#  القراءات الحداثية للنص الدينيتأملات في المفاهيم والمصطلحات والمناهج

## الملخص

عطية بن عطية[[1]](#endnote-2)

تمتاز القراءات الحداثية للنص الديني في الفكر العربي الإسلامي اليوم، بشيء من الضبابية في تحليلاتها، إذ يلفها غموض في المفاهيم، وقلق في المصطلحات، وتناقض في المناهج، ومغالطات في الطرح، مما ساهم في توسيع الخلاف بين التأويلات المختلفة للنصوص الدينية. بل تعدى الخلاف مرحلة السجال الفكري، ليصل مرحلة التناطح العقائدي والصراع الإيديولوجي الذي وسم الخلافات المعرفية والابستيمولوجية، خاصة بين النخبة الأكاديمية، ولم ينحصر ضمن الدوائر الرسمية فحسب، بل تعدى ذلك ليبيح لذوي العمى الفكري، تصدر محاكم التكفير والتبديع، أو الوسم بالتخلف والرجعية، كل من خالفهم الرأي. وتجرأ على النص كل من جمع حريفات من اللغة أو من المعرفة الهزيلة، فأدلى برأيه في نصوص الكتابات المقدسة. في هذا المقال المقتضب، سنناقش جملة من المفاهيم والمصطلحات والمناهج، على أن نتبع هذا البحث بجملة أبحاث نوسع فيها ما عرضناه مختصرا.

الكلمات المفتاحية: القراءة، الحداثة، النص الديني.

\* \* \*

Recent Readings of the Religious Texts: Studies in Concepts, Terminology, and Methods

ABSTRACT

‘Atiyya b. ‘Atiyya

Today's modernistic readings of the religious texts in the Arabic Islamic thought; are characterized by some ambiguities in their analysis as well as in concepts, terminology inconsistency, curriculum contradictions, and thesis inaccuracies. This has made the dispute between different interpretations of religious texts even wider. The dispute went even past the intellectual debate, to reach a stage of doctrinal strife and ideological conflict that branded the cognitive and epistemological differences, especially among the academic elite, and it wasn't only limited within the official circles, but it also allowed the intellectually blind to issue rulings of infidelity and heresy, or label whomever they oppose as retrograded. Many of these ”intellectuals“ with scraps of language or slim knowledge, have dared to interpret the religious texts and give their own misguided opinions. In this brief article, we will discuss a handful of concepts, terms and methods, and to follow this article we will provide a wide range of researches to explore further what is presented here briefly.

Keywords: reading religious texts, interpretation of religious texts,

\* \* \*

### المفاهيم والمصطلحات المغلوطة

إننا اليوم بحاجة إلى مراجعة المفاهيم التي درج الحداثيون على استخدامها في تحليلاتهم للنصوص الدينية، وضبط المصطلح المستخدم للدلالة على فكرة ما، سواء كان هذا المصطلح تراثيا، أو كان مترجما منقولا من ثقافة الغير. ولعل المعجم المفاهيمي العربي الإسلامي اليوم، أشد حاجة اليوم منه في أي وقت مضى، إلى مراجعة لغوية لكل المصطلح الفكري والفلسفي، ولا أحسب أن مجامع اللغة العربية اليوم وهي في أوهن العمر، قادرة على أن تقدم شيئا، إن لم تبادر النخبة العاقلة، على ألا تكون المبادرة من قبيل هبة مجمع اللغة العربية الملكي، عندما نقبوا تحت ركام التراث، فترجموا لفظ Téléphone بلفظ الإرزيز التي استعاروها من بيت للشنفرى يقول فيه:

دَعَسْتُ على غَطْشٍ وبَغْشٍ وصُحْبَتِي سُعارٌ وإرزيزٌ ووَجْرٌ وأَفْكَلُ

### بين لفظ الفقه والفهم

لفظ الفقه كما شاع في الاستخدام العام في كامل المدونة الفكرية العربية الإسلامية بجميع تخصصاتها، أصبح لا يفهم منه سوى تلك النصوص التشريعية المشكلة للمنظومة القانونية والتنظيمية المتعلقة بالسلوك الفردي والاجتماعي والتي بني على أساسها علم الفقه الأصغر. لقد عرف الفقه في اصطلاح العلماء بأنه ”العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية“.[[2]](#endnote-3) غير أن لفظ الفقه المشتق من فعل فَقِهَ، له دلالة أوسع من جرد العلم بتلك الأحكام. وحتى الاستخدام القرآني للفظ وفق السياقات التي ورد فيها، يوجهنا نحو فهم أعمق للفظ وإعادة استخدامه كاصطلاح جوهري وأساسي ليحل محل لفظ الفهم، حين يتعلق الأمر بتأويل أو تفسير النصوص الدينية، خاصة إذا علمنا أن المقاصد الكامنة خلف النصوص القابلة للتأويل، ليست قابلة للحصر أو التحديد، أو الإحاطة بكلياتها.

وإذا علمنا كذلك أن معنى لفظ ”فقه“ في اللغة العربية، ليس مرادفا للعلم ولا للفظ الفهم، إنما هو درجة من درجات العلم، وأدق من لفظ الفهم. وقد ورد تعريف اللفظ باختلاف بين أصحاب القواميس والمعاجم العربية، فمثلا عرفه الجرجاني بقوله: الفقه ”هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وفي الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم،[[3]](#endnote-4) وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيهًا؛ لأنه لا يخفى عليه شيء“.[[4]](#endnote-5) وعلى غرار هذا القول نجد تعريفات اللفظ في المعاجم والقواميس العربية، التي يتأرجح فيها المعنى بين العلم والفهم، غير أن الجمهور يكاد يتفق على ربط معنى الفقه بخفاء الدلالة التي تقتضي نظرا خاصا يجتليها من مكامنها.

في حين لم يرد لفظ الفهم في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في الآية 79 من سورة الأنبياء، في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾.الأنبياء:79 أما لفظ الفقه فقد ورد في القرآن الكريم عشرين مرة، كلها بصيغة الفعل المضارع، ولا تدل القرائن اللفظية ولا المعنوية المصاحبة للفظ على المعنى الاصطلاحي الذي سمي به التشريع المتعلق بالعبادات، وإنما تدل جميعها على تعقل أو فهم الحديث، سواء ارتبط الحديث بقضايا الغيب أو الشهود الحسي. ولعل الدلالة التي نستشفها من وروده بهذه الصيغة التي توحي بالتجدد والاستمرار، تجعلنا نفترض وجود دعوة إلى التجديد المستمر في القضايا المختلفة التي دعا فيها القرآن إلى هذا الفعل، ليس من قبيل تغيير الأحكام الشرعية، بتغير المنظومات الفكرية، كما يرى محمد شحرور، ولا بتغير المناهج العلمية بتغير التطورات الفكرية والثقافية وفق وجهة نظر كل من محمد أركون وهشام جعيط. وإنما باعتبار طبيعة الخطاب ذي الطابع التأويلي المقترن بلفظ الفقه. وعلى هذا الافتراض، يكون خطابا تأويليا، كل نص يمتلك خاصية الخفاء الدلالي الذي يقتضي حصره ضمن الدائرة التأويلية، التي يمكن أن تشكل الفلك الذي تسبح التأويلات في فضائها، شرط أن تراعى فيها القوانين الموضوعية لعملية التأويل، ولا نقصد بموضوعية القوانين هنا ما يقصد بها في العلوم التجريبية، إنما نعني توافر التأويل على الخصائص التي سنأتي على ذكرها، التي وضعها بول ريكور كأساس لكامل الدراسات التأويلية في قراءات النص الديني. هذه الخصائص تكاد لا تختلف كثيرا عن تلك التي حددها كل من الإمام الغزالي في كتابه: أساس التأويل، والفخر الرازي في : أساس التقديس، وأبي الوليد بن رشد في: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

### الدين والمقدس

إذا كان مجال القداسة هو الدين، وكان الدين جملة من الممارسات والتعاليم والنصوص المشكلة نسقا متجانسا من المبادئ ذات الطابع الروحي المتعالي والتي تحيل إلى مصدر مفارق. فإن القداسة صفة يضفيها الشعور على الموضوعات التي تتسم بالمغايرة والمفارقة. بل ويمكننا هنا أن نذهب في تعريف القداسة إلى ما ذهب إليه رودولف أوتو Rudolf Otto الذي عرفها: بأنها الفكرة التي تنشأ من شعور أو تجربة روحية معينة، هذه التجربة هي التي تحدد طبيعة فهمنا وإدراكنا لما هو إلهي، فأي إدراك للمفارق أو ”المغاير تماما“ كما يسميه أوتو، إنما هو مجرد إدراك ناتج عن تجربة شعورية خاصة، فعلى قدر تجلي المغاير المفارق في الذات المدركة تكون طبيعة الإدراك.

