الهرمينوطيقا والتشكل المعرفي

أ.م.د. جاسم حميد جودة الباحثة. هبة محمد رحيم

جامعة بابل

الملخص

الهرمينوطيقا كلمة أغريقية الأصل ارتبطت في التراث الاغريقي بأسطورة هرمس، حددها الأصل الأغريقي بعملية الافهام، فمن أقدم التحديدات لها انها نظرية تعنى بتفسير الكتاب المقدس، حيث يعد اللاهوت والنص المقدس حاضنتين لبلورة الهرميوطيقا، لذا تعرف بأنها مصطلح مدرسي لاهوتي يشير الى مجموع القواعد والمعايير التي يجب أن ينبعها المفسر لفهم النص الديني، فهي نظرية ذات أصول دينية محضة ففقد اقترنت نشأتها بدائرة الدراسات اللاهوتية، غير ان مجالها قد اتسع في القرن التاسع عشر ليطال التأويل النصي قاطبة وللفلاسفة والألمان (شلايرماخر، دلتاي، هوسرل) الاسهام الأكبر في نقل الهرمينوطيقا من دائرة المقدس الى دائرة العلوم الانسانية فقد تضافرت جهود الثلاثة في الانشاء المعرفي لها حتى صارت منهاجاً للعلوم الانسانية باعتبارها علوماً تأويلية تتأسس على الفهم وجعلها نظرية تأويلية متكاملة تمتلك مقومات النظرية العملية المتمثلة بـ(السؤال والاجراء والهدف) وجعل الفهم ميزة لها.

أولاً: الهرمينوطيقا

1. الأصل الاشتقاقي والنشأة:

جاءت كلمة الهرمينوطيقا من اللفظ الإغريقي hermenia[1] ومنه اشتقت الكلمة الإنجليزية hermeneutics التي درج الباحثون على ترجمتها الهرمينوطيقا[2] وارتبطت في التراث الإغريقي بدور الوسيط (المترجم أو المؤول والمفسر) ممثلًا بهرمس*[3].

فالفعلhermeneuein والاسم hermeneia يشيران إلى الإله المجنح hermes ((ويبدو أنّ كليهما يتعلّق لغويًا بالإله هرمس))[4] الذي يأخذ موقعًا في أصل كلمة هرمينوطيق hermeneutics [5] ويتضح أنّ كلمة هرمينوطيقا وثيقة الصلة بكلمة هرمتيك hermetigues أو هرمسية* hermetisme.((فضلًا عن أنّ هذه الكلمة تنطوي على دلالة اشتقاقية ميثالوجية مرتبطة بأسطورة هرمس))[6]، ووفقًا للأسطورة اليونانية فقد كان هرمس يتميز بسرعته ورشاقته وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس رسائل وأسرار آلهة أوليمبوس olympys[7] ويعدّ في الأساطير اليونانية القديمة الواسطة بين الآلهة والبشر ورسول الحكمة التي تنفذ إلى أعماق الوعي، فضلاً عن ذلك فهو إله الفصاحة ورمز للتعدد التأويلي والمعرفة الآتية من كل أصقاع الكون[8]. فاسم هرمس مرتبط بوظيفة محددة، هي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها وتجسير الفجوة بين العالمين (الإلهي والبشري) والقيام بعملية تحويل ما هو خارج الفهم إلى مجال الفهم، ولديه القدرة على صياغة كلمات مفهومة تعمل على إزاحة الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير.

إنّ الأصل الإغريقي للهرمينوطيقا تحدد بعملية الإفهام ويتمثّل ذلك في جعل عملية التواصل ممكنة عبر وسيط لغوي مفهوم وواضح ((فالفعل اليوناني hermeneia الذي يعني (تفسير، تأويل) رسما منذ البداية نطاق المعنى الذي ستتخذه الهرمينوطيقا فيما بعد))[9] إذا اقترنت بقراءة النصوص لا سيما النص المقدس ويعد اللاهوت والنص المقدس، حاضنتين لبلورة الهرمونطيقا[10] وإنّ النقاشات التي جرت بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانية عمن يملك الكفاءة لتأويل النص المقدس تشكل المهاد النظري لها.

فارتبطت الممارسة الهرمينوطيقة بدائرة الدراسات اللاهوتية التي سارت عليها الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس ((حيث ظهرت الحاجة إلى فهم الكتاب المقدس وتأويل ما غمض من معانيه))[11].

وهذه النشأة جعلتها تشير إلى مجموع القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني ((الكتاب المقدس))[12] وصارت الهرمينوطيقا تدل في علم اللاهوت (الثيولوجيا) على فن التأويل وترجمة الكتب المقدسة بدقة وتدلّ وعند ((علماء اللاهوت على تفسير الكتب المقدسة تفسيرًا رمزيًا أو مجازيًا يكشف عن معانيها الخفية))[13].

2. المصطلح والدلالة:

