الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٩
صيف-خريف ٢٠١٤م
قراءات علمية



في «هرمنيوطيقا القرآن»

-الفهم والمعرفة والوجود -

الشيخ علي زين العابدين حرب[1]

بطاقة الكتاب:

- اسم الكتاب: «هرمنيوطيقا القرآن».
- اسم المؤلّف: عبد العالي المؤلّف.
- بيانات النشر: ط١، بيروت، دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٧م، ١٩٢صفحة.

أولاً: تعريف بالكتاب ومحتواه:

يتألّف الكتاب من مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة. وينقسم كلٌّ من الفصلين الأوّل والثالث إلى ما يسمّيه المؤلّف بالبحثين، فيما يتفرّع الثاني إلى ثلاثة أبحاث.

١. الفصل الأوّل: ينهض المؤلّف في هذا الفصل بتوصيفِ موضوعةِ الهرمنيوطيقا، مع شيءٍ عابرٍ من النقد، تاركاً التأسيس والنقد للفصل اللاحق.

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

«**تفجير مكامن الخطاب**»، بحثاً عن المعنى، هو هاجسٌ فكريٌّ مقيم في عقول الفلاسفة، وعلى طول المسار الفلسفيّ. غير أنّ توسّل آليات غير علميّة، أو عدم توسّل آليّات أساساً، حين البحث عن المعنى، دفع بالفلاسفة إلى تأسيس ضوابط لعمليّة الفهم... تأسيس فهم الفهم. فكانت الهرمنيوطيقا.

فما هو المسار التاريخ للهرمنيوطيقا؟ وبأيّ هرمنيوطيقا يستمسك المؤلّف؟

أ. البحث الأوّل: وهو «**تاريخ مبسّط للهرمنيوطيقا**». عرض المؤلّف في هذا البحث للهرمنيوطيقا الغربية عند ثلاثة من كبار أعلامها: غادامر، هايدجر، وريكور، مع بعض الإشارة إلى ديلثاي وبولتمان وشلايرماخر.

ثمّ خاض المؤلّف في نقدٍ وصَفه بالتكاملي... ويعني به نقداً عاماً لنظريات التأويل، مع إفراد ملاحظات على غادامر وريكور. وأبرز هذه الملاحظات:

- **قبليّات المفسّر**: عدم الانتباه إلى مدى مطابقتها للواقع وللصحّة.
- **تعدّد التفاسير**: هو غير معقولٍ ولا مقبولٌ في مقام النصوص قطعيّة الدلالة.
- لزوم الدور في توقّف التفسير على النصّ والنصّ على التفسير، ولزوم التسلسل في حاجة كلّ فهم إلى تفسيرٍ جديد.
- **الخلط بين المدارك المعرفيّة**: أي بين قضايا العلم وبين فلسفة هذا العلم. وبعبارة: بين الأوّليّ والثانويّ. ويرى أنّ فلسفة العلم لا تهتمّ بالحقّانيّة ومدى المطابقة للواقع. وأمّا قضايا العلم فتبحث عن هاتين الحيثيّتين. لذا، فإنّ الهرمنيوطيقا تبحث في التفسير والفهم، بحثاً عن مشروعيّة الاختلاف الفهميّ والتفسيريّ، لا إثباتاً لمطابقة أو لحقّانيّة. وبتعبيرٍ آخر: الهرمنيوطيقا الغربيّة تبحث في الهرمنيوطيقا

بروحيّة فلسفة الهرمنيوطيقا.. وهذا «**خلطٌ في المدارك المعرفيّة**». ولا يسري هذا الأمر على جميع أعلام الهرمنيوطيقا، حيث زلّ فيه هايدغر وشلايرماخر، فيما تجاوزه غادامر.

- **أزمة البؤرة**: تطلب الهرمنيوطيقا بؤرة المعنى... لكنّها لا تبلغها؛ سواء أكانت هذه البؤرة في النصّ أم خارجه؛ للزوم الدور حال طلبها من خارج النصّ! وللامتناع حال طلبها من داخل النصّ، هو الامتناع لضرورة تغاير القبليّات عن النصّ.

غير أنّ أزمة الدور (عند الطلب من خارج النصّ) تبدو برأينا مجرّد أزمة لفظيّة[1].

ترى هل يستقيم الدور لمجرّد تكرار كلمة النصّ في المتوقّف والمتوقّف عليه؟ هو دور لفظيّ لا أكثر، ويمكن التغلّب عليه باستبدال اللفظ - أيضاً، أو إضماره، أو تقديره.

- **أزمة الفاعليّة التاريخيّة عند غادامر**: رغم تقدير غادامر للتباعد الزمنيّ عن النصّ، معتبراً إيّاه كمالاً ضروريّاً وجماليّاً... ولكنّ هذا قد يوقع في سلطة الصيرورة...، في الوقت الذي ننشد فيه الثبات، بالقبض على المعنى والإمساك به.

وتقود هذه الأزمةُ غادامر إلى أزمةٍ أخرى، حينما يحاول توضيح الفهم... حينما يزعم امتلاك الفهم، فهو يتجاوز تاريخيّته ويقع في الثبات...

ونلاحظ أنّ المؤلّف قد اعتمد لنقد غادامر بصورة مركّزة على ميشيل فوكو في كتابه: «**نظام الخطاب**».

- **أزمة «التشخيص» عند ريكور**: وكان أجدر -برأينا- أن يسمّيها المؤلّف بأزمة التشخُّص. يجعل ريكور الخيال الذاتيّ المتشخّص مقدّمةً للفهم... وهذا يتعارض مع حاكميّة النصّ الدينيّ على الفهم، وليس العكس...

(١) انظر إلى عبارته: «فهم النصّ يوجب الاعتماد على خارج النصّ. وهذا عين الدور». (العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٤٤).