غير أن هذه العلاقة بين الذات المدرِكَةِ والموضوعِ المدرَكِ، والتي تأخذ شكل الجدل النازل، ليست وحدها من يحدد طبيعة فكرة القداسة، إنما يقتضي هذا التحديد نمطا ثانيا من الجدل يرقى من الذات إلى الموضوع. هذا النمط الثاني من الجدل، يتشكل على قدر طبيعة الذات الشاعرة التي هي محل تجلي المفارق أو المغاير تماما. بمعنى أن صفاء تجلي المفارق، يكون على قدر نقاء ودرجة الشعور. إذ أمام تجربة المقدس، يصبح الشعور، كما وصفه هنري برغسون وحدد خصائصه، انتقاء وديمومة خالصة، تنفلت من المجال الكمي، لتلج عالم الكيف الخالص، الكيف بالمعنى الروحي الذي يتجاوز مقولات العقل الاستدلالي الذي لا يمكن أن يفقه أو يدرك إلا من خلال مقولات الزمان والمكان، وفق التعين الحسي المباشر.[[5]](#endnote-6)

فالقداسة إذن شعور، أو حدس مباشر لا يتأتى وفق معايير المعرفة أو الإدراك العقلي الاستدلالي. لأن الموصوف بالقداسة -أي المقدس- إنما هو ”فئة من التأويلات والتخمينات التي لا وجود لها بهذا الاعتبار، إلا ضمن المجال الديني. وبدون شك يمكن لهذه التأويلات أن تدخل مجالات أخرى، كالأخلاق على سبيل المثال، لكنها لا تنبع منها. هذه الفئة مركبة، إنها تتضمن عنصرا ذا خاصية جد متميزة، تنخلع من كل ما يمكن أن نسميه عقلانيا، كما أنها تمتاز بكونها متعذرة على الإدراك المفاهيمي، وبهذا تشكل ما يسمى ’البهت‘[[6]](#endnote-7) إنها أمر مبهر، كما هو الحال في ’الجميل‘ باعتبار آخر“.[[7]](#endnote-8) فالمقدس بهذا الاعتبار يمتلك وفق وجهة نظر أوتو، عنصرين اثنين: العنصر العقلاني، والعنصر الآخر لاعقلاني، دون أن يقصد بلاعقلانيته، مجانبته للمنطق السليم أو الصائب، إنما هو يريد بذلك القول إن العنصر اللاعقلاني في الدين لا ينبغي الحكم عليه بآليات المنطق الاستدلالي، إذ هو عنصر قائم على أساس من الشعور النابع من تجربة مغايرة غير التجربة الحسية الاستدلالية،[[8]](#endnote-9) وله آلية خاصة أساسها العقل بصورته الخالصة، العقل المرتبط بالإيمان كما يسميه جاك ماريتان وروني غينون، وهو العقل القائم على الحدس، وليس الاستدلال.[[9]](#endnote-10)

لكن المقدس وفق هذا الطرح الذي يعرضه رودولف أوتو، يكاد يكون مغيبا ضمن هذا السجال الذي دار بين المفكرين العرب والمسلمين اليوم، أو بالأحرى لم يتمحور السجال حول طبيعة المقدس في مدونة التراث الفكري العربي الإسلامي، رغم أن القراءات الحداثية أغلبها نهلت من المناهل الغربية، إنما اقتصر حول تحليل أو تأويل النصوص القرآنية وفي بعض الأحيان تعدى إلى نصوص السنة النبوية، لكنه باستمرار كان يتأرجح بين تلك النصوص المركزية وبين نصوص الكتابات التي شكلت المدونة التراثية في الفكر العربي الإسلامي، كل هذا كان يتم وفق مناهج ومفاهيم غربية دون بذل الجهد في تبيئتها ضمن هذا التراث، وأحيانا وفق تلك المناهج الغربية وبعض الاستعارات المفاهيمية العربية التي أقحمت ضمن نسق منهجي مغاير.

ولعل من أبرز مغالطات القراءات الحداثية لفكرة المقدس، تظهر في عدم ضبط مفهوم المقدس والقداسة والتقديس، بل وغالبا ما نجد المغالطة تتسع حين نقابل المقدس بالمدنس، فإذا سلمنا بإضفاء فكرة القداسة على الأشياء، كان بالإمكان التسليم بإضفاء صفة المدنس على أشياء العالم، غير أن المقابلة هنا أيضا تتخذ صفة المغالطة، لأن المقدس لا يقابله وصف آخر، إذ هو شعور يتعلق بتجربة متعالية ترتبط بالمطلق، ولو قيدناه بالمقابلة -في صورتها المنطقية الاستدلالية- نتجت علاقة تناقض منطقي وبالتي لا يصبح المقدس مطلقا، إذ سيشمله التحديد لأن له ما يقابله، ولا يكون التقابل المنطقي إلا في عالم الأشياء النسبية، أما المطلق فيسمو عن المقابل والنقيض وليس كما ادعى هشام جعيط في قوله : ”كما أن احتواء القرآن على قانون وأخلاقية وحتى على تناقضات أكسبه تأثيرا عظيما ومعنى مطلقا. فالتناقضات موجودة في كل الأديان الكبرى، وهي التي تجعلها تجيب على كل تساؤل وتتجه إلى كل الأفراد والجماعات بتعدد حاجاتهم ورؤاهم، مع تناقض عقولهم وأهوائهم“.[[10]](#endnote-11) ولعمري كيف تجتمع صفة التناقض مع صفة الإطلاق، اللهم إلا إذا كان الخلل في الفهم الذي ينقل صفة من نسق حسي ليقارنها بصفة من نسق ميتافيزيقي مغاير، كالمغالطة التي تقوم عليها الرياضيات الحديثة، عندما تعرف اللانهائي فتحدد له طرفان الأول بالموجب والأخر بالسالب، لتبنى كل النتائج الرياضية على ثنائية اللانهائي،[[11]](#endnote-12) وهو ادعاء كما يقول روني غينون، نتج عن تداعيات نزعة الأنسنة، ومغالطات الحداثة الغربية.

ولو سلمنا بإضفاء القداسة على غير المطلق، فليس في القرآن، ما ينصُّ على ذلك، خاصة قداسة الشخص التي أضفاها هشام جعيط على النبي في معرض كلامه عن طبيعة الإيمان، إذ قال : ”...فهو شعور قوي جدا، ولا يمكن أن يحصل بالبرهان العقلي وإنما يستلزم الوحي وحضور الإلهي ووجود إله كمرجع في الحياة وآمالها وآلامها وكحاكم في اليوم الآخر. وذلك يستدعي طبعا تصديق النبي، بل تقديسه بالكاد“.[[12]](#endnote-13) ولا ندري من أين استنبط هذا الحكم بقداسة النبي، والقرآن يقول عن الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.الأنبياء:7 وقال عن عيسى وأمه عليهما السلام: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.المائدة:75 كما قال عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾.الأنبياء:34 وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.الكهف:110 والإيمان الذي يقتضي تصديق النبي في العبارة السابقة لهشام جعيط، هو نفسه الإيمان الذي ينبثق عنه الإقرار بما ذكره فيما بعد بقوله: ”فما محمد إلا إنسان ميت كالآخرين، غير مكتسب لأية صفة إلهية ولا للقدرة على تعطيل مسار سنة الله أي الطبيعة بأية معجزة في العالم“.[[13]](#endnote-14) وحتى ضمن المدونة التراثية في شقها التيولوجي، يذكر علماء أصول الدين والمتكلمين أن من أركان الإيمان بالرسل، الاعتقاد بعصمتهم عن التقول على الله أو الوقوع في الخطيئة والرذيلة، أو التلبس بنوازع الأهواء المتدنية، إذ العصمة في عرفهم، ملكة إلهية تمنع من فعل المعصية والميل إليها مع القدرة عليها. لكن القداسة لم يضفها أحد من هؤلاء على الأنبياء.

أما إضفاء صفة القداسة على المكان، كما هو في قول الله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾،طه:12 فهذا لا يعني بتاتا أن غير هذا المكان مدنس، بل حتى بيت الله الحرام، لم يرد في القرآن وصفه بلفظ المقدس، إنما وصف بالحرم والحرام والمحرم، ولم يرد وصف المكان أو الزمان بالقداسة إلا فيما تعلق بمحل تجلي الإله، فوردت نسبة القداسة إلى الوادي والأرض التي تجلى الله فيها لموسى، غير هذا لم تنسب القداسة إلى مكان آخر أو زمان معين. في حين نجد إضفاء صفة الحرم والحرام والمحرم إلى أماكن-كالبيت الحرام أو المحرم والمشعر الحرام، أما الأزمنة فارتبطت بصفة الحرام، كالأشهر الحرم، أو الشهر الحرام، ومبرر هذا هو أن الأماكن والأزمنة من قبيل أشياء العالم، ووصفها بالقداسة يتنافى مع طبيعة فكرة القداسة نفسها، في حين أن صفة الحرم أو الحرام أو المحرم، فصفات أليق وهي أكثر انسجاما مع طبيعة الموصوفات. وما دامت قابلة للإضفاء على أشياء العالم، فإنها تحتمل ما يقابلها لوصف أشياء أخرى، كأن نصف أماكن أخرى غير المحرمة بأنها حلٌّ، أو أشهرٌّ غير الأشهر الحرم أنها أشهر حلٌّ، بمعنى يحل فيها ما يمنع في غيرها فقط، ولا يجوز بحال وصفها بالمدنسة، لأن الدنس والمدنس لا يقابل القداسة والمقدس إنما يقابل المكرم أو المشرف أو المطهر، أما أن يقابل المقدس بالمدنس فهذه مغالطة. إذ لو وصفنا البيت الحرام بأنه مقدس، فهذا لا يبرر لنا وصف غيره من دور العبادة بأنه مدنس.

ولعل هشام جعيط في كلامه عن المقدس جانب الصواب، إذ لم يحدد بدقة المقصود بين تعبير المقدس والمحرم، ولم يحدد مراده بالمصطلحين، ولذا جاء تعريفه غامضا مبهما، يلتبس فيه المعنى فينحرف معه الذهن عن فهم الفكرة التي يريد تبليغها، وراح بدلا من ذلك يسرد عموميات لا تفي بالغرض المطلوب.[[14]](#endnote-15)

أما لفظ الدين -وإن لم يضبط تعريفه بدقة في القواميس والمعاجم العربية- إلا أنه ومن خلال المعجم المفاهيمي القرآني ومن خلال السياقات التي ورد فيها اللفظ، يحيل دوما إلى الإله، رغم تعدد الأشكال التي توصف تجوزا باسم الدين، من خلال سياقات ورود اللفظ. ويعتقد روني غينون أن مسمى الدين الحق أو الدين القيم أو الدين الأصلي، من حيث الاشتقاق اللغوي، متفرع في اللغات اللاتينية، من لفظ Religare أي الربط، الذي يوحي بفكرة ربط شيء بآخر.

