المنهج النقدي التأويلي في فلسفة اللاهوت

عند "شلايرماخر"

إعداد

د. علي حسين قاسم

مدرس فلسفة الدين. كلية الآداب

جامعة سوهاج

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن المنهج النقدي التأويلي في فلسفة اللاهوت عند "شلايرماخر"، وذلك عن طريق محاولته التي تمثلت في إخضاع النص الديني لمنهجه التأويلي النقدي، الذي يعتمد على الفهم اللغوي (خاصة النحوي) والبلاغي من ناحية، والفهم التقني أو النفسي من ناحية أخرى.

فوجود الهيرمينيوطيقا أو التأويل عند "شلايرماخر" مرتبط بسوء الفهم، فأينما وُجِد سوء الفهم وجد التأويل. فالمشكلة النقدية للتأويل- عنده- هي دائماً تصحيح لسوء الفهم، ومن ثمّ استطاع أن ينتقل بالتأويل من مجال الفهم إلى فن الفهم. فنظر إلى الكتاب المقدس بوصفه نصّاً لغويّاً ذا طبيعة مقدسة، لكن طبيعته المقدسة لا تحول دون تأويله بوجهة نظر بشرية.

وعلى ذلك فقد شهد النص المقدس مع "شلايرماخر" أزمة في التأويل، فقد قصد من جراء منهجه التأويلي إلى تحرير النص اللاهوتي من التأويلات القطعية الكنسية الموروثة، لكن نتائجه التأويلية كانت غير قابلة للتطبيق.

الكلمات الدالة: *الهيرمينيوطيقا –الدين – الفهم اللغوي – اللاهوت – النقد.*

Abstract:

The current study investigates the hermeneutic critical approach in Schleiermacher's philosophical interpretation of theology. The study searches for Schleiermacher's trials in interpreting the religious texts from his critical perspective.

Schleiermacher's hermeneutic approach depends on understanding the rhetorical and grammatical aspects of the religious text as well as understanding its technical and psychological aspects.

Hermeneutics in Schleiermacher's philosophy is closely connected with misunderstanding. For him, the difficulty of interpretation depends mainly on the interpreter's tendency to correct such mis-understanding. Thus, he has been able to associate interpretation with the art of understanding instead of simple understanding. He also perceives the holy book (the Bible) with its sacredness as a linguistic text that can be interpreted from a human perspective.

Accordingly, the Bible has been subject to a hermeneutic crisis. Schleiermacher has aimed at freeing the theological text from its dogmatic inherited Christian interpretations. Unexpectedly, his interpretive results were not applicable.

Descriptors : ***Hermeneutics -Religion- philological understanding - Theology – Criticism***

الاستشهاد المرجعي:

علي حسين قاسم (٢٠١٧). المنهج النقدي التأويلي في فلسفة اللاهوت عند "شلايرماخر". ـ حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف. ـ مج ٦. ـ ص ص ٢١- ١٣٦.

مقدمة:

ما زالت قضية قراءة الكتب المقدسة مسار خلاف بين اللاهوتيين والفلاسفة في جُل الثقافات وفي سائر الديانات، ومرد ذلك للمناهج المتباينة للفريقين. إذ يرى اللاهوتيون أن النص الإلهي مقدس وواضح بذاته، وأن فهمه موقوف على إشراقات و إلهامات إلهية، يلقيها الرب في صدر الملهمين، والمصطفين من البررة، وعلماء الدين دون غيرهم من العوام، و المشككين والمنكرين. أما الفلاسفة فقد أَبَوا إلا أن يتناولوا الكتب المقدسة بعقولهم؛ لأنهم ينظرون إلى النصوص الموحي بها بِعَدِّها كلاما مرسلا، يجب عليهم التأكد من صحته عن طريق التحقق والنقد والتحليل، وإخضاعه للمنهج الفيلولوجي، والنقدي، والتاريخي المقارن، والتحليل العقلي. الأمر الذي دفع اللاهوتيين إلى وصف نهج الفلاسفة، بأنها ضرب من ضروب الاجتراء، و التجديف والهرطقة. وبتلك الصفات – نفسها- اُتّهم فردريك دانيال أرنست "شلايرماخر" " *Friedrich Daniel Ernst "Schleiermacher*(١٧٦٨- ١٨٣٤). ذلك لأنه حاول إخضاع النص اللاهوتي إلى منهجه التأويلي النقدي اللغوي و البلاغي و التقني، والمنطقي، والمضامين المعرفية التي حواها، كما أنه رفض أى سلطة لاهوتية كنسية لتقييد العقل في رحلة تأويلاته واستنتاجاته خلال قراءته لإصحاحات الكتاب المقدس، ذلك فضلا عن طرحه العديد من التساؤلات حيال صحة النص اللاهوتي من حيث تاريخيته، و الأقلام التي ينسب إليها كتابة. بالإضافة إلى عقيدته الثيوصوفية *Theosophy*، التي تعترف بوجود الله دون وحي مكتوب أو سلطة كنسية، تملك وحدها سلطة تأويل الخطاب التشريعي والأخلاقي.

فالشعور والحدس الفردي الذاتي هما الرابط بين المؤمن وما يعبده، وأن كلام الرب يتلقاه المؤمن بشعوره وحدسه، ووعيه الكامن في قلبه وعقله منذ ولادته، ومن ثمّ فهو الأجدر بتأويله، ومعرفة مكنونه دون عون إنسانيّ أو سلطة توجّهه وتحجر على إرادته. ومن هنا جاءت شهرة فردريك "شلايرماخر" بوصفه أب اللاهوت الليبرالي، والجد الحديث للمنهج النقدي التأويلي في الفكر الفلسفي، وعلى ذلك شرعنا في الحديث عن منهجه التأويلي، ولاسيما أن مكتبتنا العربية شاغرة من مثل هذه الدراسة في ميدان فلسفة الدين واللاهوت.

إشكالية البحث:

يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن عدة تساؤلات، أهمها:

- ما أهم المؤثرات التي شكلت معالم نظرية "شلايرماخر" في التأويل؟
- كيف انعكس فهمه للدين على منهجه للتأويل (عقليًا - حدسيًا- شعوريًا)؟ وما مدى نجاحه في تطبيقه؟
- ما مدى إفادته من المعنيين بالتأويل، الذين يعولون على ثقافة العصر، الذي أنتج فيه النص المقدس، سواء عند اللاهوتيين الأوائل أو الشراح من فلاسفة اللاهوت المسيحي؟ وكذلك ما مدى إفادته من المنهج التأويلي عند فيلون، الذي يعول على البنية اللغوية وأبعادها الدلالية في فهم النص؟
- إلى أى حد تأثر "بأوغسطين" "وأنسلم" ولاسيما في الحديث عن مركزية الروح القدس والإيمان القلبي بوصفهما المنبع الأول للشعور الديني والأخلاقي؟

- كيف جمع بين عقلانية "ليبينتز" و"سبينوزا" في قراءته لإصحاحات العهد الجديد؟
- هل يمكن تطبيق الافتراضات المسبقة في عملية تأويل النصوص المقدسة بنفس المنهج في نصوص أخرى، وفي محاولات أخرى؟
- هل استطاع "شلايرماخر" أن يحقق تناغما أو انسجاماً بين افتراضاته العقدية ونظريته في التأويل؟ وما مدى تأثيره في الفلاسفة واللاهوتيين الذي أتوا بعده؟

منهج البحث:

حتى يتسنى لنا الإجابة عن هذه التساؤلات بالإضافة إلى تساؤلات أخرى داخل ثنايا البحث سوف نستخدم المناهج الأربعة: الوصفي في عرض الأفكار والآراء، والتحليلي في تحليل الأفكار التي أنتجها ومصادرها، والمنهج المقارن الذي يوضح مواطن التأثير والتأثر بينه وبين معاصريه، والمنهج النقدي في تقييم أفكاره، ومدى قوة إبداعاته، وإضافاته في ميدان فلسفة الدين.

محتوى البحث:

سوف يتم تقسم البحث إلى عدة عناصر، جاءت على النحو الآتي:

أولا : المصادر الفلسفية واللاهوتية للتأويل عند "شلايرماخر".

ثانياً: مفهوم الدين عند "شلايرماخر".

ثالثاً: أهم الانتقادات التي وجهت لـ "شلايرماخر" في فهم الدين.

رابعاً: منهجه في الهرمينوطيقا أو التأويل وتطبيقه على العهد الجديد.

أ-الفهم اللغوي (أو النحوي) والبلاغي.

ب-الفهم التقني (أو النفسي).

خامسًا: أهم الانتقادات التي وجهت لـــــــ "شلايرماخر" في الفهم النفسي.

سادسًا: التأويل و نقد النص المقدس عند "شلايرماخر" .

سابعًا: اللاهوت بين النقد والتأويل عند "شلايرماخر" .

أولا: المصـــــادر الفلســـفية واللاهوتيـــة للتأويـــل عند"شلايرماخر":

أ- نشـــأ "شـــلايرماخر" علـــى مـــذهب التقويـــة(*) *Pietism* البروتستانتية. هذا المذهب الذي يجعل الإرادة الإنسانية الحدسية –وليس النصوص الدينية- أساســـًا للإيمان. فقد أرسله والده إلى مدارس الأخوة

(*) التقوية: هي حركة دينية بروتستانتية إصلاحية ذات نفوذ واسع، بدأت في ألمانيا في القرن السابع عشر، ركزت على الإيمان، وجاءت كرد فعل لنزعة علمانية داخل الكنيسة وجاءت -أيضـًا- رد فعل للتصلب العقائدي أو الوحي الإملائي، الذي يزعم أصحابه من اللاهوتيين أن الله كان يملي على الأنبياء والرسل كل كلمة وكل حرف. ومن هنا ظهرت التقوية التي تركز على الخبرة الدينية. ولقد أخذت هذه الحركة في التوسع والانتشار لتشمل مجالات اجتماعية، وثقافية وتربوية. وتطلق هذه الحركة –أيضا- على النساك والورعين والرهبان، أى كل الذين يحرصون على أداء الطقوس الدينية على نحو إيماني روحي حدسي، و لعل بينتها العقدية تشبه إلى حد كبير جماعة الربانيين في اليهودية، الذين يطلق عليهم الحسيديون Hasidism. ولعل من أشهر ممثليها في ألمانيا يوهان أرندت J. Arendt (١٥٥٥-١٦٢١) ، و فيليب جاكوب سبنر P.J. Spener (١٦٣٥-١٧٠٥)، وأوجست فرانك A. Franck (١٦٦٣-١٧٢٧)، الذي انتقد المسيحية العقلية واللاهوتية لصالح مسيحية القلب، وامتدت التقوية لتشمل أعمال سينسورف Zinzedorf (١٧٠٠-١٧٦٠) انظر:
-Britannica Encyclopedia of Religions, Encyclopedia Britannica, Inc., London, ٢٠٠٦

- وانظر: د/ القس فهيم عزيز: علم التفسير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٨٦، ص٩١: ص٩٢. ومعجم اللاهوت الكتابي، ط٤، دار المشرق ش.ش.م، بيروت، لبنان، ١٩٩٩، ص٢٠٥، ٢٠٦.

الموراڤيين(**) *Moravian Brothern School* في مدينة نيسكي الألمانية في عام ١٧٨٣م لدراسة الدين واللاهوت وظل بها أربع سنوات، ولكن سرعان ما بدأ يتمرد على التقاليد الدينية لهذه المدرسة ويرفض دَقْوِية والديه، وبدأ في قراءة الكتب الممنوعة دينيـــــاً والكتب الفلسفية. وأخذ يشكك فيما كان يدرس له، فلم يعد بإمكانه الاعتقاد بالطبيعة الإلهية لـــــــ"يسوع المسيح"، أو بطبيعة موته الخلاصية عوضاً عن خطايا البشر، ومن ثمّ فقد أصبح ممنوعـــاً من قبل أساتذته من التطرق لأي موضوع يخص العقائد بسبب تشكيكه فيها(١).

ولم يكن بوسع أساتذة اللاهوت الموراڤيين الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها وعدّوه من المجدفين. ومن أهم هذه الأسئلة التي لم تلق إجابة: لماذا خلق الله الجنس البشري كموجودات ناقصة، أو غير كاملة، في حين نجده يعاقب الإنسان على هذا النقص؟ ما لغز أو سر الصلب(***)

(**) الموراڤية: هي أقدم طائفة بروتستانتية، سميت بهذا الاسم بسبب أتباعها، الذين تم نفيهم من موراڤيا إلى سكسونيا، تركزت هذه الطائفة في موراڤيا جنوب شرق تشيكيا، وقد عانت هذه الطائفة من الاضطهاد من قبل الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ومؤسس هذه الطائفة هو "يان هوس" في عام ١٤٧٥ الذي حكم عليه بالإعدام حرقاً بتهمة الهرطقة، وسمى أتباعه بالهوسيون ودعوا إلى الوحدة والتقوى. انظر:

Available at http:// www.maria-online.com ٢٠٠١

(١) Mark Devine : Friendship ant the Cardle of Liberalism : Revisiting The Moravian Roots of Schleiermachers Theology, In Church-Man, Vol : ١١٢ No-٤, Book Reviews, Watford, u.k, ١٩٩٨ P.P ٣٤٠-٣٤٢.

(***) لقد ورد في الأناجيل عدة نصوص تتحدث عن حادثة الصلب على لسان كتاب الأناجيل باعتبار الصلب حدثاً مؤولا من قبلهم، في حين أن المسيح لم يلفظ بلفظ الصلب بوصفه المصير المحتوم أو سبيلاً للخلاص أو الفداء، أو أنه إعلان عن محبة الله، فإن الإشارات اللفظية التي ورد فيها الصليب أو الصلب جاءت في الأناجيل الأربعة كالآتي: "متى" (١٠: ٣٨، ١٦: ٢٤، ٢٧: ٣٢) ومرقص (١٥: ٢١-٤١) ولوقا (٢٣: ٤٦-٤٩)، ويوحنا (١٩: ١٧-٣٠) وفي رسائل بولس وردت على لسان صاحب الرسائل، و ليس على لسان المسيح،، وذلك كما جاء في

بالنسبة ليسوع؟ هل كان ضروريا أن يصلب من أجل المصالحة بين الله والإنسان، خصوصاً أن "يسوع" لم يصرح بأن الصلب هو مصيره المحتوم؟[١] هذا الموقف اضطره إلى ترك التعاليم التقوية الموراڤية، والالتحاق بجامعة هال *Hall* ليدرس الكلاسيكيات اليونانية، واللاتينية، ومحاورات أفلاطون *Plato* (٤٢٧-٣٤٧ق.م)، الذي استطاع -فيما بعد- أن يترجمها من اليونانية إلى الألمانية. ولعل مغزى اهتمامه بأفلاطون يعود إلى بعدين:

البعد الأول: تركز عنده على اللغة عند أفلاطون. فقد عبر عن ذلك قائلا : "حقاً لقد كان أفلاطون مختلفاً تماماً في علاقته باللغة وتذوقه لها عن كل تلاميذ سقراط الآخرين[٢]، أضف إلى ذلك أن كتابات أفلاطون في رأيه بمثابة النبع، فهي مملوءة بكل شيء واضح وخفي، ويمكن الاستشهاد بها في كل شيء، فقد كانت مصدراً مفيداً

رسالته الأولى إلى مؤمني كرونثوس، (١: ٢٣)، وغلاطية (٣: ١٣) وعبرانيين (١٢: ٢)، وقد برر قاموس الكتاب المقدس و قاموس اللاهوت الكتابي ما توصلنا إليه أي عدم تصريح المسيح بأنه سوف يصلب، و ذلك بأنهما قد أوّلا النص باعتباره إشارة أو مفهوماً ضمنياً يوحي به السياق. غير أن "شلايرماخر" قد عول تعويلا كبيراً على التحليل اللغوي الفيلولوجي، و انتهى إلى هذه الحقيقة، (انظر: قاموس الكتاب المقدس، دار الشعل الإنجيلية، بيروت، ١٩٦٤، ص٥٤٦).

وانظر: معجم اللاهوت الكتابي، ط٤، دار المشرق ش.ش.م بيروت- لبنان، ١٩٩٩، ص٤٨٢: ٤٨٤، و جون درين: يسوع والأناجيل الأربعة، ترجمة: نكلس نسيم سلامية، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٠٢.

(١) Schleiernacher – Moravian of Higher order, The Moravian Archives, Benthlehem, Pa, A monthly News Letter (N٠. ٤٠, February ٢٠٠٩, www.moravianchurchivesorg.

(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics and Criticism and other writings edited by Andrew Bowie, Cambridge Texts in the History of Philosophy Cambridge University Press, N.Y, ١٩٩٨. P ٢٠٧

للسابقين، وما زالت كذلك بالنسبة للمعاصرين، وحتى بالنسبة لغير المتخصصين، الذين يفتقرون إلى لغة الأهداف الفلسفية.(١)

أما البعد الثاني فيعود إلى فكرة الإله عند أفلاطون فقد رأى"شلايرماخر" أن أفلاطون قد رفع هذه الفكرة إلى أقدس وأعلى القيم الروحية في اللاهوت والناسوت. فهذه الآلهة المجهولة هي التي تمكنت من رعاية فكرة الدين وحمايتها لدى الإنسان اليوناني(٢). كذلك فقد درسَ فلسفة " كانط" *Kant* (١٧٢٤-١٨٠٤) ليستلهم منها عقلانية التنوير، وقد تجلى ذلك في استبعاده للنصوص والمعتقدات التي تتعارض مع العقل الترانسندنتالي. ويبدو أنه قد وجد سمات التنوير مكتملة في كتاب "كانط" الدين في حدود العقل وحده، هذا من ناحية كما ارتبط بالحركة الرومانتيكية *Romanticism* وأصبح صديقا لفردريك شليجل *F. Schlegel*(١٧٧٢-١٨٢٩) من ناحية ثانية، ويتأثر بكل من لسنج *G. E. Lessing* (١٧٢٩-١٧٨١) "بسملر" *Johan Salmo Semler* (١٧٢٥-١٧٩١) وكريستيان وولف *Christian Wolff* (١٦٧٩-١٧٥٤) وفشته *J. G. Fichte* (١٧٦٢-١٨١٤) من ناحية ثالثة، ولقد ظل "شلايرماخر" بجامعة هال حتى صار أستاذا للاهوت النسقي والفلسفي، ثم انتقل إلى جامعة برلين لتدريس اللاهوت.(٣)

---

(١) Fredrik Schleiermacher: introductions to the dialogues of Plato, trans from the German by William Dobson, John William Parker, west strand, London, ١٩٧٤, p. ٣.

(٢) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة عن الألمانية : أسامة الشحماني مراجعة وتقديم د/ عبد الجبار الرفاعي، الخطاب الثالث (عن التثقيف للدين)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ومركز فلسفة الدين، بغداد ٢٠١٧ ص١٣٤

(٣) Tenzan Eaghll : From Pietism to Romanticism In The Pietist Impulse in Christianity, ed., by Christian T. Collins Win and Others, James Clark and Co. Cambridge ٢٠١٢ PP. ١١٢-١١٣.

ويتضح مما سبق نزعة "شلايرماخر" النقدية التي تعول على فقه اللغة من جهة، والاستقراء العقلي الترانسندنتالي من جهة ثانية خلال قراءته للنصوص المقدسة، الأمر الذي يتعارض تمامًا مع سلوك اللاهوتيين، ومن ثمّ كانت تلك البداية العلة الرئيسة التي أدت إلى اتهامه بالتجديف والهرطقة.

ب- تأثره بتأويلات مدرسة (الإسكندرية عند كل من فيلون السكندري *Philo of Alexandria* (١٥٠-٢١٥) وأوريجين السكندري *Origen of Alexandria* (١٨٥-٢٥٤م) فقد حاولت هذه المدرسة استخراج المعاني التي تكمن وراء الأحداث أو القصص التاريخية الواردة في الكتاب المقدس، وحاولت التوفيق بين ما جاء في الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية، وبالتالي اتسمت تأويلاتها بالرمزية والمعاني الروحية، كذلك -أيضًا- فقد تأثر بتأويلات آباء الكنيسة، و لاسيما "أوغسطين" *Augustine* (٣٥٤-٤٣٠) وكتابه في العقيدة المسيحية، الذي يعد بحق نواة أو بذرة لبدايات التأويل والذي تجاوز فيه المعاني الحرفية لينطلق إلى المعاني الروحية للكتاب المقدس، وتأثر- أيضًا- ببعض تأويلات فلاسفة العصر الوسيط مثل القديس أنسلم *Anselm* (١٠٣٣-١١٠٩)، الذي اقتبس عبارته الشهيرة أؤمن كي أعقل، وأعقل كي أؤمن" وكتبها باللاتينية على غلاف كتابه الإيمان المسيحي *The Christian Faith*.

ج- لقد انعكست تأويلات عصر الإصلاح على فكره. هذه التأويلات التي بدأت بالصعود التدريجي لأولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي، وقد حقق هذا الأمر تقدما على يد زعيم الإصلاح مارتن لوثر *M. Luther* (١٤٨٣-١٥٤٦) و"إرازموس" *D. Erasmus* (١٤٦٦-١٥٣٦) وجون

كالفن *J. Calvin* (١٥٠٩-١٥٦٤) الذي عرف بأنه أعظم مؤول إصلاحي فقد أسهم في تطور واستخدام المنهج التاريخي التأويلي اللغوي[١]، والذي تأثر به "شلايرماخر" في تطبيقه للتأويل اللغوي و التقني.

د- تأثره بتأويلات القرن السابع عشر، و بالتحديد عند كل من دانهاور *John Conardo Dannheuer* (١٦٠٣-١٦٦٦) و كتابه الهرمينوطيقا المقدسة أو منهج شرح النصوص المقدسة، "وسبينوزا" *Spinoza* (١٦٣٢-١٦٧٧) وكتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، كذلك لا يمكن أن نغفل دور الصراعات الدينية والمذهبية في أوروبا بين البروتستانت والكاثوليك وما تمخض عنها من احتدام الجدل بين الدين وقضياه المختلفة. كذلك تأثر -أيضا- باللاهوتي الألماني "كلادينيوس" *J.M Cladenius* (١٧١٠-١٧٥٩) وكتابة هرمينوطيقا الخطابات والكتابات العقلية".

هـ- لقد جاء "شلايرماخر" في عصر كان قد بلغ فيه كل من الفكر الكانطي و الهيجلي أوجه، وبالتالي فقد جاء تأويل "شلايرماخر" بوصفه رد فعل نقدي لهذين الفكرين. فقد نظر إلى " كانط" على أنه قد وضع يسوع المسيح ضمن إطار عالم الشيء في ذاته *Noumenal* في العقل العملي ، ذلك العالم الذي انتقده "شلايرماخر" ورأى أنه عالم تافه لا قيمة له[٢]. ورفض -أيضاً- تمييز" كانط" بين عالم الظواهر *phenomenal* و عالم الشيء في ذاته، و رأى أن مثل هذا التمييز هو

(١) David Dockery : Biblical Interpretatiom, Then and Now, Contemporary Hermenutics in The Light of the early church, MI : Baker House, Grand rapids, ١٩٩٢, P. ١٦٠.

(٢) Richard R. Topping : Revelation, Scripture and Church, Ashgate Publishing Company, U.S.A. ٢٠٠٧, P.٥٥.

تمييزٌ أحمق، إذ إنه يقسم الوجود الإنساني في مجمله، لأن "شلايرماخر" يعتقد أن الكل موجود في واحد.(١)

كذلك فقد أسس " كانط" الدين على الأخلاق، وليس الأخلاق على الدين – في كتابه الدين في حدود العقل وحده – فرفض ما قاله "كانط" لأنه جعل الله والخلود يعتمدان على الوعي الأخلاقي للإنسان، ورأى أن الدين شيء، والأخلاق أو الفلسفة شيء آخر، غير أنه وافق" كانط" على أنه لا سبيل لإثبات وجود الله بالأدلة العقلية الخالصة(٢)، وجعله يتجه صوب اللاهوت العقلي، ونظريته في المعرفة، التي ظل "شلايرماخر" متمسكا بها طوال حياته، و مدينـاً بعمق لـ " كانط" وفلسفته في هذا الصدد، في التأكيد على استحالة المعرفة المطلقة.(٣)

أما فيما يتعلق بالفهم الهيجلي فقد جاءت فلسفة "شلايرماخر" رد فعل ضد مفهوم هيجل *Hegel* (١٧٧٠-١٨٣١)، الذي يفسر النص المقدس كتجلٍ للروح المطلق في التاريخ، وعلى المفهوم المضاد الذي يمثله "فيورباخ" *Feurbach* (١٨٠٤-١٨٧٢) الذي يرى أن النص الديني ليس إلا

---

(١) Robert B. Louden : In his Introduction to Schleiermacher's book Lectures on Philosophical Ethics, Trans. By Louis Adey Huish, ed., by Robert B. Louden, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, ٢٠٠٢, P. xiii

(٢) فرانكلين ل. باومر: الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب الثاني، الجزء الثالث، القرن التاسع عشر (رقم ٦١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩ ص٢٦

(٣) Jaqueline Marina : Transformation of the Self in the Thought of Frederich Schleiermacher Oxford University Press, Oxford, N.Y, ٢٠٠٨ p.p ١١٨ -١١٩.

- وانظر

Brittanica Encyclopedia of Religions, op. cit., P. ٩٧٦.

شكلا من أشكال اغتراب الإنسان. فلم يقتنع "شلايرماخر" بهذا، ورأى أن المهم هو فهم النص الديني في ذاته بوصفه نصـــــــاً، يحتاج مثله مثل النص التاريخي أو الأدبي للفهم.(١)

ويعني ذلك أن "شلايرماخر" لم يرد الاعتماد على الحدس -وحده- في فهم الدين، بل مزج بين العقل و الإيمان. ويتجلى ذلك فـي منهجـه، الذي جمع فيه بين التحليل اللغوي للنص، والأثر الشعوري له في المتلقي. وقد عاب على فيورباخ نظرته للدين المتمثلة في اغتراب الإنسـان، أى أن النص الديني يشكل سلطة تحول بين العقل الإنساني وإرادتـه فـي الفهـم والاستيعاب، بينما رأى "شلايرماخر" أن علة ذلك الاغتراب الذي يتحدث عنه "فيورباخ" يكمن في عزوف العقل عن محاولته فهم تلـك السـلطة المزعومة وتأويلها.

ومن هذا المنطلق فقد اجتمعت في فلسفة "شلايرماخر" منحنيات، وعقبات، وخيوط مختلفة الألوان، مثل التقوية البروتستانتية والكلاسيكيات اليونانية واللاتينية، وفكر آباء الكنيسـة، والعصـور الوسـطى، وكـذلك فلسفة "سبينوزا" و"كانط"، و"هيجـل"، و"شـلنج" *Schelling* (١٧٧٥-١٨٥٤) وحركة التنوير الألمانية، والحركة الرومانتيكية. لكنه استطاع أن يجتاز بعبقريته التأويلية كل هذه المتناقضات، فقد نجح -إلى حد ما- في التوفيق بين التنوير والرومانتيكية بتخليه عن "التقوية" أضف إلى ذلك وعيه بالصراع بين التأويلات القديمة، والتأويلات الحديثة التي تعتمد على العقل والرمز، وعلى ذلك فإن فكر "شلايرماخر" هو فكر متشعب يفضي

(١) د/ منى طلبه : الهرمينوطيقا، المصطلح، والمفهوم، مقال بمجلة إبداع، السنة السادسة عشرة، العدد الرابع القاهرة ١٩٩٨، ص٥٥

بالباحث إلى استقراء مجالات فلسفية ولاهوتية متعددة كالغوص في نصوص الكتاب المقدس، وتأويلاته، وفلسفة الدين، واللاهوت، واللغة، والتاريخ، والأخلاق والفينومينولوجيا، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا. وهو أقرب في ذلك إلى البنيويين في قراءة النصوص.

