The Role of Sacred Texts in Religious Knowledge

Dr. Ismail Zalhi*

Bayan AL Sheikh Rashid**

(Received 29 / 1 / 2025. Accepted 15 / 5 / 2025)

□ ABSTRACT □

This research aims to examine the role of sacred texts in religious knowledge, as it is considered one of the important researches in the field of philosophy of religion. This research is always of interest to thinkers and religious scholars. From here, we can analyze the nature of sacred texts after examining the nature of religious knowledge. We can also ask: Is the language of religion and religious language one and the same thing, or are they different? We will try to clarify this difference, and we will shed light on interpretation and its impact on religious texts. Schools emerged, and thinkers emerged with a unique approach to dealing with sacred texts, including their understanding, interpretation, and explanation of the text, highlighting the nature of hermeneutics and its relationship to religious texts. Sacred texts play a pivotal role in shaping religious knowledge and preserving the spiritual and intellectual identity of religions throughout history. These texts include the Bible, with its Old and New Testaments in Judaism, and the Qur'an in Islam. The Old Testament refers to the five books known as the Torah. The New Testament includes the four Gospels, the Acts of the Apostles, and the Epistles of Paul, which are fundamental references from which the doctrines, laws, ethics, rituals, and worldview of each religion are derived. Sacred texts are not merely historical books; they are living entities that encompass the lives of believers in spirit and meaning, and they remain a subject of study and debate between faith and reason, and between the constant and the variable.

Keywords: Religious knowledge, religious text, religious language, interpretation, hermeneutics.

Copyright **:**Latakia University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, , Latakia University, Syria.**

** **Postgraduate Student, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Latakia University, Syria. E-mail: bayan.alsheikhrasheed@tishreen.edu.sy**

دورُ النُّصوصِ المقدَّسةِ في المعرفةِ الدّينيةِ

د. اسماعيل زلخي *

بيان الشيخ رشيد **

(تاريخ الإيداع 29 / 1 / 2025. قبل للنشر في 15 / 5 / 2025)

□ ملخّص □

يُعنى هذا البحث بالوقوف على دور النّصوص المقدّسة في المعرفة الدّينيّة، إذ يعدّ من الأبحاث المهمّة في حقل فلسفة الدّين؛ ويعدّ هذا البحث محطَّ اهتمام المفكّرين وعلماء الدّين على الدّوام، ومن هنا يمكن تحليل ماهيّة النّصوص المقدّسة بعد الوقوف على ماهيّة المعرفة الدّينيّة، كما يمكن لنا أن نتسائل: هل لغة الدّين واللُّغة الدّينيّة شيءٌ واحدٌ أم أنَّهما مختلفان، وسنحاول بيان هذا الفرق، كما سنلقي الضَّوء على التَّأويل وأثره في النّصوص الدّينيّة؛ إذ ظهرت مدارس، وبرز مفكرون لهم طريقة خاصّة في التّعاطي مع النّصوص المقدّسة من فهمه للنّصّ وتفسيره وتأويله، وإبراز طبيعة الهرمنيوطيقا وعلاقتها بالنّصّ الدّينيّ، فالنّصوص المقدّسة تلعب دورًا محوريًا في تشكيل المعرفة الدّينيّة والحفاظ على الهويّة الرّوحيّة والفكريّة للأديان عبر التّاريخ، وهذه النّصوص: الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد في اليهوديّة، والقرآن في الإسلام، ويقصد بالعهد القديم ما يتضمّن الكتب الخمسة التي يطلق عليها التوراة.

أمّا العهد الجديد فيتضمّن الأناجيل الأربعة وأعمال الرّسل ورسائل بولس الرّسول، وهي مراجع أساسٌ تُستمد منها العقائد والشَّرائع، والأخلاق، والطّقوس، والرّؤية الكونيّة لكلّ ديانة. فالنّصوص المقدّسة ليست مجرد كتب تاريخية، بل هي كيانات حيّة تُحيط بحياة المؤمنين روحًا ومعنىً، وتظل موضوعًا للدّراسة والجدل بين الإيمان والعقل، والثّابت والمتغيّر.

الكلمات المفتاحيَّة: المعرفة الدّينيّة، النّصّ الدّينيّ، اللّغة الدّينيّة، التّأويل، الهرمنيوطيقا

حقوق النشر : مجلة جامعة اللاذقية– سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY–NC–SA 04

* مدرس، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة اللاذقية، سورية.

** طالبة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة اللاذقية، سورية.

E-mail: bayan.alsheikhrasheed@tishreen.edu.sy

مقدّمة:

نال موضوع الدّين والمعرفة الدينيّة اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين بدءاً من العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى، ووصولاً إلى المرحلة الرّاهنة، فالمعرفة الدّينية كانت إحدى الإشكاليات المحوريّة التي أثارت اهتمام المفكّرين والفلاسفة خلال مرحلة العصر الوسيط، ولاتزال أهمّيتها حتّى أيّامنا هذه، ونقصد بها معطيات الوحي الإلهيّ جميعها من العقائد والأخلاق والأحكام، وتنتمي في أصلها المعرفيّ إلى حقل العلوم الغيبيّة أو ما يسمَّى بعلوم اللاهوت، فهي تؤكِّد حقيقةً واحدةً تتمثَّل في أنَّ مصير الإنسان النّهائيّ في هذا العالم يتحدّد بمعرفة هذه المعطيات والسّير وفقاً لها يضمن سعادته الحقيقيّة في الدّنيا والآخرة، ومن البديهيَّات أنَّنا عندما نتحدَّث عن المعرفة الدينيّة نبدأ بالبحث عن نصٍّ دينيٍّ دون إغفال دور العقل في تشكيل هذه المعرفة، فالنَّصّ الدّينيّ يمثّل مصدراً للمعرفة التي تتّصل بما وراء الطّبيعة، ويقدّم هذا النّصّ إجابات للأسئلة الكبرى التي تؤرق النّفس البشريّة، فالنّصوص الدّينيّة نصوصٌ ملهمة ومحفّزة للعقل والإرادة البشرية، إذ إنَّ معرفة قوانين اللّغة والمعارف البشريّة والطّبيعيّة والخصوصيّات الثّقافيّة والاجتماعيّة تمثّل مقدّمات تأسيسيّة لفهم النّصّ الدّينيّ، وقد أصبح النّصّ المقدّس في أمس الحاجة للتّأويلات كي يتماشى مع متطلّبات العصر، فحياة الإنسان هي رحلة للوصول إلى المطلق، والدّنيا صارت طريقاً للسفر، والعالِمُ الحقيقيّ هو الذي يخوض بحار النّصّ ويتجاور سواحله إلى أعماق موجّه كي يظفر بالمعنى الجوهريّ الحقيقيّ المستكن في القشر والصّدف والمحار.

أهميّة البحث وأهدافه:

تكمن أهمّية البحث كونه يركّز على الجانب الابستمولوجيّ للنّصوص المقدّسة بخلاف الأبحاث التي تناولت النّصوص من جوانبه الأدبيّة والتّاريخيّة، ممّا يُساعد على فهم أعمق للمعرفة الدّينيّة، ثم صياغتها بطريقة فلسفية وحاجة النّصّ لعمليّة التّأويل للوصول لجوهر المعرفة الدّينيّة، كما يهدف البحث إلى استكشاف تأثير النّصوص المقدّسة على البنية الدّينيّة للمجتمع وكيفيّة تطبيقها في الحياة اليوميّة.

منهجيّة البحث :

سنحاول استخدام المنهج التّاريخيّ في الدّراسة؛ لتقصّي المعرفة الدّينيّة ومراحل تطوّرها، كما سيكون للمنهج التّحليليّ النّقديّ نصيباً كبيراً في تحليل الدّور الذي تلعبه النّصوص المقدّسة والكشف عن أهميّة التّأويل في فهمها وابراز طبيعة الهيرمنيوطيقا.

النّتائج والمناقشة:

يعمد البحث إلى الإجابة على مجموعة من الأسئلة، ومن أبرزها:

1. ماذا نقصد بالمعرفة الدّينيّة؟
2. ما هو النّصّ المقدّس؟
3. ما الفرق بين اللّغة الدّينيّة ولغة الدّين؟!
4. ما دور تأويل النّصّ في بناء المعرفة الدّينيّة؟
5. ما طبيعة الهرمنيوطيقا وعلاقتها بالنّصّ الدّينيّ؟

المعرفة الدّينيّة:

إنَّ طريق البشريّة له هدفٌ معيّنٌ هو المعرفة الّتي تجد نور طريقها بالتّفكير الذي يدفع البشر إلى ذلك الفضول، فالمعرفة سببُ الإنسان وغايته من هنا يُمكننا تعريف المعرفة الدّينيّة بأنها "**مجموعة المعارف المرتبطة بالأديان الإلهيّة غير المحرّفة، الباحثة في مجالات العقائد بعبارة أخرى تبحث في مجال ما هو موجود، وما ينبغي أن يوجد**"[1]؛ إذ تُساعد الإنسان على فهم العالم، وتحفزُه على بحث الحقيقة، كما تساعده على فهم الغرض من وجوده في الدّنيا وتعلّمهُ الرّضا بقضاء الله وقدره، فالمعرفة الدّينيّة أحدُ أشكال نظريّة المعرفة التي تعود جذورها إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة؛ إذ بدأ الفلاسفة اليونانيين بطرح أسئلة حول طبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها، فأفلاطون على سبيل المثال طرح نظريَّة المثل التي تفترض وجود عالم مثاليّ للمعرفة الحقيقيّة، ومن ناحية أخرى أكّد أرسطو على أهمّيّة التّجربة الحسّيّة في اكتساب المعرفة، وفي العصور الوسطى واصل الفلاسفة أمثال أوغسطين وتوما الإكويني، تطوير نظريّة المعرفة من خلال دمج الأفكار اليونانيّة مع المفاهيم الدّينيّة، وركّزوا على العلاقة بين العقل والإيمان، ودور الوحي الإلهيّ في اكتساب المعرفة، وصلت نظريّة المعرفة وفي القرن الثّامن عشر إلى شكلها الحديث مع **إيمانويل كانط** * (Immanuel kant) الذي أحدث تغيير في المسار الفلسفيّ من البحث في الوجود إلى البحث في المعرفة " كان هذا هو الحدث المهمّ الذي مهَّد لظهور المعرفة الدّينيّة فكان "**افتتاح حقلٍ جديدٍ للبحث هو لا "طبيعة الأشياء التي تستنفد"، بل العقل من حيث القدرة على المعرفة القبْليّة وحسب**".[2] فنظريّة المعرفة الدّينية هي نظريّة تقوم على فرض أنَّ هناك معرفةً خاصّة يمكن للإنسان الوصول إليها من خلال التّصديق والإيمان بالأمور الرّوحيّة والدّينيّة، وتبحث في المسائل الوجوديّة والمعرفيّة المتّصلة بالإنسان.