”من الناحية الميتافيزيقية الخالصة، يمكننا القول أن الدين تبعية النسبي للمطلق، التي تكمن أساسا في العلاقة بين الفرد وبين الحالات العليا لوجوده، ومن هنا، مع العقل الكلي، إنها علاقة تتلاشى معها فردية الكائن، كما تتلاشى كل أشكال التميز الوهمية، كما أن هذه العلاقة تتضمن أيضا، وسائل تحقيقها، الوسائل التي نتلقاها ونتعلمها من مصدر أعلى يتجاوزنا“.[[15]](#endnote-16) هذه الرابطة المغروزة في الفطرة البشرية، كما يقول ميشيل فالسان، وهو أحد تلاميذ غينون، هي التي تحدد طبيعة الاستعداد للتلقي عن المطلق، وهو اللفظ المشتق من إحدى الصفات التي يصف الله بها نفسه في القرآن: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.فاطر:1 كما نجد تعريفا مقاربا لها عند الراغب الأصفهاني في قوله عن لفظ ”فطر“: ”وفَطْرُ الله الخلق، وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال، فقوله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾،الروم:30 إشارة منه تعالى إلى ما فطر. أي: أبدع وركز في الناس من معرفته تعالى، وفطرة الله: هي ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان“.[[16]](#endnote-17) فالفطرة الخالصة، تشكل خاصية الاستعداد والقابلية للتلقي وهي التي تشكل إحدى وسائل الارتباط بالمطلق. هذه الخاصية، في رأي فالسان -وهو رأي أستاذه غينون من قبل- هي التي تشكل ماهية الإيمان. فالدين لا يرقى ليوصف بالدين الحق، إلا إذا كان يعبر عن هذه العلاقة الجوهرية في الكائن البشري. أما ما يمكن أن تتحقق بواسطته الروابط النسبية بين الممكنات، فهي تشكل ديانات نسبية، ديانات غير مكتملة، فلا يسمى اليوم، دين بالحقيقة غير الذي جاءت به الرسالات النسقية الثلاث، بغض النظر عما لحق بعضها من انحرافات. وفق هذا المنظور تصبح نسبة الخطاب للدين، نسبة مقصورة على ما ورد في نصوص الكتابات المقدسة، دون غيرها، وكل ما دار حول محور هذا الخطاب لا ينعت في الحقيقة بنعت الديني، حتى وإن تضمن شروحات أو تفسيرات أو تأويلات لتلك النصوص.

إن وحدة الدين من وحدة المصدر الذي هو المطلق والمفارق، في كامل الديانات النسقية المتعارف عليها، وسياق ورود لفظ الدين في القرآن يحيلنا إلى وحدة ذلك المصدر كما في قوله تعالى: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.يوسف:40 وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ[﴾](http://www.almaany.com/quran-b/2/193/).البقرة:193 إذ كامل المدونة التراثية سواء اليهودية أو النصرانية أو حتى الإسلامية، ينبغي وسمها بالصفة الخاصة التي تميزها عن غيرها، أما تعريفها بلفظ كلي خاص بجوهر مغاير، فهو تعريف خاطئ واستخدام هذا التعريف مغالطة معرفية. فالدين بهذا المقتضى لا ينسب إلا لله ولا ينسب لغيره، كما يقول ميشيل فالسان، وهو يستشهد في هذا الطرح بما نسب إلى عبد الله بن عباس، الذي عرَّف الفطرة بأنها الدين، و ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا[﴾](http://www.almaany.com/quran-b/2/193/)،الروم:30 بأنها دين الله الذي ارتضاه لعباده.[[17]](#endnote-18) وعلى هذا فإن نسبة الخطاب إلى الدين، في المفهوم المتداول ”الخطاب الديني“، تقتضي نسبته إلى الله، وكل خطاب حول نصوص هذا الدين، إنما هي خطابات بشرية لا تنسب إلى الدين، إلا من حيث اعتبارها مفاهيم أو تأويلات بشرية محورها، النص الديني.

### الخطاب الديني والخطاب النبوي

في حين يسمي محمد أركون نصوص الكتابات الدينية ”الخطاب النبوي“، ويقصد به الخطاب المتعارف على تسميته في العرف العام بالنصوص المقدسة، دون التمييز بين طبيعة الكتابات التي تشكل المدونة الإنجيلية، وبين نصوص القرآن الكريم. كما يسمي هو وغيره من الباحثين تلك النصوص بـ ”الخطاب الديني“ دون تمييز في هذه التسمية بين النصوص الإلهية وبين نصوص السنة النبوية، التي تنبه الأوائل إلى طبيعتها المغايرة أثناء مرحلة التقعيد والتأصيل لعلم الأصول في جانبه العملي. كما لم يميز الكثيرون بين تلك الأصول وبين التأويلات التي كانت هذه النصوص محورها، أو التفسيرات الخاصة التي كانت لها ملابسات ثقافية وتاريخية متعددة، اختلفت باختلاف الفرق والمذاهب. غير أن القاسم المشترك بين هذه التسميات، هو هلاميتها وعموميتها، إن لم نقل أنها تشترك جميعها، في البعد عن الضبط المعرفي والمنهجي الذي يعتبر القاعدة الأساسية لقيام معرفة تتسم من الناحية الابستيمولوجية، بكونها معرفة موضوعية. وإن كان كل من هؤلاء الباحثين يسم دراسته بالدراسة العلمية، معتبرا فرضياته ومسلماته التي ينطلق منها أساسيات للمعرفة العلمية التي لا تتوافر في الدراسات الأخرى، كما زعم هشام جعيط، ومحمد أركون، ومحمد شحرور.

والخطاب الديني المتضمن في النصوص الدينية، هو المقصود بالخطاب النبوي عند أركون، الذي أقام تحليلاته التفكيكية على أساس من فرضياته التي لا تميز بداية، بين طبيعة الخطاب النبوي[[18]](#endnote-19) والخطاب الديني والخطاب القرآني وخطاب الوحي، كما يسميه أحيانا أخرى.[[19]](#endnote-20) والمغالطة الواردة ضمن هذه التحليلات أساسها التسميات الاعتباطية، التي تبدأ من الخلط بين المفاهيم والمصطلحات، لتنتهي بنزع القداسة عن النص الديني عبر تقرير تاريخيته وأنسنته.

فالخطاب النبوي عند أركون، يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم (أي La Bible) والأناجيل والقرآن ”من ناحية سيميائية غير لاهوتية عقائدية،[[20]](#endnote-21) هذا الخطاب النبوي هو نفسه الخطاب الديني كما يسميه في نفس الصفحة. وهنا نجد أنفسنا أمام مصطلحين اثنين: الخطاب النبوي نسبة إلى النبوة، والخطاب الديني نسبة إلى الدين. فهل النبوة وفق هذا المنظور مرادفة للدين؟ بهذا المقتضى، يكون الخطاب المنسوب إلى الدين تارة وإلى النبوة تارة أخرى، خطابا واحدا. يستلزم نسبة الدين إلى النبوة. غير أن الضبط الاصطلاحي الموضوعي، دون النظر إلى البعد اللاهوتي العقائدي للموضوع، يجعلنا أمام اقتراحين: إما أن تكون النبوة محلا لتلقي النصوص التي يجوز لنا وصفها بالدينية، لأنها تنزلت من مصدر مفارق، وإما أن تكون النبوة هي نفسها مصدر النصوص التي لا يجوز لنا وصفها بالدينية، لأنها من مصدر بشري، هو المسمى نبيا. لكن الوصف بالنبوة في الحالة الثانية ينطوي على مغالطة أخرى، إذ كيف نصف بالنبوة بشرا لم يتلق النصوص من مصدر مفارق؟ بل تصبح النبوة مفهوما فارغا من المعنى، إذا لم تكن تعني التلقي من المصدر المفارق بوساطة الوحي. وهنا نحتاج إلى منطق العقل الإيماني كما قال ريكور لتقرير ذلك.

بالنسبة لنصوص الإنجيل يمكن أن تبرر القضية ببساطة، فوصف الخطاب الديني بالخطاب النبوي، وصف يتطابق مع طبيعة العقل الإيماني الذي يعتقد اعتقادا دوغمائيا، ألوهية عيسى. فإذا كان المعتقد الإيماني يقر جازما بتطابق الألوهية والبشرية، فليس من حرج في وصف الخطاب بالصفتين معا -الديني والنبوي- أما عندما ننتقل إلى نسق ديني مغاير، تختلف فيه الألوهية عن البشرية، فالأمر مختلف، إذ يصبح كل خطاب متمايزا عن الخطاب الآخر. إذ نسبة الخطاب الديني لا تنسب إلا للمطلق المغاير. ومن هذا المنطلق ميز القدامى من الأصوليين بين الأمر الواجب وهو الخطاب الديني الإلهي، وبين المندوب وهو الذي يمثل الخطاب النبوي.