لقد أسهمت كل هذه المعطيات في أن يسود في الفلسفة الأوروبية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى عصرنا الحاضر اتجاه فحواه أن "شلايرماخر" هو مؤسس الهرمينوطيقا بمعناها التقليدي الرومانسي، وهو أب اللاهوت الحديث والمعاصر. فقد أحدث "شلايرماخر"نقلة في مجال الفلسفة، إذ انتقل بها من مجال المعرفة إلى مجال التأويل، وأحدث -أيضـًا- نقلة في مجال التأويل. تلك الوجهة التي تزامنت مع تأويل النصوص المقدسة، فانتقل بها من مرحلة التكوين (الفهم) إلى مرحلة النضج والازدهار (فن الفهم)؛ بغية التحرر من التأويلات القطعية الكنسية الموروثة من جانب بعض رجال الدين؛ لأن "شلايرماخر" كان يعي جيدا أن مصطلح الهرمينوطيقا يعد من المصطلحات المربكة بالنسبة للكنيسة طوال تاريخها، في محاولة منها للتمسك بحرفية النص والبعد عن المعاني المجازية. فرأى أن الحل يكمن في ضرورة تجاوز التأويل مجال اللاهوت إلى مجال العلوم الإنسانية؛ لتصبح هرمينوطيقا عامة، تشمل مجالات متعددة مثل: التاريخ، والأدب، والسياسة، والقانون، والفن، والاجتماع، والفولكلور، والأساطير، وغيرها.

ولقد ركز "شلايرماخر" على اللغة بمفرداتها ودلالاتها، فهي الوعاء الذي يجمع بين هذه النصوص، على الرغم من تباين بنيتها الدلالية، ومن ثمّ فقد أراد لها ألا تصير علما فحسب، بل أن تصبح فنا له أسسه.

ومن هنا استطاع "شلايرماخر" عن طريق تأويلاته أن يحقق تحولا أنثروبولوجيـــًا في اللاهوت أكثر مما حققه أي فيلسوف أو لاهوتي آخر سابق عليه، و أعني بذلك أن لاهوت "شلايرماخر" أحل الإنسان محل الله، أي أنه لم يبدأ بالله الخالق، ولكنه بدأ بالمخلوق الذي يحتاج إلى الخلاص بواسطة الله. وبالتالي فقد أسهم "شلايرماخر" في تطوير فلسفة الدين واللاهوت معا، وليس أدل على ذلك من أن العديد من الفلاسفة قد اتخذوا من فلسفته نقطة بداية لكثير من آرائهم. ولعله كان متأثرا في ذلك بـــ"فيشته" في إعلاء النزعة الإنسانية في فهم الله.

ومما هو جدير بالملاحظة أن "شلايرماخر" يعتبر النصوص المقدسة لها خصوصية في التأويل، تميزها عن سائر النصوص المعرفية، أى أنه يذكرنا بما ذهب إليه البنيويون(*)-فيما بعد- في قراءتهم للنص، فالنص هو بمثابة المحور والنقطة المركزية -معًا- في فهمه من حيث صيغته اللفظية ودلالته المعرفية.

لكن يتعين علينا قبل أن نخوض في خضم تأويلات "شلايرماخر" في النص الديني أن نتناول مفهومه للدين، الذي يمثل مفتاح فلسفته، حيث

(*) البنيوية: *structuralism* هي اتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية تهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم، و قد نظر فلاسفتها إلى اللغة على أنها بناء مترابط الأجزاء؛ لأنها وسيلة اتصال، و قد وجدت لدى العدي من الفلاسفة أمثال لاكان Lacan، وكلود ليفي شتراوس *C. L. Strauss*، ومشيل فوكو *M. Focault* انظر: (د/ عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الأنثربولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٣). وقد لعبت اللغة دورًا مركزيـــًا في فكر هؤلاء الفلاسفة، لا يقل أهمية عن الدور الذي تلعبه في أنثربولوجيا ليفي شتراوس، فهم مهووسون بالطبيعة المؤسسة للغة، وبقدرتها اللامتناهية على الخلق، انظر: جون ستروك: البنيوية وما بعدها. انظر: (ترجمة د/ محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، فبراير١٩٩٦، ص١٧).

يدور حول الشعور الديني *Religious Feeling* الذي يتجاوز نطاق العقل، الذي اتخذ منه الأساس لتأويلاته التي جرت عليه عاصفة من النقد الفلسفي.

ثانياً: مفهوم الدين "شلايرماخر" :

يعد مفهوم الدين هو حجر الزاوية في فكر "شلايرماخر"، بل هو أكثر المفاهيم التي دارت حولها المناقشات اللاهوتية، والفلسفية والتأويلات النقدية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى عصرنا الحاضر. فلم تخل أي مقالة أو مؤلف من المؤلفات - التي تناولت فكر "شلايرماخر" بوجه عام أو جانب من جوانب فلسفته سواء في فلسفة الدين أو اللاهوت، أو الهرمينوطيقا أو الأخلاق- من الوقوف على هذا المفهوم و محاولة فهمه. ولقد خصص "شلايرماخر" كتاباً كاملا أسماه "عن الدين" : خطابات لمحتقريه(*) من المثقفين *On Religion "Speeches to its cultured Despisers"*.

وهو أولى مؤلفاته التي حاول فيها الجمع بين تأثره بكل من أفلاطون، و"أوغسطين"، عملا بقول "أوغسطين" في الاعترافات: "إن مطالعة تآليف أفلاطون علمتني مقاومة المتكبرين ومساعدة المتواضعين، فهذه التآليف كانت ذات مكانة سامية لدى الجميع"(١).

(*) ترجم هذا الكتاب من الألمانية إلى العربية تحت عنوان "عن الدين" خطابات لمحتقريه من المثقفين، واعتقد أن مترجمه أسامة الشحماني قد جانبه الصواب في اختيار اللفظ "محتقريه"، والأفضل لو قال "لمزدريه" لأن الذين نقدوا الدين لم ينظروا إليه على أنه شيء محتقر، بل أنهم جنحوا عنه و اعتبروه شاغراً بالأساطير، و بمعتقدات يرغب عنها العقل، لذلك فاللفظ الأدق المناسب والملائم هو الازدراء وليس الاحتقار، الذي لا يتناسب البتة مع أى دين من الأديان.

(١) القديس أوغسطين: اعترافات القديس أوغسطين، ط٦، ترجمة الخوري يوسف العلم، المعهد الإكليريكي الفرنسيسكاني الشرقي، القاهرة، ١٩٨٧.

ويبدو من ظاهر الكتاب -الذي كتبه وهو قسًا مغمورًا بمستشفى برلين- ومن عنوانه -أيضًا- أنه ردٌ على المثقفين الذين ازدروا الدين، لكن معناه الباطن يتمثل في الدعوة إلى الإصلاح و كأنه يرتدي عباءة " لوثر" أو " كلفن" *J. Calvin* (١٥٠٩-١٥٦٤). فهو رد و نقد لبعض الكهنة ورجال الدين، الذين يتسامون بفكرهم الفارغ، و بعض الفلاسفة الذين تخلوا عن الديانة الحقة، التي رآها "شلايرماخر"كامنة، أو متأصلة في الشعور *Feeling* ، وليس في الأدلة اللاهوتية أو المعجزات أو سلطة الكتاب المقدس. ولعله كان متأثرا في ذلك بكل من "سبينوزا"، و"ليبينتز" *G. W. Leibnitz* (١٦٤٦- ١٧١٦) و"كانط".

وعلى هذا الأساس يطرح "شلايرماخر" تعريفا خاصا للدين -عنده- "بأنه الشعور بالتواصل مع المطلق، و التذوق اللامتناهي للمعنى، ولا يتحقق فهم الدين دون كمال هذه الدائرة."[١]

ومن الملاحظ من هذا التعريف أن ماهية الدين عنده ليس مجرد فكر، ولا مجرد فعل، ولكنه شعور وحدس *Intuition*، شعور بالاعتماد على المطلق[٢]، وهذا الشعور موجود داخل كل وعي إنساني بوصفه العنصر المشترك في الطبيعة الإنسانية، وموجود في كل الأديان بلا استثناء، فهو موجود في العقيدة المسيحية، التي تنظر إلى المسيح بوصفه المخلص.[٣]

---

(١) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين"، مرجع سابق، ص٧٠.

(٢) Andrew Bowie : In his Introduction to Schleiermacher's book : A hermeneutics and Criticism and Other Writings, Trans. and ed., by Andrew Bowie, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, N.Y, ١٩٩٨, P. XV

(٣) B. A Gerrish : In his Foreword to Schleiermacher's book "The Christian Faith" With an Introduction by Paul T. Nimmo ٢nd. ed., Bloomsbury Publishing PIC, Tand T Clark, London, ٢٠٠٤, Pxvii

ولعله كان متأثرا في ذلك بمؤثرين هما كتابات القديس "أمبروزيوس" *A. Ambrosius* (٣٣٧-٣٩٧م) عن الشعور الإيماني من ناحية، و"الثيوصوفية"[(**)] *Theosophy*، التي يزعم أصحابها أنهم بإمكانهم السعي وراء الحقيقة السرمدية بإلهام خاص وحل المشكلات الكونية[(١)]. ويرى "شلايرماخر" أن الاختلاف بين الأديان هو اختلاف في الدرجة أي في قدرة كل دين من الأديان على الظهور والتجلي للشعور بالاعتماد على المطلق[(٢)]. يقول "شلايرماخر": "إن الشعور بالاعتماد على المطلق يفترض مسبقا أن يكون موجودا بالفعل داخل كل متدين، يمتلك وعيا مسيحيا بوصفه الطريق الوحيد لوجودنا ولعلاقتنا باللامتناهي بوجه عام."[(٣)] هذا يعني أن علاقة الذات بالمطلق تمثل قلب الديانة الحقة عنده، طالما أن كل ديانة حقه تنبثق من أعماق الذات، وطالما أن الذات في أعمق

(**) الثيوصوفية *Theosophy* هي كلمة يونانية مكونة من Theo بمعنى الإله و Sophia بمعنى الحكمة، أى أنها تعني الحكمة الإلهية العظيمة، وترتد الثيوصوفية إلى أقدم العصور، حيث إنها قديمة قدم الفكر الإنساني ذاته، ولقد استعملت هذه الكلمة في الغرب على مدار ألفي عام لتشير إلى المعرفة التي تدور حول الأشياء الإلهية أو المعرفة المشتقة من البصيرة والتجربة والدراسة العقلية أيضاً. فقد استمدها الإنسان عن طريق موجودات روحية عليا. والثيوصوفية هي ذلك النظام الفردي أو الصياغة المنظمة للحقائق الطبيعية المرئية واللامرئية، كما عبر عنها بواسطة العقل الإنساني المستنير، وتتناول الأشكال المنفصلة ظاهريا للفلسفة والدين والعلم، وتمثل الثيوصوفية بلغة هـ. ب بلافاتسكي *Helena P. Blavatsky* (١٨٣١-١٨٩١) مصدر كل ديانات العالم وفلسفاتها، التي يمارسها الصفوة القليلون منذ نشأة الفكر الإنساني. انظر:

G. De Purker: Occutt Glossary A Compendium of oriental and Theosophical terms, Theosophy, http://www.com.٢٠٠١.

(١)G. De Purker: Op.Cit., http://www.co.٢٠٠١ .

(٢) Jacqueline Marina : Op.Cit., P. ٢٣٧

(٣) Friedrich Schleiermacher : The Christian Faith, ٣rd ed., with an Introduction by Paul T. Nimmo, Bloomsbury Publishing PIC, T and Clark, London, ٢٠١٦ Proposition ٣٢, P. ١٣١

أعماقها تشترك في علاقة مباشرة بالمطلق[١]. ولعل "شلايرماخر" كان متأثرا هنا بـــــ"ليبنتز"، حيث قال إننا لا نعثر على الكائن، أى على الجوهر إلا فينا:أي أننا نجد فينا الحقائق المنطقية و الرياضية وكذلك فكرة الأنا، والجوهر والروح والموناداة والنفس، ومن ثم تتكون العلوم والمعارف البرهانية[٢].

ولعله تأثر- أيضاً- هنا بما ذهب إليه جون كلفن، الذي أكد أن الشعور بالرب موجود في قلوب الناس جميعا ، وأن الإيمان به هو نتاج القدرة التي تؤدي عملها على أكمل وجه[٣] من ناحية. كما ظهر تأثره - أيضـاً- بالحركة الرومانتيكية التي تعلي من شأن الإحساس أو الشعور والعاطفة على العقل من ناحية ثانية، وكان ذلك –أيضا- رد فعل على " كانط"الذي أخرج الدين من نطاق العقل، وعلى التنويرين المتأخرين، الذين جحدوا الدين والمعتقدات الروحية من ناحية ثالثة.

لكن على الرغم من نقده لـــــ " كانط" فيما يتعلق بتأسيس الدين على الأخلاق فإنه يتفق معه في أنه لم يجعل الشعور مصدراً للمعرفة سواء كانت معرفة تأملية أو عملية[٤]. فمفهوم الشعور الذي يرتكز عليه الدين عند "شلايرماخر" ليس معطى عن طريق الخبرة الحسية، لأن الدين هو تجربة مباشرة. يقول "شلايرماخر" إن الدين هو

---

(١) Jacqueline Marina: op. cit., P. ١١٤

(٢) جوتفريد فيلهلم ليبينتز: الموناداولوجيا، ترجمة البير نصري تادرس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ٢٠١٥، مسألة رقم ٦٠، ص٦٢.

(٣) Anthony Kenny : What's Faith, Essays in the philosophy of Religion, Oxford university press, Oxford, ١٩٩٢, P. ٧٠

(٤) Edmund H. Hollands: Schleiermacher's development of Subjective consciousness, The Philosophical Review, vol. ١٥, No. ٣. Duke university press, ١٩٦٠, P. ٢٩٣

التجربة الفورية المثقلة بالوجود، والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف العلل أو المقاصد أو الاستنتاج. إننا-هنا- لا نعني أن الدين يعبر عن أصول كل الحقائق المعرفية التي نطلق عليها الأصل، وإنما نعنى كل ما هو مباشر داخل منظومة الدين ومرتبط بمعناه بدون عوائق"(١).

ومما هو جدير بالملاحظة أن مفهوم الشعور عند "شلايرماخر" له معانٍ متميزة عن المعاني العادية للشعور، المتمثلة في الأحاسيس والعواطف أو الانفعالات، والوجدان، والحالات اللاشعورية التي تنبع من الانفعالات. أما الشعور عند "شلايرماخر" فهو مزيج من العقل والحدس معًا(٢). و إن شئت قل هو أقرب إلى الحدس الترانسندنتالي، و لكنه مصطبغ بالصبغة الروحية الإيمانية.

وعلى ذلك فقد أوقع "شلايرماخر" العديد من قراؤه في حيرة من أمره لأنهم لم يقرؤه بإتقان عندما سمعوا عن طابعه النفسي – فتخيلوه نفسيًا تجريبيًا مثل وليم جيمس *W. James* (١٨٤٢-١٩١٠) في كتابه أنماط من التجربة الدينية و لكن شتان الفارق بينهما – فقد قال "شلايرماخر" بالانفعالات التقوية، لتشير إلى المشاعر *Feelings* بلغة الجمع، التي يعطي "شلايرماخر" أمثلة لها كالسعادة، والألم، والانطواء على الذات..إلخ. في حين أن الشعور المستخدم في تعريف الدين قد استعمل بصيغة المفرد حيث يتم محو

(١) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين مرجع سابق، الخطاب الثاني (جوهر الدين) ص٧٤
(٢) Louis Roy : Consciousness According to schleiermacher, The Journal of Religion vol : ٧٧, No. ٢, university of Chicago press (April, ١٩٧٧) P. ٢١٨.

التناقض بين الذات والموضوع على الرغم من وجود صلة بين الانفعالات التقوية و الشعور فإن الشعور يتجاوز العواطف[١].

ولقد حاول ريتشارد براندت *Richard Brandt* (١٩١٠-١٩٩٧) أن يبرهن على أن بعض مصطلحات "شلايرماخر" تنطوي على مراوغة مربكة، ولاسيما في استعماله لمصطلح الوعي *Consciousness*، الذي يستخدمه - أحيانا- بمعنى الشعور، ويجعله يشير إلى شيء لا يمكن إدراكه أو معرفته، وأحيانا يستخدمه بمعنى الوعي، ويماثل بينه وبين الاعتقاد ليشير إلى الوعي بوجود شيء ما متناه مشروط بوجود الله. ورأى "براندت" أن "شلايرماخر" قد حقق نجاحا عظيما في مراوغاته من أجل إلقاء الضوء على مهمته المتمثلة في شرح العقائد وتأويلها (حتى عندما تؤخذ بمعنى حرفي)؛ لكي يتم التعبير عنها بالوعي. وعندما يستخدم "شلايرماخر" الكلمة بمعناها المقصود أو المتعمد فربما يقال-أيضاً- أنها تعبر عن الشعور؛ لذلك فإن هذه الكلمة تستخدم بالمعنى غير المقصود، ومن ثم يلجأ إلى الحيلة عند الانتقال من دلالة إلى أخرى. ولقد اتفق فان هارفي*Van A. Harvey* (١٩٢٦-) مع "براندت" في هذا النقد، ورأى فيه نوعا من الإنصاف، لكنه لم يكن جادا بالقدر الكافي، الذي يمكن افتراضه، وباستثناء هذا النقد فقد دافع هارفي عن "شلايرماخر"، ووصفه بأنه بطل، وأن لاهوته موهبة نادرة[٢].

---

(١) Richard R. Niebuhr : Theology as Reflection, The Harvard Theological Review, vol, ٥٥, No.١ Cambridge University Press, Jan, ١٩٦٢,P.P ٢٤-٢٥

- Louis Roy : Op.Cit., P. ٢١٩. وانظر :

(٢) Van A. Harvey : A word in a defense of Schleiermacher Theological Method, The Journal of Religion, vol. ٤٢, No. ٣ July ١٩٦٢ P. ١٥٧, P. ١٦٨

ويبدو أن "شلايرماخر" – بوصفه فيلسوفا تأويليـًا – قد تنبه إلى هذه المشكلة في كتابه الإيمان المسيحي *The Christian Faith*- الذي خصص الجزء الأول منه للشعور المسيحي بالاعتماد على المطلق – فقام في الطبعات اللاحقة بحذف بعض الدلالات الضمنية، التي يفهم منها الشعور بمعنى العواطف والانفعالات. فالشعور الذي يتحدث عنه في تعريف الدين هو الدرجة الأسمى، أما المتعة، والاستياء، والغضب فيندرج تحت مجال العواطف والانفعالات كدرجة ثانية(١). وأكد في كتابه محاضرات في فلسفة الأخلاق *Lectures on Philosophical Ethics* هذه النقطة - أيضـًا- فقال: "يجب أن نميز بين الدافع الديني المتمثل في الشعور الذي ينبثق من تلقاء نفسه، والدافع المتضمن في المشاعر الأخلاقية (القلب) والطبيعة"(٢).

وهناك نقطة مهمة ينبغي ملاحظتها في كتابات "شلايرماخر" ألا وهي تكراره للمصطلحات بأشكال مختلفة، وإن كانت تحمل المعنى نفسه بالنسبة له مثل: الشعور، والوعي الذاتي من ناحية، وكذلك الشعور بالاعتماد على المطلق، والشعور بالحرية من ناحية ثانية. وكذلك ساوى بين الاعتماد المطلق والله من ناحية ثالثة، والشعور والحدس من ناحية رابعة. ولعله أقرب ما يكون إلى فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين عولوا في كتاباتهم على الدلالات الإجرائية السياقية للألفاظ. فلم يستخدموا اللفظ

(١) F. Schleiermacher : The Christian Faith, Proposition ٥. Postscript. ١ P. ١٨

(٢) F. Schleiermacher: Lectures On Philosophical Ethics, Trans. by Louis Adey Huish, ed., by Robert B. Louden, Cambridge Texts in the History pf philosophy, Cambridge university press, Cambridge ٢٠٠٢, Proposition ٢٤٩, P. ٥٩.

بدلالته القاموسية أو الاصطلاحية، بل بوعيهم و شعورهم به في سياق ما، مثل ما جاء عند كل من "رولان بارت" *Roland Barthe* (١٩١٥-١٩٨٠) و"جون رولز" *J. Rawls* (١٩٢١-٢٠٠٢).

فكيف حل "شلايرماخر" مشكلة هذه المصطلحات في فلسفته ؟

لقد ساوى "شلايرماخر" في كتابه الإيمان المسيحي بين الشعور، والوعي الذاتي، ورأى أنهما يسيران جنبا إلى جنب على نحو مقبول، حيث إننا نجد لفظ الشعور هو السائد في اللغة العادية المستخدمة في حياتنا اليومية، وكذلك المتعلقة بالسياق الديني. لكن إذا نظرنا إلى اللغة التي يستخدمها العلم نجد أنها تتطلب معرفة أكثر دقة وتحديدا؛ لذلك نجد أن استخدام الوعي هو المطلب الأساسي.

وساوى كذلك بين الشعور بالاعتماد، والشعور بالحرية فكلاهما واحد بمعنى أن كل واحد منهما يتوافق مع الآخر؛ لأن الوعي الذاتي مركب من هذين النوعين. فالشعور بالحرية يُحدد عن طريق الشعور بالاعتماد، فإذا لم يكن لدينا شعور بالحرية، لن يكون لدينا شعور بالاعتماد المطلق، و ليس هناك شعور بالاعتماد المطلق بدون الشعور بالحرية.(١)

وساوى "شلايرماخر"- أيضـًا- بين الاعتماد المطلق والله أو العلاقة بالله، ورأى أنهما دلالة واحدة، فهما يحملان المعنى نفسه؛ لأن الاعتماد المطلق هو العلاقة الأساسية لكل العلاقات الأخرى المتضمنة داخل الأفراد المؤمنين، فالوعي الإلهي متضمن داخل الشعور الإنساني، ولا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، ودحض "شلايرماخر" وجهة النظر القائلة: إن

(١) F. Schleiermacher : The Christian Faith, Proposition ٣,٢ p. ٦., Proposition ٤,٢. p.p ١٤-١٦

الشعور بالاعتماد المطلق في حد ذاته مشروط ببعض المعارف المسبقة[١]. يقول "شلايرماخر": إن المعرفة الأسمى لا تكشف ذاتها مباشرة داخل وعينا، لكنها موجودة في داخل الوعي - فقط- بوصفها أساس داخلي، ومصدر لكل معرفة أخرى. كذلك فإن الوجود الأسمى ليس في متناول وعينا بشكل مباشر، ولكنه الأساس الداخلي ومصدر لكل وجود آخر[٢]. وهو متأثر في ذلك بالقديس "أوغسطين"، لاسيما في حديثه عن المعلم الإلهي بوصفه الحقيقة الكاملة في السرائر دون استدلال أو برهان. وهو وجود فعلي في النفس وحقيقة باطنية، يقول "أوغسطين" (إذا أردنا الحقيقة فإن هذا المعلم، هو الذي يعلمنا عن طريق كلمات خارجية أنه موجود في داخلنا) [٣].

أما فيما يتعلق بالشعور والحدس، فالشعور عنده ينبع من الحدس، والحدس هو إدراك مباشر للأشياء التي تواجه العقل، وكل حدس له علاقة بالشعور فلا حدس بدون شعور، ولا شعور بدون حدس فهما وجهان لعملة واحدة.[٤]

ولعل "شلايرماخر" كان متأثرا- هنا- بـــ" فيشته". فالأطراف الثلاثة الشعور، والحدس، والعقل هي المفاهيم الأساسية التي شكلت محور

---

(١) Ibid., Proposition ٣,٢ p. ٦, Proposition ٤,٢,٣,٤. pp١٤-١٧

(٢) F. Schleiermacher : Lectures On Philosophical Ethics, Proposition ٣٣, P.١٤٣

(٣) القديس أوغسطين: المعلم، الجزء الثاني (المسيح هو المعلم الوحيد للحقيقة) ترجمة وتقديم وتعليق: د/ حسن حنفي ضمن كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، مسألة ٤٦ (خاتمة)، ص٩٩.

(٤) Louis Dupre : Towards a revaluation of Schleiermacher's Philosophy of Religion, The Journal of Religion, vol : ٤٤, No. ٢ Ap. ١٩٤٦, P. ١٠٣

نظريته في المعرفة. يقول فيشته: "أنا كائن أعي وأكون فحوى هذا الوعي في الوقت نفسه. إنني ذلك الكائن الذي يحصل لديه الحدس، ويحصل عنه الحدس المفكِّر، والمفكَّر فيه"[١]. كما أن هذه الفكرة قد أخذها فيما بعد عن "فيشته" و"شلايرماخر" "إدموند هوسرل" *E. Husserl* (١٨٥٩- ١٩٣٨) في تعريفه للوعي.

ولقد تأثر "برجسون" *H. Bergson* (١٨٥٩-١٩٤١) بـ"شلايرماخر" في هذا المعنى في كتابيه "منبعا الأخلاق و الدين"و"تطور الخالق". فتحدث في كتابه الأول عن الشعور والحدس. فذهب إلى أن الحدس يمثل شعاعا من نور، يتجه إلى الداخل، أي إلى جذور وجودنا، وهو الذي يطلعنا على مبدأ الحياة ذاتها. وأكد أنه من الأفضل أن نرجع إلى إيحاءات الشعور الغامضة، التي بدأنا منها، فنتعمقها وعيا، حتى نصل إلى الحدس المستنير. وهذا هو المنهج الذي ننادي به. [٢] كما أكد –أيضا- في كتابه الثاني أن الحدس هو الذي يستطيع أن يمكننا من التغلب على ضروب النقص، التي تنطوي عليها معطيات العقل. وعلى الرغم من أنه يفوق العقل فإن العقل هو الذي جعله يسمو إلى القمة. [٣]

وإذا تساءلنا عن المنهج المستخدم في فهم "شلايرماخر" للدين نجد أنه اقترح مناهج مختلفة للدين، والإيمان تختلف عن منهج معاصرة هيجل. فإذا كان منهج هيجل يفتقر إلى الاعتماد على حياة الكنيسة وفن

(١) فيشته: غاية الإنسان، ترجمة ودراسة د/ فوقية حسين محمود، مكتبة عمار، القاهرة ١٩٦٣، القسم الثالث، (الإيمان مسألة رقم ٩)، ص٢٣٤.

(٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق و الدين، ترجمة سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم، الهية المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢١٢-٢٢٤.

(٣) هنري برجسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، ص ١٦٢-١٦٣.

إلقاء العظات، فإن منهج "شلايرماخر" يفتقر إلى الاعتماد على المنطق الجدلي، وبالتالي لا تأثير لأحدهما في الآخر بطريقة جوهرية على حد قول "كروتر"[١] *R. Crouter* فقد قام الدين عن سلطة الوحي المكتوب وعن التأمل العقلي، وعن المعتقد الأخلاقي و تعاليم الكنيسة، وادّعى أنه قد وجد ماهية الدين ضمنيا بكل أشكاله المتعددة – المتمثلة في العقائد والطقوس– في الخبرة، وفي الشعور بالمطلق أو اللامتناهي، فمعنى أن تمتلك دينا عند "شلايرماخر" هو أن تعرف العالم عن طريق الحدس[٢] أي عن طريق اتصال الوعي الذاتي الإنساني بالوعي الإلهي في علاقة مباشرة.

لم يتمسك "شلايرماخر" في فهم الدين بالعقل لنقض أدلة العقل، ولم يتمسك بالعلم لنقض نظريات العلم، و إنما اتخذ نهجا لغويا، يحاكي لغة الشعراء، ويستوحي مخيلة الفنانين لاكتشاف جوهر الدين وتفسير وظيفته. كان يهمه التوغل لمدى أعمق في الذات الإنسانية، وتحليل طبيعة الحزن والألم، واللامعنى الذي يشقيها، وما الذي يمكن أن يقدمه الدين لها. فكان يبحث عن ذلك الدين الذي يشفي الروح من أمراضها، وليس الدين الذي يمرض الروح.[٣]

---

(١) Richard Crouter: Hegel and Schleiermacher's at Berlin: A many sided Debate, Journal American Academy of region, Vol. ٤٨, No. ١, Oxford university, March, ١٩٨٠, p.٢١.

(٢) Keith ward : Religion and Human Nature, Clarendon Press, Oxford, ١٩٩٨. P. ٢٦.

(٣) انظر: د/ عبد الجبار الرفاعي في تقديمه لكتاب فردريك "شلايرماخر" عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، مرجع سابق، ص٦

ويذهب "شلايرماخر" إلى أنه طالما كان الدين كامنا في الخبرة والفطرة والأصل، فإن لديه القوة لتحريك العقل، وتلك هي قمة الكمال التي مازلنا غير قادرين على بلوغها، وهي قمة ربما يستلهمها الفن، ويحولها إلى شكل آخر قد يبدو أكثر رفعة، ولكن أمرٌ لا جدوى منه لأنه سيعيق طريق الفهم الحقيقي للدين[١]. فالدين ليس بحاجة إلى الاستدلالات المنطقية، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعو لإقصاء المضامين العقلية، لأنه حقل لا نهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة[٢].