الهرمينوطيقا مصطلح مدرسي لاهوتي[14] ومن أقدم التحديدات لها هو أنّها نظرية لتفسير الكتاب المقدس، إذ يتمحور العمل الهرمينوطيقي حول فهم النصوص الدينية الذي واستخراج المعنى ((والحق أنّ هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي وإنّما هو مصطلح لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة ونصوص التوراة بخاصة حتى قيل التأويل المقدس))[15] غير أنّ مجال الهرمينوطيقا قد اتسع فبعد ما كان مقتصرًا على تأويل الكتاب المقدس فقد توسع مجاله في القرن التاسع عشر ليطال التأويل النصي ويعدّ المفكران الألمانيان شلاير ماخر وديلثي هما من أخرجا التأويل من دائرة المقدس الى النص الأدبي إذا أنتقل معهما[16] الى دوائر أكثر اتساعًا شملت العلوم الإنسانية كافة[17]، ومن ثم استقرت الهرمينوطيقا للدلالة على ذلك الحيز من الفلسفة الحديثة الذي يعنى بنظرية الفهم[18] "وغدا مصطلح التأويل من أشد المصطلحات إثارة لما اتسم به من تنوع في الدلالات وغزارة في الاستعمال في مختلف ضروب المعرفة فقد دخل مجالات معرفية وثقافية متنوعة، وأضحى حلبة للقراءة بعد أن كان الممارسة المعبرة عن الفهم"[19] فاتسعت مباحثه واتجاهاته لتدخل ميادين المناهج النقدية الحديثة وقد سلكت التأويلية مسارين في تحديد أسلوبها النقدي التحليلي: الأول، التأويلية بوصفها منهجًا نقديًا مع الظاهراتية، والثاني: بوصفها آلية نقدية مع المناهج النقدية الحديثة[20] فالتطور والانتقال الذي لحق بكلمة هرمينوطيقا (من دائرة الدراسات اللاهوتية إلى دائرة الدراسات الإنسانية والجمالية) انعكس على معنى المصطلح (الهرمينوطيقا) وأكسبها دلالة جديدة فصارت تعني ((فن القراءة))[21]، بمعنى أنّها تأمل فلسفي وتفكير فينومنولوجي حول نشاط علمي[22] فالتأويل الذي بدأ كأسلوب نقدي مع تفسير النصوص المقدسة ومن ثم أصبح فعالية أدبية وفكرية ينهض بها المتلقي بعد القراءة الدقيقة للنص[23] للكشف عمّا تختزله النصوص من دلالات[24] وبناءً على ما سبق فالمعنى الحديث لمصطلح التأويل هو: أنّه قراءة وتلق للنصوص فهناك ملازمة بين التأويل والقراءة إذ يشتغل التأويل بمعية القراءة فلا تأويل بدون قراءة ولا قراءة بدون تلق[25]. والهدف من التأويل هو البحث عن المعنى[26] عبر كشف العلاقة بين معنيين أحدهما ظاهر والآخر خفي ودور المؤول يكمن في الكشف عن المعنى الثاني لأنّه الذي يحتوي على القصدية الحقيقة وبذلك يكون التأويل فعالية الفهم التي توفر المعنى وتقدم معرفة[27] إذ يعمل على فك شفرة العمل الأدبي مبتدئًا بالمعنى الظاهر للنص لينتهي إلى معناه الباطن[28] أي عبور من ظاهر النص إلى باطنه وتكون المسافة بين الظاهر والباطن هي المسافة المؤولة فبها تكمن الفجوات والفراغات والفضاءات[29] فالتأويل فيما نرى كل فعل قرائي يروم بناء معنى[30] أو إنشاء نص جديد يستند في مرجعياته إلى النص الأصلي والنص الجديد ناتج من فاعلية النص وفاعلية القراءة.

ثانياً: التشكل المعرفي

1. شلر ماخر*:

لم تبرز الهرمينوطيقا بوصفها نظامًا فلسفيًا مستقلًا يتجاوز حدود النص الديني إلّا في القرن التاسع عشر بفعل التغييرات العميقة التي شملت الطرح الفلسفي والذي أسهم بجعل الهرمينوطيقا أحد التيارات الأساسية في الفكر الفلسفي المعاصر، وللمفكرين الألمان اليد الطولي في نقلها إلى مرتبة الحيز الفكري القائم بذاته، ومن ثَمّ تطويرها انطلاقاً من صياغة مجموعة من الإجراءات والمبادئ اللازمة لجعلها نظرية تفسير عامة تمتلك الأسس التي يمكن من خلالها ((التوصل إلى معاني كل النصوص المكتوبة))[31] مما أدى إلى اتساع أفقها وأتاح لها ذلك أن تخترق ما يسميه الألمان بعلوم الروح (العلوم الإنسانية) وأكسبها ذلك التحول معنى التركيز((على تميز مستويات القصدية الدالة أقل من حرصها على تحديد صيغة مقاربة خصوصية المعنى))[32].

إنّ التأويلية المعاصرة تشكلت في داخل الفلسفة الألمانية متمثلة بجهود شلاير وديلثي وهوسرل وسنعمل على متابعة خط التطور لهذا الاتجاه (الهرمينوطيقا) بالتركيز على مغزاه من خلال بيان جهود وإسهام الفلاسفة الألمان الثلاث (شلاير وديلثي وهوسرل) في جعلها اتجاهاً فلسفياً يحتل مكانًا بارزًا في الفلسفة المعاصرة:

1. فريدريك شلير ماخر: يعد عالم اللاهوت الالماني فريدريك شلرماخر(1767–1834) مؤسساً لنظرية التأويل الحديثة فمعه صارت التأويلية، فن الفهم لكافة النصوص بعد أن كانت محصورة في تفسير الكتاب المقدس وذلك في سلسلة محاضرات ألقاها في العام 1819 التي بينت الخطوط العامة للتأويلية الحديثة[33] وقد مكنته ثقافته الفيلولوجية وكفاءته الفلسفية المكتسبة من المدرسة المثالية ولا سيما في أفقها الكانطي من ممارسة قراءة نقدية للهرمينوطيقا اللاهوتية[34] وقد أسفرت قراءته النقدية عن إحداث قطيعة ابستيمولوجية بين التأويلية القديمة في نسختها اللاهوتية والتأويلية الجديدة بإخراج التأويل إلى الدائرة العلمية التي تتأسس على قواعد مضبوطة تكسبها صفة المنهجية ((فكان صنيعه تحولًا متميزًا في مسار النظرية التأويلية تمثل في نقله الاهتمام من تفسير النصوص بحثًا عن المعنى إلى التركيز على عملية الفهم في حد ذاتها والبحث عن القواعد والشروط التي بها يتم تحقيق هذا الفهم في النصوص))[35] وتعد لحظة شلاير ماخر بالنسبة للهرمينوطيقا الحديثة من أهم المراحل التاريخية بالنسبة للسانيات الحديثة إذ معه استطاعت الهرمينوطيقا أن تحدد موضوعها وأدواتها وغاياتها[36]. فعلى يديه ولدت الهرمينوطيقا بوصفها ميدانًا جديدًا[37] وبوصفها نظرية متكاملة لفهم النصوص تبحث في القواعد العامة التي تجعل من الفهم فنًا وعلمًا ممكنًا.

((انطلق شلر ماخر في مشروعه بتقديم تصور جديد للهرمينوطيقا يتأسس على مقوله الفهم))[38] تُمثّل بوضع أسس الفهم الصحيح وجعل قاعدة سوء الفهم، المبدأ الذي ينطلق منه المفسر أو المؤول لفهم النص بغية الوصول إلى الفهم الصحيح فضلًا عن ذلك فقد أدى انتقال الهرمينوطيقا من الدائرة اللاهوتية إلى الدائرة العلمية إلى تغيير سؤال الهرمينوطيقا من معنى النص في الهرمينوطيقا التقليدية إلى سؤال ما هو الفهم ومن هنا فإنّ الهرمينوطيقا عند شلاير تعني الفهم وهدفها تجنب الفهم الخاطئ.

