أفكار وآفاق، المجلد 7، العدد 1، السنة 2019 الصفحة 147- 173

التناول الأنطولوجي لتسمية الإله في هرمينوطيقا بول ريكور

أ. د . فؤاد مليت
قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2

تاريخ الإرسال: 15-04-2018- **تاريخ القبول:** 25-9-2018

ملخص

كيف يمكننا أن نتفكر المماهاة بين الكينونة والإله، وهي المماهاة التي ترتكز على سردية خطاب العليقة المشتعلة (بحسب سياق الأحداث المروية في سفر الخروج 3، 14)، دون الوقوع تحت طائلة النقد الهيدغري لمخطط الأنطو-تيولوجيا؟

لأجل هذا الغرض يستدعي هذا المقال الفيلسوف والهرمينوطيقي الكبير بول ريكور ليكشف لنا عن وجاهة الاستعادة الهرمينوطيقية لتفسيرية العهد القديم، وهو ما قد أفضى إلى إعادة اعتبار للأطروحة الأثيرة لدى إتيان جلسون: "ميتافيزيقا سفر الخروج".

الكلمات الدالة: الكينونة؛ الإله؛ سفر الخروج؛ الأنطو-تيولوجيا.

Abstract

How can one think of the identification of Being-God, who authorizes himself from the story of the Burning Bush (according to the episode of Exodus 3, 14), without falling under the Heidegger an process of onto-theology? It is in the face of this question that the present article summons the philosopher and great hermeneute P. Ricœur to testify to the plausibility of a hermeneutical recovery of Old Testament exegesis, in order to rehabilitate and rethink the famous "Metaphysics of the Exodus, dear to Etienne Gilson.

Key words: being; god; exodus; onto-theology.

Résumé

Comment peut-on penser l'identification Etre-Dieu, qui s'autorise du récit du Buisson ardent (selon l'épisode de l'Exode 3, 14), sans tomber sous le procès heideggérien de l'onto-théologie? C'est face à cette question que le présent article convoque le philosophe et grand herméneute P. Ricœur pour témoigner de la plausibilité d'une reprise herméneutique de l'exégèse vétérotestamentaire, en vue de réhabiliter et de repenser la fameuse « Métaphysique de l'Exode », chère à Etienne Gilson.

Mots clés: être; dieu; exode; ontothéologie

مقدمة

كنا قد انتهينا في عمل سابق (فؤاد مليت، 2016) إلى التنبيه على ضرورة النظر في وجاهة أطروحة جان لوك ماريون Jean Luc Marion التي نهض بها، بناء على إشارة طريفة من لفيناس Levinas تحرير الإله من لوثة الكينونة (E. Levinas, 2001)[1]؛ واستهداء بالنقد الهيدغري للقول الميتافيزيقي بما هو بنية ذات تقوُّم أنطو-تيو-لوجي، لا حظَّ للفكر الواقع تحت سطوتها من الاستبصار بمعنى الألوهية في حقيقة أمرها، إلا إذا تجاوز جميع أشكال القول الميتافيزيقي بتقويض بنيته ذاتها(Heidegger, 1968). ولما كانت الميتافيزيقا نظرا في مسألة الكينونة ولواحقها واعتباراتها- ولو على نحو ذاهل عن معنى البينونة الأنطولوجية من حيث هي كذلك- فقد تعيَّن أن يكون أقوم الطرق إلى تناول مسألة الإله ما كان من غير طريق الكينونة أو الوجود. ومن ثمة فالنظر في أمر الإله، وعلى الجملة في مسائل الألوهية، هو نظر ينبغي أن يتم خارج نطاق القول الميتافيزيقي بالكلية.

الخروج بالمسألة الإلهية عن نطاق الأنطو-تيو-لوجيا وعن مدار الكينونة الميتافيزيقية: ذلك هو غرض ماريون الذي أعلن عن شروعه في بنائه منذ صدور أول أعماله الفلسفية-اللاهوتية(Marion, 1977 ; 1982)؛ وما يزال إلى ساعتنا أشد المدافعين عن هذا التوجه الذي هو أقرب إلى لاهوت المتصوفة منه إلى لاهوت الفلاسفة.

على أننا نسأل، على سبيل الاستفهام لا الإنكار: أثمة إمكان لمباشرة التفكر في الإله من خارج مسألة الكينونة؟ أليس مفهوم الكينونة هو الأفق الأوحد الذي ينتصب أمام الناظر، شرطَ إمكان لأي تناول للمسألة الإلهية؟.

أليست كل المفاهيم اللاميتافيزيقية- في حكم ماريون-، وعلى رأسها المحبة أو الخير في لاهوت التنزيه لدى دونيس الأريوباجي Denys L'Aréopagite، التي قد تأتي بديلا عن مفهوم الكينونة، إنما هي مشروطة ومتحددة بها، إلى درجة أن الانصراف عن الكينونة لصالح غيرها من المفاهيم وإن بدا، ظاهريا، نجاحا في إبقاء اللاهوت في منعة من عدوى

[1] « (...) entendre un Dieu non contaminé par l'être, est une possibilité non moins importante et non moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie ».

