د.أحمد الفرحان

أستاذ التأويليات وتاريخ أنظمة الفكر

ماستر: المعجم الفلسفي وديناميّة المفاهيم

الفصل الثاني.

المادّة: مفاهيم فلسفة الدين.

المحاضرة الثانية: مفهوم النّص المقدّس.

النّص المقدّس في ضوء العصر الهيرمنوطيقي للعقل عند جان غرايش.

–نحو اختلاق فلسفة الدين–

التّعريف بجان غرايش:

ولد جان غرايش بإمارة اللوغسومبورغ (كوريش *Koerich*) سنة 1942. كان غرايش يحظى بمرتبة القس في الكنيسة الكاثوليكية. وعمل أستاذاً باحثاً بالمعهد الوطني للبحث العلمي بفرنسا، و أصبح مسؤولاً عن قسم الدراسات العليا بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس. و عمل مدير مختبر الفلسفة الهيرمينوطيقية والظاهراتية. كما عمل مديراً "لسلسلة الفلسفة" الصادرة عن دار النشر *Beauchesne*.

أتم دراسته العليا بباريس و أنجز في البداية بحث الإجازة عن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا. و قد نشر غرايش بعد ذلك بحث الإجازة سنة 1977 تحت عنوان "الهيرمينوطيقا و الغراماتولوجيا"، و قد ناقش غرايش يوم 19 أبريل 1985 أطروحة الدكتوراه بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس و نشرها سنة 1987، تحت عنوان "الكلام البهيج، هيدغر بين الكلمات و الأشياء". سعى غرايش في رسالته الجامعيّة إلى الكشف عن الأصول اللاهوتيّة لمفهوم 'الاختلاف الأنطولوجي' لدى هيدغر، حيث أبرز الدور الهام الذي اضطلع به أستاذ الثيولوجيا العقديّة كارل بريغ *Carl Braig* في تلقين هيدغر مفهوم الاختلاف الأنطولوجي سنة 1908؛ كما حاول غرايش التوقّفَ عند تصوُّر هيدغر للغة الذي أصبح وريث الموروث اللغوي و الإنسي القديم، كما كشف عن مكانة كتاب هيدغر *Unterwegs zur Sprache* أو *Acheminement vers la parole* الذي عدّه خير كتاب يبين عن الفلسفة الأولى لهيدغر بدل كتاب "الوجود و الزمان". استأنف غرايش دراساته عن الأنطولوجيا لدى هيدغر في المحاضرات التي ألقاها بكلية الفلسفة بالمعهد الكاثوليكي بباريس في السنة الجامعية 1991- 1992، و قد نشرت هذه المحاضرات فيما بعد سنة 1994 في صورة شروح كبرى للأنطولوجيا و الزمان. درس هيدغر في هذا الكتاب معنى الانتقال من 'هرمينوطيقا حياة الوجود الواقعي' إلى 'الأنطولوجيا الأساسيّة' في سنوات 1919- 1928، و ذلك عبر مرحلتين: مرحلة التكوين الفلسفي لهيدغر (1910- 1918) و مرحلة اكتشاف حياة الوجود الواقعي (1919- 1923)؛ ثمَّ مرحلة ماربورغ حيث شرع هيدغر في بلورة مفهومه عن الأنطولوجيا الأساسيّة (1923- 1928).

لا يمكن الحديث اليوم عن الهيرمينوطيقا و لا عن ريكور و لا عن فلسفة الدين و لا عن هيدغر دون ذكر اسم غرايش. لقد التحمت فلسفة الدين مع مبحث الهيرمينوطيقا التحاماً عضويّاً بفضل أعمال ريكور و هيدغر، وتحوَّلت الهيرمينوطيقا الفلسفية أو الدينية إلى فلسفة هيرمينوطيقية. لكن الفضل يعود إلى غرايش في التعريف بالقضايا الكبرى التي عالجها ريكور و هيدغر. فالدراسات العلمية التي نشرها غرايش بالفرنسية و الألمانية غزيرة،

كما أنه ترجم شاب *Schapp* و هانس يوناس *H. Jonas* و ريكور و هيدغر إلى الفرنسية أو إلى الألمانية ، كما كانت مُختلفُ دراساته مرتبطة بالهيرمينوطيقا، في جانبها الفلسفي الأنطولوجي، والديني والأدبي –الجمالي.

لكن مكانة هيدغر في مسار غرايش الفلسفي لا توازيها غير مكانة ريكور في حقل فلسفة الدين. خصَّص غرايش محاضرات كثيرة لفلسفة ريكور، من بينها المحاضرات التي ألقاها بجامعات كولومبيا، بدعوة تلقاها من جامعة بونفانتورا، في إطار كرسي 'موريس بلونديل'. و قد نشرت هذه المحاضرات مَزيدةً و منقحةً في كتاب ضخم عن مسارات المعنى لدى ريكور سنة 2001 عن دار النشر *Jérôme Million*.

التّعريف بفلسفة الدين عند غرايش:

تعمل الدراسات الفلسفية لجان غرايش في حقل فلسفة الدين على بلورة رؤية جديدة للظاهرة الدينية، تنطلق من قناعة مفادها أنّ الفلسفة هي ممارسة عملية تنبني على إعادة تأويل التراث الثقافي للحضارة الغربية تأويلا هرمينوطيقيا[1]. والمدهش في قراءات غرايش التّأويليّة أن يعدّ المواقف الفلسفيّة الرّافضة للدِّين هي بحد ذاتها مواقف دينيّة، مادامت تمثِّل فرعاً معرفيّاً قائماً بذاته وقادراً على تنوير الفكر الإنساني فيما يتعلّق بمصيره الوجودي، كما هو قادر على فهم القضايا الوجودية التي ترتبط بالوجود الإلهي[2]...ولم يتمكّن غرايش من بلوغ هذا الموقف النّقدي إلاّ بعدما عدّل من منهجيّة قراءة تاريخ الفلسفة ضمن الأطر التقليدية للمعرفة الفلسفية التي تنبني على التّصنيف العقدي: مؤمن، ملحد، وثني... وكشف عن محدوديّة النّهج السّابق من خلال قدرته الهائلة على قراءة النّصوص الأساسيّة في ضوء مفاهيم هيرمنوطيقية وأدوات حجاجيّة جادة وذلك للحد من الأحكام الجاهزة والمجّانيّة أحيانا

[1]- Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I : *Héritiers et Héritages du XIX^e siècle*, Paris, Éd. Cerf, 2002.pp.7-67.

[2] -*Ibid.*, pp.7-67.

عن مواقف الفلاسفة من الدين. واعتبر أنّ المواقف التي تبدو قطعيّة لبعض الفلاسفة عن الدين هي أكثر المواقف مدعاة للتّأمّل والتّفكير والنّقد في الظّاهرة الدينية ومن ثمّ في تعميق الشعور الديني؛ لأنّها لا تعبِّر إلاّ عن تجليات الروح المنهجيّة التي تسكن الفيلسوف في مساءلته للأشياء؛ قد تكون نتيجة اقتضاءات عقليّة-منطقيّة يمليها المنهج التّحليلي أو النّقدي الذي يشتغل به الفيلسوف في نحث مفاهيمه وصياغة أطارحه...ولكن ليس بالضّرورة هو مقتضى الحكم على الشعور الديني للفيلسوف...إنّها بالأحرى: أزمة يمرّ منها تطوّر المنهج على يديه.