لقد أكد "شلايرماخر" أن الديانة الحقة بعيدة عن أن تكون ميكانيكية الممارسة، كما أن المفاهيم الجامدة أو البائدة وكذلك الكتب لا يمكن أن تكون مصدرا للدين، ولهذا السبب ميز بين ما هو روحي وما هو حرفي. فالحرف يقتل، والروح يحيي، وهو بذلك يستند إلى ما جاء في رسالة بولس الرسول الثانية[٣] (الإصحاح الثالث آية ٦) . علاوة على ذلك فهو متأثر بالقديس "أوغسطين" الذي فضل المعاني الروحية على الحرفية.

إن الدعوة المتسامحة للدين عند "شلايرماخر" تنطلق من مفهوم الدين ذاته، دون رده إلى ما هو خارج عنه من مظاهر أو بحثه من زوايا الأخلاق و الميتافيزيقا. أما الفهم الخاطئ للدين فينأى به عن الموضوعية ويجعله منبعا للأحقاد والضغائن، ويصير مصدرا للنزاعات بين المجتمعات وإراقة الدماء، وبالتالي يتعين علينا أن ندين أولئك الذين شوهوا الدين، وكبلوه بأغلال، ومقاييس مادية، ثم أغرقوه بسيل من نظم عقلية،

(١) فردريك "شلايرماخر": عن الدين، مرجع سابق، الخطاب الثاني (جوهر الدين) ص ٨٨.
(٢) نفسه، الخطاب الأول (دفاع عن التجربة الدينية)، ص٥٣.
(٣) Tenzan Eaghll : Op.Cit., p. ١١٦.

وفلسفات لا تدل على معنى الكون، ولا أصل لها داخله، ثم يتساءل "شلايرماخر" قائلا :"لأجل أي محتوى ديني يصطف الناس أحزابا، لتتجذر فيهم أصول الأزمات، وتضرم فتائل الحروب ؟ إن حل النزاعات واقع في الأخلاق أحيانا، وفي الميتافيزيقا دائما، فكلاهما لا ينتمي لجوهر الدين[1]. وهو يعني بالأخلاق والميتافيزيقا تلك المعارف التي صاغها الفلاسفة من جانب ورجال اللاهوت من جانب آخر.

ويبدو لي أن المشكلة عند "شلايرماخر" هو محاولته الخروج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين الشعور بالاعتماد، ومن دين الكتاب المقدس إلى دين العقل دون أن يضحي بالأول على حساب الثاني، وكأنه يحمل بداخله دينين، أحدهما طقوسي، والآخر شعوري حدسي، يراوغ به باستمرار، ويتضح هذا الأمر جليا في كتابه عن الدين عندما قال: "إن دينا بلا إله يمكن أن يكون أحسن من دين له إله"[2].

وفي حقيقة الأمر أن هذا الموقف من جانب "شلايرماخر" كان متأثرا فيه بـ " كانط" مهما بلغ نقده له، و مهما ابتعد عن ديانته المؤسسة على الأخلاق؛ لأن المشكلة الأساسية عند " كانط" -أيضـًا- كيف نخرج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل ؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر إلى دين عقلي، كوني لكل الشعوب ؟ فربما يحمل كل شخص دينين في قلبه: أحدهما عقلي، والآخر طقوسي، دين يحكيه، وآخر يفكر فيه وأن أحد رهانات الفلسفة هو أن يجعل الدين الذي يُحكى للأطفال قابلا للتحول إلى مفاهيم حلقية في عقولهم، وبالتالي يكون

(١) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين (مرجع سابق) الخطاب الثاني (جوهر الدين) ص٧٦، ص٧٧

(٢) نفسه، الخطاب الثاني (جوهر الدين) ص١١٣

قابلا للفهم، لذلك يطالبنا " كانط" أن نميز بين إيمان دوجمائي متحجر، وبين إيمان متفكر، يخجل من الانزلاق في أي نوع من الأفكار المفارقة التي تتخطى حدود عقولنا، ذلك لأن الدين لا يحتاج إلى عبيد يستعملون شعائر دون فهم معناها.(١)

إن "شلايرماخر"– على حد تعبير بول تيليش *P. Tillich* (١٨٨٦-١٩٦٥)- لم ينكر فلسفة التنوير، ولكنه انتصر عليها في قلب المجال اللاهوتي. فقد كان الدين في عصر التنوير فقط لتحقيق الأمر الأخلاقي، أما في المجال المعرفي، فالفصل تام بين الرب وبين الإنسان، وعالمه، بحيث يتساوى الإيمان والإلحاد. فجاء "شلايرماخر" ليرفض هذا الفصل، لكنه تمسك بمبدأ هوية *Identity* الله في العالم، لأن الدين ليس معرفة نظرية، ولا مجرد فعل أخلاقي، وإنما شعور بالاعتماد المطلق. هذا الشعور ليس عاطفة شخصية على الإطلاق، بل إنه حدس بالكلي غير المحدود، وهكذا فقد قدم فهما جديداً للدين يقوم على أن كل لاهوت لابد وأن يجيب بطريقة أو بأخرى على السؤال الذي يطرحه العقل الإنساني في كل مرحلة حضارية(٢).

لكن السؤال المطروح ما العلاقة بين الدين والعقل والأخلاق من ناحية، وبين المعتقد الكنسي الذين يسمونه الآباء دينا من ناحية أخرى عند "شلايرماخر"؟ إن الدين والعقل- عنده -وجهان لعملة واحدة، فالعقل يهيمن على الحياة العملية على نظام المتناهي، بينما ينفتح الدين على

(١) د/ فتحي المسكيني : كانط : دين العقل الكوني، أو كيف يكون إيمان الأحرار، مقدمة الترجمة العربية، إيمانويل كانط : الدين في حدود مجرد العقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٢ ص١٥ – ص١٩

(٢) د/ يمنى طريف الخولي : الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة بول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر، والتوزيع القاهرة، ١٩٩٨، ص١٤٤

اللامتناهي. فالدين هو شعور وحب للامتناهي، أي ضرب من تأمل لا محدود وغوص في الشعور المطلق بالوجود. ذلك الشعور هو الأساس الحقيقي للشخصية، والسابق- أصلا - على كل حياة شخصية. ويرى في الدين ما يكفي للتعبير عن الكلي، ويرى فيه موسيقى داخلية، تصاحب الإنسان في جميع تظاهرات حياته.(١)

أما الأخلاق فقد بحث "شلايرماخر" في النظريات الأخلاقية السابقة، وانتهى إلى أن هناك ثلاثة مفاهيم صورية للأخلاق هي: مفهوم الواجبات، والفضائل، والخير. وذهب إلى أن الأخلاق هي علم وصفي وتفسيري أكثر منه معياري لأن الأخلاق عنده هي وصف للطريقة التي يتفاعل بها العقل مع الطبيعة، وهي تأملية، وليست تجريبية، كما أنها ليست حدسا عقليا، وليست مطلقة، ومن ثم فإن التطور الأخلاقي لا يتضمن جانباً عملياً فحسب، ولكنه جانب روحيّ. فالأخلاق ليست عملية بالمعنى الضيق، ولكن معرفة بوصفها صورة للفعل(٢). ورأى "شلايرماخر" أن الأخلاق ليست واجبا عقلياً يفرض نفسه على المجتمع- كما توهم " كانط" – وإنما كان لزاما على كل إنسان أن يسلم نفسه لأمر وعيه ووجدانه(٣). وهو يتفق في ذلك مع المثاليين الروحيين الذين سلموا بأن الإنسان جُبِلَ على الخيرية، وذلك بفضل الطبيعة الإلهية الكامنة بداخله.

أما عن العلاقة بين الدين والكنيسة فيرى "شلايرماخر" أننا إذا كنا لا نستطيع أن نفهم بوضوح ماهية الكنيسة الحقة فكيف يمكن لنا تأويل

(١) د/ جورج طرابشي : معجم الفلاسفة، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص٣٩٧

(٢) F. Schleiermacher: Lectures on Philosophical Ethics, Proposition ٥٠،٥١،٥٤, p. ٨

(٣) جورج طرابيشي : مرجع سابق، ص٣٩٧

العقائد اللاهوتية، إذا كانت الكنيسة تزعم لنفسها أنها صاحبة الحق، والمنوطة بالتأويل؟ ولقد عبر "شلايرماخر" عن ذلك قائلا: "طالما أن العقائد هي معارف لاهوتية، وشرعيتها تخص الكنيسة فحسب، فإننا على الرغم من ذلك نستطيع أن نؤول ماهية العقيدة، عندما نفهم بوضوح ماهية الكنيسة الحقة"(١). ولعله كان متأثرا في ذلك بـ "مارتن لوثر" و"جون كلفن". لذلك نفى "شلايرماخر" أن تكون للكنيسة أي دور على الإطلاق. فهي في نظره عديمة النفع، بل ضارة لأنها تعبر عن الله في صورة بشرية. وانتهى إلى فوضوية دينية شاملة تقوض- أيضـًا- صرح الأديان الوضعية إلى نحو مماثل لما فعله هيجل في الحقيقة ذاتها، وإن كانت من وجهة نظر معاكسة تماما حينما أذاب الدين في الفلسفة.(٢)

ويتساءل "شلايرماخر" هل الدين كان مسئولا عما آلت إليه الكنيسة؟ فيؤكد أن الدين ليس مسئولا عن إنتاج الكنيسة بصورتها المزيفة، وعلينا إخراج الدين من معادلة الخسارات واللوم، ودائرة التشنيع و الذم، وتبرئته ولو مؤقتا لحين اكتمال الصورة من كل ما ألحقته به تلك الكنيسة(٣).

ويمضي "شلايرماخر" إلى أبعد من ذلك فيقول "لو افترضنا أن شخصا أراد أن يتحدث عن ديانة طبيعية على غِرار القول ديانة مسيحية، وديانة محمدية، فإن المرء في هذه الحالة سيتخلى عن قاعدة استعمال الكلمات، ويتجه لاستخدام لغة مشوشة؛ لأنه لا يوجد مثل هذا الشيء المسمى كنيسة طبيعية، كما أنه لا يوجد نطاق محدد يمكن البحث داخله

(١) F. Schleiermacher : The Christian Faith, Proposition ٢, Page ٣.

(٢) جورج طرابيشي: مرجع سابق ص٣٩٧

(٣) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين (مرجع سابق) الخطاب الرابع (البعد الاجتماعي للدين بين الكنيسة والكهنوت) ص١٦٦

عن سمات الديانة الطبيعية[١]. وعلى هذا الأساس يذهب "شلايرماخر" إلى أن هناك علاقة صراع بين الأديان السماوية والأديان العقلية. ففي الأديان السماوية نجد الوعي يتخذ موقفا مسيطرا تحت سلطة الضرورة والقدر، بينما نجد الوعي الذاتي في الأديان العقلية يتخذ موقفا مسيطرا تحت سلطة الحرية، ومن ثم للعقل القدرة على وضع الحرية فوق الضرورة والقدر، وطالما أن التاريخ يشير إلى أن الأديان العقلية يتم النظر إليها بوصفها تقدما في البنية الدينية، فإن علاقات الصراع تنتهي بأن يصبح الدين السماوي مستغرقا في الديانة العقلية التي يجب أن يكون فيها الشعور بالهوية مسيطرا على أي شعور بالاختلاف[٢]. وهو متأثر في ذلك بسبينوزا من جهة وآراء الثيوصوفيين الذين نظروا إلى ديانتهم على أنها الأساس لكل ديانات العالم ومذاهبه الفلسفية[٣] من جهة أخرى.

وإذا انتقلنا من حديث "شلايرماخر" عن الدين، بوجه عام إلى المقارنة بين الأديان السماوية نجد أنه يرى بأن الإسلام له سمات عميقة لدى تابعيه، ونفوذ قوي ملموس لمحتوى شاغل بالأفكار الخادعة أو المضللة، فعلى الرغم من السمة التوحيدية الدقيقة إلا أنهم يصلون إلى تعدد العبادات، أو المذاهب، وعلى الرغم من قول الإسلام بالتوحيد إلا أن عقائدهم متباينة إلى درجة تعدد العبادات والمذاهب. أما اليهودية فإنها

(١) F. Schleiermacher : The Christian Faith, Proposition ٦. Postscript P. ٣٠

(٢) F. Schleiermacher : Lectures on Philosophical Ethics, Propositions ٢٢٧-٢٢٨-٢٩٩, P. ٩٤

(٣) G. de Purcker: Op.Cit., http://wwww.com.٢٠٠١ .

مازالت تظهر على أنها ذات صلة بالفيتشية[*] *Fetichism* وعباداتها المتعددة في اتجاه عبادة الأوثان والآلهة الزائفة وليس أدل على ذلك مما أخذوه من عبادة البابليين، الأمر الذي يجعل المسيحية أبعد من هاتين الصياغتين، إذ أنها تظل متحررة من هذا الضعف، وتأخذ مكانتها على أنها الصياغة الأكثر نقاءً للتوحيدية، مما جعلها تكتسب الشهرة الأوسع في التاريخ[١]. لكن هذه المقارنة التي تنقض الديانتين اليهودية والإسلامية تتناقض مع ما سبق أن صرح به عندما قال "إن من يحاول فهم صورة الدين عبر نقضه لصور ديانات أخرى يكون قد وضع دينه قيد أسر سواه، لأن فكرة الدين حرة، ولا تستقيم حريتها إلا حين تعيش بذاتها تتغذى على فردانيتها، وتقطع طريقها وحدها"[٢]. أضف إلى ذلك أنه تجاهل المذاهب المتباينة في المسيحية فداخل الكاثوليكية توجد كاثوليكية فاتيكانية وكاثوليكية علمانية، وكذا في أفريقيا واستراليا وبعض الدول الآسيوية توجد الأرثوذوكسية التي تنقسم بدورها إلى أرثوذكسية إسكندرية، وأرثوذوكسية رومية، ذلك فضلا عن البروتستانية اللوثرية، والكالفينية التي يعد "شلايرماخر" واحداً من أتباعه. ومن ثم يمكننا القول بأن نقده للديانتين اليهودية والإسلامية انطلاقاً من تأثر أتباعها بمؤثرات خارجية جعلتهم في انقسام وتعدد يعدُ نقداً متهافتاً، ذلك لأن المسيحية ذاتها

---

[*] الفيتشية من اللفظ البرتغالي Feticio وهو الاسم الذي أطلقه البرتغاليون على آلهة القبائل المتوحشة في أفريقيا، ويطلق في الإنجليزية والفرنسية على الاعتقاد بأن شيئاً معيناً بالذات مثل هذا الحيوان له قوة سحرية خارقة، انظر: د/ مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٨، ص٥١٤.

(١) F. Schleiermacher : The Christian Faith, Proposition ٨,٤, p.p ٣٧-٣٨

(٢) فردريك "شلايرماخر": عن الدين، مرجع سابق، الخطاب الثالث (عن التثقيف للدين) ص١٢٥

التي وصفها بأنها مثال للوحدانية تعاني من الانقسامات والمذاهب، ولاسيما حول القضية الجوهرية الأكبر، وهي القضية الكريستولوجية أى طبيعة المسيح. وعلى ذلك يمكن القول بأن "شلايرماخر" فيلسوف دين، ولاهوتي تأويلي، مراوغ، ومخادع هذه الحقيقة أكد عليها كل من اللاهوتي الكبير ساك *F.S. G. Sack* (١٧٣٨-١٨١٧) "و ف. ث. باور" *F. C. Baur* (١٧٩٢-١٨٦٠)، و جريش[١] *B. A. Gerrish* ، و "هـ. ريتشارد نيبور"[٢] *H. Richard Niebuhr* (١٨٩٤-١٩٦٢)

فقد ذهب الأول إلى أنه لم يستطع أن يفهم شيئا من كتاب"شلايرماخر" عن الدين، وكل ما فيه أنه دفاع عن وحدة الوجود عند "سينوزا"، مغلفة بكلمات طنانة، و رنانة بالرومانسية. أضف إلى ذلك أنه تبنى لغة جديدة، ومتطرفة في حديثه عن الدين. أما "جريش"، و"باور"، فقد اتفقا على أن فكر "شلايرماخر" و لاهوته لم يكن بهما قدر كبير من خداع الذات، بقدر ما هو خداع مقصود أو متعمد للآخرين، كذلك فقد رأى "نيبور" أن الخلل عند "شلايرماخر" لا يكمن في المنهج النقدي الذي سار عليه، ولكن يكمن في التناقض الذاتي، و التضارب المتمثل في عدم الاتساق المنطقي، وعدم الترابط المنهجي، الذي جلب نتائج كارثية.

(١) B. A. Gerrish: Tradition and The Modern World Reformed Theology in the Nineteenth Century, Wipf and Stock Publishers, Eugen, Oregon, ١٩٧٨, p.١٥, p. ١٩.

(٢) H. Richard Niebuhr : Meaning of Revelation, Macmillan Co., N.Y, ١٩٤٦, p. ٢٧.

اللافت للنظر -أيضـًا- هو شعور "شلايرماخر" -نفسه- بأن كلامه مخادع. فالمتأمل للكثير من كتاباته -لاسيما كتابه عن الدين- يجد أنه يكرر عبارات توحي بالخداع والتشكيك، فهو يثبت شيئا، ولكن في قرارة نفسه ينفيه، أي أنه يظهر خلاف ما يبطن، فهو يقول على سبيل المثال لا الحصر: المعجزة من وجهة نظري كامنة في كل شيء، وليس كما تتصورونه عني أني أضعها في إطار الغرابة و غير المألوف. وقوله -أيضـًا-:"أرجو ألا تعتقدوا بأني أخاف قول كلمة حق عن الألوهية بسبب خطورة البحث عنها ... لا وجود لتعريف غير قابل للنقض .. يجب ألا تذهب بكم الظنون، فتقودكم إلى ناحية أخرى، و هي أني أمارس خداعا وورعا، وأريد أن أكون المتحدث بكل شيء للجميع"[1]. فهذا الأمر يبعث على التشكيك، أضف إلى ذلك العديد من العبارات التي يكررها، مثل قوله كثيرا:"هل تتصورون أنكم تخادعون أنفسكم"، "إنكم لستم بقادرين على النقد"، "أنا على يقين من أنكم لستم على علم"، "أرجو ألا تعتقدوا"[2] أنكم ترغبون في تحجيم الدين".

ثالثـًا: أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية"شلايرماخر"في طبيعة الدين:

لقد انتقد هيجل "شلايرماخر"، و رآه أكثر عاطفية، فهو مشوش، ورفض هيجل كل الادعاءات الرومانتيكية، التي انعكست على الدين عنده، وأكد على أنها تفتقر إلى الانسجام والترابط، كما أنها تخلو من كل

(1) فردريك "شلايرماخر" : عن الدين (مرجع سابق) الخطاب الثاني (عن جوهر الدين) ص١٠٣

(2) نفسه : ص١١٢.

مضمون، فهي تتماشى مع كل معتقد سخيف[١]. و يقول "هيجل" في كتابه "فلسفة الحق" في إشارة ساخرة منه إلى الرومانتيكية و"شلايرماخر" إن هذه الفلسفة المزعومة قد أعلنت صراحة أن الحقيقة -نفسها- لا يمكن أن تعرف، وأن الحقيقي هو ما يجيش بداخل قلب الإنسان وشعوره و عواطفه"[٢]، كما أنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إدراكاً تصورياً عقلياً، بل أن نحس به ونتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان، ويريدون أن نجعل في المقام الأول الشعور به لا تصوره."[٣]

وانتقد "هيو روس ماكنتوش" *H. R. Macintosh* (١٨٧٠-١٩٣٦) "شلايرماخر" في كتابه "أنماط اللاهوت المعاصر" *Types of Modern Theology* الذي خصصه للمقارنة بين "شلايرماخر" وبارت فقال: "إذا كان الله موجودا في الشعور، فإننا لا نمتلك على وجه الدقة معرفة موضوعية بالنسبة لوجود الله، و بالتالي فإن هذا المصطلح ربما يكون من أكثر المشكلات التأويلية المربكة المحيرة في أعمال "شلايرماخر"[٤]. كذلك انتقد رودلف أوتو *R. Otto* (١٨٥٩-١٩٣٧) وصف "شلايرماخر" للوعي الإلهي بأنه شعور بالاعتماد المطلق، أى على الله و الإيمان بوجوده،

---

(١) Merold Westphal : The Emergence of Modern Philosophy of Religion : An Essay in A Companion of Philosophy of religion ٢nd, ed., by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn Wiley, Blackwell Publishing ItD, U.S.A, ٢٠١٠, P. ١٣٧

(٢) هيجل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ط٣، ترجمة وتقديم وتعليق د/ إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧، ص٧٧.

(٣) د/ إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، ط٣، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧، ص٨٠.

(٤) Hugh Ross Mackintosh : Types of Modern Theology, Schleiermacher to Barth Charles Scribner's Sons, N.Y, ١٩٣٧, PP. ٤٠-٤٧

ورأى أن مثل هذا الوصف هو بمثابة تشويه للطبيعة الإنسانية، ويجعل منه كائنا ناقصا أو غير كامل(١). فعلى الرغم من تأثره به في كتابه "فكرة القدسي". حيث إنه أفاض في الحديث عن المقدس و الوعي أو الشعور بالقداسة عند "شلايرماخر".(٢)

أما بول تيليش فقد هاجم "شلايرماخر" في بعض كتاباته ديناميكيات ، ورأى أن ما فعله "شلايرماخر" هو تشويه للإيمان؛ لأنه يختزل الإيمان في العاطفة أو الشعور الذي لا يمكن أن يكون بطبيعة الحال أصلا أو منبعا للاعتقاد أو الإيمان(٣). ومن ثمّ فقد حكم عليه بأنه ارتكب أعظم خطأ عندما استخدم مصطلح الشعور لكي يشير إلى الحاسة الدينية العميقة التي تكمن فيما وراء الانفعالات الإنسانية(٤). و حاول أن يعيد صياغة الخبرة الدينية التي قال بها "شلايرماخر" فوصف الوعي الذاتي بأنه موجود في أعمق أعماق الوجود الإنساني، الذي يرتبط بالوعي الإلهي(٥)على الرغم من أن "تيليش" -نفسه- لم يسلم من النقد، و اتهامه بالغموض عندما نظر إلى الله في عبارة غامضة – كحاله من اهتمامنا المطلق، فهذه النظرة وضعت "تيليش" نفسه في صعوبات متعددة فيما يتعلق بالطريقة الملائمة أو المقبولة في الحديث عن الله.

---

(١) Linwood Urban : A short History of Christianity, Oxford university press, ١٩٨٦ p. ٢٢٠

(٢) Millard Erickson: Christian Theology, Baker Book house Grand Rapids, Michigan , ١٩٨٥, P. ١٩

(٣) Paul Tillich : Dynamics of Faith, Rusking House, George Allen and unwim, ItD, London, ١٩٥٧, p.p ٣٩-٤٠

(٤) Paul Tillich : Perspective on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology. Harper and Row Publishers, N.Y, ١٩٦٧, P. ٩٦

(٥) Linwood urpan : op. cit., p. ٢١٤

كذلك فقد اتهم إميل برونز *E. Brunner* (١٨٨٩-١٩٦٦) "شلايرماخر" بأنه فصل الدين عن ماهيته، فنزع البذور العقائدية، والتعاليم الفلسفية، وفسر ماهية المسيحية بوصفها ثمرة للحياة بما تشمل عليه من سمات عاطفية وقلبية[١]. وأكد أننا عندما نتعامل مع الدين على أنه مجرد شعور، فمعنى ذلك التخلي عن أي محاولة للكشف عن معناه الموضوعي أو الكشف عن ماهيته[٢]. أما "جون بايل" *John Bailie* فقد رأى أن "شلايرماخر" قد أهمل الجانب العقلي للدين، وركز على الشعور والخبرة الدينية، و مع ذلك يؤكد أن "شلايرماخر" قد قدم خدمة جليلة للاهوت، تمثلت في إضفاء الطابع العقلاني على اللاهوت في واحدة من أهم اللحظات الحاسمة في التاريخ[٣] فقد دعا إلى قراءة الكتب المقدسة، والنصوص اللاهوتية قراءة نقدية من خلال معالم نظريته التأويلية. كذلك ينظر "جورج طرابيشي" *G. Tarabishi* (١٩٣٩- ٢٠١٦) إلى فكر "شلايرماخر" على أنه شكل من الأشكال المتطرفة للاتجاه اللاعقلاني الذي لا يقبل انفصالا عن المأثور اللوثري، بيد أن اللاعقلانية عند "شلايرماخر" ليست إرثا مدرسيا بل كانت بالأحرى منذ شبابه اللاهوتي التعبير العفوي عنه طبيعة صوفية حانية، وإنما مستقلة وعاجزه إلى حد يبعث على العجب عن التعبير بالألفاظ عن حياة انفعالية شديدة الكثافة[٤].كذلك فقد أشار العديد من الشراح لفلسفة "شلايرماخر"

---

(١) David A. Pailin : Groundwork of Philosophy of Religion ٢nd. Ed., Epworth Press, LtD, Westminster, London, ١٩٨٦. P. ١٣

(٢) Louis Dupre : op cit, P. ١٠٠

(٣) Eugen Thomas Long : Experience and Natural Theology, The Catholic university of American Press, N.Y, ١٩٩٢, p. ١٢٠

(٤) جورج طرابيشي : مرجع سابق، ص٣٩٧

أمثال رودولف أوتو، ورودلف هرمان *R. Hermann* (١٨٨٧-١٩٦٢)، ووليم كريستيان *W. A. Christian* (١٩٤٤-) إلى أن الشعور بالاعتماد المطلق على الله عند "شلايرماخر" ليس انفعالا أو عاطفة لأن امتلاك مثل هذا الشعور لا يكون بنفس الدرجة من امتلاك مشاعر السعادة أو الغضب، فالشعور على نحو أدق نمط من الوعي الذاتي.(١)

وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهها له "رودلف أوتو" إلا أنه وصفه بأنه أعظم لاهوتي، وأنه أراد أن يحرر الدين، ويدافع عن استقلاليته(٢). كما أكد "شلايرماخر" في كتابه عن الدين – على فكرة البراعة التأويلية فأوضح بأن الدين المعيش في ذاته يتطلب براعة تأويلية لأن الذات المتدينة لا تستطيع الاكتفاء بتطبيق آلي للقواعد الدينية، بل من المفروض أن تكشف معنى هذا الذي تؤمن به، والمؤول الذي يسعى إلى إفهام العقول المثقفة تلك الإبداعية الخاصة بالشعور الديني الأصيل، وجعلها صادقة، ومقبولة ينبغي عليه كذلك أن يكون ماهرا في فن التأويل، هذه الإشكالية التي اتحدت بفلسفة الدين (جوهر الظاهرة الدينية، ووضع الذات المتدينة) قد شكلت المعطيات الأساسية للقرن التاسع عشر الذي شهد العصر الذهبي لفلسفة الدين(٣).

(١) Louis Roy : op cit, P. ٢١٨
(٢) B. A. Gerrish : op cit, p. ١٥
(٣) د/ نبيهه قارة : الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ص٧٩.

رابعا: منهجه في "الهرمينوطيقا" أو التأويل وتطبيقه على العهد الجديد:

لسنا هنا بصدد عرض لتاريخ اصطلاح الهرمينوطيقا* وتعريفاتها، ولكن يمكن القول بوجه عام إن محاولة فردريك "شلايرماخر" في تأويل

* الهرمينوطيقا : أو التأويل في اللغة يعني الترجيع، وآل بمعنى رجع ، أي أن التأويل يعني الرجوع والعودة - محمد بن منظور : لسان العرب، جـ١١، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ نشر، ص٣٢، ص٣٣ وعرفه الرازي بأنه تفسير ما يؤول إليه الشيء، ويقال أوله تأويلاً، وتأوله تأويلاً بمعنى واحد ويقال آل يؤول. انظر: (الإمام محمد بن زكريا الرازي : مختار الصحاح، ط٢، ترتيب محمود خاطر، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٣٧ ص٣٣). ومن ثم فإن التأويل يتركز أساساً حول المعنى، وله شقين : ظاهر، وباطن وهو ما عبر عنه الجرجاني بقوله "إن التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله" انظر: الشريف الجرجاني : التعريفات، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٨٨ ص٤٣.