### الأسطورة –المفهوم المفترى عليه–

بالنسبة للحداثيين من المفكرين العرب المسلمين، وتحت تأثير منطق التجريب العلمي وأنسنة الفكر البشري، انحازوا إلى تبرير طبيعة الوحي والنبوة، إلى القراءات الطبيعية والتاريخية، بل وذهب بعضهم إلى استعارة القراءة الأسطورية للنصوص الدينية، دون تحديد طبيعة المقصود بالأسطرة في الفكر الغربي، خاصة ما تعلق منها بالنصوص الدينية كما فعل هشام جعيط عندما ربط بين الأحداث التي ورد ذكرها في النصوص القرآنية بالأحداث المماثلة التي ورد ذكرها في نصوص التوراة أو الأناجيل، أو عندما اتخذ منحى التأويل المغلوط لرفض واقعية حادثة التلقي في غار حراء، حيث وصف الحوار بين الملك والنبي بالصراع، وراح يقارن بينه وبين الصراع الذي دار بين ”يعقوب مع ’ايل‘ الذي هو الله عندما كانت الديانة الإسرائيلية أنتروبومورفية“،[[21]](#endnote-22) ويصل في استنباطاته إلى الأثر اليهودي في تكوين التراث الديني الإسلامي.

غير أن المقارنة هنا ليست في محلها، وحتى لو سلمنا معه بأن حادثة غار حراء لم ترد في القرآن، فليس هناك من قرينة تدعو إلى رفضها انطلاقا من تأويله للآيات الأولى من سورة العلق ليدلل بذلك على أن أمية النبي لا تعني عدم القراءة والكتابة. ونفس التأويلات قدمها في معرض الكلام عن حادثة الإسراء، منتقلا بين النصوص التي تناولت الحادثة، والنصوص التي تناولت حادثة رؤيا يوسف عليه السلام، وصل منها إلى نفي حقيقة الإسراء الجسدي، وحصرها في رؤيا المنام مرة، واعتبارها حالة نفسية عميقة، اضطرب هشام جعيط في تحديد طبيعتها.[[22]](#endnote-23) إن تأويل آيات من النص الديني لا يبرر مقارنة مضمون تلك الآيات بمضامين حوادث تاريخية، تبقى محل خلاف بين تاريخيتها أو أسطوريتها. رغم التحفظ الذي يمكن أن نسجله بخصوص فكرة الأسطرة، لأن مفهوم الأسطورة نفسها يحتاج إلى دراسة مستفيضة مستقلة، تزيل عنها الركام المفاهيمي المغلوط المتداول اليوم. خاصة إذا استندنا في ذلك إلى النص القرآني الذي لم يرد فيه لفظ الأسطورة بصيغة الذم، وإنما ورد على لسان الكفار الذي وصفوا ما تنزل على النبي، بأنه أساطير الأولين اكتتبها. في الفكر الغربي المعاصر، يتفق ريكور مع بولتمان في أن الفصل بين الوحي والأسطورة، لا يتم إلا من خلال عملية التأويل، وهذه الأخيرة تحكمها القاعدة أو ”الدائرة الهرمينوطيقية“ التالية: ”يجب عليك أن تؤمن لتفهم، وتفهم لتؤمن“،[[23]](#endnote-24) وهذا المستوى فيما يرى ريكور منهجي، وليس نفسي، لأن مفسر النص يهدف إلى استجلاء المعنى الذي ينبع من وحي النص وليس ذاتية الكاتب. إن موضوع الإيمان هو الذي يوجه الفهم وهو ما يعبر عنه المقطع الأول من الدائرة السابقة. ”لأجل فهم النص، ينبغي علي أو أؤمن بما يقوله لي النص، لكن ما يقوله النص لا يوجد خارج النص، لهذا ينبغي علي فهم النص لأؤمن“[[24]](#endnote-25) وهكذا يكون الإيمان بالوحي شرطا ضروريا للانفصال عن الأسطورة. غير أن هذا الانفصال لا يتم إلا من خلال مسار التأويل نفسه. هنا يقترح ريكور تسليط الضوء على فكرة نزع الأسطرة كما عبر عنها بولتمان، بالتمييز بين المستويات الثلاث لعملية نزع الأسطرة. لكن العملية في الفكر الغربي، لم تتوقف عند حد نزع الأسطرة، بل نتج عنها نزع القداسة نفسها عن النص الديني، وإن كان بول ريكور، لم يقترح الفكرة وإنما حاول ربط القداسة بالإيمان وخارج دائرة الأسطرة.

### مناهج مستعارة مبتورة من سياقاتها

إن مستند التحليل هو النصوص ذاتها، فالذين خاضوا التنقيب عن طبيعة النصوص الدينية وماهية مصدرها، جعلوا مسلمات بحثهم ترتكز على نصوص الكتابات الدينية. وسواء استخدموا المنهج الفيليولوجي، أو المنهج السيميائي التفكيكي، أو المنهج الهرمينوطيقي، أو أيا كان المنهج، فإن مستند المنهج كان دوما هو الفهم العقلي الاستدلالي. لكن المحاور التي ترتكز عليها قراءة النص الديني، كان ينبغي أن تنبع من داخل النص الديني نفسه والذي يفقد كل قيمة تأويلية خارج دائرة الإيمان. ولذا كان ريكور يجهد في استنباط منهج مغاير، منهج يستند إلى منطق من نمط آخر، يقوم على قواعد دلالية تشكل نواة منطق جديد، هو المنطق المتعاليLa logique transcendantale كما يقول بول ريكور.[[25]](#endnote-26)

إن بناء فهم جديد لنصوص الدين، ينبغي أن يقوم على أساس من النصوص ذاتها. وأن تستعار المفاهيم المتعلقة بدراسة هذه النصوص، من داخل النسق الذي يشكل المدونة النصية الدينية نفسها، حتى يتم تلافي الوقوع في أي خلل إبستيمولوجي، سواء من الناحية المنهجية أو من ناحية البنيات المعرفية والجزئيات المشكّلة للنسق المفاهيمي الخاص.

### هرمينوطيقا المقدس وعناصر الدائرة التأويلية

إن دراسة النص الديني تعني أننا بصدد دراسة نص يقوم على أساس الإيمان بفكرة الوحي الإلهي، وهذا يتضمن ثلاث ثوابت رئيسية هي:

 •الإله باعتبار التعالي والمطلقية التي تبعث الشعور بالقداسة في أسمى درجاتها.

 •الوحي والنبوة، باعتبار التلقي والتبليغ.

• النصوص المقدسة، التي هي الرابط بين المطلق والمقيد.

وأساس ارتباط هذه العناصر هو الإيمان، أو العقل الإيماني الذي يشكٍّل المستند المؤسِّس للعلاقة بين المطلق والنسبي. وهذه الأركان الرئيسية هي التي ينبغي النظر عبرها للنص الديني، إذ متى توافرت جاز لنا وصف النص بالديني، والخطاب المتضمن في هذه النصوص هو المسمى على الحقيقة خطابا دينيا.

إن التأويلات لا تعبر إلا عن وجهة نظر نسبية، ما جاز عليها من معيار الصدق والخطأ، يجوز على غيرها، إذ ما هي سوى اجتهادات إنسانية نسبية، تتخدها المنظومة الفكرية التي تشكلت من رحمها. وعليه تشكل هذه النصوص التأويلية، *عملية تحويل للمعنى الذي نبحث له عن تعليل ضمن النصوص الدينية، بحث يثيره ابتداء ما في الكتابات التأسيسية من غموض، وبالأخص ما كان من هذه النصوص مجازي اللغة. هذا البحث عن المعنى هو ما يسميه ريكور ”هرمينوطيقا المقدس ”، وهي العملية التأويلية التي لم تكن لتظهر كمنهجية مساعدة على فقه النصوص الدينية إلا بعد أن عجز رحم التفسيرات المختلفة لتلك النصوص، من بلورة فهم أو فقه مقارب للنص الديني. هذه التأويلية، على اعتبار أنها فرع من الدراسة التي تقترح تقديم فقه ما للنص، فقه ينطلق ابتداء من القصدية الكامنة خلف لغة النص والتي تتعذر الإحاطة بها لمطلقية مصدرها. تأويلية تتأسس على مقاربة ما يريد النص تبليغه. وإذا كان التفسير قد تسبب في إثارة المشكل التأويلي، بمعنى إثارته لإشكالية: ما الذي يريد النص تبليغه؟ فذلك لأن كل قراءة للنص، لها ارتباطات بما كتب النص به، أي لغة النص. فالنص يظهر في بيئة ما، توجهها ثقافة معينة وتتجاذبها تيارات فكرية مخصوصة، تنمو من خلاله افتراضات واقتضاءات تاريخية مختلفة، باختصار هذا .ما يشكل البعد التاريخي للقراءات والتأويلات المختلفة.*

أما ما عرضه السيد محمد شحرور عن التأويل، فهو ضرب من الاجتهاد يؤجر عليه، أما أن تتخذ القواعد التي استنبطها من مناهج متعددة فمردودة عليه، باعتبارها مجرد تلفيقات من هنا وهناك، كما في القاعدة الثالثة التي سماها قاعدة الترتيل ويقصد به الترتيب، والقاعدة السادسة التي يسميها معرفة مواقع النجوم،[[26]](#endnote-27) حتى وإن كانت جملة القواعد التي قررها للتأويل مجرد سرديات لا قيمة لها على الأقل من الناحية الإبستيمولوجية، إذ هي جملة من الأفكار العلمية المبعثرة والتي لا تستقيم في نسق واحد.