التّعريف السّابق يصل بنا أنَّ هناك معرفة لا يمكن تحقيقها بواسطة العقل والمنطق فقط، بل يتطلّب الأمر إيماناً بعوالم غير مرئيّة وبمفاهيم دينيّة تتعدّى قدرة العقل على فهمها، في حين يرى **عبدالكريم سروش** *أنّ المعرفة الدّينية هي "**عبارة عن جهد بشريّ لفهم الدّين يحتوي على الصّواب والخطأ بحكم الأفق البشريّ الذي صدر منه، وهي معرفة متحوّلة ومتغيّرة لا تتّسم بالقداسة، وتخضع للنّقد والسّؤال كغيرها من المعارف البشريّة الأخرى**"[3]، ولا يمكننا أن نفهم مفهوم المعرفة الدّينيّة إلا إذا عرفنا: ما هو الدّين؟ وما هو التدين؟ فهناك العديد من التَّعاريف المختلفة للدّين؛ منها ما هو ظاهراتيّ، ومنها تعاريف سكيولوجيّة، وبعض التّعاريف الاجتماعيّة والنّفسيّة والفلسفيّة، بيد أنَّ كلَّ التَّعاريف لم يرتضِها بعض فلاسفة الدّين، ومنهم جون هيك، الذي يرى أنَّ كلمة "دين" لا تملك معنى واحد، من هنا لجأ إلى طريقة **لودفيغ فيتجنشتاين*** (Wittgenstein) (1889-1951)، في فكرة "**التشابه العائلي**"؛ إذ يمكن ملاحظة بعض الأمور في مجموعة ما كأنَّها طبيعة واحدة يتشابه أفرادها في لون العيون والوجه والطِّباع وغير ذلك، ولكن هناك اختلافات

---

[1] زاده، محمد حسين: مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ت : سيد حيدر الحسيني، ط1 ، دار الهدى للدراسات الحوزوية ، القطيف ، 2023م، ص92.

[2] انظر : مقدمة المترجم : إيماانوئيل كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة :موسى وهبة، مركز الانماء القومي ، بيروت، ص 6. (ورد خطأ شائع في ترجمة الكتاب (تستنفذ: وهي بمعنى تخترق) والأصح: تستنفد)

[3] حرب، علي : عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، التباسات المفاهيم في الفكر الاسلامي المعاصر، 2003 ص289.

*** فيلسوف ومنطقي نمساوي، له تأثير كبير على الفلسفة المعاصرة، وعلى نمو وتطور الفلسفة الوضعية المنطقية (ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص290.**

تمنع من إيجاد قدر مشترك بينهم وعليه يعرف **جون هيك** الدينَ: بأنه "**عبارة عن عائلة متشابهات تتمحور جميعها حول الاهتمام بالأعلى**"[4]؛ إذاً فالدّين هو المعتقد الرُّوحيّ والثّقافيّ الذي يحكم حياة الفرد وتعامله مع العالم والآخرين، ويحاول ضبط العلاقة بين الكائن الفيزيقيّ والكائن الميتافيزيقيّ، وهي علاقةٌ تشكّل جوهر وجوده.

أما تعريف التّديّن فهو عمليّة وجوديّة تُظهِر علاقة الفرد بالله وبتعاليم دينه، وهي مجموعُ الجهود الّتي يبذلها الإنسان لتجسيد قيم الدين العليا، ونحن هنا نرى أنَّ المعرفة الدّينية هي أداة ووسيلة للوصول إلى الحقيقة الدّينيّة، وهي جزء أساسٌ من هويّة المؤمن؛ إذ تعدّ من أهمّ المفاهيم الّتي تثير اهتمام العديد من الفلاسفة والعلماء، فهي تمثّل النّوع الخاصّ من المعرفة الذي يتعلّق بالأمور الروحيّة والدّينيّة الّتي لا يمكن قبولها أو رفضها بسهولة، ويظلّ للمعرفة الدّينية صفات خاصّة ومعايير تختلف عن المعارف العلميّة والفلسفيّة، من هنا يحاول البحث المعرفيّ الدّيني اكتساب أعلى درجات الدّقة والعمق والتّعقيد؛ وذلك لسببين **الأوّل:** إنَّ البحث في المعرفة الدّينيّة في جوهرِهِ بحثاً يستهدف اكتشاف حقائق غيبيّة لا تنتمي إلى عالمنا الدِّنيويّ المحسوس، و**الثّاني:** خطورة النّتائج المترتّبة فيما يخصّ تحديد المصير النّهائي لحياة الإنسان؛ إذ أنَّ البعد العقائديّ يمثّل المحور الرّئيس الذي تدور فيه تفاصيل حياة الإنسان جميعها، إلى درجة يصل به الحال إلى أن يضحّي بنفسه من أجل عقيدته.

وتتفاوت الآراء في تعريف الدّين فكلاً منهم عرَّف الدّين من خلال وجه نظره، فهناك أكثر من منظار لرؤية الدّين من خلاله؛ فثمّة المنظور النّفسيّ والمنظور الاجتماعيّ والمنظور الفلسفيّ، وهناك من يعرّفه مُنطلقاً من إيمانه بعقيدةٍ ما، وهناك من يصدره عن منطلق إلحاديّ، وهناك من يريد أن يكون منطلقُهُ وفق رؤية عقليّة محايدة، فالمفهوم الاجتماعيّ للدّين يقوم على النّظر إليه بوصفه ظاهرةً اجتماعيةً جمعيّة؛ إذ يقول **إميل دوركهايم*: "الدّين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلّقة بأمور مقدّسة؛ أي منفصلة محرمة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في إيلاف أخلاقيّ واحد، يدعى جامعاً كلّ الّذين ينتمون إليه**"[5] . فدوركهايم (Émile Durkheim) فصل بين عالَمين مختلفين هما المقدس والدّنيويّ؛ إذ نرى أنَّ علماء الاجتماع يعرّفون الدّينَ بالإشارة إلى المقدّس، وليس على أساس الإيمان بالله أو الآلهة، فبعض المذاهب من العقيدة البوذيّة مثلاً لا تتضمَّن إيماناً بإله، والتّركيز على المقدس كسمةٍ مشتركة بين الأديان يفتح المجال لعلماء الاجتماع كي يقارنوا بين المجتمعات الدّينية، "**كذلك يوضع الدّين في مقابلة مع السحر؛ لأنَّ الثّاني ينظرُ إليه باعتباره ممارسة فرديّة وغائيّة تستهدف تحقيق أغراض معيّنة**"[6]، وليس السّحر وحده يستهدف أغراضاً معيّنة، فالدين يستهدف أغراضاً دُنيويّة فرديّة بجوار استهدافه لأغراض أُخروية، والكثير من الأديان تقوم في جوهرها على الرّؤية السّحريّة للعالم؛ مثل الهندوسية، والفارق الحقيقيّ بين الدّين والسّحر أنَّ الممارسة الدّينية تقوم على علاقة بين المتناهي واللامتناهي، وتهدف إلى التّواصل مع الإله عن طريق الرّوح، فالإنسان يتوجّه في الصلاة إلى الله توجّهاً نحو إرادة مطلقة يمكنها أن تحقّق مطلب الإنسان أو لا تحققه، بينما الإنسان في الممارسة السّحرية يريد أن يحقّق رغباته الذّاتيّة بوساطة الأرواح أو الشّياطين الّتي هي تحت سيطرته، ثمّ يجبرها على فعل ما يريده، يتعدّد التّعريف الفلسفيّ للدّين بتعدّد الفلاسفة؛ إذ لا يُوجد اتّفاقٌ بين الفلاسفة على تحديد ماهيّة الدّين، فالدّين حسب كانط هو

---

[4] قانصو، د.وجيه: التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ،الدار العربية للعلوم، 2007، ص148.

[5] دوركهايم: الصور الأولية للحياة الدينية ، عن لالاند ، معجم لالاند الفلسفي التقني ،ص 1206.

[6] مارشال، جوردن: موسوعة علم الاجتماع، ترجمة د. محمد الجوهري وأخرين، ط1، ج2، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، 2000 ، ص751.

إميل دوركهايم:هو عالم اجتماع فرنسي،يعتبر من مؤسسي علم اجتماع الحديث،ركزت أبحاثه على دراسة الظواهر الاجتماعية

معرفة الواجبات (duties) كلّها باعتبارها أوامر إلهيّة(divine commands) أمّا **هيغل*** (Hegel) فيعرّف "**الدّين على أنّه ارتفاع الرّوح من المتناهي إلى اللامتناهي**" [7]؛ فقد بحث الإنسان عن المطلق، بينما تعريف رجال الدّين: إنَّ التّعريف الإسلاميّ قد حصر مسمّى الدّين في دائرة الأديان الصّحيحة المنبثقة من الوحيّ الإلهيّ، وتتّخذ معبوداً واحداً، هو الخالق المهمين على كلّ شيء.

أمّا "**الفكر المسيحيّ فقد أرجعَ، وخصّ يسوع المسيح بصفة الدّينونة، فهو الدّين الّذي يحاسب البشر جميعهم عن أعمالهم في الجسد خيراً كانت أم شراً** "[8] ، فالأديان السّماويّة هي تعتقد بوجود إله واحد، وتؤمن بالوحي السّماويّ، وتشترك بوجود كتاب مقدس ووجود الجنَّة والنّار، والدّين يمثّل مكانة مركزيّة محوريّة بين الجماعات البشريّة، فقد لازم المجتمعات البشريّة كلّها منذ وجود الإنسان على هذا الكوكب، وسيظلّ يلازمها حتى يرثَ اللهُ الأرضَ وما عليها، وباختلاف الفلاسفة والعلماء في تحديد أصل الدّين ظهرت النّظريّات المفسّرة للدين؛ وهي قسمان :

1- **نظريّات تطوّريّة**، وهي ترى أنَّ الدّين نشاطٌ إنسانيٌّ مر بمراحل التّطور من الأدنى إلى الأعلى، وتُقسم إلى المذهب الحيويّ والطّبيعيّ والاجتماعيّ، إذ يُنسب المذهب الحيويّ في تفسير الدّين إلى **تايلور*** (Taylor) ثمّ أخذ به **سبنسر** (Spenser)، فيرى أصحاب هذا المذهب أنَّ أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في الأرواح وعبادتها، ويثير هذا المذهب مسألةَ نشأةِ النّفس الإنسانية، وأوّل الآلهة هم الأسلاف، ونشأت الفكرة عند **تايلور** من اعتقاد الإنسان البدائي وجود حياة مزدوجة يحياها في يقظته من ناحية وفي نومه من ناحية أخرى، "**واعتقدَ أنّ الإنسانَ مكونٌ من كائنين؛ الجسد والروح من هنا انبثقت عبادة الأرواح**"[9]، وسار **سبنسر** على خطاه، فآمن بحياة الأرباب؛ لأنَّ عبادة الأسلاف هي أقدم العبادات. أمّا المذهب الطبيعيّ فيرجع نشأة الدّين إلى أفعال قويّة مارستها الطّبيعة على الإنسان، فنرى أنّ هناك مرحلتين في نشأة الدّين؛ الأولى تكمن في التّأمل والدّهشة، وهي التي دفعت الإنسان إلى التّفكير بأنهُ محاطٌ بقوى مستقلّة عن إرادته، والثّانية هي التّعبير عن هذا التّفكير عن طريق اللّغة التي فرضت على الطّبيعة عالماً خياليّاً من الكائنات الروحيّة الّتي أصبحت محرّكة للطبيعة وجوهر المعتقد الدينيّ، وتقدّم الدّين على أسسٍ حسّيّة فيزيقيّة تنتهي به إلى شبكة مجازيّة لغويّة، فالدّين هو تعبيرٌ مجازيّ عن ظروف الحياة الّتي لا مفرَّ منها في المجتمع، وهو قوّة اجتماعيَّة يحافظ المشاركون فيها على أداء طقوسه اجتماعياً.

