الهيرمينوطيقا والدين عند جان غريش:
من فهم النص إلى فهم الفهم

عامر السدراتي
باحث بسلك الدكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة
المغرب

ملخص

لأجل المساهمة في التفكير فلسفيًا في الدين والتساؤلات الراهنة التي يطرحها أمام المجتمعات المعاصرة، يُقدّم جان غريش قراءة تاريخية نقدية لمذاهب الفهم والتأويل التي انشغلت بالنصوص أو بالتجارب الدينية في إطار الفكر الغربي منذ العصر الإغريقي الكلاسيكي، باحثًا عن أصولها الفلسفية أو اللاهوتية، مفترضًا أن الأمر لا يقف عند تأويل الظاهرة الدينية، بل إن التأويل يندرج في قلب هذه الظاهرة نفسها. لم يكن غريش في حاجة إلى العودة إلى تاريخ الهيرمينوطيقا فقط ليُظهر ما يزخر به من مبادئ هيرمينوطيقية لا زالت حيّة وفاعلة إلى الآن وأخرى تمّ تطويرها، أو لكي يُطالب بإعادة كتابة هذا التاريخ بنحو أكثر إنصافًا مُلفتًا الانتباه إلى أن مراحل أساسية منه قد تمّ إهمالها، وإنما كان الهدف الرئيس منها هو الكشف عن حجم الرهانات التي تتضمنها العديد من الاتجاهات الهيرمينوطيقية الكبرى في سبيل بلورة باراديغم هيرمينوطيقي في فلسفة الدين ينشده غريش.

كلمات مفتاحية: جان غريش – الهيرمينوطيقا – الدين – الفلسفة.

Abstract:

To contribute to philosophical reflection on religion and current questions it raises in contemporary societies, Jean Greisch offers a critical historical reading of the doctrines of interpretation and hermeneutics that have engaged with religious texts and experiences in the framework of western thought since the Greco-classical era. He explores their philosophical -or even theological- foundations, assuming that the issue is not merely the interpretation of the religious phenomenon. Greisch doesn't return to the principles with which it bounds, principles that remain alive effective today, while others have been further developed or merely to call for writing this history in fairer manner by drawing attention to the neglect of some of its essential phases. Instead, his primary aim is to reveal the richness of the insights contained in the major hermeneutical traditions, thereby paving the way for the hermeneutical paradigm of religion that Greisch advocates.

Keywords: Jean Greisch – Hermeneutics – Religion – Philosophy.

تقديم

ولج جان غريش (1942-..) إلى رحاب الفلسفة من باب اللاهوت، واشتغل على مشكلة الهيرمينوطيقا منذ باكورة مساره الفكري[1]. وساقه ذلك إلى محاولة التفكير في سبل ابتكار باراديغم هيرمينوطيقي في إطار فلسفة الدين التي ينظر إليها 'كعلم في طور التشكّل'. ففي ثلاثيته **العوسج الملتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**، نطّلع على تصنيف للأعمال التي تناولت الدين فلسفيًا وفق خمسة باراديغمات[2]، من شأنها أن تكشف عن حركة الفكر الغربي الحديث والمعاصر المتّجهة نحو العصر الهيرمينوطيقي للعقل. إنها حركة دؤوبة صارت تنزع نحو حكمة اللايقين مُعرِضةً عن النموذج الدوغمائي للحقيقة المطلقة الذي قد يُعرقل معرفتَنا بحياة الوجود الواقعي كما هي.

لا تكتفي هذه المقالة بالوقوف عند قراءة غريش النقدية لجزء من تاريخ الهيرمينوطيقا، وإنما ترصد أوجه ارتباط الهيرمينوطيقا بالدين، كما أنها تبحث في إمكانية استثمار هذه القراءة لأجل بلورة مشروع باراديغم هيرمينوطيقي في فلسفة الدين يتأسّس على مفاهيم الحياة vivre والوجود exister والتأمل réfléchir[3]. فكيف تفصلت علاقة 'الهيرمينوطيقا' بالدين من جهة، وبالفلسفة من جهة ثانية طيلة فترة تاريخية تمتدّ من العصر الإغريقي الكلاسيكي حيث أُبعدت 'الهيرمينوطيقا' (فن التأويل) عن الفلسفة وصولًا إلى اندماجهما في هيرمينوطيقا ديلتاي الفلسفية؟ وإلى أي حدّ يمكن استثمار ما أُنتج على امتداد هذه الفترة من تاريخ الهيرمينوطيقا في البحث عن قواعد لإقامة باراديغم هيرمينوطيقي منشود في فلسفة الدين؟ وللإجابة عن هذين السؤالين سنتناول في البداية فن التأويل في مواجهته لمسألة الدين في العصر الإغريقي الكلاسيكي والعصر الوسيط، ثم سننتقل إلى رصد تطوّر 'الهيرمينوطيقا' من أزمة الإصلاح الديني حتى عصر الأنوار، وأخيرًا سنقف عند تشييد هيرمينوطيقا فلسفية بعد ظهور باراديغم هيرمينوطيقي جديد.

وتجدر الإشارة إلى استحالة الإحاطة بتاريخ الهيرمينوطيقا، ومن البديهي ألا تسعى هذه المقالة إلى ذلك. وإنما حسبها أن تكتفي بالوقوف عند بعض محطّاته، المعروفة أو المنسية، التي انتقاها غريش بهدف فتح السبل الممكنة أمام الباحثين في أفق استكمال مشروعه في فلسفة الدين الذي يعدّه بمثابة 'أرض موعودة'.

أولًا.

فنّ التأويل في مواجهة مسألة الدين

1. أفلاطون ومشكلة 'الهيرمينوطيقا'

يُعدّ أفلاطون، في **محاورات إيون**، أوّل فيلسوف فكّر في فن التأويل بشكل شمولي ونقدي[4]. ولعل نبوءة معبد دلفي -المذكورة في الفقرة 93 من شذرات هيراقليط: "إن المعلّم الذي يستشير كاهن دلفي، لا يُصرّح ولا يُخفي، بل يُطلق إشارات[5]"- هي التي حفّزته على خوض غمار المشكلة 'الهيرمينوطيقية'. يتعلّق الأمر هنا بإشارتٍ عُلوية يلتقطها البشر، أي بالنداء والاستجابة باعتبارها بنيةً تؤلّف بين

---

[1] Dominique Janicaud, Heidegger en France. Entretiens. Albins Michel. 2001. p. 180-181.

[2] يتعلّق الأمر بالباراديغم التأمّلي حيث تتحقّق عودة العقل إلى ذاته في الدين، والباراديغم النقدي الذي يدعو العقلَ إلى أن يقف عند حدوده، والباراديغم الظاهراتي المنشغل بأصالة الظواهر، والباراديغم التحليلي الذي أولى عناية فائقة باللغة، ثم الباراديغم الهيرمينوطيقي الذي اهتم بفرادة أفعالنا التي لن يختزلها أي نسق نظري.

[3] Jean Greisch, Sauver les phénomènes religieux, Paris, Ed. du Cerf, 2025, P. 20-43.

[4] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، ترجمة د. عز العرب لحكيم بناني. دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2020. ص 59.

[5] Jean Greisch, Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Paris, T I, Les Ed. du Cerf, 2002. P. 28.

جميع الأديان[6]. ويندرج فنُّ التكهّن بالغيب في نطاق هذه البنية، إذ يتعرّض العرّافُ للانخطاف فيَهذي، ثمّ يتدخّل المفسّرون لتأويل هذيانه[7]. ينظر أفلاطون إلى هذا التكهّن كنوع من اللاعقل أو الجنون، ويعزوه إلى هبة أبولون التي تُجيّش قوى الشغف الإلهي قصد التنبؤ بالظروف الملائمة عند الاستعداد للقيام بفعل خطير.

وقد أبدى أفلاطون موقفًا محافظًا، في نظر غريش، حين احتفظ بالعرّافين في المدينة وأضفى مشروعية على عملهم. بل إنه أوصى المُشرّع بالحفاظ على معتقدات الناس، مُعتبِرًا ذلك "قصدٌ إلهيٌ دبجه شخصٌ ملهمٌ في صيغة لغوية[8]". وتكمن المفارقة هنا في أن إخضاع غير العقلاني في جذوره الدينية للعقل logos، لا يتمّ إلا عبر 'الهيرمينوطيقا' التي جرّدها أفلاطون من صفة المعرفة و'التقنية'. لقد أدّى نقده للتأويلية hermeneia إلى انفصال بين الفلسفة ومجالات 'الهيرمينوطيقا' دام أكثر من ألف سنة[9]. وفي سياق الفكر الإغريقي القديم، يمكن الإشارة أيضًا إلى تأويل الشعر، خاصة قصائد هوميروس، وإلى أعمال السفسطائيين ومدارس البلاغة، علاوة على كتب أرسطو في الخطابة والشعر وخاصة الجزء الثاني من **الأورغانون** الذي خصّصه للعبارة *Peri Hermeneias* والذي تُرجم إلى اللغة اللاتينية بعنوان ذو دلالة: *De interpretatione*.