ويعرف قاموس الفلسفة والدين الهرمينوطيقا أو التأويل بأنها لفظ يوناني(*Hermeneutikos*) ويشير هذا المصطلح في معناه التقليدي إلى تفسير النصوص، ولاسيما نصوص الكتاب المقدس، ولكن على نحو فلسفي : William L. Reese : Dictionary of Philosophy of Religion, Humanities Press Inc., N.Y, ١٩٨٠, p.٢٢ ويرتبط هذا اللفظ في معناه الاشتقاقي الميثولوجي بأحد آلهة الأساطير اليونانية القديمة وهو هرمس Herms إله الفجوات God of gaps الذي كان يقوم بتأويل رسائل زيوس Zeus الإلهية المشفرة بعناية، والنزول بها إلى مستوى البشر لكي يسد الفجوة= =الأنطولوجية بين فكر الآلهة، والتفكير الإنساني، ويسهل على كل إنسان فهمها وكذلك سد الفجوة بين ما هو خفي، وما هو مرئي، وبين الوعي، واللاوعي، ومن ثم فإنه ليس عجيباً أن تكون الهرمينوطيقا بوصفها منهجاً مستمداً من النصوص المقدسة لها دلالات رمزية وثيقة الصلة بالتشريع، انظر:

Richard E. Palmer : Hermenutics and Disciplines, The Relevance of Gadamer's Philosophical Hermenutics, Available at : http: www.mac.edu/faculty/richardpalmer/relevancehtml,٢٠٠٦.

وعلى ذلك فإن الأصول الحقيقية لاصطلاح الهرمينوطيقا قد وجد أول ما وجد عند اليونان الذين لم يكن لديهم عقيدة رسمية أو سلطة مركزية تعمل على تنظيم العقائد، فقد كان بوسع الفرد أن يضع للطقوس التي يسهم فيها جماعية كانت أم غير جماعية من التفسيرات أو التعليلات ما يشاء وكان من دأب هذه التفسيرات أن تدعو إلى إيمان يغلب عليه فكرة الحياة الأخرى على نحو يفوق ما يمكن أن نجده في أقدم العصور.

النصوص المقدسة ليست جديدة كل الجدة، و إنما سبقتها محاولات تأويلية متعددة استفاد منها بطبيعة الحال وتأثر بها.

وإذا أردنا أن نفهم طبيعة اسهامات "شلايرماخر" وأهميتها في تطوير النظرية الهرمينوطيقية ينبغي علينا الرجوع إلى الحالة التي كانت عليها الهرمينوطيقا في عصره، أي في ضوء اثنين من أهم فقهاء اللغة، ومن المعنيين بالتأويل في عصره، وهما فردريك أوجست ولف *F. A. Wolf* (١٧٥٩-١٨٢٤) و فردريك آست *F. Ast* (١٧٧٨-١٨٤١). فقد كانا سببا في اهتمامات "شلايرماخر" بتطوير الهرمينوطيقا منذ فترة مبكرة من حياته، و بالتحديد في عام ١٨٠٥، ١٨٠٦ عن طريق الحوار النقدي الصريح بين كل منهما الآخر[١]. و علاوة على ذلك فقد عانى فقه اللغة الألماني في القرن التاسع عشر من التمزق، إذ كان هناك صراع بين وجهتين من النظر: تمثلت الأولى في تأسيس فقه اللغة الألماني الكلاسيكي على يد مجموعة من الآباء المؤسسين لعل أهمهم "وولف وهمبولدت" *Wilhelm von Himboldt* (١٧٦٧-١٨٣٥) و "شلايرماخر" في تأويلاته

- انظر: هـ.ج.روز : الديانة القديمة، ترجمة رمزي عبد جرجس، مراجعة د/ محمد سليم سالم، دار نهضة مضر، القاهرة، ١٩٦٥م. وينسب إلى "أرسطو" Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) انه أول من جعل الهرمينوطيقا عنواناً رئيسياً لأحد أهم مؤلفاته المنطقية، وهو كتاب العبارة peri hermeneia وقيامه بوضع قواعد تقليدية باعتبارها نتيجة سالفة، لأن أرسطو قدر أي أن المطلب الأول هو التحليل الصوري للعمل الأدبي مع الرجوع إلى البنية النحوية، والأسلوبية بمعنى أن التفسير لابد أن يحلل محتوى أو مضمون العمل، وفهم العناصر الجزئية الموجودة في النص من أجل الوصول إلى العناصر الكلية وفهم الكل من العناصر الجزئية، انظر:

- R. Bultmann: Essays Philosophical and Theological. S.C.M. Press, London, ١٩٥٠. P. ٢٥٠

(١) Richard E. palmer : Hermenutics, ٥th ed., Northern Western university Press Evanston, ١٩٨٠, p. ٧٥

للنصوص المقدسة ولاسيما العهد الجديد، أما وجهة النظر الثانية فقد نادت باستعادة الغاية الأساسية من الدراسات اليونانية الكلاسيكية المتمثلة في روح البطولة *The Heroico of Spirit* ، و نقلها للأجيال الجديدة. و قد حمل لواء هذه المهمة فيما بعد كل من "نيتشه" *Neitzsche* (١٨٤٤-١٩٠٠) و "بول ناتورب *P. Natorp*"(١٨٥٤-١٩٢٤) زعيم الكانطية الجديدة الذي حاول تفسير المتعالي تفسيراً نفسياً بالإضافة إلى بعض فقهاء اللغة الأكاديميين، الذين كان لديهم القدرة على إحداث ثورة في هذا الصدد.(١)

ولقد صنف "جوزيف بليكر" *J. Bleicher* الهرمنيوطيقا إلى ثلاثة أنماط، هي: الهرمنيوطيقا النظرية و الهرمنيوطيقا الفلسفية (و يمثلها الفلاسفة الوجوديون، و"هيدجر" *M. Heidegger* (١٨٨٩-١٩٧٦)، و"جادامر" *H.G. Gadamer* (١٩٠٠-٢٠٠٢)، و الهرمنيوطيقا النقدية (ويمثلها "هابرماس" *Habarmas*) (١٩٢٩-). و وُضع "شلايرماخر" ضمن الهرمينوطيقا النظرية؛ لأن الهرمينوطيقا -عنده – تمثل منهجا للفهم الحقيقي للنص كما قصده المؤلف.(٢)

والمتأمل لنظرية "شلايرماخر" التأويلية يجد أنها لا تعود إلى فترة البدايات الخصبة مع فردريك "شليجل"، و لكنها تعود إلى الفترة الأخيرة من فكره، وتحديداً خلال السنوات العشر الأخيرة عن طريق محاضراته

(١) Robert R. Sullivan : Political Hermeneutics, The Pennsylvania State university Press, ١٩٨٩, P. ٤٧

(٢) Josef Bleicher: Contemporary Hermeneutics as a method philosophy and critics, Routledge and Kegan Paul, London, ١٩٨٠, p. ٢

الأكاديمية عن التأويلية[١]، لكن هذا لا يمنع من أنه كان مهتمًا بالتأويل في جُل كتاباته إن لم نقل كلها.

فكل مشكلة عن التأويل عند "شلايرماخر" هي مشكلة عن الفهم، فالتأويل يعني بقدرة العقل على الفهم، وليس بقدرته على التفسير، لكن الأهم من ذلك هو أن "شلايرماخر" يميز بوضوح بين ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آليًا، استنادًا على مفاهيم سابقة أو سلطات شارحة، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدمة، تفيد أن ما ينتج آليًا هو سوء الفهم، أما الفهم الحقيقي فهو وليد استيعاب روح النص والمعاني الكاملة وراء الألفاظ والعبارات، وإلى هذا التمييز يستند إنجازه الخاص الذي كان يرمي إلى تطوير فن حقيقي للفهم بدلا من أن يكون مجرد تجميع لملاحظات[٢].

وعلى ذلك يعرف "شلايرماخر" الهرمينوطيقا بأنها فن الفهم، هذا الفهم الذي سيكون له دور خاص بالنسبة للكتابة، والحديث، ومن ثم فإنها لا توجد بطريقة عامة ولكنها تتخذ صورًا لهرمنيوطيقا مميزة وواضحة، فهي فنًا لتقديم الأفكار على نحو صحيح وفنًا للتواصل، كما أن الفهم العلمي يشير إلى أن النص هو عبارة عن وسيط بين فكر المؤلف والمؤول[٣]، أى أن فن الفهم هو فن تجميع كل الشروط الضرورية اللازمة لعملية الفهم.

---

(١) هانز جورج جادامر: الحقيقة والمنهج، ترجمة د/ حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابل، ليبيا، ٢٠٠٧، ص٢٧١

(٢) نفسه، ص٢٧١.

(٣) F. Schleiermacher : Hermeneutics and Criticism, optic Proposition١-٢, (introduction), P. ٥.

إن وجود الهيرمنيوطيقا عند "شلايرماخر" مرتبط بوجود الغموض أو سوء الفهم، فأينما وجد الغموض وجدت الهيرمنيوطيقا، والمشكلة النقدية للتأويل هي دائماً تصحيح لسوء الفهم(١)، وكأن لسان حال "شلايرماخر" "لا أفهم شيئاً على أنه حق ما لم أقم بتأويل معناه تأويلا يبعدني عن سوء الفهم"، وعليه فلا تأويل لنص واضح بذاته.

لقد ركزت بدايات الهرمينوطيقا عند "شلايرماخر" على فن الفهم بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة، فانتقل بها إلى فن الفهم لكل أنواع النصوص سواء كان النص المراد تأويله لاهوتيا ، أو سياسيا ، أو ثقافيا أي أنه لا فرق بين النص الديني وغيره من هذه الزاوية، هذا هو التحول الذي أحدثه "شلايرماخر" داخل الهرمينوطيقا ذاتها من حالة كونها تهتم بالفهم إلى فن الفهم، ونظر إلى الكتاب المقدس بوصفه نصا يحوي نصوصاً لغوية وثقافية ذات طبيعة مقدسة لكن طبيعتها المقدسة لا تحول دون تأويلها بوجهة نظر بشرية، وعلى ذلك فقد اعتمد "شلايرماخر" على منهج بنيوي لغوي ينظر إلى النص الديني من زاوية اللغة دون أن يتجاهل السياق التاريخي.

ولعل "شلايرماخر" متأثر هنا "بأوغسطين" الذي أصر على أن نصوص الكتاب المقدس هي نصوص بشرية تشير إلى الله، وينبغي تفسيرها ضمن هذا الإطار، ولا ينبغي التعامل معها على أنها الإله، بل ينبغي بدلا من ذلك توظيفها من قبل القارئ المسيحي لتوجهه في اتخاذ الموقف الملائم تجاه الله وتجاه نفسه وتجاه إخوته في الإنسانية، فكان هدفه من

(١) Paul Ricoeur: Schleiermacher's Hermeneutics, The Monist, Vol, ٦٠, No. ٢, philosophy of religion in the ١٩ Century Hegler institute, April, ١٩٧٧, p. ١٨٤.

جراء نظريته التأويلية تحرير القارئ للنص المقدس من أى حرفية فجة، ومن أى مخاطر تتعلق بالرمزية العشوائية التي من شأنها تشويه قراءة الكتاب المقدس، وأيد وجود تحليل لغوي شامل للنص من أجل ضبط القراءة الروحية المترافقة لها[١].

إن العلاقة بين القارئ والنص أشبه ما تكون في رأي "شلايرماخر" بعلاقة حوارية بين زمن ولى، وواقع معاش، أو بين القديم، والحديث أو بين الأصالة والمعاصرة. أو على حد تعبير "مارتن بوبر" *M. Buber* (١٨٧٨-١٩٦٥) بين الأنا والأنت *I and Thou* التي هي علاقة تفاعل، ومشاركة.[٢]

وتتسم هذه العلاقة الحوارية بأنها دعوة منفتحة على الحياة الفكرية ليس بسبب ما تثيره من قضايا وأفكار جديدة، ولكن لأنها في حقيقة الأمر دعوة للحوار، فقد نادى "شلايرماخر" بإعادة النظر في سلطة تشكيل اللغة الخاصة بالمسيحية، والتأثير المطلق للوحي الإلهي في العهد القديم بصوره، ولغته، وأفكاره، وما يماثله في العهد الجديد، حتى يصبح لهرمينوطيقا الكتاب المقدس مكانة خاصة وأسلوب مميز في الحوار التأويل[٣].

---

(١) ويرنج جينروند: تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، ترجمة زهراء طاهر ضمن ملف الهيرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (٣)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تحرير د عبد الجبار الرفاعي، السنة الثامنة عشر، العدد ٥٩ -٦٠، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٤، ص٧٩.

(٢) M. Buber: I and Thou, ٢nd, ed. Trans by R.G. Smith Charles Scribner's sons, N.Y, ١٩٤٧, p. ٩.P. ٩

(٣) Thomas F. Torrance : Divine Meaning, Studies in Patristic Hermeneutics, Tand and T clarck Ltd., Edinburgh, Scotland, ١٩٩٥, p. ١٣.

ويصر "شلايرماخر" على أن مبادئ الهرمينوطيقا يجب أن تكون عالمية – أي تعانق كل أشكال الحياة الإنسانية وتجاربها – ولا يملك أي من الإنجيل أو أي لاهوتي امتيازا خاصا، هذه المبادئ تكون مشروعة حينما تطبق بالتساوي على كل النصوص بدون استثناء. وهناك درجات متفاوتة في تميز النصوص عن بعضها، أي أن النصوص كلها ليست متساوية، حيث تتدنى أهمية النص حين تكون لغته ومشهده عاما ومشتركا ، ويكون النص متميزا حين تكون فكرة النص فوق العادية[١]. يقول "شلايرماخر": إن كل الكتب المقدسة هي بشكل أو بآخر لا تختلف عن سواها من سائر النصوص الأقل شأواً منها، التي تخفي وراء عناوينها البسيطة معالجات لأمور غاية في الأهمية[٢]، وعلى هذا الأساس فإذا طبقنا الهرمينوطيقا العالمية عند "شلايرماخر" على الأناجيل تصبح قراءة الأناجيل أقرب ما تكون إلى الآداب والعلوم الإنسانية، ومن ثم تتباين النصوص بتباين أساليبها وموضوعاتها ودلالتها. فأدناها هو الذي يمكن وصفه بأن لغته عادية شاغرة من العمق خالية من البلاغة اللفظية والدقة العلمية، وأعلاها الذي يتسم بلغة متخصصة، يمتلك من دقة الأسلوب والارتقاء بالأساليب الشيء الكثير، ذلك فضلا عن عمق موضوعاته وسلامة ما يحمله من آراء وحوارات.

وعلى هذا الأساس فقد شهد النص المقدس أزمة مع "شلايرماخر"، فلم يعد الحديث عن فروع الهرمنيوطيقا المتخصصة ممكنًا، أى أنه لا مجال للحديث عن تأويل النصوص المقدسة التي تعتمد التفسير الديني

(١) دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٧ ص١٢٠، ص١٢١

(٢) فردريك "شلايرماخر": عن الدين، مرجع سابق، الخطاب الثاني (جوهر الدين)، ص٦٧.

الكتابي من مقاصد إيمانية أخروية، وتأويل النصوص الدنيوية التي تعتمد التأويل البشري من مقاصد دنيوية، ذلك لأن "شلايرماخر" أزاح مسألة الفهم من الدائرة الضيقة للتخصص العلمي إلى الصياغة العالمية، بمعنى أن مسألة الفهم هي مسألة تتعلق بنمط وجود النص كيفما كان. وهنا ينبه جرايش فيقول: "ولكن هذا لا يدل على أن التميز بين النص الدنيوي والنص المقدس صار لاغياً"، لأن الإشكال في نظره أصبح قائماً في قلب مسألة الفهم.(١)

فالهرمينوطيقا تمثل عند "شلايرماخر" حقلا من النشاط يتحد فيه التأمل والممارسة، ويتبادلان الخدمات. وبالفعل فإن تأملاته الخاصة بالتأويل تتطابق مع سلوكه كمؤول في مجال التفسير الديني، وترجمة مؤلفات أفلاطون، وهو بذلك فقد خضع للاندفاعية التي عرفتها الفترة الكانطية– الفيختية (نسبة إلى فيشته) نحو تأسيس حقل المعرفة بأكمله على قاعدة عقلية، فأسس بدوره ممارسته كمفسر، وكمؤول على قواعد نظرية(٢).

وتكمن مهمة "شلايرماخر" التأويلية في جعل الفهم منهجا مستقلا قائما بذاته من أجل أن يحرر نفسه من المهمات المحدودة، التي شكلت تأويلية سلفية عند كل من "وولف"، و"آست". فهو لا يقبل أن تقتصر التأويلية على اللغات الأجنبية، أو على الكلمات المكتوبة، كما لو أن الشيء

(١) د/ أحمد الفرحان: النص المقدس في ضوء العصر الهرمنيوطيقي للعقل عن جان جرايش: نحو اختلاق فلسفة الدين، ملف الهيرمنيوطيقا والمناهج الحديث في تفسير النصوص الدينية (٣)، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٢) د/ نبيهة قاره : مرجع سابق، ص٤٣، ص٤٤

-نفسه- لا يمكن أن يحدث في المحادثة، وفي الإصغاء إلى كلام ما[١]، كما أنه يميز أنواع الحوار بالطريقة نفسها، عندما يتحدث عن الحوار الحر الذي يعزوه إلى الفكر الفني، بالإضافة إلى الحوار الملائم الذي يتعلق بالبحث المشترك عن المعنى، كما أنه الشكل الأصلي للجدل، ومضمون الأفكار في الحوار تكون متجاهلة فعليا، فالحوار ليس سوى التحفيز المتبادل للفكر، إنه نوع من الخلق الفني في عملية التواصل التبادلية.[٢]

ولقد أكد "شلايرماخر" على أن الممارسة الناجحة لفن الهرمينوطيقا تعتمد على موهبتين هما: الموهبة اللغوية أي امتلاك معرفة تامة باللغة الفهم اللغوي (أو النحوي) *Grammatical* و البلاغي والرمزي، وموهبة معرفة الفرد أي كاتب النص التي تعتمد على عنصر ذاتي يتمثل في توافق الأفكار، لذلك فإن قدرا كبيرا من الأخطاء التأويلية – في رأيه – يعتمد على الافتقار لهذه الموهبة الأخيرة، المتمثلة في التجلي الفني أو ما أسماه "شلايرماخر" التأويل التقني *Technical* . وهذه المواهب هي هبات عامة تمنحها الطبيعة، كما أن الهرمينوطيقا هي نشاط عام[٣] لأن هدف الهرمينوطيقا هو الفهم في أسمى صورة أو أجل معانيه.

(١) هانز جورج جادامر : الحقيقة والمنهج، ترجمة د/ حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس ٢٠٠٧ ص٢٧٢

(٢) نفسه : ص٢٧٦

(٣) F. Schleiermacher: Hermenutics and Criticism and other Basic Writings, Proposition ١٠, P.P. ١١-١٢

(أ) : الفهم اللغوي (أو النحوي) والبلاغي:

ويمثل نقطة البداية أو البعد الأول من أبعاد التأويل، فقد ركز "شلايرماخر" على اللغة في التأويل على أساس أن كل النصوص مكتوبة بلغة ما، ولهذه اللغة قواعد وتراكيب يستخدمها المؤول لمعرفة معنى الجملة، وإلى جانب هذه القواعد هناك فكرة عامة تتناول هذه القواعد، والتركيب اللغوي، لتكون المعنى، فقواعد اللغة تمنع المؤول من الوقوع في التأويل الخاطئ فمن لم يفهم الكلمات لا يستطيع أن يفهم الجمل[١] فهو يؤمن بأن اللغة إحساس أو شعور يتوسط بين القارئ والسامع، او بين المؤول، وكاتب النص.

وعلى ذلك فالموهبة الضرورية لفن الهرمينوطيقا هي موهبة مزدوجة، فإذا استطعنا أن نفهم تماما خصوصية كل لغة، وتفردها، واستطعنا أن نفهم الفرد عن طريق اللغة تماما مثل فهمنا للغة عن طريق الفرد، فإن هذه الموهبة المزدوجة تتحول إلى موهبة واحدة، وبالتالي فإن تفاعل الأفراد يبدأ باللغة الأم ويمتد إلى لغات أخرى وهنا تكمن ثنائية الموهبة اللغوية[٢].

من هذا المنطلق فإن ارتباط الهرمينوطيقا بالقواعد اللغوية يعتمد على الحقيقة القائلة بأن كل تعبير يقتضي ضمنيا فهما مسبقا من خلال اللغة، فكلاهما يهتم باللغة، وهذا يقود إلى وحدة الخطاب والفكر، فاللغة هي الطريقة التي يعبر بها الفكر عن ذاته في الواقع، لذا لا يوجد فكر بدون تعبير، فنطق الكلمات متصل بحضور شخص آخر، فليس بإمكان

(١) د/ القس فهيم عزيز : مرجع سابق، ص٩٨، ص٩٩.

(٢) F. Schleiermacher's: Hermeneutics, Proposition ١٠,٣ P.P ١١-١٣

أي شخص أن يفكر بدون كلمات، فالفكر لا يكتمل، و يصبح غامضا بدون كلمات، فمن المفترض أن تقود الهرمينوطيقا إلى محتوى الفكر، ولكن هذا المحتوى للفكر لا يكون إلا عن طريق اللغة، ومن ثم فإن الهرمينوطيقا تعتمد على القواعد اللغوية بوصفها معرفة اللغة.(١)

فإذا نظرنا إلى اللغة نجد أن هناك لحظتين في فهم الخطاب : الأولى مستمدة من اللغة ذاتها في فهم الخطاب بوصفه كل شيء يتم استنباطه أو استخلاصه من اللغة، و الثانية مستمدة من الفكر بوصفها حقيقة أو واقعة في تفكير المتحدث، وكل منهما يكمل الآخر بطريقة معينة(٢). أي أن نقطة البداية التي اتخذها "شلايرماخر" بالنسبة لتأويلاته تتمثل في الإجابة عن سؤال مؤداه كيف يمكن لكل ما هو منطوق أو مكتوب أن يُفهم بالفعل؟ فهذا الموقف بالنسبة له يمثل إحدى العلاقات الحوارية.(٣)

وعلاوة على ذلك فإن الفهم اللغوي أو النحوي و البلاغي يتمثل في إعادة بناء السياق التاريخي، والخطاب الدلالي، و مقاصد الكلمات بالنسبة للمؤلف (أو المتحدث). وهذا التأويل يدخلنا لطابع العصر العقلي والأخلاقي والثقافي للفترة التي كتب فيها المؤلف النص، ومراحل تطوره من تأويل حرفي تبناه إلى الإمكانيات المتعلقة بعلم دلالات الألفاظ، وتطورها المستخدم من قبل المؤلف.(٤) فالمفردات اللغوية التي يستخدمها المؤلف عن طريق تاريخ عصره تعكس مجمل كتاباته التي يجب أن تفهم

(١) Ibid., Proposition ٤ . ٣ (Addition) P.P. ٧-٨
(٢) Ibid., (Part Two Psychological Explication) Pro. ٦, P. ٩٢
(٣) Richard E. Palmer : Hermeneutics, P. ٨٦.
(٤) Cornel West : Schleiermacher's Hermeneutics and The Myth of the Given, union Seminary, Quarterly Review, vol. xxxiv, No. ٢ Winter ١٩٧٩, P. ٧٣

بوصفها جزءا، فدراسة التاريخ -عنده-تتطلب دراسة الثقافة، والمشاركة في حياة الناس حتى تنكشف الأحداث الماضية، ذلك لأن "شلايرماخر" يرى أن حياة الإنسان متصلة باللغة. فاللغة توثق حياة الإنسان لأنها جزء من حياتهم المعاشة، وهذا الأمر من جانب "شلايرماخر" ذهب إليه فتجنشاين *L. Wittgenstein* (١٨٨٩-١٩٥١) فيما بعد حينما أكد تعدد استخدام اللغة، والصلة القريبة الموجودة بين لغة الناس وحياتهم(١).

وعلى ذلك يتضمن التأويل اللغوي أو النحوي والبلاغي عند "شلايرماخر" قاعدتين: الأولى هي أن يحدد على وجه الدقة – كلما أمكن – الرؤى والادعاءات و العبارات الموجودة في نصوص المؤلف على أساس استخدام اللغة المعروفة للمؤلف. أما القاعدة الثانية فتتمثل في التحقق من معاني الكلمات الواردة في نصوص المؤلف عن طريق السياق التي تظهر فيه الكلمات(٢). ومن هذه الزاوية حاول "شلايرماخر" أن يطبق الفهم اللغوي على النصوص المقدسة. فذهب في كتابه محاضرات في فلسفة الأخلاق إلى أن اللغة الأصلية لأسفار العهد الجديد هي اليونانية، لكن التعامل الأفضل و المهم هو الذي يتم التعبير عنه في بعض الحالات عن طريق الترجمة البشرية، التي تكون من اللغة الآرامية فقد كتبت بعض أسفار العهد الجديد أصلا بهذه اللغة، كما أن كثيرا منها

(١) Richard L. Corliss :Schleiermacher and its Critics, Religious Studies Vol. ٢٩, No. ٣ Cambridge university Press, ١٩٩٣, P. ٣٧٢
(٢) Cornel West : op cit, P. ٧٣

قد تم حفظه في صورة خطاب أو حوار منطوق بالآرامية، ثم حدث تأثير، وتحول إلى اللغة العبرية[١].

ولقد طالب "شلايرماخر" كل فيلولوجي لاهوتي بأن يهتم دائما باللغة اليونانية وتطوراتها المتعددة من أجل الاطلاع على اللغات الأصلية للعهد القديم، فعن طريق امتلاك وسائل هذه المعرفة يستطيع إلقاء نظرة ثاقبة على طبيعة اللغة العبرية الموجودة في العهد الجديد[٢]. ذلك نظرا لأن العهد الجديد قد كتب باللغات: اليونانية، والعبرية، والآرامية، ولم يقدم كتاب العهد الجديد أي كلمات جديدة أو غير مألوفة بالنسبة لمفاهيمهم الدينية، ومن ثم فقد استعملوا ألفاظا لغوية يغلب عليها يونانية العهد القديم "والأبوكريفا" *Abocrypha* [*]. ومما لا شك فيه أن هناك تأثيرا للغة العبرية بصورة كبيرة في المصطلحات الدينية للعهد الجديد، إضافة إلى تأثر كتاب العهد الجديد بالهلينية، كما أننا يجب أن نضع في الاعتبار اللغة الآرامية التي تمثل إلهاما للعهد الجديد. لكن

(١) F. Schleiermacher : Hermeneutics and critism, op cit, (part ١), Proposition. ٢,٣,٤, P.٣٩-٤٠.

(٢) Ibid., Proposition ٤-٥, P. ٤٠-٤١.

[*] أبو كريفا: هي كلمة يونانية مخفي أو مخبأ أو سري، وقد وردت في سفر دانيال ٢: ١٩ لتعبر عن الأسفار المخفية عن علم البشر، ووردت في العهد الجديد ثلاث مرات في مرق ٤: ٢٢، ولوقا ٨:١٧ وكولوسي ٢: ٣، ولقد أطلقت في العصور المسيحية الأولى على بعض الكتابات غير القانونية في العهدين القديم والجديد ذلك لأن بعض من هذه الكتب رؤوى *Apocalyptic* كتبت في أوقات لتشجيع الشعب، مع أن هذه الأسفار قد وضعت ضمن الترجمة السبعينية للعهد القديم، إلا أن علماء اليهود لم يضعوها ضمن كتبهم القانونية لأنها نسبت إلى أناس لم يكتبوها كما أنه لا ترقى إلى المستوى الروحي للأسفار القانونية، وكتبت في عصور متأخرة، لذلك سميت أسفار غير قانونية، ولعم من أمثلتها في العهد القديم سفر باروخ، وطوبيت، ويهوديت، كل هذه الأسفار حافلة بالأساطير، أو أبو كريفا في العهد الجديد فتحتوي عدة كتب فيها تواريخ وأناجيل موضوعة منسوبة لأناس لم يكتبوها انظر: (قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص١٨، ١٩).

