



المنهج الهرمنيوطيقي وتطبيقاته في العالم الإسلامي: مقارنة تأصيلية

حميد بارسانيا^١

هاشم مرتضى محمد رضا^٢

^١ جامعة طهران/ قسم علم الاجتماع والفلسفة الإسلامية، إيران؛ h.parsania@ut.ac.ir

دكتوراه في علم الاجتماع والفلسفة الإسلامية / أستاذ مساعد

^٢ ماجستير الفكر المعاصر للمسلمين/ جامعة المصطفى العالمية، إيران؛ islamic.css@gmail.com

ماجستير في الفقه والأصول / مدرس مساعد

ملخص البحث:

يدرس هذا البحث أهمّ المباني الفكرية والمناهج المعرفية التي لاقت إقبالا واسعا في الوسط العلمي، سواء أكان في العالم الغربي أم العالم الإسلامي، ألا وهو موضوع الهرمنيوطيقا أو التأويل، وقد أخذ هذا المبنى والمنهج تجليات مختلفة في الغرب؛ بدءاً من العصر اليوناني وانتهاءً بعصر الحداثة، وهو وإن اختصّ في البداية لتفسير الكتاب المقدس، غير أنّه لم يكتفِ بهذا الحد وتوسّع شيئاً فشيئاً ليعمّ جميع الظواهر. وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي، ولاقى إقبالا عند التيار العلماني بشكل كبير، لما فيه من أسس ومباني تنفعه في تغيير القراءة الدينية وتغريبها. هذا البحث يسلط الضوء - بمنهجية وصفية تحليلية نقدية ومن طرائق مراجعة الكتب والدراسات المنشورة - على هذا المنهج الوافد، وبعد الإشارة إلى مبانيه وأقسامه المختلفة، يتطرق إلى تجلياته في العالم الإسلامي، وعند أشهر أعلام التيار العلماني، مع إشارات نقدية في النهاية.

تاريخ الاستلام:

٢٠٢٣/٤/٢٤

تاريخ القبول:

٢٠٢٣/٥/١٨

تاريخ النشر:

٢٠٢٦/٦/٣٠

الكلمات المفتاحية:

المناهج الغربية، الهرمنيوطيقا، العالم الإسلامي، التغريب، العلمانية

السنة (١٥) - المجلد (١٥)

العدد (٥٨)

محرم ١٤٤٨ هـ

حزيران ٢٠٢٦ م.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.105-135



Hermeneutic Attitude and Its Application to Islamic World: Derivational Approach

Hameed Barsanya ¹

Hashim Murtadha Mohammed Ridha ²

¹ University of Tehran /Department of Sociology and Islamic Philosophy, Iran;
h.parsania@ut.ac.ir

PhD in Sociology and Islamic Philosophy / Assistant Professor

² University of Al-Mustafa / MA in Contemporary Islamic Thought International, Iran;
islamic.css@gmail.com

MA in Fiqh and Principles / Assistant Lecturer

Received:

24/4/2023

Accepted:

18/5/2023

Published:

30/6/2026

Keywords:

Western methodologies, hermeneutics, Islamic world, Westernization, secularism.

Al-Ameed Journal

Year(15)-Volume(15)
Issue (58)

Muharram 1448 AH
June 2026 AD.

DOI:

10.55568/amd.v15i57.105-135



Abstract:

This research addresses one of the most prominent intellectual frameworks and epistemological methodologies that garner widespread attention in academic circles, both in the Western world and the Islamic world: the subject of hermeneutics. This framework and methodology are manifested in various forms in the West, from the Greek era to the modern age. While it was initially specialized for the interpretation of the Holy Bible, it did not remain confined to this scope; rather, it gradually expanded to encompass all phenomena. This methodology subsequently entered the Islamic world, where it found significant reception among secular currents, owing to the foundations and principles it offers that serve the purpose of altering and Westernizing religious readings. Utilizing a descriptive, analytical, and critical methodology, through a review of published books and studies, this research sheds light on this imported methodology. There is an exposition of its foundations and various classifications, the study examines its manifestations in the Islamic world and among the most prominent figures of the secular movement, concluding with critical insights.

المقدمة

أرجع مؤرّخو الفكر والفلسفة كلمة الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) إلى جذورها اليونانية، إذ ترجع إلى هرمس (Hermeneus) وتعني الشارح أو المفسّر، وفي الأساطير اليونانية كان هرمس رسول الآلهة وعمله نقل أسرار الآلهة إلى الناس، كانت مهمّة هرمس بناء جسر التفاهم بين الآلهة والجنس البشري، وجعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذا معنى وواضحاً^١. أمّا المعنى الاصطلاحي فلا يمكن الوصول إلى تعريف جامع وشامل للمصطلح إذ توجد آراء مختلفة حول رسالة الهرمنيوطيقا وأهدافها وعملها قد تكون متباينة وغير قابلة للجمع^٢. ومع هذا فقد عرّفه كلادينوس (١٧١٠-١٧٥٩) بأنّه فنّ التفسير، فعندما يطراً على الكلام أيّ إبهام يعيق دون الفهم الكامل، يكون الهرمنيوطيقا فناً للوصول إلى فهم كامل وتأمّ للكلام من خلال القواعد التي يضعها، فهو أشبه ما يكون بالمنطق.

أمّا فردريك ولف فقد عرّفه في محاضراته التي ألقاها بين عام ١٧٨٥ إلى ١٨٠٧ بأنّه علم بالقواعد التي تساعد على فهم العلام، والهدف منه فهم الكلام المكتوب أو الشفهي طبقاً لما أراده المؤلّف أو المتحدّث.

كما أنّه عند شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) فن الفهم من خلال استخدام قواعد تبعد الإنسان عن سوء الفهم، ويختلف تعريف ماخر عن تعريف كلادينوس بأنّه يجعل الأصل هو سوء الفهم فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد خاصّة لتدارك ذلك، بخلاف كلادينوس حيث يجعل الأصل هو صحّة الفهم ونحن نحتاج إلى الهرمنيوطيقا عند الإبهام فقط.

أمّا دلتاي (١٨٣٣-١٩١١) فإنّه يجعل الهرمنيوطيقا علماً يتكفّل بتبيين مناهج العلوم الإنسانية لتكون بمثابة العلوم التجريبية من حيث الاعتبار والقيمة المعرفية. وهناك من يعطيه صبغة فلسفية ليتعلّق بالجهد النظري حول مطلق الفهم^٣.

علماً بأنّ بعض الباحثين يذهب إلى ضرورة تقصّي المعاني اللغوية القديمة، والبحث في الجذور اليونانية للمصطلح، بغية الوصول إلى تعريف اصطلاحي مثمر، ويقول: إنّ العودة

١ جاسبر، ديفيدا. مقدمة في الهرمنيوطيقا. ترجمة وجيه قانصو، ط ١ (منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ٢١.

٢ واعظي، أحمد. درآمدي برهرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ط ٨ (معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث، ١٣٩٧)، ٢٩.

٣ واعظي، ٢٧-٢٩.

إلى اليونان لا تقدّم لنا مجرد عوامل تضيفي المشروع على الهرمانيوطيقا الحديثة من خلال رصد عراقة نسبها النبيل وأصالته، بل تتيح فرصة أثنى إلى حد بعيد، ألا وهي فرصة النظر في أولى افتراضاتها الأساسية وتأملها.

وهناك من يذهب عكس هذا ويرى أنه لا علاقة بين الجذور اللغوية للهرمانيوطيقا اليونانية، مع نظيرتها في الغرب الحديث، إذ لا يوجد ارتباط منطقي بين تحولات الهرمانيوطيقا الحديثة مع معناها اللغوي القديم، كي يصل الباحث إلى نتائج أعمق بعد الغوص في الجذور اللغوية^٥، بل يوجد بينهما تحالف وربما تباين.

المبحث الأول: أهمية مباحث الهرمانيوطيقا

باتت مباحث الهرمانيوطيقا في الآونة الأخيرة من أهم المباحث الفكرية في الغرب، وغطت مساحات واسعة في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية ومباحث فلسفة العلم وغيرها. وبحسب بعض الباحثين فإن سبب ذلك يعود إلى تركيز الهرمانيوطيقا على اللغة والنص، المرتبطين بفروع معرفية كثيرة ومتنوعة، لذا أصبحت الهرمانيوطيقا المحور الرئيس للفكر المعاصر، فمباحث النقد الأدبي، والسيمايائية، وفلسفة اللغة، والفلسفة التحليلية والإلهيات لها صلة وثيقة باللغة وتفسير النص، وقد أثرت الهرمانيوطيقا سبباً فلسفياً منه في جميعها^٦. من هنا تظهر أهمية مباحث الهرمانيوطيقا بشكل جلي، ولا تكاد تجد نحلة فكرية وفلسفية لم تتأثر بها، ومما يزيد أهميتها تأثير النص الديني بها حيث تُعدّ من أهم أسباب تغريب القراءة الدينية في عالمنا المعاصر.

أطوار الهرمانيوطيقا

نظراً لسعة رقعة عمل الهرمانيوطيقا زماناً ومكاناً، وارتباطها مع علوم ومعارف مختلفة، قام غير واحد من الباحثين بتحديد مراحل لها، فهناك من قام بتقسيم الهرمانيوطيقا إلى قسمين عامين: هرمانيوطيقا الإيمان وهرمانيوطيقا الشك. فالأولى هي التي هيمنت قرابة ألف وخمسة سنة على الفكر المسيحي في تفسير وشرح الكتاب المقدس، والثانية هي

٤ مجموعة باحثين، موسوعة الهرمانيوطيقا، ترجمة محمد عناني، ط ١ (المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨)، ١: ٦١.

٥ واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمانيوطيقا)، ٢٦.

٦ واعظي، ٤٤-٤٥.

التي تقوم بفحص صلاحية كل ادعاء أو مقترح على ضوء العقل والدليل التاريخي والمعطيات العلمية الحديثة.^٧

ويمكن تقسيمها على مراحل ثلاثة:

١- الهرمنيوطيقا الكلاسيكية^٨ تعتقد بغموض النص، وتسعى لرفع هذا الغموض كي ينجلي المعنى بشكل واضح، وكانت سائدة في القرن الرابع عشر إلى السادس عشر الميلادي.