2. 'الهيرمينوطيقا الكتابية' في العصر الوسيط

في القرن الثالث الميلادي، صاغ أوريجينُس Origène (254-185) نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس. غير أنها أُهملت من طرف عدّة مُصنّفات في تاريخ الهيرمينوطيقا[10]. ويمكن الاطلاع على هذه النظرية من خلال 'مركبة يهوه'، وهي رؤيا تُنسب إلى النبي حزقيال Ezéchiel الذي رأى في المنام وسط نارٍ مُتّقدة وجوهَ إنسانٍ وأسدٍ وثورٍ ونسرٍ. يُحيل وجهُ الإنسان على المعنى الحرفي للكتاب المقدس، والأسد على معناه المجازي، والثور على المعنى الأخلاقي، والنسر على المعنى الصوفي السرّي. فالمعنى الحرفي يتطابق مع المعنى التاريخي الذي نجده في المفردة نفسها. إذ يُدوّن المؤرّخُ الأشياءَ المرئية في العالم الخارجي، أما المؤوّل فهو يستخرج الأحداث المذكورة في الكتاب المقدس. لكن الأمر يتخطّى الأحداث العابرة إلى البحث عن معنى للتاريخ فيما وراء الحدث بما هو حدث، بحيث يتعيّن الكشفُ عن علّة الأحداث التي تُشير إلى تدخّل الله في التاريخ بوصفه الحدث الأعظم. أما المعنى المجازي فهو يُفيد أن للأشياء لغتَها، وفي ذلك كتب دو لوباك Henri de Lubac بأن "الكتاب المقدس كلام الله بمعنى مضاعف على نحو ما، بما أن الله قد حدّثنا في هذا الكتاب بوساطة الكلمات عمّا قاله لنا داخل الوقائع[11]". فهو معنى تنبّؤي، لأن واقع المسيح كان مجرد مجاز في العهد القديم. يرى غريغوريوس الكبير Grégoire le Grand -المتوفّى سنة 604- بأن الغاية القصوى للتأويل بالأمثال هي تشييد الإيمان، وموضوعه هو ألوهة كلمة الله المتجسّد، والأخلاق هدفه. فالمعنى الأخلاقي يُدخل تغييرًا يوميًا على شكل الوجود في ضوء روح الإنجيل بوصفه 'المدوّنة القانونية الأساسية' التي تضع المعايير الضابطة لسلوك المؤمنين بها باعتبارها رسالة إلهية موجّهة إليهم. أما المعنى الصوفي السرّي فهو ينزع نحو قراءة الكتاب المقدس عبر الانفتاح على أفق انتظار إسخاتولوجي مؤجّل، وهو علامة على "الانتقال من إيمان يعتقد إلى إيمان يُشاهد[12]". وتقتضي المشاهدةُ

---

[6] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 29. وقد اشتُقّت اللفظة الإغريقية الأصل 'هيرمينوطيقا' من هرمس Hermes وهو في الميثولوجيا الإغريقية إلهٌ مهمّته تبليغ رسائل وتعاليم الآلهة وإشارتها للبشر.

[7] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 47.

[8] نفس المصدر، ص 64.

[9] نفس المصدر، ص 62.

[10] يبدو أن غريش يُحمّل مسؤولية هذا الإهمال، في جزء كبير منه، لمقالة نشرها ديلتاي حول "أصول الهيرمينوطيقا" سنة 1900.

[11] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 90.

[12] نفس المصدر، ص 95.

ارتقاءَ النفس anagogie إلى المبدأ الذي انبثقت منه[13]. نعثر على زبدة هذه المعاني في الصيغة الآتية "يُعلِّم الحرفُ التاريخَ (أي ما حدث)، وتُعلّم الأمثالُ ما يجب اعتقاده، ويُعلم المعنى الأخلاقي ما يجب فعله، ويُعلّم المعنى الباطني ما ترجوه[14]".

علاوة على هذه القاعدة التي يُسمّيها غريش 'الصورة اللاهوتية للحلقة الهيرمينوطيقية'، فإنه يورد قواعد أخرى ميّزت التفسير المسيحي التقليدي، وعلى رأسها 'تعدّد معاني الكتاب المقدّس' باعتباره 'كتاب حياة' يتضمّن المعنى الأصلي والنهائي لكل شيء. ولذلك فهو يتطلّب القيام بتحيين المعنى باستمرار عبر البحث الدؤوب عن الدلالات الخفيّة عندما تفقد الدلالاتُ الظاهرة جدواها، ممّا أدّى إلى انعقاد صلة بين هذا التأويل اللامتناهي بالقوة واللامتناهي الإلهي نفسه. لكن 'الهيرمينوطيقا الكتابية' بلورت نظرية في التأويل لأجل الحدّ من التأويلات العشوائية. وقد صاغ غريغوريوس قاعدة أخرى مفادها أن 'الكتابة تنمو صحبة أولئك الذين يقرؤونها'، وهي تفترض، فضلًا عن اختلاف المتلقّين، وجودَ عصور فهم متعدّدة لم تخطر على بال الكتبة الأوائل، لأن النص يخاطبنا على قدر نُضجنا الروحي[15]. وبهذه المناسبة، يدعو غريش "فيلسوف الدين، لا سيما إذا كان ظاهراتيًا، أن يتساءل عن المعنى الذي تحتمله قاعدة غريغوريوس في ذهنه[16]". أما القاعدة الموالية فهي تقوم على التفريق بين 'لغة الأشياء ولغة الكلمات'، بحيث يتحدّث الله إلى البشر عبر كتاب الخلق وكتاب الوحي. في حين تظلّ القاعدة الأخيرة حكرًا على المسيحية وحدها، لأنها تتناول الصلة المعقّدة بين العهد القديم والعهد الجديد. إنها إشكالية لم تُحسم قطعًا، لكننا نعثر على جوهر 'الهيرمينوطيقا المسيحية' في عبارة القديس أوغسطين "جديدٌ خفيٌّ داخل القديم، وقديمٌ يتجلّى في الجديد[17]"، وهي تدلّ كذلك على أن وحدة العهدين تُمثّل مفتاح نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس. لقد صار حدثُ ظهور المسيح بمثابة تفسير للكتاب المقدس لأنه أنجز وعده، وبذلك انتقل التفسيرُ من النص إلى الفعل، فأصبح فعل التأويل يحتمل رهانات وجودية سوف تُرخي بظلالها على مستقبل الهيرمينوطيقا.

ما الداعي إلى 'بعث' هذه النظرية بعد أن طواها النسيان؟ لا يغيب عن غريش أن أولئك الذين يحصرون اهتمامهم في الهيرمينوطيقا العامة فحسب، يعتبرون هذا 'البعث' مجرّد هدر للوقت. لكنه، بالرغم من ذلك، يؤكّد على أهمية هذه النظرية وامتداداتها، وعلى أنها تُفصح عن رهانات ضخمة في أفق بلورة باراديغم هيرمينوطيقي في فلسفة الدين. ولذلك نجده يُشيد بدراسة دو لوباك **علم التفسير في العصر الوسيط**[18] التي استعادت الخاصية اللاهوتية الخالصة لقواعد الهيرمينوطيقا المسيحية. إنها الهيرمينوطيقا التي طالب زوندي Peter Szondi (المتوفى عام 1971) بضمّها إلى تاريخ مشكلة الهيرمينوطيقا بعد أن غيّبها ديلتاي. وحين يضمّ غريش صوته إلى زوندي، نجده يَعيب على غسدورف Georges Gusdorf (1912-2000) تضخيمَه للهوّة بين 'الهيرمينوطيقا الوسيطة' التي قرأت الكتاب المقدس بصيغة 'الحاضر المطلق المتّصل بالأبدية'، وهيرمينوطيقا المحدثين المبنية على مناهج التفسير التاريخي النقدي[19]. ويعود غريش، في تعقيبه على نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدس، إلى معضلة العلاقة بين العهدين القديم والجديد التي طُرحت بحدّة في مناخ إبيستمولوجي شهد نشأة فلسفة

---

[13] إذ تسرّبت خطاطات الارتقاء نحو السماء في 'ميتافيزيقا الاهتداء' من كتاب ديونيزوس المنتحل (Pseudo-Denys) **المدارج السماوية** (hiérarchies célestes) إلى المعنى الروحي في الفكر المسيحي الوسيط. وفي ذلك كتب الخشت: "وتأثّر أوريجانوس بأفلوطين وبمنهج التأويل الرمزي الباطني لأستاذه فيلون، وسعى إلى تنظيم العقائد المسيحية لمنافسة الوثنية." (انظر: محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2016. ص 112).

[14] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، هامش ص 75.

[15] يشير غريش إلى أن صدى هذه القاعدة يتردّد عند نوفاليس، وشليغل، وشلايرماخر، وفالتر بنيامين ويوري لوتمان. وقد نُضيف إلى هذه اللائحة غادامير الذي اقترح على قارئ نص ما "أن يقبل حقيقة أن الأجيال القادمة سوف تفهم النص بخلاف ما قرأه فيه." (انظر: ج. غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل**. ج3، مصدر سابق، ص 197.)

[16] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 77.

[17] نفس المصدر، ص 81.

[18] Henri de Lubac(1991-1896) , Exégèse médiévale : Les quatre sens de l'Ecriture.

[19] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 96.

الدين. بحيث دعا إرنستي Johan August Ernesti في **إرشادات إلى مفسّري العهد الجديد** (1761) إلى اعتبار العهد القديم متنًا مستقلًا بذاته، في حين كان موقف شلايرماخر متأرجحًا بين التقابل الحاد بين العهدين من جهة، والمطالبة بقراءة العهد القديم كملحق بالعهد الجديد من جهة ثانية. ولا تزال المساجلات محتدمة إلى اليوم بين مدرستين في التفسير[20]: إحداهما تناضل من أجل وحدة العهدين؛ والثانية لا تعترض على تصريحات نيتشه الرافضة لإلحاق العهد القديم بالجديد، بحيث يعدُّه بمثابة عملية نصب كبرى وفضيحة هيرمينوطيقية تدنّس معان لاحقة في كتاب اليهود المقدس.