### من نزع الأسطرة إلى نزع القداسة عن النص الديني

إن تطبيق المناهج الغربية كالمنهج التاريخي والهرمينوطيقي والتفكيكي وغيرها، على نصوص القرآن الكريم، كما باشرها المحدثون من المفكرين، سواء أقروا بذلك أم لم يقروا، أدى إلى خلخلة في فهمهم لتلك النصوص، بل إن تطبيقهم لتلك المناهج كان تطبيقا سلبيا، أو على الأقل كان تطبيقا مغلوطا، لم يميزوا فيه بين طبيعة الموضوع المدروس وملاءمة المنهج المعتمد في الدراسة. لقد أشار روني ديكارت إلى ضرورة التناسب بين المنهج والموضوع المدروس في أي دراسة كانت. ولعل الخلل في مثل هذه الدراسات الحداثية لنصوص القرآن الكريم، كانت تنطلق من اعتبار نصوصه مجرد نصوص موجهة للبشر، تحمل صفة التاريخية، بغض النظر عن طبيعة مصدرها، ومن هنا حاولوا تطبيق تلك المناهج على نصوص دينية بامتياز. وهنا مكمن الخلل. بل زعم بعضهم أنه ينبغي لفهم النصوص القرآنية، لابد من قراءة هذه النصوص وفق الترتيب الزمني لنزولها، لأن الضرورة الهرمينوطيقية مثلا، تقتضي قراءة النصوص وفق التسلسل الزمني التاريخي للنزول، الذي بمقتضاه تتضح معالم المقاصد الخفية، تلك المقاصد التي يحاول المؤول الولوج إليها واجتلائها من مكامنها، ذلك لكون الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يمثل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي.“[[27]](#endnote-28)

ولا ريب أن وراء هذا الادعاء، تكمن خلفيات مبطنة تصب كلها في مصب نزع القداسة عن النصوص الدينية. ما يريده هؤلاء هو مساواة قراءة النصوص المقدسة بالنصوص الأدبية والآثار الفنية أو الحوادث التاريخية، وأن تخلع عليها خلعة النزعة الإنسانية بكامل روافدها ومصباتها. ولعلهم في ذلك متأثرين بفكرة إعادة بعث العقائد الإيمانية وفق المنظور الإنساني، كما حدث مع البروتستانتية، التي مهدت لقيام ما يسميه الحداثيون ثورة العقل ضد اللاعقل، أو بتعبير أكثر هلامية ”عقلنة الوحي“، وهي العملية التي لا تتأتى إلا بعد تجسيد مبدأ نزع الأسطرة عن نصوص الكتابات المقدسة، كما باشرها اللاهوتي الألماني رودولف بولتمان، والتي استحالت مع الحداثيين العرب والمسلمين إلى فكرة نزع القداسة عن نصوص الكتابات الدينية.

وإذا جازت العملية في نصوص الكتابات الدينية التي لم يكن فيها تزامن بين زمني التنزيل والتدوين، فالأمر يختلف تماما عندما نتكلم عن نصوص القرآن وترتيبها. ويزعم محمد شحرور أن الترتيب الحالي للمصحف، لا يعبر عن الترتيب الحقيقي لنصوص القرآن، وهي الفكرة التي عرضها محمد عابد الجابري بإسهاب في كتاب فهم القرآن الحكيم -التفسير الواضح حسب ترتيب النزول- ولو أن الجابري لم يدع إلى إعادة كتابة المصحف، وإنما دعا إلى فهمه من خلال ترتيب النزول. إلا أننا نجد في زعم محمد شحرور ضربا من المساس بعصمة النبي في ترتيبه للمصحف قبل موته، إذ لفظ الترتيل في معجم السيد شحرور مشتق من الرتل، ”والترتيل هو اخذ الآيات المتعلقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض، والرتل في اللسان العربي هو الصف على نسق معين ولا يقصد به التلاوة“.[[28]](#endnote-29) وهذا الترتيل حسبه يعتبر قاعدة من قواعد التأويل.

إن الدراسة التحليلية للنصوص المقدسة، تقتضي – كما يقول محمد أركون: الإحاطة بالمفهومية الخاصة باللسانيات والسيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإبستيمولوجي... وأن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج، والإدراك، والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي الدوغمائي، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني.“[[29]](#endnote-30) وهذه الإحاطة التي يشترطها أركون، في تحليل النصوص الدينية، رغم نجاعتها أحيانا في تناول بعض النصوص، إلا أنها في ذاتها تنطوي على شيء من المغالطة، فحتى أركون نفسه، لم يلزم نفسه أثناء تناوله النصوص الدينية، السير وفق شروطه التي اشترطها. لقد باشر منذ مقدمة كتابه عن القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، نحت مفاهيمه الخاصة، والتي ميّز فيها بين الخطاب النبوي والخطاب الديني. فنصوص الكتابات الدينية، التي يشير بها إلى نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد والقرآن، دون أن يشير إلى التمايز الذي يشكل جوهر الاختلاف بين تلك الكتابات، وإنما أدرجها جميعها تحت مسمى الخطاب النبوي، لمجرد أن تلك النصوص تمثل جوهر رسالات أنبياء الديانات النسقية التي تعرف بالديانات الإبراهيمية، مجتنبا كما يقول الخوض في التحليلات العقائدية الدوغمائية.

لقد أقرَّ رودولف بولتمان، عندما باشر فرضيته ”نزع الأسطرة“ عن نصوص الكتابات المقدسة، بأن أغلب نصوص تلك الكتابات ليست دينية، وإنما هي إسقاطات ميراث السنين، من العناصر المكونة للثقافة، تراكمت لظروف تاريخية، مشكلة فهما خاصا لتلك النصوص المؤسسة وتداخلت فيما بعد معها. وقد كانت الثقافة الحاضنة للكتابات المقدسة في العهد القديم، هي الثقافة التي بسطتها الحضارات الشرقية التي نشأت اليهودية بينها، وأقواها تأثيرا كانت الحضارة الفرعونية، التي أسهمت أساطيرها في بلورة فهم خاص لنصوص التوراة، بل ويذهب البعض أن لغة التدوين الأولى التي كتبت بها نصوص العهد القديم، كانت اللغة الهيروغليفية، أي لغة الحضارة الفرعونية، التي انتقل بواسطتها الميراث الأسطوري ليندمج مع النصوص المؤسسة. في حين أن المسيحية، نشأت في البيئة الإغريقية، ودونت نصوصها الأولى بلغة تلك الثقافة الحاضنة، ولذا فليس من الغريب أن تتداخل النصوص الأدبية والتاريخية المشكلة للثقافة اليونانية الحاضنة، بالنصوص الدينية للمسيحية الناشئة.

لم يكن غرض بولتمان، مدَّ قلمه ليطال قداسة النصوص الدينية، إنما كان يهدف إلى فك الارتباط بين نصوص دينية ونصوص شكلت جوهر الثقافة الحاضنة، لكن اللغة كانت عائقا أمام نظرية ”فكّ الارتباط“ بين الأسطورة، باعتبارها بقايا من تأويلات الفكر البشري لنصوص دينية درست معالمها الحقيقية خلف ميراث السنين المشكل لتلك الثقافات الحاضنة، وبين النصوص المشكلة لديانة ناشئة في بيئة تمتلك مسبقا محددات هويتها وثقافتها، فانتقل عبر اللغة التي كتبت بها النصوص الدينية المؤسسة، زخم هائل من التراث الأسطوري، لم تستطع النصوص الجديدة الفكاك من أسرها أثناء مرحلة تدوينها. ويرى ريكور أن الثقافة الناشئة بدل أن تؤثر في الثقافة الحاضنة، حصل العكس فلبست الديانة الناشئة ثياب الثقافة الحاضنة. وهكذا فإن المسار الذي ساهم في تشكل الكتابات الدينية التقليدية المعبر عنها بنصوص الكتاب المقدس بعهديه، متقارب إن لم يكن مسارا واحدا، باعتبار ما ورثه العهد الجديد من العهد القديم. لكننا نصادف اختلافا جذريا في المسار الذي تشكلت فيه الكتابات الدينية المعبر عنها بالقرآن، لا من حيث طبيعة الثقافة ولا من حيث اللغة، ولا حتى من حيث ملابسات العلاقة بين فترة النزول وفترة التدوين.

إن عملية نزع الأسطرة، ينبغي أن تشمل كل أساسيات التواصل بين المطلق والمقيد، هذا التواصل الذي يستحيل وجوده خارج ”دائرة الإيمان والفهم“، وهي الدائرة التي لا تستقيم إلا بوجود عناصرها الثلاثة التي أشرنا إليها سالفا: الإله المطلق المتعالي، الوحي والنبوة، النصوص الدينية، وهي العناصر التي تعتمد في وجودها على مبدأ تعقل الإيمان. وكل تواصل بغير عناصر هذه الدائرة، هو مجرد تواصل نظري لا يرقى إلى بناء عقائد اجتماعية أو التأثير في توجيه مسار طائفة أو طوائف تاريخية معينة.

وإذا كان ريكور قد دعا إلى نزع الأسطرة عن نصوص الكتابات المقدسة، كما فعل بولتمان، بغرض تجلية الرمز من كل ما لحق به لبلوغ الرمز الأجلى، الذي يعد إشارة أصلية للمقدس، فذلك لكون مدونة النص المقدس، بعهديه القديم والجديد، إنما تمت صياغتهما عبر مسافة زمنية شاسعة، فصلت ما بين زمني التنزيل والتدوين. وهي الفكرة التي اعتمدها كل من محمد أركون وهشام جعيط في تناولهما لمدونة المصحف القرآني دون تمحيص تاريخي أو فيلولوجي، مع ادعاء كل منهما أنه استند في دراساته إلى هذا التمحيص النقدي. ثم إن اللغة -كما سبق وأشرنا- هي التي حملت برموزها وإشاراتها متن الوحي، في مدونة النص المقدس القديم والجديد، وهي إما قد فقدت سطوتها بفعل الفاصل الزمني بين التنزيل والتدوين، أو بفعل انتقال المعنى وترحاله من رموز لغة التنزيل إلى رموز لغة الكتابة، وهو ما سماه ريكور لحظة النسيان. هذه اللحظة، إن كانت تشكل منعرجا تاريخيا خطيرا ضمن مسار مدونة النص المقدس القديم والجديد، فهي لا تنطبق على مدونة المصحف القرآني.