يتعين علينا قراءة العهد الجديد في لغته الأصلية، وذلك لأنه عندما يترجم شخص ما أعمال من اللغة الأم إلى لغة أخرى، فإنه لن يستطيع أن يغطي كل جوانب اللغة الأصلية، خاصة تلك الأمور المتعلقة بالقداسة في العهد القديم.(١)

إن هذا الوضع قد أفضى إلى حدوث خلط بين اللغة اليونانية واللغة العبرية لدى كتاب العهد الجديد، وهذا الخلط أو المزج له تأثير كبير لأن هاتين اللغتين بينهما اختلاف في الصور المرتبطة بهما من ناحية، واختلاف في البنية التركيبية للغتين من ناحية ثانية، وصعوبات لغوية من ناحية ثالثة(٢). كذلك فقد نوه "شلايرماخر" إلى دور الترجمة السبعينية(**) في فهم العهد الجديد و تفسيره ، الذي أخذ كثيرا من الكلمات اليونانية. في المقابل وضعت فيها معنى جديدا لم تكن تعرفه من قبل. و قد وضع مترجمي السبعينية مفهوم إيمان العهد القديم في كلمات يونانية مما غير معناها الأصلي، و ارتباطاتها الأساسية بمعنى محدد. وعندما جاء العهد الجديد لم يتردد كتابه في استخدام هذه الترجمة، خصوصا عندما بدأت المسيحية تنتشر في الأمم التي لم تعرف الآرامية، التي كان يتكلمها يسوع، حتى إن بولس الذي كان يعرف العبرية والآرامية واليونانية أخذ معظم اقتباساته من العهد القديم. فقيل إنه أخذ

(١) f. Schleiermacher : Hermenutics (part ١ Grammatical explication) Proposition ٥-٧ P.P ٤١-٤٣

(٢) Ibid., (Application to the N.T) Proposition ٥,٢ P. ٤٧

(**) لقد قيل أنها سميت بهذا الاسم لأن سبعين مترجماً قد قاموا بترجمتها سنة ٢٥٠ ق.م من العبرية إلى اليونانية، وقيل أيضـًا أن كل مترجم من هؤلاء السبعين قام وحده بترجمة التوراة كلها وقد قورنت هذه الترجمات بعضها ببعض فوجدت متطابقة لأنها جميعاً من وحي إلهي [القس حارث قريصه : دروس عن الكتاب المقدس جـ٢، ط، ٤دار الثقافة المسيحية، ١٩٧٩ ص١١]

ثلاثة و تسعين اقتباسا من العهد القديم، منها واحدا و خمسون اقتباسا من نصوص الترجمة السبعينية[١]. ولقد تأثر "جون درين" *J. Drane* (١٩٤٦-) "بشلايرماخر" فذهب إلى أن "يسوع" لم يكتب كتاباً ومن غير المحتمل أن تكون أقواله وأعماله قد كتبت سواء بنفسه أو بواسطة أى شخص من معاصريه، وفضلا عن ذلك فإن "يسوع" كان يعيش في مجتمع لغته الأساسية هي الآرامية، ومع ذلك فإن معرفتنا بتعاليمه جاءت من مصادر مكتوبة باليونانية، وكان من نتائج تناقل أقواله تباين القصص الإنجيلية.[٢]

وعلى ذلك فإن هرمينوطيقا العهد الجديد في النهاية هي هرمينوطيقا خاصة تتكون من قواعد محددة تحديدا دقيقا وتفهم بالرجوع أو الاستناد إلى ظروف خاصة بالتشريع المسيحي[٣]، ومن ثم ينبغي قراءة العهد الجديد في لغته الأصلية. وهو ما عبر عنه "شلايرماخر" بقوله: "إن تطبيق القواعد العامة لتأويل العهد الجديد يجب أن يأخذ في الاعتبار أن أساس هذا التأويل يكمن في علاقة اللغة اليونانية باللغة العبرية في العهد الجديد، كما أن الاستخدام الصحيح الذي يساعدنا على تفسير العهد الجديد يعتمد أساسا على التفكير والنظر الصحيح للمبادئ التي تم تصويرها، أو وصفها. وليس هذا الأمر من

(١) د/ القس فهيم عزيز: مرجع سابق، ص٢٠٩.
(٢) جون درين: يسوع والأناجيل الأربعة، مرجع سابق، ص٢٧٥.
(٣) F. Schleiermacher : Lectures on Philosophical Ethics, Proposition ١٣٧ P. ١٤٣

اختصاص المؤولين بل هو -أيضـًا- عمل المهتمين باللغة ومفرداتها، وكذلك النحاة الذين يعملون بنجاح وفقا لهذه المبادئ[١].

ولعل "شلايرماخر" كان متأثرا – هنا- بمنهج "سبينوزا" في تفسير الكتاب المقدس الذي يستند في إحدى قواعده على فهم طبيعة اللغة وفحص معانيها، وخصائصها التي دونت بها، تلك الخصائص التي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، فما يعنينا هو معاني النصوص لا حقيقتها[٢]. وطالما كان كل كتاب العهدين القديم والجديد من اليهود فيجب أن نفهم اللغة العبرية، وكيفية نقلها لمعاني الأشياء، حتى وإن كان العهد الجديد مكتوبا بلغة أخرى غير العبرية لأنه في الحقيقة مملوء بالتعبيرات والمفاهيم العبرية التي يسهل فهمها على دارس تلك اللغة.[٣]

ولقد تأثر "جرايش"*J. Griesch* (١٩٤٢-) فيما بعد "شلايرماخر" حيث رأى أن المدخل لفهم النص المقدس هو مدخل لغوي؛ لأن العلاقة بين الإنسان والمقدس هي علاقة لغوية بالأساس[٤]. وعليه فإن هرمينوطيقا "شلايرماخر" تسعى للربط بين مستويين: المستوى الأول وهو العلاقة بين المقدس والدنيوي، والمستوى الثاني هو الربط بين دلالات الألفاظ ومضامينها، لاسيما من الناحية الرمزية التي تظهر خلاف ما تبطن في كثير من الأمور، وهو الأمر الذي يجعل من عملية التأويل مطلبا أساسيا.

---

(١) F. Schleiermacher : Hermenutics, (concluding remarks) P. ٨٥

(٢) سبينوزا : رسالة في اللاهوت، والسياسة، ترجمة د/ حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. بدون تاريخ نشر، ص٢٤٤

(٣) د/ القس فهيم عزيز : مرجع سابق، ص٩٥

(٤) د/ أحمد الفرحان : النص المقدس في ضوء العصر الهرمينوطيقي عند جان جرايش، نحو اختلاف فلسفة الدين، ملف الهرمينوطيقا، والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (٣) مجلة قضايا إسلامية معاصرة تحرير د/ عبد الجبار الرفاعي، السنة الثامنة عشرة العدد ٥٩-٦٠ مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ٢٠١٤ ص١٩٧

ونخلص مما سبق إلى أمرين: أولهما رفع "شلايرماخر"حجاب القداسة عن النصوص اللاهوتية وجعلها خاضعة لمنهجه التأويلي، الذي لا يميز بين الكتابات إلا من حيث أساليبها ومضامينها. والأمر الثاني الذي يمكن استنباطه من منهج "شلايرماخر" التأويلي هو إثارته مشكلة كبرى حيال النص المقدس المسيحي، ألا وهي مشكلة النص الأصلي أو العذري الذي كتبت به لغة النصوص المقدسة المسيحية: "عبرية، آرامية، يونانية". إنه يشكك في سلامة التراكيب والعبارات والدلالات، وبالتالي يشكك في مضامينها، ويرجع ذلك إلى أن المترجمين الذين زعموا بأنهم كتبوا ما كتبوا بإلهام من روح القدس قد نقلوا النصوص بروح الثقافة اليونانية السائدة غافلين بذلك الفروق الثقافية والقواعد اللغوية والأساليب البلاغية بين اللغات الثلاثة، وذلك كله يبرر عزوف "شلايرماخر" عن حديثه المجترأ عل نصوص الكتاب المقدس، فهي بالنسبة له كتابات غير أمينة، لم تنقل الحقيقية كما حدثت لأنها بدت في ثوب لغوي غريب عن طبيعتها التي أنتجها المهتمون. فالمنتج كتب بأسلوب واحد وبلغة واحدة، والوحي لم تتعدد أساليبه بين الواضح والغامض، كما أن التراكيب اللغوية التي توضح مقاصد النصوص ليست هي التي عبر عنها المترجمون السكندريون.

ب- الفهم التقني أو النفسي:

يمثل هذا التأويل الإسهام الحقيقي لهرمينوطيقا "شلايرماخر". فهو يعيد بناء أسلوب المؤلف، وذاتيته، وتفرده، وهذا التأويل ينقب بعمق داخل خصوصيات المؤلف، ووجهة نظره النصية، بوصف هذا التأويل تعبيرا،

وتجليا يطوف داخل أعماق فكر المؤلف[١]. ومن ثم يتعين امتلاك معرفة تامة أو كاملة عن كاتب النص، وليس هناك قواعد معطاه تحكم عملية الانتقال أو حدوث الفعل[٢]. وهذه النظرة مختلفة تماماً عن نظرة موت المؤلف الذي انتحلها ما بعد الحداثيين والتفكيكيين.

إذ يطلق "شلايرماخر" على ممارسته التأويلية تقنية لكنها تقنية بمعنى منهجي مختلف تماما فهو يتفحص الأساس النظري للإجراء الذي يشترك فيه اللاهوتيون، والفيلولوجيون، وذلك بالعودة إلى ما وراء اهتمامات كل منهما إلى علاقة أساسية وموضوعية تتمثل في فهم الأفكار[٣].

لقد أكد "شلايرماخر" على أن الفهم الحقيقي للنص لا يمكن أن يتحقق عن طريق مجرد ملاحظة القواعد التأويلية فحسب، بل أنه يستند في وضعه لتلك القواعد على البعد الذاتي للنص المؤول، الذي يعول على فهم المؤول للنص من الناحية اللغوية، وبالإضافة إلى ذلك فإن بنية عمل ما ووحدته لا يمكن فهمهما عن طريق المقولات المنطقية الصورية، وإنما يجب فهمهما بوصفهما اللحظة المعاشة بالنسبة لفكر إنساني معين. إذ أكد "شلايرماخر" ضرورة مطابقة النص المؤول أو المفسر لنص المؤلف؛ لأن شخصية المؤول، والمؤلف لا يعارض كل منهما الآخر[٤] ومن ثم فإن التأويل -عنده- حالة من إعادة الصياغة المتجددة، أو إعادة

---

(١) Cornel West : Op.Cit., P. ٧
- Paul Ricoeur : Schleiermacher Hermenutics, P. ١٨٦.
(٢) F. Schleiermacher : Hermenutics, Proposition ١٠, P. ١١
(٣) هانز جورج جادامر : الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص٢٦٣
(٤) R. Bultmann : Essays Philosophical and Theological, op cit, p.p ٢٣٧-٢٣٨

البناء الدلالي للنص المطروح. ولقد طالب "شلايرماخر" بتكملة التفسير الفيلولوجي بتفسير نفسي، أطلق عليه تفسيرا تنبؤيا.[١] ولقد طالب "شلايرماخر" المؤول بفهم النص كما ينبغي أن يكون، بمعنى أن يضع نفسه مكان المؤلف؛ حتى يستطيع أن يفهم النص بصورة أفضل من فهم المؤلف ذاته فقال: "على المؤول أن يضع ذاته مكان المؤلف بصورة ضمنية، وذلك فيما سبق أن قاله المؤلف، و من ثم يترتب على ذلك أن نصبح مزودين على نحو أفضل بتأويل أكثر دقة، وأن نمتلك فهما جيدا للنص، فكل قراءة تجعل لدينا القدرة على الفهم بصورة أفضل، و بالتالي نضيف قيمة أكثر لمعارفنا المسبقة."[٢] ولم يكتف "شلايرماخر" بذلك بل طالب مرارا وتكررا بفهم المؤلف بصورة أفضل مما فهم ذاته حتى أن كثيرا من الأشياء التي لم يقصدها، أو لم يكن على وعي بها يجب أن نكون على وعي بها أو بداخلنا.[٣] فهذا هو الفهم التام في أجل صوره وأفضل طرقه. و هنا نجد تقارباً بين "شلايرماخر" وما ذهب إلي أصحاب المنهج البنيوي فيما بعد، الذين لديهم نوعين من القراءة للنصوص.. القراءة الكامنة للنص، التي نستنبطها من النص ذاته، والقراءة المتعالية المتاحة للناقد التي تعتمد على السيرة مثلا حيث يفسر الناقد ما يجري في كتاب أو مسرحية بالرجوع إلى أحداث، يعرف أنها وقعت في حياة المؤلف. والبنيوية تعارض مثل هذا النقد لكنها لم تسع إلى طمسه.[٤]

---

(١) R. Bultmann : History and Eschatology, The Gifford Lectures. Harper and Brothers, N.Y, ١٩٥٧,١١١

(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, Proposition ٢٠,٢, Page ٢٤

(٣) Ibid., (Part ١ : Grammatical Explication) Pro. ٥ Page ٣٣

(٤) جون ستروك: مرجع سابق، ص١٧.

ولقد بنى "شلايرماخر" هذا الفهم النفسي على افتراض أولي، و هو أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان وعصر، فإنسان العصر الحديث يشابه في أعماق كيانه إنسان العصور الماضية مهما اختلفت البيئة والظروف، ولولا هذا التشابه لما أمكن لإنسان هذا العصر أن يفهم ما كتبه أناس العصور القديمة. فالطبيعة البشرية الواحدة بكل ما فيها من قوى، وإمكانيات هي واحدة في كل العصور- وهي في رأيه ما جعل التأويل المبني على الفهم ممكنا.(١) يقول "شلايرماخر":" يبدو أن الشعور بالرضا تجاه أفلاطون الآن مولود قبل الأوان، فربما تكون لدينا القدرة الآن على فهم أفلاطون أكثر من فهمه لنفسه."(٢)

وإذا أردنا أن نحلل عبارة "شلايرماخر" أنه يتعين على المؤول أن يفهم المؤلف بصورة أفضل من فهم المؤلف لذاته نجد أن معناها أنه يتعين على المؤول أن يكون على دراية و وعي بالمحيط الثقافي و اللغوي للسياق النصي للمؤلف الذي ربما يكون قد سقط سهوا من المؤلف أو تجاهله عن عمد لأهداف أو ظروف فكرية خاصة به، لكن السؤال الذي نتوجه إليه الآن: و كيف يتأتى ذلك؟ يتأتى ذلك -في رأيه- عن طريق السماح للمؤول بالمشاركة في العملية الإبداعية، التي بدأها المؤلف. فالمؤول لديه القدرة على أن يكون أكثر إبداعا من المؤلف، وذلك عن طريق الكشف عن العناصر غير المعروفة في النص بالنسبة للمؤلف، ومن

(١) د/ القس فهيم عزيز : مرجع سابق ص٩٩
(٢) F. Schleiermacher : Introductions to the Dialogues of Plato. Op cit, P. ٥

ثم يمكننا النظر إلى مثل هذا الفهم كهدف للهرمينوطيقا. وفي هذه النقطة تتجلى رومانسية "شلايرماخر"(١).

و يشتمل التأويل التقني عند "شلايرماخر" على ضربين: أولهما : المنهج المقارن *Comparative Method*، وثانيهما : المنهج التنبؤي *The Divinatory Method* أو التكهني، واتحاد كل منهما بالآخر مع التأويل اللغوي والبلاغي. فالمنهج المقارن يستلزم من المؤول تصنيف المؤلف تحت نموذج عام" واكتشاف سمات تفرد المؤلف، وذلك عن طريق مقارنته بالآخرين في النموذج نفسه أو الإطار العام، هذه المقارنة تجعل النقطة الضرورية للاتصال بالنسبة لفعل الفهم تحدث بين المؤول والمفسر، وذلك إذا كان المؤول قادرا على أن يتعرف بداخله على سمات مشابهة لتلك السمات الموجودة عند المؤلف. أما التنبؤ فهو فهم حدسي مباشر إذ يتطلب اقترابا مباشرا من شخص المؤلف والنص فهو يوجه المؤول إلى تحويل ذاته – إن جاز التعبير – داخل المؤلف أي فهم الأفكار الجوانيه أو الداخلية للمؤلف، ذلك لأن هدف التأويل دائما – عند "شلايرماخر" – هو امتلاك ذاتية المؤلف أو المتحدث، وذلك عن طريق الدخول إلى وعيه من قبل المؤول(٢). و لقد قبل دلتاي *W.Dilthey* (١٨٨٣-١٩١١) مفهوم "شلايرماخر" عن التنبؤ أو التكهن مضافا إليه المنهج المقارن الذي لا يتجه إلى الحدس فحسب، ولكنه يقوم بعملية تصحيح على

(١) Cornel West : op cit, P. ٧٣
(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, op cit, (Part two psychological explication) Pro.٦ p.p ٩٢-٩٣

نحوٍ عميق.[١] والتنبؤ أو التكهن عند "شلايرماخر" هو فن وليس علم لأنه يحتاج إلى مهارات وقدرات خاصة من المؤول، وهذا الأمر غاية في الصعوبة لأنه يتطلب التركيز على فهم قصدية كاتب النص، والدخول إلى ذهنه، و عدّ "شلايرماخر" هذا الأمر من الأمور التي يجب مراعاتها، والتركيز عليها في عملية التأويل، وأراد أن يطبقها على الأناجيل.

وفي الحقيقة أن قضية استكشاف ذهن وعقل مؤلف الإنجيل أخذها "شلايرماخر" من جون كلفن الذي كان له السبق في طرح قضية هرمينوطيقية كبيرة هي وضع الإنجيل في سياق تاريخي، ورأى أنه يتعين على القارئ ألا يستكشف ذهنه فحسب، ولكن ذهن، وعقل كاتب الإنجيل، بمعنى استكشافه لظروف كتابة النص التي سبقت تشكل اللاهوت و سلطة الكنيسة[٢].

ويذهب جوزيف "كيتاجوا" *J. M. Kitagwa* (١٩١٥-١٩٩٢) إلى أن مفهوم التنبؤ أو التكهن عند "شلايرماخر" يتشابه مع المعرفة الرمزية عند" كانط" فهو مرتبط بالحكم التأملي؛ لأنه ينبع من داخل الإنسان، لكن "شلايرماخر"كان أكثر وضوحا في تركيزه على بعض الأنماط الحاسمة و الضرورية لما يعرف بالحدس.[٣]

أما "جادامر" فقد اتسم موقفه بالتباين تجاه "شلايرماخر" في هذا الصدد فهو مؤيد ومادح له في كتابه الحقيقة و المنهج، و معارض و قادح له في كتابه فلسفة التأويل. فأكد في الحقيقة والمنهج على أن ما

(١) Joseph M. Kitagwa : The History of Religion, Then and Now, An Essay in The History of Religion, Macmillan Publishing Company, N.Y, ١٩٨٥, p. ١٣١

(٢) دافيد جاسبر : مرجع سابق، ص٩٢، ص٩٣

(٣) Joseph M. Kitagwa : op cit, p. ١٣٠

يعنيه "شلايرماخر" واضح، فهو يرى فعل الفهم إعادة بناء الإنتاج، وهذا حتما يجعل الكثير من الأشياء التي ربما لم يعها الكاتب مدركة. وذهب إلى أن "شلايرماخر" يطبق هنا علم جمال العبقرية على تأويلاته الكلية، فالإبداع الذي تحققه عبقرية الفنان هو النموذج الذي تقوم على أساسه نظرية الإنتاج غير الواعي، وإعادة الإنتاج الضرورية الواعية، ويضرب "جادامر" أمثلة على ذلك فيرى أن المرء الذي يتعلم أن يفهم نصا مكتوبا بلغة أجنبية سيجعل القواعد النحوية والأشكال الأدبية مدركة على نحو واضح، وهي أشياء لم ينتبه إليها المؤلف لأنه عاش في اللغة، وفي وسائلها في التعبير الفني. كذلك في الشعر توجد ضرورة لفهم شاعر ما أفضل مما فهم هو نفسه، لأنه لم يفهم نفسه إطلاقا عندما تشكلت فيه بنية نصية[١].

أما في فلسفة التأويل فقد انتقده "جادامر"، و أكد على أن كل ما ذكره "شلايرماخر"، والنزعة الرومانسية بشأن العوامل الذاتية لا يقنعنا مطلقا. فعندما نفهم نصا معينا فإننا لا نحل محل الآخر، ولا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف، فليست المسألة سوى إدراك المعنى أو الدلالة أو القصد من بين كل ما تداول إلينا، فهذا الأمر لا يتطلب منا أي عودة لنفسية المؤلف.[٢]

كذلك فقد علق "دافيد جاسبر" *D. Jasper* (١٩٥١-) على عبارة "شلايرماخر" فهم النص أفضل مما فهمه المؤلف. "فرأى أن هذا الأمر

(١) هانز جورج جادامر : الحقيقة والمنهج، مرجع سابق،، ص٢٨٠

(٢) هانز جورج جادامر: فلسفة التأويل(الأصول،المبادئ،الأهداف) ط٢، ترجمة د/محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، المركز العربي، المغرب، و الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٦، ص٤١–٤٢، ص١٢٠

يبدو مُحيرا للوهلة الأولى، ولكن لو توقفت، وفكرت مليا في هذا القول لوجدت أنه يحمل معنى ودلالة جيدين، حين أقرأ مثلا مقالة "كتبتها أنت" أقول لك هل تدرك ماذا قلت أنت هنا ؟ ثم بعد أن تقرأ مقالتك من جديد تعترف لي بأنني كنت على حق، وأنك لم تقدر أو تميز بنحو كافٍ ما كنت تقوله، ويمكن بالقياس إلى مثل هذا المثال مع الإفادة من وسائل البحث المعاصر، ومع الفاصل التاريخي بيننا و بين القديس بولس، ومع القدرة على الوقوف وراء الوسط الثقافي والاجتماعي، يمكننا الادعاء بأننا نفهم رسائل القديس بولس بطريقة أفضل مما فهمها هو نفسه. بعبارة أخرى إذا كنا هرمينوطيقيين حذرين علينا أن نعرف الأشياء، التي لم يكن بولس على وعي أو علم بها لكونها قريبة جدا منه.(١)

ونحن نتفق مع ما ذهب إليه "جاسبر" فيما يتعلق بقراءة مقالة العلاقة بين الأنا والأنت، ولكن نختلف معه فيما يتعلق بعلاقتنا بنص مقدس بين الأنا و الأنت الأبدي، فكيف لي أن أفهم كُتاب الأناجيل، أو الرسل في رسالاتهم أكثر من فهمهم لأنفسهم، لاسيما و أنهم يتعاملون مع الروح القدس.

ويبدو لي أن "شلايرماخر" إذا كان قد ركز على استكشاف البعد النفسي للمؤلف، فقد تناسى استكشاف البعد النفسي للمؤول أثناء عملية التأويل، وهو أمرٌ خطير، وهو ما ذهب إليه- أيضـًا- "جون درين"، عندما أكد أن الحالة النفسية تؤثر في طريقة تعاملنا مع النص، واستشهد بمارتن لوثر الذي تخيل -بسبب إحباطه المستمر من الكنيسة- أن بولس كان يعني الشيء نفسه. لذا فقد صوره على أنه إنسان مكسور ومهزوم،

(١) دافيد جاسبر : مرجع سابق، ص١٢١

ومضغوط بسبب ضيق عقلية اليهود، كذلك فإن الذين يشعرون بصغر النفس، يركزون على التعليم عن الخطيئة، و يميل المتحفظون على مشاعرهم إلى التغاضي عن الجانب الإنساني في المجتمعات المسيحية الأولى، وآخرون يركزون على الأخرويات؛ لأنهم يجدون في الحياة المادية المعاصرة تحديا ثقيلا.(١)

والسؤال المطروح الآن هل جعل "شلايرماخر" الأفضلية للتأويل النفسي على اللغوي؟ أم العكس؟ أم ساوى بينهما؟

يذهب "شلايرماخر" إلى أن التأويل النحوي والتقني مختلفان في الأهداف، والمنهج، لكنهما ضروريان بالنسبة للهرمينوطيقا، التي تشتمل على هذين البعدين التطبيقين، ذلك لأن الهرمينوطيقا بالنسبة لـ "شلايرماخر" ليست علما فحسب بقدر ما هي فن، من حيث أن المؤول يظهر نشاطا علميا ملحوظا في التمييز بين هذين المنهجين المختلفين. فكليهما يعتمد على الآخر في البحث عن فهم شامل للخطاب. ومن ثمّ فإنه من الضروري أن نعود للخلف ونتقدم للأمام بين هذين الجانبين اللغوي والتقني. فليس هناك قواعد شرطية على نحو دقيق تحكم عملية الانتقال بين هذين الجانبين.(٢)

يقول "شلايرماخر" في كتابه "الهرمينوطيقا والنقد":" إن كلا من التأويل اللغوي والنفسي مساوٍ تماما كل منهما للآخر. وسيكون من الخطأ أن نتصور أن التأويل اللغوي هو الأدنى منزلة، وأن التأويل التقني

(١) جون درين : مدخل العهد الجديد، ترجمة د/إيهاب جوزيف، و د/ فنيس نيقولا، دار الثقافة، القاهرة ٢٠١٥، ص٤٤١

(٢) Bruce D. Marshall : Dogmatic in Schleiermacher's, Theology the Journal of religion, Vol. ٦٧, No.١ , university of Chicago, press, Jan. ١٩٨٧, P. ١٩

هو الأسمى"[١] وعلى هذا الأساس فإنهما متلازمان، وغير منفصلان على حد تعبير "شلايرماخر". فإذا كان بإمكاني أن أمتلك معرفة دقيقة بالنسبة للسمة النفسية للكاتب، فإنني أستطيع أن أفهم البعد اللغوي دون أى صعوبة على الرغم مما في ذلك من مشقة، فالسمة النفسية تفترض دائماً البعد اللغوي للمعرفة، كما أن النظرة الدقيقة للبعد اللغوي تفترض مسبقا البعد النفسي، فمن المستحيل فصل كلا الجانبين، فالبعد اللغوي غير ممكن بدون النفسي أو التقني، وكذلك البعد التقني بدون اللغوي غير ممكن، فكيف لي أن أعرف الشخص ما لم أعرف خطابه، فهناك صلة وثيقة بين اللغة والفكر اللذان يمثلان قطبي الفهم[٢].

والسؤال الذي لا فكاك منه، هل كان "شلايرماخر" في وضعه لشرط معرفة نفسية المؤلف ليتسنى للمؤول فهم النص؟ هل أراد أن يخرج النص المقدس من دائرة التأويل؟ أم أنه أراد القول أن أى محاولة لتأويل نصوص الكتاب المقدس فاشلة بالضرورة. ذلك لأن هناك من العراقيل ما يحول بين المؤول و معرفة الحالة النفسية لصاحب النص المقدس. وبلغة "شلايرماخر" فإذا ما افترضنا أن كتاب الأناجيل وأعمال الرسل هم أشخاص حقيقيون "متي – مرقس – لوقا – يوحنا – بطرس – بولس) فمن أين يتأتي لنا الوقوف على الحالة الشعورية والنفسية التي صاحبتهم أثناء كتابة النص المقدس؟ أما إذا تصورنا أن صاحب النص هو الناطق به هو المسيح شخصياً أو الروح القدس، فكيف يتأتى لنا التعرف على نفسية الرب؟ وهل له حالة شعورية يمكن إدراكها

(١) F. Schleiermacher : Hermenutics, Proposition ٧ p. ١٠
(٢) Ibid., (Concluding remarks p. ٨٨, Marginalia p. ٩٤).

من قبل المتلقي؟ وهل يمكن للغة أو تحليلنا للثقافة السائدة الكشف عن مكنون الوحي وسريرته؟ الحق أن "شلايرماخر" قد وضع منهجاً لتأويل النص المقدس غير قابل للتطبيق.

خامساً: أهم الانتقادات التي وجهت لـ"شلايرماخر"في الفهم النفسي:

بداية يمكن القول مع د. محمد عثمان الخشت "أنه إذا كان هيجل وقع في تأويل متعسف للأناجيل حتى يحل مشكلة إمكانية تحمل النص الإنجيلي للمعاني العقلية و حتى يظهر أن المحور الحقيقي للديانة المسيحية هو الأخلاق العقلية التي لا تنفصم عن الأخلاق الكانطية"[1]، فإن معاصره "شلايرماخر" قد وقع هو الآخر في تأويلات نقدية تعسفية حتى يحل مشكلة الشعور بالاعتماد على المطلق والفهم النفسي.

ولقد تعرض الفهم النفسي عند "شلايرماخر" لسيل من الانتقادات والتعليقات الساخرة على يد كثير من الفلاسفة، أمثال كل من "بول تيليش، وهيدجر، وبولتمان وجادامر، وبول ريكور، وجرايش" ..وغيرهم.

فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه انتقد التفسير السيكولوجي للدين، ورأى أن الفهم السيكولوجي من المناهج الغريبة عن فلسفة الدين، وذلك لأن منهج فلسفة الدين لا يجعل الدين موضوع النظر السيكولوجي، والاجتماعي، والتاريخي. إنه ليس قائما على علم نفس الدين، ولا على اجتماع تاريخ الدين، ومن ثم فإن مثل هذه التفسيرات لا يمكن أن تحدد

(1) د. محمد عثمان الخشت: الأديان، تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٤.

ماهية الدين بل إنها تفضي إلى نتائج سلبية.[١] أما الثاني "هيدجر" فقد رفض مفهوم "شلايرماخر" عن الفهم، ورأى أن هذا الفهم لم يعد فهما تأمليا، يحدث عندما يكون هناك احتكاك بين المؤول والمؤلف أو بين المتكلم والمستمع، ولكنه بالأحرى نمط من الوجود يكشف عن البنية الأنطولوجية للوجود الإنساني.[٢] كذلك فقد رفض "بولتمان" الفهم النفسي، و رأى أن حياة المؤلف لا تضبط الفهم، ولكن الذي يضبط الفهم هو جوهر المعنى، الذي يأتي إلى التعبير عن النص. و لعله يتفق في هذه النقطة مع كارل بارت *K. Barth* (١٨٨٦-١٩٦٨).[٣]

أما جادامر فرأى أن المشكلة عند "شلايرماخر" لا تكمن في غموض التاريخ، ولكن في غموض الأنت، كما أن تركيزه على الظروف النفسية للحوار يمكن أن يؤدي إلى التغاضي عن العنصر التاريخي في التأويل، وكذلك التغاضي عن مركزية اللغة بالنسبة للهيرمنيوطيقا، كذلك فإن تركيزه على وجهة النظر الخاطئة القائلة: إن عملية الفهم محاكاة *Imitation* أو إعادة بناء قاده بلا شك إلى مفاهيم خاطئة في تأويلاته فيما بعد.[٤]

ويتفق كلا من "هينز كميرل" *H. Kimmerle* (١٩٩٣٠- ٢٠١٦) و"جادامر" على أن "شلايرماخر" قد ضل الطريق فانحرف عن اللغة الحقيقية المثمرة المتعلقة بالتأويل، ووقع في ميتافيزيقا فاسدة، وبالطبع

---

(١) بول تيليش : الدين .. ما هو ؟ الحق .. الإيمان .. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة LoGos، القاهرة ٢٠٠٥ ص٤٩، ص٥٠

(٢) Cornel West : Op.Cit., p. ٧٦

(٣) بول ريكور : صراع التأويلات، دراسة هرمنيوطيقية، ترجمة د منذر عياش، دار أويا للطباعة، طرابلس، ٢٠٠٥، ص٤٤٧

(٤) Richard E. Palmer : Hermeneutics, P. ٩٧

فقد كان "شلايرماخر" مدفوعاً تجاه هذه النتائج ليس عن طريق ميتافيزيقاه المثالية فحسب، ولكن عن طريق افتراض مؤداه أن هدف الهيرمنيوطيقا هو إعادة بناء العملية العقلية للمؤول، ولكن هذا الافتراض مشكوك فيه، ذلك لأن النص لا يفهم بالرجوع إلى بعض العمليات العقلية الباطنية الغامضة، ولكن عن طريق الرجوع إلى الموضوع والحدس الذي أشار إليه النص.(١)

كذلك فقد رأى بول "ريكور" أن هناك عددا من التعليقات الساخرة قد تناولت هذا الشعار لكن على أية حال إن هذا الشعار ليس جديدا أو أصيلا عند "شلايرماخر"، وإنما سبق أن عرفه" كانط" واستخدمه في نقد العقل الخالص لا حالة القارئ إلى أفلاطون(٢). وأكد في كتابه صراع التأويلات أنه ليس مهمة التأويل المطبق على نص محدد هي فهم مؤلفه على نحوٍ أفضل مما فهم هو نفسه، ولكن الخضوع لما يقوله النص، و لما يريده، و يريد أن يقوله.(٣)

أما "جرايش" فرأى أننا عندما نكون أمام النص المقدس، لا يمكن الإدعاء بالقدرة على فهم مقاصد الروح القدس أفضل مما فهم نفسه لأن النصوص المقدسة تتميز عن باقي النصوص الأخرى لأن الروح القدس يفهم نفسه أكثر مما يفهمها الآخرون، وما كلماته إلا بعضا من تجليات صوته، ولم يفعل ذلك إلا لتبليغ رسالته.(٤) ويحاول "شلايرماخر" الرد

(١) Ibid, p. ٩٣.
(٢) Paul Ricoeur : Schleiermacher Hermeneutics, P. ١٨٤
(٣) بول ريكور : صراع التأويلات، مرجع سابق، ص٤٥٥
(٤) د. أحمد الفرحان، مرجع سابق، ص١٩٣.

على "هاتيك" الانتقادات و ذلك بتبريره الذي أسماه الدائرة الهرمنيوطيقية *Circle Hermenutics* .

ويرتبط الفهم اللغوي والتقني أو النفسي والكل والجزء بما أسماه "شلايرماخر" الدائرة الهرمينوطيقية بوصفهم اتحاد يتضمن ما هو عام وما هو خاص(١). وترى هذه النظرية أن حركة الفهم تسير إلى الأمام وإلى الخلف على امتداد النص، وتنقطع هذه الحركة عندما يفهم النص تماما (٢). فعملية فهم النص تنبع من النص في كليته أو بجملة، وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة لها، ومعنى ذلك أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي الدائرة الهرمينوطيقية كما أن عملية تأويل النص على المستوى اللغوي الموضوعي بجانبيه التاريخي، يدور في دائرة، و لابد أن نستند إلى معرفة كاملة باللغة من جانب، وبخصائص النص من جانب آخر، وبالتالي فإن هذه الدائرة تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة بل عملية معقدة مركبة يبدأ فيها المؤول من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عليه دورانه في جزئيات النص.(٣)

ولقد بقيت البنية الدورية للفهم في سياق علاقة صورية بين الجزء والكل، أو في ظل الذاتية: التصور المسبق المستحضر للكل، وتفسيره اللاحق في مستوى الجزء، وفق هذه النظرية تحصل البنية الدورية من

(١) Richard E. Palmer : Hermeneutics, P. ٨٧

(٢) هانز جورج جادامر : الحقيقة والمنهج (مرجع سابق) ص٤٠١

(٣) د/ نصر حامد أبو زيد : اشكاليات القراءة، وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠٥ ص٢٢

مستوى نصي إلى مستوى آخر، وتنتهي بالفهم المكتمل للنص[١]. ويحاول "شلايرماخر" تطبيق الدائرة الهرمينوطيقية على العهد الجديد، فيؤكد أنه يتعين على المؤول دائما ربط الإتجاهات المتعارضة كل منهما مع الآخر فقال: "يجب على المؤول أن يسعى دائما إلى تأويل كل سفر من أسفار العهد الجديد في ضوء مصطلحاته الخاصة به متبعا قواعد عامة للفهم تتمثل في فهم الكل عن طريق الجزء، وفهم الجزء عن طريق الكل، ولن يصل الإنسان إلى نتيجة مرضية، ما لم يقتنع بتحقيق التأويل في كلا الاتجاهين، وهذا الأمر هو خلاصة استمرارية الافتراضات المسبقة، والحدث الذي لا يمكن إنكاره[٢].

وتتطلب الدائرة الهرمنيوطيقية عند "شلايرماخر" الفهم المسبق أو المعرفة المسبقة، هذا الفهم الذي يطرحه "شلايرماخر" في العديد من كتاباته، ولاسيما الإيمان المسيحي، والمقصود بالفهم المسبق عنده هو الخبرة والدراية التي نمتلكها عن الموضوع[٣]، الخاص من النص المراد تأويله، فبدون هذا الفهم يتعذر علينا تأويل نصوص، فكيف يمكن لنا تأويل نصوص خاصة بالعقائد المسيحية ما لم يكن لدينا دراية أو فهم مسبق بالعهد الجديد. وقس على ذلك العديد من الموضوعات مثل الموسيقى والفلك والجغرافيا وغيرها.

ولقد تأثر "جرايش" ب "شلايرماخر" فذهب إلى أن كل ادعاء بتأويل النص المقدس بدءاً من نقطة الصفر هو ادعاء زائف، ومن هنا لا

---

(١) هانز جورج جادامر: فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص١٢٤.

(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, op cit p. ١٥٢

(٣) د/ عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٠٠.

يبدأ تأويل النص المقدس إلا انطلاقاً من تأويلات سابقة سارت تشكل العالم المعاش للقارئ، ولما لا فإن إنتاج النص المقدس بدوره نتاج عالم معاش لحظة إنتاجه من حيث مكانته في الحياة المعاشة[١]. و على ذلك فقد نادى "شلايرماخر" بأهمية الفهم المسبق وضرورته، مسترشداً بما جاء في سفر أعمال الرسل، حيث نجد حوار بين فيلبس و أمين الخزانة الحبشي الذي كان يقرأ سفر أشعيا النبي فسأله فيلبس: "ألعلك تفهم ما تقرأ فأجاب كيف يمكنني ذلك إن لم يشرح لي أحد"[٢].

ولقد تعرضت نظرية "شلايرماخر" في الدائرة الهرمينوطيقية للعديد من الانتقادات على يد الكثير من الفلاسفة نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كل من "مارتن هيدجر"[٣]، و"بول ريكور" *P. Ricoeur* (١٩١٣-٢٠٠٥)[٤]، و"ريتشارد بالمر"[٥] *R. Palmer* (١٩٣٣-٢٠١٥). فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه رفض الدائرة التأويلية ورأها غير ملائمة للفهم، أما الثاني فقد ذهب إلى أن الدائرة الحقيقية للهرمينوطيقا منهجية وليست نفسية. فالدائرة التي يكونها الموضوع هي التي تضبط الإيمان، والمنهج هو الذي يضبط الفهم. أما الأخير فقد رأى أن بها تناقضا منطقيا، فإذا كان يتعين علينا فهم الكل قبل فهم الأجزاء فإننا لن نفهم شيئا، وعلاوة على ذلك فقد تم تأكيد أن الجزء يستمد معناه من الكل،

(١) د/ أحمد الفرحان، مرجع سابق، ص١٩٨.

(٢) أعمال الرسل ٨: ٢٩- ٣١.

(٣) Panagiotis Thanasses: From Circular Facticity to hermeneutics, Journal of Philosophical Research, Volume ٢٩ No. ٢٠٠٤, P. ٥٧

(٤) بول ريكور : صراع التأويلات (مرجع سابق) ص٤٤٧.

(٥) R. Palmer: Hermeneutics, P. ٨٦

وعلى الجانب الآخر فإننا لا نستطيع أن نبدأ بالكل غير المتمايز عن الأجزاء.

ويبدو لي أن دفاع "شلايرماخر" عن منهجه التأويلي زاده غموضاً وتعقيداً إلى درجة أنه قاده إلى معترك من المتناقضات تتمثل في أن "شلايرماخر" قد وضع شروطاً للتأويل:

أولها: التخلي عن التفسيرات السابقة عليه، و يعني تفسيرات الكنيسة وعدّها سلطة تحول بين التأويل الحر و الفهم الدقيق للنصوص.

وثانيها: طالما أكد أن الفهم الدقيق للبنية اللغوية والدلالية والبلاغية هي التي توصل المؤلف لمرامي النص ومقاصده ومضامينه دون أدنى تدخل خارجي أو إجراء عمليات إحصائية وقوائم أسلوبية تحيل المؤول بدورها لنصوص أخرى.

ثالثها: أن حديث "شلايرماخر"عن نفسية صاحب النص يكشفأيضاً- المعاني المستترة وراء الكلمات، وقد أثبتنا أن اجتماع هذه الشروط بوصفها آليات لتحليل النص غير ممكنة".

ومن الغريب أنه يعترف بعدم توافر هذه الآليات، وعجز المؤول الوقوف على مقاصد المؤلف دون عون خارجي ألا وهو الحدس أو الإلهام، وكأن "شلايرماخر" يعود بنا إلى حديث "أوغسطين" الذي جاء فيه أن الرب هو الذي يعلمنا أو يفهمنا مقاصد تعاليمه وشرائعه.

سادساً: التأويل و نقد النص المقدس:

لقد أكد "شلايرماخر"على ضرورة السير على منهج النقد التاريخي في التأويل، الذي تكمن مهمته في بناء الحقائق أو الوقائع التي يصعب تفسيرها. وهذه الدعوة وجدت صداها فيما بعد لدى فلاسفة الدين

واللاهوت فتلقفها الكثيرون، ولعل أبرزهم "بولتمان" في منهجه الموسوم بتخليص الدين من الأساطير، وكذلك كارل بارت في شبابه وغيرهم.

ويكمن قدر كبير من المهمة النقدية في التمييز بين ما يخص الكاتب من ناحية، وبين ما ينسب إليه عن طريق الخطأ من ناحية أخرى، وفي هذه الحالة فإن السؤال يتطلب إعادة بناء أو تنظيم جديد يتعلق بالتأمل الخاص بالكاتب. فمن المفترض أن براعة العديد من الأعمال النقدية تعتمد على صياغة بهذه الطريقة. فإذا قارننا مثلا بين المحاورات المنسوبة خطأ لأفلاطون -على الرغم من صورتها الحوارية – بالمحاورات الحقيقية نجد أن المحاورات الخاطئة جافة، و تفتقر إلى خصوبتها وموجهة فحسب إلى الجدل في أمور منطقية تافهة، لا تجد لها أثرا في أعمال أفلاطون، ومن ثمّ فإن فهم السمة الخاصة بنتاج المؤلف هي الدافع الأول للأبحاث النقدية.(١)

إن الاهتمام الأساسي للتأويل قبل "شلايرماخر" كان موجهاً لإعادة بناء الخلفية التاريخية للنص المعطى، و تحديد سياقه التاريخي الذي يقع فيه، ثم جاء "شلايرماخر" فأضفى على التأويل طابعاً سيكولوجيّاً –كما أوضحنا - لكنه ظل على الاعتقاد القديم المعتمد على أن إعادة بناء السياق التاريخي هي عملية أساسية لفهم أى نص قديم، فالنصوص المقدسة ليست بعد كل شيء حاملا غير زمني لأفكار أزلية، وليست تحليقاً خيالياً شعرياً بعيداً عن الحقيقة، إنها إبداع تاريخي في لغة تاريخية لأناس تاريخيين.(٢)

(١) F. Schleiermacher : Hermeneutics, p. ١٤٣

(٢) د/ عادل مصطفى، مرجع سابق، ص٣١٣.

ولقد سعى "شلايرماخر" لوضع مساحة داخل الدين للنقد التاريخي للكتاب المقدس بعد أن لاحظ وجود فجوة بين كتاب الكتاب المقدس والإنسان المعاصر. هذه النغمة التي بدأت تتزايد بعد " كانط"، فلم يعد ينظر إلى الكتاب المقدس بوصفه مستثنى من التأويل العقلي الشامل، بل أصبح الكتاب المقدس ظاهرة تاريخية مفتوحة للبحث(١). ومن ثم فإن تطور منهج النقد التاريخي قد نبع أساساً من امتداد سلطة العقل في تأويل الكتاب المقدس كما فعل "سبينوزا".

لقد قام "شلايرماخر" بوضع النقد الفيلولوحي للعهد الجديد سابقاً للنقد التاريخي، وذهب إلى أن المقارنة والمقاربة بين أنواع النقد تعطينا تفسيراً مُرضياً بالنسبة للنقد الفيلولوجي (الفقهي اللغوي). فكل النصوص من الممكن أن تصبح موضوعاً للنقد الفيلولوجي الذي يختلف من عصر إلى عصر آخر، ويختلف حتى بين المنظرين الذين يتبنون منهجاً علمياً. وينقسم النقد الفيلولوجي إلى نقد أدنى، ونقد أعلى. فالنقد الأدنى متصل بالنص لغوياً و تاريخياً، واصطلاحاً من حيث الصحة أو عدم صحة الكلمات و الرسائل الأحادية الواردة في الإنجيل، أما النقد الأعلى فهو يدرس النصوص الكتابية من جميع جوانبها أو مصادرها، ويجعله "شلايرماخر" أكثر أهمية بالنسبة للسياق الإنجيلي في مجمله، ويطلق عليه "شلايرماخر" النقد التنبؤي. أما النقد الأدني فيطلق عليه النقد الوثائقي أو الكتابي(٢). ولعل "شلايرماخر" كان متأثرا –هنا- بما

(١) Frances M. Henderson: The logic of belief and the control of God Hans frie's theological grammar, PHD thesis in philosophy school Divinity, university of Edinburgh, ٢٠١٠, p. ٥٧.
(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, (Criticism), pp, ١٥٩-١٦٣.

أسماه سبينوزا منهج الفحص التاريخي لكل كتب الأنبياء وأسفارهم، وتمثيل هذا المنهج في التعرف على سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه، والغاية التي كان يرمي إليها، وفي أى مناسبة كتب ذلك، ولمن، وبأى لغة كتبه. كما أننا نستطيع أن نفسر بسهولة أكثر أقوال إنسان ما إذا زادت معرفتنا بعبقريته الخاصة، وبطبيعة تكوينه الذهني[١]. وهكذا فإن التأويل الفيلولوجي هو الذي يحاول أن يفهم كل فكر، وتعبير عن طريق النص، وبدون استخدام هذا التأويل فليس بإمكان المرء أن يمتلك ضميراً حقيقياً فيما يتعلق بالتأويل العقائدي[٢]. كذلك فإن مهمة النقد التاريخي تبدأ حيث ينتهي النقد الفيلولوجي، الذي يعود دائماً إلى -الوثائق- بوصفها ممعنة في القدم، فيستبعد ما يكمن وراء خضوعها لسلطة.و من هذه النقطة تبدأ مهمة النقد التاريخي[٣].

وحاول "شلايرماخر" تطبيق منهج النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي في تأويل بعض نصوص العهد الجديد. فأكد أن هناك عبارات وردت على لسان المسيح في الأناجيل الثلاثة الأولى، و في أعمال الرسل غير معروفة السياق، و بالتالي يحتاج المرء إلى النقد التاريخي، وليس إلى النقد التنبؤي للحكم على درجة كمالها، ذلك لأن النقد التنبؤي أو التكهني هو المطلب الأدنى للعهد الجديد مقارنة بأنواع أخرى من النصوص، وبالتالي كيف نختار بين مواد الوثائق المختلفة للعهد الجديد[٤].

---

(١) سبينوزا : مرجع سابق، ص٢٤٦.

(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, p. ٥٤

(٣) Ibid. (Criticism) p. ٢١٧.

(٤) Ibid. (Criticism), p. ١٨٧.

كذلك يتساءل "شلايرماخر" عما إذا كانت الرسالة إلى العبرانيين هي رسالة تنسب إلى بولس الرسول أم أنها ليست مسألة حاسمة بالمعنى الدقيق أو المقصود؛ لأنه لا يوجد نص من شأنه أن يفضي إلى وجود مخطوطة تحمل اسم بولس في العنوان، أو يظهر في النص، ومن وجهة النظر هذه، فإن الرسالة الإنجيلية مجهولة وتحتاج للنقد التاريخي(١)، ومن ثم فإن النقد والفيلولوجيا هما أهم شرطين لممارسة الهرمينوطيقا. فمبادئ التأويل يتم ممارستها على نحو أكثر وضوحاً وتأثيراً تحت عمليات النقد، وعلى نحو دقيق، ومميز تحت فقه اللغة(٢).

لقد استمر النقد التاريخي للتشريع المسيحي *Christian Canon* ليشكل واحداً من أعمال "شلايرماخر"، ومهامه المفضلة، وقد طبق هذا المنهج على أصل إنجيل لوقا، وعلاقته بباقي الأناجيل المنقولة بعنوان: "مقال نقدي على كتابات لوقا" *Critical Essay on the writings of Luke* . فانطلق يبحث بعمق داخل بنية هذا الإنجيل و تركيبه مقارناً إياه بالإنجيلين الأخيرين (متى، ومرقس) من ناحية و بين (متي وبولس) من ناحية ثانية، ومحاولا بطريقة إبداعية أن يكشف عن السمة الأصلية، والذكريات الإنجيلية المفترضة لتشكيل أساس هذه الإنجيل، وكذلك الطريقة أو المنهج الذي اتبعه لوقا في إنجيله، وما العلاقة بين ما جاء في

(١) Ibid, p. ٢٠١.
(٢) F. Schleiermacher: lectures philophical Ethics, pro ٣٨, p. ١٤٤.

رسائل بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس، و انتهى إلى أن هناك صلة أساسية بين النقد والتأويل هي التي شكلت منهجه التأويلي.(١)

والسؤال المطروح، ما الذي يتعين على الإنسان فهمه في تأويلات العهد الجديد؟ وما المبدأ الذي يتعين على العهد الجديد أن يقدمه للإنسان؟ يجيب "شلايرماخر" على هذا السؤال فيذهب إلى أن المبدأ العام المفترض هو أنه يتعين على كل إنسان فهم كل شيء في العهد الجديد كلما أمكن ذلك، كما أنه يفترض أن أسفار العهد الجديد ليس لها أى هدف أو سمة أكثر من تقديم الحقيقة الإلهية في صورتها النقية أو المحضة، لكن من الواضح أنها تتضمن فقرات يغلب عليها الأسلوب البلاغي، الذي يطرح لمجرد التأثير في النفوس، وكذلك فقرات ذات عنصر موسيقي مؤثر، ولذلك فإن المبدأ خاطئ، و يستشهد "شلايرماخر" برسائل بولس وما تضمنته من فقرات بلاغية، و خصوصاً الفقرات الأخيرة في رسائله، ويرى أن بها كلمات عديدة هي تقريباً حشو وتكرار للمعنى بغير ضرورة أو فائدة، كذلك يرى "شلايرماخر" أن هناك تناقضات في المعاني لدى القديس بولس في أسلوب التعبير عن نفسه أو طريقة صياغته.(٢) ولعله كان متأثرا في ذلك بـــ"لسنج"، الذي اقتصر على النقد الأدبي دون التعرض للنقد التاريخي للكتاب المقدس. فرأي أن أسلوب الكتاب يتسم بالسذاجة و السطحية و التكرار وعدم العمق وتكرار المعاني بصور مختلفة. ولقد عبر عن ذلك قائلا:" أما الأسلوب فمرة

(١) Frederic Luke: Reminiscences of Schleiermacher trans. by William farrer, LL B. T and T Clark, London, ١٨٧٥, section ١, pp. ٢٨-٣٠.

(٢) F. Schleiermacher : Hermeneutics, (Concluding Remarks), pp. ٨٣-٨٤.

يكون مسطحا ساذجا، ومرة يكون شاعريا مملوءاً بالتكرار، ولكنه تكرار من شأنه شحذ الذهن لأنه يعني في بعض الأحيان أشياء مختلفة مع أنه يقول الشيء نفسه أو يكرر، مع أنه في الواقع يعني شيئين مختلفين. (١)

وعلاوة على ذلك يذهب "شلايرماخر" إلى أن النقد الفيلولوجي يهتم بالنصوص، خصوصاً النصوص التقليدية القديمة، من حيث النظر إلى أصالتها، وصحتها، والثقة فيها، لكن هذا الأمر صعب جداً، فشتان الفارق أن يفهم المرء عن طريق النقد الفيلولوجي سؤالا عما إذا كان النص قد كتب فعلا بواسطة المؤلف أم أن النص قد نسب إليه، ويضرب "شلايرماخر" بعض الأمثلة مستشهداً برسالة بطرس الأولى، ويتساءل: هل هي حقاً رسالته أم أنها منسوبة إليه عن طريق آخرين؟ كذلك إذا نظرنا إلى إنجيل "متي" نجد أن مقدمة النص ليست جزءاً أصيلا من النص على الرغم من أن الحالتين مختلفتين، ففي الحالة الأخيرة "إنجيل متي" يكون السؤال هل "متي" هو الشخص الحقيقي الذي أعطى النص كلا من المقدمة والعنوان، لكن هذا الأمر لا يكون على الاطلاق بحثاً في صحه أو عدم صحة النص في حد ذاته(٢).

لكن السؤال المطروح هل يمكن لسلطة الكتاب المقدس أن تكون مصدراً للإيمان بالمسيح عند "شلايرماخر". يجيب "شلايرماخر" على هذا السؤال فيذهب إلى أن سلطة الكتاب المقدس لا يمكن أن تكون أساساً للإيمان بالمسيح، ويعرض التصورات الضمنية التي بها سوء فهم فيقول:" لو كان الإيمان بيسوع بوصفه المسيح أو ابن الله، والمخلص للبشر يعتمد

(١) لسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة و تقديم و تعليق د/ حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، فقرة ٤٩، ص ١٤٠.

(٢) Ibid, (Criticism), p. ١٥٩.

على سلطة الكتاب المقدس فإن السؤال المطروح بدوره يتعلق بالطريقة أو الأساس الذي تعتمد عليه السلطة ذاتها، أى ما هو الأساس الذي ينبغي أن تعتمد عليه سلطة الكتاب المقدس؟ وينتهي "شلايرماخر" إلى أن هذه السلطة يجب البرهنة عليها عن طريق العقل وحده.(١)

ويفضي بنا التساؤل السابق إلى سؤال مؤداه هل كل نصوص العهد الجديد بحاجة إلى النقد التاريخي والتأويل عند "شلايرماخر"؟ أم أن الأمر متعلق بالقصص الأحادية الواردة في العهد الجديد؟ أم أن هناك صورة أسطورية هي التي تحتاج فقط إلى التأويل؟

فيما يتعلق بالشق الأول من التساؤل يؤكد "شلايرماخر" أننا إذا نظرنا إلى المهمة التأويلية في علاقتها الأبعد بالنقد التاريخي سنجد أننا ما زلنا لدينا الكثير يمكن فعله، كما أن المرء ليس بحاجة إلى أن يذهب إلى ما وراء النصوص الحقيقية المعترف بها، كما رفض "شلايرماخر" أن يأخذ ما جاء في سفر الرؤيا على أنه شرعي أو صحيح، ذلك لأنه يحوي مادة لا يمكن وصفها بأنها نص تاريخي يمكن تحليله أو نقده لأنها رؤية، كما أن المادة المستخدمة فيها أقل من اللازم(٢).

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من التساؤل فيعرض "شلايرماخر" في القصة إقامة لعازر *Lazarus* من الموت على يد يسوع بعد دفنه بأربعة أيام(٣)، فيحاول تأويل هذه القصة، فيرى أنها قصة عظيمة، ومهمة، ولكنها على الرغم من ذلك فلم ترد إلا في إنجيل يوحنا. فيتساءل إذا كانت الأناجيل الثلاثة الأولى قد أرادت أن تقدم وصفاً لحياة المسيح فكيف

(١) F. Schleiermacher: The Christian faith, proposition ١٢٨. ١, p. ٥٩١.
(٢) F. Schleiermacher : Hermenutics, p. ١٥١.
(٣) إنجيل يوحنا: الإصحاح ١١: ٣٧- ٤٤.

تجاهلت هذه القصة؟ أم أنها لم تعرفها، إن هذا السؤال كان سيفقد اهتمامه التأويلي، ويظل مجرد اهتمام نقدي لو كان هناك ترابطاً لهذه القصص الأحادية[١].

كذلك فإن هناك رسائل إنجيلية تحتاج إلى كثير من التحليل والتأويل والنقد مثل رسائل السجن[٢]، أى التي كتبها بولس أثناء سجنه فمن الممكن أن يكون خلال هذه الفترة كانت لديه الكثير من الأعمال مع الآخرين، وبالتالي لم تكن لديه القدرة على الاستمرار في الكتابة بدون انقطاع، وقد حدثت له خلال هذه الفترة تغيرات مزاجية أو نفسية أثرت في الكتابة.[٣]

أما فيما يتعلق بالشق الثالث فقد رأى "شلايرماخر" أن الرسائل الإنجيلية بها العديد من الفقرات الصعبة التي قد نستنتج منها الأثر الغنوصي الموجود بالفعل في هذه الفقرات، لكن إذا تم اختبارها بطريقة تأويلية أكثر دقة و ثبت عدم وجود أساس غنوصي فيها فإن هذا الأمر سيتحول إلى جدل تاريخي بين مؤيد و معارض[٤]. وعلى ذلك فإن المعاني التأويلية لروايات القصص الإنجيلية الواردة في العهد الجديد أصبحت مرجعاً يمكن إثباته أو إقامة الدليل عليه، وبالتالي فإن ما يؤخذ بعين الاعتبار على أنه حقيقة دينية واضحة لا يجب أن يدخل في عداد السرد القصصي، وهذا الأمر أكد عليه عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتيين مع "شلايرماخر" أمثال "جون لوك" *J. Locke* (١٦٣٢-١٧٠٤)

---

(١)F. Schleiermacher: Op.Cit., p. ١٣٨.