٢- الهرمنيوطيقا الرومانسية^٩ التي أسسها شلاير ماخر في القرن الثامن عشر.

٣- الهرمنيوطيقا الفلسفية^{١٠} التي أسست على يد هايدغر وغادامر^{١١}.

غاية الهرمنيوطيقا

هناك من جعل الغاية الرئيسة للمنهج الهرمنيوطيقي "رفع الإبهام والغموض عن النصوص، وبعبارة أخرى إن في النصوص إبهامًا وغموضًا، ووظيفة علم الهرمنيوطيقا رفع هذا الإبهام والغموض طبقًا لقواعده. وعليه فإن النصوص الواضحة ليست بحاجة إلى هذا العلم"^{١٢}.

ولكن ربّما لا نتمكن من رسم غاية واحدة ومشتركة للهرمنيوطيقا، نظرًا لتعدد المشارب الفكرية التي امتزجت معها وربّما يصل إلى حدّ التضارب فيما بينها. فالهرمنيوطيقا الفلسفية تتخالف مع الكلاسيكية وكذلك المعرفية، وهي زادت الطين بلةً، ونسجت حول النصّ نسيج الغموض والإبهام بشكل أكثر، ممّا أدت إلى النسبية والشكوكية وعدم الوصول إلى ساحل المعنى، فالنصّ معها لم يصل إلى وضوح المعنى بل يزداد غموضًا وإبهامًا كما سيأتي، والحق "أنّ الهرمنيوطيقا بشكل عام تفقد غاية واحدة متفق عليها"^{١٣}.

٧ جاسبر، دافيد. مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، ط ١ (منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ٢٤.

٨ Schleiermacher، Friedrich D. E. .Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, Edited by Heinz A Kimmerle. Translated by James Wicksteed and Wolfgang Lefèvre (Missoula: MT: Scholars (Press, 1977.

٩ Chladenius, Johann Martin. Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Books, Translated by Norman Murray. In The Hermeneutics Reader edited by Kurt (Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1985.

١٠ Gadamer, Hans-Georg. Philosophical Hermeneutics, Translated and edited by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976.

١١ مختاري، محمد حسين "تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر، مجلة الحياة الطبية. العدد ٣٦ (٢٠١٧): ١٦٥.

١٢ مختاري، ١٦٧.

١٣ واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ٤٤.

التسلسل التاريخي للهرمنيوطيقا

يبدأ كثير من مؤرّخي الفكر الغربي بتناول الهرمنيوطيقا من عهد اليونان، سيّما عهد أفلاطون وأرسطو، إذ توجد المفردة في كتاباتهما ومحاوراتهما، وقد أجاد فرانسيسكو جونزاليس في تقصّي المفردة عند أفلاطون وأرسطو، غير أنّه يعتقد أنّ الهرمنيوطيقا في تلك المدة لم تكن بمعنى التفسير بل بمعنى التوصيل، ويقول: "إنّ الهرمانيوطيقا اليونانية لا علاقة لها بتفسير النصوص، ففي جميع الأمثلة المستشهد بها، تفهم الهرمانيوطيقا في سياق التوصيل الشفوي".^{١٤} فإنّه يُرجع المفردة من النصّ إلى الحوار والكلام الشفوي، يقول: "بخصوص تلك الفترة إنّ الفهم بجميع صورته تواصل، أي أن يفهم المتحدثان بعضهما بعضاً أثناء المحادثة، وهو ما يعني أن يعبر المرء بوضوح عما يريد قوله، وأن يفهم السامع ما يريد المتكلّم أن يقوله. فإنّ النصّ المكتوب لا يمثّل إلّا صورة بالغة الشحوب والابتعاد عن هذا الضرب من الفهم".^{١٥}

ومع قطع النظر عن هذا، فإنّ الهرمنيوطيقا بمعناها الاصطلاحي قرينة بالنصّ، سيّما وأنها تطوّرت على هامش تفسير النصّ المقدّس، "فحتّى القرن الثالث عشر كانت كنيسة العصور الوسطى في الغرب تتبع هرمنيوطيقا أوغسطينوس والآباء المؤسّسين"^{١٦}. وكانت تدور الأبحاث حول فهم النصّ وتفسيره مع ما فيه من رمزيّة، واستمر الأمر هكذا في القرن الرابع عشر، وبدأت حينذاك بوادر أولى للتغيير حيث يُعد توماس كمبس (١٣٨٠ - ١٤٧١) من الذين مهّدوا لتجاوز هرمنيوطيقا القرون الوسطى إلى هرمنيوطيقا الإصلاح. وتطوّر الأمر في القرن الخامس عشر بالاتّجاه نفسه على يد إيراسموس نوتردام (١٤٦٦ - ١٥٣٦) للجمع بين القديم والجديد فقد أصرّ على "إنتاج نصّ مصحّح للإنجيل بطريقة علميّة"^{١٧}.

وفي القرن السادس عشر أدّى الإصلاح البروتستانتي ثورة في الهرمنيوطيقا، فقد تغيّرت "بنحو جذري كميّة وأسلوب القراءة والتفسير والفهم، وكميّة التعامل مع جميع أنواع النصوص وليس فقط الإنجيل"^{١٨}. فقد أصبح النصّ ملكاً لكلّ إنسان من دون تدخّل

١٤ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ٧١.

١٥ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ٨٠.

١٦ جاسبر، ٨٥.

الكنيسة، وهكذا فقد أصبحت الهرمنيوطيقا تدور تدريجاً نحو الإنسان بعد أن كانت متمحورة حول الله والرؤية الكنسيّة، وتمّ فتح الطريق نحو الذاتية وظهور ذهنيّة القارئ الفرديّة، ومن ثم إلى ادّعاءات الذهن البشري بأنّ لديه الإمكانيات المسبقة في تفسير النصوص^{١٧}.

واستمرّ الأمر هكذا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، سيّما مع ظهور المناهج الغربيّة الحديثة على يد أمثال ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) وفرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) إذ تركت بصاماتها الواضحة على الفهم والمعنى، ومع اقتراب القرن التاسع عشر أصبحنا نجد في كل مكان نقداً للإنجيل وهرمنيوطيقا مؤسّسة على مبادئ التنوير، وأصبح الإنجيل معرّضاً للنقد، وأصبحت قراءة الإنجيل في إنكلترا وألمانيا ممارسة تعليميّة وشكّيّة^{١٨}.

ومع ظهور الرومانسيّة في القرن التاسع عشر أصبح الإنجيل نصّاً أدبيّاً كسائر النصوص، و"أصبحت القراءة ولأوّل مرّة في تاريخ الهرمنيوطيقا، نشاطاً موجّهاً بعدم الاعتقاد وبالإلحاد، بعدما كان موجّهاً بتقليد الإيمان بالله واللاهوت"^{١٩}.

وقد تغيّر مسار الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر والعشرين على يد أمثال شلاير ماخر وتلامذته، وكذلك هايدغر ومن تبعه، وبما أنّهم يُعدّون لحظات حاسمة في تاريخ الهرمنيوطيقا تنطرق إلى مجمل آراء كل واحد منهم بشكل موجز، وبما يتناسب مع هدف هذه الدراسة.

فردريك شلاير ماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)

ولدت الهرمنيوطيقا الحديثة من رحم الرومانطيقيّة في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي. والرومانطيقيّة نحلة فكريّة ظهرت في الغرب لتقف أمام النزعة العقليّة التنويريّة الصرفة. فانشغلت بكل ما وراء العقل الأداتي من قبيل الفن والشعر والخيال والأساطير والفرديّة. وقد تأثرت الهرمنيوطيقا بهذه المبادئ وتوجّهت نحو فهم وتفسير هذه الظواهر بل تأويلها^{٢٠}.

١٧ جاسبر، ٩٣.

١٨ جاسبر، ١٠١-١٠٢.

١٩ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ١١٥.

٢٠ شيرت، إيفون، فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفة العلوم الاجتماعية القارية)، ط ١ (منشورات ني، ١٣٨٧)، ٨٩-٩٠. (مترجم إلى الفارسية).

في هذا الظرف ظهر شلاير ماخر، وأصبح من رواد النحلة الرومنطيقية، ومزج عناصر ومقومات الفهم مع مبادئ الرومنطيقية، فإنه في مقام فهم النص المقدس لم يهتم بمسألة الصدق، وتفسير النص على ضوء المعطيات العقدية أو الدينية، بل اتجه بدل فهم الحقيقة المطلقة إلى الإبداع الفردي، بغية الوصول إلى فهم قصد المؤلف من كتابة كتابه هذا. وبناء على هذا فإن شلاير ماخر لم يهتم بموضوع الصدق والكذب العيني كثيراً، بل يريد الوصول إلى كنه القصد، وعلى سبيل المثال: فإنه عند مواجهة قضية "إن السماوات والأرض خلقتا في سبعة أيام" لم يكتثر بصدق هذه القضية أم كذبها، بل يهدف الوصول إلى قصد المؤلف من كتابة هذه الجملة^{٢١}.

وكان شلاير ماخر يرى أن النص إذا كان واضحاً ومفهوماً، أو غير واضح وغير مفهوم، فلا تنفع الهرمنيوطيقا حينئذٍ بشيء، فالهرمنيوطيقا "لا تستطيع إقامة جسور إذا لم يكن السامع يشترك في أي شيء مع المتحدث" كما أنها "لن تستطيع أبداً تمكين المرء من فهم كل شيء في نص يتمتع بأهمية حقيقية، وعلى المرء أن يرضى إذا أدى الفهم إلى ما يقرب من المعنى الكامل"^{٢٢}. ويمكننا تلخيص آراء شلاير ماخر الهرمنيوطيقية في النقاط الآتية^{٢٣ ٢٤}:

- ١- محورية الفهم: فقد أطلق هو على عمله اسم "فنّ الفهم" حيث أصبح وظيفة التفسير تحسين الفهم واجتناب سوء الفهم.
- ٢- الاعتقاد بإهمام النص: يرى أن البشر لا يمكنهم أن لا يتتلوا بالفهم الخاطئ، وهذا ما يسبب إهمام النص، لذا كان يبحث شلاير ماخر عن قصد المؤلف، وحاول الوصول إلى ذلك من خلال القواعد النحوية واللغوية، وأيضاً من خلال الالتفات إلى خصوصيات المتكلم النفسية.
- ٣- تعميم معنى النص، ليشمل كل ما له معنى، سواء أكان مكتوباً أم ملفوظاً أم عادة أم فناً، وسواء أكان ظاهرة طبيعية أم حياة إنسانية.

