هيرمينوطيقا الاستشراق- أدوات فهم وتأويل برنارد لويس للإسلام

د. سامي فسيح
دكتوراه في الفكر الإسلامي
جامعة الحسن الثاني، كلية بنمسيك، المغرب.

مقدمة:

يشكّل البحث في طبيعة الخطاب الاستشراقي واحدًا من المسالك المركزية لفهم كيفية تشكّل صورة الإسلام في الوعي الغربي الحديث، ولا سيّما حين يتعلق الأمر بالقراءات التي تتوسّل أدوات تفسيرية تتجاوز الظاهر النصّي إلى بنياته العميقة ودلالاته الباطنة. وفي هذا السياق يبرز اسم **برنارد لويس** Bernard Lewis (1916-2018) بوصفه أحد أبرز ممثلي المدرسة التاريخية التحليلية في الاستشراق المعاصر، إذ أسهمت كتاباته في تشكيل أطر معرفية وتأويلية ما تزال مؤثّرة في السياسات الثقافية والفكرية الغربية.

غير أنّ طريقة **لويس** في تفسير الظواهر الإسلامية أثارت جدلًا واسعًا، لأنها لا تنطلق من الحياد المنهجي، بل من منظومة تأويلية خاصة تمنح المعنى وفق تصوّر مسبق عن الإسلام وطبيعته ووظيفته الحضارية. وهذا ما يجعل السؤال عن «الهرمينوطيقا» الكامنة وراء أعماله سؤالًا مُلحًّا لفهم بنيته الفكرية وأثره المعرفي.

تتجلّى إشكالية هذا البحث في محاولة الكشف عن طبيعة الهرمينوطيقا التي اعتمدها لويس في قراءته للإسلام: هل هي هرمنيوطيقا تُعنى بالفهم التاريخي المحايد، أم أنها تتأسّس على تصوّرات مسبقة تجعل

التأويل أداة لإعادة تشكيل المعنى بما يخدم رؤية مخصوصة عن الشرق؟ ومن هذا السؤال يتفرع سؤال آخر عن علاقة هذه الهرمينوطيقا بالجدل الفلسفي الواسع حول مفهوم التأويل، حيث شهد المفهوم نفسه تطورًا كبيرًا من التأصيل اللغوي واللاهوتي، إلى التأويل الوجودي عند **هيدغر**، ثم إلى الهرمينوطيقا الحوارية عند **غادامر** والريبة عند **ريكور**، وهي مسارات جعلت مفهوم الهرمينوطيقا متعدد الدلالات بين الفهم، والتفسير، والنقد، والاشتباه. ويهدف هذا البحث إلى رصد هذه السياقات المعرفية الكبرى، ثم تحديد الموقع الذي يمكن أن تُدرج فيه هيرمينوطيقا لويس.

يعتمد البحث أساسًا على المنهج الوصفي الاستقرائي، من خلال قراءة نصوص **لويس**، وتتبع أدواته التأويلية، دون الانشغال بنقد الاستشراق في عمومه إلا بقدر ما يخدم فهم آليات القراءة عنده.

ويرتكز البحث على الفرضية الآتية: أن **لويس** لا يشتغل ضمن الهرمينوطيقا الكلاسيكية أو الفلسفية، بل يوظف مجموعة أدوات تأويلية انتقائية تضفي على الظواهر الإسلامية معاني أحادية نابعة من رؤية تاريخية مسبقة، كما ينطلق البحث من فرضية ثانية مفادها أنّ تأويل لويس للإسلام يرتبط بنموذج معرفي مخصوص في الفكر الغربي يُعيد إنتاج ثنائية «الشرق/الغرب» داخل النصوص والدلالات.

وتستند هذه الدراسة إلى كتب برنارد لويس،وعدد من الكتابات السابقة التي تناولت نقد الاستشراق، مثل أنور عبد الملك، وأعمال إدوارد سعيد، وعدد من الدارسين الغربيين الذين أشاروا إلى الطابع الإيديولوجي لتأويل في الاستشراق الكلاسيكي، غير أن هذه القراءات لم تتناول بشكل مباشر البنية التأويلية العميقة التي توجه قراءات برنارد لويس. ولهذا يسعى البحث الراهن إلى سدّ هذه الثغرة من خلال تحليل البنية التأويلية عند لويس عبر نصوصه الأصلية. وتأتي خطة البحث منسجمة مع هذه المقاربة؛ إذ تُعنى أولًا بتحليل مفهوم الهرمينوطيقا والجدل الدلالي حوله، ثم تنتقل إلى تتبع الأدوات التأويلية التي اعتمدها لويس في تفسير الإسلام، وصولًا إلى خاتمة تستخلص أهم نتائج الدراسة.

الأصل الميثولوجي لمفهوم الهرمينوطيقا:

إذا أردنا أن نفهم الجذور التأويلية التي تسند مفهوم الهرمينوطيقا في الفكر الغربي، فلا بدَّ من العودة إلى أصله الأسطوري ورمز الوسيط الذي جسّده **هرمس** في الأسطورة الإغريقية. يشير هذا الأصل الميثولوجي إلى وظيفة وسيطية أساسية: تحويل ما هو خارجيٌّ/غامضٌ إلى ما هو مفهوم وبشريّ؛ أي أن يتولّى هذا الوسيط قراءة إشارات عالم أعلى أو مختلف، وتفسيرها، ثمّ ترجمتها إلى مُعطيات مفهومة للمؤمن أو المتلقي العادي. ومن هنا اشتُقّ مصطلح Hermeneutics الذي صار يشير، لاهوتيًّا وفلسفيًّا، إلى فنّ التفسير ووسائله.

فتقول الأسطورة أنّ هرمس Hermenets أحد الأولمبيين، وهم اثنا عشر إلها أسطوريا يأتي في مقدمتهم زيوس الذي تعتبره الأسطورة والد إله التجارة، والذي كان أيضا رسولا لزيوس إلى باقي الآلهة وصلة الوصل بين عالمهم وعالم البشر، حيث كانت هذه الشخصية -صاحبت النعل المجنح والسرعة الفائقة- تنقل إلى البشر رسائل وأسرار الآلهة [1]. ونظرا للفجوة الكبيرة بين عالم البشر وعالم الآلهة فقد قام هرمس الذي يتقن لغة الآلهة بإعادة إنشاء وإنتاج المعاني، وفك رموز الرسائل غير الواضحة حتى يستطيع البشر فهمها.