### أغلوطة تاريخية النص الديني

كان نزول القرآن في البيئة العربية التي عبر عنها النص الديني في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾،الجمعة:2 والأمية هنا هي أمية الثقافة والحضارة بكل مكوناتها، وليست مجرد الجهل بالقراءة والكتابة، أضف إلى ذلك أمية الكتاب التي أشار إليها هشام جعيط، وهي الأمية التي اتخذها ذريعة لنفي فكرة نزول الوحي على النبي في غار حراء.[[30]](#endnote-31) فالعرب لم تكن فيهم رسالة ولا كتاب ولا نبوة، كبني إسرائيل الذين لا تعد رسلهم وكتبهم وأنبياؤهم، وإن صحت روايات الكثير من المؤرخين التي تتكلم عن أنبياء في العرب، فإن هؤلاء الأنبياء كانوا في البائدة من العرب، أما في القحطانيين والعدنانيين، فلم يظهر فيهم غير نبي واحد، هو محمد صلى الله عليه وسلم. ومحل الشاهد في هذا الكلام، هو أمية الثقافة التي ظهر في زمنها الدين الإسلامي، على عكس الثقافات التي ساهمت في بلورة نصوص الكتاب المقدس بعهديه. كما أن لغة النصوص المنزلة كانت نفسها لغة الكتابة، وزمن التنزيل هو زمن التدوين نفسه. على عكس النصوص الأخرى التي اتسعت فيها الهوة بين الزمنين. هذه الاعتبارات أسقطت سهوا أو لعدم اتضاح الرؤية عند الحاثيين من المفكرين اليوم، وكان لا يقتضي ترقيع هذا السهو منهم إلا القليل من التعمق والدقة في استخدام المفاهيم والمصطلحات.

لقد استندت الكثير من التحليلات للنص الديني خطأ، إلى حوادث تاريخية معينة صاحبت عملية الوحي والتلقي، فجاءت محاولة ربط نصوص الدين بالبعد التاريخي المصاحب لحوادث التنزيل، بل وحتى القدامى من المفسرين لنصوص القرآن، حاولوا ربط علاقة سببية بين الآيات المنزلة وبين بعض الحوادث التاريخية، فراحوا يبحثون لكل آية عن سبب نزول يفسر بمقتضاها. وهذا ما جعل الكثير من الباحثين اليوم أمثال هشام جعيط يرفضون بعض الحوادث التاريخية، المتعلقة بأسباب النزول، بل وأحيانا يرفضون مقاطع من آيات زاعمين أنها غير منسجمة مع النسق الدلالي للعبارات القرآنية كما ذهب إليه محمد شحرور. غير أننا في نصوص القرآن، نصادف آيات كثيرة لم يجد لها المفسرون أسبابا يرجعونها إليها، فراح بعضهم يختلق حوادث يجعلها أسبابا يلجون منها إلى فهم النصوص.

ما يبرر القراءة التاريخية للنص في الكتابات الإنجيلية، خاصة ما تعلق منها بالعهد الجديد، لا يمكن أن ينسحب على نصوص القرآن، فالتأويلات القائمة على فكرة تاريخية النص، باعتباره نسقا بشريا من الأوامر والتشريعات ترتبط بأحداث بشرية لها زمان محدد ومكان معين، يجعلنا نراجع النسق المفاهيمي المؤسس لهذه النصوص. خاصة وأن الدائرة التأويلية التي أشار ريكور إلى ضرورة توافرها في أي قراءة تأويلية، تفرض علينا إقامة فرضيات منسجمة فيما بينها، حتى يكون التأويل قابلا للتعقل، من ناحية إيمانية حتى وإن لم تكن كذلك من ناحية استدلالية. فالايمان المسيحي ينطلق من مسلمة ألوهية عيسى، هذه الألوهية التي تجسدت في العالم -في المكان والزمان- في شخص المسيح، وهكذا صارت محايثة الألوهي للبشري ممكنة إيمانيا في المعتقد المسيحي. وعلى هذا فالنصوص الإنجيلية عندما تنسب إلى النبي فإنها ” كلام المطلق في المقيد“، بمعنى أنها تأخذ الصبغة التاريخية. في حين أن المغايرة تماما، هي صفة الألوهية في المعتقد الإيماني الإسلامي، ولذا ومن نفس الزاوية، ينظر إلى النصوص القرآنية على أنها خطاب إلهي بامتياز، ولا يجوز نسبته إلى البشري، إلى النبي الذي أوحي إليه هذا الخطاب قصد تبليغ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾.المائدة:67 فالخطاب الذي أمر النبي بتبليغه كما هو دون زيادة أو نقصان، حتى وإن ورد على لسان النبي فهو خطاب إلهي لا مجال فيه لما هو بشري إنساني. ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47)﴾.المعارج:44-47

وأما ما تعلق بأحداث تاريخية معينة ورد ذكرها في النص القرآني، فلا يسوغ الدعوى بتاريخية نصوصه. وإذا كان المبرر التيولوجي العقائدي، الذي يقر بأن الكلام الإلهي أزلي باعتبار أن الكلام من صفات الذات، فهذا لا ينافي تاريخية الأحداث التي ذكرتها النصوص، باعتبار أن الحوادث مستقرة في العلم المطلق الذي هو كذلك من الصفات الذاتية. فإن المبرر الذي يورده بول ريكور من زاوية تيولوجية فلسفية، يقوم على تحليل عناصر الإيمان نفسه، إذ يعتبر الوحي أحد الأقانيم الثلاثة لتجلي المطلق في الوجود والتي هي: الخلق -الوحي- والخلاص أو عقيدة التطهير والعتق من الخطايا، هذه العناصر الثلاثة، هي التي تحدد طبيعة العلاقة بين المطلق والمقيد، بين الإله السرمدي والإنسان التاريخي. وهو يستند في عرض هذه الفكرة على تحليل نتائج الانتقادات التي وجهها تيولوجي يهودي ألماني هو فرانز روزنزفيغ Franz Rosenzweig، لمنطق النسق الهيجيلي الذي ساد أواخر القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين. إذ الخلق يجسد البعد الماضي والوحي البعد الحاضر، أما الخلاص فيجسد البعد المستقل.[[31]](#endnote-32) وهذه الأقانيم تشكل بتجانسها عناصر الإيمان، الذي يختل النسق المرتبط به إذا أسقطنا أحدها. والخلق في مفهوم ريكور، تقابله حقيقة الربوبية في العقائد الإسلامية، في حين أن الوحي الذي يعتبره ريكور، سريان العلم الإلهي الذي يقتضي بالضرورة وساطة النبي، يقابله في المعتقد الإسلامي، مبدأ النبوة الذي لا ينفصل عن مبدأ الوحي، أما الخلاص والتطهير فيقابله مبدأ المعاد في العقائد الإسلامية، وهي أساسيات الاعتقاد، التي أضاف إليها علماء الكلام مبدأ رابعا هو مبدأ الإمامة والتي تعد عند الكثير من المذاهب، مبدأ ثانويا وليس ضروريا لصحة المعتقد.[[32]](#endnote-33)

إن فكرة تاريخية النص في الفكر الغربي طرحت نظرا لطبيعة المعتقد الإيماني الذي ينبني على ثنائية الإله والإنسان، فالإله الأب والإله الابن، يشكلان ضمن النسق الاعتقادي الإيماني وحدة لا تنفصم، وعلى هذا كان البعد الإنساني للمعتقد المسيحي، لا يتأتى إلا بالإيمان المطلق بكون معتقد الخلاص لم يتم إلا بالتضحية التي انتهت بصلب المسيح، وهنا اتخذ الصليب بعدا عقائديا، وإسقاط تاريخية الحدث، تكون مبررة في قراءة نصوص الأناجيل، لأن رمز الصليب لا يشير في المسيحية إلا إلى حادثة صلب المسيح، وهي الحادثة التي أوحت إلى العديد من شراح الكتابات المقدسة فكرة اللجوء إلى تاريخية النص الديني،[[33]](#endnote-34) من أجل تفسير رموز النص المقدس.

إن التصور الأول، يبدو فكرة غريبة عن طبيعة التفكير لدى الكثير من المعاصرين، فالإقرار بوجود معنى رمزي لنص ديني، يوحي بإلغاء المعنى الحرفي أو التاريخي للنصوص، وهو ما حدا بالمحدثين إلى رفض كل التصورات الميتافيزيقية التي يمكن أن يستند إليها أي فهم للنصوص المقدسة، لأنها إما أن تفضي إلى العجائبي ومنه إلى الخرافي، أو في أحسن الأحوال، تلج بنا إلى العالم الأسطوري. وقد لا تفضي إلا إلى تصورات فارغة من المعنى، لا يمكن فهمها وفق آليات الفهم الإنساني القاصر الذي يستحيل عليه إقامة البرهنة عليها، كما يرى أنصار النزعة الوضعية المنطقية.