المفاهيم الميتافيزيقية التي توشك أن تدمره متى تسربت إليه، فهو في منتهى الأمر تحصن بأوهى الأسباب وأشدها هشاشة؛ ذلك لأن المحبة إذا لم تكن ميتافيزيقية، بل التسميةَ اللاميتافيزيقية للإله، فهي مهما يكن أمرها ليست عدما، أي أنها أمر كائن ليس يقوى على أن يعني شيئا ما لم يكن؛ ومن ثمة فإذا وقع الإصرار على تناولها من خارج ما يقتضيه معنى الكينونة، فقد ينتهي أمر التفكر برمته إلى ضرب من البكم الأخرس.

إننا نعلم أن هذا المطلب الماريوني الخطير إنما أملته ضرورة التخلص من وطأة الأنطو-تيو-لوجيا، في أفق الاكتشاف الهيدغري لمعنى الكينونة في حقيقة بائنيتها عن الكائن. والذي لا شك فيه أيضا أن هذا المطلب يندرج في دائرة النقاش الهرمينوطيقي المعاصر، بصدد اللقاء التاريخي-المفهومي بين الحدث المسيحي والفلسفة الإغريقية. وهو نقاش في غاية الخصوبة، امتد إلى موضوع الفلسفة المسيحية وإلى مشروعية حمل مفهوم الكينونة على الإله، بل واعتباره مطابقا له مطابقة تامة، وجدت في القديس توما الأكويني الفيلسوف الذي انضبطت معه معالم هذه الأطروحة، فقد تقرر منطوقها واستقر عند قوله: "إن الإله هو عين وجوده"(الأكويني، 1887، ص 175)، وفي قوله: "اسم الموجود هو أخص الأسماء بالإله"(الأكويني، 1887، ص 175). وليس مرد هذه الأطروحة سوى ما جاء في سفر الخروج في الآية 14 من الإصحاح 3.

فإذا كان لفظ الكينونة- المتمكن من الخطاب اللاهوتي تمكن لفظ المحبة منه- لا ينفك عن مطالب الخطاب الميتافيزيقي، وفي وشائج معقدة بسائر مقولات الفلسفة الغربية، فكيف نفسر ورود هذا اللفظ: الكينونة-الكائن/الوجود-الموجود في نص سابق على تشكل اللاهوت نفسه، بما هو أحد أشكال الأنطو-تيو-لوجيا الذاهلة عن معنى البينونة الأنطولوجية، التي رأى فيها هيدغر Heidegger وماريون في أعقابه- أشد عيوب الفكر الغربي المانعة من التفكر في حقيقة الكينونة؟

ليس ثمة في الفلاسفة المتأخرين من لازم الكتاب المقدس، بعهديه، كالفيلسوف الفرنسي بول ريكور Ricœur، حتى غدا اشتغاله الدائم على النص الديني- على نحو لا انقطاع له- مقوما جوهريا في بنية تفكره؛ وإن موضوعة تسمية الإله بما هي الرهان المحوري، لا في تأويليته الكتابية بالذات فقط، بل في كل هرمينوطيقا دينية بما هي كذلك، إنما تتنزل من عمله بمنزلة الأفق الذي تستهدي بمعطياته وبمشكلاته في كل نظر تأملي يقف على

الحدود الرفيعة حيث يتمفصل الخطابان الفلسفي والكتابي؛ ولأجل هذه الخصيصة فإن اللجوء إلى التجربة الريكورية في تدبير نمط قراءة "فلسفية" مخصوصة لسفر الخروج، لهو- وفي آن واحد- وقوف على تجربة فذة أصيلة بلغت من الوعي بخطورة مسلكها أن صار الاحتراز المنهجي من الخلط بين الأمرين قناعة راسخة ومطلبا لم يفقد شيئا من راهنيته في كل مرة؛ وامتحانا لا لإجرائية هذه التجربة ووجاهتها فحسب، بل لمآلات نتائجها الفلسفية وأثرها فيما هو ناظر إلى مشكلة ما تحتمله النصوص الدينية اللافلسفية من قراءات وتفحصات ليست تخلو من الهم الفلسفي ابتداءً.