ومن هنا ارتبط اسم هرمس بتحويل كلِّ شيء يقع خارج دائرة الفهم والإدراك البشري إلى شيء قابل للفهم والإدراك [2]، وهو الاسم الذي اشتُق منه لفظة هرمينوطيقا Hermeneutics.

تُجسّد أسطورة هرمس ثلاث وظائف عملية في التأويل:

---

[1] دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تعريب: وجيه قانصو، (الدار العربية للعلوم- ناشرون ط. الأولى 1428 هـ- 2007م)، 21.

[2] علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، تعريب: داخل الحمداني، (مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط الأولى، 1434 هـ- 2013م)، 18.

أولًا .التعبير عن الرسالة المنقولة من جهة عليا؛

ثانيًا .تفسير دلالاتها وأبعادها؛

ثالثًا .ترجمتها إلى لغة قابلة للإدراك البشري.

وهذه الوظائف لا تمثل اختراعًا لمجال فكر محدّد، بل هي عمليات فطرية في الفهم الإنساني، لكن استعمال لفظة الهرمينوطيقا أعطى لهذه الوظائف صبغة نظرية ومجالية خاصة ضمن التقليد الغربي.[3] لذا فإنّ الهرمينوطيقا ليست سوى آلة تأويلية تؤدي دور الوسيط الذي يقوم به هرمس: إقحام المجهول في أفق الممكن في الفهم البشري.

ومع ذلك، يجب التنبيه إلى أنّ هذا الأصل الأسطوري لا يجعل الهرمينوطيقا مجالًا معزولًا عن تقاليد تأويلية أخرى. فبالإمكان تشبيهها بعِلم أصول الفقه أو أصول التفسير في التراث الإسلامي من ناحية الوظيفة (أي: وضع قواعد ومنهجيات لاستخلاص المعاني)، فبالنسبة لأصول الفقه تشترك معه في كونها أيضا:" منهج الوصول للفهم، وتبيين قواعده وشروطه. "[4] إلا أنهما لا يتطابقان في كثير من التفاصيل المنهجية، فوجود التأويل وأساليبه في البيئة الإسلامية لا يعني وجوده بالمفهوم الغربي للكلمة ولذلك يقول دايفيد جاسبر: " لدى التقاليد الدينية الكبرى غير اليهودية والمسيحية، نظاما تأويليا مختلفا، وطرقا خاصة في قراءة نصوصها المقدسة. "[5] أي أن الاختلاف جوهريٌّ في السياق التاريخي والمنهجي: فقد نشأت علوم الآلة الإسلامية في بيئات معرفية ولغوية خاصة، وبلورت أطرًا منهجية صارمة لضبط التأويل (مثل قواعد اللغة، أصول الفقه،

---

[3] ويرنرج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، قضايا إسلامية معاصرة العدد 59-60 (صيف وخريف 1435هـ- 2014م)، 64. علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، 29. عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار، 21.

[4] علي الرباني الكلبايكاني، الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين، 24.

[5] دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 42.

مباحث الحديث)، بينما مرّ مفهوم الهرمينوطيقا بتحولات تاريخية وفلسفية ألقت عليه معانٍ متباينة وغالبًا متغيرة.

ويُهمنا التمييز المنهجي بين الهرمينوطيقا والعلوم الإسلامية التأويلية لأمرين: الأوّل، لكيلا نخلط بين الوظيفة والسياق؛ فكلٌّ يؤدي وظيفة التأويل لكن ضمن أطر مبنية على افتراضات معرفية مختلفة. الثاني، لأننا حين نكشف عن جذور الهرمينوطيقا الأسطورية، نكون قد وضعنا الأساس لتحليل كيف تُستَخدم هذه الآلة التأويلية في قراءات الحداثة والمعرفة العلمانية، وهي القراءة التي سنربطها لاحقًا بمنهج برنارد لويس في تأويل الإسلام.

مفهوم الهرمينوطيقا:

تعرف موسوعة لالاند الفلسفية الهرمينوطيقا بأنها: " تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب -شرح مقدس-، تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي. "[6]

وقد حظيت في هذا التعريف كما هو ملاحظ بمزيد اختصاص بالكتاب المقدس، وهذا لأن دافعية تطوير الهرمينيوطيقا في الفكر الغربي منذ العصور الوسطى تأتّت من محاولات فهم الإنجيل.

عُرِّبت الهرمينوطيقا وحافظت على هذا اللفظ اليوناني في كثير من الكتابات العربية، ويُشار إليها أيضا بالتأويليات كما عند طه عبد الرحمن[7]، والفسارة وهي نحت استله مشير باسيل عون من الأصل الثلاثي

---

[6] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات بيروت- باريس)، 2- 555

[7] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، (المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1995م)، 38.

فَسَرَ واقترحه تعريبا للهيرمينوطيقا ذات الأصل اليوناني[8]، وعربت كذلك بالتأويلية، ونظرية التفسير[9]، وغيرها...

وتُعتبر الهرمينوطيقا استعمالا لفظيا يونانيا قديما مشتقا من فعل هرمينويين Hermeneuein، ἑρμηνεύετν، والذي يعني في اللغة العربية: يُفسِّر، أمّا الاسم فهو Hermeneia فيعني: تفسير، وقد يُشار إليها أحيانا في بعض الكتابات الفرنسية والإنجليزية بـ: Interpretation والتي يرى هيدجر أنها لا تعبِّر عن معنى الهرمينوطيقا التي تشير عادة إلى تفسير نصوص قديمة من لغة أخرى ومن ثم فهي تؤدي بالضبط معنى الاتصال بشيءٍ مغاير في صميمه ولكنه قابلٌ للفهم رغم ذلك، أما Interpretation فتفتقر لتلك الدلالة على تناول شيء أجنبي مختلف[10]، وهي الوظيفة التي مرت بنا في أسطورة هرمس، الذي ينقل المعارف المتفوقة على مستوى الإدراك البشري، إلى مستوى إدراكهم.

تأثير المرجعية الفلسفية في التأويل:

إنّ العمل الهرمنيوطيقي لا يحدث في فراغ؛ بل يخضع لمرتكزات معرفية وفلسفية تشكّل أفق المفسّر وطريقة تعامله مع النصّ. لذلك فإن فهم قراءة أي مفسّر-وسائلها وحدودها- يتطلب بيان المرجعيات الفلسفية التي تنطلق منها عملية التأويل. وباختصار يمكن تقسيم هذه المرجعيات إلى نماذج متباينة: هرمينوطيقا الإيمان، التي تقرّ بثبوتية النصّ ومصدره الإلهي ومن ثمّ تسعى لاستخراج الهداية منه؛ وهرمينوطيقا الشكّ، التي تقارب النصّ بمنهج نقدي ومادي/تاريخي، وتضع الفرضيات تحت اختبار الشكّ والتحقيق.

