سلسلة دراسات فكرية إسلامية

المقدَّس وتأويلُ النَّص الدّيني

في الفكر الغربي

Telegram:@mbooks90

عطية بن عطية

نينوى

٢٧٠٥٨١٨٦٥٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عنوان الكتـاب: المقدّس وتأويل النص الديني في الفكر الغربي
اسـم المؤلـف: عطية بن عطية
المـوضـــوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 168 ص
القيـــاس: 17 × 24 سم
الطبعـة الأولى: 500 /كانون الثاني 2023 م - 1444 هـ
ISBN: 978-9933-38-450-0

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى
Copyright ninawa

دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب 4650
تلفاكس: 2314511 11 963+
هاتـف: 2326985 11 963+

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع
@House Ninawa
Ninawa house
ninawa_publishing_house

العمليات الفنية:
التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

إن الآراء الواردة في الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تصدير

اليوم ضمن الطائفة التاريخية التي ننتمي إليها، تكاد تنغلق علينا مجالات البحث المتحرر من أي سلطة. فسُحُبُ الفهم المنغلق، تسد أفق الفكر، وتعيق حركة التطور المبدع الخلاق. إذ لا ينبغي على الفرد المنتمي إلى نسق اعتقادي متصلب، التفكير إلا ضمن خطوط ترسمها الذهنية الدوغماتية بشتى فروعها. ويرتسم المقدس لفظا تردده الألسنة ولا تعيه أذن واعية. ضمن طائفة انتمائنا، تَفَرَّعَ نَغثُ المقدس فروعا، انسحب بعضه من المقدس الحق ليُلْحَقَ بمظاهر اجتماعيةٍ وطقوسِ أعرافٍ، ليس بينها وبين المقدس الحق سوى أنها نبتت من خداج فهم لم ير في المقدس غير ظاهر تجلياته التي لم يفهم منها إلا رسمها. وانسحب بعض ما بقي من نعته ليتعالى بأصوات هرطقات لا ندري، هل صدرت من داخل نسق انتمائنا أم استجلبت من جزائر بعيدة نائية. وتم انزياح المقدس، بتأول الناس مظاهر تجلياته، فانقدحت نيران قداسات تشكلت بشكل ركام من العادات والتقاليد والرأي العام وحتى الأفكار الوافدة من خارج حدود انتمائك، كلها شكلت هالات من التقديس لا ينبغي عليك عبورها أو تجاوزها. فأصبح باسم المقدس، تستلب الإرادة وتصادر الحرية وينتهك العرض ويراق الدّم، فيفتن المرء في رأيه ودينه ووطنه. وتتعالى الأصوات من كل مكان: قداسة الدين، قداسة الرأي، قداسة الأعراف، قداسة الحداثة ولا ندري بماذا يشرق علينا القابل من أيامنا.

وضمن طائفة انتمائنا، سمعنا وما زلنا نسمع، تكلمنا وسوف نتكلم كثيرا، كتبنا وما نزال نكتب عن المقدس، لكن من يتفحص كلَّ ذلك بعين الناقد، لا يجد أثرا للمقدس، إنما هي مقولات تتخذ من مجالي المقدس مواضيع للنشر والتبليغ. كلها لا تمثل غير فهم محدود لانعكاس تلك التجليات في أعماق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مرايا ذواتٍ، لا تفهم ذاتها إلا بتأويلها للنصوص التي تشكل هويتها. ولا يُؤَوِّلُ النَّصُ وإنما هي الذات تؤول نفسها، فترتسم الدائرة الهرمينوطيقية، كما يسميها بول ريكور. دائرة تنشأ بين النصوص المؤسِّسَة وبين طوائف الانتماء المؤَسَّسَة، طوائف التلقي والتأويل. ولا تنحصر النصوص المؤسِّسَةُ في الكتابات الدينية فقط، إنما تمتد أيضا لتشمل نصوص الوجود باعتبار الوجود مجلى المقدس وكلمة الله - كن فيكون - كما يقول روني غينون الذي استلهم الفكرة بعمقها من الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي.

ولعل الذي لفت انتباهي إلى موضوع المقدس، مداخلة ألقاها في ملتقى بجامعة ستراسبورغ بفرنسا، الأستاذ جاكوب روغوزنسكي، حول التسامح الديني، كانت تتمحور حول «تحوُّل المقدس»، ولم يرق لي آنذاك بعض ما ذهب إليه، وراسلته بعدها ولا أعلم إلى اليوم هل بلغه ردي أم لا. المهم أنه كان يعتبر التحول صفة ملازمة للمقدس، أما أنا فكنت أرى أن المقدس لا يتحول لأن التحول صفة من صفات النسبي الذي لا ينفك عن بعده المادي، أما المقدس المطلق فإن من أخص صفاته الثبات وأما التقديس فهو الذي ينسحب من المقدس إلى شبه قداسات، ذواتنا هي من يصنعها ويضفي عليها ما يعتقد أنه قداسة. إذ بفعل الانتماء إلى طائفة المعتقد التي ننتمي إليها، تنمو في ذواتنا بذور الاعتقاد التي يغرسها فينا، ثم يحثو فوقها ركاما من المعارف والأفكار يستحيل أن تجاوز قبة سماء طائفة الانتماء، فإذا حاولت الذات أن تؤول - كما قال بول ريكور - فإنها لا تستطيع أن تؤول إلا ذاتها.

ولكي ألزم نفسي بالبحث في موضوع المقدس، راجعت بعض أطراف الدراسات الغربية، في معرض تدريسي للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة لطلبة الماستر، ثم لأزيد البحث عمقا، ألزمت نفسي بتدريس قضايا علم الكلام

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في الفلسفة الإسلامية وفلسفة التأويل في العصور الوسطى، ثم درّست مقياس القراءات الحداثية للنص الديني، واتضح لي حينا أن الهلامية التي تلف أفكار أغلب مفكرينا إنما هي ناتج غياب ضبط المصطلح وهو خلل في المنطلقات الأولى، يضاف إليه خلل المناهج التي تلوى لي الحديد لإرغمها على خوض ما لا تستطيع الخوض فيه.

ومنذ ما يقارب العشرة حجج ونيف، كان اشتغالي بالبحث في موضوع المقدس، ثم تشعبت بي الأبحاث إلى فلسفة تأويل الرمز والإشارة، وكان ناتج ذلك كله، جملة من الأفكار أردت أن أرتب بينها وأن أجمعها في كتاب عزمت على طبعه، وحين عرضته على بعض أساتذتي أشار عليّ بعضهم أن أنشرها في كتيبات منفصلة رغم ما يوجد بينها من وشائج القرابة الفكرية. وهنا كان لزاما عليّ التنويه بفضل الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ورئيس جمعية العلماء الجزائريين، الذي ساهم في إرساء معالم هذا البحث بجملة من الأفكار بعد قراءته ومناقشته، فله الشكر موصول على ثقته وعلى صبره، كما لا يفوتني أن أنوه بجهود كل من ساهم في إنجاز هذا البحث، وأخص بالذكر الأستاذ دانييل شولتز Daniel Schulthess نائب رئيس جامعة نوشاتل - سويسرا - ورئيس الجمعية الفلسفية بها، ورئيس رابطة الجمعيات الفلسفية المكتوبة باللغة الفرنسية، الذي أهدى إليّ جملة من المراجع والمصادر التي اعتمدتها في الدراسة. كما آمل ألا تكون قراءة هذا البحث المتواضع، مضيعة للوقت وهدرا لجهد كل من يطلع عليه.

والأمل في الله أن يقبل هذا العمل خالصا غير مشوب ببعض نوازع النفس المتدنية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأغواط - الجزائر

فـي: 25 أوت 2017

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مقدمة

عبر كامل أطراف الرقعة الجغرافية الكونية وعلى امتداد المسافة الزمنية الشاسعة للفكر الإنساني، تنتشر الصراعات الطائفية، فتتشظى الطائفة إلى طوائف وتضيق بذلك دائرة الانتماء، وتتسع دائرة اللامنتمي. الآخر في مقابل الأنا، الذات المنغلقة، أمام تحديات الغير الذي ينظر إليه دوما بنظرة دونية في مجتمعات العالم المعاصر التي لا تؤمن للإنسان الرؤية الواضحة عن العالم والوجود فتتركه سجين معطياته الذاتية، نكاد لا نصادف غير الصراعات بشتى أشكالها: القبلية، الجهوية، الإقليمية، السياسية، الاقتصادية، الدينية والحضارية. وهي كلها صراعات مردها إلى الفهم الثنائي للذات والغير، ذلك الفهم الذي يغذيه التأويل الطّارد الذي لا يثمر سوى إنسانا - كما قال روني غينون - محفوفا بالقلق الدائم وبالغربة والضياع في التنوع والتعدد (La perte dans la diversité et la multiplicité).

إنسان إن بحث عن هويته، وجدها غائمة لا تتضح لها معالم، ولا تستبين لها خطوط. وإذا سعى لتشكيل معرفة، لم يتولد عن سعيه سوى خداج «معرفة جاهلة Un savoir ignorant». هذه المعرفة التي هي أساس الذهنية الدوغماتية، التي تتصلب ويشتد عودها، ضمن نظام المعتقدات((1)) المنغلقة الرافضة لنظم غيرها، الباذلة وسع الجهد في استئصال كل ما لا يقبل مسلماتها.

والخطاب الدوغماتي، ليس بالضرورة صادر عن معتقد ديني يستمد منه صلابته، فقد نجد المعتقد السياسي الإيديولوجي أحيانا، أكثر صلابة وأوغل في إثارة الصراع. كما قد يصدر الخطاب الدوغماتي عن معتقد فلسفي،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يجسد الصرامة العقلية ويكرس الصراعات، بحجة أو حجج قد تكون أبعد عن طبيعة التفكير الفلسفي ذاته. غير أن المعتقد الديني كان ولا يزال، من الروافد المغذية للصراعات بين الفرق والطوائف المنتمية إلى الملة الواحدة، بله بين طوائف الملل المختلفة. ولقد حازت الدراسات الدينية بشتى فروعها، مكانة كبيرة في التاريخ الفكري لشتى الأمم والملل. خاصة في العالم المسيحي والإسلامي خلال القرون الوسطى. وليس من قبيل الحكم المسبق القول: إن الخطاب الدوغماتي اليوم استطاع أن يخلع صفة القداسة عن المقدس، ليسبغها على شتى التأويلات النسبية للنصوص المقدسة، التي لا تعكس سوى فهما أو فهوما معينة لنصوص الكتابات الدينية، التي ما هي سوى بعض من تجليات المقدس.

فمنذ ما يقارب الثلاثة قرون، اهتمت بعض الأفكار الفلسفية، بمتابعة ما بدأه العلم الحديث، وذلك بشن هجوم كاسح ضد الروح الديني للإنسانية. وكان الميدان الخصب لهذا الهجوم، وهو ميدان الرمز المقدس. وبعودة هذا الصراع، كانت الفلسفة تهدف إلى تطهير العقل الإنساني، بمعنى أنها كانت تريد إرجاعه إلى حجمه الطبيعي، وهذا بالتخلص من كل الملوثات التي أهالت فوقه ركاما من الجهل والخرافة. لكن، مع تطور هذا النقد الواسع للعقل الديني، لم تطرح فقط ضرورة محاربته، ولكن أيضا تتبع مراحل تكونه عبر التاريخ الإنساني. وبترويضه ضدَّ الدين، لم يتأخر العقل في فهم حقيقة أن عدوه اللدود يكمن في باطنه، أي في سرِّ أعماق الوعي البشري.

هكذا باشر العقل في استئصال هذا العدو المزعوم، مباشرة دامت ثلاثمائة سنة، أسفرت عن نقد فلسفي وصل حد رفض العقل المحض نفسه، وتجريده حتى من هيمنته المزعومة، وقد أفضى هذا إلى نوع من الانتحار التأملي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الذي جسدته المذاهب الحداثية ما بعد البنيوية خير تجسيد، وبهذا جرف موت الروح الديني في طريقه الروح العقلية نفسها.

والحقيقة أن هذا الضَّرب من التدمير الذاتي أمر مستحيل، إذ لا مفهوم الإله ولا مفهوم العقل، قابلان للفناء. ورغم المحاولات المستمرة للعقلانية النقدية الحديثة، أثناء محاولاتها الرافضة للدين، كانت تظهر خلال هذه الفترة الممتدة زمنيا، بعض الثورات المضادة، الطامحة إلى إعادة رد العقل المقيد إلى المطلق المقدس. ومادام المقدس لا يتجلى إلا من خلال الأشكال الرمزية، فإن مهمة إصلاح العقل وإعادة توجيهه وجهة صحيحة، تكمن في إعادة تنسيقه بصورة رمزية تستند إلى ما يسميه البعض العقل الإيماني. غير أن البحث عن سبل ترجمته إلى رمز، يعني ردُّ اللوغوس إلى الميتوس، وهي المهمة التي اضطلع بها الكثير من المفكرين والفلاسفة وحتى التيولوجيون المعاصرون، سعيا منهم إلى إقامة هذا النمط الجديد من العقلانية المستندة إلى الإيمان لا إلى قواعد الاستدلال.

Telegram:@mbooks90

ورغم ذلك فإن العقل لا يأتمر إلا بأوامره الذاتية، بمعنى أنه لا يخضع إلا لبداهة وجلاء الحقيقة نفسها، وعلى هذا جاز للبعض أن يتساءل عما إذا كانت مباشرة هذه المهمة، لا تقتضي إثبات حقيقة الرموز المقدسة إثباتا يسلِّم العقل بجلائه؟ قد تبدو هذه المهمة صعبة أو مستحيلة، بوجه من الوجوه، بل قد تبدو في أعين البعض متناقضة، إذ لو كان في وسع العقل البرهنة على حقيقة الرموز، لما كان بحاجة إلى وساطتها في تأمل ما هو مفارق، هذا المفارق الذي يتمثل من خلال الرموز ولا يتقرَّب إلى العقل إلا من خلالها. بصيغة أخرى ألا تصبح المعتقدات الدينية أمرا لا ضرورة إليه ما دامت ستترك مجال تمثلها للعقل؟

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لقد كانت محاولات النزعة الهيغيلية الحديثة مثلا، تسعى نحو هذا المسعى وفق منهج مباشر، يستند إلى ضرب من الحدس المباشر، في عملية الجمع والتوفيق بين العقل والإيمان، أو بين الروح والأشكال الثقافية التي يتجسد الرمز من خلالها للولوج بالإنسان عالم المفارق، عالم الفكر المتعالي أو المطلق والمقدس بتعبير رودولف أوتو.

لقد أفرزت الدراسات في ميدان الرمز جملة من المفاهيم والتصورات، نتجت عنها جملة من المذاهب والتيارات التي خلفت صراعات مبررة حينا ولا تبرير لها أحيانا كثيرة. كما نتجت عنها مناهج متعددة في قراءة الرمز وإشكالية فهمه وطرق تحققه وتجليه في العالم. ولعل الذي أفضى إلى مثل هذه الأزمة المتمفصلة حول الرمز، هو بنية الرمز نفسه، والمنطق الذي وفق مبادئه يلج الفهم البشري عالم الحقيقة والمطلق والمقدس، الذي ليس الرمز إلا الشكل أو التمثل الحسي الذي يجسده في عالم الذات.

نصادف مع بدايات القرن التاسع عشر، ظهور معالم دراسات دينية مغايرة لما عهد في الدراسات القديمة وفي العصر الوسيط، بل وتميزت حتى عن نمط الدراسات التي ظهرت خلال عصر النهضة وفترة الأنوار في أوروبا. إذ تميزت بنمط بحثها وباختلاف مناهجها. لقد تمحورت هذه الدراسات أساسا، حول أصل الدين والبحث عن طبيعة المعطى الديني نفسه. واتسمت جلّ الأبحاث خلال هذه الفترة، بالطابع الذي وَسَمَتْ به نظرية التطور، معظم الدراسات العلمية، التي امتدّ أثرها ليشمل مجالات العلوم الإنسانية كلهما. لقد كانت نظرية داروين، من خلال كتابه تطور الأنواع، منعرجا كبيرا في تاريخ الفكر الإنساني الحديث. وكان السؤال عن موقع الدين في تاريخ العالم، سؤالا ملحا يقتضي تغيير نمط البحث، وفق المعطيات المتجددة للعلم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحديث.

وقد تجسد تأثير النظرة العلمية في كتابات كل من كونت، هيغل، ماركس، داروين ومولر، الذين تدرجت أبحاثهم شيئا فشيئا، لتصل إلى وسم كل فكر القرن التاسع عشر بسمة العلمية. وجسد الدين بعض أجزاء تلك التأملات التي استندت إلى حيثيات منبثة ضمن القليل من الدراسات التجريبية، كما هو الحال في نظرية الحالات الثلاث عند أوغست كونت، الذي اعتبر الدين، العامل الأساسي المهيمن على الإنسانية في فترة بداياتها الأولى، ليمر عبر المرحلة الميتافيزيقية المجردة إلى المرحلة الواقعية، مرحلة الوضعية التي لا تنظر إلا إلى الأحداث المؤكدة وفق القوانين الطبيعية والعقلية الاستدلالية، التي وصلت بالإنسانية إلى مرحلة النضج.

لكن هذا لم يكن كافيا لتجسيد مطامح النظرة العلمية، مما حدا بالباحثين، إلى الغوص أكثر في أعماق المجتمعات البشرية، كما فعل ماكس موللر عبر دراساته اللغوية، التي وصل من خلالها إلى الإقرار بأن فكرة الدين تعود إلى الطور البدائي من أطوار التفكير البشري. ورغم أن هذه النظرة لا تعتبر سوى تفسيرات ينقصها التبرير الفعلي، إلا أنها جسدت في مرحلة ما، الاتجاه الذي كانت الأبحاث حول الدين تتجه نحوه.

مع بدايات القرن العشرين، لم تعد فلسفة الدين فلسفة تيولوجية تتمحور حول سؤال الإله وأدلة وجوده وأسمائه وصفاته. كما لم تعد، علم الأديان الذي يحلق فوق قضايا الدين ليصفها من خارجها ويفسرها مستعينا بمناهج مستعارة من العلوم الموضوعية. إنما أصبحت فلسفة الدين، وما تفرع عنها -كفينومينولوجيا الدين - تشمل بالدراسة كل الأديان النسقية الإيجابية الموجودة باعتبارها كلا واحدا وإن تعددت مشاربها، لتطرح على بساط

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

البحث فرضيات دراستها حول العلاقة بين معتقداتها وبين النصوص المؤسسة لهذه المعتقدات. كما تتناول بالبحث الأبعاد التي تمثل التجارب الدينية في ارتباطها بالنظام الموجه لمؤسسات الدين، والهيمنة الناتجة عن الممارسات التي تجسد سلطة الفهم الذي يفسر أو يؤول النص الديني، والذي يُرتكز إليه في تقعيد كل أشكال القواعد والأطر، التي تحدد نمط العلاقات الاجتماعية في بيئة معينة. إن فلسفة الدين إجمالا، تتناول بالدراسة التفكير في الدين من مختلف مجالات تجلياته، فهي إذن تحاول:

- أن تخص بالامتياز، دراسة كل الديانات النسقية الإيجابية، دون أن ترتكز إلى بناء تصور عام للدين من مجرد لَبِنَاتٍ متفرقة، «فالدين لا يوجد إلا من خلال أديان» كما قال بول ريكور.

- أن تحلل ناتج كل دين: كالمعتقدات الفردية والجماعية، الطقوس والعادات، أنماط التفكير العقلية والمنطقية، الأساطير، وكذا مختلف مؤسسات ونصوص السلطة المستندة إلى الدين نفسه.

- دمج كل معطيات تاريخ الأديان من خلال تأمل متبصر للتاريخ كما هو، لا من خلال تأويلات أحداثه ووقائعه.

إن ما تطمح إليه فلسفة الدين، هو الإجابة عن جملة التساؤلات الجوهرية التي يطرحها التعدد والتعاقب التاريخي للأديان النسقية الإيجابية، وما يطرح حول أصولها وقضاياها، هل لها معنى معين أم لا يمكننا الوصول إلى إدراكه؟

كيف يمكن لنا اليوم تحديد فحوى الحقيقة الكامنة خلف تعدد الأديان، مع الأخذ بعين الاعتبار انحرافاتها والتحريفات التي لحقت بها، من خلال

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النصوص الموضوعة والمزيفة التي حلت محل النصوص المقدسة؟

ألا يُمَكِّنُنَا التساؤل عن طبيعة السرّ الإلهي والمقدس، بإزالة الغطاء الذي يغلّف الخطاب الديني، بقيود التواتر والتقليد الأنطو-تيولوجي، والتيو-سياسي، في الفكر الديني الغربي اليوم. وما يقابله من ركام المشاحنات الكلامية والتأويلات المتصارعة في الفكر الديني الإسلامي، والتي حلت محل النصوص المقدسة، لتزول معها معالم المقدس الحق من حياة الناس وتعاملاتهم؟

كما لا تنفصل فلسفة التأويل المعاصرة، عن تحليل طبيعة الخطاب الديني وارتباطه بالمقدس المصدر، ثم تحديد مدى أثره في توجيه مسارات أزمة الصراعات. ولا شك أن هذا يحيلنا إلى الأساس الذي ينبني عليه خطاب الأزمة في صميمه، فاللغة التي نعبر من خلالها عن جدلية الفكر والواقع، تأخذ مكان الصدارة ضمن جملة أسباب هذه الأزمة أو تلك، إذ دلالة لفظ الأزمة توحي بمدى الانسداد الذي بلغه الفكر سواء في سياقه النظري البحت أو في سياقه التطبيقي الواقعي. وإذا كانت اللغة وعاء الفكر، فهي أيضا من جهة ثانية، مكمن الأزمة ومنبعها، لأن فهم دلالات اللغة لا يُغطَى دوما بصورة مباشرة سلسة وبسيطة، وإنما هو أحيانا يتطلب تأويلات تفكُّ رموزها، وتجتلي غوامضها.

إذا انطلقنا من كون الأزمة التي نشير إليها، إنما تتعلق بالخطاب الدوغماتي في شكله الديني وصراع التأويلات حول النصوص التي شكلت هذا الخطاب الديني، لما تحمله هذه الأخيرة من رموز وإشارات تحمل في ذاتها بالفعل طبيعة تأويلية، جاز لنا أن نتساءل عن الأصول التي يمكن أن يرتد إليها هذا الصراع التأويلي. ذلك أن فلسفة التأويل إنما تعالج مشكلات تتعلق بطبيعة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التأويلات، وتعددها، ومن هنا قامت «العلاقة بين مفهوم التأويل ومفهوم الفهم؛ [فالهرمينيا كما تواضع أرسطو على تسميتها] تبحث عن التواصل بين المشكلات التقنية للتأويلات النصية وبين المشكلات الأعم المتعلقة بالدلالة وباللغة بصورة عامة»((2)).

لقد أصبحت فلسفة التأويل اليوم، من الشمولية بحيث انضوى تحتها، كل ما يمت إلى الخطاب التأويلي، لأن «شمولية إشكالية التأويل، التي عرفها شلايرماخر Schleiermacher، تهتم بكل ما هو عقلاني، بمعنى أنها تتعلق بكل ما نبحث عن التواصل حوله، بل وحتى أين يبدو التواصل مستحيلا، لأننا نتكلم لغات مختلفة، فالهرمينوطيقا، لم تبلغ منتهى غاياتها. بل على العكس، هنا تتجلى مهمة الهرمينوطيقا بكل حدتها، متمثلة في البحث عن لغة مشتركة. سيما وأن اللغة المشتركة ليست أبدا معطى جاهزا على الدوام. واللغة هي الرابط الذي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، حتى يتم التواصل بين المتخاطبين، ولو بدا كما لو كان تضاربا بين وجهات نظر مختلفة»((3)).

وإذا كانت النصوص القابلة للتأويل، نصوصا تحمل طابعا من القداسة ذاتيا حينا وعرضيا أحيانا أخرى، فذلك لأن المقدس الذي نشير إليه في هذه الدراسة، إنما هو المقدس الكامن خلف تأويلات الرمز والإشارة، إن في النصوص الدينية، أو في العالم - باعتبار العالم في المعتقد الديني - مظهرا من مظاهر تجلي المطلق المقدس «Théophanie» وما لطبيعة تجلي المقدس من أبعاد نفسية واجتماعية. وبقدر ما أن البحث في مجالي المقدس من صميم الدراسات الفلسفية التأويلية، بقدر ما هو من صميم البحث المتعلق بـ: فينومينولوجيا الأديان Phénoménologie de la religion كذلك، ولو أن لهذه الأخيرة تمفصلات ثانوية تربطها بفلسفة التأويل عموما،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وفلسفة تأويل النصوص المقدسة بالأخص((4)).

إن النصوص المقدسة لكونها مطلقة المصدر، ولا تتعلق إلا بهذا المطلق، فهي لا يمكن أن تكون قابلة للتفسير المقيد، لأن الإحاطة بمراد المطلق من إيرادها يتعذر على الوعي الإنساني، بحيث لا يصبح لقواعد الدلالة المستندة إلى المنطق الصوري أي قيمة في الحكم على طبيعة هذه النصوص، بل ينبغي والحال هكذا، البحث عن قواعد دلالية تستند إلى منطق جديد، المنطق المتعالي Une logique transcendantale كما يقول بول ريكور. ((5)) وكل محاولة في هذا المجال، ليست سوى مجرد مقاربات تأويلية، يقوم بها هذا الوعي في محاولة للتعالي والاقتراب من المطلق، ولذا نجد أغلب المؤولين للنصوص الدينية يغلب عليهم إما الطابع الصوفي العجائبي، أو الطابع العقلاني النقدي.

وكل محاولة للبحث عن مقاربات منطقية متعالية، نفهم بمقتضاها تلك التجليات - نصوصا كانت أم مظاهر وجود - تفرض علينا بناء مسلمات للدراسة، فكان المنطلق مسلمتان أساسيتان:

المسلمة الأولى: هي ارتباط هذه النصوص بالمطلق، ولهذا نجدها عند الكثير من المؤولين تأخذ صفة القداسة، لما في القداسة والإطلاق من خفاء وإبهام، قد يصل حد الاستغلاق على الوعي البشري. فالقداسة إذن تنبع أولا من مصدر النص المقدس نفسه، وهو المصدر الذي تتعذر الإحاطة به على الوعي الإنساني النسبي.

المسلمة الثانية: تتمحور حول كون الإيحاءات التي قد يستلهمها المؤولون يلتبس فيها المطلق بالمقيد، ولذا تأخذ التأويلات صفة مقاربات، قد لا تصل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أبدا إلى فهم المرادات الحقيقية الكامنة وراء النصوص المعلنة. إذ نظرية المقاصد، لا تتعلق بالمقاصد المطلقة النابعة من مصدر النصوص، إنما تتعلق بالمصب الذي يتلقى النصوص، ويرتبط بالمعنى المراد فهمه من الرمز والذي يحدد وجهة التأويل، مما يجعلنا أمام جملة من التأويلات المتقابلة والمتغيرة. فيكون كل تأويل للنص تأويل للذات عينها، كما يقول بول ريكور.

وإذا كانت القداسة صفة ملازمة للنصوص، خاصة في دلالاتها المجازية، فإن هذه القداسة نفسها ينسحب أثرها إلى الوعي الإنساني على قدر درجة تجلي المطلق المقدس في هذا الوعي، ومن هنا تتعدد المقاربات التأويلية بتعدد درجة القداسة التي يضفيها هذا الوعي على المقدس المطلق، ليتحول هذا الأثر الموجه للوعي إلى سلطة قاهرة تتصلب معها ذهنية المؤول لتبلغ به أحيانا كثيرة إلىٰ درجة الصلابة العقلية. وهنا يبدو أن للمقدس سلطة قوية في توجيه أو تحديد كل تأويل، لأي نمط من النصوص، سواء كان ضمن الطائفة الملحقة بالمقدس، أو ضمن الدائرة المتمردة على كل أشكال القداسة.

كما أن الربط بين النص، وبين تأويل الرمز والإشارة، أمر ملحٌ إذا اعتبرنا النص في صيغته المجازية. في حين أن النصوص في صيغها التقريرية، بما لها من ارتباط بسياقات تاريخية واجتماعية يجعلنا نسلم بنسبية هذه النصوص التقريرية وأنها ليست بحاجة إلى تأويل، وإنما هي لا تحتاج منا، غير فهم مباشر يفسرها تفسيرا يقرره الواقع التاريخي والاجتماعي المتغير. إن ارتباط التأويل بالرمز والإشارة يحيلنا دوما إلى صيغ مجازية للنصوص، فيظهر لنا بجلاء، مدى ارتباط تلك الصيغ المجازية للنصوص بالسياقات النفسية والوجدانية القابعة تحت سلطة التقديس، الذي يشكل هالة ضبابية حول النصوص أثناء عملية التأويل. هذا الارتباط نجده في المجاز أكثر مما

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نجده مرتبطا بالصيغ التقريرية التي تشتمل عليها النصوص. وهو ما يبين لنا انعدام الصراع أو على الأقل، ندرة الاختلاف حول مقررات النصوص التشريعية ضمن مدونات الكتابات المقدسة.

وإذا اعتبرنا اللغة المجازية سبيلا وحيدا للتعبير عن علاقة المقيد (الإنسان) بالمطلق (المقدس)، فذلك لأن «المفاهيم الميتافيزيقية في العالم... لم تكن مصاغة دائما في لغة نظرية، وإنما كان الرمز والإشارة والأسطورة والطقس تعبيرات، على أصعدة مختلفة وبوسائل خاصة، عن نظام يمكننا اعتباره نوعا من الميتافيزيقا في المجتمعات [الدينية خاصة]. ومع ذلك من الأساسي أن نتفهم ما تنطوي عليه جميع هذه الرموز والأساطير والطقوس من معنى عميق لكي نستطيع ترجمتها إلى لغتنا المعتادة»((6)). وبتأويل الرمز والإشارة يمكننا الإقرار بوجود تأثيرات نفسية تنشأ من سلطة المقدس، التي تضفيها التراكمات الخفية التي تشكل بنية الوعي الفردي.

إن النص المجازي القابل للتأويل هو نص يمتلك صفة المطلق، إذ لا مجال أبدا لتحديد مجال معين يفسر بمقتضاه، وهو يعبر عن أمور مطلقة. وهذا يضطرنا إلى البحث عن بنية القداسة التي يوشح بها كل وعي فردي صيغ النصوص المجازية، على حسب قابلية هذا الوعي لتلقي هذا النص، وليست التأويلات التي يضفيها الوعي غير إيحاءات حدسية خالصة، إنها مدركات العقل الخالص، وليس لها أي ارتباط بالعقل الاستدلالي، الذي يمتاز بكونه ذا طبيعة نسبية، لملامسته الجانب المادي، أكثر من كونه مرتبط بالجانب الروحي المكون للوعي الفردي والاجتماعي.

وعلى هذا يمكننا صياغة الإشكالية الكبرى التي سنتناولها في هذا البحث في السؤال التالي:

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

* كيف يمكن للفهم البشري، الوصول إلى تحديد طبيعة ذاتية للمقدس المتصف بالمطلقية، والتحديد نفسه نفي لصفة الإطلاق؟ وكيف يتأتي لهذا الكائن المتناهي، أن يتواصل بآليات متناهية مع الكائن اللامتناهي ويفهم عنه؟

كما يمكننا أن نجزئ هذا الإشكال إلى مشكلات جزئية نحددها في النقاط التالية:

* كيف يمكننا بناء معرفة تتعلق بالمقدس؟

* كيف يتجلى المقدس؟ وهل الدعوى بتجليه تقتضي فهمه أم فهم تجلياته؟

* ما طبيعة التواصل مع المقدس؟ وكيف يفهم النص المقدس باعتباره أحد مجالي المقدس المطلق؟

* إذا كان العالم يمثل المجلى الثاني للمقدس، ألا تؤدي محاولة فهمه وتأويله إلى تقديسه وبالتالي تحريك القداسة من المطلق وإضفائها على النسبي؟ وهذا ما سنخصص له الجزء الثاني من هذه الدراسة.

سوف نسعى من خلال هذه الدراسة وعبر البحث الأركيولوجي والمقارنات الهرمينوطيقية بين أنماط الخطاب والتأويلات المترتبة عنها، أن نجمع ما أمكن من الأفكار والمفاهيم التي نجدها منبثة ومنتثرة في الأعمال الفلسفية لجملة من الفلاسفة، والتي نرى أن الرابط بينها يتمثل في محاولة هؤلاء، إرساء ضرب من المنطق المتعالي، المنطق الذي تصاغ من خلاله جملة الخطابات المتمفصلة حول فكرة المقدس، إذ أن الخاصية الازدواجية التي تقترن دوما بالمقدس، إنما هي خاصية تقع خارج حدود التعبير العادي، وتتجاوز نطاق لغة المنطق الاستدلالي، المستند إلى مبادئ العقل بالمعنى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأرسطي.

إن هذه الخاصية الازدواجية توحي بوجود ترابط أو تماثل بين المطلق وبين المقيد، ازدواجية تحمل طابع التعارض أو التناقض، وفق المعايير المتعارف عليها عقليا، فـ«شكل الكلام (اللغة) يأخذ طابعا تحليليا، استدلاليا. في حين تبدو الرمزية تركيبية، حدسية، ولذا تبدو هذه الأخيرة قابلة لأن تتخذ من الحدس العقلي مستندا لها»((7)). وهذا ما يجعلنا نبحث مع روني غينون وبول ريكور - خاصة - ضمن المجليين الأساسيين للمقدس، عن أسس هذا المنطق الذي يسميه ريكور بالمنطق المتعالي logique transcendantale وتحديد معالمه، بحيث يمكن لنا وفق مبادئ هذا المنطق الجديد، الكلام عن آفاق تواصل هرمينوطيقي، يحد من اتساع أزمة التواصل التي صاحبت الخطاب التأويلي في شتى صوره، خاصة في شكله الديني.

من هذا المنطلق جاءت فكرة هذه الدراسة، التي تعد مجردَ محاولةٍ للبحث في طبيعة المقدس وجوانب تأثير انعكاسه على توجيه تأويل الخطاب الديني. كما تحاول التركيز على تبيان دوره في بناء تأويل الرمز والإشارة أولا، ثم في توجيه مجرى التأويلات المتعلقة بها ثانيا، للوصول أخيرا، إلى تبيان أثر هذه التأويلات المتعددة في الصراعات الفكرية التي نتجت عنها، وهو ما جعلنا نسعى، وسع الجهد، إلى الكشف عن معالم «أزمة الخطاب الهرمينوطيقي» إجمالا، عبر أجزاء من المدونة التراثية الأوربية المسيحية، التي انعكس أثرها ليشمل راهن الفكر العربي الإسلامي، الذي سعى بعض أقطابه، إلى محاولة إسقاط نتائج الدراسات الغربية للمدونة التراثية الأوربية، على المدونة التراثية العربية الإسلامية، وهو ما سنتناوله في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الجزء الثالث من هذه الدراسة.

---

(1) - يستخدم المفكر الأمريكي ميلتون روكيش Milton Rokeach مصطلح «نظام المعتقدات» Système de croyances للدلالة على نمط من الأفكار التي تشكل الذهنية الدوغمائية، القائمة على تضاد ثنائي يؤدي إلى إلغاء الآخر، استنادا إلى الإيمان الراسخ بصحة نسقية المعتقد الذاتي، وخطأ نسقية المعتقد الآخر. فيكون الرفض القاطع للنسق المضاد، انطلاقا من القطعية أو الصرامة العقلية La rigidité mentale التي تشكل ذهنية المنتمي إلى طائفة تلقي المعتقد. (نقلا عن:

Deconchy Jean-Pierre: Milton Rokeach et la notion de dogmatisme. In: (Archives de sociologie des religions, n°30, 1970. pp. 60

وبما أن لهذه الفكرة ارتباط وثيق بالأديان القائمة على جملة معتقدات تشكل مُسمّى «الإيمان»، كما تستند إلى نمط معين من الشرائع أو القوانين، التي تساهم في توجيه ومراقبة السلوك الفردي والجماعي للمنتمين إلى طائفة معينة، بدا أن استخدام مصطلح «الأديان النسقية» أكثر دلالة على المقصود مناقشته ضمن موضوع البحث هذا، لأن البحث في المقدس وارتباطه بالظاهرة الدينية، لا يتناول نظام المعتقدات الإيمانية فحسب، وإنما كل ما يدخل تحت مسمى «الدين» الذي يستند على دعامتين رئيسيتين: معتقدات إيمانية، غالبا ما تكون ذات طابع نظري ميتافيزيقي من جهة. ومن جهة ثانية، كم من الممارسات والطقوس الشعائرية، التي تستند إلى تشريعات وقوانين يحددها مصدر الدين نفسه. ومن هنا تدخل تحت مسمى «الأديان النسقية» الديانات الإبراهيمية (اليهودية، النصرانية والإسلام) باعتبار أن كل ديانة من الثلاث، تستند إلى جملة مبادئ أولية، تشكل مع بعضها نسقا منسجما يميز كل دين عن غيره من الأديان. كما تعتبر هذه المبادئ الأولية - أو الأكسيومات - صادقة ضمن النسق الذي تنتمي إليه، في حين أنها تمتاز بالخصوصية، بمعنى أن صدقها مشروط ببقائها داخل النسق الذي تنتمي إليه، تماما كالمبادئ التي يقوم عليها الأكسيوماتيك في الرياضيات المعاصرة.

(2) - Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Édition Seuil, 1969, P. 8.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(3) - H. G. Gadamer: La philosophie herméneutique, Traduction et avant-propos par Jean Grondin, Puf, 2e édition: 2001. p. 47.

(4) - Paul Ricœur: le conflit des interprétations; Essais d'herméneutique, Op. Cit. P. 17.

(5) - Ibid. P. 22.

(6) - مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، ترجمة، نهاد خياطة، ص 15 – 16.

(7) - René Guénon: Symboles fondamentaux de la Science sacrée. P. 16.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الأول

التجربة الإنسانية وطبيعة المقدس

مقاربات منهجية

خلال الفترة الوجيزة التي امتدت بين سنتي 1912 و1917، ظهرت ثلاث مؤلفات ذات أهمية كبرى في تاريخ الفكر الغربي:

1. الأشكال الأساسية للحياة الدينية Les formes élémentaires de la vie religieuse لإيميل دوركهايم Émile Durkheim، سنة 1912.

2. الطوطم والمحرم Totem et tabou لسيغموند فرويد Sigmund Freud، سنة 1913.

3. المقدس Le sacré، لرودولف أوتو Rudolf Otto سنة 1917.

ومع أن هذه الدراسات كانت تنتمي إلى حقول دراسية مختلفة، وتنطلق من وجهات نظر متغايرة (اجتماعية، نفسية وفلسفية) إلا أنها كانت تتناول نفس الموضوع بالدراسة ألا وهو موضوع أصول أو منابع الدين. لكن مجال البحث في هذه الدراسات لم يكن منحصرا في الدين وحده، وإنما تعداه إلى دراسة أصول المجتمعات والحضارة ضمن شروطها الإنسانية. هذا التقارب بين هذه الدراسات والذي لم يكن ناتج اتفاق مسبق بين مشاريع المؤلفين الثلاثة، يعكس الجو الثقافي الذي كان سائدا أنداك. والذي كان يؤثر فيه التوجه نحو إعادة بعث العلوم الإنسانية والفنون والتي ساهمت الدراسات الإثنولوجية في بلورتها بشكل مؤثر. وخارج مجال الشغف بفكرة الأصول والرجوع إلى الجذور العميقة للتاريخ الإنساني، كان هناك سبب آخر لهذا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التقارب بين هذه الدراسات، يتعلق بمنهجية البحث، التي كان يسعى النقاد وفقها، إلى تجاوز حدود الحضارة الغربية الحديثة وتاريخها، وتبني فكرة الغيرية الثقافية، كنقطة ارتكاز. وقد فتحت دراسة المجتمعات البدائية - التي كانت المعرفة بها لا ترتكز على التجربة والبحث الميداني، بل على تقارير أبحاث إثنوغرافية - ميادين جديدة من البحث، ووسعت آفاقها لتضع تحت ضوء البحث، مشكلات قديمة بقيت على مدى التاريخ البشري تحت طيّ النسيان، أو مجال اللامفكر فيه. وبهذا، ظهرت دراسات جديدة اهتمت بما كان البحث فيه ممنوعا أو مهملا، لارتباطه بالتركيبات النظرية الأكثر تقليدية وتأثيرا في الحياة الإنسانية، ألا وهو الدين. فإذا أخذنا بعين الاعتبار، ذلك الأثر الناتج عن الرغبة في معرفة الأصول المتعلقة بكامل الحياة الثقافية، وإذا نظرنا أيضا، إلى ذلك الطموح المتوثب نحو تأسيس فرع جديد من فروع المعرفة، ألا وهو الأنثروبولوجيا، فإننا قد نعي الخيط الرابط الذي وَحَّدَ الدراسات التي أشرنا إليها سابقا.

وإذا كان من المغالطة إرجاع تاريخ الفكر في فترة معينة إلى نزعة واحدة، فإننا ينبغي أن نقرّ بالتشابك، وبالتوتر الديالكتيكي الواضح التباين، بين العديد من التوجهات الفكرية التي كانت سائدة خلال بدايات القرن العشرين. الفترة التي شهدت قيام ثورات ثقافية، وثورات مضادة، كان لها الأثر البالغ في إذكاء توترات جوهرية غيرت طبيعة المفاهيم عن كامل المجتمع البشري. وليس هناك ما ساهم سياسيا، اجتماعيا وثقافيا في إذكاء هذه التوترات، من فكرة تكون الظاهرة الدينية.

في هذا المجال ظهر سنة 1912 الجزء الأول من كتاب للألماني ولهلم شميدت Wilhelm Schmidt بعنوان: أصل فكرة الإله L'origine de

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

l'idée de Dieu، الذي تناول فيه تاريخ ديانات التوحيد، واستند في هذه الدراسة إلى وثائق إثنوغرافية، أقام الصلة بينها ليثبت ارتباطها بفكرة الوحي الإلهي، وقد ظهرت هذه الدراسة ضمن سلسلة مقالات نشرت فيما بين سنتي 1909 - 1908، يقول فيها «إن فكرة [أسبقية] وحي إلهي، ضرورية للمحافظة على مثل هذا الاعتقاد [بوجود إله واحد] وبقائه نقيا وغير قابل للتغيير،... بعبارة أخرى الوحي الإلهي المباشر، يبدو أنه كان [من الوجهة المنطقية] أمرا ضروريا»((8)). هذه الأبحاث التي قام بها وليم شميدت تبعا لما بدأه جيمس لانغ Lang .ل، كان قد جمع من خلالها العديد من الوثائق، جعلها مستندا لفرضيته عن الأنساق التقليدية القديمة التي عرفها الإنسان قديما، والتي حاول من خلالها إثبات نشأة فكرة الإله وانتشار فكرة التوحيد في العديد من المجتمعات القديمة، وربطها بالتطور الإنساني.

غير أن إيميل دوركهايم كتب ردا على فرضيات شميدت، بجملة مقالات أيضا، نشرها في مجلة Anthropos، التي كانت تصدرها المدرسة التاريخية الثقافية بفيينا، والتي كان شميدت أحد الرؤّاد فيها. وكانت جملة الاعتراضات التي قدمها دوركهايم تستند إلى نقد منهجي، يتعلق بالنزعة التي كانت توحي لشميدت باستخدام جملة مصطلحات خارج سياقاتها التاريخية ودون التمييز بينها، كمصطلح العلم الكلي ومصطلح القدرة الإلهية المطلقة. فكانت هذه الانتقادات موجهة نحو منطلقات تستند إلى نتائج غير مؤسسة علميا، وقائمة على مرتكزات الدين نفسه أكثر مما هي قائمة على فكرة الألوهية، فكتب قائلا:» إذا أردنا أن نعطي لهذه الألفاظ دلالات، فلا يبدو أنه سيكون لها قيمة إلا عند الروحانيين المسيحيين، ولذا فمن غير المجدي مناقشة وجهة نظر مناقضة لمبادئ المنهج التاريخي((9)).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولعلّ أول المدارس الحديثة، التي فرضت نفسها في هذا المجال، هي التي تجسدت في أبحاث الإنجليزي إ. ب. تايلور Edward Burnett Tylor (1832 - 1917) الذي رأى بأن الدين نشأ من التأمل في حقيقة الروح وبقائها، إذ من خلال الأحلام يتجسد حضور الروح، بل إن كل الأشياء من وجهة نظر الإحيائيين تمتلك أرواحا، ومن هذه الشراكة بين الأشياء ظهرت فكرة وجود الإله الأسمى الذي يتعالى عن بقية الأشياء. وهكذا تدرجت فكرة الدين عبر مراحل أربعة: الإحيائية، الفيتيشية، تعدد الآلهة، ثم مرحلة الديانات التوحيدية. من جهته جيمس فريزر، لجأ إلى السحر في تفسير ظاهرة نشأة الدين. فغَبَرَ اليدِ الخفية للسحرة، ظهرت سلطة العبادة التي تمارس من خلال وسائط غير مبررة سببيا، وفكرة إمكانية بلوغ البقاء والخلود المفقود((10)). غير أن انتقادات كل من جيمس لانغ وشميدت، ساهمت في دحض الدعوى التي ساقها فريزر عبر دراساته الأنثروبولوجية لثقافات سكان أستراليا.

من جهتها، أرست المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي أنشأها إيميل دوركهايم، بدايات القرن العشرين، دعائم فكرة مؤداها أن الدين يرتبط والظواهر الاجتماعية ارتباطا وثيقا. فليست الروح ولا السحر، ولا حتى فكرة المانا *mana*، أصل منشأ التجربة الدينية عند الإنسان، إنما الطوطم هو الذي يربط المشاعر البشرية ليوحد بينها في روح اجتماعي موحد. فالإنسان البدائي لا يستقل بضميره ولا بمشاعره، إنه انتماء للجماعة لا يستطيع الفكاك من سطوته، وهكذا ينشأ الشعور الديني غير المستقل والخاضع على الدوام لهيمنة وسطوة الجماعة. ليفي برول من جهته، رغم انتمائه لنفس المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ورغم إبقائه على فكرة الضمير الجمعي، ركز بحثه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حول ما أسماه، الذهنية اللامنطقية عند البدائيين. إن ما يميز الذهنية البدائية كما يقول: «كونها تظهر أكثر روحانية ولا منطقية، وهاتين الخاصيتين يمكن النظر إليهما على أنهما ملمحان جوهريان لنفس التوجه الأساسي»((11)).

غير أن النقد الأكثر جلبا للانتباه، يتلخص في النقد الذي صاغه الفينومينولوجي الألماني جيرار فان دير ليوو G. Van der Leeuw، فالسلوك الديني لا يسبق كما أنه لا يستبعد المنطق العقلي الاستدلالي. ففي الشعور الأكثر بدائية، كما في الشعور الأكثر تطورا، يتجاوز الفهم الديني حدود العقلانية، بل وعادة ما يجعل العقل يضطلع بمهام أعلى. فالدين لا ينطلق من العقلاني، إنما ينطلق من ذاته، ولا يمكن له أن ينحصر في العقل أو الإحساس ولا حتى في الروح، أو الفئة الاجتماعية، ولا أي ظاهرة أخرى لا دينية في ذاتها((12)).

وحيث أن النظريات المادية كانت تتمركز في مقدمة مرجعيات الفكر في القرن التاسع عشر، فإن التطور والتاريخ إنما كان ينظر إليهما كما لو كانا من جملة الظواهر الطبيعية، وعليه ينبغي لهما السير في نفس اتجاه العلوم التجريبية التي تخضع دراساتها لقوانين علوم المادة. وهكذا كان من الطبيعي أن يفسر الدين داخل هذا الإطار، ووفق هذه المرجعية المهيمنة وضمن هذا الزخم المادي المتنامي، رهن ماركس أصل الدين بالحالة الاقتصادية لمجتمع ما، لكن هذه النظرة النقدية التي صاغها ماركس لا ينبغي أن ينظر إليها على أنها قابلة للتعميم على غرار ما نجده في العلوم التجريبية، وهي نظرة لا تصلح كفرضية لتفسير نشأة الدين في كل مكان وفي كل زمان، مع ما قدمته من تمهيدات لانتشار جملة من أشكال الإلحاد الذي عرفه القرن العشرين فيما بعد.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من جهتها قدمت التفسيرات النفسية العديد من التفسيرات المختلفة للسلوك الديني، فارتبطت أحيانا بالبحث عن الأعراض المرضية للشعور الديني، كما هو الحال مع بيار جاني، أو بإرجاعها إلى الرغبات النفسية كما انتشر بين أنصار المدرسة السلوكية، أو بإرجاعها إلى حالة التصعيد والإعلاء التي تتجسد في نوازع الليبيدو في النظرية الفرويدية، وهكذا فسر الدين على أنه حالة من العصاب الطفولي للإنسانية، أو تم حصرها في التجربة الدينية الفردية كما صاغها وليم جيمس. غير أن العديد من الباحثين لم ترق لهم هذه التفسيرات، فراحوا يدحضونها، ليس من جهة نظرتها الأحادية فحسب، ولكن من زوايا متعددة، فهذه التفسيرات راحت تتكلم عن الدين باللجوء إلى عوامل من خارج الدين نفسه. غير أننا ضمن هذا التيار النفسي، نصادف تفسيرات كارل غوستاف يونغ C. G. Jung التي تبدي ضربا من الاحترام لهذه الخصوصية الإنسانية، رغم أنها تنطلق من نظرة خارجية للدين فسر بمقتضاها يونغ التجربة الدينية في كتابه Psychologie et religion.

Telegram:@mbooks90

إلى جانب مدرسة فيينا، سالفة الذكر، بدأت تتأسس منهجية جديدة، استطاعت أن تفرض جدية أبحاثها على الأوساط الأكاديمية، وكان الفينومينولوجي الألماني رودولف أوتو R. Otto أبرز من جسدها ومهد السبيل فيها لدراسات فان دير ليوو، ثم لدراسات ميرسيا إلياد M. Eliade. أما المدرسة الفرنسية فقد باشر فيها أبحاثا مشابهة، كل من موريس بلوندل M. Blondel وهنري برغسون H. Bergson. وكانت أبحاث هؤلاء جميعا منصبة حول البحث عن نقطة ارتكاز للولوج منها إلى عالم الظواهر الدينية، منظورا إليها من زاوية العلوم الإنسانية((13)). وبعد مسار طويل من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

البحث استطاع ميرسيا إلياد أن يلج الموضوع من خلال العلاقة الازدواجية التي أقامها بين المقدس والعادي، والتي اعتبرها النقطة المشتركة بين كل الدراسات التي تناولت موضوع الظواهر الدينية.

من خلال دراستهم للمقدس ضمن مسمى الدين، استطاع هؤلاء المفكرون، كل من زاوية نظره، إيجاد مقاربة منهجية بين الدراسات التيولوجية والعلوم الدنيوية، وكانت محاولاتهم تنطلق من تحديد طبيعة العلاقة بين ظاهرتي تقديس العالم وظاهرة نزع القداسة عن أشياء العالم. ورأوا في هذه العلاقة ضرورة تقتضيها منهجية البحث التفسيري. فالعالم كما نعيش لحظاته اليوم، يتطلب مثل هذه المقابلة، بل إن أحداث عالمنا اليوم - كما يدعي الكثيرون - تفرض استقلالية الدنيوي والعادي، بل تتطلب انخلاعا تاما عن كامل المجال الديني. وقد طرح في بدايات القرن العشرين، التساؤل عن جدوى الدين ودوره في حياة الناس. وما الذي يميز ظاهرة ما لتكون ظاهرة دينية؟ إن طبيعة العلاقة بين المقدس والعادي، بدأت تطرح أمام الفكر المستنير جملة من العقبات التي كان ينبغي الخوض في طبيعتها وطرق تجاوزها. بل إن الممارسات والتجارب الفردية والاجتماعية، اقتضت ضرورة طرح إشكالية المقدس على بساط البحث، خاصة مع انتشار الدراسات الأنثروبولوجية والإتنولوجية. وساد التساؤل عن طبيعة المقدس وتمفصلاته بالتجربة الإنسانية، هل هي نفسها عند البدائيين كما هي عند اليهود والنصارى والمسلمين مثلا؟ وما الذي جعل الدراسات التيولوجية والكلامية، تهمل مثل هذه التساؤلات، لينحصر دورها في الارتكاز فقط على النصوص المقدسة وتأويلاتها. تلك التأويلات التي شكلت البنيات الأساسية في قيام أسوار القطيعة بين مختلف أشكال التفكير البشري؟

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من وجهة نظر الظواهريين الاجتماعيين، اعتبر «الدين تجربة المقدس»((14))، لكن ألا يعتبر المقدس نفسه هو التجلي الديني المتجسد في جملة الممارسات والتجارب البشرية المختلفة؟ يجيب ميرسيا إلياد Mircea Eliade عن هذا التساؤل قائلا: «وعلى الإجمال، إننا لا نكاد نعرف شيئا، حركة، أو فاعلية نفسية، أو موجودا في مكان ما وعبر تاريخ البشرية كلها، لم يتحول إلى معبود»((15)). هذا الإقرار يعني أن البشرية لم تستثن شيئا إلا وأضفت عليه صفة القداسة. إن مثل هذه الظواهر أو الأشخاص ما كانت لتصبح كذلك لو لم تكن موضوعا لاختيار من طبيعة معينة. ولو لم يكن يصدر منها إيحاء آخر غير ذواتها.

إن المزايا التي توصف بأنها فوق إنسانية والتي توحي بالغرابة ومخالفة المألوف، أو التي توحي بشيء يتجاوز العالم العادي والمتعارف عليه، والذي يتعدى إطار الاحتمالات المعتادة في الحياة الاجتماعية أو التجارب الشخصية، هو الذي يصبح الركيزة الأساسية التي ينقدح على أساسها المفهوم في العقل البشري ويصير المنطلق لكل تجربة المقدس، «إننا نبحث عن شيء آخر غير الوسط المحيط، شيء يدوم، شيء مطلق»((16)). «إن التقديس بالدرجة الأولى أمر واقعي. فكلما كان الإنسان أكثر تدينا وأكثر واقعية، كلما انخلع من مصير خال من الدلالة، ومن هنا يظهر ميل الإنسان إلى تقديس كامل مظاهر حياته»((17)).

إننا أمام تعقد ظاهرة المقدس، ندرك أن حصره في مجرد تصور واحد، محاولة من قبيل المغالطة. ولعل المقاربة التي قام بها رودولف أوتو وفان دير ليوو، التي خلصت إلى الإقرار بتعدد أشكال تجليات المقدس، كما أنها توحي بوجود رابط قوي بين الدين والقداسة. هذه المقاربة التي تكاد تكون

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المحاولة الأكثر جرأة في التصدي للمقاربة الدينية الاجتماعية التي أسس بداياتها دوركهايم وروجي كايوا Roger Caillois.

وقد كان لكتاب رودولف أوتو «المقدس Le Sacré» الذي نشر سنة 1917 دورا هاما في بعث الفكر والشعور الدينيين بين أوساط البروتستانتية التي كانت تتهدد وجودها موجة النقد المتحرر التي انبعثت في ألمانيا، والتي كادت أن تعصف بالشعور الديني في أعمق بواطن الذات الإنسانية. في نفس الفترة أمدّ هنري برغسون Bergson التأملات الدينية التي كادت تنجرف تحت سيل التجريبية العلمية المتدفقة عند بدايات القرن العشرين، بجدية أبحاثه حول الطاقة الروحية والاندفاع الحيوي. غير أن درس رودولف أوتو للفعل الديني، كان من داخل الظاهرة نفسها، محاولا بذلك اكتناه حقيقتها، إذ اعتبارُها مجرد ظاهرة اجتماعية، لها تجلياتها وارتباطاتها الخارجية، لا يعطي سوى وصفا سطحيا للظاهرة من الخارج فحسب((18)).

فالمقدس «هو أولا جملة تأويلات وتقييمات لا يمكن وجودها إلا في الميدان الديني»((19)). إن المقدس تجربة غير قابلة للاختزال في صورة أخرى، إنها شعور نوعي يبحث عن التعلق والاتصال بـ«المغاير تماما» واعتباره قطبا فوق ظاهراتي، هذا المغاير الذي اصطلح على تسميته بـ«النومينو numineux»، يطرح في ذهن القارئ التساؤل عما إذا كان هذا النومينو ضربا من المقولات المركبة من عناصر غير عقلية((20)). فشعور الذات المتدينة لا ينبغي تصوره كما لو كان حالة ذاتية خالصة، «إننا نقصد بالشعور، ليس الحالة الذاتية، إنما هو الفعل العقلي نفسه، إنه نوع من المعرفة يتميز عن نوع المعرفة الذهنية، أي تلك المعرفة التأملية والجدلية من ناحية نمط التصور والتعريف». وإضافة إلى الذات المتدينة، يشترط رودولف

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أوتو أسبقية وجود الموضوع الديني، الذي بمقتضاه يقحم ما هو عقلاني، لا باعتباره معطى غريب في عملية ثنائية المقدس والإنسان، بل لأن الإنسان يبحث باستمرار عن هذا الاتصال بالمغاير تماما، باللجوء إلى نمط المعرفة العقلية تماما كما يفعل بالشعور والوجدان((21)).