ولسائل أن يسأل، كيف لريكور أن يكون الفيلسوف الذي يصح التعويل على مقاربته الهرمينوطيقية لآية سفر الخروج، فيما نحن بصدده، وهو الذي ما انفك يعلن مواقفه اللاأدرية بإزاء ما يتصل بمسألة الإله في أعماله الفلسفية الخالصة، ولاسيما أنه يدعو بصرامة وبصراحة لا تحتمل أدنى غموض إلى فلسفة لا مطلق فيها؟ (بول ريكور، 1994,2006) ألسنا نقرأ لريكور، في أحد مصنفاته الكبرى، ما يقدمه من سبب رئيسي لإسقاط دراستين من هذا المؤلف، نعني بذلك تشدده في الالتزام بتقديم "خطاب فلسفي مستقل"(Ricœur, 1990, p. 36)، قوله: "من الملاحظ أن هذا التشدد في الحجة الذي يميز، على ما أعتقد، كل عملي الفلسفي، يقود إلى طابع من الفلسفة حيث تغيب التسمية الفعلية للإله، وحيث مشكلة الإله، بما هي مشكلة فلسفية تبقى معلقة بطريقة لا أدرية"؟(Ibid.)؛ كيف نستهدي بفيلسوف يقوم عنده الحذر من تحميل الإيمان الديني أدنى "وظيفة فلسفية خفية"(Ibid., p. 37)، مقام أوجب الاحترازات من التورط فيما أسماه "ألطف الغوايات"(Ricœur, 1994, p. 289)[1]؟

إن استمساك ريكور بما ألزم به نفسه من عدم مزجه حجج الخطاب الفلسفي بمصادر لا فلسفية من قناعاته الدينية-الإيمانية الذاتية(بول ريكور، 2006)، هو ما يقع منا بموقع الاعتبار والعناية الشديدة، فيكون موقفه المبدئي الجذري، ضمانة منهجية تمنع من الانزلاق في ممارسة النصوص دون الوعي بخصوصيتها، وتتطلب انتباها دقيقا لما تقتضيه

[1] P. Ricœur, *Lectures 3*, p. 289; "Ecouter la prédication chrétienne, pour le philosophe, c'est d'abord se dépouiller de tout savoir onto-théologique. Même et surtout quand le mot « Dieu » y figure. L'amalgame entre être et Dieu est à cet égard la séduction la plus subtile ».

من أنماط قراءة لا تنتهك هذه الخصوصية فيها. ولأجل هذا السبب، بالذات، إذن، تحظى لدينا القراءة الريكورية لمقطع آية سفر الخروج 3، 14 بقيمة لا تضاهى.

وأول ما يتعين علينا القيام به، أمام الأعمال الريكورية المتنوعة المتكاثرة، أن نجتهد في حصر أهم نصوصه التي اشتغل فيها على موضوعة تسمية الإله، من حيث هو اشتغال ناظر في بنية القول التوراتي من النص الديني. وهاهنا تقف أمامنا ثلاثة نصوص فائقة الأهمية، تمتد على فترات زمنية متباعدة تكشف عن أن نظر ريكور في آية سفر الخروج قد أضحى لديه متردما يكاد لا يغادره إلا ليعود إليه.

فما أمر هذه المراوحة أو المراجعة المستمرة؟ أيتعلق الأمر بمجرد الاستعادة لذاتها تنبها على موقفه الثابت بإزائها، أم بتطور هو يستثمر في كل مرة ما خفي من أبعاد النص في مقاربته السابقة؟

سنرتب نصوص ريكور التي اشتغل فيها على موضوعة "تسمية الإله" بحسب تاريخيتها، وقد نلجأ في مقاربتها إلى الاستئناس بنصوص أخرى له تجلو بعض غوامضها وتعين على تهيئة مسالكها.

1. الطور الأول: التأسيس لأطروحة القراءة اللا-أنطولوجية

إذا لم نقف مع الدراسة الريكورية المعنونة بـ"الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا الكتابية"، لسنة 1975، والمنشورة في مصنفه من النص إلى الفعل (P. Ricœur, 1986)، فلأجل أنها "لم تشر إلا على نحو عارض إلى أن الكتاب المقدس إذا أمكن أن يقال عنه إنه وحي، فإن ذلك يجب أن يقال عن "الأمر" الذي يقوله"(Ibid., p. 126-127). فعدا مسألة "أمر النص" la chose du texte وخطورة شأنها في المبحث الهرمينوطيقي، يمكننا أن نمر مباشرة إلى أول نص أساسي يعالج فيه ريكور "تسمية الإله" على نحو صريح.

كان ذلك سنة 1977 بمناسبة دراسة "مفتاحية" جعل عنوانها "تأويلية فكرة الوحي"، وفيها يقترح ريكور قراءة فكرة الوحي بالنظر إلى وجهين لا ينفك أحدهما عن الآخر: "الإله الذي يظهر هو إله خفي". إن معجم الظهور والخفاء يحيل دونما عسر إلى الفينومينولوجيا الهيدغرية، ولا شك(Meessen, 2008)؛ وإذا كان ريكور منكبا في هذه الدراسة على إبراز مختلف أشكال التعابير الأصلانية للوحي، فإن اشتغاله ضمن منظور فينومينولوجيا التجلي قد فرض عليه أن يحتفي بمقولة السر احتفاء خاصا؛ "فلو كان