2-**النّظريّات الاعتقاديّة المؤلَّهة:** تنوّعت النّظريّات الاعتقاديّة المؤلَّهة في تفسيرها لنشأة الدّين، واعتمدت على مصادر مختلفة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة اتّجاهات رئيسة:

١-الاعتماد على النّصوص المقدّسة مرجعاً لتفسير نشأة الدّين، الّتي ترى أنَّ الدّين وحيٌ إلهيٌّ، وأنَّ النّصوص المقدَّسة هي كلام الله الذي أنزله على الأنبياء، وتفسّر نشأة الدّين من خلال قصص الأنبياء والرّسل، وتعدّ الدّين ظاهرة إلهيّة خالصة.

[7] الزحيلي،محمد:وظيفة الدين وحاجة الإنسان إليه،جمعية الدعوة الإسلامية العالمية،٢٠٠٩،ص١٨.

[8] عبد الملك،بطرس ، وآخرون: قاموس الكتاب المقدس ، دار الثقافة،القاهرة، 1995،ص382.

[9] النشار، علي سامي: نشأة الدين، النظريات التطورية و المؤلهة، دار السلام للطباعة والنشر، 2008، ص 28 .

***هيغل :هو جورج فيلهلم فريدريش فيلسوف ألماني اشتهر بنظريته الجدلية،التي تفترض أن التاريخ يتطورمن خلال الأفكار المتناقضة.**

***تايلور:إدوارد بيرنت تايلورعالم أنثروبولوجياإنكليزي اشتهر بنظريته التي تقول إن الاعتقاد بالأرواح هو أصل الدين.**

٢–الاعتماد على الاعتقاد الدّينيّ: إذ تركّز هذه النّظريات على الجانب الوجدانيّ العاطفيّ في الدّين، وترى أنَّ الدّين نتاج الحاجة الإنسانيّة إلى الإيمان والرّوحانيّة، وتفسّر نشأة الدّين من خلال المشاعر الدّينيّة الفطريّة لدى الإنسان؛ مثل الخوف والرّهبة والأمل.

٣–الاعتماد على الاثنين معاً، وتجمع هذه النّظريّات بين النّصوص المقدّسة والاعتقاد الدّينيّ في تفسير نشأة الدّين، وترى أنَّ الدّين وحي إلهيّ يتجلّى في المشاعر الدّينيّة لدى الإنسان، وتفسّر نشأة الدّين من خلال التّفاعل بين الوحيّ الإلهيّ والاستجابة الإنسانيّة بشكل عامّ، ويمكن القول إنَّ النّظريّات الاعتقاديّة المؤلَّهة تعتمد بشكل كبير على النّصوص المقدّسة والاعتقاد الدّينيّ، وتختلف في درجة التّركيز على كلّ منهما، فالبشريّة بدأت بالتّوحيد الذي ينكشف لها، إمّا عن طريق التّأمّل النّظريّ أو الوحيّ الإلهيّ، والشّرّ لم يكن إلا مظهراً من مظاهر الفساد. فالمعرفة الدّينيّة أصبحت مبحثاً معرفيّاً منفصلاً له حدوده ومناهجه وموضوعاته في القرن الثّامن عشر ذلك مع صدور كتاب "**الدّين في حدود العقل وحده**" لمؤلفه **كانط** ، لكن لا يعني ذلك أنّ هذا التّاريخ لم تسبقه محاولات من الفلاسفة للتّفكير في الدّين، فالدّين وقضايا الميتافيزيقا كانا الهمَّ الأكبر للفلاسفة عبر التّاريخ، لكن هذه المحاولات لم ترتقِ لانبثاق معرفة دينيّة متكاملة العناصر والأركان، ومحكمة المنهج تعتمد على العقل وحده وبعيدة عن الانحياز والدّفاع العقائديّ، ولا سيما أنّ كانط عمل على تحليل الدّين تحليلاً نقديّاً من حيث هو دين، وقدَّم تفسيراً عقلانيّاً نقديّاً للدّين من منظور العقل النّظريّ والعقل العمليّ، ففكرة الدّين عند كانط كانت تبدأ بالمسلّمات العقل العمليّ الّتي هي (الله، الحريّة، خلود النّفس)، وبالتالي فإنّ الأخلاق الكانطيّة تُبنى على حقائق معيّنة لا يمكن البرهنة عنها ميتافيزيقيّاً، وبفضل هذه المسلّمات فإنَّ العقل الأخلاقيّ يقود إلى الدّين؛ أي الاعتراف بالواجبات جميعها كأوامر إلهية، ومنه يتجلّى لنا دور الدّين في الأخلاق، وكذلك بأنَّ "**الأمل بالسّعادة يبدأ أوّلاً بالدّين فقط، ولكن هذا لا يعني إنكار وجود الله وإحلال بديل كالإنسانيّة محلّه، فكانط لا يمارس الطّقوس الدّينيّة ولا الصّلوات، بل إنّما اعتبر الدّين الصّحيح هو الحياة الأخلاقيّة الّتي تبلغ ذروتها في تأدية الواجب والتّضحية بكلّ شيء في سبيله؛ لأنّه واجب، وهذا من أجل بلوغ السّعادة الأبديّة**"[10].

ماهيَّة النّصوص المقدَّسة :

النّصّ الدّينيّ عالمٌ يحيط بالمؤمن من كلّ جانب، وفي داخله شيء يريد الوصول إليه أينما كان، ويدعوه للإنصات له، والخضوع لكينونته المُلَغَّزة الّتي لا تنضبّ، فقراءة النّصّ الدّينيّ ليس نشاطاً علميّاً فحسب، بل هي أيضاً تجربة اختبار ذاتيّة، وفعل إضاءة لزوايا الذّات المعتمة، فعن أيّ نصّ نتحدث ؟! وما هو الآتي من الزّمن البعيد؟ وكيف تشكّل وكيف وصلنا؟ وكيف نتلقّاه في زماننا هنا يتحوّل السّؤال من التّدقيق حول ما قيل في النّصّ إلى المواجهة المباشرة مع النّصّ والتّساؤل عن حقيقته والعلاقة الّتي تربطك به، أو تربطه بك؛ إذ تعدّ النّصوص الدّينيّة ميثاق حياة الإنسان، فهي تؤدّي إلى الهداية المُثلى، وتزيد من السّعادة ونجاح الإنسان في الآخرة، فكلّ دين لابدّ أن يحمل كتاباً أي وحياً ونبوة، يقول الدكتور الخشت: "**نجد أنَّ تأسيس أيّ دين لابدّ أن يتمَّ عبر كتاب مقدَّس، وهذا الكتاب مثل الوحي الإلهيّ في شكله المقروء، وهذه سمة تشترك فيها الدّيانات رغم وجود اختلافات بينها في طبيعة الوحي**". [11]

فالنّصوص المقدّسة تعدُّ موضوعاً شائعاً في الدّراسات الدّينيّة واللاهوتيّة من خلالها تتشكَّل المعتقدات والقيم والممارسات الدّينيّة، فهي تحتوي على تعاليم وقصص تعكسُ عقيدة وثقافة الشّعوب والأديان، وتحتلّ مكانة خاصَّة في

[10] كانط، إيمانويل: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 2008، ص183.

[11] - الخشت ،محمد عثمان: المعقول واللامعقول في الدين ، فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ، د. ط نهضة مصر للطباعة والنشر ، ٢٠٠٦، ص 6.

الأديان والفلسفة؛ لأنّها مصدراً أساسياً للإرشاد الرّوحيّ والأخلاقيّ، فإنَّ علماء الدّين والفلاسفة يدرسون النّصوص المقدّسة بعمق لفهم معانيها وتطبيقها على الحياة اليوميّة، فيعدُّ الاستدلال بالنّصوص المقدّسة وتأويلها من أهمّ الوسائل لاستنباط القوانين والأخلاق الدّينيّة، وفي اللّغة العربيّة حدّد ابن منظور "**معنى النّصّ في خمس دلالات هي الرّفع والتّحريك والتّقصي والمنتهي، وفيها يتدخّل المحسوس مع المجرّد، ويدلّ مجملها على البروز والظهور، إبراز ما خفي وإظهاره والانتقال من نقطة بداية إلى نقطة نهاية، وما يقتضيه من نتائج**"[12]، فالنّصّ سلسلة من العلامات التي تُنتج معنى كلّي يحمل رسالة سواء كانت تلك العلامات علامات طبيعيّة الألفاظ أم كانت علامات بلغة أخرى، فإنَّ "**انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة تجعل منه نصّاً**"[13]، فالنّصّ هو بناء كامل ومتكامل يمرّر رسالة من الكاتب إلى القارئ وفق نسق من العلامات نرى الكثير من الفلاسفة تتطرَّق إلى مفهوم النّصّ الدّينيّ، فمثلاً محمد أركون عندما يتحدّث عن النّصّ الدّينيّ يقصد فيه أنه "**يتضمّن جميع النّصوص الدّينيّة (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام)، ويفرّق بين نوعين من النّصّ الدّينيّ: النّصّ الدّين التّأسيسيّ، ويتمثّل هذا في النّصوص الدّينيّة الكبرى (التّوراة والإنجيل والقرآن)، ويتضمَّن المعنى الأصل الذي يعلو على كلّ مناقشة، ولا يخضع للأخذ والردّ، وإنَّه مطلق لا يناقش ولا يُمس**"[14]، أمّا النّصّ الثّاني الثّانويّ فنصوص تعلّق على النّصّ التّأسيسيّ، وتشرحه وتستمدّ مرجعياتها من النّصّ التّأسيسيّ الأوّل، وبحسب رأيه فإنَّ الأديان لا يمكن أن تتعرَّف على المفهوم اللاهوتيّ لمجتمعات أم الكتاب إلا من خلال العودة إلى الكتاب الماديّ الملموس؛ لأنَّه "**من الواضح أنَّ الطَّوائف الثّلاث من اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة مضطرة لاستخدام الكتاب (بالمعنى الصّغير المتعارف عليه) من أجل التّوصل إلى مضامين الكتاب المقدَّس المحفوظ عند الله في السّماء أنّها مضطرّة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس العاديّ من أجل نشر نظرياتها الثّلاث عن الوحي**"[15].

الفرق بين لغة الدّين واللّغة الدّينيّة :

لا بدَّ من التّفريق بين لغة الدّين واللّغة الدّينيّة؛ إذ يعود الاعتناء باللّغة الدّينيّة إلى انشغالات فلاسفة القرون الوسطى، مثل الفيلسوف الأندلسيّ **موسى بن ميمون** والعلامة اللاهوتيّ الإيطاليّ **توماس أكويناس** ((Thomas Aquinas) *والفيلسوف الإسكوتلنديّ **جون دونس سكوتوس** (John Duns scotus) والرّاهب الفرنسيسكانيّ الإنكليزيّ **وليم الأوكامي** (William of Ockham)، أما في العصور الحديثة فبلغ ذروته في أعمال الفيلسوف النمساوي البريطاني **لودفيغ فيتجنشتاين** (Ludwing Wittgenstein)، وفي أبحاث المدرسة الفلسفيّة الوضعيّة التّجريبيّة التي تذهب إلى أنَّ الكلام الدّينيّ ينبغي أن يكون معبراً عن وقائع حسّيّة أو معادلات صوريّة علميّة، وتعتمد على مبدأ التّحقق والتّثبت الّذي يبطل كلّ قضيّة لا تقترن ببداهة أصليّة منعقدة في واقع الأشياء. فاللّغة الدّينيّة هي كلّ لغة تتحدّث عن الله والمفاهيم الدّينيّة الأخرى، وتحتوي على حديث النَّاس إلى الله، أمّا لغة الدّين هي الجواب على سؤال بأيّ لغة يتحدّث الدّين إلى النّاس أو كيف تصل الرّسالة الله إلى البشر؟! فنجد نظريات للغة الدين، هي:

[12]– ابن منظور: لسان العرب، المجلد 7، د.ط د.ت، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ص 97,98.

[13] - أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة و الحقيقة ، ط4، المركز الثقافي، لبنان ، ص 159.

[14]- أركون، محمد: الإسلام أوروبا الغرب ، تر: هاشم صالح ، ط2، دار الساقي، لبنان ، ٢٠٠١ ،ص 28 .

[15]- أركون، محمد: الاسلام أوروبا الغرب، مرجع سبق ذكره، ص 21.

***توما الأكويني:هو راهب دومينيكاني إيطالي وفيلسوف ولاهوتي ،وقديس كاثوليكي ويعرف بلقب "المعلم الملائكي"**

أولاً: نظريّات لا معرفيّة لغة الدّين، وثانياً : نظريات معرفية لغة الدّين

فالأولى تعبّر عن مذاهب الذين يرون عدم الواقعيّة في لغة الدّين؛ أي أنَّ لغة الدّين لا تحمل معنى معرفيّاً أو واقعيّاً بل تعبّر عن مشاعر أو توجّهات أو وظائف أخرى غير وصف الواقع؛ أي ليس من حقيقة تستند إليها مثل:

1-نظريّة الاتجاه التّجريبيّ (التّحقيقيّة المنطقيّة): أسّستها حلقة فيينا (مجموعة من الفلاسفة والعلماء في النمسا وألمانيا في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين)؛ وأبرزهم رودولف كارناب وموريتزشليك، وأنصار هذه النّظريّة ألفريد آير ترى هذه النّظريّة أنَّ الجمل الدّينيّة لا يمكن التّحقق منها تجريبيّاً، وبالتّالي هي فارغة من المعنى المعرفي؛ أي إنّها لا تخبرنا بشيء عن الواقع، فاعتبرت المفاهيم الدّينيّة التي لا يمكن اخضاعها للتّجربة، خاوية من المعنى الواقعيّ، وقد اعترض على الاتجاه التجريبيّ أنه يستند على أسس غير تجريبية "الإقرار بوجود حقيقة خارجيّة"،"مبدأ السّببية"، ومبدأ استحالة اجتماع نقيضين".

2-نظريَّة الاتّجاه الذّرائعيّ (العمليّة): أسّسها جون ديوي ووليام جيمس، وأنصارها ريتشارد رورتي، وترى هذه النَّظريّة أنّ معنى الجمل الدّينيّة يكمن في وظيفتها العمليّة في حياة المؤمنين، مثل توفير الرّاحة أو الألهام أو التّوجيه الأخلاقيّ؛ أي أنَّ قيمتها تكمن في نتائجها العمليّة، وليس في مطابقتها للواقع؛ إذ يعتبر أنَّ الدّين هو وسيلة مفيدة لتنظيم حياة الإنسان.

3-نظريّة الاتّجاه الشّعوريّ(التّعبيريّة): أسّسها تشارلز ستيفنسون هذا "**الاتّجاه يعتبر لغة الدّين لغة شعريّة تركّز على استثارة العواطف والمشاعر مثل الحب أو الخوف أو الالتزام، فلا بدّ أن يتفاعل الإنسان عاطفيّاً مع صفات الله وصفات الملائكة**"[16]، فهي تعبّر عن تجارب ذاتيّة، وليس عن حقائق موضوعيّة تقابل هذه النّظريّات نظريّات معرفيّة لغة الدّين، فهي تعترف بالحقيقة الموضوعيّة وراء لغة الدّين، وترى هذه النّظريات أنَّ لغة الدّين تحمل معنى معرفيّاً أو واقعيّاً؛ أي إنّها تخبرنا بشيء عن الواقع أو عن الله ومنها:

1- نظريّة رمزيّة لغة الدّين: أسّسها بول تيلتش، وأنصارها ميرسيا إلياد، وترى هذه النظريَّة أنَّ لغة الدّين تستخدم الرّموز للتّعبير عن حقائق متعالية أو غير قابلة للتعبير المباشر، فالرّموز الدّينيّة ليست مجرّد إشارات بل تحمل معنى عميقاً، وتفتح آفاقاً جديدة للفهم، وتنظر إلى لغة الدّين على أنَّها لا تدلّ الألفاظُ على معانٍ مطابقة لها؛ "لأنَّ اللّغة الرّمزيّة هي نوعٌ من اللّغة المجازيّة فيها علاقة بين اللّفظ والمعنى"[17]، وينقسم أنصار هذه النظرية إلى فريق يعتبر هذه الرّموز خاوية لا تدلّ على معنى موضوعيّ، وفريق آخر يرى أنّ لغة الدّين تعبير عن حقائق موضوعيّة.

2- نظريّة خصوصيّة لغة الدّين: أسّسها لودفيغ فيتجنشتاين، وترى أنَّ لغة الدّين تشكّل "لعبة لغويّة "خاصّة بها؛ أي أنّها تمتلك قواعدها ومعانيها الخاصّة الّتي لا يمكن فهمها خارج سياقها الدّيني؛ أي إنّ فهمها يتطلّب المشاركة في التّجربة الدّينيّة، وهي خاصّة فوق مستوى الطّاقة البشريّة.

3- نظريّة معرفيّة لغة الدّين: أسّسها ألفين بلانتينغا، وترى أنَّ الجمل الدّينيّة يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وأنّها يمكن أن توفّر معرفة حقيقيّة عن الله أو عن الواقع؛ أي إنّها تدافع عن إمكانيّة المعرفة الدّينيّة العقلانيّة، فلغة الدّين

[16]- مجموعة مؤلفين، لغه القرآن مسائلها وقضاياها،ت:أحمد حسين بكر ،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،بيروت،٢٠١٦، ص 143-151 بتصرف.

[17] - محمد باقر سعيدي، روشن: منطق الخطاب القرآني، دراسات في لغة الدين، ترجمة رضا شمس الدين، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت ،2016، ص 29 .

كانت عن طريق القواعد الأدبيّة والدّلالات اللّفظيّة هذا لا ينافي أن فيها من العمق مالا يدركه النّاس كلّهم، وفيها ما يتفاوتون في إدراكه.

ونجد أنّ توما الإكويني حاول إيجاد "حالة متوسّطة بين الاشتراك اللّفظيّ والاشتراك المعنويّ من خلال اللجوء إلى التّمثيل أو التّشبيه"[18]، فكلمة خير لا يمكن أن تحمل على الله والانسان المعنى ذاته، وأيضاً لايمكن أن تحمل على الله بمعنى مغاير تماماً، فالتّمثيل ينقسم إلى: تمثيل نزولي: حمل صفة الوفاء على كلّ من الكلب والإنسان، وتمثيل صعوديّ: عكس المعنى السّابق، فإنّ الصّفات الّتي يدركها الإنسان تعبّر عن ظلّ خفيف للخصائص الإلهيّة الكاملة لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التّمثيل، فاللّغة الدّينية تتميّز بسمة خاصّة تتفرّد بها كونها لغة عبور فوق المعتاد من الشّأن اليوميّ إلى مفارقات الاتّصال بين المتناهي واللامتناهي، المحدود والمطلق، المتحوّل والثّابت، الزّائل والأزلي.

واللّغة الّتي يتداولها البشر هي نتاج بشريّ في حين أنَّ اللّغة الدّينيّة هي لغة لا اعتيادية، وذلك بسبب لا اعتياديّة التّصوّرات الدّينيّة التي ذكرها شيلرماخر (Friedrich scheiermacher) في كتابه "حول الدين" أنّ الدّين لا ينبع من قدراتنا العقلية، ولكن من اختبارات الكائن المحدود في مواجهته لمحدوديّته وهشاشة وجوده". [19]وإيمانويل كانط أيضاً يصف محدودية اللّغة الاعتياديّة وقصورها في مجال التّعبير عن مجال ما وراء الحسّ بالقول: "نحن حين نستعمل لغة غير مرتبطة مباشرة بالتّجارب الحسّية نكون نتعامل مع أفكار تخمينية، ولا يمكن اعتبارها معرفة عقليّة" [20]. إنّ إشكاليّة اللّغة الدّينية تقع بين الفلسفة واللاهوت؛ إذ إنّ الفلسفة تسائِل الحقيقة، وتدقّق في المعنى، بينما اللاهوت يستعين بالعقل لإثبات ما هو فوق طاقته، فاللّغة الدّينيّة هي من جهة لغة سلطان يتمسّك بها اللاهوت أساساً لكلّ حقائقه الأزليّة، وهي من جهة أخرى مصدر ريبة عند الفلسفة؛ لأنّها جاءت محمّلة بحقائق من خارج هيكلها، واللّغة الدّينية لغةٌ رمزيّة، ويعتبر بول تيلتش أنّ نصوص الدّين كافّة محض رموز ومجازات تحكي الواقع ما لا يمكن إدراكه باللّغة العاديّة، وأيضاً هناك مقاربة رودلف أوتو للغة الدّينيّة الّتي هي التّعبير عن العلاقة مع "الغامض المدهش" الذي لا ندركه بعقولنا بل بأحاسيس روحيّة تثير فينا أحاسيس الرّعشة ومشاعر النّشوة، وهي تجارب صافية لايمكن التّعبير عنها بلغة اعتياديّة بل الطريق إلى إيصالها هو الإشارة والرّمز، يقول اوتو :(Rudolf otto) "مع التّجربة بالمقدّس والوعي بالآخر الكلّي، تهرب العبارات اللّغويّة ويكون السّبيل الوحيد هو في توظيف عبارات رمزيّة ذات طبيعة مفارقة ولا منطقيّة"[21]