إن هذا التوجه الفكري الذي مثله رودولف أوتو، يبدو لنا مغايرا للتوجه الذي صاغه إيمانويل كانط عندما قصر المقدس على ما هو أخلاقي فقط، فرأى أنه الوحيد الممكن تعقله بامتياز، أما ما تعلق بالمقدس الديني في صورته الميتافيزيقية الخالصة، فهو ما يستحيل بلوغه وفق أي تجربة كانت، وخاصة التجربة العقلية. وفي الطرف النقيض نجد شلايرماخر Friedrich ف. د. إ. Daniel Ernst Schleiermacher يرفض تصور المقدس باعتباره معطى ميتافيزيقي خالص تقتضيه المعرفة، كما يرفض اختزاله في مجرد حقيقة أخلاقية تقتضيها الإرادة، إنما يربط بين المقدس والشعور((22)).

لقد ساعدت دراسات كل من أوتو وشيلر Ferdinand Canning Scott Schiller على الخروج من نسقية الأفكار التنويرية والدراسات النفسية والاجتماعية الدينية التي طبعت الفكر الأوربي عموما بالصبغة الإنسانية. إن هذين المفكرين أرسيا فكرة أساسية في فلسفة الدين الناشئة، فالفعل الديني لا يفهم حسب رأيهما إلا من خلال موضوعه الذي يمنحه الخصوصية التي تميز حقيقته.

في الفصلين الرابع والسادس، يتناول رودولف أوتو ما يسميه قطبي مدار المقدس: التنافر والتجاذب، إنهما هيئتان مقابلتان للنومينو المبهم والخفي. ففي الأصل اللغوي اللاتيني، يعتبر مقدسا كل إنسان أو شيء لا يمكن أن يلمس إلا ويدنس، أما الدنيوي أو العادي، فيتعلق بكل شخص أو شيء يكون

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تناوله مباحا. مما يجعل الإجلال والتبجيل شرطا أساسيا لوجود ووظيفة المقدس. فالمقدس إذن يمتاز بخاصية يتعذر خرقها، معها يبدو كما لو كان هناك حضور خفي ومفارق يحايث الموضوع المقدس. وهو ما يعبر عنه الإتنولوجيون بالمانا التي يقصد بها تلك القوة الفاعلة التي تسكن الأشياء فتعطيها صفة الإجلال والتبجيل في العديد من الديانات البدائية. غير أن هذه الخاصية في الديانات البدائية، نابعة من التجسيد الحسي الطبيعي، في حين أنها في الديانات النسقية الإيجابية عند الشعوب المتمدنة، تجعل المقدس يمتد نحو فكرة مطلقة، مجردة، ذاتية سواء أكانت أخلاقية أو قانونية تتعلق بالقواعد والقوانين التشريعية((23)).

غير أن تعريف دوركهايم للمقدس يجعل منه أكثر صلابة من تعريف أوتو: فـ«الشيء المقدس، هو بامتياز كل ما لا يمكن أن يطاله الدنيوي بالتدنيس، هذين النوعين لا يمكن أن يتقاربا ويحافظ كل منهما على طبيعته الخاصة في نفس الوقت.. إنهما نوعا الأشياء الأكثر اختلافا، والمتقابلان جذريا((24))». إن المقدس هو الذي يحمل في ذاته قوى متناقضة، قوة النفع والضرر. فالمقدس الديني إذن لا يجد تميزه النوعي من خلال مقابلته بالعادي الدنيوي، ولا في التناقض الموجود بين الطهر والدنس، إنما يجب البحث عن كيفية تجليه على مستوى الهيئات والممارسات الدينية التي تتخذ عادة من الطقوس والشعائر مظهرا من مظاهر تجليه.

عند أوتو، ليس المقدس شيئا ولا يتصف بالشيئية، إذ فكرة القداسة ذاتها، لا تعبر عن معنى متعين، إنما هي فكرة ترتبط أساسا بنظرة خاصة، أو تجربة متميزة لا يتأتى فهمها، أو الوصول إلى تحديد طبيعتها، إلا من خلال معايشة وضعية وجودية، تتميز فيها الذات عن المفهوم الذي تستند إليه في بناء

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتوجيه تجربتها. وقد ارتبط مفهوم المقدس قديما بالألوهية، وعادة ما كان يقابل في الأذهان بالدنيوي، أو المدنس، على اعتبار أن هذا الأخير يتحدد بارتباطه بالإنسان العادي، الذي يرتبط في وجوده بالعالم الدنيوي، في مقابل العالم السماوي، العالم الأثيري للألوهية. وعلى هذا يعتبر مقدسا كل ما يتصل بالألوهية (ككتب الوحي، التشريعات الدينية، الملوك، الرهبان، المنابع، الأشجار، الأماكن، الأيام..الخ) أو كل ما يتصل بالألوهية من قضايا تستمد قداستها وفق هذا البعد. بمعنى أن كل شيء أو فعل أو فكرة تتسم بطابع القداسة حين تقترب من فكرة الألوهية، وكلما زاد القرب من الإله والبعد عن الصفة الإنسانية زادت قداستها. باختصار، المقدس (أو القداسة) هو المجال الإلهي، والعادي هو كل ما يمت بصلة إلى الإنسان.

أما اليوم، فإن الإشكالية ازدادت غموضا، والتمييز بين المقدس وغيره ازداد تعقيدا، نظرا للتداخل بين الروحانية والمادية في الحياة العامة، فحين كان النظر إلى المقدس باعتباره مجالا مفارقا، متميزا ومغايرا ويتعالى عن عالم البشر الدنيوي، كان تعريف المقدس بسيطا، أما اليوم لما صار الإلهي محايثا، ازدادت فكرة القداسة غموضا وضبابية. ففي عالم اليوم، أين سيطر التعدد وساد التغير، زال مفهوم المفارق والتبس المطلق بالمقيد وتداخل الثابت بالنسبي وحلَّ التجديف والتأويل الزائف محلَّ الأصل. وللخروج من هذا التناقض، أو التداخل بين المفاهيم، ينبغي طرح الإشكالية وفق مقاربة مغايرة، مقاربة تعيد ترتيب المفاهيم، وتصحيح المصطلحات بردها إلى أصولها وارتباطاتها المنهجية. ولا ينبغي النظر إلى المقدس على أنه شيء في ذاته، بل هو نظرة خاصة تتشكل حول كل شيء. وهي المقاربة التي تتولد عن تجربة تجدد المعنى حول كل ما يعظم الإلهي من خلال تجليه وحضوره في العالم.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بمعنى آخر، يمكننا القول إن فكرة القداسة نفسها، وهي الفكرة التي تنشأ من شعور أو تجربة معينة، هي التي تحدد طبيعة فهمنا وإدراكنا لما هو إلهي. وبالتالي هي التي تشكل في أذهاننا الصورة التأويلية التي نضفيها على الأشياء ومن ثمة تنسحب على العالم بكل ارتباطاته التي تتجاذب التجربة الإنسانية. ومن خلالها يبدو لنا ما يسميه جاكوب روغوزنسكي Jacob Rogozinski، «تحولات إلهية ((25))«Mutations du Divin خلل في التعبير أثر على صياغة الفكرة بصورة مغالطة منطقية، إذ هذه التحولات الإلهية إنما هي تحولات في التصور الذي تفرزه التجربة الشعورية، خاصة كانت أو جماعية، إذ التحول أو التحرك الإلهي، لا يفرضه المنطق العقلي ولا الإيماني، وعليه فإن الإشكالية تتحول من فكرة تحول أو انسحاب الإلهي، إلى فكرة تبدل أو تغيُر المقدس إلى الدنيوي العادي في حياة الناس، إذ تصور الألوهية يقتضي الثبات، أما التقديس باعتباره شعورا أو تجربة من نمط معين، هي التي توصف بالحركة والتغير، فقد تنسحب من المقدس المطلق لتضفى على المتحرك النسبي، كتقديس الأماكن والأزمنة وحتى الأشخاص.

وإذا كان الحقيقي يمثل الحرم الذي يحايث الإلهي، فذلك يعنى أنه صار دنيويا، ليصير معه كل ما لا يعبر أعتاب القداسة دنيويا وعاديا. فالدنيوية، تتمثل في البقاء خارج مجال الحقيقي، إنها تمثل كل ما يفرُ باتجاه الخيالي. غير أن وجهة سير البحث عن طبيعة المقدس وفق هذا الطرح جعلت البحث ينزاح من بحث عن ماهية المقدس، إلى ممارسة فعل التقديس الذي تتولد عنه فكرة تمجيد أشياء العالم والحياة إلى درجة الوصول إلى تحريك المقدس ليتجسد في معطيات العالم وممارسات الحياة. وهذا الطرح الذي يمثل التوجه الفينومنولوجي الذي مهد لانتشاره رودولف أوتو لم يكن هدف

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذا الأخير، إنما انجر عن عمق فكرة القداسة، وصعوبة تجلية حقيقتها دون الوقوع تحت سطوة مظاهر القداسة، التي لا يستطيع الفهم الإنساني وفق السقف الثقافي الذي يشكل الحضارة الغربية الحديثة، تجاوز أعتابها.

المقدس واللغة

محايثة المقدس لا تتجسد إلا من خلال اللغة البشرية سواء في شكلها العام والمتداول أو في صورتها الرمزية الخاصة، إذ «المغاير تماما» لا يتجلى إلا من خلال وبفعل، جدلية الغايات والتراكمات المترسبة في الذات الإنسانية كما يقول رودولف أوتو، هذا التجلي الذي يترتب عنه التقاء الأفقين المجسدين للرمز الناتج عن تجربة المقدس، أفق الجذور المترسبة في الذات، وأفق الأهداف والغايات. وعند هذه النقطة بالذات، يقر ريكور بأن فينومينولوجيا المقدس - بالمعنى الذي عرضه كلٌّ من فان دير ليوو وميرسيا إلياد - مضافا إليه التأويل - كما عرضه كلٌّ من كارل بارت ورودولف بولتمان - يمكن أن يحيل إلى فهم الدلالات الرمزية التي تربط بين «المغاير تماما»، وبين خطابنا في صورته اللغوية البشرية((26)).

إن فعل التقديس، يعبر عن ممارسة عملية تنتج عن معايشة تجربة تنطلق من النظر إلى أشياء العالم كما هي حقيقة، أي النظر إليها خارج مظاهرها، وبعيدا عن كل وهم. إنها بعد ذلك تمد الذهن بقدرة على تجاوز التصور البشري لكل ما يعبر عنه اجتماعيا بالمبتذل، هذه التجربة تلج بالفرد عالم الوحدة: أين لا يوجد ضمن مجال الحقيقة أمر مبتذل، فكل شيء ضمن هذه التجربة يحمل معنى وقيمة، كل شيء يتكلم عن الإله إن أصاخ الإنسان السمع وأنصت بلبّ الفهم. التقديس إذن، إعارة الانتباه إلى موضوع يتكلم، موضوع يشير إلى حقيقة تكمن خارج مركزية الذات، ينتقل الذهن عبرها

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إلى الكل الذي يتجلى من خلال التعدد. التقديس بهذا المقتضى، إصغاء لكل ما يعبر عن حقيقة المطلق، ونظر إلى كل ما يشير إلى المقدس، إنه إرادة إضفاء معنى وقيمة على كل شيء. إن تجربة التقديس عملية تخلق الرمز، إنها ممارسة تتخذ من الترميز لغة تعبيرية يكتسب بمقتضاها، كل شيء في العالم معنى وقيمة بفعل ما يتجلى في الذات من خلال انعكاس المطلق في المقيد، من خلال تجلي المغاير تماما في الذات، وهو ما يشير إليه بول ريكور قائلا: «إنني لا أتكلم عن المغاير تماما إلا من خلال توجهه إليّ((27))». بهذا المنظور يشير التقديس إلى وجهة نظر وتجربة ذاتية تخلق الرمز الذي يشير إلى الكل أو المطلق. وهكذا يصبح تقديس الواقع عملية إضفاء القداسة على كل شيء، والنظر إلى الكل بانتباه وإجلال، إنه النظر بإعجاب واندهاش يستحيل معه كل ما هو مقدس ذا قيمة، وكل ما يمتلك قيمة مقدسا.

تجربة المقدس عند رودولف أوتو

بالنسبة لرودولف أوتو، التجربة والتصور المسيحي عن فكرة النومينو تشكل النموذج الضروري الذي يساهم في فهم وتأويل كامل التجارب الدينية التي عرج على دراستها أثناء أبحاثه. إن البرهان الذي سعى إلى إقامته على النموذج المسيحي، أصبح منهجا متبعا في كامل الدراسات الهرمينوطيقية التي أقامها، ثم انتشرت بعده، بل وأصبح هذا المنهج أكثر فعالية في دراسة التجربة التأملية التي تتعلق بالمقدس. إن هذه الخاصية الهرمينوطيقية التي أشار إليها أوتو تتمفصل في نفس الوقت مع الفكر التيولوجي. وهذا التمفصل لم يكن بصورة اعتباطية في تفكير أوتو، في نفس الوقت لم تكن التجربة التي تكلم عنها مجرد تجربة محصورة في الديانة المسيحية، لكنها تظهر بصورة عامة في كامل التجارب الدينية المختلفة، فهي في رأيه ليست حكرا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

على العقيدة المسيحية، وإنما هي عامة تتجلى في كامل التجربة البشرية عن المقدس.

إن الفينومينولوجيا التي أقامها أوتو لم تكن مفرغة من التعاليم التيولوجية، إذ باعتباره تيولوجيا قبل أن يكون فينومينولوجيا، لم يستطع التخلي عن أفكاره اللاهوتية، وهو ما يظهر بجلاء في كامل النص الذي سخره لدراسة ظاهرة المقدس، باستفاضته في إعطائها بعدا فينومينولوجيا، جعل من دراسته أساسا قويا في إرساء فينومينولوجيا الدين. إن دور الدين وعمله لا يتجسد فقط فيما كان يدعيه اللاهوتيون بتوجهاتهم الفوق طبيعية. وهو ما يشير إليه من خلال تعرضه لرمزية الفداء، القضاء والقدر وقضية الإيمان بشخص المسيح((28)). في هذه الحالات الثلاث، يبدو أن عقلنة الإيمان كانت هاجسا في ذهن أوتو، جعله يعطي للوحي خاصية سيادية، يستند إليها كامل الإيمان المسيحي. وفي نفس الوقت الذي كانت في الدراسات القائمة على فكرة الفوق/طبيعية، تعزل العقيدة المسيحية عن التجربة الكلية للمقدس.

كان المنظور الذي يطمح أوتو إلى رسمه، يعترف على العكس، بأولوية هذه التجربة. إن فكرة التكفير، والقضاء والقدر، والإيمان بشخص المسيح، ليست حقائق لمجرد أنها ترتبط بعقيدة موحى بها، إنما صحتها تنبع من التجربة التي تربط الإنسان بالنومينو numineux والتي تجسد حرية إرادة الفرد دون أي ضغط من أي جهة كانت مستقلة عن ذلك النومينو((29)). إن العقائد الدينية لا تجسد صحتها من ذاتها، إنما تستمد هذه الصحة من التجربة الإيمانية نفسها.

فالمعتقدات الإيمانية، التي تجسد حقيقة الدين، لا تستند في وجودها

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إلى البعد العقلي، بقدر ما تستند إلى البعد اللاعقلاني، الذي بمقتضاه يمكننا أن نفقه فكرة تواصل المطلق بالمقيد. لأن النظرة الحذرة أو الارتياب التي ينظر به العقلانيون إلى الدين، إنما نتج عن عادة عقلنة المفاهيم. هذه العقلنة التي مردها إلى الخاصية الجوهرية التي اصطبغت بها الدراسات التيولوجية، والتي كانت تبحث دوما عن المبررات العقلية لإثبات العقائد الإيمانية، سواء في الكتابات الوعظية، أو العبادات، أو التعاليم الدينية المتعلقة بأركان الإيمان. إن كل دوغمائية دينية يمكنها إعادة بعث معتقداتها، شرط الأخذ بعين الاعتبار البعد اللاعقلاني. لأن تحليل التجربة الدينية - تجربة الإيمان - وحدها القادرة على تبيين كيفية تجلي المطلق المغاير تماما وتواصله مع النسبي المقيد، عبر الوحي أو حتى تجربة الندم والتوبة ثم التكفير عن الخطايا، إذ من خلال «هذه التجربة تتطور مشاعر مماثلة للأفكار والحدوس، المتعلقة بالإيمان»((30)). عند هذا الحد لا يصبح لتأويلات المفسرين قيمة أساسية. لأن التجربة الإيمانية، نبعت وتطورت في الذات التي عانت التجربة، فهي لا تحتاج إلى برهنة أو استدلالات عقلية ولا إلى تأويلات خارجية. وكل بحث عن تواصل مع الإله المطلق المغاير تماما، خارج هذه التجربة الإيمانية هو سلخ للمعتقد الإيماني من طبيعته، داخل التجربة يحايث فيها النسبي المطلق ويفقه عنه، إنه بهذا المعنى «يعاين القداسة».

القداسة بين العنصر العقلاني واللاعقلاني

يشير رودولف أوتو إلى أن المحمولات التي تحمل على الذات الإلهي من زاوية نظر تيولوجية: كالعقل، الإرادة الخيرة، القدرة المطلقة والوحدة، إنما هي صفات أساسية للألوهية، حتى من زاوية نظر ميتافيزيقية بحتة. إذ في كامل تصورات المذاهب التأليهية، يدرك الإله وفق قانون التماثل، ككائن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مستقل رغم ما يضاف إليه من صفات تميزه عن الإنسان. إلا أن هذه الصفات مع ذلك تمتاز بالإطلاق لا التقييد، إنها تمثل مفاهيم واضحة قابلة للتعريف، مدركة بالنسبة للعقل التحليلي، إنها باختصار تشكل العنصر العقلاني في الدين. ومع أنها عناصر عقلانية فهي في نفس الوقت تشكل مجال الإيمان، في مقابل مجال الشعور الخالص، الذي يسميه روني غينون، مجال العقل الخالص. وبهذا تبدو في نظر المفكرين، كل ديانة تشتمل على نمط من المعرفة، وتقبل المفاهيم العقلية، ديانة نسقية أعلى من بقية المعتقدات، التي اصطلح على تسميتها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع، ديانات بدائية.

ينبغي علينا أن نلاحظ أيضا، أن تلك المحمولات لا تستنفذ الجوهر الإلهي، إذ لا تخلو تعاليم ديانة ما من عنصر عقلاني، وقد يوجد في بعض الديانات في الدرجة الأولى من تعاليمها، بل إن لغة الدين مهما كانت صفته، تستند بدرجة معينة إلى العقل، من زاوية العلاقة بين الدال والمدلول. لكن السؤال الذي كان رودولف أوتو يبحث عن إجابة له، هو كيف يمكن نقل التجربة الدينية أو مشاركتها مع الغير، عبر مجرد اللغة المباشرة والواضحة والمقيدة؟ رغم أن المحمولات التي تحمل على الذات الإلهية تحمل في طياتها بعدا آخر، عنصرا مغايرا للعنصر العقلاني، عنصر قابل للإدراك ولكن يتعذر نقله أو مشاركته بوساطة الطريق العقلاني((31)). إن هذه الملاحظات تجعلنا قادرين على اكتناه حقيقة التضاد بين العقلانية وبين الدين بالمعنى العميق للفظ. إذ ينبغي علينا أن ننظر إلى هذا التضاد كما ينظر الكثير من الناس إلى حقيقة المعجزات المرتبطة بالديانات النسقية عامة، فإثبات المعجزات إقرار بالنبوات، في حين أن نفيها أو التشكيك في حقيقتها غالبا ما يكون نابعا من الخبرة الظاهرية، أو التجربة المحسوسة، وهو ما كانت تدعوا إليه المدرسة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الطبيعية في تفسيراتها للنصوص الدينية كما فعل يوهيموريس وأيشهورن.

لم يكن رودولف أوتو من العقلانيين أو الطبيعيين الذين انتقدوا التصور التقليدي عن المعجزات واعتبارها توقف مؤقت لسلسلة القوانين الطبيعية، نتج عن تدخل القدرة الإلهية الخالقة لهذه القوانين. ففي نظره أن ما بين العقلانية والدين، إن وجد اختلاف فهو اختلاف كيفي لا يجيز لنا المقارنة وفق هذا الشكل من المقابلة بين طرفين، التقابل بينهما غير تام الأركان. لكن السؤال الملح هو كيفية إعادة طرح المقابلة بين العنصر العقلاني واللاعقلاني في الدين، بل في طبيعة إدراك الكائن الإلهي نفسه. في هذه الحالة يمكننا أن نتساءل: هل ينبغي أن يفسح اللاعقلاني المجال أمام العقلاني، أم أن العكس هو الصحيح؟

يتعذر تحديد العنصر اللاعقلاني من الوهلة الأولى، لأنه شيء غير قابل للوصف، وهو موجود في كامل الديانات. إنه شيء يتصل بالقلب، بباطن الذات المدركة، وبدون هذا الأمر لا يمكننا وصف الدين بأنه دين بغير هذا العنصر اللاعقلاني. ويسمي رودولف أوتو هذا العنصر باسم «المقدس le Sacré (das Heilige)». هذا الوصف الذي يذكرنا بفلسفة كانط الأخلاقية التي وصف فيها الواجب الأخلاقي بالإرادة الخيرة، ليشير بذلك إلى الإذعان المطلق للقانون الأخلاقي. في نظر أوتو المقدس يحمل في طياته ما أشار إليه كانط. إلى جانب الدلالة العقلانية للمقدس والدلالة الأخلاقية أيضا، هناك دلالة أخرى يوحي بها المعنى المنبث في الكثير من عبارات اللغات المرتبطة بالديانات النسقية، كاليهودية والمسيحية والإسلام، خاصة اللغات السامية منها. فمعنى لفظ كادوش qadôsch في اللغة العبرية، هو نفسه معنى القدوس في اللغة العربية. ومعنى إيروس ιερός اليونانية، ومعنى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

sacer في اللاتينية. وينحت رودولف لفظا اختص به الدلالة التي تشير إليها اللاعقلانية في الدين، هذا اللفظ هو *das numinöse*، ويشير أندري جوندت مترجم الكتاب إلى اللغة الفرنسية، أن العبارة التي نحتها أوتو غير قابلة للترجمة بلفظ يقابلها في لغة أخرى.

هذا العنصر اللاعقلاني «النومينو» لا يمكن في نظر أوتو تحديده وتعريفه، كما لا يمكن إثباته والبرهنة عليه، وفق قواعد البرهان العقلي. والطريقة المثلى لتقريبه من الفهم، تتحدد في الإشارة إلى ارتباطاته وعلاقاته، أو تعارضه مع ما هو غيره. بمعنى آخر نستشعر وجوده مثل بقية القضايا المرتبطة بالمجال الروحي. ولفهم طبيعة «النومينو» يقترح فحصا دقيقا للخطوط المكونة لفكرة الورع كما تعرضها النصوص الدينية. فإلى جانب الاعتراف، الثقة، المحبة والامتثال، يوجد ما اصطلح عليه شلايرماخر باسم الشعور بالتعلق والارتباط. هذا الشعور عندما يتخذ بعدا دينيا، يتميز فقط بخاصيته المطلقة. غير أن أوتو يعطي لهذا الشعور مصطلحا آخر، هو مصطلح «شعور المخلوق Kreaturgefühl، Sentiment de Créature»، هذا الشعور الذي عبر عنه مثلا إبراهيم الخليل عندما جادل الله في مصير قوم لوط قائلا: فَأَجَابَ إِبْرَاهِيمُ وَقَالَ: «إِنِّي قَدْ شَرَعْتُ أُكَلِّمُ الْمَوْلَى وَأَنَا تُرَابٌ وَرَمَادٌ»((32)). هذا الشعور بالتبعية هو شعور المخلوق بعدمية ذاته التي تمحي أمام تجلي الموجود المتعالي عن كل الخلق. إنه شعور يذكرنا بالشعور بالفناء عند المتصوفة من فلاسفة وحدة الوجود كابن عربي وعبد الكريم الجيلي. إن شعور المخلوق في رأي رودولف أوتو شعور ثانوي، إنه ناتج شعور آخر يتعلق بشيء موجود خارج الذات. هذا الشيء هو النومينو، وحين يتجلى هذا النومينو فقط، يظهر شعور المخلوق.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ما يحدثه النومينو في الذات، يبدو كشيء غريب متناقض، فهو يبعث الرهبة في النفس، في الوقت الذي ينجذب الإنسانُ إليه. كما أنه يوقظ شعورا بالخوف والرهبة، يشعر الكائن أن هذه الرهبة شيء مغاير، رهبة لا تنبعث إلا من خشية المُوجِد في نفس الموجود. هذا الشعور المزلزل هو الذي ينبعث في الذات عندما يقف العبد أمام الكائن المتعذر بلوغ إدراكه. إن ما يصاحب الشعور بالعدمية أمام العظمة الإلهية، هو شعور بهيمنة المطلق الكلي على ذواتنا التي تتلاشى أمام هذه القوة القاهرة. كل هذا الأمر يغشاه سرٌّ غريب، ليس فقط لأن حدود إدراكنا لا تسمح باختراقه، إنما لأن النومينو يبعث في ذواتنا أيضا تلك «الدهشة الدينية étonnement religieux» التي لا مثيل لها في حضرة الذي نشعر بمغايرته تماما لما نحن عليه.

إننا نميز في فكرة الألوهية بين عنصرين: الأول قابل للفهم والإدراك، أي أنه يمتاز بخاصية التعقل، إنه ما يمكننا التعبير عنه بوضوح ويمكن أن يكون مألوفا لنا. في حين يبدو العنصر الثاني غامضا ومبهما بالنسبة لمداركنا، ولا يمكننا اكتناهه أو بلوغ حقيقته. هذان العنصران غير مستقلين عن بعضهما، بل بالعكس إنهما يتداخلان بصورة غريبة. إن ما يجمع بينهما هو نفس ما يجمع عند كانط، بين مقولة السببية وبين المخطط الزمني لها. في نظر كانط ما يجمع بين السببية وبين التتابع الزمني، هو العلاقة العقلانية الضرورية. إن هذا الارتباط هو نفسه ما يجمع بين هذين العنصرين في فكرة الألوهية. إن المفاهيم العقلانية هي التي تبسط وترسم مقاربة لمخطط يساهم في فهم وإدراك العنصر اللاعقلاني في نظر رودولف أوتو. وهنا تتجلى تجربة المقدس في نفس لحظة ومكان الحقيقة. هذه الخاصية لا تختص بها العقيدة المسيحية فحسب، إنما هي عامة ومشتركة بين جميع الأديان.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولفهم طبيعة هذا الشعور الذي يحدثه النومينو في ذواتنا، وكيفية إيصاله من شخص إلى آخر، يرى أن وسائط التعبير تكون مباشرة، كالمواقف الرسمية، الحركات، الأنغام وهي أكثر حيوية وأكثر قدرة على التعبير من أفضل الألفاظ التي نتخيرها. وحتى وإن بدت هذه التعبيرات كما لو كانت رسالة ميتة بالنسبة للذين ينكرون فكرة إيصال وتبليغ هذا الشعور، فإنها لا تمتلك صفة «القرابة الروحية» الضرورية. إن النومينو يمتلك كذلك وسائل تعبير غير مباشرة، كالرهبة مثلا، والتي تلعب دورا هاما في ديانات البدائيين وفي تمثلاتهم للألوهية. وعلى مستوى أعلى فإن: العظمة والمعجزة والسر، وكل ما هو غير عادي، لا يمكن فهمه بسهولة. في الفن مثلا، يتجلى النومينو بأشكال مختلفة، كما هو الحال في صور الفراغ التي تتخذ الأشكال الهندسية تعبيرا لها في العمارة الدينية. كما يتم التعبير عن الشعور المرتبط بالمقدس بجملة من الطقوس كما هو منتشر في حالات الصمت المصاحب للكثير من العبادات الدينية. غير أن هذه الحلات كلها ليست سوى مظاهر تقديس نصطلح على تسميتها بالمقدسات، لكنها في حقيقتها ليست سوى مظاهر للتعبير عن شعور الذات في تبعيتها للمقدس المطلق. وباختصار هي عملية انسحاب للقداسة من المقدس إلى تجليات المقدس في الوعي الإنساني.

في هذه الارتباطات حاول رودولف أوتو بسط فكرة مؤداها أن فكرة الصمت في التعبير الروحي، هي أقرب ما يمكن أن يعبر عن ماهية الارتباط بين المقدس وتجليه عبر التجربة الروحية((33)) التي تفرضها طبيعة التجربة الإيمانية. لكنه يلاحظ غياب هذا النمط من التجربة في المعتقد البروتستانتي. إن الصمت باعتباره من جملة الطقوس المعبرة عن الارتباط بالمقدس، يرتفع بالعلاقة بين الموجود والإله كما يساهم في ترسيم اللحظة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التي من خلالها نشعر بحضور حقيقي للنومينو. في المعتقد اليهودي، تظهر لحظة الصمت بهذا المعنى، تماما كما تظهر في المعتقد الكاثوليكي في اللحظة التي تمارس فيها طقوس التحول المقدس. هي اللحظة التي يسميها أوتو «لحظة الانتظار» التي يتم فيها الاستعداد الضروري لفهم «صوت الروح». يتبع هذه العملية الصمت التام الذي ينبغي أن يوحد بين المؤمن وبين الإله اللامرئي والحاضر على الدوام، كما أنها لحظة تقرب الأفراد ببعضهم وتوحد بينهم وفق قرابة روحية متينة.

إن عملية الصمت الروحي هذه، تعطي ثمارها من خلال الارتباط بجماعة محددة ومغلقة، وهي التي نجد روني غينون يصطلح على تسميتها بـ«النخبة الحقيقية». هذا الصمت الذي يدخل المؤمن إلى أعتاب المقدس، يتخذ شكل الطقس الذي يمارس بالانتماء إلى أخوية مغلقة، معدودة العناصر، نخبة خاصة، ولا يمارس إلا في لحظات معينة، تشكل زمن التجلي ومكان التجلي الروحي. هذا الزمن والمكان المعينين، هما الذين نستشعر من خلالهما بحضور المقدس، كالأوقات المخصوصة (الليل مثلا) والأماكن المقدسة (دور العبادات مثلا). ما يتم خلال هذه التجربة الروحية، يساعد على فهم صيغة الحضور الحقيقي للكائن المقدس((34)).

في الميتافيزيقا الشرقية، يضاف إلى الصمت الروحي، حالة الفراغ الباطن التي تحدث في النفس انطباعا قويا يجعل من الشعور بجلال النومينو منقطع النظير. والفراغ قد يتجسد من خلال العمارة (المدافن - القباب والمغارات المعدة للاختلاء بالنفس) وغيرها، مما يساعد على حالة تفريغ الباطن من كل أنواع السِّوى (بالمصطلح الصوفي الإسلامي). بل قد يتجسد الفراغ حتى في الكثير من الفنون، كالرسم والنحت. إن حالة الفراغ تشبه حالة العدم التي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تستجلبها التجربة الصوفية. إن الفراغ عملية نفي تام لكل الوجود، ليترك مجالا يتجلى من خلاله النومينو، «إنه نفي لكل حضور ملموس، يجعل من «المغاير» تماما يتحقق عبر هذه التجربة»((35)).

طبيعة العنصر اللاعقلاني في تجربة المقدس

بداية من الصفحات الأولى، يبين رودولف أوتو الهدف من دراسته حول المقدس، ففي العنوان الفرعي للكتاب، يحاول إعطاء فكرة مفادها: إن كل تصور عن الألوهية يتألف من عنصرين، العنصر الأول عقلاني، أما العنصر الثاني فهو لا عقلاني. أما الأول فقد فصّل فيه الفلاسفة رغم تعدد وجهات نظرهم حوله. أما الثاني فقد حاول أوتو من خلال هذه الدراسة، إلقاء الضوء على طبيعة ما هو لا عقلاني في التصور العام عن الألوهية، محاولا ربط العلاقة بين العنصرين معا. إن السعي وراء تبيين العنصر اللاعقلاني في الدين، انتشر كثيرا بين فلاسفة وعلماء بدايات القرن العشرين، ففي الفترة التي صدر فيها كتاب أوتو حول المقدس، صدر كتاب دوركهايم عن الدين، وكتاب سيغموند فرويد عن الطوطم والمحرم، كما تبعتها دراسات أخرى كانت تصب جميعها في نفس المصب. غير أن أوتو لاحظ أن أغلب من الدراسات التي كتبت في موضوع الدين والألوهية، كان ينقصها المصطلح الدقيق المضبوط، مما أفضى بها إلى بناء أحكام يلتبس فيها ما هو عقلاني بما هو لا عقلاني، وتداخلت فيها المصطلحات النفسية بالاجتماعية. إن اللاعقلاني يمكن أن يشير إلى الكثير من الأشياء، فهو عند البعض، كل حدث يقابل القانون، أو كل عرض يقابل الضروري. بينما يعني عند البعض، جملة المعارف البعدية في مقابل المعارف القبلية، كما يشير عند آخرين إلى كل ما يخالف العقل كالإرادة والحرية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إن فكرة الإله والروح والحرية، التي اعتبرها كانط مسلمات أساسية لقيام ميتافيزيقا الأخلاق، هي عند رودلف أوتو أفكار ضرورية بالمعنى الذي يتجلى في الحدس مهما اختلفت طبيعة التجربة، إنها تشكل موضوع إدراك مباشر يتجاوز كل أنواع البرهان. هذه الأفكار تشكل الأسس العقلية للدين، وتضمن القيمة الإيجابية لمعطيات الشعور والحدس. إنها بهذا المعنى تشكل المعيار الذي نطبقه على مختلف التجليات التاريخية للدين، بطريقة واعية أو غير واعية. هذه الأفكار العقلية الضرورية، من جهة ثانية تتصف بكونها سلبية خالصة، إذ أنها غير قادرة على إعطاء تحديدات دقيقة عن الحقائق التي توظف في البرهنة عليها.

إن عبارة السلبية هنا ينبغي أن تؤخذ كما يقول أوتو: «ليس من حيث الوظيفة اليقينية لهذه الأفكار أو من حيث حقيقة موضوعها، وإنما ينبغي أن تؤخذ من حيث وجهة النظر المزدوجة لأصولها ولمضامينها المنطقية»((36)). هذه الأفكار تمتلك خاصية سلبية من حيث أصولها بمعنى أنها أفكار ماثلة في ذواتنا بما تحدثه من تفاعل مع المعطيات الحسية. فالزمن يجعلنا نشعر بمحدوديتنا وقابليتنا للفناء، كما أن الامتداد يجعلنا نشعر بالحرية، في حين أن نسبية الأشياء، تفرض علينا الإيمان بالوجود المطلق. غير أن إقرار هذه الإثباتات يجعلنا نستهلك المحتوى المنطقي للأفكار، مما يجعلنا غير قادرين على تطويرها وتنميتها دون الرجوع إلى التفكير الصوري والوقوع في خلل الخلط بين المعرفة العقلية والإيمان.

إن السرّ الغامض التي تشير إليه هذه الأفكار يَرسمُ الحدود التي تفرض على كل أشكال المعرفة العقلية، عند هذه النقطة تتحدد بداية المجال الديني، بمعنى أن حدود توقف العقل يتزامن ويتواجد معا عند نقطة بداية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الغموض. وليست سرّية الدين عند أوتو أمورا مبهمة مماثلة للمجهول الذي يطمح العلم إلى تقليصه بمرور الزمن. كما أن السرّية هنا ليست هي المعهودة في الديانات القديمة والتي كان يقصد بها: السرّ الذي لا يصل إلى كنهه من لم يتلق تعاليم الدين بصورة تلقينية، السرّ المقصود هنا هو الذي ينكشف للزهاد والمتصوفة ويتحول إلى عرفان، إنه السرّ المطلق الذي نتوقف عنده ولا نستطيع التعبير عنه. وليس هذا المجال من إبداعات الخيال، إنما هو اكتشاف العقل الذي يقر بضرورته ويصف مختلف تجلياته. هذه النظرة إلى السرّ المرتبط ضرورة بالدين، هي الفكرة الأكثر رهافة في كامل فلسفة جاكوب فريدريك فريز ((37))Jacob Friedrich Fries كما يقول رودولف أوتو، وأبرزها تأثيرا في فلسفته عن المقدس. فالدين في رأيه باعتباره مجالا للسرية والغموض، يحافظ على طبيعة السرّ، وهنا تكمن الخاصية الرمزية لكل المسلّمات الإيجابية للمعتقد الديني، الذي يشكل النواة الأساسية للعقل الإيماني. «وكل دوغمائية تحاول فك رموز السرية وبسطها في تصورات ليست محاولة باطلة فقط، إنما هي عنف وعنجهية»((38)).

هذا الرأي جعل بول تيليش Paul Tillich، استنادا إلى أعمال جاكوب فريدريك فريز وخاصة أعمال تلميذه رودولف أوتو، يبحث عن الرابط الخفي على مدى التاريخ الفلسفي الممتد منذ القديس دينيسيوس الأريوباغي Denys l'Aréopagite إلى نيتشه إلى هنري برغسون، هؤلاء الذين ركزوا على المعرفة الحدسية أكثر من تركيزهم على المعرفة العقلية الاستدلالية. إن هذا التيار الحدسي النقدي والذي عارض العقلانية الغربية، كان يبحث عن فهم حقيقة الوجود بحثا حدسيا مباشرا، إذ بدا التفكير العقلاني، رغم كل جهوده، غير قادر على امتلاك الوجود دون تحطيمه ومن ثمة تحطيم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نفسه((39)). وهذا ما نجده يشكل جوهر كتابات روني غينون، خاصة في كتاب أزمة العالم الحديث La crise du monde moderne، وكتاب هيمنة الكم وعلامات الأزمنة Le règne de la quantité et les signes des temps، كما نجده مبسطا في فلسفة جاك ماريتان خاصة في كتاب Antimoderne. بل إنها الفكرة الأساسية التي دار عليها محور تفكير أنصار التوماوية الجديدة والتيار الديني عامة.

إلى جانب المعرفة والعقل، يوجد نمط آخر من المعرفة ينتج عن الشعور، إنه الحدس، بالمعنى الذي نجده عند جاك ماريتان وروني غينون وليس بالمعنى الذي عرضه برغسون في فلسفته. فالحدس عند رودولف أوتو، هو ما يربط عالم المعرفة بعالم العقل. أحدها يعطينا جملة من القوانين الضرورية التي لا مجال معها للمطلق، في حين أن الآخر يعطينا أفكارا خالصة تناقض معطياتنا التجريبية ولا ارتباط لها بالوقائع الدنيوية((40)). وهنا يأتي دور الحدس ليوقع التناسب أو الانسجام، إنه ينطلق من المعطيات الحسية ليلج بنا إلى العوالم الروحية. غير أن هذا الرابط بين عالم المادة وعالم الروح، ليس رابطا منطقيا، إنما هو العلاقة التي تنتج عندما نشعر بوجود شيء ما يربط بين العالمين. فالشعور هنا لا يصبح مجرد انفعال، إنما هو عامل التقاء وتواصل مع الحقائق العليا. إنه لا يمثل مجرد حالة ذاتية للنفس وإنما هو وسيط من وسائط المعرفة، فهو يمثل ما تمثله حاسة اللمس بالنسبة للعالم المادي، هذا الشعور هو الذي يوقظنا عندما نكون في حضرة الحقائق الأبدية. فالشعور هنا وسيط للمعرفة المباشرة الآنية واليقينية، رغم أنها مبهمة وغامضة وفق المنطق العقلي الاستدلالي. إن هذه المعرفة تمثل الحدس الذي يدرك الأبدي والمطلق داخل إطار الزمني المقيد، إنها عملية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تجلي اللانهائي في المتناهي((41)).

وإذا كان الحدس غير قادر على أن يجعلنا نفهم الأشياء التي يدركها، فذلك لأن الفهم ما هو إلا ناتج العقل والتصورات وأن الحدس قضية شعور هو في حقيقته وسيط في المعرفة. إلى هنا يتفق رودولف أوتو مع روني غينون وجاك ماريتان، في طبيعة المعرفة الحدسية، لكنه يربط بين الحدس وبين ملكة الحكم الجمالي، متأثرا بالنزعة الكانطية الجديدة التي كان فريز أحد المتأثرين بها. إن المعرفة الحدسية عند أوتو تترجم دائما على شكل أحكام جمالية، إذ الحكم الجمالي يكمن في الربط بين المعطيات الحسية بالحقائق المتعقلة، بفعل سلطة أو سطوة لا تتعلق بالعقل ولا بالإرادة، وإنما تنبع من الشعور. هذه النظرة يبدو أنها تعكس أثر النزعة الفنية الرومنسية التي سادت أواخر القرن التاسع عشر، إذ يعتبر جماليا كل حكم ليس عقليا ولا أخلاقيا، بمعنى أن كل الأحكام الناتجة عن ارتباط أو نشاط شعوري، إنما هي أحكام جمالية. إن الحدس والحكم الجمالي يحيل كلاهما إلى الشعور، إذ يعني أحدهما نمط المعرفة، في حين يعني الآخر ملكة المعرفة. ولعل هذا الطرح الذي ذهب إليه أوتو جاء من تأثره بالنزعة الكانطية التي طبعت فلسفة جاكوب فريدريك فريز، الذي أسس نظريته حول المعرفة الحدسية انطلاقا من تأثره بفلسفة كانط، خاصة في الجانب النقدي الذي ميز فلسفته عن فلسفة كانط((42)).

إن الشعور الذي تكلم عنه شلايرماخر، شعور خاص، لا يقصد به الشعور العادي، الشعور بالتبعية بمعناها الطبيعي الذي يتجلى في مجالات متعددة من التجارب الحياتية العادية، كالشعور بالضعف والعجز والنقص تبعا لشروط الوسط الذي يتموقع فيه الفرد. فبين هذه الأنماط من الشعور العادي وهذا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الشعور الذي يشير إليه شلايرماخر، توجد علاقة معينة. الأنماط العادية من الشعور يمكن أن تمدنا بشيء يساعد على فهم ذلك الشعور المقصود وفق قانون المماثلة. إن توجيه الانتباه نحو الشيء المراد معرفته بصورة تجعلنا نتمكن من الشعور به شعورا مسبقا، إنه ضرب من الحدس المسبق، أو المعرفة المسبقة، أو الإدراك المسبق. غير أن هذا الشعور يتميز بصورة كيفية خاصة، عن بقية أنماط الشعور الأخرى المماثلة له. هذا الشعور بالتبعية الدينية يتميز عن الأنماط الشعورية المغايرة، الأول: شعور مطلق، في حين أن غيره من أنماط الشعور نسبي. بعبارة أخرى، إنه ليس بينها إلا ما بين المطلق والنسبي من اختلاف، أو ما بين الكمال والدرجات الأقل من الكمال، لكن هذا التمايز لا يمكن أن يكون تمايزا كميا بحال من الأحوال((43)).

الوحي والتجربة التاريخية

بقدر كون الإيمان بوجود إلهي، حقيقة غير قابلة للنقاش في كامل التراث الديني البشري، بقدر ما يصعب الإقرار بفكرة الإله الذي يتعرف إلى خلقه عن طريق الوحي. ففي الديانات الوثنية، يتعرف الإله أو الآلهة إلى البشر عبر تجليات هي تمظهرات طبيعية تأخذ شكل الرموز أو الإشارات المقدسة، هذه الرموز تتضمن أكبر الوقائع الطبيعية، ومن هنا أشار ميرسيا إلياد إلى كون هذه الرموز إنما هي تمظهرات طبيعية، تحيل إلى وجود إله حاضر في الوجود الواقعي، أكثر مما هي وحي بالمعنى العام الشائع على الأقل، في الديانات التوحيدية (اليهودية، النصرانية والإسلام) التي تسلم برسالة موحى بها، تتضمنها الكتابات المقدسة. والحديث عن الوحي، هو حديث عن صلب الحقيقة التي تتضمنها الكتابات الدينية نفسها. فالوحي في هذه الديانات، لا ينفصل عن الرسالة الموحى بها والتي هي ذاتها تلك النصوص

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الدينية التي اتسمت بخاصية القداسة، باعتبار كونها «رسالة موحى بها».

فالكتابة إذن تعد الوسيلة المقيدة التي من خلالها يصبح الكلام الإلهي كلاما مقروءا عند البشر. وهكذا ارتبط الكلام بالكتابة، ثم ارتبطت هذه الأخيرة بالقراءة، التي تحيل بدورها إلى فهم، أو فقه العبارة التي تتضمنها الكتابة. غير أننا عبر اتساع المسافة الزمنية، التي تنبسط عليها النصوص الدينية، نصطدم باستمرار، بعوائق الفهم أو الفقه المتعدد، الذي يصل أحيانا حدَّ الصراع أو يتجاوزه، لنلاحظ بذلك اختفاء سلطة المقدس تحت ركام التجربة الإنسانية، في أشكالها المتعددة، سواء كانت في ثوب التأويلات أو التجارب السلوكية التي تأخذ زمام السلطة الموجهة لنشاط الطوائف والمجتمعات المختلفة. غير أن الرهان الذي يراهن عليه خطاب الإيمان يكمن في الجواب عن سؤال: كيف يتشكل الإيمان بمقدس مطلق، في وعيٍ ذاتٍ أخصُّ خصائصها أنها تاريخية تخضع لميزان النسبية بمختلف أشكالها؟

الوحي حسب التصور الديني النسقي، هو تواصل بين المطلق الكلي المجرد، المسمى الإله من ناحية والنسبي الجزئي المقيد، المسمى إنسانا من ناحية أخرى. إنه تعرف الإله إلى الإنسان، عبر خطاب يلقيه في ذات الإنسان، يفقه من خلاله ويتعقل به ما يريد تبليغه إليه. والإشكال القائم الذي يطرحه هذا التصور، يكمن في كيفية الاتصال وتبرير الوسائط التي من خلالها يتم التواصل بين مطلق يتسم بخاصية القداسة ومقيد يخضع لشروط تاريخية محددة. في الديانتين اليهودية والنصرانية، نلاحظ الأهمية المسندة إلى الوسائط التاريخية والتركيز على الكلمة ومنها تقديس الكتابة. فالوحي الإلهي تواصل يستمد صفاته من كونه، بعدا نفسيا لذات إلهية. إنه كلام باعتباره أرقى أشكال الرموز الدالة على المعاني، تقيده الكتابة باعتبارها،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الصورة المثبّتة للمعاني والقابلة لاستيعاب التجلي المقدس، هذا من جهة.

من جهة أخرى يتطلب هذا التواصل الطرف المتلقي للكلام والذي يفقه ما يلقى إليه عبر الخطاب الإلهي. إن الوحي في التصور الديني النسقي، يضفي صفة القداسة على الكلام، باعتبار الكلام صفة ذاتية للذات الإلهية التي تتعرف إلى البشر وفق هذا الشكل، على عكس الوحي في التصور الذي تنبني عليه الديانات الوثنية، أين ترتبط القداسة بالمظاهر الطبيعية. فتصور الإله في هذا النمط من الديانات لا يضع حدا فاصلا بين فكرة الإله وبين العالم، في حين أن الديانة اليهودية مثلا، تعطي للبعد التاريخي باعتباره مجالا للتجلي الإلهي، قيمة أكبر من اعتباره واقعة طبيعية كونية. إن المعتقد اليهودي يستند إلى تقديس مراحل من الزمن، الزمن المستقبل، زمن الوعد الإلهي، وليس إلى تجليات وتمظهرات طبيعية للذات الإلهية في أماكن مقدسة، كما هو الحال في الديانات الوثنية، رغم أننا نصادف في كامل المدونة التوراتية، مثل هذا الارتباط الذي تتمظهر فيه الذات الإلهية في مظاهر طبيعية، كما جاء في الإصحاح الثالث عشر من سفر الخروج((44)). فخروج اليهود من مصر، استجابة للوعد الذي أعطاه يهوه لليهود.

نزع الأسطرة وانزياح المقدس

في سنة 1941 ألقى رودولف بولتمان Rudolf Bultmann (1884-1976) محاضرة تتعلق بالتصور الميتولوجي للعالم والوجود، من خلال ما تضمنته نصوص العهد الجديد من الكتاب المقدس، وهو التصور الذي بدا غير مقبول عند الكثير من الحداثيين. فخلال القرن الثامن عشر، كان ينظر إلى الأسطورة على أنها لغة الطفولة الإنسانية، والتي ينبغي على العلوم الطبيعية أن تتخلص منها شيئا فشيئا لصالح تصورات ينبغي أن تتأسس وفق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

السير المنطقي للعقلانية. وبتطبيق هذه النظرة على النصوص الإنجيلية، أحدثت فكرة نزع الأسطرة عن تلك النصوص، شبه صراع بين المفكرين، بما حملته من خوف يتهدد مسببات الاعتقاد بصحة ما تحمله النصوص الدينية من مواعظ وقصص تتكلم عن العذراء وولادة المسيح وعن المعجزات والمصير بعد الموت.. الخ. باختصار كل ما تعلق بتأسيس المعتقد الديني والتجربة الإيمانية.

وإذا كانت الهرمينوطيقا وفق ما كان يرى دلتاي: «هي تأويل عبارات الحياة التي قيدتها الكتابة، فإن الهرمينوطيقا الإنجيلية ترتبط بهذه العلاقة الفريدة بين الكتابات وبين ما تحيل إليه»((45)). لكن النصوص الإنجيلية، كما شاع مع أنصار التفسير الأسطوري خلال النصف الأخير من القرن الثامن عشر، إنما هي نصوص أسطورية في غالبيتها، فكانت دعوة بولتمان وهو التيولوجي اللوثري، تقضي بمراجعة فهم النص الديني، من خلال نزع الأسطرة عن النص وإعادة الفهم عبر تأويل وجودي ينطلق من النص، إذ كما يرى بول ريكور أن «العلاقة بين الكتابة والكلمة وبين الكلمة والحدث وما يحمله من معنى، تمثل نواة المشكل الهرمينوطيقي، وهذه العلاقة نفسها لا تظهر إلا من خلال سلسة من التأويلات التي تؤلف تاريخ المشكلة الهرمينوطيقية»((46)). وليس من قبيل الافتراض القول بأن مشكل التأويل شغل حيزا كبيرا في الفضاء التيولوجي والدراسات الدينية، سواء عند أوائل الإنجيليين، أو حتى عند المسلمين الأوائل، وهو المشكل الذي ما يزال قائما وخلفه شبح الصراع بين مختلف التأويلات.

في الدراسات الإنجيلية، وحتى أواخر فترة الإصلاح، كان السؤال الملح على المؤولين الإنجيليين، هو طبيعة العلاقة بين النصوص الإنجيلية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

للعهدين القديم والجديد.

عند بولتمان، تعتبر الأسطورة أكثر من مجرد صورة، فلغة الأسطورة ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الأنثروبولوجي((47))، أي باعتبارها فهم للوجود الإنساني باعتبار تأسيسه وتحديده بفعل قوة مفارقة غير كامنة في العالم. بهذا المعنى، تقوم من تأويل وجودي نابع من تصور الوجود «أي أنها معطاة مع الوجود نفسه» أو باعتبارها تأسيس للكائن. وعلى هذه القاعدة يكون فهم وجود الذات ممكنا، ويكون تميز كل تجربة ممكنا من خلال أصالتها. عند بولتمان تعتبر نصوص العهد الجديد خطابا تخترقه ثنائية من التناقضات من قبيل ثنائية: خضوع الإنسان لنظام صارم من التحديدات من جهة والإنسان القادر على خلق فعله بإرادته، الإنسان باعتبار وقوعه فريسة للخطيئة باعتبارها قدرا محتوما والإنسان نفسه باعتباره المسؤول الوحيد عن خطيئته والإنسان من جهة كونه كائنا كليا، أو باعتبار استقلاليته.. الخ من التناقضات التي تحتويها نصوص الكتاب المقدس.

وفق هذا المنظور، يعتقد بولتمان أن تعاليم النصوص الإنجيلية تفرُّ من سلطة الأسطورة ببسطها لمقولات أساسية تسمح بنفي الأسطورة باعتبارها صورة للعالم. فالكلمة الإنجيلية خطاب للإنسان «دون اللجوء إلى الأسطورة» «إنه ينبغي علينا تأويل ثنائية أساطير العهد الجديد وفق تعابير وجودية» وهي الطريقة الوحيدة التي تساعدنا على فهم الحياة المسيحية في تميزها وخصوصيتها. إن تخليص الكلمة «الخطاب» من سلطة الأسطورة، يعني أننا وصلنا إلى فهم الوجود الإنساني وحده مع الإله، وهو نمط الحياة الحقيقية التي نتعرف من خلالها، على طبيعة العلاقة التي تنشأ بين الإنسان والإله، والتي تصل إلى أوج صورها فيما يمكن أن نسميه علاقة الفناء الصوفي. إن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

رفض هذا الانتماء الإلهي يعني في نظر بولتمان، رفض للانقطاع عن العالم والدنيا((48))، في حين أن فعل الوجود يعني بالنسبة للمؤمن أن الحياة الأخرى بالفعل أصبحت حاضرا، فالحضور الإلهي يتجلى من خلال الفعل الإنساني الذي هو الفناء في ما هو إلهي.

لكن الخطاب المنبث خلال النصوص الإنجيلية، الخطاب الموجه للإنسان، يروي أحداثا تاريخية، وهنا تقتنص تاريخية النصوص معاني ودلالات متجددة، باعتبار انتمائها للبعد التاريخي. إنها لا تعبر عن مجرد أحداث زمنية ذات بعد دنيوي، إنما التاريخية هنا منظورا إليها على أنها شكل كلي لجملة مصادفات، تستمد دلالاتها من الخطاب، من الكلمة وما تحمله من مبشرات. إن الإيمان بالكلمة يعتبر أساس الوجود الديني. إن صلب المسيح في العهد الجديد لا يعتبر حادثة تاريخية إلا بشرط وجود المسيح ذاته. فالحدث التاريخي يرقى إلى أعلى درجات البعد الكوني، وبهذا الشرط أصبح حدثا. فالشخصية الأسطورية والإنسان التاريخي، تجسدا في شخص المسيح. فمن خلال الأسطورة يجد التاريخ دلالاته الفردية، أما حادثة الصلب فقد أعطت المعنى. «إن الخطاب الميتولوجي يفسر الأهمية الدالة التي يتضمنها الحدث التاريخي».

يعلق بول ريكور محاولا وضع مستويات مختلفة للتأويل بالاستناد إلى أراء بولتمان هذه، في محاضرة ألقاها سنة 1967 بعنوان: نزع الأسطرة والهرمينوطيقا *Démythologisation et herméneutique*. إن فك مغلقات الرموز يعتبر الخطوة الأولى في كل هرمينوطيقا، وهذا ما يسمح بإعادة ترجمة أو تأويل الأحداث داخل شبكة جديدة من المعنى. لكن فهم النص في مرحلة ثانية، يسمح بفك رموز وجهه الحقيقي داخل مرآة الكتاب.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إن استبطان المعنى هذا وامتلاك وتحديث الحدث الذي تم فك رموزه، يقتضي توافقا ثانيا، حميمي وأصيل بين النص والقارئ، أو بين الكلمة والمؤمن المعتقد.

يبدو أن بولتمان يؤسس لفرضية نزع الأسطرة على اللحظة التي تلتمس فيها النصوص الإنجيلية صدق الاعتقاد وصحة الإيمان، ولا يكون تصديق النص إلا بشرط وجود الكلمة، وهذا ما يمكن أن نُعبّر عنه بتحول الأسطورة إلى تاريخية راهنة. اللحظة الهرمينوطيقية الثالثة عند ريكور، هي التي تردم الهوة بين الشاهد ومستمع الشهادة، بين المعاصر لحادثة الصلب وسلسلة الأجيال التي تلقت الرسالة. إن الحضور أو الشهادة هو في ذاته تأويل، أما العلاقة بين الشاهد والمتلقي فإنها توثق عبر مسافة تاريخية، ثقافية، نفسية واجتماعية، تشكل المسافة داخل المعنى. إن الرهان الهرمينوطيقي هنا يتجلى في أخذ هذه المسافة بعين الاعتبار وإلغائها بهدف إعادة إحياء البشارة التي تضمنها النص الإنجيلي من جديد وجعلها حضورا معادا.