ثمة شيء واحد يمكن أن يقال على معنى واحد عن كل الأشكال التماثلية للوحي [السرد والنبوة والنصوص التشريعية والأقوال الحكمية والأناشيد والابتهالات وأفعال الشكر]، لكان أن الوحي لا يُضَمَّن ولا يهيمن عليه في أي معرفة. ففكرة السر، من هذه الناحية، هي حدُّه الأقصى"(بول ريكور، 2013، ص 162). إن أبرز ما تنطوي عليه جدلية الظهور والاحتجاب هو استمرار توتر فكري لا يملك أن يتخطى فكرة السر على أي نحو من الأنحاء؛ "فالشهادة بأن الإله يفوق أفكار الإنسان وكلماته فوقا لا حدَّ له، وأنه يوجهنا من دون أن نفهم سبله، وأن لغز الإنسان أمام نفسه يعتم كل شيء، بما في ذلك الأنوار التي يعطيها إياه الإله، هذه الشهادة إنما ترجع إلى الوحي، فما ينكشف هو أيضا ما ينكسف"(الموضع نفسه، والتشديد في النص منا).

ما القول في واقعة الإعلان الإلهي الذاتي في سفر الخروج؟ سنرى الآن أن جواب ريكور لم يكن مفاجئا على الإطلاق، بل كان متوقعا بالنظر إلى معطيات الإشكال التي أطَّرت اشتغاله على الموضوع. يقول: "لقد سمَّى التقليد هذا الحدث [العليقة المشتعلة] عن حق: كشف الاسم الإلهي؛ والحال أن هذا الاسم، تحديدا، لا يقبل أن يسمى. ولمَّا كان معرفة اسم الإله تعني حيازة سلطان عليه ضمن دعاء يصبح فيه الإله شيئا متاحا، فإن الاسم الذي استودع لدى موسى إنما هو اسم الكيان الذي لا يمكن للإنسان أن يسميه تسمية حقيقية، أي أن يجعل أمره بيد لغته" (الموضع نفسه، والتشديد في النص منا). هكذا يبدو ريكور في صفِّ المفسرين ضد جلسون E. Gilson [1]، متبنيا لأطروحة الانفصال والمغايرة بين الإله والكينونة؛ وذلك لاعتبار أساسي، فإن التسمية تملُّك وحيازة وإدراك في منتهى الجلاء الصارف لأي تمنُّع من قِبل المسمى، ومن ثمة فالتملك المفهومي للذات الإلهية من شأنه أن يجرِّدَها من جلال البعد الإلهي والتواري بحجاب اللامدركية التامة؛ وذلك ما يُنتهك انتهاكا إذا قرأنا الجواب الإلهي لموسى بوصفه جوابا إيجابيا.

[1] إتيان جلسون (1884-1978) مؤرخ فلسفة قدير، وفيلسوف متمكن؛ هو صاحب الأطروحة الشهيرة **بميتافيزيقا سفر الخروج** Métaphysique de l'Exode القائمة على قراءة أنطولوجية صريحة لنص آية سفر الخروج 3، 14؛ وعلى أساسها نهض القول بالتطابق بين الإله والكينونة. من أهم أعماله التي انطوت على عرض لهذه الأطروحة وعلى إرادة تسويغ حجاجي لها:

L'esprit de la philosophie médiévale ; Introduction à la philosophie chrétienne ; Constantes philosophiques de l'être.

إن قول الإله: أنا هو من هو، أو أكون من [الذي] أكون، أو "أهيه الذي أهيه" *Ehyeh aser ehyeh* الذي استحال في الترجمة الإغريقية إلى: "أنا الموجود" *êgo eimi ho ôn*، إنما هو- في واقع الأمر- قول يتجافى عن التسمية، من حيث هو يلقي إلى النبي موسى اسما هو لا يسمي بحال من الأحوال. ولعل أطرف ما في هذا الجواب، بالنظر إلى الإشارة الريكورية، هو أن الإله لم يُعنِّف النبي موسى على طلبه الاسم الإلهي[1]، بل أجابه عن سؤاله دون أي وجه من أوجه العتاب الرباني في مثل هذا المقام، ولكن وعوض أن يكون الاسم الموحى به تسمية حقيقية، في معنى التسمية الإيجابية المستوفية لغرض السائل والتي تؤكد براءة المطلب الموسوي من شبهة الإخلال بمطلق التأدب بإزاء الحضرة الإلهية[2]، جاء على خلاف المتوقع سلبيا، فيكون موسى بذلك في وضع من طلب ما لا طاقة له بتقبله وتمثله. ومهما يكن الأمر، فالذي لا شك في وضوحه المبدئي، لدى ريكور، هو أن الاسم الخروجي قائم مقام اللااسم. "وهكذا، فإن اسم النداء "يهوه" ليس اسما يعرف، وإنما هو يعني، يعني إيماءة الخلاص" (بول ريكور، 2013، ص 162).