لقد عمد شلر ماخر على صياغة الإجراء الذي رآه ينسجم مع المنطلقات التأسيسية للتأويلية الحديثة انطلاقًا من رؤيته، أنّ كل نص هو إنجاز فردي يقوم به المؤلف وينتهي إلى نظام لغوي[39]. وفي ضوء تلك الرؤية يقسم النص إلى بعدين:

1. البعد اللغوي (التأويل النحوي): يهتم بدراسة النص من خلال اللغة التي كتب بها النص أي فهم خصائصها وأبنيتها المعجمية والنحوية.
2. البعد الذاتي (التأويل الذاتي): يبحث في النص ويفهمه باعتباره جهدًا فرديًا يرتبط بالموهبة والعبقرية الذاتية التي أبدعته[40].

والملاحظ أنّ المستويين (النحوي والذاتي) يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف ومن ثم فهم النص.

فشلر ماخر جعل فهم المؤلف وتجربته يؤدي إلى فهم النص، وذلك من خلال رؤيته أنّ النص بجانبيه (النحوي والذاتي) هو من إنتاج المؤلف (فاللغة التي كتب بها النص هي لغته والفكرة التي يحملها النص أو التجربة هي تجربته) فسيكون من البديهي بفهم المؤلف يفهم النص.

ويترك شلر ماخر الخيار للقارئ في البدء من أي مستوى شاء ما دام كل منهما يؤدي إلى فهم الآخر وكلاهما صالح لفهم النص عنده بشرط تلازمهما وعلى الرغم من تسوية شلر ماخر بين البعدين (اللغوي والذاتي) من حيث صلاحيتهما بوصفهما نقطتي بداية لفهم النص فإنّه يعود ليلمح إلى أنّ البدء بالبعد اللغوي (التحليل اللغوي) هو البداية الطبيعية وتسويغ ذلك عنده بأنّه: ((لا يمكن الشروع في التفسير بدون تحليل نحوي يتغلغل في قدرات المؤلف التعبيرية وهذا ما قاده إلى مفهوم الدائرة التأويلية))[41] التي تعني أنّ عملية فهم النص وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص الخاصة وبين كليته الكاملة فحين نقرأ الجزء نبدأ ببناء صورة عن الكل ثم نعيد اختيار تلك الصورة الكلية عن طريق الرجوع من جديد إلى الادعاءات الكامنة في العناصر الخاصة والجزئية في الكتابة[42] ومن الإجراءات الأخرى التي نادى بها شلر ماخر لفهم النص هو مفهوم التخمين أو التنبؤ الذي بموجبه يكون القارئ أو المؤول للنص مطالب بالتماهي التام مع

المؤلف من خلال دراسة أثره المنتج أي: يعيش على المستوى الذهني والخيالي تجارب المؤلف وأفكاره التي أنتجت هذا الأثر الأدبي فيحقق تبعًا لذلك معرفة مباشرة وشاملة لعملية الإبداع لديه. والذي يفهم من مفهوم التنبؤ أو التخمين في نظرية شلر ماخر بأنها تؤدي إلى أن، النص = المؤلف.

ففهم النص يتحقق بفهم الكاتب باعتباره ذاتًا منتجة ومبدعة للنص وبالمقابل يكون القارئ مطالبًا بـ((الابتعاد عن الذات وعن الأفق التاريخي الراهن له أي أن يساوي نفسه بالمؤلف ويحل مكانه من خلال النص))[43] وعلى الرغم من أن دعوة شلرماخر إلى أن يستوطن القارئ تجربة المؤلف ويحقق فهم مساوٍ لفهم المؤلف وبرغم الصرامة المنهجية في نظريته في التعامل مع النص إلّا أنّه لم يكن صارمًا مع القارئ إلى درجة الانغلاق التام والذي يؤكد قولنا هو إصرار ((شلر على أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه ثم بعد ذلك أن يفهمه بشكل أفضل من المؤلف في جملة مشهورة له يقول فيها: إذا كنا هرمينوطيقين حذرين علينا أن نعرف الأشياء التي لم يكن المؤلف على وعي أو علم بها لكونها قريبة جدًا منه))[44] ولم يقصد بقوله السابق أن مهمة المؤول تقتصر فقط على مجرد إرجاع ما كان لدى الكاتب غير واعٍ (لحظة الخلق والإبداع) إلى صورة الوعي (لحظة القراءة والفهم) فحسب، وإنّما في متابعة النص وإثرائه المستمر عبر الفهم والتأويل[45] والمسألة الأخيرة التي أكد عليها شلر في نظريته هي فعل (القراءة) إذ إنّه أول هرمينوطيقي أصرّ على أنّ القراءة فن وأن على قارئ النص أن يكون فنانًا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص، فالقراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة وعلى القارئ حين يحاول أن يفهم عليه أن يتحلى خلال عملية القراءة بالانضباط وأن يكون صاحب مزاج وحدس فنيين، ويشير إلى استمرارية فعل القراءة، حين يذكر أن القارئ حين يصل إلى استنتاجات نهائية لا تكون علامة على انتهاء عملية القراءة بل على العكس من ذلك فإنّ "مهمة الهرمينوطيقا تتغير باستمرار والتفسيرات كلها تحضّ على السعي لتحصيل رؤى جديدة وعلى الدخول في محادثات جديدة"[46].

وخلاصة القول أصبحت الهرمينوطيقا على يده صرحا من القواعد ارتبطت أجزاؤه معًا لتحقيق التفسير وتمثل إجراءه في تقسيم النص إلى بعد نحوي وبعد ذاتي وجمالي، وبلور القواعد التي وفقًا لها تقوم هذه العلمية بوظيفتها، فمشروعه تميز بتحديد برنامجه التأويلي وجهازه المفاهيمي الذي تنتظم فيه المقولات والمفاهيم التي انطلق منها في بناء نظرية تأويلية متماسكة تمتلك مقومات النظرية العلمية المتمثلة بـ(السؤال والإجراء والهدف والغاية) لذا يعدّ أبًا للهرمينوطيقا الحديثة وللمفكرين الذين جاءوا بعده سواء بدأوا من الاتفاق معه أو الاختلاف فنظريته تعد حجر الأساس لكل ما جاء بعدها من النظريات الحديثة المعاصرة.