إن ما يحيل إلى المقولات الأساسية للحقيقة الإنسانية، هو ما يسميه ريكور التفسير الوجودي للأسطورة، وبهذا المعنى تصبح الأسطورة في ذاتها، دليل أو إقرار بالتجربة الإنسانية في أسسها وحدودها. فنزع الأسطرة يعني إذن فك المغلقات الكامنة خلف التمثلات الموضوعية للأسطورة، «إن فهم الذات هذا هو الذي يظهر ويختفي». هذه الفكرة نفسها هي التي أشار إليها بولتمان، إنها إعادة اكتشاف للكلمة وللرسالة الكامنة خلف ستار الأسطورة، وهي نفسها، التعبير عن التوافق مع عملية الإيمان((49)). والشرط الذي يضيفه ريكور، هو أن ما تشير إليه الدعوة أو البشارة عبر الكلمة، ضمن رسالة النص الديني، ينبغي أن تخضع لعملية نزع الأسطرة. هذا الفصل الأخير من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العملية التأويلية والذي يُوَطِّنُ الكلمة في عمق التجربة الفردية للإنسان، هو ناتج الإيمان. «صاحب الإيمان هو الذي يميز الفعل السيد الذي يوجه العملية»، أما الفيلسوف فيرى في هذا المذهب الإيماني خطرا، إذ في رأيه، كيف نتمثل الحدث الذي يتجلى من خلال واقعة حسية، مع اعتقادنا أنه حدث لا عقلاني خالص؟ بولتمان من جهته، يتجاهل هذا التساؤل، بإبقاء المسألة عند المستوى الوجودي، مشيرا إلى فكرة امتلاك شخصي للمعنى. في حين يصر ريكور على ضرورة طرح موضوعي للمعنى في إطار نظرية كلية للغة، وهو ما يساعد على إعادة بعث العمل التأويلي.

إن عملية إعادة بناء الكلمة الأصلية في كامل قوتها وأصالتها الأولى، ومن ثمة كشف ما يختفي وراء المعنى الظاهري العام، معناه أن العملية التأويلية، ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار تعددية المعنى الذي يشحن العبارة. وهذا التقصي هو امتلاك لمعنى نعايشه باعتباره فهما لذواتنا، وهنا فقط يصبح الفهم معاصرا للكلمة، بمعنى أننا في هذه الحال ننتقل عبر هذا الفهم بذواتنا إلى منبع النص، فنتلقى الرسالة التي تحملها العبارة كما لو كنا معاصرين وشاهدين على النص. إن ما يسميه الفيلسوف فهما أنطولوجيا ينظم شكل الوجود باعتباره شرطا للمعرفة، والمؤول باعتباره تأسيسا للعملية التأويلية.

ومن هنا فإن اللغة الميتولوجية للعهد الجديد، كما هو الحال في قانون الإيمان Symbole des Apôtres مثلا، ينبغي أن نعيد التفكير فيها باعتبارها شكل من أشكال التعبير عن الحقيقة الإنسانية التي تؤسس لإمكانية المعرفة. وهنا يظهر تأثر ريكور بهيدغر، عندما يحيل الحقيقة الإنسانية، هذا الكائن، الموجود باعتباره في هذا العالم، يتخذ هيئة معينة يتحرك ضمنها ويطرح التساؤل حول الفهم. فالأسطورة هنا تكتمل لكنها

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تغيب، أو تلغى ضمن إعادة توطين عالم الرمز في الذات كما لو كان حضورا وفاعلية في العالم. ففي الذات يكمن المعنى رغم تعدده، جنبا إلى جنب مع الإيمان.

من هنا يعتبر ريكور أن بولتمان أحد العلامات البارزة في النسق الهرمينوطيقي. إن تأملات ريكور حول أفكار هذا التيولوجي الألماني ساعدت على إرسائه لهرمينوطيقا النص الديني خاصة نصوص العهد الجديد، كما أن الصفحات التي قدم بها ريكور لكتاب بولتمان حول المسيح، كانت المنطلق لهرمينوطيقا النص الإنجيلي بامتياز((50)). وقد احتلت فكرة نزع الأسطرة حيزا كبيرا في فكر بول ريكور، إذ ساهمت في بلورة فكرته حول تعدد أشكال اللغة التي تتمفصل مع الإيمان الإنجيلي والدراسات التيولوجية المرتبطة به. واستطاع فيما بعد ومن خلال دراساته النقدية لبولتمان أن يستخلص جملة من الخصائص التي قامت عليها هرمينوطيقا النص الديني ذات الصلة بمجمل نظريته الهرمينوطيقية العامة((51)).

المستويات الثلاثة لنزع الأسطرة عند بولتمان

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((52))»، 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

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النص، لكن ما يقوله النص لا يوجد خارج النص، لهذا ينبغي علي فهم النص لأؤمن((53))» 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 للعملية.

1. مستوى الفضاء الإنجيلي: نزع الأسطرة بداية يطال التمثل الكوني في درجات ثلاث (السماء، الأرض والجحيم) وهي العناصر التي ورثها الإنجيل من الفكر اليهودي، والتي انزاحت إليه عبر القيامة والعرفان. إن هذا التصور الإبستيمولوجي للأسطورة يظهر هنا كما لو كان نظرة للعالم السابق عن العلم، والذي يعتبر بالنسبة لنا اليوم تفكيرا مستهلكا غير ذي معنى. إن نزع الأسطرة هنا هو عمل الإنسانْ المعاصر الذي يتشكل فضاؤه الثقافي من وعي بالذات والعالم، يبدو معها إنسان اليوم غير قابل للتجانس مع الثقافة الإنجيلية.

2. مستوى فهم الذات: إن الأسطورة لا تُستنفَدُ من خلال وظيفتها التقليدية التي أبدعها الخيال القديم والتي يفسّر بمقتضاها الكون. ففي المستوى الثاني تفسّر الأسطورة علاقة الإنسان بما يحد ويؤسس وجوده بهدف فهم ذاته. فلأجل معرفة أصوله وغاياته، وبوساطة التشيئة والتمثيل الأسطوري، يحيل الإنسان العالم الأخر إلى عالمه الباطن، ومن هنا يجسد هذا العالم كما لو كان حقيقة موجودة. في هذا المستوى تأخذ عملية نزع الأسطرة معنى أكثر إيجابية ولا تنتمي إلى العصر الحديث والراهن. وينتج عن ضرورة الأسطورة وتشيئتها التي تقتضيها تأويلا وجوديا، يجعل من الأسطورة فهما للذات الذي يتجلى من خلالها.

3. مستوى التعاليم (الوحي): يذهب بولتمان إلى أبعد من هذه النقطة في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عملية نزع الأسطرة عن النص الإنجيلي، إن هذه العملية لا تتم من طرف الإنسان المعاصر أو الفيلسوف، إنها تنبع من ضرورة داخل الوحي نفسه. ففي العهد القديم، يختصر سفر التكوين المهمة الأسطورية التي تعرضها نصوص الخلق في الثقافات المجاورة، بل يلغيها تماما، فلا وجود لنجوم ولا نباتات ولا حيوانات مقدسة، إنما يؤسس لتصور مناقض للصور والمعبودات الحسية، ويحتل اسم يهوا Yahvé مكان المعبودات الأسطورية. في حين تأخذ تعاليم المسيح مكان البديل من العهد القديم، لتمارس عملية نزع الأسطرة عن التمثلات الكارثية والمفارقة عن اليوم الآخر في المعتقد اليهودي. ففي كلامه عن الآخرة ينادي المسيح بالإرادة الإلهية وبمسؤولية الإنسان، يعلن عن مملكة الإله، بتأملات تاريخية حول نهاية الأزمنة، ويبشر بالأمل في الإله القريب من كل إنسان.

في هذا المستوى، تصبح فكرة نزع الأسطرة عمل المؤمن أو المبشر، ويصبح للأسطورة الدلالة التالية: إنها إدعاء الإنسان الذي بمقتضاه يحاول هذا الأخير وضع يده على الإله بدل أن يتلقى منه مبررات وجوده. إن قرار الإيمان يجسد النقطة المحورية التي تتمفصل حولها بقية مستويات نزع الأسطرة لكي تنتظم بقية تعريفات الأسطورة، وما على الميتولوجي سوى أن يهيئ أرضية الإيمان بتحطيم النظرة غير العلمية الباقية عن الإنجيل. أما الفيلسوف فليس له سوى تعريف الإطار الشكلي للوجود الأصلي، والأحداث المتضمنة في التعاليم الإنجيلية وحدها هي القادرة على أن توضح لنا كيف تحقق هذه الإمكانية تعريفا فلسفيا لهذا المشروع.

وعلى هذا يعتقد ريكور أنه من الضروري التمييز بين هذه التدرجات في مستويات نزع الأسطرة، مشيرا إلى أن بولتمان إما أنه لم يذهب بالفكرة إلى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أبعد نقاطها، إما أنه فرض على النص اهتمامات غريبة عنه. يبقى أن أعمال بولتمان كما يرى ريكور إنما قامت على التسلسل أو الدور بين المستويات الثلاثة سالفة الذكر، التفسير العلمي، التأويل الوجودي والتبشير كما عرضته المعتقدات اللوثرية.

المسلمات الفلسفية للتفسير عند بولتمان

يعتقد بولتمان أن كل فهم للنص الديني يقتضي أسبقية وجود ما يسميه «ما قبل الفهم» Précompréhension هذه المسلمة أساسية وضرورية في كل عمليات الفهم، وبالتالي هي أساسية وضرورية لكل تأويل ذلك لأنها قائمة على وجود علاقة حيوية، تنطلق من المؤول إلى الشيء الذي يتكلم عنه النص. ولاجتناب كل شكل من أشكال الذاتية المتحيزة، ينبغي لـ«ما قبل الفهم» - وفق بولتمان - أن يتوسع أو أن يُزَال عما يمكن أن يتكلم عنه النص الإنجيلي. ويعلق ريكور على هذا قائلا: «إن التساؤل عن التصورات الصحيحة التي تعرف الإشكال انطلاقا من نصوص الكتابات، يمكن أن تكون مفهومة بالنسبة للإنسان اليوم، إن بولتمان يزعم أنه وجد الجواب كامنا في التحليل الوجودي لهيدغر. إن الوجوديين الهيدغريين كان لهم مدى كلى وقدموا البنيات والتصورات الأكثر ملاءمة لفهم الوجود الإنساني المنزل في العهد الجديد»((54)). ويتساءل ريكور عن كيفية عمل فكرة الـ«ما قبل الفهم» التي اقتنصها بولتمان من هايدغر، في ما يتعلق بالمستويين الثاني والثالث من عملية نزع الأسطرة.»

إن فقدان الذات الذي يحيل إلى الإيمان، ويجعلنا نعي نداء الأصالة في نظر بولتمان، يحيلنا عند غادامير إلى فهم أفضل للفهم، إذ ليس الفهم اقتناصا للدلالة، ولا سيطرة على الذات، إنما هو مشاركة حدث له دلالة يجعلنا نتحول

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من خلال تحطيم عجزنا الذاتي. من هذا المنظور، لم يجد غادامير صعوبة في استعارة فكرة نزع الأسطرة من بولتمان، الفكرة التي لا تمتلك في نظره خاصية مدهشة أو خارقة، ما دامت لا تقوم إلا بتفسير ما يحدث من خلال عمل التيولوجي أثناء عملية التأويل((55)). ففي كل عملية فهم، لا يعتبر الفهم سوى تشكل مبدأ التأويل الذي من خلاله يصير الفهم على الدوام ترجمة إلى لغته الذاتية.

الزمان الدنيوي والزمان المقدس

ورد في لسان العرب ما يلي: «الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره..والدهر والزمان واحد. وقال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدة الدنيا كلها، والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه... والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه((56))». وفي اللسان العربي ألفاظ أخرى تتماثل في دلالاتها مع لفظ الزمان، كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، مثل الوقت، الدهر، الحين، المدة، السرمدية، الأزلية...، وهذه الكلمات المستعملة في اللغة العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى، ما عدا كلمة زمان فهي في العربية فقط((57)). وتعددت تعاريف الزمان في المعاجم العربية وكتب التراث المختلفة المشارب، غير أن ما يمكن أن يلامس من قريب أو بعيد موضوع بحثنا هذا، هو التعريف الذي أورده الخوارزمي في مفاتيح العلوم: قال «الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها. والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعده حركة، وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم((58))»، إذ في هذا التعريف يشير الخوارزمي إلى ارتباطات الزمان بثلاث مقولات هي: الكم (أو العدد) - الحركة - والمكان.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كما تجدر الإشارة إلى أن ارتباطات الزمان الفلسفية والدينية، يدعمها في هذا الإطار، ورود استخدام لفظ الزمان في الكثير من اللغات مرتبطا بالفكر الديني وأساطير الشعوب المختلفة. فكان يشير دوما إلى حدث يرتبط بالعالم والأرض، مما يوحي بتداخل ماثل بين العالم والزمان، أو بين مقولتي الزمان والمكان. كما نجد ارتباطات للزمان، ماثلة في النصوص الدينية المختلفة، تشير إلى نمط من العلاقة بين الله والزمان، وبين الله والعالم. وبين الزمان والعالم. فالكتابات المقدسة تكلمت عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد، مما ترك مجالا للمذاهب الاجتهادية من خلاله تعددت التأويلات حول هذه النصوص، ومضامينها، واستنتاج الارتباطات التي توحي بها هذه النصوص. ولعل هذه الارتباطات - كما يقول مرسيا إلياد - توحي بأن الزمان من طبيعة دينية، إذ في نظر بعض الشعوب، يتجسد التداخل بين الإله والعالم والزمان في الكثير من الصروح الدينية التي تشيد كرموز للقداسة.

الزمن المقدس

لاحظ دوركهايم وجود تمايز بين الزمن في صورته العادية والزمن المقدس، الذي يرتبط غالبا في تقاليد الشعوب البدائية، بفترات محددة، فالنشاطات المصاحبة للأعياد الدينية على سبيل المثال، تتزامن مع فترات يتوقف فيها كل نشاط عادي، وكأن هذين الشكلين من النشاط البشري، لا يمكنهما التواجد معا في نفس الفترة الزمنية. بل إن الشكل الديني يتخذ صورة من المطلقية التي تتلاشى معها كل الصور النسبية((59)). بل إن فكرة إحياء الزمن، من خلال المناسبات الدينية والأعياد، يتخذ من الأبدية خلفية يستند إليها، وهذا في كامل التراث الديني. لكن هذا الإحياء نفسه يدخل في حركية الزمن، إذ في كامل أشكال التعبير الديني، يتم استحضار

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الزمن الأسطوري وتجسيده في لحظة الحاضر((60))، بمعنى أنه يتخذ مكانه كحضور في الزمن الإنساني.

وقد أشار مارسل موس Marcel Mauss إلى الطبيعة التركيبية للزمن المقدس، فالطقوس المصاحبة لأشكال إحياء الزمن المقدس، هي طقوس ذات دلالات، تعطي للأعياد الدينية هذه الإمكانية التي تجعل من هذه الممارسات بعدا يوحي بحضور مستمر في الوجود الإنساني. هذه الممارسات، تعطي للإنسان إمكانية الفرار من العالم العادي، المدنس بشتى الممارسات الدنيوية، في الزمن الإنساني نفسه، أي أنها تخلع على هذا الزمن المحدود طابع القداسة المطلق((61)).

ويميز مرسيا إلياد بين نوعين من الزمان: زمان دنيوي، يرتبط بالأحداث العادية للإنسان، أحداث مرتبطة بالفعاليات اليومية الحياتية، يعرف الإنسان أنها تجربة بسيطة، عادية خالية من أي حضور ميتافيزيقي. وزمان مقدس يرتبط بالتجربة الوجدانية المتعالية التي تتفتق عنها الممارسة الدينية، ويتجلى من خلال المشاركة الوجدانية في المواسم والأعياد وفق شعائر وطقوس قادرة بإيحاءاتها وتأثيراتها، على نقل الإنسان من الديمومة الزمنية الدنيوية العادية، إلى زمان مقدس، أو زمان أسطوري، يحمل في ذاته قدرة عجائبية. إنه زمان قابل للاسترجاع بتكراره وتعاقبه إلى غير ما نهاية، «زمان أنطولوجي بامتياز، زمان (بارمنيدي - Parménidien) مساو لذاته باستمرار، لا يتغير ولا ينضب((62))»، إذ ما يميزه عن الزمان الدنيوي، هو قدرته على استحضار الآلهة ونشاطاتها في راهن النشاطات الإنسانية المختلفة. وهذا ما يضفي على الأحداث المتعاقبة قداسة إلهية متجددة، سرمدية مفعمة بالحضور الإلهي. هذا الزمان الأسطوري هو زمان

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أولي، أصلي، لا ترتبط هويته بماض تاريخي، أي أنه غير مسبوق بزمان آخر، لارتباطه بالمطلق.

وعليه فإن اختلاف الزمان الأسطوري والزمان المقدس عن الزمان الدنيوي، لا من حيث المفهوم والدلالة فحسب، وإنما أيضا من حيث المقولات التي يمكن أن يتحدد في نطاقها. فإذا كان الزمان أبعد ما يكون - من حيث تصنيفُه - عن الكم البحت كما هو الحال بالنسبة للمكان. وإذا جاز الكلام عن أبعاد للمكان، يمكننا تجاوزا أن نشير إلى أبعاد للزمان، إذ كلاهما - وهما من المقولات العقلية - ينبثق من فكرة الامتداد الكمي. في هذا الإطار يعترض روني غينون على تعريف ديكارت للزمان، بأنه استمرارية للحظات متقطعة، فيقول إن هذا التعريف: «يستلزم افتراض خلق متجدد باستمرار، خلق بدونه يتلاشى العالم كل لحظة وسط ذلك الفراغ المتقطع((63))». وعلى هذا، يمكننا أن نميز تمييزا واضحا بين الاثنين، فإذا كان قياس المكان بطريق مباشر ممكنا، فإن العجز كل العجز في محاولة قياس الزمان، إلا في حال ارتداد الزمان إلى المكان، وهي الفكرة التي عرضها برغسون في كتاب معطيات الشعور المباشرة، حين أقرّ بأن الزمان يصير قابلا للقياس من خلال تلوثه الغريب وغير المفهوم بالمكان((64)). وكل ما يمكن قياسه في الحقيقة - حسب غينون - يستحيل أن يكون ديمومة، وإنما هو المكان الذي نقطعه خلال تلك المدة الزمنية، وفق حركة نعلم قانونها، هذا القانون الذي يمثل العلاقة بين الزمان والمكان، إذ يمكننا، حين نعلم أبعاد المكان المقطوع، أن نستنتج أبعاد الزمان المستغرق في قطع تلك المسافة المكانية. ومهما كانت الحيل المستخدمة في ذلك، فإنه لا توجد على الإطلاق، طريقة غير هذه يمكننا بواسطتها قياس الأبعاد الزمانية((65)). وإلى مثل هذا الرأي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يشير بول ريكور في حديثه عن القديس أوغسطين، الذي لم يتردد في اعتقاده أن القياس خاصية أصلية للزمان. ويظيف معلقا على رأي أوغسطين وأرسطو قائلا: «لا ريب أن كون الزمان ليس بحركة، شيء أشار إليه أرسطو قبل أوغسطين، فالتغير (أو الحركة) يوجد في حالة كل ما يتغير (أو يتحرك)، بينما يوجد الزمان في كل مكان، في كل شيء على السواء، يمكن أن يكون التغير سريعا أو بطيئا، بينما لا يمكن للزمان أن يتضمن السرعة، لئلا يكون مهددا بأن يعرف بنفسه، ما دامت السرعة تنطوي على الزمان((66))».

يورد روني غينون ملاحظة أخرى تتعلق بالزمان تصبُّ في نفس المصبِّ، فالظواهر المادية من وجهة نظره، هي الوحيدة، التي لها بطبيعتها أن تتموضع في المكان، تماما كما يمكنها أيضا أن تتموضع في الزمان، في حين أن الظواهر ذات الطبيعة العقلية - من قبيل تلك التي يدرسها علم النفس - فإنها لا تمتلك خاصية مكانية بحتة، ومع ذلك فهي بدورها تحدث في الزمان. وعليه فالعقلي الذي ينتمي إلى التجلي الخفي - ممهدا بذلك للكلام عن السر الخفي المرتبط بالأسطورة والمقدس - والذي يتخذ لنفسه مجالا فرديا، «فهو أقرب إلى الجوهر منه إلى المادة، وإذا كانت طبيعة الزمان تسمح له بأن يمتد ليحدد التجليات العقلية نفسها، فمعنى ذلك أن هذه الطبيعة هي أكثر كيفية من المكان نفسه. وما دمنا نتكلم عن ظواهر عقلية، يمكننا أن نخلص إلى القول أنها، وبمجرد محاذاتها لما يمثل جوهر الفرد، سيكون من العبث المطلق البحث [فيها] عن عناصر كمية((67))»، وحتى لو حاول البعض من العلماء التجريبيين اختزالها في صورة كمية. إن ما يحاول علماء النفس الفزيولوجي تحديده تحديدا كمّيا، ليس في الحقيقة سوى بعض الأعراض الجسمانية المصاحبة لما هو عقلي، وفي هذا لا يوجد بشكل من الأشكال - من ناحية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

طبيعة ما هو عقلي - ما يمكن حتى أن يساعد على قبول مثل هذا التفسير. بل ويرى غينون، أن فكرة قيام علم نفس كمي، تمثل في الحقيقة درجة مكثفة من العبثية التي انحرف نحوها العلم الحديث.

وينفي غينون، وجود فكرة فراغ زماني، تماما كما ينفي وجود فراغ مكاني. ومنه يرفض كل إمكانية لوجود زمان أو مكان خارج عالمنا. في هذا الأخير، تتعاقب حوادث كثيرة في الزمان المتحقق، وعلى غرار هذا يحوي المكان المتحقق أجساما. وبمقتضى هذا، يمكننا أن نخلص إلى فكرة وجود شكل من التناظر بين المكان والزمان، وهو ما يجعلنا نتكلم عن نوع من الموازاة بينهما. إن هذا التناظر - الذي لا نصادفه بين شروط أو مقولات الوجود الأخرى - يتعلق ربما بالجانب الكيفي، أكثر مما يتعلق بالجانب الكمي وهو: «ما سبق وأشرنا إليه عند الخديث عن الفرق بين الأبعاد الزمانية والأبعاد المكانية، ومن غياب علم كمي يتعلق بالزمان، له ما للهندسة بالنسبة للمكان. وعلى العكس في النظام الكيفي، يترجم التناظر بطريقة ملفتة للنظر، عن طريق التطابق الموجود بين رمزية المكان من جهة، ورمزية الزمان من جهة ثانية... وحينما يتعلق الأمر بالرمزية، يصبح الارتكاز على الاعتبارات الكيفية، وليس على الاعتبارات الكمية((68))».

فالرمزية هنا هي القاسم المشترك، أو بتحديد أكثر دقة، هي العامل المؤحِّد بين طرفي الارتباط - الزمان من جهة والمكان من جهة ثانية - هذه الرمزية التي هي العلامة الفارقة بين ما هو أسطوري ومقدس، وما هو دنيوي. إن هذه الفترات أو الحقب الزمانية، الدورية تسعى من خلال تكرار حدوثها إلى إعادة بعث الإنسان من جديد، بعد انتهاء كل حقبة دورية، في حقبة جديدة تتيح للناس المشاركة باستمرار في الحضرة الإلهية، أو الكائنات

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المقدسة((69)). إن إعادة بعث الأحداث الأسطورية تتجلى من خلال ما تشير إليه الطقوس والشعائر المصاحبة للحضور المقدس في الحاضر. وعلى قدر تجلي المقدس تكون الرموز أكثر أو أقل وضوحا.

وعليه، يكون من البديهي أن يتحدد الفرق بين الفترات الزمنية بطريقة كيفية، وفق الحوادث التي تجري في كل فترة، كما تتحدد أجزاء المكان بالأجسام التي تجسدها تماما، وعليه لا يمكننا النظر إلى الفترات الزمنية المتساوية كميا، كما لو كان التساوي بينهما مطلقا، وذلك لأن هذه الفترات هي في واقع الأمر، حافلة بسلسلة من الحوادث المختلفة. فلا يكون «التناظر بين الزمان والمكان تناظرا تاما، ذلك لأن موضع جسم ما في المكان قابل للتنوع بفعل الحركة، بينما الحوادث التي تجري في الزمان، هي حوادث محددة بدقة وكذا هي حوادث فريدة، يترتب على هذا أن الطبيعة الذاتية للحوادث تبدو كما لو كانت أكثر ارتباطا بالزمان، مما يبدو عليه ارتباط الأجسام بالمكان، وهذا يثبت أيضا أن الزمان يحتوي في ذاته خاصية كيفية أوسع. والحقيقة أن الزمان ليس شيئا يجري بانتظام، على حين تمثيله هندسيا بخط مستقيم، مثلما يتصور الرياضيون المعاصرون عادة، لا يعطي سوى فكرة مغلوطة... هي عادة فكرة مصاحبة لنزعة تسعى إلى إسباغ مقولة الكم على كل شيء((70))». فالزمان الحقيقي، من وجهة نظره، تمثله تلك التي ينبني عليها التصور التقليدي - التصور الديني - والتي تقوم على فكرة التعاقب الدوري للحقب الزمنية، وهو تصور يستند أساسا إلى فكرة زمان كيفي، حتى وإن تمّ تمثيله بشكل هندسي، فإن هذا التمثيل لا يعتبر غير تجسيد للرمزية المكانية. تلك الرمزية التي تتولد عن الارتباط السببي بين فكرتي الزمان والمكان، في التراث التقليدي. وهذا ما يجعلنا نفكر في إمكانية وجود

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

علامات دالة على ارتباط متبادل بين التحديد الكيفي وبين المكان.

بالنسبة لتحديدات المكان، فإنها تتمثل بشكل أساسي في الأبعاد التي يمكن أن يتخذها، في حين يشكل التمثيل الدوري، إمكانية تطابق أو توافق بين أطوار حقبة زمنية، وبين أبعاد المكان، ولا أدل على هذا من الدورة السنوية التي تمثل في التعاليم التقليدية، رمزية ذات دور هام في كل النشاطات والفاعليات الإنسانية، وهذا بربطها بجملة من الطقوس والشعائر المختلفة، التي نستنتج منها، ارتباط هذه الشعائر والطقوس بقداسة الزمان من جهة، وقداسة المكان من جهة ثانية. كما يمكننا أن نفهم من خلالها طبيعة العلاقة التي تحدد الارتباط الزماني بالمكاني، والتي يتجلى من خلالها المقدس بشكل أوضح. ويشير غينون في هذا الصدد، إلى ثلاث ملاحظات يمكن للدارس أن يصادفها:

1. الملاحظة الأولى: ليس لكل طور من حقبة زمنية، خاصيته الذاتية التي لها تأثيراتها في تحديد الأحداث التي تجري في هذه الحقبة فقط، بل وحتى التسارع الذي بمقتضاه تجري هذه الحوادث لا ينفصل بدوره عن طبيعة هذه الأطوار، مما يلزم عنه القول بأنها من نظام كيفي أقرب منها إلى أن تكون من نظام كمي. وعندما نتكلم عن سرعة الأحداث في الزمن، فهذا يكون بالتماثل مع سرعة جسم ينتقل في المكان. وهنا ينبغي أن نحدث نوعا من التغيير في تصور السرعة، بحيث لا نضفي عليه معنى كميا مثل الذي يطلق على السرعة الميكانيكية. «ما نريد الإشارة إليه بهذا، هو أنه تبعا للأطوار المختلفة لحقبة ما، لا تتحقق جملة من الأحداث القابلة للمقارنة بينها، في فترات متساوية كميا((71))». لهذا السبب تبدو لنا الأحداث التي تتحقق الآن، أكثر تسارعا منها في الأطوار السابقة، وهو تسارع يتزايد باستمرار ويستمر على نفس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الوتيرة حتى بلوغ نهاية الحقبة. فتبدو الديمومة كما لو أنها تنكمش وتتقلص لتصل إلى نقطة التوقف.

2. الملاحظة الثانية: تتعلق بالاتجاه التنازلي لسير الحقبة الزمنية، بالنظر إلى كون هذه الحقبة - بالمعنى الكرونولوجي - تعبير عن تطور لتجلي يستتبع ابتعادا تدريجيا عن المبدأ. وتسارع الأحداث المتزايد تبعا لاقتراب نهاية حقبة دورية، يمكن أن يماثل بحركة سقوط الأجسام ذات الثقل. إن حركة سير البشرية، تشبه تماما حركة جسم متحرك، يقذف من منحدر، تتزايد سرعته كلما اقترب من سطح الأرض. غير أن المماثلة هنا كما يشير غينون، ليست تامة، لأن الكثير من الحوادث البشرية: «تحتمل ظهور ردود أفعال معاكسة، مما يجعل الأشياء أكثر تعقيدا. والصورة المرسومة هنا ليست بعيدة عن مثيلتها [الفيزيائية] فهي صورة تعكس حقيقة الحركة الدورية منظورا إليها في عموميتها».

معالم تجلي المقدس

لا يتجلى المقدس إلا من خلال ثلاثة مقولات أساسية: الزمان، المكان والحدث. في مقابل هذه المقولات التي لا نستطيع استجلاءها إلا من خلال النصوص الدينية، والتي تتخذ من اللغة وسيلتها في التجلي، يمر النص المقدس عبر اللغة، بثلاث محطات أساسية، نستطيع أن نجعلها في مقابل مقولات التجلي القداسي، فانتقال النص من محطة إلى أخرى لا يكون إلا ضمن مقولة المكان الذي يحايثه انتقال في الزمان، والانتقال نفسه من محطة إلى أخرى يشكل حدثا من طبيعة معينة، المحطة الأولى للنص المقدس هي الكلام: الذي يشير إلى ارتباط الإرادة المطلقة بفعل الإيجاد فيكون العلم بالوجود خلق أول، يتمثل هذا الخطاب الإلهي في قوله «كن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فيكون»، فقبل بروز الموجودات إلى عالم التعين الحسي، كان وجودها في عالم التعين المعنوي، أي وجودها الذاتي، وهو ما عبر عنه ابن عربي بقوله: كنا حروفا عاليات، أي متعلقة بالعلم الإلهي. ثم يتحدد الكلام ليتجسد في صورة الكتابة التي تمثل طبيعة النص المقدس، ذلك لارتباط هذا النص بالعلم الذي يعبر عنه، ثم يأتي الحدث الذي يجسد المحطة الثالثة للتجلي، أي انبعاث محل الخطاب إلى التعين الوجودي الموضوعي، المعبر عنه بالوحي والنبوة.

وهكذا يشير الزمان المقدس إلى لحظات تجلي المقدس في العالم. فلحظة تعين المطلق هي لحظة انبثاق الفعل التي تشير إلى الحركة، وهذه الأخيرة توحي بخلق المكان. والحركة والمكان معطيان أساسيان لفهم مقومة الزمان.

انزياح المقدس من المطلق إلى المقيد

استندت تأويلية ريكور للنص المقدس إلى مسلمات عقدية وأخرى منهجية، حاول من خلالها الولوج إلى النص، بهدف تجلية المعاني الخفية التي تتستر خلف ملفوظ العبارات في المدونة الإنجيلية محاولا ربط البعد المقدس بالحياة. في حين أن تأويلية غينون لم تكن تبحث عن طبيعة المقدس من خلال النص، بل من خلال التجليات المرتسمة في العالم، بمعنى أن غينون كان ينطلق من كون العالم الفيزيقي ما هو إلا انعكاس لحقائق كلية ميتافيزيقية وكل محاولة لفهم العالم بعزله عن المبدأ الذي انبثق عنه، إنما هي في رأيه مظهر من مظاهر الانحراف الفكري الذي صاحب العقل الأوربي خاصة منذ عصر النهضة، فانبثقت عنه قطيعة مع المطلق وتنامي التشظي في النسبية التي ساقها الخضوع لهيمنة مقولة الكم على الكيف في العالم الحديث.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

انزياح القداسة من الزمن المطلق إلى الزمن النسبي

لاحظ دوركهايم وجود تمايز بين الزمن في صورته العادية والزمن المقدس، الذي يرتبط غالبا في تقاليد الشعوب البدائية، بفترات محددة، فالنشاطات المصاحبة للأعياد الدينية على سبيل المثال، تتزامن مع فترات يتوقف فيها كل نشاط عادي، وكأن هذين الشكلين من النشاط البشري، لا يمكنهما التواجد معا في نفس الفترة الزمنية. بل إن الشكل الديني يتخذ صورة من المطلقية التي تتلاشى معها كل الصور النسبية((72)). إن فكرة إحياء الزمن، من خلال المناسبات الدينية والأعياد، يتخذ من الأبدية خلفية يستند إليها، وهذا في كامل التراث الديني. لكن هذا الإحياء نفسه يدخل في حركية الزمن، إذ في كامل أشكال التعبير الديني، يتم استحضار الزمن الأسطوري وتجسيده في لحظة الحاضر((73))، بمعنى أنه يتخذ مكانه كحضور في الزمن الإنساني. وقد أشار مارسل موس Marcel Mauss إلى الطبيعة التركيبية للزمن المقدس، فالطقوس المصاحبة لأشكال إحياء الزمن المقدس، هي طقوس ذات دلالات، تعطي للأعياد الدينية هذه الإمكانية التي تجعل من هذه الممارسات بعدا يوحي بحضور مستمر في الوجود الإنساني. هذه الممارسات، تعطي للإنسان إمكانية الفرار من العالم العادي، المدنس بشتى الممارسات الدنيوية، في الزمن الإنساني نفسه، أي أنها تخلع على هذا الزمن المحدود طابع القداسة المطلق((74)).

ولا شك أن هذا الانزياح لفكرة القداسة من المطلق إلى النسبي، كان حلا مثاليا اتخذته طوائف تلقي وتأويل نصوص الكتابات المقدسة، للخروج من معضلة العلاقة بين الإله والإنسان، أي بين المقدس والعادي، فكانت عملية الإحياء كما سماها دوركهايم، أو إضفاء القداسة على الوجود المتعين، عملية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إزاحة لفكرة القداسة في شكل ممارسات عملية ظهرت مع التأويل العملي لنصوص الكتابات المقدسة، عند طوائف التلقي والتأويل الأولى. وعبر اتساع المسافة الزمنية، أصبحت تلك الممارسات طقوسا جوهرية، تتجسد من خلالها عملية فهم النصوص وتطبيقاتها العملية.

ونقرأ ضمن نصوص العهد القديم فقرة من سفر التكوين، تبين كيف تؤثر قراءة النص المقدس في سحب القداسة من حيثيات النص إلى حيثيات التطبيق العملي لدى طائفة التلقي التاريخية. فقد ورد في الكتاب المقدس ما نصه: «فتمَّ خلق السماوات والأرض وجميع ما فيها. وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل، واستراح في اليوم السابع من جميع ما عمله. وبارك الله اليوم السابع وقدسه، لأنه استراح فيه من جميع ما عمل كخالق. هكذا كان منشأ السماوات والأرض حين خلقت((75))». من خلال هذا النص نلاحظ الإشارة إلى انسحاب القداسة من الزمن المطلق إلى الزمن النسبي، زمن البيئة الاجتماعية الناشئة أو كما سماها بول ريكور: طائفة التلقي والتأويل التاريخية. هذه الطائفة التي اتخذت من النص الديني، مرتكزا لبناء عادات وأعراف تشكل جملة الطقوس والشعائر الدينية، والتي تجسد عملية انسحاب القداسة على الواقع العملي لتلك الطائفة زمن تشكلها.

ويعلق المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس Flavius Josèphe، على اتخاذ اليهود يوم السبت يوم راحة أسبوعية قائلا: «الذين نسميهم اليهود، يسكنون أكثر المدن تحصنا، وهي التي يسميها الطبيعيون أورشليم، وقد تعود هؤلاء أن يرتاحوا كل سبعة أيام، أن لا يحملوا طيلة هذا الوقت سلاحا ولا يزرعون الأرض ولا يقومون بأي نشاط آخر، لكنهم يتفرغون في معابدهم للصلاة حتى المساء مادين أيديهم. وحتى عندما غزا بطليموس بن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لاغوس وطنهم بجيوشه وبدل أن يحمي هؤلاء مدينتهم مكثوا في جنونهم، ودخل مدينتهم سيد طاغية، فأثبت هؤلاء أن قوانينهم تتضمن أعرافا غبية. بهذا الحدث، تعلم الكل أنه لا ينبغي الركون للرؤى والأحلام ولا للادعاءات التقليدية المرتبطة بالألوهية، إلا حينما يتركنا التعقل البشري في ضيق الظروف السيئة».

ووفق هذا النص يؤسس فلافيوس حجته في الدفاع عن اليهود مستندا إلى عاداتهم وأعرافهم، ليثبت كيف أن الذين يسخرون من اليهود كانوا يقيمون أحكامهم على سوء فهم لما يعتقدونه أخطاء وادعاءات يهوديه، جعلتهم لا ينصفون اليهود في كتاباتهم. ومن خلال فهم اليهود للنص الوارد في الكتاب المقدس عن بدء الخلق، تمت عملية انسحاب للقداسة، من الزمن المطلق إلى الزمن النسبي، إذ جعلوا من يوم راحة الإله الوارد في النص السابق، يوم راحة للطائفة بأكملها، مع أنه لا يوجد في الكتاب المقدس ما يشير إلى اتخاذ هذا اليوم كيوم احتفالي يدعو فيه للكف عن أي نشاط عادي. ومثل هذا الفهم عندما يتأصل في أعماق الوعي الاجتماعي لطائفة معينة، يتخذ صفة القداسة عن طريق المماثلة القائمة في الذهن، بين رمزية الحدث الذي عبر عنه النص، وبين التجسيد العملي، لفهم أفراد طائفة التلقي، لهذه الرمزية التي يضفيها هذا الفهم على الحدث أو الأحداث الزمنية المتعاقبة. فانسحاب الصفة من المقدس إلى الدنيوي، لا يبررها في الوعي الاجتماعي غير فهم الرمز وتأويله من منطلق الأثر النفسي، أو الانطباع الذي تتركه سطوة قداسة النص، في ذات المتلقي. بعبارة أخرى هي عملية إسقاط «فهم الرمز» على الحدث زمن وقوعه. وهو ما يجعل هذا الوعي يضفي على الأحداث الزمنية النسبية صفة القداسة. مثل هذا الانسحاب كثيرا ما نطالعه في الروايات التاريخية التي تشير إلى اتخاذ أزمنة معينة، أزمنة مقدسة،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لمجرد ارتباطها بحدث أو أحداث ذات صلة بالمقدس المطلق ليس إلّا.

كما نلاحظ أن نشأة أعراف وعادات طوائف التلقي الأولى، غالبا ما تتخذ الطابع القداسي، ليحلّ وفقها، فهم النص المقدس محل النص نفسه. وبانتشار هذه العادات والأعراف عبر المسافة الزمنية، تنتقل إلى الطوائف اللاحقة «طوائف التلقي والتأويل»، ثم لتنتشر بعدها ضمن بيئات اجتماعية أخرى. ويشير فلافيوس إلى تأثير الفهم اليهودي وتأويلاته لنصوص العهد القديم في كامل الشعوب التي كان لها احتكاك ثقافي باليهود قائلا: «فلا توجد مدينة من مدن اليونان، ولا أي شعب من الشعوب البرابرة الذين لم تنتشر بينهم عادة الراحة الأسبوعية». وهو الذي أشرنا إليه بعملية انسحاب المقدس وانتشار الفهم عبر الثقافات المختلفة. وهنا ينبغي أن ننبه إلى أن كل فهم للنصوص المقدسة، يرتكز دوما إلى فرضيات مسبقة، استنتها طائفة بشرية، وهي فرضيات أو تأويلات، ترتكز أيضا على أنماط قراءات جديدة((76)).

ومما لا شك فيه أن أعراف طوائف اليهود الأولى، استمر تأثيرها في الطوائف اللاحقة، بل نجد ملامح هذا التأثير واضحة جلية في انتقال فهم اليهود النص الديني، إلى النصارى، ليتشكل بذلك فهم ناشئ لطوائف لاحقة. هذا التأثر بين اليهود والنصارى، برز منذ العهد الرسولي بعد بعثة المسيح، إذ اتخذ النصارى اليوم الأول من الأسبوع «الأحد» يوما مقدسا على غرار ما فعل أسلافهم من أتباع الديانة اليهودية. وفي النصوص التي تعود إلى القرن الثاني للميلاد، وهي النصوص التي تعرف بنصوص الكنيسة الأولى، نصادف ما يشير إلى تقديس هذا اليوم بدلا من تقديس يوم السبت كما جرت العادة في الأعراف اليهودية. ففي رسالته إلى أهل ماجنسية *Épître aux Magnésiens* يخاطب أغناطيوس الأنطاكي *Ignace d'Antioche*

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

طوائف النصارى الذين عظموا الاحتفال بيوم الأحد بدل يوم السبت، «أولئك الذين عاشوا وفقا للنظام القديم، واحتضنوا الرجاء الجديد، لا يحفظون السبت بل الأحد الذي أشرقت فيه شمس حياتنا بواسطة حياة المخلص وموته.» كما نجد الإشارة إلى هذا عند القديس جاستن مارتر Justin le Martyr الذي وصف باستفاضة مجريات محفل الطقوس التي حدثت ذلك اليوم أي يوم الأحد، قائلا: «في يوم الشمس يكون اجتماعنا معا، لأن هذا اليوم هو اليوم الأول، الذي حول الرَّبُّ فيه الظلمة والمادة، وصنع العالم، والذي فيه بعث مخلصنا يسوع من بين الأموات: وكان قد صلب ليلة يوم زحل [السبت]، وفي غد ذلك اليوم، أي يوم الشمس، خرج على حواريه وأتباعه ليعلمهم ما جئنا على عرضه عليكم للنظر فيه»((77)).

هذان النصان كما يبدو، يجليان بوضوح الخاصية الرئيسية التي كانت تميز يوم الأحد، ألا وهي الاجتماع الطقوسي. من ناحية أخرى، تبدو فكرة التوقف عن ممارسة أي نشاط كان يمارس طيلة الأسبوع، فكرة دخيلة على الكنيسة خلال القرون الثلاثة الأولى للمسيحية. إذ يعود الأمر باتخاذ يوم الأحد يوما احتفاليا في الطقوس المسيحية إلى الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول Constantin 1er، حوالي سنة 321 م، الذي منع كل أشكال النشاط عدا النشاط الزراعي، وكل نشاط قضائي عدا تحرير العبيد. وهكذا يبدو أن يوم الأحد يحمل ميراثين ثقافيين، التقاليد والطقوس المسيحية للكنيسة الأولى التي ورثتها عن الثقافة اليهودية، وكذا التشريعات التي سنّها الإمبراطور قسطنطين، بعد اتخاذه المسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية وهي التي ورثها عن الثقافة الوثنية التي كانت سائدة.

إن القداسة التي انسحبت على يوم الأحد في التشريعات المسيحية،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

طرحت إشكالية تأثير تأويلات نصوص العهد القديم، على نصوص العهد الجديد. إذ اعتماد تشريعات العهد القديم لتبرير قداسة يوم الأحد في الأعراف المسيحية، تطرح مشكلة تداخل النصوص وتأثير بعضها على بعض، مما يجعلنا نتساءل عن شرعية انسحاب القداسة من النص المقدس، لتنتشر عبر المسافة الزمنية أو الجغرافية، ومن ثمة اعتمادها في تأصيل الأعراف والسلوكات التي تشكل نمط ثقافة معينة لاحقة. فالعملية التأويلية التي لا تراعي المعنى المنبث في نصوص العهد القديم ولا البيئة الثقافية الأصلية التي شرعت لها، تساهم في انزياح فكرة القداسة عن مركزها، وذلك بتغير معناها عبر عملية الارتحال أو الانتقال التأويلي، الصادر عن فهم لا يمتلك خاصية العموم والشمولية، أو بالأحرى الفهم المرتبط بأسباب ورود نص من النصوص، لمجرد وجود تماثل بين الأحداث التي ورد في خضمها النص، وبين الأحداث التي تبدو للفهم، في مرحلة لاحقة، أحداثا مطابقة أو مماثلة.

هذا التماثل بين الأحداث، يجعلنا نتساءل عن مدى مشروعية قيام فرضية مفادها أن: سلطة المقدس ومدى تجليها في الوعي هي التي تساهم في قيام تأويل الرمز عند طائفة ما من طوائف التلقي. عند هذا الحد، يمكننا أن نجزم تبعا لذلك، بأن المقدس نفسه عندما يفقد أبرز خصائصه، يصبح مجرد صورة تأويلية، لا تعكس الطابع المطلق والمفارق لفكرة القداسة، إنما تعكس فقط الصورة النسبية التي انعكست في الوعي الفردي، تبعا للثقافة السائدة عبر المسافة الزمنية والجغرافية لطائفة ما من طوائف التلقي والتأويل. وهنا يصبح التأثير في عملية التأويل، ليس مرجعه إلى المقدس ذاته، وإنما للصورة المنعكسة في الوعي عن هذا المقدس، وبالتالي تخضع عملية التأويل لسلطة ذاتية، هي سلطة الوعي النسبي.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وفق هذه الفرضية تصبح فكرة اشتقاق قداسة لحظة زمنية من تأويلات نصوص العهد القديم، تبعا لعملية المماثلة بين نصوصه ونصوص العهد الجديد، مبررا لفكرة انسحاب القداسة من يوم إلى آخر، وهو ما يمكننا اعتباره تبريرا تعسفيا. وهنا تصبح المبررات التي اتخذها المجمع الفاتيكاني الثاني، ضمن تشريعاته الشعائرية والطقوسية، اعتراف ضمني بالأصول اليهودية لفكرة «الكف عن ممارسة النشاط العادي طيلة يوم الأحد»((78)). تماما كما كانت المبررات التي اتخذها الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول، التي تبرز امتداد البعد التاريخي وتأثير الثقافة السائدة لدى طائفة التلقي والتأويل، في مرحلة من المراحل التاريخية اللاحقة، لأن يوم الأحد كان من الأيام الاحتفالية عند الوثنيين في عهد قسطنطين الأول.

---

(8) - Schmidt, G., and Pietsch J. «L'origine De L'Idée De Dieu. Étude Historico critique Et Positive (Suite).»Anthropos, Volume: 3. N°:2 .(1908), P. 352

(9) - Émile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, .Librairie. Félix Alcan, Paris, 1912, p. 415

(10) - Schmidt, G., and Pietsch J. «L'origine De L'Idée De Dieu. Op. .Cit, P. 337

(11) - Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie .religieuse, Op. Cit, p.431

(12) - Eliade Mircea. G. Van der Leeuw. La Religion dans son

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

.*religieuses*, 80, n° 3 (2006), p. 372

(77) Justin le Martyr: Apologie Pour Les Chrétiens, Les Editions - .Du Cerf, Paris, 2006, P.p: 311-312

(78) - «تحتفل الكنيسة بالسرّ الفصحي، طبقاً لتقليد رسولي يرجع أصله إلى يوم قيامة المسيح نفسه من بين الأموات، كل يوم ثامن. وقد دعى هذا اليوم عن حقّ «يوم الربّ» أو يوم الأحد. ففي هذا اليوم يجب على المؤمنين أن يجتمعوا لسماع كلمة الله والاشتراك في سرّ القربان المقدس فيحيوا بذلك ذكرى آلام الربّ يسوع وقيامته ومجده، ويشكروا الله الذي «ولدنا ثانية لرجاء حي بقيامة يسوع المسيح من بين الأموات» (بطرس الأولى ١: ٣). ومن ثمّ كان «يوم الربّ» في المرتبة الأولى من أيام الأعياد، واليوم الذي يجب أن يدعى المؤمنون إلى إحيائه وإرساخه في تقواهم، بحيث يصبح أيضاً يوم بهجة وانقطاع عن العمل. أمّا الاحتفالات الأخرى فلا يجوز أن تتقدم عليه، إلاّ إذا كانت فائقة الأهمية، وذلك لأن يوم الأحد هو أساس السنة الطقسيّة كلّها ونواتها» [نقلا عن: المجمع الفاتيكاني الثاني: دستور في الليترجيا المقدسة، **Sacrosanctum Concilium**، الجلسة الثالثة العلنية، ٤ كانون الأول ١٩٦٣: الفقرة ١٠٦.]

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثاني
تأويلات النص الديني عبر التاريخ

قراءات النصوص المقدسة

في كل ديانة، تستند إلى نصوص مكتوبة، تتسع في فضاءات من الزمان والمكان وتوجب على أتباعها الاتجاه نحو تقدم حضاري يتنوع ويتسع باستمرار، يبرز، عاجلا أو آجلا، نوع من الخلاف بين الكتابات التقليدية أو ما يصطلح عليه بالتراث، وبين الثقافة المستحدثة الزاعمة امتلاكها لمفاتيح تجاوز الفهم التقليدي لمغلقات نصوص الكتابات المقدسة التي تبنى على مرتكزاتها كامل دعاوى الفهم التقليدية والمحدثة على حد سواء. والمتأمل الفاحص لهذا الخلاف يخلص بأنه لا يمس تارة، سوى قضايا عرضية لا علاقة لها بجوهر مفاهيم النصوص المقدسة، وإنما ينطلق من تأويلات مغلوطة أو مشوهة تتصل بظاهر النصوص، لتشكل بالتالي أغاليط عادة ما نرى أنها تنتهي بصراعات فكرية عقائدية وطائفية ضارية.

في حين يظهر الخلاف تارة أخرى مرتكزا على نقاط قاعدية ثانوية، من قبيل الدعوى بعدم ملاءمة أو كفاية الأفكار والآراء الأساسية التي تضمنتها الكتابات المقدسة لمتطلبات الحركة المتسارعة التي أنتجتها عملية التطور الثقافي والعقلاني المصاحب للاتساع الحضاري الذي يشهده مجتمع ما. وطالما كان هذا الخلاف حاضرا على بساط الواقع الثقافي بصورتيه السابقتين، وطالما لم يصل حد الخلاف إلى الغوص في أعماق الوعي الاجتماعي ليستخرج منه ضربا من القطيعة مع ما يعتبره الرأي العام نصوصا مقدسة لمجرد ارتكازها إلى الكتابات المقدسة وانتمائها لتراث حضاري معين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في فترة زمنية معينة، فإن فكرة القداسة تبقى مجرد مفهوم مائع غير واضح المعالم، تتنوع أشكاله بتنوع أضرب الفهم المتعدد، وتتعدد الاسقاطات التي يتخذها في كل بيئة بتعدد تجليات المقدس ذاته في أعماق الوعي الفردي أو الجماعي، هذا المفهوم المائع الذي تمتص منه شتى الصراعات ماء حياتها، وتستمد مبررات وجودها.

إن اعتبار مختلف تفسيرات وتأويلات النصوص المقدسة مقدسة أيضا لمجرد ارتباطها بتلك النصوص، يوحي بمدى الانحراف الذي يمكن أن يبلغه التحول الحضاري لأمة معينة في فترة زمنية محددة. إنه يبرز بوضوح مدى ما يؤدي إليه من انشقاقات فكرية وتمزقات اجتماعية وصراعات سياسية، يشهد تاريخ الأمم، سواء ذات الديانات النسقية منها أو الديانات البدائية، على مدى تأثير هذه التأويلات وتغلغلها في صياغة واقع الأمم في الماضي والحاضر على حد سواء. وتعد محاولة التأسيس لمصالحة تقوم على شبه إجماع ينطلق من إعادة بناء مقاربة فلسفية لمفهوم المقدس ذاته، ارتكازا على الكتابات المقدسة بعد تحديد طبيعتها وتأصيل منابعها.

التأويلات المختلفة للأساطير عند اليونان

يمكننا القول أن أشكال الديانة التي عرفتها الحضارة الهلينية لم تكن ترتكز إلى كتابات مقدسة، كما كان شائعا في الكثير من ثقافات الشعوب الأخرى، غير أنها كانت تعتمد من جهة أخرى على نصوص شبه مقدسة، كما هو الحال بالنسبة للملاحم الشعرية التي خلفها كل من هوميروس Homère و هزيود Hésiode. لقد كانت هذه الأشعار مفعمة بالأساطير والملاحم التقليدية التي ساهمت في صياغة التفسيرات الدينية التي رافقت الثقافة اليونانية وساهمت في تطورها.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بل ولا يمكن إغفال الفكرة القائلة إن فلسفة أفلاطون، وهي من أعرق الفلسفات الإغريقية، كانت تستند إلى الكثير من الإشارات الملحمية والأساطير التي تضمنتها الكتابات الشعرية لأكابر شعراء الإغريق. ورغم أن الملاحم الشعرية صاحبت الفكر اليوناني منذ فجر انبثاقه، بما تضمنته من إشارات لفكرة الحضور الإلهي، إلا أننا لا نلمس انبثاثا كبيرا لهذا الحضور ولا لتجليه على شكل بطولات إنسانية ملموسة، كما شاع في تلك الملاحم نفسها من خلال الصراعات الخرافية التي جسدت الآلهة الوثنية الإغريقية وقدرتها على التدخل في شؤون البشر بصورة حسية مباشرة، وهو ما نلمسه كثيرا في قصائد هزيود، كـ«الأعمال والأيام» و «أصل الآلهة»، وما تعجُّ به أوديسة هوميروس وإلياذته((79)). هذه الأفكار التي خصص لها أفلاطون Platon الكثير من فصول محاوراته، ومن قبله الجدال الذي دار بين الشاعر اليوناني بندار ((80))Pindare وبين هوميروس. ويعزى لأنكساغوراس Anaxagore أنه من خلال هذه الملاحم ابتكر فكرة التفسير الاستعاري، فحاول إضفاء الطابع البلاغي على قصائد هوميروس ليستخلص منها آراءه حول الفضيلة والعدالة.

لقد عرفت الفلسفة اليونانية إذن منذ بداياتها مذاهب متعددة، ارتبطت في تأصيل مبادئها بالفكر الأسطوري المنبث خلال الأشعار والملاحم التي نبغ فيها هوميروس وهزيود أكثر من غيرهما من شعراء اليونان. وكانت تأويلات الأساطير مألوفة لدى اليونان حتى قبل الرواقيين وإن كانت مدرستهم تعد بحق، المنظر الأول لأسس التأويل المجازي للنصوص. وقد كانت المدرسة الرواقية منذ أن تأسست تطبق هذا المنهج في فهم الأساطير اليونانية والنصوص الشعرية عامة، وهذا بغرض البحث عن الأصول التي يمكن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

على أساسها بناء مذهبهم. وكان من بين الذين أسهموا في بناء هذا المنهج لوسيويس كورنيتوس في رسالة مختصرة كتبها حول اللاهوت الإغريقي. وهي أفكار استعارها من أحد مؤسسي المدرسة الرواقية وهو، كريسيبوس Chrysippus الذي عاش في الفترة بين 206 / 280 ق.م((81)).

فالرواقيون جهدوا في تأويل بطولات الوثنية اليونانية في أشعار هزيود، على أنها، لعبة العناصر الطبيعية التي باتحادها الكلي تتشكل، وفق منظورهم، ماهية الألوهية. لقد أجاز هؤلاء المفكرون أن يكون «للحقيقة المنبثة خلال الأساطير دلالات باطنية ومطلقة، كل من خلال وجهة نظره، فالبعض أعطى لها دلالة طبيعية فيزيائية، والبعض الآخر ربطها بالمدلول الأخلاقي، لكنهم أهملوا جميعا الكلام عنها كأحداث فعلية ذات بعد تاريخي»((82)).

في مقابل هذه التأويلات، نجد الكثير ممن رأى في البعد الإلهي والمطلق المنبث خلال هذه الملاحم والأساطير، بل وكل تاريخ الآلهة، والأفعال التي نسبت إليهم ليس له أي صفة إلهية، وأعطوا لهذه النماذج الشعرية صفة القصص الحقيقي، فهولاء في رأي يوهيميروس ((83))Evhémère رجال، وأبطال وحكماء من التاريخ القديم، إنهم يجسدون صور الملوك والطغاة الذين استخدموا القوة والقهر لتصوير أنفسهم في أذهان الشعب بصور الآلهة التي ينبغي تعظيمها وتبجيلها. بل ويعتقد بوليبيوس ((84))Polybe إن كل الملاحم الإلهية لم تكن سوى خرافة ساقها مؤسسو الدول لاحتواء الشعوب((85)). في حين يذهب إيميل برهييه Émile Brehier إلى القول بأن اللوغوس والحكمة والقوى الخارقة في الأساطير اليونانية، كلها كانت من نتاج الروحانية التي انبثت في التراث اليوناني بتأثيرات الفكر الديني المصري. هذا الانبثاث تغلغل إلى الفكر اليوناني عبر التأويلات المجازية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

للوجود الإلهي، الذي نصادفه في كامل المدونة الأسطورية اليونانية. وهذا ما جعل فيلون وهو الوريث الشرعي للتراثين المصري واليوناني، يؤسس مذهبه الفلسفي والديني على أساس التأويل المجازي للنصوص التوراتية لكنه يؤسس هذا المنهج تحت تأثير البيئة الثقافية التي اغترف منها مكونات ثقافته الخاصة((86)).

الكتابات المقدسة والتأويل

التأويلات المجازية عند اليهود - فيلون الإسكندري -

بعد فترة التيه التي عرفها اليهود، وبعد الخروج من أرض بابل، والاستقرار بأرض الميعاد على حد زعمهم، وبالأخص في زمن الموءابيين ((87))Macabées، ظهرت الكثير من التأويلات لنصوص العهد القديم، والتي ساهمت في سد الكثير من الثغرات وفض مغلقات المعاني التي شابت نصوص الكتاب المقدس. لقد أدخلت هذه التأويلات أفكارا جديدة على الذهنية اليهودية، نجد الكثير منها منبثا في تعاليم أحبارهم، بل وقد تسربت جملة منها إلى نصوص العهد الجديد. غير أن هذه المنهجية المستحدثة لم يكن لها تأثير كبير في الفكر الديني اليهودي، إلا بعد أن استقر لهذه الثقافة مجال من الحرية أكبر عند احتكاكها بالحضارة اليونانية، وبصفة خاصة في الإسكندرية. إذ بعد العديد من الرؤاد، ظهر فيلون اليهودي Philon le ((88))Juif الذي طور هذا المنهج وصاغه في شكل فلسفة ذات معالم متميزة.