(٢) رسائل السجن التي كتبها بولس أثناء سجنه هي: أفسس ٣: ١ ، ٤: ١، وفيليبي ١: ٧، ١٣ وكولوسي ٤: ٣، ١٠، ١٨، وفليمون ١، ١٠، ١٣، ٢٢، ٢٣.

(٣) F. Schleiermacher :Hermeneutics, p. ١٤٨.

(٤) Ibid. p. ١٥٢.

و"سملر"، و"بولتمان"، و"باننبرج" *W. Pannenberg* (١٩٢٨- ٢٠١٤) "يورجن مولتمان" *J. Moltman* (١٩٢٦-) و"بول ريكور"[١].

ونخلص من ذلك إلى أن تأثر "شلايرماخر" "بسبينوزا" وتحليلاته التاريخية قد قضت تماماً على منهجه التأويلي، ذلك المنهج الذي تعذر وجود آلياته بداية من تحقيق النص، ثم تفسيره وتأويله ومعرفة الحالة الشعورية لكاتبه، وأخيراً التعرف على الثقافة التي لفظته للتأكد من سلامة ما فيه من معارف ومضامين وأخبار، وكأن "شلايرماخر" يريد القول: إنه لا سبيل للتحقق من سلامة الكتاب المقدس من حيث هو نصوص لغوية، تحوي تعاليم مقدسة بمنهج يجمع بين الوعي والشعور و العقل.

سابعاً: اللاهوت بين النقد والتأويل:

بداية يمكن القول إن "كانط" قد أمدنا بنموذج دقيق للتنوير الأوروبي، الذي انعكس على دراسة اللاهوت، لكن "كانط" لم يكن لديه أى نسق لاهوتي على العكس من "شلايرماخر"، الذي كان صاحب مذهب لاهوتي، ركز فيه على الإنسان، فاكتسب بذلك شهرة واسعة وصفته بأنه "أب اللاهوت الحديث و المعاصر"، الذي عرف فيما بعد –أيضا- باسم اللاهوت الليبرالي أو التحرري، الذي تأثر به كثير من الفلاسفة

(١) Melissa Evans: Biblical Hermeneutics and the power of story, Master of Arts in Theology, Faculty of theological studies, Loyola Marymount university, ٢٠١٣, pp. ٣١- ٣٢.

واللاهوتيين، لاسيما كارل بارت في بداياته، ثم حاول بارت العدول عنه، و اتجه إلى اللاهوت الجدلي.(١)

و يعرف "شلايرماخر" اللاهوت بأنه علم إيجابي مترابط الأجزاء في علاقته بالكل، و ذلك عن طريق علاقة مشتركة محددة مرتبطة بالإيمان و بالعلاقة بالوعي الإلهي(٢). و تأثر "بولتمان" بهذا التعريف فأخذه حرفياً عن "شلايرماخر"، و وضعه في كتابه "ما اللاهوت؟"(٣)، وهذا معناه أن موضوعه لا يوجد في أى علم آخر سوى اللاهوت، كما أنه لا يمكن تأويل هذا العلم، و موضوعاته بمنأى عن الإيمان. فإذا كان اللاهوت هو تأمل إنساني فكل لاهوت وليد دين خاص به، فاللاهوت اليهودي وليد الديانة اليهودية، وهكذا بالنسبة للمسيحية، و علم الكلام الإسلامي.

وقد لاحظ "شلايرماخر" أن كل العقائد الخاصة باللاهوت المسيحي تتخذ نقطة انطلاقها من الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، و هذا ما كان يعيه جيداً، لكنه بدأ بافتراضات مختلفة عن تعاليم اللاهوتيين الإكليروسيين أو تقاليدهم. فطبقا لوجهة نظر "شلايرماخر"، طالما يتعذر الحصول على الحقيقة الموضوعية فالكتاب المقدس يجب أن

(١) S.W. Sykes: Theological study; The Nineteenth Century and After, An Essay in the philosophical frontiers of Christian theology, ed. By Brain Hebbleth wait, and Stewart Sutherland, Cambridge university press, Cambridge, ١٩٨٢, p. ١٠٦.

(٢) F. Schleiermacher: Brief outline of the study of theology, Trans. By William Farrer, LL. B. T and T Clark, London, ١٨٧٥, sec. ١, p. ٩١.

(٣) R, Bultmann: What is Theology, Trans by Roy A. Harrisville, ed. By Eberhard Jungle and Klaus Muller, fortress press, U.S.A. ١٩٩٧, p. ٨, p. ٢٦.

يعامل شأنه شأن كل الكتب الأخرى[١]. ولقد حاول "شلايرماخر" الفصل بين اللاهوت، والفلسفة من ناحية، والإيمان والتأمل من ناحية ثانية، والكنيسة والدولة من ناحية ثالثة، وذلك عن طريق جدل خطير كان يتمتع به، وحدد لكل مجال من هذين المجالين المتعارضين اختصاصاته، لكنه وجد في النهاية وضوح تام، وعلاقة ارتباط ضروري، وعميق للحياة الروحية في كل مجالين يبدو ظاهرين أنهما متعارضين، لكن في الحقيقة أن كل مجالين من هذه المجالات يعد واحداً[٢]، ذلك لأن "شلايرماخر" يمثل القوة الدافعة لإعادة توجيه اللاهوت، وتكيفه مع الظروف الإنسانية و الأوضاع القائمة، و ظهر ذلك جلياً عن طريق كتاباته.[٣]

ولقد تحدث "شلايرماخر" في كتابه الإيمان المسيحي عن الله في مسائل عدة، ونسب إليه مجموعة من الصفات، استمدها من الكتاب المقدس مثل الأبدية، و الوجود الكلي، و القدرة الإلهية، والعلم الكلي ورأى أن هذه الصفات يمكن استخلاصها من الشعور بالاعتماد على المطلق. كما أن هناك صفات أخرى، تضاف إلى هذه الصفات هي الوحدة و التناغم، واللامتناهي، والبساطة. ورأى أنها صفات لا متناهية، كذلك فإن هناك

(١) Roy A. Harrisville and Walter Sandburg: The Bible in Modern culture: Brach Spinoza to Brevard childs, ٢nd. Ed, Grand rapids Eerdmans, ٢٠٠٢, p. ٧٣.
(٢) Friedrich Luke: Reminiscences of Schleiermacher, p. ١٢.
(٣) Gunter Meckenstock: Schleiermacher, Trans. From Germany by J.G.F. Finlayson, An Esay in: The shorter Routledge Encyclopedia of philosophy, ed. By Edward Craig, Routledge, London, ٢٠٠٥, p. ٩٤١.

صفات أخرى مثل القداسة والعدل والرحمة متصلة بالوعي بالخطيئة، و فسر السببية الإلهية بوصفها الخلاص.(١)

لكن الغريب في الأمر هو ما ذهب إليه "شلايرماخر" بأن الأبدية هي صفة سلبية خاملة *Inactive attribute* إذا كانت منفصلة عن قدرته، أما القدرة فهي صفة فعالة، فأن تفكر في الرب بوصفه قادراً، فمعنى ذلك أنك تفكر في دوره الفعال المؤثر. فالصفات السلبية الخاملة أو غير الفعالة تكون قاصرة على ذاته، أما الصفات الفاعلة فتكون بمقتضى علاقته بالأشياء أو المخلوقات يقول"شلايرماخر:" إذا كانت أبدية الله منفصلة عن قدرته، و كانت الأبدية قاصرة على علاقتها الخاصة بذاتها، فإنها تصبح صفة خاملة أو غير فعالة."(٢)

كذلك فإن "شلايرماخر" غير مهتم بالعبارات الواضحة الضرورية المتعلقة بطبيعة الله، فقد سئل هل الإيمان الكنسي ضروري لوجود الدين؟ فأجاب بالنفي، و ذهب إلى أن الدين هو منحة الله، و من ثم لا ينتظر تأييداً من الذين يؤمنون به(٣)، كما أن كل كتاب مقدس على حد قوله: "ليس سوى ضريح للدين"، نصب تذكاري له يشير إلى أن عقلا كبيراً كان هنا، ولم يعد بعد على قيد الحياة لأنه لو كان حياً، و فاعلا فهل سيكون من شأنه أن يضع مثل هذه القيمة العالية لحبرعلى ورق. حبر ربما كان مجرد تعبير خافت المعنى صدر عنه في سياق ما؟ ما من أحد له

(١) F. Schleiermacher: The Christian Faith, proposition ٥٢, ٥٣, ٥٤, ٥٥, ٥٦. ١, pp. ٢٠٣- ٢٢٨.
(٢) Ibid., proposition: ٥٢,١, pp. ٢٠٣- ٢٢٨.
(٣) A.C. MCGiffert: The theology of crisis in the light of Schleiermacher, The Journal of Religion, Vol. ١٠, No. ٣, University of Chicago press. Jul, ١٩٣٠, p. ٣٦٥.

دين، و يعتقد بحدود كتاب مقدس، أما من يقدم على ذلك فإنما يحاول خلق دين لا يحتاج إليه[١]، وعلى ذلك فقد فهم "شلايرماخر" أفكار الخلق و العناية الإلهية بوصفها أفكار مجردة مركبة، وأن الإيمان المسيحي في مجمله يمكن أن يقال عنه بأنه ينتقل من أكثر الأفكار تجريداً إلى الناحية المنطقية أو بعبارة أخرى من الأقل تجريداً إلى الواقعية التامة.[٢]

أما فيما يتعلق بالمسيح و لاهوته فرأى أن معرفة المسيح ترى في طبيعته و تجسده، وطرق تأنسه، وهذا المبدأ صار أساس مسيحية "شلايرماخر"، ومن بعده ما يسمى بالبروتستانية الجديدة. و "شلايرماخر" يصعد من الاختبار الحاضر للفداء إلى الفادي، والخطر يكون عندئذ في أن جميع مقولات المسيحية تصبح التعبير عن الوعي الذاتي المسيحي، و يسوع المسيح هو مثال للإنسان المتدين[٣]، ومن ثم فقد أكد على الإنسانية الكاملة و التامة ليسوع. فقد فهم "شلايرماخر" الوعي الإلهي ليسوع بأنه وليد، وفقاً للأحوال العامة للطبيعة الإنسانية، و بناءً على هذه النظرة تنشأ مشكلة أخرى، ذلك لأن كل الموجودات الإنسانية تشترك في البنية العامة للشعور الإنساني معه، لكن يصعب على أى موجود إنساني أن يكون الوعي الإلهي كاملا بداخله، كما هو الحال عند يسوع[٤].

أما فيما يتعلق بالوحي الإلهي فقد ذهب "شلايرماخر" إلى أن تعبيرات مثل "يوحي"، و"موحي" و"وحي" ما زالت تحمل بالفعل الكثير

(١) فردريك "شلايرماخر": عن الدين، مرجع سابق، الخطاب الثاني، جوهر الدين، ص١١.
(٢) فالتركاسبر: يسوع المسيح، نقلة إلى العربية، المطران/ يوحان منصور، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم رقم ٤٣ منشورات المكتبة البولسية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٥١.
(٣) B. A. Gerrish: Tradition and the Modern World: op c.it, p. ٣٧.
(٤) Jacquline Marina: Op.Cit., p. ١٩٤.

من الصعوبات حتى عندما تظهر أحياذًا بأنها تعني إلقاء الضوء على ما هو غامض أو مشوش، أو ما لا يمكن ملاحظته، أو في بعض الأحيان للكشف عن الأسرار الخفية[١]. فليس هناك وحي مستمد من السماء أو من خارج الإنسان، و إنما ينبع الوحي من داخل الإنسان.

ولقد حاول "شلايرماخر" أن يقيم توازذًا، فقدم تفسيرًا حلوليًا للوحي المسيحي على أساس أن الله موجود أو حال في كل شعور شخصي جنبًا إلى جنب مع التعاليم المسيحية الخاصة بالتجسد الإلهي ليسوع المسيح. و رأى أننا نعرف الرب فقط عن طريق الشعور الخاص بنا، و ليس عن طريق حضور المسيح أو قيامته أو معجزاته. وهكذا فقد حول "شلايرماخر" الوحي من التاريخ الموضوعي إلى مملكة الذات. ورأى أن الخبرة الذاتية هي مملوءة تمامًا بما هو تاريخي، و بالتالي فقد رفض أى لاهوت يبدأ من الأنطولوجيا الإلهية، ورأى أن الشعور أو الوعي الإلهي هو نقطة البداية الأبستمولوجية لكل الصفات التي ننسبها إلى الله.[٢]

وعلى ذلك فقد صاغ "شلايرماخر" مفهومًا جديدًا للوحي يبتعد عن المنزلة الظاهرية للكتاب المقدس ليضعه داخل نطاق كل إنسان، فمفهوم الوحي عنده لا يكشف عن أى معرفة جديدة وكل ما في الأمر أنه

(١) F. Schleiermacher: The Christian faith, proposition ١٠, postscript ١, p. ٤٧.
(٢) Frances M. Henderson: The logic of Belief and the content of God: Hans Frei's theology logical grammar, PhD thesis in philosophy, school divinity philosophy, university of Edmburgh, ٢٠١٠, p. ٦١.

شعور داخلي أو باطني في الإنسان[١]، وبذلك فقد نزع "شلايرماخر" عن الوحي صفة القداسة وربطه بشعور الإنسان.

وعلى الرغم من نزع "شلايرماخر" القداسة عن الوحي الإلهي، ورأيه المتمثل في أن الوحي ينبع من داخل المرء إلا أنه يعود في كتابه الإيمان المسيحي و يقارن بين الوحي اليهودي، والمسيحي، و الإسلامي، فيذهب إلى أن الوحي المسيحي يختلف عن الوحي اليهودي و الإسلامي: ففي الوحي اليهودي نجد أن موسى قد تسلم الرسالة أو التشريع من شخص ما في مكان ما، و في الوحي الإسلامي نجد أن محمدا قد تم نقل الرسالة إليه عن طريق شخص آخر، أما في المسيحية فالأمر مختلف حيث نجد كل الأشخاص يشتركون في المسيح، والنظر إليه على أنه المخلص الوحيد لجميع البشر، فقد ولد مزوداً بهذه القوى الخلاصية، و وعيه الإلهي المتفرد، ومن ثم فإن علاقة المسيحيين بمؤسس المسيحية تختلف تماماً عن علاقة أتباع الديانات الأخرى بمؤسسيها.[٢]

أما إذا انتقلنا إلى موقفه من المعجزات نجد أنه يرفض معجزات المسيح وهو يتفق في ذلك مع معاصره "هيجل" الذي قدم حياة يسوع بدون معجزات رغم محوريتها في النصوص الإنجيلية، ورأى أنها تتعارض مع العقل ومع المبدأ الأخلاقي[٣]، ورأى "شلايرماخر" أن مكانها الوحيد هي داخل الإنسان، فيؤكد على أن المعجزة هي شعور داخلي قائلا : "إن

(١) Ryan Andrew Brandt: The organic unity of Revelation, PhD in philosophy, faculty of the southern Baptist theological UMI. Proquestlic, U.S.A, ٢٠١٥, pp ٥-٦.

(٢) F. Schleiermacher: The Cristian faith, proposition ١١,٤, pp. ٥٧-٥٨.

(٣) د. محمد عثمان الخشت: الأديان، مرجع سابق، ص٢٨.

الإنسان الذي لا يرى المعجزة بداخله، ولا يتأمل تجليها، ولا يشعر بين الحين والآخر بسطوة الإله أو المقدس الذي يتحدث، ويتفاعل في وجوده معه هو إنسان لا دين له.(١)

وصرف "شلايرماخر" النظر عن العهد القديم في مجمله، رافضاً بقوة التفسيرات التي تجعل الله يتدخل على نحو إعجازي مباشر في الشأن الإنساني، ولقد أفضى به هذا الأمر إلى أن ينظر إلى معجزات يسوع بوصفها تعبيرات أسطورية لحواريه أو تابعيه(٢)، ونظر إلى قيامة يسوع بأنها رجوع إلى الوعي بعد إغماء طويل، أما موت يسوع الحقيقي فهو صعوده.(٣)

وذهب إلى أن الظاهرة الإعجازية لا يمكن أن نقر أو نعترف بحدوثها بالنسبة ليسوع بوصفه المسيح. ويؤكد أن روايات المعجزات الواردة في الكتاب المقدس بها خلل في المصادر ولا يمكن أن تفي أبداً بالغرض المطلوب، وكل ما في الأمر هو الاطلاع على هذه المعجزات عن طريق ما هو موجود في الكتاب المقدس الذي يعرض لمعجزات مشابهة لتلك المعجزات التي عرضت بواسطة أشخاص ليس لديهم أى ولاء أو انتماء للمسيحية على الإطلاق، ولكن بالأحرى يدخلون في عداد الخصوم بالنسبة للمسيحية في إشارة منه إلى المعجزات التي وردت في الديانة الوضعية مثل البوذية *Buddhism* ومؤسسها بوذا *Buddha* (٥٦٠- ٤٨٠ق.م) و

(١) فردريك "شلايرماخر": عن الدين، مرجع سابق، لخطاب الثاني، عن جوهر الدين، ص١٠٩.
(٢) د/ القس فهيم عزيز، مرجع سابق، ص٩٨.
(٣) Frances M. Henderson: Op.Cit., p. ٦٢.

غيرها من الديانات[١]. و يمضى "شلايرماخر" فيذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن الكتاب المقدس لا يدلل على صحة المعجزات، و لا يربط بين الإيمان و المعجزات، ولقد عبر ذلك قائلا:"إن الكتاب المقدس لا يعطي، و لو إشارة سطحية لاختبار المعجزات، التي يمكن البرهنة على صحتها من عدمه، وعلاوة على ذلك فإن الكتاب المقدس يشهد على أن الإيمان معمول به بدون المعجزات من ناحية، وأن المعجزات لا تحدث الإيمان من ناحية أخرى.[٢]

أما إذا انتقلنا إلى موقفه من الخطيئة الأصلية نجد أن هذه العقيدة موجودة في السفر الثالث من سفر التكوين و في عدد غير قليل من الفقرات الرمزية في الكتاب المقدس وموجودة في العهد الجديد عند القديس بولس، وموجودة –أيضاً- عند العديد من اللاهوتيين، الذين نظروا إلى الشر على أنه متأصل في الطبيعة الإنسانية لدى كل البشر، كذلك فقد تم إنكارها من قبل كثيرين، الذين تجنبوا الاعتراف أو التسليم بها كذنب، ذلك لأنها أمر يقع خارج نطاق العقل الإنساني.[٣]

ولقد تناول "شلايرماخر" في كتابه الإيمان المسيحي مفهوم الخطيئة من جميع جوانبها فعرض للتصورات المتعارضة للخطيئة، أعنى مفهوم كل من "أوغسطين"، و"بيلاجيوس" *Pelagius*(٣٦٠- ٤٢٠م). فإذا نظرنا إلى الأول نجد أنه قد سار على نهج الكتاب المقدس فأرجع الخطيئة إلى السلطة الإلهية المطلقة و الخلل في الإرادة الإنسانية و حل هذه

(١) F. Schleiermacher: The Christian faith, proposition ١٤, postscript, p. ٧١.
(٢) Ibid, proposition ١٤,٣. p. ٧٠.
(٣) F. Schleiermacher: the Christian faith, proposition, ٧١. ١, p. ٢٨٦.

المشكلة عن طريق فضيلة اللطف الإلهي *Crace* . أما الثاني "بيلاجيوس" فقد فرض رفضاً باتاً فكرة الخطيئة الأصلية، وأكد على حرية الإرادة فذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية عرضة للفناء سواء اقترفت ذنباً أم لا.

ولقد وجد "شلايرماخر" أنه من الصعب عليه أن يوفق بين حقيقة الإيمان بالخطيئة المثيرة للاشمئزاز، وتأكيده منذ البداية للسببية الإلهية الشاملة. ولقد تردد "شلايرماخر" حيال المواقف تجاه الخطيئة هل هي غير موجودة بالنسبة للرب؟ أم أنها قد وجدت بسببه؟ وطالما أنها نشأت بشكل حتمي من ظروف الحياة الإنسانية فإن الرب هو الذي أوجدها، وبالتالي يدرك الناس أنها أمر إلهي، وعلى ذلك فقد اتهم "شلايرماخر" بالتناقض، و عدم الاتساق فيما يتعلق بالخطيئة، فنظر إليها على أنها ضرورية (في ذاتها) و يمكن تجنبها "بالنسبة لعقولنا" ولكن ما يتجاهله "شلايرماخر" في مجمله هو تلك الحقيقة القائلة بأن الخطيئة هي تمرد ضد الإرادة الإلهية. و على الجانب الآخر يمكن النظر إليها على أنها غير موجودة بالنسبة للرب.(١)

وفي محاولة من "شلايرماخر" لإرضاء اللاهوتيين لكي لا يبتعد – في نظرهم-عن المسار، قام بتفسير ما ذهب إليه القديس بولس فيما يتعلق بالخطيئة، فرأى أن بولس قد ارتد إلى أصل الخطيئة مع وجهة نظر توضيحية فاستعرض الخطيئة منذ بدايات حدوثها أى منذ آدم، ورأى أن آدم لو كان بمقدوره أن يحجم عن الخطيئة لكان باستطاعتنا أن نحجم عنها نحن أيضاً. وترتب على دخول الخطيئة العالم دخول الموت، و

(١) HUGH Ross Mackintosh: Types of Modern Theology, Schleiermacher to Barth, Charles Scribner's sons, N.Y, ١٩٣٧, p. ٨٤.

بالتالي جاز الموت على جميع البشر؛ لأنهم جميعاً وقعوا في الخطيئة، و لقد تناول بولس ما فعله المسيح لإزالة الخطيئة و قارن بين آدم و المسيح، فأكد على أنه كما يموت الجميع لانتماؤهم إلى آدم سيحيا الجميع لانتمائهم إلى المسيح، ثم يعود بولس ليؤكد أن الخطيئة قد نشأت بداخلنا، و من ضلال عقولنا بالطريقة نفسها التي تم بها إغواء حواء من قبل الحية. و يؤكد "شلايرماخر" أنه يترتب على ذلك أننا عندما نعود إلى الإنسان الأول لتأويل الإثم فإننا لن نحصل على شيء له أهمية خاصة، وكذلك في الفقرات الإنجيلية التي تم الاستشهاد بها التي توازن بين التشريع السابق (آدم) واللاحق (المسيح) [١]. أو كما يطلق عليه في العهد الجديد آدم الثاني وتصبح خليقة جديدة[٢].

وتشير القصة بوضوح إلى أن المعرفة لم تكن مستعملة مسبقاً بالنسبة للخطيئة، وهذا الأمر يمتد بلا شك إلى وجهة النظر القائلة بأن الإنسان يمكن أن يظل بلا خطيئة طالما بقي بلا معرفة.

ولقد ناقش "شلايرماخر" المشكلات الكلاسيكية المتعلقة بالعقيدة المسيحية بالنسبة للخطيئة، فتساءل هل الخطيئة الإنسانية تتماشي مع وجود القدرة الإلهية؟ وهل وجود الخطيئة يتنافي مع الكمال الأصلي للعالم؟ وما العلاقة بين الخطيئة والخلاص؟ وهل وجود الخطيئة مرتبط بالخلاص؟ أو بعبارة أدق هل وجود الخطيئة كمقدمة ترتب عليه وجود

(١) F. Schleiermacher: the Christian faith, proposition, ٧٢. ١, p. ٣٠٠.

(٢) لقد جاء في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثيوس ٥: ١٧ إذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة.

الخلاص كنتيجة.[١] إن الخطيئة في رأيه لا يمكن أن تكون نتيجة لفاعلية إلهية، فهي مرتبطة بالخلاص، بمعنى أن الخطيئة لم تكن موجودة إذا لم يكن الخلاص موجوداً كنتيجة، ومن ثم فإن الخطيئة و فضيلة اللطف الإلهي كل منهما متعارض مع الآخر في وعينا الذاتي، وبالتالي لا يمكننا النظر إلى الرب على أنه خالق الخطيئة بالطريقة نفسها التي ننظر إليه على أنه المخلص.[٢]يقول "شلايرماخر" إن كل محاولة لحل التناقض عن طريق قبول أحدهما و رفض الآخر يقود حتماً إلى نتيجة غير متسقة مع سمات المسيحية، و يجرنا في الحقيقية إلى البدعة البيلاجوسية أو المانوية[٣]. ولقد حاولت العقائد الكنسية البحث عن حل لهذا التناقض فأكدت أن الرب ليس موجد الخطيئة، لكن الخطيئة لها أساس في الحرية الإنسانية.[٤]

إن نزعة "شلايرماخر" ضد البيلاجوسية والمانوية قاده إلى رفض وجهة النظر القائلة :إن خطيئة آدم كان نتيجة حرية الإرادة عنده أو بسبب التدخل الشيطاني، وهذا لا يعني أن الرب قدر لآدم الخطيئة على نحو فردي، كما اعتقد كلفن، أو أن الرب قد خلق طبيعة إنسانية خيرة، ثم أراد لها بعد ذلك أن تصبح شريرة كما هو الحال في الفكرة الكلاسيكية عن الكمال الأصلي، عوضاً عن أن يكون آدم قد أخطأ؛ لأن الجنس البشري في مجمله كان مقدراً له كلا من الخطيئة والخلاص.[٥]

(١) Matthis Gockel: Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, Oxford University press, N.Y, ٢٠٠٦, p. ٥٨-٥٩.
(٢) Ibid, p. ٦٣.
(٣)F. Schleiermacher: the Christian faith, proposition, ٨١. ١, p. ٣٣٠.
(٤) Ibid, Proposition, ٦٩, postscript, p. ٢٨١.
(٥) Matthis Gockel: Op.Cit., p. ٢٨.

ولقد قام "شلايرماخر" بتأويل التمييز الكلاسيكي بين الخطيئة الأصلية *Orginal Sin* والخطيئة الفعلية *Actual sin*، فرأى أننا عندما نقول بأن تجسد الخطيئة ليس متأصلا فحسب في الوجود الإنساني، ولكنها موجودة -أيضًا- في ما وراء الوجود الإنساني، و أن الخطيئة موجودة في الذات فهذا الأمر متعلق بالخطيئة الأصلية، أما عندما نقول بأن وجود الخطيئة يعتمد على وجود عوامل اجتماعية خارجية قد سبقتها فإن وجودها لا يمكن أن يلام عليه الإنسان وحده، فهذه هي الخطيئة الحقيقية[١]. وعلى ذلك يذهب "شلايرماخر" بأن الخطيئة الأصلية منفصلة عن الخطيئة الفعلية، و يجب ألا نفهم هذا الأمر بالمعنى القائل:إن الخطيئة الأصلية ليست ذنبًا ما لم تحل محلها الخطيئة الفعلية، على الرغم من ذلك فقد تكون حقيقة مقبولة إذا قلنا إن الخطيئة الفعلية قد انبثقت من الخطيئة الأصلية، و بالتالي حيثما توجد حياة إنسانية فإن الخطيئة الفعلية متأصلة فيها[٢].

ويبدو لي أن علة المواقف المتخبطة بالنسبة ل "شلايرماخر" فيما يتعلق بموقفه من الخطيئة هو أنه أراد أن يخضع الخطيئة للشعور الديني المسيحي فترتب على ذلك أن جاءت أفكاره موافقة للعقيدة المسيحية تارة، ومنحرفًا عنها تارة أخرى، فقد أراد أن ينحرف عن المناقشة التقليدية الخاصة بقصة آدم وحواء، ذلك لأن شعورنا بالخطيئة يظل الشيء نفسه، مهما كانت الظروف بالنسبة لأول زوجين ظهرا في الزمان، فنحن لا يمكن أن نفسر الإثم الكلي بمقتضى تغير في الطبيعة الإنسانية،

(١) Ibid, proposition, ٦٩, p. ٢٧٩-٢٨١.
(٢) Ibid, proposition ٧١. ١, pp. ٢٨٦- ٢٨٧.