لكن غينون يرى أن مثل هذا الرأي، لا ينتج إلا في أذهان الذين يجهلون طبيعة النصوص الدينية والخصائص الميتافيزيقية للمقدس. وعدم تقبلهم لفكرة -قانون التوافق- الذي يعتبره محور كل العمليات الرمزية. هذا القانون الذي بمقتضاه، ينشأ كل شيء أساسا، من مبدأ ميتافيزيقي يستمد منه حقيقته. يترجم أو يفسر هذا المبدأ على حسب درجة مرتبته الوجودية. وتتسلسل كل الأشياء وفق مبدأ التوافق لتحدث ضربا من التناسق أو الانسجام الكوني العام والشامل، الذي -في إطار التجليات المتكثرة والمتعددة- يصبح انعكاسا للوحدة المبدئية نفسها. بمعنى أن الأشياء تأخذ معانيها من خلال درجة تجلي المبدأ المطلق فيها، وعليه يكون اتساع أو ضيق، التجلي في العالم، على حسب درجات المراتب المختلفة لوجود الأشياء، وهو العامل الأول الذي يرجع إليه تأويل الرمز أو الإشارة، في كامل النصوص الدينية. وعليه فـ ”إن قوانين أي ميدان أدنى يمكن أن تأخذ دوما طابعا رمزيا لحقائق ميدان أعلى“.[[34]](#endnote-35) ومن هنا جاء خطأ التأويلات والتفسيرات المحدثة، خاصة الطبيعية منها، التي وبكل ببساطة، تعكس العملية التراتبية بين مختلف مراتب الوجود ودرجات الحقيقة.

لقد كانت فكرة نزع الأسطرة في تحليلات بولتمان نقطة انطلاق لبناء فلسفة تأويلية للنص الديني، أو هرمينوطيقا المقدس، كما يسميها بول ريكور، وإن ربطها بالتاريخية فهو لم يصل فيها إلى حد نزع القداسة عن نصوص الكتابات الدينية، إنما نجده ينقب خلف النصوص للوصول إلى العبارات التي هي حقا عبارات تمثل كلاما إلهيا مقدسا بالفعل، فنجده في المقال الموسوم بين الفلسفة والتيولوجيا II: تسمية الإله، الذي نشره سنة 1977، ينطلق من مسلمة عقدية، صاغها كفرضية لبناء جملة أرائه حول المقدس. هذه الفرضية التي احتلت في المدونة المسيحية مجالا واسعا من التأويلات، والتي اقتبسها القديس أوغسطين من الكتابات الدينية المسيحية، فكانت منطلق التفكير حول قضية المقدس في كتابات ريكور. وتأويل ريكور لهذه الفرضية، ينطلق من محاولته الانتقال من النص إلى الحياة، إلى التجربة والمعايشة، حتى يتسنى له التفكير في المطلق. لكن التفكير الذي يهدف إلى فهم ما هو كلي وضروري، يرتبط عرضا بأحداث فردية، وبنصوص معينة ترتبط بالموضوع. ”إن الولوج إلى حركة تعقل الإيمان، يجعلني أكتشف سبب هذه العرضية، التي ترتبط دوما بشهادات عرضية عن الحقيقة، تقر بها بعض الأحكام، أو بعض أشكال الحياة، أو بعض الموجودات“.[[35]](#endnote-36) هذا التعقل الذي كرس له ريكور كامل جهده، سعيا منه وراء إقامة منطق يتعالى عن قواعد العقل الاستدلالي.

إن محاولة تعقل فكرة المقدس، المطلق، الإله، تبدأ من لحظة انتقال، أو انزياح من الرمز القابع ضمن هيكل النص، إلى واقع الحياة. والتجربة الذاتية هي الدافع لهذا الانزياح أو هذا الانتقال. فكرة المعايشة، تعني الخوض في التجربة الذاتية، تجربة المقدس، وفق تعبير رودولف أوتو. إن تسمية الإله عند ريكور تعني، إخضاع المطلق للتقييد، فالتسمية، تحديد لصفات المسمى وخصائصه، والتحديد يعني التعين ضمن حدود ما ترسمه العبارة، أو الاسم. ”إن تسمية الإله لا تتأتَّى إلا ضمن فرضية -تتميز كما يقول ريكور بكونها-: أ- تعجز أن تكون جَلِيَّة بنفسها. ب- معرضة لأن تكون حلقة مفرغة، ومفعمة بالاحتمالات“.[[36]](#endnote-37) وهكذا يمكن أن تصاغ هذه العبارة بالشكل التالي: إن فكرة تسمية الإله، قد تمت بالفعل، وقد اتخذت موضعها داخل النصوص التي يفترض أن ”سمعي اختارها“، بمعنى أن حالة المتلقي، وقصدية الشعور المصاحب للتجربة الدينية هي التي تجعل المستمع يتجه نحوها.

فهل تعني هذه العبارة، الإقرار من ريكور بأن النصوص تأخذ طابع التعالي عن الحياة، عن التجربة الذاتية للفرد؟ أليست التجربة الدينية سابقة وما فهم النص المقدس إلا تابع يتأتى من خلال الإيمان أولا؟ هذا الفهم هو ما يعتبره ريكور مرادفا لمعنى الإيمان، ”فالإيمان هو بالفعل عقد لا يقبل الاختزال في أيّ كلمة، ولا أيّ كتابة. وهذا ما يشكل حدود كل تأويل، لأنه أصل كل تأويل“.[[37]](#endnote-38) إذن فالتجربة الدينية، تجربة المقدس، هي تجربة تنبع من إيمان الفرد، الإيمان الذي لا يقتضي برهنة عقلية استدلالية. إنه ارتكاز الفهم إلى معايشة المعنى الذي لا يتحدد بعبارة، ولا يصاغ ضمن حدود اللغة. لكن الفرضية المعطاة التي جعلها ريكور منطلقا للبحث في المقدس، تعني أن التجربة الدينية تتمفصل دوما ضمن حدود اللغة، سواء نظرنا إلى الأمر من زاوية معرفية، أو من زاوية شعورية وجدانية.

 إن الإيمان باعتباره تجربة معاشة، تعني أنها بالمعنى الشكلي، تجربة تنويرية، تثقيفية، نتلقاها ونتعلمها ضمن شبكة من النصوص التي تحيل باستمرار إلى الكلمة الحية. وهذه الفرضية التي يسميها نصية الإيمان la textualité de la foi هي التي تميز الإيمان الإنجيلي -ويقصد بالإنجيل هنا الكتاب المقدس بإطلاقه- عن غيره من أشكال الإيمان. بهذا المعنى : ”تعتبر النصوص سابقة للحياة، إنني أستطيع تسمية الإله داخل الإيمان، لأن النصوص [التي نورت إيماني] سبق وسمَّتْه“[[38]](#endnote-39) لتتجاوز النصوص المقدسة فكرة التاريخية التي يقحمها الحداثيون عندنا عبر قراءاتهم المتعددة للنصوص الدينية. فتسمية المقدس الذي هو مفهوم يرتكز إلى العقل الإيماني لا إلى العقل الاستدلالي، تعني إذن: ذلك التحديد الذي يكون فيه التعريف تعداد لصفات وخصائص المعرف. والنصوص التي تلقيناها عبر الكتابة إنما كانت كلمات تلقيناها عن طريق الوحي. هذه الكلمات التي شملت تسمية الإله، هي الكلام الإلهي، الذي بعد تدوينه صار جملة نصوص كتابات دينية.

يتساءل ريكور هنا عن السبب الذي يجعلنا نعطي للكتابة امتيازا يرجع في الحقيقة إلى الكلام؟ وما طبيعة العلاقة بين ثنائية الكلام -الكتابة من- جهة والدين من جهة ثانية؟

يركز ريكور في جوابه عن هذا التساؤل، على التأملات التحليلية والنقدية لنصوص العهدين القديم والجديد، دون أن يتعرض لتحليل بقية الديانات الأخرى، مستخدما في ذلك عبارات إنجيلية مثل ”كلام الله“ ”كتابات مقدسة“، معتبرا أن افتراضاته في هذا المجال تبقى معلقة بقضية الانتماء أو ممارسة الاعتقادات الإيمانية، وهو هنا يؤسس لمفهوم جديد يتعلق بمفهوم العقل الإيماني. هذا التعلق والدور الذي تؤديه نتائج البحث في هذا المجال هي إسهامات ريكور في توسيع مجال دراسات فينومينولوجيا الدين.[[39]](#endnote-40) الملاحظة الثانية التي يسجلها في هذا المجال، هو أن البحث الذي يجريه لا يستند إلى المنهج التاريخي النقدي، دون إهمال له أو تجاهل، وإنما يصف ما يباشره من أبحاث بأنه يعتمد على ”عمل النص حول نفسه، بالاعتماد على بنائيته القائمة على مجموعات من الكتابات المتلازمة“. والذي جلب انتباهه إلى طبيعة العلاقة بين الكلام والكتابة، هو استخدامات هذين اللفظين في اللغة العادية، وكذا استخدامهما المستفيض في جملة التعبيرات التيولوجية والدوغماتية، والتي تقيم ضربا من العلاقة الوطيدة بين الكلام الإلهي والكتابات المقدسة. وهذه الأفكار عند كل من أركون وهشام جعيط غائبة أو مغيبة في تحليلاتهم.

### مغالطات منهجية في قراءة النص الديني

لا شك أن انتهاج الهرمينوطيقا الفلسفية في فهم نصوص القرآن، يفضي بالضرورة إلى جملة من التناقضات الإبستيمولوجية، فغالبا ما يخلط المحدثون بين ألفاظ كالفهم، التفسير والتأويل، بل نرى الكثير منهم يستخدم المصطلحات السالفة الذكر استخداما عشوائيا يبدو التحليل من خلاله تحليلا غامضا مبهما، يصل حد التناقض، رغم ادعائهم الموضوعية والعقلانية في استدلالاتهم. إن انتهاج الهرمينوطيقا في غالبية الدراسات الحداثية للنصوص الدينية، هو انتهاج سلبي مبتور، فالأسس التي سعى بول ريكور إلى إرسائها لإقامة هرمينوطيقا النص المقدس، تختلف اختلافا كبيرا عن المزاعم التي تداولها المحدثون في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، هذا الاختلاف يوحي بأمرين اثنين، إما أن غالبية هؤلاء المفكرين لم يفقهوا جيدا طبيعة هذا المنهج كما صاغها بول ريكور، كما هو الحال في تحليلات كل من هشام جعيط ومحمد شحرور، أو أن هناك انتقاء -بقصد أو بغير قصد- لبعض أسس هذا المنهج دون غيرها، جعل التحليلات التي صيغت وفق هذه الانتقائية، تحليلات مبتورة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى، كما في تحليلات محمد أركون، أو بعض تحليلات حسن حنفي.