وقد احتل فيلون اليهودي مكانة معتبرة في تاريخ الأفكار الفلسفية، ذلك أن ما أتيح له من الجمع بين الفلسفة اليونانية وبين الدراسات العقائدية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

اليهودية، جعل من دراساته تمتاز عن دراسات معاصريه من الفلاسفة أو من رجال الدين في الإسكندرية التي ازدهرت فيها الثقافة الهللينية، نظرا لكونها كانت ملتقى للثقافات الشرقية واليونانية. وكانت اللغة اليونانية لغة التداول والخطاب العام، فحتى العبرية كانت قد فقدت سلطتها بين اليهود أنفسهم، ولذا نجد فيلون قد استعار اللغة اليونانية كلغة للتعبير عن أفكاره وتدوين تأويلاته ونظراته حول الكتابات المقدسة. وخلال الأربعين سنة الأولى بعد ميلاد المسيح، كتب فيلون آخر كتبه L'ambassade à Caius الذي تناول فيه جملة من القضايا الدينية ذات الارتباط بالمعتقد الديني الذي كان سائدا أثناء فترة تكون طائفة التلقي الأولى من المسيحية، أي خلال المرحلة الأولى لنشأة نصوص العهد الجديد من الكتاب المقدس، كما ضمنه شذرات من سيرته الخاصة.

لقد بدا التمازج الكبير الذي انطبعت به فلسفة فيلون واضحا وضوحا كبيرا، ضمن تلك الفلسفة التي حملت روحا يهودية، داخل جسد الثقافة الهللينية القائمة وانبعاث طائفة التلقي المسيحية الأولى، وهو ما سنجد أثره واضحا في التداخل الكبير والتأثيرات المتبادلة بين هذه العناصر المتنوعة، التي لعبت فيما بعد دورا أساسيا في مسار مدونة الكتابات المقدسة، لا عند اليهود فحسب وإنما امتد تأثيرها ليشمل مدونة العهد الجديد والتعاليم والديانة الجديدة الناشئة أيضا((89)). وقد كانت الفكرة السائدة عند اليهود آنذاك، هو البحث في الأصول اليهودية التي ترتد إليها الأفكار الفلسفية اليونانية، بمعنى أن فكرة البعد الديني لكل تفكير فلسفي بشري إنما ترجع أصوله إلى المعتقد الإيماني الديني، بصورة من الصور، وقد أثرت واستأثرت هذه الفكرة على تفكير فيلون كله. وهو ما سيجعله يبحث باستمرار عن الرابط الخفي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بين الدين الفلسفة، أي بين العقل في صورته الفلسفية اليونانية والإيمان في صورته العقائدية المنبثة ضمن النصوص الدينية((90)). هذا الهاجس الذي امتد تأثيره إلى فلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين على حد السواء، خلال العصور الوسطى وإلى يومنا هذا. كان فيلون يعتقد تمام الاعتقاد أن الحكمة اليونانية لا تختلف عن الخطاب المقدس المنبث خلال النصوص الوحي. فالفلاسفة اليونان لم يزيدوا على أن أضافوا كما هائلا من الحجج والبراهين العقلية التي تصب كلها في إثبات نصوص النبوة والوحي التي كانت تشكل لب المعتقد اليهودي. وهنا بدا التداخل بين العقلانية اليونانية والمعتقد الإيماني بنصوص الوحي عند اليهود((91))، ويتجلى التأثير المتبادل بين الثقافتين، هذا التأثير الذي سيلعب دورا هاما فيما بعد في نشأة المسيحية وانفتاح المدونة الإنجيلية.

كانت نصوص الكتابات المقدسة التي استند إليها فيلون في تأويلاته، مترجمة إلى اللغة اليونانية((92))، وعلى هذا الاعتبار ينبغي النظر إلى تأويلاته ليس على أنها تأويلات للنصوص الأصلية، وإنما هي نصوص في رأيه، ترتكز كلها على ازدواجية المعنى، المعنى الظاهري، والمعنى الباطني الذي تختفي معانيه تحت جملة إشارات ورموز تقتضي نظرا ثاقبا وعميقا لفهمها. إن هذين المعنيين يتواجدان معا، أحدهما بجانب الآخر. وفي الكثير من الحالات كان فيلون يتجاوز المعنى الظاهري والتصورات التاريخية التي يوحي بها، ويبقي للنص صورته الإشارية ليستخلص منها التمثلات الرمزية، التي تساعد على تجاوز فقرات من الكتابات المقدسة، كانت تبدو له غير جديرة بالذات الإلهية، والتي يمكن أن تزيغ بالقارئ وتؤدي إلى إعطاء فكرة مادية، أو تجسيما Anthropomorphisme لهذه الذات المقدسة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وفي كامل الآثار التي قام عليها مذهب فيلون، نجد الثنائية التي كان يرغب في التدليل عليها، ثنائية العقل والوحي والتوفيق بينها. ومع ذلك يبدو انحياز فيلون إلى جانب الوحي نظرا لطبيعة تكوينه وتشبعه بالمعتقد الديني اليهودي. لقد كان المنهج الذي استند إليه في محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، منهجا ذكيا استطاع من خلاله العبور بسهولة وسلاسة من التراث اليوناني إلى صلب المعتقد اليهودي القائم على فكرة الوحي، كما استطاع بيسر إقحام المعتقد اليهودي داخل الفكر اليوناني، هذا المنهج القائم على فكرة التأويل المجازي((93)) الذي يتمحور أساسا حول فكرة كمون المعنى خلف الاستعارة اللفظية في لغة الخطاب.

إن نصوص الكتابات المقدسة هي بالدرجة الأولى نصوص موحى بها، تلقاها الأنبياء على فترات زمنية تحددت من خلالها معالم الدين سواء أكانت قوانين وتشريعات أو كانت نبوءات عامة. لكن فيلون يستخدم التعبيرين معا للدلالة عن تلقي تلك النصوص والتعاليم، إما بطريق الوحي بوساطة أو عبر الإلهام المباشر وبدون وساطة، وإن كان غالبا ما يمزج بين الوسيلتين. وقد كان استخدام فيلون للفظ الوحي للدلالة عن تلقي النصوص مثله مثل بقية اليهود في بيئة الإسكندرية، غير أن اليونان لم يكن شائعا بينهم لفظ الوحي ولا النبوة، لكنهم كانوا يعتقدون بوجود اتصال بين الآلهة وبين البشر، وأن الآلهة كانت تخاطب البشر بصورة أو بأخرى((94)). وقد اعتقد فيلون أن الحكمة اليونانية ما هي سوى تأويلات أو شروح لنصوص وكتابات، كانت تشكل الوحي المنبث عبر التاريخ والذي ضاعت نصوصه الأصلية ولم يبق منه سوى التأويلات التي تشكل الحكمة اليونانية. وتشكل نصوص الكتابات المقدسة عند فيلون جسد الخطاب الديني المقدس، الخطاب المنسوب إلى

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الله حقيقة. هذا الخطاب الذي تلقاه موسى من الله مباشرة عبر الكلام الإلهي، أو بطريق الإلهام المباشر في لحظة انخطاف النبي وانجذابه بفعل الحضور الإلهي، فينطق النبي بالكلام الذي فقهه وعقله خلال تلك التجربة الروحية المتعالية التي لا يمكن للعقل البشري بلوغها((95)).

غير أن نصوص الوحي غالبا ما تصادف صلابة العقل الاستدلالي في تقبل معانيها، لذلك كان فيلون يستعين عادة بالتأويلات المجازية، ليعبر من خلالها نحو المعنى الخفي الذي لا تعطيه القراءة اللفظية للنصوص. إذ بقدر اهتمامه بتجاوز القراءة اللفظية السطحية للنص، بقدر ما كان حريصا على تأصيل العلاقة بين المعتقد اليهودي القائم على الوحي والفكر اليوناني القائم على العقل. فنراه يلجأ إلى التأويل الذي يقترب به مما يعطيه العقل، ليطابق بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل، فإذا صادف خلال النص فكرة لا تعطي دلالتها اللفظية المباشرة معنى يقبله العقل، يرى أن نحيلها عن طريق تأويل صيغتها مجازيا. إن مثل هذه الوضعية تصبح غير مقبولة - كما يقول - إذا لم نؤولها مجازيا، «إننا نستطيع حل هذه المعضلة عبر التأويل المجازي، لينتفي الإشكال، ونتخلص من هذا العائق الذي حول الإلهام أو الرواية((96))».

بجانب هذا النمط من الشروحات والتأويلات التي تحافظ على النقاوة المطلقة للمعنى، كان فيلون يضحي بالشكل الظاهري للحقيقة التاريخية، على عكس Evhémère الذي كان يحافظ على هذا الشكل ويقلصه إلى مجرد تاريخ بشري مبتذل((97))، ولعل هذا يرجع إلى وجهة النظر الخارقة للطبيعة التي عرف اليهود بتمسكهم بها عموما. وسنصادف فيما بعد، التفكير المسيحي الذي يخضع كتابات العهد القديم للتفسير الذي وضعه Evhémère.((98))

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التفسير المجازي عند المسيحيين - أورجين -

أقام المسيحيون الأوائل قوانينهم الخاصة لتأويل نصوص الكتاب المقدس، واستندوا بالأساس إلى نصوص العهد القديم باعتبارها نصوصا مقدسة. وعلى هذا نشأ عندهم الشعور بضرورة التأويل المجازي لهذا الكتاب، آملين بذلك تجاوز ما وصلت إليه تأويلات العهد القديم. ولم يكن من الغريب بين رجال الكنيسة الأوائل تبني نمط التأويل المستخدم عند اليهود، وقد نشأ هذا النمط بين المسيحيين بالإسكندرية، أين ارتبط باسم فيلسوف من كبار رجال الدين آنذاك، هو أورجين Origène. بل لقد اعتبر بعض المؤرخين، أورجين المؤسس الأول لفلسفة تأويل الكتابات المقدسة في تاريخ النصرانية. ففي مدرسة الإسكندرية وعلى غرار فيلون اليهودي، تشبع أورجين بالفلسفة اليونانية التي لم يكن يبدي نحوها أي ميل أو إعجاب وإن كان أحيانا يرى أن هناك خصومة بين التراث الفلسفي اليوناني وبين روح الدين الجديد((99)). باستثناء ما كان يبديه من إعجاب بفلسفة سقراط وأفلاطون. ففي مقابل التقسيم الثلاثي للطبيعة الإنسانية، قسم النصوص كذلك تقسيما ثلاثي المعنى:

الأول يستند إلى التفسير الحرفي للنصوص، وهو التفسير المباشر الذي يستجيب لمتطلبات الحس. الثاني أخلاقي، يقابل ملكات النفس. الثالث صوفي يرتبط بالبعد الروحي في الإنسان. لكنه مع ذلك يرى أن هذه المعاني، أو الدلالات الثلاث، تتواجد مع بعضها، رغم أنه يعتقد، أن التفسير الحرفي في بعض الحالات الخاصة، لا يحيل إلى معنى، إن لم نقل أنه أحيانا لا يحيل إلا إلى معنى عبثي، مما يجعل القارئ باستمرار، مدفوعا إلى البحث عن معنى روحي مبثوث خلال الصيغ اللفظية للنص. إننا نقرُّ دون شك، بأن المعنى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحرفي يكون دوما أدنى مكانة وأقل تأثيرا من المعنى الخفي والعميق. وهذه الفكرة التي كان أورجين يرد بها على تفسيرات يوهيميروس والتي اعتبرها مجرد نسق سطحي مبتذل في فهم المعاني التي كانت الأساطير المرتبطة بالنصوص المقدسة تحيل عليها. إن هذه الأساطير في نظر أورجين تخفي أفكارا أكثر عمقا مما كان يشير إليه يوهيميروس((100)).

إن السرد الذي يشكل النصوص الإنجيلية في رأي أورجين لا ينقل إلينا خرافات الأقدمين، إنما يحمل إلينا جملة آراءٍ تعين على الفهم المقارب المنشود. كما يصرح عند تأويل الكثير من القصص، أن المعنى الحرفي الصرف يقود إلى تخريب الدين المسيحي. لقد عبّر عند الكلام عن العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي للكتابات المقدسة بقوله: «إن الحرف قاتل بينما الروح يهبُ الحياة» ويقصد بالروح هنا المعنى الخفي، أو المعنى المجازي الكامن وراء اللفظ الصريح. كما نلاحظ أن أورجين، يتخلى نهائيا عن الدلالة الحرفية للنصوص عندما يصرح بالقول أن: «لكل نص مكتوب معنى روحي، لكن ليس لكل نص جسد»، بمعنى أنه توجد دوما حقيقة روحية خلف الغشاء الخادع للجسد، إذ الكتابة هي التي تزرع في المرويات أحداثا لم تكن موجودة أصلا، ومن الغباء أن لا ينتبه القارئ بنفسه إلى أن الكتابة تروي أحداثا لم تحدث حقيقة بالطريقة التي رويت بها((101)).

وأمام النصوص الكثيرة التي لا يمكن أن تفهم إلا بوساطة تأويل مجازي، خاصة تلك التي تضفي على الذات الإلهية خصائص إنسانية، والتي تتكلم عن شخصيات كانت لها ارتباطات بالإله، وحتى لا يجرنا المعنى الحرفي إلى نسبة أفعال إلى هؤلاء هي من قبيل الطعن في حقهم. مشيرا بذلك إلى الأنبياء وعصمتهم من الوقوع في ما يستحق اللّوم. وإذا كان أورجين قد وجد في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التعاليم المسيحية، ما يمكنه من اجتناب العهد القديم ما أمكن، بطريقة تجعله لا يتخلى عما يكنه من احترام لهذا الكتاب، وجد نفسه يلجأ مضطرا إلى التأويل الاستعاري بهدف تلافي ما كان يجد في ذهنه من تناقض بين معاني النصوص في العهدين، إذ كان تكوينه الفلسفي لا يسمح له بتقبل الكثير من فقرات العهد الجديد. ولقد كان يقر دوما أن النصوص في هذا الكتاب صدرت عن نفس المصدر الذي أملى نصوص العهد القديم، وأن هذا المصدر لم يسلك في انجاز أحدهما بخلاف ما سلك في إنجاز الآخر، بمعنى أنه لم يقحم ضمن أشياء حدثت بالفعل، أشياء لم تحدث أصلا، مريدا بذلك، الإشارة إلى ما اصطلح على تسميته بالمعنى الروحي من قبل.

ويذهب أورجين إلى حد وضع العلاقات الإنجيلية في موازاة لا ريب فيها مع سرديات بعضها خرافي مستمد من التاريخ الأسطوري العادي. نقرأ هذه الموازاة في فقرة من كتابه *Contra Celsum* التي يقول فيها: «في كل قصص، مهما كان صدقه، يصعب علينا، بل وأحيانا يستحيل توضيح الحقيقة، ولنفترض، بالفعل، أن أحدهم يحاول إنكار حدوث حروب طروادة، بسبب المستحيلات التي أقحمت في هذه القصة، مثل ولادة آخيل من رحم إلهة البحر، فكيف يمكننا إثبات الحقيقة المثقلة، كما نكون قادرين على إثبات، بالبينات التي بطريقة مجهولة امتزجت مع الفكرة المقبولة على العموم، والقائلة بوجود صراع بين الأثينيين وبين الطورادیين؟...

إنَّ دارس التاريخ الذي يحكم على الوقائع ويستبعد كل الأوهام، يستوضح مليا بعض أجزاء هذه القصة، ويعرف بوضوح أي أجزائها يمكن أن يؤخذ بصيغة رمزية، معتبرا في ذلك ما حاكه الرواة، وبالتالي، يحدد أي الأجزاء يمكن أن يتصدى له باعتباره مجرد مقطع أملته الرغبة في الإمتاع. «إنني

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أريد أن أذكر هذه الملاحظات الأولية، حول كل قصة المسيح التي عرضتها الأناجيل، ليس لغرض أن أثير في الأشخاص المتبصرين إيمانا أعمى غير مقبول، لكن لتبيين أن هذه القصة ينبغي أن تدرس بإحكام وأن يُتَعمَّقَ فيها بعناية، وينبغي هكذا، الغوص في المعنى المقصود من كتابة هذا القصص، بهدف استجلاء المقاصد التي دفعت إلى كتابة كل شيء((102))».

يمكننا أن نلاحظ في هذا الإطار أن أورجين، تجاوز وجهة النظر المجازية التي تموضع فيها عند بدايات حديثه عن الكتابات المقدسة، وكاد أن يصل إلى وجهة النظر الأسطورية عند المحدثين، بل نراه قد أشار إلى قصدية النص، التي ستأخذ منعرجا فلسفيا جديدا مع القصدية الظواهرية عند إدموند هوسيرل Edmund Husserl، والتي ستأخذ فيما بعد بعدا أكثر تشعبا في دراسة النصوص عموما، والنصوص المقدسة خصوصا عند بول ريكور. كما نلاحظ أن أورجين عندما يتكلم عن العهد القديم، يمتنع عن تقديم تصور واسع لهذا النمط من التأويل، لسببين: إنه هو نفسه كان يؤمن بما هو خارق للطبيعة من جهة، ومن جهة أخرى أنه كان يخشى إثارة استنكار الكنيسة الأرثوذكسية. هذين السببين فرضا عليه صرامة أكبر عندما تناول نصوص العهد الجديد بالدراسة. فضمن مجمل دراساته لهذه النصوص لا نظفر بالكثير من الأمثلة التي نفى حقيقتها التاريخية، ذلك لفرط ارتباطه بالحقيقة التي تنبغي للإله، فهو في النص السالف الذكر يشير إلى أنه لا ينبغي الالتزام بحرفية الفقرة التي تتكلم عن اختطاف السيد المسيح من طرف الشيطان، الذي أراه من أعلى الجبل كل ممالك الأرض((103))، فأورجين يعلق على هذا الحدث بأنه يستحيل في حق العين الحسية رؤية هذا الأمر.

ولا يخفى أن هذا التعليق على هذا الحدث ليس مجازيا، لكنه مجرد رواية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أخرى للمعنى الحرفي، الذي كان الأولى بدل شرحه كحدث خارجي، أن يلجأ إلى شرح الحدث من الداخل بإعطائه بعدا آخر يتلاءم مع طبيعة التأويل الذي كان يريد تطبيقه على كل النصوص المقدسة. كما أننا نلاحظ أيضا في مقاطع أخرى، كيف يضحي أورجين بالمعنى الحرفي لصالح المعنى الروحي، عندما يتكلم عن قصة إجلاء التجار من المعبد، فيعتبر أن تصرف السيد المسيح كان يوحي بشيء من الغطرسة والتمرد، فيبدو تعليقه على هذا الحدث مناقض لما سبق وأقره قداسة للسيد المسيح. ليتراجع ويعلن، أن هذه الكتابات احتوت دوما على أحداث تاريخية حقيقية، أكثر مما احتوت على ما يمكننا فهمه بالمعنى الروحي الخالص((104)).

إذن، كانت بوادر ظهور هذه الأنماط من الشروحات للنصوص الدينية، عند العبرانيين والمسيحيين على السواء، والتي بقيت في جانب منها مرتبطة بتاريخية الأحداث التي تضمنتها تلك النصوص، رغم أنها بقيت تحمل بصمات التفسير اللاهوتي، في المقابل بدأت بوادر نمط آخر من التفسير، يستند إلى فكرة اعتبار الكتابات الدينية روايات تاريخية، وتنفي عن هذه الأحداث التاريخية كل خاصية إلهية، وتعتبرها مجرد أحداث بشرية، لكنها تحدث أولا عند أعداء المسيحية، وكان من بين الذين جسدوا هذا النمط من التفسير، فرفوريوس القوريبنائي((105))Porphyre de Tyr، جوليان أفريكانوس السادس ((106))Julien Africanus Sextus، وسلزوس ((107))Celse هؤلاء الكتاب، رغم أنهم رفضوا تماما اعتبار الكثير من نصوص الكتابات الدينية مجرد خرافات، إلا أنهم أبقوا على الكثير من الأحداث والجزئيات التي تكلمت عن حياة موسى وعيسى وغيرهم من الشخصيات الدينية واعتبروها أحداثا تاريخية حقيقية، لكنهم أسندوا كثيرا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من تلك الأحداث إلى أسباب عادية، واعتبروا بعض ما كان يسند إلى هؤلاء من معجزات، إما إلى أوهام خادعة، أو إلى شيء من السحر والشعوذة.

يمكننا أن نلاحظ الفرق بين هذا النمط من التفسير في اليهودية والوثنية اليونانية من جهة، وبين سربان مثل هذا التفسير في الفكر الديني المسيحي من جهة أخرى. فعند اليهود والإغريق، كانت الديانات والآداب التي أخذت طابع القداسة، قد بدأت تتطور تزامنا مع تطور المجتمع باعتباره أمة في طور التشكل، لها مقوماتها الخاصة، ولغتها التي تحمل رصيدها الفكري والثقافي الناشئ، أضف إلى ذلك الاحتكاك الحضاري الطبيعي بين الحضارات، وهذا ما يجعلنا نفترض رَدَّ الاختلاف بين أنماط تفسير النصوص الدينية، إلى تجاوز الثقافة المتشكلة لدى هذه الشعوب لمصدر تراثها الديني التقليدي الموروث عن الآباء.

وعلى العكس، نرى أن المسيحية ظهرت في بيئة كانت قد استقرت فيها حضارة مثلتها - خارج فلسطين - الحضارة اليونانية اليهودية التي عرفتها بلاد اليونان، وهنا كان الاختلاف الناشئ، ليس كما في الثقافتين السالفتين، بين ثقافة ناشئة وتراث ديني تقليدي موروث، وإنما بين دين جديد وثقافة تقليدية موروثة. وهكذا، بينما ولدت التفسيرات المجازية للنصوص الدينية من رحم الوثنية اليونانية والديانة اليهودية، فإن هذا الميلاد كان بمثابة الإعلان عن انحدار في مسار هاتين الديانتين، في حين أن التفسير المجازي الذي لجأ إليه أورجين، والتناقضات التي عرفتها تفسيرات سلزوس Celse للنصوص الدينية المسيحية، كانت توحي بأن العالم لم يكن مستعدا بعد لتكييف نمط الحياة فيه مع الدين الجديد. لكن مع اعتناق الإمبراطورية الرومانية للمسيحية، والقضاء على الكثير من التيارات المسيحية التي كانت

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تعد بدعا ومحض هرطقة، أخذت المبادئ المسيحية في الانتشار والسيطرة على مناحي التفكير والثقافة، وتبع هذا الانتشار للمسيحية غلق المدارس الوثنية وخضوع عشائر الجرمان الأمية، لتعاليم الكنيسة. حينئذ، وطيلة العصور الوسطى، أبدى العالم الأوربي انسجاما كبيرا مع التعاليم الجديدة، واختفت كل آثار لفكرة تأويل النصوص الدينية التي تفترض قطيعة بين حضارة العالم الغربي وبين الدين.

كانت حركة الإصلاح الديني، أول ضربة للنجاح الذي عرفته المعتقدات الكنسية، وكانت بذلك أول إشارة لنشوء ثقافة مسيحية، شبيهة بالتي عرفتها الوثنية اليونانية والديانة اليهودية، بل إن هذه الثقافة الناشئة، كانت أكثر قوّة وصلابة في الوقوف ضد التربة التي حملتها، أي أنها كانت أكثر مقاومة للدين الذي كانت هي إحدى ثمراته. ردُّ الفعل هذا، والذي كان موجّها في البداية، ضد سيطرة الكنيسة، انتقل فيما بعد إلى الكتابات الدينية، وتجلى بداية، في المحاولات الثائرة التي قادها مذهب التأليه الطبيعي Déisme، الذي امتد إلى فترة متأخرة من العصور الحديثة، كان من نتائجها جملة من التحولات المتنوعة. ففي الفترة الممتدة بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومن داخل الكنيسة نفسها، قام المؤلهون الطبيعيون الإنجليز بإحياء، بقايا الجدل الكلامي الذي كان قد انتشر في بدايات العصور الوسطى، بين الآباء الكنسيين وبين أعداء المسيحية من الوثنيين الأوائل، وركزوا خلال هذا الجدل مع رجال الكنيسة على مناهضة فكرة صحة وأصالة الكتابات الإنجيلية. بل قد وصل الأمر حدَّ الحطّ من قيمة الإنجيل وتسفيه الأحداث التي تضمنها. ففي حين صرّح جون تولاند ((108))John Toland، أن الإنجيل ما هو إلا مجموعة من الكتب المزورة المليئة بالخرافات، اجتهد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

آخرون في تجريد الشخصيات والقصص الإنجيلي، من كل بريق يعكس أنوارا إلهية عليا. كما وصفوا تعاليم موسى، الواردة في الكتاب المقدس، بالنظام البائس الذي لا ينجر عنه سوى الشؤم والعمى والخضوع؛ واعتبروا أحبار اليهود أنبياء كذب وزور، واتهموهم بأنهم سبب الخراب والحروب الداخلية التي عرفتها مملكة يهودا وإسرائيل.

كما قال أنصار التأليه الطبيعي باستحالة أن يكون الله وهو من أوحى بالديانة اليهودية، إذ الخاصية الأخلاقية الإلهية تبدو مشوهة بفعل الاستخدامات العشوائية التي تعاقبت عليها بمرور الزمن، وبفعل الخصوصية المزعومة للأمة اليهودية، وبالأخص، الأوامر الدموية الداعية إلى استئصال الشعوب الكنعانية. وحتى العهد الجديد، لم يسلم من مثل هذه التهم التي أثارها أنصار مذهب التأليه الطبيعي، فقد أثيرت حوله جملة شبهات كالأثرة والشجع، وحتى شخص المسيح لم يسلم هو الآخر من مثل هذه الشبهات، فقد شكك هؤلاء في الكثير من معالم حياته، كان أقلها، التشكيك في فكرة رجعته بعد الموت((109)).

لقد شكلت المعجزات التي نسبت إلى حياة المسيح، والمتعلقة بالتأثيرات الإلهية في أشياء العالم، الجزء الأكبر من الانتقادات التي وجهها مثلا، توماس وولستن ((110))Thomas Woolston. هذا الناقد الذي عرف بتوسطه بين التأويلات المجازية التقليدية لنصوص الكتاب المقدس، وبين التفسيرات الحديثة التي عرضها أنصار مذهب التأليه الطبيعي. إذ نجده يقيم كل نقده على مناقشة الفرضية التالية: إذا كان اعتبار كل ما كتب عن المعجزات كما لو أنه قصص حقيقي حدث بالفعل، فإن هذا سيفقد النصوص السردية التي تناولت موضوع المعجزات، كل خصيصة إلهية، وبالتالي سننزل بهذا السرد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إلى مستوى أدنى من العبثية، ليصبح هذا القصص ضربا من الكوميديا الهزلية البائسة، أو جمله من الخداع المبتذل، أما إذا كنا لا نريد إزالة آثار البصمات الإلهية من هذه الكتابات، فإنه ينبغي علينا التضحية بالخاصية التاريخية الملازمة لهذه الأحداث، وعدم اعتبارها، إلا كما لو كانت تجليات، في شكل أحداث واقعية، لجملة من الحقائق الروحية. ووفق هذا المنظور، يستدعي وولستن، سلطة أكبر المجازيين من الآباء الكنسيين الذين تناولوا هذا الموضوع في كتاباتهم، أمثال أورجين والقديس أوغسطين وآخرين، ممن افترض أنه كان ينبغي عليهم الاعتماد على التأويل المجازي لعرض التفسير الحرفي للنصوص. في حين أنهم كانوا يميلون إلى إبقاء كل منهما مقابل الآخر، عدا بعض النماذج التي نجدها عند أورجين في بعض تأويلاته المجازية الخالصة.

ومن خلال لغة وولستن، لا يمكننا الجزم في أي الأطروحتين كانت هي الأقرب إلى قناعته، إذ قد يبدو لنا أنه كان يبدي اهتماما بالتأويلات المجازية أكثر، قبل أن يعلن معاداته للمسيحية التقليدية، بل إننا مدفوعون إلى الاقتناع بأنه كان يعتقد صحة هذا التأويل المجازي، لكن عندما يعلن بكثير من العجب عند الكلام عن عبثية المعنى الحرفي للكتابات التي تناولت الحديث عن معجزات القديسين، نجده يبدي لهجة أكثر استهتارا بالمعاني المجازية. وما لبثت اعتراضاته وانتقاداته للإنجيل، ولمصدر القصص التي يرويها، أن انتشرت على مستوى واسع في ألمانيا، حتى باشر ليسينغ Gotthold Ephraim Lessing بين سنتي 1777 - 1774 نشرها تحت عنوان «شذرات مجهول Fragments d'un anonyme»، في هذه الشذرات تناول وولستون، جملة ملاحظات ضدّ الديانات السماوية النسقية عموما، وخص بعضها بقراءة نقدية للعهد القديم، وأخرى للعهد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الجديد((111)).

كانت كتابات العهد القديم في نظره، تمثل جملة من النصوص التي تعكس شخصيات شريرة، وُجّهَت لها خطابات الوحي الإلهي، كما أنها تظهر مدى الإساءة التي صدرت عن هؤلاء للذات الإلهية. فنتائج تلك الخطابات، والمذاهب والقوانين التي تحتوي عليها، تبدو من خلال تلك الكتابات الدينية، فضيعة ومفسدة، إلى درجة النفي القاطع لصحة نسبتها إلى الله، ومن هنا اعتبر المعجزات الملازمة لهذه الخطابات، عبثية ومستحيلة التصديق، فهي تعكس جملة وتفصيلا، الحجة الدامغة، على أن فكرة الاتصال بالذات الإلهية، محض فرية، وأن معجزات رجال الدين، ما هي سوى خداع وافتراء، لأجل فرض جملة قوانين تخدم مصالح الحكام والرهبان والقساوسة. وهكذا يعيب كاتب الشذرات على البطاركة ورجال الدين، ادعاءاتهم التواصل مع الله. لقد اعتبر الأمر الإلهي لإبراهيم بذبح ابنه، محض فرية، كما اعتبر موسى كذابا، واتهمه بانتهاج كل السبل الدنيئة التي تؤهله ليصبح سيدا وطاغية ليستأثر بحكم أمة متحررة. إن موسى ادعى رؤية الله، وادعى أن ما قام به كان بأمر منه، وما الأوامر الدموية الداعية الى استئصال الشعوب الكنعانية، إلا نموذجا لهذه الافتراءات، التي وصمته بسمة الخداع واللصوصية والدموية. إن الكلمات التي استخدمها في خطاباته المزعومة مثل قوله: «الله يأمرك» أصبحت أفعالا جديرة بنسبتها إلى الذات الإلهية، وهو ما جعلها تحمل صفة القداسة التي ينبغي الاقتداء بها في سلوك الذين يعتقدون صحة هذه النصوص الدينية.

غير أن صاحب هذه الشذرات النقدية، لم يجد في نصوص العهد الجديد مثيلا لها، فراح يرسم لشخصية المسيح صورة الرجل السياسي،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الذي من خلال لقائه بشخصية جون باتيست (يوحنا المعمدان) Jean-Baptiste((112))، كان يهدف إلى الحفاظ على ما كان يريد تحقيقه، إلا أن موت المسيح الذي لم يكن في الحسبان، كان بمثابة تلاشي كل مشاريعه، وهي الضربة القاصمة التي لم يجد أتباعه طريقة لتفاديها، سوى ادعاء عودته ورجعته بعد الموت، لإحلال ملكوت الله في الأرض بطريقة غامضة لم تشر إليها الكتابات الإنجيلية((113)).

التفسيرات الطبيعية للعقلانيين

في إنجلترا، قام العديد من المنافحين عن النصوص الدينية بالدفاع عن نصوص الكتابات المقدسة ضد أنصار مذهب التأليه الطبيعي، كما قام العديد من اللاهوتيين الألمان، بالوقوف ضد الشذرات التي نشرها ليسينغ. لقد لجأوا في اعتبارهم صحة الوحي الإنجيلي إلى الارتكاز على فكرة ما فوق الطبيعة، للحفاظ على الخاصية اللاهوتية للتاريخ، والدفاع عن الشعب الإسرائيلي، والأصول المسيحية. في هذه الفترة، نشأت طائفة أخرى من اللاهوتيين الألمان، والتي كانت تبحث لها عن مخرج آمن ضمن هذه الصراعات والاختلافات حول أصالة النصوص الدينية وقداستها.

كانت الفكرة التي تبناها يوهيموريس Évhémère، حول تأويل النصوص القديمة المتعلقة بالملاحم الإلهية، تشمل طريقتين، واللتين كانتا في الحقيقة متعاقبتين: فإما أن يتم اعتبار آلهة الأديان الشعبية نماذج لبشر خيّرين من العصور الأولى، على غرار المشرعين الحكماء، والأمراء العادلين، والذين أحاطهم المعاصرون لهم ومن خلفهم، بهالة من التقديس، وإما أنه تم اعتبارهم مخادعون مهرة، وطغاة قُسَاة، تستروا بستار الألوهية بهدف الاستيلاء على أرواح الشعوب وإذلالها. وبالطريقة نفسها، كان النظر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إلى التاريخ الإنجيلي يأخذ بعدا إنسانيا خالصا، ففي حين كان المؤلهون الطبيعيون، يفضلون الطريقة الثانية، التي ينظرون من خلالها إلى شخصيات النصوص الدينية، كمنحرفين ومخادعين، فإن الطريقة الأولى بقيت منفتحة، فحتى وإن تم سلب القداسة عن الشخصيات الدينية ورجال الدين الذين ادعوا تواصلا مع المطلق، إلا أنهم أسندوا لهم بالمقابل خصائص إنسانية إيجابية تنفي عنهم تهمة السعي في إذلال الشعوب وقهرهم.

هذا المنحى كان يعترف لهؤلاء الرجال بفضائل وأفعال تشبه المعجزات، ولا يسعى إلى تلطيخ سمعتهم برميهم بصفة الاحتيال والمخادعة. وإن كان يفسر أفعالهم على أنها سلوكات طبيعية، إلا أنها لم تكن تستحق اللوم والعتاب. إن الطبيعانية، في عدائها لمسيحية الكنيسة، كانت تعدُّ من قبيل التأويل السلبي. في حين كانت العقلانية، التي تريد البقاء في أحضان الكنيسة، تشعر بضرورة تبني صورة مغايرة من التأويل الإيجابي. وقد سارع يوهان غوتفريد أيشهورن ((114))Johann Gottfried Eichhorn إلى اتخاذ هذه الطريقة في النظر إلى النصوص، ضد آراء الطبيعانية، عندما استند إلى فحص دقيق لشذرات وولستون. فكان على وفاق مع صاحب الشذرات، في عدم الاعتراف بتدخل مباشر للآلهة، على الأقل في الفترة الأولى من العهد القديم.

وكانت في هذه الفترة قد انتشرت جملة أبحاث ميتولوجية قام بها كريستيان غوتلوب هاين ((115))Christian Gottlob Heyne مما ساعد في اتساع أفق الشعور بضرورة قبول هذه النظرة لديانات مختلف الشعوب في مراحلها البدائية، أو نفيها عن الجميع. فقد لاحظ هاين أنه في ثقافات مختلف الشعوب، عند الإغريق كما عند الشعوب الشرقية، تسند

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الظواهر غير المتوقعة وغير المفهومة، إلى القوى الإلهية، وكان حكماء تلك الأمم، يعيشون على الدوام في وفاق مع الكائنات العليا. في حين كانت الكتابات الدينية، بالنسبة للتاريخ العبراني، على حرفيته، خارج هذا التاريخ، في شرحه لمثل هذه التجليات بافتراض خديعة وتزوير خطيرين، أو باعتباره من قبيل الخرافات الفاسدة والمفسدة في آن واحد((116)).

كان أيشهورن يرى، أن العدالة تقتضي أن يعامل العبرانيون كما تعامل الأمم الأخرى، كما اعتقد العبرانيون أنفسهم، طيلة مراحل نشوئهم، أن أفراد أمتهم يشتركون في كونهم كائنات عليا، والعدالة تعني إضافة أو نفي هذا الاعتبار عن الطرفين معا. فاعتقاد الكلية والتفوق، هو اعتبار تنبغي مراجعته، إذ الديانات التي تدعي أنها موحى بها وفق هذه الخلفية، هي ديانات ذات خلفيات نادرا ما تسلم من الأخطاء. كما أنه من الصعب تفسير كيفية انعتاق الإنسانية من ربقة معاملتها على أنها أقلية، أضف إلى ذلك أنه، كلما أصبحت الأزمنة أكثر استنارة وصارت التعاليم أكثر ثباتا، كلما تناقصت فكرة تدخل العناية الإلهية أو تلاشت من تاريخ الأمم. إن اعتبار نشوء فكرة التفوق عند العبرانيين - التي نشأت كذلك عند بعض الشعوب الأخرى - والتي تشكل خلفية تاريخية في المعتقد العبراني، والتي مارسها اليهود على الشعوب الوثنية القديمة، كان من الأحرى تطبيقها على التاريخ الأول للأمة العبرانية، وإلا صارت النصوص المزعوم أنها موحى بها، مجرد نصوص باطنها الخداع والافتراء، أو أنها ترتكز على خرافات مزعومة مشوهة، لا تنم إلا عن نزعة للتعالي غير مبررة. وهذا ما أشار إليه مؤلف الشذرات عند الحديث عن العهد القديم. ويضيف أيشهورن، أن النظر عن قرب إلى تاريخ الأمم، يزرع الرعب من مثل هذه الفرضيات. وإلا حسب هذا الزعم فإن عظماء التاريخ، الذين كان

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لهم تأثير إيجابي كبير في نشأة حضارات أممهم، لم يكونوا سوى كذابين، وهذا دون أن يرتاب فيهم معاصروهم.

إن الوقوع في مثل هذا الزعم الخاطئ، سببه إهمال فهم الكتابات القديمة بروح العصر الذي كتبت فيه. وبدون شك، فإنها لو كانت تتكلم بنفس الدقة الفلسفية التي نجدها عند الكتاب المعاصرين، لكانت تلك الكتابات إما أنها تعبر عن عناية إلهية حقيقية، أو أنها مجرد افتراضات كاذبة، لكن كونها وصلت إلينا من مرحلة بدائية، لم تكن الفلسفة فيها قد نشأت بعد، فإنها تتكلم عن تدخل العناية الإلهية وفقا للأفكار واللغة التي كانت قديما. فكما أنه ليس هناك أي معجزة ننبهر بها، فكذلك، ليس هناك أي خداع نحن مطالبون بالكشف عنه، بل ينبغي علينا فقط، ترجمة لغات القرون الأولى إلى لغاتنا الحالية. إذ ما دام الجنس البشري، لم يتغلغل إلى عمق حقائق الأشياء، فإنه ينسب إلى القوى الخارقة للطبيعة، أو إلى تدخل الكائنات العليا، كلّ الأفكار الراقية، والحلول الكبرى لمشكلات الناس، كما ينسب حتى الاكتشافات، وخاصة الأوهام الحافلة بالصور، فيعتبرها أفعالا إلهية تحت سطوة الوضع الذي هو خاضع له.

إن براهين المعرفة والنبوغ الملفت للنظر في أشخاص يثيرون دهشة الشعوب تبدو كما لو كانت معجزات، أو علامات لقوى خارقة للطبيعة، كما أنها تبدو مثل اتصال خاص مع قوى عليا، وليست الشعوب وحدها من كانت لها هذه المعتقدات، وإنما نجد أمثال هذه الاعتقادات حتى عند رجال متميزين في التاريخ، ولم يكن لهم أدنى ارتياب في صحة معتقداتهم((117))، ولاحظ أيشهورن أنه لا يمكن لأحد الاعتراض على محاولة تفسير الكتابات التاريخية حول حياة موسى، تفسيرا طبيعيا، لكنه في الوقت ذاته يربط

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تفسيره بمقدمات صاحب الشذرات، لكنه لا يتفق معه في وصف موسى بالكذّاب، ويجتنب هذا الاستنتاج واصفا إياه بأنه متهور وظالم. لقد أزال أيشهورن، مع جملة المؤولين الطبيعيين، عن التاريخ الإنجيلي خلفيته الإلهية، لكنه أرجع البريق الخارق للعادة، والذي انتشر عبر الكتابات الإنجيلية، ليس إلى الألوان الخادعة التي أهالتها نوايا الخديعة على نصوص هذه الكتابات كما فعل الطبيعيون، لكن إلى البريق الطبيعي الذي انعكست به أنوار التاريخ القديم.

من هنا، ووفق هذه المبادئ التي أقامها أيشهورن، حاول تأويل تاريخ الأنبياء، نوح وإبراهيم وموسى. إن دعوة موسى لم تكن في الحقيقة، ووفق وجهة النظر السائدة في وقته، شيئا آخر غير التفكير الواعي المتأمل الذي صدر عن هذا المواطن، الذي كان يطمح إلى تحرير قومه، هذه الفكرة التي انقدحت في ذهنه بتأثير رؤيا رآها، والتي تمثلت له كما لو أنها وحي إلهي. وما النار التي رآها قومه على جبل طور سيناء عند كتابته للتعاليم، إلا نارا أوقدها لشحذ خيال قومه، والتي صادفت حدوث عاصفة طبيعية، كان موسى نفسه يجهل سبب حدوثها، وهكذا عايشها مع قومه على أنها أمر إلهي. وهكذا يركز أيشهورن، على لغة الإنجيل التي تجسد مثل هذه المعجزات، في دراسته للعهد الجديد أيضا، فمثلا يعتبر التجليات التي عاشها عيسى، مجرد حسن طالع، سماه الإنجيل ملاكا، أحدث في شعوره لذة روحية، هذا الملاك الذي تجلى بالسلام، هو راحة أو طمأنينة داخلية. أما بالنسبة للأناجيل فإن أيشهورن، كان يشعر حيالها بأن اللجوء إلى التفسير الطبيعي أمر غير مقبول((118))، بل إنه أحيانا كان يرى ضرورة اللجوء إلى نمط أرقى من التأويل لفهم الكثير من نصوص الأناجيل المتعددة، وذلك

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لافتراضه أن الإنجيل الأصلي ربما قد ضاع وما وصل منه نسخة غير واضحة المعالم((119)).

في حوالي سنة 1800 صدر كتاب: تعليقات فيلولوجية - نقدية وتاريخية حول الأناجيل *Commentaire philologico-critique et historique sur le Nouveau Testament*، وكان هينريش إبرهاردت غوتلوب بولوس *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus*((120)) أول من استحق بهذا العمل تسمية: يوهيميروس المسيحي *Evhémère chrétien*، فمنذ المقدمة، يجعل من أولى أولويات الباحث في التاريخ الإنجيلي، التمييز بين ما هو في هذا التاريخ أحداثا فعلية، وبين ما هو أحكام تصدر عن فهم خاص للنصوص الدينية. بالنسبة له، يعتبر حدثا تاريخيا، كل ما يمكن أن يُقِيم عليه دليلا خارجيا أو داخليا، الأشخاص الذين ساهموا في حدث ما. أما الحكم فهو الطريقة التي أول بها هؤلاء الأشخاص أو الرواة الحوادث كما بدت لهم في وقتها. ووفق بولوس، فإن هذين الجزأين المركبين يمتزجان ويلتبسان بعضهما، من خلال جزئيات الأحداث، ومن خلال الرواة والمؤرخين، بدرجة من السلاسة تجعل من الحكم غير قابل لأن ينفصل عن الحدث، وأن كلاهما يمثل ضمانا تاريخيا، يُصَدَّقُ ويُزوَى فيما بعد. هذا الالتباس، يتجلى بالأخص في الكتابات التاريخية للعهد الجديد، إذ في زمن عيسى كان التوجه المسيطر على التفكير يتمثل في نسبة كل حدث مثير إلى سبب غير مرئي، يتجاوز قدرات البشر. إن العمل الرئيسي للمؤرخ الذي يبحث عن الأحداث ينبغي أن يكون، على الأقل فيما يتعلق بقصص العهد الجديد، في قدرته على الفصل بين هذين الجزأين المركبين والمتحدين، رغم كونهما مختلفين بطبيعتهما، وينبغي عليه إخراج الحدث الخالص خارج كل تأثير للآراء والأهواء الإنسانية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والزمنية، كما لو كان يبعد نواة عن قشورها.

كان بولوس يتمسك بفكرة الحقيقة التاريخية للروايات الإنجيلية، وكان يلزم نفسه بإقحام تواريخ وأحداث مكملة للروايات التاريخية، في الوقت الذي كان يجردها فيه من كل بعد إلهي، وينفي كل تدخل خارق للطبيعة أو لقوى مفارقة. بالنسبة له، لم يكن المسيح ابن الله كما زعمت الكنيسة، لكنه رجل حكيم وفاضل، وما كان يجري على يديه لم تكن معجزات إلهية، إنما كانت أفعالا تمثل تارة، طيبة وحلما وحبا للبشرية، وتارة أخرى تمثل مهارة الطبيب الحاذق، وطورا تجسد محض صدفة وموفور حظّ.

هذا المنهج المشترك الذي اعتمده كل من أيشهورن وبولوس في فهم نصوص الإنجيل، يقوم على فرضية أساسية تتمثل في اعتبار وثائق هذا التاريخ وكتابات العهدين القديم والجديد، قد حرّرت بدقة متناهية وعناية فائقة، لكن بعد فترة وجيزة من رواية أحداثها((121)). إذ أننا نصادف إمكانية فصل الحدث الأساسي عن الحكم المصاحب له في هذه الروايات، كما أننا نجد علاقة تداخل أصيلة بينهما من خلال مجمل الوثائق الإنجيلية. إن كل ديانة تم تحرير معالمها في فترة متأخرة، تبدو أقل أصالة، نظرا للتداخل الكبير بين الحدث والحكم عليه، مما يجعل الصعوبة قائمة أكثر في فهمنا لحقيقة الحدث من خلال مجمل الكتابات الدينية. لقد اقترب أيشهورن كثيرا من طبيعة العلاقة بين الحدث، وبين كتابته على شكل وثيقة تحمل طابع القداسة، خاصة في كتابات العهد القديم، إننا نراه، هو وجملة من اللاهوتيين أمثاله، لا يتورعون عن الإقرار بالأشياء الأقل طبيعية، والتي تحمل الطابع الإلهي الذي صدرت عنه جملة من الأحداث الدينية، فمثلا الافتراض بأن الأسفار الخمسة التي تنسب إلى موسى((122))، إنما كتبت

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أثناء فترة الخروج والتيه في الصحراء.

هذا الناقد لنصوص العهد القديم، أبدى ملاحظة جريئة تتعلق بمحتوى الروايات التي احتوتها التوراة، مفادها أن روايات العهد القديم، لم تكن معاصرة للأحداث التي تضمنتها، وافترض أن المؤرخ رأى أبطالها بعد انقضاء قرون من الزمن، بعين من الإجلال والتعظيم. إذ المؤرخ الذي يريد تزوير الحقائق، هو الذي يضفي على الأحداث الواقعية بعض الألوان البراقة، سواء عاصر الأحداث أم عاش في حقبة متأخرة عنها قليلا. أما إن كانت الأحداث تتعلق بفترات موغلة في القدم، فيستحيل التخلص من تأثيرات الخيال المغاير للشكل الثابت للحقيقة التاريخية، لأن الفكرة المتأصلة في أذهان الناس تقضي بأن كل شيء حدث في التاريخ الغابر، أكثر إثارة وإدهاشا. «إن الكاتب يكون مُنجزًا إلى إضفاء عبارات التعظيم وألفاظ التشريف على الأشياء، وهذا أمر يصعب تجنبه، خاصة عندما يأتي المؤرخ متأخرا ليجمع أحداث تاريخ قديم. وعندما تكون أفعال ومصائر الأسلاف قد نقلت إليه بلغة مستلهمة من الآباء يتعدى أثرها إلى الأبناء ومن الأبناء إلى الأحفاد، إنها حتما ستكون مزخرفة بخيالات الشعراء وستتكرر بطريقة مليئة بالألوان البراقة»((123)).

ورغم وجهة النظر هذه والتي اعتمدها أيشهورن، فهو لم يفقد أثر الحقيقة التاريخية التي كان يطمح إلى اكتشافها من خلال السير الطبيعي للتاريخ الذي ترويه الكتابات الإنجيلية. لقد كان بالفعل سيد التفسير الطبيعي لنصوص العهد القديم، لكنه عندما تناول بالتأويل الذي يرقى على مستوى هذا النمط من التفسير الطبيعي، نصًا من النصوص الدينية يتكلم عن بدء الخليقة، أقرَّ صراحة أن هذا النص لا يعدو كونه مقطوعة شعرية، إلا أنه أكَّد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أن النص الذي تكلم عن سقوط الإنسان، لا يتناول أسطورة ولا مجازا، إنما يقر حقيقة تاريخية. إن الإنجيل عندما يعرض رواية تاريخية معينة، لا يفترض أن يدخل في طياتها شذرات أسطورية، وإلا كان النص المنسوب إلى الإله، غير جدير بصفة القداسة، لكنه يقر فيما بعد أنه يعتقد غير ذلك، خاصة فيما يتعلق بقراءته للفصل الثاني والثالث من سفر التكوين، فبدلا من رؤية العلاقة التاريخية لفعل التسمم، فقد رأى فيه إشارة أسطورية لتفكير فلسفي ناشئ، فيقرأ مؤولا تلك الإشارة معتبرا الرغبة في حال أفضل من الحال التي نحن فيها، منبع كل الشرّ في هذا العالم. «ورغم هذا التذبذب في اتخاذ موقف بين التفسير الحرفي أو الطبيعي لنصوص الكتابات الدينية، وبين التأويل المجازي الذي لا يرفض الجانب الأسطوري من الكتابات الدينية، يبقى أيشهورن مع بولوس، ينظران إلى التاريخ المقدس كما لو كان ثوبا يكفي خلعه ليظهر من تحته الشكل الخالص للتاريخ»((124)).

التأويل الأخلاقي عند إيمانويل كانط

أثمرت التفسيرات الطبيعية خلال نهاية القرن الثامن عشر، حصادا وافرا من الأفكار، لكنها لم تلبث أن انقطع عطاؤها بفعل ظهور جدير بالملاحظة، نتج عن انبعاث مفاجئ للتأويلات المجازية القديمة للآباء الإنجيليين من خلال التأويل الأخلاقي الذي باشر إيمانويل كانط Kant Emmanuel بكتابته. كونه فيلسوفا، لم يكن متمسكا بتاريخية النصوص ولا بحرفية الكتابات الدينية، على غرار اللاهوتيين العقلانيين، لكنه سلك مسلك الأقدمين، في البحث عن الفكرة التي تختفي وراء الثوب التاريخي. بالنسبة لكانط، لم تكن تلك الفكرة المطلقة، كما كان يعتقد الآباء الإنجيليون، نظرية وعملية في آن واحد، بل كان يهمه منها جانبها العملي، فهو لم يكن يرى فيها

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

غير التحديد الأخلاقي، ولم يكن ينظر إليها إلا باعتبارها متناهية وعرضية. في نفس الوقت كان يرجع انبثاث تلك الأفكار ضمن النصوص الإنجيلية، ليس إلى العقل الإلهي، وإنما إلى عقول المؤولين لتلك الكتابات، وبصورة أعمق، كان يرجعها إلى الهيئة الأخلاقية التي كان عليها كتبة تلك الروايات الإنجيلية.

كان كانط يستند إلى النتيجة التي أقرّ فيها أن «كل الديانات القديمة والحديثة، المستندة إلى كتابات مقدسة، كانت تهدف إلى نفس النتائج، بمعنى أن وعاظ الشعوب والمبشرين، الحكماء وذوو النوايا الطيبة، لم يتورعوا عن تأويل نصوص كتاباتهم، إلى أن تمكنوا، من حيث مضامينها، أن يجدوا توافقا تاما بينها وبين العقائد الأخلاقية الكونية»((125)). ويشير كانط إلى أن فلاسفة الأخلاق اليونانيين والرومان، تأولوا نصوصهم المقدسة والأسطورية وفق هذا الطرح، وتوصلوا إلى تفسير أكبر مظاهر الشرك الوثنية، على أنها تجليات رمزية لخصائص وصفات إله واحد، وأعطوا معنى مجازيا لكل الأفعال التي غالبا ما كانت فاسدة ومعيبة، ارتبطت بآلهتهم، أو جسدتها الأحلام الغريبة من مخيلات شعرائهم، ذلك لتقريب المذاهب الأخلاقية من المعتقدات الشعبية التي لم تكن بمنآى عن الزوال. وهذه الملاحظة تشمل، حتى اليهودية المتأخرة والمسيحية، وهما الديانتان النسقيتان اللتان لم تستثنيا من مثل هذه التأويلات، التي أحيانا ما تكون حتمية، لكنها في كل الحالات، كانت ترمي، دون شك، إلى تحقيق أهداف حسنة وضرورية لكل البشر.

وحتى المسلمون (المحمديون بتعبير كانط) لم يكونوا أقل مهارة في إقامة معنى روحي، لكل الأوصاف الحسية التي وردت في وصف الفردوس،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهو ما فعله الهندوس في تأويلات الفيدا. وعليه، فإن النصوص الدينية المسيحية، سواء في العهد القديم أو العهد الجديد، ينبغي لها أن تستند إلى هذا البعد التأويلي العام، والوصول إلى معنى يتلاءم مع القوانين العامة والعملية لدين عقلاني خالص((126)). إن مثل هذا التأويل الذي يفرض على النصوص المقدسة ضربا من القسر السطحي أو الحقيقي، يستحق أن يكون مفضلا عن التفسير الحرفي، للكثير من النصوص الإنجيلية التي لا تمتلك أي بعد أخلاقي.

يقرُّ كانط أن في العهد الجديد مزامير كثيرة، بين طياتها عبارات طافحة بالرموز والإشارات إلى الصورة الإنسانية المثالية الجديرة بالتوافق مع الإرادة مطلقة((127))، وإمكانية مثل هذا التأويل لنصوص الكتابات المقدسة قائمة، دون أن يكون هناك تعارض مع المعاني الحرفية لهذه الكتابات وفق المعتقدات الشعبية. وهذه الإمكانية يدعمها وجود فكرة الدين الأخلاقي نفسها، بصورة خفية في أعماق العقل الإنساني، بمعنى أن فكرة الدين تعتبر فكرة فطرية منطوية في الذات البشرية((128)). أما التجليات الأولية [الصلبة] التي لا تمثل سوى، جملة طقوس ترتبط بالعبادات الدينية، فإنها لا تظهر، بالفعل سوى من خلال ممارسة العبادات، والتي تعطي فرصة لظهور قداسة مزعومة، هي ناتج خيال يحمل آثار خصائص روحية ما هي إلا بقايا لأصول اندثرت. ويعتقد كانط، أنه بهذا مازال قادرا على تطهير هذا التأويل من عيوب التزوير التي لحقت به عبر الزمن، حين قال إنه لا يدعي القول بأن المعاني التي تعطيها مثل هذه التأويلات للكتابات المقدسة، إنما كانت في الأساس تعبر عن مقاصد كَتَبَتِهَا((129))، وأن هذه النقطة ليست محل بحثه، وإنما هو يريد فقط أن يعطي لهذه الكتابات، دلالات تنبغي لها.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهكذا، حاول كانط أن يستخلص من الكتابات الإنجيلية، حتى في بعدها التاريخي، أفكارا أخلاقية، بل كان مستعدا للاعتراف بأن هذه الأفكار تشكل الوجهة الأساسية لتاريخ الإنجيل. غير أنه ليس من قبيل الادعاء، أنه من جهة، لا يستطيع تمثل هذه الأفكار الأخلاقية إلا في ذاته ومن خلال الثقافة العقلية لزمنه، وبهذا فهو نادرا ما يجرؤ على الإقرار بوجودها في أعماق مقاصد كتبة هذه النصوص؛ ومن جهة أخرى، نراه يتغاضى، للسبب نفسه، عن تبيان العلاقة القائمة بين تلك الأفكار وبين مثل هذه التمثلات الرّمزية، التي تنطوي عليها الكتابات المقدسة، وكيف احتوت الأولى على الثانية؟

النزعة الأسطورية في تأويل الكتابات المقدسة

ليس هناك مبحث من مباحث الفكر، تتداخل فيه الدراسات التاريخية مع الدراسات الفلسفية، أكثر من مجال الأسطورة. هذا المبحث الذي بدأ يتسع مجاله شيئا فشيئا، وبدأت نتائجه تثمر بخصوبة أوفر، بدأ يمارس شيئا من التأثير على الرأي الذي كان سائدا حول الكتابات المقدسة عموما، وعلى الكتابات الإنجيلية بشكل خاص، منذ القرن الثامن عشر. وقد سبق وعرضنا رأي أيشهورن الذي كان يرى أنه ينبغي علينا دراسة التاريخ القديم للعبرانيين، بنفس الطريقة التي ندرس بها تاريخ الشعوب الأخرى دون تمييز، لكن هذه المساواة بين الدراستين تزداد صعوبة شيئا فشيئا.