هذا فضلاً عن محاولات غير متّسقة عند ريكور، التفافيّة حول نصّ الإنجيل، بهدف حمايته. وتتمثّل هذه المحاولات بنزع الأسْطَرة عن فهم اللغة الدينيّة، وليس اللغة الدينيّة نفسها. وتتمثّل كذلك بترميز النصّ الدينيّ.

بعد ذلك ينتقل إلى البحث الثاني من الفصل الأوّل، ليبين وجهات نظر إسلاميّة في الهرمنيوطيقا، واصفاً إيّاها بالأوسطيّة. لكنّ الوسطيّة هي الوصف الأكثر مناسبةً؛ لأنَّه استشهد لهذه التسمية بالآية الكريمة: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[1]، فتكون النسبة إلى وسط وسطيّة، وحتى تكون أوسطيّة، يجب أن يكون المنسوب إليه: وسطى (مذكَّرها أوسط).

ب. البحث الثاني: اختار المؤلّف تصوّرين معاصرين: أحمد البحراني وعبد الهادي الفضلي.

- **تصوّر البحراني:** يرى أنّ التأويل حقّ مشتقّ من الاستخلاف. غير أنَّه مسقوف بمرجعيّة القرآن والسنّة. ويتمثّل التأويل بآليّات الاستنطاق المتعقّب والمتتبِّع للقرآن الكريم. ويتمثّل كذلك بردّ المتشابه إلى المحكم وترك المنسوخ.

ويعتبر المؤلّف أنّ هذا التصوّر «جامع لمجموع النظريّات التأويليّة الإسلاميّة، التي ظهرت إلى تاريخه»[2].

غير أنّنا في الحقيقة لا نجد فيه شيئاً من محاولة ابن رشد التاريخيّة، والمؤثّرة لاحقاً في ما عُرِفَ بالرشديّة اللاتينيّة، وفي تفسير الغرب لنصوصه الدينيّة. فثمّة محدّدات رشديّة تغيب هنا (البرهان، الجدل، الخطابة، المجاز، الحقيقة، العقل، النقل...).

ثمّ اكتفى المؤلّف بمجرّد الإشارة إلى تصوّر الفضليّ: التأويل هو بمعنى التفسير. حيث يُراد من اللفظ غيرُ «ظاهره لقرينة شرعيّة أو عقليّة قامت

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٥٦.

تفيد ذلك»[١].

بعد ذلك عكف المؤلّف على عرض تصوّره الخاصّ في الهرمنيوطيقا، محاولاً تفادي سقطات الفلاسفة (أزمة البؤرة، النسبيّة المطلقة، الحاكميّة على مؤلّف النصّ بأكثر ممّا يقصد).

وبشيءٍ من الارتباك في عبارته، بيّن سبل تجاوز آفات الهرمنيوطيقا: عصمة المفسّر تقينا آفّة النسبيّة التفسيريّة. كما يجب البحث على مستوى حقّانيّة الخطاب ومدى مطابقته للواقع. وأمّا الحاكميّة، فلا يمكن قبولها إلا إذا كان المفسّر معصوماً، ومن دون ذلك لا يمكن الجزم بالتفسير.

ثمّ يتبسّط المؤلّف في صفحات كثيرة، وبلغةٍ أفضل، البناء الهيرمنيوطقيّ بحسبه. هو يرى أنّ الهرمنيوطيقا المتبنّاة أكبر من التأويل المتعارف، والقائم على المماثلة والمعاصرة. وما يتبنّاه يقوم على «حاكميّة صاحب النصّ على النصّ، وأنّ التفسير لا يتمّ إلا من داخله [داخل النصّ] بمصداق ظهوره الأوّليّ وتحقّق معناه من خلال الباطن بعرض بعضه على بعضه الآخر، وبردّ متشابهه إلى محكمه»[٢].

وكلّ هذا موقوف على عدم وجود تفسير قطعيّ معصوم على الخلاف، أو «**مقتضى عقليّ كاسر**»[٣].

ويقول - بشيءٍ من الجرأة -: «الهرمنيوطيقا الأوسطيّة تحاول على الأقوى تخطّي الروايات والمستقلات العقليّة لتعتمد على الدعامة المعرفيّة الجوّانيّة في الذات العارفة...»[٤]. طبعاً، هو يصرّح بأنّ هذا التهميش ليس إلغاءً، وإنّما يَعتبر الروايات والمستقلات وسائط لا غايات.

غير أنّنا نجد هنا نوعاً من التهافت: هل المقصود هو إعمال الذات العارفة واستنفاد وُسعها، ثمّ بعد ذلك يُنظر إلى الروايات المستقلات

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٥٦.
(٢) م.ن، ص٦٢.
(٣) م.ن.
(٤) م.ن، ص٦٤.

العقليّة، أم أنّ المقصود هو موازنة الذات العارفة بين فهم النصّ من جهة وبين فهم الرواية، والمستقلّ العقليّ من جهة أخرى، ثمّ تقديم الأولى فالأولى؟

نرى المؤلّف يلمّح إلى الاثنين!

لكنّ المهمّ في عرضه هو ما خصّصه لتفعيل الذات الفاهمة العارفة: عودةٌ إلى الفطرة، وتنقيةٌ وتجلية، وحفرٌ للمسبقات المعرفيّة الوجوديّة وتنقيحها (دفائن العقول)، حتّى تقترب الذات وتلامس حقيقة النصّ، من دون أن تصيبها بالمطابقة. كيف يمكن بلوغ هذه الدفائن؟

ويمكن ذلك من خلال «**الحفر المقطعيّ**»: البحث عن «**الرباط القويّ للعقل التخيّليّ**»[1]، الواقع في وهم الغريزة والشهوة، حتى يتغلّب العقل عليهما.

وهذا يمهّد لمقطع حفريّ آخر: هو حفر الروح... الحفر الغائيّ للقوّة العاقلة؛ أي المسلك الصحيح الذي ينبغي أن تسلكه... وهو أمرٌ يكشفه العقل. حينئذٍ يتغيّر الفهم الوجدانيّ، ويحصل الولوج إلى أعماق النصّ القرآنيّ...