ما الذي حمل ريكور على المغامرة بهذا التفسير: أن تجعل الاسم خارجا عن مدار التسمية لذاتها، مع أن الاسم منوط بهذا الغرض؛ وما الذي ألجأه إلى هذه المماثلة بين الانكشاف المحتجب أو الظهور المتخفي، المتصل بالذات الإلهية، وبين الاسم الذي لا يسمي؟ هما أمران أساسيان غير منفصلين؛ أما الأول فهو أن حدث العليقة المشتعلة هو يكشف حقا عن الاسم الإلهي، ولكن ضمن غرض لا يحفل بغير مشروع الخلاص، ومن ثمة فاندراج

---

[1] ستظل هذه المسألة مما لا يمكن الجزم بشأنه على نحو تطمئن النفس إليه. هل النبي الملهَم من لدن الإله يمكنه أن يطلب من الإله ما لا يطلب؟ فالنبي موسى وهو من أكمل البشر في مراتب الفضيلة، كما يقول غريغوار النيصي، لا يمكن أن تغيب عنه، وهو في حضرة من اصطفاه بالبعثة النبوية، حدوده البشرية، فيتطلع إلى ما يتجاوزها بمراحل لا متناهية، فإن ذلك مبثوث في روحه بعلم لدني أو بإلهام رباني. ومن ثمة فإن طلب موسى للاسم الإلهي لم يكن، في نظرنا، إخلالا بواجب التأدب ولا تطاولا بإزاء المقام الإلهي؛ وإلا لكان الإله عرَّف موسى، وحيا أو إلهاما أو تكليما، بوجوه الانصراف عن هذا الطلب، على نحو يفيد: "لا تسألني هذا الأمر بالكلية!"، أو "إياك أن تعود لمثل هذا، فإنه ليس من شأنك!". وحيث إننا لا نقرأ في سفر الخروج شيئا من هذا، فنحن نستبعد هذا الأمر تماما، ونرى أن سؤال موسى لا مطعن فيه من هذه الناحية.

[2] يتحدث بعض المفسرين على أن المطلب الموسوي لم يكن بريئا، بل إن أندريه لاكوك لا يتحرج في وصف المقصد الموسوي بكونه غير خال من شيء من المكر أو ما هو في معناه، انظر مثلا قوله:

« (...) la requête ambigüe et l'intention quelque peu impure de Moïse », *Penser la Bible*, p. 311.

الإعلان الإلهي الذاتي في هذا السياق من سفر الخروج لم يكن تحديدا ماهويا لكيان جوهري ثابت ساكن يأتي الاسم ليحُدَّ له المفهوم، ولكنه **إعلان عن عهد**؛ فتكون التسمية مقروءة بما هي انتصاب الإله- إله الآباء والأجداد- مؤسسا لأحداث إتمام الوعد الذي قطعه لإسرائيل. فالإله الذي لطالما اشتكى إليه بنو إسرائيل بطش الفراعنة قد أعلن بأنه سيكون مع بني إسرائيل منقذا ومخلصا. وعلى هذا، فاسم الإعلان الذاتي إنما هو يستحضر كل هذا السياق التاريخي، ويوجِّه متلقيه إلى أن يستشف من منطوقه الملغِز المستسر حضورا إلهيا فيما هو أبعد من مجرد تقرير الوجود، نعني حضورا فاعلا قديرا، وذلك هو ما كانت تهفو إليه قلوب بني إسرائيل، وهو ما هم بحاجة إلى أن يعرفوه: "وقال الله لموسى ثانية: كذا تقول لبني إسرائيل: "يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحق، وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي للأبد، وبه تدعونني من جيل إلى جيل"". إن مجيء الاسم الإلهي في **إطار سردي** واضح وضمن سياق تاريخي متصل بكيان بني إسرائيل المشترع **لتاريخ الخلاص**، ثم اتصاله- في عين ذلك السرد المؤسس- بإله الآباء، هو تأكيد للميثاق وإتمام للوعد. وأما الثاني فبسبب أن العبارة في صيغتها السبعينية قد كانت محل قراءة أنطولوجية، فصارت "العبارة بعيدة عن أن تحفظ السر، بل هي تفتح الباب أمام تعقلية تقريرية للوجود المطلق للإله، سيكون من الممكن فيما بعد نقلها ضمن الأنطولوجيا الأفلاطونية المحدثة، بادئا، ثم ضمن الميتافيزيقا الأرسطية والتوماوية من بعد ذلك"(بول ريكور، 2013، ص 163). لا شك، إذن، أن مبعث الارتياب الريكوري من التأويل الذي درج عليه التقليد الفلسفي هو أن المماهاة بين الإله والكينونة إنما هي مماهاة تفسد السر، فيخبو على أثرها ما كان يعتمل فيها من توتر حي.