منحت الهيرمينوطيقا مكانة متميّزة لفلسفة الدين داخل حقل الفلسفة المعاصرة، وغرايش لم ير في الهيرمينوطيقا مذهبا واحدا متوحِّدا في تاريخ مناهج التّفكير الفلسفي واللاهوتي والأدبي، بل كان على وعي تام بضرورة إعادة قراءة تاريخ الهيرمنوطيقا وفق المقتضيات الفلسفية واللاهوتية التي تحكّمت في ظهورها كنشاط منهجي وفلسفي فيما بعد. من هنا ميّز بين الهيرمينوطيقا الدينية و هيرمينوطيقا الأنوار و الهيرمينوطيقا الفلسفية و الفلسفة الهيرمينوطيقية[3].

لا تدرس فلسفة الدين ديناً بعينه، بل تحاول استكشاف بعض الخصائص المشتركة في الظاهرة الدينية عامة[4]. كما لا يمكن أن نخفي اليوم حقيقة الخلفية المسيحية اليهوديّة بوصفها ثقافة مشتركة بين الفلاسفة على تعدُّد مشاربهم واختلاف آرائهم. فعلى يد غرايش يمكن أن ترى في هيغل و فويرباخ و نيتشه و هيدغر و فتغنشتاين فلاسفة دين من الطراز الرّفيع[5].

---

[3] - Jean GREISCH, *le cogito herméneutique*. Paris, Ed. Vrin, 2000, p.149-172.

[4] - Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I : *Héritiers et Héritages du XIX^e siècle*, Op.cit., in, Introduction, pp.7-67.

[5]- Jean GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éd. Cerf, 2004.

التّوفيق بين نور العقل وتوهّج العوسج:

لا بدّ من التنبيه إلى أنّ غرايش يسعى إلى إقامة فلسفة هيرمينوطيقية للنّص المقدّس من خلال فهمه الخاص للهيرمينوطيقا، وإذا كان المجال لا يتسع لتفصيل القول فيها لا بأس من التّذكير بأنّ هيرمينوطيقا غرايش تريد أن تكون استمرارا للأصول الهيرمنوطيقية في عصر الأنوار حيث نشأت بين أحضان الكوجيطو الدِّيكارتي، فهو يطمح إلى التّوفيق بين أنوار العقل واللّهيب المشتعل للعوسج من خلال مفهوم "العصر الهيرمينوطيقي للعقل".

يُظهر العصر الهيرمينوطيقي للعقل[6] الحوار الصّعب بين الإيمان و العقل، أي بين استعارة العوسج الملتهب واستعارة نور العقل، هذا الحوار الصّعب الذي يتحدث عنه غرايش يعدّ ظاهرة إنسانية عامة، تتجلّى عنها التوتّرات الحادّة التي تطبع الوجود الإنساني العام. ولأنّها كذلك فهي تنال الحظوة الكبرى والمكانة المرموقة بين الدراسات الفلسفيّة والدينيّة.

لا يخلو الفكر الفلسفي الجاد والصّارم من القلق الذي يسكن تأمّلاته كلّما تعلّق الأمر بالتّفكير في القضايا اللّاهوتيّة أو الإلهيّات، إذ يظلّ نقطة تجاذب قويّة بين مقتضيات التّفكير العقلاني وبين مقتضيات الاعتقاد الديني. يرتئي غرايش منح فيلسوف الدين دورا تخصّصيّا في فهم "حالة القلق" هذه التي تعتمل في تجربة التّفكير الفلسفي عبر التّاريخ. إنّ حلولاً من قبيل إله الفلاسفة وإله الأنبياء، أو إله العقل وإله الكتاب، التي حاول سبينوزا ترسيخ أسس القول فيها من خلال كتابين يتّخذان الألوهيّة منطلق فهم الوجود الإنساني، لكن بصيغتين مختلفتين: صيغة النّقد التّاريخي الذي يتّخذ من التّفسير العقلي مدخلا لفهم الظّواهر الدينيّة كما يحكي عنها "النّص المقدّس" في كتاب: اللّاهوت السياسي[7]، أو صيغة التأمّل العقلي الذي يرى في اللّه الجوهر الأوحد الذي عنه نفهم الظّواهر

---

[6] - Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Ed. Cerf, 1985, pp.15-35.

[7] - SPINOZA,Oeuvres3, *Traité théologique-politique*,trad.J.Lagrée et P6F.Moreau,Paris,PUF, 1999.

الكونيّة والإنسانية سواء كانت صفات أو أحوالا فهماً عقليّاً في كتاب: الإيتيقا[8]. وفي حاصل تأمّلاته: نجد ما يفيد أنّ إله الفلاسفة لا يربطه أي ارتباط بإله التّعاليم وطقوس النّص المقدّس، رغم أنّ تعقيل النّص المقدّس تاريخيّاً لا يتنافى وتعقيل الكون ميتافيزيقيّاً. لكن هل للطّقوس و التّعاليم دوراً في تقريب المؤمن من حقيقة الألوهة في النّص المقدّس؟ وهل التأمّل العقلي يغني الفيلسوف عن ممارسة الشعائر والالتزام بأداء التّعاليم في معرفة حقيقة الألوهة في الكون؟ تظل هذه المفارقات المكبوتة في الاشتغال الفلسفي الصّارم تفعل فعلها في أذهان الباحثين عن معنى الألوهة كلّما اعترضت براهينهم وحججهم المنطقيّة الدّور الذي يتطلّب ضمانة الصّدق و يقين الحق فيما يتقدّمون فيه من قضايا. إنّ وضعيّة التّشكيك الجذري في قدرة العقل على تأسيس اليقين في عصرنا هذا تفتح المجال لعودة "اللّامعقول" من أبوابه الواسعة. وكأنّ أنوار العقل صارت مجرّد ضوء ينبعث عن نور المشكاة.