ثانيًا. الهيرمينوطيقا المقدّسة والهيرمينوطيقا الدنيوية

1. من هيرمينوطيقا الإصلاح إلى الهيرمينوطيقا العقلانية

لعبت المساجلات حول الكتاب المقدس، وأزمة الإصلاح الديني، والحرب الأهلية الدينية دورًا مهمًا في التاريخ الحديث للهيرمينوطيقا ونشأة فلسفة الدين. لقد انقلب مارتن لوثر (1483-1546) على المبادئ التفسيرية لأوريجينُس، وعارض الفلاسفة السكولائيين والمدافعين عن التقليد الكاثوليكي دفعةً واحدة. وفي برنامجه الإصلاحي، **ما يجب علينا إصلاحه داخل الكنيسة** (1512)[21]، دعا إلى التشبّث بالإنجيل وحده وإلى الإعراض عن الخرافات والعقائد البشرية. واعتبر بأن التقليد يحجب عنّا كلام الله الحيّ، ويُخضع الكتاب المقدس لسلطة وصاية هيئة أخرى توجد خارجه. وكانت القاعدة الهيرمينوطيقية المركزية للوثر هي أن الكتاب المقدس يجب أن يُفسِّر نفسَه بنفسه، وأن شخص المسيح هو الذي يضمن وحدتَه. وإذا صادف القارئُ فقرات ملتبسة، فإن المسيح هو الصخرة التي تتكسّر فوقها حبّات الجوز ذات القشور الصلبة. غير أن تلك القاعدة الهيرمينوطيقية أثارت مشكلات أفضت إلى انعقاد مجمّع ترانتو Trente للدفاع عن سلطة التقليد، فانبرى فلاسيوس إليريكوس -المتوفّى عام 1575- Flacius Illuricus لتبرير شرعية الكتاب المقدس ضد أطروحة مجمّع ترانتو التي ساوت بينه وبين التقليد. ووضع فلاسيوس قاعدة مفادها أن 'حلقة الكل والجزء' تُزوّدنا بمعيارٍ لفهم الكتاب المقدس وتضمن تماسكه في نفس الوقت، بحيث يتحقّق فهمٌ أفضل للأجزاء عند أخذ انسجام المجموع بعين الاعتبار. وبعد الطعن في السلطة العقدية للكنيسة الضامنة لوحدة المتن، أصبح المسيحُ هو معيار التجانس الداخلي للكتاب المقدس. ورغم اعتراف ديلتاي بأن كتاب **المفتاح** (1567) *Clavis* لفلاسيوس هو أهم أثر ساهم في التشكيل النهائي للهيرمينوطيقا[22]، إلا أنه انتقد هذه 'الهيرمينوطيقا' التي تُبالغ في الاعتماد على حلقة الكل والجزء، وتحجب علاقة المعنى اللغوي بالسياق، وتُغفل "وجود حلقة وسطى بين وحدة الكتاب المقدس في معناه اللاهوتي ووحدته في معناه الأدبي، وهي ليست بالنسبة إليه شيئًا آخر غير الوعي التاريخي[23]".

شرع الوعيُ الحديث في النأي عن مُسلّمة المعنى الحرفي، لأنها تُهمل السياق التاريخي للكتب المقدسة. وفي هذا المضمار، مهّد جان ألفونس توريتيني Turretini السبيل أمام المقاربة التاريخية للكتاب المقدس، وتبنّى فكرة جديدة عن العقل بوصفه نورًا طبيعيًا. وذلك من خلال تصريحه في **طرح ثنائي لكيفية تأويل الكتاب المقدس** (1728) بأن "منهج تأويل الكتاب المقدس لا يختلف في شيء عن منهج تأويل الكتب الأخرى[24]". وفي حالة تعارض فقرات من الكتاب المقدس مع النور الطبيعي أو المفاهيم المألوفة، يجب تأويلها تنزيهًا لله عن تقديم تعاليم مُنافية للعقل. وبذلك ساهم توريتيني في إزالة الحدود بين 'الهيرمينوطيقا المقدسة' hermeneutica sacra و'الهيرمينوطيقا الدنيوية' hermeneutica profana. وقبل ذلك بعقود، وفي نفس إطار النور الطبيعي للعقل بما هو مبدأ هيرمينوطيقي، نشر لوي

---

[20] نفس المصدر، ص 99.

[21] نفس المصدر، ص 107.

[22] فلهلم ديلتاي، "نشأة الهيرمينوطيقا"، ترجمة فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود، 2021. ص 9.

[23] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 115.

[24] نفس المصدر، ص 119.

مايير Meyer كتابًا لا يَحمل اسمَه، لكن عنوانه يُفصح عن محتواه وهو **الفلسفة تؤوّل الكتاب المقدس** (1666)[25]. فأمام المسافة التاريخية التي تفصلنا عن تدوين الكتاب المقدس وغياب كتبته الأوائل، ليس لنا سوى اللجوء إلى نور الفلسفة الديكارتية لمعرفة معناه الحقيقي. وذلك لأن الفيلسوف المُستنير بنور العقل يرفض الأحكام المسبقة ويتّبع منهجية من شأنها أن تقوده إلى يقينٍ راسخٍ[26]. لكن مايير تفطّن إلى مشكلة تفرض نفسها: إذا كانت صحة معاني الكتاب المقدّس واضحة قبل البحث فيه، فما الداعي إلى الرجوع إليه؟

وبعد أربع سنوات، صدر كتاب اسبينوزا **رسالة في اللاهوت والسياسة**[27]. وفيه يستنكر توظيفَ الدين للخوف والأمل قصد تأجيج الهذيان الذي يُهدّد العقلَ والمجتمع، ويُبدي أسفه على اختزال الدين في مجرد مظاهر خارجية. ولدرء هذا الخطر، عزم على القيام بفحص جديد للكتاب المقدس، معتمدًا على العقل لأنه "الوثيقة التي تشهد بحقٍ على كلام الله[28]". لكن فئة قليلة من الناس هي التي تستطيع تحصيل الفضيلة بوساطة العقل، أما الجمهور فإن الكتاب عزاءٌ له ما دام قادرًا على طاعته. ولذلك انشغل اسبينوزا بضبط طريقين متكاملين إلى الخلاص: الطريق الفلسفي والطريق الديني. وفي الفصل السابع من **الرسالة**، اعتبر بأن منهج تأويل الكتاب المقدس "لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتّبعه في تفسير الطبيعة[29]". فمن أراد تفسير الطبيعة، فليتّخذ موقف المُلاحظ. ومن شاء تأويل الكتاب المقدس، فما عليه إلا تبنّي نفس الموقف الموضوعي والمُحايد، وهو ما عجزت كل القراءات التقليدية عن تحقيقه. إن القاعدة الهيرمينوطيقية التي يضع اسبينوزا الكتابَ المقدس على محكّها هي "أن لا ننسب إليه أيّة تعاليم سوى تلك التي يُثبت الفحصُ التاريخي بوضوح تامٍ أنه قال بها[30]". ويُحيل ذلك على ثلاث نقاط: تاريخ لغة بني إسرائيل ودراسة إسرائيليات العهد القديم؛ تصنيف الأقوال الأساسية في الكتاب المقدس وفق معايير موضوعية لعزل الأقوال المُبهمة والمتناقضة؛ الحاجة إلى تاريخ موضوعي لتدوين أسفار الكتاب المقدس: "كيف جُمع أولًا، وما الأيدي التي تناولته، وكم نسخة معروفة عن النص، ومن الذين قرّروا إدراجَه في الكتاب المقدس، وأخيرًا كيف جُمعت جميع الكتب المُقنَّنة في مجموعة واحدة؟[31]" لا يؤمن اسبينوزا بمقدس في ذاته، فالكتاب يظلّ مقدسًا مادام الناس يستخدمونه بشكل ديني، وما ذلك سوى وثنية خفيّة. إن الطابع المقدس عند اسبينوزا هو 'محبّة الله ومحبة الجار كما يحبّ الإنسان نفسه'، تلك الوصية هي "أساس الدين كله[32]".

يُقرّ غريش بأنه لا غنى عن اسبينوزا عند النظر في علاقة العوسج الملتهب بأنوار العقل. فقد أثارت رسالتُه، التي تختزن روحًا نقدية عالية، مساجلات في الفترة التي شهدت تأسيس فلسفة الدين. كما أنها ذات أهمية بالغة فيما يتّصل بمشروع بلورة باراديغم هيرمينوطيقي في

---

[25] نفس المصدر، ص 123.

[26] نفس المصدر، ص 127.

[27] باروخ اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، الطبعة الثانية، 2012 دار التنوير، بيروت.

[28] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 130. ومن هذا المنطلق، يؤكد اسبينوزا على حق الإنسان في قراءة الكتاب المقدس وتأويله بصورة ذاتية، وفي الحكم على الدين بكل حرية. (انظر: نفس المصدر، ص 133.)

[29] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 132.

[30] نفس المصدر، ص 133.

[31] نفس المصدر، ص 134.

[32] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 135.

فلسفة الدين[33]. لكن غريش يُفضّل التفسير الكتابي لريشار سيمون[34] Richrd Simon على تفسير اسبينوزا للكتاب المقدس، ويُذكّر بتهمة 'خيانة القضية اليهودية' التي وجّهها هرمان كوهين Herman Cohen وليفيناس لاسبينوزا.