٢١ شيرت، ٩١.

٢٢ باحثين، موسوعة الهرمنيوطيقا، ١: ١٤٥.

٢٣ مختاري، "تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر. عدد ٣٦."

٢٤ مختاري، ٣٧-٥٨.

٤- أسلوب صياغة النص من خلال الكشف عن حالة المؤلف النفسية، إنَّ نفسيّة المؤلف تؤثر في صياغة أسلوبه النصي، وهي في الواقع مرآة لبيان كفيّة تفكير صاحب النص والأثر. فالفكر واللغة متداخلان عند ماخر. لذا نراه يعتمد في بحوثه كثيرًا على ثلاث مفردات: (الأسلوب، الأفكار، الشخصية).

٥- الاعتماد على الحس المشترك بين البشريّة في عمليّة الفهم، لذا يتمكّن الإنسان أن يجعل نفسه مكان الآخرين ويعيش الأجواء التي يعيشها الآخر.

فيلهلم دلتاي (١٨٣٣-١٩١١)

تراجعت الهرمنيوطيقا بعد شلاير ماخر عمّا كانت عليه أيام زمانه، إلى أن نهض دلتاي لإحياء ما بناه شلاير ماخر، إذ كان يعيش في ذروة غلبة المنهج التجريبي والوضعي، ومحاولة توحيد العلوم الإنسانيّة والطبيعيّة تحت مظلة المنهج التجريبي، فانبرى دلتاي لمناهضة هذا الاتجاه من خلال التركيز على مسألة الفهم، وهكذا أصبحت هرمنيوطيقا دلتاي أساسًا للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، علمًا بأنّ محاولته هذه تُعدّ امتدادًا للهرمنيوطيقا الرومانسيّة. أراد دلتاي أن يقرأ الأفكار ويفهمها في سياقها التاريخي (الاجتماعي والثقافي) على خلاف العلوم الطبيعيّة التي تبحث عن القوانين العامّة والشاملة والصادقة في جميع الأدوار واللغات والثقافات، ومن هنا قيل إنّ "دلتاي قد جدّد مشروع الهرمنيوطيقا العامّة وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام، لقد وضعها في أفق التاريخيّة الذي أحرزت فيه تطوّرًا هامًا فيما بعد^{٢٥}".

مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

يعدّ هايدغر مؤسس الهرمنيوطيقا الفلسفة، ويصنّف ضمن الفلاسفة الوجوديين، فإنّه ينطلق في فلسفته الوجوديّة من الفينومينولوجيا متأثرًا بهوسرل، لذا يرى أنّ "الفينومينولوجيا هي طريقة الولوج إلى، وطريقة التعيّن المثبت لما يجب أن يكون موضوعًا للأنطولوجيا. فليست الأنطولوجيا ممكنة إلّا بوصفها فينومينولوجيا^{٢٦}". ويعيد قائلاً: "إنّ الفينومينولوجيا هي العلم بكيونة الكائن^{٢٧}".

٢٥ مصطفى، عادل. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا (رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ١٥٥.

٢٦ هايدغر، مارتن. الكيونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، ط ١ (دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢)، ١٠٠.

٢٧ هايدغر، ١٠٢-١٠٣.

وموضوع الأنطولوجيا هذه، هو الكائن المتميّز عند هايدغر أي الدازين، والهرمنيوطيقا تكون حينئذٍ تفسيراً للدازين^{٢٨}، وهكذا تتولّد الهرمنيوطيقا الفلسفيّة على يد هايدغر لتختلف عمّا كانت عليه سابقاً، فإذا كان سؤال الهرمنيوطيقا الأساسي عن كفيّة فهم النصّ، فإنّ "هايدغر يعود خطوة إلى ما وراء هذا السؤال، وهو السؤال عن الكينونة نفسها"^{٢٩}.

وهناك من رسم ثلاث مراحل مختلفة للهرمنيوطيقا عند هايدغر: ١- الهرمنيوطيقا الحقائقية بين سنوات (١٩١٩-١٩٢٤) وهي محاولة لفهم الحياة الحقيقيّة. ٢- الاتجاه نحو الدور التأسيسي للفهم في كتاب الكينونة والزمان عام ١٩٢٧م وهو الذي يؤسّس الأنطولوجيا الهرمنيوطيقية. ٣- الاهتمام باللغة والشعر في أعماله الأخيرة^{٣٠}.

ولأجل الوقوف على هرمنيوطيقا هايدغر لابدّ من الوقوف أمام المفردات الآتية^{٣١}:

١- ماهية الفهم: يوجد خلاف في مصطلح الفهم بين هايدغر ومن سبقه من الهرمنيوطيقيين أمثال دلتاي وماخر، فالفهم عند هايدغر "قدرة الشخص على إدراك إمكاناته لأجل الكون في العالم الذي يعيش فيه الإنسان نفسه". فالفهم جزء لا ينفصل عن الوجود وهو القوام الأساسي للدازين.

كانت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانطيقية ترى إمكان الوصول إلى الفهم الصحيح من خلال إزالة الموانع والوصول إلى قصد المؤلّف، غير أنّ هذا الأمر لا يصحّ عند هايدغر، لأنّ الفهم عنده غير منفصل عن الإنسان، وحيث أنّ وجود الإنسان ملقى في عالمه وتابع له، فإنّ أيّ فهم من الإنسان سوف يكون محدوداً بالأرضيّة الأنطولوجيّة لعالمه.

٢- اللغة: قلنا إنّ هايدغر يرى أنّ الإنسان غير منفصل عن عالمه، ويتكوّن فهمه من خلال عالمه المحيط به، وعليه فاللغة أيضاً تتبع المنهج نفسه، فهي ليست مستقلة عن عالم الإنسان، ولا بدّ من النظر إليها بنظرة أنطولوجيّة. وبناء على هذا "فليس امتلاك المعنى شيئاً حتّى يمنحه الإنسان لأيّ شيء آخر، بل المعنى عبارة عن شيء

٢٨ هايدغر، ١٠٣.

٢٩ جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ٢٠٠٧، ١٤٦.

٣٠ باحثين، موسوعة الهرمنيوطيقا، ١: ٢١٥.

٣١ راد، صفدر الهي. الهرمنيوطيقا (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩)، ١١٤-١٢٢.

يُعطى للإنسان من قبل العالم الحاكم على الأشياء". وبما إن اللغة ترتبط بالوجود، فهي ظهور لوجود الإنسان.

٣- **قبليّات الفهم**: ذهب هايدغر تبعاً لنيّشه الى أنّ الفهم لا ينفك عن تأثير القبليّات الاجتماعيّة والعرفيّة والدينيّة والثقافيّة، وعليه فلا وجود للتفسير الخاصّ والعاري عن شوائب القبليّات. "والسرّ في تأكيد هايدغر على القبليّات الفهميّة، هو اعتقاده بأنّ اللغة بيت الوجود، وعلى هذا الأساس تأتي الأشياء إلى الوجود في أحضان الكلمات واللغة. لذا لا يمكننا اعتبار وجود الأشياء شيئاً منفصلاً عن اللغة والعالم الحاكم عليه، وفي هذا الإطار، يكون كل فهم مسبقاً بقبليّات تمهّد لها اللغة".

٤- **تاريخيّة الإنسان**: بعد أن أرجع هايدغر كل شيء للدازين، فإنّه جعل الدازين تاريخياً بمعنى أنّ له وجوداً تاريخياً، وله تأثيرات على وضعنا الحالي والمستقبلي. وهذا الدازين التاريخي يشتمل على الثقافة واللغة وكل الإمكانيات المشتركة التي يستفيد منها الدازين، وعليه يكون الفهم محدوداً بحدود التاريخ وقواعده دائماً.

هاينس جورج غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢)

يُعدّ غادامير من أهمّ أعلام الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في القرن العشرين، وقد تأثر به كثير من الباحثين من مختلف المدارس الفكرية. وقد ولدت هرمنيوطيقاه في مقام الإجابة على سؤال: "كيف يكون الفهم ممكناً؟" وبسط آراءه في أهمّ كتابين من كتبه هما: الحقيقة والمنهج، وفلسفة التأويل. وفيما يلي نورد أهمّ الركائز والأسس الهرمنيوطيقيّة التي اعتمد عليها غادامير في عمليّة الفهم والتفسير^{٣٣}.

الفهم: يرى غادامير أنّ فهم القضايا التاريخيّة، لا بدّ أن ينشأ من امتزاج الماضي بالحال ومن دون هذا لا يحصل أيّ تفسير، فتركيب الماضي (معنى الأثر) والحال (ذهنيّة المفسّر) هو الذي يخلق المعاني المختلفة. كما أنّ الفهم عنده ليس ناتجاً من تطبيق المناهج لدى المفسّر (فاعل المعرفة) بل هو ناشئ من دخول الأشياء والظواهر في حوار مستمر معنا. بحيث

٣٢ غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط ١ (دار أوبا، ٢٠٠٧)، ٣٦.
٣٣ واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ٢٢٩.

تكشف نفسها لنا، وعليه فالمفسّر لابدّ أن ينتظر تكشف الظاهرة عن نفسها ليفهمها، فالفهم ليس نتيجة عملي (أنا المفسّر) على الظاهرة، بل أنّه نتيجة عمل الظاهرة فيّ.