يتخذ الدين، في عصرنا هذا، موقفا دفاعيّاً يائساً عن الذات في مواجهة العلم المعاصر. العلم الذي ينزع إلى تفسير كلّ شيء تفسيراً اختزاليّاً يفقر الإنسان والكون معا ويزيد من اغترابه عن ذاته. إنّ كل ما ترمي إليه العلوم المعاصرة في زماننا هذا هو اختزال الكلّي في التفسير الجزئي؛ فالإنسان لم يعد سوى جهازاً عصبونيّاً والكون ليس إلاّ الانفجار المادّي الأعظم، والحياة ليست إلاّ وظائف فيزيولوجيّة دماغيّة. كلّ مشاعر الاعتقاد والحب والكراهية واتخاذ القرار والإحباط واليأس تجد في التفسير العصبي أجوبة تجريبيّة دالّة. إنّ الفلسفة اليوم بدفاعها عن خصوصيّة الكائن الإنساني وفي تساؤلها عن علّة الوجود الكوني خارج التركيبات الرياضيّة والفيزيائيّة والبيولوجية الجزيئيّة تستعيد نفس الأسئلة التقليدية المسكونة بالهاجس الأخلاقي والرّوحي. وهذا الموقف الفلسفي السّلبي من العلوم في قدرتها على تفسير الظّواهر الإنسانية والطبيعيّة تفسيراً تجريبيّاً وتكنولوجيّاً هو ما يمنح الدِّين القدرة على استرجاع أنفاسه لتقديم العزاء للخصام النّاشب بين الفلسفة التّأمليّة والعلوم الطبيعيّة اليوم.

[8] – SPINOZA, *Ethique*, traduit par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965.

إن هذه الأسئلة الفلسفية الكبرى تكشف عن *مفارقات الحياة الإنسانية* بين اليأس من اختلاق صورة دينية للعالم و الأمل الذي يحذو العلم في ولوج عوالم ما بعد الطبيعة. وهذه المفارقات الوجودية لا تبدو معزولة عن الوظائف العملية التي يشغلها الدين في الحياة الإنسانية. من هنا، اتّجه غرايش إلى توكيل مهمّة البحث في المفارقات الفلسفيّة الدِّينيّة لفلسفة الدين. بعدما صارت فلسفة الدِّين متجاوزة لكل التّصوّرات التقليديّة في مقاربة علاقة الفلسفة بالدِّين، سواء تعلّق الأمر بالدِّراسات الفلسفيّة الموروثة عن المذاهب الأفلاطونية والأفلوطينيّة والأرسطية في صيغتها الإسلامية أو المدرسيّة، أو تعلّق الأمر بالمباحث الكلاميّة واللاهوت الطبيعي. وقد تمكّنت فلسفة الدين من تجاوز تلك المقاربات التقليديّة من خلال استيعابها لمقتضيات فلسفة الأنوار وما صاحبتها من ثورات علميّة زعزعت الكثير من اليقينيّات عن الكون والإنسان.

لم يظهر تخصّص 'فلسفة الدين' ، إلا منذ قرنين، بعدما أخذ على عاتقه تأمّل وفحص الظواهر الدينية كالعقيدة و العبادات و المعاملات و الإيمان و الطقوس و المقدس و الحرام، و الصلاة و التضحيّة، الفداء والخلاص و المحبة والنزعة الوثنيّة، التصوف و الوصايا الإلهية و الكتب السماوية، أو الروحانيّة، الخ.

لقد خضعت فلسفة الدين منذ كانط لنماذج العقل النّقدي إلى بداية القرن الواحد و العشرين، فحاول غرايش أن يفتح نقاشاً عميقاً إلى جانب النزعة النقديّة العقليّة حول مكانة الديانات السماويّة من خلال دراسة بعض أشكال التعبير الفردي و الجماعي عن الدين التي تكاد تكون من حيث الشكل العام هي ذاتها في كل الديانات كالطقوس و المعتقدات و المواقف الروحية، وقد اعتمد في ذلك على دراسة المقولات الذهنية و اللغوية التي تفصح عنها الممارسة الدينية بدل تشييد تصور فلسفي مجرد عن الدين.

يعمل غرايش على استثمار الهيرمنوطيقا الفلسفيّة في فهم الظاهرة الدينية منفتحاً في ذلك على العلوم الإنسانية، دون أن تتحول دراساته إلى فرع من فروع العلوم الثقافية أو العلوم الدينية. ورغم استشهاده كثيرا بالعقيدة المسيحية

التي يعرفها حقّ المعرفة فإنّه كان يدرسها من منظور فلسفي يكشف عن روح الانتماء الواعي إليها دون انحياز أبولوجي/ دفاعي عنها، بل كان حريصاً ألا تتحول فلسفة الدين لديه إلى فلسفة دينية.

يرتبط غرايش في تأصيله للهيرمينوطيقا الفلسفيّة بالتّراث الديني فيما راكمه من مناهج تأويل وتفسير النّصوص المقدّسة، حيث وجدت *الهيرمينوطيقا الدينية* ***hermeneutica sacra*** مجالاً خصباً لانتقاد التمييز بين المعنى الحرفي و المعنى المجازي في تأويل اليهودية مع فيلون ***Philo*** أو في تأويل المسيحية مع أوريجينوس ***Origines***. وتقوم مباحث الهيرمينوطيقا الدينية على الاجتهادات اللغوية و البلاغية التي صاحبت نشأة و تطور علوم التفسير و مناهج التأويل المرتبطة بالنص الديني. و لا شك في أن الدراسات التي خصَّصها غرايش لهيرمينوطيقا الكتاب المقدس تبرز مدى الحاجة الماسة إلى معاودة قراءة علوم التأويل الوسيطة في مجالات علوم العقيدة و التصوف والكلام و أصول الفقه و علوم اللغة قراءة هيرمينوطيقية، وهنا تتجلى أهمية غرايش إذن في السعي إلى التمييز الصارم بين فلسفة الدين و الفلسفة الدينية.

تنطلق الهيرمينوطيقا الدينية في قرن التنوير من مبدأ عام يفيد أن إنتاج النص فعل "ذكي" و "عقلاني"، و تعتبر أن مؤلف النص قادر على التعبير عن أفكاره و على الربط فيما بينها وفق ضوابط العقلانية الاستنباطية. و لكن باومغارتن يعتبر أن العقلانية تفيد أمراً خاصّاً أثناء تأويل النص الديني، ذلك أننا نبحث عن النتائج المنطقية التي كان يقصدها كتبة النص، و لا نبحث عن النتائج المنطقية بحدّ ذاتها. و بصورة عامة، فإن الانتقال إلى الحداثة مجهود ساهمت فيه الهيرمينوطيقا الدينية قدر مساهمة الفلسفة. و إذا ما كان للهيرمينوطيقا الدينية من فضل على الفلسفة، فهو يتجسَّد في أن التفكير الفلسفي في قرن التنوير لم يكن ليتشكل لولا المساجلات الفكرية مع اللاهوت التقوي.

بصورة عامة، إن الحداثة الغربية كانت وليدة الفلسفة الحديثة، و وليدة الهيرمينوطيقا الدينية كذلك. فقد نشأت مع أعمال فولف *Christian Wolff* (1679- 1754) و باومغارتن (1706- 1757) و أصبحت صلة وصل بين الفلسفة و التنوير و اللاهوت. كانت الفلسفة ملزمة، في إطار إشكاليات نظرية المعرفة، أن تفحص المنزلة التي يحظى بها تلقي و تأويل المعارف الوافدة من التراث القديم داخل نظرية المنهج[9] و هكذا، نجد صلة وثيقة بين الهيرمينوطيقا العامة في الفلسفة و نظرية التأويل اللاهوتي.

