم، ص ١٢٦.
(١٣١) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٨٦.
(١٣٢) العقل التأويلي الغربي، ص ١٠٩.
(١٣٣) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ١٨٦.
(١٣٤) انظر: مبحث "أساسيات في سؤال الحقيقة" في محاضرة: الأسئلة الأساسية للفلسفة، لمارتن هيدغر.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الأشياء، وغدا من المحتم على كل شيء أن يحضر أمام الذات ويتحول إلى موضوعٍ بالنسبة إليها حتى يُعترف له بالوجود"[١٣٥]، وهذا أدى –برأيه– إلى نسيان الوجود وتأسيسِ مركزيةِ الذات التي تخفي كل حيوية للوجود في ذاته. ونسيان الوجود انعكس بدوره على مفهوم الحقيقة التي صارت ترتد إلى الذات، فمنذ "ديكارت اتخذ التفكير الغربي منعطفاً فاصلاً آخر، فالحقيقة عند ديكارت هي أكثر من مجرد التوافق بين العارف والمعروف؛ إنها اليقين العقلي للذات بهذا التوافق، وترتب على ذلك أن الذات الإنسانية صارت هي النقطة المرجعية النهائية لتقريرِ وضعِ كل شيء يُرى"[١٣٦]؛ وهيدجر بالتالي يرفض كون الحقيقة هي تطابق الوجود مع الوعي أو كونها تمثلاً له؛ خروجاً من هذه الميتافيزيقا. واعتبر أن البناء على أوليةِ الذات أو الاعتقاد بثنائية الذات والموضوع فرضٌ باطل؛ وذلك لأن "الآنية –باعتبارها وجوداً في العالم– موجودة دائماً في الخارج"[١٣٧]، والمقصود هنا: أنه لا وجود لأسبقيةٍ "للوعي/الذات" على وجود الموضوع، إذ حتى الموضوع المسمى موجوداً هو –كما بينا سابقاً– حادث في آنية معينة نتيجةَ الفهم (أو إن شئت قل: تلاقي الذات بالموضوع وانكشافه لها)، ويصبح معنى "إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوعٍ بالفريسة التي غنمناها بالإدراك الخارجي إلى بيت الوعي والشعور؛ وإنما تظل الآنية العارفة في أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه... دائماً في الخارج بوصفها آنية"[١٣٨] حادثة؛ وبالتالي فإن هيدجر يرفض تقديم الذات – بما هي موجود محدد وفق مقولات كلية وقبلية ميتافيزيقية– كمصدرٍ للحقيقة والمعنى، وإنما هو يقيم المعرفة على نسبيةٍ ذاتيةٍ يقوم فيها الوعي الإنساني بالفهم والانتقال بالموضوع إلى "الدازاين/الموجود هنا" لكن وفق آنيةٍ محددة، إذ تظهر الحقيقة أو المعنى "مؤسساً على معنى وجودِ الإنسان ومستنداً إليه، أي أن وجود الإنسان أو واقع الوجود الإنساني أضحى هو الأصل بالنسبة لجميع المعاني والظواهر"[١٣٩]، والإنسان بدوره "موجود تاريخي؛ لأنه يحقق وجودَه في التاريخ. والتاريخ إذن هو تاريخ وجودِ تحققِ الكائن بالفهم"[١٤٠] أي: الدازاين، يقول: "إن القرب من حقيقة الوجود لا يتهيأ للإنسان التاريخي إلاَّ انطلاقاً من

---

(١٣٥) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي، ص ٥٦ بتصرف يسير.
(١٣٦) فهم الفهم، ص ٢٤٣.
(١٣٧) المرجع السابق، ص ٢٢٤.
(١٣٨) المرجع السابق، ص ٢٢٥.
(١٣٩) موت الإنسان، ص ٦٧.
(١٤٠) العقل التأويلي الغربي، ص ١٥٦، ١٥٧ بتصرف يسير.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الآنية التي يمكن أن يرتبط بها الإنسان"[١٤١]، وترتيباً على هذا يجعل هيدجر الحقيقة هي المرادف للحرية، يقول هيدجر "إن ماهية الحقيقة هي الحرية، هي الترك المتخارج الكاشف للموجود، وكل مسلك منفتح يتحرك في مجال ترك الموجود يوجد،... والحرية من حيث هي انصراف إلى انكشافِ الموجودِ في مجموعِهِ... قد أثرت على كلِّ سلوكٍ بحيث يتوافق مع الموجود،... غير أن هذا التأثر... لا يمكنه أن يزعم لنفسه شرف الماهية إلا في الظاهر،... فإن التأثر، أي التعرض المتخارج للموجود في مجموعِه لا يجرَّب ولا يُشعر به إلا لأن الإنسان المجرِّب قد وهب نفسه أو انصرف إلى حالةِ تأثرٍ كاشفةٍ عن الموجود بكليته، دون أن يكون لديه إحساس سابق بماهية هذا التأثر"[١٤٢]. والمقصود هنا هو: أن الحقيقةَ آنيةٌ لا تحددها قبلياتٌ أبستمولوجية، وإنما الحقيقة كما يرى "تنتمي إلى عالمٍ إنساني يتكشف فيه الوجودُ في لحظةٍ تاريخيةٍ ما،... وتصبح بالتالي: معنى يتكشف فقط عندما تدخل الذات في حوار أصيل مع نداء الوجود الذي يتردد صداه في العمل"[١٤٣]. وهيدجر هنا لا يهدف إلى الكشف أو التلاقي مع الحقيقة كما هي، بل هو "يُعلي من قيمة الكشف إلى الحد الذي يجعله يستبعد التكافؤ مع الأشياء نفسها، باعتباره السمة التي لا غنى عنها للحقيقة، وهكذا فإن الحقيقة تفقد معناها الخاص... وهو الدلالة على التكافؤ مع الأشياء أو مع الموضوع"[١٤٤]، "فالحركة الخاصة لانكشافِ الحقيقةِ ماهيتها تقوم في استحالةِ كلِّ إمكانيةٍ للإحالةِ إلى شيءٍ ما"[١٤٥]؛ ومن هنا لم ير هيدجر في التأويل طريقاً لفهم النص، وإنما هو حوار مع النص يؤدي إلى الكشف عن ما لم يقله النص، أي تجاوز قصديةِ المؤلف ودلالةِ النص ذاته إلى الانحصار في كشفِ المُتلقي وما فهمه. والمعنى هنا لا وجودَ له إلا بوصفه واقعة وجودية بعدية آنية مستمرة في صيرورة التأويل، وذلك راجع معرفياً إلى نظرته إلى نسبية الحقيقة وزمانيتها، وأنَّ الذاتَ الفردية هي معيار المعرفة والوجود.

---

(١٤١) نداء الحقيقة، مارتن هيدجر، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، ص ٣٠٠.

(١٤٢) المرجع السابق، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(١٤٣) الهيرمينوطيقا الغربية، ص ٢٣٤ بتصرف يسير.

(١٤٤) موسوعة الهرمانيوطيقا، ١٠٤/٢، ١٠٥.

(١٤٥) موت الإنسان، ص ٦٨.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

وفي ذات السياق أيضاً كان غادامير(١٤٦) قد شارك هيدجر هذا النقد لأبستمولوجيا الذات الغربية، ومفهوم الحقيقة الموضوعية التي تتمثل في الوعي؛ إذ رأى أن الاعتماد على مقولة المنهج في العلوم الإنسانية يرجع إلى إرثٍ ديكارتي يرى "أن الحقيقة يمكن أن تؤكَّد منهجياً"(١٤٧)، وأن أصل ذلك التوصيف -أعني الحقيقة- يرجع إلى مقدار تمثل الموضوعِ للذات وتحديدها إياه، بينما الحقيقة فيما يرى غادامير "لا تُطلب منهجياً بل جدلياً...، لكون الجدل يترك الموضوع الذي يقابله يُلقي أسئلته الخاصة التي تتعين الإجابة عنها،... ويصبح السائل -على العكس- يجد نفسَه الطرفَ الذي يجري استجوابه، يستجوبه الموضوع ويلقي عليه أسئلته، وفي مثل هذا الموقف يصبح نموذج "الذات/الموضوع" مجرد تضليل؛ فالذات الآن قد غدت هي الموضوع"(١٤٨)، والمراد الدقيق هنا هو: أن الحقيقة تكشف عن ذاتها دون أسبقيةٍ لتصوراتِ الذات التي من شأنها أن تُحددها؛ ومن هنا رأى غادامير في التأويل سبيلاً سليماً تَكشفُ فيه الحقيقةُ عن وجودِها من خلاله، وهذا التأويل بدوره متعلق بالمسافة الزمنية التي تربط بين: العمل كتراثٍ ماضٍ، ووجودٍ حاضرٍ للذات تعيش معه تجربةً وجودية؛ الأمر الذي يقتضي أن تتوقف الأحكام المسبقة عن الحضور، والانشغال الكلي بالشكل كما يظهر للذات في الآن، يقول غادامير: إن "بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى الشروط التأويلية. نرى الآن ما يقتضيه هذا الشرط أي التعليق التام لأحكامنا الخاصة"(١٤٩)، وهنا يظهر "الزمن/الآن" وكأنه "يُقصي ما هو غير جوهري فيسمح للمعنى الحقيقي المخبوء في الشيء أن يظهر"(١٥٠) وينكشف. وغادامير هنا -كما يرفض الذاتية المحددة للموضوع- يرفض أيضاً أيَّ تشكيلٍ قبلي لما هي الحقيقة من قِبل المؤلف أو الفنان، ويؤكد على ضرورة التلاقي الحُر مع الموضوع. ويجسد غادامير هذا النشاط التأويلي في فهم الحقيقة بتجربةِ اللعب، حيث يرى أن "اللعب ليس مجرد نشاطٍ إبداعي للتسليةِ والمتعة، إنه يتضمن نوعاً من الجدية، إذا تجاهلها أحد المشاركين يُفسد اللعبة. وللعبة أيضاً ديناميكيتها المستقلة... عن وعي اللاعبين المشاركين فيها. إن اللعبة ليست موضوعاً في مواجهة ذات اللاعب ولا تخضع لذاتيته"(١٥١)، وهذا الفهم يجعل اللعبة هي الشكل المحقق لتجربة اللاعبين في الوجود،

---

(١٤٦) انظر كتابه: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف.

(١٤٧) الهرمنيوطيقا الغربية، ص ٢٤٩، وانظر بتوسع: الحقيقة والمنهج، ص ٤٩ وما بعدها.

(١٤٨) فهم الفهم، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(١٤٩) فلسفة التأويل، ص ١٣٠.

(١٥٠) فهم الفهم، ص ٣١١.

(١٥١) إشكاليات القراءة، ص ٤٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

"فاللعب –يقول غادامير– يحقق غرضَه فقط إذا ما فقد اللاعبُ نفسَه في اللعب"(١٥٢)، وبالتالي يجعل من الطرف الثالث وهو المتلقي أو "المشاهد/المؤول" في تلاقٍ مع اللعبة ذاتها بوصفها "عنصراً ناقلاً للتجربة الوجودية"(١٥٣)، لكن دون أن تكون اللعبة أو النص بالنسبة للمتلقي دالةً على قصديةِ اللاعب أو المؤلف، فـ"تنحصر مهمة الهرمنيوطيقا بالدرجة الأساس في فهم النص لا في فهم المؤلف... والنص حينئذ يتم فهمه لا لأن هناك علاقةً بين أشخاص، بل لأن هناك مشاركةً في موضوعِ الحديث الذي يوصله النص"(١٥٤)، ومن خلال تجربة اللعبة يؤكد غادامير على أن التأويل يقوم على حواريةِ "النص/الشكل" والمتلقي، وهذا التلقي –كما أسلفنا– لا بد أن ينزع عن نفسه أيَّ تصورٍ قبلي، ويدخل في تساؤلٍ مع ذاته وما ينكشف لها، يقول غادامير: "إنَّ كلَّ تعليقٍ لحكمنا وبالتالي لأحكامنا المسبقة يمتلك من وجهة نظرٍ منطقية بنية السؤال...، عندما يُطرح الحكم المسبق على بساط المناقشة –بالنظر إلى ما يقوله لنا الآخر أو النص– فهذا لا يعني أنه يُعزل وتعقبه مباشرة وجهة نظر أخرى في نظام الصحة....في الواقع لا يتعرض حكمنا المسبق نفسه للمساءلة والتفاعل إلاَّ إذا كان في حد ذاته مُساءلاً ومُعدلاً. فقط عندما يلعب هذا الحكم ورقاته –إن صح التعبير– ويتفاعل مع الرأي الآخر يمكن لهذا الأخير أن يلعب بدوره ورقاته ويتفاعل معه"(١٥٥)، والنتيجة إذن أن الحقيقة واقعة وجودية تحدث في السياق التاريخي، وبالتالي فإن غادامير لا ينظر إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى كأمرٍ كامنٍ في النص، وإنما المعنى يخرج من الإمكانية إلى "الوجود/الظهور" بالتلاقي بين النص والمفسِّر والدخول في حوار يُنتجه، وهذا لا يعني السلبية التامة للمُتلقي مادام لا يمكن للحقيقة أن تظهر إلاَّ من خلاله وتفسيره اللغوي لها، ومن هنا لا يمكن للمعنى أن يبقى ثابتاً في صيرورةِ التجاربِ الوجودية للذات نفسها، أو بالنسبة للذوات المختلفة؛ ذلك "إن –يقول غادامير– غربلة المعنى الحقيقي المتواجد في نصٍ أو إبداعٍ فني هو في حد ذاته مسارٌ لا نهائي وغير مكتمل، فالمسافة الزمنية التي تُنجز هذه الغربلة تظل فريسة حركةٍ وامتدادٍ لا نهائي"(١٥٦)، ولا يشفع لغادامير –في محاولةٍ لإخراجِ ذاته من العدمية– تأكيدُه على أننا "نشترك في عالمٍ واحدٍ يجمعنا مع من ينظرون من مواقع هرمانيوطيقية مختلفة إليه، وإن كانوا يرونه من منظورات

(١٥٢) الحقيقة والمنهج، ص ١٧٢.
(١٥٣) الفلسفة الغربية المعاصرة، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، ١١٨٢/٢.
(١٥٤) فهم الفهم، ص ٣١٢ بتصرف يسير.
(١٥٥) فلسفة التأويل، ص ١٣٠، وانظر مزيداً من التفصيل حول علاقة المؤول بالنص: نفس الكتاب، ص ١٢٤، ١٢٥.
(١٥٦) فلسفة التأويل، ص ١٢٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

مختلفة"[١٥٧] أو قل طبيعة إنسانية واحدة قد توحد فهمَنا للأشياء؛ لأنه لا ضمانة حقيقة لذلك بالنسبة للإنسان نفسه في زمانية متغيرة فما البال بالبشر مختلفين، والواقع شاهد بهذا الاختلاف.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى ريكور نجد أنه قد رفض الفلسفة التأملية التي تُعلي من الذات الإنسانية وقدرتها على الكشف عن الحقيقة وتَمَثلها؛ حيث يرجع ذلك بحسب ريكور إلى "العتامة الأصلية التي تُغلف وجودنا"[١٥٨] أي: أن الذات لا تستطيع الوقوف على وعيها الذاتي وحقيقة معرفتها بصورةٍ مباشرة، الأمر الذي "يجعلنا نقوم بالعود غير المباشر للأنا بتوسط الرموز والعلامات والنصوص"[١٥٩] لتحصيل الهوية الذاتية للأنا ومعنى وجودها؛ ولهذا جعل ريكور أولى الخطوات في منهجه التأويلي يكمن في: الشك أو الارتياب، أسوةً "بماركس ونيتشه وفرويد الذين حاولوا -في رأيه- كلٌّ من زاويته... إزالةَ الأقنعة وفضح الزيف وكشف الباطن الحقيقي من الظاهر السطحي"[١٦٠]، وذلك من خلال نقدهم الذي أكد على تداخل الأيديولوجيات والحقيقة، بحيث لا يمكن أن توجد حقيقةٌ بمعزلٍ عن إرادةِ أصحابها، وأن اللاوعي كامن خلف كلِّ وعي ظاهري؛ وهذا كله -فيما يرى ريكور- يُشَكل مقدمةً رئيسةً للوصول للحقيقية بعملها "على تحسين فهمنا"[١٦١]، بحيث يُخرج الشكُّ الذاتَ من وهم الموضوعيةِ وإمكانيةِ التلاقي مع الحقيقية؛ فالذات في عتمةٍ تتكشف بالتفسير، فـ"كلما ازداد شرحُك تَحسَّن فهمُك"[١٦٢]، والبناء على هذه المقدمة الأولية يجب أن لا يُسقط المؤول في العدمية، فإلى جانب الشك هناك الثقة التي تقوم على الإيمان بوجود "الحقيقية/المعنى" الذي يُطلب، وبالتالي التركيز على "الموضوع/النص" من حيث هو وجود، ومن ثَمّ "تدشين مرجعٍ للنصِّ من ضربٍ وجوديٍّ غير القصود والنيات -للمؤلف-"[١٦٣]؛ وهذا عند ريكور يتحقق من خلال البدء "من الفهم إلى التفسير، ومن التفسير إلى الاستيعاب"[١٦٤]، بحيث يمثل الفهم "إمساكاً ساذجاً بمعنى النص ككل"[١٦٥]، فيعمل القارئ على

---

(١٥٧) موسوعة الهرمنيوطيقا، ١١١/٢.
(١٥٨) النظرية التأويلية عند ريكور، حسن حسن، ص ١٣.
(١٥٩) المرجع السابق، ص ١٣.
(١٦٠) فهم الفهم، ص ٤٦٢.
(١٦١) موسوعة الهرمنيوطيقا، ٢٩٨/١.
(١٦٢) المرجع السابق، الصفحة السابقة.
(١٦٣) النظرية التأويلية، ص ٣٧.
(١٦٤) العقل التأويلي الغربي، ص ٢٠١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

تخمين معنى للنص الذي انفصل عن قصد مؤلفِه تماماً، وأصبح في مواجهةٍ حُرةً معه يخمن معنى واحداً أو عدة معانٍ له، يمكن تصديق إحداها بفعل الدائرة التأويلية التي نقرأ فيها النص من الجزء أو الكل، أو العكس، لا لتحديد ما هو المعنى بالذات، وإنما التصديق على إحدى تخمينات الفهم الأولي[١٦٦]، وهو ما يسميه ريكور بالتفسير. واختياره التصديق بدلاً عن التعرُّف هو لفظ يشير إلى مقدمته المعرفية: بأن الحقيقة -كما هي- لا يمكن إدراكُها والوصول إليها، وبالتالي فإن ما يصادق عليه القارئ من معنى لا يمكن أن يكون هو المعنى الأصلي للنص. وحقيقة المعرفة التي يجد القارئ نفسه مهموماً بتحصيلها هي معرفة ذاتِه لا حقيقة يُشار إليها. ولعل هذا الأساس الأبستمولوجي يتبدى أكثر في انتقال ريكور إلى مرحلةِ الاستيعاب التي يتجه فيها التفسير إلى نظام النص ذاته أي "أنظمة علاماته"[١٦٧]، فثمة "أنظمة صوتية ومعجمية ونحويه يراها ريكور فاعلة في التأويل"[١٦٨]، وبإمكانها وضع النصِّ بوصفه إنتاجاً لدلاليةٍ متعددةٍ ومتنوعةٍ، لا معنى وحيداً أو ماهية ثابته. وينكشف المعنى عندئذٍ كلما غصنا في عمق النص، وانتقلنا من ظاهره إلى الباطن، فـ"الإحالة اللاظاهرية... نوع العالم الذي تنفتح عليه دلاليات الأعماق في النص، أي الانكشاف الذي ينطوي على نتائج مطمورة بخصوص... مغزى النص. وليس مغزى النص شيء وراء النص، بل هو أمامه... وما ينبغي أن يفهم ليس الموقف الأولي للخطاب، بل ما يشير إلى عالم الممكن"[١٦٩]، فالتأويل عند ريكور يؤكد على أن الحقيقة ليست معطىً ظاهراً، وليست ماهية ثابتة، وليست وحيدة متعالية، وبالتالي فإن التعاطي مع النص يستهدف تحقيقَ تعدديةِ معاني النص، والمصادقة على أحدها بفضل بنية علاماته، وكشف الإنسان لذاته بالدرجة الأولى. وهكذا إذن يظهر ريكور بالرغم من كونه هنا لم يقع في العدمية المحضة إلا أنه انتهى إلى النسبية؛ حيث بنى تأويليته على فلسفةٍ معرفيةٍ تنطلق من ذات المؤول وتعود إليه، منفصلاً عن طلب المعنى من النص أو قصدية المؤلف التي لا يمكن التعبير عنها ولا الوصول إليها عنده.

---

(١٦٥) نظرية التأويل، ص ١٢١.
(١٦٦) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٣- ١٢٧.
(١٦٧) العقل التأويلي الغربي، ص ٢٠٧.
(١٦٨) المرجع السابق، الصفحة السابقة.
(١٦٩) نظرية التأويل، ص ١٤٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

وهكذا إذن يتبين أن الهرمانيوطيقا الحديثة تقوم معرفياً على أساسِ الذات الفردية؛ وتؤكد لذلك على أنَّ تعدديةَ الحقيقية إمَّا نتيجة لاستحالة التوصل إليها، وإما لأن الحقيقية لا توجد إلا بفعلِ الذات المدركة، وفي كلا الحالتين تظل الحقيقة نسبية فردية، وهذا ما يَظهر في تعاملها مع النصوص.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المبحث الثاني: نقد الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا الغربية الحديثة.

لقد رأيناً في المبحث السابق كيف أن التأويلية الغربية تنطلق من مقدماتٍ فلسفيةٍ أوليةٍ أسهمتْ في صياغة تصورها للتأويل/الفهم، والمعنى المتضمَّن في النص. ورأينا كيف أسهمت هذه المقدمات الفلسفية في وحدة النتائج التي انتهى إليها فلاسفتُها وإن اختلفتْ مشاربهم التي استقوا منها، وإن اختلفتْ أيضاً المكانة التي يحتلها التأويل عندهم، سواءً باعتباره نظرية لفهم النص أو فهم الوجود بكافةِ مكوناته كما عند الفينومينولوجيين منهم. ومن خلال تحليلنا السابق وجدنا أن أهم الأسس الفلسفية التي قامت عليها الهرمانيوطيقا تمثلت في موقفها من ميتافيزيقا المعنى، وموقفها الأنطولوجي من حقيقة اللغة وطبيعة وجودها ومن ثم وجود المعاني والأشياء، وموقفها الأبستمولوجي من طبيعة العلاقة بين الألفاظ والمعاني وأثر العلاقة بين الدال والمدلول على حقيقة المعنى. وفيما يلي نقدٌ لمواقفها تلك وفق الرؤية الإسلامية:

المطلب الأول: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من ميتافيزيقا المعنى

لقد انتهت الهرمانيوطيقا الغربية الحديثة إلى نفي المعنى الماورائي للنصوص؛ بحيث ردتْ النصَّ إلى التجربة التاريخية للمؤلف، وأكدتْ أنه لا يمكن لأيّ نصٍّ أن ينفذ بوصفه خطاباً عاماً متجاوزاً للزمان والمكان الذي صدر فيهما، وهذا بدوره يستلزم –عند تفسير النص– التعاطيَ معه على أنه تجربةٌ تاريخيةٌ للمؤلف. وهذا المبدأ الفلسفي –الرافض للميتافيزيقا الذي تنطلق منه الهرمانيوطيقا– لا يُفرق بين نصٍ بشري ونصٍ إلهي؛ بحيث لا يحفظ للوحي الإلهي مكانته من القداسة والتجاوز، أي أن ذلك يستلزم النظر "إلى النص القرآني باعتباره مادة لغوية، مرتبطة بظروفِ إنتاجها، خاضعة لتأثير عوامل الزمان والمكان فيها، ولذا لا ينبغي إحاطة النص بهالةِ التقديسِ والتبجيل، لأنها تحجب عنا حقيقة مادته اللغوية"[(١٧٠)] والتاريخية التي انطلق منها. وهذا لا شك أنه خلاف قداسة أصل القرآن الكريم، فإن "القرآن كلام الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوقٍ ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه وأوعده بسقر حيث قال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾[المدثر:٢٦]، فلما أوعد الله بسقر لمن قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾[المدثر:٢٥]؛ علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر"[(١٧١)]، ومما يؤكد هذا

---

(١٧٠) السقوط الحداثي، مُحَمَّد علواش، ص ١٧٢.

(١٧١) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين مُحَمَّد بن علاء الدين ابن العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد الله بن عبد المحسن التركي،

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المعنى قولُه تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾[آل عمران:٣]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[الحجر:٩]. ومما يلزم عن اعتقاد تعالي الوحي وقداسة أصله الجزمُ بقداسة مضمونه، فهو لفظاً ومعنىً من عند الله تعالى، بلَّغه الرسولُ ﷺ كما أُوحي إليه به من ربه، فلا فاعلية للرسول في الوحي لا لفظاً ولا معنىً كما هو اعتقاد أهل السنة والجماعة؛ فهم يقررون: أن "هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[يوسف:٦]، ليس هو كلاماً لغيره، لا لفظه ولا معناه، ولكن بَلَّغه عن الله جبريلُ، وبَلَّغه محمدٌ رسول الله عن جبريل، ولهذا أضافه الله إلى كلٍّ من الرسولين، لأنه بَلَّغه وأداه، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه"(١٧٢)، يدل لذلك قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[المائدة:٦٧]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[النور:٥٤، العنكبوت:١٨]. والنتيجة اللازمة عن المُنازعة بالتأويل في تعالي معاني الوحي الكريم هي: إنكارُ كونِه جاء لهداية الناس وتعليمهم ما لم يكونوا يعلمون؛ لأنه إفراغٌ له عن محتواه الدلالي؛ وهذا عينه إنكارٌ لمضمون رسالتِه. والتأويل وفق هذا المنطلق المُنازِع في تعالي معاني النصوص هو خلاف صريح القرآن والسنة الصحيحة التي تدل على أن الوحي هدىً ونورٌ وعلمٌ وأنَّ فيه صلاحَ العبادِ في الدنيا والآخرة قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[النحل:٨٩] وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[يوسف:٢]، وقال تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[الأنعام:١٥٥]، وقال: ﴿الٓرٓ ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[إبراهيم:١]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾[النساء:٦٤]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾[النساء:٦٦]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾[المائدة:٦٦]، وعنه ﷺ أنه قال: "إنما مثلي ومثل ما بعثني الله به، كمثل رجل أتى قوماً فقال: يا قوم إني رأيت الجيش بعيني، وإني أنا النذير العريان، فالنجاء. فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا، وكذَّبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم. فذلك

١٧٢/١، وانظر مثلاً: الواضح في علوم القرآن، مصطفى ديب البغا محيي الدين ديب مستو، ص١٥.

(١٧٢) درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ٢٥٨/١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

مثل من أطاعني فاتبع ما جئت به، ومثل من عصاني وكذب بما جئت به من الحق"(١٧٣)، وقال ﷺ: "تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله"(١٧٤). وهذا البيان لتعالي الوحي وقدسية مصدره لا يلزم منه: تعطيل التأويل على جهة الإطلاق، أو صورية ألفاظ الوحي بحيث يعسر على المُخاطَبين به فهمه ومن ثم العمل به، أو القول بأن "القداسة تنظر إلى الآليات البشرية على أنها قاصرة، بحيث لا يمكنها أن تطال هيمنة النص"(١٧٥) وتفهم المراد منه. وإعمال العقل في فهم النص عائدٌ إلى اعتبار العقل أصلاً للتكليف وللعلم بالشرع، فإن "العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له"(١٧٦). وصريح القرآن شاهد بأن الوحي نزل ليَفهمَه المخاطبون به ويتدبروه قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل:٤٤]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾[ص:٢٩]. وعنه ﷺ أنه قال: "نَضَّر الله امرأ سمع منا حديثاً حفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقهٍ ليس بفقيه"(١٧٧)، وعنه ﷺ أنه قال: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية قبلت الماء؛ فأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسقوا وزرعوا. وأصابت منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعَلِمَ وعَلَّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به"(١٧٨). هذا كما أن الشواهد على اجتهاد الصحابة –رضوان الله عليهم– في تأويل القرآن وبيان معناه كثيرة مستفيضة، من ذلك ما روي عن "أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ

---

(١٧٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن الرسول ﷺ، ٩٣/٩ (٧٢٨٣).

(١٧٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٨٨٦/٢ (١٢١٨).

(١٧٥) السقوط الحداثي، ص ١٧٣.

(١٧٦) درء تعارض العقل والنقل، ٢٦٨/٥.

(١٧٧) رواه النسائي في السنن الكبرى، ٣٦٣/٥ (٥٨١٦)، وابن ماجة في السنن، ٢٤٤/٤ (٣٠٥٦)، وصححه الألباني في السلسلة وقال: "وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات"، ٧٦٠/١، ٧٦١ (٤٠٤).

(١٧٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب فضل من عَلِم وعَلَم، ٢٧/١ (٧٩).

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

السورة"[١٧٩]، ومن ذلك أيضاً ما روي أن "عروة بن الزبير... سأل عائشة عن قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾[النساء:٣] قالت: يا ابن أختي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن"[١٨٠]، ومن ذلك أيضاً ما روي من أن "سعيد بن المهلب، عن طلق بن حبيب، قال: كنت من أشد الناس تكذيباً بالشفاعة، حتى لقيت جابر بن عبد الله، فقرأت عليه كل آية ذكرها الله عز وجل فيها خلود أهل النار، فقال: يا طلق، أتراك أقرأ لكتاب الله مني، وأعلم بسنة رسول الله ﷺ؟ فاتضعت له، فقلت: لا والله، بل أنت أقرأ لكتاب الله مني، وأعلم بسنته مني، قال: فإن الذي قرأت أهلها هم المشركون، ولكن قوم أصابوا ذنوبا، فعذبوا بها، ثم أخرجوا، صُمَّتَا -وأهوى بيديه إلى أذنيه- إن لم أكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: "يخرجون من النار"، ونحن نقرأ ما تقرأ"[١٨١]، فالسلف الصالح عملوا بالتأويل الذي هو "التفسير كما يوجد في كلام المفسرين: ابن جرير وغيره"[١٨٢]، أو التأويل الذي "يُراد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وهو المراد بلفظ التأويل في القرآن...، والتأويل بمعنى التفسير والبيان كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه. وأما بالمعنى الثاني فمنه ما لا يعلمه إلا الله، ولهذا كانوا يثبتون العلم بمعاني القرآن، وينفون العلم بالكيفية، كقول مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول؛ فالعلم بالاستواء من باب التفسير، وهو التأويل الذي نعلمه. وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وهو المجهول لنا"[١٨٣]، هذا كما أن التأويلَ بمعنى "صرف اللفظ

---

(١٧٩) مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، ص ٩، وانظر مثلاً: التفسير والمفسرون، محمد السيد حسين الذهبي، ٤٩/١ وما بعدها، التفسير والتأويل في القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص ١٥١- ١٦٦. والأثر رواه أحمد ٥/ ٤١٠، والحاكم ١/ ٥٥٧، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي في المجمع ١/ ١٦٥: فيه عطاء بن السائب، اختلط في آخر عمره. وأخرجه ابن سعد ١٧٢/٦، والطبري في تفسيره ٣٦/١، والطحاوي في شرح مشكل الآثار(١٤٥١)(١٤٥٢)، وأورده الدارقطني في العلل ٦٠/٣.

(١٨٠) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ٢٠٩/٢، والأثر رواه البخاري: كتاب النكاح، باب الأكفاء في المال وتزويج المقل المثرية، رقم(٥٠٩٢).

(١٨١) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٤٠٤/٢٢ (١٤٥٣٤)، وانظر: تفسير ابن كثير ١٠٧/٣.

(١٨٢) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٤/٥.

(١٨٣) درء تعارض العقل والنقل، ٢٣٤/٥، ٢٣٥، وانظر مثلاً: التفسير والتأويل في القرآن، ص ٣٤-٣٦، مفهوم التأويل الشرعي وضوابطه، اللجنة العلمية بمركز سلف للبحوث والدراسات، https://salafcenter.org/٣٧٢/.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح"[١٨٤] لقرينةٍ أو دليلٍ يقتضيه مشروعٌ؛ فإن "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه، وإن شئت فقل: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يخالف الظاهر لِدليلٍ يقتضيه...، إن دل عليه دليل صحيح فهو حقٌ محمودٌ يُعمل به، ويكون من المعنى الأول للتأويل وهو التفسير؛ لأن تفسيرَ الكلام تأويلُه إلى ما أراده المتكلم به، سواء كان على ظاهره أم على خلاف ظاهره، ما دمنا نعلم أنه مراد المتكلم...، وإن لم يدل عليه دليل صحيح كان باطلاً مذموماً، وجديراً بأن يُسمى تحريفاً لا تأويلاً"[١٨٥].

ومما يترتب على العلم بمنزلة التأويل ومشروعية العمل به –عند تناول النص الإلهي– هو أن نتبين أن خطأ التأويلية الغربية يكمن في جعلها عملية الفهم برمتها على كاهل المؤول ذاته، وعندئذ يستحيل القول بـ"وجود قراءةٍ سليمةٍ وصحيحةٍ له، فالنص فقد مصدره الإلهي"[١٨٦] المُتعالي المتجاوز للظرفية التاريخية، فإن الله ﷻ يقول مخاطباً نبيه ﷺ ومبيناً عمومية الوحي وتجاوزه لحدود الزمان والمكان: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[سبأ:٢٨]، فالصواب إذن هو أن التأويل يقوم على أركان ثلاثة هي: قصدية المؤلف، والنص، والقارئ/المؤول، ويكمن عمل المؤول في فهم الأول واعتبار الثاني للوصول إلى المُراد السليم من النص وبيان معناه، لا الغوص في أعماق النص إلى حد التكلف فيه بما لا يحتمله بحالٍ بزعم الفهم؛ فإن ذلك يلزم عنه رفع الدين وإبطاله، وهو يدل ضرورةً على أن المخاطَب لم يستفد من النص الهدى والنور؛ حيث لم "يكن له خطاب الله ورسوله –على قول هؤلاء– لا إفهام ولا بيان، بل قولهم يقتضي أن خطاب الله ورسوله إنما أفاد تضليل الإنسان، وإتعاب الأذهان، والتفريق بين أهل الإيمان، وحصول العداوة بينهم والشنآن، وتمكين أهل الإلحاد والطغيان، من الطعن في القرآن والإيمان"[١٨٧]؛ ولهذا كله كان التأويل الصحيح يُرد إلى الكتاب والسنة الصحيحة وفق فهم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، أو الإجماع، وإن تعذر ذلك كله كان إعمال القياس الصحيح الموافق لظاهرِ النصوص وضرورات العقل الذي لم يُعارض دليلاً مما سبق، على أن يمتلك القائسُ شرائطَ الاجتهاد كما قال الشافعي رحمه الله: "لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه،

---

(١٨٤) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٣٥.

(١٨٥) تقريب التدمرية، مُحَمَّد بن صالح العثيمين، ص٧٧– ٧٨، وانظر: شرح لمعة الاعتقاد، يوسف مُحَمَّد الغفيص، ٦/٣ وما بعدها.

(١٨٦) السقوط الحداثي، ص ١٧٣.

(١٨٧) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٤٣.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل"[(١٨٨)]. والمقصود: أن طريق الفهم السليم لِوَحيه تعالى ينبني على: ١- مُسَلَّمةِ قصديةِ القائل، ٢- ومركزية النص في تضمنه المعنى المراد امتثاله اعتقاداً أو سلوكاً، ٣- وفهم المؤولِ المنطلِقِ من النص وقواعد لغته التي نزل بها، ٤- وتحقيق المصالح التي جاءت بها النبوات للإنسان وللكون بعامة حتى تقوم الساعة. وهذه الضوابط بإذن الله تكفل حقَّ المؤول وتحفظ للنصِّ مكانتَه وقداستَه الحقيقية.

المطلب الثاني: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من الأنطولوجيا (علاقة اللفظ بالمعنى وبالموجودات)

لقد رأينا أن الهرمانيوطيقا تقرر أن الأشياء والمعاني تعتمد وجودياً على المؤول، وأن علاقةَ المؤولِ بالمعنى هي علاقةُ إحداثٍ، وتحقيقٍ له من عالَمِ الإمكان إلى الوجود؛ وبالتالي يظل التواصلُ مع الأشياء والمعاني الأصلية للنصوص مُبهماً، ويستحيل التعرفُ عليها كما هي والإشارة إليها. وهذا النظر التأويلي في أنطولوجيا المعاني يُصادر أولاً على قصدية المؤلف، وينفى أن تكون للنصوص والألفاظ معانٍ ذاتية فيها؛ وذلك يظهر في: اتجاه التأويلية الغربية هنا إلى إرجاء المعنى الظاهر في النص، والعدول عنه بالغوص في النصوص وتوليد تعدديةٍ لمعاني النصِّ تخالف ظاهرَ النص وتُعارِضُه؛ ذلك أن "الدلالات التي تسمى عقليات ليس لها ضابط، ولا هي منحصرة في نوع معين"[(١٨٩)] فتختلف عند المؤول نفسه، وبين المؤول وغيره من البشر باختلاف أزمانهم وثقافتهم؛ ولهذا كان الأصل العام في هذا الباب هو: القول بأنَّ للنص أو الألفاظ مدلولاتٍ تدل عليها وتُشير إليها بالضرورة، فال"معاني هي الصور الذهنية، من حيث وُضِعَ بإزائها الألفاظ...، فمِن حيث أنها تُقصد باللفظ سُميتْ: مفهوماً، ومن حيث إنه مقول في جواب ما هو سُميتْ: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميتْ حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميتْ هوية"[(١٩٠)]؛ ومن هنا فإنَّ "دلالةَ اللفظ على المعنى دلالةٌ قصديةٌ إراديةٌ اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته"[(١٩١)] التي يُعبر بها عن مُراده وما يُشير إليه، كما

(١٨٨) الرسالة، مُحَمَّد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر،١/٥٠٩.
(١٨٩) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٤٣.
(١٩٠) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص ٢٢٠.
(١٩١) مجموع الفتاوى، ٧/١١٥.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

يُعرف بها مُرادُه، كما أن "اللفظ المفرد إذا سُمّي به مسمَّى لم يُعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً، ثم يُعلم أن اللفظ دالٌ عليه"(١٩٢)؛ ومن هنا استحال أن يوجد نصٌّ مُفرغ من محتواه الدلالي بحيث يبقى ألفاظاً لا تتصل بالوجود بشيء، وهذا عام في كل نص. وقد جعل علماء الأصول في الإسلام دلالة اللفظ على المعنى واقعة وهي محصورة في "المطابقة، والتضمن، واللزوم. فالمطابقة: كدلالة لفظ "البيت" على معنى البيت، والتضمن: كدلالته على السقف، ودلالة لفظ "الإنسان" على الجسم. واللزوم: كدلالة لفظ "السقف" على الحائط؛ إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا ينفك عنه، فهو كالرفيق الملازم له"(١٩٣)، ويُعرف المعنى في النص بـ"عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص"(١٩٤)، فـ"إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فالإشارة"(١٩٥)، و"أما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغةً لا استنباطاً بالرأي؛ لأن للنظم صورةً معلومةً ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني"(١٩٦)، وإن كانت الدلالة "شرعاً فهو الاقتضاء"(١٩٧)، وجماع ذلك أن "العلم بمراد المتكلم يُعرف تارة من عموم لفظه، وتارة من عموم علته،... فالأول أوضح لأرباب الألفاظ،... والثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبر"(١٩٨)، وهذا الأصل العام يكون استحضاره عند تأويلِ نصوصِ الوحي أشدّ وأوجب؛ فمعرفة دلالة الألفاظ فيها على معانيها يكون بالرجوع إلى الكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان؛ فإنه تعالى قال: ﴿وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[النحل: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل:١٠٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾[إبراهيم:٤]؛ ولهذا "ينبغي أن يُعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عُرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى

(١٩٢) درء تعارض العقل والنقل، ٣٢٦/٥.
(١٩٣) روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، ٧٠/١، ٧١.
(١٩٤) التعريفات، ص ١٠٤، وانظر: مناهج التأويل في الفكر الأصولي، إسماعيل نقاز، ص٤٠١ وما بعد.
(١٩٥) التعريفات، ص ١٠٤.
(١٩٦) أصول السرخسي، مُحَمَّد بن أحمد السرخسي، ٢٤١/١.
(١٩٧) التعريفات، ص ١٠٤.
(١٩٨) إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين مُحَمَّد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: مُحَمَّد عبد السلام، ١٦٨/١.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"[١٩٩]، وإلّا فبالرجوع إلى العربية التي نزل بها الوحي الكريم؛ ذلك أنَّ للألفاظِ الشرعيةِ معانٍ اصطلاحية ترجع إلى اصطلاح أهل اللغة العربية التي نزل بها الوحي؛ ولذا كان العلم بقواعد اللغة العربية مما يعين على الوصول إلى فهمِ معنى نصوصِ الوحيين، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف:٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[الشعراء:١٩٢-١٩٥]، وضابط هذا هو أنه "إذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور، فيُحمل أولاً على المعنى الشرعي لأنه عليه الصلاة والسلام بُعث لبيان الشرعيات، فإن تعذر حُمل على الحقيقة العُرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام؛ لأن التكلم بالمعتاد عرفاً أغلب من المراد عند أهل اللغة، فإن تعذر حُمل على الحقيقة اللغوية لتعينها بحسب الواقع"[٢٠٠]، والنتيجة إذن أن معانيَ نصوصِ الوحيين ثابتة، وأنه "ليس فيه، أي القرآن، ما لا معنى له"[٢٠١]؛ وترتيباً على هذا كان المتعينُ عند تأويلِ النصوص –وخاصةً نصوص الوحي الكريم– الوقوفَ على ظاهرها، وعدم الغوص إلى ما وراء الظاهر بغير قرينةٍ صارفةٍ أو علةٍ حاكمة؛ فإنه "غير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطنٍ من التأويل لا دلالة عليه من نصِ كتابٍ، ولا خبرٍ لرسولِ الله ﷺ، ولا إجماعٍ من الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه"[٢٠٢]. وإذا تبين هذا –أعني: وجودُ معانٍ لنصوص الوحيين وعلاقة الألفاظ بها قائمة– ظهرَ لنا بوضوحٍ أنه لا يمكن الانطلاق من النسبية التي تقررها الهرمانيوطيقا بين المعنى وبين اللفظ عند تأويلِ نصوصِ الوحي؛ إذ مآل هذا الإعمال هو "أن يصبح القرآن ألفاظاً لا معاني لها يُرجع إليها"[٢٠٣]، في ظل عدميةِ هذا الطرح ونسبيةِ المنطلقِ الأنطولوجي الذي تؤسس له الهرمانيوطيقا.

---

(١٩٩) مجموع الفتاوى، ٢٨٦/٧.

(٢٠٠) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: مُحَمَّد حسن هيتو، ص ٢٢٨.

(٢٠١) شرح الكوكب المنير، ابن النجار الحنبلي، ١٤٣/٢.

(٢٠٢) جامع البيان في تأويل القرآن، مُحَمَّد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، ١٢/١٠.

(٢٠٣) السقوط الحداثي، ص ١٧٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المطلب الثالث: نقد موقف الهرمانيوطيقا الغربية من أسس المعرفة

إن نتيجة الأبستمولوجيا التي تنطلق منها الهرمانيوطيقا وتؤكد عليها هي: أن الحقيقةَ نسبيةٌ وذاتية، وهي تختلف باختلاف القُراء، وتختلف بالنسبة للقارئ ذاته في زمانية تالية؛ وبالتالي فإن المؤول لا يُمْكِنُه "البحث عن حقيقةِ ما يحتفظ به النص، فالهرمنيوطيقا لا تعترف بتلك... الحقائق التي يشتمل عليها النص سلفاً؛ وذلك لكونها لا ترى سوى نص لغوي قابل للبناء والتشكيل"(٢٠٤) مع كل قارئ؛ وهنا تقع الهرمانيوطيقا فيما يمكننا أن نسميه الاستحالة الذاتية من جهةِ كونها نظرية في الفهم، ذلك أن جعلها "المعنى/الحقيقة" مجردَ شكلٍ يتمظهر إلى ما لانهاية بفعلِ التأويل مَكّننا من أن نقرأ هذا التصور للمعنى قراءة هرمانيوطيقية تنفي دلالته التي يُنَظِّرون لها؛ وعندئذ لا يمكن للهرمانيوطيقا أن تُنَظِّرَ للفهمِ وطبيعةِ المعنى، وعندئذٍ -على غرار الجدل السقراطي المحتفى به غربياً- يمكننا أن نقول: إن تَصَور الهرمانيوطيقا للمعنى وتنظيرهم لطريقة الفهم يُعَدُّ في ذاته: حقيقةً عندهم؛ وحينها فَهُمْ إمَّا: أن يقرروا إفادتها معنىً ثابتاً، وإمَّا: لا؛ فإن كان الأول: فَهُم يَخرجون من ذاتيتهم إلى تقرير حقيقةٍ موضوعية، وإن كان الثاني: فتصورهم يبقى صحيحاً بالنسبة لهم -في أحسن أحواله- ولا يمكن تعميمُه بوصفِه نظرية في الفهم ومنهجاً لمعرفةِ معنى النص، ولا يمكنهم المعارضة ببطلان نقيضه، أعني كون النص يستبطن معنىً أصيلاً وحيداً يمكن معرفته وفهمه بشكلٍ موضوعي، هذا كما لا يمكنهم المفاضلة بين هذه القراءات انطلاقاً من تواطؤهم على "منح المؤول الحريةَ الكاملةَ في تأويل النص،... وجعْل كلِّ تأويلٍ ليس إلاَّ انعكاساً لأهدافِ المؤولِ ومقاصدِه"(٢٠٥)؛ وحقيقة هذا هو الوقوع في عدمية التأويل ذاته بحيث "لا يوجد من الأصل أي تأويل للنصوص، بل توجد استعمالاتٌ فقط: إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة أو الخفية"(٢٠٦) فقط، وبالتالي فإن المؤول -عندهم على التحقيق- لا يفسر النص وإنما يُسقط أغراضه فيه بزعم التأويل، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: "لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب"(٢٠٧)؛ فكان سبيل عدم الوقوع في هذه العدمية -التي هي مآل مركزية

---

(٢٠٤) الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، معتصم السيد، ص ٩٣.
(٢٠٥) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص ٥٦، ٥٧.
(٢٠٦) المرجع السابق، ص ٥٧.
(٢٠٧) درء تعارض العقل والنقل، ٥/٢٤٠.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المؤول في الهرمانيوطيقا- هو اعتبار ظاهر النص وما يتبادر إلى الذهن من تصورات عند قراءته وفق اللغة التي جاء بها، وهذا عام في كل نص، إلا أن نصوص الوحي يُقدم فيها المعنى الشرعي على الذهني والعُرفي، دون أن يُلغيهما كما بيّنا سابقاً. والمهم هنا أن التعويل على مركزية النص باعتبار الظاهر وعدم العدول عنه إلاَّ بقرينةٍ دالةٍ دلالةً صحيحة: يُسقط مركزية المؤول باعتباره أصلاً في إحداث "الحقيقة/المعنى"؛ ذلك أن الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها(٢٠٨)، ومادام أصل بناء النص هو المعنى يمكن القول بوجود نصٍ هو ألفاظ جوفاء حتى يأتي المؤول ويضفي عليها المعنى -وهذا حقيقة ما تقوله الهرمانيوطيقا الغربية- فـ"الفهم صفه السامع، والإفهام صفة المتكلم، أو صفة اللفظ على سبيل المجاز، وهذه دلالة بالقوة. أما الدلالة بالفعل فهي إفادته المعنى"(٢٠٩) الذي وضع له. وما يترتب بالضرورة على إعمال هذا المنطلق الأبستمولوجي للهرمانيوطيقا في تأويل نصوص الوحي هو "رفع الخطاب القرآني الإلهي من الأرض، ولا يبقى عندئذ إلاَّ القراءات البشرية النسبية المحتملة، أما مراد الله من الآية الذي هو الحق الوحيد، فلا يمكن الوصول إليه"(٢١٠).

وهذا كله كافٍ في الكشف عن حقيقة ما تنتهي إليه الهرمانيوطيقا في تعاملها مع النصوص، وبالتالي تَعُذر استعمالها كمنهجٍ في فهم النصوص عامةً والوحي الإلهي على جهة الخصوص.

---

(٢٠٨) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٥١/٢، نهاية السول شرح منهاج الوصول: ٧٧/١، فصول البدائع في أصول الشرائع: ٢١٩/٢، التقرير والتحبير: ٦٨/١.

(٢٠٩) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، ٢٦٨/٢، ٢٦٩.

(٢١٠) السقوط الحداثي، ص١٧٨، ١٧٩.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ – ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الخـاتمـــة

١. انتهى تحليلنا في هذا البحث إلى أن الهرمانيوطيقا تقوم على ثلاثِ مسلماتٍ مركزية، مشتركة فيما بينها، هي أسسها الفلسفية التي ترجع إليها:

أ. فتقوم الهرمانيوطيقا أولاً: على موقفٍ من ميتافيزيقا المعنى، يتمثّل: في إنكار فلاسفتها لهذا الما وراء، وأن الاستناد إلى الميتافيزيقا هنا إلغاءٌ للواقعِ الإنساني والتجربةِ التاريخية التي يعيشها الإنسان، وتعطيل لملكاته بإسنادها إلى قوى غيبية تعطل فعلها وفهمها برأيهم.

ب. الهرمانيوطيقا تقوم أيضاً على فلسفةٍ عدميةٍ أنطولوجية، تتمثّل في: إنكار استقلال الواقع الخارجي والمعنويات بالوجود عن الإنسان، فعند المتقدمين من فلاسفتها كان الوجود مبنياً على تجربةٍ وجدانيةٍ للمُدرِك، وعند الفينومينولوجيين منهم لا يُعد ماهيةً/حقيقةٍ ما لم تحقق له الذات الإنسانية ذلك من خلال الوعي، فتتخلص مقدمة التأويل الانطولوجية إذن في: كونه رهن الإدراك.

ت. تنطلق الهرمانيوطيقا من فلسفةٍ أبستمولوجية تتمثّل في: القول بأن الحقيقة ذاتية، ولا وجود لحقائق موضوعية مستقلة عن الإدراك الإنساني من خلال نفي الارتباط العضوي بين الدال والمدلول قبل تناول عملية التأويل له؛ وبالتالي فإن الحقائق نسبيةٌ تتغير بفعل التاريخ، والوعي الإنساني، أي أن الحقيقةَ تجربةٌ تاريخية لا كياناً يُدرك كما هو على امتداد الزمن؛ فهي ترفض صفة الموضوعية والإطلاق، وتنادي بالنسبية والواقعية المتغيرة، ترفض فيها مقاصد المؤلف، وتنادي بالاكتفاء بالنص المتشكل معناه أثناء عملية التأويل، والنظر إليه على أنه شكل لا ماهية، ولا يُشير إلى مدلولٍ مستقل، وبالتالي تؤكد على عدمية الحقيقة، وعدمية العلم والتعليم معاً، أو نسبيتها على أقل تقدير، فالحقيقة مجال مفتوح للقارئ يخلقها بواسطة التأويل.

٢. كما أبان التحليل في هذه الدراسة عن أن التأويلية الغربية وظفتْ مواقفَها الفلسفية في تنظيرها للمعنى المتضمن في النص، وتنظيرها لماهية فهم النص. ويمكننا أن نُفصل ذلك على النحو التالي:

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

أ. أثر موقفها من الميتافيزيقا على التعاطي مع النصوص كافة؛ بحيث رفضت ميتافيزيقا المعاني وتجاوزها للتاريخ، بل نادت بأن معاني النصوص واقعةٌ تاريخية، منفصلة عن أي مدلول ميتافيزيقي، وبالتالي كان الفهم يدور في حدود النص والقارئ ولا يمكن استدعاء قصدية المؤلف بوصفها قبلية تُحدد النص وتلغي ثراءه التأويلي.

ب. كما أثر موقفها من الأنطولوجيا على المعنى؛ بحيث ألغت كونه يملك وجوداً قبلياً ضرورياً، يمكن إدراكه بظاهر النص، فجعلت طبيعة العلاقة بين النص وبين الواقع والمعاني (ما يُشير إليه)، لا تقوم في الظاهر، بل نادت بالغوص إلى باطن النصوص ومخالفة ظاهرها بغير الاستناد إلى أدلةٍ تبرر هذا الانتقال؛ وكانت الألفاظ —كما بينا ذلك في تصريح عدد من فلاسفتها– تَخلقُ الموجودات وما يُشار إليه في النص بفعل التأويل المفتوح.

ت. كما أن رؤيتها الأبستمولوجيا كانت الركن الذي أقامت عليها مركزية المؤول/الإنسان في إنتاج المعنى؛ فرأينا فلاسفتها ينادون بالاكتفاء بالمعنى المتشكل أثناء ممارسة التأويل، مع التأكيد على أنه لا يُشير إلى مدلول مستقل عن تجربة القراءة/التأويل، فكان المعنى –أسوة بالحقيقة– مجالاً مفتوحاً للقارئ.

٣- انتهى النقد إلى استحالة أن تتخذ الهرمانيوطيقا الغربية منهجاً لإنتاج مناهج حديثة أو قراءات معاصرة تسهم في تفسير نصوص الوحي الإلهي؛ وذلك لمخالفتها لقدسيةِ النصِ الإلهي برفضها لتعالي المعنى **من جهة**، ومصادرتها على مركزية النص واتصال ألفاظه بمدلولاتها، واسقاطها مشروطية تعامل المؤول مع النص بالانطلاق من مراد مؤلفه والعودة إليه، بدلاً من تحقيق ذاته من خلال النص الذي تُنادي به باسم التأويل **من جهةٍ ثانية**، وتعارضها مع الأسس الميتافيزيقية والأنطولوجية والأبستمولوجية التي ينطلق منها كل مسلمٍ في تعامله مع نصوص الوحي الشريف **من جهةٍ ثالثة**.

التوصيات: ضرورة اشتغال المختصين في علم الاعتقاد بدراسة نظرية المعنى، والكشف عن غناء التراث الإسلامي واستغنائه عن الفلسفات الوافدة، وأقترح وجود عدد من الدراسات التي تركز على إبراز الأسس المنهجية لنظرية المعنى لدى علماء أهل السنة والجماعة من المحدثين والأصوليين والفقهاء واللغوين.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا مُحَمَّد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

الأسس الفلسفية للهرمانيوطيقا في الفكر الغربي الحديث (دراسة تحليلية نقدية)

The Philosophical Foundations of Hermeneutics in the Modern Western Thought (a Critical Analysis Study)

Dr. Professor. Khalid bin Muhammad Ali Al-Qarni- Associate Professor, Department of Creed and Contemporary Doctrines - King Khalid University - Saudi Arabia

Abstract:

This research aims to indicate the philosophical foundations from which Hermeneutics will be flow when dealing with the issue of meaning in the text. And that is through analyzing her theory of meaning metaphysics, the meaning of the word on the meaning and existence, the relationship of pronunciation with knowledge, trying to read the philosophical introduction formed for it, and explaining the position that it can be used to produce approaches to interpret the texts of revelations.The research found that : Hermeneutics is based on philosophical foundations which was proven in the position of its philosophers on metaphysics, existence, and knowledge. It have a demonstrable effect on its emphasis on the process of meaning, the openness of interpretation endlessly and the centrality of the recipient as a source of truth.The research has proved that Hermeneutics contradiction to the texts of the Holy Revelation and conflicts with its major determinant certainties, so , it cannot form an intellectual vision to form a method for reading the texts of the Holy Revelation.We have shown that rejecting this does not mean that Islam refuses the interpretation itself according to the understanding of the righteous predecessors of the rules of the language that came down with what was revealed, nor for the work of the interpreter, his thought in the divine text to obtain the necessary certainty of his faith.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

المراجع والمصادر:

١. القرآن الكريم.

٢. إبراهيم: زكريا، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، ط١، ١٩٥٧م.

٣. ابن أبي العز: صدر الدين مُحَمَّد بن علاء الدين علي الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤. ابن النجار: تقي الدين مُحَمَّد بن أحمد الحنبلي، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، تحقيق: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨م.

٥. ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: مُحَمَّد رشاد، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية السعودية، ط٢، ١٤١١هـ.

٦. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المكتبة الإمدادية، السعودية- مكة المكرمة، ط٤، ١٤٠٢هـ.

٧. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن مُحَمَّد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

٨. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤٩٠هـ- ١٩٨٠م.

٩. ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

١٠. ابن قدامة المقدسي: أبو مُحَمَّد موفق الدين عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١١. ابن قيم الجوزية: مُحَمَّد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مُحَمَّد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٢. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن مُحَمَّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٣. ابن ماجة: أبو عبد الله مُحَمَّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

١٤. أبو زيد: نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي- المغرب مؤسسة مؤمنون بلا حدود- الرباط، ط١، ٢٠١٤م.

١٥. الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق مُحَمَّد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٦. الألباني: أبو عبد الرحمن مُحَمَّد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية- الرياض، ط١، ١٤١٥هـ- ١٤٢٢هـ.

١٧. الإمام مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم)، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨. إنقزوا: فتحي، معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايرماخر إلى دلتاي، فتحي إنقزوا، مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط١، ٢٠١٧م.

١٩. إيكو: أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٤م.

٢٠. إيكو: أمبرتو، السيمائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٢١. إيكو: أمبرتو، العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠١٠م.

٢٢. البخاري: مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، تحقيق: مُحَمَّد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٣. بدوي: عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤م.

٢٤. بدوي: عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٢٥. برادة: خالد، فهم النصوص في نظرية فريدريك شلايرماخر، مجلة فكر- مركز العبيكان للأبحاث والنشر، العدد ٢٢، ٢٠١٨م.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

٢٦. البغا: مصطفى ديب، مستو: محيي الدين ديب، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب- دار العلوم الإنسانية، ط٢، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

٢٧. بوزيد: بومدين، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٨. جارودي: روجيه، الحرية في ضوء الماركسية، مكتبة النور، بغداد، ط١، ١٩٥٩م.

٢٩. جاسير: دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٠. جدوع: شفيق يوسف، الهرمنيوطيقا الفلسفية وكونية الظاهرة اللغوية، مجلة اللغة العربية وآدابها- جامعة الكوفة، العدد ٢٥، ٢٠١٧م.

٣١. الجرجاني: الشريف علي بن مُحَمَّد، التعريفات، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣٢. حسن: حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل، مراكش، ط١، ١٩٩٢م.

٣٣. الحنفي: عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.

٣٤. الخالدي: صلاح عبد الفتاح، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٣٥. دنيا: سليمان، التفكير الفلسفي الإسلامي، مطبعة السنة المحمدية، ط١، ١٩٦٧م.

٣٦. الدواي: عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة، بيروت.

٣٧. ريكور: بول، الاستعارة الحية، ترجمه: مُحَمَّد الولي، مراجعة: جورج زيناني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠١٦م.

٣٨. ريكور: بول، الزمان والسرد، ترجمة فلاح رحيم، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، ط١، ٢٠٠٦م.

٣٩. ريكور: بول، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٥م.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

٤٠. ريكور: بول، فلسفة الإرادة الإنسان الخطَّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٨م.

٤١. ريكور: بول، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير: جورج تيلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

٤٢. ريكور: بول، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٦م.

٤٣. الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٤٤. الساوي: زين الدين، البصائر النصيرية في علم المنطق، تعليق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٤٥. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٦. السرخسي: مُحَمَّد بن أحمد بن أبي سهل شمس الدين، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

٤٧. السيد أحمد: معتصم، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٩م.

٤٨. الشافعي: أبو عبد الله مُحَمَّد بن إدريس بن العباس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.

٤٩. شرفي: عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٠. شلاماخر: فردريك، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٧م.

٥١. صليبا: جميل، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٣، ١٩٨٤م.

٥٢. الطبري: مُحَمَّد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

٥٣. العثيمين: مُحَمَّد بن صالح، تقريب التدمرية، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

٥٤. عدد من المشاركين، الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ١٩٩٩م.

٥٥. علواش: مُحَمَّد، السقوط الحداثي، عالم الكتب الحديث- مركز ابن غازي للأبحاث، ط١، ٢٠١٩م.

٥٦. غادامير: هانز جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم، دار أويا، ٢٠٠٧م.

٥٧. غادامير: هانز، طرق هيدجر، ترجمة: حسن ناظم وعلي صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٥٨. غادامير: هانس غيورغ، فلسفة التأويل، ترجمة: مُحَمَّد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون – منشورات الاختلاف- المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م.

٥٩. غراندان: جان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧م.

٦٠. غروندان: جان، التأويلية، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط١، ٢٠١٧م.

٦١. الغزالي: أبو حامد، معيار العلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

٦٢. الغفيص: يرسف بن مُحَمَّد، شرح لمعة الاعتقاد، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net

٦٣. غوسدورف: جورج، أصول التأويلية، ترجمة فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٨م.

٦٤. كامل: مجدي ، الوجودية تعريفها نشأتها أهم أعلامها، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٦م.

٦٥. كرم: يوسف، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

٦٦. لالاند: أندرية، موسوعة لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م.

٦٧. اللجنة العلمية بمركز سلف للبحوث والدراسات، مفهوم التأويل الشرعي وضوابطه، https://salafcenter.org/٣٧/.

٦٨. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، تحرير وإشراف: علي عبود المحمداوي، منشورات الاختلاف- دار الأمان- منشورات ضفاف، ط١، ٢٠١٣م.

مجلة العلوم الشرعية
جامعة القصيم، المجلد (١٤)، العدد (١)، ص ص ٢٠٧ - ٢٦٠ (محرم ١٤٤٢هـ / سبتمبر ٢٠٢٠م)

٦٩. محمود: زكي نجيب، ديفيد هيوم، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ١٩٥٨م.
٧٠. محمود: زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م.
٧١. محمود: زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٥٨م.
٧٢. مصطفى: عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م.
٧٣. المعاني: مصطفى كمال، العواودة: رائد عبد الجليل، الهيرمينوطيقا الغربية، عالم الكتب الحديث، الأردن- إربد، ط١، ٢٠١٨م.
٧٤. مهران: مُحَمَّد، مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة، القاهر، ١٩٧٦م.
٧٥. ناظم: حسن، العقل التأويلي الغربي: مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٨م.
٧٦. نخبة، موسوعة الهرمانيوطيقا، ترجمة: مُحَمَّد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م.
٧٧. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.
٧٨. النشار: علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٧٩. النقاري: حمو، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط١، ٢٠١٦م.
٨٠. هيدجر: مارتن، الأسئلة الأساسية للفلسفة، ترجمة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٨م.
٨١. هيدجر: مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١٢م.
٨٢. هيدجر: مارتن، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.
٨٣. هيدجر: مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٧م.