بينما يرى لودفيغ فيتجنشتاين أنّ لكلّ دين لعبته اللّغويّة الخاصّة به، فالممارسة الدّينيّة غير الممارسة الأخلاقيّة والعمليّة، "فلكلّ دين تجربته الخاصّة به، ويحمل لغة خاصّة به، فالأديان لا تتوحّد في نظام معانيها"[22]، أي إنَّ المبادئ في المسيحية مثلاً، كالتّجسيد وابن الله والثّالوث هي معانٍ مستنبطة من صميم الحياة المسيحيّة الّتي استندت إلى الإنجيل في بلورة لغتها، ولا يمكن لأيّ من هذه المبادئ أن ينفى أو يؤكّد أيّ مبدأ داخل دين آخر، فلكلّ منهما فضاء دلاليّ مختلف عن الآخر، وقد أكّد جون غايبل في كتابه "الانجيل كنصّ أدبيّ" على أنّ النّصّ الدّينيّ لاحق

[18] - انظر: يوسفيان ، حسن: دراسات في علم الكلام الجديد،ت:محمد حسن زراقط،ط١،فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،بيروت،٢٠١٦ ص 260.

[19] قانصو ،وجيه:اللغة الدينية بين السلطة والمعنى،مؤسسة تكوين الفكر العربي ،٢٠٢٤.

[20]- كانط إيمانويل نقد العقل المحض: ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي ،١٧٨١ص٢٨١ – ٢٨٤.

[21] قانصو ،وجيه:اللغة الدينية بين السلطة والمعنى،مرجع سبق ذكره.

[22] راجع لودفيك : تحقيقات فلسفية، تقديم وترجمة وتعليق عبد الرزاق . بنور المنظمة العربية للترجمة بيروت 2007 ص 65-93.

على الفضاء الدّينيّ المستمر والمتدفّق في التّاريخ يحمل معه قواعد تفكير وصياغات خاصّة للمعنى الدّيني تكون بمثابة اللّغة المنتجة للنّصّ الدّينيّ، يقول: في الفهم المشهود فإنّ الإنجيل هو مصدر الدّين لكن حقائق التّاريخ تقول العكس، الدّين هو الذي خلق النّصوص، وليس العكس فكان هناك كنيسة قبل أن يكون هنالك نصوص مسيحيّة صحيح أنّ هناك من تأمّل الإنجيل ثمّ أسّس ملّته الخاصّة على هذا الأساس، ولكن هذا لم يحدث في الفراغ، أمّا لغة الدّين تنقسمُ من ناحية تدوينها إلى قسمَين:

1–لغة النّصوص البشريّة: ولا تعتبر وحياً مباشراً بين الله والإنسان، بل وحي خالطته المؤثّرات النّفسيّة، مثل: "الكتاب المقدّس في العالم المسيحيّ أنّها نصوص دوّنتها شخصيّات متعدّدة، ولم تكن دقيقة في نقل تلك النّصوص كما أفصح عنها السّيد المسيح، فيتمّ دراستها مع الاهتمام بوجهات نظر كتابها وأغراضهم من وراء التّدوين"[23].

2–لغة الوحي الخالص: لم يكن لليد المدوّنة له سوى تأثير الآلة المطابقة للحروف والكلمات، فالنّصّ الدّينيّ ليس مجرّد حدث لغويّ، بل حدث يجسّد علاقة الله بالإنسان وعلاقة الإنسان بالمُطلق، فهناك صلة أوسِمة تواصليّة تجعل هذه العلاقة من نصّ معينٍ نصّاً دينيّاً؛ إذ تعدّ مسألة اللّغة الدّينيّة محلّ جدل وإشكال؛ لأنّها تعمد الإشارة إلى اللامحدود واللامتناهي بأدوات المحدود والمتناهي، وفي النّهاية لا نستطيع أن نتعرّف على نصّ دينيّ ما إلا من خلال التّعرّف إلى اللّغة التي أُنتج فيها والمنطق الذي يتحكّم في تراكيبه ونظمه، واللّغة الدّينيّة تتكّفل بتبيين الصّفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، وتدرس صلاحيّة اللّغة العرفيّة للحكاية والتّعبير عن القضايا الدّينيّة، لاحظنا أنّ هناك اتّجاهين حول اللّغة الدّينيّة اتّجاه غير الدّلاليّ يؤكّد أنّ القضايا الدينية فارغة المعنى لا تعبّر عن الواقع بل هي لغة رمزيّة أسطوريّة لها وظائف غير كشف الواقع؛ كإبراز الأحاسيس، ويمثّل هذا الاتّجاه نظريّة الفلسفة الوضعيّة والألعاب اللّغويّة واللّغة الرّمزيّة، بينما الاتّجاه الثّاني الدّلاليّ يركّز على أنّ العبارات اللّغويّة ذات معنى، وتعبّر عن الواقع، ويمثّل هذا الاتّجاه نظريّة التّمثيل عند توما الإكويني ونظريّة التّشبيه ونظريّة اللاهوت السّلبيّ، نجد أنّ اللّغة الدّينيّة من الأبحاث المحوريّة في فلسفة الدّين؛ إذ تتكفّل نظريّة اللّغة الدّينية بتبيين الصّفات المشتركة بين الخالق و المخلوق .

التّأويل: فرع من الفلسفة يبحث في فهم وتفسير النصوص، سواء أكانت دينيّة أم أدبيّة أم غيرها، بهدف الوصول إلى المعنى الحقيقيّ أو المقصود منها، ويختلف التّأويل عن التّفسير في أنّ التّفسير يركّز على المعنى الظّاهر للنّصّ، بينما التّأويل يتجاوز هذا المعنى الظّاهر للوصول إلى المعاني الخفيّة أو الرّمزيّة، وبعبارة أخرى هو فنّ وعلم استخلاص المعاني من الأشياء، وهناك أشكال للتّأويل :

1–التّأويل الحرفيّ: يعتمد على المعنى الظّاهر للنّصّ دون البحث عن أيّ معانٍ خفيّة.

2–التّأويل الرّمزيّ: يبحث عن المعاني الرّمزيّة أو المجازيّة في النّصّ.

3–التّأويل التّاريخيّ: يحاول فهم النّصّ في سياقه التّاريخيّ والثّقافيّ.

4–التّأويل الباطنيّ: يسعى للكشف عن المعاني الخفيّة أو الباطنيّة للنصّ.

5–التّأويل الفينومينولوجيّ: يركّز على فهم تجربة الوعي، وكيف يشكّل الوعي فهمنا للعالم.

6–التّأويل النّقديّ: يركّز على الكشف عن السّلطة والأيديولوجيا في النّصوص والظّواهر، فبدأ التّأويل في العصور اليونانيّة القديمة كفنٍ لتفسير النّصوص المقدّسة والأساطير ثمّ تطوّر التّأويل في العصور الوسطى في سياق الدّراسات الدّينيّة؛ إذ سعى اللاهوتيّون إلى فهم الكتاب المقدّس، وفي العصر الحديث أصبح التّأويل منهجاً فلسفيّاً شاملاً مع

[23] - انظر: يوسفيان ،حسن دراسات في علم الكلام الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 243.

مساهمات من فلاسفة مثل شيلرماخر وديلتاي وغادامير وريكور.

بالإضافة إلى ذلك يلعب التّأويل دوراً مهمّاً في عمليّة تفسير النّصوص وفهمها بمنطق دينيّ، فالتّأويل يعتمد على مجموعة من العوامل؛ مثل السّياق التّاريخيّ والثّقافيّ واللّغويّ والفلسفيّ واللاهوتيّ، فالهدف من التّأويل الدّينيّ هو فهم الرّسالة الدّينيّة وتطبيقها في الحياة اليوميّة للفرد والمجتمع، فالتّأويل هو "الرجوع إلى الأصل... وردُّ الشّيء إلى الغاية المرادة منه "[24]. ومن البواعث المهمّة التي بعثت أولئك المفكّرين من رجال الدّيانات العالميّة الثّلاث إلى التّأويل، هو بسبب ما يراه الواحد منهم من أنَّ دينه عالميّ للخاصّة والعامّة في كلّ العصور، ويجب أن يكون متّفقاً في أفكاره مع الحقائق الفلسفيّة الّتي قامت الأدلّة على صحّتها وذلك لا يمكن إلا بالتّأويل، فهو ظاهرة تاريخيّة دينيّة نبدأ الحديث عنه بالإسكندريّة وقبل العصر المسيحي حيث كانت الإسكندرية نقطة اتّصال مختلف حضارات العصر القديم؛ حضارة مصر وحضارة الشّرق وحضارة اليونان، وكانت لليهود جاليةٌ تعتزّ بدينها الذي يقوم على التّوراة، وأنّهم اضطرّوا للأخذ بنصيب من الفلسفة والآداب اليونانية ممّا جعلهم يترجمون كتبهم المقدّسة إلى اليونانيّة الّتي كانت لغتهم العاديّة، "إنّ التّأويل الدّينيّ والفلسفيّ كان معروفاً لدى اليونان، واصطنعه كلّ مذهب من المذاهب الفلسفيّة"[25]، ولكنَّ الفيثاغوريين هم أوّل من اصطنع هذه الطّريقة كما يقول المؤرخ الفرنسيّ اميل برهييه، فشعار التّأويل المجازيّ كان معروفاً بقدره في كلّ مركز فلسفيّ عالميّ، إلّا أنّ الإسكندريّة هي المركز الأهمّ لهذه الطّريقة في عصر فيلون الذي جعل التّأويل وسيلةً ليحقّق بها أغراضاً، ولتّتفق النّصوص المقدّسة مع آرائه الفلسفيّة؛ أي لتأخذ صفة العالميّة لا أن تظلّ ديناً لطائفة خاصّة هم بنو إسرائيل، ففيلون يؤوّل قصّة خلق العالم في ستّة أيّام، وهي بنصّها الحرفيّ، على أنّ الله في خلق العالم كان محتاجاً إلى مُدّة، وفي هذا يقول: "إنّ الأيّام الستّة الّتي يتحدّث عنها موسى لا تعني أنّ الخالق كان في حاجة إلى مدّة من الزّمن"[26]، ولكنَّ موسى أراد أن يعرّفنا باللغة التي نفهما بنظامِ العالمِ الّذي خلقه الله، وفي هذا الصّدد يقول فيلون: "إنّي أرى من السّذاجة أن نَعْتقدَ من هذا أنَّ العالم خُلِقَ في ستّة أيّام أو بفترة من الزّمن"[27]، بينما عرّف ابن رشد التّأويل في فصل المقال باعتباره "إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة اللّسان في التّجوز في تسميه الشّيء بشبيهه، واعتبر أنّ اللّغة وجهان ظاهرٌ وباطن"[28]. أمّا ابن حزم فعدّ التأويل "انحراف عن النّصّ وعن صورته الحقيقة، وهو تجاهل للنّصّ وللحقيقة في آنٍ واحد"[29]، و عندما انتقل السّهروردي إلى التّأويل جعل التّأويل "صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الّذي يراه يوافق الكتاب والسّنّة، فالتّأويل يختلف باختلاف حال المؤوّل من صفاء الفهم ورتبة المعرفة "[30]، فالتّأويل لا يعني مجرّد عمليّة الفهم لشيء معطى محدّد سلفاً، له وجود خارجيّ مُحايد عن المُتلقى الّذي يحاول أن يفهم هذا الشّيء أو النّصّ.