٢. **الفصل الثاني**: يمثّل هذا الفصلُ عند كاتبه مرحلةَ التصديق، التي تلي مرحلة التصوّر. يحشد في ثلاثة مباحث الأدلّةَ والإثباتات على الهرمنيوطيقا المتبنّاة. وهي - في الحقيقة - «**مبانٍ تأسيسيّة**»، «**منظومة معرفيّة متراكبة**»[2].

أ. **البحث الأوّل**: يبحث المبنى الأوّل في موضوعٍ كلاميّ جديد، يدور حول اللغة الدينيّة وحول مفهوم الوحي.

ينبغي في اللغة الدينيّة التمييز بين لغة الدين وبين لغة الظاهرة الدينيّة. وليست لغة الظاهرة الدينيّة لغة النصّ الدينيّ الإلهيّ. وإنّما هي تعبيرٌ عن تجربة الفرد أو الجماعة في تعاملها مع النصّ بحسب تداوليّاتها

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٧٣.
(٢) م.ن، ص٧٩.

المختلفة. وهي التي تخضع لمقامَي التفسير والفهم.

وأمّا لغة الدين فمفارِقة... فوق الفهم المتأطّر بقواعد المواضعة، لكنّها - يضيف المؤلّف - مع هذا واجبة الفهم والإفهام بمسلكيّة خاصّة.

هذا التمييز بين اللغتين - عدا الإضافة الأخيرة - استفاده المؤلّف من الشيخ شفيق جرادي، وقد صرّح بذلك، مبيّناً أنَّه تمييز مبتكر وجديد.

وأمّا الوحي، فتفاعل الإنسان معه قائم في اتّجاهات ثلاثة:

- القرآن والسنّة وحيان رساليّان جامعان لحقائق الوجود.. وعلى الإنسان أن يتسامى ليقترب من روحهما، فلا يقف عند الهيكل واللغة.

- استنطاق الوحي من خلال مساءلات الواقع له.

- التعامل مع دلالات الوحي، بحسب ما تتبدى لنا، أي بحسب ظاهرها. وهذا ما يجعلها معرّضة للخطأ، فتحتاج إلى نقدٍ مستمرّ.

ثمّ يضيف عمقاً آخر، مستفاداً من محمد مجتهد شبستري. ويتّخذ هذا العمق طابعاً عرفانيّاً، حيث إنّ الفاهم يحتاج، بعد نقدِ مدركاته المعرفيّة ومقبولاته الذهنيّة المسبقة، إلى «**الابتهال والانقطاع**»، حتى يحصل «**فهمٌ**»؛ هو نور يقذفه الله في صدر الفاهم.

غير أنّ المؤلّف يرى فيه مسلكاً سطحيّاً، لا يبلغ كينونة المعنى. المسلك التأويليّ السليم هو نوعٌ من التجريد والتعالي، واستعادة المعنى الدينيّ عبر الزمان والحضارة. بعد ذلك، ينبغي الرجوع إلى خطاب القرآن لتطبيق هذه الاستعادات، لأجل استكناه المعنى. ثمّ تُختبر صدقيّة هذا «**المعنى**» على النفس البشريّة.

إذن، هو يتجاوز اللفظ والإشارة، لأنَّهما محدودان نافدان... ويحفر في وجود القرآن، الذي هو ثرٌّ لا ينفد.

غير أنّ المؤلّف قد وقع في شيء من التهافت... حيث يرى أنّ هذه العمليّة ذاتيّة داخليّة، باعتبارها تجريديّة متعالية. لذلك هو يقرّ بمخالفة الشهيد الصدر، صاحب الاتّجاه الموضوعيّ في التفسير، الذي يستنطق

نصّ القرآن من خلال الواقع؛ لأنّ استنطاق القرآن بمجرّده غير منتج، لمكانِ محدوديّةِ اللغة.

من هنا، فالسؤال الذي نطرحه على المؤلّف: هل المعنى الدينيّ المتجوهر عبر الزمان والحضارة - الذي ينبغي أن نحفر بحثاً عنه - موجود في اللاوعي الفرديّ أو الجماعيّ، أم أنَّه كسبيّ خارجيّ موجود في النصوص المسطورة وغير المسطورة؟

وكذلك نجد المؤلّف يوظّف موقف الشهيد الصدر في سياقٍ مختلف. فالسياق الذي سار فيه الأخير، حين قال بمحدوديّة اللغة، إنّما جاء لشقّ اتّجاه جديد في التفسير، هو التفسير الموضوعيّ الاستنطاقيّ في قبال التفسير الترتيبيّ، الذي يقوم على اللغة المحدودة. فليس الاتّجاه الموضوعيّ تأويلاً... وإنّما هو تفسير آخر، لا يتقوّم باللغة فحسب، بل بأسئلة الواقع وتعرّجات التجربة الإنسانيّة. ولا يزعم أبداً وجود مقامٍ آخر فوق التفسير.

ب. **البحث الثاني**: وهو المبنى الفلسفيّ. انطلاقاً من أصالة الوجود وإطلاقيّته، يؤسّس المؤلّف للأنا العارفة الفاهمة، والتي تتشخّص وتتعيّن، كي تتميّز عن الموجودات الأخرى.

يقايس المؤلّف هذه الأنا بـ«**الأنا - أفكر**» الديكارتيّة... التي عدّها رينيه ديكارت صخرةَ الخلاص، للنهوض بمعرفة يقينيّة آمنة. وهكذا فعل مصطفى ملكيان تقريباً، كما ذكر المؤلّف.

وفي هذا برأينا اختزالٌ كبير، ولا أقلّ تجاهلٌ عريض لمسار مختلف سلكته «**الأنا**» في مختلف المواقف، ولا سيّما عند أرباب التأويل (الذين عرض لهم المؤلّف): هايدجر وغادامر وريكور...