وإذ اتسعت دائرة التطور في مجال تفسير التاريخ العادي للبدائيين تفسيرا أسطوريا، فإن الدراسات في مجال التاريخ العبراني قد انحصرت في التفسيرات الطبيعية، ورأى أيشهورن أن العنصر الأسطوري يتخلل النصوص الإنجيلية، خاصة العهد الجديد منها، فمزج بين التفسير الطبيعي والتفسيرات الأسطورية في الكثير من تعليقاته حول الإنجيل. وكان في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذا المنحى يتحرك بتأثير من هاين وباولوس((130))، الذي أقام نوعا من التوازن حين افترض أنه بالإمكان تفسير الأساطير الإنجيلية مثل تفسير الأساطير اليونانية، بعدما تبين له وجود أوجه شبه بينها تدعم فرضيته. لكن سرعان ما عادت هذه الفرضية لتنال حظها من البحث الأكاديمي بين المفكرين، فبعد أن تكلم يوهان سلومو سيملر((131)) Johann Salomo Semler عما يشبه الأساطير اليهودية، فنعت بالأساطير كل من: حكاية شمشون Samson التي جاء ذكرها في سفر القضاة من التوراة، وحكاية إستير Esther التي تعد من أسفار العهد القديم. وبعد أن باشر أيشهورن معاينة فرضياته، جاءت دراسات شيلينغ Schelling لترسي فكرة الأسطورة كفكرة عامة تصدق على كل التاريخ البدائي، سواء كان تاريخا مقدسا، أو تاريخا عاديا، وهذا وفق مبدأ كريستيان غوتلوب هاين القائل: «A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit» [كل أساطير الرجال تصنع التاريخ والفلسفة].

في سنة 1820 أصدر برونو باور Bruno Bauer دراسة حول الميتولوجيا العبرانية في كتابات العهدين القديم والجديد، جاء فيها أن أقدم تاريخ للشعوب، يعكس تاريخا أسطوريا، وتساءل وفق هذا المنطلق: عن سبب استثناء العبرانيين من هذه الخاصية العامة والمشتركة، في حين أن أي قراءة عابرة للكتابات المقدسة، تبين أنها أيضا تنطوي على جزئيات ميتولوجية. إذ في العهد القديم نصوص لا يمكن التعرف إليها إلا على أنها رموز أسطورية، وهي ملاحظة أشار إليها شيلينغ. فكل نص في رأيه، يرجع إلى حقبة تاريخية لم يكن فيها تدوين كتابي للأحداث، ولم يرد تواتر الأحداث عنها إلا بطريق شفهي؛ إذ عندما تكون هناك أشياء موضوعة، نسبيا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أو كليا، خارج التجربة، كالأحداث المرتبطة بما هو خارق للطبيعة، أو كالتي لم يعاصرها أحد، تصلح لأن تكون موضوعا لعلاقة لها شكل التاريخ، نظير هذا، تلك النصوص قد تم إعدادها لتشير إلى ما هو عجائبي، أو النصوص التي كتبت بلغة رمزية. إن مثل هذه النصوص، ليست نادرة في الإنجيل، فإذا كنا نستبعد التفسير الأسطوري، فمعنى ذلك أننا نكوّن فكرة خاطئة عنها وعن طبيعة الأسطورة وعن خصائص الكتابات الإنجيلية كلها.

إن الخلط بين خصائص الأسطورة وخصائص الخرافة، أو ما يتعلق بالتزوير المقصود والخيالات البدائية، بدل البحث عن الوسط الضروري الذي بدأ فيه العقل البشري نشاطاته الأولى في وضع خصائص للكتابات الإنجيلية. ومع الاعتقاد بوجود إلهام إلهي، فمن المستبعد أن يكون الإله قد أعطى للأحداث والأفكار تمثلات أسطورية بدل أن يعطيها صورتها الواقعية. إذ الفحص الحذر - على الأقل - للكتابات المقدسة، يبيّن أن فكرة الذي أوحى بها، دون استبعاد التصور الأسطوري، لم تكن شيئا آخر غير أسطورة.

لقد عرّف هؤلاء النقاد الأسطورة بأنها: عرض حدث أو فكرة بشكل تاريخي، لكن بصورة تحدد المهارة واللغة الرمزية الطافحة بخيالات القدماء. على أنهم أقاموا إمكانية التمييز بين أنواع من الأساطير، فهناك الأساطير التاريخية، أين يكون سرد الأحداث واقعيا، لكن تشوبه بعض الألوان من الرأي العام الذي كان سائدا عند القدماء، والذي يختلط فيه، الإلهي بالإنساني، ويلتبس فيه الطبيعي بما هو خارق للطبيعة. كما توجد أساطير فلسفية، بمعنى تلك التي نجد في طياتها تأملات أو شكلا من أشكال التفكير البسيط الذي كان سائدا. أضف إلى ذلك أن هذين النوعين من الأساطير، إما أن يمتزجا ببعضهما، أو ربما بفعل التوشية التي يضفيها عليهما المخيال الشعري، تستحيلان إلى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أساطير شعرية، أين يختفي كل أثر للفكرة البدائية خلف ستار من الخيال التجميلي. وهنا يكون التمييز بين هذين النوعين من الأساطير صعبا للغاية، فحتى تلك الأساطير الأكثر رمزية، يمكنها أن تلبس نفس الحلّة الظاهرية التي تبدو معها كما لو كانت تاريخية، تماما كما لو كانت أساطير تاريخية حقيقية((132)).

لقد باشر هؤلاء النقاد، في وضع بعض القواعد التي يمكنها أن تسهم في عملية التمييز بن أنواع الأساطير. فمثلا يرون أنه ينبغي علينا معرفة إن كان لتلك السرديات هدف ترمي إليه، إذ الهدف الذي وضعت له الخرافات مثلا، هو أن تبدو لنا كما لو كانت تاريخية بالفعل. غير أن كل الظروف الأساسية لسرد ما، تتداخل فيما بينها لتتمظهر رمزيا من خلالها حقيقة معينة، والسرد إنما وضع لهذا التمظهر، في حين أن الأسطورة فلسفية بامتياز، بمعنى أنها الشكل الظاهر، أو هي بتعبير ستروس، التمظهر الذي يحمل في طياته نمطا معينا من التفكير. إننا نستطيع معرفة الأسطورة التاريخية من الفلسفية، عندما نكتشف التوجه الذي يجعل بعض الأحداث تنحرف عن أسبابها. كما أننا نستطيع أحيانا أن نثبت قاعدة تاريخية وفق معلومات تأتي من خارج الحدث. فأحيانا بعض معطيات أسطورة ما، لا تمتلك غير علاقات محدودة تربطها بقصة نعلم صحتها، وأحيانا تحمل في ذاتها معالم تَشَابُهٍ يتعذر بها الاعتراض عليها، ورغم أن الناقد الحاذق يمكن له رفض الغلاف المبطن لها، لكنه يبقي على ما تنطوي عليه في أعماقها باعتباره تاريخي. لكن أصعب الأساطير التي يمكن تمييزها، هو تلك الأساطير التي ندعوها بالشعرية. ولم يستطع باور أن يحدد غير الخاصية السلبية للأسطورة، فإذا كان اتصاف الحدث المروي، بأنه أكثر عجائبية يكفي ليصبح مستحيلا، وإذا أدركنا في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نفس الوقت أنه لا يوجد أي قصد لترميز فكرة معينة في هذا الحدث، فإننا ندرك حدسا، أن تلك الرواية هي ناتج مخيال شاعر فحسب.

أما عن عمومية الأساطير، فإن شيلينغ ينبه إلى أن ولادتها ينبغي أن تكون مجردة من كل خداع أو حسابات قبلية. ففي الأساطير التاريخية، التي تبطن الصفة غير التاريخية، فإن ناتج خداع الخيال المتعمد ليس هو الذي يجعلها تبدو كذلك، لكن ما تغلغل من ذواتنا بفعل مرور الزمن، ومن المعتقد نفسه. أما الأساطير الفلسفية، فإنها لم تُبتكر لشعب يمتلك فقط أفكارا حسية، فحتى الحكماء الأوائل، حاولوا البحث عن شكل تاريخي لأفكارهم، حتى يتأتّى، لهم في غياب الأفكار والمعاني المجردة، إضاءة المظلم والغامض من تعبيراتهم، بواسطة تمثلات رمزية.

من الملاحظات السابقة يتضح أن التفسير الطبيعي لتاريخ العهد القديم خاصة، لا يمكن أن يكون مبررا إلا إذا كانت النصوص المكتوبة معاصرة، أو على الأقل قريبة من العصر الذي جرت فيه تلك الأحداث نفسها، لكن ظهر في ألمانيا من النقاد الذين قلبوا هذا الرأي، أمثال، يوهان سيفيران فاتر Johann Severin Vater، ومواطنه ولهلم مارتن ليبيرخت دو ويت Wilhelm Martin Leberecht de Wette((133))، الذين أسسا، وفي نفس الفترة، التفسير الأسطوري لتاريخ الأناجيل. فقد لاحظ الأول أن الخاصية المميزة للأسفار الخمسة Pentateuque لا يمكن أن تفهم إلا إذا أقررنا بأن الذي كتبها لم يكن شاهد عيان للأحداث المروية فيها، وأنها إنما وصلت إليه تبعا لسلسلة من رواة تلك الأحداث. وعليه لا ينبغي أن نتفاجأ من وجود آثار لحقبة لاحقة، أمثال وجود أعداد مبالغ فيها، وأخرى غير مضبوطة بدقة، وبعض التناقضات الصارخة. لن نتفاجأ من وجود النصف المظلم الذي يلقي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ظلاله فوق العديد من الأحداث، وأن نصطدم بجملة من الأفكار الذاتية، كالزعم أن ملابس بني إسرائيل لم تتلطخ إثر رحلة العبور في الصحراء. بل ذهب فاتر إلى حد القول باستحالة فصل الجانب العجائبي عن هذه الكتابات، دون المساس بمقاصد ونوايا الذين دونوها، وبنفس القدر الذي نرجع فيه إلى الدين، نسبة كبيرة من عرض تلك الأحداث.

في حين أن دو ويت، أقرّ، بطريقة أكثر جرأة من فاتر، بمعارضته للتفسير الطبيعي واعتماده التفسير الأسطوري((134))، لأغلب نصوص كتابات العهد القديم. فلكي نحدد، كما يقول، درجة الثقة في دقة كتابات معينة، ينبغي علينا أولا اختبار توجهات الرّاوي، لنعلم إن كان يريد سرد قصة تاريخية حقيقية، أو كان يتصرف بدافع آخر غير الفضول التاريخي، ليتضح أنه لم يكن يتلاعب ليجعل حقيقة فلسفية أو دينية حسية ملموسة، فإن روايته ليست لها أي قيمة تاريخية. فحتى حينما يكون للراوي مقاصد تاريخية، يمكن له على الأقل أن يتموضع في وجهة نظر لا تاريخية، أو قد يكون راوية للشعر، لئلا يكون مدفوعا كالشعراء بإلهام داخلي ذاتي، ولكن مستغرقا في قصيدة خارجية وموضوعية يكون تابعا لها. إن هذا الأمر يمكن التعرف عليه، عندما يروي بإيمان، أشياء هي قطعا مستحيلة وغير متخيلة تتجاوز، ليس فقط التجربة العادية، ولكن قوانين الطبيعة أيضا.

يضيف دو ويت، أن مثل هذه الروايات إنما ولدت من رحم الدين، لأن التوجّه التاريخي ليس من خصائص الدين في رأيه، وإنما توجهاته أقرب إلى الشعرية، وكلما كانت النصوص أكثر جمالية وعجائبية، كلما كانت أكثر تأثيرا في ذهن المتلقي، فلما ظهر الثغرات التي تركها أثر الدين، سارع الخيال إلى سدها. إن الكثير من نصوص العهد القديم تحمل هذه البصمات، وقد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

اعتقد الكثير من المفسرين الطبيعيين، مقدرتهم على إزالة تلك المحسنات والتغييرات عن صلب ما هو تاريخي، واستخدام الروايات التي تحتوي على تعاليم تاريخية. إن هذا الأمر ممكن لو كانت تلك الروايات تحتوي على ما هو تاريخي خالص، إلى جانب ما هو عجائبي. لكن الأمر مختلف في ما يتعلق بنصوص وكتابات العهد القديم، الذي يرفض دو ويت قبولها على أنها ذات طبيعة تاريخية محضة. لعدم وجود أي خاصية تساعد على التمييز بين ما صحيح وما خاطئ، فكلاهما يمتزج بالآخر، ويحظى بنفس درجة التقديس. وحسب دو ويت، فإن اعتراضا واحدا يكفي لهدم هذا التفسير الطبيعي كله، فالتاريخ لا يمكن أن يعرف إلا من خلال الرواية التي نملكها، ولا يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد مما يحتمل النص، وفي مثل هذه الحالة، نحن أمام حكاية تخبر عن مسار للأشياء خارق للعادة، مسار إما أن نصدقه أو نكذبه. فإن كذبناه، مع العلم أننا لا نعرف شيئا عن طبيعة هذا المسار نفسه، فإننا نكون أمام تصور آخر طبيعي، لكنه تصور لا نجد للحكاية فيه قول سند. في مثل هذه الحالة، يكون من عدم الاتساق ومن التعسف، أن ننسب إلى الشعر غلاف الأحداث التي يرويها العهد القديم، وأن نحافظ على نسبة الأحداث نفسها إلى التاريخ، فكل نصوص هذه الكتابات وفق هذا الطرح، ستدخل في دائرة الشعر والأسطورة. ويضرب لذلك مثلا، ما عرف عند اليهود بالتحالف أو المصاهرة بين الإله وبين إبراهيم، والتي اتخذها اليهود سندا لزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه. فهذه الرواية يعتبرها أنصار التفسير الطبيعي سندا تاريخيا قائما في عمق الرواية نفسها، فهم يرون أنه لم يكن هناك اتصال حقيقي ومباشر بين الله وإبراهيم، وإنما كان هناك تجلي في قلب إبراهيم على شكل رؤيا أو منام، أوحت إليه تلك الأفكار التي نسبها إلى الإله على غرار ما عرف في العالم القديم.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يطرح دو ويت في معرض نقده لأنصار التفسير الطبيعي التساؤل التالي: من أين علمنا أن تلك الأفكار انقدحت في ذهن إبراهيم؟ إن الرواية تقول أنها جاءت من عند الله، فإذا لم نقر بهذا، فسوف لن نعلم عن تلك الأفكار شيئا. إن الرواية تشير إلى أن ذلك التحالف، كان خلفية لزعم اليهود أنهم سيرثون أرض الكنعانيين، وهذه الخلفية لم تتولد في ذهن إبراهيم بطريقة طبيعية، ولكن ما هو طبيعي، هو أن بني إسرائيل، حينما أصبحوا أسياد هذه البلاد، نسج مخيالهم فكرة وجود ذلك التحالف، كي يزينوا أحداث تاريخهم ويهيلون عليه ثوب القداسة. وهكذا، يعلق دو ويت: ينقلب التفسير الطبيعي، إلى تفسير ميتولوجي.

إن ما يعاب على التفسير الطبيعي للكتابات المقدسة، هو أنها تباشر دراسة نصوص هذه الكتابات بطريقة غير تاريخية، فهي تلجأ إلى ملء ما رآه الطبيعيون فراغات في محتوى الوثائق المكتوبة، بتخمينات وحدوس غير مبررة، كما أنها تعتبر افتراضاتها الخاصة ضربا من الوثائق المكتوبة، هذه المحاولات التي أرادت أن تجعل من الأحداث التي ترويها الكتابات الدينية، والتي تقر بيقين أنها أحداث خارقة للطبيعة، مجرد أحداث طبيعية خالصة. ولا شك أن هذه المحاولة، ساهمت إلى حد كبير في نزع القداسة عن الكتابات الدينية عامة، بنزولها إلى مستوى من القراءة والتفسير يخلط بين ما هو من مصدر مطلق، وما هو من مصدر نسبي. إن هذه القراءة التي تنقل القارئ - عندما لا يقبل التفسير الخارق للطبيعة، أو عندما ينطلق في فهمه من خلفية حسية - إلى الإقرار بوجهة النظر الميتولوجية. في هذه الحالة تبدو معالم الكتابات الدينية، أقرب إلى معالم الأساطير التي عرفها العالم القديم خلال تاريخه العادي، والتي أراد الطبيعيون والميتولوجيون، تجريدها من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المطلقية والقداسة((135)).

التأويلات الأسطورية لنصوص العهد الجديد

صاغ أنصار هذا التوجه فكرة مفادها أن الكثير من نصوص العهد الجديد، لا تتضمن فقط جملة أحكام خاطئة، كما لو أنها شهادات حية لمعاصرين لتلك الأحداث التي ترويها، كما أنها تتضمن أيضا، الكثير من الأحداث الكاذبة والمستحيلة، والتي ما كانت لتروى من طرف رواة معاصرين للأحداث، وبما أن الدين فقط هو من يستطيع إبداع هذا الخيال، فينبغي التعامل معها على أنها محض أساطير.

إن العائق الأساسي الذي ينبغي تجاوزه في دراسة العهد الجديد هو عبور الأساطير إليه من العهد القديم، مع العلم أن البحث عن الأساطير عادة ما يكون في العصور القديمة، التي لم يكن التدوين فيها موجودا. أن الأساطير عصر المسيح كان عهدها قد انقضى منذ زمن بعيد، بينما اليهود كانوا قد اكتسبوا مهارة التدوين والكتابة. مع أن شيلينغ كان قد كتب عن إمكانية تسمية القصص الذي تناقلتها الأمم مشافهة، والتي عرفت حتى في زمن التدوين والكتابة. أما باور فقد أشار إلى أنه لا ينبغي البحث عن مجموعة أساطير في كتابات العهد الجديد، إنما تمكن مصادفتها بصورة منعزلة هنا وهناك، سواء أعبرت من خلال العهد القديم إلى الجديد، أو ولدت في كتابات العهد الجديد في مراحله الأولى، فالكثير من الأحداث التي وقعت خلال طفولة المسيح، ينبغي النظر إليها من زاوية أسطورية، لأنها ستشكل فيما بعد، بالنسبة لشخصية شهيرة، نوادر خارقة، تتواتر على ألسنة العامة، وتتناقلها أمة اعتادت على تحويل كل حدث إلى قصص عجائبي.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إن طفولة المسيح، التي لا نعرف عنها الكثير تاريخيا، أصبحت من أكثر السرديات عجائبية، حينما بلغت شخصية المسيح شهرة منقطعة النظير، وخاصة عندما بلغ أوج المجد والشهرة بوفاته، إذ تروي الكتابات الإنجيلية، أن كائنات سماوية في صورة بشرية حضرت وفاته، وكانت تتنبأ بحوادث المستقبل، الخ.

مثل هذه الروايات، يقول باور، يحق لنا اعتبارها أسطورة، وهي بدون شك قد نتجت عن تفسير سلطة المسيح في نفوس مريديه، بأسباب كامنة فوق مستوى الحواس، وهكذا تمّ إدماج هذا التفسير ضمن الروايات التاريخية. ولاحظ غابلر أن فكرة القِدم فكرة نسبية، فالفترة التي نشأت فيها لمسيحية قياسا بفترة ظهور اليهودية تعتبر حديثة، في حين أنها في ذاتها قديمة، ومع ذلك ففي عهد المسيح كانت هناك كتابات حول أشياء كثيرة، وهذا لا يثبت شيئا، وبالإمكان البرهنة أنه لم يكن هناك شيء مكتوب عن حياة المسيح، وخاصة عن بدايات حياته، إذ كل ما وصلنا كان مستمدا من تعاليم شفاهية، يمكن أن تكون قد تلونت بصبغة عجائبية، زادت من خصوبتها، أفكار اليهود الذين عاصروه، فصارت بذلك أساطير تاريخية. وكل ما في الأمر أن حقل الرواية كان مفتوحا لكل أشكال التخمين والحدس، ونستنتج من هذا أن التاريخ لم يكن ماثلا بالقدر الذي نتصوره.

إن تلك التخمينات والاستدلالات التاريخية ذات الطعم المسيحي - اليهودي، هو ما يمكن أن نسميه الأساطير الفلسفية لتاريخ المسيحية البدائي. إذ بهذا الشكل تجد فكرة الأسطورة مجال تجليها في العديد من كتابات العهد الجديد، فلماذا لا نتجاسر على تسمية الأشياء بأسمائها؟ ولماذا نجتنب، في النقاشات العلمية طبعا، التعبير الذي لا يقدح إلا في عدالة الأشخاص ذوي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأحكام المسبقة أو الذين لم يطلعوا على حقائق الأحداث((136)).

تحول أيشهورن، في تفسيراته لنصوص العهد القديم، بدافع من طبيعة الأحداث المروية، فيما يتعلق بقصة نزول آدم، من التفسير الطبيعي إلى التفسير الميتولوجي، وهو ما نجده عند شليرماخر لما تناول نصوص العهد الجديد، فاعتبر قصة غواية المسيح، أمثولة رمزية لم تفهم جيدا من طرف حوارييه، فالرواية يصعب فهمها وفق التفسير الطبيعي، أو التفسير الخارق للطبيعة، لكنه لا يجد صعوبة في إخضاعها للتفسير الميتولوجي. ويبرر رأيه بأنه لا يمكن رفض فرضية أن فهم هذا النص من طرف المسيحيين الأوائل، الذين كانوا في الأصل يهودا آمنوا برسالة المسيح، بعد أن تشبعوا بالروح التي استلهموها من نصوص العهد القديم، إذ لم يكن من الصعب عليهم تخيل أحداث رمزية، مثل قصة إغواء إبليس للمسيح وغيرها من أساطير العهد الجديد.

ولم تكن فكرة الأسطورة في العهد القديم مقبولة، إلا عند الذين رفضوا الروايات التاريخية التي يتضمنها لأن من كتبها لم يكونوا شهود عيان لأحداثها، أو على الأقل ممن عاصرهم. وهو ما ينطبق على كتابات العهد الجديد أيضا. وذهب أيشهورن إلى أن الأناجيل الثلاثة الأولى، لا تحتوي إلا على خيط رفيع، لا يكاد يعكس أثرا للإنجيل الأصلي المعتمد من الحواريين، وحتى في إنجيل مَتَّى، فإن هذا الأثر يُلفُّه كمٌّ هائل من إضافات غريبة لم تكن مألوفة لدى الأتباع المباشرين للمسيح. وهكذا تسنى له أن يستبعد من حياة المسيح، العديد من الأحداث التي أزعجته، مثل إنجيل الطفولة، جزئيات حكاية الإغواء، العديد من المعجزات التي جاءت على يد المسيح، بعث القدّيسين عند وفاته والحراسة عند قبره، إلخ مما جاء في الكتابات

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التي وصلت إلينا، معتبرا إياها خرافات غير تاريخية. ومنذ ذلك الحين، استقر في أذهان الباحثين، أن الأناجيل الثلاثة المعتمدة في نسخة العهد الجديد اليوم، إنما ترجع إلى أصول دين شفاهي. وبالأخص، عندما أشار الباحثون إلى وجود، إما توشية أسطورية تزين كتابات العهد الجديد، أو أساطير محضة.

من جهة أخرى، نظر أغلب الباحثين اليوم إلى إنجيل يوحنا على أنه الإنجيل الأصلي الذي أخذت عنه كل كتابات الأناجيل الأخرى، وقد أشار إلى هذه الملاحظة، الباحث المعاصر إينوك بأول Enoch Powell الذي أحدث بين أوساط الكنسيين والمتدينين المسيحيين ضجة كبيرة، عندما صدر كتابه «تطور الإنجيل» سنة 1994 عن جامعة يال Yale، إذ في معرض تعليقاته على إنجيل متّى تكلم عن «متن أصلي سابق لإنجيل متّى» فرأى أن «إقحام مقاطع حول يوحنا المعمدان، وإن كان ذلك على حساب وقوع فوضى عارمة أحيانا في مواضع هذه المقاطع((137))»، مما يوحي بأن الإنجيل المنسوب إلى يوحنا أقدم من الأناجيل التي ورد اسمه فيها.

إن سوء فهم التفسيرات الميتولوجية لنصوص الكتابات المقدسة، جعل الكثير من علماء اللاهوت والدين، يستنكرون على أصحاب هذه النظرية. كما أن غموض فكرة الأسطورة في أذهان الباحثين والناتج، عن عدم التمييز بين ما هو تاريخي وما هو فلسفي، جعل هذه الفكرة تنزل إلى مستوى التفسير الطبيعي، التي كادت معالمها أن تندرس، تحت سيل التطور الفلسفي والعلمي الذي شهده القرن التاسع عشر. ففي الأسطورة التاريخية، وخارج التوشية اللفظية والزخارف الشعرية، توجد دوما نواة لحقيقة تاريخية ما.

وبدل اللجوء إلى فكرة التوشية، كان الأحرى، الإقرار وبوجود الفرق، ليس كما هو الحال في التفسير الطبيعي، بين الحكم على أبطال الأحداث المروية،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والرواة الذين وضعوا تلك الروايات، (بل في الدين كله) فلو أن العقلانيين، دون أن يتخلوا عن طبيعة منهجهم، تمكنوا من الإشارة إلى وجود أساطير تاريخية ضمن كتابات الإنجيل، من جهتهم أنصار التفسير الخارق للعادة، تمكنوا من تبني فكرة الأسطورة التاريخية، التي من خلالها، على الأقل، لم تندرس آثار الحقيقة التاريخية، وعليه لا ينبغي أن نتفاجأ من كون المؤولين، في حال ما إذا تبنوا وجهة النظر الأسطورية، لم يتكلموا سوى عن الأسطورة التاريخية تقريبا، وضمن الكم المعتبر من الأساطير التي ذكرها، باور، لم يذكر الباحثون غير أسطورة فلسفية واحدة، والتي كانت تشكل مزيجا من التفسيرين الأسطوري والطبيعي، وهو مزيج يبدو أكثر تناقضا من التفسير الطبيعي أمام الصعوبات التي أراد هذا الأخير الابتعاد عنها.

من جهته أشار كروغ، أنه لا يريد تفسير مادة التاريخ (وهو التفسير الطبيعي)، إنما تشكل السرد (وهو التفسير الميتولوجي)، يقتضي كأساس لرواية المجوس الثلاثة الواردة في إنجيل متى الإصحاح الثاني، والتي تروي وفود هؤلاء الحكماء من الشرق، معتبرا هذه القصة محض أسطورة الهدف منها تعظيم المسيح. غير أن ما هو أكثر تناقضا في الأساطير التي يرويها الإنجيل، والتي تبدو معها الأسطورة فكرة غير واضحة ولا مفهومة، كتلك التي تتعلق بولادة يوحنا المعمدان (يحيى) الذي جاء إلى الحياة بعد زواج لم يثمر لمدة طويلة، وبعد أن أصبحت أمه عجوزا عقيما، والتي تبعها ظهور المَلَك، وسقوط شهاب ملتهب من السماء، عند ولادة المسيح، هذا الملك الذي أحدث عند تعميد المسيح، برقا لامعا ورعدا مدويا، وتزامن مع هذه الظواهر الطبيعية، رفرفة حمامة بيضاء فوق رأس المولود. غابلر، من جهته، فضل التفسير الميتولوجي، واعتبره أفضل وسيلة للتخلص من التفسيرات الطبيعية، التي صارت آنذاك سلعة العصر المتداولة في تفسير النصوص

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإنجيلية. إن المفسر الطبيعي كما يرى يلجأ إلى اعتبار كل الحوادث المروية طبيعية، وبما أن هذا الأمر لا يستقيم في كل الحالات فهو يلجأ إلى لي أعناق فراغات النصوص كي تبدو متفقة مع فرضياته. وهو ما شاع كثيرا بين اللائكيين في تلك الفترة.

لكن وجهة النظر الميتولوجية لم تكن بحاجة إلى مثل هذا التعسف في شرح النصوص، لأن أكبر قدر من السرديات كانت تدخل ضمن نطاق الأسطورة، والحدث الذي يعتبر بذرة لها يبقى ولو بمقدار صغير، إذا نزعنا عنه الثوب العجائبي الذي يغلفه، والذي أضيف فيما بعد. إ، التفسيرات الطبيعية التي وضعها باولوس، كانت تسير بطريقة لا تاريخية، إذ كان أصحابها يلجؤون إلى ملء الفراغات بتخمينات من وضعهم، واعتبار فرضياتهم كما لو كانت نصوصا، وفي ذلك نوع من التلبيس الذي يبدو معه طبيعيا، كل ما هو خارق للطبيعة كما في مرويات النصوص. إن هذه العملية كما يرى ستروس، نوع من سلب الخصائص المقدسة والإلهية عن نصوص الكتابات الإنجيلية. وبالتالي النزول بها إلى أدنى مستويات القراءة التي لا تستحق حتى أن تنعت بالتاريخية.

هذه النقائص في التفسير الطبيعي، تفضي إلى التفسير الميتولوجي، إذا أراد أصحابها مجانبة التأويلات الخارقة للطبيعة، إن مادة السرد في هذه الحال لا تتغير، هنا لا تنبغي المغامرة باللجوء إلى تأويلات فارغة للأحداث، وإنما يجب أخذ الكل، ليس باعتباره تاريخا حقيقيا، وإنما تؤخذ الأحداث على أنها أسطورة مقدسة((138)). إن هذا التصور يفرضه التطابق والمشابهة بين كل الماضي السياسي والديني، إذ العديد من سرديات العهدين القديم والجديد، تطفحان بالتشابهات التامة بينهما وبين أساطير التاريخ القديم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العادي. وما يؤيد وجهة النظر هذه، هو غياب التطابق بين سرديات الأناجيل وبين التسلسل الزمني للأحداث التاريخية.

إذا نظرنا إلى الكتابات المقدسة من وجهة النظر الميتولوجية، نكون قد اقتربنا من التفسيرات المجازية، في حين تبدو التفسيرات الطبيعية للعقلانيين، والتفسيرات الطبيعية لأنصار مذهب التأليه الطبيعي، منتميتان إلى نفس النسق الذي كان يرى بالنفي القاطع لكل بعد أو عمق إلهي للكتابات المقدسة، في حين يبقي على شكل من التاريخية الفارغة من المحتوى. على العكس من ذلك، أبدى كل من التأويل الميتولوجي والمجازي، محافظة على الجانب المطلق والمقدس في النصوص الإنجيلية، وإن أدى ذلك إلى تجاوز الحقائق التاريخية للنصوص. ونقطة ارتكاز هذين التأويلين الأخيرين، إضافة إلى التفسير الأخلاقي، تبدو في أن المفسر أو المؤول، من حيث أراد أو لم يرد، كان دائما يثبت شيئا من التاريخية الظاهرية، للنصوص، في حين يضمر من خلال ذلك الإقرار بوجود روح أسمى، هو من أبدع هذا الثوب أو الغلاف التاريخي، تتجلى من خلالها، حقيقة أو إرادة موجودة فوق التاريخ نفسه. غير أن ما يميز هذه التفسيرات والتأويلات الأخيرة عن بعضها، يتمثل فيما يلي:

وفق التفسير المجازي، فإن هذا الروح الكامن خلف الأحداث المروية في الكتابات المقدسة، في حين أن التفسير الميتولوجي، يجعل منه الروحي الجماعي الذي يسود كل تجمع بشري أو أمة معينة. في حين أن التفسير الأخلاقي يجعل الروحي الفردي الدافع لمثل هذا التأويل. إن التفسير الأول يجعل مصدر النصوص هو الإلهام الخارق للطبيعة، في حين أن الثاني، يجعل مصدر النصوص التطور الطبيعي لحركة الدين الأسطوري. كما يمكننا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أن نلاحظ أن كلا من التفسير المجازي والأخلاقي يتفقان في إسناد البعد التاريخي للنصوص المقدسة، إلى كل فكرة يعتقد أنه جديرة بالذات المطلقة وبالأخلاق المطلقة، في حين أن التفسير الميتولوجي يعتبر فقط بما يمكن أن يشكل روح وتصور شعب معين في زمن معين، وبهذا يحيط هذا التفسير بالأفكار المتخفية خلف النصوص.

قوبل التفسير الميتولوجي بالرفض من طرف الكثير من العقلانيين، وبالرفض التام من طرف الأرثوذكسيين من اللاهوتيين، وأقاموا رفضهم على جملة من الحجج التي رأوا أنها منطقية، أبرزها ما يلي:

* إن الأساطير لا تؤخذ معانيها بطريق مباشر، في حين أن المعاني التي أراد مؤرخو الأناجيل إيصالها ترتكز على الوضوح والمباشرة. فالحاصل إذا، أن النصوص الدينية لا تروي أساطيرا.

* إن الميتولوجيا ضرب من التفكير الوثني، في حين أن الإنجيل كتاب مسيحي، وعليه فهو لا يروي الأساطير.

* إذا كان السرد العجائبي من خصائص النصوص القديمة، التي تنقصها الضمانة التاريخية، وإذا كان السرد العجائبي ليس من خصائص النصوص الجديدة، فإننا نعتبر هذه العجائبية كخاصية للسرد الأسطوري، لكننا نصادف الكثير من النصوص الحديثة ذات طابع سردي عجائبي، وهذه النصوص لا نقاش في تاريخيتها، فبالتالي لا ينبغي اعتبار السرد العجائبي خاصية أسطورية محضة.

من جهته علق باولوس على هذا التفسير الأسطوري بقوله: «ما الفائدة المرجوة من تفسير كل هذا الزخم من الخرافات تفسيرا تاريخيا؟ أليس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من العجيب دراسة الأساطير كما لو كانت أحداثا تاريخية، ومحاولة تعقل خيالات عجائبية بإخضاعها لقوانين السببية؟» لكنه بجانب تفسيراته الطبيعية المضطربة، يبدو التفسير الأسطوري نوعا من أنواع التكاسل الذهني الذي يريد أن يتخلص من تاريخية النصوص الإنجيلية، بأقصر الطرق الممكنة، إن اللجوء إلى لفظ «الأسطورة» المبهم يزيح كل ما هو عجائبي، ولكي يستثنى من إزاحة العجائبي عن الطبيعة، يزج الحكم على أسطرة كل ما هو عجائبي، كل النصوص في إبهام وغموض الملاحم المقدسة القديمة.

التيولوجية المنغلقة وتأثيرات النزعة اللائكية في فرنسا

أمام مجتمع بدأت طلائع العلمنة تطغى عليه، دخلت الدراسات التيولوجية المنغلقة في فرنسا، مرحلة الأزمة في صراعها مع الحداثة الصاعدة، التي كادت تأتي على كامل التراث التيولوجي الكاثوليكي، على عكس ما كان يحدث في البلدان البروتستانتية. وكان للتيارات الألمانية والدراسات التي نتجت عنها، أثر كبير في انفتاح أفق التيولوجيا بفرنسا، على كامل التيارات الفلسفية والدراسات الإنسانية، التي اهتمت بالبحث في الكتابات الإنجيلية والنصوص المقدسة. ورغم أن هذا الانفتاح الذي شمل بداية الجانب الفلسفي واللغوي، إلا أنه لم يطرح على بساط البحث، إشكالية تاريخية النصوص، وارتباطاتها الهرمينوطيقية. وانحصرت الأبحاث التاريخية، على دراسة أثار الآباء الإغريق والرومان، كالدراسات التي قام بها هنري سونيي دو لوباك Henri Sonier de Lubac الذي أخذ عليه، أنه فتح شكلا من التعددية التيولوجية، وبمقاربة تاريخية جديدة لفلسفة القديس توما الأكويني Saint Thomas، مقاربة جعلته يتحرر من التوماوية الجديدة التي كانت سائدة مع بدايات القرن العشرين، والتي كان يتزعمها جاك ماريتان.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كان لهذه الأزمة دورها في أن فرضت على اللاهوتيين الفرنسيين، السعي الحثيث من أجل تجديد الدور الكنسي، وتحديث فعاليات الكنيسة، الذي أوجب على الدراسات التيولوجية النسقية، شيئا من الاهتمام بالقضايا التي تطرحها الحداثة على بساط البحث من جهة، والدخول في حوارات منفتحة مع الأسس التي قامت عليها النزعة الإنسانية الحديثة، من جهة ثانية. هذه القراءة التي دعت إليها بعض الأصوات التجديدية، اكتملت بداياتها المتفائلة بالأبحاث التي أنجزها تيار دو شاردان ((139))Theilard de Chardin. وكان الهم الذي يحدو رجال الكنيسة إلى مثل هذا التجديد، هو الوقوف بثبات في هذا العالم الحديث، والصمود أمام ثقافته العلمانية التي بدت الكنيسة معها غريبة عن المجتمع المتعلمن باستمرار. هذا الهمّ، أدى إلى إعادة قراءة العديد من الفلاسفة الذين كانت الكنيسة تحرم قراءتهم ضمن برامجها التعليمية، أمثال هيغل، كيركغارد، ماركس، برودون، ثم هادغر والفلسفة الفينوميونولوجية. لقد تزامن فقدان هذه المرجعية الفلسفية، مع الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب المقدس، ومحاولة إعادة قراءته باللجوء إلى مناهج جديدة، كالتفسير التاريخي النقدي، الذي كان قد تطور بين أحضان المذهب البروتستانتي في ألمانيا.

ضمن هذه الضرورة التي فرضت على الدراسات التيولوجية النسقية، إعادة التفكير في العلاقات التي تربطها بالكنيسة وبالمجتمع، والتي أدت إلى اللجوء إلى وسائط جديدة من أجل تحليل التطورات التي يشهدها المجتمع، ولد في داخل القطاع التيولوجي الفرنسي، هوس حقيقي بالعلوم الإنسانية، اللسانيات، علم الاجتماع، التحليل النفسي، والدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية خاصة. وكان لهذا الهوس العلمي الجديد، دور أساسي في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تقليص سلطة الدراسات التيولوجية النسقية، التي عرفت انكماشا في حجم الإنتاج المعرفي. وتجدر الإشارة أيضا، إلى أن ظاهرة الانكماش هذه طالت مجال الدراسات الجامعية أيضا، والذي جرّ معه شبه كسوف عارض للفلسفة التي كان ينبغي عليها الخروج منه. وكان هذا من جملة الأسباب التي دفعت بول ريكور Paul Ricœur إلى السفر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، عند نهاية الستينيات من القرن العشرين، وهو السفر الذي ساهم في تأخر الأثر المعتبر الذي بدأ يمارسه على الدراسات التيولوجية، عندما فتح الطريق أمام إمكانية قيام فلسفة هرمينوطيقية قادرة على مقاومة الدراسات التفكيكية((140)) التي كانت تستلهم سطوتها، من المدّ الذي انبعث مع التيار الوضعي الذي بدأ يكتسح مجال العلوم الإنسانية.

موقع النصوص الدينية في الفلسفة الغربية الحديثة

إن فصولا كثيرة من الكتابات الدينية، تجسد تاريخ تجليات المقدس في العالم، بمعنى أنها سلسلة أحداث تظهر من خلالها كيف تمت عملية تدخل الألوهية في الواقع الإنساني دون وساطة، وتبرز كيفية ظهور الأفكار في امتزاج مباشر بمراتب الوجود المتعددة. إن هذا التدخل يعبر عنه في المصطلح الكلامي بالوحي. هذا المصطلح الذي بدأ يفقد بريقه الخلاب، منذ النهضة وتنامي النزعة الإنسانية، أصبح لا ينظر إليه إلا بمنظار العلم التجريبي، العلم الذي يهدف إلى تفسير ظواهر العالم إلا ضمن سلسلة الارتباطات السببية، فالوحي كما يعرفه دافيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss بأنه: «تدخل فكرة منفردة في الظواهر دون الأخذ بعين الاعتبار سلسلة ارتباطاتها السببية الكلية»((141))، وكما هو ملاحظ، يحمل هذا التعريف بين طياته، إشارة موجزة إلى جملة من تلك الانتقادات

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

التي وجهها أنصار النزعة الهيجيلية الجديدة مثلا((142))، والتي كانت تطال صميم المعتقدات الدينية المسيحية، وهي الانتقادات التي كانت من الشمولية بحيث شملت كل التيار الديني فيما بين نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي واجهها العديد من أنصار التيار الروحي في كل من ألمانيا وفرنسا خاصة بردود فلسفية وتيولوجية حادة.

ففي فرنسا أمدّ هنري برغسون التفكير الديني بسيل من التيار الحيوي الذي كاد أن يختنق تحت شلال العلمانية عند بدايات القرن العشرين، كما نجد موريس بلوندل M. Blondel الذي لم يدخر جهدا في المرور من فلسفة العلل المحايثة إلى فلسفة العلل المفارقة((143)). في نفس الفترة، وتحديدا سنة 1917 كان لكتاب «المقدس» للألماني رودولف أوتو Rudolf Otto أثر هائل في إيقاظ همم أنصار التيار الديني للقيام بالدفاع عن جملة معتقداتهم التي بدا أنها بدأت تترك المجال أمام تنامي الفردانية، والنزعة العلمية، وكذا الانتشار الواسع الذي عرفته اللائكية في المجال السياسي والاجتماعي.

وسط هذا المعترك الفكري، وجد أنصار التيار الروحي منفذا جديدا للخروج من صلابة العالم المادي الحسي، وبدأ التطلع نحو إحياء فكرة «الما رواء Au-delà» التي كادت أن تصبح من حديث الماضي، رغم أنها ما تزال من أبرز خصائص التفكير عند ما اصطلح عليه الغرب «بالتفكير اللاعقلاني» عند الشعوب المتخلفة والأقوام البدائيين. إن فكرة البحث في ماهية المغاير، المفارق «tout autre» مع رودولف أوتو، هذا المغاير الذي لا يمكن أن يكون مستنبطا من غيره، لا من جوهر الإله، ولا من حقيقة الإنسان، وليس من طبيعة الميتافيزيقا ولا من مباحث الأخلاق العامة كما صاغها إيمانويل كانط،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فـ«الدين يبدأ من ذاتيته» وهي الفكرة التي أعطت للتفكير الديني قوة دفع كبيرة ساهمت في بعث مجال جديد من مجالات البحث في العلوم الإنسانية، وظهور فروع مستحدثة من الدراسات الأكاديمية، أبرزها فينومينولوجيا الأديان، والتي كانت بوادرها قد ظهرت منذ إعلان فريدريك هيغل Hegel عن نيته في كتابة بيوغرافيا حول حياة المسيح، والتي لم يكتب لها الوجود، إلا مع تلميذه شتراوس فيما بعد.

في الوقت الذي جاءت فيه أبحاث إيميل دوركهايم Émile Durkheim فيما بعد لتفرغ الظاهرة الدينية من كل جوهرها الحقيقي، بأن جعل منها مجرد ظاهرة اجتماعية بحتة. وتعود إليه فكرة البحث في المقدس ومقابلته بأشكال الحياة العادية، وبتأثيراته في توجيه أنماط السلوك البشري، وذلك سنة 1912 في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية - النسق الطوطمي بأستراليا - بل ما تزال أفكار هذا الكتاب تشكل النواة المحورية التي تتمفصل حولها كل الفرضيات، الاجتماعية التي ساهمت في انبثاق وتطور فروع متعددة من الدراسات الدينية، سواء ما تعلق منها بفلسفة الأديان، أو الدراسات الأنثروبولوجية، أو حتى الدراسات النفسية والاجتماعية. في هذه الدراسة، يشير دوركايم إلى أن نمط الديانة في شكلها البدائي عند الشعوب الأسترالية، مثله مثل بقية أنماط الديانات البدائية عامة، فالفرضيات المتعلقة بطبيعة هذه الديانة، والتي تسهل عملية دراستها دراسة موضوعية، يجعل من فكرة تعميمها على الديانات البشرية عامة، أمرا يفرضه التماثل الملاحظ بين جميع الديانات. بل ويعتقد في هذا الصدد، أنه اكتشف عناصر التمثلات الأساسية، والممارسات الطقوسية التي تؤدي نفس الأدوار التي ينبني عليها الدين بصفة عامة. «فهذه العناصر الثابتة هي التي تشكل ما هو أبدي وإنساني في الدين، إنها المحتوى الموضوعي للفكرة التي نعبر عنها عند

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحديث عن الدين بصفة عامة»((144)).

مع بدايات القرن التاسع عشر بدأت تظهر معالم دراسات دينية مغايرة لما عهد في الدراسات القديمة وفي العصر الوسيط، بل وتميزت حتى عن نمط الدراسات التي ظهرت خلال عصر النهضة وفترة الأنوار، إذ تميزت بنمط بحثها وباختلاف مناهجها. لقد تمحورت هذه الدراسات أساسا حول أصل الدين والبحث عن طبيعة المعطى الديني نفسه. وقد اتسمت جل الأبحاث خلال هذه الفترة بالطابع الذي وسمت به نظرية التطور جل الدراسات العلمية التي امتد أثرها ليشمل مجالات العلوم الإنسانية كلها، فكانت نظرية داروين من خلال كتابه تطور الأنواع منعرجا كبيرا في تاريخ الفكر الإنساني الحديث. وكان السؤال عن موقع الدين في تاريخ العالم سؤالا ملحا يقتضي تغيير نمط البحث، وفق المعطيات المتجددة للعلم الحديث.

وقد تجسد تأثير النظرة العلمية في كتابات كل من كونت، هيغل، ماركس، داروين وموللر، الذين تدرجت أبحاثهم شيئا فشيئا، لتصل إلى وسم كل فكر القرن التاسع عشر بسمة العلمية. وجسد الدين بعض أجزاء تلك التأملات التي استندت إلى حيثيات منبثة ضمن القليل الدراسات التجريبية، كما هو الحال في نظرية الحالات الثلاث عند أوغست كونت، الذي اعتبر الدين، العامل الأساسي المهيمن على الإنسانية في فترة بداياتها الأولى، ليمر عبر المرحلة الميتافيزيقية المجردة إلى المرحلة الواقعية، مرحلة الوضعية التي لا تنظر إلا إلى الأحداث المؤكدة وفق القوانين الطبيعية والعقلية الاستدلالية، التي وصلت بالإنسانية إلى مرحلة النضج.

يقول أوغست كونت في بدايات كتابه «محاضرات في الفلسفة الوضعية»: «في المرحلة اللاهوتية، كان العقل البشري يوجه أبحاثه أساسا، نحو الطبيعة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الخاصة بالموجودات، الأسباب الأولى والنهائية لكل الوقائع التي كانت ترتبط به، وباختصار، نحو المعارف المطلقة، أين تبدو الظواهر كما لو كانت نتاج الفعل المباشر والمستمر، للعوامل فوق الطبيعية الكثيرة، والتي كان تدخلها العشوائي يفسر كل شذوذ ظاهر في الكون»((145)). غير أن هذه النظرة، لم تكن كافية لتجسيد مطامح النظرة العلمية، مما حدا بالباحثين إلى الغوص أكثر في أعماق المجتمعات البشرية، كما فعل ماكس موللر من خلال دراساته اللغوية التي وصل من خلالها إلى الإقرار بأن فكرة الدين تعود إلى الطور البدائي من أطوار التفكير البشري. ورغم أن هذه النظرة لا تعتبر سوى تفسيرات ينقصها التبرير الفعلي، إلا أنها جسدت في مرحلة ما، الاتجاه الذي كانت الأبحاث حول الدين تتجه نحوه.

أول مدرسة حديثة، فرضت نفسها في هذا المجال، تجسدت في أبحاث إ. ب. تايلور (1832 - 1917) Edward Burnett Tylor الذي رأى أن الدين نشأ من التأمل في حقيقة الروح وبقائها، فمن خلال الأحلام يتجسد حضور الروح، بل إن كل الأشياء من وجهة نظر الإحيائيين تمتلك أرواحا، ومن هذه الشراكة بين الأشياء ظهرت فكرة وجود الإله الأسمى الذي يتعالى عن بقية الأشياء. وهكذا تدرجت فكرة الدين عبر مراحل أربعة: الإحيائية، الفيتيشية، تعدد الآلهة، ثم مرحلة الديانات التوحيدية. من جهته جيمس فريزر، لجأ إلى السحر في تفسير ظاهرة نشأة الدين. فعبر اليد الخفية للسحرة ظهرت سلطة العبادة التي تمارس من خلال وسائط غير مبررة سببيا، إمكانية بلوغ البقاء والخلود المفقود. غير أن انتقادات كل من جيمس لانغ وشميدت، ساهمت في دحض الدعوى التي ساقها فريزر عبر دراساته الأنثروبولوجية لثقافات سكان أستراليا.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من جهتها، أرست المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي أنشأها إيميل دوركهايم، بدايات القرن العشرين، دعائم فكرة مؤداها أن الدين يرتبط والظواهر الاجتماعية ارتباطا وثيقا. فليست الروح ولا السحر، ولا حتى فكرة المانا mana، أصل منشأ التجربة الدينية عند الإنسان، إنما الطوطم هو الذي يربط المشاعر البشرية ليوحد بينها في روح اجتماعي موحد. فالإنسان البدائي لا يستقل بضميره ولا بمشاعره، إنه انتماء للجماعة لا يستطيع الفكاك من سطوته، وهكذا ينشأ الشعور الديني غير المستقل والخاضع على الدوام لهيمنة وسطوة الجماعة. ليفي برول من جهته، رغم انتمائه لنفس المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ورغم إبقائه على فكرة الضمير الجمعي، ركز بحثه حول ما أسماه، الذهنية اللامنطقية عند البدائيين.

غير أن درس رودولف أوتو للفعل الديني، كان من داخل الظاهرة نفسها، محاولا بذلك اكتناه حقيقتها، إذ اعتبارها مجرد ظاهرة اجتماعية لها تجلياتها وارتباطاتها الخارجية لا يعطي سوى وصفا سطحيا للظاهرة من الخارج فحسب((146))، فالمقدس «هو أولا جملة تأويلات وتقييمات لا يمكن وجودها إلا في الميدان الديني»((147)).

وإذا علمنا أن من أخص خصائص الحضارة كونها وساطة تاريخية، فإن مختلف الشعوب أثناء مراحل الترقي، تكتسب شعورا مغايرا لأشكال الوساطة التي كان يقتضيها تحقق فكرة الألوهية وتجلياتها في مراتب الوجود المتعددة، من خلال الاحتكاك والتفاعل المستمر بين الحضارات البشرية. ولكن هل من خلال ظاهر الأحداث التاريخية وتعاقبها تتجلى فكرة الاختلاف بين الثقافة الناشئة ضمن حضارة معينة وبين النصوص الدينية التي شكلت النواة الأساسية لهذه الحضارة؟ وهل تعكس فكرة الاختلاف

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذه، مدى تلاشي فكرة الحضور الإلهي في الواقع الإنساني؟ أضف إلى ذلك، التنامي المستمر لمشاعر النفور من النصوص الدينية التي تعتريها في الكثير من الحالات، تحريفات أو تصحيفات بشرية، تحمل آثار بصمات من الصلابة البدائية كان عليها الأقدمون، بعد أن إنبثّت خلالها عبر ما نقله الكتبة والشراح والمفسرون من بقايا أساطير الأولين.

إننا بهذا الطرح أمام فرضيتين: إما أن التجليات الإلهية لا يمكنها أن تتحقق في العالم لتنعكس على مرآته فكرة القداسة، سواء بفعل التدخل المباشر (الوحي) كما تشير إليه النصوص الدينية، والتي تظهر من خلالها إشكالية اتصال المطلق بالمقيد واضحة جلية، أو بفعل الصلابة البدائية كما تشير إليه التأويلات والتفسيرات المختلفة التي توسطت بين النصوص الدينية وبين العقل المتلقي، والتي جعلت من النصوص الدينية مزيجا لا تتضح المعالم فيه بين المقدس والأسطورة. وإما أن التجليات الحاصلة في هذا العالم، لا يمكن أن تكون إلهية، وبالتالي ينحسر كل انعكاس للقداسة عن ظواهر الوجود في مراتبه المتعددة. هذا ما توحي به فكرة الاختلاف.

ومع أن كل تأويل يحاول أن يفرض نفسه على غيره مدعيا فك رموز إشكالية المقدس والعالم، فهو يريد إما أن يجسد التجليات الإلهية كما لو أنها لم تحدث بهذا الشكل أو ذاك، ليجد لنفسه مبررات تعرية النصوص من كل قيمتها التاريخية. أو هو يريد البرهنة على أن ما حدث ليس من قبيل التجليات الإلهية أصلا، لينزع عن النصوص الدينية دلالتها الجوهرية وقيمتها المطلقة. وفي كلتا الحالتين، يمكن للتأويل أن يقرّ، إما بوجود اختلاف بين الثقافة المحدثة وبين النصوص التقليدية، مدعيا أنه لا يهدف إلا إلى اكتشاف المعاني المقصودة التي تنطوي عليها الكتب المقدسة. وإما أن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يعترف بصراحة أنه يعتبر سرد كتابات القدماء غير ما كانوا يعتبرونه هم أنفسهم.

---

(79) - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر ١٩٣٦.

(80) - Laffont Bompiani: Dictionnaire des Auteurs, T3, T4, Edit, Bouquins, Robert Laffont, Paris, Avril 1983. P. 705.

(81) - Émile Bréhier: Les idées philosophiques et religieuses de philon d'Alexandrie, Librairie Alphonse Picard & Fils, Paris, 1908, P. 36.

(82) - David Friedrich Strauss: La vie de Jésus, un examen critique de son Histoire ; Librairie Philosophique De Ladrange, Paris, 1856, T, 1, P, 17.

(83) - يوهيميروس القوريناني Évhémère هو فيلسوف يوناني من القرن الرابع قبل الميلاد ٣١٦ ق.م، أشهر آثاره كتاب «التاريخ المقدس»، وقد عقلن في هذا الكتاب الأساطير اليونانية، وهي النظرية المعروفة باليوهيمرية. (نقلا عن: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ج ٢، ص، ٥٩٠).

(84) - بُولِيبِيُوس مؤرخ وسياسي يوناني ولد حوالي عام ٢٠٥ ق.م بأركاديا باليونان وتوفي بها عام ١٢٠ ق.م. يعدّ من أكبر مؤرخي اليونان في عصره. وهو صاحب كتاب التاريخ العامّ للجمهورية الرومانية، يذكر فيه تاريخ روما منذ غزو الغاليين في القرن الرابع ق.م، والذي يعدّ مرجعًا نفيسًا لدراسة تاريخ الحروب البونيقية، وكان يرى أن كتابة التاريخ ينبغي أن تتصف بخاصيتين: الشمولية والبراغماتية (أي البعد عن كل ما

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هو ملحمي وأسطوري). كما يرجع أصل نظرية اناسيكلوسيس أو الدورانية إليه، وقد استخدمها وطورها أفلاطون وبعده ارسطوطاليس.

(85) - David Friedrich Strauss: La vie de Jésus, un examen critique de son Histoire. Op.cit. P, 18.

(86) - Émile Bréhier: Les idées philosophiques et religieuses de philon d'Alexandrie, Op. Cit. P.39.

(87) - الموءابيين: أسرة يهودية من القرن الثاني قبل الميلاد، قادت مقاومة ضد سياسة الإمبراطورية السلوقيية Séleucides التي أرادت إخضاعها للدولة الهلينية آنذاك، ومن نسلهم نشأت سلالة الحشمونائيم.

(88) - فيلون اليهودي أحد أقطاب الفكر الفلسفي الديني، بل ويعتبره الكثير من المؤرخين للفلسفة والدراسات الدينية المؤسس الحقيقي لفلسفة تأويل النصوص الدينية، ولد بالإسكندرية بين سنتي ٣٠ و ١٥ قبل الميلاد وتوفي حوالي ٤٠ للميلاد. في عائلة ذات نفوذ في الوسط اليهودي، تلقى تعليمه ضمن البيئة اليهودية غير أن البيئة الإسكندرية جعلت من تكوينه متميزا عن بقية الفلاسفة والمفكرين اليهود، خاصة أولئك الذين نشأوا في القدس، كالمؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس، الذي انحسرت ثقافته في التراث العبراني واللغة العبرية، والذي لم يتعرف إلى اللغة اليونانية إلا كلغة خارجية. في حين أن فيلون على العكس من ذلك، كانت ثقافته العبرية تشكل الثقافة الأم، في حين كانت الثقافة اليونانية السائدة في بيئة الإسكندرية، ثقافة العلم والتراث الحضاري واللغة اليونانية كانت لغة الخطاب والتعامل اليومي حتى بين يهود الإسكندرية. وعلى هذا كان يعتبر تلقي العلوم السائدة في عصره (المنطق والنحو والهندسة والموسيقى) بمثابة الروافد، أو كما يشبهها كانت كالخادمات التي تخدم الفلسفة، وهو تشبيه استعاره من نصوص الكتابات التوراتية التي كانت تعتبر هاجر بمثابة المربية والخادمة التي جلبها إبراهيم لتريح زوجته سارة. بل لقد أفرط في مد الجسور بين الثقافة اليونانية والمعتقدات اليهودية، حتى أنه ادعى بأن ابنة فرعون جلبت من بلاد اليونان العديد من المعلمين الذين تربى موسى على أيديهم، وقد خفي عنه تمحيص هذه الفكرة، إذ الفارق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفصل الثالث

الرمز والمقدس عند بول ريكور

بين الفلسفة والتيولوجيا

في المقال الموسوم بين الفلسفة والتيولوجيا II: تسمية الإله، الذي نشره سنة 1977، ينطلق ريكور 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((148))».