2. الهيرمينوطيقا العامة لعصر الأنوار وهيرمينوطيقا التقوية

خلال عصر الأنوار، عاشت الهيرمينوطيقا عصرها الذهبي. وشاع مصطلح 'الهيرمينوطيقا' بفضل صدور أعمال كثيرة حول مسألة التأويل. وبخلاف ما استقرّ في معظم مصنّفات تاريخ الهيرمينوطيقا التي انساقت وراء أطروحة شلايرماخر القائلة بغياب نهائي لهيرمينوطيقا عامة قبل عصره[35]، يُؤكّد غريش على أن ستراسبورغ هي مهد الهيرمينوطيقا لفظة وفكرًا[36]. ففيها نحت داناور (1603-1666) Johan Konrad Dannhauer لأول مرّة مصطلح hermeneutica بوصفها علمًا جديدًا يرمي إلى استكمال الحدوس الواردة في كتاب **العبارة** لأرسطو[37]. وفي سنة 1630، نشر **أفكار التأويل السليم** الذي يعتبره المؤرخون المحدثون بمثابة النص المؤسِّس للهيرمينوطيقا العامة[38]. ويعترف داناور بوجود علم، هو جزء من المنطق أو من الإبيستمولوجيا العامة، يتكفّل بالتفكير في المبادئ العامة للتأويل العقلي[39]. ويذهب كذلك إلى أن التفكير في طبيعة الفهم وشروط إمكانه ينبغي أن يُسنده تحليلٌ لمساوئ الفهم، وهي عبارة عن 'انحرافات مرضية' لا تُعزى إلى غموض الخطاب فحسب، وإنما "لها مصدر ذاتي في الإساءة والانحيازات التي يُبديها المؤوِّل[40]".

---

[33] يذهب غريش إلى أن فلسفة الدين لم تظهر سوى في العشرين سنة الأخيرة من القرن الثامن عشر، وهي فترة شهدت انبثاق النزعة النقدية الكانطية لفلسفة التاريخ. وقد شكّلت عدة خلافات فلسفية خلفيةً لميلادها، وعلى رأسها 'الخلاف حول مذهب وحدة الوجود' panthéisme التي فجّرها جاكوبي حين اتهم ليسنج بالسبينوزية. (Voir: Greisch, J, Le buisson ardent. Op. cit. P. 11) لكن غروندان له رأي آخر، بحيث يرى أن حقل فلسفة الدين يلتقي تقريبًا مع الفلسفة ذاتها، ويتحدّث عن فلسفة الدين اليونانية. (انظر: ج. غروندان، **فلسفة الدين**، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، ط. 1، 2017. ص 30-35-55) في حين كتب النشار: "يمكن العودة بنشأة الدين ونشأة فلسفة الدين معًا إلى الألف الرابعة قبل الميلاد؛ حيث ظهرت أول مدينة في التاريخ الإنساني على أرض مصر القديمة." (انظر: مصطفى النشار، **مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، الدار المصرية اللبنانية، ط 2، 2015. ص 57) وإضافة إلى الديار المصرية القديمة، يَذكر النشار "الفكر الديني الهندي القديم.. وقد تمّ الربط في فلسفة الدين الهندية بين الجانبين التأملي والعملي. (**نفسه**، ص 58) ثم يضيف واثقًا، "إن فلسفة الدين، ولا شك لدي في ذلك، قديمة قدم هذه الحضارات الشرقية وديا ناتها المتعددة ونصوصها"، لينتقل بعدها للحديث عن "اكسينوفان وبروديقوس أول فلاسفة الدين". (**نفسه**، ص 60).

[34] عالم اللاهوت ريشار سيمون (1638-1712) من أشهر مؤلفاته **التاريخ النقدي للعهد القديم** (1685).

[35] كتب شلايرماخر في **مختصر التأويلية** (1819) "إن التأويلية، من حيث هي فن الفهم، لا توجد بعد على شاكلة عامة، ما يوجد فقط غير تأويليات خاصة." (انظر: جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع 2020. ص 128.) وقد أفضى هذا القرار إلى قطيعة بين 'الهيرمينوطيقا الرومانسية' التي أفرزت الهيرمينوطيقا المعاصرة وبين 'الهيرمينوطيقا العامة لعصر الأنوار' التي تُعدّ حلقة مفقودة في الرؤية الديلتائية لتاريخ الهيرمينوطيقا ومن لفّ لفّها مثل هايدغر وغادامير وريكور. (**نفسه**، ص 125.)

[36] جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع 2020. ص 118.

[37] كان يوهان كونراد داناور الستراسبورغي أول من استخدم كلمة تأويلية Hermeneutica للدلالة على ما كان يُسمّى قبله بفن أو علم التفسير، كما أنه وضعها بعنوان أحد مؤلفاته الصادرة سنة 1654 (Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum) وفيها تناول الهيرمينوطيقا المقدسة والمنهج الذي يقوم على تفسير (عرض وشرح) النصوص المقدسة التي لم يكن معناها واضحا دائما. "إن التفسير هو هنا الطريقة التي تُتيح فهم المعنى." (انظر: جان غروندان، **التأويلية**، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2017. ص 13.)

[38] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 123.

[39] جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي**، مصدر سابق. ص 118.

[40] نفس المصدر، ص 132.

ولأجل إبراز راهنية 'الهيرمينوطيقا العامة لعصر الأنوار'، يدعو غريش إلى الدراسة المُحكمة 'لمبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي'، الذي انطلق مع فلسفة كريستيان فولف Wolff (1679–1754) العقلانية. إذ ورد في كتابه **الحق الطبيعي** بأن "التأويل هو النفاذ إلى الروح من خلال الألفاظ وسائر العلامات"، بمعنى الوصول إلى ما يُفكِّر فيه المؤلِّف بالضبط، لأن أفضل تأويل هو "التأوُّل الذاتي للمؤلِّف نفسه[41]". وإن استخدَم المؤلِّفُ مفاهيمَ غير مُحكمة، يمكن للمؤوِّل حينئذٍ أن يجتهد لكي "يفهم المؤلِّفَ أحسن من فهمه لنفسه"، وذاك هو 'التأويل التعليمي'. ويتّفق ماير Georg Friedrich Meier مع فولف على أن قصد المؤلِّف هو المعيار الأمثل لكل تأويل. وقد جاء في **بحث في التأويل الكلي**[42] (1757)، تعريف ماير الواسع لفن التأويل الذي يضطلع بمهمة "إيضاح معنى العلامات كلها"، أي التعرّف على الدال والمدلول وعلاقتهما. أما التعريف الضيّق فيتعلق "بتحديد معنى الخطاب[43]". ويتمسّك ماير بنصيحة أستاذه باومغارتن[44] –الذي يضع مبدأ الإنصاف على قمّة هرم مبادئ الهيرمينوطيقا العامة–: 'ليكن المؤوِّل مُنصفًا'. وفي هذا المضمار، يقول ماير بأن الإنصاف الهيرمينوطيقي aequitas hermeneutica هو "انقياد المؤوِّل إلى أخذ الدلالات التي تتوافق أحسن التوافق مع كمالات صاحب العلامات على أنها صادقة من الجهة التأويلية، إلى حدّ الإتيان ببرهان مخالف[45]". ففيما يتعلّق بالعلامات الطبيعية، وهي أثرٌ من الله خالقها، يتجاوز تأويلُها المعنى الفنّي المنهجي ليصل إلى "أساس ميتافيزيقي وثيولوجي، بل 'أنطو–ثيو–لوجي'[46]". بحيث إنه يُحيل على ميتافيزيقا لاينتز من جهة، وعلى أن الله هو الموضوع الأول للإنصاف الهيرمينوطيقي من جهة ثانية. أما العلامات التحكّمية، فعلى المؤوِّل أن يميل إلى التصديق بدلالتها مُنتقيًا منها ما هو جدير بالاهتمام. ويتعيّن على المؤوِّل أيضًا تلافي القراءة الإسقاطية، أي ألّا يُلقي على النص معنى من خارجه. ويُحذّر ماير من الإفراط في المجاز مانحًا الأولوية للمعنى الظاهر، كما أنه يؤكّد دومًا على 'السمة المجازفة لكل تأويل'، أي على غياب أيّ يقينٍ قطعي في الهيرمينوطيقا عكس الحقائق الرياضية.

يتبيّن أن مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي يُعدّ مبدأً تفضيليًا يميل إلى ما هو أحسن، ويُمكن النظرُ إليه، حسب غريش، كدعوة إلى التفكير في شروط أخلاقيات التأويل. وتجد فكرة الإنصاف الهيرمينوطيقي امتدادات لها في عدّة تعبيرات نجدها في الأدبيات المعاصرة مثل 'مبدأ الإحسان'، الذي أدرجَه كواين Willard Van Orman Quine (1908–2000) ضمن نظريته في 'الترجمة الجذرية'[47]، وطوّره تلميذه ديفيدسون Donald Herbert Davidson في **مباحث في الحقيقة والتأويل** (1984). إذ ينفي ديفيدسون أيّ فهم أو تأويل "إن لم يفترض المؤوّلُ أن اعتقادات مخاطبه تخضع إلى عين المنطق الذي يخضع له هو، وأن مخاطبه يظنّ أن ما يقوله صدق[48]".

---

[41] نفس المصدر، ص 136.

[42] وهو مختصرٌ أعدّه ماير لطلبته بمناسبة تدريسه للهيرمينوطيقا العامة. لكنه تعرّض للتجاهل من طرف مؤرّخي الهيرمينوطيقا، لولا جهود بعض المحدثين الذين نفضوا عنه غبار النسيان مثل هـ. أ. ياغر و ل. غالدزاتسر و ب. تسوندي (زوندي) وحقّقوه وأدرجوه ضمن الآثار الكلاسيكية للهيرمينوطيقا. (انظر: ج. غرايش، **الكوجيتو التأويلي**، مصدر سابق. ص 140.) وفيما يخص هذا الكتاب –الذي صدر بالألمانية تحت عنوان Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst (1757)، وترجمه Christian Berner إلى الفرنسية بعنوان Essai d'un art universel de l'interprétation ونشرته Presses universitaires de Septentrion في 05-04-2018–، استرعاني طول المسافة الزمنية الفاصلة بين صدور الكتاب وترجمته إلى الفرنسية، كما أنني لاحظت اختلافا مثيرًا للاهتمام يتعلّق بترجمة عنوانه، إذ ترجمه د. فتحي إنقزو ب **مقالة في فن التأويل العام** (**نفسه**، ص 139)، في حين ترجمه د. عز العرب لحكيم بناني بصيغتين: **دراسة في فن التصميم العام** (انظر: ج. غريش، **العوسج الملتهب**. ج 3، مصدر سابق، ص 6) و**بحث في الهيرمينوطيقا الكلية** (**نفسه**، ص 143).