التّفكير الهيرمينوطيقي في النّص المقدّس:

ينطلق غرايش في تأمّلاته الفلسفيّة حول النّص الديني المقدّس من الأطروحة الآتية: "تكمن أصالة التفكير الهيرمينوطيقي في النّص المقدّس في التفكير في *شروط إمكان* نص مقدّس ما دون الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النصوص المقدّسة"[10]. تقودنا هذه الأطروحة إلى تجويد فن الإنصات إلى الصّوت الخفي الذي يتعالى من الكتاب المقدس والذي يتجاوز قدرات السمع والفهم، كما لو كان الإنصات إلى " تنامي النّبتة"[11] ممكناً. إنّ الإنصات إلى النّصوص المقدّسة يخلق انزياحاً بين الزمانيّة الدنيويّة والزمانية الخاصّة بها. وتكشف في نفس الوقت عن التناوب الذي لا يمكن محوه أو تجاهله بين ضجر الأيام العادية الدّائمة وبين الصّوت القوي للآخر الذي يجتازها ويخترقها.

[9]- Jean GREISCH, *le cogito herméneutique*. Op.cit., 2000, pp.150-173.

[10]-Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Ed. Cerf, 1985, p.163.

[11]-Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit., p.164

يطرح النّصّ المقدّس هذه الثنائيّة التي لا يمكن تحييدها رغم أنّ التفكير في النّص المقدس في عصر "موت الله" فلسفيا، وفي راهن فلسفتنا المعاصرة المشكاكة في كل مقدّس ليست بالمسألة الهيّنة، مادام هذا العصر المدَهْرَن قد أباح بقتله لله إطلاق أرواح المقدّس الهمجي من مكبوته الدفين.

إنّ السّؤال الهيرمينوطيقي الذي يشغل ذهن غرايش يتمثّل في القدرة على إعادة تنصيب "النّص المقدّس" في فهم معنى الوجود الإنساني، أي أن ينظر إليه "كمقولة وجودية"[12] تقوّم الفهم الإنساني للذات والآخر والكون.

يسعى غرايش، وفق ذلك، إلى استشكال الأسئلة التي كانت دائما تشغل المهتمين والمختصين بالدراسات الدينية وحتى المؤمنين المخلصين من أناس عاديين، وهي أسئلة قلقة تؤرق كلّ "مجتمعات الكتاب"، أي المجتمعات التي يكوّن الكتاب المقدّس مخيالها الديني. ومن بين هذه الأسئلة نجد ما يلي: كيف نفهم نصّاً مقدّساً؟ ما هو النّص المقدّس؟ وهنا لا يميز غرايش بين نصوص مقدّسة منزّلة وبين أخرى موضوعة، بل كل النصوص المقدسة معنيّة بالجواب أو على الأقل بالاستفهام عن تلك الأسئلة.

ينطلق غرايش في تقعيد الاستشكالات الهيرمينوطيقية الفلسفية في المجال الديني انطلاقا من "الأزمة التي شهدها النّص المقدّس"[13] مع شلايرماخر المؤسس الفعلي للبعد الكوني للهيرمينوطيقا. لأنّ مع شلايرماخر[14] لم يعد الحديث عن فروع الهيرمينوطيقا المتخصّصة ممكنا، أي: لا مجال للحديث عن هيرمنوطيقا النصوص الأدبية وهيرمينوطيقا النصوص الدينية، أو بالأحرى عن هيرمينوطيقا النصوص المقدّسة التي تعتمد التفسير الديني الكتابي

---

[12]- *Ibid.*, p.185.

[13] - *Ibid.*, .p.164-166.

[14]- بالرغم من أن بعض مؤرخي المدرسة الرومانسية، مثل مانفرد فرانك Manfred Frank في مختلف مؤلفاته، لم يكونوا يعتبرون شلايرماخر عالم لاهوت، بل كانوا يعتبرونه فيلسوفاً و مؤسّس الهيرمينوطيقا الفلسفية.

انطلاقا من مقاصد إيمانية أخرويّة وهيرمينوطيقا النصوص الدنيويّة التي تعتمد على التأويل البشري انطلاقا من مقاصد دنيويّة. وذلك لأنّ شلايرماخر قد أزاح مسألة الفهم من الدائرة الضيقة للتخصّص العلمي إلى الصّيغة الكونية، بمعنى أنّ مسألة الفهم هي مسألة كونية تتعلّق بنمط وجود النّص كيفما كان. ومن هنا يذهب غرايش إلى الإقرار بأنّ ارتقاء مسألة الفهم إلى الصّيغة الكونية يقتضي تجاوز الإشكالات الجزئيّة المرتبطة بكل من التقسيم التقليدي: هيرمينوطيقا مقدّسة وهيرمينوطيقا دنيويّة. وهنا ينبّه فيقول: " ولكن هذا لا يدلّ على أنّ التمييز بين النّص الدّنيوي والنّص المقدّس صار لاغيا"[15]. لأنّ الإشكال، في نظره، أصبح قائماً في قلب مسألة الفهم، حيث ذاك التّمييز ينبغي ملامسته هناك. وبهذا فمنذ شلايرماخر ترتبط كل من الهيرمينوطيقا اللاهوتية والهيرمينوطيقا الفلسفية ارتباطاً عضويّاً بالصّيغة الكونيّة لمسألة الفهم.

إنّ المأزق الذي تقع فيه هيرمينوطيقا شلايرماخر يكمن في البعد السيكولوجي الذي يهدف إلى تكهّن القارئ بمقاصد المؤلِّف نزولا عند القاعدة الذهبيّة للهيرمنوطيقا:" فهم المؤلِّف أفضل ممّا فهم نفسه"؛ وهنا يضع غرايش أصبعه على الجرح المنهجي في الهيرمينوطيقا الذاتية لشلايرماخر، إذ يرى أنّ أمام النّص المقدّس لا يمكن الادعاء بالقدرة على فهم مقاصد الروح القدس أفضل مما فهم نفسه[16]، لأنّ النّصوص المقدّسة تقوم بدءا على ما يميزها عن باقي النّصوص الأخرى، و لأنّ الرّوح القدس يفهم نفسه أكثر مما يفهمها الآخرون، وما كلماته إلاّ بعضاً من تجليات صوته، ولم يفعل ذلك إلاّ لتبليغ رسالته...

لم تكن العديد من الدراسات التي حاولت تذويب التمييز بين النّصوص الدّنيوية والنّصوص المقدّسة المنزّلة منها والموضوعة موفّقة في إقناع المؤمنين بذلك، بل حتّى الدّارسين من الفلاسفة ككانط وهيجل وفويرباخ وهيدجر... وكما يدافع الوعي الديني بشدّة عن خصوصيّة تميّز النّص المقدّس ورفضه للأطروحة التي ترى أنّ "النّص المقدّس

---

15 - Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.165.

16 - *Ibid.*, p.173.