---

[8] مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، (دار المشرق بيروت- ط: الأولى، 2004)، 8.

[9] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (المركز الثقافي العربي، ط: الأولى 2014)، 13.

[10] عادل مصطفى، فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار، (الهنداوي، 2016)، 18.

أي أن كل القراءات تتم انطلاقا من تصور خاص، فلا توجد قراءة كونية أو بريئة. " [11] كما قال **أوغسطينوس.** [12]

تتأسس هرمينوطيقا الإيمان على قاعدتين أساسيتين: قبليّة سلطة النصّ (الثبات) والقبول بوجود هداية إلهية تتطلّب استخراجًا روحيًا. لكن ذلك لا يعني بالضرورة قفزة إيمانية عمياء؛ إذ كثير من القرّاء المؤمنين يصلون إلى الإيمان عبر سياق نقدي وفلسفي قبليّ—أي يأسسون إيمانهم عبر براهين فلسفية ثم يلتقون بالنصّ بوصفه مُكمِّلًا لما ثبت لديهم. لذلك، فإن عملية التأويل في البيئة الإسلامية لا تنفصل عن سلسلة متقدمة من الضوابط النقدية والعقلية ثم الدلالية واللغوية التي تؤهل المفسّر للوصول إلى فهم سديد.

على الجانب الآخر، هرمنوطيقا الشكّ التي برزت بقوة في العصور الحديثة وازدهرت على امتداد القرون الثلاثة الماضية، تتبنّى موقفًا نقديًا من الثوابت وتدرس النصّ بوصفه منتجًا تاريخيًّا يخضع لعمليات تفسيرية وظروف اجتماعية وسياسية.

هذا الصدام بين قراءتين -الإيمانية والنقدية- يفسّر جزئيًا اختلاف القراءات ونتائجها، وفيه تُفهم قراءة برنارد لويس؛ لأن لويس، وفقًا لما سنحلِّل لاحقًا، ينتمي إلى منظومة معرفية علمانية ومادّية تنحو إلى إعادة تفسير الظواهر الدينية عبر مفاهيم تاريخية وسياسية واجتماعية.

---

[11] المصدر نفسه، 66.

[12] أوغسطينوس القديس Augustine saint: أشهر أباء الكنيسة اللاتينية، ولد في طاجسطا -اليوم سوق أهراس [بالجزئر]- بنوميديا في 13 تشرين الثاني 354م، مات في إيبوتا 14 آب 430.
جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (دار الطليعة- بيروت ط الثالثة، 2006)، 117.

عندما نفحص المراجع الفلسفية الحديثة التي بلورت الهرمينوطيقا الغربية -من ظاهراتية هوسرل، إلى هايدغر واهتمامه بالأنطولوجيا، ثم غادامر بمفهوم الحوار بين الأفقين، وريكور بتركيزه على اللغة ودور الرموز—نرى أثرًا واضحًا على كيفية نظر المفسّر إلى النصّ. هايدغر مثلاً ينقل الهرمينوطيقا من فن تفسير النصوص إلى تحقيقٍ لأنطولوجيا الوجود؛ بينما غادامر يعطي الفهم طابعًا حواريًا بين أفق المؤلِّف وأفق المفسِّر. ريكور بدوره يجعل اللغة وسيلة الكشف عن المعنى. هذه التحولات الفلسفية أنتجت هرمنوطيقات متعددة: بعضها يفتح الباب لتعدد القراءات والنسبية المعرفية؛ وبعضها يعطي التأويل طابعًا وجوديًّا لا منهجيًّا صرفًا.

ومن هنا تنشأ أهميّة فهم المرجعية الفلسفية عند برنارد لويس: إن تبنّيه لأطر عقلانية حداثية وعلمانية وماركسية تاريخية يجعل قراءته للإسلام قراءةً متأثرة بمنهج الشكّ التاريخي، وتقود إلى نتائج تفسيرية تميل إلى اختزال البنى الثقافية والدينية في متواليات سببية سياسية أو اجتماعية. لذا، فإن تحليل هذه المرجعيات أمر ضروري لفهم كيف تتحوّل الهرمينوطيقا الفلسفية إلى أدوات تبريرية في قراءة نصوص وحضارات أخرى.

الهرمينوطيقا وتطوّر دلالاتها التاريخية:

لم تعرف الهرمينوطيقا باعتبارها مصطلحا وميدانا للتأويل استقرارًا دلاليًّا واحدًا؛ بل تطوّرت تسميات وتعريفات ومناهجها باختلاف الأزمنة والحقول الفكرية. حتى قال **ويرنرج جينروند**: " لا يتماثل تاريخ الهرمينوطيقا كعلم مع تاريخ مصطلح هرمينوطيقا نفسه. "[13]. لذلك فإن أول خطوة في تحديد معناها هي تتبّع تاريخ تعريفها وسياق تحوّلها.

---

[13] ويرنرج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، 64

في أصولها الكلاسيكية ارتبطت الهرمينوطيقا بمسألة التفسير اللغوي للأشعار والنصوص، أرسطو مثلاً تناول مسائل الإشارات والدلالات في مؤلفاته(14)، وخصص لقضية التفسير المقالة الثانية من المقالات الست التي ينطوي عليها الكتاب، ويُطلق على هذه المقالة الثانية اسما مبتكرا: في التفسير.[15] وقد أشار أرسطو إلى هذه المقالة في الأصل اليوناني بـ: باري هرميناس Peri Hermeneias، مما يوضِّح أنّه كان من أوائل من استعمل لفظة مشتقة من الهرمينوطيقا في الدلالة على التفسير، حيث أنّ المطلب الأول في التفسير هنا يقوم على تحليل العمل الأدبي تحليلا شكليا من حيث بنيته وأسلوبه.[16]

بعد ذلك بقرون تأتي كنيسة العصور الوسطى المتبنية **لهرمينوطيقا أوغسطينوس** والآباء المؤسسين إلى حدود القرن الثالث عشر.[17] وقد استمرت **الهرمينوطيقا** إلى ما بعد العصور الوسطى في الدلالة على **معنى التفسير** وخصوصا تفسير الكتاب المقدس، وكانت **الهرمينوطيقا** السائدة في فهم **الكتاب المقدس** توجهها الكنيسة المتبنية للتعليم الأرسطي- البطليموسي في نظرتها للعالم والكون مما أدى إلا تصادم مع العلم تولد عنه **هرمينوطيقا** جديدة في فهم **الكتاب المقدس**.