[43] جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي**، مصدر سابق. ص 142.

[44] المقصود، في هذا المقام، هو الإسكندر غ. باومغارتن الذي جعل ماير يتوجّه إلى الفلسفة، وليس شقيقه سيغموند ف. باومغارتن Siegmund Baumgarten الذي درّسه اللاهوت بجامعة هاله.

[45] جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي**، مصدر سابق. ص 145.

[46] نفس المصدر، ص 145–146.

[47] نفس المصدر، ص 159.

[48] نفس المصدر، ص 181.

ومن الانتقادات التي تلقّاها ديفيدسون تلك التي ترى أن رصيد المؤوِّل من مبدأ الإحسان قد يقلُّ شيئًا فشيئًا مع اكتشافه المُتدرِّج للأخطاء التي يقع فيها مخاطبه.

إذا عدنا إلى تمييز غريش بين قراءتين لتاريخ 'الهيرمينوطيقا'، فإننا نجدهما يلتقيان في جامعة 'هاله' Halle. انطلقت الأولى من أزمة الإصلاح لتمُرَّ على 'هاله' حيث شرع شلايرماخر في إلقاء دروسه في الهيرمينوطيقا، وانبثقت الثانية من ستراسبوغ لتصل إلى 'هاله' وتنقطع في أواخر القرن الثامن عشر[49]. ففي هذا العصر، كانت 'جامعة هاله' معقل الهيرمينوطيقا العقلانية والتقوية[50]، وهما شقيقان خصيمان وجَّها روح عصر الأنوار وتعاملا مع أزمة النص المقدس في المجتمع الحديث بتعبير كارل بارت (المتوفّى سنة 1968) Barth[51]. وقد اهتمّ غريش بمكانة الانفعالات خلال اشتغال الفهم عند المذهب التقوي، وهو تصوّرٌ بلوره فرانكه August Hermann Francke منذ سنة 1693 بناءً على أطروحة مفادها أن 'الانفعال هو روح الخطاب'. وبخصوص تأويل الكتاب المقدس، يجب على المؤوّل أن يكشف فيه عن أحوال النفس أو الانفعال، بدل صياغة أطروحات عقدية. بحيث يتوغّل الفهمُ ليصل إلى تلك الصلة العميقة بين الخطاب والانفعال. ولأجل الكشف عن هذه الانفعالات، يتعيّن البحث عن صور المبالغة بوصفها "الأثر الذي يُخلّفه الانفعالُ داخل اللغة[52]" بتعبير فرانكه. أما تلميذه رامباخ Johann Jacob Rambach فقد حاول، في **مؤسسات الهيرمينوطيقا المقدسة** (1723)، تأسيس هيرمينوطيقا شمولية مبنية على المذهب التقوي. فهو يعتقد بأن أفكارنا تنبع في الغالب من انفعالات خفية، ويُطالِب المؤوِّلَ بعدم الوقوف عند المفردات فحسب، بل أن يسعى إلى استكشاف 'عقل الكاتب الباطني'. و"يستهدف المسُّ المقدس pathologia sacra وضع سجلّ شامل يضمّ كلَّ مواضع الكتاب المقدّس التي تكشف عن تلك الانفعالات[53]". لأن ظاهرة الإلهام الربّاني تمسّ انفعالات مُدوِّني الكتاب المقدس كما تمسّ مُخيّلتَهم وعقلهم وإرادتهم. غير أن استقصاء أثر الانفعالات في النص المكتوب، خلافًا للصوت الحي، يُعدّ مهمة عسيرة. فلكي يسترجع الحرفُ الصوتَ، نلجأ إلى 'الاجتهاد في التطبيق' وهو "فنّ استنفار الانفعالات التي تسمح لنفسية المتلقي باسترجاع المعنى الحقيقي الذي قد تحجبه الكتابةُ عن الأنظار[54]".

لكن هيرمينوطيقا التقوية تعرّضت لانتقادات شتّى، منها أن 'القراءة العاشقة' قد تُفضي إلى مزايدات. كما أن المطالب النقدية لرايماروس (المتوفّى سنة 1768) Herman Samuel Reimarus، -"الذي أحصى كل التناقضات التي تضمّنتها قصص الكتاب المقدس عن القيامة[55]"-، أعلنت أفولَ نجم هيرمينوطيقا التقوية، مؤذنة بمجيء عصر جديد شهد ميلاد الفلسفة النقدية الكانطية وفلسفة التاريخ وفلسفة الدين وبروز باراديغم جديد في الهيرمينوطيقا. ورغم ذلك، يُقرّ هايدغر بأن هيرمينوطيقا التقوية هي التي وضعت أركان نظرية فلسفية في الانفعالات[56]. وبعد إهمال التمييز بين الانفعالات المقدسة والدنيوية برزت الهيرمينوطيقا السيكولوجية، ثم علم النفس التجريبي. كما أن غادامير يُكثر من العودة إلى هيرمينوطيقا التقوية في **الحقيقة والمنهج**، بحيث أخذ منها مفاهيم رئيسة مثل التطبيق الفعّال subtilitas applicandi[57]، والحس المشترك، وثمّن منحَها الأهمية للمعنى والذوق الروحيين بدل القواعد الهيرمينوطيقية المُقنّنة.

---

[49] نفس المصدر، ص 117.

[50] جان غروندان، **التأويلية**، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2017. ص 20.

[51] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 143.

[52] نفس المصدر، ص 145.

[53] نفس المصدر، ص 147.

[54] نفس المصدر، ص 148.

[55] نفس المصدر، ص 149.

[56] نفس المصدر، ص 152.

[57] اختلفت ترجمات مصطلح subtilitas applicandi الذي استعاره غادامير من التقوية وقام بتوسيعه، إذ ترجمه د. جورج كتوره ب 'التطبيق اللطيف'. (انظر جون غروندان، **التأويلية**، مصدر سابق، ص 66.) وترجمه د. عز العرب لحكيم بناني ب 'التطبيق المجتهد' (انظر: غريش، **العوسج الملتهب**، ج 3، ص

ثالثًا. ظهور باراديغم جديد في الهيرمينوطيقا

1. نظرية الفهم عند شلايرماخر

كانت مذاهب الهيرمينوطيقا، قبل شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834)، تؤكّد على تأويل الأشياء ذاتها في الحالة التي يصطدم فيها المؤوّلُ بمشكلات ظرفية أو بمقاطع غامضة، وبذلك يكون سوء الفهم استثناءً أو ظرفًا طارئًا[58]. وكانت الهيرمينوطيقا قبله عبارة عن تجميع قواعد قصد تأسيس تأويل ذو صلاحية كلية[59]، بحيث يقول عنها "إن التأويلية بوصفها فن الفهم لم تكن موجودة بشكلها العام، بل كانت تأويليات خاصة فقط[60]". لذلك هبّ شلايرماخر إلى تحليل فعل الفهم نفسه، ووضع أساس نظري وفلسفي مُتماسك لقواعد التأويل، فتحوّل 'فنُّ التأويل' إلى 'نظريةٍ في الفهم'[61]. وفي ذلك، يقول ديلتاي "إن هيرمينوطيقا فاعلة بقوّة ليس لها أن تلتئم إلا في عقلٍ جامع بين مهارة التأويل الفيلولوجي وبين ملكةٍ فلسفية أصيلة. إنه شلايرماخر[62]".

تنبع الحاجةُ إلى نظرية في الفهم من سوء الفهم الذي يعتبره شلايرماخر عملية كلية وحدث يقع من تلقاء ذاته وخطر دائم يتربّص بالتواصل، مما يستدعي انطلاق عملية الهيرمينوطيقا منذ الشروع في محاولة فهم الخطاب[63]. فنحن نفهم معنى الخطاب انطلاقًا من اللغة، لكن الناس غالبًا ما يُعبّرون عن الشيء نفسه بكلمات مختلفة. كما أن اللغات الطبيعية تتّسم بالمرونة وبتعدّد معاني المفردات، فيصير هذا الثراءُ مصدرًا لسوء الفهم. إن خطابات الغير لا تخلو من لحظات غرابة، ولذلك تمتدّ التجربةُ الهيرمينوطيقية بين حدّين متطرّفين: الألفة المطلقة (هيستيا Hestia) والغرابة المطلقة (هرمس Hermes)[64]، وشرط الهيرمينوطيقا هو أن يكون شيءٌ من الغرابة مفهومًا[65]. ولأجل تحقيق فهمٍ سليم للخطاب، وتفادي سوء الفهم، يتعيّن على المؤوّل إعادة بناء الخطاب انطلاقًا من عناصره كأنه مؤلفه، وتُدعى هذه العملية الأساسية 'إعادة البناء' reconstruction. إن مهمة الهيرمينوطيقا لدى شلايرماخر تكمن في "إعادة إنتاج كل سيرورة نشاط تأليف الكاتب بأفضل شكلٍ مُمكن[66]". وتنقسم الهيرمينوطيقا في علاقتها باللغة إلى قسمين: التأويل النحوي وهو "فن إيجاد المعنى المُحدّد داخل الخطاب انطلاقًا من اللغة واعتمادًا عليها"؛ والتأويل السيكولوجي الذي يرى في الخطاب تعبيرًا عن روحٍ فرديةٍ تستثمر اللغةَ للإبداع، لأن كل كاتب أو ناطق له أسلوبه الخاص. وما دام المُتكلِّم أو الناطق أداةَ اللغة، وهي أداته في نفس الوقت، فإن شلايرماخر حاول أن يُوازن بين 'التأويل النحوي' المهتم بالمعطيات الموضوعية في اللغة، و'التأويل السيكولوجي' المتّجه نحو الطريقة الشخصية التي يستعمل بها الكاتبُ أو المتكلم النظامَ اللغوي. ولأجل فهم فردية الكاتب أو المتكلم، نحتاج إلى 'حدس مباشر' يُسمّيه شلايرماخر 'منهجَ التكهّن'[67]، بحيث

---

152)، في حين اختار د. أحمد الفرحان 'التطبيق الفعّال' (انظر: أحمد الفرحان، **تأويلية الاعتقاد. تأملات فلسفية في المقدس والدين**، مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب، ط 1، 2022. ص 42).