2. دلتاي* (1833-1911)

حاول دلتاي فك الارتباط بين العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية بعد تصاعد الدعوات إلى وجوب تبعية العلوم الإنسانية للعلوم الطبيعية، فسعى إلى مواجهة هذه المشكلة ببناء أساس علمي يمنح فيه العلوم الإنسانية صفة الاختلاف عن العلوم الطبيعية فالأولى تهدف إلى الفهم لكونها تجسد طرق التعامل مع التجارب الحية، أي إنّها وسيلة التعامل مع التجربة المعاشة بينما الأخيرة تهدف إلى مجرد توضيح وشرح الظاهرة بالاعتماد على التصنيفات الاختزالية الثابتة القارة فغاية دلتاي تأسيس نظرية عامة للإدراك والفهم في العلوم الإنسانية لكونها علوماً بشرية وتتم معرفتها عن طريق الفهم.

يعدّ ما أثارهُ شلر ماخر من أسئلة حول الفهم والتفسير ولاسيما الطريقة التي بواسطتها ينتقل المفسر من الكلمة المطبوعه الى الفكرة التي يعبر عنها (المؤلف) خطوة للتقدم نحو الفهم الدقيق ويتضح ذلك فيما حققته هذه الرؤية من إجراء بين جانبي النص (النفسي/ اللغوي) ممهداً لدلتاي في صياغة نظريته الهادفة الى جعل مبدأ الفهم أساساً للعلوم الانسانية مقابل مبدأ الشرح للعلوم الطبيعية ويصف دلتاي شلر بقوله: ((إنّ شلر إنسان مفكر بصورة عميقة لقد حول اتجاهه الفلسفي إلى صورة الفهم وحاول أن يستوعب ما هو محوري بالنسبة لكل مجال من مجالات الحياة حتى بدا أنّه يشعّ نورًا واضحًا أضاء كل صور الحياة))[47] فهذا الوصف من دلتاي يكشف التأثر بشلر ماخر ونظريته وستتضح نسبة التوافق بينهما في الطرح والتناول.

فإذا كانت هرمينوطيقا شلاير تأسيسية من الناحية التاريخية تبحث في القواعد والمعايير المنهاجية العامة التي تجعل من الفهم فنًا أو علمًا ممكنًا فقد طورها دلتاي لتصبح المنهاج العام للفهم في العلوم الإنسانية بوصفه (الفهم) ميزة لها[48].

ويرى دلتاي أنّ فعل الفهم هو محاولة لإعادة بناء تجربة الكاتب[49] فكلاهما تعامل مع موضوع الفهم تعاملًا منهجيًا إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ شلير كان منشغلًا بوضع قواعد الفهم الصحيح في حين دلتاي تعامل مع الفهم بوصفه المادة الرئيسة التي تميز منهاج العلوم الإنسانية من منهاج العلوم الطبيعية والنقلة المهمة التي أحدثها دلتاي في ميدان النظرية الهرمينوطيقية هو أنّه جعل الذات القطب الأهم في حدوث الفهم فدلتاي ((بدأ بالذات العارفة وتساءل ما الذي يجعلها قادرة على الفهم))[50].

فعملية الفهم عنده تقوم على نوع من الحوار بين تجربة الذات وتجربة الآخر المتجلية في الأدب وتتسم عملية الفهم بمعايشة التجربة التي يعبّر عنها النص الأدبي بمعنى آخر، أنّ الفهم الحقيقي للأدب والنصوص الإنسانية يتأسس على استعادة الحياة الداخلية للآخر التي يعبر عنها النص[51] فهناك علاقة بين الفهم والتعاطف فلكي نفهم يجب أن نعرف ما يعايشه شخص ما، عن طريق إعادة معايشة تجربته فالصورة العليا للفهم يمثّلها مبدأ التعاطف أو التعايش الذي يعني إسقاط حياتنا الباطنية على الموضوعات التي حولنا حتى نصل إلى فهمها، فليس المهم عنده أن نعرف أنّه هناك تجربة معينة ولكن المهم وجوب الشعور بانعكاس هذه التجربة فينا وإعادة تأليفها بصورة خيالية أو معايشتها كأن على سبيل المثال نبتهج معه في سروره وننتحب معه في أحزانه ويلخص دلتاي ذلك بقوله: ((إنّنا لا نعرف في شخص آخر شعورًا ما لم نعايشه نحن))[52] فما ((يريد دلتاي أن يقرره هو أننا لا نستطيع أن نفهم بدون أن تعاطف ومشاركة وجدانية، سواء أكان الشخص الذي نفهمه شخصًا حقيقيًا أو شخصية مسرحية أو في رواية))[53] فدلتاي يعمم طريقته في الفهم على كل جوانب الحياة ويستند في جعل مبدأ التعاطف والتعايش شرطًا مهمًا في عملية الفهم إلى الآتي:

1. أنّ كل شخص يملك بناء عقليًا يشبه به بناء الشخص الآخر.
2. الخبرات الفعلية عند الشخص موجودة بالقوة عند الآخر. وبالتالي نستطيع أن نفهم المؤلف وهو يعبّر عن أفكاره وانفعالاته لأنّها موجودة فينا بالقوة ويتم فهمها عن طريق إعادة تأليفها (بالتعاطف أو التعايش) مع تجربته (المؤلف).

ويحتل التعبير مكانًا مهمًا في نظرية دلتاي فهو الأساس الذي تبنى عليه معرفتنا لذاتنا، فالتعبير عنده هو الذي ((يمنح الكيان الموضوعي المتميز للتجربة الإنسانية ويحولها من خصوصية الحالة الداخلية للمبدع إلى حالة خارجية موضوعية يمكن لأي إنسان أن يشارك فيها))[54] فالتعبير يعطي الأحداث النفسية السريعة الحصول في الذوات صفة الظهور والسكون وأنّه الواسطة التي عن طريقها تعرف العقول الأخرى، فالحياة العقلية للآخرين تُنقَل إلينا عن طريق التعبيرات التي يمكننا فهمها وإدراكها ويلخص دلتاي المسألة كلها في عبارته ((أن ما هو معطى باستمرار تعبيرات الحياة ولأنّها تظهر في عالم الحواس فإنها تكون باستمرار تعبيرات عن عقل تساعدنا على فهمه))[55].