إن القراءة الأنطولوجية بهذا المعنى، ولكونها تقضي على جدلية الظهور والخفاء- فضلا عن كونها لا تقيم أدنى اعتبار لمعنى دينامية الحضور الفعال في دلالة الميثاق- هي قراءة توشك أن تحيل الإله التوراتي الحي صنما مفهوميا أو مفهوما صنميا، من حيث هي تقرر في عبارة قطعية نهائية- في معنى أنها تقطع أفق تولد المعنى وانفتاحه- مطابقة مفهومية تصورية بين الإله والكينونة. وهكذا، فقد أمكن للعقل أن يقول في قضية موجبة ما كان يند عن القول ويتمنع على الإدراك والتسمية. وأفدح ما في هذه القراءة الأنطولوجية أنها أنزلت التسمية التوراتية اللامسمية منزلة الحد المقوِّم لطبيعة المحدود، فوقع بذلك

فرض مسار عقلنة لا على أحداث تاريخية تنتمي إلى فضاء وجوداني مغاير فحسب، بل على المتعالي والمفارق وما لا يقبل العقلنة بأي وجه. "وهكذا ستتمكن تيولوجيا الاسم من المرور ضمن أنطو-تيولوجيا قادرة على الاستعادة والتأطير لغائياتية التاريخ téléologie التي يرتفع فيها، بل يتعقلن كذلك معنى السرد والنبوة. إن جدلية الإله المتخفي الذي يظهر- جدلية الوحي النووية- تتبدد في معرفة الوجود والعناية" (المرجع عينه، الموضع نفسه).

بهذا نرى أن ريكور يقيم بين خطاب "العليقة المشتعلة" التوراتي وبين خطاب "الأنطولوجيا الأفلاطونية المحدثة والأوغسطينية التي استمرت بعدها في الميتافيزيقا الأرسطية والتوماوية" مواجهة حادة عنيفة، بحيث لا سبيل إلى التخفيف من حدتها وعنفها. لم يبق ريكور في هذه الدراسة أية فسحة لقيام بادرة توافق بين الخطابين، فليس ثمة إمكانية تمفصل نظري بينهما(Meessen, 2008)؛ ولعله قد أقر ببعض ما سيجتهد جان لوك ماريون في تهيئة القول به في الأوساط الفكرية، لاسيما اللاهوتية منها. على أن ريكور ما كان له- في حدود الإطار الفينومينولوجي والهرمينوطيقي الذي كان يتحرك في نطاقه- أن ينقض لاهوتيا عبارة التقليد الفلسفي الأنطو-تيولوجي، ويذهب إلى إنكار مشروعية حمل لفظ الكينونة على الإله، كما هو صنيع ماريون؛ فلأجل ذلك نرى ريكور يتوقف عند هذه النقطة لا يتعداها إلى ما رتبه ماريون من أطروحة عنيفة صادمة: الإله من دون الوجود Dieu sans l'être. "أما أن نقول إن الإله الذي يظهر هو الإله المتخفي، فذلك، على العكس، اعتراف بأن الوحي لا يمكن أن يأتلف [منظومة] من الحقائق يمكن لمؤسسة أن تنتصر بها لنفسها. وتبعا لذلك، فإن تبديد العتمة الكثيفة لمفهوم الوحي، هو إبادة لكل شكل كلياني من السلطة التي تزعم حيازة الحقيقة التي يعطيها الوحي" (بول ريكور، 2013، ص 163-164).

لنقل، إذن، إن مبحث "تأويلية فكرة الوحي" قد أسس في نصوص ريكور لأطروحة الفصل بين الإله والكينونة، بما يحفظ للإله سرَّه المصون بجدلية الظهور والخفاء. ولئن كانت المواجهة بين طرفي الإشكال حادة تقصي إمكانية حدوث تقارب مفهومي بينهما، فإن ريكور قد اكتفى في معالجة الإشكال عند هذا الحد. فإذا كانت آية سفر الخروج، بحسب ما استقر عليه رأي المفسرين وفقهاء اللغة، لا تفتح على القراءة الأنطولوجية، وهو ما أقر به ريكور في هذه الدراسة، فهل معنى ذلك أنها لا تفتح إلا على نقيض القراءة

الأنطولوجية؟ وإذا كان ماريون قد أخذ بالطرف الثاني من هذه الإمية الحادة واستثمر لها من الجهد والوقت ما لا يأتي عليه الوصف في هذا المقام، فإن وجه الغرابة في الموقف الريكوري هو اتسامه بشيء من مرونة اللاأدرية.