فالأنا - أفكر عند ديكارت تعرّضت للكثير من النقد فلسفيّاً، باعتبارها انغلاقيّة غير منتجة.. وأنانويّة أيضاً (وهو أمر سعى المؤلّف لاجتنابه).

لذلك صوّر لنا ريكور «**الأنا الجريحة**»، التي لا تستطيع وحدها بلوغ

المعنى بالفهم أو التفسير.. وإنّما تحتاج إلى الرموز والشارات الساكنة في العلوم الإنسانيّة.

هذا فضلاً عن تصوّرات أخرى للأنا، كان ينبغي أن يمرّ عليها المؤلّف، حتى يستقيم موقفه في الهرمنيوطيقا. لاحظ مثلاً: «**موت الأنا**» عند هايدجر، أو «**الأنا المعظّمة**» عند هوسرل في ظواهريّته، و«**الأنا المهشّمة**» عند نيتشه.

كلّ هذه التصوّرات وضعت أنا ديكارت بإزائها، لذلك لزم المرور عليها في تشييد المؤلّف لمدماكه المعرفيّ.

ج. **البحث الثالث:** المبنى الأصوليّ: ركّز المؤلّف هذا البحث على «**إيجاد الدليل الأصوليّ على صحّة التوجّه الهرمنيوطيقيّ الأوسطيّ**»[1]. وكاد أن يجزم بوجود هذا الدليل، رغم وجود المعترضين. غير أنَّه بعد عرضه للنظريّات الأصوليّة في وضع اللفظ للمعنى، بين اعتبارٍ، وتعهدٍ، وقرنٍ أكيد...صرّح بأنّ هذه النظريّات لا تنهض بالفهم الهرمنيوطيقيّ، لأنَّه عميق يستوطن تحت المعنى الظاهر. وأمّا علم الأصول، فيعيش في ظاهر المعنى، لكفايته في معرفة الحكم الشرعيّ، من دون حاجة لبلوغ الباطن والجوهر الوجوديّ.

ومن هنا ينبثق السؤال: بأيّ وجه يكون المبنى الأصوليّ مؤسِّساً للهرمنيوطيقا، طالما أنَّه لا يكفي ولا يغني؟!

لذلك تظهر صفحات هذا الدليل السلبيّ في صورة الحشو والتطويل.

٣. **الفصل الثالث:** كان من المفترض واللازم أن يبدأ المؤلّف تطبيقه وموازنته العمليّة بين تصوّره للهرمنيوطيقا وبين سائر التصوّرات. لكنّه آثر أن يعود القهقرى إلى فلك النظريّة، ليخطّ لنا في حدود عشرين صفحة تفصيلاً لتصوّر محمد مجتهد شبستريّ. وهو تصوّره

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص١١٣.

أبرزه لنا إجمالاً في الفصل السابق عند الحديث عن لغة الدين.

وهو أمرٌ كان ينبغي بسطه هناك، أو في الفصل الأوّل عند عرضه للهرمنيوطيقا الأوسطيّة، حيث عرض تصوّرات مختلفة قبل تصوّره الخاصّ. ونجد كذلك أنّ نقده للتصوّر المذكور جاء استجراراً حرفيّاً لنقده للهرمنيوطيقا الفلسفيّة الغربيّة حرفاً بحرف.

وها هنا ثغرة معرفيّة أخرى تتمثّل بعموميّة نقديّة المؤلّف. فنقده للهرمنيوطيقا الفلسفيّة البحتة هو النقد نفسه لتصوّر شبستريّ، والذي صنّفه المؤلّف ضمن المباني الكلاميّة.

وهذا يعني أنّ نقده عامّ جدّاً، عقليّ مشترك بما شئت من عموميّة متّسعة، لتطلّ على الكلام والفلسفة في آن. وهذا من ثمّ ابتعادٌ عن التلمّس الدقيق لطبيعة ما يُنقد...!

بعد هذه الصفحات، انكبّ المؤلّف على معقد الفصل: التطبيق. وبدأ بتفسيرين مدرسيّين لقصّة بقرة بني إسرائيل: أحدهما روائيّ، والآخر «**توليفي**»؛ ابن كثير والعلّامة الطباطبائيّ.

في تفسير ابن كثير، جماع من الروايات والأخبار المنصبّة على تعنّت بني إسرائيل وعدم استجابتهم الفوريّة للأمر الإلهيّ بذبح أيّ بقرة، حتى يتبيّن القاتل. لكنّهم شدّدوا على أنفسهم بالمداقّة في السؤال، فشدّد الله عليهم في أوصافها (البقرة).

غير أنّ المؤلّف لم يوثّق اقتباسه عن نصّ ابن كثير، ولم يُحِل إلى الطبعة المعتمدة. والملاحظة نفسها نجدها لاحقاً في التفسير اللاحق، تفسير العلّامة الطباطبائيّ.

في تفسير العلّامة، يشير المؤلّف إلى وجود إضافات على ما قدّمه ابن كثير. وهي إضافات «**فهميّة**» – كما يصفها المؤلّف – من غير أن يعتبرها هرمنيوطيقيّة في الوقت نفسه!

تتمثّل هذه الإضافات بنكتتين:

– سوء أدب بني إسرائيل مع نبيهم موسى عليه السلام: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾. بل فات المؤلّف أنّهم أساؤوا الأدب مع الباري المدبِّر (عزّ وجل): ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾، تكرّرت ثلاث مرّات في مقطع واحد[1]. ولم يقولوا «ربّنا» أو «الله»، كما ابتدأهم النبي موسى عليه السلام.