ثم ظهور **علم الفلك الكوبرنيكي** الذي انبثقت عنه **هرمينوطيقا** جديدة في فهم **الكتاب المقدس**، إلا أن هذا الانبثاق الجديد لم يكن ليُسمح له بالظُّهور في أوضاع مريحة، إذ كان أمامه تحديان رئيسان:

---

[14] مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 34- 33.

[15] مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 34- 33.

[16] ويرنرج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، 110.

[17] المصدر نفسه، 71.

الأول: الاعتقاد السائد والذي تتبناه الكنيسة في أن **الكتاب المقدس** يؤيد نظام مركزية الأرض.[18] وما كانت الكنيسة لتتنازل عن إرث القرون الوسطى وتتلقى بالترحيب علما جديدا يجعل النص المقدس يقابل إما بالتكذيب أو بالتأويل الجديد.

الثاني: أنه لا يمكن للإنسان إدراك دوران الأرض حسيا، كما أنه لا يستطيع التدليل حسيا على مركزية الشمس وإعطاء تفسير لذلك، وهو الشيء الذي أمكن شرحه فيما بعد في زمن نيوتن [1642- 1727].[19]

وكلاهما من القوة بمكان لإجهاض أي **هرمينوطيقا** جديدة، فالسلطة الدينية والمعرفية التي تفرضها الكنيسة لا مجال للمساومة عليها، وكذلك سلطة **المستقبلات الحسية** -المكسوة باليقين عند المتلقي- تجعل إيمانه بعلم لا تدعمه الملاحظة بالحواس المجردة أمرا مرفوضا.

وكِلا التحديين يمثلان نوعا خاصا من **الهرمينوطيقا**، فالتحدي الأول يشير إلى **الهرمينوطيقا** بمعنى **التفسير**، والتحدي الثاني يعبر عن **هرمينوطيقا** فلسفة الوجود والتي سيأتي معنا الكلام عنها.

إذن فقد كان نظام مركزية الأرض في حد ذاته موقفا **هرمينوطيقيا** أو بمعنى آخر تفسير خاضع لمسلَّمات قبلية عند النظام الكنسي مؤسس على الرؤية **البطلمية الطاليسية** للكون، وتقرير هذه المسألة لا ينفي الخطأ العلمي الصريح الذي يشهد له اللفظ والمعنى والسياق في الكتاب المقدس حين يأتي بدعاوى علمية تخالف حقائق علمية بشكل واضح لا غبار عليه، وبطبيعة الحال ليس من الصحيح الزعم بخطأ علمي في **الكتاب المقدس** قبل احترام بعض الضوابط التي يقتضيها البحث العلمي الدقيق والحريص على إصدار

---

[18] رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، (دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثالثة: 1415هـ- 1994م)، 351.

[19] المصدر نفسه، 350.

الأحكام بأمانة علمية حتى لا يكون نقدنا للخطأ نقدا لتأويلٍ للنص المقدس لا النص المقدس نفسه، ومن ذلك:

- الرجوع إلى **النص المقدس** في لغته الأصلية دون مخالفة لأصول لغته زمن تأليفه، والاستعانة في ذلك بالترجمات القديمة والحديثة عند الاقتضاء.
- مراعاة السياق، الذي قد يأتي بأسلوب بياني شعري أو رؤيوي قد لا يتطلب مطابقة عالم الطبيعة.
- التأكد من كون الاستنباط موافقا لما قرره الأحبار وآباء الكنيسة، عند الحاجة.
- مراعاة الخطاب المقدس للطبيعة الحسية التي يتعامل بها الناس مع الكون دون تقريره للخطأ العلمي.[20]

فإذا سلم المعنى المخالف للحقائق العلمية المثبتة بعد دراسة وتحقق من صحة تلك المعاني، حينها يصح نسبة الخطأ العلمي إلى **الكتاب المقدس.**

وفي الحقيقة يمكن الوقوف على إشكالات حقيقية في **الكتاب المقدس** في كلامه الصريح في العلم، ومن ذلك مخالفة قصة الخلق التوراتية لما حققه البحث العلمي، بل ومناقضة **الكتاب المقدس** لنفسه أثناء ذكره لترتيب ظهور المخلوقات في السفر نفسه حيث تقول القصة الأولى بخلق السماوات والأرض أولا، ثم الضوء والليل والنهار، ثم قبة السماء، ثم البحر واليابسة، ثم العشب والبقل والشجر والثمر، ثم الشمس والقمر، ثم الطيور والكائنات البحرية، ثم الحيوانات الزاحفة والوحوش، والبهائم، وآدم وحواء. وهذا الترتيب ورد في تكوين 1/1 إلى 4/2. بينما القصة الثانية من تكوين 4/2 إلى 25/2 ترى أنّ ترتيب المخلوقات

---

[20] سامي عامري، العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، (رواسخ 2020)، أنظر: 89 و102.

يبتدئ بخلق السماوات والأرض، ثم خلق آدم، ثم خلق النبات، ثم الحيوانات البرية والطيور والأنهار، ثم خلق حواء.

فبالإضافة إلى التناقض الذاتي في التوراة الذي يرجعه كثير من النقاد إلى اختلاف المصادر التي دُمجت منها [21]، هناك مخالفة للعلم في أوجه متعددة من قصة الخلق، من ذلك خرافة قبة السماء، وخلق الضوء والليل والنهار قبل خلق الشمس، وخلق العشب والبقل والشجر والثمر قبل خلق الشمس وأشعتها التي هي ضروري في وجودها ونموها.

أضف إلى ذلك شكل الكون والقول بالأرض المسطحة بحيث تكون أشبه بالصحن يطفو على الماء، والقول بإمكان وقوع الكسوف والخسوف في آن واحد. واعتبار أصل الندى من السحاب كما في إشعياء 18/ 4 وسفر أيوب 38/ 28 والأمثال 3/ 20 وتثنية 33/ 28 و32/ 2 وسفر العدد 11/ 9 وصموئيل 17/ 12. وأن مصدر السحب من أقاصي الأرض أي من وراء العالم المنظور أي أنها لا تتكون بفعل التبخر، ونشوء الجنين من حيض المرأة الذي يخثره مني الرجل. [22]

وترجع أسباب هذه المخالفات العلمية للبيئة التي أُلِّفَت فيها هذه الأسفار، أي البيئة الشرقية المتشبعة بأساطير السومريين والبابليين، ومتشربة لشيء من آثار المصريين والكنعانيين، ولذلك يتشارك سفر التكوين في قصة الخلق في تفاصيل كثيرة مع الأسطورة البابلية **إنوما إليش** وملحمة **أتراحسيس** التي تعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وقصص الخلق المصرية القديمة. [23]

---

[21] المصدر نفسه، 112.