كان سببه آدم و حواء، ومن ثم فقد قال "شلايرماخر" بالخطيئة الفعلية، و أطلق عليها منبع أو منشأ الخطيئة الأصلية.[١]

ولقد حاول "شلايرماخر" تأويل الخطيئة بوصفها حالة إنسانية، ثم ناقشها في ضوء مصطلح الخطيئة الأصلية، و الخطيئة الفعلية، فعلق على ما جاء في الرسالة إلى مؤمني روما (٧: ٧) بأننا قد عرفنا الخطيئة عن طريق الشريعة. فذهب إلى أن معرفة الخطيئة على أساس أنها قد أتت من الشريعة يعد ناقصاً، و في بعض الأحوال غير مؤكد، كما أن معتقداتنا عن الخطيئة هو تعطيل للطبيعة الإنسانية و تشويه لها. أضف إلى ذلك أن فكرة المخلص قد حصلنا عليها عن طريق المعرفة التامة بالخطيئة[٢]. كذلك يذهب "شلايرماخر" إلى أن الخطيئة الأصلية منفصلة عن الخطيئة الفعلية، لكن يجب ألا يفهم هذا الأمر بالمعنى القائل:إن الخطيئة الأصلية ليست ذنباً ما لم تحل محلها الخطيئة الفعلية، وعلى الرغم من ذلك قد تكون حقيقة مقبولة إذا قيل إن الخطيئة الفعلية قد انبثقت من الخطيئة الأصلية، و بالتالي حيثما توجد حياة إنسانية يوجد بداخلها خطيئة فعلية متأصلة فيها[٣]. وعلى ذلك فقد تم النظر إلى الشرور على أنها عقاب على خطيئة، و لقد ميز "شلايرماخر" بين نوعين من الشرور:

أ- الشر الاجتماعي، و هو الذي يتوقف على خطيئة على نحو مباشر لأنه ذاتي، أى أنه عقاب على خطيئة.

---

(١) Jack Verheyden: The Ethical and the Religious As Law and Gospel in Kant and Kierkegaard on religion, ed. By D.Z. Philips and Timothy Tessin, Macmillan press ltd, London, ٢٠٠٠, pp. ١٦٢- ١٦٣.
(٢) F. Schleiermacher: the Christian faith, proposition, ٦٨. ٣, Postscript, p. ٢٧٩.
(٣) Ibid, pro. ٧١. ١, pp. ٢٨٦- ٢٨٧.

ب- الشر الطبيعي، وهو من الناحية الموضوعية غير مباشر لأنه لا يصدر عن خطيئة، وإنما هي أعمال الله(١).

وإذا انتقلنا من الخطيئة إلى سقوط آدم نجد أن "شلايرماخر" قد قدم تأويلا مختلفاً، فرأى أن سقوط آدم أو خروجه من الجنة إلى الأرض يعد أمراً غامضاً، ولا يمكن فهمه لأنه لا يوجد مبرر أو سبب يمكن افتراضه لاختيار آدم عصيان أوامر الرب، فهناك من رأى أن آدم وحواء قد أساءا استخدام حرية الإرادة الخاصة بهما، ولكن هذا لا يعدّ حلا في رأى "شلايرماخر" ، فإساءة حرية الإرادة لا يعدّ تأويلا ، و لكنه يجبرنا على أن نفترض شيئاً آخر بوصفه دافعاً لها(لحرية الإرادة)(٢).

ولقد أرجع "إميل برونر" هذا التخبط اللاهوتي من جانب "شلايرماخر" بأنه ارتكب خطأ مزدوجاً عندما أسس لاهوته على الفلسفة و التصوف و طابق بين لاهوته و التصوف، و رأى "برونر" أن هذا الأمر بمثابة تهديد للاهوت الكلمة. و لقد ردت "كريستين هلمر" *C. Helmer* (١٩٦٥-) على هذا الاتهام فرأت أنه ليس هناك خلط بين الفلسفة والتصوف، فكلاهما له دور ضروري في لاهوت "شلايرماخر" الذي أنكر التصوف الزائف، و اتخذ من الجدل الفلسفي منهجاً له في اللاهوت.(٣)

أما لويس روي *Louis Roy* فقد ذهب إلى أننا لا نجد أى دلالة أو إشارة في كتاباته على أنه كان صوفياً بالمعنى الدقيق للكلمة(٤). لكن هذا

---

(١) Ibid, pro. ٧٦,٢, pp. ٣١٧-٣١٩.
(٢) Linwood Urban: Op.Cit., p. ١٤٣.
(٣) Christine Helmer: Mysticism and metaphysics: Schleiermacher and a historical- theological trajectory, the journal of religion, Vol. ٨٣, No. ٤, university of Chicago press, Octo, ٢٠٠٣, p. ٥١٧.
(٤) Louis Roy: Op.Cit., p. ٢٢١.

القول غير صحيح إلى حد كبير، فبدايات "شلايرماخر" كانت مع التقوية المورافية، التي كان لها دور في ذاتيته، وقد ظهر ذلك جليًّا في كتابه عن الدين.

أما "مجيفرت" *Mc Giffert* (١٨٦١-١٩٣٣) فرأى أن "شلايرماخر" كان مريضًا بالذاتية أو الحلولية، و يبدو أنه لم يكن على وعي تام بأن هذا الأمر يقسم الوجود إلى جانبين: الله من ناحية و الإنسان والطبيعة من ناحية أخرى، و فشل في أن يدرك الثنائية المتطرفة عن استمرارية مبدأه(١). كذلك فقد انتقد "نيبور" تعامل "شلايرماخر" مع الخطيئة الأصلية، فرأى أنه قد قام بتفريغها من محتواها، وبالتالي لم يميز "شلايرماخر" بين الخطيئة والوعي بالخطيئة(٢).

ويؤكد "شلايرماخر" أنه يتعين على المؤول أن يستبعد العناصر الصوفية من النصوص المقدسة، وكذلك استبعاد ما لا يمكن تأويله من الناحية العلمية، و نتيجة لذلك فقد جاءت تأويلاته بمثابة لاهوت يفتقر إلى الميلاد العذري و معجزات المسيح و حتى قيامته، أما الخلاص فقد أصبح عاملا مؤثرًا و ليس حدثًا تاريخيًّا حدث في الماضي(٣).

ونخلص من ذلك إلى أن عنصر النقد قد غلب على محاولة التأويل.، فمعظم القضايا اللاهوتية التي تصدى لها "شلايرماخر" لم يستطع تأويلها بمنهجه، الذي أشار إليه بل شكك في حدوثها، أو صادرها لصالح

---

(١) A. C. Mc Giffert: Op.Cit., p. ٣٦٦.

(٢) Abraham Varghess Kunnuthara: Schleiermacher on Christian consciousness of God's work in history, pick wick publication, U.S.A, ٢٠٠٨, pp. ١١٢-١١٣.

(٣) Dawn Devries: Jesus Christ in preaching f Calvin and Schleiermacher, John Knox press, westminister, ١٩٩٦, p. ٦٥-, p.٩٩.

معرفة داخلية شعورية شأن الاعتراف بالمعجزة، أما قضية الخلاص والفداء وطبيعة المسيح فجاءت ردوده حيالها مشوشة لا يمكن الوقوف فيها على رأى محدد. الأمر الذي يقطع بسقوط منهجه النقدي التأويلي حيال اللاهوت.

ومهما يكن من شيء فقد كان لـــــــ "شلايرماخر" التأثير الكبير في معظم فلاسفة الدين واللاهوت والتأويل، الذين أتوا من بعده، ممن لا يتسع المجال هنا لسرد كل مواطن التأثر، فقد تأثر به كلا من "دلتاي" في الفهم النفسي و الدائرة التأويلية، وتأثر به -أيضًا- "أرنست ترولتش" *E.* Troletsch (١٨٦٥-١٩٢٣)، و"رودلف أوتو" في كتابه فكرة القدسي أو المقدس، و كذلك "ديتريش بونهوفر" *D. Bonhoeffer* (١٩٠٦-١٩٤٥) الذي أنكر المسلمات الإيمانية، وتأثر به كذلك كل من "بول تيليش" و "كارل بارت" في بداياته، و"بولتمان" و"جرايش" في تأويلاتهم للنصوص المقدسة، كذلك فقد تأثر به أساطيل التأويل أمثال "جادامر" و "بول ريكور"، و"ريتشارد بالمر" وغيرهم.

خاتمة:

لعل الصفحات السابقة قد انتهت بنا إلى نتائج عدة، يمكن إجازتها في النتائج الآتية:

١- إن الديانة الحقة عند "شلايرماخر" موجودة في الشعور بالاعتماد المطلق على الله، وتعد الديانة المسيحية في رأيه أصدق الديانات، التي تتصل اتصالا مباشراً بالشعور والوعي الإنساني.

٢- تركزت معظم اهتماماته على فلسفة الدين واللاهوت، فجاءت الهرمينوطيقا -عنده- منهجاً للتأويل، فقدم منهجاً تاريخياً نقدياً معتمداً في ذلك على فقه اللغة، والفهم التقني، والنقد التاريخي.

٣- إن هدف "شلايرماخر" من منهجه التأويلي هو تحرير النص اللاهوتي من سلطة الكنيسة، غير أنه لم يوفق في ذلك على الصعيدين النظري والتطبيقي، وأن الانتقادات التي وجهت إليه من قبل معاصريه لا يمكن إغفالها أو التغاضي عنها؛ لأنها نجحت -إلى حد كبير- في نقض نظريته التأويلية.

٤- إن تأثر "شلايرماخر" بأوغسطين وسبينوزا و فيشته و" كانط" قد أوقعه في العديد من التناقضات، وعلى الرغم من ذلك فإن نظريته التأويلية قد أثرت في معظم فلاسفة الدين المعاصرين، لاسيما رودولف أوتو، وبارت، و لولتمان.

٥- أن المنهج النقدي التأويلي الذي قدمه "شلايرماخر" كان يستهدف النصوص الغامضة والملبسة والمشوشة، أو ما أطلق عليه سوء الفهم. الأمر الذي يكشف عن مقاصده التي ارتآها في تخليص العهد الجديد

من مواطن الزلل والتحريف، التي دفعت المتشككين، و الملحدين إلى ازدرائه، و العزوف عن الإيمان بما فيه من مقدسات.

٦- أن أثر الثيوصوفية في أفكاره العقدية واضح بدرجة المطابقة. الأمر الذي يجعله رائداً من رواد الفلاسفة الثيوصوفين المعاصرين. كما أن طعونه في النص المقدس، و كتابته، والنقد التاريخي لأسانيده هو ما دفع رجال اللاهوت إلى مهاجمته، و اتهامه بالتجديف والإلحاد.

أهم المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

أ-مؤلفات شلايرماخر المترجمة من الألمانية إلى العربية:

١- شلايرماخر (فردريك): عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة عن الألمانية : أسامة الشحماني مراجعة وتقديم د/ عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ومركز فلسفة الدين، بغداد ٢٠١٧.

ب-المصادر المترجمة من الإنجليزية إلى الألمانية:

١- Schleiermacher(F): Brief outline of the study of theology, Trans. By William Farrer, LL. B. T and T Clark, London, ١٨٧٥, sec. ١.

٢- ---------- : Hermeneutics and Criticism and other writings edited by Andrew Bowie, Cambridge Texts in the History of Philosophy Cambridge University Press, N.Y, ١٩٩٨.

٣- ---------- : introductions to the dialogues of Plato, trans from the German by William Dobson, John William Parker, west strand, London, ١٩٧٤.

٤- ---------- : Lectures On Philosophical Ethics, Trans. by Louis Adey Huish, ed., by Robert B. Louden, Cambridge Texts in the History pf philosophy, Cambridge university press, Cambridge ٢٠٠٢.

٥- ----------: The Christian Faith, ٣rd ed., with an Introduction by Paul T. Nimmo, Bloomsbury Publishing PIC, T and Clark, London, ٢٠١٦.

ثانياً: مؤلفات عن شلايرماخر:

أ-كتب عن شلايرماخر:

١- Devries (Dawn): Jesus Christ in preaching of Calvin and Schleiermacher, John Knox press, westminister, ١٩٩٦.

٢- Eaghll (Tenzan): From Pietism to Romanticism In The Pietist Impulse in Christianity, ed., by Christian T. Collins Win and Others, James Clark and Co. Cambridge ٢٠١٢.

٣- Gerrish (B. A).: Tradition and The Modern World Reformed Theology in the Nineteenth Century, Wipf and Stock Publishers, Eugen, Oregon, ١٩٧٨.

٤- Gockel (Matthis): Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election, Oxford University press, N.Y, ٢٠٠٦.

٥- Kunnuthara (Abraham Varghess): Schleiermacher on Christian consciousness of God's work in history, pick wick publication, U.S.A, ٢٠٠٨.

٦- Luke (Frederic): Reminiscences of Schleiermacher trans. by William farrer, LL B. T and T Clark, London, ١٨٧٥.

٧- Mackintosh (HUGH Ross): Types of Modern Theology, Schleiermacher to Barth, Charles Scribner's sons, N.Y, ١٩٣٧.

٨- Marina (Jaqueline): Transformation of the Self in the Thought of Schleiermacher Oxford University Press, Oxford, N.Y, ٢٠٠٨.

ب-مقالات عن شلايرماخر:

١- Bowie (Andrew): In his Introduction to Schleiermacher's book : A hermeneutics and Criticism and Other Writings, Trans. and ed., by Bowie Andrew, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, N.Y, ١٩٩٨, pp. vii- xxxi.

٢- Corliss (Richard L).:Schleiermacher and its Critics, Religious Studies Vol. ٢٩, No. ٣ Cambridge university Press, ١٩٩٣, pp. ٣٦٣-٣٦٧٩.

٣- Crouter (Richard): Hegel and Schleiermacher's at Berlin: A many sided Debate, Journal American Academy of region, Vol. ٤٨, No. ١, Oxford university, March, ١٩٨٠, PP. ١٩-٤٣.

٤- Devine (Mark): Friendship and The Cardle of Liberalism: Revisiting The Moravian Roots of Schleiermachers Theology, In Church-Man, Vol: ١١٢ No-٤, Book Reviews, Watford, u.k, ١٩٩٨, PP. ٣٣٩-٣٥٦.

٥- Dupre (Louis): Towards a revaluation of Schleiermacher's Philosophy of Religion, The Journal of Religion, vol : ٤٤, No. ٢ Ap. ١٩٤٦, pp. ٧٩-١١٢.

٦- Gerrish (B. A): In his Foreword to Schleiermacher's book "The Christian Faith" With an

Introduction by Paul T. Nimmo ٢nd. ed., Bloomsbury Publishing PIC, Tand T Clark, London, ٢٠٠٤, pp xiv- xviii.

٧- Harvey (Van A).: A word in a defense of Schleiermacher Theological Method, The Journal of Religion, vol. ٤٢, No. ٣ July ١٩٦٢, pp. ١٥١-١٧٠.

٨- Helmer (Christine): Mysticism and metaphysics: Schleiermacher and a historical- theological trajectory, the journal of religion, Vol. ٨٣, No. ٤, university of Chicago press, Octo, ٢٠٠٣, pp. ٥١٧-٥٣٨.

٩- Hollands (Edmund H).: Schleiermacher's development of Subjective consciousness, The Philosophical Review, vol. ١٥, No. ٣. Duke university press, ١٩٦٠,pp.٢٩٣-٣٠٦.

١٠- Louden (Robert B).: In his Introduction to Schleiermacher's book Lectures on Philosophical Ethics, Trans. By Louis Adey Huish, ed., by Robert B. Louden, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, ٢٠٠٢, pp. vii- xxx.

١١- Marshall (Bruce D).: Dogmatic in Schleiermacher's, Theology the Journal of religion, Vol. ٦٧, No.١ , university of Chicago, press, Jan. ١٩٨٧, pp.١٤-٣٢.

١٢- MCGiffert (A.C).: The theology of crisis in the light of Schleiermacher, The Journal of Religion, Vol. ١٠, No. ٣, University of Chicago press. Jul, ١٩٣٠, pp. ٣٦٢-٣٧٧.

١٣- Meckenstock (Gunter): Schleiermacher, Trans. From Germany by J.G.F. Finlayson, An Esay in: The shorter Routledge Encyclopedia of philosophy, ed. By Edward Craig, Routledge, London, ٢٠٠٥.

١٤- Niebuhr (Richard R).: Theology as Reflection, The Harvard Theological Review, vol, ٥٥, No.١ Cambridge University Press, Jan, ١٩٦٢, pp ٢١-٤٩.

١٥- Ricoeur (Paul): Schleiermacher's Hermeneutics, The Monist, Vol, ٦٠, No. ٢, philosophy of religion in the ١٩ Century Hegler institute, April, ١٩٧٧, pp, ١٨١-١٩٧.

١٦- Roy (Louis): Consciousness According to schleiermacher, The Journal of Religion vol : ٧٧, No. ٢, university of Chicago press, April, ١٩٧٧, pp ٢١٧-٢٣٢.

١٧- Schleiernacher – Moravian of Higher order, The Moravian Archives, Benthlehem, Pa, A monthly News Letter (N٠. ٤٠, February ٢٠٠٩, www.moravianchurchivesorg.

١٨- Thanasses (Panagiotis): From Circular Facticity to hermeneutics, Journal of Philosophical Research, Volume ٢٩ No. ٢٠٠٤, PP. ٤٧-٧١.

١٩- West (Cornel): Schleiermacher's Hermeneutics and The Myth of the Given, union Seminary, Quarterly Review, vol. xxxiv, No. ٢ Winter ١٩٧٩

٢٠- Westphal (Merold): The Emergence of Modern Philosophy of Religion : An Essay in A Companion of Philosophy of religion ٢nd, ed.,

by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn Wiley, Blackwell Publishing ItD, U.S.A, ٢٠١٠.

ثالثاً: دراسات وكتب ورسائل متخصصة في فلسفة الدين واللاهوت والتأويل (ذات صلة وثيقة بالموضوع):

١- Bleicher (Josef): Contemporary Hermeneutics as a method philosophy and critics, Routledge and Kegan Paul, London, ١٩٨٠.

٢- Brandt (Ryan Andrew): The organic unity of Revelation, PHD in philosophy, faculty of the southern Baptist theological UMI. Proquestlic, U.S.A, ٢٠١٥.

٣- Buber (M).: I and Thou, ٢nd, ed. Trans by R.G. Smith Charles Scribner's sons, N.Y, ١٩٤٧.

٤- Bultmann (R).: Essay Philosophical and Theological, S.C.M. Press Ltd, London, ١٩٥٥.

٥- _____:History and Eschatology: The Presence of Eternity, The Gifford Lectures, Harper and Brothers, N.Y, ١٩٥٧.

٦- _____: What is Theology, Trans by Roy A. Harrisville, Ed. By Eberhard Jungle and Klaus Muller, fortress press, U.S.A. ١٩٩٧.

٧- Dockery (David): Biblical Interpretatiom, Then and Now, Contemporary Hermenutics in The Light of the early church, MI: Baker House, Grand rapids, ١٩٩٢.

٨- Erickson (Millard): Christian Theology, Baker Book house Grand Rapids, Michigan , ١٩٨٥Evans (Melissa): Biblical Hermeneutics and the power of story, Master of Arts in Theology, Faculty of theological studies, Loyola Marymount university, ٢٠١٣.

٩- Gerrish (B. A).: Tradition and The Modern World Reformed Theology in the Nineteenth Century, Wipf and Stock Publishers, Eugen, Oregon, ١٩٧٨.

١٠- Harrisville (Roy A.) and Sandburg (Walter): The Bible in Modern culture: Brach Spinoza to Brevard childs, ٢nd. Ed, Grand rapids Eerdmans, ٢٠٠٢

١١- Henderson (Frances M).: The logic of belief and the control of God Hans frie's theological grammar, PHD thesis in philosophy school Divinity, university of Edinburgh, ٢٠١٠.

١٢- Kenny (Anthony): What's Faith, Essays in the philosophy of Religion, Oxford university press, Oxford, ١٩٩٢.

١٣- Kitagwa (Joseph M).: The History of Religion, Then and Now, An Essay in The History of Religion, Macmillan Publishing Company, N.Y, ١٩٨٥.

١٤- Long (E. Thomas): Experience and Natural Theology, The Catholic university of American Press, N.Y, ١٩٩٢

١٥- Niebuhr (H. Richard): Meaning of Revelation, Macmillan Co., N.Y, ١٩٤٦.

١٦- Pailin (David A.): Groundwork of Philosophy of Religion ٢nd. Ed., Epworth Press, LtD, Westminster, London, ١٩٨٦.

١٧- palmer (Richard E).: Hermenutics, ٥th ed., Northern Western university Press Evanston, ١٩٨٠.

١٨- _____ Hermenutics and Disciplines, The Relevance of Gadamer's Philosophical Hermenutics, Available at : http: www.mac.edu/faculty /richardpalmer/ relevance html, ٢٠٠٦

١٩- Sullivan (Robert R).: Political Hermeneutics, The Pennsylvania State university Press, ١٩٨٩.

٢٠- Tillich (Paul): Dynamics of Faith, Rusking House, George Allen and unwim, ItD, London, ١٩٥٧.

٢١- _____ Perspective on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology. Harper and Row Publishers, N.Y, ١٩٦٧.

٢٢- Topping (Richard R).: Revelation, Scripture and Church, Ashgate Publishing Company, U.S.A. ٢٠٠٧.

٢٣- Torrance (Thomas F).: Divine Meaning, Studies in Patristic Hermeneutics, Tand and T clarck ItD, Edinburgh, Scotland, ١٩٩٥.

٢٤- Linwood Urban : A short History of Christianity, Oxford university press, ١٩٨٦.

٢٥- Verheyden (Jack): The Ethical and the Religious As Law and Gospel in Kant and Kierkegaard on

religion, ed. By D.Z. Philips and timothy tessin, Macmillan press ltd, London, ٢٠٠٠.

رابعاً: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

- الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد)، دار الكتاب المقدس، القاهرة، ١٩٧٠م.

١- ابن منظور (محمد): لسان العرب، جـ١١، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ نشر.

٢- أبو زيد (د/ نصر حامد): اشكاليات القراءة، وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠٥.

٣- الجرجاني (الشريف): التعريفات، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٨٨.

٤- الخشت (د. محمد عثمان): الأديان، تأويل نقدي لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣.

٥- الخولي (د/ يمنى طريف): الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة بول تيليش، دار قباء للطباعة والنشر، والتوزيع القاهرة، ١٩٩٨.

٦- الرازي (الإمام محمد بن زكريا): مختار الصحاح، ط٢، ترتيب محمود خاطر، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٣٧.

٧- الرفاعي (د/عبد الجبار) في تقديمه لكتاب فردريك "شلايرماخر" عن الدين "خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمه على الألمانية أسامة الشحماني، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ومركز فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٧.

٨- الفرحان (د/ أحمد): النص المقدس في ضوء العصر الهرمينوطيقي عند جان جرايش، نحو اختلاف فلسفة الدين، ملف الهرمينوطيقا، والمناهج الحديثة في تفسير النصوص

الدينية (٣) مجلة قضايا إسلامية معاصرة تحرير د/ عبد الجبار الرفاعي، السنة الثامنة عشرة العدد ٥٩-٦٠ مركز دراسات فلسفة الدين – بغداد ٢٠١٤.

٩- المسكيني (د/ فتحي): كانط : دين العقل الكوني، أو كيف يكون إيمان الأحرار، مقدمة الترجمة العربية، إيمانويل كانط : الدين في حدود مجرد العقل، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٢

١٠- إمام (إمام عبد الفتاح): المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، ط٣، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧

١١- أوغسطين (القديس): المعلم، الجزء الثاني (المسيح هو المعلم الوحيد للحقيقة) ترجمة وتقديم وتعليق: د/ حسن حنفي ضمن كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.

١٢- ــــــــــــ: اعترافات القديس أوغسطين، ط٦، ترجمة الخوري يوسف العلم، المعهد الإكليريكي الفرنسيسكاني الشرقي، القاهرة، ١٩٨٧.

١٣- باومر (فرانكلين ل.): الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، سلسلة الألف كتاب الثاني، الجزء الثالث، القرن التاسع عشر (رقم ٦١)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

١٤- تيليش (بول): الدين .. ما هو ؟ الحق .. الإيمان .. الثقافة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة Lo Gos، القاهرة ٢٠٠٥.

١٥- جادامر (هانز جورج): فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف) ط٢، ترجمة د/ محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، المركز العربي، المغرب، والدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٦.

١٦- ـــــــــــــــــــــ: الحقيقة والمنهج، ترجمة د/ حسن كاظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٧.

١٧- جاسبر (دافيد): مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٨- جعفر (د/ عبد الوهاب): البنيوية في الأنثربولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩.

١٩- جينروند (ويرنج) : تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية من البدايات إلى عصر التنوير، ترجمة زهراء طاهر ضمن ملف الهيرمنيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية (٣)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تحرير د عبد الجبار الرفاعي، السنة الثامنة عشر، العدد ٥٩ -٦٠، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٤.

٢٠- درين (جون): مدخل العهد الجديد، ترجمة د/إيهاب جوزيف، و د/ فنيس نيقولا، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠١٥.

٢١- ـــــــــــــــــــــ: يسوع والأناجيل الأربعة، ترجمة: نكلس نسيم سلامية، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٩٩.

٢٢- روز (هـ.ج).: الديانة القديمة، ترجمة رمزي عبد جرجس، مراجعة د/ محمد سليم سالم، دار نهضة مضر، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٣- ريكور (بول): صراع التأويلات، دراسة هرمنيوطيقية، ترجمة د منذر عياش، دار أويا للطباعة، طرابلس، ٢٠٠٥.

٢٤- سبينوزا: رسالة في اللاهوت، والسياسة، ترجمة د/ حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. بدون تاريخ نشر.

٢٥- ستروك (جون): البنيوية وما بعدها. انظر: (ترجمة د/ محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، فبراير١٩٩٦م.

٢٦- طلبه (د/ منى): الهرمينوطيقا، المصطلح، والمفهوم، مقال لمجلة إبداع، السنة السادسة عشرة، العدد الرابع القاهرة ١٩٩٨.

٢٧- عزيز (د/ القس فهيم): علم التفسير، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٨٦.

٢٨- قارة (د/ نبيهه): الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

٢٩- قريصه (القس حارث): دروس عن الكتاب المقدس جـ٢، ط، ٤دار الثقافة المسيحية، ١٩٧٩

٣٠- كاسبر (فالتر): يسوع المسيح، نقلة إلى العربية، المطران/ يوحان منصور، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم رقم ٤٣ منشورات المكتبة البولسية، القاهرة، ٢٠٠٠.

٣١- لسنج (ج. إ.) : تربية الجنس البشري، ترجمة و تقديم و تعليق د/ حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.

٣٢- ليبينتز (جوتفريد فيلهلم): المونادولوجيا، ترجمة البيرنصري تادرس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ٢٠١٥.

٣٣- مصطفى (د/ عادل): فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧.

٣٤- هيجل (فردريك): أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ط٣، ترجمة وتقديم وتعليق د/ إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧.

خامساً: المعاجم ودوائر المعارف (مرتبة ترتيبا زمنيا)

أ-المعاجم والموسوعات العربية

١- قاموس الكتاب المقدس، دار الشعل الإنجيلية، بيروت، ١٩٦٤.

٢- المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

٣- معجم اللاهوت الكتابي، ط٤، دار المشرق، ش.ش.م، بيروت- لبنان، ١٩٩٩.

٤- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٦.

ب-الموسوعات الأجنبية:

١- Dictionary of Philosophy of Religion, by William L. Reese Humanities Press Inc., N.Y, ١٩٨٠.

٢- The shorter Routledge Encyclopedia of philosophy, ed. By Edward Craig, Routledge, London, ٢٠٠٥.

٣- Britannica Encyclopedia of Religions, Encyclopedia Britannica, Inc., London, ٢٠٠٦.

٤- Companion of Philosophy of religion ٢nd, ed., by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn Wiley, Blackwell Publishing ItD, U.S.A, ٢٠١٠

فهرست موضوعات البحث:

أولا : المصادر الفلسفية واللاهوتية للتأويل عند "شلايرماخر" .

ثانيًا: مفهوم الدين عند "شلايرماخر" .

ثالثا : أهم الانتقادات التي وجهت لـ "شلايرماخر" في فهم الدين.

رابعًا: منهجه في الهرمينوطيقا أو التأويل، وتطبيقه على العهد الجديد.

أ-الفهم اللغوي (أو النحوي). والبلاغي

ب-الفهم التقني (أو النفسي).

خامسًا: أهم الانتقادات التي وجهت ل، "شلايرماخر" في الفهم النفسي.

سادسًا: التأويل ونقد النص المقدس عند "شلايرماخر" .

سابعًا: اللاهوت بين النقد والتأويل عند "شلايرماخر" .