ويؤكد دلتاي في نظريته على موضوعة التفسير فهو يقر أن التفسير الصحيح يمكن أن يستنبط الفهم وأنّ هناك علاقة وثيقة بين الفهم والتفسير فإذا أردنا أن نفهم شخصًا من الأشخاص يجب علينا أن نفسّر أفعاله وكتاباته في عملية واحدة متجانسة والملاحظ أنّه يسعى إلى وصف الشروط الضرورية لعملية الفهم مثله مثل شلر[56]. ويستكمل شروطه بإعطاء إجراء آخر يطلق عليه اسم الدائرة التأويلية وهو إجراء كان قد وضعه شلر سابقًا وهو كالآتي ((إذا أردنا أن نفهم المعاني المحددة لإجراء أية وحدة لغوية أو لسانية فيجب أن نقترب من هذه الوحدة بشكل تعني فيه أساسًا بالمعنى دون معرفة المعاني الجزئية التي يتكون منها الكل))[57].

وخلاصة القول إنّ الفهم في فلسفة الحياة عند دلتاي لعب دورًا مهمًا وارتبط بالتعبير والتعاطف والمشاركة الوجدانية وبالتفسير والتكهن، واتضح لنا إسهام دلتاي في الهرمينوطيقا بجعلها نظرية في الفهم والإدراك بسحبه إياها إلى منطقة العلوم الإنسانية خدمة لهدفه الأساس وهو جعل الفهم مختص بالعلوم الإنسانية لكونها تختص بالموجودات البشرية وبالتالي تميزها من العلوم الطبيعية.

وفي نهاية القرن التاسع عشر عرفت (الهرمينوطيقا) تحولًا صارت بمقتضاه منهجًا للعلوم الإنسانية بوصفها علومًا تأويلية تتأسس على الفهم وتختلف تبعًا لذلك عن العلوم الطبيعة.

3. هوسرل* (1859- 1938)

يعدّ أدموند هوسرل مؤسسًا للفلسفة الظاهراتية التي جاءت بوصفها رد فعل على النزعتين المادية والمثالية.

فقد رفض هوسرل أن تكون نقطة انطلاقه أيًا البعدين (المادي والمثالي) وأراد أن يجمع الاتجاهين معًا في وحدة متكاملة[58] لأنّ المعرفة وإن تبدو يقينية بحسب رؤية الاتجاهين إلّا أنها معرفة ناقصة لكونها متحصلة من جانب واحد وتمثلت محاولته التوفيقية الظاهراتية التي تبحث عن المنطقة الوسطى التي يتصالح فيها الاتجاهان بتحديد نقطة انطلاق جديدة للفلسفة وكانت هذه النقطة هي الارتداد إلى الشعور لإدراك الأشياء في ماهيتها[59] فالظاهراتية بوصفها اتجاهاً فلسفياً تقوم على مبدأ فهم الخبرة الإنسانية بتجاوز القسمة الثنائية (ذات في مقابل موضوع)[60].

والمقولة الأساسية التي استند إليها هوسرل هي القصدية بوصفها الصفة المركزية لكل شعور والفكرة الرئيسة التي تفصح عنها القصدية هو أنّ ((كل وعي هو وعي بشيء أو موضوع ما))[61] وبهذه الفكرة حدّ هوسرل فعل الشعور بالاتجاه نحو شيء ما وتغلب على الفجوة الحاصلة بين الاتجاه المادي والاتجاه المثالي[62] فالنقلة الكبرى التي أحدثها هوسرل في ميدان التفكير الفلسفي هو تجاوز" الثنائية الأزلية (الذات والموضوع) محاولة منه لتحقيق اتصالنا بالعالم الخارجي وإقامة جسر يربط بيننا وبين العالم"[63] عبر الوعي الذي لا يكون مستقلًا أبدًا عن الأشياء، وتعني القصدية أنّ الوعي والعالم موجودان في وقت واحد وأنّ المعرفة معناها أن نتجه نحو شيء ما وأول شرط على العقل تحقيقه هو أن يرتبط الوعي بموضوعه [64].

فالوعي ليس سوى توجه نحو عالم الأشياء أو الموضوعات إذ يصبح الوعي هو الموضوع والموضوع هو الوعي فلا يكون هناك أي تمايز بين (الذات والموضوع) وهذه الصفة (صفة فطرية) متأصلة في الوعي إذ إنّه بطبيعته الوجودية متجهًا نحو العالم وقاصدًا له فالوعي دائمًا قصدي[65].

تضع الظاهراتية النص الأدبي بين قوسين متجاهلة السياق التاريخي والمؤلف وشروط الإنتاج هادفة إلى قراءة محايدة لا تتأثر بشيء لا يند عن النص الذي جرى اختصاره في تجسيد محض لوعي المؤلف[66] بمعنى آخر يرى المنهج الظاهراتي أن النص الأدبي ظاهرة، ولفهم هذه الظاهرة (النص الأدبي) توضع بين قوسين متجاهلاً كل ما ليس له صلة بالنص وتختزل الظاهرة (النص) إلى محتويات وعينا وحده ((والاختزال الظاهراتي يعني كل ما هو غير محايث للوعي يجب إقصاؤه))[67] وانطلاقًا من شعار الظاهراتية الشهير العودة إلى الأشياء ذاتها يكون النظر إلى النص الأدبي ذاته بعيدا عن كل ما هو خارجه حتى يتم فهمه من زاوية الوعي الخالص الذي يتجه صوبه أثناء فعل القراءة، وهذا يحيل إلى أنّ الظاهراتية، تقيم قراءة محايثة تمامًا للنص لا تتأثر مطلقًا بأي شيء خارجه، وأمّا بالنسبة لوعي المؤلف في النص فإنّ معرفته لا تتطلب الرجوع ((إلى ما يعرف عنه في كتب التراجم ومذكرات معاصريه، إذ يكتفي النظر في الأوجه التي تتجلى من وعيه في النص في هيئة أبنية عميقة أو ثيمات أو نماذج متكررة من التخييل للإمساك بذلك الشيء الذي نتوخاه))[68]، أي إنّ معرفة عقل مؤلف النص لا تتم إلّا من خلال فهمنا لأشكال تجليات وعيه داخل النص فالظاهراتية لا تنظر إلى "النص باعتباره حالة اجتماعية أو نفسية أو كونه نتاج ظروف بل تنظر إليه على أساس كونه وحدات معنى"[69] وهذه النظرة تحقق التحليل الدقيق للنص بعيدًا عن كل الميول حيث يجعل المؤول النص ملكًا له، ويجتزئه من محيطه الخارجي إلى وعيه وحده.