[22] المصدر نفسه، 269 و282 و479.

[23] للوقوف على تفاصيل هذا التشابه يُرجع إلى المصدر السابق، 116.

وهذا تلبس حقيقي **للكتاب المقدس** بمخالفة حقائق العلم، إلا أنه في حال تحدثنا عن كيفية فهم عدد في **الكتاب المقدس** يصف ظاهرة محسوسة -رغم وجود خلل علمي حقيقي في تصور الكتاب المقدس للكون- فإن التشنج في التعامل معها باعتبارها مخالفة للحقائق العلمية لمجرد وصفها للشيء كما تراه العين البشرية تعسّف واضح، ولنضرب مثلا على ذلك من **سفر يشوع** حيث جاء في الإصحاح العاشر ذِكر أعجوبة توقف الشمس والقمر: «**في ذلك اليوم الذي هزم فيه الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، ابتهل يشوع إلى الرب على مسمع من الشعب: يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون فثبتت الشمس، وتوقف القمر حتى انتقم الجيش من أعدائه. أليس هذا مدونا في كتاب ياشر؟ فوقفت الشمس في كبد السماء ولم تسرع للغروب نحو يوم كامل.**».

إنّ هذا النموذج الوصفي لما حَدَثَ للشمس لا إشكال فيه من حيث كونه **وصفيا**، إذ أنّه يصف ما يظهر للحواس البشرية من توقف للشمس والقمر، ولا يصفها وصفا علميا، إذ المجال ليس مجال تدقيق علمي للإغراق في تفاصيل هذا التوقف الذي يتطلب شرحا مفصلا للقوانين الكونية التي قد تصدم المتلقي الذي ينتمي لزمن تأليف النص المقدس.

حتى إنّه أمر لا نفعله نحن في حياتنا اليومية عند قولنا: طلعت الشمس، وغربت الشمس، مع علمنا بالتفاصيل العلمية للأمر، كما أنّ الرموز المختصرة المستعملة اليوم في أحدث الوسائل التقنية في عرضها لتوقعات الطقس ومواقيت الشروق والغروب، ترمز للشروق بشمس مرفقة بسهم للأعلى، وعكس ذلك الغروب في سهم متجه للأسفل، وهذا يجري مجرى الاختصار مع علمنا التفصيلي بالتفسير العلمي للظاهرة، إلا أنّ الرموز لا تعد معارضة لها أبدا لوصفها المنظور من زاوية ذاتية حسيّة.

إلا أنّ سياق **غاليليو** الذي سيطرت فيه **هرمينوطيقا** متهالكة في تفسير الكون من خلال **الكتاب المقدس** بالإضافة إلى تلك الأخطاء العلمية الواضحة، رأى أنّه لابد من النظر من زاوية **هرمينوطيقية** أخرى، أي ما

يصطلح عليه اليوم بإعادة القراءة، فرأى بضرورة تجنب التفسير الحرفي للأقوال الكوزمولوجية والفلكية الواردة في **الكتاب المقدس**، بل ورأى أنّ العالِم يمكنه تقديم تفسير صحيح لنظرة الكتاب المقدس للكون [24].

وقد تولد عن هذه الورطة التأويلية خط آخر يزعم أنّ كلام الكتاب المقدس في العلوم له دلالة روحية محضة أي أنّه لم يأت من أجل تزويدنا بأطروحة علمية، وهو كلام لبابا الفاتيكان **يوحنا بولس الثاني**، وهو ما أكده المفكر اليهودي الأرثوذوكسي والكيميائي **يشعياهو ليبوفيص** في قوله: " التوراة ليست مصدرا للمعلومات العلمية، إنّها مصدر للخوف من الله، وحب الله، وعبادة الله. "وقول الحبر اليهودي يوسف هرتز: " موضوع [سفر التكوين] ليس تعليم الحقائق العلمية، وإنّما هو إعلان أعلى للحقائق الدينية المتعلقة بالله، والإنسان، والكون. يبدو الصراع بين الحقائق الأساسية للدين وحقائق العلم الثابتة غير واقعي بمجرد أن يعترف الدين والعلم بالحدود الحقيقية لمجالهما ". بينما اختار فريق آخر القول إنّ أسفار **الكتاب المقدس** بشرية في حديثها في العلوم، ربانية في حديثها في العقائد؛ فالوحي قد نزل ليرتفع بالناس إلى السماء حيث الجنة لا لإخبارهم عن البنية الفيزيائية للسماء! وذاك مذهب كثير من لاهوتيي الكاثوليك وليبراليي البروتستانت. [25]

وأنكر الإصلاح البروتستانتي الذي حاول إصلاح هذا الحقل الخطير -حقل التفسير الكتابي- إمكان فهم الكتاب المقدس عن طريق الفلسفة والمنطق، وبين لوتر أنهما عاجزان عن ملاقاة يسوع المسيح في الكتاب. [26] وبمعنى آخر فالفلسفة والمنطق قاصران عن تلقي أنوار الحقيقة بالفهم السديد للكتاب المقدس.

---

[24] رونالد ستورمبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 356

[25] سامي عامري، العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل، 94- 99.

[26] مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 51.

لم يكن **لوتر** ينوي من بداية فكره الإصلاحي الخروج عن الكنيسة، إلا أنّه باشتداد المحنة بينه وبين السلطة الكنسية صرح في رسالة كتبها إلى معلمه **تروفتر** في 19 أيار1518 بأن الإصلاح الحقيقي هو الإصلاح الذي يقضي بتغيير القوانين الكنسية وتغيير اللاهوت المدرسي وإسقاط الفلسفة والمنطق وإخراج **أرسطو وتوما الأكويني** وإدخال الكتاب المقدس و**القديس بولس** و**القديس أوغسطينوس**..[27] وهكذا كان مشروع **لوتر** الإصلاحي متمثلا في تخليص **الكتاب المقدس** من السيطرة الحديدية للكنيسة على **هرمينوطيقا الإنجيل**، ومحاولة استرجاع تعاليم **أغسطينوس**.