– «**سألوا الدليليّة، حيث لا دليل، وهو انقباض منهجيّ خطير في مقام البراهين الدينيّة**»[2]. ولكن على وجه الدقّة – وكما أشار العلّامة في نصّه المذكور في الكتاب – : هم سألوا الدليل التفصيليّ، حيث كان يكفيهم الإجماليّ. وقدّموا الحسّ على العقل والوجدان؛ في وقت كان يجب عليهم التسليم والانقياد.

بعد هذا، سار المؤلّف في تطبيق منظوره الهرمنيوطيقيّ، لأجل فهم قصّة البقرة. واعتمد على إحدى خطوات هذا المنظور: توسّط التوراة (ولاحقاً القرآن) في نظرتها للبقرة والعجل، وبالاستناد إلى السياق التاريخيّ لخروج بني إسرائيل من مصر الاستعباد والاستتباع الجسديّ والعقديّ. وبما أنّ البقرة صورة مقدّسة في المجتمع الفرعونيّ، مؤلَّهة بعد «**غياب الآلهة**»؛ بحسب اعتقادهم، فسوف يأتي ذبحُ البقرة تطهيراً لعقيدة بني إسرائيل من الرواسب الشِّركيّة العميقة، التي توغّلت في نفوسهم طوال عقود من حياتهم في مصر.

يعني أنّ القصة ليست فرديّة أو حادثة قتل ضيّقة، بل هي جماعيّة. ويساعد على جماعيّتها – بحسب المؤلّف – خطابُ الجماعة في آخر المقطع القرآنيّ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

(١) المقطع القرآني المذكور ورد في سورة البقرة، الآيات: ٦٧-٧٢: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

(٢) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص١٦٣.

يُراد بقتل البقرة إفناءٌ جماعيّ للشرك في جميع النفوس، وإحياء للتوحيد الصامت الكامن فيها.

ثانياً: تقويم الكتاب:

١. في الشكل:

أ. طُبِعَت كلمة «**هرمنيوطيقا**» على الغلاف مجرّدة من الياء، على خلاف ما جاءت به داخل الكتاب.

ب. للكتاب عنوان فرعيّ هو «**مقدّمة تأسيسيّة**»، وقد أشار المؤلّف إلى أنّ محاولته تأسيسيّة في غير مناسبة. غير أنّ هذا العنوان لم يُطبع على الغلاف.

ج. عدد الصفحات هو ١٩٢ مع احتساب قائمة المراجع. بينما لم يُحتسب الفهرس وفنّيّات البداية. وما يحُتسب في العادة هو العكس.

د. تباين العناوين بين الفهرس وبين داخل الكتاب: مثلاً، استُبدل عنوان «**قراءة تاريخيّة للهرمنيوطيقا**» بـ«**تاريخ مبسّط للهرمنيوطيقا**» (البحث الأوّل من الفصل الأوّل). واستُبدل «**تحديد الهرمنيوطيقا المتبنّاة**» بـ «**الهرمنيوطيقا الأوسطيّة**» (البحث الثاني من الفصل نفسه). واستبدل «**المبنى الكلاميّ**» بـ«**المبنى الكلاميّ الجديد**» (البحث الأوّل من الفصل الثاني).

٢. في المصادر:

أثناء عرض المؤلّف لتاريخ الهرمنيوطيقا، لم يرجع دائماً إلى المصادر الأصليّة.. وإنّما إلى دراسات عنها. فحين عرضه لغادامر، اعتمد على كتاب «الفسارة الفلسفيّة – بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربيّ» لمشير باسيل عون، وكتاب محمد شوقي الزين عن «تأويلات وتفكيكات – فصول في الفكر العربي المعاصر».

وقد يرجع إلى كتاب غادامر حول «**الحقيقة والمنهج**» بالفرنسيّة،

وآخر له مترجم إلى العربية، هو «**فلسفة التأويل - الأصول**».

وإذا كان قد رجع إلى هذين المصدرين الأصليّين، فما الحاجة بعد ذلك إلى تلك الدراسات؟!

ونجد الأمـر نفسه عند ريكور، في ظلّ اعتماد المؤلّف على كتابه (ريكور) المترجَم «**من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل**».

ربما نفسّر ذلك بصعوبة نصوص هـؤلاء واستغلاقها، بيد أنّ لغة المؤلّف في عرضه لهرمنيوطيقا هؤلاء جاءت قلقة مستغلقة كذلك، وفي كثيرٍ من الفقرات!

٣. في المحتوى والمنهج:

أ. لم يحسم المؤلّف مختاره لمقابل الهرمنيوطيقا: الفهم؟ أم التفسير؟ أم التأويل؟ فأحياناً يستعمل التفسير، وأحياناً يتركه، ويصرّ على «**الفهم**»، لأن مقام التفسير أدنى من مقام الفهم، كما هو شائع. وأمّا استعماله للتأويل، ففير مفسّر أصلاً، سوى تداوله في كثيرٍ من الكتابات، ربما.

ب. إشكاليّة الكتاب: لا تبدو هذه الإشكاليّة بالوضوح نفسه في جميع مفاصل البحث. وتكاد أن تكون مستترة خفرة أحياناً. وإذا أردنا أن نصوغ هذه الإشكاليّة، فهي: هل يتقوّم فهم القرآن بالدلالات العرفيّة أم الوجوديّة؟ وما السبيل للعروج إلى هذه الدلالات؟

هي الدلالات الوجوديّة الأنطولوجيّة التي ترنّم المؤلّف بذكرها طوال البحث. ولكن هل دلالة البقرة على الشرك (التطبيق الوحيد للهرمنيوطيقا الأوسطيّة) هي دلالة وجوديّة حقاً؟!

ونلاحظ - كذلك - أنَّه حين طرْح الإشكاليّة نظريّاً، كانت تلامس إلى حدٍّ ما مسألة البحث (الخطاب القرآنيّ بين الوجود والمعرفة)، ولكنّها حين المعالجة التطبيقيّة، لامست موضوع الهرمنيوطيقا على سعته العريضة. وهذا هو سبب جعل الإشكاليّة مستترة، وما جعل المعالجة

العامّة لا تتّصل دائماً بحدود المسألة.

وتعاني الإشكاليّة - كذلك - خللاً في منطقها: إنَّها تزاوج بين الاعتباريّ والحقيقيّ؛ لينتهي البحث - كما هو مفترض المؤلّف - إلى دلالات وجوديّة حقيقيّة. بيد أنّ الاعتباريّ لا ينتج إلا اعتباراً، والحقيقيّ لا ينتج إلا حقيقة، والمزاوجة بينهما لا تنتج في أحسن الأحوال إلا اعتباراً لا أكثر.

ج. أشار المؤلّف إلى أنّ الهرمنيوطيقا قد بدأت داخل الدوائر اللاهوتيّة المسيحيّة، ولا سيّما البروتستانتيّة، التي ركّزت على فهم الكتاب المقدّس بوصفه نصّاً دينيّاً، حتّى خرجت فيما بعد مع شلايرماخر إلى عالمٍ أوسع: «**تحليل النصوص**»... وليس النصّ الدينيّ فحسب[1].

المشكلة المنهجيّة القائمة هنا، أنّ المؤلّف يدرس ناقداً الهرمنيوطيقا من خلال «**أهمّ المدارس الفكريّة**»، لكن خارج الإطار اللاهوتيّ الكنسيّ الرسميّ، ليحاول من خلال ذلك التماس شيءٍ من التأسيس لهرمنيوطيقا «**متبنّاة**» و«**أوسطيّة**» لدراسة خطاب القرآن الكريم. وكان الأحرى به تلمّس هذا المسار ضمن الدائرة اللاهوتيّة المسيحيّة، على أن تكون جهود شلايرماخر وغادامر للمقارنة لا أكثر. فتكون بذلك الموازنة النهائيّة والحقيقيّة بين هرمنيوطيقا الكتاب المقدّس وهرمنيوطيقا القرآن الكريم.

فلا تصحّ أن تكون هذه الموازنة بين محاولات علمانيّة (إلى حدٍّ ما) وبين فهم القرآن الكريم.

د. لا يبدو المؤلّف ملمّاً بما يكفي بالتأويليّة الغربيّة، فهو لم يستقها من مظانّها دائماً (كما أشرنا في تقويم المصادر)، ولا من أبرز هذه المظانّ. مثلاً: عمق تأويليّة غادامر موجود في كتابه «**الحقيقة والمنهج**»، لكنّه لم يعتمد عليه سوى مرّة واحدة، فيما اعتمد على غيره مرّات.

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص١٥.

كما أنّ عرضه لـ«**غادامر**» جاء مبتوراً، وتنقصه محدّدات أساسيّة: وحدة الأفق الاستشكاليّ للمفسّر وتناهيه، وكيفيّة الوصول إلى أفق شموليّ تشاركيّ.

مضافاً إلى ذلك نلحظ غياباً لمحدّد جوهريّ في هرمنيوطيقا بول ريكور - والتي أُعجب بها المؤلّف - يتمثّل بـ«**التماسف**»؛ أي الوضع بين قوسين لأنا القارئ وأنا المؤلّف، واللغة العاديّة، لأجل البلوغ إلى عالم النصّ. كما أنّ ريكور يتجاوز ثنائيّة الفهم والتفسير إلى التوسّل بالشارات، شارات الثقافة والعلوم الإنسانيّة.

ونجد - كذلك - شيئاً من الاختزاليّة، فهو تبعاً لـ«**إدريس هاني**» يختزل الهرمنيوطيقا بـ«**نوع من التفكيك**» (يوجد تأثّر بـ جاك دريدا؛ كما هو واضح). لكنّ الهرمنيوطيقا ليست دائماً كذلك، فهي عند ميشيل فوكو «**حفرٌ**»؛ بحثاً عن الإبيستمة: الإشارة، والعلامة، والعلاقة.

هـ. يقوم الفصل الثاني على ما يسمّيه المؤلّف بـ«**أدلة إثباتيّة**» لتصوّره عن الهرمنيوطيقا الأوسطيّة: كلاميّة جديدة، فلسفيّة وأصوليّة. غير أنَّه يمكن القول في شأن ذلك، إنّها لو صحّت دليليّتها (وسوف نتعرّض لذلك في نقطة لاحقة)، فهي لا تثبت ما نحن فيه بصورة مباشرة وخاصّة، وإنّما بصورة بعيدة غير ناظرة.

و. طالما أنّ المؤلّف قد تجشّم عناء الحفر والتفكيك، فلِمَ فوّت على نفسه ما عند العرفاء والمتصوّفة، وهم من أكثر المتأوّلة، وهم أهل الإشارة والمعنى؟ ورغم هذا فإنّنا نجده قد أشار من بعيد إلى «**قبليّات العارف**»[1].

و. طوال قراءتنا لكتابه، ظلّ المؤلّف يبشّرنا بمقاربة هرمنيوطيقيّة فهميّة تبلغ روح النصّ، لتنعكس في الروح وتتجلّى فيها. حتى جاء وقت استحقاق ذلك في الفصل الثالث من خلال قصّة البقرة.

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٤٠.

لكن الاعتماد على البعد التاريخيّ للبقرة، ألا يصيّر ما قام به تفسيراً لا أكثر؟ وهي الثغرة نفسها (الثغرة التاريخيّة) التي أخذها سابقاً على الهرمنيوطيقا الغربيّة[١].

كما أنّ التطبيق اعتمد على تتبُّع دلالة البقرة عند المصريّين المستعبِدين لبني إسرائيل... ولم يذهب بعيداً قبل ذلك وبموازاته، كما أسّس في متبناه من ضرورة المرور على طول الخطّ الزمانيّ والحضاريّ.