[58] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 23.

[59] فلهلم ديلتاي، نشأة الهيرمينوطيقا، مصدر سابق. ص 12.

[60] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 22.

[61] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 213.

[62] فلهلم ديلتاي، نشأة الهيرمينوطيقا، مصدر سابق. ص 11.

[63] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 214.

[64] نفس المصدر، ص 217.

[65] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 26.

[66] نفس المرجع، ص 24.

[67] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 221.

تتجلّى الحياةُ الكليّة في صورة الخاصية الفردية. لأن كل واحد منّا "يحمل في جوفه حدًّا أدنى ممّا يحمله الآخر، وأن التكهّن يتحقّق بالمقارنة مع الذات عينها"[68] بحسب شلايرماخر.

في الجزء الأول من **العوسج الملتهب**، خصّص غريش فصلًا كاملًا لفلسفة الدين عند شلايرماخر. لكنه لم يُدرجه ضمن البارادِيغم الهيرمينوطيقي، وإنما في البارادِيغم التأملي العقلاني! ولم يعرض مذهبَه الهيرمينوطيقي سوى في الجزء الثالث عندما أراد استئناف النظر في علاقة فلسفة الدين بالمشكلة الهيرمينوطيقية. وهو يُشيد ببراعة شلايرماخر في مختلف حقول التأويل، إذ كان خطيبًا في الكنيسة ومُفسّرًا للعهد الجديد، كما أنه نظّر للهيرمينوطيقا وترجم محاورات أفلاطون إلى الألمانية[69]. وقد جمع تلميذُه، فريدريك لوكه Lücke، أفكارَه حول الهيرمينوطيقا في **التأويلية والنقد**[70] (1838)، وفي مستهلِّه قال بأن "كل فعل فهم إنما هو قلبٌ لفعل الخطاب[71]". بمعنى أن نحمل الفكرةَ التي نجدها في أساس الخطاب إلى الوعي، أي أن نبحث فيه عمّا أراد الكاتبُ التعبيرَ عنه، وبذلك "تُفهم التأويلية بوصفها عكس البلاغة[72]". ويكون المطلوب الأقصى للمنهج الهيرمينوطيقي هو "فهمُ المؤلِّف أحسن من فهمه لنفسه[73]". وتسري هذه القاعدة حتى على الكتاب المقدس نفسه، لأننا نفهمه في ضوء النظرية العامة التي يضعها الفيلسوفُ، فالجزئيُ لا يُفهم سوى عبر الكلّي. وبذلك أذاب شلايرماخر، في دائرة الهيرمينوطيقا الكتابية، الحدودَ بين قواعد تأويل الكتاب المقدس و'الكتب العقلية'. وبهذه المناسبة يتساءل غريش "كيف نُطبّق على الكتاب المقدس قاعدة شلايرماخر الهيرمينوطيقية الآتية 'علينا أن نفهم على النحو الذي فهم به الكاتب، وأن نتوصّل إلى فهم أفضل مما توصّل إليه فهمُ الكاتب'؟[74]"

إن الدين، عند شلايرماخر، ليس إلا ترجمة للشعور يُنجزها الذهنُ، والتأويل يُرادف هذه الترجمة، وهو شرطٌ لفهم اللغة الدينية. والنصُ المقدس ليس سوى تعبير عن حياة دينية أصبحت باردة، ويشترط شلايرماخر وضعه في سياق دلالته الأصلية. أما المُتديّن فليس هو المؤمن بكتابةٍ مقدسة، "بل هو من لا يحتاج إليها ويكون قادرًا على إنتاج نصوص منها بنفسه[75]". إذ يتدفّق الدينُ عندما تستشعر نفسٌ مقدسةٌ ملامسةَ الكون لها. وفي انتقاداته لهيرمينوطيقا شلايرماخر، يذهب غادامير إلى أن نقطة ضعفها الأساسية تكمن في إيلائها الأهمية القصوى للبُعد الفردي، وعلى هذا الأساس انتقد 'التأويل السيكولوجي'، وانتقد كذلك سعيَ شلايرماخر إلى تعقُّلٍ أكثر منهجيةً للهيرمينوطيقا[76]. كما اعتبر غادامير بأن 'إعادة البناء' عملية عقيمة، لأن المسافة الزمنية تُخلِّف الضياعَ ولن تُحقّق انبعاث المعنى، فما نسترجعه "وهي الحياة التي أنقذناها من الاغتراب، ليست هي الحياة الأصلية[77]". وأكّد على أن مشكلة الفهم لا يمكن تفاديها عند أي تبادل بين الأفراد، لأنها تنبع من المسافة التي تفصل الأنا عن الغير.

2. ديلتاي ونقد العقل التاريخي

---

[68] نفس المصدر، ص 227. وفي هذا المقام، يمكن التفكير في مقارنة 'منهج التكهّن' مع 'مبدأ الإحسان' لدى ديفيدسون الذي بمقتضاه يدعو المؤوِّل إلى أن يفترض أن اعتقادات مخاطبه تخضع إلى عين المنطق الذي يخضع له هو كشرط لتحقيق الفهم.

[69] يرى ديلتاي في الصفحة 13 من مقالته 'نشأة الهيرمينوطيقا' بأن شلايرماخر بيّن بأن القصد الدفين لأفلاطون هو الخيط الناظم الذي يؤلّف بين تفلسفه وبين الشكل الفنّي لأعماله التي اتخذت صورة محاورات.

[70] كان هذا الكتاب مصدرا أساسيًا اعتمد عليه ديلتاي في كتابه عن **حياة شلايرماخر** (1870).

[71] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 217.

[72] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 21.

[73] ديلتاي، 'نشأة الهيرمينوطيقا'، مصدر سابق، ص 15.

[74] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 224.

[75] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الأول، ترجمة د. علي مقلد. دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2020. ص 207.

[76] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 23.

[77] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 226.

عندما صار التفكيرُ في فعل الفهم يتبوّأ مكان الصدارة في بداية القرن التاسع عشر، فتح فلهلم ديلتاي (1833-1911) Dilthey باب الفلسفة في وجه الهيرمينوطيقا. فظهرت فلسفةٌ هيرمينوطيقية في سياق معرفي جديد، اتسم بهيمنة العلوم التجريبية على الفلسفة، وبميلاد علوم الروح[78] التي وعد ديلتاي بتقديم أساس "منطقي، ومعرفي، ومنهجي" لها[79]. يتربّع التاريخُ على عرش علوم الروح، ويليه "الاقتصاد السياسي والعلوم القانونية والسياسية وعلم الدين ودراسة الأدب والشعر ودراسة الفنون التشكيلية والموسيقى والتصوّرات الفلسفية للعالم ودراسة الأنساق وأخيرًا علم النفس[80]". فبعد استقلال العلوم الحقّة، ثمّ علوم الروح عن الفلسفة، سقطت الميتافيزيقا التي يعدّها ديلتاي ظاهرة عابرة في التاريخ ومُنبثقة من التجربة الدينية[81]. وأسند إلى الفلسفة مهمة الدفاع عن استقلالية علوم الروح الرامية إلى فهم الوقائع العقلية، ضد هيمنة العلوم الطبيعية التي تُفسّر ظواهر الطبيعة بالعودة إلى أسبابها[82]. وبفضل اهتمامه بشلايرماخر، اقترب ديلتاي من الهيرمينوطيقا، وحرّر مقالته الشهيرة 'أصول الهيرمينوطيقا' (1900)[83]. لكن الخيط الناظم الذي تلتئم حوله كل أعماله هو 'نقد العقل التاريخي'، أي "البحث عن طبيعة الوعي التاريخي وعن شروطه[84]". يدور فكرُ ديلتاي في مجمله حول المثلث الهيرمينوطيقي: المعيش Erlebnis، التعبير Ausdruck، والفهم Verstehen[85]. فلنتأمّل فقرة اقتطفها غريش من **تشييد العالم التاريخي في علوم الروح**[86] (1910)، لما لها من دلالةٍ خاصة في هذا المقام:

"لا تتّضح الرؤية بخصوص ماهية البُعد التاريخي إلا بفضل فكرة التحقّق الموضوعي للحياة. المُنطلَق هنا هو النشاط الفكري العقلي الذي يحمل نتيجةً ذلك خاصيةً تاريخية [...] نحن مُحاطون على الدوام بمنتجات التاريخ، ابتداءً من توزيع الأشجار داخل الحديقة، ومن تهيئة المساكن داخل الحيّ، ومرورًا عبر الآلة الملائمة التي يستخدمها العُمّال، وانتهاءً بالحكم الذي تنطق به المحكمة. إن الخصائص التي يُفصح عنها الروحُ اليوم في تعبيره الحيّ أثناء ظهوره أمامنا، ستُشكّل غدًا جزءًا من التاريخ [...] لا ينفصل التاريخُ عن الحياة كما لا ينفصل عن الحاضر بحكم ابتعاده في الزمن[87]".