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،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أو الاسم. لكن أليس كما قال إبراهيم بن عبد الجبار النفّري «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»؟. «إن تسمية الإله لا تتأتّى إلا ضمن فرضية - تتميز كما يقول ريكور بكونها-: أ) - تعجز أن تكون جَلِيَّة بنفسها. ب) - معرضة لأن تكون حلقة مفرغة، ومفعمة بالاحتمالات((149))». 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. هذه القصدية التي توحي بتأثر ريكور بفلسفة هوسرل الفينومينولوجية.

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؟ هذه الفرضية توحي بأن لا شيء يمكن أن يسمى «تجربة دينية» ينبع من إرادة تتجاوز الفرد. وهذا 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((150))».

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. بمنظور آخر تسمية الإله، في نظر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ريكور تتجاوز التعريفات التيولوجية التي تستند إلى النصوص النقلية المعبر عنها بالوحي، وإنما ينبغي أن تستمد من الأنطو تيولوجيا، وهي الفكرة التي صاغها من قبل إيمانويل كانط في نقد العقل الخالص((151)).

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 وسمته((152))». فتسمية المقدس، 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. وحتى التبشير أو التبليغ إنما هو حدث لكلام ولا يتم إلا بواسطة الكلام.

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

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أو ممارسة الاعتقادات الإيمانية. هذا التعلق والدور الذي تؤديه نتائج البحث في هذا المجال هي إسهامات ريكور في توسيع مجال دراسات فينومينولوجيا الدين((153)). 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.

في هذا المجال يقترح ريكور جملة من التفسيرات التي يسميها «بنيوية»، اقتبسها من بول بوشامب Paul Beauchamp. تتركز حول مستوى «التوسط» أين يمكن ملاحظة الجسور الممتدة بين المستوى الدنيوي والمستوى التيولوجي، على المستوى العادي للغة، يشكل الكلام والكتابة ثنائية قطبية يمكن أن نقرّ بـ:

1- تعذر اختزال كل قطب منهما. هذا التعذر القائم على المحور الخاص الذي يستند إليه كل منهما، فالكلام يقوم على الأصوات وامتداداتها الزمنية، كما أنه يتطلب الحضور الجسدي الكامل. في حين تشكل الكتابة البعد الحسي الخارجي الممتد في المكان أثناء عملية التواصل. هذا الاختزال المتعذر يمكن أن نعبر عنه بصيغة أخرى: «من جهة بحضور المتكلم وأقواله، من جهة أخرى، غياب الناسخ عما كتب» إذ يعد الكلام ملازما للمتكلم، يستدعي حضورا مستمرا أثناء عملية التواصل. أما الكتابة فليس من الضروري فيها التلازم بين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حضورها وحضور كاتبها أو ناسخها.

2- المساواة في المكانة والأقدمية لكل منهما.

3- التجاذب المتبادل بينهما.

إن هذا التمييز بين الكلام والكتابة في النص الديني عند ريكور، يهدف إلى بلوغ نقطة التساؤل عن طبيعة العلاقة بين النبي والإله، بين المطلق والمقيد، بين المصدر الذي تنزلت منه الكلمات والمتلقي الذي سمع هذا الوحي ثم قام بتبليغه. هنا يبدو الحديث عن التمييز بين الكلام والكتابة مشروعا، لأن التعاليم الدينية التي اشتملت عليها النصوص الدينية، إنما جاءت لتبلغ لطائفة أو طوائف بشرية. والتبليغ يقتضي أسبقية الكلام عن الكتابة، بل إن هذه الفكرة كانت هي الأساس الذي كتب أرسطو من أجله كتاب: «في التأويل Péri Hermêneias» - هو الكتاب الثاني من الأورغانون، الذي درس فيه كيف يتحول الصوت إلى معنى، وفق تحليل لمختلف عناصر الخطاب: الاسم، الفعل والحرف، التي يتألف منها الخطاب اللغوي المتكامل، وتتركب منها الجمل التامة، التي تؤدي «معنى» وهي التي اصطلح النحويون علي تسميتها «عناصر الخطاب»((154))، أو ما يعرف عند النحويين العرب بعناصر الجملة. كما أن من إثبات أو نفي المعاني تتألف الأحكام بالصحة والخطأ، وهي الأحكام التي نصدرها في مقارباتنا بين شيئين عادة((155)).

بل إن الكلام في حد ذاته إنما يحيل إلى صفة ذاتية من صفات الإله، وهو الصفة الأساسية التي قامت حولها كل الصراعات التأويلية، وانقسمت بمقتضى تأويلها «طائفة التلقي والتأويل التاريخية»، إلى طوائف متعددة عبر مراحل التاريخ، وهذا ما نلمس أثره في انقسام الطوائف المسيحية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

واليهودية والفرق الإسلامية، بل إن أساس قيام علم التيولوجيا وعلم الكلام، يرجع في أصل نشأته إلى فهم وتأويل صفة الكلام الإلهي.

فإذا كان النص يقتضي مزيدا من التجريد، وإذا كان لكل نص جوهر يمتاز به، ففي المقابل يوجد نمط آخر من التجريد، إنه التجريد المتجسد في الحوار، في الالتقاء بين: «أنا وأنت». هذا التجريد هو الذي يجعلنا نتكلم عن خاصية النبوة. فالنبوة التي هي التقاء بين الكلام الإلهي باعتبار مطلقيته المجردة، والتلقي باعتبار التعين والتحديد الذي يحايث الذات المتلقية، ذات النبي والرسول. وحين يلجأ ريكور إلى التأويل فهو يريد بذلك الوصول إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الإله والإنسان. ويتجه هنا، إلى مخطط حواري بالاستناد إلى الفكرة العامة لتبليغ أو إيصال الخطاب عامة، أي ما يتعلق بمصدر النص وبتلقيه من طرف «طائفة التلقي والتأويل»((156)).

إن ما تفقده العبارة الحية، عند ترجمتها بالصيغة الحرفية، شيء لا يمكن تلافيه بواسطة الرموز والحروف، وهي الفكرة التي نجد لها مبررا في فلسفة أفلاطون في محاورة فيدروس Phèdre، فالتواصل عبر الكتابة يكون مبتورا في غالب الأحيان، فالمعنى المنطوق يفقد بريقه عند كتابته، وهو ما حدا الكثيرين من فقهاء اللغة إلى اعتبار اللغة المكتوبة قبورا للمعاني. «لأن المشافهة - وجها لوجه - بين المتخاطبين تفقد شيئا ما يتعلق بالصوت، بالوجه..((157))».

إن عملية رد الكتابة إلى أصولها الشفهية المنطوقة، تهدف إلى إعادة إحياء علاقة فقدت صفة المباشرة الحية حين تحولت إلى عبارات مكتوبة. وحتى إن كانت صفة الحياة الثانية لا تعبر عن علاقة تطابق، إلا أنها مماثلة للعلاقة التي يتضمنها الحوار التواصلي. فرد المكتوب إلى المنطوق هو عملية خلق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثانية تتجاوز المرحلة المتعلقة بالكتابات المقدسة، في شكلها الثاني، أي حين أتخذت الطابع الكتابي، بعد أن كانت في الأصل مشافهة تمت عن طريق التلقي الذي يندرج تحت مسمى النبوة. إن هذا الإحياء يمتلك خصائص ذاتية تنبع من الوضعية البعد نصية التي تتضمنها التعاليم الكتابية. فبعد صدور التعاليم الكتابية، تتبلور في الذات جملة انطباعات، تشكل الرصيد الثقافي الذي تنبثق عنه أفكار قبلية تدخل في توجيه عملية التلقي والتأويل، وهي التي تساهم في بلورة طبيعة «طائفة التلقي والتأويل» في بيئة وزمن معينين. إن هذه الانطباعات التي تتشكل في الوعي الفردي ثم الاجتماعي، هي التي تحدد لنا درجة انعكاس أو تجلي المطلق المقدس، الذي يتخذ فيما بعد كقاعدة خلفية لكل تأويل أو تفسير لرموز وإشارات النصوص المقدسة. إن ما أراد ريكور بلوغه عبر هذا التحليل هو الذي أشار إليه غينون عندما قال إن: «اللغات المقدسة هي فقط تلك التي من خلالها تصاغ كتابات مختلف الديانات التقليدية»((158)).

إن ما يتجاهله الحوار الأحادي الاتجاه، هو ما يعزز الخطاب في انتقاله من صيغة الكلام الشفهي إلى صيغة الكتابة المقيدة. فانعتاق الخطاب من الصور الجسدية للقراءة، يجعل النص ينعتق أيضا من مصدره، «أي أن النص ينسلخ عن القصدية التي يفترض أنه يفسرها، ومن الحالة النفسية التي تختفي وراء النص، ومن فهم الإنسان لذاته ولوضعه، من العلاقة التي تربط الكاتب بمصدر التلقي الأول المفترض أنه الأصل الموجه نحوه ذلك النص». هذه الاستقلالية «الثلاثية الأبعاد» للنص عن مصدره، عن سياقه وعن مصدر التلقي الأول، هو الذي يفسر لنا كيف تصبح النصوص منفتحة على العديد من السياقات المتجددة من خلال السمع ومن خلال القراءة، في مقابل ما نلاحظه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في السياقات المنغلقة التي يحتوي عليها النص أثناء عملية الكتابة ونشر المضامين المنبثة عبر المعاني النصية للخطاب.

ينتبه ريكور إلى أن استقلالية النص المقدس، تختلف عنها في النص الأدبي، إذ في النص الأول، عملية الانتقال من صيغة الكلام إلى صيغة الكتابة، تنقل الناسخ أو الكاتب، ومن ثمة تنقل المؤمن بتعاليم النص المقدس إلى مجرد ناسخ للنصوص، بل إنها تساهم في جعله ناقدا أدبيا، يتعامل مع نصوص ذات دلالات جامدة، خالية من الشعور الذي ينبعث عبر التجربة الدينية، تجربة المقدس. كما تساهم في تسريع عملية انغلاق النصوص على ذاتها، لتبقى محصورة ضمن حرفية نصية جامدة. وفي أحسن الأحوال تنفتح هذه النصوص على بعض النصوص الأخرى في عملية تحول مشتركة، تتم وفق عملية التناص التي لا تصبح غير عملية منعزلة وأكثر انغلاقا عما يسميه «الحياة». ومن هنا يعتبر ريكور أن «ضرورة قيام مقاربة هرمينوطيقية، أو ببساطة نظرية التأويل، التي هي تحديدا: رفض فرضية «أدبية النص»، التي حلت محل الخطاب الحواري((159))»، وهو الخطاب الذي يميز معظم الكتابات الدينية والنصوص المقدسة. إذ يعد الحوار ركيزة أساسية وميزة أسلوبية تقوم عليها كل الخطابات الدينية، سواء في التوراة أو الإنجيل أو القرآن.

ولردّ الجمود الذي ينسلّ إلى النص المقدس عبر فرضية «أدبية النص»، يحاول ريكور صياغة حجتين مركزيتين، تتمثل أولاهما في اعتبار «النص عقدة ضمن سلسلة تواصلية: هي بداية تجربة حياتية منقولة عبر اللغة، لتصبح خطابا، ثم إن الخطاب ينقسم بعد ذلك إلى كلام وكتابة، ومع المزايا والمميزات التي جئنا على ذكرها، تتحول الكتابة لتصير كلاما حيّا بواسطة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفعاليات المختلفة للخطاب الذي يعيد تفعيل النص((160))». ويستشهد على هذه الفكرة بالقراءة والوعظ الذي يتمحور حول النصوص الدينية، ويعتبرهما نمطان لعملية تحديث الكتابة وردها إلى الكلام. في هذه الحالة يصبح النص كما لو كان مقطعا موسيقيا أصمًا يطلب عزفه. فتجريد النص من عملية «رد الكلام إلى كتابة» وإبطال «رد الكتابة إلى كلام»، تجعل من النص مجرد حادث مصطنع ينتجه المنهج النقدي. هذا الحادث المصطنع، هو ما سماه ريكور «نزع القداسة» التي استلهم استخدامها من فكرة «نزع الأسطرة» عند رودولف بولتمان.

وقد كانت الدراسات المتعلقة بمصادر البحوث، تمارس عملية رد النص إلى نص أصلي أو مقارب، فأثناء عملية التناص، أو التناص الخارجي، الذي يقوم على تجريد نص من العملية التواصلية، ثم مقاربته بنص مجرد آخر، والتركيب بينهما في سلسلة بنيوية تحدد الرابطة الجينية التي توحد بينهما. هذا المنهج في رأي ريكور لا يزيل الإلتباس، بل يبقى قائما في كامل مراحل عملية الفهم. في هذه الحالات غالبا ما نعتقد أننا بلغنا الفهم الجيد لنص ما، بفهم ما يتناص معه، وهنا يكمن الانحراف في فهم النصوص وتأويلها وفق هذا المبدأ. وعليه فإن تبديل نص بآخر في العملية التواصلية، لا يكفي لتحطيم ثبات أو ركود النص، إنما يجب تفكيكه انطلاقا من الفرضية المركزية التي يقوم عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الكتابة تحدث في الخطاب نوعا من التحول الأساسي يتعلق بالعلاقة بين المعنى وما يحيل إليه. هذا التحول يكمن في الضرورة الملحّة لقضية الإحالة خدمة للمعنى.

ما يريده ريكور بالإحالة هنا، هو الخاصية التي تجعل النص يرتبط بحقيقة «فوق لغوية»، الخاصية التي تكون داخل جوهر شيء ليس بخطاب، وهو

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ما سماه من قبل: «تجربة حياتية منقولة عبر اللغة» هذه الخاصية التي يرى أنها تسبق تشعب الخطاب إلى كلام وكتابة. أما «المعنى» فهو من منظور الإحالة المغيبة، شبكة من العلاقات الداخلية البحتة في النص، سواء تعلق الأمر بالعلاقة التراتبية بين درجات الأجزاء المكونة للخطاب، أو العلاقة بين الرسالة الخارجية وما تتضمنه من إشارات داخلها، أو حتى الترتيب بين الرموز المختلفة ضمن نفس النص.

إن الطرح الهرمينوطيقي المضاد للطرح البنيوي، في رأي ريكور، يكمن في أن العلاقة بين الكلام والكتابة لا يمكنها أن تستنفد المهمة الجوهرية للخطاب والتي تتضمن متغيرين اثنين هما الشفهي والكتابي. إن الخطاب يعني أن أحدا ما يقول شيئا لآخر حول شيء معين. إن بنية الخطاب إذن تتمحور «حول شيء ما»، وهذه «هي المهمة التي يحيل إليها الخطاب والتي لا تقبل التحويل((161))». إن الكتابة لا تنهكها أو تستنفدها، إنما تمارس نوعا من التحويل أو الإزاحة. إذ في الخطاب الشفهي، يمكن لمتخاطبين، وجها لوجه، أن يحيل كل منهما، ما يقوله الآخر إلى العالم، إلى الوجود هنا. أو المحيط المشترك الذي ينتميان إليه. وتتضح في هذه الفكرة معالم تأثر ريكور بالدازاين Dsein الذي تكلم عنه هايدغر. أما الكتابة فإنها، عندما توجه إلى أيٍّ كان، فإنها تحيل إلى عالم غير موجود بين الطرفين المتخاطبين، إنه عالم النص، مع أنه غير موجود وجودا فعليا في النص. إن هذا «الوجود في النص» هو الذي: «أسميه مع غادامير، شيء النص. وهو موضوع الهرمينوطيقا((162))». إنه لا يكمن خلف النص، ولا في النص باعتباره بنية أساسية مشكلة له، وإنما منتثر أمام النص.

وعلى هذا النمط من التأويل ينبغي أن تفهم كل الكتابات الإنجيلية، إذ هي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في كامل تركيباتها لا تخرج عن كونها ترمز إلى هذا الشيء، هذا الذي لا تحمله العبارة وإنما تشير إليه، وهو الشيء الذي لا يتم تعقله خارج التجربة الحية. والمرموز في العبارات الإنجيلية، هو «مسمى الإله الذي يختار سمعي الانتباه إليه، والذي بشكل ما يبقى منتهى ما تحيل إليه النصوص». وبالتوجه نحو هذا «الشيء الذي يحيل عليه النص» فإن محور عملية التأويل الذي تنبني عليه تأملات ريكور، سوف يأخذ منعرجا مغايرا أي: «من النص إلى مصدر النص، الذي يريد أن يعرِّف الإله على أنه الصوت الكامن وراء عبارات السرد أو النبوة». في حين أن النبوة في التقليد اللاهوتي تعرَّف على أنها ضرب من الإيحاء أو الإلهام، الذي يجعل من الإله المهندس المبدع للنصوص الإنجيلية، والذي يعلم سبل الإيمان. فإن ريكور يرى أن هذا الضرب من التعريف يجانب التعريف الدقيق الذي تحيل عليه التأملات التأويلية، «فإذا كان الوحي يعني شيئا ما، فينبغي البحث عنه عبر الشيء الذي تقوله النصوص، كما لو كان الخط الذي يربط بعالم النصوص الإنجيلية».

Telegram:@mbooks90

فلسفة الرمز عند بول ريكور

إذا كان الرمز لا يكشف عن معناه إلا من خلال فيض وشفافية ما يرمز إليه، وإذا كانت ترجمة الرمز تتعذر، وكان الرمز يقاوم كل تفسير مجازي، فإنه بهذا المقتضى لا يوحي بالتفكير، إنه بهذا المقتضى ضرب من «سبات التفكير». هذه النقطة من توقف التفكير، كانت المنطلق لتأويل الأساطير عند شيلينغ. في حين يتمثل الإشكال كما يطرحه ريكور، في كيفية التفكير بداية من الرمز، دون الرجوع أو الاعتماد على آلية التأويل المجازي التقليدية؟ كيف يمكن استخراج غيرية تُفَعِّلُ الفكر دون أن تكون هذه الغيرية حاضرة في الفكر، غيرية خفية تتوارى تحت غطاء المعنى الظاهري للفظ؟

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

«إنني سأحاول أن أجرب طريقة أخرى تتمثل في التأويل الخلاق، تأويل يلتزم ويحترم اللغز الأصلي الذي تمتاز به الرموز، تأويل يفصح عن نفسه، ليكون منطلقا يرقى بالمعنى ويشكل المعنى ضمن فكر كامل ومستقل((163))». يبدو أن ما يبحث عنه ريكور هنا، هو بناء فكر تأويلي، هو من جهة فكر مرتبط بنسق الأفكار القبلية، لكنه من جهة أخرى فكر مستقل ومتحرر، يظهر من خلاله الرمز في عدم تبعيته وتفكير مرتبط بوساطة مكتسبات قبلية، وكلاهما قائمان معا جنبا إلى جنب. إن عقدة الإشكال هنا في نظر ريكور تكمن في العلاقة بين الرمز والتأويل، إذ لا يوجد رمز لا يستدعي الفهم بوساطة ترجمة من نمط ما. فكيف يمكن أن يوجد فهم ضمن الرمز وفي نفس الوقت هو فهم يتجلى في ما وراء الرمز؟

يقترح ريكور لتمام هذا الفهم ثلاث مراحل، يجعل منها معالم لحركية تتوثب إلى الوجود من خلال الرموز نحو تفكير يبدأ من الرموز.

المرحلة الأولى: الفينومينولوجية

يسمي المرحلة الأولى مرحلة فهم الرمز عبر - أو من خلال - الرمز، أي من خلال كلية الرموز. هذه العملية التي يعتبرها عملية تعقل، لأنها تعبر وتربط وتعطي لعالم الرموز كثافة تجعل منه نمطا مميزا يوحي بالتفكير فيه. إنه نوع من إضفاء صفة الحياة على الرموز. ويستعير ريكور من ميرسيا إلياد وجهة نظره التي يرى فيها أن فهم رمز ما، يقتضي وضعه ضمن مجموعة كلية متجانسة من الرموز، لكنها أوسع من الرمز المراد فهمه، والتي تشكل مع بعضها نسقا خاصا. وهكذا يستنتج ريكور من جملة أبحاث ميرسيا إلياد، أن للفهم أربعة أوجه يرتكز فيها مرور الحياة عبر الرموز إلى نمط التفكير المستقل القريب من موضوعه، كما يصفه.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

* الوجه الأول للفهم يكمن في بسط مكافئات متعددة لنفس الرمز، بمعنى البحث عن عدة ألفاظ تقترب من حيث معناها أن تكون ألفاظا مكافئة للرمز، كلفظ السماء مثلا، ففهم هذا الرمز، هو اختبار خاصيته التي لا تنضب، كما بيّنه ميرسيا إلياد، في رأي ريكور: «الفهم هنا يعني إعادة تلك الوحدة المتعددة، ذلك الاستبدال ضمن نفس الموضوع، وبين كل التكافؤات((164))».

* الوجه الثاني للفهم، يكمن في فهم رمز برمز آخر. إننا في هذه الحالة نتحرك من مقاربة إلى أخرى، بحيث يمتد الفهم، وفق قاعدة أو قانون قصدية المماثلة. يتجلى لنا هذا التماثل القائم بين الرمز وبين رموز أخرى تتجانس مع الرمز الأصلي، كتجانس رمز الجبل، أو القلعة وكل الأماكن المرتفعة مع ما يرمز إليه لفظ السماء. يسمي ريكور هذا الوجه «رمزية التصاعد»، إنه ضرب من الارتقاء الصعب، كالارتحال عبر قصائد برمنيدس، إلى العروج الروحي الأفلاطوني، إلى النشوة بمفهوم البولينية((165))، إلى لحظة الانجذاب الأفلاطوني والأوغسطيني، وحتى فكرة الصعود لدى تنظيم الكارمل((166)).

* الوجه الثالث للفهم يتمثل في فهم الرمز من خلال الطقوس أو الأساطير، بمعنى أن الرمز يفهم عن طريق تجليات أخرى للمقدس، فرمزية الماء مثلا، تتضح من خلال الرمزية التي تشير إليها فكرة الغمر التي تلمح أيضا إلى فكرة الخطورة أو ربما فكرة إعادة البعث والإحياء. فالماء يوحي بغمر الأشياء كما يحمل معنى الخصب والنماء.

* الوجه الرابع للفهم، يتبين من خلاله كيف يمكن للرمز الواحد أن يجمع بين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عدة مستويات للتجربة أو التمثل: فمثلا الظاهر والباطن، الحيوي والتأملي. إن أكبر الرموز المتعلقة بالنبات توحي بأنها الأصل في إعطاء بيان مجمل، عن التجربة المرتبطة بفكرة الإحياء والموت في أساطير ديونيسوس Dionysos، أي أنه يحيل إلى فكرة بناء ميتافيزيقا تصويرية عن فكرة ائتلاف التصورات المتعاكسة، بل وحتى تطابق هوية المتناقضات.

وفق هذه الأوجه المختلفة للفهم، يرى ريكور أن فينومينولوجيا الرمز، أخرجت للوجود شكلا من التماسك يمكن أن نطلق عليه «النسق الرمزي Système Symbolique». إن التأويل عند هذا المستوى، يعني إبراز أو إظهار هذا التماسك. ورغم أن بعض الرموز لا يمكنها بلوغ الصفة الكلية والشاملة، إلا أننا أحيانا، نجد المرموزات تشير إلى ما لا يقدر الرمز أن يشير إليه. فالماء مثلا، يقول ما لا تستطيع أن تقوله الرموز النباتية، وحتى لفظ السماء يتجاوز ما يمكن أن يقوله لفظ الماء في الصيغة الرمزية. «إن كل رمز يعتبر مركز جاذبية لموضوعات لا ينضب معينها، مع كونها محدودة، لكنها مجتمعة يمكن أن تقول أمرا كليا((167))».

انطلاقا من هذا المستوى من الفهم، تنتصب المرحلة الأولى من التفكير الذي يقوم على الرموز. لكن عند هذا الحد، لا يمكننا أن نتكلم عن وجود حقيقة كامنة خلف الرمز. وإذا جاز للفينومينولوجي أن يسمي حقيقة، التماسك النسقي الذي يمتاز به عالم الرموز، فإن هذه الحقيقة لا تفضي إلى الإيمان. إنها حقيقة خالية من الإيمان، حقيقة تكمن عن بعد، مختزَلة يخرج من مجالها التساؤل: هل أنا أومن وأعتقد بوجود هذه الحقيقة؟ يتساءل ريكور «عما يمكنني أن أفعل أنا بهذه الدلالات الرمزية»، التي يسميها ميرسيا إلياد «تجليات المقدس Manifestations Du Sacré». يجيب ريكور

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عن هذا التساؤل بنفي إمكانية الإجابة عنه، ما دام التفكير قائما في مجال المقارنات بين المتقابلات. ما دام التفكير ينتقل من رمز إلى آخر، دون أن تظهر من خلال هذه العملية هوية الباحث خلف الرمز في أي مكان. عند هذا المستوى يمكننا القول أننا أمام تمدد التفكير، إنه تفكير لا يتجاوز المشهد العام الذي ترسمه الرموز، إنه عرض فينومينولوجي ينبع من دافع الفضول، لكنه تفكير غير معني بما يحويه الرمز خلف كثافة معناه. هذا النقد للمرحلة الفينومينولوجية في تتبع مجالي الرمز وما توحي إليه من معنى خفي، يعتبر منعرجا في دراسة الرمز - خاصة في بعده الديني - ينبغي الولوج عبره نحو علاقة أكثر شغفا بالمعنى، مع كونها علاقة نقدية، ينبغي أن تخلق ضربا من التجربة الذاتية مع الرموز، بغية الدخول منها إلى عالم أوسع، ننتقل فيه من التعقل إلى الإيمان. وعليه: فـ«إن هذا الأمر ليس بالإمكان، إلا إذا غادرنا وجهة النظر المرتكزة إلى المقارنة، والولوج مع المفسرين وسط حياة الرمز والأسطورة((168))».

إن تجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة ثانية، أمر حتمي لأن كل رمز معزول عن بقية النسق الرمزي، يتجه نحو التَّكثُّف ليتصلب في صورة نصب أو وثن، لا يحيل إلا إلى ذاته. وعليه لا بد من مقاومة هذا الشكل من الرمزية، وفق نمط ثان من الفهم، يستند إلى حركية قادرة على ولوج البعد النقدي الذي يفتح مجاله التفسير، ليصير بعد ذلك فهما تأويليا. «ينبغي عليّ مغادرة هذا الموقع، أو بالأحرى هذا «منفى المتفرج عن بعد» وغير المبالي، كي أمتلك في كل مرة رمزية خاصة((169))».

المرحلة الثانية: الهرمينوطيقية

المرحلة التي نعيشها في رأي ريكور هي مرحلة نسيان رموز المقدس،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهي التي ينبغي أن نتساءل حولها من جديد. لكن هذا الرجوع كما يقول لا يعني العودة إلى مرحلة السذاجة الإنسانية. إن الحداثة التي أفرغت اللغة الرمزية من المعنى الخفي عبر التصلب اللغوي الذي نتج عن التجريبية، جعل الإنسان اليوم ينسى شيئا ما، شيء هو في كل الأحوال قد ضاع نهائيا خلف تصلب الحضارة المادية، إنه مباشرة الإيمان. إن الإنسان في عالم اليوم، إن كان لا يستطيع العيش وفق الإيمان الفطري، فمعنى ذلك أن الرمزية التي كانت تفضي به إلى بعد خفي أعمق من البعد الصلب، فمعنى ذلك أنه استسلم لنمط ثان من السذاجة. إن إنسان اليوم هو ابن النقد والفيلولوجيا والتفسير والتحليل النفسي، باختصار إنه لا يدور إلا في فلك الحداثة وتداعياتها.

لكن ريكور يدعو إلى «نمط جديد من النقد، النقد البناء وليس نقد الاختزال، بمعنى آخر إننا بالتأويل نستطيع أن نفهم من جديد((170))». وهكذا يحاول ريكور أن يؤسس بهذا المستوى الثاني من التفكير في الرمز، وعبر الانتقال من الفينومينولوجيا القائمة على المقارنات بين الظواهر الدينية، نمطا جديدا من التأويلية التي تطبق عادة على نصوص منفردة. ففي الهرمينوطيقا الجديدة - كما يرى - يرتبط الرمز بما يهبه من معاني وبمحاولات تعقل عملية فك التشفير.

فكيف، إذن، تواجه الهرمينوطيقا هذا الإشكال؟ يجيب ريكور أن: «ما أسميناه العقدة - أو الرمز يهب، بينما يقوم النقد بالتأويل - فإن الهرمينوطيقا تجعلها تبدو كما لو كانت دائرة. يمكننا أن نقول عن هذه الدائرة: «ينبغي أن نفهم كي نؤمن، لكن يجب أن نؤمن لنفهم»». هذه الدائرة ليست حلقة مفرغة، إنها دائرة حية ونشطة. فضرورة الإيمان للفهم تقتضي أن المؤول لا يستطيع الاقتراب مما يقوله النص، إذا لم يندمج ضمن روح المعنى الذي يطلب تأويله.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذه الفكرة التي يعزوها ريكور إلى رودولف بولتمان، «كل فهم وكل تأويل هو باستمرار موجه بطريقة طرح السؤال، لِما يهدف إلى الوصول إليه. إن التأويل لا يتم أبدا بدون أفكار مسبقة، بمعنى أنه موجه باستمرار بفهم مسبق للشيء الذي يسائله ويؤوله».

إن الفكرة المسبقة لكل فهم هي العلاقة الحيوية التي تربط المؤول بالشيء الذي يتكلم عنه النص مباشرة أو غير مباشرة((171)). بهذا الخصوص يرى ريكور أن بولتمان أصاب حين نبه إلى عدم الخلط بين هذه المشاركة في المعنى بالمفهوم الهرمينوطيقي، وبين بعض المصادفات النفسية التي تكون بين المؤول وبين بعض العبارات الفردية المتعلقة بالحياة العادية. لأن التأويل لا يطلب رابطة القرابة بين الحياة والحياة، وإنما يريد التفكير مع ما تطلبه الحياة، من هنا جاءت فكرة العلاقة بين الإيمان والفهم. «ينبغي أن نؤمن لكي نفهم، مع أننا يجب أن نفهم لكي نؤمن». لكن الإيمان في نظر ريكور لا يتم إلا من خلال التأويل، والتأويل يقتضي اقتناص المعاني من خلال الرموز، وهذه في نظره هي الطريقة الحديثة للإيمان من خلال الرموز التي تشكل جملة النصوص المقدسة.

إن الرمزية بإطلاقها، في عصرنا باتت تعبر عن شدة الضغط الذي يعانيه الإنسان الحديث، كما أن فك الرموز وتأويلها هو العلاج من هذا الضيق والقلق النفسي الذي يعصف بحياة الإنسان المعاصر. هذا الشعور بالقلق الذي يؤرق الإنسان المعاصر، كما عبر عنه سيغموند فرويد، يخلق في النفس شعورا بالذنب بمفهومه الديني، «شعور يسهل اكتشافه من خلال الضغط والتبعية المطلقة للغير، والتي لا توصف بأفضل من نعتنا لها بأنه قلق أمام انسحاب موارد المحبة من الحياة((172))».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إن الدائرة الهرمينوطيقية في نظر ريكور إذن، تتمثل في: مباشرة الهرمينوطيقا من البداية، عبر الفهم المسبق، للعبور من خلال التأويل إلى الفهم. وبفضل هذه الدائرة الهرمينوطيقية، يمكننا اليوم التواصل مع المقدس بتجلية الفهم الذي ينشط التأويل. هكذا ينسحب مفهوم التأويل عند ريكور ليصبح ضرورة حداثية ليس لفهم المقدس فحسب، ولكن لبناء هرمينوطيقا هي من مقتنيات العقل الحديث، بغرض علاج الضغط الذي تولد في نفس الإنسان الحديث، من تعالي الحداثة نفسها، عبر نسيان المقدس واستبعاده من مجالات حياة الفرد، أو على الأقل، التقليل من قيمته في الحفاظ على التوازن النفسي والاجتماعي لإنسان العالم الحديث.

في هذا المجال يحاول ريكور إيجاد رابط بين الإيمان والنقد للوصول إلى بناء تأويل آخر للعبارة «اللازمة» التي انطلق منها في تحليلاته لتأويل الرمز: «الرّمز يوحي بالتفكير». هذا الرابط في نظره، هو علاقة دائرية بين الإيمان والفهم. وهنا تبدو فكرة نزع الأسطرة كما استعارها من بولتمان، فكرة ضرورية لتحديد طبيعة فهم جديد للرمز الديني، إذ من المشروع في هذا الصدد الكلام عن نزع الأسطرة. «فكل نقد هنا هو نزع الأسطرة باعتباره نقدا: بمعنى أنه دائما يزيح بعيدا، المشاركة التاريخية وفق القواعد المنهجية للنقد، كما يزيح صفة شبه التاريخية [عن الأحداث] إن النقد لم يزل يطرد لوغوس الميتوس (هكذا يكون تمثل الكون كما لو كان سلسلة من الأماكن المتراكبة، تتوسطها الأرض وتعلوها السماء وفي أسفلها الجحيم) كما لو كان هذا النقد الوتد المتقدم للحداثة، إن النقد لا يمكنه أن لا يكون نزع أسطرة، وهذا هو المكسب الذي لا رجعة عنه للصدق والنزاهة العقلية، وبالتالي للموضوعية((173))». النقد بهذا المعنى لا يعني الرفض، كما لا يعني إغفال

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المعاني ذات الارتباطات الميتولوجية، إنما يكمن النقد بهذا المفهوم، في إزاحة الأفكار المسبقة التي تتراكم فوق النص كهالة أسطورية، لا تشمل النص فحسب، بل حتى الأحداث التاريخية التي يشير إليها، أو الفهم الذي تشكل حول تلك النصوص، أو ربما حتى الذين رووا تلك النصوص، بغض النظر عن مرتبة تعلقهم بالرواية.

إن النقد كما قال، يزيح العقل الأسطوري الذي يستقطب الفهم وفق سطوة مسبقة، أو سلطة يستمدها الفهم من العبارات التي تحويها النصوص، وخاصة إن كانت هذه النصوص مقدسة. إن ما يسميه ريكور «لوغوس الميتوس le logos du mythos»، يعني به تلك السلطة الموجة التي تعمل عمل المغناطيس في جلب الفهم نحو وجهة معينة.

إن النص المقدس يمتلك سطوة يتحكم فيها ما أسماه «لوغوس الميتوس le logos du mythos» هذه السطوة هي التي يرى أن النقد الهرمينوطيقي يهدف إلى إزاحتها. إذ كل تأويل لا يستبعد سطوة النص المقدس من ذات المؤول، هو تأويل قاصر، تأويل موجه، تأويل محمّل بأثقال الأفكار المسبقة التي لا يخلو فهم من وجودها. إن العملية الهرمينوطيقية الحديثة، ينبغي أن «تسرّع من حركية نزع الأسطرة لكي تتمكن من إعادة تحيين البعد الرمزي، باعتباره إشارة أصلية للمقدس، وبهذا تساهم الهرمينوطيقا في إعادة إحياء الفلسفة عند التقائها بالرموز، إنها إحدى طرق التجديد((174))». ومع أن هذه الفكرة تبدو وكأنها مفارقة منطقية، إلا أن ريكور يرى أن نزع الأسطرة هو أيضا، إعادة شحن الفكر الذي تكون الرموز بالنسبة له نتيجة طبيعية بالنسبة لما سبق وسماه دائرة الإيمان والفهم في كامل العملية الهرمينوطيقية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المرحلة الثالثة: الرمز كمنطلق للتفكير

يصف ريكور هذه المرحلة الثالثة التي يسميها مرحلة «الرّمز منطلق التفكير» بالمرحلة الفلسفية الخالصة التي يكون فيها الرمز منطلقا للتفكير. إن الفيلسوف عند هذه النقطة يساهم في بناء مملكة الرموز بوساطة فينومينولوجيا الدين، الأساطير والشعر، وبوساطة التأويل الدقيق للنصوص. لكن مهمته تكمن فيما وراء ذلك كله. «فإذا كان من المستبعد الوصول إلى فلسفة تختفي داخل الرموز، متخفية تحت الثوب الخيالي للأساطير، يبقى التفلسف انطلاقا من الرموز»، أي أنه على الأقل، يتبقى للمتفلسف المقدرة على ترقية المعنى، أي المقدرة على تشكيل المعنى داخل إطار التأويل الخلاق.

ويستعين ريكور في توضيح هذه الفكرة بمثال عن رمزية الذّنب، التي يرى أنه لا يمكن التعبير عنها إلاّ من خلال اللغة الرمزية، «إنها بداية لغة قديمة جدا تشير للدنس، أين يتم إدراكها كما لو كانت لطخة أو وصمة عار، إنها شيء من الخارج لكنه يلوث» هذه الرمزية التي نعطيها للذنب يتعذر، علينا تقليصها أو تبسيطها، إنها كفيلة بالتغلغل في العديد من التحولات المتكررة ضمن أفكار ومفاهيم إنسانية بصيغ اجتماعية مختلفة. ويستشهد هنا ريكور، بمقولة من العهد القديم من سفر أشعيا: «وَيلٌ لِي! إنِّي هَلَكْتُ، لأنِّي إنْسَانٌ نَجِسُ الشَّفَتَينِ، وَأنَا سَاكِنٌ بَينَ شَعبٍ نَجِسِ الشَّفَتَينِ، لأنَّ عَينَيَّ قَد رَأتَا الْمَلِكَ رَبَّ الْجُنُودِ((175))». ويعلق على هذه العبارة قائلا إنها تستدعي رؤية المعبد. في حين أن الإنسان المعاصر ما زال يتكلم عن سمعة باهتة اللمعان، أو نية حسنة وقصد سليم((176))، وهي عبارات وصلت إلى إلينا اليوم عبر انتقال أو شحن المعنى، من خلال الأفكار المسبقة التي تنتقل من جيل إلى

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

جيل، مشكّلة ركاما من ثقافة لا فرار من سطوتها وتوجيهها للفهم.

غير أن للشر الإنساني رموز أخرى، كالانحراف، العصيان، الضلال، التيه وغيرها من الألفاظ التي نجدها في نصوص الكتابات المقدسة، والتي نصادفها أيضا في النصوص اليونانية القديمة، كلفظ الغطرسة. كما أن رمز الإذلال والسبي، الذي أخذه اليهود من التجربة التاريخية التي مرت بهم في مصر، والتي ارتبطت مع الخروج منها، كلها مؤثرات صاغت فكرة الذنب أو الإثم وصارت ترمز إلى الخلاص، في النص العبراني. «وعلى هذا فإنه من الجدير بالملاحظة أن هذه الرمزية وتلك الرموز، ليست مجرد رموز مضافة ضمن شعور بالذنب، لكنها اللغة الأصلية والتي تشكل فكرة الإقرار بالذنوب. إن الرمز هنا يوحي فعلا بشيء ما، إنه فعلا لوغوس للشعور، بدونه يبقى الشعور فضفاضا، غير قال للتفسير ولا التبليغ، إننا هنا أمام لغة غير قابلة للاستبدال((177))».

إن الرمز عند ريكور، يفتح ويكتشف بالفعل مجال التجربة، ولهذا يرى أن ارتباط الرمز بالتجربة الدينية يتجلى من خلال المقدس. إن التمفصل القائم بين الرموز المشار إليها في النصوص الدينية، كالتدنيس، الانحراف، التيه الضلال... وبين رموز ثانية تشكل الرموز الميتولوجية، كأسطورة الفوضى، أسطورة الامتزاج، أسطورة السقوط...فإن وظيفتها الأولية تكمن في تعميم التجربة عن طريق تمثيل الإنسان الكامل، آدم، أو صورة كائن خارق للعادة يجسد التجربة الإنسانية العامة. إن هذه التجربة تدخل كذلك في التوجه من البدايات إلى النهايات، من حالة الإحباط إلى حالة السلام والاستقرار النفسي، بين حالة الانفصال وحالة المصالحة. في نفس الوقت يصبح الرمز، ليس مجرد إشارة إلى التجربة الإنسانية، بل يعد رمزا للبعد الإنساني، يوحي إلى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

البنية التاريخية والأنطولوجية، أو باللغة الأسطورية، يوحي إلى السقوط والخلق((178))..

من الرمز إلى المعنى عند بول ريكور

إن الرمز يقول شيئا آخر غير الذي تحمله العبارة، إنه ضرب من الإشارة التي يتضمن ظاهرها معنى خفيا، تستمد منه التأويلات وجودها ومنه تنبع خصوبتها. ولذلك يعتبر ريكور الرمز، الشاهد الحي على الخيال الخصب والمتطور، وفق ما تمدنا به عبقرية اللغة التي نستلهم منها أفكارنا، أكثر مما يمكن أن تمدنا به التصورات البسيطة. فقيمة الرمز تكمن في البعد أو المدى الاستكشافي الذي يفتحه أمام الفكر، ويمتد مجاله إلى أبعد مما يمدنا به مجرد البعد التعبيري المرتبط بالعلاقة التقليدية بين الدال والمدلول اللفظيين.

فالرمز إذن يعد أكثر من وسيلة تعبير، إنه إبداع وخلق مستمر للمعنى.
Telegram:@mbooks90
والرمز يجلب معه خبرة أو تجربة صماء صامتة، داخل خطاب نظري، كان من المفترض أنه يصبح عرضة للتلاشي إذا ما بقي حبيس اللغة التجريدية التي تختزل تجربة المعنى في عموميات وتعبيرات شمولية. فالرمز وفق هذا المنظور، يكشف الحجاب عن التجربة الشعورية التي تبقى بدونه سجينة داخل إطار لفظي مسطح مطموس الأبعاد. هذه الفكرة في نظر ريكور تظهر جليا في «رمزية الشّر».

ولا يكتفي ريكور بتحديد الطبيعة الذاتية للرمز، إنما يحاول المقارنة بين الرمز والأسطورة، فاللغة المتطورة التي تظهر بها الأسطورة، تشترك مع الرمز فيما يمكن أن يتدفق عبرهما من معنى((179)). غير أن الأسطورة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تضيف إلى الرمز بعد سرديا، فالأسطورة تعتبر كما عرفها ميرسيا إلياد: سردا تقليديا يرتكز إلى أحداث وقعت في بدايات الزمان. وهي «موجهة لبناء كامل أشكال الفعل والتفكير التي يفهم الإنسان بواسطتها ذاته داخل هذا العالم((180))». هذه النظرة إلى الأسطورة عند ريكور، تقترب من محاولة علمنتها، أو اعتبارها «الروح الكامنة وراء العقل»، وهذه كما يقول أوليفيي آبل Olivier Abel، تعبر عن «طموح يبدو خياليا. فالمؤول هو الذي يمتلك المقدرة على إيجاد «قصدية المعنى» الكامنة خلف العقلانية الوهمية للأسطورة((181))».

ينطلق ريكور في إرساء هرمينوطيقا فلسفية، من الامتداد الميتافيزيقي للغة. فاللغة هي القوة الرئيسية التي نمتلكها لإثبات الوجود، وإثبات طبيعة علاقتنا بهذا الوجود. إذ «كان أفلاطون يعتبر الماهية الحقيقية، والوجود الحقيقي يبدي نفسه في اللغة، واللغة قادرة على التوصيل بالكلمات الموجودة((182))». وقد تميز ريكور في هذا الإطار عن دلتاي Dilthey، إذ يرى أنه لا ينبغي البحث بين طيات العلوم الطبيعية، وإنما يجب أن يتوجه البحث، إلى ناحية فلسفة اللغة التي تستبطن بين ثناياها بعدا لسانيا، لابد أن نلتمس بين طياته، أسس قيام فلسفة هرمينوطيقية. ولعل مباشرة الموضوع تتطلب إقامة مقابلة بين الميتوس واللوغوس، مقابلة يتولد عنها نمطان أساسيان لتمفصل علاقتنا بالعالم: نمط انكشافي أو رمزي - ميتوس - ونمط تأملي - لوغوس - وبعد أن طلّق ريكور أفكار الرواقيين والأفكار الغنوصية التي كانت ترى في الاستعارة، قطيعة تلغي كل تمفصل بين الميتوس واللوغوس، سعى لإثبات فرضية جديدة قائمة على ثنائية تواصلية. فالميتوس إما أن يكون قشرة تبطن اللوغوس ينبغي فضها، وإما أن الميتوس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يجبر على الإيماء إلى اللوغوس.

إن للميتوس صلة ارتباط قوية بالإيماء إذ: «كل الإيماءات - خلاقة - وهي تكمن في أفق ما هو موجود في العالم، إنها تجلية له ما دام بإمكانها السمو إلى الميتوس((183))». ونستشف من هذا التمهيد لطبيعة الميتوس، أن ريكور مازال في هذه المرحلة متأثرا بخلفيات قراءاته لفلسفة كل من فريجة Frege وهوسيرل Husserl، وهذا الرأي لا يشير إلى تعدد أنماط الخطاب حول العالم: الخطاب الشعري، الخطاب العلمي و الخطاب الفلسفي. ورغم ما صاحب انتباه ريكور من أن الميتوس (في صورته الشعرية) مفعمٌ «بسَوْرَةٍ أنطولوجية»، لم يكن للسؤال الملح في فلسفته أي جواب حول طبيعة الميتوس - السؤال عن الواقع، العالم والحقيقة - وهو يرى بان القوة الأنطولوجية للميتوس والحقيقة التي تجسدها الاستعارة، لا يجسدان في النهاية، سوى مقترحات معنى حول الميتوس، قد يدعمها أو يرفضها القول الفلسفي. ومن جديد تأخذ تجربة المعنى مركز البحث في فلسفة ريكور، إذ وفق رأيه، لا توجد فلسفة قائمة، يمكن أن نستنتج من خلال مبادئها، أنها استمدت وجودها المباشر من الشعرية (الخيال).

قبل أن تقحم الهرمينوطيقا في زوبعة التأويلات المتصارعة، وقبل النظر إلى الهرمينوطيقا على أنها نظرية في الفهم، كما أشار إلى ذلك شلايرماخر Schleiermacher الرافد الأساسي لمشروع ريكور - لابد من حصر الهرمينوطيقا في مجال المعنى، أو بالتحديد في موقع المعنى، وفي اقتناص المعنى من خلال اللغة، ولابد من وضع مجس البحث على مواضع تمفصل المعنى ضمن حبكة سردية ذات ارتباط مع قطب التفكير الأول، مع الميتوس الذي يحمل في طياته شاعرية اللغة. في المقابل يوجد قطب ثان، اللوغوس،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أو الخطاب الفلسفي، الخطاب القائم على دعوى شرعية كل أنماط الخطاب الأخرى. إننا هنا أمام ما تقتضيه منا إشكالية اللغة، أي أننا في هذا الصدد نقف أمام الأفق الذي يتبدى من خلاله المعنى في الأذهان. وهنا يصادفنا المنعرج اللغوي الذي اتخذته الفلسفة الحديثة، خاصة في العصر الراهن، مع كل من فريجه Frege، نيتشه Nietzsche، وتشارل ساندرس بيرس C.S. Peirce، أين أصبح التأمل في إشكالية اللغة آخر تجليات محبة الحكمة. إذ في هذا الإطار، لا تنفصل إشكالية المعنى، عن تحديد تعريف نمطي للوغوس، يقوم في الأساس على التحديد المبدئي الذي ولد من رحمه. وعليه، من أجل اقتناص ما توحي به رهانات الثنائية القائمة بين الميتوس واللوغوس، تنبغي الإشارة إلى المعانيين الرئيسيين لكلمة لوغوس.

اللوغوس، هذا اللفظ قد يعني الكلام، أو الخطاب الدال والمتعقل من جهة، وقد يعني الخطاب المنطقي من جهة ثانية. فاللوغوس بهذا الحصر الذي يفيد امتلاكه هوية اللغة، يصبح هنا موضع ثنائية استلزامية: من جهة استلزام متعلق بالمعنى (وهو استلزام سيميائي) يشكل القطب الأول الذي أشرنا إليه وهو الميتوس. من جهة ثانية، استلزام يشكل القطب الثاني، أي اللوغوس، الذي يرتبط بالحقيقة ويدل عليها (وهو استلزام منطقي). وإن كان كل ما له معنى لا يحيل دوما على العقل، فإن المعنى لا يغطي كامل متطلبات العقل، ومع أن استقطاب المعنى يتوجه دائما نحو اقتناص الحقيقة، فهذا لا يعني عدم امتلاكه قدرة الإيحاء إلى ما هو لا عقلاني. مع أن الكنايات من ديوجين إلى الرواقيين، كانت تستخدم في عملية إزالة الأسطرة عن المعنى لبلوغ حقيقة موضوعية. مما يثبت تواجدا متبادلا بين الميتوس واللوغوس.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ضمن ثنائية الارتباط بين الميتوس واللوغوس، نجد من جهة: التناظرية الموجودة بين الميتوس، الشعرية، وبين معنى الموجود. في حين نجد من جهة أخرى، التناظرية القائمة بين اللوغوس وحقيقة الموجود. هنا يتضح الفارق بين المعنى والحقيقة قياسا بإشكالية الموجود الذي أقحمه ريكور ضمن ثنائية الميتوس واللوغوس.

يشير الميتوس إلى اللغة باعتبار فاعليتها الشعرية، أو الكناية أو الرمزية بتعبير أوسع. أما اللوغوس، فهو يشير من جهته إلى اللغة باعتبار تعلقها بالمنطق. هذين التعلقين يبدوان ضربا من المفارقة، كما أشار إليه ريكور حين تناول قضية قيام فلسفة هرمينوطيقية للرموز حيث قال: «كيف يمكن لتفكير خاض إشكالية الرمزية، وسلطة الإيحاء الرمزي، أن يتطور وفق خط سير عقلاني وصارم هو الخط الذي اتبعته الفلسفة منذ قيامها؟ باختصار، كيف يمكن مفصلة التفكير الفلسفي مع هرمينوطيقا الرموز؟((184))». هذه المفارقة ينبغي الولوج إلى أعماقها عن طريق تحليل البنى التي تختفي وراء اللغة، والاستعارة هي المنفذ الذي ولج من خلاله ريكور، محاولا بذلك اكتناه هذه المفارقة.

في تناوله للاستعارة الحية، وفي مقابل ما ذهب إليه أرسطو، أقام ريكور، من قبيل التجديد السيميائي، جسور تواصله مع اللغة الشعرية. إن موضع التمفصل الذي بلغته هرمينوطيقا ريكور الرمزية، هو تحديد قطب الميتوس، كأساس للبحث عن لغة ممتلئة بالعجائبية، لغة تغص بالرمزية، لغة تحوطها هالة من الإشارات والرموز الغامضة التي تخفي وراءها عالما من المقدس. هذه اللغة هي التي تشكل زاد المؤوّل الذي لا غنى للتأويل عنها. وفي نفس المؤلف - الاستعارة الحية - يضطلع ريكور بحداثية فلسفته - لكن بقدر أقل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من الحماس - بإفراغ الجانب المظلم من اللغة، الجانب الذي يمثل المقدس والتقليدي، بفضل آلياته الفلسفية التأملية التي استعارها من الفيلولوجيا وتفسير النصوص المقدسة والفينومينولوجيا، وفلسفة اللغة.

ويباشر ريكور بعد هذا، بناء بديهياته حول فرضية وجود تجانس بين الهرمينوطيقا والدراسات اللسانية، وهي فرضية تتفتق عنها من جديد، فكرته التي تشير إلى ضرورة انفتاح الخطاب الفلسفي، انفتاح يبيح التنقيب في عالم الرمز عن أساسيات قيام هرمينوطيقا فلسفية، قادرة على استجلاء المعنى الكامن وراء ظاهرية اللغة. وهكذا، غيرت فكرة الرمز توجه فلسفة ريكور، وهو حين أعلن أن: «الرمز يوحي بالتفكير((185))»، راح يبحث عن سبل تأويل الرموز بغرض فهم الإرادة والفعل الإنساني الذي ظل هدفه الأول من بناء فلسفته العامة، وفي الرمز وجد ريكور البُنَى المقلوبة للفهم البشري، فكان لزاما أن يوجه فلسفته نحو منعرج جديد، هو المنعرج الهرمينوطيقي والبحث عن كيفية تمفصل فلسفة تأملية مع هرمينوطيقا الرمز((186)).

إن التنقيب الذي يترتب عنه انكشاف الميتوس من خلال النصوص المختلفة، يحيل إلى نمط جديد من الدلالات، فالرمز المفعم بالدلالة يحوي في طياته خاصية جديدة، غامضة، خفية، لا يُهتدى إليها بمجرد استدلال تأملي. هذا الخفاء هو الذي يمثل خاصية خطاب الدال، والمتعذر اختزاله في مجرد فهم منهجي تأملي للرمز. هذه الخاصية تقتضي توسيع أفق مرجعية الميتوس ليشمل السرد التاريخي، ومن هنا تنفتح هرمينوطيقا ريكور، على آفاق عالم النص وعالم السيرة الذاتية لمصدر النص، ثم لتتخذ بعد هذا، منعرجا آخر يقوم على علاقة جدلية بين النص والقارئ من جهة أخرى.

وعلى ضوء ما سبق، تتحدد إشكالية الفلسفة الهرمينوطيقية عند ريكور،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

انطلاقا من انكشاف التمفصل القائم بين الميتوس واللوغوس، بمعنى الفلسفة التي تستند إلى دعامتين رئيسيتين: اللغة من جهة والتأمل داخل هذه اللغة من جهة ثانية. هذا التمفصل الذي يميز هرمينوطيقا الخفي عند ريكور، يختلف عن ذلك الذي يميز الهرمينوطيقا الأنطولوجية لكل من هيدغر وغادامير Gadamer، إنه تمفصل لا يقوم على المعنى الموجود داخل أو خارج منطق الفلسفة التقليدية، ولا في طيات إبستيمولوجيا التأويل، حتى وإن كانت الأنطولوجيا تمثل الشاطئ التي ترسو على ضفافه جملة التأويلات المحتملة والمتصارعة.

ولا يمثل كل من الميتوس واللوغوس في فلسفة ريكور سوى حضورا فرديا للنزاع الذي كان قائما - منذ العهد اليوناني - بين الشعراء و الفلاسفة، النزاع الذي كان بين الفكر الأسطوري الممتد في أعماق التاريخ والذات البشرية، والذي تجسد بصورة واضحة في نظرية المعرفة الأفلاطونية، وبين الفكر الفلسفي الناشئ الذي مثله في أكثر لحظات تجريده العقلي، الفكر الأرسطي. هذا النزاع الذي لا يمكننا فضه بمجرد القول بفناء الميتوس في اللوغوس، ولا بمجرد الإقرار بمجاوزة اللوغوس للميتوس. وتحت تأثير الإيحاء الذي جسدته فلسفة هيدغر في مساره الفلسفي، يعلن ريكور أنه يقيم فلسفته انطلاقا من «امتلاء اللغة» وليس من فراغ المنطق الرمزي. فاللغة في نظره مفعمة بالرمزية التي ينبغي للفهم اجتلاء ثمراتها، وهذا بالغوص في أعماق خفاياها، اللغة مفعمة بالرمز، وهي التي تمد الفكر بقدرة خلاقة على فض مغاليقها. بل إن هذا الامتلاء الذي يكاد يفيض من وعاء اللغة، هو الذي يفرض نمط الفهم. إذ على قدر تجلي ما يرمز إليه الرمز اللغوي، تكون درجة الفهم، وكلما زاد الرمز سطوعا زاد الفهم وضوحا. مما يحيل إلى تعددية في الفهم، ومنه تعددية في التأويلات.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الرمز يوحي بالتفكير

حين يعلن ريكور من خلال العبارة التالية أن: «الرمز يوحي بالتفكير» يقرر إمكانية عدم تناهي التأويلات فهذه: «العبارة توحي في نفس الوقت أن كل ما قد قيل إنما قد قيل بطريقة ملغزة، ومع ذلك ينبغي على الدوام إعادة الكرّة - في إطار الفكر. هذا التمفصل بين الفكر الذي يسفر عن نفسه في مملكة الرموز، وبين الفكر الذي يتأمل نفسه ويفكر، هو ما أريد أن أباغته وأفهمه((187))». فبناء نظرية في التأويل لابد أن تأخذ في الحسبان طبيعة التمفصل القائم في اللغة ذاتها بين فهم الرمز الذي يعبر عن بعد ميتولوجي من جهة، وبين الفهم الذي يتخذ له منطلقا تأمليا خالصا، يجسده التفكير التأملي الخالص. وهكذا، خلص ريكور إلى القول: بأن الرمز يبقى على الدوام، يجسد الحضور الأسطوري في أعماق اللغة. وداخل كل تفكير فلسفي تأملي خالص، وكل لاهوت أو ميتولوجيا، نصادف الرمز بشتى صوره((188)).