وينبغي قراءة التّراث الدّيني بشكلٍ علميّ؛ لأنَّ الدّين من العوامل الفاعلة في الإنسان والمجتمع، وأنَّ تأويل النّصوص بالاعتماد على العقل العلميّ والفلسفيّ هو سرّ تفوّقها، يقول في هذا السّياق هاشم صالح "أوروبا ليست متفوّقة علينا

[24]– الأصفهاني ،الراغب :(المفردات في غريب القرآن) مادة أول طبعة دار التحرير – القاهرة – 1991م، ص30.

[25]– الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرية ، ص36–37.

[26] - راجع مارتان ص33-32.

[27]- راجع مارتان ص32-33.

[28] –ابن رشد :فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال ،ط٢،دار المشرق ،بيروت ،ص٣٥.

[29] –إدريس،عبد النور :النص الديني بين ميثولوجيا المقدس والعقل الفقهي ،٢٠١٣.

[30] السهروردي، ابو النجيب: "عوارف المعارف" ، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966 ، ص25– 26.

بالتّكنولوجيا والعلوم الفيزيائيّة فقط، وإنّما هي متفوّقة في العلوم الدّينية أو فلسفة الدّين أيضاً، فأوروبا دخلت الآن لاهوت ما بعد الحداثة في حين أنّنا لا نزال نتخبّط في لاهوت ما قبل الحداثة؛ أي لاهوت القرون الوسطى وفقهها القديم"[31]، فالتّأويل جهد عقليّ ذاتيّ يخضع فيه النصّ الدّينيّ لتصوّرات المتلّقي ومفاهيمه وأفكاره، وأصبح النّصّ المقدّس في أمسّ الحاجة لتأويلات بغرض إعادة ضبطه، فالموضوع الأساس للتّأويل هو النّصّ الدّينيّ، والتّأويل في الحقيقة "ما هو إلا وسيلةٌ من أجل الوصول إلى غاية العقائد" [32]، والنّصّ الدّينيّ هو النّصّ الأعلى؛ أي نصّ مؤسّس يتمتّع بسلطة عليا؛ إذ تعود جذور قضيّة التّأويل إلى تحديد الصِّلة بين العقل والنقل، فهي إشكاليّة قديمة؛ هناك من يعتمد على العقل من أمثال خريزيبوس الّذي أرجع التحسين والتقبيح في الأشياء إلى العقل وحده، وقد سرى تأثير ذلك إلى الدّيانات المختلفة؛ ومنها اليهوديّة، فاخترع فيلون الإسكندريّ زعيم مدرسة الإسكندريّة اليهوديّة قانون التّأويل منهجاً لتحديد العلاقة بين الوحي والعقل، وأكّد أنَّ الوحي والعقل موصلان إلى الحق، وظهرت محاولات التّوفيق بين العقل والوحي عند آباء الكنيسة الأوائل، ومنهم كليمانت الاسكندراني والقديس أوغسطين(Augustine) الذي جعل للعقل مجالاً وللنّقل مجالاً آخر، فالعقل لا يستطيع وحده أن يصل إلى الحقيقة كلّها، وفي العصور الوسطى جاء توما الأكويني الذي ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل، بينما المعرفة الفلسفيّة قائمة على المبادئ العقليّة التي وضعها الله في الإنسان، فالعقل لابدّ أن يكون متطابقاً معها؛ لأنّ المصدر لكليهما اللهُ، أمّا في الفكر الدّينيّ الإسلاميّ فقد ارتبط التّأويل في الأذهان بالإشكاليّات الأولى التي ظهرت نتيجة اتّصال واحتكاك مباشر بالتّراث الأجنبيّ عن طريق التّرجمة ونقل الفلسفة اليونانيّة، فالقرآن الكريم خاطب مختلف الأجيال والعصور والأزمان بنصّ واحدٍ ثابتٍ، لهُ قواعدُ محدّدةٌ في تأويله، ووقف العلماء السّابقون طويلاً عند البحث في ضوابط التّأويل حمايةً من الوقوع في التّأويلات الفاسدة، وطرح كلّ من الإصلاحيّين في اليهوديّة والمسيحيّة على حدٍّ سواء أمثال هوبز(Hobbes) وسبنوزا (Spinoza) دراسات متشعّبة حول النّصوص المقدّسة خلصوا من خلالها إلى وسائل عدّة لنقد النّصوص الكتابيّة، فالتّأويل الرّمزيّ طبّقه فيلون على العديد من نصوص الكتاب المقدّس على سبيل المثال، فسّر قصّة آدم وحواء على أنّها رمزٌ للنّفس البشريّة وسعيها للمعرفة، وفسّر قصّة الخروج على أنّها رمز لتحرّر النّفس من عبوديّة الجسد، وفي العهد القديم قصّة يوسف وتأويله لأحلام فرعون (سفر التكوين ٤١)هنا يوسف يستخدم قدرته على التّأويل لفهم الأحلام والتنبؤ بالمستقبل، يؤكّد فيلون أنّ المعرفة الباطنيّة هي الحقيقة، والمعرفة الظّاهريّة ماهي إلا ظلال للحقيقة لاغير. وتبعه في ذلك آباء الكنيسة، ولاسيما أوريجين الإسكندري الذي ماز بين ثلاثة مفاهيم أساس للنصّ المقدّس(المفهوم النّصّيّ اللّغويّ–الحرفيّ، المفهوم التّاريخيّ، المفهوم الرّوحيّ أو الرّمزيّ–الصّوفيّ)، وكذلك القديس أوغسطين الّذي وضع كتابه الشّهير" المذهب المسيحي"، لتأويل الكتاب المقدّس، وذهب إلى تعريف التّأويل الرّمزيّ بأنّه نشاطٌ عقليٌّ يؤدّي إلى تمثّل الحقيقة بواسطة وسيلة أساس هي العلامات، فيكون على شكل انتقال من المعرفة المباشرة إلى المعرفة غير المباشرة مع توضيح دقيق ومتواصل بالحدس المباشر، والمعنى الحرفيّ للكتاب المقدّس قد ينفر.

أمّا سَبْرُ غوره والوقوفُ على جواهره، وهو مايتحقّق بمنهج التّأويل، فقد يكشف عن حكمة هي ضالة الإنسان، وهنا نجد أنّ التّأويل هو عمليّةٌ مستمرّة ومتنوعة لا تتوقّف عند فهمٍ أو عند مرحلةٍ معيّنة، فهو علمٌ دينيٌّ يسعى لاكتشاف المعنى الأصليّ للنّصوص، وهو جزء من عقيدة دينيّة أو بالأحرى نهجٌ موضوعيٌّ لفهم النصوص، فيعدّ تأويل النّصوص

[31] أركون، محمد: نحو نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح،ط1 ، دار الطليعة، لبنان ، ص8 .

[32]- حنفي، حسن: ظاهريات التأويل ، ج2 ، ط1، مكتبه مدبولي، 2013 ، ص 49.

المقدّسة من الإشكاليّات الكبرى في تاريخ الأديان؛ إذ يقول المفكر العربي فراس السواح في مقدّمة كتابه (إخوان الصّفا وخلان الوفاء) "إنّ النّصّ المقدّس بطبيعته نصٌّ إشكاليٌّ، وهذه الإشكاليّة تنطبق على النّصّ المقدّس الإسلاميّ، مثلما تنطبق على غيره من النّصوص المقدّسة لأديان الثّقافات العليا"[33]، وتنبع إشكاليّة النّصّ المقدّس من عوامل عدّة:

1. يستخدم النّصّ بنية لغويّة وأسلوبيّة قديمة متّصلة بالعصر الّذي دوّن فيه، فهو ينتمي إلى زمن مغاير تماماً لبيئة عصر القارئ.
2. يتّسم النّصّ بلغةٍ أدبيّة راقية تستنفذ كلّ الإمكانات البلاغيّة لعصرها، وهي أقرب إلى اللّغة الشّعريّة من حيث الاختصار والإيجاز، وهذا ما يبعدها عن أساليب التّعبير النّثريّة المباشرة بالعصر الحديث.
3. رسالة النّصّ الدّينيّ عاطفيّة روحانيّة، تتوجّه إلى القلب قبل العقل.
4. ويتوجّه النّصّ الدّينيّ إلى شرائح مختلفة من النّاس تتوزّع بين الجاهل والمتوسّط والعالم، وعليه أن يصوغ رسالته إليهم على مستويات عدّة، انطلاقاً من الأبسط (الظاهر) إلى الأعمق (الباطن)، والنّصّ المقدّس يختلف عن النّصّ الفلسفيّ، فلا يعبّر عن نفسه أنّه ينطلق من المقدّمات إلى نتائجها، بل إنّما عبر لمحات وومضات وإشراقات، فكلّ هذا دعا إلى الضّرورة إلى نشوء علم على هامش النّصّ هو التّأويل الّذي يكشف عن المستويات الباطنيّة للنّصّ.

1. الهرمنيوطيقا وطبيعة علاقتها بالنّصّ الدّينيّ:

2. ظهرت الهرمنيوطيقا في البداية أداةً لفهم النّصوص الدّينيّة وتفسيرها، مثل الكتاب المقدّس، وكان الهدف الرّئيس هو استخلاص المعنى الحقيقيّ من هذه النّصوص الّتي غالباً ما كانت مكتوبةً بلغة قديمة، وتحتوي على رموز واستعارات، فكان التّركيز في هذه المرحلة على: المعنى الأصليّ لمحاولة فهم ما قصده المؤلف الأصليّ للنّصّ الدّينيّ. والسّياق التّاريخيّ لفهم الظّروف التّاريخيّة والثّقافيّة الّتي كُتِبَ فيها النّصّ. والقواعد والمبادئ لوضع قواعد محدّدة لتفسير النّصوص بشكل صحيح.