مع البزوغ الحديث أخذت الهرمينوطيقا معانٍ أوسع: في عهد شلايرماخر -أب الهرمينوطيقا الحديثة- تحوّلت إلى «فنّ تجنُّب سوء الفهم» [28]الذي يجمع بين التفسير النفسي والتفسير القواعدي (اللغوي/النحوي)، وفي دلتاي [29] وسائر المشتغلين بالإنسانيات أخذت طابعا علميا يهدف إلى تقعيد مناهج الفهم في العلوم الإنسانية.

أما دخولها إلى الفلسفة فقد أعطاها بعدًا أنطولوجيًا: فهايدغر اعتبر الهرمينوطيقا دراسةً لمعنى الوجود [30]؛ وغادامر ربطها بفعل الحوار بين أفق المؤلف وأفق القارئ، مما أنتج نظرية فهمية ترى أن الفهم ليس

---

[27] المصدر نفسه، 55.

[28] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية، تعريب: حسن ناظم- علي حاكم صالح، (دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007)، 271

[29] صفدر إلهي راد، مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية، تعريب: حسنين الجمال، الاستغراب العدد 19، (ربيع 1441هـ-2020م). 5- 6

[30] دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 146

اكتشافًا استنباديًّا ثابتًا بل عملية تاريخية متغيرة. [31] ريكور بدوره وضع اللغة في صلب العملية الهرمنيوطيقية وأعاد السؤال إلى كيفية فهم النص.[32]

بناء على ذلك، يظهر أنّ الهرمينوطيقا لا تعني شيئًا واحدًا بل طيفًا من القراءات: من نظرية تفسيرية تقليدية تُعنى بقواعد الوصول إلى مقصود المؤلِّف، إلى نظرية فلسفية تتناول ماهية الفهم وتاريخيتِه، إلى منهج نقدي يسعى لكشف البُنى الإيديولوجية في النصوص. ولكلّ معنى من هذه المعاني أدواته ومآلاته: بعضها يفتح الباب لتعدد القراءات، وبعضها يطرح مسؤولية الموضوعية والمعيار في الفهم.

هذا التاريخ المفاهيمي مهمّ جدًا لوضع القراءة الغربية الحديثة للإسلام في مكانها الصحيح: وإدراك هذا التعدد اللغوي والمنهجي يساعدنا في تقييم منهجي للعمل التأويلي عند برنارد لويس: هل يخوضه كأداة منهجية محايدة؟ أم كإطار ذي افتراضات موجهة؟ سنفحص ذلك فيما يلي.

الخلفية الإبستيمولوجية لبرنارد لويس ومنطلقه التأويلي:

يقوم البناء المعرفي لبرنارد لويس على أساس ماديٍّ تاريخي منكِر للغيب، ينظر إلى الأديان. باعتبارها منتجات بشرية صيغت داخل سياقات الصراع والمصلحة، لا باعتبارها وحيًا سماويًا. ويكشف هذا الأساس الإبستيمولوجي عن النمط الهرمينوطيقي الذي يتبنّاه :هرمينوطيقا الشك، التي تتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها بنى رمزية يجب ردّها إلى شروطها الاجتماعية والسياسية. ومن هنا يتجلّى الحرص المستمر لدى **لويس** على تفسير الظواهر الإسلامية تفسيرًا مادّيًا (واقعيا)، واستبعاد أي تفسير غيبي أو ديني خالص، سواء في السيرة النبوية أو الفتوحات أو الأحكام الشرعية.

---

[31] صفدر إلهي راد، مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية، 133

[32] المصدر نفسه، 180

التفسير الماركسي بالصراع الطبقي في قراءة لويس للإسلام:

يُعدّ تفسير **لويس** للكثير من الظواهر الإسلامية امتدادًا لنموذج الصراع الطبقي والاجتماعي كما يظهر في التحليل الماركسي، وإن لم يصرّح بذلك. فجوهر قراءته للسيرة النبوية ينطلق من فكرة أنّ المجتمع المكي كان قائمًا على صراع بين الطبقات المستأثرة بالثروة والنفوذ وبين عامة الناس، وأنّ ظهور الإسلام كان استجابةً لهذا الصراع ومحاولة لإعادة توزيع السلطة. ولهذا تُفسَّر دعوة النبي ﷺ عند لويس بأنها حركة إصلاح اجتماعي تستهدف «الأوليغارشية القرشية»[33]، وأنّ معارضة قريش كانت نتيجة تهديد مصالحها الاقتصادية.

وأن الإسلام ليس إلا ثورة إصلاحية دافع فيها النبي ﷺ عن ذوي الحقوق المهضومة أمام الطبقة السادة. [34]

وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان هدفه من هذه الحركة الإصلاحية إسقاط حلف بني أمية، الذين سيعودون للسيادة بعد وفاته عبر عثمان. [35]

وأن النبي ﷺ دعي إلى المدينة بصفته رجلا تحل فيه روح ذات قوة خارقة، ويستطيع أن ينفعهم كحكم، وأن يفصل في خلافاتهم الداخلية أكثر من دعوتهم له بصفته رسول الله. (36)

---

[33] برنارد لويس، الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية، تعريب: سهيل زكار، (دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1427هـ- 2006م)، 28.

[34] برنارد لويس، العرب في التاريخ، تعريب: نبيه أمين فارس، ومحمود يوسف زايد، (دار العلم للملايين- بيروت، 1954هـ). 51.

[35] المصدر نفسه، 81.

[36] المصدر نفسه، 53.

كما يفسّر الفتوحات بأنها توسّع جماعي لطبقة مضغوطة ديمغرافيًّا تبحث عن موارد جديدة.[37] هذا الإطار التفسيري يتجاهل البعد العقدي والإيماني ويرجع جميع الأحداث إلى علل اقتصادية ومصلحية، وهو اختزالٌ متعسّف للتجربة الإسلامية.

التفسير البنيوي عند برنارد لويس:

تظهر في كتابات لويس ملامح واضحة لأسلوب **التحليل البنيوي**، خصوصًا في دراسته للّغة السياسية الإسلامية. فهو يعمد إلى تجزيء المفردات وتحليل بنيتها الدلالية، كما في مفاهيم: كافر، مرتد، السلام، الفتنة... ثم يبني على هذا التحليل استنتاجات اجتماعية وتاريخية.[38]

غير أنّ اشتغاله البنيوي يظلّ انتقائيًا وغير مكتمل؛ إذ يفصل المفردات عن منظومتها النصّية ويعزلها عن سياقها، ثم يستخدمها أداة لإثبات فرضياته التاريخانية. وهذا يخرج بالمنهج البنيوي عن مبادئه، ويحوّله من تحليل داخلي للنص إلى مقدمة لتفسير خارجي يهدف إلى إرجاع المعاني إلى سياقات سياسية واجتماعية سابقة

التأويل عبر المقاربة المقارِنة (التماثل الثقافي والاقتباس)

يبحث **لويس** عن التماثلات بين تشريعات الإسلام وتشريعات الأمم السابقة، ويربط هذه التماثلات بادعاء الاقتباس أو التأثر. ويُعدّ هذا المنهج امتدادًا للمقاربات الفيلولوجية الكلاسيكية، حيث تتقصّى الألفاظ والممارسات بحثًا عن جذور يهودية أو نصرانية أو فارسية.