على عكس ما كان سائدا في الفلسفة الحديثة بداية من ديكارت الذي أبعد الرمز والمخيلة عن أساسيات فلسفته العامة، بل مع ديكارت فقدت الرمزية في الفلسفة حقها المرجعي. فالرمز في نظر جيلبرت دوران دليل يحيل إلى ما لا يقال وما لا يرى - أي أنه يحيل إلى الخفاء كما قال ريكور- بل إنه يمثل تكثيفا لفكر مجازي وغير مباشر((189)). وهذا يقارب ما ذهب إليه أرنست كاسيرر من أن جميع العمليات العقلية عاجزة عن الإمساك بالواقع الموضوعي بجميع تجلياته، وأن العمليات العقلية ينبغي أن تجعل سبيلها إلى إدراك وفهم هذا العالم، سبيل اللغة المجازية التي بمقتضاها، تلجأ إلى تمثيل هذا العالم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الموضوعي وذلك بهدف اقتناص أحداث الواقع والإمساك بها - و «تضطر إلى استعمال الرموز.

لكن كل رمزية تأوي إلى لعنة الوساطة، إذ أنها محكومة بأن تعتم على ما تريد أن تكشف عنه. وهكذا يسعى الصوت الكلامي إلى التعبير عن حدث ذاتي وموضوعي، أي عن العالم الداخلي والعالم الخارجي، لكن ما يستطيع أن يستبقيه من هذا ليس الحياة واكتمال الوجود الفردي، بل مجرد تجريد ميت منه. إذ كل دلالة تدعيها الكلمة المنطوقة ليست في الواقع سوى مجرد اقتراح - أي مجرد إيحاء - لابد من أن يبدو دائما صدفة جوفاء وفقيرة((190))»

والأسطورة في نظر ريكور لا تستطيع ممارسة وظيفتها الرمزية، إلا من خلال بنية سردية، مما يجعل من الأسطورة ضربا من «الدراما المسبقة». «كما أنها في الآن نفسه لا يمكن تعيش إلا في عدد مضاعف من السرديات، وإنها لتتركنا في مواجهة تنوع غير متناه من الأنساق الرمزية... شبيه بلغات متعددة لمقدس عائم((191))». وحتى لو أنه ذهب إلى موقف مضاد لما ذهب إليه الرواقيون، الذين رأوا أن الاستعارة هي التي تهب السرد خاصية معها ينقلب الميتوس إلى ضرب من اللوغوس الظاهري، لكنه مع ذلك يخفي في طياته بعدا عميقا للوغوس، فإننا نجد ريكور - وتحت تأثير ظواهرية هوسيرل - لم يبتعد عن جوهرية التفكير الرمزي: «يقيني هو أنه ينبغي التفكير ليس خلف الرموز، ولكن انطلاقا من الرموز، ووفقا للرموز، إذ جوهرها جوهر غير قابل للتفكيك، والتي تشكل العمق الكاشف للكلام الذي يستقر بين البشر((192))». فاللغة باعتبارها رموزا - خاصة ما يجسد المنطوق منها - هي الرحم القابل لحمل «تلك السورة الأنطولوجية» التي يضج بها عالم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الميتولوجيا. وهنا نجد التقاطع بين فلسفة ريكور من جهة وفلسفة كاسيرر من جهة ثانية، فهذا الأخير، في معرض حديثه عن علاقة اللغة بالأسطورة، أشار إلى ما ذهب إليه ماكس موللر، حول طبيعة الترابط القائم بين اللغة والأسطورة، إذ الأسطورة حسب رأي هذا الأخير، ليست تحويلا للتاريخ إلى سرد خرافي عجائبي، ولا هي مجرد حدث تاريخي، وإنما الأسطورة شيء تشترطه فاعلية اللغة ذاتها، بل إنها نتاج ضعف وعجز متجذر في اللغة. فالدلالة اللغوية هي في جوهرها دلالة غامضة، وفي هذا الغموض والخفاء مصدر جميع الأساطير((193)).

فالخفاء و الغموض إذن، خاصيتان ملازمتان للسرد الأسطوري، ومهمة الفكر الهرمينوطيقي، تتجسد في استجلاء ما وراء اللغة - التي تعجز بطريق مباشر عن التعبير عن الوجود - وهكذا ينجلي فهم الرمز وما يحيل إليه. وعليه فإن مهمة الفكر ينبغي أن تتوجه نحو حمل الصور الأسطورية المتنوعة والمقنعة بوشاح الرمزية إلى ضوء اللغة((194)). وهو ما عبر عنه كاسيرر بقوله: «إن تاريخ اللغة وحده هو الذي يجعل الأسطورة قابلة للفهم، ويضفي عليها أي نوع من المعنى((195))». وفي هذا السياق، ينقل عن ماكس موللر قوله: «إن الميثولوجيا شيء لا مناص منه، فهو طبيعي، لأنه ضرورة قائمة في صلب اللغة، إذا تصورنا اللغة بصفتها الشكل الخارجي لتجلي الفكر؛ وفي الحقيقة فهي الظل المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر، ولن يختفي أبدا حتى تصبح اللغة مطابقة للفكر تماما، وهذا ما لن يحدث أبدا... والميثولوجيا، في أرقى معانيها، هي القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في جميع المناطق الممكنة للفاعلية العقلية((196))». فالميتوس هو الظل الملازم للوغوس. واللغة - باعتبارها نسقا من الرموز - هي جوهر التمفصل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القائم بين الطرفين، لأجل هذا، نظر هؤلاء جميعا إلى الأسطورة على أنها: الخفاء الكامن وراء اللغة، والذي لا ينجلي إلا من خلال فهم عميق للرمز وما يحيل إليه.

إن الأشكال الرمزية التي يتخذها السرد الأسطوري، ليست من نفس طبيعة الأشكال الوجودية الأخرى، والتي نصادفها من خلال الواقع العيني، الواقع الموضوعي الذي تبحث فيه التجربة الحسية، واقع العلم الموضوعي، إنه واقع مغاير، أو لنقل واقع محايث لما هو موضوعي، لا يتبدى إلا من خلال فهم اللغة وتحليل البنى الكامنة وراء منطوقها اللفظي العام، وجلبها إلى ضوء اللغة، من أجل إضفاء معنى يتعقله الفكر: «إن الأشكال الرمزية ليست مجرد محاكاة للواقع العيني، الواقع الموضوعي الذي يتبدى لنا من خلال التجربة الحسية البسيطة، وإنما هي الأعضاء المكونة له، ما دام بفضلها وحدها، ومن طريقها، يصير أي شيء واقعي موضوعا للفهم العقلي، وهكذا يصبح مرئيا لنا في ذاته((197))». وهكذا يمكن الإقرار أن الرمز يوحي بالتفكير فعلا.

تمفصل الميتوس وانتشار المعنى

حاول ريكور إحداث منعرج آخر للرمزية، فبدل اعتبار الانطلاق من تمثلات الذات، ذهب إلى التنقيب خلف خطاب الذات، لأن الذات لا تعبر عن ذاتها، إلا من خلال اللغة، فاللغة حمالة للمعاني، وعليه يستحيل الولوج إلى عالم الذات إلا من خلال الرمز الذي يوحي بالمعنى. ومع الاهتمام المتزايد بفلسفة اللغة، وانتباه المفكرين المعاصرين إلى علاقة اللغة بالمجاز، والاستعارة وفق الرمزية المركزة التي تحفل بها اللغة، فإننا لا نتصور تواجد خطاب إنساني بغيرها. ومن هذا المنظور تبلورت إشكالية الهرمينوطيقا الفلسفية عنده، والتي بدأ تركيب أجزائها بداية من محاولاته حول فرويد في كتابه De

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

l'interprétation، ثم في كتابه عن هرمينوطيقا الرموز، لتتخذ بعدا لغويا جديدا، أو لنقل أكثر انفتاحا على النصوص، وتدخل رهانات اللغة وانتشار المعنى، في الخطاب الشعري، حمله كتاب الاستعارة الحية. ثم ليتمّ تنسيق فكرة رهانات المعنى، في بحثه عن طبيعة العلاقة بين الزمن والخطاب السردي.

وقد ساد الحديث عن أسبقية اللغة الشعرية عن اللغة العقلية أو العكس، منطق الكتابات الفلسفية منذ انبثاق الفكر الفلسفي، ولكن السؤال الملح ينبغي أن يطرح بصيغة مغايرة: هل تنبغي المقابلة بين الميتوس واللوغوس؟ وبالمعنى الإبستيمولوجي: هل ينبغي للمسار الاستعاري للتأويل أن يقابل بالضرورة مع المسار المنطقي للمعرفة؟ في إطار مشروع الاستعارة الحية، حاول ريكور الإجابة عن هذا السؤال، إجابة تحيلنا إلى المقابلة التي قام بها أفلاطون بين الأيون وإشكالية الخطاب الشعري والحقيقة الكامنة خلف النص الشعري - خاصة عند هوميروس - فالخطاب الشعري يظهر كما لو كان منبعا ومستقرا للتأويل، غير أن إشكالية النزاع بين الفيلسوف والشاعر، عند أفلاطون عاقت سبيل قيام فلسفة هرمينوطيقية ضمن فلسفته((198)).

فالهرمينوطيقا والشعر كلاهما يشتركان في اتخاذ البلاغة فنا من فنون الإقناع في الخطاب الشفوي، لأن البلاغة كانت على الدوام فنا للهروب من الواقع ومن الحقيقة: «وبهذا المعنى فإنها لا تخدم الفلسفة التي تستند إلى الجدل باعتباره آلة تأسيس للفهم الفلسفي((199))». وهنا تجدر الإشارة إلى أنه منذ أفلاطون، لم يتجرأ مفكر على طرح إشكالية تأويل الخطاب الشعري إلى أن باشر ريكور - في الاستعارة الحية - المهمة في إطار مشروعه التأويلي. ذلك لأن هيمنة الخطاب الفلسفي لم تكن تفضي إلى طرح مثل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذا السؤال. كما أن القراءات النقدية والتعليقات التي قام بها ريكور حول نصوص أرسطو كالخطابة، وفن الشعر، كان لها نقاط تماس مع ما أسماه «الحقيقة الاستعارية»، هذا المفهوم الذي هو أبعد من أن يثبت هذا التماس بين الفلسفة والهرمينوطيقا، أو بين لفظتي الميتوس واللوغوس. وفي إطار هذا المعنى بقي ريكور أفلاطونيا، حتى عندما استعار من الفلسفة الأرسطية فكرة «الإيماء» التي دمجها في بفكرة الميتوس.

إن ارتباط الميتوس بالإيماء، يمثل عند ريكور إشكالية خلق معنى العالم، ذلك لأن القوة الخلاقة قائمة في صميم اللغة. إن اللغة الشعرية التي تتمفصل مع الميتوس، قائمة على الإيماء الذي وجد فيه ريكور منطقة تطفو عندها التأويلات، ومن هنا تشكل في فلسفته ما عبر عنه بمصطلح «الهرمينوطيقا الاستعارية»، إذ لا يمكن اختزال الكل في مجرد أفكار عقلية تشكل المعرفة الإنسانية، وعليه ينبغي التنقيب من زاوية سيميائية عن المحور الذي يشكل المرجعية الهرمينوطيقية((200)).

ومع أن أرسطو في الخطابة وفن الشعر، حاول بناء نظرية سيميائية حول الشعرية ومسألة الاستعارة أو خلق المعنى، وذلك بجعله الكلمة أو الاسم قاعدة محورية للمهمة الاستكشافية للخطاب الشعري (سواء كان هذا الخطاب سردا، أو قصيدة، أو مقالا) وهي تمثل عنده رهانا أنطولوجيا. وتجدر الإشارة إلى أن الفعل (بمعناه النحوي) تكمن مهمته - في بعده الإستعاري الميتولوجي - في إعادة وصف العالم. أي أنه يقوم بتلوين نسيج العالم. إنه ليس صورة عن الإيماءات بالمعنى الأفلاطوني، لكنه يشكل تمفصلا لتجربة الواقع، أو هو يمثل التضاد بين العالم الداخلي والعالم الخارجي. إنه يمثل الذاتي والموضوعي، أو هو بمعنى آخر مقاربة للواقع الذي من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

خلاله: «الإبداع أو الاكتشاف يكفان عن التضاد ومن خلاله يتطابق الخلق والإيحاء((201))». إلا أن ريكور من خلال الأفق الهرمينوطيقي الذي كان ينظر من خلاله، تجاوز المسار الذي حدده أرسطو، فالأفق الهرمينوطيقي ينتقل وفق مسار المعنى الذي رسمه ريكور ضمن دراسته عن الاستعارة الحية. فالاستعارة في نظره تتخذ تمفصلا آخر، إنها لا تركز على الكلمة وإنما تجلّي مسار الخطاب المكرّس لغرض إعادة الوصف، بمعنى إعادة رسم العالم والواقع، أو إعادة «انتشار للمعنى». ونلاحظ أنه في هذه العملية، يكون مصب المنبع الذي يشير إليه ريكور، مؤديا إلى تأويلات متعددة للنصوص، وبالتالي ينعدم التوازن بين فرضيات أو احتمالات المعنى الممكنة، والتي تنجر عن مثل هذا التأويل للنصوص، وبين كل إجراءات الإثبات التي يقتضيها الخطاب الفلسفي. لأن المماثلة القائمة بين قراءة أرسطو للخطاب الاستعاري، والفرضية الريكورية، تكمن في عملية سياقات الدلالة. وعليه لا ينبغي وضع السياقات موضع المرفأ الذي ترسو فيه قراءات النصوص وتأويلاتها.

«ترحال المعنى» كما وصفه جون غريش Jean Greisch، أو هذه المغامرة في بحار المعنى، والتي هي بصورة ما تساهم في تشكيل القدر المشترك لكل من الميتوس واللوغوس، هذا الترحال، موجه نحو البحث عن لغة مكتملة لا ينفصل فيها الميتوس عن اللوغوس، أي التطابق التام بين امتلاء المعنى والحقيقة الصورية. وإن لم يكن للأسطورة وجود حقيقي، فإننا نكون مضطرين لإلغاء العديد من الأفكار الأفلاطونية، خاصة تأملاته حول الإله، وخلود النفس، وبنية خلق العالم. ففي محاورة غورغياس Gorgias، نجد الأسطورة تمد اللوغوس بفيض من التوتر المركز مما يؤدي إلى عملية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

استبدال أساسية بينهما. فالأسطورة التي تصف مصير النفوس بعد الموت، هي التي تبرر ضرورة العقاب بالنسبة للنفس الشريرة، في مقابل النعيم المعد للنفس الخيرة. وفي الجمهورية يرى أفلاطون أن للأسطورة جانبا إيجابيا وآخر سلبي، إذ توجد أساطير سيئة، مزعجة، كالجنون الذي رواه هزيود Hésiode عن الآلهة في ملحمة «أنساب الآلهة»، كما توجد أساطير مؤثرة، حمالة للعبر، وهي الكفيلة وحدها بتهذيب أخلاق الشباب. كما أننا نصادف قيمة الأساطير التربوية، تتردد في خطب شيشرون Cicéron التي كرسها للحديث عن الحقوق، كما نجدها منبثة في ما بعد عند فيكو Vico في فلسفة التاريخ.

في حين تمدنا «هرمينيا» أرسطو بحقيقة الدلالة الرمزية للغة، والمقصود هنا أنها تعرفنا بالعبارة الاستعارية، وليس بالتأويل الاستعاري، ولكن المهم في الأمر أننا نصادف هنا تمفصلا قائما بين اللغة والكنايات في صورتها الاستعارية، إذ اللفظ نادرا ما يكون ذا ارتباطات أو اشتراكات توحي بتعددية في المعنى. ففي مساره الميتافيزيقي يرى أرسطو في الأسطورة بديلا أو نظيرا للدهشة أو التعجب، إنها تحريض أو باعث يدعو إلى المعرفة، وحافز على البحث عن تبيان أو رفع السجف عن سرٍّ تواجدنا في هذا العالم، إنها: «الشك والتعجب هو أن تعرف جهلك. ولذا ينبغي علينا القول بصورة ما أن الفلسفة ما يصاحب الفلسفة هو أيضا مصاحب للأساطير، لأن مادة الأسطورة هو المثير للحيرة والعجائبي. فإذا تفلسفنا بهدف اجتناب الجهل، فإنه من البين أننا اتبعنا العلم بغرض المعرفة دون أي غرض نفعي((202))». والمهم عند أرسطو في العملية التأويلية، هو الغرض السيميائي، الذي كان المحرك والباعث الأول للبحث عن المعاني المتعددة للوجود.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وامتد البحث عن المعنى ليطال الفلسفة الوسيطية بشكل عام، غير أن البحث عن المعنى اقتصر عند فلاسفة القرون الوسطى، على المعنى المنبث خلال نصوص الكتاب المقدس، لترتبط إشكالية تعدد المعنى بالتيولوجيا، وليس بالفلسفة باعتبار عقلانية قطبيتها. ومع النهضة وبروز النزعة الإنسانية سرى طغيان اللوغوس، ليغيب كل أثر للميتوس. وقد تجسد هذا الطغيان لما هو عقلاني في فلسفة كل من كانط، فيورباخ وماركس، ولم يعد ينظر للعقل إلا على أساس مناقضته للميتوس، فانحسر المدّ الأسطوري، تحت انتشار واتساع المدّ العقلاني، إذ غدت النزعة الإنسانية، تمثل الثدي المرضع، الذي تنامت معه عقلنة العلم والفلسفة على السواء. ولم تعد للرمزية قدرتها على بسط انتشار المعنى واتساعه، ليشمل أشكال الخطاب الإنساني المختلفة. ومع أن الرمز يوحي بالتفكير- بتعبير ريكور - فإن حصر التفكير في ما هو عقلاني فقط، ساهم في نشأة فلسفة نقدية تختزل الفهم البشري في مجرد قدرة واحدة من القدرات الذهنية((203))، ولم يعد الخيال ينظر إليه على أنه آلية من آليات الفهم، بل هو مجرد ملكة ذات بعد حسي لها مكانها في البناء الشعري دون البناء العقلي. ويشير روني غينون إلى نفس الفكرة عندما تكلم عن تقلص مفهوم العقل في مجرد العقل الاستدلالي، فكان معه نفي الحدس العقلي L'intuition intellectuelle، بما له من ارتباطات بالمخيلة، وإحلال العقل La raison فوق كل شيء، وبالتالي تم اعتبار هذه الملكة الإنسانية النسبية، القدرة الأعلى والأسمى من العقل L'intelligence، بل وأحيانا كان اختزال العقل الخالص في هذه الملكة الجزئية، وهذا ما يشكل العقلانية Rationalisme التي يعتبر ديكارت المؤسس الحقيقي لها((204)). ومع أن هذا الاختزال للعقل في ملكة التحليل والتركيب الاستدلالي، هو ما جعل ديكارت يهمش الخيال ويعتبره مصدرا للتشويش والخطأ. فإن كانط أعطى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

للمخيلة بعض المكانة، حين وضعها في موضع وسط بين الفهم والإدراك، رغم أنه لم يحدد لها قيمة أساسية في عملية المعرفة، وإنما افترض فقط أسبقيتها كشرط قبلي يتوحد به الفهم بالإدراك((205)).

غير أن مسار التهميش للخيال في الفكر الغربي، بدأ يتراجع مع نهايات القرن التاسع عشر، ومع اتساع الدراسات السيكولوجية التي منحت للخيال دورا فعالا في تكوين عملية الإدراك ومعرفة العالم الخارجي، بل وحتى تجاوز هذا المجال الحسي المرتبط بالتجربة الواقعية الحسية. فالمدرسة الوجودية، والظواهرية - بما لممثليهما من اهتمامات بالقدرات النفسية المختلفة - أرجعتا للمخيلة دورها المغيب في صنع المعرفة وبناء الفهم البشري، ومقدرتها على إبداع العالم العجائبي والسحري، الذي يشكل مجالا واسعا من مجالات الوعي الإنساني، فسارتر يرى أن: «المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حين تتقدم دائما باعتبارها تجاوزا للواقع((206))». فالوعي البشري ليس مجرد تسجيل سلبي للوقائع الحسية، وإنما هو إعادة تركيب لهذه الوقائع. تركيب يضفي عليها ما يساعد على التجاوز الذي يساهم في خلق عالم مغاير يكون الرمز دالا على معناه.

مع البنيوية، عاد الاهتمام بالرمز وإيحاءاته في بناء المعنى، لكن في تمثلاته اللغوية أو الثقافية، وبشكل أكثر وضوحا في الأبحاث الأنتروبولوجية، وهو ما يصادفنا في أبحاث العديد من الفلاسفة المعاصرين أمثال ليفي شتراوس، ولو أننا نجد نصادف شبه مقاربة للفكرة، جسدت محاولة هرمينوطيقية فلسفية، عند ميشيل فوكو، ففي محاضراته عن هرمينوطيقا الذات، يظهر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فوكو نوعا من المقاومة لطغيان اللوغوس، بإشارته لوجود أنماط أخرى للتفكير تفتح المجال أمام انفتاح آخر للرمز، ومعه انتشار أكبر للمعنى. وقد استمرت العلاقة الجدلية بين الميتوس واللوغوس، يشوبها شدٌّ وجذب متواصلين، لكنَّ الوصول إلى لغة موحدة وكاملة بينهما، بقي مجرد افتراضا يشير إلى سيادة طرف على الطرف الآخر. وبقيت إشكالية المعنى تتجاذبها تيارات هذا المدّ.

ومن جانب آخر تطالعنا الفلسفة الحداثية، القائمة على تفكيك الميتافيزيقا، بنوع من النظرة المغايرة، فاللوغوس هو الذي تم استبعاده من مركز الشعرية الرمزية، ومن هرمينوطيقا الدازاين Dasein عند هيدغر، وبدلا من مركزية اللوغوس، حلَّ الرمز، أو التفكير المتكلم، أو الشعر في أركيولوجيا المعنى. إذ بولوجنا إلى ما اضطلح عليه ريكور بـ«رهانات المعنى»، فإننا نمكث داخل اللغة، وسنبقى أسرى لها. كما هو الحال بالنسبة لهيدغر، فإن الكلمة الشعرية التي نصادفها في أشعار هلدرلن Helderlin تصبح منارة لإضاءة موقعنا في هذا العالم، ثم لتصبح أخيرا، قدرة على تعين المطلق أو تعقله. وهنا تظهر لنا العودة إلى التيولوجيا اليونانية، التي تنسج، ليس فقط التحالف بين اللوغوس والميتوس، ولكنها تحدث أيضا تغطية العجز الكامن في اللوغوس بما تتوفر عليه رمزية الميتوس من قدرة على بسط مجال المعنى وانتشاره. وإذا سلمنا بأن الميتوس يشكل اللفظ الحي، أو اللفظ المنطوق، فهو بذلك يعتبر الأساس البناء للغة، والذي يمكنه الإنعتاق دون عناء، من سطوة اللوغوس ومتطلباته الصورية والمنهجية.

المعنى المفتوح والمعنى المغلق عند بول ريكور:

لا يعيش النص إلا إذا أوّل، وإلا فما هو سوى همهمة غير مفهومة، أو مجرد

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حبر على ورق، فكيف تتم عملية الفهم حين يتصل القارئ بالنص؟ يركز ريكور على القارئ الواعي، ذلك الذي يمارس تحليل النص، وللقيام بهذا الفعل، فعل التحليل، لا بد أن ينتقل عبر مرحلتين اثنتين، الأولى هي المكوث في النص: أي أن القارئ ينبغي عليه وصف، البنيات اللغوية المستخدمة في النص، المراحل الكبرى التي تميز السرد والحجج المنبثة بين العبارات والتي تخاطب الإقناع. أن يقوم بتحديد الوحدات السيميائية والدلالية التي تؤلف بنية النص، كما فعلت البنيوية عند تحليل السرديات الفلكلورية أو الأنثروبولوجية مع السرديات الأسطورية. حينما يأخذ النص تسلسله التاريخي يصبح نسقا من المتقابلات، فحين يأخذ الفاعل ودوره في النص مكانهما يتقابلان داخل الفعل الذي يشكل حبكة النص السردي، لكن هذه العملية تعتبر مجرد عملية تفسيرية محضة، إنها عملية موضوعية، وصفية يتباعد فيها القارئ عن النص. في حين أن القراءة التأويلية تأخذ بعدا آخر، إنها تمنح القارئ مقدرة على إكمال النص بحيث تجعله يحدث صوتا داخل تجربته. إنها تجعله يُوجِد للنص تحديثا من نوع خاص، إنها دلالة مميزة لا تنبع إلا من داخل التجربة الذاتية نفسها. إن القارئ يمتلك النص، مما يجعله يعيد فهم ذاته من جديد من خلال نص يأتيه من خارجه، نص من زمان ومكان غير زمانه ومكانه. وانطلاقا من ذاته، يمنح لما يقرأ معنى خاصا.

لكن، ألا تعتبر هذه العملية نشاطا ذاتيا خالصا؟ إذ التأويل يكمن بالنسبة للقارئ، في بناء معنى خاص، وهذا الفعل لا يمكن أن يصبح علميا، لأن العلمية هي موضوعية القراءة، وانسلاخ من الذات القارئة. إن المقابلة بين القراءة الموضوعية والقراءة الذاتية، ترجع إلى عملية الدخول في منطق يكون من خلاله المسعى الوصفي، شكلي، أو بالأحرى، يكون أقرب إلى المناهج العلمية التجريبية، غير أن هذه العملية من مميزات العلم، ولهذا يلجأ

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ريكور إلى استعارة التمييز الذي أشار إليه ولهلم دلتاي، بين التفسير والفهم والتأويل. دلتاي يميز بين نوعين من الوقائع: وقائع الطبيعية ووقائع التجارب الإنسانية. فالباحث الطبيعي يفسر الأحداث، في حين أن المؤرخ يفهم أو يؤول. العلوم التجريبية تلاحظ الظواهر، بينما العلوم الإنسانية تدرس النصوص والوثائق التي لا يكون تأويلها علميا كما هو الحال بالنسبة للتجربة، إنها تعمل بطريقة مغايرة تماما لما تقوم بع العلوم التجريبية.

فإما ألا تكون التأويلات علمية، لأنها لا تستند إلى القوانين العلمية التجريبية، أو أنها تتسم بصفة العلمية، لكن بشروط غير الشروط العلمية التجريبية المعتادة. بالنسبة لريكور، هذين الاحتمالين، كلاهما خاطئ، لأن المقاربة الشكلية الصورية والمقاربة التأويلية ليسا بالضرورة متقابلين بالتضاد أو التناقض، حتى وإن كان الذين يتخذون من تحليل النصوص تخصصا يستندون فيه إلى طرف أو آخر. والأمثل هو أن يتخذ المؤول من ممارسة الطريقتين بالتناوب وفق طبيعة النص والعبارات التي تشكله. إن تحليل البنيات ينطلق من اعتبار العلاقات الداخلية للنص بداهة، في حين أن التأويل يقحم القارئ في طريق المعنى المفتوح من النص.

من الضروري أن يأخذ القارئ مسافة عن النص، في الوقت الذي لا ينكر فيه أحد أن في النص معنى وهذا المعنى ينبغي أن يتشكل في ذاتية القارئ. إن عملية تأويل النص، لا يمكن أبدا تلافيها أو تجاهلها، كما يستحيل عدم التعليق على عبارات النص، وهنا ينبغي إدراج هذين الوجهين من تحليل النص في عملية الفهم. كما يمكن أن تكون هذه العملية التأويلية نقدية وعلمية أيضا. إن الأثر الذي يحدثه النص في القارئ، يجعلنا نقر بتعددية المعنى، نظرا لتعدد الآثار التي يحدثها النص في أذهان القرّاء. وهذه الآثار

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يمكن تحليلها، لكن هذه العملية الموضوعية تكاد تكون أقرب إلى العلمية منها إلى التأويلية. وهنا يعطي ريكور للتأويلية بعدا أعم من البعد الذي نشأ فيه مصطلح - الهرمينوطيقا - أي تأويل النصوص المتعلقة بالكتابات الإنجيلية المقدسة. إن التأويلية في هذا السياق تعني تأويل النصوص المكتوبة، بغض النظر عن مصدرها وطبيعتها. بهذا المعنى يصبح التأويل ضروريا لكل العلوم الإنسانية، إذ هذه الأخير جميعا تقوم على تحليل النصوص، سواء أكانت سير ذاتية، حوارات، بحوث اقتصادية أو سياسية، وثائق وتقارير عن الحروب..الخ. كل هذه الوثائق هي نصوص شكّلت إجراءات تأويلية نسقية، منظمة وعقلانية. وهنا يظهر لنا أن القارئ الواعي هو الذي يتمكن من العبور من قراءة شكلية إلى قراءة تأويلية، مع عدم إيقاع المقابلة بينهما، وإن كانت القراءة الشكلية أو الموضوعية قراءة مغلقة محدودة المعنى، أم القراءة التأويلية فهي القراءة المفتوحة ذات المداخل المتعددة إلى أفق المعنى.

وهكذا يؤكد ريكور، على ثنائية القراءة: القراءة الشكلية العلمية، ذات المعنى المغلق، والقراءة التأويلية ذات المعاني المتعددة. ويتسع أفق محاولة ريكور لتشمل أيضا القراءة العادية، محاولة إعادة تأهيل هذا النمط من القراءة وتطوير كفاءتها التأويلية، وأفق استقبالها، حتى وإن لم يكن المتلقي عارفا واعيا، ذلك لأن قراءة هذا المتلقي تدخل ضمن مسار النص وتحولات آثاره.

امتلاء اللغة ومجالي الرمز

بدمج قواعد فكّ التشفير بالهرمينوطيقا، يبدو أن ريكور أراد استدعاء التصور التقليدي للهرمينوطيقا، كما عرضها دلتاي خاصة، حين صرح أن الهرمينوطيقا تعني: «فن تأويل التجليات الحياتية التي تثبّتها

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الكتابة((207))». هذه العبارة تبدو كما لو كانت دعوة صريحة لإعادة بعث نمط جديد من التأويل. تأويل ينطلق من كون اللغة في صورتها المكتوبة، ما هي سوى رمز لتجربة حياتية. إنها وضعية وجودية تتجسد من خلال الكتابة. فكما أن التصور يمثل العنصر الأساسي في الفلسفة التأملية، فإن الرّمز ينبعث من الصورة التي تستدعي باستمرار فلك الإيمان والدين. أما قواعد فكّ التّشفير التي يبحث عنها ريكور- والتي لم يكتب لها الخروج إلى عالم الأفكار، بعدم اكتمال مشروع «فلسفة الإرادة» في جزئه الثالث، الذي كان يفترض أن يتناول فيه «الشعرية» - فهي قواعد تبديل الوضع، أي تلك القواعد التي بمقتضاها يحل الرّمز محل التجربة الحياتية، والتي تتخذ من الكتابة سكنا، أو جسدا تملؤه روح خفية. كان هدف ريكور من البحث عن قواعد لفكّ تّشفير الرّمز، هو ردم الهوّةِ التي تزداد اتساعا، بين التأمل الفلسفي الخالص، وبين المعتقد الإيماني الذي يستند إلى الخطاب الديني. غير أن عدم اكتمال المشروع، جعل من الصعب مقاربة تصور الهرمينوطيقا كما كان يطمح ريكور إلى تأسيسها في الكتاب الثالث من فلسفته حول الإرادة.

من خلال الإشكال المركزي الذي تمحور حوله الفصل الأخير من الجزء الثاني من فلسفة الإرادة، والذي يتمحور حول اللازمة الأساسية التي عبر عنها بقوله: «الرّمز يوحي بالتفكير»، هذا الإشكال يتعلق بطبيعة الفهم الدقيق للرموز الدينية بوساطةِ فلسفيةِ((208)). بصيغة أقرب إلى تعبير ريكور، كيف يمكن للفلسفة فهم الرّمز الديني، وبصورة خاصة في المرحلة الراهنة، مرحلة الحداثة؟ أمام هذا التساؤل يقترح ريكور احتمالين اثنين:

1 - إما أن الفلسفة لا يمكنها الاستغناء عن عقلانيتها لتصبح مجرد اعترافات ومعتقدات قائمة على التصديق الإيماني، لأنها في هذه الحالة سوف

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تناقض نفسها وترفض وجودها. وإما أن أنه ينبغي على الفلسفة أن تسعى لفهم كل شيء، حتى الدين، لأن الفلسفة لا يمكنها أن تتوقف في حركيتها المستمرة((209)).

2- إننا لا نستطيع إثبات أن الرّمز يخفي دوما تعاليم تتستر خلف سجفٍ «تكفي إزاحتها ليصبح ثوب الصورة باليا»((210)).

يؤثر ريكور، دون هاتين الإمكانيتين إمكانية ثالثة، إنها الطريق الهرمينوطيقي، «فبين هذين الطريقين المسدودين، سنذهب نحو اكتشاف طريق ثالث: إنه التأويل الخالق للمعنى، والذي هو في نفس الوقت، وَفِيٌّ للدافع الذي يهب للرمز معنى، ووَفِيٌّ لالتزام الفلسفة المتمثل في الفهم((211))». وهكذا يركز ريكور على التأويل والفهم، إنهما مفتاحي العملية الهرمينوطيقية، لكن المشكل المطروح على بساط البحث هنا، لا يتمثل في قواعد التأويل الصحيح للنصوص، إنما في الهُوَّة بين الاعتراف الإيماني والعقل، بين الدين والفلسفة. إن عبارة: «الرّمز يوحي بالتفكير»، حسب رأيه تتضمن شيئين أساسيين: «الرّمز يَهَبُ، لكن ما يهبه الرّمز، هو التفكير في ما ينبغي التفكير فيه((212))»، فالرمز هو الذي يخلق المعنى ولست أنا من يخلقه. إن العبارة تقترح أن كل ما يمكن أن يقال قد قيل بالفعل بصورة خفية، ومع ذلك نحن دوما نبتدئ ونعيد التفكير من جديد((213))، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن وفق هذا القول هو كيف يمكن دمج مفردات هي من صميم العبارات الدينية ضمن الخطاب الفلسفي؟

إن الحداثة الراهنة، تقف أمام الإنسان اليوم، عائقا يحول دون الفهم الصحيح للعبارات الدينية، أو للألفاظ ذات الدلالات الدينية، إنها - أي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحداثة في بعدها العام والشامل - أفقدت الرّمز الديني جلاءه وبداهته، وهذا ما يحول دون الإيمان البسيط الذي كان ميزة الوعي الأسطوري. هذه الحداثة التي سلبت من إنسان العالم الحديث المقدرة على اكتناه الرّمز، وفقه الأساطير من حيث هي أساطير، لا باعتبارها مجرد روايات أحداث عجائبية((214)). ويشير هنا ريكور إلى رأي تشارلز تايلور Charles Taylor الذي عرضه في كتابه «عصر العلمانية A Secular Age»، فتايلور يرى أن منظور الإيمان في العصر الحديث، العصر الذي اصطبغ بطابع العلمانية، يستحيل أن يكون هو نفسه منظور الإيمان البسيط والساذج الذي كان يسود قبل هذه الحداثة الطاغية.

إن الإيمان الحداثي اليوم هو إيمان عقلاني لا يتم إلا من خلال وساطة التصورات العقلية التي هي وليدة الحداثة بكل تغيراتها. بل إن كل المحاولات التي جاءت بقراءة جديدة للرمز، سواء عند ميرسيا إلياد أو كارل غوستاف يونغ أو سيغموند فرويد، بل وحتى قراءات غاستون باشلار إنما هي قراءات حداثية في نظر ريكور، ولا تعكس سوى الثقافة الحديثة التي ينبغي علينا تحديد منطلقاتها وفهم طبيعتها فهما جيدا((215)).

إن تأمل الرّمز، يتطلب الولوج إلى زمن ولادة اللغة، الزمن الذي يعتبر بمثابة الفرار من صعوبات المشكلات التي تواجه الفهم، عند نقطة الانطلاق الفلسفية. الفرار نحو أعماق الفكر بحثا عن الحقيقة الأولى. إن بلوغ الرّمز ينبغي أن يبدأ من امتلاء اللغة، أين يكمن المعنى ويتسم بالحضور المستمر. الفهم الحقيقي للرمز لابد أن يتخذ من وسط اللغة منطلقا له، حيث ما يمكن أن يقال قد قيل فعلا وبصيغة من الصيغ. إن مثل هذا التأمل يطمح إلى أن يصبح تفكيرا بكل ما يحتمله من افتراضات مسبقة. إن اللحظة التاريخية

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لفلسفة الرّمز هي لحظة النسيان، وهي في نفس الوقت لحظة إعادة البناء أو التشكُّل((216)). لحظة نسيان الرموز المقدسة التي كانت تنتقل عبر التعاليم الدينية التي يبثها المعلمون في ثنايا التعاليم الدينية المقدسة، إنها لحظة فقدان الإنسان نفسه باعتباره مِلْكًا للمقدس. هذا النسيان الذي انبثق عن الرغبة المتوحشة لتلبية الحاجيات الأساسية للإنسان، بالسيطرة على الطبيعة بكل ما يمكن أن تمنحه التقنية الحديثة.

إن ما يحرك إنسان اليوم ويحفزه نحو إعادة بناء اللغة، هو تلك الظلامية التي تنبعث من أعماق النسيان. إن لغة اليوم، في صورتها الدقيقة والمشتركة بين العلوم المادية والتقنية، اللغة الأكثر شكلانية والتي «يسمونها» المنطق الرمزي، في راهن الإنسان المعاصر، ينبغي أن تكون المنطلق لإعادة تحميل لغتنا انطلاقا من امتلاء اللغة. هذه اللحظة يعتبرها ريكور هدية الحداثة، إذ في الوقت الذي انتشرت فيه الدراسات الفيلولوجية وفينومينولوجيا الدين والتحليل النفسي للغة، هو نفسه الوقت الذي نمت فيه إمكانية «تفريغ اللغة وإمكانية ملئها من جديد((217))».

إن مشروع إعادة بناء اللغة بغرض الوصول إلى فهم طبيعة الرمز، يقتضي بداية تعداد مجالات تجلي الرمز، هذه المجالات التي يحصرها ريكور في ثلاث مجالي هي:

1. مجلى الأسطورة: ويشمل مختلف الأساطير التي تشكل الحضور المستمر في الوعي البشري على مدى التاريخ.

2. الحكايات والفنون الفلكلورية المنتشرة عبر الزمان والمكان وما تشكله من تنوع ثقافي يستمد وجوده من اللاشعور الجمعي.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

3. الأحلام المتعاقبة في ذواتنا كأفراد والتي تشكل انتشارا واسعا داخل اللاشعور الفردي نتيجة تراكمات سلوكية معينة.

فالرموز تشكل لغة الخطاب الديني، أو لغة المقدس، بارتباطها بالطقوس والأساطير. هذه الفكرة التي استعارها ريكور من ملاحظات ساقها ميرسيا إلياد M. Eliade ليقيم وفقها فرضياته عن المقدس، في كتابه عن تاريخ الأديان Traité d'histoire des religions. إن لفظ «السماء» مثلا يرمز للعلو، الرفعة، القدرة، النظام، البصيرة النافذة، الحكمة، السيادة، المطلقية والثبات.. وغيرها من صفات الكمال. إن هذا الرمز الذي لا تستنفد معانيه، تتشعب مجالاته لتشمل ثلاث محاور أساسية، كونية، أخلاقية وسياسية. وأيا كان المحور الذي تنتمي إليه الرموز، فإن هذه الأخيرة تؤدي وظيفة أساسية تتمثل في: «تثبيت الأنماط المثالية لكل الطقوس وكل النشاطات الإنسانية ذات الدلالة((218))». ويعلق ريكور على هذه الفكرة معتبرا هذه الأنماط، بعيدا عن كونها عروضا عجائبية، فإن المجاز والاستعارة التي لحقتها فيما بعد هي التي أسستها وجعلتها ممكنة بفعل ما أضفت عليها من القداسة.

Telegram:@mbooks90

وقد رأى ميرسيا إلياد أن الاستخدام العادي للفظي الرمز والرمزية، غير دقيق بما يكفي لفهم طبيعة الرمز الديني، مع أنه في غالب الأحوال يمكننا أن نكتفي بالسياق الذي يرد فيه الرمز لنفهم المعنى. فالرمز الديني غير قابل للاختزال في المماثلة. لأن الرمز الديني يشير إلى القيمة الوجودية، إنه يرتبط دوما بحقيقة أو وضع يحيل على الوجود الإنساني. هذا البعد بالذات هو الذي يميز ويفصل بين الرموز والتصورات. فالرموز تحتفظ دائما بارتباطها بمنابع الحياة العميقة، إنها تشرح أو تفسر البعد الروحي المعاش، وهذا هو السبب الذي يجعل من الرموز الدينية كما لو كانت نسيما علويا une aura

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

«numineuse»، يوحي بأن تشكلات الروح هي في نفس الوقت، تجليات للحياة، وعلى هذا فهي تتقمص الوجود الإنساني مباشرة. إن الرمز الديني لا يكشف فقط بنية واقعية أو بعدا وجوديا، إنما هو في نفس الوقت، يضفي دلالة على الوجود الإنساني((219)).

المجلى الثاني للرمز هو الأحلام، إذ الحياة اللاشعورية بما تشمله من مكبوتات، تجد في الرمز لغة تتجلى من خلالها الرغبات والأهواء المكبوتة وفق آلية التخفي والتستر. غير أن فرويد نفسه، وفق ما يرى ريكور، يقر أن الأحلام لا تشكل كامل التجلي الرمزي، إذ وراء هذا التجلي الفردي للرمز يختفي تراث من الركام الخيالي المشترك في كل الثقافات الإنسانية، يظهر من خلال التقاليد الفلكلورية لدى الإنسانية جمعاء. وهذا البعد - أو المسافة الثقافية - تتطلب وفق ما أشار إليه كارل غوستاف يونغ C.G. Jung، جملة من الرموز تبدو معها الحياة الفردية، بما تشكله من بعد لاشعوري يعود لمرحلة الطفولة، مسافة محدودة وبعدا ضئيلا. واكتشاف هذا المجلى اللاشعوري للرمز عبر الأحلام أو الفنون، في نظر ريكور يجعل من فرضيات مدرسة التحليل النفسي، مجرد منهج جديد في تقليص العوائق النفسية، لا يرقى إلى مستوى اكتشاف القدرات الكامنة في الإنسان. إن التأويل الفلسفي للرمز كما صاغه يونغ، يبدو كأنه إعادة تمثل للطاقة النفسية، أو نمط من المثل التي تحيل على فكرة المثل الأفلاطونية، إن هذا التأويل في رأي ريكور أقل أهمية من الاكتشاف نفسه. «فلا ينبغي أن نتحرج من أفلاطونية يونغ أكثر مما نتحرج من ماورائيات النفس الفرويدية((220))». إن المهم في طرائق العلاج التي صاغها يونغ، أن الرمز يمدنا بمواضيع للتأمل، قادرة على أن تستخدم كالعلامات، تدلنا وتقودنا إلى سبل تحقيق ذواتنا.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهذا «هو نوع البحث أو التنقيب الذي أحتفظ به لأُضفُه إلى الوظيفة الكوسموتيولوجية للرموز حسب إلياد، والتي بواسطتها، يندمج الإنسان ضمن كامل المقدس((221))».

المجلى الثالث الذي يعرضه ريكور للرمز، يتمحور حول المخيال الشعري، ولعله المبحث الذي كان يمهد به ليوسع مشروعه حول فلسفة الإرادة. ففي مقدمة كتابه حول شعرية المكان La poétique de l'espace، أشار غاستون باشلار Gaston Bachelard، إلى طبيعة العلاقة بين الصورة الخيالية والصورة الواقعية، فإشكالية الخيال حسب باشلار، تختلف عن إشكالية الصورة. فحتى الصورة باعتبارها ناتج نشاط الغياب - الغياب من الواقع - وانعدام الحقيقة الواقعية، هذه الصورة التمثيلية تبقى دوما محافظة على تبعيتها للشيء الذي ترمز إليه. هذه العملية إنما تتم من أجل استحضار الأشياء بطريقة ما. «الصورة الشعرية تنقلنا إلى أصل الإنسان المتكلم((222))»، باشلار من خلال هذه العبارة التي وردت في مقدمة كتابه، يربط بين الصورة الخيالية وبين الكلام باعتباره رمزا للوجود الإنساني، ولا خلاف بين الرمز والصورة الشعرية أو الخيالية، إذ يعتبر ريكور كلا اللفظين يعبران عن حقيقة واحدة. فالصورة «تصبح كائنا آخر في لغتنا، إنها تعبر عنا عندما تحيلنا إلى ما تعبر عنه، بعبارة أخرى، إنها صيرورة العبارة وصيرورتنا في آن واحد. وهنا تخلق العبارة الكائن((223))».

يصف ريكور هذه الصورة التي يشير إليها باشلار، بـ«الصورة - الكلمة» معتبرا إياها، صورة غير تمثيلية ويسميها «الرمز». إن ما يميز هذه الصورة - الكلمة عن الرمز، هو أن الرمز الشعري، مثلا لفظ «البيت»، الذي ساقه باشلار ليكتشف جملة المعاني التي يرمز إليها هذا اللفظ عند الشعراء،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إنما يتم اقتناص معناه، لحظة يكون بروزا أو طفوا للغة. أين يجعل اللغة في حالة طفو، بدل أن تستعاد في ثباتها الذي تستمده من الطقوس والأساطير. «ينبغي أن نفهم أن ما يولد وتعاد ولادته في الصورة الشعرية، هو نفسه البنية الرمزية التي تسكن الأحلام والتنبؤات المتعلقة بمصيرنا والتي تساند اللغة المقدسة بمختلف أشكالها الأكثر إيغالا في القدم والأكثر ثباتا((224))».

بنية الرمز الديني

يقترح ريكور بداية فكرة تميز الرمز عن جملة من البنيات المقاربة، رغم أنها تحيل جميعها نحو نواة مشتركة للمعنى، هذه البنيات المشابهة للرمز هي: الإشارة أو العلامة، المجاز والرمز بالمعنى المنطقي وأخيرا الأسطورة.

1. إن اعتبار الرموز إشارات أو علامات، لا ينظر إليه إلا من حيث اشتراكهما في الإفصاح عن معنى، يعلن عنه من خلال القصد إلى الدلالة التي يحملها الكلام. حتى بالنظر إلى الرموز على أنها عناصر ترمز إلى حقائق كونية كالسماء، الماء، القمر، أو ترمز إلى أشياء كالأشجار، النصب وغيرها. إن هذه الحقائق لا تأخذ بعدا رمزيا، إلا ضمن عالم الخطاب، كالكلمات المصاحبة للنذور، الابتهال والدعاء، الشروحات الأسطورية.. الخ. إن النظر إليها على أنها رموز، لا يكون إلا باعتبار انتمائها إلى عالم اللوغوس، وليس إلى عالم المانا mana، وهو ما ينبغي أن تتموضع فيه أبحاث تاريخ الأديان((225)). كما أن ما يصدق على الرمز بهذا المعنى، ينسحب أيضا على الأحلام باعتبارها المجلى الذاتي للرمز. إن الأحلام أقرب إلى الكلام، ما دامت قابلة لأن تروى، ويعبر عنها بالألفاظ. غير أن ريكور في هذا المجال، ينفي القول بتوازي الرمز والإشارة، بمعنى أنه يرى عدم التوافق بين اللفظين، والقول بتوازي اللفظين

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يعني «رسم دائرة كبيرة ينبغي تضييقها((226))».

إن كل إشارة في نظر ريكور، تهدف إلى ما وراء ذاتها، وهي لا تحمل قيمة إلا ما تشير إليه. ويضيف في ذات السياق: «لكن كل إشارة ليست رمزا، بل أقول أن الرمز يخفي داخل توجهه، قصدية مزدوجة»، ويضرب لهذه القصدية المزدوجة مثال الطاهر والنجس، ففي العبارتين قصدية أولية أو لفظية، هي على غرار كل قصدية دالة، تفترض تغلب الإشارة الاصطلاحية على الإشارة الطبيعية. ومثال ذلك الشائبة أو الدنس، فهي كلمات لا تتطابق مع المدلول الذي يشير إليه اللفظ، لكن فوق هذه القصدية الأولى، تقوم القصدية الثانية التي - من خلال الدنس الحسي - تهدف إلى وضعية معينة يتخذها الإنسان داخل المقدس. هذه الوضعية ينظر إليها من خلال المعنى الأول، والذي بمقتضاه يتبين لنا المعنى الثاني. فالمعنى اللفظي والظاهر يهدف إذن إلى ما وراء ذاته، إلى شيء يحمل عليه الوصف بالدنس.

في مقابل هذه الإشارات الحسية، أو التقنية التي يصفها ريكور بأنها «شفافة» لأنها لا تعبر أو تقول شيئا، أكثر مما يشير إليه المدلول. فإن الإشارات الرمزية تمتاز بأنها كثيفة، لأن المعنى الأولي الحرفي بديهي، يهدف هو نفسه بطريق المماثلة، إلى معنى آخر، معنى ثاني، غير معطى إلا من خلال ذاته. هذه الكثافة هي العمق الذي لا قرار له، والذي لا ينضب معين فيضه من المعاني، وهو الذي يمتاز به الرمز. أما المماثلة منطق غير مقنع ينطلق من أربعة حدود فمثلا: أ تنتمي إلى ب في حين أن جـ تنتمي إلى د، أما في الرمز فلا يمكنني إظهار العلاقة التماثلية التي تربط المعنى الثاني بالمعنى الأول. إن المعنى الأول عن طريق معايشته، هو الذي يجرني إلى ما وراء المعنى نفسه. «إن المعنى الرمزي يبنى داخل المعنى اللفظي ومن خلاله في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

آن واحد((227))». ويستند ريكور إلى عبارة أوردها موريس بلوندل حول المماثلة يقول فيها: «تنبني المماثلات على تشابه التصورات أقل مما تقوم على الاستيعاب الداخلي، إنها عرض تشبيهي((228))». فالتشبيه في عبارة بلوندل يشير إلى أن عملية المماثلة لا تنبع من داخل المعنى، إنما تقوم على الوصف الخارجي الذي بمقتضاه، يبدو لنا التماثل قائما بين المتقابلين. أما في الرمز فإن حركية المعنى الأول نفسه، هي التي تجرنا إلى المساهمة في بناء المعنى الخفي والكامن وراء اللفظ، وبهذا تجعلنا نتأقلم مع المرموز إليه، دون أن نتمكن من السيطرة العقلية على هذا التناظر. من هذا المنظور يمكننا القول أن الرمز معطاء، ذلك لأنه قصدية أولية تهب المعنى الثاني.((229))

التمييز بين الرمز والمجاز في رأي بول ريكور، يبدأ من المعنى اللفظي للعبارة ذات الدلالة. هذه الفكرة التي أشار إليها جون بيبان Jean Pépin في كتاب الأسطورة والمجاز Mythe et Allégorie والتي يقر فيها ريكور باتفاقه مع جون بيبان، أن الدلالة الأولى (اللفظية) في المجاز عرضية، بينما الدلالة الثانية، (المعنى الرمزي) فهو شفاف بما يجعل الولوج إليه مباشرا. وهكذا فإن بين المعنيين علاقة ترجمة، إذ حالما تتم هذه الترجمة يمكننا الاستغناء عن الصيغة المجازية. غير أن البعد الرمزي يتغلب على البعد المجازي بصعوبة. حتى وإن كان المجاز من الناحية التاريخية، أقرب لطريقة أدبية وخطابية لتأليف، تصطنع به شبه الرموز، من كونه طريقة تحليل الأساطير وكأنها مجاز حقيقي. وهو ما نراه في تأويل الرواقيين لأساطير هوميروس وهزيود، والتي تتمثل في تحليل الأساطير كما لو كانت فلسفة متنكرة((230)). إن التأويل هو عبور التنكر الذي يصبح معه المعنى الظاهر غير ذا قيمة. بعبارة أخرى، المجاز كان طريقة في التأويل (أو تفسير الرموز،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الإشارات، الاستعارة والأسطورة) أكثر من كونه خلقا تلقائيا للصور والرموز. ذلك أن المجاز كما يرى إيميل برهييه Emile Bréhier: «يكمن أساسا في تحديد فكرة بواسطة صورة، إلا أن الصورة العينية التي تريد أن تعبر عن فكرة مجردة، أو التجسيد الخارجي الذي يريد تمثيل الفكرة الباطنية ما هو غير محاولة قسرية بلا جدوى إذ يبقى في الفكرة دوما شيء يتعذر التعبير عنه، وهو ما يجعل منها فكرة بالفعل وليست صورة»((231)). فبرهييه على عكس ما ذهب إليه ريكور، يجعل من المجاز مجرد رمز أكثر واقعية وأكثر حيوية من الرموز العادية، لكنه يقتضي لكي يكون متعقلا ومفهوما أن نعرف أولا دلالاته التي يشير إليها. فالطريقة المجازية في التأويل في رأي برهييه، إنما تتناول إشكالية قلب المعنى المجازي، فبدل الانطلاق من الفكر للوصول إلى الصورة الرمزية، يتم الذهاب من الصورة - التي يصفها بأنها الفكرة غير المكتملة - التي يتم بواسطتها بناء الفكرة المعبرة أو المولدة للمعنى.

غير أن الرمز والمجاز في رأي ريكور، لا يقفان في نفس المستوى، إذ الرمز يسبق التأويل، في حين أن المجاز هو نفسه تأويل، هذا لأن الرمز يعطي معناه في شفافية مغايرة لصفة الترجمة، إذ يمكننا القول أنه يستدعي المعنى، يقترحه، إنه يهبه بصفة خفية كما لو كان سرا، وليس بصورة ترجمة. ويمكننا بصورة أخرى أن نقابل، هبة الرمز وشفافيته، بهبة المجاز وترجمته((232))».

2. الصورة الثانية التي يشير إليها ريكور، هي المقارنة بين الرمز بالمعنى المنطقي، والرمز في صورته المعنوية. بالنسبة للمنطق الرمزي، تعتبر الرمزية تعبئة شكلانية، «فمثلا تم استبدال القياس الصوري برموز تصدق على أي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

شيء، مثال ذلك [كل ب هي ج، و أ هي ب، إذن فإن أ هي ج] إن عبارات مثل «كل» أو «بعض» أو «تستلزم» والتي هي لوازم منطقية، ليست مشتقة من عبارات لغوية عادية. في المنطق الرمزي هذه العبارات نفسها يمكن أن تستبدل بحروف أو إشارات مكتوبة، ليست بحاجة لأن تقال ويمكن الحساب بواسطتها، دون التساؤل عن كيفية انسجامها مع شروط التفكير((233))».

هذه الرموز المنطقية، في نظر ريكور ليست مجرد اختصارات لفظية شائعة، لكنها شبه حروف بالمعنى الذي استخدمه ليبنيتز، أي أنها عناصر لحساب قضايا منطقية محددة. أما الرمز المقصود عند ريكور فشيء مغاير تماما وأبعد من كونه مجرد حروف واختصارات رمزية تشير إلى قيم معينة، وقضايا منطقية محددة. الرمز بالمعنى الذي يشير إليه ريكور، هو الرمز الذي ينتمي إلى نمط من التفكير مرتبط بمحتويات كامنة وراء الصيغ الشكلية. إنه رمز غير شكلاني، فرغم وجود رابط مماثلة أو تشابه بين المعنى الثاني والمعنى الأول، فإنه يتعذر علينا بلوغ المعنى الرمزي، إلا من خلال عملية المماثلة والتشابه القائمتين بين المعاني. كما أن عملية المماثلة والتشابه تجعل من اللغة الرمزية، لغة مرتبطة بمحتواها، ومن خلال محتواها الأول، ترتبط بالمحتوى الثاني. بهذا المعنى يصبح الرمز المقصود عكس تام للشكلانية المطلقة. وهذا هو ما عناه ريكور بامتلاء اللغة «Le plein du langage»، «إن فلسفة تنطلق من امتلاء المعنى هي فلسفة بافتراضات مسبقة [مسلَّمات]، تتمثل جديتها في توضيح تلك المسلمات، بعرضها من حيث كونها اعتقاد وتهيئة هذا الاعتقاد، بمحاولة استعادة دوره في الفهم... فلسفة تتغذى من امتلاء المعنى وحدها فقط، القادرة فيما بعد، على أن تصبح مختلفة عن مداخل الإشكالية التي تبحث فيها وشروط ممارستها،

Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهو ما يبقي على اهتمامها المستمر بالبحث عن بنيات كلية وعقلانية لانتمائها((234))».

للرمز استخدامان متعاكسان، هذا التعاكس، يكمن في بنية الدلالة التي هي عملية غياب، فالدلالة تعيين للأشياء من فراغ، أي في غياب الأشياء ذاتها. أما الاستخدام الثاني، فهو عملية استحضار، إنه يساعد على جعل الأشياء الغائبة حاضرة. والرمز المنطقي يمد الاستخدامين معا إلى نهاية العملية الاستدلالية.