وبالفعل، ففي السنة ذاتها التي نشر فيها الدراسة التي انتهينا من النظر فيها، كتب ريكور دراسة أخرى لا تقل عمقا وشأنا، بعنوان "تسمية الإله".(Ricœur, 1994, p. 281-305) وقد جاء في هذه الدراسة ما نتسامح في عدِّه "تطورا"، وإن على نحو باهت غير منظور، في موقف ريكور. نعم، لم يكن بين الدراستين اختلاف زمني معتبر، فقد كتبتا في زمن واحد تقريبا، ولكننا لا نعني بالتطور هنا جانبه التاريخي أو وجهته المحسوسة من قبل الزمان، بل هو في معنى أن ريكور قد انكشف له في المسألة بعدٌ لم يحظ بالعناية في تقريره الأول لها. ثم إن المقصود لنا من حكمنا على الدراسة الثانية بكونها حققت بعض التطور بالقياس إلى الدراسة الأولى، هو أن "تسمية الإله" قد فتحت أفق استعادة أصيلة لمشكلة المماهاة بين الإله والكينونة؛ ذلك ما نلتمسه من قول ريكور: "إن في لفظ الإله أكثر مما في لفظ الكينونة" (Ibid., p. 294).

إن هذه العبارة، التي قد تبدو في ظاهرها ترسيخا للفصل بين الطرفين، قد سيقت احترازا من التعجل في إقرار المطابقة الماهوية بين الإله والكينونة، دون التبصر بما ينطوي عليه النص الديني من فرط الغنى المعنوي، ولاسيما في تلكم المواضع التي تقع فيها تسمية الإله؛ فإن حمولة لفظ الإله أوسع وأغنى من حمولة لفظ الكينونة. وإذا كان التنبيه على ضرورة مراعاة ما بين الطرفين من التفاوت، معناه الحذر- في تسمية الإله- من اختزال مفهومي وأنطولوجي مُفقِر لمعنى تضافرت في سبك صيغته أشكال خطاب مختلفة، ثم هو معنى واسع الثراء شديد العمق شعري الأبعاد؛ فلنا أن نرى أن المواجهة الأولى قد خفَّت حدتها وتراجعت قطعيتها تراجعا معتبرا. ونحن نصور الأمر على هذا النحو: بعد أن قرر ريكور أن بين الإله والكينونة عدم مناسبة تامة، عاد يقول- ولكن بغير استدراك- إن لفظ الكينونة قد لا يكون أنسب الألفاظ تسمية للإله؛ وهاهنا نقلة ليست هينة على الإطلاق، يجدر بنا أن نقف على أسبابها وبواعثها.

وأول ما يستوقفنا في هذه الدراسة: "تسمية الإله" هو ربطها المقصود لمفهوم "أمر النص" الغادامير بمسألة تسمية الإله. يقول ريكور: "وحدها الكتابة- إذ تتوجه إلى أيٍّ يحسن

القراءة- يمكنها أن تحيل على عالم غير قائم بين المتحاورين، عالم هو عالم النص إلا أنه ليس في النص. إنني أدعوه مع غادامير Gadamer "أمر النص"، وأعتبره موضوع الهرمينوطيقا، على وجه التحديد. فلا هو خلف النص كما لو كان مؤلفه المفترض، ولا هو في النص بما هو بنيته، بل هو مبسوط أمامه" (Ibid., p. 286). فهذا "الأمر" *la chose* الذي يناط بالهرمينوطيقا أن تجلوه على حقيقته هو ما تنهض القراءة بمقاربته للتمكن من التفاعل معه.

ومتى تعلق الأمر بالنص الديني، وفي موضوعنا بالتوراة، فإن "الأمر" المقصود إنما هو الإله الذي وقعت تسميته في هذا النص (Ibid.). على أن رهان المسألة برمتها متعلق بالكيفية التي يقال بها الإله في هذه النصوص، وأي ضرب من الفهم ينبغي تحصيله، متى كان الأمر أمرَ تسمية مخصوصة للإله، نعني تسمية غير مفهومية- بل لا مفهومية- ولكن شعرية (Greisch, 2004). ما الذي يقصده ريكور بشعرية النص الديني؟ "إن كلمة شعرية هنا لا تشير إلى "جنس أدبي" ينضاف إلى السرد والنبوة [بما هما شكلان خطابيان أساسيان للنص التوراتي...]، ولكنه التوظيف الشامل لكل هذه الأجناس، بما هو مقر الإبداع الدلالي، لاقتراح عالم ولإثارة فهم جديد للذات". (Ricœur, 1994, p. 301)

ولكن هل القول، من جهة، بأن النصوص الدينية شعرية في بنية خطابها، والقول، من جهة أخرى، بأن الإله هو من وقعت تسميته في هذه النصوص آيل إلى صرف النصوص الدينية عن دلالاتها على الواقع؟ أيعني ذلك الامتناع عن الحديث عن الإله بوصفه كائنا مفارقا، والاكتفاء بالإشارة إليه كما لو كان مجرد علامة مباطنة لهذه النصوص ذاتها؟ هذا هو السؤال الذي توقف عنده دانيال فراي D. Frey معتبرا أن مسألة الدلالة قد تكون، بوجه ما، الصعوبة المفصلية والرهان الذي يجابه المقاربة الريكورية للخطاب التوراتي. (Frey, 2011)