---

[37] المصدر نفسه، 75.

[38] برنارد لويس، لغة الإسلام السياسي، (دار جفرا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2001)، 132.

ورغم أنّ **لويس** لا يبالغ في دعوى الاقتباس كما فعل بعض المستشرقين، إلا أنّه يتعامل مع أي تماثل على أنه دليل على الاستمداد، لا على وحدة المصدر الإلهي، فمفاهيم الهدى والضلال النور والظلام الحاضرة بقوة في القرآن والسنة، ظهرت عنده في الإسلام بتأثر من المانوية والثنوية، ولا يُقدم أي إثباتات حول ما يطرحه حول ذلك، فالمقدمة القائلة أن الإسلام دين بشري ليست محل نقاش في القراءة المادية، يقول: " والقرآن بالطبع يدعو إلى التوحيد على نحوٍ صارم، ويقرّ بربٍ واحد، وبقوةٍ واحدة شاملة. يوجد صراعا في قلوب البشر بين الخير والشر، بين الأوامر الإلهية والمغريات، لكن هذا يُرَى صراعاً قد قدّره الله، ونتائجه مقدرةٌ منذ الأزل. وهو ابتلاء للناس، وليس صراعاً يقوم فيه البشر بدور مهم لجلب نصرة الخير على الشر، كما الحال في بعض الأديان الثنوية القديمة. "[39] وكلامه ينسحب على اليهودية والنصرانية كذلك، فالمنهج واحد، يقول: " لكن الإسلام .كما الشأن مع اليهودية والنصرانية .بالرغم من وجود التوحيد فيه، قد تأثر في مراحل عدة بالفكرة الثنوية .في إيران بخاصة .للصراع الكوني للخير والشر، الضياء والظلام، النظام والفوضى، الحق والباطل، الرب والعدو، المعروف بأسماء متنوعة كالشيطان، إبليس، وأسماء أخرى." [40]

التأويل عبر ردّ الدوافع إلى الاعتبارات السياسية (إعادة تأطير الدوافع):

---

[39] برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، مقال مستل من: الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية (دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م)، 7. والهويات المتعددة للشرق الأوسط، 39.

[40] برنارد لويس، جذور السخط الإسلامي، 7. برنارد لويس، الهويات المتعددة للشرق الأوسط، 39.

يعيد لويس تأطير الدوافع عند الشخصيات التاريخية في إطار سياسي مصلحي، فيرى مثلا أنّ أفعال النبي ﷺ وصحابته تُفهم أساسًا من خلال الظروف السياسية والاجتماعية لا من خلال الدوافع الإيمانية. ومن أمثلة ذلك:

- اعتبار الهجرة مشروعًا سياسيًا لتفكيك نفوذ قريش.[41]
- تفسير قبول الأنصار للنبي ﷺ باعتبارات مصلحية، كما تقدم.
- تفسير الغزوات باعتبارها عمليات اقتصادية لتعويض المهاجرين، كما تقدم أيضا.
- اعتبار وثيقة المدينة خطوة إدارية أحادية تؤسس للاستبداد.[42]

ويتجاهل هذا الاتجاه الأدلة القرآنية والسيرية الدالة على البعد الإيماني والعقدي، ويتعامل مع التاريخ الإسلامي بمنطق «الهيمنة والمصلحة» فقط.

الفيلولوجيا وتأسيس القراءة التاريخانية

يشكّل البحث اللغوي والإيتيمولوجي عند لويس أداة مركزية لإثبات فرضياته؛ فهو يردّ المفردات إلى جذور ما قبل إسلامية، ويتابع تطورها بين اللغات، ثم يبني على ذلك تأويلًا تاريخيًا لموقع النصّ الإسلامي ضمن بيئة دينية وثقافية سابقة. وهكذا تتحول الفيلولوجيا من علم لغوي إلى أداة تأويلية تُدعم الأطروحة المادية.

---

[41] برنارد لويس، العرب في التاريخ، 63.

[42] المصدر نفسه، 55.

نقد الخلفية الفلسفية لقراءة لويس

يكشف مجموع تحليلات لويس أنه ينطلق من نسق فلسفي حداثي مادي يستبعد الغيب ويختزل المعرفة في الحسّ والعقل التاريخي. ومن ثمّ ينكر المعجزة، ويجعل النبوة تطورًا ثقافيًا لا وحيًا إلهيًا، ويرفض الروايات الإسلامية بحجة الأسطرة، دون تقديم بديل نقدي منضبط.

كما تُظهر قراءته للنبي ﷺ أنه يُسقط عنه صفة النبوة ويحوله إلى شخصية تاريخية مجهولة متأثرة باليهودية والنصرانية، متجاهلًا التماسك الداخلي للنص القرآني وشهادات المرويات التي يُقصيها منهجيًا.

خاتمة البحث:

تكشف دراسة منهج برنارد لويس أنّه يقوم على **هرمينوطيقا مادية تاريخية** ذات نزوع بنيوي وفيلولوجي، تُخضع الظواهر الإسلامية لمنطق **الصراع الطبقي والمصلحي**، وتتعامل مع النصوص الدينية تعاملًا خارجيًا يقطع صلتها بدلالاتها العقدية وبنيتها الوحيانية.

ورغم أنّ بعض تحليلاته تُضيء جوانب اجتماعية وسياسية في التاريخ الإسلامي، فإنّ منهجه **يبقى اختزاليًا**، يُفرغ التجربة الدينية من بُعدها الروحي، ويجعل النص تابعًا لفرضيات مادية مسبقة لا يَسلم أكثرها من التحيّز الإيديولوجي.

أما في القراءة الإسلامية الأصيلة، فهي وإن صنفناها في هرمينوطيقا الإيمان في مقابل هرمينوطيقا الشك، فالمؤمن لا يقفز في فراغ إيماني، بل يبني يقينه عبر **رحلة معرفية**

وفلسفية متدرجة:

يثبت أولًا وجود الخالق بالدليل العقلي والبرهان الفلسفي، ثم يثبت ضرورة الوحي لتفسير الأسئلة الوجودية الكبرى:

- حقيقة الموجِد وصفاته،
- غاية وجود الإنسان والكون،
- مآل الإنسان بعد الموت.