3. الصورة الثالثة التي يشير إليها ريكور تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن التمييز بين الأسطورة والرمز؟ إن جون بيبان استطاع التمييز بين الرمز والمجاز، لكنه لم يضع حدا فاصلا يتميز به الرمز عن الأسطورة. فالرمز في نظر ريكور يمكن أن يكون أحيانا شكلا من أشكال تناول الأسطورة بطريق غير مجازي، بل يصبح الرمز والمجاز بهذا المقتضى، حالات أو ترتيبات عقلية تتعلق بالهرمينوطيقا، فالتأويل الرمزي، والتأويل المجازي يصبحان بهذا المقتضى توجهان للتأويل ينصبان على نفس المحتوى الذي يشكل الأساطير. فالرمز بالمعنى الاشتقاقي، كما عرفه ميرسيا إلياد: هو الدلالات التماثلية التي تتشكل وتعطى تلقائيا، فدلالة الماء في قصة الطوفان، باعتباره تهديدا ووعيدا، تختلف عن دلالة الماء في عملية التعميد الدال على التطهير، ويقاس على هذا بقية تجليات المقدس les hiérophanies في التفكير البدائي. بهذا المعنى، يعبر الرمز تعبيرا أكثر أصالة من الأسطورة.

غير أن ريكور يرى أن الأسطورة هي نوع من الرمز، إنها رمز متطور في صورة سرد متمفصل في زمان ومكان غير متجانسين بالزمان والمكان التاريخيين، فمثلا فكرة التيه في قصة بني إسرائيل، هي رمز أولي لسلب الخيرية التي كانت هبة لبني إسرائيل. في حين أن قصة خروج آدم وحواء

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من الجنة، فهي تأخذ طابع السرد الأسطوري، الذي يتكلم عن أشخاص معينين، عن أمكنة وأزمنة ووقائع عجائبية. ويرى ريكور أن هذا الطبع الأسطوري الذي يمتاز بالكثافة السردية الضرورية لكل أسطورة، في العمق، «إنني أتفق مع كارل ياسبرس، عندما يميز بين اللغة البدائية للأرقام، والتي أسميها - رموزا - لغة الأساطير، التي تتوسط الرموز البدائية، وأخيرا رموز الدرجة الثالثة، والتي هي أكثر تأملية، كتمثيل الشر بالحرب عند هيراقليطس Héraclite، وكجسد فيدون عند أفلاطون Platon، أو الخطيئة الأصلية الموروثة عند القديس أوغسطين ((235))Saint Augustin». إن المجاز كما يرى شيلينغ، يوجد من أجل غيره، في حين أن الأسطورة تحيل إلى نفسها، فالآلهة موجودات حقيقية، إنها فكرة لا تحيل إلى شيء آخر، وإنما تعني فقط أن الآلهة موجودة بالفعل. وهي الصفة التي لا يمتلكها المجاز الذي وجد من أجل تقرير حقيقة أخرى((236)).

رهانات المعنى في النص المقدس

حين قام ريكور بتحليل اللغة الرمزية، كان يعتبر التفسيرات الإنجيلية مهد ولادة الهرمينوطيقا بمعنى علم تأويل النص. فكان يشير باستمرار إلى التركيب العملي «للمعاني الأربعة» على اعتبار أنها فضاء تكون المشكل التأويلي((237)). وينطلق ريكور في فلسفة تأمل الذات، من الحدس الأساسي القائل بأن الوجود الإنساني حمال للمعنى. هذا المعنى الذي ظل يقتفي أثره في كل الكتابات الإنسانية التي تشهد بأن «التفكير هو امتلاك جهدنا من أجل الوجود وبرغبتنا في الوجود من خلال الآثار التي تشهد على هذا الوجود وهذه الرغبة((238))». غير أننا أثناء هذا البحث المتواصل، نصادف الكثير من العناء في تلمس المعنى المنبث في طيات النص المقدس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

- النص الإلهي - فإذا كان فقه الكلام الإلهي يستعصي على فهم إنسان اليوم، فذلك لأن المقدرة على الولوج إلى عالم اللغة الرمزية قد أصبح من الصعوبة بمكان تحت تأثير الانفصال بين الوعي الحر، وبين العالم الموضوعي المتقلب((239)). ووفق هذا الانشطار في الوعي اليوم، يتساءل ريكور: كيف يمكن أن تقول لغة الإنجيل التي تغص بالمعاني الأسطورية والرمزية شيئا عن الحقيقة؟((240)). إضافة إلى أن التبعية للوحي الإلهي تبدو وأنها تهدد استقلالية الفرد اليوم. وهذه كانت هي الفكرة التي روج لها أساتذة الشك الثلاثة في القرن العشرين، فرويد، ماركس ونيتشه. ويضيف أن اللغة الإنجيلية حسب زعمهم ليست سوى نسخة مشفرة لشيء مغاير من الأفضل أن لا نمتلكه.

وينطلق ريكور من فرضية مسبقة مؤداها، القول بأن نصوص الوعظ المسيحي تشهد على حضور المطلق في التاريخ، وأن الخطاب الديني ليس خاليا من المعنى، وهو ما يستحق عناء البحث عنه، لأن في ذلك الخطاب شيء ما قيل لا يمكن أن يكون مقولا في سواه من الخطابات، كالخطاب العادي، الخطاب العلمي، أو الخطاب الشعري((241)). وضمن التنامي المتصاعد للبحث الريكوري من تجريبية الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز إلى تأويل النصوص، يصادفنا انهمام ريكور المتنامي، بكشف النقاب عن الفعالية الشعرية للخطاب، فهو يقول بأن الديناميكية الخلاقة المنبثة عبر النص (الاستعارة، السرد) والخيال داخل التأويل هي التي تشكل خيوط التواصل في كل مشروعه. إن لغة القوة التي تتمثل بها معطيات اللاوعي من وجهة نظر ريكور تبقى متعذرة على لغة المعنى وبالنظر لعدم قابليتها للاختزال، فإن مهمة الفيلسوف تتمحور حول «رهان المعنى»، وعلى هذا يمكننا أن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نتساءل هل بالإمكان القول أن علاقات القوة التي تتجسد من خلالها معطيات اللاوعي يمكنها أن تترجم إلى «علاقات معنى»، ومن ثمة التخلي عن الفكرة التي يتجسد من خلالها التحليل النفسي على اعتبار أنه دائما مرتبط بالهرمينوطيقا، من جهة أخرى، التخلي عن فكرة ما، على اعتبار أن هذه الذات هي دائما تمتلك «مقدرة تعلم رمزي».

إن دور الرموز يكمن في أنها مرتكز الإدراك الذي تتعدد فيه إمكانيات إتساع المعنى، إذ كل عبارة ليست في حقيقتها غير رمز. وعليه ينبغي دوما الحفاظ الإبقاء على مكان لما يتعذر التعبير عنه، والذي يعتبر حتى في النسق الميتافيزيقي الخالص، ما يهم أكثر من غيره».

هرمينوطيقا النص بين التاريخي والمقدس:

يميز ريكور بين نمطين من تأويل النصوص: تأويل فيلولوجي يستند إلى فقه لغة النصوص الكلاسيكية التي تشكل الثقافة الإغريقية الرومانية القديمة، والتفسير المتعلق بالنصوص التي تمثل الكتابات المقدسة، وتحديدا العهد القديم والجديد. في كلا النمطين يتنوع فعل التأويل حسب طبيعة تنوع النصوص. والهرمينوطيقا العامة تقتضي التعالي على التطبيقات الخاصة التي يقتضيها تأويل كل نمط من نمطي النصوص المختلفة، بحيث نحصر العمليات المشتركة بين النمطين. ولتمام ذلك لا ينبغي التعالي فوق خصوصية النصوص فقط، وإنما التعالي فوق خصوصية القواعد التي يتنوع بمقتضاها فهمنا لهذه النصوص. «فالهرمينوطيقا ولدت من هذه المحاولة للارتفاع فوق الفيلولوجيا والتفسير، بمعنى الوصول إلى تكنولوجيا لا تتحدد فقط من مجرد تجميع عمليات بسيطة دون رابط بينها((242))».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويعود الفضل في قيام هرمينوطيقا عامة إلى شلاير ماخر، الذي قبل دلتاي، وضع مخططا لإمكانية تطبيق قواعد جديدة لتأويل نصوص مختلفة، ومعه ظهر ما يمكن أن نصطلح عليه: حركة ترحال أو انتقال المعنى، من منطقة نصية إلى منطقة أخرى. فدراسة النصوص لا تقطن سوى منطقة محددة من مناطق الهرمينوطيقا العامة، ومن هنا تنبه إلى تاريخية النص، التي أوحت بفكرة نقد العقل التاريخي، على غرار نقد كانط للعقل العملي والنظري((243)). في هذا الإطار يربط ريكور النص المراد تأويله بما يحمله النص من تماسك يجسد «سورة المعنى»، وتماسك يجسد تسلسل الأحداث التاريخية، إذ النص هو «الواقع نفسه في كامل سحريته، وقبل السؤال عن كيفية فهم نص من الماضي، ينبغي طرح سؤال قبلي: كيف ندرك التسلسل التاريخي؟ فقبل تماسك النص، هناك التماسك التاريخي، باعتباره أعظم وثيقة للإنسان، تماما كما هو الحال بالنسبة للمعنى الأساسي للحياة، فدلتاي هو قبل كل شيء الممثل لهذا الارتباط بين الهرمينوطيقا والتاريخ((244))».

في النصوص الدينية ذات الطابع الباطني، يجسد اللوغوس حضورا مكثفا، خاصة في الكتابات العبرانية والنصرانية، إذ تتمحور حولها معظم الدراسات الهرمسية والتأويلات الروحية ذات البعد الصوفي، ففي القبالة اليهودية La Kabbale judaïque، التي تمثل التأويلات الباطنية والاستعارية، للمعتقدات اليهودية التي اشتمل عليها العهد القديم من الكتاب المقدس، تفتح وتؤسس لنوع جديد من المعرفة لا نصل إليه من خلال القراءة الظاهرية لنصوص التوراة. هذه المعرفة تؤسس لبناء عرفاني غنوصي، يمثل التجلي الآخر للوغوس. وحسب ج.غوسدورف G. Gusdorf فإن كليمون

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

السكندري Clément d'Alexandrie، كان يرى أن الفلسفة الحقيقية ليست شيئا آخر غير العقل الذي أوحى به الله إلى البشر، من خلال تجسد هذا العقل في الكتابات المقدسة، وتجسده في شخص المسيح. إن الحكيم الحقيقي، هو المسيحي الذي يحقق كمال الحياة الأخلاقية من خلال الضمير الديني، وبعبارة موجزة، عندما يصير المسيحي المخلص عارفا حقيقيا((245)).

إن تماثل الفهم فتح أمام الهرمينوطيقا أبعادا جديدة حتى هيمن التماثل التاريخي الذي منذ القرن الرابع عشر إلى غاية القرن التاسع عشر ساهم في بعث هرمينوطيقا النصوص المقدسة مما ساهم في ظهور الحركة الإصلاحية البروتستانتية، وكذا نشأت الرومنتيكية. إن الفهم والتأويل يرتبطان بطريقة خاصة بالنقل اللغوي((246)). فالدائرة الهرمينوطيقية، تتعين على المستوى الأنطولوجي، في دائرية الفهم والتأويل، والتحول من أحادية الفهم والتفسير الذي يرتبط بمصير الهرمينوطيقا عند دلتاي Dilthey إلى نظرية في المعرفة.

الهرمينوطيقا قبل كل شيء، هي عملية تحويل للمعنى الذي نبحث له عن تعليل، ابتداء بفعل غموض الكتابات القديمة، وبالأخص نصوص الكتاب المقدس، وهي ما يسميه ريكور بهرمينوطيقا المقدس، بل إنها لم تنشأ إلا من رحم التفسيرات المختلفة للنصوص، على اعتبار أنها فرع من الدراسة التي تقترح تقديم فهم ما للنص، الفهم الذي ينطلق ابتداء من قصديته، إنها تتأسس على ما يريد النص تبليغه. فإذا كان التفسير قد تسبب في إثارة المشكل التأويلي، بمعنى إثارته لإشكالية: ما الذي يريد النص تبليغه؟ ذلك لأن كل قراءة للنص، لها ارتباطات بما كتب النص به، أي لغة النص. فالنص يظهر في بيئة ما، ذات دين معين، أو تيار فكري مخصوص، تنمو من خلاله

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

افتراضات واقتضاءات مختلفة.

وهكذا فقراءة الأساطير الإغريقية ضمن المدرسة Stoïcienne وفق قاعدة من الدراسات الفيزيقية أو فلسفة الأخلاق، تقتضي تأويلا مغايرا للتأويلات الحاخامية للتوراة ضمن الطوائف المختلفة التي تشكل التجمعات اليهودية Thora dans la Halacha ou la Haggadah، وبدورها التأويلات المتعلقة بالعهد القديم، التي قام بها جيل الحواريين، تعطي نمطا آخر من قراءة الأحداث و المؤسسات والشخصيات الإنجيلية، وهي تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي قام بها الحاخامات للنصوص المتعلقة بهم.

وهكذا فإن التأويلات المتعلقة بالنصوص الأسطورية أو النصوص المقدسة، يقتضي قيام نظرية متكاملة، حول الرموز والدلالات التي تختفي وراء هذه الرموز((247)). على أننا ينبغي أن نشير إلى فكرة هامة ترتبط بعملية تأويل الرموز والإشارات، ألا وهي درجة تجلي المقدس الذي تشير إليه تلك الرموز، في الذات المؤوِّلة. وهنا ينبغي أن ننتبه إلى وجود ارتباط تبادلي تتفتق عنه علاقة جدلية تنشأ بين المقدس والرمز من جهة، وبين المقدس والمؤوِّل من جهة ثانية. ففي العلاقة الأولى تشكل اللغة المركب الناقل للخفاء الذي يشير إليه الرمز.

تاريخية النص والقداسة

تشير فكرة تاريخية النص إلى فكرة الامتداد الزماني، أي أن كل انتشار للمعنى لابد أن يتخذ أبعادا تاريخية، انطلاقا من لحظة زمنية معينة، ينتشر معها المعنى ليمتد في لحظات متتابعة، لتتولد وفق هذا الامتداد، أبعاد معنوية تختلف باختلاف اللحظات التاريخية. هذا الانتشار سيكون له الدور

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأساسي في كامل عمليات التأويل وتنوعها، ولا شك أن انتشار المعنى يستلزم انتشارا مماثلا في عمليات التأويل، لأن الأحداث التي تتعاقب في الزمان سيكون لها ارتباط أساسي يتداخل مع النص.

فإذا كان الرمز يوحي بالتفكير، فذلك يعني أن النصوص المقدسة ينبغي أن تخرج من دائرة اللامفكر فيه، ليس من قبيل عرض هذه النصوص على محك النقد الفلسفي، وإنما من خلال بناء نسق جديد من القراءة يستند إلى منهجية جديدة قادرة على ربط الإيمان بالتعقل بناء على المقولة التي صاغها القديس أوغسطين «أومن لأتعقل». بل إن هذه المنهجية في رأي ريكور تحاول التقعيد لفرضية طالما استحوذت على اهتمام الفلاسفة وعلماء الكلام خلال العصور الوسطى، قضية علاقة الدين بالفلسفة. إذ في كتاب «التفكير في الإنجيل Penser la Bible» يتناول ريكور بالاشتراك مع أندري لاكوك André LaCocque إشكالية العلاقة بين تفسير وتأويل نصوص الكتابات المقدسة. في حين يركز لاكوك على طبيعة التفسير الذي يستند إلى المنهج النقدي التاريخي للنص المقدس، وطبيعة العلاقة بين النصوص المقدسة وتأثير بعضها على بعض، وفق مرجعية تيولوجية فيلولوجية، يحاول ريكور في مقالاته النقدية الرّدّ على منهجية وفرضيات هذا النمط من القراءة، مستندا إلى نمط مغاير من التأويل القائم على النقد الهرمينوطيقي الذي يبحث عن تجلية البعد الوجودي المرتبط بتجربة المعنى الذي يعبر عن تجربة تجلي المقدس من خلال النص.

يعرض أندري لاكوك بداية من مقدمة الكتاب طبيعة المنهج الذي يعتمده في دراسة النص المقدس. فالتفسير هو مقاربة يحاول المفسر عبرها الولوج إلى عالم المعنى، بفتح آفاق متنوعة لتلقي النص الذي يعطيه الفيلسوف فيما

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بعد أبعادا جديدة((248)). إن العامل الأول الذي ينبغي أن يأخذه المفسر بعين الاعتبار في هذه الممارسة، هو دور الكتابة أو التدوين في تشكيل مدونة الكتابات المقدسة عامة، والكتابات الإنجيلية خاصة. فكل قراءة للنص المقدس تسبقها كتابة هذا النص، إذ الكتابة هي التي تعطيه استقلالية معينة، «وجودا مستقلا» يساهم في فتح تطورات تثري معانيه، بل إننا غالبا ما نجدها تؤثر في توجه النص نفسه. فالكتابة تتسع عبر قراءاتها المتعددة، كما قال القديس غريغوار الكبير Saint Grégoire le Grand.

إن فكرة استقلالية النص المكتوب، التي يعزى تقعيدها إلى فريدريك شلايرماخر، كانت تسعى إلى الخروج عن دائرة إنهمام المفسيرين بالبحث في مقاصد مصدر النص المنبثة عبره، من أجل بناء قاعدة عامة للتأويل. إن دلالة النص من جهة، هي حدث يولد كل مرة، عند نقطة التقاء ما يحمله النص معه مما يرتبط في جانب كبير بـ *Sitz im Leben* ومن جهة أخرى، تراكمات القراءات والتأويلات المرتبطة بطوائف متعددة، يتخذ النص عندها طابعا من القداسة مغايرا للطابع الموجود عند غيرها.

العامل الثاني الذي يجعل المفسر الناقد، يميل إلى التاريخ السابق عن النص، هو تدوينه المزامن لفترة نزوله أو تشكله. إذ يصطبغ النص عند فترة التدوين، بصبغة الحياة التي تزامن النص في نزوله معها. هذه الصبغة كما يرى أندري لاكوك، لا يمكن أن يكون تزامنها وفترة النزول، تزامنا سلبيا لا يترك أثره في تشكل النص. إذ من الطبيعي ألا يرتكز المسار التفسيري على إعادة بناء النص الأصلي كلما حدثت مستجدات تدعو إلى تحديثه طبقا للوقائع المتعاقبة. ومع أن هذا المسار هو إعادة إبداع أو إعادة تشكيل وتوجيه للنص النموذج، فإن هذه الظاهرة تبعدنا كثيرا عن مبدأ التأويل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأساسي المستند إلى فكرة «قصدية مصدر النص». «بهذا المعنى يمكننا الجزم أن ما سميناه «المسار» يمتلك أصوله داخل النص نفسه((249))». إن مسار التفسير وفق هذه العبارة يتحدد انطلاقا من النص نفسه، لأن مسار التفسير مرتبط ارتباطا وثيقا بفهم النص الذي يوجه بدوره عملية التفسير.

ثالث العوامل الذي يوليه المفسر إهتماما كبيرا، يتمثل في ارتباط النص بطائفة معينة في فترة زمنية معينة. هذا العامل هو تابع للعاملين السابقين، إنه يشكل تاريخ عقيدة أو عقائد مختلفة تدخل في تشكيل مدونة الكتابات المقدسة، خاصة ما تعلق منها بالمدونة الإنجيلية. بهذا الصدد، يضرب لاكوك مثلا بالنص الإنجيلي في نسخته العبرية، ويشير إلى تأثير البيئة العبرانية في تشكل النسخ اللاحقة للإنجيل، انطلاقا من تفاعل النص زمن النزول، بثقافة طائفة تزامن النزول عندها، وبالتالي، لا يمكننا الجزم بأن النسخ التي كتبت فيما بعد، إنما كانت نسخا طبق الأصل للنسخة التي نزلت عبر الوحي على المسيح عيسى، زمن نبوءته.

«إن الموجه الأساسي لفعل القراءة والمشكل للنموذج الأول لتلقي النص، يظهر على مستوى النسخة العبرية للإنجيل، وفق تناسبها مع الشعب العبري الذي تنزل النص بينهم. إن التلقي هنا ليس مجرد قراءة، ولا يرقى لأن يكون قراءة عارفة، إنما هي مجرد كلمات جديدة قيلت وتتعلق بالنص، إنطلاقا من النص نفسه»((250)). إن ما كتب من الإنجيل زمن النزول، كان لقلته عاملا أساسيا في تشكل النص وفق مسارات قراءاته المتعددة. والنسخة التي وصلت إلينا الآن ليست النسخة الأصلية بحال من الأحوال. إنما هي نسخ مختلفة تحمل قراءات متعددة، وثقافات تاريخية متباعدة، «إننا لا نقرأ النص المقدس، بقدر ما نقرأ القراءات التي فهمت النص في أزمنة متعاقبة». ووفق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هذا المنظور، يشير أندري لاكوك إلى نصوص العهد القديم، فالتوراة المتأخرة عند اليهود تتكلم عن نص للتوراة المكتوبة، يصاحبه نص للتوراة المنقولة بالتواتر. ولا يرى أن الأولى تفترق عن الثانية، إذ الأخيرة تعتبر امتدادا للأولى، من حيث حيويتها ومقدرتها على تبليغ المعنى، إنها تحمل أبعادا تملأ الأفق الزمني للنص. وفي هذا المجال، يشير إلى أن المبدأ التأويلي الذي اتخذه الإصلاحيون في القرن الرابع عشر، والذي تلخص في مقولة: «sola scriptura»، يبدو مبدأ واهيا لا يستند إليه في فهم المعنى الحقيقي الكامن خلف النص، حتى من الناحية التأويلية المحضة.

وفق هذا المنظور، ينبغي أن تنصب الدراسة النقدية التاريخية للنص الديني، على استبعاد عنصر القداسة المشكل للكتابات الدينية، إذ الإقرار باتساع أفق القراءة عبر الزمن، يوحي بضرورة الإقرار بتغير طبيعة النص الأصلي زمن نزوله. فليس من المنطقي اعتبار القراءات المتعاقبة، والتي تحمل إرثا ثقافيا تاريخيا متراكما عبر قرون، عندما تساهم في تدوين النص في أزمنة لاحقة، مماثلة في طبيعة تركيبتها للنصوص الأصلية التي تم تدوينها زمن النزول. إن ما نريد تجليته في هذا المجال، هو اختلاف الكتابات الدينية التي يكون فيها، زمن النزول هو نفسه زمن التدوين، عن الكتابات المزعومة التي يكون فيها، زمن النزول سابق وزمن التدوين لاحق. خاصة إذا كان الأمر يتعلق بطبيعة نص مقدس، نزل بلغة، وتم تدوينه بلغة مغايرة للغة نزوله، والمنطقي أن كل نص كتب بغير اللغة التي نزل بها لا يحمل طابع القداسة التي يحملها النص الأصلي، ذلك أنه مجرد ترجمة، تدخل في تشكيلها مختلف ملابسات الترجمة، من ثقافة، وعقائد، أفكار قبلية... الخ. إذ «تتجسد كل لغة في ألفاظ غايتها نقل المفاهيم وكلما كانت التعابير واضحة غير

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

غامضة، كانت اللغة أوعى»((251)). وكلما كانت اللغة كذلك، كانت قدرتها على حمل طابع القداسة عبر ما تحمله من نصوص مقدسة. وهي الفكرة التي عبر عنها غينون عندما تكلم عن اللغة المقدسة، واللغة العادية.

إن القطيعة التي حدثت بين النص العبراني للإنجيل وبين بني إسرائل، يرجع إلى كون النص مقطوع الصلة مع الطائفة التي يوجد النص عندها، فصار شبيها بالجثة الميتة التي لا حراك فيها. وعلى هذا يرى لاكوك أن المنهج التفسيري الحديث ساهم في تشويه النص عندها يرسم تصورا ثابتا للكتابة الدينية بربطه بحرفية معزولة. في حين أن التفسير الذي يستند إلى المنهج النقدي التاريخي، يتجه نحو التطور التاريخي للكتابة، أي التطور الذي لا يكتمل إلا من خلال آخر المؤسسات التي تمت صياغته فيها((252)).

إن الكلام عن نصوص العهد الجديد، لا يختلف عن نصوص العهد القديم، ذلك أن المسار الذي عرفته المدونة الدينية في شكلها القديم، استمر على نفس النمط في كتابة المدونة بشكلها الجديد. بل تعتبر نصوص العهد الجديد استمرارا لنصوص العهد القديم. ومن الحجج التي اعتمدها لاكوك في هذا المجال، اعتباره أن مسار المدونتين واحد في كلا العهدين. مع أنه يلاحظ أن مسار العهد الجديد ليس استكمالا لمسار العهد القديم وإنما هو تأويل مكتمل. هذا الاكتمال التأويلي كانت يمليه الارتباط بحاجات وتطلعات الطائفة المسيحية الأولى.

يعرض لاكوك اعتبارا أخيرا لطبيعة ما يفتحه المفسر للنصوص الدينية، أمام الفيلسوف التأويلي. إن الأمر يتعلق بتعددية المعاني التي يحتويها النص. هذه الظاهرة هي أيضا مرتبطة بانفتاح النص أمام القارئ، وبصفة أوسع من زاوية ما تلقاه مسبقا. فإذا كانت التأويلية تركز على قصدية مصدر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النص وتتجه نحو إعطاء المعنى صورا متعددة، وتختزل القصدية في قصد واحد موجه. فإن التأويلية المستندة إلى تاريخية التلقي تفتح المجال أمام القصدية المتعددة وبالتالي تعددية غير قابلة لاختزال النص في معنى واحد فقط. بالنسبة له، هذه العملية تساهم في ربط العلاقة بين النص وبين العديد من الطوائف التي تؤول نفسها من خلال تأويلها للنص. «من النادر جدا أن نجد تعددية تأويلية عند العديد من الطوائف، دون أن تكون متخلقة داخل النص نفسه((253))». وفق هذا المنظور تكون تعددية المعاني وتعددية القراءات، ظواهر مترابطة لا يمكن الفصل بينها. بل إننا والحال هذه، نجزم أن هذه التعددية المزدوجة، سوف تؤدي بالضرورة إلى صراعات ظاهرة بين الطوائف، ويكون السبب الرئيسي لهذه الصراعات، هو انطواء النص نفسه على الدافعية التي تذكي هذه الصراعات بأشكال مختلفة، سياسية، فكرية، عقائدية... وغيرها. فالنص في رأي لاكوك، «ليس أحادي البعد -... - وإنما هو بأبعاد متعددة، طالما لا يُطرَحُ أمام درجة قراءة واحدة، إنما يُطرَحُ دوما أمام درجات قراءة متعددة في نفس الوقت، تعرضها طائفة تاريخية، تمتلك هموما متجانسة((254))».

يمثل لاكوك لفكرة انفتاح النص على قراءات متعددة، بانفتاح الأثر الفني على تأويلات مختلفة، تساهم في استمرارية وجوده، كذلك الأمر بالنسبة للتأويلات التي تصدر عن طائفة معينة في ظروف تاريخية محددة، إنها تساهم في إعطاء النص أبعادا متعددة. بهذا المعطى يجد القارئ نفسه مقحما ضمن النص، بل يصبح مستغرقا فيه. غير أن هذه المماثلة بين النص الديني والأثر الفني، غير مبررة من زاوية فلسفية. لأن النص وإن اعتبرناه نسقا من الرموز القابلة للتأويل المتعدد، فإننا هنا أمام نص يحمل طابع القداسة، في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حين أن الأثر الفني، إنما هو صورة متجسدة وإن أخذت صبغة رمزية فهي دوما تحيل إلى النسبي في إطار البعد الفيزيقي المتعين، إنها ترتبط بالوجود المتعين. أما النص الديني فارتباطه بالوجود المطلق، الذي يجد مبرراته ضمن البعد الميتافيزيقي الخالص.

هذه المساهمات التي يدلي بها التفسير النقدي التاريخي، في مجال الدراسات الفلسفية الهرمينوطيقية، من وجهة نظر أندري لاكوك، يعلق عليها بول ريكور من زاويته الفلسفية قائلا: «الفيلسوف من جهته، يقطع النصف الثاني من الطريق متموضعا هو نفسه داخل مدرسة التفسير. فإذا لم يكن ملما بآليات التفسير، فلا يعتبر إلا قارئا للتفسير((255))». يريد ريكور بهذه العبارة الوصول إلى أن الفلسفة التأويلية، تنطلق من داخل التفسير التقليدي، بحيث ينطلق مشروع الفيلسوف من النقد التأويلي للمناهج المستخدمة سابقا في دراسة النصوص الدينية.

المشروع النقدي عند ريكور، يبدأ بالإلمام بقضايا التيولوجيا التي تشكل خطابا مركبا ذو طابع تأملي عميق، تمتزج فيه التأملات الفلسفية إلى درجة يمكن معها أن تسمى، «تفكيرا إنجيليا»، رغم أنها لا تأخذ الشكل النوعي للحكمة الفلسفية بالمفهوم العام، إنما تركز على السرد، التشريع، النبوة... مما يجعل الباحث يتساءل عن فرضية قيام تفكير خارج النسق الفلسفي، على النموذج الإغريقي، الديكارتي، الكانطي، الهيغيلي... الخ. وهنا يطرح ريكور مشروعية السؤال عن وجود تفكير ضمن النصوص الدينية الكبرى، وعن إمكانية وجود تفكير من نمط ما في العبارات الميتافيزيقية المبثوثة في تلك النصوص. «إن الرهان الأول للفيلسوف هو كون الأجناس الأدبية... ما هي إلا أنماط من الخطابات توحي بالتفكير فلسفيا((256))».

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفرضية الثانية التي تحرك الفيلسوف التأويلي تتمثل، في قراءة هذا التفكير ضمن مدونة نصية غير قابلة للاختزال في ما هو متعارف عليه عادة. إن قراءة النصوص الدينية بأشكالها المختلفة، تعني الغوص في أعماق النصوص بطريقة مغايرة، لقراءة النصوص الفلسفية التقليدية. في هذه القراءة ينبغي الولوج إلى أعماق النصوص، وتجاوز الخطاب العلمي الوصفي والتفسيري، أو الخطاب الدعوي التبشيري الدوغماتي الحجاجي. والوصول إلى لغة إستعارية، التي يعتبر الشعر المقابل الحسي الأقرب منها((257))».

ثالث فرضيات الفلسفة التأويلية، تستند إلى التقاء الفيلسوف المؤول بمفسر النصوص الدينية، ويتعلق الأمر هنا، ببحث العلاقة بين نصوص المدونة الدينية والطوائف التي يسميها ريكور «طوائف القراءة والتأويل». في هذه المرحلة تظهر الدائرة الهرمينوطيقية التي يعبر عنها ريكور بالشكل التالي: [بتأويل جملة نصوص تقوم طائفة القراءة والتأويل بتأويل ذاتها].

Telegram:@mbooks90

بمعنى أن هذه المرحلة تؤدي إلى نوع من الاختيار أو الانتقاء المتبادل بين نصوص معينة، يسمها ريكور بـ«النصوص المؤسِّسَة» وبين «طائفة القراءة والتأويل» أي الطائفة المعنية بهذه النصوص تاريخيا. فالنصوص المؤسسة هي نصوص تعلم، توجه الطائفة التي تتلقى تعاليم النص، مما يخلق تواصلا بينهما يتجاوز اعتبار العلاقة بينهما، علاقة أمر واستجابة، لترتفع مقتربة حد العلاقة العاطفية التي يسميها ريكور: علاقة المحبة. ويوضح ريكور طبيعة هذه العلاقة قائلا: «إن اختلاف المقام بين الكلمة التي تعلم بسلطة، وبين تلك التي تستجيب عن معرفة لا يمكن أن يلغى. وفق هذا المنظور لا يصبح الإيمان شيئا آخر غير الإقرار بهذا التناسب بين كلمة السيد وكلمة المريد، وبين الكتابات التي تحتوي على هاتين الكلمتين((258))». في هذه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

العبارة يريد ريكور الإبقاء على شيء من تعالي النص في مقابل فقه هذا النص والعمل بمقتضاه. لأن النص المقصود هنا يبقى باستمرار محافظا على هويته المتعالية، الهوية المرتبطة بمطلقية المصدر، وإلا حين ينظر إلى النص وفق تاريخية نزوله ومحتواه، فإنه يفقد سلطة الأمر، بل إن السيادة التي تحيل عليها كلمة السيد، تقتضي العلو والرفعة، في مقابل كلمة المريد، التي تقتضي الخضوع والإذعان. وهذا ما يبرر فكرة الإقرار بأن الإيمان يتجلى وفق التناسب بين «كلمة الأمر» الذي يقتضي التكليف في النصوص الدينية، وبين كلمة المؤمن المعبر عنها «بالسمع والطاعة». إن درجة هذا التناسب هي التي تعكس درجة تجلي المقدس، عبر النص في ذات المتلقي. وهذا ما يبرر تولّد طوائف مختلفة عبر مراحل تاريخية معينة عن نفس النصوص، وانبثاق التعددية الطائفية بتعدد المعاني التي تحملها النصوص. وهذا وفق ريكور لا يلغي العلاقة الدائرية بين النص المختار وبين الطائفة المعينة. إنما فقط، يجعل هذه الحلقة أكثر تركيبا.

إن هذه التأملات التي عرضها ريكور، عن طبيعة العلاقة المتبادلة بين المدونة النصية الدينية، وبين هذه أو تلك الطائفة التاريخية، تقتضي اقتراح اكتمال قانون فرضية التأويل القائمة على التجانس أو التوافق بين النصوص المؤسِّسَة والطائفة المؤَسَّسَة. هنا يعتبر ريكور أن دور الفيلسوف المؤول ينبغي أن يظهر، إذا أردنا الكلام عن فرضية - تفكير إنجيلي أو تفكير ديني. لأن الولوج إلى عمق هذه الدائرة التأويلية، ولو على سبيل الخيال أو التعاطف، مع فعل الانتماء الذي بمقتضاه تتأسس الطائفة التاريخية، داخل المدونة النصية الدينية، هو ما يساهم في بلورة تطور فلسفة التأويل التي أراد ريكور إعادة بناء مسلماتها. إن هذه التأملات تساهم في بلورة فكرة واضحة لكل قارئ - من الخارج - للنص الديني، ويعتبرها ريكور، شرطا

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من شروط الولوج إلى المعاني التي تنطوي عليها النصوص. هذا الشرط الذي يقترح تسميته - المساهمة عبر الانتماء ولو بالخيال والتعاطف لفهم طبيعة العلاقات المتبادلة بين «النصوص المؤسّسَة» وبين «طائفة القراءة والتأويل». وهي نفس الشروط التي يقترحها على كل قارئ لأي مدونة نصية مقدسة، ضمن أي طائفة تعين وجودها وانتماؤها لحقبة تاريخية معينة((259)).

كما يشير ريكور إلى أثر المدارس الفلسفية اليونانية في إثراء المدونة الإنجيلية، التي يرى أنها ساهمت في بسط أرضية خصبة لتلقي الدعوة الجديدة. فالدراسات تثبت أن كتابات كلا العهدين القديم والجديد استفادت من الاحتكاك المتبادل بين الثقافة الناشئة والثقافة اليونانية السابقة، كما أن التداخل بينهما لم يكن علامة نكبة ينبغي البكاء عليها. ولا انحرافا أخلاقيا يجب القضاء عليه. هذا التواصل كان يشكل التحدي الذي يجب خوضه عبر تجربة القراءة المستحدثة، الأمر الذي ساهم في استمرارية النصوص الإنجيلية وحضورها الدائم على بساط البحث الفكري. بل «إن هذا الحدث، حالما تمّ، أصبح القدر المؤسس للثقافة [الغربية]((260))».

فالمسار الذي عرفته المدونة الإنجيلية عبر كتابات العهدين القديم والجديد، كان له أثر بعيد المدى، ليس على صعيد قراءة النصوص الإنجيلية فحسب، إنما شمل كامل تاريخ مسارات تلقي النصوص باختلاف أجناسها. وإذا كانت النصوص الإنجيلية، عبر مراحل التاريخ الإنساني، قد تم تلقيها ضمن تنوع ثقافي كبير، مغاير لفكرة بقائها على حرفيتها الأصلية، فإن ذلك يرجع إلى ما أسهمت به الفلسفة نفسها في تنويع عملية القراءة. «مع أن هذه الفلسفة ذاتها، مع جون لوك، ديكارت، كانط، هيغل، نيتشة وهيدغر، لم تستطع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

استقطاب التماثل المفاهيمي الذي كان يشكل ويوجه النسق التيولوجي المتعلق بالتثليث والمفاهيم المسيحية((261))».

ولعل الذي يقصده ريكور بهذا هو أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تخلت عن البحث في طبيعة العلاقة بين الإيمان والتعقل، بل إنها باعتبار النزعة التي سيطرت عليها - النزعة الإنسانية - قطعت الصلة مع كل ما هو مطلق، أو يحيل إلى المطلق، بما في ذلك النصوص المقدسة التي تجسد التجلي المطلق، ضمن ما تعبر عنه الكلمة. وهذا ما ركز عليه أنصار التوجه الروحي، أمثال روني غينون الذي مثّل التيار الصوفي، وجاك ماريتان الذي مثل التوماوية الجديدة.

إن المسار التفسيري في رأي ريكور ساهم في تمهيد الطريق أم العملية التأويلية بطريقتين: أولا عن طريق إعادة بناء الخلفية التاريخية السابقة على النص، عبر إعادة قراءة مستحدثة، وهذا ما نتجت عنه جدلية الاستذكار والتنقيب la dialectique de rétrospection et de prospection داخل نصوص العهدين، القديم والجديد معا. من جهة ثانية هذا التفسير النمطي المدعم بالمنهج النقدي التاريخي، مهّد الطريق أمام تأملات فلسفية تجاوزت حدود قوانين التأويل التقليدي، بمحايثة الأنساق المعاصرة الفلسفية وغير الفلسفية للتفكير. ولعل ريكور بهذا يشير إلى انفتاح القراءات التأويلية على الدراسات الأنثروبولوجية والسيكولوجية واللسانية وغيرها، سواء تعلق الأمر بدراسة النصوص بمختلف أجناسها، أو تجلياتها كالأساطير والديانات، التي يعتبرها ريكور نمطا فكريا مغايرا، وإن كان لا يخضع لقوانين الفكر الفلسفي، فإنه يمتلك أسس منطق مغاير يجعل منه نسقا فكريا غير فلسفي بالمعنى التقليدي. لكنه يمتلك مبررات وجوده ضمن المفاهيم التي

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تتعلق بشتى أنواع التأملات المعاصرة، كالعدل والقانون والنظام والسلم والتواصل وغيرها. هذه الأفكار التي تجعل إنسان اليوم يعيد طرح السؤال حول العلاقة الممكنة بين المحبة والعدل مثلا، وهي مفاهيم تتخلل كامل نصوص مدونات الكتابات المقدسة((262)).

---

(148) - Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Éditions du Seuil, Paris, 1994, P. 282.

(149) - Ibid, P. 282.

(150) - Ibid, P. 282.

(151) - Daniel Frey: En marge de l'onto_théologie, In: Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible: a l'entrecroisement des herméneutiques Philosophique et Biblique (œuvre collectif) , Edition, Labor et Fides, Genève, 2011, P. 51-52.

(152) - Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Op. Cit. P.283.

(153) - Paul Ricœur: Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Op. Cit, P. 307.

(154) - Luc Benoist: Signes, Symboles et Mythes, Op. cit. P. 29.

(155) - André Dumas: l'herméneutique, in, Foi et Vie, N°: 5-6, Décembre , 1969, P. 57.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

خاتمة البحث

الفكر الديني لا يسبق كما أنه لا يستبعد المنطق العقلي الاستدلالي. ففي الشعور الأكثر بدائية، كما في الشعور الأكثر تطورا، يتجاوز الفهم الديني حدود العقلانية، بل وعادة ما يجعل العقل يضطلع بمهام أعلى. فالدين لا ينطلق من العقلاني، إنما ينطلق من ذاته، من التجربة الإيمانية. ولا يمكن للدين أن ينحصر في العقل أو الإحساس ولا حتى في الروح، أو الفئة الاجتماعية، ولا أي ظاهرة أخرى لا دينية في ذاتها. فالمزايا التي توصف بأنها فوق إنسانية والتي توحي بالغرابة ومخالفة المألوف، أو التي توحي بشيء يتجاوز العالم العادي والمتعارف عليه، أو الذي يتعدى إطار الاحتمالات المعتادة في الحياة الاجتماعية أو التجارب الشخصية، هو الذي يصبح الركيزة الأساسية التي ينقدح على أساسها مفهوم المقدس في العقل البشري، ليصبح المنطلق الجوهري المؤسس لكل تجربة المقدس. إننا نبحث دوما، عن شيء آخر غير الوسط المحيط، عن شيء يدوم، عن شيء مطلق. ومن هنا تصبح فكرة التقديس بالدرجة الأولى أمرا واقعيا. وكلما كان الإنسان أكثر ميلا إلى التدين وأكثر واقعية، كلما انخلع من مصير خال من الدلالة، وراح يبحث عن الدلالات الكامنة خلف شتى الرموز والإشارات، التي توحي دوما بالتفكير، ومن هنا يظهر ميل الإنسان إلى تقديس كامل مظاهر حياته، عبر ما يسميه ريكور محايثة المقدس، وما سماه روني غينون تجليات المقدس في العالم.

ولا تتجسد هذه المحايثة إلا من خلال اللغة البشرية، فالمغاير تماما لا يتجلى إلا من خلال وبفعل، جدلية الغايات والتراكمات المترسبة في الذات الإنسانية. التجلي الذي يترتب عنه التقاء الأفقين المجسدين للرمز الناتج عن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تجربة المقدس، أفق الجذور المترسبة في الذات، وأفق الأهداف والغايات. وعند هذه النقطة بالذات، يقر ريكور بأن فينومينولوجيا المقدس، مضافا إليها التأويل، يمكنهما أن يحيلا إلى فهم الدلالات الرمزية التي تربط بين المغاير تماما، وبين الإنسان عبر الخطاب المعبر عنه بالصورة اللغوية البشرية.

إن فعل التقديس، يعبر عن ممارسة عملية تنتج عن معايشة تجربة، تنطلق من النظر إلى أشياء العالم كما هي حقيقة، أي النظر إليها خارج مظاهرها، وبعيدا عن كل وهم، إنما باعتبارها تجليات لحقيقة ميتافيزيقية، حقيقة المطلق المقدس، كما يفهمه روني غينون. إنها تجربة تمد الذهن بقدرة لا تتيحها له التجربة العلمية في صورتها الحسية، لكنها تحيله إلى تجاوز التصور البشري لكل ما يعبر عنه اجتماعيا بالمبتذل، هذه التجربة تلج بالفرد عالم الوحدة، أين تختفي الثنائيات فلا يبقى سوى الجلال الذي هو نعت ذاتي للمقدس. إذ لا يوجد - كما يرى ريكور- ضمن مجال الحقيقة أمر مبتذل، فكل شيء ضمن هذه التجربة يحمل معنى وقيمة، كل شيء يتكلم عن الإله، فحتى ثنائية الجمال والقبح، لا يصبح لها في مجال المطلق قيمة، إذا أصاخ الإنسان السمع وأنصت بلبّ الفهم.

ويتفق روني غينون مع بول ريكور في كون القداسة، إنما تتمثل في إعارة الانتباه إلى موضوع يتكلم، موضوع يشير إلى حقيقة تكمن خارج مركزية الذات، ينتقل الذهن عبرها إلى الكل الذي يتجلى من خلال التعدد. التقديس بهذا المقتضى، إصغاء لكل ما يعبر عن حقيقة المطلق، ونظر إلى كل ما يشير إلى المقدس، إنه إرادة إضفاء معنى وقيمة على كل شيء. إن تجربة التقديس عملية تخلق الرمز، إنها ممارسة تتخذ من الترميز لغة تعبيرية يكتسب بمقتضاها، كل شيء في العالم معنى وقيمة بفعل ما يتجلى في

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الذات من خلال انعكاس المطلق في المقيد، من خلال تجلي المغاير تماما في الذات، وهو ما يشير إليه بول ريكور قائلا: «إنني لا أتكلم عن المغاير تماما إلا من خلال توجهه إليّ». بهذا المنظور يشير التقديس إلى وجهة نظر وتجربة ذاتية تخلق الرمز الذي يشير إلى الكل أو المطلق. وهكذا يصبح تقديس الواقع عملية إضفاء القداسة على كل شيء، والنظر إلى الكل بانتباه وإجلال، إنه النظر بإعجاب واندهاش يستحيل معه كل ما هو مقدس ذا قيمة، وكل ما يمتلك قيمة مقدسا. في الوقت الذي لا يتجلى المقدس فيه، إلا من خلال تلك اللغة الرمزية، بل يستحيل تواصل المطلق مع المقيد، إلا عبر تلك اللغة الرمزية. وكلما تجددت التجربة، تجدد معها المعنى الذي ينجلي للفهم، وفق شروط وجودية معينة، تجعل الفهم وعاء يستوعب من المعاني قدر ما تسمح به ثقافة المتلقي التي شكلتها شروط انتمائه.

غير أن فهم المقدس هو مقاربة لفهم الذات، ضمن حالة من التجدد المستمر الذي تكتسب فيه الذات، كل لحظة شيئا جديدا أو فكرة تصوغها التجربة الملتبسة بأطر الثقافة السائدة. هذا التجدد الذي يلتبس فيه المقدس مع الذات هو ما يشكل هويتها خلال فترة الانتماء إلى طائفة تاريخية. وكل انتماء إنما يستند إلى نسق من المعتقدات، كلما ضاقت وانحصرت، زاد انغلاق الطائفة، مشكلة الذهنية الدوغمائية التي تزداد صلابة، كلما كان الانتماء إلى الطائفة ألصق. وهنا تصبح الذات محورا كل نشاط ذهني ينفي أو يخطّئ كل ما لا ينسجم مع مسلّمات معتقده. وداخل هذا الحيز الانتمائي المغلق، تتلاشى معالم المقدس المطلق فتنزاح الدلالة منه، لتخلع على كل فهم ذاتي نسبي.

وإذا كان المقدس المطلق يستحيل على الفهم النسبي، وإنما يدرك فقط

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

من خلال تجلياته، التي لا تكون إلا في شكل خطاب ديني، ندعوه كتابات مقدسة، يتلقاها البشر بوساطة الوحي، أو على شكل نصوص الخلق المتجسد في الوجود، على اعتبار أن الوجود مجلى المقدس وكلمة الله - كن فيكون - وقراءة هذه التجليات لا تعني بحال من الأحوال فهم مصدر التجلي، لقد اعتبرها رودولف أوتو فهم المقدس مجرّد: «جملة تأويلات وتقييمات لا يمكن وجودها إلا في الميدان الديني». إن تأويلات شتى أشكال التجلي، تبقى مجرد فهم ذاتي لرموز وإشارات تلك التجليات. تأويلات لا تنفك عن سلطة المقدس كما ارتسم في الفهم. ومن هنا تختفي القداسة وراء ركام التأويلات، التي لا تنفصل عن قصدية الذات. وهنا تنشأ «دائرة انتقال المقدس» التي يُستَبعَدُ المقدس المطلق عن محورها، لتحلَّ محلَّه قداسة الفهم، فقداسة التأويل.

إن اعتبار الدين تجربة إيمانية، تجعل الإنسان دوما يستغرق ذاته في«تجربة المقدس»، لفتت انتباه الباحثين، إلى طبيعة العلاقة بين المقدس والعادي، فساهم في طرح جملة من الإشكالات التي كان ينبغي الخوض في طبيعتها وطرق تجاوزها. بل إن الممارسات والتجارب الفردية والاجتماعية، اقتضت ضرورة إعادة طرح إشكالية المقدس على بساط البحث، خاصة مع انتشار الدراسات الأنثروبولوجية والإتنولوجية. وساد التساؤل عن طبيعة المقدس وتمفصلاته بالتجربة الإنسانية، هل كانت هي نفسها عند البدائيين كما هي اليوم عند اليهود والنصارى والمسلمين؟ غير أن مسار البحث في أغلب الدراسات التي اتخذت من المقدس موضوع استقصاء، جانب جوهر المقدس وركز وانصبَّ على دراسة مجالي المقدس، فنالت النصوص المقدسة وتأويلاتها الحظ الأوفر من البحث، سواء في الفكر الغربي أو في الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إن للنص المقدس في الديانات النسقية، سطوة على المؤمن تجعله يقرُّ في اعتقاد جازم، بإلهية مصدر هذه النصوص الدينية وهذه السطوة هي التي تكمن في ما أسماه بول ريكور، لوغوس الميتوس *le logos du mythos* وهي سطوة، ينبغي على النقد الهرمينوطيقي إزاحتها بغية تشكيل فهم جديد، بعيد عن التأثيرات الذاتية التي تنتج عن الصلابة الذهنية والتفكير الدوغمائي المغلق. فكل تأويل لا يستبعد سطوة النص المقدس من ذات المؤول، هو تأويل قاصر، تأويل موجه، تأويل محمّل بأثقال الأفكار المسبقة التي لا يخلو فهم من وجودها. إن العملية الهرمينوطيقية المأمولة، يجب أن «تسرِّع من حركية نزع الأسطرة لكي تتمكن من إعادة تحيين البعد الرمزي، باعتباره إشارة أصلية للمقدس، وبهذا تساهم الهرمينوطيقا في إعادة إحياء الفلسفة عند التقائها بالرموز، إنها إحدى طرق التجديد». ومع أن هذه الفكرة تبدو وكأنها مفارقة منطقية. إلا أن ريكور يرى أن نزع الأسطرة هو أيضا، إعادة شحن الفكر الذي تكون الرموز بالنسبة له نتيجة طبيعية، بالنسبة لما سبق وسماه «دائرة الإيمان والفهم» ويشمل هذا كامل العملية الهرمينوطيقية.

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: الوحي، النصوص المقدسة والنبوة. 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، كما هو الحال في محاولات السرياليين من الفلاسفة أمثال ابن طفيل، في قصة حي بن يقضان.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وإذا كان ريكور قد دعا إلى نزع الأسطرة عن نصوص الكتابات المقدسة، 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. مما جعل الكثير من القراءات لنصوص الكتاب المقدس بعهديه، تطرح فكرة تاريخية تلك النصوص. غير أن الوقوع في مثل هذا الزعم الخاطئ كما يرى فريدريك شتراوس، كان سببه إهمال فهم الكتابات القديمة بروح العصر الذي كتبت فيه. إذ لو كانت تتكلم بنفس الدقة الفلسفية التي نجدها عند الكتاب المعاصرين، لكانت تلك الكتابات: إما أنها تعبر عن عناية إلهية حقيقية، أو أنها مجرد افتراضات كاذبة. لكن كونها وصلت إلينا من مرحلة بدائية، لم تكن الفلسفة فيها قد نشأت بعد، فإنها تتكلم عن تدخل العناية الإلهية وفقا للأفكار واللغة التي كانت قديما. فكما أنه ليس هناك أي معجزة ننبهر بها، فكذلك، ليس هناك أي خداع نحن مطالبون بالكشف عنه داخل نصوص الكتابات المقدسة، إنما ينبغي علينا فقط، ترجمة لغات القرون الأولى إلى لغاتنا الحالية.

وما دام الجنس البشري، لم يتغلغل إلى عمق حقائق الأشياء، فإنه ينسب إلى القوى الخارقة للطبيعة، أو إلى تدخل الكائنات العليا، كلَّ الأفكار الراقية، والحلول الكبرى لمشكلات الناس، كما ينسب حتى الاكتشافات، وخاصة الأوهام الحافلة بالصور، فيعتبرها أفعالا إلهية تحت سطوة الوضع الذي هو خاضع له، وهذا يجعل القراءة المعاصرة، تفترض أسطورية النصوص أو تاريخيتها.

هذا الطرح الذي فرضته طبيعة نصوص الكتاب المقدس بعهديه في الفكر

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الغربي، واللغة التي حملت برموزها وإشاراتها متن الوحي، في مدونة النص المقدس القديم والجديد، يوحي بأنها إما فقدت سطوتها بفعل الفاصل الزمني بين زمن التنزيل وزمن التدوين، 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 بعهديه القديم والجديد.

إن الولوج إلى زمن ولادة اللغة، كما قال ريكور: هو الفرار نحو أعماق الفكر بحثا عن الحقيقة الأولى. وبلوغ الرّمز الأصلي ينبغي أن يبدأ من امتلاء اللغة، أين يكمن المعنى ويتسم بالحضور المستمر، الذي يتطابق فيه النص الشفهي بالنص المرقوم. ولذا فإن عملية رد الكتابة إلى أصولها الشفهية المنطوقة، تهدف إلى إعادة إحياء علاقة فقدت صفة المباشرة الحية حين تحولت إلى عبارات مكتوبة. وحتى إن كانت صفة الحياة الثانية لا تعبر عن علاقة تطابق، إلا أنها مماثلة للعلاقة التي يتضمنها الحوار التواصلي الذي تم بين الوحي والنّبي. فرد المكتوب إلى المنطوق هو عملية خلق ثانية تتجاوز المرحلة المتعلقة بالكتابات المقدسة، في شكلها الثاني، أي حين أتخذت الطابع الكتابي، بعد أن كانت في الأصل مشافهة تمت عن طريق التلقي «الوحي» الذي يستدعي وفق ضرورة إيمانية، وجود المتلقي الذي يدعى «النبوة».

والفهم الحقيقي للرمز لابد أن يتخذ من وسط اللغة منطلقا له، حيث «ما يمكن أن يقال قد قيل فعلا وبصيغة من الصيغ». إن اللحظة التاريخية لفلسفة الرّمز إذن هي: لحظة النسيان، وهي في نفس الوقت لحظة إعادة البناء أو التشكُّل. لحظة نسيان الرموز المقدسة التي كانت تنتقل عبر التعاليم الدينية التي يبثها المعلمون في ثنايا التعاليم الدينية المقدسة، إنها لحظة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فقدان الإنسان نفسه باعتباره مِلْكًا للمقدس. هذه الفكرة التي أشار إليها روني غينون، عندما تكلم عن اللغة المقدسة بامتياز، أو اللغة الحية كما سماها، وبين لغة الترجمة أو اللغة الميتة.

وكان لتلك التأويلات التي شكلت البنيات الأساسية لدراسة النص الديني - من حيث كونها تمتاز بخاصية ذاتية - الدور الأساسي في قيام أسوار القطيعة بين مختلف أشكال التفكير البشري. إذ لم تقف القطيعة عند مستوى الدراسات النظرية فحسب، بل أخذت مجرى خطيرا من الممارسات العملية، تجسد في الصراعات والصدامات الطائفية والحضارية بين الأمم. وهي صدامات كانت تغذيها الذهنية الدوغماتية المغلقة، القائمة على هذه النظرة الذاتية، سواء في شكلها التيولوجي، الإيديولوجي، أو السياسي.

لقد توصلنا من خلال هذه الدراسة المتواضعة إلى طرح مقاربة جديدة في دراسة المقدس ومظاهر تجليه، سواء في التجلي المباشر عبر النصوص والكتابات المقدسة، أو في التجلي غير المباشر عبر ما يسميه محمد شحرور: الآيات الكونية، التي اتخذ منها روني غينون مدخلا لمقاربة المطلق المغاير تماما، وهي الفكرة التي سنتناولها في بحث لاحق. وكانت النتيجة الأولى التي قاربنا طرحها تكمن في التمييز بين المقدس ومظاهر تجلياته. إذ المقدس هو ما تضفيه التجربة الإيمانية عبر الشعور بالمفارق والمغاير تماما. والتقديس إنما هو خلع ذلك الشعور على مظاهر التجلي، سواء كانت نصوصا أم كانت آيات كونية تتحدد بالمكان والزمان. غير أن ترحال المعنى الكامن خلف رموز القداسة، وبفعل تنامي لحظة النسيان، يضفي الفهم البشري النسبي تلك القداسة على كل ما له ارتباط - من قريب أو بعيد - بالمقدس المطلق. وتتنامى عملية النسيان، داخل طوائف التلقي والتأويل المتعاقبة،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لتنسحب القداسة من المقدس المطلق بحق، إلى شبه تعميم مزيف لأشكال من المقدسات، تفرضها الثقافات المختلفة والمتعددة.

النتيجة الثانية التي خلصنا إليها عبر هذا التحليل: هي أن المقدس لا يوجد خارج المجال الديني، إذ أينما وجد الدين وجدت القداسة. والدين ليس مجرد شعائر وطقوس ترتبط بأزمنة وأمكنة معينة، إنما الدين بعد ميتافيزيقي، يقتضيه الإيمان وبجود إله مطلق مغاير تماما. ولا ينحصر الدين في الشعائر والطقوس والممارسات التي تتخذ صفة العادات الاجتماعية أو الفردية، ولا في مجرد القواعد والقوانين والأطر المنظمة للعلاقات بين أفراد الطوائف، إنما يتجسد الدين ويأخذ بعده في التجربة الدينية، تجربة المقدس كما سماها رودولف أوتو، التجربة التي لا تنبع من فراغ بل تتموضع عبر التجليات على شكل رموز وإشارات، تقتضي لكي نفقهها فك رموزها والمعاني الكامنة خلفها.

تم الرفع بواسطة
Telegram:@mbooks90

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner