Journal of Arabic Research
eISSN: 2664-5807, pISSN: 26645815
Publisher: Allama Iqbal Open University, Islamabad
Journal Website: https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jar

Vol.06 Issue: 01 (Jan-June 2023)
Date of Publication: 30-June 2023
HEC Category: Y (July 2022-2023)

https://ojs.aiou.edu.pk/index.php/jar

Article	التأويلُ "الهرمينوطيقا" تعريفُه وقضاياه: جدليَّةُ الأصالةِ والتجديدِ "**Hermeneutics**", **Its Definition and Issues**: **Dialectics of Authenticity and Renewal**
Authors & Affiliations	1. Shafiq Banat Faculty of Arts-Jerash University-Jordan 2. Fuad Abdul Muttaleb Faculty of Arts-Jerash University-Jordan
Dates	Received: 13-03-2023 Accepted: 21-05-2023 Published: **30-06-2023**
Citation	Shafiq Banat & Fuad Abdul Muttaleb, 2023 التأويلُ "الهرمينوطيقا" تعريفُه وقضاياه: جدليَّةُ الأصالةِ والتجديدِ [online] IRI - Islamic Research Index - Allama Iqbal Open University, Islamabad. Available at: <https://jar.aiou.edu.pk/?p=74722> [Accessed 25 December 2023].
Copyright Information	التأويلُ "الهرمينوطيقا" تعريفُه وقضاياه: جدليَّةُ الأصالةِ والتجديدِ 2023 © by Shafiq Banat & Fuad Abdul Muttaleb is licensed under Attribution-ShareAlike 4.0 International
Publisher Information	Department of Arabic, Faculty of Arabic & Islamic Studies, Allama Iqbal Open University, Islamabad

Indexing & Abstracting Agencies

IRI	Australian Islamic Library	HJRS	DRJI
Islamic Research Index	Australian Islamic Library From darkness to light www.AustralianIslamicLibrary.org	HJRS HEC Journal Recognition System	DRJI

ملخص

يدرسُ هذا البحثُ مصطلحَ التأويل "الهرمينوطيقا" وتعريفَه ووظيفتَه وتطوُّرَه في القديم والحديثِ. فقد اقتصر على التفسيرِ النصِّيِّ ثم اتَّسعَ ليشملَ عمليةَ التفسيرِ كاملةً. ويقفُ البحثُ على معنى التأويلِ في أعمالِ الفلاسفةِ الألمان الذين عادوا إلى الأصولِ وأخذتْ آراؤهم حيزاً كبيراً في مشروعه. بداية، اهتمَّ التأويل، مثلَ التفسيرِ، بشرحِ النصوصِ، لكنَّه منذُ القرنِ التاسعَ عشرَ غدا نظريةً للاستيعاب والفهمِ قائمةً بذاتها. وتطوَّرتْ في دراساتِ الكتابِ المقدَّسِ، بنظراتٍ تاريخيةٍ وثقافيةٍ ولغويةٍ أكثرَ منها لاهوتيةً، وامتدَّتْ إلى عملياتٍ جديدةٍ تتناولُ الأدب الكلاسيكيَّ. فرأى منظِّرو القرن العشرينَ أنَّ معناهُ قابلٌ للتطوُّرِ باستمرارٍ. ويميّزُ النقاشُ بين نظريتِهِ الرومانتيكيةِ في القرن التاسعَ عشرَ، أي الاحتفاءِ بالمعنى والفترةِ التاريخيَّةِ الخاصةِ به، والنظريةِ الحديثةِ في القرن العشرينَ، أيِ التأويلِ الفلسفيِّ بأفعال الفهمِ أكثرَ من إنشاءِ المعنى. ويسعى إلى إبراز عمليةَ التواصلِ بين كتاباتِ السلفِ والخلفِ، مشيراً إلى أهمِّ أفكارِ فريدريك شلايرماخر وويلهلم ديلثي ومارتن هايدغر وهانز جورج غادامير وبول ريكور وفريدريك جيمسون ويورغن هابرماس وبيتر زوندي وما نفرد فرانك. ويستعرضُ البحثُ أفكارَ التأويلِ واستعمالَها في النظرياتِ الحديثةِ حتى نهاية القرنِ العشرينَ. وتحظى بالاهتمام نظرياتُهُ الأساسيةُ المعتنيةُ باستنباط المعنى وتجميعِه، وبالنصوص المقدسةِ، والنظريةُ التي تعاكسها وتتركزُ مصادرُها في أعمال كارل ماركس وفريدريك إنجلز وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد. ويضافُ إلى التأويلِ النظرية التي ترى اللغةَ والكلماتِ وسيلةً لانتقال الأفكار، وتتعلَّقُ بما بعد البنيويةِ والنظريةِ التفكيكيَّةِ واستجابةِ القارئ ونظراتِ التأويل الحديثة. وينضمُّ إلى ذلكَ الفهمُ الذي يسعى إلى تسويةِ الخلاف بين التأويل وما بعد البنيوية بإبراز دور المعنى غيرِ الثابتِ فقط مع التأكيدِ على استحالة تحديدِ معنًى ثابتٍ. ويستندُ هذا البحث إلى منهج نقديٍّ وصفيٍّ تاريخيٍّ في استعراضِ معاني التأويلِ ووظائفِها وتطوُّرِها بتفاعلٍ جدليٍّ ونقديٍّ غنيٍّ بالأفكار. ويستعينُ بأهمِّ مراجعِ هذا الموضوعِ، الصادرةِ بالعربية أوِ المترجمةِ، ويقدِّمُ أهمَّ الأفكار على نحوٍ بحثي بمناقشةٍ منفتحةٍ قابلةٍ للحوارِ والتطويرِ لتلك الأفكارِ.

كلماتٌ مفتاحيةٌ: التأويلُ، هرمينوطيقا، النظرية الرومانتيكية، الفلسفةُ الألمانيةُ الحديثة، ما بعد البنيويةِ، استجابةُ القارئ، التفكيكيَّةُ، النقدُ اللغويُّ.

Abstract

This research studies the term "hermeneutics", its definition, function and development in pre-modern and modern times. This term was limited to textual interpretation and then expanded to include the entire process of interpretation. The research examines the meaning of "hermeneutics" in the works of German philosophers who returned to the origins and whose views occupy an important place in this discussion. Hermeneutics, like interpretation, was initially concerned with the interpretation of texts, but since the 19th century it has become a theory of comprehension and understanding. It developed in Bible studies, with historical, cultural and linguistic perspectives rather than theological ones, and extended to new processes dealing with classical literature. The theorists of the twentieth century saw that the meaning of hermeneutics is constantly evolving. The discussion distinguishes between 19th century romantic hermeneutics, the celebration of meaning and its historical period, and 20th century modern theory, philosophical hermeneutics through acts of understanding rather than the creation of meaning. It highlights the process of interaction among the writings of the predecessors and the successors, pointing to the most important ideas of Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Frederick Jameson, Jürgen

Habermas, Peter Szondy and Manfred Frank. The research reviews the ideas of hermeneutics and their use in modern theories until the end of the twentieth century. The basic theories of hermeneutics are concerned with deriving meaning and assembling it, and with sacred texts, and the theory that contradicts the first and whose sources are concentrated in the works of Karl Marx, Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud. This is in addition to the theory of hermeneutics, which sees language and words as a means of transmission of ideas, and is related to post-structuralism, deconstructive theory, reader response and other modern hermeneutic theories. This is in addition to the understanding that seeks to resolve the conflict between hermeneutic theory and post-structuralism by highlighting the role of unfixed meaning only while emphasizing the impossibility of defining a fixed meaning. This research is based on a historical, descriptive and critical method in reviewing the meanings, functions and development of hermeneutics through a dialectical and critical interaction so rich in ideas. It draws on the most important references on this subject, in Arabic or in translation, and presents the main ideas in a scholarly manner through an open discussion capable of dialogue and development of those ideas.

Keywords: Hermeneutics, Interpretation, Romantic Theory, Modern German Philosophy, Post-Structuralism, Reader Response, Deconstruction, Linguistic Criticism.

التأويلُ "الهرمينوطيقا" تعريفُه وقضاياه: جدليَّةُ الأصالةِ والتجديدِ

المقدمة:

صاحَبَ التأويلُ الفهمَ والتفسيرَ، أي منذ أنْ أخذَ الفكرُ الإنسانيُّ يبدعُ في قراءة النصوصِ بأنواعها، طبقاً للمعاني النصيَّةِ الواضحة، وانسجاماً مع الاحتياجاتِ الاجتماعيَّةِ والثقافيَّةِ التي تفرض نفسَها فتستدعي قراءةً معيَّنةً لتلك النصوصِ. ومن الضروري لفهمِ الحديثِ والقديمِ منها، أنْ نستعينَ بالتراث الدينيّ والفكريّ والاجتماعيّ والأدبيّ، إذِ النقدُ أيضاً جزءٌ أساسيٌّ منه، ندرسُهُ، ونقوّمُ أطوارَه، ونستلهمُ ما فيه من الآراء النقديَّةِ، أي نقرأ تطوُّرَها وما مهَّدتْ له على نحوٍ مؤثِّرٍ في النهوض الثقافيّ والأدبيّ العامّ في عصرنا.

فما طبيعةُ التأويلِ أوِ التفسيرِ، وماحدودُه ومقاييسُه ووظيفتُه؟ ومنِ الناقد/ المفسرُ أوِ المؤوِّلُ؟ وما دورُه في إذكاء تيارِ الأفكار الجديدةِ والصائبةِ؟ وهل يكفي أنْ يقرأ امرؤٌ كتاباً ليمدحَ هذا المؤلِّفَ أو ليهاجمَ ذاك، أو ليقوّمَ هذا النصَّ أو ذاك بكونهِ جيداً أو سيئاً، أو ليقترحَ أفكاراً من دون أن يكون لها علاقةٌ وثيقةٌ بالنصِّ، كي يكون ناقداً حصيفاً؟ أسئلةٌ كثيرةٌ ما زالت تُثارُ بين الحين والآخرِ بوجوهٍ مختلفةٍ. ويحاولُ هذا البحثُ تلمُّسَ بعضِ الإجاباتِ الممكنةِ والمقبولةِ، بعرضه لتطوُّرِ فكرةِ التأويلِ أوِ التفسيرِ، وتقديمِ ما يراهُ فيها أهمُّ الكتَّابِ في أوروبا القديمة والحديثةِ وأمريكا، لأنَّها في صيغتِها الحديثةِ نابعةٌ في معظمها من تلك البلدانِ، وإحالاتٍ إلى بعض الأفكارِ الأساسيَّةِ المختارةِ التي توضِّحُ رؤيةَ كاتبٍ أو مفكِّرٍ مؤثرٍ، وتحدِّدُ اتجاهاتِه وأهدافَه من

ممارسته النقديَّةِ وموقفِه ممن سبقوه أو عاصرُوه، والمعايير التي اتخذَها في تقويم أفكارِ من سبقه من كتّابٍ ونقادٍ ومفكرينَ.

تشعَّبَ نشاطُ القراءةِ والتأويلِ في أيامنا هذه، وانطلقَ من فكِّ الرموزِ الكتابيَّةِ إلى التلقي الواعي، بكل ما يكتنفُهُ من عواملَ، فأصبحتِ القراءةُ اليوم "أشبهَ ما تكون بقراءةِ الفلاسفةِ للوجود. إنها فعلٌ خلَّاقٌ، يقربُ الرمزَ من نظيرِه، ويضمُّ العلامةَ إلى نظيرتِها، ويسيرُ في دروبٍ ملتويةٍ جداً من الدلالاتِ، نصادفها حيناً ونتوهَّمُها حيناً، فنختلقُها اختلاقاً. إنَّ القارئ وهو يقرأ يخترعُ ويتجاوزُ ذاته نفسَها مثلما يتجاوزُ المكتوبَ أمامه، فالقراءةُ نصبٌ فيها ذاتَنا على الأثر، ويصبُّ هو علينا ذواتٍ كثيرةً، فيردُّ إلينا كلَّ شيءٍ في ما يشبه الحدسَ والفهمَ"[1]. علاوةً على ذلك، المعاني مرتبطةٌ بالممارساتِ اللغويَّةِ، وبالاستعمالِ الاجتماعيِّ والثقافيِّ للألفاظ، ففهمُها بصورةٍ مجرَّدةٍ غيرُ واردٍ داخلَ النظامِ الفكريِّ والاجتماعيِّ للمجتمع اللغويِّ، وهذا يؤدي إلى تفاعلِ خطابَي القراءة والتحليلِ، ويفسِّرُ محدوديَّةَ الدلالةِ ونسبيَّةَ الحقيقةِ إذ "لا وجودَ للمعنى إلا منِ استثمارِه في وقائعَ ماديَّةٍ للإدراك والمعاينةِ"[2].

ولإضاءةِ مسيرةِ التأويلِ يمكنُ الإشارةُ إلى ثلاثِ مراحلَ كبيرةٍ في تطوُّرِه أسَّستْ لمبادئه لاحقاً في القرنينِ التاسعَ عشرَ والعشرينَ وهي: تأثيرُ الفلسفةِ ونظريةُ النقدِ الأدبيِّ الأغريقيةُ الكلاسيكيةُ، وبروزُ النظراتِ اليهوديَّةِ والمسيحيَّةِ في تفسير الكتابِ المقدّسِ (بعهديهِ القديمِ والحديثِ) منذُ عصرِ النهضةِ الأوروبيِّ، ومن ثمَّ تأثيرُ عصرِ التنويرِ الأوروبيِّ الذي وسَّعَ دائرةَ التفكيرِ التأويليِّ متجاوزاً النصوصَ الدينيةَ التي شكلتْ موضوعاً رئيساً له. وكانَ فريدريك شلايرماخر أولَ من حصدَ ثمارَ الوعيِ التأويليِّ الحديثِ وقامَ من إسهاماتِهِ النوعيَّةِ في التأويلِ بفتح آفاقٍ جديدةٍ لهذا الحقلِ المعرفيِّ. والنشاطُ الذي تشيرُ إليه كلمةُ "هرمينوطيقا" عموماً ليس محصوراً بالثقافةِ الكلاسيكيةِ الإغريقيةِ وتراثِها الفلسفي والنقدي، بل يمكنُ ملاحظةُ ذلك النشاطِ في سائرِ الثقافات وحيث يعمدُ البشرُ إلى التفكير لفهمِ معنى الكلامِ.

البحث:

معنى التأويل ووظيفته ونظريته في القرن التاسع عشر:

وقدِ استعملتْ كلمةُ Hermeneutics: هرمينوطيقا، التي تعني "علمُ التأويلِ" أو "علمُ التفسيرِ أو فنُّه"، للدلالة على فرعٍ معرفيٍّ اعتنى في الأصل بتفسير الكتبِ المقدَّسةِ، والكلمةُ يونانيَّةٌ في دلالتها الأصليةِ- مشتقةٌ من كلمة hermeneia ، أي فنِّ التأويلِ- ثم انتشرتْ في معظم اللغاتِ الأوروبيَّةِ وتُرجِمتْ إلى لغاتٍ عدةٍ، وثمة تفاصيلُ لهذه المسألةِ ظهرتْ في دراساتٍ متخصِّصةٍ وجادَّةٍ[3]. وإنْ تعددتْ ترجماتُ الكلمةِ بالعربيَّة فهي تكادُ تجمعُ على الإشارة إلى "علم التفسير أو علمِ التأويل"، أي المجالِ المعرفيِّ الذي يتناول دراسةَ النصوصِ وفهمَها وشرحَها[4]. وفي الفلسفة تشيرُ إلى أحد المبادئ المثاليّة الذي به تكونُ الحقائقُ الاجتماعيَّةُ رموزاً أو نصوصاً يجبُ تفسيرُها بدلاً من وصفها أو توضيحِها بموضوعيَّةٍ. واتَّسعَ مجالُه في القرنِ التاسعَ عشرَ ليشمل قضيَّةَ التفسير النصِّيِّ برمَّتِها. ويعدُّ المفكرانِ الألمانيانِ فريدريك شلايرماخر (1768 ـ 1834) وويلهلم ديلثي (1833-1911) من أسلاف مارتن هايدغر (1889 ـ 1976) الأكثرِ تأثيراً في هذا المضمارِ؛ أما خلَفُه الأشهرُ أيضاً؛ فهو الفيلسوفُ الألمانيُّ المعاصرُ هانز جورج غادامير(1900 ـ 2002) [5]. وتؤلِّفُ أعمالُ غادامير جماعَ القولِ على نحوٍ معينٍ في موضوع التأويلِ، لأنَّ "العودةَ إليهِ رجوعٌ إلى الأصولِ، فالتأويلُ ذو مساحةٍ معرفيَّةً واسعةٍ في مشروعِه الفلسفيِّ"[6]. وفي الواقع شهدَ التأويلُ تحولاً كبيراً في تاريخِه، ويشيرُ معنى التحوُّلِ إلى العلاقةِ الجدليةِ بين المفهومِ والممارساتِ التأويليةِ العائدةِ إلى العصور الكلاسيكيةِ؛ لكن منذُ أنْ وضع شلايرماخر مشروعَهُ بخصوصِ هرمينوطيقا ذاتِ طموحٍ فلسفيٍّ، بدأتِ الكلمةُ تكتسبُ برهانَها الفلسفيَّ، مروراً بديلثي، ووصولاً إلى هايدغر وغادامير، وخضعَ مفهومُ التأويلِ إلى تحوُّلاتٍ واضحةٍ قبل أنْ يحوزَ مكانتَهُ المميَّزةَ في الفضاءِ الفلسفيِّ في أيامِنا.

وعلى سبيل المثال، يميزُ نصر حامد أبو زيد بين مصطلحي التفسير والتأويلِ ويشيرُ الثاني، بالنسبة إليه، إلى نظريَّةِ التفسير[7]. وثمة تعريفٌ يوضِّحُ دلالة الكلمةِ Hermeneutics وتطوُّرَها في العصر الحديثِ بأنها: "تعبيرٌ ارتبط أصلاً بشرح الكتابِ المقدَّسِ وتفسيرِ النصوصِ الدينيَّةِ ولا سيما سماتِها المجازيَّةِ؛ ويستعملُ الآن عموماً بكونه تعبيراً محدداً لفرعٍ من التفسير المطوَّرِ من علم اللغةِ والفلسفةِ الحديثينِ لمعالجة أنماطِ التفسيرِ"[8]. ومما يجدر ذكرُه هنا أنَّ هذا التعبيرَ يتصلُ على نحو وثيقٍ بمصطلحٍ آخرَ متداول يتعلَّقُ بطبيعته هو

Hermeneutic Circle: الحلقةُ التأويلية- ويشير بدوره إلى "عبارةٍ تصفُ الاستحالةَ في الوصول إلى معرفةِ أيّ شيءٍ إلا بما هو معروفٌ به. وهكذا تجسدُ العبارةُ تناقضاً: فبينما يمكنُ الافتراضُ بأن قارئاً فهمَ نصاً كاملاً على نحوٍ كليٍّ بعد فهمِ جميع الأجزاءِ المكوّنةِ له وحسب، إذِ الأجزاءُ المختلفةُ للنصِّ لا يمكن فهمُها حتى يتمَّ استيعابُ النصِّ كلياً بشكله الكاملِ"[9].

وإنَّ نظرةً شاملةً لكلمةِ "هرمينوطيقا" توحي بأنَّ وظيفتَها تتوزَّعُ على ثلاثةِ مستوياتٍ رئيسةٍ هي المنهجيُّ، والمعرفيُّ، والفلسفيُّ. وتوضِّحُ نبيهة قاره هذه المستوياتِ قائلةً بأنَّها: "تُستعمَلُ أولاً لتحديدِ منهجٍ معيَّنٍ أو بالأحرى صنفٍ من المناهج يستمدُّ نموذجَه من المسار المميَّزِ لتفسيرِ النصوصِ الدينيةِ، أو بصفةٍ أوسعَ من الأشكالِ المختلفةِ لتأويلِ النصوصِ. ويبدو هذا المنهجُ مناسباً حين يكونُ الموضوعُ متمثِّلاً في إبراز معنًى مفترضٍ ولكنَّه غيرُ معطًى على نحوٍ مباشرٍ. وثانياً يمكنُ استعمالُها للدلالةِ على نمطِ التفكيرِ أوِ النظرِ العقليِّ المتعلِّقِ بالمناهج التأويليةِ، والذي يهدفُ إلى تأسيسِها وتسويغِها، أي إلى تحديدِ المبادئ العامةِ لمناهجِ البحثِ في مجال تفكيكِ الرموزِ. وأخيراً تمثِّلُ هذه اللفظةُ نوعاً معيناً من الفلسفةِ حيث تجدُ المهمَّةُ السابقةُ ما يسوِّغُها انطلاقاً من نظرة خاصةٍ للوجودِ أو للشعورِ أو للعقلِ"[10].

والجدير بالذكر أنَّ نظريَّة التأويلِ ـ على خلاف التفسيرِ ـ عُدَّتْ بحثاً نظرياً أكثرَ منه تطبيقاً، واهتمَّتْ أولاً بسبُلِ تفسير النصوص، وبعد تطورٍ ملحوظٍ أصبحتْ، في القرن التاسعَ عشرَ مع اهتمامِها بذاك التفسيرِ على نحوٍ رئيسٍ، نظريَّةَ استيعابٍ بذاتها، معالجةً في الوقت نفسِه العديدَ منها مثالاً على حدوث التفاهمِ بين الأفرادِ. فأخذت هذه النظريَّةُ تتطورُ بكونها فرعاً رئيساً من دراساتِ الكتابِ المقدَّسِ ثم عانتْ من تباعدِ النصِّ والقارئِ، وما تبعهُ من غموضِ المعنى. ويجدرُ القولُ إنَّ بزوغَ هذه النظريَّةِ كان في أواخر القرن الثامنَ عشرَ، وأخذَ التوسُّعُ فيها يتضمنُ دراسةَ الكتابِ المقدَّسِ من وجهة نظرٍ علمانيَّةٍ، وفتحَ ذلك آفاقاً جديدةً لفهم الأدبِ الكلاسيكيِّ، وأحدثَ تغيُّراً في فهم الكتابِ المقدَّسِ بكونه نصاً قابلاً للقراءة الفلسفيَّةِ. وبدأ هذا البعدُ يرى من وجهة نظرٍ ثقافيَّةٍ واجتماعيَّةٍ وتاريخيَّةٍ أكثر منها لاهوتيَّةً. وإنْ كبُرَ التحوُّلُ الذي حازه فنُّ التأويلِ وعمليةُ الإقرار بمشروعيَّتِه، فإنَّ المهمَّةَ الأساسيةَ لنظريةِ

التأويلِ بقيتْ تعتمدُ على تعدديةِ المعاني واختلافِها، وعلى الوعي بصعوبةِ تجاوزِ التضاربِ القائمِ بين الدلالاتِ. وإنْ بدتْ صعوباتٌ ناجمةٌ عنِ اختلافاتٍ تاريخيَّةٍ وثقافيَّةٍ ونفسيَّةٍ بين المؤلف والقارئ، فقد كان لتلك النظريَّةِ في القرن التاسعَ عشرَ دائماً غايةٌ أساسيَّةٌ، هي استرجاعُ المعنى الصحيحِ للنصِّ. ورأى واضعو النظرياتِ في القرنِ العشرينَ، هذه الاختلافاتِ جوهريَّةً في تكوين نصٍّ معينٍ لأنَّ معناه قابلٌ للتغير باطرادٍ. وعلى أيَّة حال، علينا أن نتوخى الحذر في الفصلِ كثيراً بين نظريَّةِ التأويل الرومانتيكيَّةِ والحديثة، لا لأنَّ مفهومَ المعنى الثابتِ ما زال يمتلكُ مؤيِّدينَ حتى الآن، بل لأنَّ الكثيرَ من أفكار الباحثينَ البارزينَ والمعاصرينَ من أمثال هانز جورج غادامير وبول ريكور موجودةٌ بوضوحٍ أو أوَّليّةٍ في كتاباتِ أسلافهم كما سنرى لاحقاً.

وكان معنى التأويلِ قبل القرنِ التاسعَ عشرَ يتطابقُ مع التفسير النصيّ بكونه عمليَّةً تقودُ إلى معنًى صحيحٍ واحدٍ، وكانت طرقُ الوصول إليه تنادي بها نظريَّةُ فقهِ اللغةِ التاريخيّ الكلاسيكيَّةُ المعروفة. وهكذا فالمعاييرُ الوحيدةُ بالنسبة إلى ج. أ. إرنستي (1781 ـ 1707)، اللاهوتي الألماني العقلاني، كما جاءتْ في كتيّبٍ له عنِ التأويل بعنوان "مبادئ تفسير العهد الجديد" نشر عام 1761، هي استعمالُ الكلماتِ والإحاطةُ بالأحداثِ التاريخيَّةِ المؤثّرةِ في استعمالها وبقصدِ المؤلفِ. فكان إرنستي، في الواقع، من أوائل مؤسّسي المدرسةِ النحويةِ التاريخيةِ. أما ف. أ. وولف (1759 ـ 1824)، اللغويُّ الألمانيُّ والباحثُ في العصور الكلاسيكيكةِ، فأشار في عملِهِ إلى تعريفٍ لغويٍّ لفقه اللغةِ أقلَّ ضيقاً في الأفق يزوّدنا به أحدُ تلامذتِه ويُدعَى فيليب أوغست بوكيه (1785 ـ 1867) وذلك أنَّ تأسيسَ المعنى ينجزُ بثلاثِ مراحلَ للتأويل: هي النحويَّةُ والتاريخيَّةُ والفلسفيَّةُ، أي أن دراسةُ النصِّ تتمُّ بالنظر في لغتِه، من دون أن نغفلَ الحقائقَ التاريخيَّةَ الخاصَّةَ بسيرة المؤلف وبأفكارِ النصِّ. أما نظريَّةُ التأويلِ لدى وولف فتحاولُ "أن تستنبطَ أفكاراً مكتوبةً لمؤلّفٍ معيَّنٍ أو محكيَّةً كما يريدُها هو أن تفهمَ"[11]. بيد أن المعنى ليس دائماً مكافئاً للمعنى الأصليّ. ويرى ج. س. سيملر (1725 ـ 1791 وج. إي. ليسنغ (1729 ـ 1781) التأويلَ وجهاً من "إزالةِ الأسطرة" التي بها يتمُّ فهمُ فحوى العمل وترجمتُه إلى مصطلحاتٍ منطقيَّةٍ حديثةٍ. وإنْ سُلِّمَ أنَّ التأويلَ إلى حدٍّ ما يمتلك بعداً تاريخياً، فإنَّ هؤلاء الكتابَ– النقادَ يحاولون ـ بلا شكٍّ ـ الاحتفاظَ بفكرة المعنى الموضوعيّ بإيقاف عجلةِ التاريخِ

عند الفترة الخاصةِ بهم. لذلك كانت نظريَّةُ التأويل التنويريَّةُ تعتني بالنصِّ وسياقاتِه أكثرَ منِ اعتنائِها بالمترجم أوِ المؤلِّفِ وتلتزمُ معنىً موضوعياً ليس بالضرورة المعنى الأصليَّ.

وقدَّمتِ الرومانتيكيَّةُ منها منحيَيْنِ بعيدَيِ المدى، ما زال أثرُهما الحقيقيُّ باقياً حتى الآن: وهما الاهتمامُ بالتأويل والإحاطةُ بما يخصُّهُ من تاريخٍ. ومع قدوم فريدريك أست (1778 ـ 1841) وفريدريك شلايرماخر بدأتْ نظريَّةُ التأويلِ الخاصةُ بفقه اللغة التاريخيِّ تقسمُ إلى تأويل فلسفيٍّ يستقصي أفعالَ الفهمِ التي يكون النصُّ فيها مجرَّدَ مناسبةٍ أكثرَ منِ استقصائِهِ معناهُ؛ لكنَّ سلطةَ نظريَّةِ فقهِ اللغة التاريخيِّ الآخذةَ بالتضاؤل تبدو أكثرَ وضوحاً في عمل أست، حين قام باستبدالِ التأويل الفلسفيِّ لوولف بآخرَ إيحائيٍّ: أي أنَّه فهمٌ رومانتيكيٌّ في التفسير المجازيِّ لمستوى التأويل الباطنيِّ الذي يقومُ الناقد فيه بتفسير علاقةِ النص بروح العصر على أنه جزءٌ من المجموع التاريخيِّ للعالم. وذلك بالإضافة إلى منهجيَّةٍ تحدِّدُ معالمَ مستوياتِ التأويل. ويقدمُ أست فلسفةً للفهم معتمدةً على فلسفة الهويَّةِ لـ ف. دبليو. ل. شيلنغ (1775 ـ 1854). ويسيرُ شلايرماخر في اتجاهِ ما بعدَ نظريٍّ مع أنه أكثرُ اهتماماً بفقه اللغةِ من أست، مع التأكيد على قواعدَ خاصةٍ للتفسير يجبُ أن توضعَ على أساس نظريَّةٍ عامةٍ عمادُها كيفيةُ الفهمِ. والنتيجةُ لذلك هي انتقالُ الاهتمام من شرعيَّةِ التفسير إلى دراسة ظواهرِ القراءةِ والاطلاعِ على القارئ والمؤلِّفِ. ولما تطورتْ نظريَّةُ التأويلِ الخاصةُ بـ شلايرماخر كانت في فترة زمنيَّةٍ طويلةٍ (1805 ـ 1832) في محاضراتٍ مبعثرةٍ لم تنظَّمْ في كتب، لذلك وجبَ علينا أن نكون حذرينَ في قراءة أعمالِه قراءةً مقتضبةً.

إنَّ وجهةَ النظر التقليديَّةَ التي يقدِّمُها ويلهلم ديلثي[12] الذي يتبعُ في كتابتِه لسيرة شلايرماخر هي تأثرُهُ ببحثِ غوته الدائرِ في الوحداتِ المتكاملةِ، وتتلاحمُ أجزاؤه كأنَّهُ كائنٌ حيٌّ. ويضعُ ديلثي شلايرماخر في سياق اعتقادِ ما بعدَ (كانتي) الذي يؤمنُ بالمقدرة الإنسانيَّةِ على فهم الكلِّ من الداخل بدلاً من شرحِه على نحوٍ متقطِّعٍ. ووفقاً لوصف شلايرماخر المعروفِ لعمليَّة الفهم، هناك تفسيرٌ نحويٌّ يتناولُ منهجياً النصَّ بلغةِ المعنى واقفاً على الكلماتِ خصوصاً، لكنَّ هذا النوعَ من الفهم يجبُ أن يتمَّمَ بنوعٍ آخرَ هو التفسيرُ النفسيُّ، الذي يتمُّ فيه إبرازُ العمليَّةِ الإبداعيَّةِ وذاتِ المؤلِّفِ. وكلا المنهجينِ ضروريانِ، لأنَّ تحليلَ العملِ وفقاً لمبادئ

نظريَّةِ فقهِ اللغةِ التاريخيّ فقط غيرُ مُجْدٍ، وتبدو دراسةُ الحدس الخاصّ بالعمل وفقاً لنظريَّةِ علمِ الظواهرِ نتاجاً لوعي المؤلف غامضةً وملغزةً وغيرَ بحثيَّةٍ. فالتعارضُ في حلقة التأويلِ هي أننا لا نستطيعُ أنْ نفسّرَ أجزاءَ النصّ اللغويَّةَ والبنيويَّةَ إلا في ضوء الكلّ وكذلك هي الحال بالنسبةِ إلى الكلّ كما تعبّرُ عنه الأجزاءُ. ويترجمُ شلايرماخر نظريَّةَ التأويلِ إلى مصطلحاتٍ رومانتيكيَّةٍ مميَّزةٍ مع التأكيد على أنَّ التفسيرَ يجب أن يستوعبَ النسيجَ الداخليَّ للنصّ أو ما يسمّيه صمويل تيلر كولردج "الجوهرَ" وهو الذي يمكنُ تمييزُه عنِ "الشكل"[13] الذي يمكن استنساخُه. إنَّ إسهامَ شلايرماخر في نظريَّة التأويلِ الحديثةِ كما يزوّدنا به ديلثي يكمنُ في نقل هذه النظريَّةِ من حقلٍ تقنيّ إلى شكلٍ من التبادلِ أوِ الالتقاءِ الإنسانيّ.

وكان ديلثي بعد شلايرماخر من أوائل الداعينَ إلى تحقيق الالتقاءِ بين تأويلٍ ذي مصدرٍ فقهيّ لغويّ وفهمٍ مقابلٍ للتفسير يمثلُ الطريقةَ المثلى لعلوم الطبيعةِ؛ ففي تناولِه التطوُّرَ التاريخيَّ المنتظمَ للهرمينوطيقا في كتاب "عالمُ الروحِ" أرادَ أن يبينَ: "كيفيةَ الحاجةِ إلى فهمٍ عميقٍ وأكيدٍ ولَّدَ المهارةَ الفقهيةَ اللغويةَ التي أُستخرِجتْ منها قواعدُ أُخضعت لهدفٍ محدَّدٍ من طرفِ الوضعِ المؤقَّتِ للعلم، إلى أنْ منحَها تحليلُ الفهمِ قاعدةً يقينيةً". بيد أنَّ ديلثي لم يربطْ بوضوحٍ بين إشكاليتي الفهمِ واللغةِ. فالفهمُ عنده ليس نشاطاً لغوياً بل قدرةً على الولوجِ إلى الحياة النفسيةِ لدى الغيرِ ويقول: " نحنُ ندعو فهماً المسارَ الذي بفضله نكتشفُ "باطناً" استناداً إلى علاماتٍ تُدركُ من الخارج بالحواسّ". وبذلك يتَّخذُ الفهمُ عنده منحى علمِ النفسِ بدلاً من فلسفةِ اللغةِ، وإنْ أُعطِيَ دورٌ لتصوُّرِ النصّ في الانتقال من الفهمِ إلى التأويل فإنَّ: "فنَّ الفهمِ يحومُ حول تأويلِ الشهاداتِ الإنسانيةِ التي تمَّ الاحتفاظُ بها عن طريقِ الكتابةِ"، ولذلك كانتِ "الحياةُ الباطنيةُ لدى الإنسانِ لا تجدُ في غيرِ اللغةِ تعبيرَها الكاملَ والشاملَ والمعقولَ موضوعياً"[14].

ولما أُعطِينا حياة الناسِ الآخرينَ بضروبٍ خارجيَّةٍ مثلِ الأعمالِ والكتاباتِ، رأينا وجودَ أوضاعٍ مشتركةٍ ومتراكمةٍ للطبيعة الإنسانيَّةِ تسمحُ لنا بأن نستنبطَ "الشخصيَّةَ المميَّزةَ لإنسانٍ آخرَ" من الداخل بترجمةِ إشاراتٍ خارجيَّةٍ مستمدَّةٍ من حياتنا الخاصةِ، ويُعرفُ هذا النوعُ من القراءة كما تصفُه نظريَّةُ التأويل للكتاب المقدَّسِ بالقراءة التطبيقيَّةِ. وهي نظريَّةٌ لا منهجٌ يقدَّمُ لقراءة النصوصِ أي وسيلةٌ للتغلُّبِ على الهوة الثقافيَّةِ وتوسيعِ آفاقنا، لكنَّ العائدةَ منها

لشلايرماخر ممثَّلةً بديلثي تخدمُ أيضاً واضعِي النظرياتِ الحديثةِ على أنها نقطةٌ جدليَّةٌ للمقارنة. فهو رومانتيكيٌّ مميَّزٌ في ظنِّهِ أنَّ الالتقاءَ الثقافيَّ ينتج عنه هويَّةٌ بسيطةٌ بين المؤلِّفِ والقارئ، والمعنى مقتصرٌ على ما يقصدُه المؤلِّفُ. ويرى أيضاً أنَّ نقصاً معيناً في النصِّ المكتوبِ يمكنُ التغلُّبُ عليه بالتواصلِ الذي يتجاوزُ البعدَ اللغويَّ بين الأشخاص. فوجهةُ النظر التي تقولُ بأنَّ علينا أن نقرأ "الخلاصةَ الوافيةَ" لعام 1819 فقط ربما تبدو دقيقةً، لكنَّ "الخطاباتِ الأكاديميَّةَ" لعام 1825 والمحاضراتِ الأخيرةَ غيرَ المترجمةِ تكشفُ النقابَ عن نزاعاتٍ تجعلُهُ أكثرَ قرباً مما هو متوقَّعٌ من مناوئيه في العصر الحديثِ. وهذا بدوره يعودُ إلى سببٍ واحدٍ هو أنَّ تعقيدَ مفهومِه للتفسير النفسيِّ أكثرُ اطراداً، فإذا بدأ شملَ تحليلَ ما تتضمَّنُه الأفكارُ أو تدورُ حوله ولا يتمُّ الإفصاحُ عنها في النصِّ بصراحةٍ. ويتمُّ النظرُ منه إلى العلاقة بين الخطوطِ الثلاثةِ للفكرة والسلسلةِ الرئيسةِ على أنها مصدرُ تعقيدٍ فضلاً عن أنها مصدرُ إغناءٍ. وهكذا يغدو الفهمُ إدراكاً لعمليَّةٍ أكثرَ منه تمسكاً بقصدٍ مرتبطٍ بالأصلِ[15].

وإنِ اختلفَ شلايرماخر عن غادامير بإلحاقِ القارئ بالمؤلِّفِ، فإدراكُه أنَّ المؤلِّفَ كيانٌ معقَّدٌ كثيراً ناشئٌ من الخطابِ مع الآخرين، وهذا يشعِّبُ استعمالَ المؤلِّفِ كأداةٍ لتحديد معنىً للنصِّ، ولا يتناغمُ مع نظريَّةِ التأويل التي تسمحُ بقراءاتٍ مختلفةٍ. ففهمُ شلايرماخر للتفسيرِ "الإلهي" أوِ "التنبُّئيِّ" مهمٌّ جداً في عدم التأسيسِ بالنسبة إلى المعنى الأصليِّ، ويجدرُ بالذكرِ أنَّ هذا النوعَ من التفسير أُشير إليه في عمله "الخلاصةُ الوافيةُ"، فالفصلُ بين القراءتينِ "الإلهيَّةِ" و"التاريخيَّةِ" يتقاطعُ مع التقسيم الأساسيِّ بين التفسيرينِ النحويِّ (الموضوعيِّ) والنفسيِّ (الذاتي). فعلى سبيل المثالِ، قراءةٌ تاريخيَّةٌ على المستوى الذاتيِّ تعيدُ صياغةَ قصدِ المؤلِّفِ، لكنَّ قراءةً إلهيَّةً ذاتيَّةً تبرزُ معنىً جديداً لم يتمَّ التعبيرُ عنه بعدُ في النصِّ، ودفعَهُ هذا لإطلاق عبارتِه المشهورةِ أنَّ القارئَ يفهمُ النصَّ بطريقةٍ أفضلَ من المؤلِّفِ ذاتِه. ومن دون شكٍّ السعيُ وراء التفسيرِ خارجَ نطاق الطبيعةِ يعقِّدُ أيَّ مفهومٍ مادِّيٍّ للنصِّ بكونه يحتوي معنىً واحداً ويسمحُ بالاختلافِ بين النصِّ والقراءةِ في المستقبلِ كما يرى غادامير.

وقد طُوِّرتْ فكرةُ التفسير الإلهيِّ إلى معنًى أوسعَ على يدِ شيلنغ في مقدِّمتِه لكتاب "عصورُ العالم"، وج. دبليو. ف. هيغل (1770 ـ 1831) الذي يعزِّزُ الانتقالَ الرئيسَ الثانيَ

الذي طرحتْه نظريَّةُ التأويلِ الرومانتيكيَّةُ نحو إدراكِ التفسير بكونه متغيراً تاريخياً. وإنِ اهتمَّ بالكينونة أكثرَ من النصوصِ، فإنَّه يعدُّ مهتماً في البدء بالتوسُّعِ في نظريَّة التأويلِ الأدبيَّةِ لتشملَ معنىً عاماً للتأويل يهتمُّ بجميع نتاجاتِ الروحِ البشريَّةِ التي تقفُ وراءَ اختلافِ العمل بالذاتِ لكلٍّ من ديلثي وريكور. وفي "دراسةِ ظواهر العقل" (1807) والمحاضراتِ الملقاةِ بين(1823 ـ 1829) في علم الجمالِ، يلجأ هيغل إلى طريقتين مستمدَّتينِ من نظريَّة التأويل لقراءةِ نصٍّ ذي تاريخٍ فكريٍّ أو من تاريخ الفنونِ. وفي هذا السياقِ يؤكِّدُ القراءةَ النحويَّةَ التي تذعن فقط لتسلسلٍ متقطِّعٍ للأشكال والأحداثِ بقراءةٍ نفسيَّةٍ ترى الأشكالَ الثقافيَّةَ جزءاً من كلٍّ إيحائيٍّ لما يتمُّ الكشفُ عنه بعدُ. بمعنًى آخرَ يكسرُ حلقةَ نظريَّةِ التأويل عند مستوى التاريخ. فيرى أنَّ اللحظاتِ التاريخيَّةَ للفرد يمكنُ أنْ تؤوَّلَ فحسب في سياق التاريخِ الكليِّ للروح، تماماً كما حاججَ الكثيرُ من واضعي النظرياتِ الأقدمِ: إنَّ أجزاءَ النصِّ يجبُ أنْ تُقرَأ بالنظر إلى الكلِّ والنصُّ ذاتُه يجبُ أنْ يوضعَ في سياق معيار المؤلِّفِ. ولا شكَّ أن ما يميزُ هيغل عن أسلافه هو أنَّهُ أعطى المعنى بعداً تاريخياً. فضلاً عن أنَّ القراءةَ التاريخيَّةَ لم تبقَ لإعادة البناءِ ولا للتوازن ولا لإعادةِ قراءةِ الماضي الآن قراءةً متنوِّرةً، بل إنها نافذةُ عبورِ الماضي والحاضرِ إلى المستقبل.

وهكذا يعبِّدُ هيغل الطريقَ أمام النقادِ الماركسيينَ من أمثالِ فريدريك جيمسون الذي يصف نفسَه بأنه أعاد إحياءَ فكرةِ فهمِ التاريخِ بكونه ضرباً من ضروبِ نظريَّةِ التأويل التي نشأتْ عنها النظريَّةُ البنيويَّةُ التي طرحها لوي ألثاسور[16]. ويستعملُ جيمسون مصطلحَ نظريَّةِ التأويل مجازيّاً ليشملَ فهمَ الظواهر السطحيَّةِ التي تبدو غير قابلةٍ للقراءة، فتشيرُ إلى ضرورةٍ أكثرَ إلحاحاً (لكنَّها غيرُ معروفةٍ) وهي ربطُ بعضِها ببعضٍ. لكنْ إذا ابتعدَ هيغل عنِ القراءة الفقهيَّةِ اللغويَّةِ للأشكال الثقافيَّةِ بلغةِ معانيهمُ الأصليَّةِ، فإنه يغلقُ أيضاً عمليَّةَ التفسير بالاستعاضةِ عنِ المعنى الأصليِّ بمعنًى غائيٍّ. وهذا النوعُ من التوقُّعِ والانحرافِ يميِّزُ العلاقةَ بنظريَّةِ التأويل الحديثةِ لديلثي التي يتمُّ غالباً مطابقتُها بالخطأ مع شلايرماخر.

وفي ظلِّ النزعةِ التاريخية فُهمتِ النصوصُ بأشكالٍ مختلفةٍ لكونها مصادرَ تاريخيةً من أجل إعادةِ بناء عصرٍ من العصورِ القديمةِ وفهمِه، أو شهاداتٍ على حقبةٍ تاريخيةٍ معينةٍ، أو مكوناتٍ أو مظاهرَ من عمليةٍ تاريخيةٍ معينةٍ بغضِّ النظرِ عنِ سبيلها السياسيِّ أوِ الاجتماعيِّ

أوِ الثقافيّ. فمع بدايةِ القرن العشرين، "يتابعُ ديلثي اهتمامَه الرومانتيكيَّ بالسمةِ التاريخيةِ (التاريخانيَّةِ) بلا نظرٍ إلى اهتمام هيغل بما وراءَ النصِّ بأنَّهُ غيبيٌّ أوِ اهتمامِ شلايرماخر بالتحليل النفسيّ. إنه يوسّعُ آفاقَ نظريَّةِ التأويل بنقلها من دراسةِ النصوصِ إلى دراسةِ "تعابير الحياة" متوقعاً انهيارَ الحدودِ الخاصةِ بالفروع المعرفيَّةِ التي نشاهدُها عند إجراء الدراسةِ استناداً إلى علم الإشاراتِ. ومُيزتِ الأشكالُ الثقافيَّةُ بأنها تاريخيَّةٌ، لكنَّ ديلثي لا يجسّمُ التاريخَ بتثبيتِ الروحِ خلفه وهي التي يستطيعُ بها المترجمُ الاتصالَ بالنصِّ. وعلى نحو مشابهٍ، لدى دراسةِ النصوصِ نجدُه غيرَ عابئٍ بالتواصل مع المؤلِّفِ ويعرّفُ الشكلَ الداخليَّ المفهومَ من نظريَّةِ التأويل على أنَّهُ "تركيبٌ ذهنيٌّ" يتمُّ ابتكارُه بعملياتٍ تتمُّ في عقل الشاعر... لكنه قابلٌ للفصل عنهم"[17].

إنَّ حداثة ديلثي بالذات تبدو أقلَّ قرباً من شلايرماخر في علاقتِه بالمنظِّرينَ المعاصرينَ الذينَ يقولون بعدم التحديدِ في المعنى الذي يظهرُ جليّاً إذا تعرَّفْنا طريقتَه التي تعرَفُ بنظريَّة التأويل التركيبيَّةِ. فهو أحدُ روَّادها بتأكيده التجربةَ الحيَّةَ بتعابيرَ ثقافيَّةٍ أكثرَ من تقليل التجربةِ إلى مجرَّدِ نظامِ تبادلِ إشاراتٍ. لكنْ يوصفُ المعنى الضمنيُّ للإشاراتِ بمصطلحاتٍ مثلُ "التركيبِ" و"النظامِ"، وتتَّبعُ نظريَّةُ التأويل بحسبِ اهتماماتِه نماذجَ متداولةً في تعابيرِ الحياةِ لتصنيفِها أكثرَ من كونها رغبةً في كشف النقابِ عنِ التعقيدِ غيرِ القابلِ للتبسيط. وتتكرَّرُ هذه النزعةُ لإغلاق المعنى في نظريَّة التأويل الخاصةِ بديلثي والتي ترتكزُ على مفهوم التاريخِ. فيرفضُ التاريخَ التجريبيَّ وكلَّ ما هو غيبيٌّ وراءَ التاريخ يُنسَبُ إليه المعنى الأصلُ، ويطبّقُ (كانتيَّةً) تاريخانيَّةً. ويجدرُ بالذكر أنَّه يعملُ على إنشاد سردٍ غائيٍّ ولكنَّه شاملٌ لوجهاتِ النظر العالميَّةِ، إنه مجرَّدُ تصنيفٍ لكنَّه ليس إيماناً بالآخرة.

ويمكنُنا في النتيجة أنْ نقسمَ نظريَّة التأويلِ في القرن التاسعَ عشرَ إلى حقبتين: الأكثرُ قدماً منهما هي الأكثرُ تطرُّفاً. وفي حقبتها الرومانتيكيَّةِ الأحدث تفتحُ الطريقَ إلى الوعي المعاصرِ في عدم ثباتِ المعنى بالنظر إليه على أنَّه عمليَّةٌ تاريخيَّةٌ ونفسيَّةٌ أكثرَ منها نتاجاً منتهياً. ولما هابَ واضعو النظرياتِ هذه العمليَّة من تصوُّرِها بغائيَّةٍ، وجدْنا هذه الحقبةَ وصلتْ ذروتَها في عمل سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855) الذي حافظَ على الاهتمام الرومانتيكيّ بالذاتيَّةِ وألغى الانغلاقَ والغائيَّةَ. فحاولَ في كتابه "مفهومُ السخريةِ" (قدَّمَه أطروحةً عام 1841)

تقديمَ نظريَّةِ تأويلٍ لنصٍّ ساخرٍ قابلٍ للتفكيكِ بذاتيَّةٍ، وهدفُه بذلك تحديدُ الخطوطِ العريضةِ لمشروعِ رسالتِه ضمن إطارِ البحث. وهو في عمله "وجهةُ نظرٍ لعملي مؤلفاً"، يتجاوزُ العتبةَ فاصلاً نظريَّةَ التأويلِ عن نظريَّةِ استجابةِ القارئ ونقدِها. ويقدِّمُ في هذا الكتابِ تفسيراً ذاتياً يعودُ لتفسير معيارِه الخاصِّ، فقط ليفكِّكَ سلطتَه مقترحاً أنَّ المؤلِّفَ ما هو إلا قارئٌ. وبالمقارنة مع ذلك أصبحتْ نظريَّةُ التأويل في القرنِ التاسعَ عشرَ في حقبتها الحديثةِ أكثرَ تزمُّتاً. ويعودُ د. ف. شتراوس (1808 ـ 1874) إلى ما اختصَّ منها بالكتاب المقدسِ مركزاً على الأمور المثيرةِ للجدل والموجودةِ في الأناجيل وفيها ما أثَّر في عملِ شلايرماخر وحفَزهُ بصورةٍ رئيسةٍ. ولما اهتمَّ في عملياتِ عدم ثباتِ المعنى بما وراءَ النصِّ، كانَ شتراوس أكثرَ اهتماماً من سلفِه بكيفيَّةِ تحديدِ التأويل بسلسلةٍ من المجتمعاتِ التفسيريَّةِ. وفي مجالٍ أوسعَ يخصُّ نظريَّةَ التأويلِ والتفسيرِ يبتعدُ ديلثي على نحوٍ مشابهٍ عنِ الانغلاق الغيبيِّ، لكنَّ ذلك فقط في خطوة للتقرُّبِ من البنيويَّةِ التاريخيَّةِ، التي يُثبِّتُ فيها التفسيرُ تعابيرَ الحياة أكثرَ من السماحِ لها بالاستبدالِ في الحوار بين الماضي والحاضرِ.

قضايا التأويل وتطورها الفكري والنقدي في القرن العشرين:

ويترافقُ التحديدُ الرئيسُ فيها في القرن العشرينَ مع عملِ مارتن هايدغر وتلميذِه هانز جورج غادامير. ويمكنُ تلخيصُ التحوُّلِ العامِّ الذي أيَّدوهُ بثلاثةِ مجالاتٍ: أولاً، المقارنةُ مع التقاليد المعروفةِ منذُ حركةِ التنوير على الأقلِّ، ولم تعُدْ فيها نظريَّةُ التأويلِ تهتمُّ حصريّاً بتفسير الوثائقِ المكتوبةِ أوِ الأحاديثِ وترجمتِها؛ ثانياً، خلافاً للرومانتيكيَّةِ منها ابتداءً بـ فريدريتش شلايرماخر وانتهاءً بديلثي، ليس هدفُ التأويل محصوراً بالتواصل أو بدراسةِ نفسيَّةِ شخصٍ آخرَ. ثالثاً، نظريَّةُ التأويل لهايدغر وغادامير تقومُ بدراسةٍ تمهيديَّةٍ لتستكشفَ عالماً أقدمَ وأكثرَ أهميَّةً من عالم ديلثي الذي يفصلُ العلومَ الطبيعيَّةَ عن العلومِ الإنسانيَّةِ. وتبتعدُ في القرن العشرين عن ساحةِ المعرفةِ التي أثَّرتْ فيها جميعُ نظرياتِ التفسير السابقةِ وتدخلُ إلى منطقة "علمِ الوجودِ الجوهريِّ" بحسبِ عبارة هايدغر، ويعني هذا أنَّ التأويلَ لا يمكنُ تصوُّرُهُ انتقاليّاً لأننا لسنا مهتمّينَ بتفسير شيءٍ معين، بل ينبغي أنْ يفهمَ التفسيرُ على أنَّه طريقتُنا للوجود في هذا العالمِ، وهي

سابقةٌ لأيّ معرفةٍ أو نشاطٍ فكريٍّ. وهكذا فنظريَّةُ التأويل الوجوديَّةُ تستعيضُ عن سؤال الفهمِ الذي يعتني بمعرفة ما يدورُ في هذا العالمِ بسؤالٍ عنِ الوجودِ فيه.

ويتحوَّلُ المنحى الفكريُّ المنبثقُ عن ديلثي تحت تأثيرِ هايدغر وكتابِه "الوجودُ والزمنُ"؛ إذ لم يعدِ الفهمُ تصوراً نفسانياً، بل ينفصلُ عن كلِّ إدراكٍ لشعورٍ غريبٍ عنِ الذاتِ، ليؤوَّلَ بألفاظٍ وجوديةٍ كأحدِ مكوّناتِ "الدازاين" Dasein، أي كينونةِ الموجودِ الإنسانيّ. و"الدازاين" ليس شعوراً، بل كائناً في العالم؛ يتساءلُ عنِ الكينونة انطلاقاً من أوضاعٍ ومشاريعَ عينيةٍ على أساسٍ من التناهي والفناءِ. وبذلك يتمكَّنُ الفهمُ، بفضل تخلُّصِه من كلِّ بُعدٍ نفسانيّ، من التقرُّبِ من المسألةِ الرئيسةِ للغة؛ إذ إنَّ الفهمَ الذي يحقِّقُه الكائنُ بخصوصِ وضيَّعتِهِ ومشاريعِهِ لا يمكنُه أنْ يتَّضحَ أي أنَّه لا يؤوَّلُ إلا في حيّزِ اللغةِ. وعلى هذا النحوِ، يبدو التأويلُ طوراً لغوياً للفهم. وهكذا، لا يمثّلُ التأويلُ طريقةً منبثقةً بحكمِ تعميمٍ عن فقهِ اللغةِ الكلاسيكيّ، بل هو راسخٌ في صميم الوجودِ قبلَ أن يرتبطَ بوثائقَ مكتوبةٍ وبنصوصٍ؛ فغايةُ المشروعِ التأويليّ فهمُ الإنسانِ من كينونتِه أي بكونه كائناً مؤوّلاً. فالفهمُ أوِ التأويلُ نمطُ وجودٍ لا معرفةٍ. وحدُّ التأويلِ في كتابِ "الوجودُ والزمنُ" كبيرُ الأهميَّةِ إلى درجةِ أنَّ المهمَّةَ بأكملها تمثّلُ في هذا السياقِ "ظاهراتيةً تأويليةً" بحكمِ الطابعِ المكتومِ والمضمرِ للبنى الأساسيةِ للوجود. وتكونُ الظاهراتيةُ تأويليةً بمجردِ أن يقومَ المباشرُ بإخفاءِ الأساسيّ منها[18].

وينحصرُ اهتمامُ هايدغر الأساسيُّ بنظريَّةِ التأويل في عملِه "الوجودُ والزمنُ". فينظرُ في الحقيقة إلى علم الظواهرِ لدى الوجودِ الميتافيزيقيّ على أنه مهمَّةٌ تأويليَّةٌ أساساً[19]. ويرى الفهمَ شيئاً سابقاً للمعرفة، لا يفرضُ جوهرُه فقط الإلمامَ بالوضع الراهنِ بل يتطلَّعُ إلى المستقبل. ويجبُ أن يكونَ ملمَّاً بما ينادي به الميتافيزيقيُّ من إمكانيَّةِ الوجود، وتعَدُّ شيئاً أساسياً في تركيبه. وهكذا فنظريَّةُ التأويل تشملُ مظهرينِ في فكر هايدغر. فعمليَّةُ الفهم تُظهِرُ من الناحيةِ الأولى النظامَ الوجوديَّ الأقدمَ للوجود الميتافيزيقيّ، ومن ناحيةٍ أخرى، يشملُ التفسيرُ إمكانيَّةَ الوجودِ الميتافيزيقي. والتفسيرُ لدى هايدغر موجودٌ دائماً في شيءٍ ما نعرفُه سابقاً ومشاهَدٍ بأعيننا، ومُدرَكٍ، ومذكورٍ مفهومُه. إنها طريقةٌ أخرى للقولِ بأننا لا نتناولُ أيَّ شيءٍ أو نصٍّ متحرّرينَ من الافتراضاتِ السابقةِ له، بل نمتلكُ دائماً تفسيراً موجوداً سابقاً يعزُوه هايدغر كلَّه إلى الوجودِ

الميتافيزيقي. ولفهمِ نصٍّ من وجهة نظرِهِ يتطلَّبُ ذلك منَّا ألا نبحثَ عنِ المعنى الذي وضعه المؤلِّفُ في النصِّ بل علينا أنْ نكشفَ النقابَ عن إمكانيَّةِ الوجودِ التي يشيرُ إليها النصُّ. ويستلزمُ التفسيرُ ألا نرميَ بالمغزى على النصِّ رمياً أو نضعَ عليه قيمةً وضعاً، بل علينا توضيحُ ما يحيط بالنصِّ الذي نشفُّ عنه عادةً لدى قراءتنا الأوليَّةِ له.

ويعدُّ كتابُ غادامير"الحقيقةُ والمنهجُ" عملاً مهمَّاً وهو شرحٌ مطوَّلٌ وامتدادٌ لأفكار أستاذه هايدغر. ويهتمُّ غادامير بصورةٍ رئيسةٍ بترابط الحقيقةِ المشوَّهِ بالعلوم الطبيعيَّةِ في العصر الحديثِ. وفكرتُه ليستِ الطريقةَ التجريبيَّةَ الوحيدةَ للوصول إلى الحقيقة التي تتبنَّاها العلومُ الطبيعيَّةُ. كذلك وجودُ واوٍ في العنوانِ يفيدُ في الفصل لا الوصلِ. ويقترحُ خلافاً لذلك مستوًى أكثرَ أهميَّةً للوصول إلى الحقيقة يتماهى مع الانعكاسِ التأويليّ. ورداً على نزعة العلمِ الطبيعيّ الذي يتجاهلُ النظرةَ الأوليَّةَ للفهم، يقترحُ نظريَّةَ تأويلٍ باتجاهينِ، الأولُ إصلاحيٌّ والثاني ما وراءَ نقديٍّ، ومظاهرُ ثقافيَّةٌ أخرى، إذ يمكنُ التنبُّؤُ بكلِّ المحاولاتِ المنهجيَّةِ. ويهتمُّ بشرحِ الفهم بكونه مقولةً شاملةً يمكنُ تصوُّرُها على أنها جوهرٌ لوجودنا في العالم. ولإظهارِ كيفيةِ وصولِنا إلى الوضع الراهنِ ولتسهيلِ عمليَّةِ استرجاعِ المبادئ السابقةِ للحقيقة والتأويلِ، يضعُ قصَّتينِ متقاربتينِ في كتابه، الأولى تروي التقاليدَ الفلسفيَّةَ الغربيَّةَ بسقوطٍ من العلياءِ وعودةٍ أو خلاصٍ مستقبليٍّ محتملٍ في حالةِ السقوطِ المهينةِ هذه. ولما يكنِ المنهجُ العلميُّ فيه قد بدأ يسيطرُ على مفهوم الحقيقةِ بعد ديكارت. ولم يكنِ الموضوعُ والذاتُ، ولا الوجودُ والفكر قد انفصلَ أحدُهما عنِ الآخر تماماً. ولكن مع قدومِ الازدواجيَّةِ الديكارتيَّةِ أصبحَ اغترابُ البشرِ في الغرب حجرَ الأساسِ في الفلسفة الغربيَّةِ. وفي هذا السياق، يعدُّ كتابُ إيمانويل كانتْ "نقدُ العقلِ المحضِ" الوثيقةَ الأكثرَ أهميَّةً في هذا الإرثِ لأنَّهُ يقدِّمُ فيها مسوِّغاً ذكياً وأصيلاً نابعاً عن معرفةٍ بالعلوم الطبيعيَّةِ وإلمامٍ بها. وعارضَ مجالُ الفنِّ مثلَ هذا الإرثِ. ووفقاً لمزاعم غادامير كان الفنُّ معزولاً بشكلٍ نظاميٍّ عن عالم الحقيقةِ ويعودُ ذلك إلى الخطاب المهيمنِ للعلوم الطبيعيَّةِ. ولذلك يسعى في نقدِه الوعيَ الجمالي لإعادةِ هذا الإرثِ لنظريَّةِ التأويل. ويعدُّ "اللعبَ" أوِ "اللعبةَ" مهماً خصوصاً لأنه يمتلكُ إمكانيَّةَ التغلُّبِ على انقسام الذاتِ والموضوعِ. وفي لعبةٍ ما مثلاً نلتزمُ بجملةٍ من القواعد بعيداً عن أيِّ ذاتيَّةٍ فرديَّةٍ، لا نواجهُ اللعبةَ على أنها شيءٌ لكن نشاركُ فيها

بكونها حدثاً. وبهذه المشاركةِ، تتحوَّلُ الذاتُ، وكذلك صلتُنا بالفنِّ مناظرةٌ لذلك: فنحنُ لا نواجهُ العملَ الأدبيَّ على أنه ذاتٌ تتعرَّفُ موضوعاً، بل نشاركُ في اللعبة التي تكوِّنُ الفنَّ الحقيقيَّ وبذلك نتحوَّلُ نحن أيضاً. أما غادامير، فيرى اللعبَ حقيقة الفنِّ الأصيلِ وجوهرَه. وتتعلَّقُ القصةُ الثانيَّةُ بالإرثِ التأويليِّ. فيرى غادامير أنَّ الأصولَ الأساسيَّةَ لنظريَّة التأويل مرتبطةٌ حميمياً بالاهتمام لاكتشافِ المعنى الصحيحِ للنصوص؛ وتسعى إلى اكتشافِ المعنى الأصليِّ بغضِّ النظرِ عن كون النصِّ ذا جذورٍ دينيَّةٍ أو دنيويَّةٍ. وإذا ما أضيفَ نشاطُ التأويلِ الشرعيُّ إلى هاتين السِّمتينِ عندئذٍ نستطيعُ أن ندري لِمَ قُدِّمتْ نظريَّةُ التأويل لمرحلةِ ما قبلَ الرومانتيكيَّةِ بقوَّةِ ثلاثةِ أضعافٍ: الفهمُ والشرحُ والتطبيقُ. وبحسب فرضيَّةِ غادامير تبتعدُ عن مهمَّتِها الأصليَّةِ. ومع قدومِ شلايرماخر أصبحتْ مترابطةً مع إعادة استنتاجِ الحالاتِ النفسيَّةِ. وإنْ كان لديها تبصرٌ مهمٌّ في طبيعةِ التفسير، فإنَّ المميَّزَ منها في القرن التاسعَ عشرَ يعودُ فيه وقوعُ الانقسامِ بين الذات والموضوعِ، وهذا الانقسامُ الثنائيُّ تعزِّزُه روحُ التفكير المنهجيِّ.

ويتضمن مجالُ عرضِ الفلسفةِ الألمانيَّةِ المعاصرةِ الإشارةَ بوضوحٍ إلى كتاب مارتن هايدغر "الكينونةُ والوجودُ" (1927) الذي برزَ فيه بكونه فيلسوفاً رفيعاً قادراً على شقِّ دربٍ جديدٍ. فتمكَّنَ من صهر الحركاتِ الفكريَّةِ المتنافسةِ الجديدةِ بطريقةٍ جديدةٍ، أي علمُ تأويلِ ديلثي وعلمُ ظواهرِ هوسرل، وغيَّرَهُما، كي يلتقطَ الدوافعَ البراغماتيَّةَ لماكس شيلر، ويدخلَها في صلبِ التغلُّبِ على فلسفة الذاتِ من الناحية التاريخيَّةِ. وتبلغُ نقطةُ التحوُّلِ ذروتَها مع نقده "علمَ الظواهرِ" الخاصَّ بإدموند هوسرل (1859 . 1938). ابتداءً بالسؤال الوجوديِّ، إذ لم يسعَ هايدغر وراء أرضيَّةٍ فلسفيَّةٍ جذريَّةٍ بحدِّ ذاتِها كما فعلَ هوسرل، ولم يضعْ أساساً للعلوم الإنسانيَّةِ خلافاً لمشروع ديلثي، بل إنَّ فكرة الأرضيَّةِ برمَّتِها في مسألة الوجودِ المعرفيِّ الخاصِّ به تواجهُ تعديلاً كلياً. وتقدِّمُ فرضيَّتُه التي تقولُ بأنَّ "الكينونةَ هي نفسُها الزمنُ"، تاريخانيَّةً جوهريَّةً بالنسبة إلى الفكر التأويليِّ، وبذلك تسمحُ للتاريخ بأن يصبحَ قوَّةً فاعلةً في الفهم أكثرَ منه عقبةً. ويدمجُ غادامير في نقاشه حول التحاملِ تاريخانيَّةَ الوجودِ الميتافيزيقيِّ لدى هايدغر، وهذه إعادةُ شرحٍ مثيرةٍ لتركيبِ هايدغر في مرحلةِ ما قبل الفهم. إنَّ التوضُّعَ الضروريَّ لشخصٍ ما والذي عادةً ما يتألَّفُ من العديدِ من "التحاملاتِ" والمبادئِ السابقةِ مقدِّمةً لنصٍّ معين أو

تواجهُ نصَّاً آخرَ هي مظهرٌ أساسيٌّ للفهم التأويليّ[20]. وفضلاً عنِ التأثير العلميّ في أجيالٍ من المتعلِّمينَ كان الإشعاعُ الموحِي الذي مارسهُ عملُ هايدغر على مفكّرِينَ مستقلّينَ تلقَّفُوا منه حوافزَ بعينها، وجعلوها تثمرُ في سياقاتٍ خاصةٍ وعلى أنحاءٍ منسَّقةٍ. وقد أثَّرَ عملُهُ المبكرُ في الفلسفة الوجوديَّةِ والأنثروبولوجيا الظاهراتيَّةِ التي أتى بها سارتر ومارلو بونتي، وينطبقُ هذا على مدرسة التأويلِ الفلسفيّ التي جاء بها غادامير ثم تطوَّرتْ في ألمانيا. وتُلقِّفَ أيضاً نقدُ هايدغر للعقل على نحوٍ قويّ في فرنسا والولاياتِ المتحدة، كما هي الحالُ عند جاك ديريدا، وريتشارد رورتي وهوبرت درايفوس[21]. لقد شغلَ عملُ هايدغر، لا سيما كتابه "الكينونةُ والوجودُ"، حيزاً كبيراً في الفكر الفلسفيّ في القرن العشرينَ.

إنَّ التفكيرَ التأويليَّ الصحيحَ يجبُ أنْ يضعَ في الحسبان الفترةَ التاريخيَّةَ للنَّصّ. فنظريَّةُ التأويل مناسبةٌ فقط لما تظهِرُ نشاطَ التاريخ وفاعليَّتَه في الفهمِ ذاتِه. وتبعاً لذلك يدعو غادامير هذا النوعَ من التأويل بالتاريخ المؤثِّرِ، وبهذا المفهومِ لا يعزِّزُ نمطاً جديداً من الطرق تأخذُ بالحسبان التأثيرَ والانطباعَ، بل يدعو إلى نمطٍ جيّدٍ من الوعي التاريخيّ المؤثِّرِ الذي يمكنُه تمييزَ ما يحدث إذا واجهنا وثائقَ من الماضي. فهو يشملُ الوضعَ التأويليَّ الذي يحدثُ إذا دخلنا في حوارٍ مع الماضي. ولا شكَّ أنَّ وعياً تاريخياً مؤثراً كهذا وثيقُ الارتباطِ بمفهوم غادامير للأفقِ، والمستمدِّ من نظريَّةِ علم الظواهر ويصفُ توضُّعَنا في هذا العالم ويعرِّفُه. إنه ليس تركيباً منغلقاً أو ثابتاً لكنه شيءٌ يتغيَّرُ مع تغيُّرِنا. ويتمُّ إدراكُ عمليَّةِ الفهمِ على أنها تداخلٌ لأفق شخصٍ معين مع الأفق التاريخيّ.

وكان غادامير من جانبه مديناً لهايدغر ويقرُّ بقيمةِ أفكاره. بيد أنَّ كتابَ غادامير "الحقيقةُ والمنهجُ" يتَّصفُ بالتماسكِ والتفرُّدِ أيضاً، فالكتابُ يرمي إلى أنْ يكونَ "هرمينوطيقا" عامَّةً، لا مجردَ تفكيرٍ من الدرجةِ الثانيةِ في تفسير النصوصِ. ويميّزُ غادامير قوةَ الحقيقةِ التي يتضمَّنُها الفهمُ عن كلِّ منهجِ بحثٍ وكلِّ تقنيةٍ. فالفهمُ ليس منهجاً مكمِّلاً لمناهجِ علومِ الطبيعةِ. وقد فشلَ ديلثي في تقسيمِه للمنهجِ العلميّ ومقابلتِه بين علوم الروحِ والطبيعةِ. فمن الأفضلِ أنْ نخاطرَ بمعارضةٍ أكثرَ جذريةً بين "الحقيقةِ والمنهجِ" إذ إنَّ البنيةَ المشتركةَ التي توحِّدُ الظواهرَ التأويليةَ تتمثَّلُ في مقاومة الحقيقةِ والمعنى للاقتحام العلميّ. ففي ملاقاة النصِّ في تجارب الفلسفةِ

والفنِّ والتاريخِ، حقيقةٌ تتجلَّى وتفرضُ نفسها. فبذلك تتَّصفُ ظاهرةُ الفهمِ. وينزعُ طموحُ التأويل بأكملِه إلى فهم الفهمِ. وبهذه الصفة يصبحُ من الممكنِ أنْ نتحدَّثَ عن "عقلٍ تأويليٍّ" يكتسبُ سعةً كليَّةً لأنه قابلٌ لأنْ يُمارَسَ في كلِّ المجالاتِ، ويحدِّدُ أسلوباً فكرياً متفرِّداً لا يمكنُ أن نخلطهُ بالفكر التأمُّليِّ والمتسامي. ويرى غادامير أنَّ التأويل لا يمثلُ فعلاً ينضافُ إلى الفهمِ: فالفهمُ دائماً تأويلٌ، وعليه يكونُ التأويلُ الشكلَ العلنيَّ له إذ إنَّ اللغةَ والجهازَ التصوُّريَّ للتأويل يشكِّلانِ العناصرَ البنيويةَ الداخليةَ له. وهكذا تغادرُ مسألةُ اللغةِ الموقعَ الهامشيَّ الذي شغلتْه اتفاقاً لتتحوَّلَ إلى مركز الفلسفةِ. فاللغةُ تبعاً لذلك وسطٌ كلّيٌّ تنبسطُ فيه كلُّ تجربةٍ تخصَّ المعنى وهي "لغةُ العقلِ ذاتِه"، و"كليَّتُها تواكبُ كليَّةَ العقلِ". بمعنًى آخرَ، يسهمُ الوعيُ التأويليُّ في كلِّ شيءٍ يشكّلُ العلاقةَ العامَّةَ بين اللغةِ والعقلِ[22].

وقد برز يورغن هابرماس بكونه واحداً من أهمِّ المنظِّرينَ وأوسعِهمُ انتشاراً بعد الحربِ العالميَّةِ الثانيةِ، نظراً لكتاباتِه النظريَّةِ المؤثِّرةِ في العلوم الإنسانيَّةِ والاجتماعيَّةِ والثقافيَّةِ والنظريَّةِ النقديَّةِ[23]. تحدَّى يورغن هابرماس المفهومَ الوجوديَّ لنظريَّةِ التأويل بقوةٍ في ألمانيا. ويتفقُ هابرماس مع مفهوم غادامير الذي يقولُ بأنَّ اللغةَ تركيبٌ منفتحٌ وبذلك يجد نفسَه متحالفاً معه في الصراعِ ضدَّ النزعاتِ الوضعيَّةِ في العلوم الاجتماعيَّةِ. ويجادلُ هابرماس بأن غادامير ابتعدَ كثيراً في فصله للطريقةِ المنهجيَّةِ عنِ الحقيقة. فهذهِ الطريقةُ كما يشيرُ هابرماس جزءٌ من إرثنا الحضاريِّ لا يمكنُ فصلُه عنِ الوعي التاريخيِّ الفاعلِ. وبالمقارنة، يسعى هابرماس لإيجادِ رابطٍ للعلوم التجريبيَّةِ والتحليليَّةِ مع العلوم الطبيعيَّةِ بإجراءاتٍ تأويليَّةٍ. وفي اعتراضاتِه الأكثرِ حدَّةً على غادامير يهتمُّ هابرماس بالتحيُّزِ الإيديولوجيِّ المدركِ في عمل غادامير. وينحو هابرماس مثلَ العديدِ من النقاد منحىً مغايراً لاهتمام غادامير في الجدلِ غيرِ المتنوِّرِ فيما يخصُّ التحاملَ والسلطةَ والتقاليدَ. ووفقاً لهابرماس، انتصارُ غادامير لفكرة التحاملاتِ التي تفرزُها التقاليدُ يعيقُ قدرتَنا على التأمُّل فيها، ثم رفضِها، فيبدو الوسطاءُ على أنهم متلقُّونَ سلبيُّونَ محتجزونَ في تيَّارِ التراثِ غيرِ المنتهي. وما يريدُه هابرماس هو بعدٌ نقديٌّ في الفكر التأويليِّ؛ يمكِّنُنا من إنشاء نقدٍ لمجموعةٍ من المبادئِ دون التضحيةِ بالتاريخ. ويمكنُ إيجاز برامجِ هابرماس البحثيَّةِ الخمسةِ في الآتي: برنامجُ المعنى البراغماتي، ونظريَّةُ العقلانيَّةِ التواصليَّةِ، وبرنامجُ النظريَّةِ الاجتماعيَّةِ،

وبرنامجُ أخلاقيَّاتِ الخطابِ، وبرنامجُ النظريَّةِ السياسيَّةِ. ومن أسئلةِ برنامج المعنى البراغماتي الأساسيَّةِ: كيف يفهمُ المرءُ معنى الكلام الملفوظِ؟ وما الوظيفةُ البراغماتيَّةُ للكلام؟ وكيف ينسقُ الكلامُ تصرُّفاتِ الفاعلينَ الاجتماعيينَ؟ وما العلاقةُ بين الصحَّةِ والمعنى؟ وما أنواعُ ادِّعاءاتِ الصحَّةِ؟ فيبدو أنَّ هابرماس يقدِّمُ أيضاً أجوبةً أساسيَّةً: إنَّ للمعنى نوعينِ: أدائيٌّ (براغماتي) وافتراضيٌّ؛ والوظيفةُ البراغماتيَّةُ للكلام هي الحثُّ على الوصولِ إلى إجماعٍ عقلانيٍّ؛ وينسِّقُ الكلامُ التصرُّفاتِ بادِّعاءاتِ الصحةِ؛ وادِّعاءُ صحَّةِ كلامٍ ملفوظٍ يحدِّدُ كيفيَّةَ فهمِ معناه؛ وهناك ثلاثةُ أنواعٍ لادِّعاء الصحّةِ: ادِّعاءُ صحَّةِ الحقيقةِ، وادِّعاءُ صحَّةِ الصوابِ، وادِّعاءُ صحَّةِ الصِّدقِ(24).

ويجدرُ بالذِّكرِ أنَّ التحدِّيَ الرئيسَ لغادامير في الولايات المتحدة ينبعُ من اتجاهاتٍ أكثرَ تزمُّتاً ومحافظةً. خلافاً لهابرماس فقدِ اعترضَ إي. د. هيرش (1928) على اعتماد غادامير على التاريخ ولا سيما أنَّهُ يعدُّ المعنى أمراً نسبياً، ويحاولُ تشكيلَ أحد المعاييرِ الصحيحةِ للتأويل. وفي الحقيقة انحصرَ اهتمامُ هيرش في إثبات وجودِ فاعليَّةِ التأويل بغضِّ النظرِ عن زمنه، لذلك انحصرتْ مهمَّتُه الرئيسةُ في أنْ يفسِّرَ الحقيقةَ التجريبيَّةَ التي تقولُ بأنَّ العصورَ المختلفةَ والنقادَ المختلفينَ يفسِّرونَ الأعمالَ نفسَها بطرق مختلفةٍ. وقامَ بذلك من إنشاءِ مستويَينِ اعتماداً عليهما يمكنُنا نسبُ النصوصِ إليهما: ففي المستوى الأول يضعُ هيرش "المعنى" أوِ المعنى الفعليَّ وهو غيرُ قابلٍ للتغيير؛ فهو بلا شكٍّ الاهتمامُ الرئيسُ للتفسير، والفهمُ هو القوَّةُ التي تسيطرُ عليه. وكذلك يدعو هيرش المستوى الثاني "بالدلالةِ". وربما يتغيَّرُ مع تغيُّرِ العصرِ أوِ المؤلِّفِ مع العلمِ أنَّ هذا التغيُّرَ ليس عشوائياً. ويتحدَّدُ بعلاقةِ المعنى الفعليِّ بشيءٍ معين خارجَ معناهُ، نتيجة لذلك يعيِّنُ هيرش مهمةَ النقد بتحديدِ الدلالةِ في النصوص. فالملكةُ الحقيقيَّةُ التي نكتسبُها في النقد هي الحكمُ على النصِّ. والتنوُّعُ في التعليق على الأعمالِ الأدبيَّةِ الذي يمكنُ ملاحظتُه تجريبيّاً يُعزَى إلى الاختلاف في الدِّلالةِ، وبذلك يبقى المعنى محدَّداً وفقاً لوجهة نظرِ هيرش. وتنحصرُ مهمَّةُ هيرش الثانيةُ في إيجاد معيارٍ صحيحٍ يستطيعُ به تعيينَ المعنى المحدَّدِ. معترضاً على المغالطة النقديَّةِ القصديَّةِ الجديدةِ، أي ربط المعنى بمرادِ المؤلِّفِ، وكذلك لادِّعاءِ غادامير بأن المعنى دائماً يتجاوزُ قصدَ المؤلِّفِ، يعودُ هيرش إلى النماذج النفسيَّةِ الأقدمِ مؤكِّداً أنَّ قصدَ

المؤلِّفِ هو المعيارُ الصحيحُ الذي يزوِّدُنا بالمعنى. والصحَّةُ بالنسبة إليه علاقةُ تطابقٍ: أي أنَّ التفسيرَ الصحيحَ يتطابقُ مع المعنى المشارِ إليه في النص. رافضاً كلَّ الأشكالِ الدلاليَّةِ المختلفةِ والناتجةِ عنِ الاستقلاليَّةِ في الحكم على المعنى، ومتأثراً في نقاشِه بنظريَّةِ علم الظواهر، يفيدُ هيرش في هذا السياق، بأنَّ المعنى هو على نحوٍ ثابتٍ مرتبطٌ بالوعي. وبذلك يجبُ أنْ يترافق المعنى مع أحد الوعيَينِ اللذين يتَّصلانِ بالنصِّ، أو بالمؤلِّفِ أو بالقارئ. ويظن هيرش أنه إذا ما أخذنا وعيَ القارئ معياراً لنا، فإننا بذلك نضحِّي بمقياسِ الصحَّةِ، ولا سيما أنَّ هناك العديدَ من القرَّاءِ بشكل دائمٍ لكلِّ نصٍّ. ويستندُ هيرش في دفاعه الأكثرِ قوة فيما يخصُّ قصدَ المؤلِّفِ إلى الحقيقة البسيطةِ وهي أنَّ قصدَ المؤلِّفِ وحدَه يقدِّمُ لنا المعيارَ المميِّزَ للصحَّةِ بدقةٍ، وبه نستطيعُ أنْ نقارنَ بين التفاسيرِ المتنوِّعةِ[25].

ويُجمِعُ دارسو بول ريكور(1913 ـ 2005) على غزارة إنتاجِه الفكريِّ وصعوبةِ إيجادِ خيطٍ جامعٍ لما أنتجه من أعمال، بسببِ تنوُّعِ القضايا التي بحثَها في حياته، فقد درسَ الدِّينَ والأخلاقَ والسياسةَ والتاريخَ والإيديولوجيا واللغةَ والتفسيرَ، وأعمالُه تربطُ بين الفلسفةِ وعلمِ اللغةِ والعلومِ الإنسانيَّةِ. وتنطوي فلسفتُهُ على مشروعين: الأولُ يسعى إلى إقامة أنثروبولوجيا فلسفيَّةٍ تمسكُ بالإنسان في كلِّيَّته أي من جهةِ ما هو عارفٌ وفاعلٌ ومنفعلٌ[26] لتحقيق فلسفةٍ في الإرادة ويستثمرُ الظاهراتيَّةَ وعلمَ الوجود، ويتَّضحُ هذا المشروعُ في كتبه الأولى؛ والثاني، تأويليٌّ نقديٌّ يرمي إلى الإفادة من آخرِ ما توصَّلَ إليه علمُ اللغةِ ونظريَّةُ التواصلِ والبلاغةُ وبما بعد البنيويَّةُ ولا سيما التفكيكيَّةُ، ويظهرُ هذا المشروعُ جلياً في أعماله اللاحقةِ[27]. ولم يتأثَّرْ ريكور في مشروعه الفلسفي بكانت وهايدغر فحسب بل تبلورَ الكثيرُ من أفكاره بناءً على دراساتٍ لنقَّادٍ وعلماءَ مثلِ فرويد وغادامير وشتراوس وبارت وفوكو وديريدا وغيرِهم[28].

وفي النصفِ الثاني من القرن العشرينَ عمل بول ريكور على تسوية الخلافاتِ الناتجةِ عنِ الجدالاتِ المتعدِّدةِ في نظرياتِ التأويل. وكان ناجحاً في مبتغاه. فاهتمَّتْ نظريَّتُه المعتمدةُ على علم الظواهر التأويليِّ غالباً بإجراء المصالحةِ بين المزاعم المتنافسةِ في حقِّ الأولويَّةِ. وأظهرَ بنجاحٍ كيفيةَ اعتماد الفروعِ الفلسفيَّةِ على بعضِها في مناقشة العلاقةِ بين البنيويَّة أو علمِ الظواهر ونظريَّةِ التأويل. ويبيِّنُ أنَّ كلَّ فرعٍ يبقى على افتراضاتِ الآخر. وربَّما تعدُّ النظريَّة الرمزيَّةُ الأكثرَ

أصالةً في أعماله كلِّها. وبالنسبة إليه تقفُ اللغةُ في مركز أيَّةِ نظريَّةٍ تأويليَّةٍ، لكن ليس كلُّ نتاجٍ لغويٍّ يستدعي تطبيقَ نظريَّةِ التأويلِ. بل يستلزمُ تطبيقَها في الحالاتِ التي يكون فيها لدينا فيضٌ في المعنى أو عندَ استعمالِ المؤلِّفِ تعابيرَ متعدِّدةَ الأصواتِ. ويطابقُ ريكور حوادثَ كهذه مع الرمزيَّةِ، ويعرِّفُها كأيِّ تركيبٍ للمعنى يدلُّ على معنًى حرفيٍّ أوليٍّ مباشرٍ، وعلى معنًى آخرَ غيرِ مباشرٍ، وثانويٍّ ومجازيٍّ ويمكنُ إدراكُه فقط من الأوَّلِ. وهكذا فإن مهمَّةَ التأويل محدَّدةٌ لتتعاملَ مع الرموز. إنها أسلوبُ الفكرةِ التي تفكُّ إشارةَ المعنى المستورِ ضمنَ المعنى الواضح أو تكشفُ مستوياتِ المعنى المتضمَّنِ في المعنى الحرفيِّ.

فمن وجهة نظرِ ريكور يمكنُ تقسيمُ نظرياتِ التأويلِ إلى فئتين: تخصُّ الفئةُ الأولى استنباطَ المعنى أو تجميعَه. وهذا النوعُ من التأويل يعتني بالدِّينِ أوِ بالمقدَّساتِ ويسعى ليظهرَ أو ليحتفظَ بمعنًى يفهمُ على أنه رسالةٌ، أو تصريحٌ أو موعظةٌ دينيَّةٌ. ويحاولُ هذا النوعُ من التأويل أن يكونَ معنيً عن شيءٍ ما كان مفهوماً في وقتٍ من الأوقاتِ لكنَّه مبهمٌ الآن بسببِ البعد الزمني. ولا شكَّ، أنَّ الفئة الثانية، أي نظريَّةَ التأويلِ التشكيكيَّةَ مضادَّةٌ لنظريَّةِ التأويل التي تعتني بالمقدساتِ والمصبوغةِ بالصبغةِ الدينيَّةِ. وتمَّ الإفصاح عن مصادرِها على وجه الخصوصِ في أعمال كارل ماركس وفريدريك إنجلز وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد. ويرفعُ هذا النوعُ من التأويل القناعَ ويكشفُ الوعيَ المزيَّفَ. الذي يفيدُ أنَّ الشعورَ الإنسانيَّ في مجموعِه مزيَّفٌ ويحجبُ الثقةَ عنِ الكلمة فيحاولُ أنْ يتوغَّلَ إلى ما دون السطحِ الظاهريِّ ليكشفَ الجانبَ الأكثرَ موثوقيَّةً للمعنى. لكن ريكور يوحِّدُ بحميميةٍ بين هذين الفرعينِ المميَّزينِ لنظريَّة التأويل. ففي تحليلٍ مثيرٍ للإعجابِ لأحد أعمالِ فرويد يظهِرُ ريكور كيفيةَ عملِ الرموزِ لتخفيَ غرائزَنا وتكشفُ جدليَّةً للوعيِ الذاتيِّ. وبذلك تصبحُ نظريَّتا التأويل على نحوٍ كلِّيٍّ مظهرينِ لعمليَّةٍ ثقافيَّةٍ أكبرَ.

ومن الناحية الواقعيةِ، يفترضُ كلُّ كلامٍ عنِ التأويل دائماً قضيةَ "سوءِ فهمٍ". وتحملُ هذه المقولةُ اعترافاً أساسياً، يفيدُ بأنَّ تجربةَ الشكِّ لا مفرَّ منها. وفي سياقِ هذه القضيةِ تنشأُ المسألةُ التأويليةُ. فمن أسبابِ التأويلِ أنَّ الأمورَ التي يصحُّ التسليمُ بها لا وجودَ لها، وأنَّه في العالم المعيشِ لا يتوافرُ المعنى سلفاً بل على المرءِ السعيُ للوصولِ إليه. وحين نعي أنَّ معرفةَ

البديهياتِ التي تمثّلُ قوامَ حياتنا تخلو من المشروعيةِ تبدأ فلسفةُ التأويلِ. لذا يعيشُ المرءُ أزمةَ سوءِ فهمٍ تخصُّ ذاته وذواتِ الآخرين؛ ويبدو فيها المعنى موزَّعاً بين الماضي والحاضِر، والتقليدِ والتجديدِ، بل ومهدداً بالزوال من الامتثالِ للأعرافِ التقليديةِ، والابتذالِ المتعلّقِ بالعودة الدائمةِ للمماثلِ، وبالقوَّةِ المجهولةِ للمعطى. لذا يتضمَّنُ التأويلُ أزمةَ معنًى، ويتميَّزُ العقلُ التأويليُّ بالبحث عنِ المعنى في أزمتِهِ.

ويفترضُ التأويلُ أنَّ الوعيَ التأمُّليَّ المباشر مضطرٌّ للانزياح من مركزه، لأنَّه عاجزٌ عنِ التواصلِ انطلاقاً من ذاته إلى فهمِ ما ينتجُه. ولذلك يترتَّبُ عليه اللجوءُ إلى خطابٍ آخرَ لتوضيح إنتاجاتٍ له ترتدي معنى كامناً غيرَ مباشرٍ ينبغي استحضارُه ورفعُه من الباطنِ إلى الظاهر. وتطعنُ هذه الإزاحةُ من المركز في صميم الفلسفةِ التأمُّليةِ، وهي التي دفعتْ بول ريكور إلى إثارة مسألةِ إدماجِ هرمينوطيقيا الرموزِ في صميم الخطابِ الفلسفيّ؛ فتبدأ بإحداثِ قطيعةٍ على مستوى استمراريةِ هذا الخطابِ لأنها لا تستجيبُ لمقتضياتِهِ الأساسيةِ. وهذا الطرحُ الذي يفرضُ على الفلسفةِ التأمُّليةِ التحوُّلَ عنِ الطريقِ المباشرِ، يمكنُ أنْ يعدَّ نتيجةً أساسيةً لحوارِه مع فرويد[29]. والرمزُ، حسب ريكور، عبارةٌ لغويةٌ ذاتُ معنًى مزدوجٍ تدفعُ إلى الفعل التأويليّ الذي يسمحُ بالتقاطِ المعنى غيرِ المباشرِ والذي يقصدُه المعنى المباشر. وهكذا تتعدَّى الوظيفةُ الرمزيةُ مجرَّدَ الوظيفةِ العامَّةِ الوسيطةِ بين الوعيِ والواقعِ، وتتجاوزُ الثنائيَّةُ في هذا الإطارِ الثنائيَّةَ البنيويَّةَ التي تظهرُ في العلامة اللغويَّةِ أي ثنائيَّةِ العلامةِ الحسِّيَّةِ والدلالةِ أو ثنائيةِ العلامةِ والشيءِ المشارِ إليه (الدالُّ والمدلولُ من وجهةِ نظرِ سوسير). والأمرُ هنا يتعلَّقُ بثنائيةٍ من درجةٍ مختلفةٍ تندرجُ في علاقةٍ تجمعُ بين المعنى ونظيرِه: معنًى أوَّلُ مباشرٌ وظاهرٌ يشيرُ إلى معنًى ثانٍ أو معانٍ متعدِّدةٍ. وبهذا يتضمَّنُ التأويلُ انتقالاً إلى تفكيرٍ من نوعٍ جديدٍ، للرموزِ ينطلقُ من عمقِ اللغةِ ومن المعنى الدائمِ الحضور.

وطبَّقَ كل من بيتر زوندي[30] (1929 ـ 1971) ومانفرد فرانك[31] (ولد عام 1945)، وهما رائدانِ من روَّادِ نظريَّةِ التأويلِ في ألمانيا بعد الحربِ العالميَّةِ الثانيةِ، في عملِهما استراتيجيَّةً تعتمدُ التوسطَ، وكلاهما كان فاعلاً في دمج الأفكارِ الفرنسيَّةِ بالنظريَّة البنيويَّةِ خصوصاً وبعدَها ونظريَّةِ التأويلِ الألمانيَّةِ في عمل شلايرماخر. فبالنسبة إلى زوندي الذي كان

هدفُه تطويرَ نظريَّةِ تأويلٍ لفقهِ اللغة، يعدُّ شلايرماخر وثيقَ الصلةِ بالموضوع بسبب تأكيدِه نظريَّةَ تفسيرٍ ماديَّةٍ. خلافاً للعديد من معاصريه الذين يرونَ اللغةَ والكلماتِ مجرَّدَ وسيلةٍ لانتقال الأفكارِ. بيد أنَّ شلايرماخر يؤكِّدُ التقيدَ المفروضَ بوساطة النوعِ الأدبيّ، والشكلِ الشعريّ، والحرف. وإصرارُ شلايرماخر على الحرف يجعلُه سبَّاقاً بالنسبة إلى زوندي باتجاه الأشكالِ المتعدِّدةِ لنظريَّةِ ما بعد البنيويَّة. كذلك فإنَّ شلايرماخر يوحي بانسجامٍ أساسيٍّ بين النظريَّتينِ الألمانيَّةِ والفرنسيَّةِ. واجهَ عملُ فرانك نظريَّةَ غادامير بالنزعاتِ التي جاءت بعد البنيويَّة وخصوصاً بالنظريَّة التفكيكيَّةِ. وبالنظر إلى تاريخ الفلسفةِ يشيرُ فرانك إلى أنَّ التفكيكيَّةَ ونظريَّةَ التأويلِ تواجهان المشاكلَ الرئيسةَ للفكر الحديثِ: غيابُ القيم المتساميةِ والبحثُ في الذاتيَّةِ. وانحرفتْ هذه النظرياتُ كثيراً في تقويم الإمكانيَّةِ إلى موقعٍ حواريٍّ أصيلٍ. وبالاعتماد على نظريَّة شلايرماخر التأويليَّةِ يطوِّرُ فرانك مفهومَ الحوار على أنَّه نشاطٌ فرديٌّ وعامٌّ. فالتفسيرُ لا يمكنُ أن يحدثَ دون نظامٍ مشتركٍ واقعٍ فوق نطاقِ الفرد، لكنَّ تحقيقَ النظام ربما يكونُ مستحيلاً من دون البناء الفرديّ. ويجدرُ بالذكر أنَّ التفكيكيَّةَ ونظريَّةَ التأويلِ تنسجمانِ لما تؤكِّدانِ خصوصاً التغايرَ الذي لا يمكنُ تلافيه بين الأفرادِ المتناقشةِ حول الموضوعاتِ المطروحةِ. ولا يشعرُ فرانك خلافاً لبعض دعاةِ نظريَّةِ ما بعد البنيويَّة الأكثرِ انفتاحاً أنَّ التغايرَ يمهِّدُ الطريقَ إلى العشوائيَّة. ويشيرُ إلى أنه بالفرضياتِ التي وُضِعتْ من قبل أحدِ المشاركينَ في أحد الحواراتِ يمكنُ الاستعانةُ ببعضِها لمحاولة تفسيرٍ نسبيَّةٍ لأنَّها دائماً ذاتُ دوافعَ. لكن يمكنُ أن يُسوَّى الخلافُ بين نظريَّةِ التأويل ونظريَّةِ ما بعد البنيويَّة بإبراز دورِ المعنى غيرِ الثابت فقط مع تأكيدِ استحالةِ تحديدِ معنًى ثابتٍ[32].

الخاتمة

أخيراً، يهتمُّ هذا البحثُ برصدِ التحوُّلاتِ النظريَّةِ والمعرفيةِ التي يثيرُها التأويلُ ومساراتُه الدلاليَّةُ المحتملةُ: ما السبلُ التي تؤدِّي إلى المعنى؟ ولماذا يتنوَّعُ هذا المعنى في رموزه وسياقاته؟ وما طرقُ التأويل؟ وكيف تختلفُ هذه الطرقُ؟ وهل للتأويلِ حدودٌ أو ضوابطُ أم أنَّهُ عمليةٌ مشرعةُ الأبوابِ بصورةٍ لا متناهيةٍ؟ نحاولُ هنا الإجابةَ عن هذه المسائلِ ونخلصُ من حديثنا هذا عن قضيَّةِ العلاقةِ بين النصِّ وعمليَّةِ القراءةِ والتفسيرِ والتأويلِ إلى خضوعها للتطوُّرِ بمراحلَ عدة

بدءاً من النصيَّةِ: مهمَّةُ تفسيرِ النصوصِ الدينيَّةِ والعودةُ إلى المعنى الثابتِ الصحيح، ثم دراستُها انطلاقاً من لحظاتٍ تاريخيَّةٍ مؤثِّرةٍ وارتباطُ المعنى بالمؤلِّفِ وثقافتِه، ومرورُها بالعلاقة المعقَّدةِ بين النصِّ والقارئِ وتلقِّيه للعمل، ووصولاً إلى ما بعد البنيويَّةِ والتفكيكيَّةِ وفكرةِ استحالة الوصولِ إلى المعنى.

ومما لا شكَّ فيه أنَّ نظريَّةَ التأويلِ اكتسبتْ أهميَّةً بالغةً في الغرب لتطوُّرها في القرنين التاسع عشر والعشرين، بعمليَّةِ تفاعلٍ معقَّدةٍ وثريَّةٍ تمتد من عودةٍ إلى الأصول وحاجةٍ للتجديد، وتعدديَّةِ الأفكارِ النظريَّةِ المثارة فيها وعمقِها الفلسفي. وعرَّفَ التأويلَ أندرو بينيت ونيكولاس رويل بأنه مصطلحٌ استعملَ سابقاً " لوصفِ المحاولاتِ التي تهدفُ للتأسيسِ لمجموعةٍ من القواعدِ التي تتحكَّمُ بتفسير الكتابِ المقدَّسِ في القرن التاسعَ عشرَ؛ وفي إطار النقدِ المعاصرِ، راحَ هذا المصطلحُ يشيرُ إلى نظرياتِ التفسيرِ بصورةٍ أعمَّ"[33]. ويمكن ملاحظةُ اتجاهينِ أساسيَّينِ في تلك العمليةِ الطويلةِ والمعقَّدةِ: الأولُ متمثِّلٌ بأهمية المؤلِّفِ، أي حين نحللُ النصَّ نستحضرُ المؤلِّفَ تلقائياً ونتأمَّلُ في نفسيَّتِه وفكرِه وظروفِه الثقافيةِ وبواعثِ مقولاته ونضعُها في سياقاتِها؛ حتى النصوصُ ذاتُ المقاصدِ البعيدةِ والتي تتعدَّدُ تأويلاتُها قد لا تخلو من الغموض فنقومُ بتناولِها ضمنَ سياقاتِها لفهم مقصدِ مؤلِّفِها. والاتِّجاهُ الثاني يصرُّ على حضور القارئ وفاعليَّتِه، أي نظريةُ استجابةِ القارئ وتلقِّيه التي تقولُ بأن "استجاباتِ القرَّاءِ في مدةٍ زمنيةٍ معينةٍ تحدِّدُ الطرقَ المختلفةَ التي يجدون فيها المعنى والقيمةَ من النصوص الأدبية"، ويشيرُ نقادُها إلى أنَّ "الأعمالَ الأدبيةَ لا تعملُ بكونها أهدافاً مستقلة ومكتفية ذاتياً، بل بكونها حقائقَ تصبح راسخةً لدى القرَّاءِ الذين يتداولونَها"[34]. ويشرحُ جوليان وولفريز وآخرون، في هذا الإطار، الأفكارَ الأساسيةَ في هذا الاتجاهِ الجديدِ قائلين ثمةَ: "مدرستانِ فكريتانِ أساسيتانِ مكرَّستانِ للأسلوبِ الذي يمكنُ فيه للنقَّاد الأدبيّينَ تطبيقُ نظريةِ التلقِّي. إذ تؤكد مدرسةُ 'كونستانس' – تتضمَّنُ شخصياتٍ لامعةً مثلَ ياوس وفولفغانغ إيزر — أنَّ التأثيرَ في القارئ، الذي يعكفُ على تجاربه الفردية عند فعلِ قراءةٍ، يجبُ أن يقوم مقامَ الاهتمامِ الأساسيِّ للناقد الأدبيّ. وتؤكِّدُ مدرسةُ 'جنيف' – تتضمَّنُ آراءَ أشخاصٍ مثلِ هانز جورج غادامر ورومان إنغاردن – أنَّ سلسلةً من 'الشروط الأساسية'، أو توقُّعاتِ قارئٍ معيَّنٍ حول الحاضر والمستقبلِ، تتضاربُ حتماً مع تجاربِ

قراءتِنا"[35]. وهذه تقريباً خلاصةُ هذا البحثِ الذي سعى إلى تتبُّعِ قضيَّةِ التأويل عبر مفاصلِها الفكريَّةِ الأساسيَّةِ في أعمال منظِّرينَ كبارٍ. ويظلُّ هذا الجهدُ المتواضعُ عبارة عن محاولةٍ لملامسةِ تطوُّرِ مفهوم التأويليَّةِ في جوانبه اللغويَّةِ والفلسفيَّةِ والاجتماعيَّةِ الأدائيَّةِ آخذةً في الحسبان خصوبةَ هذا الحقلِ المعرفيّ والنقديّ والذي ما زال يستدعي المزيدَ من الدراسة والتقصّي.

المراجع

المراجع بالعربية:

إيغلتون، تيري. مقدمةٌ لدراسة نظريَّةِ الأدبِ، أكسفورد: باسيل بلاكويل، 1983. (بالإنجليزية).

بارة، عبد الغني. " الهرمينوطيقا والترجمة – مقاربةٌ في أصول المصطلح وتحوُّلاتِه"، مجلة الآداب العالميَّة، دمشق: اتحاد الكتاب العرب،1 يناير 2008، العدد133، ص 83-109.

بن حسن، حسن. النظريَّةُ التأويليَّةُ عند ريكور، مراكش: دار تينمل، 1992.

بوعزة، محمد. استراتيجيَّةُ التأويل من النصيَّةِ إلى التفكيكيَّةِ، الرباط: منشورات الاختلاف، 2011.

بينيت، أندرو، ورويل، نيكولاس. مقدِّمةٌ للأدبِ، والنقدِ والنظريةِ. لندن: بيرسون/ لونغمان، 2004. (بالإنجليزية).

جوردن فينليسون، جيمس. يورغن هابرماس، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.

جيمسون، فريدريك. اللاوعيُ السياسيُّ: القصةُ كفعل اجتماعيٍّ رمزيٍّ، لندن: ميثون، 1983. (بالإنجليزية).

حامد أبو زيد، نصر. إشكالياتُ القرَّاءِ وآلياتُ التأويل، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 6، 2006.

ريكور، بول. صراعُ التأويلاتِ: دراساتٌ هرمينوطيقيةٌ، ترجمة منذر عياشي، مراجعةُ جورج زيناتي، بيروت: دارُ الكتابِ الجديد المتحدةُ، 2005.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، جزء 1، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

عبد الجليل، منقور. "الدلالةُ بين المقصديَّة والتأويل: قراءةٌ في تأويل النصِّ الديني"، مجلة الموقف الأدبي، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، كانون الأول 2007، العدد 440، ص 72-83.

عبد المطلب، فؤاد. " التأويلُ في الغرب: النشأة والمفهومُ"، مجلة الموقف الأدبي، العدد 440، 31 ديسمبر/كانون الأول، 2007، ص32-45.

عمر مهيبل، هانز جورج غادامير: خطابُ التأويل، خطابُ الحقيقةِ"، الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز الإنماء العربي، العددان 112 ـ 113، خريف 99 ـ شتاء 2000.

غرودن، مايكل، وكريزورث، مارتن. دليلُ جونز هوبكنز لنظريَّة الأدب والنقدِ، بالتمور ولندن: 1994. (بالإنجليزية).

ك.، .م، نيوتن. النظريَّةُ الأدبيَّةُ في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، جمهوريَّة مصرَ العربيَّةِ: عين للدراسات والبحوث الإنسانيَّة، ط1، 1996.

كولردج، صامويل تيلر. سيرةٌ أدبيَّةٌ، تحرير ج. شوكروس، المجلد الثاني، 1945. (بالإنجليزية).

معجم أكسفورد The shorter Oxford English Dictionary، الجزء الثاني.

هابرماس، يورغن. الحداثةُ وخطابُها السياسيُّ، ترجمة جورج تامر، بيروت: دار النهار للنشر، 2002.

الواد، حسين. في مناهج الدراسات الأدبيَّةِ، تونس: دار سواس للنشر، 1985.

وولفريز، جوليان، وآخرون، مفاهيمُ أساسيَّةٌ في النظريَّة الأدبيَّةِ، إدنبرة: منشورات جامعة إدنبرة، 2006. (بالإنجليزيَّة).

المراجع الإنجليزية:

Bennett, Andrew, and Royle, Nicholas. *Introduction to Literature, Criticism and Theory*. London: Pearson/ Longman, 2004.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. University of Minnesota Press, 3rd edition, 2008.

3. Groden, Michael and Kreiswirth, Martin, *The Johns Hopkins guide to literary theory and criticism*.Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

4. Jameson, Frederick. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Methuen, 1983.

5. The shorter Oxford *English Dictionary*, Vol. 2.
Wolfreys, Julian, Robbins, Ruth, and Womack, Kenneth. *Key Concepts in Literary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

الهوامش[1]

(1)Hūsseīn Āl-Wād, Fī Mānāhīj Āldrāsāt Ālādbyātī, Tūnūs: Dār Swās Līlnāshr, 1985, P. 70.

حسين الواد، في مناهج الدراساتِ الأدبيَّةِ، تونس: دار سواس للنشر، 1985، ص 70.

(2)Āqtbās Wārd Fī Māqālāt Dū, Dr. Mānqoūr Ābd Āl-Jālīl, "Āldlālt Bāyn Ālmqsdyāt Wāltāāwīlī: Qrā't Fī Tāwīl Ālnss Āldynyī", Fī Mājālāt Ālmāwqīf Āl'ādbī, Dīmāshqā: Āthād Ālkttāb Āleārābī, Kānūn Āl'āwāl, December 2007, No. 440, P. 82.

اقتباسٌ واردٌ في مقالة د. منقور عبد الجليل، "الدلالةُ بين المقصديَّةِ والتأويل: قراءةٌ في تأويل النصِّ الدينيِّ"، في مجلة الموقف الأدبي، دمشق: اتحادُ الكتَّابِ العرب، كانون الأول 2007، العدد 440، ص 82.

(3)Eālāā Sābīl Ālmīthālī, Ywkkīd Eābd Ālghānī Bārāt Wrwd Hādhā Ālmāenāā Wykhwd Fī Emlyāt Tshkkūlīh Wttwwūrīh Fī Ālthāqāfāt Ālghrbyāt Wlmzyd Mīn Āltāfāsīlī, Āūnzūr, Bhthāh Ālmāeānūn " Ālhārmīnūtīqā Wāltārjāmāt - Mqārbt Fī 'Ūsūl Ālmstlh Wthwwūlātīh", Fī Mājālāt Ālādāb Āleālmyātī, Dīmāshqā: Āītīhād Ālkītāāb Āleārābī, 1 Jānūāry 2008, Īssūe 133, Pp. 84-90 Et Seq.; Wāmā Bāedāhā; Wāūnzūr Āydāān, Ktāb Mūhāmād Būezāt, Āstrātyjyāt Āltāwyl Mīn Ālnsyāt 'Īīlāā Āltfkykyātī, Ālrībātī: Mnshwrāt Ālāīkhtīlāfī, 2011.

على سبيل المثال، يؤكِّدُ عبد الغني بارة ورودَ هذا المعنى ويخوضُ في عمليَّة تشكُّلِه وتطوُّرِه في الثقافة الغربيَّةِ ولمزيدٍ من التفاصيل، انظر، بحثَه المعنون " الهرمينوطيقا والترجمة – مقاربةٌ في أصول المصطلحِ وتحوُّلاتِه"، في مجلة الآداب العالميَّةِ، دمشق: اتحاد الكتاب العرب،1 يناير 2008، العدد133، ص 84-90 وما بعدها؛ وانظر أيضاً، كتابَ محمد بوعزة، استراتيجيَّةُ التأويلِ من النصيَّة إلى التفكيكيَّةِ، الرباط: منشوراتُ الاختلاف، 2011.

(4)Ānzūr, Newton, K., M., Ālnzryāt Ālādbyāt Fī Ālqārn Āleīshrīnā, Tārjāmāt Īssā Ālī Āl-Ākoūb, Ārāb Repūblīc Of Egypt: Ālnzryāt Ālādbyāt Fī Ālqārn Āleīshrīnā, Tārjāmāt, 1st Edītīon, 1996, P. 107.

انظر، نيوتن، ك.، م.، النظريَّةُ الأدبيَّةُ في القرن العشرين، ترجمة عيسى علي العاكوب، جمهوريَّةُ مصرَ العربيَّةِ: عين للدراساتِ والبحوثِ الإنسانيَّة، ط1، 1996، ص 107.

(5)Ānzūrī, Tīrī 'Īīghīltūn, Mqdmt Līdīrāsāt Nzryāt Āl'ādbā, Oxford: Bāsīl Blāckwell, 1983, P. 66. (Īn Englīsh); Ānd The Shorter Oxford Englīsh Dīctīonāry, Pārt Two, Pg. 956

انظر، تيري إيغلتون، مقدمةٌ لدراسة نظريَّةِ الأدب، أكسفورد: باسيل بلاكويل، 1983، ص 66. (بالإنجليزية)؛ ومعجم أكسفورد The shorter Oxford Englīsh Dīctīonāry، الجزء الثاني، ص 956.

(6)Omār Mohībel, Hāns-Georg Gādāmer: Khtāb Āltāāwīlī, Khtāb Ālhāqīqātī", Ālfīkr Āleārābīī Ālmūeāsīrī, Beīrūt: Mrkz Āl'īīnmā' Āleārābīī,, Īssūes 112-113, Fāll 99-Wīnter 2000, P. 40.

عمر مهيبل، هانز جورج غادامير: خطابُ التأويل، خطابُ الحقيقة"، الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركزُ الإنماء العربي، العددان 112 ـ 113، خريف 99 ـ شتاء 2000، ص 40. (هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفةِ الألمان المعاصرينَ، عمل في جامعة لايبزغ ثم جامعةِ فرانكفورت، وفي عام 1949 شغل كرسيَّ الفلسفة في جامعة هايدلبرغ خلفاً لكارل ياسبيروس. وشكل مفهومُ التأويل نقطةً مركزيَّةً في إسهامه الفلسفيِّ، نتج عنها تأثيراتٌ مهمةٌ في حقول معرفيَّةٍ عديدةٍ من العلوم الإنسانيَّة. ازداد غادامير شهرةً بعد السجال المهمِّ الذي دار بينه وبين مواطنِه الفيلسوف يورغن هابرماس حول الأهميَّةِ المعرفيَّةِ للعلوم الإنسانيَّة ومنهجيَّتِها. ويعدُّ كتابه "الحقيقةُ والمنهجُ" من أهمِّ المؤلفات الفلسفيَّةِ الألمانيَّةِ في العصر الحديثِ).

(7)Nāsr Hāmīd Ābū Zāyd, Īshkālyāt Ālqūrāā' Wālyāt Āltāāwīlī, Beīrūt, Cāsāblāncā: Ālmārkāz Ālthāqāfīī Āleārābīā, 6th Edītīon, 2006, P. 13. (Jāmīl Sālībā, Ālmūejām Ālfālsāfī, Pārt 1, Beīrūt: Dār Ālktāb Āllūbnānī, 1982, P. 314).

نصر حامد أبو زيد، إشكالياتُ القراء وآلياتُ التأويل، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 6، 2006، ص 13. وورد فيما يخصُّ"الفرقَ بين التفسيرِ والتأويلِ أنَّ أكثرَ استعمالِ التفسيرِ في الألفاظِ ومفرداتِها وأكثرَ استعمالِ التأويلِ في المعاني للتوفيقِ بين ظاهر النصِّ وباطنِه. أو لصرفِ النظرِ عن معناه الظَّاهرِ إلى معنًى يحتملُه. وغايةُ التفسيرِ الفهمُ والإفهامُ، وهو أنْ يصيرَ الشيءُ معقولاً، وسبيلُه تعيينُ مدلولِ الشيء بأظهرَ منه، حتى يصبحَ المجهولُ معلوماً، والخفيُّ واضحاً، تقولُ: فسَّرتُ الكلمةَ، والنصَّ، والمسألةَ، أي أوضحتُ دلالاتِها ومطالبَها. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزء 1، بيروت: دار الكتابِ اللبناني، 1982، ص314).