لعبة الفهم: ولها دور بارز في فهم مراد غادامير من الهرمنيوطيقا، حيث إنّّه يبيّن أنطولوجيا الفهم من خلال تحليل ماهيّة (اللعبة)، والمدخل في ذلك تشبيه عمليّة فهم الأثر الفني والجمالي باللعبة، والمفسّر يتحوّل إلى لاعب، فكما أنّ اللاعب ليس له حياكة اللعبة بل أنّه مقهور لها، فكذلك مفسّر الأثر الفنيّ ليس له إضفاء طابعه الخاصّ والشخصي على الأثر، بل أنّه محكوم للأثر، وحينئذٍ لم يكن الأثر الفني موضوعاً لمعرفة المفسّر، بل الأثر هو فاعل المعرفة الحقيقي الذي يكشف عن نفسه. وبعد بيان هذا فإنّ غادامير يعمّم هذه اللعبة على جميع أنواع الفهم، فيصبح تفسير النّص لعبة وليس لذهن المفسّر دور بارز في إظهار المعنى وفهمه، بل النّص هو الذي يكشف عن معنى نفسه.

تطبيق الفهم: إنّ هرمنيوطيقا غادامير تبتني على ثلاثة عناصر: الفهم، التفسير والتطبيق. والتطبيق هذا من إضافات غادامير يعني به البحث في كيفية تحقّق الفهم. فإنّه يرى أنّ فهم ظاهرة ما إنّما يتحقّق بلحاظ موقعيّة المفسّر وعلاقته وانتظاراته من تلك الظاهرة، ولا يتحقّق أيّ تفسير من دون ربطه بالحال الحاضر، وبعبارة أخرى: إنّ فهم الظاهرة لا يعني حضور معناها لدى المفسّر أو المتلقّي، بل لابدّ أن تُفهم مع لحاظ الوضع الفعلي والحاضر، فالمهم هو أفق المفسّر وشرائط الوضع الحاضر لإعطاء تفسير مناسب وقابل للتطبيق، ونتيجة هذا تغيير معاني الظاهرة بحسب شرائط الزمان والمكان.

منطق الفهم: يبتني منطق الفهم عند غادامير على منهج الديالكتيك المبتني على الحوار والسؤال والجواب بين اثنين. هرمنيوطيقا غادامير تبتني على انكشاف الموضوع للمفسّر، والانكشاف هذا يحصل من السؤال، ومن دون سؤال لا يتحقّق الفهم الهرمنيوطيقي. فالسؤال هو الذي يهديننا إلى الجواب وهو الذي يسبّب انكشاف الموضوع، وفي الوقت نفسه يوجب التحديد أيضاً، لأنّ السؤال لم يكن مطلقاً بل يولد جرّاء شرائط خاصّة ومن خلال تعامله مع الظاهرة، وهذه هي ديالكتيك الفهم عند غادامير.

الأحكام السابقة: إنّ للأحكام والفروضات السابقة عند غادامير مدخلية في عملية الفهم، إنّها تتلاقح مع الظاهرة ومع هذا التلاقح يتولّد الفهم. وربّما يعبر عن هذا بالدائرة الهرمنيوطيقيّة، فالفهم يبدأ من فروضات المفسّر وأحكامه السابقة، ويتلاقح مع الظاهرة وما تحويه من مداليل، وهذه الدائرة تستمر من خلال التأثير والتأثر المتقابل إلى أن يحصل المعنى والفهم وينكشف لدى المفسّر. وعليه لا يتحقّق الفهم من دون هذه الدائرة الهرمنيوطيقيّة. الفهم والتاريخ: للظاهرة التاريخيّة تفاسير عدّة قام بها مختلف الأشخاص، وهذه التفاسير هي التي تصوغ الظاهرة التاريخيّة، كما أنّها تؤثر في فهمي لتلك الظاهرة. وبعبارة أخرى: للتاريخ -مع ما امتزج به من آراء وتفسير- أثر، وهذا الأثر يؤدي دورًا في عملية فهم المفسّر لتلك الظاهرة التاريخيّة. ففهمنا للظاهرة التاريخيّة منوط بالتطوّرات التفسيريّة الطارئة على تلك الظاهرة، وهذه التفاسير تكون مادّة لصياغة فروضاتنا وأحكامنا السابقة عند مواجهة تلك الظاهرة.

وعليه فإنّ الفهم عند غادامير تاريخي، إذ يتأثر بأفق المفسّر من جهة وبتاريخ الظاهرة وما امتزجت به من تفاسير من جهة ثانية، وهذا الأفق سيّال وغير قارّ إذ يتكوّن من عناصر سيّالة وغير قارّة، فالأفق دائمًا في حالة تغيير. إلى هنا ننتهي من أهم أعلام المنهج الهرمنيوطيقي، وهو لا يقتصر على هؤلاء بل له أنصار ومنظّرون كثير ينتمون إلى تيّارات هرمنيوطيقيّة مختلفة أمثال أميليو بيتي (١٨٩٠-١٩٦٨) وبول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥). وهرش وغيرهم.

المبحث الثاني: التطبيقات في العالم الإسلامي

على الرغم من قدم المنهج الهرمنيوطيقي في الغرب، غير أنّه تأخّر في الدخول إلى العالم الإسلامي كثيرًا، فقد تبنّاه مؤخّرًا أمثال نصر حامد أبو زيد في مصر، ومحمّد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش في إيران. نعم يقتصر الأمر على هؤلاء، بل ربّما يكون من أشرنا إليه يُعدّ من أبرز المنظّرين والمتحمّسين للمنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي.

وربما يكون سبب تأخر تبني المنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، يعود إلى تغيير وجهة الخطاب العلماني من المواجهة الصريحة مع الدين إلى المعاشة معه، ومحاولة إفراغه من محتواه ليبقى الاسم دينياً والمحتوى علمانياً.

تبنى التيار العلماني في العالم الإسلامي مجموعة مناهج غربية، وحاول تطبيقها بكل حماس، من قبيل المنهج العلمي والوضعي، والمنهج الماركسي، والمنهج التاريخي وغيرها من المناهج التي باءت جميعها بالفشل، ولم تأت أكلها في تحديث المجتمع بزعمهم للحاق بركب الغرب. فدخلوا من باب الإصلاح الديني متمسكين بالمنهج الهرمنيوطيقي الذي لا ينفي الظاهرة بل يفرغها من معناها الرئيس ويلبسها معاني جديدة تتناسب مع المعاصرة ومتطلبات العصر الحديث.

وعليه قد أصبح المنهج الهرمنيوطيقي، من أهم المناهج الوافدة إلى العالم الإسلامي، والداعية إلى تغريب القراءة الدينية، وإضفاء معاني جديدة عليها، وفيما يلي نحاول أن نبحت عن بعض التطبيقات للمنهج الهرمنيوطيقي في العالم الإسلامي، مع ذكر بعض النماذج والأمثلة الدينية المتغربة، وذلك من خلال متابعة مسار هذا المنهج الوافد عند أهم رواده في عالمنا الإسلامي.

علماً بأن التيار العلماني في العالم الإسلامي، تمسك من بين أنواع الهرمنيوطيقا المختلفة والمتخالفة، بالهرمنيوطيقا الفلسفية التي طرحها هايدغر وغادامير، وكأنها النوع الواحد الصحيح من المنهج الهرمنيوطيقي لا غير، والسبب في ذلك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تخدم غرضهم التجديدي في الدين، إذ إنها كما قلنا تخالف قصديّة النص أو الظاهرة، وتجعلها فارغة من المعنى، وأن المفسر أو المتلقي يضفي عليها المعنى في عملية دياكتيكية مرّ شرحها. أمّا باقي أنواع الهرمنيوطيقا التي تبحث عن قصد المؤلف، وتحاول الوصول إلى كنه المعنى الذي قصده، فإنها لا تتوافق مع التيار العلماني، فوُجعت مهملة لديهم.

وبهذا الخصوص يشير نصر حامد أبو زيد إلى غادامير ومنهجه الهرمنيوطيقي قائلاً: "وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة

بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنّص لا في النصوص الأدبيّة ونظريّة الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم العصور وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنّص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النّص القرآني، ونرى دلالة تعدّد التفسيرات في النّص الديني والنّص الأدبي معاً، على موقف المفسّر من واقعه المعاصر، أيّما كان ادّعاء الموضوعيّة الذي يدّعيه هذا المفسّر أو ذاك^{٣٤ ٣٥}.

وفيما يلي نشير إلى أهمّ المحطّات التطبيقية للمنهج الهرمنيوطيقي في قراءة الخطاب الديني.

الدين وفهم الدين

سعى جميع العلمانيّين المتمسّكين بالمنهج الهرمنيوطيقي، للفصل التّام بين الدين حيث هو منتج مقدّس، وبين فهم الدين إذ يُعدّ منتجاً بشرياً متغيّراً بتغيّر الظروف، وعليه يذهب شبستري إلى "ضرورة التفكيك بين الحقيقة الدينيّة الموحاة إلى جماعة من النّاس، وبين المفاهيم والتفسير التي تستخدمها تلك الجماعة للتعبير عن الحقيقة الدينيّة الوحيانيّة التي يؤمنون بها"^{٣٦}.

وبالاتّجاه نفسه يقول نصر حامد أبو زيد: "لابدّ هنا من التمييز والفصل بين الدين والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النّصوص المقدّسة الثابتة تاريخياً، في حين أنّ الفكر الديني هو الاجتهادات البشريّة لفهم تلك النّصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاتجاهات من عصر إلى عصر، بل من الطبيعي أيضاً أن تختلف من بيئة إلى بيئة"^{٣٧}.

ويضيف سروش بأنّ المؤمنين يحاولون دوماً استخراج الحقيقة الدينيّة من المتون الدينيّة، ولكن لم يكن نصيبهم سوى المعرفة الدينيّة، وإذا أضفنا إلى هذا أنّ كل فهم إنّما هو تأويل وتفسير على حدة، كانت النتيجة أنّ المؤمنين يبحثون عن حقيقة الدين، لكنهم يصلون إلى تأويل الدين وتفسيره، وهذا الفهم والتفسير تاريخي عصري ونسبي^{٣٨}.