ويمكننا أن نلاحظ الاختلاف الذي أحدثه الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل بفلسفته الظاهراتية في حقل الهرمينوطيقا، فقد اختلف عن شلر ماخر ودلتاي بالآتي:

1. مجاوزة ثنائية الذات والموضوع في بناء نظريته وجعل مبدأ القصدية الصيغة الجامعة لهما ومنطلق المعرفة لديه.

2. مغادرة القواعد القياسية والإجراءات المنهجية في فهم النص إلى التأكيد على الوعي والعودة إلى الأشياء في ذاتها (من خلال العالم المعاش والاختزال الظاهراتي) في عملية الفهم.

الهوامش

1. ينظر: الفهم والنص: بومدين بوزيد، الدار العربية – الجزائر، ط1، 2008: 13.
2. ينظر: منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة، سامي محمود إبراهيم، دراسات فلسفية، بيت الحكمة – بغداد، ع:26 لسنة 2001، 106.

- هرمس شخصية وجدت في الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد واختلف في موطنه فالفرس يدّعون أنّه قد وُلد في فارس وادعت بابل نسبه إليها ومصر واليمن التي عدته من أجدادها ويعدّه اليونانيون واحدًا من آلهتهم وكذلك الرومان واليهود وإن لم يعدّوه من أنبيائهم فإنّهم أحاطوه بتقديس كبير كذلك لدى المسيحية فهرمس شخصية ارتبطت بحضارات مختلفة وقامت العديد من الدراسات حول هذه الشخصية (هرمس) في مختلف لغات العالم وتقول بعض هذه الدراسات عن هرمس أنّه عرف بعدّة تسميات فقد سمّاه الفرس (انبحهد) وسمّاه اليهود (أنوس، أنوخ، خنوخ) وسمّاه الصابئة (بوذا سيف) وسماه المسلمون (إدريس النبي) وهناك أسماء أخرى عديدة: ينظر: هرمس مثلث العظمة، لويس مينار، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد – سوريا، ط1، 1998، 5–6.

3. ينظر: الرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة، الدار العربية (منشورات الاختلاف) – الجزائر، ط1، 2008:13.
4. فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، عادل مصطفى، رؤية – القاهرة، ط1، 2007، 24.
5. ينظر: موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)، رامان سلدن، مراجعة: ماري تريز عبد المسيح، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ط1، 2006، 399/8.

- هرمسية: فلسفة تطلق على مجموعة عقائد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسمّاة كتبtoth المثلث العظمة، هذه العقائد معروضة في نصوص يونانية يحوم الشك حول تاريخها وأصلها: الموسوعة الفلسفية، لا لاند، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، المجلد الثاني:556.

6. ما ورائية التأويل الغربي: محمود خليف خضير الحياني، دار الأمان – الجزائر، ط1، 2013، 39.
7. ينظر: من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، مجدي عزالدين، دار نيبور – بغداد، ط1، 2013، 36.
8. ينظر: التأويل بين السيمائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء . المغرب، 2000: 338.
9. موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: رامان سلدن: 399/8.
10. جماليات الشعرية، خليل موسى، اتحاد الكتاب العربي – دمشق، د.ط، 2008، 338.
11. ينظر: من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا: مجدي عزالدين حسن: 41.
1. ينظر: الأصول الفلسفية لنظرية المعنى: عبد الأمير عباس بطي، جامعة الكوفة – كلية الاداب، أطروحة دكتوراه، 2009: 185.
12. المعجم الفلسفي، جميل صلبيا، ذوي القربى، مصر، ط1، 1385، 234/1.
13. ينظر: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، مجد – بيروت، ط1، 2002: 86، وينظر: إشكاليات القرأة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء . المغرب، ط6، 2001: 13.
14. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل: 45.
15. ينظر: نظرية الأدب، تيري ايغلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995:111
16. ينظر: تأويل النص الشكسبيري، بان جبار خلف، وزارة الثقافة /دمشق، د.ط، 2008:6
17. ينظر: الهرمونطيقا الحديثة وفهم النص، مجموعة مؤلفين، بيروت، ط1، 2011:45
18. في القراءة وفن التأويل، صابر محمود الحباشي، عالم الكتب /الأردن، ط1، 2011:10

19. الأسس الفلسفية، محمد سالم سعد الله، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007:337
20. مسارات النقد مدارات ما بعد الحداثة، حفناوي رشيد بعلي، دروب، عمان، ط1، 3022:110
21. ينظر: يورجين هابرمس، التواصل والأخلاق، أبو النور حمدي، أبو النور حسن، دار التنوير، د.ط، 2009:165
22. ينظر: اتجاهات التأويل، محمد عزام، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2008:21
23. ينظر: القراءة التأويلية، مصطفى شميعة، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2013:157
24. بنظر: النص بين القراءة والتأويل، ادريس مقبول، يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث، الأردن، د.ط، 2010:76
25. ينظر: شعرية القراءة والتأويل في الرواية الحديثة: فتحي بو خالفة، عالم الكتب الحديث . الاردن، ط1، 2010: 32.
26. ينظر: نصيّات بين الهرمونطيقيا والتفكيكية، هيو سلفر مان، ترجمة:حسن ناظم وعلي حاكم، الدار البضاء/المغرب، 2002: 62
27. ينظر: التلقي والتأويل: محمد عزام، دار الينابيع – دمشق، ط1، 2007، 193.
28. ينظر: إشكالة التبعية والابستمولوجية للتأويل الأدبي: عباس عيد جاسم، الموقف الثقافي، دار الشؤون الثقافية العالمة – بغداد، ع: 21، لسنة 1999:95.
29. ينظر: التأويلية العربية، محمد بازي، الاختلاف – الجزائر، ط1، 2010: 21.

- شلر ماخر: فيلسوف ألماني عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر في برلين قرب أستاذه (فريدك شلجل) وشغل كرسي اللاهوت في جامعة برلين 1810–1834 حتى عدّ مؤسس علم اللاهوت البروتستانتي ويكاد يكون مجهولًا كعالم جمال قبل أن يعيد الفيلسوف الإيطالي المعاصر كروتشه اكتشاف مذهبه عام 1901 وكانت أولى محاضراته في علم الجمال عام 1819 ثم في عام 1825 ومرة أخرى في 1832–1833 ونشرت هذه المحاضرات من خلال مسودة أحد الطلاب عام 1842 ويحظى اليوم بشهرة واسعة بفضل أعماله عن التأويل فهو كعالم جمال ظل بدون تأثير أمّا تأثيره فكان في علم التأويل وخاصة نظريته الهرمنونطيقة التي أثرت بشكل عميق على دلتاي الذي طوّرها في أنسجة متطورة في التأمل المنهجي. ينظر:تأويل النص الشكسبيري:بان جبار خلف:247. 248 وتاريخ النقد الادبي الحديث: رينه ويليك، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المجلس الاعلى للثقافة، 2001، 2: 595.

30. دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي – سعد البازعي، الدار البيضاء –المغرب، ط3، 2002: 89.
31. بحوث في القراءة والتلقي، محمد خير البقاعي، مركز الإنماء – حلب، ط1، 1998: 14.
32. ينظر: التفسير والتأويل: أم. أتش ابرامز، ترجمة: باقر جاسم محمد، الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد، ع: 1، لسنة 2009، 7.
2. ينظر: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية: الحبيب بو عبد الله، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة، ع: 65 لسنة 2004 – 2005: 168.
33. الهرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة: 176.
34. ينظر: هرمينوطيقا الشعر العربي، يوسف اسكندر، دار الكتب العلمية – بيروت، 1971: 17.
35. تأويلية الشعر العربي نحو نظرية في الشعرية، يوسف محمد اسكندر، جامعة بغداد/ كلية الآداب، أطروحة دكتوراه، 2005: 6.
36. مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية: الحبيب بو عبد الله: 168.
37. ينظر: أطلس الفلسفة بيتركونزمان، فرانزبيتربوركادر، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية – لبنان، ط3، 2012: 149.
38. ينظر: الهرمينوطيقا والفلسفة: عبد الغني بارة: 179 – 180.

39. المذاهب النقدية الحديثة، محمد شبل الكومي مدخل فلسفي، تقديم: محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004: 299.
40. ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية – لبنان، ط1، 2007: 121–122.
41. تأويل النص الشكسبيري: بان جبار خلف: 30.
42. مقدمة في الهرمينوطيقا دايفد جاسبر: 121.
43. ينظر: مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية: 170.
44. مقدمة في الهرمينوطيقا: 119.

- دلتاي: فيلسوف تاريخ وحضارة ومؤرخ للفلسفة، ألماني ولد في مدينة بيرش سنة 1833 كان أبوه قسيسًا على مذهب الكنيسة البروتستانتية درس اللاهوت واهتم بالتاريخ الفلسفة وكانت لأبحاثه التاريخية تأثيرات عظيمة في فهم وضع الإنسان في العالم وتنوع تجاربه واتساع معنى الحياة فأبحاثه شملت كل ما يصدر عن الإنسان من نظم وقوانين وإنتاج عقلي وقد سعى في فلسفته إلى إحداث ثورة كوبرنيكية في علوم الروح (العلوم الإنسانية) وذلك بتأسيس علم تجريبي بالظواهر الروحية العقلية فاهتمامه تركز على فهم العقول البشرية الذي أدّى إلى اهتمامه بعلم النفس والهرمنتيك، توفي سنة 1911 ومن أهم كتبه (العالم الروحي) الذي ترجم ريكمان وهودجز أجزاء كثيرة منه إلى الإنجليزية وترجم إلى الفرنسية ومن كتبه الأخرى (جهل نظر العالم، المعنى في التاريخ، الخبرة والشعر، مدخل إلى العلوم الإنسانية، بناء العالم التاريخي) ينظر: الموسوعة الفلسفية: عبد الرحمن بدوي، ذوي القربى، ط1، 1427: 475/2

45. دلتاي وفلسفة الحياة: محمود سيد أحمد، دار التنوير – بيروت، 2008: 24.
46. ينظر: تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية: يوسف محمد جابر اسكندر: 12.
47. ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا: دايفد جاسبر: 133.
48. دلتاي وفلسفة الحياة، محمود سيد أحمد: 11.
49. ينظر: دليل الناقد الأدبي، ميجان الريلي، سعد البازعي: 91.
50. دلتاي وفلسفة الحياة، محمود سيد أحمد: 37–38.
51. م. ن: 38.
52. المذاهب النقدية الحديثة، محمد شبل الكومي: 301.
53. دلتاي وفلسفة الحياة، محمود سيد أحمد: 31.
54. ينظر: المصدر السابق: 40 – 41.
55. التفسير والتأويل، ام. اتش ابرامز، ترجمة: باقر جاسم محمد: 8

- هوسرل: فيلسوف ألماني مؤسس المنهج الظاهراتي ولد سنة 1859 في إقليم مورافيا من أسرة يهودية اعتنق المسيحية البروتستنتية في سنة 1887 بدأ بدراسة الرياضيات في ألمانيا على يد الرياضي الألماني العظيم (فايرشتراس) ثم واصل دراسته في جامعة فينا ووقع تحت تأثير أستاذه فرانتس برنتانو الذي وجهه إلى دراسة الفلسفة وعنه أخذ فكرة القصدية وسحبها من الدراسة النفسية إلى الدراسة الإنسانية، توفي سنة 1938 في مدينة فرايبورج جنوب غربي ألمانيا وقد خلف بعد وفاته قدرًا هائلًا من الصفحات المخطوطة التي لم ينشرها إبّان حياته بلغت أكثر من 45000 صفحة والكثير منها معدّ للنشر والباقي غير مكتمل وهذه المخطوطات محفوظة في مركز محفوظات أنشئ في مدينة لوفان وأنشئ مركز محفوظات آخر في كولونيا بجامعة كولونيا بألمانيا سنة 1951.

وترك لنا هوسرل إنتاجًا فلسفيًا ضخمًا لعل أهمه (فلسفة الحساب، مباحث منطقية، مدخل عام إلى علم ظواهر خالص، ظواهر الوعي الباطن بالزمان، المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي، التأملات الديكارتية، التجربة والحكم) ولهوسرل دراسات ومقالات أخرى عديدة لم يتم نشرها حتى الآن وإن كان معهد الدراسات الهوسرلية بجامعة لوفان قد أخذ على

عاتقه مهمة طبعها ونشرها ضمن مجموعة مؤلفات هوسرل الكاملة ينظر:الموسوعة الفلسفية:عبد الرحمن:2/538. 539 ودراسات في الفلسفة المعاصرة:زكريا ابراهيم، مكتبة مصر، مصر:317. 318.

56.ينظر: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1991: 188

57.ينظر: الظاهراتية والرمز، جاسم حميد جودة، الدار المنهجية – عمّان، ط1، 2016: 27–28.