وعلى عكس ريكور، الذي راح ينقب تحت طيات النسق المفاهيمي التيولوجي والدوغمائي، قصد بناء فلسفة تأويلية تؤصل لفكرة القداسة، نظر الحداثيون عندنا إلى التحليلات المستندة إلى مبادئ غير التي يؤمنون بها، أنها تحليلات عقائدية دوغمائية، ينبغي تجاوزها، لعدم تطابقها مع المناهج العلمية الذي يريدون تطبيقها على نصوص الدين، في الحين الذي ترسخ إيمان هؤلاء، ومن جملتهم محمد أركون، بالقراءات المستندة إلى الدراسات السيميائية والانثروبولوجية... وغيرها، القراءات التي تعبر بصاحبها وراء ”السياج الدوغمائي المغلق“ كما يسميه أركون. وكأن فرضيات واستنتاجات هذه الدراسات لا تشكل سياجا من نسق آخر أكثر إغلاقا، يستحيل عبوره إلا بالانسجام مع منطلقاته ومبادئه.

إن العبور من مجال مغلق، إلى مجال مغلق آخر، لا يقدم ولا يؤخر، كما لا يضفي صفة الصواب والخطأ على مجال وآخر. لأن الحكم على نتائج نسق معين تتطلب البحث عن مدى الانسجام القائم بين مبادئ وأوليات هذا النسق، دون استعارة مبادئ وأوليات نسق مغاير، يستند إلى تصور للوجود، يختلف تمام الاختلاف عن بقية التصورات الأخرى. تماما كما هو الحال في أنساق الأكسيوماتيك المعاصر، القائم على أساس مبدأ ميتافيزيقي يستحيل رفضه فيزيائيا، إنه مبدأ ”إمكانية التواجد معا“.[[40]](#endnote-41) وهو المبدأ الذي رأينا ريكور يستثمره في بناء فلسفة أو هرمينوطيقا المقدس. بل يعد من قبيل المغالطات المعرفية، الحكم الذي نجده بين طيات القراءات الحداثية، على صواب جملة من الإمكانيات داخل إطار نسق ما وبطلان أو خطأ، جملة مغايرة تماما من الإمكانيات داخل إطار نسق آخر. فالحكم في مثل هذه الحال يصبح، حكما مفتقرا للسند الإبستيمولوجي الذي يرتكز عليه، ما دامت الأفكار كلها إمكانيات قابلة للتحقق ضمن إطارها الخاص، وإلا أصبحت المسألة، مسألة أذواق وليست مسألة أفكار.

\* \* \*

## مراجع البحث

• القرآن الكريم

### مراجع البحث العربية:

1. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: التعريفات، دار الفضيلة، 2004.

2. الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.

3. الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، 2009

4. عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط، 2 ، 1993.

5. علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق، عبد الرزاق عفيفي، منشورات المكتب الإسلامي، ج1.

6. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

7. محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1990.

8. مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

9. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 2، 2000.

**مراجع البحث الفرنسية:**

10. Henri Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition Félix Alcan, Paris 1889, Henri Bergson: L'énergie spirituelle. Essais et conférences, Édition Félix Alcan, 7em Édition, Paris, 1922 ;

11. Jacques Maritain: Antimoderne, Édition de la revue des jeunes, Paris, 1922.

12. Michel Vâlsan: L'Islam et la fonction de René Guénon, In: Études Traditionnelles. 1964, n°382.

13. Paul Ricœur: De l’interprétation, essai sur Freud, Editions du Seuil, Paris, 1965.

14. Paul Ricœur, André LaCocque: Edition du Seuil, Paris, 1998.

15. Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Édition Seuil, 1969.

16. Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Editions Du Seuil, paris,

17. René Guénon (sous le pseudonyme: T.Palingénius), In: La Gnose 1911.

18. René Guénon: Le Règne de la quantité et les signes des temps; Editions Gallimard, Paris, 1945.

19. René Guénon: Les états multiples de l'être, Edition Vega, Paris, 2009.

20. René Guénon: Le Symbolisme De La Croix, Éditions Véga, Paris, 2009.

21.Rudolf Otto: Le sacré, Traduction, André Jundt, Payot, Paris, 1949.

\* \* \*

1. نائب عميد كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط. [↑](#endnote-ref-2)
2. علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق وتعليق، عبد الرزاق عفيفي، منشورات المكتب الإسلامي، ج1، ص7. [↑](#endnote-ref-3)
3. الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، 2009، ص : 642-643. [↑](#endnote-ref-4)
4. الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف: التعريفات، دار الفضيلة، 2004، ص: 141/142. [↑](#endnote-ref-5)
5. Henri Bergson : Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition Félix Alcan, Paris 1889, P. 74. Voir aussi : Henri Bergson : L'énergie spirituelle. Essais et conférences, Édition Félix Alcan, 7em Édition, Paris, 1922 ; P. 19. [↑](#endnote-ref-6)
6. آثرت ترجمة لفظ Arrêton حسب ورودها في سياق الجملة، بلفظ البهت، التي تعني في اللغة العربي الأخذ بالحُجَّة، والسكوت من الحيرة. جاء في مختار الصحاح: بَهَتَهُ أخذه بغتة وبابه قطع ومنه قوله تعالى ﴿بل تأتيهم بغتة فتبهتهم﴾الأنبياء:40 وبتهته أيضا قال عليه ما لم يفعله فهو مَبْهوتٌ وبابه قطع و بَهَتاً أيضا بفتح الهاء و بُهْتاناً فهو بَهَّاتٌ بالتشديد والآخر مَبْهوتٌ و بَهِتَ بوزن علم أي دهش وتحير و بَهُتَ بوزن ظرف مثله وأفصح منهما بُهِتَ كما قال الله تعالى: ﴿فَبُهِت الذي كفر﴾البقرة:258 [الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص: 27]. [↑](#endnote-ref-7)
7. Rudolf Otto: Le sacré, Traduction, André Jundt, Payot, Paris, 1949. P. 25. [↑](#endnote-ref-8)
8. Ibid ; Pp. 45, 62, 78, 95. [↑](#endnote-ref-9)
9. Jacques Maritain : Antimoderne, Édition de la revue des jeunes, Paris, 1922, P. 36. [↑](#endnote-ref-10)
10. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 2، 2000، ص: 10. [↑](#endnote-ref-11)
11. René Guénon: Les états multiples de l'être, Edition Vega, Paris, 2009, P: 13. [↑](#endnote-ref-12)
12. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : 12. [↑](#endnote-ref-13)
13. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : 22. [↑](#endnote-ref-14)
14. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص : 18-111/112. [↑](#endnote-ref-15)
15. René Guénon (sous le pseudonyme : T.Palingénius), In : La Gnose, première année, janvier-février 1910. P… [↑](#endnote-ref-16)
16. الراغب الأصفهانى أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، مرجع سابق، ص 640. [↑](#endnote-ref-17)
17. Michel Vâlsan : L'Islam et la fonction de René Guénon, In : Études Traditionnelles. 1964, n°382, P : 230. [↑](#endnote-ref-18)
18. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص: 05. [↑](#endnote-ref-19)
19. المرجع نفسه، ص: 24. [↑](#endnote-ref-20)
20. المرجع نفسه، ص: 05. [↑](#endnote-ref-21)
21. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، مرجع سابق، ص: 36. [↑](#endnote-ref-22)
22. هشام جعيط في كتاب: الوحي والقرآن والنبوة، المرجع نفسه، ص: 39. [↑](#endnote-ref-23)
23. Paul Ricœur : De l’interprétation, essai sur Freud, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 548. [↑](#endnote-ref-24)
24. Ibid, p. 357. [↑](#endnote-ref-25)
25. Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Édition Seuil, 1969, P. 22. [↑](#endnote-ref-26)
26. محمد شحرور: الكتاب والقرآن -قراءة معاصرة-، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1990، ص: 196 - 199. [↑](#endnote-ref-27)
27. مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، حيدر نجف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص493. [↑](#endnote-ref-28)
28. محمد شحرور: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة، مرجع سابق، ص، 197. [↑](#endnote-ref-29)
29. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص: 05. [↑](#endnote-ref-30)
30. هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط 2، 2000، ص : 39. [↑](#endnote-ref-31)
31. Paul Ricœur, André LaCocque: Edition du Seuil, Paris, 1998, P: 167. [↑](#endnote-ref-32)
32. عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ط، 2، 1993، ص: 23. [↑](#endnote-ref-33)
33. René Guénon: Le Symbolisme de la croix, Edition Vega, Paris, p. 06. [↑](#endnote-ref-34)
34. René Guénon: Le Règne de la quantité et les signes des temps ; Editions Gallimard, Paris, 1945. P. 147. [↑](#endnote-ref-35)
35. Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Editions Du Seuil, paris, 1994, P. 282. [↑](#endnote-ref-36)
36. Ibid, P. 282. [↑](#endnote-ref-37)
37. Ibid, P. 282. [↑](#endnote-ref-38)
38. Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Op. Cit. P. 283. [↑](#endnote-ref-39)
39. Ibid, P. 307. [↑](#endnote-ref-40)
40. René Guénon: Les États multiples de l'être, Éditions Véga, Paris, 2009, P: 23. [↑](#endnote-ref-41)