٣٤ أبو زيد، نصر حامد. اشكاليات القراءة وآليات التأويل (مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧)، ٤٩.

٣٥ أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط ٧ (المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ٦.

٣٦ محمد، مجتهد شبستري. هرمونيك، كتاب و سنت (فرآيند تفسير وحي) (طهران: طرح نو، ١٣٨٥)، ١٤٤.

٣٧ أبو زيد، نصر حامد. نقد الخطاب الديني (المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ١٩٥-١٩٦.

٣٨ سروش، عبد الكريم. قبض وبسط ثئوريك شريعت (مؤسسة صراط، ١٣٧٠)، ٢٩٠.

تعدد القراءات

من المستلزمات الواضحة لإلقاء الفصل بين الدين وفهم الدين، القول بتعدد القراءات، إذ إن لكل شخص أو لكل تيار فكري قراءته الخاصة، وهذا ما صرح به شبستري قائلاً: "أنا لا أعتقد أن الدين ينحصر في نوع واحد وقراءة واحدة ثابتة للدين، ففي نظري لا يمكن القول بوجود قراءة دينية ثابتة هي الصحيحة فقط، إن القراءات الدينية في الأعصار المختلفة يمكن أن تكون متفاوتة^{٣٩}..."

أمّا نصر حامد أبو زيد فإنّه يجعل التأويل حركة مستمرة بين استخدام أدوات لاكتشاف دلالة النص، وبين استغراق المؤول في أعماق النص لسبر أغواره، وتطور أدوات التحليل تتطور معاني النصوص، وعليه فإن "حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حيّ متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص^{٤٠}".

ويرى الدكتور سروش أن النص أمر مبهم ذاتاً ويتحمّل معانٍ عدّة، وتعدد المعاني هذه تنبئ عن بنية غير متعيّنة ذاتاً وقابلة لتطبيق معانٍ مختلفة عليها^{٤١}.

قبيّات المفسّر

من الامور التي يناور حولها الخطاب العلماني في تمسّكه بالمنهج الهرمنيوطيقي، ما لقبليّات القارئ أو المفسّر أو المتلقي من دور في عمليّة الفهم، وهذا الأمر وإن كان مقبولاّ بحدّ ذاته، غير أنّه لو تجاوز حدوده، بحيث يصبح مدعاة إلى النسبيّة وعدم إمكانيّة الوصول إلى الحقيقة، فهو غير صحيح.. وقد أكّد شبستري على هذا الأمر في أكثر كتبه وبحوثه، وفي أكثر من مكان حيث يُعدّ العمود الفقري لجميع أعماله، فقد قال: "إنّ كل فهم وتفسير لنصّ معيّن يقوم على أساس رؤية وفرضيّة مسبقة، وبما أنّ الرّؤى والمفروضات المسبقة للنّاس في مقام فهم النصّ متفاوتة ومختلفة، فإنّ قراءتهم وفهمهم لمعنى النصّ سيكون متفاوتاً بالتبع، وهذا التفاوت ممّا لا محيص عنه^{٤٢}".

٣٩ شبستري، محمّد مجتهد. قراءة بشرية للدين (طبع في منشورات الجمل، ٢٠٠٩)، ٧٧.

٤٠ أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٨ (المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ٢٤٠.

٤١ سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ١٩١-١٩٢.

٤٢ شبستري، قراءة بشرية للدين، ١٤.

وبالاتجاه نفسه يذهب الدكتور سروش، يرى أن فرضيات علماء الدين الذهنية حول الإنسان والعالم، سيما تلقيهم عن الدين، كل هذه الأمور تؤثر في طريق فهمهم وتفسيرهم للنص الديني، وهذه الموارد هي التي تسبب الخلاف بين العلماء والمفسرين^{٤٣}.

كما أن نصر حامد أبو زيد يشير إلى هذه الخاصية بقوله: "ثاني هذه المتغيرات الأفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلال النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه"^{٤٤}.

علمًا بأن المبنى الأساس للقول بتعدد القراءات -وقد مرّ بيانه- هو هذه النقطة، أي إفساح المجال لقبليات المفسر، وإعطاؤها الدور الأبرز في عملية الفهم والتفسير.

الحوار والجدل

من الأمور التي ركزت عليها الهرمنيوطيقا الفلسفية، ظهور المعنى من خلال الحوار أو الجدل المستمر بين النص والمتلقي، مع الإذعان بتبعية الأسئلة وتغيرها بحسب ظروف المكان والزمان. وهذا الأمر من الأمور الأخرى التي تسبب نسبية الفهم وتعدد القراءات. يقول حامد نصر أبو زيد: "إنّ أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات... أنّ طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آلياتها"^{٤٥}. ويضيف قائلاً: "هكذا تصبح القراءة فعلاً مستمرّاً لا يتوقّف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث، ثمّ يرتد إلى الحاضر مرّة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار"^{٤٦}.

أمّا شبستري فإنّه يطبّق المنهج نفسه على القرآن الكريم ويقول: "فالايات لا تنطق من تلقاء نفسها، بل المفسر هو الذي يطرح السؤال أولاً، ثمّ يتحرّى الإجابة عن طريق تفسير الآيات واحدة تلو الأخرى. فمن أين يأتي المفسر بسؤاله؟ سؤاله يكتنف قبليات لم تمنح من القرآن نفسه. وإنّما تستمدّ من العلوم والمعارف المختلفة التي يحملها المفسر"^{٤٧}.

٤٣ سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت، ٢٠٨.

٤٤ أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ٩.

٤٥ أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ٦.

٤٦ أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ٩.

٤٧ شبستري، محمد مجتهد. الهرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ط ١ (مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣)، ٢٩.

ويضيف قائلاً: "إذا تغيّرت أسئلة المتعاطين مع الوحي وأجوبتهم وتجاربهم ومواقفهم، تغيّرت تبعاً لها تجاربهم وفهومهم للوحي"^{٤٨}.

هذه أهم المحطّات التطبيقية لدى العلمانيّين المتمسّكين بالمنهج الهرمنيوطيقي لقراءة النصّ الديني، لإعطاء قراءة جديدة تواكب التقدّم والتطوّر الحديث بزعمهم، وهذا ما صرّح به شبستري فقد وصف جهود العلمانيّين قائلاً: "تحرّكوا من خلال الاستفادة من المعارف الجديدة للهرمنيوطيقا على مستوى إيجاد طريقة لتجديد النظر، وإعادة قراءة التراث، وترميم الحقيقة الموجودة في صلب الدين الإسلامي، لإيجاد حلّ عملي للتخلّص من المأزق"^{٤٩}.

وكانت الشريعة الإسلامية أوّل ضحايا هذه العملية، وكأنّها المانع الوحيد أمام التقدّم والرفق، فلو أبدلنا مثلاً عقوبة الإعدام والقصاص بالسجن، أو ألغينا الحجاب عن المرأة، لوصلنا مباشرة إلى إمكانية بناء المعامل الكبيرة والمشاركة الفعّالة في التصنيع، واختراع التقنيّات الحديثة وغيرها من الأمور التي يحكيها المخيال العلماني بزعمه.

يرى شبستري أنّ الحدود في صدر الإسلام ما كانت تقام على أنّها حق من حقوق الله، بل أنّها كانت آليات رادعة أفرزها المجتمع الجاهلي، وأقرّها الإسلام للوصول إلى النظم والعدالة مع تعديل وجهتها، ثمّ يقول: "إنّه ينبغي النظر إلى جميع الأحكام والمقرّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الإسلام في سياق مسارها التاريخي، والبحث في المقاصد والغايات التي تتضمّنّها هذه الأحكام، ولا يمكن إضفاء صبغة الإطلاق عليها، والقول بأنّها شاملة لجميع العصور"^{٥٠}.

كما أنّ نصر حامد أبو زيد ينطلق من المنطلق نفسه، ويدعو إلى إعادة النظر في كثير من الحدود والأحكام والتعاليم الشرعية، من قبيل مسألة الرقّ والعبودية، العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، الربا، ما يتعلّق بالجنّ والشيطان والسحر والحسد، الحجاب، وغيرها من الموارد^{٥١}.

٤٨ شبستري، ١٣٨.

٤٩ شبستري، قراءة بشرية للدين، ٢٦.

٥٠ شبستري، ٢٣٧.

٥١ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٢١٥-٢٢٢.

المبحث الثالث: تحليل ونقد

تطرّقنا في المبحثين السابقين إلى أهم الآراء الواردة حول الهرمنيوطيقا والمنهج الهرمنيوطيقي في الغرب من خلال أهم رواده، وكذلك الإشارة الإجمالية إلى بعض التطبيقات في العالم الإسلامي، وفيما يلي نحاول تقديم رؤية نقدية وتقويم موضوعي لما مرّ ضمن نقاط: المنهج الهرمنيوطيقي الذي طرحه شلاير ماخر في المرحلة الرومنطيقية يعتمد على مجموعة أسس معرفية ونفسية، منها مسألة سوء الفهم بسبب إيهام النص والمؤدّي بدوره إلى تعدّد القراءات.

وقد ورد في علم الأصول طرق للوصول إلى المعنى الحقيقي ومراد المؤلف أو القائل، منها التبادر أي تبادر المعنى من اللفظ، وهو حجة بحسب العرف العام. يُستعان بالأصول اللفظية: كأصالة الحقيقة، أصالة عدم التقدير، أصالة الظهور، أصالة العموم، أصالة الإطلاق وغيرها للوصول إلى مراد المتكلم الحقيقي.

فالمتكلم العاقل عندما يريد التكلم وإيصال المعاني إلى المخاطبين، فإنّه يستعمل الكلمات المتبادرة إلى الذهن والمتوافقة مع العرف العام، وإلا كان الكلام عبثاً، كما أنّه لم يستخدم القرائن في كلامه، فيجري أصل عدم القرينة، كما تجري سائر الأصول اللفظية، ومنها ينتج المعنى ويصل المخاطب إلى المراد الحقيقي.