3. ثمّ تجاوزت الهرمنيوطيقا النّصوص الدّينيّة في القرن التّاسع عشر، ووسّع شلايرماخر مفهومَ الهرمنيوطيقا ليصبح نظريّة عامّة للتّفسير، لا تقتصر على النّصوص الدّينيّة فقط، بل تشمل أشكال النصوص والكلام جمعيها، وفهم التجربة، وأكّد شلايرماخر على أهمّيّة فهم تجربة المؤلّف وظروفه النّفسيّة لفهم النّصّ، فكان التّركيز على الفهم النّفسيّ بغية محاولة فهم عقليّة المؤلف. والفهم اللّغوي لتحليل اللّغة المستخدمة في النّصّ.

4. وفي القرن العشرين ربطَ هايدغر الهرمنيوطيقا بالوجود الإنسانيّ نفسه، ورأى أنّ الفهْم ليس مجرّد عمليّة معرفيّة، بل هو جزء أساس من طريقة وجودنا في العالم. ثمّ طوّر هانس جورج غادامر أفكارَ هايدغر، ورأى أنّ الفهم يحدث دائماً داخل سياق تاريخيّ وتقاليد معيّنة، وأكّد على أهمّيّة "اندماج الآفاق" بين القارئ والنّصّ، فكان التّركيز على الوجوديّة كجزء من الوجود الإنسانيّ، والتّاريخيّة لتأثير التّاريخ والتّقاليد على الفهم. أمّا الحواريّة في الفهم عمليّة حواريّة بين القارئ والنّصّ.

تنوّعت الاتجاهات في العصر الحديث وتعدّدت، وظهرت اتجاهات متنوعة في الهرمنيوطيقا، مثل: الهرمنيوطيقا النّقديّة الّتي تركّز على دور السّلطة والأيديولوجيا في عملية التّفسير، والهرمنيوطيقا النّسويّة التي تهتمّ بتأثير النّوع الاجتماعيّ على التّفسير. وهرمنيوطيقا ما بعد الحداثة التي تشكّك في إمكانية الوصول إلى معنى واحد وثابت للنّصّ. والتركيز كان على السلطة والأيديولوجيا بغية تحليل كيف تؤثّر السّلطة على التّفسير والتنوع الثقافي والاعتراف بتعدّد وجهات النّظر في تفسير العلاقة بين النّصّ والقارئ.

[33] السواح، فراس: طريق إخوان الصفا، مؤسسة الهنداوي، 2022 ، ص 13.

أمثلة على تعاريف مختلفة للهرمنيوطيقا حسب مراحل تطوّر هذا العلم على مرّ تاريخه، مايأتي:

1. التّعريف التّقليدي: فنٌّ وعلم تفسير النّصوص، وخاصّة النّصوص الدّينيّة والقانونيّة.
2. تعريف شلايرماخر: نظريّة الفهم التي تهدف إلى فهم الفكر الفرديّ كما يتمّ التّعبير عنها في الكلام.
3. تعريف غادامر: فلسفة الفهم الّتي ترى أنّ الفهم هو عمليّة تاريخيّة وحواريّة.
4. تعريف معاصر: دراسة كيف نفهم النصوص والأفعال ونفسّرها.
5. تعريف مارتن هيدجر: الهرمنيوطقيا بوصفها نظام التّأويل.

ويرجع الأصل اللّغويّ لمصطلح الهرمنيوطيقا Hermeneutics إلى الفعل الإغريقيّ hermeneuein وهو فعلٌ يدلُّ على عمليَّة كشف الغموض التي تكتنف شيئاً ما، وقد اشتقّ الفعل من اسم الإله الإفريقي هرمس Hermes، وهو إله متعدّد المواهب، فهو رسول الآلهة، ومفسّر الوحي الإلهيّ إلى البشر، إله الحدود، وإله التّجارة، وصانع القيثارة، وتجتمع مواهب "هرمس" في سمتين اثنتين؛ الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثّانية القدرةُ على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف، وكلاهما ضروريّ في عمليّة كشف الغموض الّتي يدلّ عليه اللّفظ الإغريقي hermeneuein ومن اللفظ الإغريقي اشتقّت الكلمة الانجليزيّة Hermeneutics والتي درج الباحثون العرب بتسميتها بالهرمنيوطيقا أو الهيرمنيطيقيا ،[34]وقد تمّ ورود الجذر اللغوي للهرمنيوطيقا عند أرسطو حيث كان أحد عناوين كتبه periHermeneiasأي "عن الهيرمنيوطيقا"، وموضوعه "هو منطق القضايا والبنية النّحْوية التي تسمح بالرّبط بين الموضوع و المحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء" [35]. فالهرمنيوطيقا معضلة تفسير النّصّ بصفة عامّة سواء أكان هذا النّصّ نصّاً دينيّاً أم نصّاً تاريخيّاً أم نصّاً أدبيّاً ، فتثير تبعاً لذلك أسئلة كثيرة معقدة وقد نشأ مصطلح الهرمنيوطيقا في الأساس مرتبطاً بالنص الديني ؛ إذ بدأ استخدامه في دوائر الدرّاسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النصّ الدينيّ (الكتاب المقدس)، والنّشأة الحقيقيّة للمفهوم كانت تحديداً في عصر النّهضة الأوروبيّة حين نهض الإصلاح الدّينيّ في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر الميلاديّ، فقطعت علاقة المسيحيين بالكنيسة في روما، وتمّ القضاء على مرجعيّة تلك الكنيسة في تفسير النّصوص المقدّسة، وكان لا بدّ لوضع قواعد لتفسير الكتاب المقدّس، وصدر أول كتاب يحمل اسم الهيرمنيوطيقا ١٩٥٤ لمؤلفه دان هاور Dan Hawer عنوانه"Her-mun ticaSacrasiveMethodusExponendarum "؛ أي التّفسير المقدّس أو منهج شرح النصوص المقدسة"[36].

ونشأت الهيرمنيوطيقا مرتبطة بالنّصّ المقدّس في ظروف خاصّة، ثمّ تحوّلت كنظريّة بديلة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدّس، وهنا يتبادر إلى أذهاننا أسئلة جمّة: هل يمكن تطبيق الهرمنيوطيقا على النّصّ الدّينيّ دون أن يفقد ذلك النّصّ الدّينيّ معرفته اليقينيّة المقدّسة؟ أم أنَّ المنهج الهيرمنيوطيقيّ يهدم الثوابت المقدسة كلّها، فيصبح التّفسير بالرّأي هو سمته الغالبة، وتسود المعرفة النسبية التي تختلف من فرد لآخر. وهل يعني رفض الهيرمنيوطيقا هو رفض لديناميكيّة النّصّ وحيويّته والوقوع في هاوية الجمود والظن بامتلاك الحقيقة المطلقة؟ فالهيرمنيوطيقا هي "فن تفادي عدم الفهم"[2]،

[34] – زايد، أحمد: الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية، حولية كلية الإنسانيات للعلوم الاجتماعية ، جامعة قطر ،ص 229.

[35] – وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، ط4، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة، 1998، ص 716.

[36] - طلبة،منى: الهيرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم ،مجلة أوراق فلسفية، القاهرة ، العدد العاشر، 2004 ، ص 133 انظر أيضاً North weshtern University press -Palmer Richard E Hermeneutics .-

هكذا يعرفها شلايرماخر (١٨٣٤)، والهرمينوطيقا لها جذور في التّاريخ وفي الأسطورة اليونانيّة معنى (هيرمي) Hermès وتعني الوسيط بين الآلهة والبشر الذي يقوم بعمليّة تأويل العلاقات اللّغويّة والأساطير الدّينيّة، ويعرّفها جون غريش أنها تعني فن التأويل وفلسفة التّفكير في عمليّات الفهم المطبّقة على النّصوص، ويشير نصر حامد أبو زيد إلى أنَّ المصطلح يعود إلى سنة 1654 حين بدأت الهرمينوطيقا داخل دوائر الأبحاث اللاهوتية العامّة كقواعد يجب الالتزام بها في قراءة النّصوص المقدّسة لنحصل على فهم الكتاب المقدس، وظلت آليةً تمارس داخل النّصّ الدّينيّ خاصّة عند اللاهوت البروتستانتيّ حتّى لحظة الألماني شلايرماخر؛ لينتقل المصطلح من دائرة اللاهوت إلى دائرة النّصّ الفلسفيّ؛ إذ يفرّق حامد أبو زيد بين الهيرمينوطيقا والتّفسير؛ فالأوّل مرتبط بنظريّة التّفسير، أمّا الثاني فمرتبط بالتطبيق.

الهرمنيوطيقا انبعاثٌ متطوّر للتّأويل الذي عرِفه الفكر الغربي منذ العصر اليوناني، فكلّما تقدّم النّصّ في الزّمن صار غامضاً، واحتاج إلى فهم جديد من هنا ارتبطت التّأويليّة بالحاجة إلى بيان وتفسير النّصوص الدّينيّة "فكان لابدّ بقيام علم يُعنى على فهم النّصوص الموغلة في القدم، إضافة إلى وجود معنى خفي وراء المعنى الظّاهر وانعدام الثّقة في القراءة الواحدة" [37]، فكان تأويل النّصّ الظّاهر بالمعنى الباطن إعلانٌ بأنَّ النّصوص الدّينيّة المقدّسة هي رموز وإشارات إلى حقائق خفيّة وأسرار مكنونة، وأنّ عامّة النّاس يقنعون بالظّواهر، ولا ينفّذون إلى المعاني الخفيّة التي هي من شأن أهل العلم الحق، عالم الباطن يقول بور ريكور: "ولقد وُلِدت الهيرمينوطيقا أو بُعثت في القرن الثّامن عشر الميلاديّ بفضل انقلاب كوبرنيكي قدم سؤال ما الفهم؟ على سؤال معنى هذا النّصّ أو ذاك"[38]،وتمجيد الهيرمينوطيقا في القرن الثّامن عشر الميلادي هو إعلان عن موت المؤلّف والمتكلم، وإحلال الفهم الذّاتيّ للقارئ محلّ المعنى، والحكم على النّصّ ومعانيه بالتاريخية والنسبية، وجعل القارئ منتجاً للنّصّ، وفتح الأبواب على الدّلالات بتعدّد القرّاء للنّصّ الواحد، فالهيرمينوطيقا عاملت النّصّ الدّينيّ المطلق بوصفه نسبياً؛ لأنّ وضعيتها تنكر المطلق بإطلاق، وحكمت بأنسنة النّص الدّينيّ، وأحلّت وحي القارئ وعالمه محلّ الوحي السماويّ، وانتهت بدعواها الفجّة لقد مات الإله.