بل حتّى عند المصريّين، لم يكن للبقرة دلالاتها الشركيّة دائماً. لنتذكّر دلالة البقرة على السَّنَة في رؤيا الفرعون، ولم تتّخذ هذه الرؤيا أيَّ طابع شركيّ في تأويل النبي يوسف عليه السلام[٢].

وأيضاً تتمحور قصّة البقرة في القرآن حول البقرة لا حول العجل. والذي ضلّ به قوم النبي موسى عليه السلام أثناء الميقات هو العجل. كما أنّ ما قرّبه النبي إبرهيم عليه السلام لضيفه هو العجل. فلا يصحّ الخلط بينهما، لاحتمال الاختلاف في نظرة الحضارات إليهما.

ولقد تحدّث المؤلّف نظريّاً عن «**الانعكاسيّة المطلقة مع الموجودات الخارجيّة، وبحدّيّة أنطولوجيّة لا غبار عليها**»[٣]. غير أنَّ الانعكاسيّة الوجوديّة الأنطولوجيّة لا تبدو واضحة في عجالته التطبيقيّة. فغاية ما ظهر هو فهم أو تفسير لقصّة البقرة... وإذا كان ثمّة انعكاس، فهو أبيستمولوجيّ يدور حول رمزيّة الشرك في البقرة، من دون أيّ تأثير أنطولوجيّ (وجوديّ أو عدميّ) في «**الإنسان**».

ز. حاول المؤلّف أن يؤسّس لتعامل معياريّ مع القرآن الكريم؛ بعيداً عن «**الهمّ التأنسنيّ الواقعيّ الأنانيّ**»، الذي بدلاً من استعباد

(١) انظر: العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٧٥.

(٢) انظر: سورة البقرة، الآيات٤٣، ٤٦-٤٩: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَٰيَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ... يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ لَّعَلِّيٓ أَرْجِعُ إِلَى ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴾.

(٣) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص١٨٦.

الموجودات، يجب أن يعدّها «**معارج للروح**».

لكن ألا يتهاتر هذا العمق اللافت مع ما ختم به من نشدان «**انعكاسيّة أنطولوجيّة وجوديّة**». فالأنطولوجيا الوجوديّة مشحونة بالهمّ الإنسانيّ.. والقلق من العدم. وهي مثقلة بالذاتيّة، عزوفاً عن الميتافيزيقا التي تدرس الوجود لا الموجود، وتتجاهل الموجود، وليس أيّ موجود: الإنسان.

ويُضاف إلى ذلك: كيف يمكن لهرمنيوطيقا القرآن أن تعلو على الواقع، في ظلّ خطابيّة القرآن الخالدة الجارية في الديمومة الواقعيّة: الزمانيّة والمكانيّة.

وألا يُعدُّ استقصاء المؤلّف لدلالة البقرة عند بني إسرائيل في مصر، ثمّ بعد خروجهم منها... ثمّ وصولاً إلى استعمالاتها القرآنيّة... ألا يُعَدُّ هذا قراءةً لواقع الكلمة عبر التاريخ.

حقاً تبدو الواقعيّة قدَراً لكلّ من يتعامل مع القرآن: مفسّراً أم فاهماً.

ح. يؤكّد المؤلّف على المعياريّة، ويستخدمها بوفرة في بحثه، ولو بتعابيرها المتعدّدة (المعيار، التمَعْيُر، التمْعِير...). وفي الآن نفسه، يرفض التعامل مع خطاب القرآن، من خلال جدليّة الواقع- القرآن. وهي جدليّة محوريّة عند الشهيد الصدر، ونقطة يختلف فيها المؤلّف معه.

بيد أنَّه كيف تنهض معياريّة خطاب القرآن بالانقطاع عن الواقع؟! فالمعياريّة - أساساً - هي ضابطة لازمة، حينما يطلّ البحث - أيّ بحث - على الواقع. وحينما ينكشف الخطاب على المصاديق. فنحتاج حينئذ إلى معيارٍ لضبط هذه المصاديق المنكشفة (بالفتح والخفض).

ط. خلَط المؤلّف بين التبرير والتفسير، ولا سيّما في الفصل الثاني. فهو يعتبر أنَّ ما حشده من مبانٍ تأسيسيّة تبريرٌ، يهدف إلى «**إعادة إثبات المنظور الفكريّ المتبنّى**»[1]. لكنّ المباني لا تبرّر ولا تثبت،

(١) العبدوني، هرمنيوطيقا القرآن، م.س، ص٧٩.

وإنّما تفسّر؛ لأنَّها بمثابة مبادئ وأسباب ثبوتيّة لا إثباتيّة. وحتّى لو كان لها نحوٌ من الإثبات، ولكنّه إثباتٌ عامّ جدّاً.. وبعبارة أخرى: هو إثبات أعمّ من فرضيّة المسألة (أعمّ من المدّعى).

ومن جهة منهجيّة أخرى: ينبغي أن يتأخّر التبرير أو التفسير عن الوصف والتعريف. وحقّاً، لقد قام المؤلّف باحترام هذه التراتبيّة في الفصلين الأوّل والثاني... ولكنّه عاد في بداية الفصل الثالث إلى الوصف والتعريف مجدّداً، قبل أن يعكف على التطبيق. وهذا تردّدٌ مربك لنصّ المؤلّف ولقارئ هذا النصّ.

ي. توحي المعالجة التطبيقيّة (في الفصل الثالث) بالتباسٍ واضح بين الهرمنيوطيقا والسمنطيقا. فمن المفترض أن تتّجه الأولى إلى فهم المتلقّي وتقنين هذا الفهم. بينما تتمحور السمنطيقا (والتي لم يُشر إليها المؤلّف أبداً) حول القصد الجدّيّ لصاحب النصّ. ونلاحظ في تطبيق قصّة البقرة أنّ جهد المؤلّف انصبّ على استكشاف دلالة البقرة من خلال قرائن السياق والرؤية الكونيّة وتتبّع اللفظة.. وهو جهدٌ سمنطيقيٌّ وليس هرمنيوطيقيّاً.