ثم إنّ ماخر يعتمد على خصوصيات المؤلف النفسية لاستكشاف المعنى من خلال اكتشاف شخصية الفرد، وهذا وإن كان صحيحاً على نحو الإجمال، غير أنّه لا يصحّ إذا أُريد استعماله على نحو مطلق، مع تقييد المعنى على الوقوف التفصيلي لشخصية المؤلف أو المتكلم، وذلك أنّ المتكلم - وإن حمل شخصيات مختلفة بين جوانحه - مجبور على استخدام قواعد اللغة العرفية والمصادق عليها بين العقلاء لإيصال المعنى^{٥٢}.

أمّا بخصوص هايدغر فإنّه تطرق إلى الهرمنيوطيقا بشكل عرضي، وذيل اهتمامه الفلسفي العام حول الوجود، ومن هذا المنطلق انصبّ اهتمامه حول أنطولوجيا الفهم، فكان المؤسّس

٥٢ شاهرودي، سيد محمود مرتضوي. نقد وبررسي مباني هرمنيوتيكي شلاير ماخر (نقد ودراسة الأسس الهرمنيوطيقية لشلاير ماخر)، ط ١ (مؤسسة الإمام الخميني، ١٣٩٧)، ٣٥٠ فما بعد.

للنظرة الفلسفية حول الفهم والمعرفة، متخطياً بذلك الهرمنيوطيقا الرومانطيقية والكلاسيكية. ومما يؤخذ على موقف هايدغر الهرمنيوطيقي أنه:

أولاً: لم يعط تفسيراً واضحاً لها، إذ تتقلب آراؤه حول الهرمنيوطيقا في مراحل مختلفة، ونراه في أحيان كثيرة يكتفي بشرح المعنى اللغوي والبحث في الجذور اليونانية من دون الوصول إلى نقطة محورية.

وثانياً: أنه يكتفي بالبحث الأنطولوجي حول الفهم، ويدع المباحث الكثيرة التي شغلت أفكار المتقدمين عليه، من قبيل: كيفية الوصول إلى قصد المؤلف، أو كيفية تفسير النصوص، وما هو السبيل عند تعارض التفسيرات المختلفة، وغيرها من الأمور المعرفية المطروحة حول الفهم.

ثالثاً: أنه على الرغم محاولته للابتعاد من الذهنية، وفسح المجال أمام الوقائع كي تتكلم عن نفسها بمعزل عن المقولات الفلسفية والميتافيزيقية الرائجة آنذاك، غير أنه يقع في فخ الذهنية أو الذاتية بنحو آخر، لأنه يبحث عن المعنى في أفق ذهن المفسر.

رابعاً: ما يذهب إليه في عملية تفسير الفهم يؤول إلى النسبية، إذ لا يهتم بمسألة قصد المتكلم أو المؤلف، فتتشكل قراءات متعددة عرضية.

خامساً: لم يرسم هايدغر معايير لفصل قبيليات المفسر الصحيحة وغير الصحيحة، مما يفسح المجال للقراءات المختلفة وحتى المتضاربة.

سادساً: لم يرسم هايدغر معياراً للحق، كان الحق سابقاً ما يتطابق مع الواقع، وجعله هايدغر ما يكشف الوجود عن نفسه، وهذا التفسير للحق لا يتوافق مع ما يذهب إليه في أنطولوجيا الفهم، إنه يرى أن الفهم يعتمد على فرضيات وقبيليات، وهذا ما لا يدع مجالاً للوجود كي يكشف عن نفسه بما هو ومن دون مدخلية أي فرضيات وقبيليات^{٥٣}.

وعندما نصل إلى غادامير يمكن تسجيل النقاط التالية حول موقفه الهرمنيوطيقي:

أولاً: أنه تبعاً لهايدغر ينفي أن تكون الحقيقة وصفاً للقضايا، بل يجعل الحقيقة بمعنى الانكشاف، فأي معنى ينكشف للمتلقي فهو حقيقة، وبناء على هذا فالحقيقة تفقد معناها

٥٣ اعظمي، درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ١٩٢-٢٠٠، بتصرف.

الأساسي، وتصبح خنثى وعرضة للتفسيرات المختلفة، من دون وجود محك لتشخيص الفهم الصحيح عن غير الصحيح، مضافاً إلى الإبهام الموجود في كلمات غادامير عند تفسير الحقيقة، حيث يتمسك تارة بمنهج هايدغر، وتارة أخرى يجعل الحقيقة وصفاً للقضايا المفسرة، كما في كتابه الحقيقة والمنهج. مع أنه لم يقدّم أي دليل على مدّعاؤه وأخذه أصلاً موضوعياً.

ثانياً: أن هرمنيوطيقا غادامير تؤوّل إلى نسبية الفهم، إذ يجعل الفهم نتيجة اتحاد أفق المتلقي مع أفق النص أو الأثر، وهذا ما يتكرّر دائماً عند مختلف المتلقين من دون أن يكون للنص أو الأثر معنى واقعي. وجرّاء هذه النظرة لا يمكن تقييم الآراء والقول إنّ هذا صواب وذلك خطأ.

ثالثاً: تدور هرمنيوطيقا غادامير مدار الحوار والجدل والسؤال والجواب، فالسؤال يبدأ من المفسّر أو المتلقي ويحاكي النص أو الأثر لينتج المعنى في جدل دياكتيكي مستمر، وهذا المبدأ يعدّ محورياً في هرمنيوطيقا غادامير، إذ ينتج تعدّد القراءات، وعدم انتهاء عملية الشرح والتفسير.

ولكن هذا التشبيه غير صحيح، فعملية الفهم تختلف عن عملية الحوار بين شخصين، كما أورد ريكور أيضاً هذا الإشكال على غادامير. ثمّ أنّ دعوى شروع عملية الفهم من السؤال، وأنّ الفهم لا يحصل إلاّ عبر هذه الطريقة، فهذه دعوى لا دليل عليها، يأخذها غادامير أخذ المسلمات من دون أن يستدلّ عليها، فكثيراً ما يصادف لنا أن نقرأ نصّاً أو رسالة ونفهم معناها من دون حدوث سؤال أو جواب.

رابعاً: المباني التي تمسك بها غادامير في عملية الفهم، توصلنا لا محالة إلى تاريخية الفهم، وعدم وجود أي معنى أو فهم خارج التاريخ، إذ إنّ الفهم يُولد في تلاحم بين أفق الأثر وأفق المتلقي، وهذا الأمر لم يكن ثابتاً بل يتغيّر بحسب الظروف الزمكانية.

ونحن وإنّ نوافق على مدخلية الظروف الزمكانية وقبليات المفسّر في عملية الفهم إجمالاً، لكننا لا نوافق على إطلاق هذا المبنى وجعله ركيزة أساسية في الفهم، لأننا مثلاً إذا أردنا أن نفهم نصّاً يونانياً، علينا أن نتعلّم قواعد اللغة لنصل إلى المعاني المتوخّاة، مع لحظ القرائن

والشواهد المحفوفة بالكلام أو النص، مضافاً إلى أن غدامير لم يقدّم أي دليل على مدعاه بل جعله أصلاً موضوعياً وبنى عليه آراءه.

وهناك إشكال آخر يرد على هذه النقطة، وهي عدم إمكان فهم الأثر الذي يواجهه المتلقي لأول مرة بحسب زعم غدامير، لأنّه لا يمتلك أفقاً وفضاءً مسبقاً كي يتحد الأفق، ولا توجد حوله تفاسير وشروح متعدّدة طيلة التاريخ، كي تضاف إلى المسبقات المعرفية لدى المتلقي. وهذا إشكال نقضي على غدامير.

وهناك من يستشكل على هذه القاعدة نفسها أي (قاعدة تاريخية الفهم) فهل هي تاريخية أيضاً، ويشملها هذا القانون؟ فإن كان نعم، كان بإمكاننا تجاوزها إذ لم تصبح أصلاً ثابتاً بنبي عليه عملية الفهم^{٥٤}.

خامساً: انتقد غدامير في الغرب أيضاً فلاسفة ومفكّرون مختلفون، سيّما أصحاب الهرمنيوطيقا الكلاسيكية أمثال بيتي وهيرش، فقد ذهبوا إلى وجود معنى محوري للنص ووجود معيار للوصول إلى ذلك المعنى، كما أنّ هابرماس يُعدّ من منتقدي غدامير أيضاً^{٥٥}. عندما نأتي إلى العالم الإسلامي، نرى التأثير الكبير لبعض المفكرين بالمنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي، سيّما نسخته الغداميرية، وقد مرّت نماذج من هذا التأثير في المبحث الثاني، وحاولوا تفسير النص الديني وفقاً لمعطيات هذا المنهج.

ويرد عليهم أولاً: إنّ هذا المنهج ولد في البيئة الغربية، وعلى هامش تفسير الكتاب المقدّس، ولحلّ المشاكل الموجودة فيه التي لا تتطابق مع العقل السليم والفطرة وبعض معطيات العلم الصحيحة، وليس ذلك ببعيد عن كتاب ابتعد عن ينبوعه القويم، وخطّته أنامل أناس محدودين غير معصومين، وهذا إن صحّ على الكتاب المقدّس، فلا يصح على القرآن الذي سلم من الدس والتحريف، وهو معجزة خاتم الأنبياء ﷺ الخالدة إلى يوم الدين، فلا يمكن قياسه بأي نص بشري آخر. وهذه نقطة خلاف جوهرية بين الخطاب الإسلامي، والخطاب العلماني القائل بشريّة النصوص عامّة.

٥٤ واعظي، ٣٠٥-٣٢٢، بتصرف.

٥٥ مسعودي، جهانگیر. هرمنوتیک ونواندیشی دینی (الهرمنيوطيقا والتجديد الديني)، ط ٢ (معهد العلوم والثقافة الإسلامية للبحوث، ١٣٩٢)، ١٧٨-٢١٥.