نصّ كباقي النّصوص"[17]؛ يرى غرايش أنّ: " هذه النّصوص تفتح عالماً من المعاني لا يمكن اختزاله إلى مجرّد عالم ليس إلاّ جماع ما هو قائم هنا، هذا العالم الذي يستدخل عامل التجاوز، وعامل المعنى والحقيقة، وأساسا عامل التّوجيه"[18].

يقف غرايش عند الإشكالية التي تواجه النّص المقدّس، وهي كالآتي: كيف يمكن التوفيق بين التفكير حول النصية العامة (كلّ نص، رغم أنّه مقدّس، فهو نص كباقي النّصوص) وبين الوضع الخارق الذي يتجاوز كل ما هو عادي، الاستثنائي للنص المقدّس (النّص المقدّس لا يمكن أن يكون نصا كباقي النّصوص)؟

هنا، تنتصب أمامنا مجدّداً ضرورة تعريف النّص المقدّس حتى تتأتّى لنا إمكانية التّوفيق الفكري بين الطبيعة العامّة للنص وبين الطبيعة غير العادية للنّص المقدّس؛ فما هو النّص المقدّس؟

يتخذ غرايش من تعريف ريكور للهيرمينوطيقا مدخلا لتأسيس أطروحته عن تميّز النّص المقدّس من خلال استثماره مفهوم"شيء النّص"[19]. إذا كانت الهيرمينوطيقا تقوى على طرح التّمييز بين النّص المقدس والنصوص الأخرى استناداً إلى مفهومي: "عالم النّص" و "الفهم المسبق" الذي أعادته الهيرمنوطيقا إلى قارّة العقل النّقدي بعدما عمل هذا الأخير على تعليقه والإلقاء به خارج القدرة الذاتية للعقل التي تمنحه مشروعيّة التّحكيم المنطقي وتصنيفه

---

17 - *Ibid.*, p.166.

18 -*Ibid.*, p.166.

19- يرى بول ريكور أنّ الهيرمينوطيقا الفلسفيّة- وهنا ينبغي أن ننتبه إلى التمييز الذي يضعه ريكور بين هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمنوطيقا إنجيلية وبين سعي غرايش إلى تجاوز هذه الثنائية المقلقة منهجيا، وتكمن معالم القلق فيها في صعوبة تنزيل الهيرمينوطيقا الفلسفية بوصفها هيرمنوطيقا عامّة على الهيرمنوطيقا الإنجلية بوصفها هيرمينوطيقا خاصّة(انظر، كتابه: من النّص إلى الفعل، المرجع أدناه، ص،133-134)، ويجد غرايش أنّ السبيل إلى رفع هذا القلق هو الحديث عن براديجم/ نموذج إبدالي جديد للفلسفة تحت إسم الفلسفة الهيرمنوطيقية أو العقل الفلسفي الهيرمنوطيقي تحت إسم "العصر الهيرمنوطيقي للعقل"- بعد أن تخلّصت من أولويّة النّزعة الذّاتيّة كما كان الأمر مع شلايرماخر وديلتاي أصبحت مجبرة على "البحث في النّص ذاته، عن الدِّينامِيّة الدّاخليّة التي تنطوي عليها قدرة العمل الأدبي في بناء وحدته المعنويّة الخاصّة به كبنية مغلقة، هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى، تكمن في البحث عن قدرة هذا العمل أيضا في أن يقذف بذاته خارج ذاته -من خلال ديناميّته الدّاخليّة – مولِّدا في ذلك عالما-يمكنني أن أن أسكنه- يكون حقّاً هو "شيء" النّص "اللامحدود. إنّ الدِّينامِيّة الدّاخلية والانقذاف الخارجي يكوّنان ما أسمّيه *عمل النص* . ومن مهمّة الهيرمينوطيقا إعادة تأسيس هذا العمل المزدوج للنّص"

Paul RICOEUR, *Du texte à L'action- Essais d'herméneutique 2*- Paris, Edition du Seuil, coll, Point-Essais, 1986, p. 36.

ضمن اللّامعقول، فإنّ العالم الذي يأتي به النّص المقدّس هو عالم ينحدر عن شيئيّة النّص اللاّمحدودة التي تدخل القارئ بمواقفه الصّريحة والمضمرة، بمعتقداته، وبأحكامه المسبقة في فهم ذاته أمام عالم المعاني المتخلّق والمبسوط في النّص باستعاراته الحيّة ومجازاته وتمثيلاته العجائبيّة و تخييلاته الخارقة وأحكامه التّشريعيّة[20]، وحيث أنّ هذا العالم يستند في فهمه إلى الفهم المسبق الذي يشكّل مقوّما أساسيّاً في الهيرمينوطيقا الفلسفيّة، فإنّ الفهم المسبق لا ينفصل عن العالم المعيش[21] الذي يشكّل الخلفيّة الأنطولوجية للفنومنولوجيا الهيرمنوطيقيّة.

من التّفسير الديني إلى هيرمنوطيقا النّص المقدّس:

يستعصي، في نظر غرايش، مقاربة هذا السؤال الإشكالي، لأنّه من طبيعة الأسئلة الفلسفيّة الكبرى كسؤال: ما هو الوجود؟ وكلّ إجابة مباشرة عليه تراهن على الكشف عن طبيعته الماهويّة، ولكن المقاربات الأمبيرية أو الاختبارية تمنع ذلك[22]. إنّ السّعي إلى الكشف عن الطبيعة الماهويّة للنّص المقدّس ذاته تعود بنا إلى العقم الميتافيزيقي للشيء في ذاته، ومثل هذه الأطاريح الفلسفيّة لم تعد قادرة على الصمود أمام النّقد الجذري المشكاك في كل ما هو خالص لذاته.

إنّ المعنى الخاص بالنّص المقدّس لا يستمد إلاّ من انتماء النّص المقدّس ذاته إلى منزلة النّصوص المقدّسة. هذا "***الاعتقاد*** بالانتماء ... " هو بحدّ ذاته مؤسِّس *لسلطة التّقديس*، بمعنى أنّ الشّك على اختلاف أنواعه؛ شكّاً

---

[20] - *Ibid.*, p.125-131.

[21]– يعرّف إسماعيل المصدّق مفهوم هوسرل عن العالم المعيش أو كما يترجمه ب"عالم العيش" في مقدّمة ترجمته لكتاب هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية، بمايلي: "إنّ عالم العيش هو عالم تجربتنا اليوميّة، العالم الذي نعيش فيه قبل كل موقف علمي أو نظري والذي تعطى فيه الأشياء في وضعيّات ذاتية ونسبية. وهذا العالم هو الأفق الشامل لكل ممارساتنا النظريّة والعلميّة."

– إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2008، ص، 30.

[22] – Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.166.

منهجيّاً كان أم شكّاً مطلقاً لا يتأتّى إلاّ عن ***اعتقاد*** سابق بقدرتنا على التّشكيك فيما يبدو يقينا[23]؛ وهذا يعني أنّ فعل الاعتقاد يظلّ فعلا قائماً قبل كلّ إرادة للتشكيك.

يذهب غرايش إلى اعتبار اللغة هي "التربة الخصبة للاعتقاد"[24]، من منطلق أنّ الفلسفة المعاصرة بعد "الانعطاف اللغوي" تحدّ الإنسان بوصفه كائناً يتفوّق على باقي الكائنات الأخرى بامتلاكه لناصيّة اللّغة، وحيث أنّ المدخل لفهم النّص المقدّس هو مدخل لغوي بالأساس، فإنّ العلاقة بين الإنسان والمقدّس هي علاقة لغويّة بالأساس. فأيّ فلسفة للغة ستعين غرايش على مقاربة مسألة النّص المقدّس؟

يجد غرايش أنّ الفلسفة التحليليّة كفيلة بتقديم يد العون في إخراج الهيرمنوطيقا من نزعاتها المتعددة: سيكولوجية، أنطولوجية، رومانسية... نحو هيرمنوطيقا فلسفية قادرة على اتخاذ "النّص" مقولة عمليّة في فهم الوجود الإنساني[25].

وبهذا، يتّخذ من فتغنشتاين سبيلا لمقاربة الإشكالات اللغويّة التي تطرحها الهيرمينوطيقا في تأويلها للنّص المقدّس، سواء فتغنشتاين: التراكتاتوس[26] في فلسفة إلقاء السلّم ذات النّزعة المنطقيّة-الصّوفيّة التي فصلت بين "ما يقال" و"ما لا يقال"[27]، أو فتغنشتاين "الألعاب اللغويّة" في الدّفاتر[28] و في اليقين[29] ثمّ في تحقيقات فلسفية[30]، حيث تتصدّر أطروحة "الألعاب اللغويّة" فلسفته التحليلية الثّانية ذات النّزعة التّداوليّة .

---

[23] -*Ibid.*, p.140.

[24] -*Ibid.*, p.126-147.

[25]- Jean GREISCH, « Mise en abime et objeu- Ontologie et textualité » in *Le texte comme objet philosophique*, Intitut Catholique de Paris, Faculté de philosophie, PHILOSOPHIE 12, Beauchesne, Paris,1987,p.250-277.

[26]-WITTGENSTEIN , *Tractatus Logico-philosophiqus*,traduction,préambule et notes de G.G.Granger,éditions Gallimard,1993.

[27]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.233-237

يرى غرايش أنّ التفكير في "الكتاب المقدّس" خارج كلّ نزعة ماهويّة ينبغي أن يكون موجّها نحو "العلاقة الأوليّة القبلية البدئيّة" بين " ألعاب اللّغة" التي تؤدّي بنا إلى معنى "النّص" المقدّس و "أشكال الحياة" التي تعاضده، وبهذا يصبح سؤال: ما هو النّص المقدّس؟ بعيدا عن سؤال الماهية لأنّه يصبح أكثر قرباً من سؤال: كيف يمكن قراءة النّص المقدّس؟[31].

إنّ تحصيل فهم خاص بالنّص المقدّس يقتضي استحضار التّعقيدات التي يعرفها إنتاج النّص المقدّس، فهو عبارة عن تناصّات متعدِّدة وهذه التناصّات هي ما تمنحه البعد الكوني في قراءتها لأنّه يصبح مقروءا في ضوء نصوص أخرى وتقاليد وأعراف وحكايات ...إنّه بناء سردي متناص، وكلّ ادعاء بتأويله بدءا من النّقطة الصِّفر هو ادعاء زائف لأنّه يتداخل مع آفاق المتلقي في القراءة...ومن هنا، لا يبدأ تأويل النّص المقدّس إلاّ انطلاقا من تأويلات سابقة صارت تشكّل "العالم المعاش" للقارئ، ولِمَ لا أنّ إنتاج النّص المقدّس بدوره نتاج عالم معاش لحظة إنتاجه... من حيث مكانته في الحياة المعاشة، أو من داخل "شكل الحياة"[32]. هذا لا يعني أنّ مسألة علاقة النّص بالمقدّس هي مسألة اجتماعية أو أنثربولوجيّة بل يتّخذ غرايش الحذر كل الحذر من الانجراف الكلي نحو الدّراسات الأنثربولوجية لفهم علاقة الإنسان بالمقدّس، رغم إيمانه بأنّ فلسفة الدين لامناص لها من استيعاب معطيات

---

[28]- WITTGENSTEIN, *Carnet 1914-1916*,traduction et notes de G.G.Granger,Paris,Gallimard,1971.

[29]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.133.

[30]- WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*,traduit par Françoise Dastur,Maurice Elie,Jean-luc Gautero, Dominique Janicaud, Elisabeth Rigal, Paris,Gallimard,2004.

[31]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.166.

[32]- يقول فيتغنشتاين في الفقرة19 " من السّهل تصوّر لغة لا تتكوّن إلاّ من أوامر وبلاغات معارك. - أو لغة تتمثّل فقط في أسئلة وعبارتين إحداهما للإجابة بنعم والأخرى للنفي بلا. ولغات أخرى عديدة من هذا القبيل. - أن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة" ويستند عبد الرّزّاق بنّور في ترجمته لكتاب: تحقيقات فلسفيّة لفتغنشتاين على هذه الفقرة لصياغة التّعريف التّالي: " إذا كانت اللغة تنتمي إلى تاريخنا الطبيعي، فإنّ التّوافق اللازم كي نستطيع الحديث عن لغة وألعاب لغويّة يتطلّب تركيبة اجتماعيّة منتظمة في شكل معيّن يسمّيه ل.ف "شكل حياة". لذلك، فأن تتصوّر لغة يعني أن تتصوّر شكل حياة (الفقرة 19)، وحيث تكون اللغة معقّدة يكون شكل الحياة كذلك"

- لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزاق بنّور، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، بيروت، 2007،ص،491.

الدراسات الإنسانية في هذا المجال. ولكن الانفتاح على العلوم الإنسانيّة، في نظره، لا ينبغي أن يتمادى إلى درجة هدر التّميّز المعرفي للفلسفة في مقاربتها للظّاهرة الدِّينيّة.

يحاول غرايش، حفاظا على التّميّز الفلسفي في مقاربة الظّاهرة الدِّينيّة، أن يقارب العلاقة بين "إنتاج النّص" والفهم المصاحب له من خلال استثمار العلاقة بين الحكم التّفكّري والحكم المحدّد في جماليّات كانط[33]؛ فإذا كان الحكم المحدّد[34] يفترض وجود قاعدة كونيّة مسبقة تنضوي تحتها كلّ الظّواهر الطبيعيّة المدروسة، وهذا ما نجده في العلوم الطبيعيّة فإنّ ميدان الفلسفة الإنسانية يفترض دراسة الظواهر الإنسانيّة لصياغة القاعدة الكونيّة وهو ما يطلق عليه بالحكم التّفكّري[35].