من هنا نستنتج أنّ التأويل والهيرمينوطيقا هما منهجان كلاهما يستخدمان لفهم النّصوص الدينيّة والفلسفيّة، حيث يعدّ التّأويل منهجاً شائعاً في الثّقافات الشّرقيّة، ويتمّ التّفسير والتّأويل للنّصوص الدّينيّة بشكل مباشر ومن خلال الخيال و الرموز، أمّا الهيرمينوطيقا فهي منهجٌ فلسفيّ غربيّ يهتمّ بفهم المعاني والسياقات اللّغويّة للنّصوص بصفة عامّة، ويمكن القول إنّ التّأويل يركّز أكثر على الجانب الرّوحي والتّفسيريّ، بينما الهيرمينوطيقا تركّز على الجانب اللّغويّ والمعرفيّ.

خاتمة:

في نهاية هذا البحث نرى أنّ النّصوص المقدّسة تلعب دوراً مهمّاً في بناء المعرفة الدّينية وفهم الدين؛ حيث توفّر المعرفة الروحيّة والتّوجيه الدّينيّ للمؤمنين، وفهم هذه النّصوص يتطلّب جهداً كبيراً وتأمّلاً عميقاً، بالإضافة إلى معرفة جيدة باللّغة الدّينيّة والسّياق التّاريخيّ والثّقافيّ الّذي ظهرت فيه هذه النّصوص، علاوة على ذلك فقد توصّلنا إلى أنّ التّأويل عمليّة معقّدة وضروريّة لفهم النّصوص المقدّسة، وهو عمليّة مستمرّة ومتجدّدة، تتطلّب منّا الانفتاح والمرونة والتّفكير النّقدي، وتجنّب التّفسيرات التي تخدم أغراضاً سياسيّة أو أيديولوجيّة ضيّقة، وأرى أيضاً أنّ الحوار بين المدارس الفكريّة المختلفة هو أمرٌ ضروريٌّ لإثراء فهمنا للنّصوص المقدّسة وتوسيع آفاقنا، فلاحظنا أنّها تتجاوز المعرفة الدّينية مجرّد اكتساب المعلومات والحقائق حول الدين، وتشمل فهماً عميقاً للعقائد والمبادىء الأخلاقية والقيم الروحيّة الّتي

[37] - ابوزيد، نصر حامد: الهيرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول ، ع 3 ، 1981م ، ص141.

[38] ريكور، بول: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية ، ط1، القاهرة، 2001 ، ص 21.

تشكّل جوهر الدّين، ووجدنا فرقاً جوهرياً بين لغة الدّين واللّغة الدّينيّة، فلغة الدّين هي اللّغة المستخدمة للتّعبير عن المفاهيم الدّينيّة والتّواصل بين أتباع الدّين، بينما اللّغة الدّينية نظامٌ لغويٌّ خاصّ يتميّز بمفردات ورموز وتراكيب لغويّة تحمل دلالات دينية محددة، وغالباً هذه اللغة مضمّنة في النّصوص المقدّسة والشّعائر الدّينية، ويمكننا القول إنّ لغة الدّين أداةٌ، بينما اللغة الدّينية نظام دلالي، ويعتبر التّأويل والهيرمنيوطيقا أدواتٍ أساسيةً لفهم وتفسير هذه النّصوص؛ إذ أنّ اللجوء في بعض الأحيان للتّأويل هو ناتجٌ عن كون النّصوص الدّينيّة لبّ المعرفة الدّينيّة وأساسها، والتدبّر لا يأتي من مجرد النظر في ظاهر النّصوص إنّما بالتعمّق وإعادة فهم هذا النّصّ بما يلائم التّغيّر الذي يصيب الإنسان، فللتأويل تأثير كبير على فهمنا للدين، وقد يؤدي إلى خلافات في وجهات النظر بين أتباع الدين الواحد، فيظل التأويل مجالاً حيوياً للبحث والنقاش حين يسعى الفلاسفة واللاهوتيون والباحثون إلى تطوير طرائق جديدة لفهم النّصوص القديمة وتطبيقها في عالمنا المعاصر، وهو رحلة لاكتشاف المعاني وفهم العالم من حولنا.

ومن التّوصيات التي أراها مناسبة في هذا البحث تعزيز الدراسات اللّغوية للنّصوص المقدّسة وإجراءالمزيد من البحوث حول اللغة الدينية وخصائصها الفريدة وتحليل الأساليب اللغوية والبلاغة المستخدمة في النصوص المقدسة وتطوير مناهج التأويل كوضع أسس علمية ومنهجية للتأويل. تأخذ في عين الاعتبار السياق التاريخي واللغوي والثقافي للنص وتوضيح كيفية تطبيق تعاليم النصوص المقدسة في مواجهة التحديات المعاصرة ودعوة الأفراد إلى التفكير النقدي في النصوص الدينية والتأمل في معانيها وتنمية القدرة على التمييز بين التفسيرات الصحيحة والخاطئة للنصوص ،فلمعرفة الدينية ليست جامدة بل متغيرة و هي الربط بين ما يجب ان يكون و بين ما هو كائن متغير و هو الإنسان .

Reference

[1] M. Hussein,Zadeh,: An Introduction to the Theory of Knowledge and the Foundations of Religious Knowledge, trans. Sayyid Haidar al-Husayni, 1st ed., Dar al-Huda for Seminary Studies in Arabic, Qatif, p. 92, 2023.

[2] I. Kant, Critique of Pure Reason, trans. Musa Wahba, National Development Center in Arabic, Beirut, p. 6. (A common translation error occurs: "Tastanfi" means "to penetrate"; the correct translation is "Tastanfi")

[3] A.,Harb: Abdul Karim Soroush and the Critique of Religious Knowledge, Contemporary Islamic Issues Magazine, Conceptual Ambiguities in Contemporary Islamic Thought, p. 289, 2003.

[4] W. Qanso: Religious Pluralism in the Philosophy of John Hick, Arab House of Sciences in Arabic, p. 148, 2007.

[5] E. Durkheim: The Elementary Forms of Religious Life, from Lalande, Lalande's Philosophical-Technical Dictionary, p. 1206.

[6] J. Marshal: Encyclopedia of Sociology, translated by Dr. Muhammad al-Jawhari and others, 1st ed., vol. 2, Egypt, Supreme Council of Culture, p. 751, 2000.

[7] M. al-Zuhayli: The Function of Religion and Man's Need for It, World Islamic Propagation Society, p. 18, 2009.

[8] B. Abdul-Malik et al: Dictionary of the Holy Book, Dar al-Thaqafa in Arabic, Cairo, p. 382, 1995.

[9] A. S. Al-Nashar: The Origin of Religion, Evolutionary Theories, and Deism, Dar al-Salam for Printing and Publishing in Arabic, p. 28. , 2008

[10] I. Kant: Critique of Practical Reason, translated by Ghanem Hana, Unity Studies Center, Beirut, p. 183, 2008.

[11] M. U. Al-Khasht: The Rational and the Irrational in Religion, The Philosophy of Religion between Critical Rationalism and Biased Rationalism, 1st ed., Nahdet Misr Printing and Publishing House (in Arabic), p. 6. , 2006
[12] I. Manzur: Lisan al-Arab, vol. 7, 1st ed., no date, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Lebanon (in Arabic), pp. 97-98.
[13] N. H. Abu Zayd: Text, Authority, and Truth, 4th ed., Cultural Center, Lebanon, p. 159.
[14] M. Arkoun: Islam, Europe, and the West, trans. Hashim Salih, 2nd ed., Dar al-Saqi (in Arabic), Lebanon, p. 28, 2001.
[15] I. Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram: Lisan al-Arab, vol. 7, no date, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi (in Arabic), Lebanon, pp. 97-98.
[16] M. Arkoun: Islam, Europe, and the West, op. cit., p. 21.
[17] A group of authors, The Language of the Qur'an: Its Issues and Matters, trans. Ahmad Hussein Bakr, The Civilization Center for the Development of Islamic Thought, Beirut, pp. 143-151,with some modifications, 2016.
[18] R. Muhammad Baqir Sa'idi: The Logic of Qur'anic Discourse, Studies in the Language of Religion, trans. Rida Shams al-Din, 1st ed., The Civilization Center for the Development of Islamic Thought, Beirut, p. 29, 2016.
[19] H. Yousefian: Studies in New Theology, trans. Muhammad Hassan Zaraqat, 1st ed., The Civilization Center for the Development of Islamic Thought Team, Beirut, p. 260, 2016.
[20] W. Qanso: Religious Language between Authority and Meaning, Arab Thought Formation Foundation, 2024.
[21] I. Kant, Critique of Pure Reason: translated by Musa Wahba, National Development Center, pp. 281-284, 1781.
[22] W. Qanso: Religious Language between Authority and Meaning, op. cit.
[23] B. Ludwig: Philosophical Investigations, introduction, translation, and commentary by Abd al-Razzaq. Banuor Arab Organization for Translation (in Arabic), Beirut, pp. 65-93, 2007.
[24] H. Yusufiyan , Studies in New Theology, op. cit., p. 243.
[25] Al-Raghib Al-Isfahani: (The Vocabulary of the Unusual Words of the Qur'an), first edition, Dar al-Tahrir, Cairo (in Arabic), p. 30, 1991.
[26] The Religious and Philosophical Views of Philo of Alexandria, pp. 36-37.
[27] Martin, pp. 33-32.
[28] Martin, pp. 32-33.
[29] I.bn Rushd: The Decisive Treatise on the Connection Between Sharia and Wisdom, 2nd ed., Dar al-Mashreq (in Arabic), Beirut, p. 35.
[30] A. Al-Nour Idris: The Religious Text between the Mythology of the Sacred and the Jurisprudential Reason, 2013.
[31] Abu al-Najib Suhrawardi: "Awarif al-Ma'arif", 1st ed., Dar al-Kitab al-Arabi (in Arabic), Beirut, pp. 25-26, 1966.
[32] M. Arkoun: Towards a Critique of Islamic Reason, trans. Hashim Salih, 1st ed., Dar al-Tali'ah, Lebanon (in Arabic), p. 8.
[33] H. Hnafi: Phenomenology of Interpretation, Vol. 2, 1st ed., Madbouly Library, p. 49, 2013.
[34] F. Al-Sawah: The Path of the Brethren of Purity, Al-Hindawi Foundation, p. 13. , 2022

[35] A. Zayed: Hermeneutics and the Problem of Interpretation and Understanding in the Social Sciences, Annual of the College of Humanities and Social Sciences, Qatar University, p. 229.
[36] M. Wahba: The Philosophical Dictionary, 4th ed., Quba House for Printing, Publishing, and Distribution (in Arabic), Cairo, p. 716, 1998.
[37] M. Talaba: Hermeneutics: The Term and Concept, Awraq Falsafiya Magazine, Cairo, Issue 10, p. 133. , 2004
[38] N.asr Hamid Abu Zayd: Hermeneutics and the Dilemma of Textual Interpretation, Fusul Magazine, No. 3, p. 141. , 1981
[39] P. Ricoeur: From Text to Action, Interpretive Studies, translated by Muhammad Bara'a and Hassan Bourqia, 1st ed., Cairo, p. 21, 2001.