ثانيًا: من الغريب أنّ الخطاب العلماني في العالم الإسلامي يتمسك بالمنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي، ويتعامل معه كنظرية صحيحة متسالم عليها عند العلماء، وكأنّها آخر ما توصّل إليها العلم الحديث، ويترك سائر الآراء الهرمنيوطيقيّة المعاصرة الغربية التي تندّد بهذا المنهج، وتأخذ عليه النسبيّة والشكوكيّة والفوضى المعنائيّة، وتذهب في المقابل إلى القصديّة ووجود معايير للوصول إلى مراد المتكلم. وهذا من تناقضات الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، حيث يجرّ النار إلى قرصه، ويتمسك بالمناهج التي تدعم مشروعه في علمنة الدين، على الرغم من أنّ ادّعاءهم الموضوعيّة والتجرّد في البحث العلمي قد ملأ الخافقين.

ثالثًا: تصوّر الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، أنّ تطوّر العلوم يؤثّر في استحصال المعنى، لذا يذهب الى مدخليّة علوم العصر في عمليّة الفهم ممّا يسبّب النسبيّة المعنائيّة، والخطأ الذي وقعوا فيه أنّهم حكموا بدخول أوصاف الشيء وعوارضه في المعنى اللفظي واللغوي، والحال أنّها غير داخله، فمعنى الشمس اللغوي مثلاً هو نفسه منذ خلق الله الإنسان وإلى يوم القيامة، دون مدخليّة أوصاف الشمس، وهل تدور حول الأرض أو الأرض تدور حولها، فهذه الأوصاف ولم تؤخذ في المعنى اللغوي المعجمي، وعليه فمعنى المفردات الواردة في الكتاب والسنة لا تتغيّر، وتبقى على ما وُضعت عليه.

والأمر كذلك بخصوص نظريّة وضع الألفاظ للماهيّات -كما يدّعي بعض الدارسين- فحينئذٍ يتغيّر المعنى بتغيّر النظريّات، ولكن هذا غير صحيح أيضًا، إذ يمكن القول إنّ اللفظ موضوع للماهية بنحو الإجمال أمّا تفاصيل الماهية -أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقّة- فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أنّ مدلول لفظ الماء هو الإشارة الإجماليّة للماهية المجملّة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثمّ ففي هذا المعنى الإجمالي لا علاقة للعنصر البسيط [في تعريف الماء] ولا (H₂O) أيضًا، بل ليس لأية خصوصيّة أخرى يمكن أن تُقترح من قبل النظريّات المستقبلية.

وبناء عليه، فإنّ ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ﴾. (المؤمنون: ١٨)، وما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام

نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون أطلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله^{٥٦}.

رابعاً: يدّعي الخطاب العلماني في العالم الإسلامي أنّ التفسير أو الفهم يتأثر بقبليّات المفسّر ومفروضاته، وعليه تتغيّر المعاني بتغيّر المباني، ولكن هذا غير صحيح وناشئ من الخلط بين فهم النصّ وقبول النصّ، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصّاً معيّناً من دون أن يعتقد به، وعلى سبيل المثال فإنّ المستشرق المسيحي الذي لا يقبل الإسلام ويعتمد على مبانٍ غربيّة، يفهم النصّ القرآني ومراد الآيات ومعناها اللغوي كما يفهمها المسلم المعتقد، وهنا قد اختلفت المباني لكن اتّحدت المعاني^{٥٧}.

خامساً: عندما نرجع إلى نصوص القرآن والسنة، نرى أنّها تخالف نسبيّة المعرفة "فما يُستنتج من مجموعة الآيات والروايات المعتمدة يفيد بطلان الاتجاه النسبي، وردّه بشكل قاطع، وفي الحقيقة الدين - بفرضيّاته القبليّة - لا يمكنه القبول بنسبيّة الفهم لدى مخاطبيه وبشكل مطلق^{٥٨}".

ومن الآيات المستشهد بها في هذا المجال قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥) وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٨) فالهداية والنور والبيان وغيرها من الأوصاف القرآنيّة، كلّها تدلّ على بطلان نسبيّة المعرفة، فأيّ هداية تتحقّق من خلال تطوّر المعاني وتعدّد القراءات والقول بصحتها جميعاً؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١) "هذه الآية تدلّ بصراحة على أنّ الله تعالى وعن طريق النبي سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً على الدوام، فكيف يمكن أن نقول: إنّ المسلمين قد تعلّموا الكتاب والحكمة من النبي ﷺ؟"^{٥٩}.

٥٦ لاريجاني، صادق. القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، في: اللاهوت المعاصر: دراسات نقدية (هرمنوطيقا، ط ١) (ناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠)، ١٩٨-٢١٧.

٥٧ لاريجاني، ٢١١.

٥٨ لاريجاني، ٦: ٢١٢.

٥٩ لاريجاني، ٢١٣.

سادساً: هناك لعبة حاول أن يخوضها الخطاب العلماني في العالم الإسلامي، لتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي من جهة، وعدم المساس بالنصوص المقدسة من جهة ثانية، ألا وهي القول بالفصل بين الدين وفهم الدين، فالدين ثابت مقدس نازل من عند الله تعالى، أما التدين فهو تطبيق الدين بحسب تفسير كل شخص عن الدين وفهمه له.

وقد انطلت هذه الخدعة على كثير من الباحثين، وأصبحت تتردد في البحوث والدراسات والمحاضرات بكل حماس، وقد نسي أو تناسى أصحاب هذه المقولة، أن الالتزام بها ينفي الفائدة من إرسال الرسل وبعثة الأنبياء بالشرائع والطقوس المختلفة، وتكون التشريعات الإلهية عبثاً -والعياذ بالله- إذ ما فائدة دين لم يفهمه المتلقي كما أَراده الله تعالى.

نحن نعتقد أن الدين جاء لهداية البشر وإيصاله إلى السعادة الدنيوية والأخروية، وهذا يعني وجود رسالة يريد الله إرسالها للبشر عبر الأنبياء للوصول إلى هذه الغاية، ومعنى الرسالة أنها ذات معنى محدد، وبالالتزام العملي والنظري بها يحصل الفوز، ولكن إذا لم يتمكن المتلقي فهم الرسالة -كما يزعم الخطاب الهرمنيوطيقي- فأَيُّ فائدة فيها، وكيف يمكن التمسك بها؟!

ونحن إذ نقول هذا، لا ننكر وجود الخلافات والتيارات الفكرية المتنوعة في العالم الإسلامي، والسبب في ذلك يعود إلى المسلمين أنفسهم لا إلى الشريعة أو الدين أو الوحي أو كونه صامتاً فارغاً من المعاني.

بيان ذلك: إذا اعترف الإنسان بالعبودية وأن له خالقاً، لابد أن يعترف أيضاً بغائية الخلقة، وبما أنه لا يتمكن من الاتصال المباشر بالله تعالى لتحقيق تلك الغاية لابد له من التمسك بالدليل والهادي المعصوم المرسل من الله، والالتزام بالتعاليم المنزلة للوصول إلى تلك الغاية. وعليه فالرسول هو المبلغ عن الله تعالى للمعاني والمفاهيم التي يتلقاها الإنسان ويلتزم بها، وبهذا تكون كل التفاسير والأقوال الأخرى التي لا يؤيدها الرسول باطلة، كما كان عند مسيلمة الكذاب وغيره من مدعي النبوة والاتصاف بالغيب. وهذه المهمة تُلقى بعد الرسول على الإمام المعصوم (عليه السلام) ليكون هو ميزان الحق والتفسير الصحيح للشريعة، وكل

تفسير آخر غيره يكون باطلاً، لتتصل سلسلة الهداية من المبدأ إلى المعاد. وهذا هو أحد مداليل حديث الثقلين المتواتر الوارد بألفاظ مختلفة حيث يقول الرسول ﷺ: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً، وأنهما لم يفرقا حتّى يردّا عليّ الخوض".^{٦٠}

فوجود الرسول ووجود الإمام، هو العاصم عن الوقوع في فخّ القراءات المختلفة، إذ هو الذي يعطي التفسير الصحيح، ويكشف المعنى الاصطلاحي للناس، وكلّ التفاسير الأخرى لا بدّ أن تتطابق معه وإلا كانت باطلة. أمّا المعنى اللغوي فلا يتوقّف على وجود المعصوم، بل يتبع قواعد اللغة والوضع.

سابعاً: أنّ نظريّة فصل الدّين عن فهم الدين، بنا لا محالة إلى نظريّة تعدّد القراءات، والقول بصحّتها جميعاً، وهذه النظريّة كسابقتها باطلة، إذ تجعل الدين عبثاً -والعياذ بالله- فلو "قلنا بتعدّد القراءات للدّين، فستكون نتيجة ذلك انتفاء الفارق في حالتي وجود أو عدم وجود الدّين. فالدّين الذي يحتمل معاني متناقضة، ويخضع لتفسيرات متعدّدة، وبإمكان كل شخص فرض رغبته عليه، سيّان وجوده وعدم وجوده"^{٦١}.

كما أنّ تعدّد القراءات يرفع الفاصل بين السنة المطلوب اقتفاؤها، والبدعة المأمور بتركها. غير أنّها تبتني على أسس ومبان فلسفيّة أنطولوجيّة مرّت مناقشتها سابقاً.

الخاتمة

الهرمنوطيقا تعني التأويل والتفسير، وقد مرّت بثلاث مراحل في تاريخها: المرحلة الكلاسيكيّة تبدأ من عمليّة الفهم والتفسير في عصر فلاسفة الإغريق، وما قاموا به من نظير للوصول إلى الفهم الصحيح أمام شبهات السوفسطائيين.

المرحلة الرومانطيقية بدأت أيام القرون الوسطى في المدرسة الرومانطيقية، وازدهرت على يد شلايرماخر وأواخر القرن الثامن عشر، لتذهب إلى أنّ الفهم إنّما هو فنّ ولا يقتصر على النصّ المكتوب كما كان خاصّاً بتفسير الكتاب المقدّس، بل يشمل النصّ المكتوب والشفهي

٦٠ مركز الأبحاث العقائدية، موسوعة حديث الثقلين، ط ١، ١٤٣١.
٦١ يزدي، محمد تقي مصباح. تعدّد القراءات، ط ٢ (دار التعارف)، ٢٠٠٦، ٩٣.