58.ينظر: الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية – بيروت، 1992: 30.

59.في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق: 143.

60.ينظر: الظاهراتية والرمز، جاسم حميد جودة: 29.

61.الخبرة الجمالية، سعيد توفيق: 30.

62.ينظر: استراتيجية التأويل عند أدونيس، آمال منصور، عالم الكتب – عمّان، ط1، 2012: 22.

63.ينظر: الظاهراتية والرمز، جاسم حميد جودة: 30.

64.ينظر: في نظرية الأدب وعلم النص، إبراهيم الخليل، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط1، 2010: 71–72.

65.نظرية الأدب، تيري ايغلتون، ترجمة: ثائر ديب، وزارة الثقافة السورية – دمشق، 1995: 95.

66.في نظرية الأدب وعلم النص، إبراهيم الخليل: 72.

67.ينظر: القراءة التأويلية، مصطفى شميعة: 13.

المصادر

1. اتجاهات التأويل، محمد عزام، وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2008.
2. استراتيجية التأويل عند أدونيس، آمال منصور، عالم الكتب – عمّان، ط1، 2012.
3. الأسس الفلسفية، محمد سالم سعد الله، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.
4. إشكالة التبعية والابستمولوجية للتأويل الأدبي: عباس عيد جاسم، الموقف الثقافي، دار الشؤون الثقافية العالمة – بغداد، ع: 21، لسنة 1999.
5. إشكاليات القرأة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء . المغرب، ط6، 2001.
6. الأصول الفلسفية لنظرية المعنى: عبد الأمير عباس بطي، جامعة الكوفة – كلية الاداب، أطروحة دكتوراه، 2009.
7. أطلس الفلسفة بيتركونزمان، فرانزبيتربوركادر، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية – لبنان، ط3، 2012.
8. بحوث في القراءة والتلقي، محمد خير البقاعي، مركز الإنماء – حلب، ط1، 1998.
9. تاريخ النقد الأدبي الحديث: رينه ويليك، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المجلس الاعلى للثقافة، 2001.
10. تأويل النص الشكسبيري، بان جبار خلف، وزارة الثقافة /دمشق، د.ط، 2008.
11. التأويل بين السيمائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء . المغرب، ط1، 2000.
12. تأويلية الشعر العربي نحو نظرية في الشعرية، يوسف محمد اسكندر، جامعة بغداد/ كلية الآداب، أطروحة دكتوراه، 2005.
13. التأويلية العربية، محمد بازي، الاختلاف – الجزائر، ط1، 2010.
14. التفسير والتأويل: أم. أتش ابرامز، ترجمة: باقر جاسم محمد، الثقافة الأجنبية، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد، ع:1، لسنة 2009.
15. التلقي والتأويل: محمد عزام، دار الينابيع – دمشق، ط1، 2007.
16. جماليات الشعرية، خليل موسى، اتحاد الكتاب العربي – دمشق، د.ط، 2008، 338.
17. الخبرة الجمالية (دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية)، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعية – بيروت، 1992.
18. دراسات في الفلسفة المعاصرة: زكريا ابراهيم، مكتبة مصر، مصر.
19. دلتاي وفلسفة الحياة: محمود سيد أحمد، دار التنوير – بيروت، 2008.

20. دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي – سعد البازعي، الدار البيضاء –المغرب، ط3، 2002.
21. شعرية القراءة والتأويل في الرواية الحديثة: فتحي بو خالفة، عالم الكتب الحديث . الاردن، ط1، 2010.
22. الظاهراتية والرمز، جاسم حميد جودة، الدار المنهجية – عمّان، ط1، 2016.
23. فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، عادل مصطفى، رؤية – القاهرة، ط1، 2007.
24. الفهم والنص: بومدين بوزيد، الدار العربية – الجزائر، ط1، 2008.
25. في القراءة وفن التأويل، صابر محمود الحباشي، عالم الكتب /الأردن، ط1، 2011.
26. في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، مجد – بيروت، ط1، 2002.
27. في نظرية الأدب وعلم النص، إبراهيم الخليل، منشورات الاختلاف – الجزائر، ط1، 2010.
28. الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1991.
29. القراءة التأويلية، مصطفى شميعة، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2013.
30. ما ورائية التأويل الغربي: محمود خليف خضير الحياني، دار الأمان – الجزائر، ط1، 2013.
31. المذاهب النقدية الحديثة، محمد شبل الكومي مدخل فلسفي، تقديم: محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2004.
32. مسارات النقد مدارات ما بعد الحداثة، حفناوي رشيد بعلي، دروب، عمان، ط1، 3022.
33. المعجم الفلسفي، جميل صلبيا، ذوي القربى، مصر، ط1، 1385.
34. مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية: الحبيب بو عبد الله، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة، ع:65 لسنة 2004–2005.
35. مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية – لبنان، ط1، 2007.
36. من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، مجدي عزالدين، دار نيبور – بغداد، ط1، 2013.
37. منهجية التأويل عند ابن رشد واختلافها عن المناهج التأويلية الغربية المعاصرة، سامي محمود إبراهيم، دراسات فلسفية، بيت الحكمة – بغداد، ع:26 لسنة 2001.
38. الموسوعة الفلسفية، لالاند، تعريب: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، المجلد الثاني.
39. الموسوعة الفلسفية: عبد الرحمن بدوي، ذوي القربى، ط1، 1427.
40. موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي (من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية)، رامان سلدن، مراجعة: ماري تريز عبد المسيح، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ط1، 2006.
41. النص بين القراءة والتأويل، ادريس مقبول، يحيى رمضان، عالم الكتب الحديث، الأردن، د.ط، 2010.
42. نصيّات بين الهرمونطيقيا والتفكيكية، هيو سلفر مان، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، الدار البضاء/ المغرب، 2002.
43. نظرية الأدب، تيري ايغلتون، ترجمة: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1995.
44. هرمس مثلث العظمة، لويس مينار، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد – سوريا، ط1، 1998.
45. الهرمونطيقا الحديثة وفهم النص، مجموعة مؤلفين، بيروت، ط1، 2011.
46. هرمينوطيقا الشعر العربي، يوسف اسكندر، دار الكتب العلمية – بيروت، 1971.
47. الهرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة، الدار العربية (منشورات الاختلاف) – الجزائر، ط1، 2008.
48. يورجين هابرمس، التواصل والأخلاق، أبو النور حمدي، أبو النور حسن، دار التنوير، د.ط، 2009.