بناءً عليه، تكون مهمّة الفيلسوف هي وصف المعيش كما هو في الحياة الباطنية، إنه واقعة الوعي كما استشعرها بداخلي[88]. وبما أن ديلتاي المتأخّر أخذ يقع تحت تأثير فلسفة الحياة تدريجيًا، فإنه يُحذّر من اختزال 'واقعة الوعي' في مجرد مزيج من الأفكار والتمثّلات والأحاسيس المتراكمة. وذاك ما تفعله المقاربةُ الموضوعية حين تتنكّر للبُعدين الانفعالي والعاطفي للحياة النفسية، وتتجاهل بُعد المحفّزات التي تُميّز المعيشات. غير أن ديلتاي، على العكس من ذلك، يؤكّد على أن هذه الأبعاد هي التي تضمن 'تماسك الحياة'[89]. فلا تبدو المعيشاتُ

---

[78] إضافة إلى مصطلح 'علوم الروح' sciences de l'esprit كانت تسمّى 'علوم ثقافية' أو 'علوم أخلاقية' قبل استقرار مصطلح العلوم الإنسانية.

[79] جان غروندان، **التأويلية**، مرجع سابق. ص 27.

[80] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 154-156.

[81] نفس المصدر، ص 160.

[82] نفس المصدر، ص 158.

[83] يعتقد جورج ميش Misch أن 'المنعطف الهيرمينوطيقي' في فكر ديلتاي نجم عن عودته إلى هيغل وإلى **الأبحاث المنطقية** لهوسرل. (انظر: جان غريش، **العوسج المُلتهب**. ج 3، مصدر سابق، ص 164.)

[84] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 155.

[85] نفس المصدر، ص 161.

[86] فلهلم ديلتاي، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محجوب، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، 2015.

[87] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 164-165.

[88] نفس المصدر، ص 162.

[89] يستخدم غادامير مفردة مشتقة من 'وحدة الوجود' ليصف تصوّر ديلتاي للحياة، وذلك من خلال العبارة الآتية:

مُفكّكة ومُكدّسة سوى في نظر من يُلاحظها من الخارج، لأن مفهوم 'المعنى' يربطها بمجموعٍ له دلالته الخاصة فيُضفي عليها تناغمًا ووحدة[90]. لقد نقل ديلتاي الحلقة الهيرمينوطيقية من الحياة النفسية الباطنية إلى الخارج بقوله "تتّسع معارفُنا لتنطبق على المُعطى داخل الخبرة الحيّة بفضل تأويل تجسُّد الحياة موضوعيًا في الخارج، وليس هذا التأويل ممكنًا بدوره إلا بناءً على الأعماق الذاتية التي تكتنف المعيش[91]". فحين يُعبِّر المعيشُ الباطنيّ عن نفسه ويتحقّق موضوعيًا في الخارج ويتمّ تثبيتُه، آنذاك يعثر الفهمُ على موضوعه المتجانس الوحيد. فتتجلّى تاريخيةُ الحياة النفسية مُعبِّرة عن ذاتها في كل منظومة ثقافية تُنتجها الإنسانيةُ، وتشمل عبارةُ 'تجليات الحياة' الأفعالَ والأعمال أو المُنتجات معًا.

لا تضمّ الأعمالُ الكاملة لديلتاي غير دراسة واحدة مُخصَّصة بشكل صريح لفلسفة الدين، إنها **مشكلة الدين**. ومع ذلك، فهو يُعلي من شأن الدين واصفًا إياه 'بحامي ثغور' الحياة الباطنية[92]، وبركن الميتافيزيقا التي تحتضر لكي يعيش. وهو، مثل شلايرماخر، يمنح الأولويةَ للمعيش الديني، أي للحدوس والمشاعر التي يبثُّها الكونُ داخل الحياة النفسية للمُتديّن، ويعدّه بمثابة "حَكَمٍ فصْل يبُتّ في وجود الحقيقة الدينية"[93] ويُفسّر تنوّع الديانات. غير أن هذا المعيش الديني يحتوي على شيء ذاتي وشخصي لا يقبل التحليل، "وقد يظهر في صورة 'جنون' في عيون كل من لا يشترك معنا في ألوان المعيش هذه[94]". وبخصوص الكيفية التي انفتحت بها هيرمينوطيقا ديلتاي على فلسفة الدين، يقف غريش مليًا عند اعترافه بصعوبة تحصيل خبرة حيّة عن الأحوال الدينية[95]، وهو اعترافٌ يشهد على عسر التوفيق بين وجهة نظر التديُّن التاريخي والإيمان المسيحي اليقيني[96]. ورغم أن الخبرة الدينية تظل منبعًا لكل العقائد والاحتفالات والتنظيمات في الحياة الدينية الطائفية، إلا أن فهمَها فلسفيًا يقتضي الانطلاق من الصور الموضوعية للحياة الروحية التي تجد تعبيرَها في النصوص والعادات وأساليب الحياة المُثبَّتة موضوعيًا في الخارج. وبذلك نقل ديلتاي مركز الثقل من المعيش النفسي الباطني، إلى 'التصويرات الموضوعية' للحياة الدينية التي يتطلّب فهمُها مذهبًا هيرمينوطيقيًا. ولتحقيق هذا الانتقال، عاد ديلتاي إلى هيغل الشاب ووسّع دلالة مفهوم الروح المطلق ليشمل، فضلًا عن الفن والدين والفلسفة، اللغة والأعراف وكل ضروب صور الحياة وأساليبها، إضافة إلى الأسرة والمجتمع المدني والدولة والقانون[97]. غير أن هيرمينوطيقا ديلتاي، خلافًا لفلسفة هيغل، لا تفصل بين فلسفة القيم الأخلاقية وفلسفة الدين، حيث يبدو الدينُ كظاهرة بشرية

(voir : H. G. Gadamer, L'herméneutique «..le sens panthéiste de la conception diltheyenne de la vie.» en rétrospective, partie I & II, Trd. Jean Grondin, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN-PARIS, 2005. P 241.)

[90] بما أنهما يتمحوران حول 'المعنى'، يرادف مشير باسيل عون بين الهيرمينوطيقا والفلسفة. وقد نحت مصطلح الفَسارة للدلالة على الهيرمينوطيقا. (انظر: مشير باسيل عون، **الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ التفسير الفلسفي الغربي**، دار المشرق-بيروت، طبعة أولى 2004. ص11)

[91] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 163.

[92] نفس المصدر، ص 171.

[93] نفس المصدر، ص 165.

[94] نفس المصدر، ص 172.

[95] ورد هذا الاعتراف في مراسلاته مع يورك Yorck Von Wartenburg، وقد لعبت تلك المراسلات دورًا هاما في تلقّي هايدغر لفكر ديلتاي كما تشهد على ذلك محاضراته بمدينة كاسل، والفقرة 73 من **الوجود والزمان**. ويصف غادامير الكونت يورك بأنه ذو ثقافة رفيعة ويحظى باستقلالية وهيبة داخل الأوساط الجامعية، وله حضور في مجال النقاش العلمي والفلسفي، وكان إيمانه الديني اللوثري راسخًا. وقد طوّر في مراسلاته مع ديلتاي نقدًا مدمّرًا للتصوّر العلمي الذي ساد في ق 19، وهيمن على العلوم الإنسانية وعلى المدرسة التاريخية. وكان لحججه وقعًا شديدًا على ديلتاي، كما أن هايدغر انحاز إلى موقف يورك. (Voir : H. G. Gadamer, L'herméneutique en rétrospective. Op. cit. P. 236) ويضيف غادامير بأن جيله من الطلبة، الذين تلقوا تكوينًا في إطار فلسفة جامعية غارقة في الكانطية الجديدة والظاهراتية المتعالية، كانوا يعتبرون يورك نموذجًا يحتذى، وينظرون إلى مراسلاته المذكورة باعتبارها دعوة إلى التحرّر واليقظة. (**نفسه**، ص 237)

[96] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 170.

[97] نفس المصدر، ص 168.

تُعبِّر عن الروح الموضوعي. إذ تكمن مشكلةُ الدين، عند ديلتاي، في فهم التطوّر التاريخي للديانات في القوانين التي تسري في كل ارتقاء روحي دون استدعاء أي تدخُّل إلهي. ورغم أطروحته حول الأهمية المركزية للتديّن، لاحظ ماتياس يونغ Mattias Jung في **الخبرة والدين** (1999) بأن المثلّث الهيرمينوطيقي لديلتاي يخلو من كل 'تجلٍّ للمقدس'[98].