وسائر الظواهر الطبيعيّة وغير الطبيعيّة، لأنّ النصّ وهذه الظواهر مبهمة، وبحاجة إلى تفسير وفهم من خلال الالتفات إلى خصوصيّات المتكلّم والاعتماد على الحسّ المشترك بين البشريّة في عمليّة الفهم.

المرحلة الأخيرة هي الهرمنوطيقا الفلسفيّة، وهي أخطر الأنواع، تقصي النصّ والمؤلّف أو المتكلّم، وتعطي الدور الأوّل والأخير للمتلقّي، ليضيف على النصّ المعاني من نفسه بمعزل عن صاحب النصّ أو الكلام.

وقد دخل هذا المنهج إلى العالم الإسلامي أيضًا وإن كان متأخرًا، غير أنّه ترك أثرًا كبيرًا على قراءة الدين وفهمه وتفسيره، فتمسّك به أمثال نصر حامد أبو زيد وعبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري، وأسهبوا بالتنظير لصالحه والترويج له.

وهذا المنهج حتّى ولو كان صالحًا في بعض أسسه ومبانيه من حيث تظهير الحالات النفسيّة والاجتماعيّة ودورها في عمليّة الفهم، الا أنّه غير صالح بتاتًا في تناول الدين وتعاليم السماء، وذلك أنّ الدين حقّ لا ريب فيه، نازل من الخالق لتدبير شؤون الناس الفرديّة والاجتماعيّة ويصل إلى الإنسان من مجارٍ معصومة وأمينّة، ليفوز الإنسان بالسعادة عند تطبيقه، فإذا لم يكن ممكنًا الوصول إلى مراد الشارع كان ذلك نقضًا للغرض وإبطالًا للشرع.

مضافًا إلى أنّ الطبيعة البشريّة تنفي هذه الفوضويّة المعنائيّة، حتّى أنّ أقطاب الهرمنوطيقا الفلسفيّة لا يعتمدون على هذا المنهج في حياتهم الاعتيادية، فهم عندما يطلبون الماء مثلاً من زميلهم أو تلميذهم، فإنّهم يريدون الماء حقيقة ويقصدون معنى الماء، فلو أعطاهم شخص بدل الماء ترابًا، لا اعتراضوا عليه ونسبوه إلى الغباء والحمق.

المصادر :

لاريجاني، صادق.، القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، في: اللاهوت المعاصر: دراسات نقدية.هرمنوطيقا. ط ١. ناشر: العتبة العبّاسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢٠.

مجموعة باحثين. موسوعة الهرمانيوطيقا. ترجمة محمد عناني. ط ١. المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨. محمد، مجتهد شبستري. هرمنوتيك، كتاب و سنت (فرآيند تفسير وحى). طهران: طرح نو، ١٣٨٥.

مختاري، محمد حسين. "تحليل مباني الهرمنوطيقا عند شلاير ماخر." مجلة الحياة الطيبة العدد ٣٦ (٢٠١٧).

مسعودي، جهانگیر. هرمنوتيك ونوانديشى دينى (الهرمنوطيقا والتجديد الديني). ط ٢. معهد العلوم والثقافة الإسلامية للبحوث، ١٣٩٢.

مصطفى، عادل. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنوطيقا. رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

نجار، شكري. "الجامعة ووظيفتها الاجتماعية والعلمية." الفكر العربي، العدد ٢٠ (٢٠١٠) هايدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. ط ١. دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢.

واعظي، أحمد. درآمدى بر هرمنوتيك (مدخل إلى الهرمنوطيقا). ط ٨. معهد الثقافة والفكر الإسلامي للبحوث، ١٣٩٧.

يزدي، محمد تقى مصباح. تعدّد القراءات. ط ٢. دار التعارف، ٢٠٠٦.

أبوزيد، نصر حامد. اشكاليّات القراءة وآليات التأويل. مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧.

أبوزيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي. ط ٧. المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.

أبوزيد، نصر حامد.. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن. ط ٨. المركز الثقافي العربي، ٢٠١١.

أبوزيد، نصر حامد.. نقد الخطاب الديني. المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

العقائدية، مركز الأبحاث. موسوعة حديث الثقليين. ط ١، ١٤٣١.

جاسبر، دافيد. مقدمة في الهرمنوطيقا. ترجمة وجيه قانصو. ط ١. منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.

راد، صفدر الهي. الهرمنوطيقا. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٩.

سروش، عبد الكريم. قبض وبسط ثئوريك شريعت. مؤسسة صراط، ١٣٧٠.

شاهرودي، سيد محمود مرتضوي. نقد وبررسي مباني هرمنوتيكى شلاير ماخر (نقد ودراسة الأسس الهرمنوطيقية لشلاير ماخر). ط ١.

مؤسسة الإمام الخميني، ١٣٩٧. شبستري، محمد مجتهد. الهرمنوطيقا الكتاب والسنة.

ط ١. مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٣.

شبستري، محمد مجتهد. قراءة بشرية للدين. طبع في منشورات الجمل، ٢٠٠٩.

شيرت، إيفون. فلسفة علوم اجتماعي قاره اي (فلسفة العلوم الاجتماعية القارية). ط ١. منشورات ني، ١٣٨٧.

غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. ط ١. دار أويا، ٢٠٠٧.

Schleiermacher, Friedrich D. E. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Edited by Edited by Heinz Kimmerle. Translated by James Wicksteed and Wolfgang Lefèvre. Missoula: MT: Scholars Press, 1977.

Chladenius, Johann Martin. *Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Books*. Edited by Translated by Norman Murray. In *The Hermeneutics Reader* edited by Kurt Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1985.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Edited by Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.

References

- Abu Zida, Nasr Hamid. Ashkalyat Al-qira"at Waliaat Altaawila. Muminun Bila Hududin., 2017.
- Abu Zida, Nasr Hamidi. Falsafat Altaawil Dirasat Fi Tawil Alquran Eind Muhi Aldiyn Bin Earabi. T 7. Almarkaz Althaqafii Alearabia., 2011.
- Abu Zida, Nasr Hamid.. Mafhum Alnasi Dirasat Fi Eulum Alqurani. T 8. Almarkaz Althaqafiu Alearabia., 2011.
- Abu Zida, Nasr Hamid.. Naqd Alkhitab Aldiynii. Almarkaz Althaqafii Alearabia., 2007.
- Aleaqayidiatu, Markaz Al"abhathi. Mawsuweit Hadith Althaqalyn. T 1., 1431.
- Jasbar, Dayifid. Muqadimat Fi Alharminutiqa. Tarjamat Wajih Qansu. Ta1. Manshurat Aliakhtilafi., 2007.
- Radi, Safdar Alhi. Alharminutiqa. Almarkaz Al"iislamia Lildirasat Alastratyjyt, 2019.
- Sarush, Eabd Alkrim. Qabd Wabast Tayuwrik Sharieat. Muasasat Sirata., 1370.
- Shahrudi, Sayid Mahmud Murtadwi. Naqd Wabarrisiun Mabani Hirminutikiun Shala Yirmakhar(Naqd Wadirasat Al"usus Alharmanyutiqlat Lishlayirmakhar). T 1. Muasasat Al"iimam Alkhumayni., 1397.
- Shibistiri, Muhamad Mujtahidi. Alharminutiqa Alkitaab Walsnn. T 1. Markaz Dirasat Falsafat Aldiyn, 2013.
- Shibistiri, Mhmmd Mujtahidi. Qira"atan Bshryt Lildiyni. Tabie Fi Manshurat Aljumli, 2009.
- Shirta, "Iifun. Falsafat Eulum Ajtimaeeaa Qarihiaa(Falsafat Aleulum Aliajtimaeiat Alqariyati). Ta1. Manshurat Ni., 1387.
- Ghadamir, Hanz Jurj. Alhaqiqat Walmanhaji. Tarjamat Hasan Nazim Waeali Hakim Salih. Ta1. Dar "Uwya., 2007.
- Larijani, Sadiq. , Alqira"at Aljadidat Lilmasadir Aldiyniat Fi Madar Alnaqdi, Fi: Allaahut Almueasiri: Dirasat Naqdiatun.Hrminyutiqa. T 1. Nashir: Aleatabat Alebaasyt Almuqadasati, Almarkaz Al"iislamia Lildirasat Alastratyjyatu, 2020.
- Majmueat Bahithina. Mawsueat Alhirmanyutiqa. Tarjamat Mhmmd Eanani. Ta1. Almarkaz Alqawmia Liltarjamati., 2018.
- Muhamadu, Mujtahid Shibistary. Hirminutyk, Ktab W Sint (Fraynd Tafsyir Wahay). Tahran: Tarah Nu,, 1385.
- Mukhtari, Muhamad Husaynin. "Tahlil Mabani Alharminutiqa Eind Shlayir Makhar." Majalat Alhayat Altiyibat

- Aleadad 36 (2017).
- Maseudi, Jahangyr. Hirmunutik Wanu-andishaa Dinaa(Alharminyutiqa Waltajdid Aldiyniu). T 2. Maehad Aleulum Walthaqafat Al"iislamiat Lilbuhuthi., 1392.
- Mustafaa, Eadil. Fahum Alfahm Madkhal "ilaa Alharminyutiqa. Ruyat Lilnashr Waltuwzie., 2007. Najar, Shikri. "Aljamieat Wawazifatuha Aliajtimaeiat Waleilmiatu." Alfikr Alearabiu 3, Aleadadu. 20 (2010)
- Haydghar, Martin. Alkinunat Walzamani. Tarjamat Fathi Almiskini. Ta1. Dar Alkitab Aljadid Almutahidati., 2012.
- Waeizi, "Ahmada. Dramdaa Bar Hirmunutik(Madkhal "ilaa Alharminyutiqa). T 8. Maehad Althaqafat Walfikr Al"iislami Lilbuhuthi, 1397.
- Yazdi, Mhmmd Taqi Misbahi. Teddd Alqira"ati. T 2. Dar Altaearufi., 2006.