ثم يثبت بالدليل التاريخي والبرهاني **صدق النبي** ﷺ، وأنّ ادعاء النبوة لا يَسلم لأحد إلا إذا قامت عليه البيّنات القاطعة والشواهد العملية، كما دلّت السيرة والتجربة النبوية اليومية على صدق الرسالة واستحالة التباسها على ذوي العقول.

وبعد هذا التأسيس الإيماني العقلاني، تأتي مرحلة تلقّي النص بوصفه **مصدَرًا غيبيًا ثابتًا**، ولكن هذا التلقي لا يلغي النقد، بل يُسبقه نقدٌ **قبليٌّ منطقيٌّ و إبستيمي**، ثم نقدٌ **داخلي** يبحث في صحة الخبر وثبوته ونسبته إلى النبي ﷺ، وهو ما بنى عليه المسلمون علوم الحديث.

وتشير عدد من الدراسات الهرمينوطيقية[43] إلى هشاشة العلاقة بين النص والقارئ، واحتمال تعرّض النص لـ"الاغتصاب الإيديولوجي" بسبب غياب مركزٍ ثابت يُحتكم إليه. وهذه الإشكالية ذاتها تُبرز أحد أعطاب الهرمينوطيقا الحداثية :**النسبية المطلقة** الناتجة عن غياب مرجعية معرفية متجاوزة.

---

[43] مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، 25، دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، 30.

في المقابل، تستند القراءة الإسلامية إلى **مركز ثابت** هو الوحي الإلهي، الذي تتطابق فيه مقاصد النص مع غايات مُنزِله، إذ يُحكم الله تعالى ما يشاء من الآيات ويجعل أخرى من المتشابه، فيأتي **دور المؤوِّل المسلم** محكومًا بأدوات منهجية صارمة:

- اللغة،
- علم أصول الفقه،
- قواعد الترجيح،
- دلالات الألفاظ،
- المحكم والمتشابه،
- المقاصد الشرعية.

بهذا الإطار المنهجي، لا يقع الاختلاف في الأصول والمحكمات، بل في الفروع الظنية التي يتسع فيها مجال الاجتهاد، دون أن يُفضي ذلك إلى فوضى تأويلية، لأنّ **المركز ثابت** والمعايير واضحة. فالاختلاف هنا نسبي في **الثمرة الاجتهادية**، لا في **الحقيقة العقدية**، وهو اختلاف محمود يمنح الشريعة سعتها وقدرتها على مواكبة الأحوال والنوازل.

من هنا يظهر أنّ **أصول الفقه** ليست مجرد بديل تقني عن الهرمينوطيقا، بل هي **نظرية تفسير كاملة** تنطلق من داخل النسق الإسلامي، تستوعب مستويات المعنى، وتضبط التأويل بضوابط عقلية ونصّية وروحية متكاملة، وتمنع انفلات القراءة نحو الذاتية المطلقة.

وبناء على ذلك، فإنّ أغلب النتائج التأويلية التي ينتهي إليها برنارد لويس –بسبب اعتماده قراءة خارجية مادية صرف –**تتناقض مع الفهم التفسيري الداخلي** للنصوص القرآنية والحديثية والسيرة النبوية. فالقراءة من داخل النسق الإسلامي تكشف معاني لا تظهر إلا لمن سلّم بمقدماتها المعرفية، وتلتزم بحدود الانضباط المنهجي الذي يُقصّر عنه المنظور الاستشراقي.

وبذلك يتضح أنّ قراءة لويس، رغم أهميتها في كشف بعض البُنى التاريخية، **تظل قاصرة** عن إدراك حقيقة التجربة الإسلامية، لأنها تُهمل أساس الظاهرة: **علاقة الوحي بالإنسان**، والتفاعل الروحي والأخلاقي الذي شكّل الحضارة الإسلامية، والإطار التأويلي الراسخ الذي بناه علم أصول الفقه.

لائحة المصادر والمراجع

أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات بيروت- باريس).

برنارد لويس، **الحشيشية الاغتيال الطقوسي عند الإسماعيلية النزارية**، تعريب: سهيل زكار، (دار قتيبة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1427هـ- 2006م).

برنارد لويس، **العرب في التاريخ**، تعريب: نبيه أمين فارس، ومحمود يوسف زايد، (دار العلم للملايين- بيروت، 1954هـ).

برنارد لويس، **الهويات المتعددة للشرق الأوسط**، تعريب: حسن بحري، (دار الينابيع، الطبعة الأولى 2006)، 39.

برنارد لويس، **جذور السخط الإسلامي**، مقال مستل من: **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية** (دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م).

برنارد لويس، **لغة الإسلام السياسي**، (دار جفرا للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 2001).

جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (دار الطليعة- بيروت ط الثالثة، 2006).

دايفيد جاسبر، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، تعريب: وجيه قانصو، (الدار العربية للعلوم- ناشرون ط. الأولى 1428 هـ - 2007م).

رونالد ستورمبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**، ترجمة أحمد الشيباني، (دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثالثة: 1415هـ- 1994م).

سامي عامري، **العلم وحقائقه، بين سلامة القرآن الكريم وأخطاء التوراة والإنجيل**، (رواسخ 2020).

صفدر إلهي راد، **مفهوم الهرمينوطيقا ماهيته، آليته، ومذاهبه الفلسفية**، تعريب: حسنين الجمال، **الاستغراب العدد 19**، (ربيع 1441هـ-2020م).

طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة**، (المركز الثقافي العربي، ط الأولى 1995م).

عادل مصطفى، **فهم الفهم- مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامار**.

علي الرباني الكلبايكاني، **الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين**، تعريب: داخل الحمداني، (مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ط الأولى، 1434 هـ - 2013م).

مشير باسيل عون، **الفسارة الفلسفية- بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي**، (دار المشرق بيروت- ط: الأولى، 2004).

نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، (المركز الثقافي العربي، ط: الأولى 2014).

هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية للتأويلية الفلسفية**، تعريب: حسن ناظم- علي حاكم صالح، (دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007).

ويرنرج جينروند، تطور الهرمينوطيقا اللغوية- من البدايات إلى عصر التنوير، **قضايا إسلامية معاصرة** العدد 59-60 (صيف وخريف 1435هـ- 2014م)، 64. 29.