يذهب غريش إلى أن أسئلة ديلتاي تكتسي أهمية بالغة في سبيل تأسيس باراديغم هيرمينوطيقي لفلسفة الدين، فأثناء سعي الفيلسوف لفهم الدين تعترضه مشاكل ذات صلة "بقيمة الدين بصورة عامة، والعلاقة الموجودة بين قيم الديانات المختلفة وحقيقة الأقوال الدينية، ومستقبل التطوّر الديني[99]". وينظر غريش إلى هذه الإشكالات باعتبارها تُوجِّه ورشة العمل في فلسفة الدين، كما أنه يُقرّ بأن أهمّ خدمة قدّمها ديلتاي للمناقشات الراهنة في فلسفة الدين تتجلى في السؤال التالي: "ما معنى تأويل حياتنا الخاصة أو حياة الجماعة التي ننتمي إليها في ضوء ادعاءات صلاحية دينية؟[100]" لقد كان حلم ديلتاي هو "فهم الحياة انطلاقًا من الحياة نفسها[101]"، فلأجل فهم ضروب الحياة الدينية، لا يُجدي أيّ تمثُّل للوجود الديني المفارق في تخليصنا من الدلالة المُحايثة للحياة "التي تفهم ذاتَها من خلال تعبير ذاتها عن ذاتها[102]". إنها حياة لا تعني غير ذاتها، ولا تقطع الصلة أبدًا بذاتها. لكن ديلتاي كان دائمًا يُقرّ بتعذُّر فهم ما يحدث في كواليس الحياة، وكان مُقتنعًا تمام الاقتناع بغموض الحياة أو 'بالمعنى المظلم للحياة'[103].

عندما نسير مع الوعي التاريخي إلى تخومه، نُصادف تناقضًا مُحيِّرًا. إذ نجد أنه يُحرّر الإنسانَ من القيود المتبقّية، سواء أكانت دينًا أو نسقًا فلسفيًا أو قيمًا عليا، لأنها في آخر المطاف ليست سوى ظواهر تاريخية نسبية ومحدودة؛ لكنه في نفس الوقت، يعني أن الإنسان سوف يبقى مُحاصرًا بالشروط التاريخية التي يعيش وسطها دون وعي منه. وبالتالي، تؤدّي هذه النظرة الحرّة لوعي الإنسان إلى أنه سوف يبقى أسيرًا لوضع مُحدَّد. تطرح هذه المفارقةُ تحدّيات على اللاهوتيين وفلاسفة الدين، ممّا يتطلّب، في نظر غريش، دراسةً مُعمّقة لشروط الوعي التاريخي أو القيامَ بردِّ فعلٍ هيرمينوطيقي على المذهب التاريخي. وبهذه المناسبة، يورد غريش تساؤلين دالّين لديلتاي: الأول يعود إلى الفترة التي هيمن فيها نقد اليسار الهيغلي للدين: "إذا لم تعد الحقيقةُ المطلقة موجودة بعد الآن، هل يحملنا نقدُ العقل التاريخي على الإقرار بأن ما صدّقته البشريةُ لن يظلّ صادقًا بعد هُنيهة قصيرة؟[104]"؛ والثاني تضمّنته كلمة ألقاها قبل وفاته ببضع سنوات: "أين هي الوسائل التي تسمح بتجاوز فوضى الاعتقادات التي قد تزداد تفاقمًا؟[105]" ومن بين الانتقادات التي تلقّاها ديلتاي، أشار غريش إلى تلك التي تلومه على الإفراط في الذاتية المتعالية، أو في الموضوعية المُتصلّبة؛ وإلى تلك التي تعيب على مذهبه التوفيق بنحوٍ هجين بين الميل إلى التاريخ والثقافة من جهة، وبين الإمبريالية المنهجية من جهة أخرى. وبناءً على ذلك، ذهب كلٌّ من هايدغر وغادامير وهابرماس إلى أن ديلتاي وقع في شرَك المثل الأعلى للموضوعية العلمية.

---

[98] نفس المصدر، ص 175-176.

[99] نفس المصدر، ص 172.

[100] نفس المصدر، ص 177.

[101] نفس المصدر، ص 156.

[102] نفس المصدر، ص 178.

[103] H. G. Gadamer, L'herméneutique en rétrospective, partie I & II, Trd. Jean Grondin, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN-PARIS, 2005. P 243.

[104] جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، مصدر سابق، ص 175.

[105] نفس المصدر، ص 174.

خاتمة

ما بين إبعاد الفلسفة عن 'الهيرمينوطيقا' (بما هي فن التأويل) واقترانهما، مسافة تاريخية طويلة يستحيل الإلمام بكل تفاصيلها. وعلى طول هذه المسافة كان الدين، بوصفه آلة رمزية ضخمة لإنتاج المعنى، بمثابة محطّة يلتقيان بها ويفترقان حسب الظروف. وقد تمكّنت 'الهيرمينوطيقا'، التي كانت مجرد علم مساعد، من الخروج من ضيق النصوص إلى رحابة الوجود الواقعي عقب تحوّلات كثيرة شهدتها إبّان تطوّرها. فعندما أصبح الفهمُ والتفسير، عند ديلتاي المتأخّر، بمثابة سيرورات تخترق الحياة نفسها، صارت الطريق معبّدة نحو فلسفة هيرمينوطيقية كونية. وتحرّرت الهيرمينوطيقا من قمقم الاعتقاد الديني اليقيني لتُعانق عالم الحقائق المُتعدِّدة الممكنة[106].

وفي هذا المقام، حسبنا أن نفكّر مع غريش في بعض الملاحظات النقدية التي وجّهها إلى 'السردية الرسمية السائدة' التي استقرّت عليها معظم مصنّفات تاريخ الهيرمينوطيقا، ومنها:

- مطالبة غريش بضم 'الهيرمينوطيقا المسيحية' الوسيطة إلى تاريخ الهيرمينوطيقا بعد تغييبها، وذلك نظرًا لما تزخر به من قواعد تجد صداها في الهيرمينوطيقا المعاصرة، ولما تختزنه من رهانات وجودية في فعل التأويل، ومن رهانات كبرى في أفق بلورة باراديغم هيرمينوطيقي في فلسفة الدين؛

- يُسلّط غريش الضوء على الهيرمينوطيقا العامة لعصر الأنوار التي أنكرها شلايرماخر، وأفل نجمها مع نهاية القرن الثامن عشر إلى جانب هيرمينوطيقا التقوية. ويُبيّن أن مهدها هو ستراسبورغ مع دانهاور الذي كان أول من نحت مصطلح الهيرمينوطيقا بوصفها علما موضوعه التفكير في المبادئ العامة للتأويل. كما أن غريش يُطالب بتحليل دقيق لمبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي نظرًا لأهميته البالغة فيما يخص حقل فلسفة الدين[107].

يبدو أن هذه الملاحظات النقدية سديدة ووجيهة ولا تخلو من فوائد، فهي علاوة على سعيها لإعادة الاعتبار لما تمّ إهماله في تاريخ الهيرمينوطيقا، تُتيح فرصة فهمٍ أفضل للهيرمينوطيقا المعاصرة لتكون أكثر وعيًا بذاتها وبجذور أطروحاتها، لأن الماضي هو الذي يمتد إلى الحاضر وليس العكس. لكن هاجس غريش لا يقف عند تقديم قراءة أكثر إنصافًا لتاريخ الهيرمينوطيقا، وإنما يتجاوزها إلى توسيع نطاق البحث عن كل ما من شأنه أن يُفيد في إرساء قواعد باراديغم هيرمينوطيقي منشود في فلسفة الدين. وبالتالي يمكن القول بأن غريش ينظر إلى علاقة الهيرمينوطيقا والفلسفة بالدين من منظور 'براغماتي' مُنفتح هدفه كسر الحواجز بين هذه المجالات، ليس لكي تنصهر في بوتقة واحدة، وإنما ليتحاور المنتمون إليها مع بعضهم البعض علّهم يجدون عند الآخر أجوبة لما يؤرّقهم من الأسئلة، أو أسئلة جديدة توقظهم من سباتهم الدوغمائي. ولعل اليقين الذي لا يجوز لكل مُشتغلٍ بالهيرمينوطيقا اليوم أن يستغني عنه هو أنه لا يقينَ مع الهيرمينوطيقا.

---

[106] تجدر الإشارة إلى أن 'الهيرمينوطيقا' في التقليد الهيرمينوطيقي الكلاسيكي لم تكن خادمة للنصوص الدينية فحسب، وإنما كانت أيضًا اختصاصًا مساعدًا على تأويل النصوص القانونية وغيرها.

[107] وبهذه المناسبة يمكن التفكير في القيام بمقارنة دقيقة بين الهيرمينوطيقا العامة لعصر الأنوار وهيرمينوطيقا شلايرماخر، نظرًا لوجود عدة تشابهات بينهما على مستوى مفهوم الهيرمينوطيقا العامة، ومفهومي الفهم والتأويل، ومبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي.

المصادر والمراجع:

- جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الثالث، ترجمة د. عز العرب لحكيم بناني. دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2020.
- جان غريش، **العوسج المُلتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين**. الجزء الأول، ترجمة د. علي مقلد. دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2020.
- جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي. التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي**، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد أبو هاشم محجوب، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع 2020.
- جان غروندان، **التأويلية**، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2017.
- جان غروندان، **فلسفة الدين**، ترجمة عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017.
- أحمد الفرحان، **تأويلية الاعتقاد. تأملات فلسفية في المقدس والدين**، مؤسسة فهارس لخدمات الكتاب، الطبعة الأولى، 2022.
- مشير باسيل عون، **الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ التفسير الفلسفي الغربي**، دار المشرق-بيروت، الطبعة الأولى 2004.
- مصطفى النشار، **مدخل جديد إلى فلسفة الدين**، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، 2015.
- محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016.
- فلهلم ديلتاي، "نشأة الهيرمينوطيقا"، ترجمة فتحي إنقزو، 'مؤمنون بلا حدود'، 2021.
- Jean Greisch, Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Paris, T I, Les Ed. du Cerf, 2002.
- Jean Greisch, Sauver les phénomènes religieux, Paris, Ed. du Cerf, 2025.
- H. G. Gadamer, L'herméneutique en rétrospective, partie I & II, Trd. Jean Grondin, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN-PARIS, 2005.
- Dominique Janicaud, Heidegger en France. Entretiens. Albins Michel. 2001.