ك. يقوم معظم نقد المؤلّف للهرمنيوطيقا الغربيّة على آفّتَي الدور والتسلسل. وقد ألمحنا إلى ذلك في عرض المحتوى. وبيّنّا أنّ بعض الدور، الذي توقّف عنده، هو دور لفظيّ غير حقيقيّ. ونضيف هنا أنَّه في بعض الأحيان، كان الدور زائفاً. وخصوصاً عند عرضه لأزمة قبليّات المفسّر وأزمة بؤرة المعنى. فليس كلّ رجوعٍ إلى النصّ الدينيّ لتفسير النصّ الدينيّ دوراً. فقد يكون الرجوع من باب بلورة الفهم والوصف والتحديد الأدقّ. وهذا دورٌ غير حقيقيّ، لا يمكن الاعتراض عليه. وأمّا حينما يكون الرجوع للإثبات، فهو الدور المرفوض. ومقامنا لم يكن كذلك.

وكذلك الأمر بالنسبة لآفّة التسلسل: حيث يوجد لبسٌ بين عالم الثبوت

وعالم الإثبات. بل اللبس قائم في الثبوت كذلك: بين الثبوت الحقيقيّ والثبوت الاعتباريّ. فالتسلسل المستحيل يَرِد في خصوص باب العلل الثبوتيّة الحقيقيّة. وأمّا العلل غير الثبوتيّة: الواصفة، الشارحة، المفسرة، الفاهمة، المثبتة في أحسن الأحوال...، فلا استحالة في تسلسلها.

ومن رأيي، وبقطع النظر عن هذا التمييز، فإنّ الاستحالة تتحقّق فيما لو كانت كلّ العلل موجودة وجوداً فعليّاً متعاصراً. وأمّا لو كان وجودها متتالياً عبر الأزمنة والعصور، فلا استحالة.

إنّ حاجة الفهم إلى الفهم وهكذا، وإنْ تسلسلت بنظر المؤلّف، لكنّ هذا برأينا غير مستحيل؛ طالما أنّ الفهم التالي يوجد في مقطعٍ تالٍ مختلف من الزمان.

ل. يرتقي المؤلّف إلى مستوى من الدلالات البعيدة جدّاً، يسمّيها بالوجوديّة والأنطولوجيّة، كما مرّ. وعلى الفاهم أن يبلغ هذه الدلالات. وليس بلوغها بالأمر الهيّن على الإطلاق. غير أنّه يمكننا القول: إنّ هذه الدلالات ليست مأخوذة أصلاً في وضع الألفاظ لمعانيها؛ لأنّ وضعها أساساً هو للتفهيم والتفاهم النوعيّ. وهذه المعاني (الدلالات) بعيدة وغائرة ومجهولة... وبما هي كذلك، فإنّها تتنافى مع بيانيّة القرآن الكريم: ﴿وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [1].

م. لا يُعنَى المؤلّف بالدلالات العرفيّة الظاهريّة للنصّ. بل يتلمّس فهم دلالات وجوديّة متناسبة مع وجوديّة القرآن، على ما يراه.

غير أنّه لم يفصح لنا بما يكفي عن أدوات بلوغ فهم هذه الدلالات. وبعض ما بيّنه لا يتجاوز حدود الوسائل الشخصيّة، فلا يمكن تعميمه.

ولكنّ السؤال الذي نطرحه في هذا المقام: هل بلوغ هذه الدلالات ممكنٌ بمعزل عن الظاهر؟ أم لا بدّ حتماً من ولوج هذا الظاهر، أو عدم إلغائه وعدم معارضته على الأقلّ؟ لا بدّ أن يسير الفهم في ساقية الظاهر قبل

(١) النحل: ١٠٣.

أن يصل إلى معنى المعنى، وإلا أمكن نسبة كلّ فهم إلى خطاب القرآن.

وحتّى لو كانت هناك دلالات وجوديّة لا تُبلغ بالألفاظ... لكنّ مقامنا هو مع خطاب القرآن. ومن هذا الظاهر القرآنيّ، تبدأ رحلة الفهم.

هذا فضلاً عن تحفُّظنا على استعمال لفظ «**دلالة**»، لأنَّها تتقوّم بالدالّ (الذي هو لفظ غالباً)، والمدلول، وعلاقة الدلالة. ربّما يكون استعمال لفظ «**المعنى الوجوديّ**» هو الأصحّ. فليس بالضرورة لكلّ معنى لفظ. حيث إنّ عالم المعاني أكثر اتّساعاً من عالم الألفاظ.

ن. ربّما من لوازم مقاربة المؤلّف للفهم التأويليّ، هو العمل بالرأي. فلا ينحصر الرأي بالتفسير، وإنّما قد يكون قائماً في الفهم أيضاً. فعندما لا تكون ضابطة تحصيل الفهم منضبطة ومحدّدة، عقلائيّة نوعيّة، أو شرعيّة تأسيسيّة، عندها لا نصل إلى فهمٍ مقبول، وإنّما إلى ظنٍّ. والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

وقد حاول المؤلّف في غيرِ فصلٍ من فصول كتابه أن يعصم هذا الفهم، ولكن من دون تبرير واضح. فكيف يمكن دعوى العصمة الفهميّة في معرفة «**عمائيّة**» تصويبيّة، لا تمرّ بالألفاظ؟!

ومع هذا، يبقى أن نشير إلى جدّيّة محاولة المؤلّف في تأسيس فهم هرمنيوطيقيّ للقرآن الكريم، متوسّلاً بما أمكن من أدوات أصيلة ومأصولة، من رحم بعض العلوم الإسلاميّة. وهذا يضيف إلى جدّيّتها أصالة مقدّرة، لم تمنع من المرور على فلسفة الآخر، ولكن من دون الوقوع في فخ الاستلاب والاغتراب.