إنّ المدخل إلى فلسفة الدين من منظور هيرمنوطيقي عند غرايش ينبغي أن يستحضر هذا النّمط من الحكم، أي: الحكم التّفكّري بوصفه الطّريقة الذي يتّخذها العقل الهيرمنوطيقي لفهم ظواهر الوجود الإنساني. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الجدليّة التي تستحكم صياغة الحكم التّفكري في مجال الهيرمينوطيقا هي جدليّة التّغريب والانتماء[36].

إنّ ما يصبو إليه غرايش هو تنصيب الحكم التّفكري موجِّهاً "ترنسدنتاليّاً" في التّأسيس التكويني العملي لعلاقة الفهم بالنّص المقدّس، ما دامت الإجابة عن السؤال الإشكالي في فلسفة الدِّين من منظور هيرمنوطيقي تكمن في "التفكير في *شروط إمكان* نص مقدّس ما دون الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النصوص المقدّسة"[37]. إنّ عدم الاكتفاء بالانطلاق من القناعة الموجودة مسبقا عن النّصوص المقدّسة لا تعني ادِّعاء، في ضوء ما سبق، التنكّر الجذري والقاطع انتماء النّص المقدّس إلى منزلة النّصوص المقدّسة المؤسِّسة للوعي الديني،

---

[33]- KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995.

[34]- KANT, *Critique de la faculté de juger*, Op.cit., p.101.

[35]-*Ibid.*, p.101.

[36]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.167.

[37]-*Ibid.*, p.163.

كما لا يعني القبول تسليما بالتّنزيه اللاهوتي للنّص المقدّس عن كل نزعة أنثربولوجية فلسفية. وإذا كانت جدليّة العقل الهيرمنوطيقي تقوم على جدليّة التّغريب والانتماء، فإنّ فهم النّص المقدّس لا ينفلت عن الدّائرة الهيرمنوطيقية التي تقوم بدورها على جدليّة الاعتقاد والفهم، "يجب أن تؤمن لتفهم كما يجب أن تفهم لتؤمن".

وبهذا مهما كانت المسافة النقدية القائمة بيننا وبين النّص المقدّس فإنّ سبل فهمه لا تنفصل عن الإمكان المسبق للانتماء إليه.

إنّ آليات اشتغال النّص المقدّس في الفهم الهيرمنوطيقي نابعة في نظر غرايش من لحظتين أساسيتين تعملان على تنظيم مفهوم النّص المقدّس، وفي نفس الآن تتجسّد من خلالهما أزمة النّص المقدّس؛ وهما:

-لحظة الانفراد الخاص ببناء الحكم، أو في تأسيس "القانون" الذي تنتظم وفقه خصوصيّة النّص المقدّس.

-لحظة وحدانيّة النّص المقدّس، أو التفرّد بالمتن الخاص بالكتابات المقدّسة[38].

- تكشف لحظة الانفراد الخاص ببناء الحكم، أو في تأسيس "القانون"الذي تنتظم وفقه خصوصيّة النّص المقدّس عن قدرة تجسّد النّص المقدّس في "قانون الكتابات المقدسة" الذي يعزله عن باقي النّصوص الأخرى، ويمنحه خصوصيّته الخاصّة به كنص مقدّس.

إنّ الصيرورة التي يعرفها بناء "القانون" هي صيرورة جد معقّدة، لأنّها تخضع لنفوذ الجماعة المؤوّلة والقارئة والمنتجة لمعانيه في اللّحظات التي تقتضي الاستعانة بالنّص وتوجيهاته، وغالبا ما تكون توجيهات النّص المقدّس في الجماعة محسوساً. كما أنّ الحسم في مسألة مشروعيّة تداول النّص المقدّس بوصفه نصّاً حصل عليه إجماع الجماعات المؤمنة يظلّ محلّ نقاش كبير، وفي ثقافتنا الإسلاميّة يمكن الحديث عن لحظة تجميع القرآن وعن بعض الآيات التي سقطت

[38]-*Ibid.*, p.168.

منه، ويمكن أيضا الحديث عن اختلاف القراءات، كما يمكن الحديث عن الاختلاف بين المجامع الدينيّة المسيحيّة-اليهوديّة في مكانة كل من "نشيد الإنشاد" و "أبوكاليبس يوحنّا" و"الرسالة إلى العبرانيين"، ونفس الأمر نجده في الديانة البوذيّة عن الاختلافات القائمة بين طوائفه حول مجموع كلام بوذا المقدّس، ومدى اعترافه بوجود اللّه من عدمه. وهذا ما يدفعنا إلى الإقرار بأنّ إغلاق المدوّنة النصيّة للكلام المقدّس تظلّ من صميم المهام التي ينبغي لهيرمينوطيقا النّص المقدّس في مجال فلسفة الدين إعادة النّظر فيها بوصفها مسألة تتعلّق بضرورة الاستفهام عن معنى الوحي.

تطرح هذه الإشكالات نفسها بقوّة عند البحث في خصوصيّة النّص المقدّس والقانون الذي ينتظم من خلاله، في تمييز نفسه عن باقي النّصوص الأخرى، وتعدّ تلك الإشكالات من صميم عمل الهيرمينوطيقا في مجال فلسفة الدِّين التي لا تهدف إلى إضفاء الانسجام والتماسك على اعتقاد ما، إذ ليس مطلوباً في فلسفة الدين إقرار شريعة ما على حساب أخرى، بقدر ما الهدف هو تلمّس طريق الفهم الذي يستجلي مكانة الوعي الديني في حياتنا اليوميّة عبر استعمالنا للغة أو عبر أشكال الحياة التي تمنح المعنى لنمط وجودنا. إذ لا يكفي القول: إنّ الدّهرنة المتواصلة لحياتنا اليوميّة تدفع فعل الاعتقاد إلى الانسحاب منها، لأنّها وإن بدت لنا أنّها فعلت ذلك في التنظيمات الإداريّة فإنّ العقود لا تنبني إلاّ على شكل حياة يمنح المتعاقد الاعتقاد القوي بأنّ العقود هي أوثق السبل لحفظ الحقوق. وكلّ انهيار لمثل هذا الاعتقاد بفعل التشكيك يبقى الشك بدوره نتيجة الافتراض المسبق بضرورة وجود اعتقاد.

-تكشف لحظة وحدانيّة النّص المقدّس، أو التفرّد بالمتن الخاص بالكتابات المقدّسة عن تميّز النّص المقدّس عن باقي النّصوص الأخرى، ليس فقط بوصفه نصّاً مقدّساً وحيداً بل تكمن وحدانيّته في وحدانيّة التّأسيس الذي تقوم عليه كلّ النّصوص المقدّسة من حيث أنّها تستمدّ تفرّدها الخاص من "المتن" الوحيد لكل الكتابات المقدّسة.

تظهر الوحدانيّة المميِّزة للنّص المقدّس في النّص المقدّس ذاته لا في بنائه النّصّي، بمعنى أنّ كلّ بحث يروم فحص اللّغة أو الأسلوب او القصص أو الحياة التي يحكيها إنّما هو بحث جاف، لأنّه يعمل على تنزيل النّص منزلة النّصوص الأخرى في الدراسة اللسانيّة والأدبيّة والتّاريخيّة، أو يحاول إظهار أنّ النّص لا يحتفي بحياة خاصّة تمنحه تميّزا وانفرادا ...و هو قد يستجيب لذلك لكن لن يرفع عنه المهابة الرّوحيّة التي تجعل المؤمنين به على اعتقاد قاطع بأنّه رغم ذلك يظلّ نصّاً مقدّساً...وذلك لأنّه ينسج الإحساس بالتناغم الخاصّ الذي يحكم وحدانيّته، لأنّها *"الحساسيّة الأساسيّة التي تحدِّد المكان حيث منه يتكلّم النّص المقدّس كما لو كان المكان الذي من خلاله يمكن أن يكون مفهوما "*[39].

تكمن "أزمة النّص المقدّس"، في نظر غرايش ، في الصّعوبة الكبرى التي تعترض إيجاد هيرمينوطيقا قادرة على استجلاء كونيّة النّص المقدّس؛ إذ كيف يمكن لعقل هيرمينوطيقي أن يوفِّق بين اللّوغوس ووحدانيّة وتفرّد النّص المقدّس؟ بين اللوغوس والوحي؟

يقترح غرايش لتجاوز هذا الإشكال الانطلاق مما يلي:

- ينبغي الاعتماد على المقاربة التآريخيّة–النّقديّة للنّص المقدّس التي تدعونا بكل جديتها العلميّة إلى اعتبار النّص المقدّس ليس مجرّد كتاب، ولكنّه مكتبة عامرة تكوّنت ونشأت عبر صيرورات معقّدة سبقتها في الوجود. ربّما تدعونا الدراسة التّاريخيّة –النّقديّة إلى فحص مسألة وحدانيّة الكتاب، وهذه مسألة تتحدّد، كما سبق الذِّكر، بانتماء النّص المقدّس إلى "المتن" الأساسي للكتابات المقدّسة، ولكن هذا ليس مدعاة لأخذ المسألة مأخذا لاهوتيّا/تيولوجيا قاطعاً؛ كما ينبغي استعادة المعايير الأدبيّة التي تخصّ وحدانيّة النّص المقدّس وذلك لحصر الرهانات التيولوجيّة لهذه اللحظة التي تميِّز النزعة الوحدانيّة للكتاب. وقد يؤدِّي بنا

[39]- Jean GREISCH, *L'Âge herméneutique de la raison*. Op.cit.p.170.

هذا إلى إعادة اكتشاف علم التّفسير الديني الذي يقوم على التّصنيف النّوعي لمستويات النّص المقدّس بفضل التّلاقح المنتج بين الفكر التيولوجي والنّقد الأدبي، وخير مثال عن ذلك ما قدّمه نورثروب فراي[40].

- ينبغي الأخذ بعين الاعتبار الأساس الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا في الفهم، وهو : "الفهم المسبق" الذي يعدّ الحجر الزّاوية في الفهم مطلقا. إنّ إعادة امتلاك أو تملّك معاني النّص من جديد تقتضي المرور بالقراءة العالمة وكلّ قراءة إغناء للنّص واغتناء للفهم. فالنّص بدوره يملي علينا موجّهاته الخاصّة في القراءة، وهذا ما يعفينا من القراءة المغرضة للنّص أو على حد تعبير غرايش " نجد في النّص الصّورة الضمنيّة للقارئ، وهذا بالضبط ما يمنع التّملّك الهيرمينوطيقي للنّص من أن تكون قراءة النص قراءة متوحّشة التي تعمل على تقويل النّص ما تريد"[41].

خاتمة:

لقد سعى غرايش إلى الكشف عن الدّور الذي شغلته مشكلة الدين الذي امتدّ قرونا طويلة من التّفكير في مختلف أنماط التّأويل. فتبيّن له أنّ التّأويل ممارسة عمليّة تدخل في تكوين الظّاهرة الدينية ذاتها. ولم يعد مبرّرا اليوم القول فقط إنّ الظّواهر الدّينيّة في أمسّ الحاجة إلى مناهج التّأويل لفهم معانيها، كما أنّ القول إنّ تأويل الظّواهر الدينيّة يثير إشكالات عدّة، هو قول يسكنه نوع من الادعاء الفارغ بإطلاقيّة الظّاهرة الدّينيّة عن سياقاتها التّاريخيّة والإنسانيّة.

كما يدفع غرايش من خلال استشكاله للظاهرة الدّينيّة فلسفيّاً إلى إعادة التّأمّل في مستقبل المعتقدات الدّينيّة داخل المجتمعات الحديثة. فثمّة صورة جديدة للإيمان في الأفق شاهدة على تحوّل وظيفة "الاعتقاد" في جوهرها؛ تحوّل يشهد بدوره عن اغتناء التجربة الدينيّة للإنسان بإبداعاته الفكريّة والثقافيّة والفنية والعلمية.

---

[40]- *Ibid.*, p.174.

[41]- *Ibid.*, p.175.

تمنح النّظريّة الهيرمينوطيقيّة، في نظر غرايش، التي تتّخذ من "النّص" وساطة لفهم الذّات إمكانيّة إعادة صياغة حياتنا وتصرّفاتنا ومعاناتنا في ضوء المستجدّات المعرفيّة والثقافيّة للعالم المعاصر. وإذا كان النّص المقدّس يظلّ متميِّزا عن باقي النّصوص الأخرى فإنّ تميّزه هذا لا يعني امتلاكه "سحرا" يتجاوز طاقة العقل الإنساني على الفهم، أو يتجاوز حركيّة التّاريخ، بل يكمن تميّزه في تعدّدية أصواته وتعدّديّة مستويات الخطاب فيه، كما يكمن في التّناغم الذي يحدثه بين "الفهم المسبق" للقارئ وبين أشكال الحياة التي يحملها عن التّجارب والخبرات الإنسانيّة عبر التّاريخ البشري.

البيبليوغرافيا

- GREISCH(Jean), *Herméneutique et Grammatologie*, Paris, Éd. CNRS, 1977.
- GREISCH(Jean), *L'Âge herméneutique de la raison*. Paris, Ed. Cerf, 1985.
- GREISCH(Jean), *La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Ed. Beauchêne, 1987.
- GREISCH(Jean), *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, 2e éd. 2002.
- GREISCH(Jean), *L'Arbre de vie et l'arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne*, Paris, Ed. du Cerf, 2000.
- GREISCH(Jean), *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

- GREISCH(Jean), *Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*.

Tome I : *Héritiers et Héritages du XIX^e siècle*, Paris, Éd. Cerf, 2002.

Tome II : *Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Éd. Cerf, 2002 ;

Tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Éd. Cerf, 2004.

- GREISCH(Jean), *Paul Ricœur l'itinérance du sens*. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- KANT, *Critique de la faculté de juger*, traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995
- RICOEUR(Paul), Du texte à L'action- Essais d'herméneutique 2- Paris, Edition du Seuil, coll, Point-Essais, 1986.