(8)Jūlīān Wolfreys Et Āl., Mfāhym Āsāsyāt Fī Ālnzryāt Ālādbyāt, Edīnbūrgh: Ūnīversīty Of Edīnbūrgh Press, 2006, P.50. (În Englīsh).

جوليان وولفريز وآخرون، مفاهيمُ أساسيَّةٌ في النظريَّة الأدبيَّة، إدنبرة: منشورات جامعة إدنبرة، 2006، ص50. (بالإنجليزيَّة).

(9)Ālmārjīe Ālsāābīqī, S 50.

المرجع السابق، ص 50.

(10)Nābīhā Qārāh, Ālfālsāfāt Wāltāāwīlī,, Beīrūt: Dār Āl-Tālee'āh For Prīntīng Ānd Pūblīshīng, 1998, P. 5.

نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998، ص 5.

(11)Mīchāel Grodīn Ānd Mārtīn Cresworth, Dālīl Jūnz Hūbkīnz Lnzryāt Āl'ādāb Wālnqdī, Bāltīmore Ānd London: 1994, P. 376, (În Englīsh).

انظر، مايكل غرودن ومارتن كريزورث، دليل جونز هوبكنز لنظريَّة الأدب والنقدِ، بالتمور ولندن: 1994، ص 376، (بالإنجليزية).

(12)Wīlhelm Dīlthey: Ā Contemporāry Germān Phīlosopher Who Represents Whāt Īs Cālled The Streām Of Līfe. În Hīs Īmportānt Book "Īntrodūctīon To The Stūdy Of Hūmān Scīences," Dīlthey Seārches For The Methodologīcāl Īndependence Of Hūmān Scīences, Or "Spīrīt Scīences," Ās He Pūt Īt.

ويلهلم ديلثي: فيلسوفٌ ألمانيٌّ معاصرٌ يمثل ما يسمى بتيار الحياة، ففي كتابه المهمّ "مدخلٌ إلى دراسة العلوم الإنسانيَّة" يبحث ديلثي عنِ الاستقلاليَّة المنهجيَّةِ لعلوم الإنسان أو "علوم الروح" بحسب تعبيره، وهذا ما حثَّه على إجراء موازنةٍ أشملَ بين علوم الطبيعة والروحِ، ومن أجل فهم علوم الروح، وموضوعها الإنسانِ، لابد أن نغوصَ إلى داخلها، وهنا تأخذ التجربةُ النفسيَّة مداها، ويصبحُ علم النفس الأساسَ لأيَّة معرفةٍ تتعلَّقُ بالإنسان وبالعلم التاريخيّ الاجتماعيّ العام.

(13)Sāmūel Tāylor Colerīdge, Syrt Ādbyātūn, Edīted By J. Shāwcross, Volūme Īī, 1945, P. 255. (În Englīsh).

انظر، صامويل تيلر كولردج، سيرةٌ أدبيَّةٌ، تحرير ج. شوكروس، المجلد الثاني، 1945، ص 255. (بالإنجليزية).

(14)Ānzūrī, Nābīhāt Qārāhī, Ālfālsāfāt Wāltāāwīlī, S 8-9.

انظر، نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، ص 8-9.

(15)Foūād Ābdel Mūttālīb, " Āltāwyl Fī Ālghārbā: Ālnāsh'āt Wālmfhwmū", Mājālāt Āl-Māwqīf Āl-Ādābīyā Māgāzīne, Īssūe 440, December 31, 2007, Pp. 34-35.

انظر، فؤاد عبد المطلب، " التأويلُ في الغرب: النشأة والمفهومُ"، مجلة الموقف الأدبي، العدد 440، 31 ديسمبر/كانون الأول، 2007، ص34-35.

(16)Fredrīc Jāmeson, Āllāwey Ālsyāsyū: Ālqīsāt Kfel Ājtmāey Rāmzī, London: Methūen, 1983, P. 21, (În Englīsh).

انظر، فريدريك جيمسون، اللاوعيُ السياسيُّ: القصة كفعلٍ اجتماعيٍّ رمزي، لندن: ميثون، 1983، ص21، (بالإنجليزية).

(17)māykīl ghrūdīn wāmārtīn krīzūrthī, dālīl jūnz hūbkīnz līnāzārīāt āl'ādāb wālnāqdī, ālmetyāt ālsāābīqātā, s 378.

انظر، مايكل غرودن ومارتن كريزورث، دليل جونز هوبكنز لنظرية الأدب والنقد، المعطياتِ السابقة، ص 378.

(18)(jāmīl sālībā, ālmūejām ālfālsāfī, jūz' 1, ālmūetāyāt ālsāābīqātū, s 556).

انظر، نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، ص 9-10. (الدازاين–Dāseīn) هي كلمة "ألمانيةٌ معناها الوجودُ الحاضرُ أوِ المقابلُ للعدم. وعند هايدغر هي كينونةُ الموجودِ الإنسانيّ أو كيفيةُ وجوده. ولما كان العالمُ في تبدُّلٍ مستمرٍّ صارتْ هذه الكينونةُ الإنسانيةُ غيرَ مستقرّةٍ على حالٍ. فماهيَّةُ الإنسانِ إذن وجودُه، وحقيقةُ نزوعِه إلى ما يريدُ أنْ يكونَ، فهو إذن يحدِّدُ ذاتَه بذاتِه، وينسجُ جميعَ إمكاناتِه بيديه، ويحاورُ بفعلِه حدودَ الواقعِ، وينفتحُ على العالمِ". (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزء 1، المعطيات السابقة، ص 556).

(19)Mārtīn Heīdegger - Emlūh Wnzrtūh 'Īīlāā Āleālāmī" Fī Kītābī, Yūrghīn Hābārmās, Ālhdātht Wkhtābūhā Ālsyāsyū, Trānslāted By George Tāmer, Beīrūt: Ān-Nāhār Pūblīshīng Hoūse, 2002, Pp. 38-65.

لمزيدٍ من التفاصيل حول مسيرةِ فكر هايدغر وموقعِ كتابه "الكينونةُ والوجودُ"، انظر، الفصل الثاني من القسم الأول المعنون " مارتن هايدغر– عملُه ونظرتُه إلى العالم" في كتاب، يورغن هابرماس، الحداثةُ وخطابُها السياسيُّ، ترجمة جورج تامر، بيروت: دار النهار للنشر، 2002، ص 38–65.

(20)Mīchāel Grūden Ānd Mārtīn Kreīzworth, Johns Hopkīns Evīdence For The Theory Of Līterātūre Ānd Crītīcīsm, P. 378

انظر، مايكل غرودن ومارتن كريزورث، دليل جونز هوبكنز لنظريَّة الأدبِ والنقدِ، ص378.

(21)Mārtīn Heīdegger - Hīs Prāctīce Ānd Vīew Of The World" Īn The Book, Jürgen Hābermās, Modernīty Ānd Polītīcāl Dīscoūrse, Āl-Mātīyāt Āl-Qārādā, Pp. 39-40.

انظر، " مارتن هايدغر– عملُه ونظرتُه إلى العالم" في كتاب، يورغن هابرماس، الحداثة وخطابُها السياسيُّ، المعطيات السابقة، ص39– 40.

(22)Nābīhā Qārā, Āl-Fīlāsfāh Wāl-Tāweel, 10-11.

انظر، نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، 10–11.

(23)Jāmes Gordon Fīnlāyson, Jürgen Hābermās, Trānslāted By Āhmed Mohāmed El-Roūby, Cāīro: Hīndāwī Foūndātīon, 2012, Pp. 9-17.

لمزيد من التفاصيل حول حياته وأعمالِه وأفكارِه، انظر، جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس، ترجمة أحمد محمد الرويي، القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012، ص 9–17.

(24)Ībīd. p. 143.

المرجع السابق ص 143.

(25)Foūād Ābdel Mūttālīb, “"Āltāwyl Fī Ālghārbā: Ālnshāt Wālmfhwmū"” Āl-Māwqīf Āl-Ādābīyā Māgāzīne, Pp. 41-42. E.N. Dr.. Hīrsch Bītādrīs Āllght Āl'īnjlyzyt Fī Jāmīeāt Fīrjīnyā Fī Shārlūtīsfīl, Fīrjīnyā Fī Āleām (1966).

انظر، فؤاد عبد المطلب، "التأويلُ في الغرب: النشأةُ والمفهومُ"، مجلة الموقف الأدبي، ص41–42. قام إي. د. هيرش بتدريس اللغةِ الإنجليزيةِ في جامعة فيرجينيا في شارلوتسفيل، فيرجينيا في العام (1966). وفي العام التالي (1967)، نشرَ كتابَ "الصحَّةُ في التفسيرِ". ويدافعُ فيه عما يسمّيهِ "الاعتقادَ المعقولَ بأنَّ النصَّ يعني ما يعنيهِ مؤلِّفُه". ويناقشُ بأنَّهُ من الممكنِ، على الأقلِّ في بعض الحالاتِ، للقرَّاءِ استعادةُ المعنى المقصودِ للمؤلِّفِ – وأنَّ القرَّاءَ يجبُ أن يجعلوا هذا هدفاً للتفسير. ويميزُ بين "معنى" النصِّ، الذي لا يتغيَّرُ بمرور الوقتِ، و"دلالةِ" النصِّ، التي تتغيَّرُ بمرورِ الوقت. ويجادلُ بأنَّ الموضوعيَّةَ في التفسير أمرٌ ممكنٌ ويمكنُنا الحصولُ على معرفةٍ موضوعيةٍ في الدراساتِ الإنسانيةِ. إنَّ آراءَ هيرش "المقصودةَ" و"الموضوعيةَ" حول التأويلِ قريبةٌ من آراء الفقيهِ الإيطاليِّ إميليو بيتي. ومن ناحيةٍ أخرى، تتعارضُ آراؤُه إلى حدٍّ كبيرٍ مع آراءِ مارتن هايدغر وتلميذِه هانز جورج غادامير وكذلك آراء دبليو. ك. ويمزات ومونرو بيردسلي حول "الاستقلاليةِ الدلاليةِ" للأعمال الأدبيةِ، على النحو المعبَّرِ عنه في كتابِهما المعروفِ "المغالطةُ القصديةُ". وقد واصلَ هيرش النشرَ عن علم التأويلِ ومفهومِ "القصديةِ التأليفيةِ" في أواخر الستينيَّاتِ وأوائلِ السبعينيَّاتِ، وجُمِعتْ معظمُ مقالاتِه من هذه الفترةِ في كتابِه الثاني عنِ التأويلِ، "أهدافُ التفسيرِ" (1975).

(26)Hāssān Bīn Hāssān, Ālnzryāt Āltāwylyāt Eīnd Rīkūr, Mārrākech: Dār Tīnmel, 1992, P.12.

انظر، حسن بن حسن، النظريَّة التأويليَّة عند ريكور، مراكش: دار تينمل، 1992، ص 12.

(27)Jūlyān Wūlfīrīz Wākhrīn, Mfāhym Āsāsyāt Fī Ālnzryāt Ālādbyāt, Msrd Āemāl Ālmfkryn Ālnqdyyn (Bāl'īnjlyzyā) Hāwl Āhmm 'Āemāl Būl Rīkūr Ālnqdyātī: Srāe Āltfsyrātī: Mqālāt Fī Āltāāwīlī, Lāndān: 1989;

انظر كتاب، جوليان وولفريز وآخرين، مفاهيمُ أساسيَّةٌ في النظريَّة الأدبيَّة، مسردُ أعمالِ المفكرينَ النقديينَ (بالإنجليزيَّة) حول أهمّ أعمال بول ريكور النقديَّةِ: صراعُ التفسيراتِ: مقالاتٌ في التأويل، لندن: 1989؛ النقد والاقتناعُ، ترجمة ك. بليمي، كمبردج: 1997؛ التأويل والعلومُ الإنسانيَّةُ: مقالاتٌ في اللغة والفعلِ والتفسير، إعداد وترجمة ج. تومسن، كمبردج: 1981؛ قاعدة الاستعارة: دراساتٌ متعددةُ الموضوعاتِ لابتداع المعنى في اللغة، ترجمة ر. تشربي وآخرين، لندن: 1978؛ من النص إلى الفعل: مقالاتٌ في علم التأويل 2، ترجمة ك. بليمي، لندن: 1991. ص 173. وقد تُرجِمتْ معظمُ كتبِ بول ريكور السابقة واللاحقة إلى العربيَّة.

(28)Hermeneūtīcāl Stūdīes, Trānslāted By Mūnther Āyāchī, Revīewed By George Zenātī, Beīrūt Dār Ālktāb Āljādīd Ālmūtāhīdātī, 2005, Pp. 13-25.

لمزيدٍ من التفاصيلِ حولَ رحلةِ بول ريكور الفلسفيةِ بقلمه، انظر، مقدّمتَه "أطروحةٌ توليفيَّةٌ شاملةٌ"، في كتابه، صراعُ التأويلاتِ: دراساتٌ هرمينوطيقيَّةٌ، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، بيروت: دار الكتابِ الجديد المتحدة، 2005، ص 13-25.

(29)Nābīhāt Qārātūn, Ālfālsāfāt Wāltāāwīlī, S 13.

انظر، نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص 13.

(30)Peter Zūndy: Bāhth Ādby Wfqyh Lghwy Shhyr Mīn Āsl Hīnghārīīn, Dīed Īn Berlīn Īn 1971.

بيتر زوندي: باحثٌ أدبيٌّ وفقيهٌ لغويٌّ شهيرٌ من أصلٍ هنغاري توفي في برلينَ عام 1971.

(31)Mānfred Frānk: Germān Phīlologīst Ānd Phīlosopher, Emerītūs Professor Of Phīlosophy Āt The Ūnīversīty Of Tübīngen, Wās Born On Mārch 22, 1945 Īn Wūppertāl, Germāny. Hīs Work Focūses On Germān Īdeālīsm, Romāntīcīsm, Ānd Notīons Of Sūbjectīvīty Ānd Self-Āwāreness.

مانفريد فرانك: فقيهُ لغةٍ وفيلسوفٌ ألمانيٌّ وأستاذٌ فخري للفلسفة بجامعة توبنغن، ولد في 22 مارس عام 1945 في فوبرتال في ألمانيا. يركزُ عملَه على المثاليَّةِ الألمانيَّة والرومانسيَّة ومفاهيمِ الذاتيَّةِ والوعيِ الذاتيّ.

(32)Fūāād Eābd Ālmūtālābā, " Āltāwyl Fī Ālghārbā: Ālnshāt Wālmfhwmū", Mājālāt Ālmāwqīf Āl'ādbī, S 44.

انظر، فؤاد عبد المطلب، " التأويلُ في الغرب: النشأةُ والمفهومُ"، مجلة الموقف الأدبي، ص 44.

(33)Āndrew Bennett, Ānd Nīcholās Rowell, Mūqādīmāt Līl'ādbī, Wālnāqd Wālnāzārīātī, London: Peārson/Longmān, 2004, P. 292. (Īn Englīsh).

أندرو بينيت، ونيكولاس رويل، مقدمة للأدب، والنقد والنظرية، لندن: بيرسون/لونغمان، 2004، ص 292. (بالإنجليزية).

(34)Jūlyān Wūlfīrīz Wākhrīn, Mfāhym Āsāsyāt Fī Ālnzryāt Ālādbyāt, Sī, 64.

جوليان وولفريز وآخرين، مفاهيمُ أساسيَّةٌ في النظريَّة الأدبيَّة، ص، 64.

(35)Ībīd., pp. 64-65.

المرجع السابق، ص 64-65.