لقد اجتهد دانيال فراي في تحقيق هذه المسألة تحقيقا وافيا في دراسة تناول فيها القراءات الريكورية لمقطع سفر الخروج. وقد نقَّب في نصوص ريكور، وعلى الخصوص في الاستعارة الحية، لردِّ مطاعن من زعم أن الاشتغال الريكوري على مسألة الإله مشمول بتهمة الخروج عن مقتضيات الواقعية antiréalisme، من جهة أن القول بشعرية التسمية التوراتية للإله مفضٍ إلى القول بأن هذه التسمية لا دلالة لها خارج بنية النص، بما هو

نص لا يحيل إلا على ذاته، بما معناه أنْ ليس ثمة كيان قائم بذاته يصح أن تتجه إليه التسمية في بعده المفارق أو المتعالي، بما هو واقع أصلا خارج حرفية العبارة.

والحقيقة أن قضية الشعرية هذه ملف ضخم جدا لا يسعنا اقتحامه لفرط صعوبته وتشعب مسائله، وإنما أشرنا إلى هذه القضية لما لها، في نظرنا، من أثر محسوس طبع المعالجة الريكورية للنصوص الدينية، وعلى رأسها المقطع الذي يعد، بحق، نواتها الصلبة. حقا، لقد تواطأ فلاسفة اللغة على قصر مفهوم الدلالة la référence على العبارات الإخبارية ذات الطابع العلمي التقريري، ومن ثمة كان معيار صدقها مرتبطا بتحقيقها أو بتكذيبها التجريبي "الواقعي" (Ricœur, 1944, p. 288). على أن هذا التوجه البنيوي- ممثلا في أحد جوانبه بالوضعية المنطقية الأنجلوسكسونية- يحرم النصوص الكتابية من خاصيتها أو وظيفتها الدلالية fonction référentielle بناء على معيار المطابقة، وهو بعدُ معيار غير محقق علميا، ولم يخضع لنقد منهجي صارم نظير ما أقدم عليه من اختزال عنيف لمفهوم الحقيقة، على نمطٍ جعلها لا تخرج عن نطاق المطابقة الحسية. ذلك لأن القضايا الشعرية، بعامة، لا تخلو لدى ريكور- ولو هيمن عليها خطاب الاستعارة والإشارة- من بعد دلالي لا يمكن اعتباره على حقيقته إلا إذا قاربناه بمفهوم "أمر النص"؛ إذ حينها يصير جليا أن نمط الحقيقة في الخطاب الشعري مختلف عنه في الخطاب العلمي دون أن يكون منحطا عن رتبته. فالعمل الأدبي، على العموم، لا يبسط عالما إلا بشرط تعليق دلالة الخطاب الوصفي أو التقريري (Ricœur, 1975; Frey, 2011)

ما فتئ ريكور يطالب بحقوق القول الاستعاري. فإن البعد الشعري الكامن في النصوص يمكنها من "وظيفة دلالية أكثر أصالة يمكن اعتبارها من نظام ثان، إذ الخطاب الوصفي قد استبد بالدلالة في نظامها الأول" (Ricœur, 1994, p. 287). يقول ريكور في سيرته الفكرية الذاتية، متحدثا عن الوضعية الإشكالية التي تمخض عنها عمله في الاستعارة الحية ورهانات معالجته لمشكلاتها: "أكان التمييز بين المعنى و[الدلالة] صالحا أيضا في حالة المنطوقات الاستعارية؟ أكان بإمكاننا القول عن الاستعارة إنها تكشف عن آفاق وأبعاد من العالم الواقعي أبقاها الخطاب المباشر متخفية؟ (...) [لقد] غامرت بالحديث عن "الحقيقة الاستعارية" للتركيز على القوة الكشفية للاستعارة (...) وفسرت العملية الكشفية للاستعارة على النحو التالي: كما ينتج المعنى الاستعاري عن انبثاق ملاءمة

دلالية جديدة على أنقاض ملاءمة دلالية حرفية، كذلك تجري [الدلالة] الاستعارية من انهيار الدلالة الحرفية"(ريكور، 2006، ص 71).

إن تركيز ريكور على الخاصية الكشفية للخطاب ذي البعد الشعري، واعتباره ميزة له من دون سائر الخطابات التقريرية أو الوصفية، من شأنه أن يحمل القارئ للنص التوراتي على أن يلحظ فيه خصيصة بارزة، ألا وهي أنه يمتلك كيفيات تكاد تكون لا متناهية لا لقول العالم أو الواقع على طريقتها، بل للانتماء إليه والانغراس في حبك ضروب من العلاقات معه لا يقوى الخطاب الوصفي على استكناه مضامينها، فضلا عن الإحاطة بمقاصدها البعيدة (Ricœur, 1994). ولأجل ذلك فقد تعيَّن الانتباه إلى أن تسمية الإله في النصوص الدينية التوراتية هي تنتمي إلى مستوى مقالي أصيل بالقياس إلى منطوقات الخطاب التأملي، فلسفيا كان أم لاهوتيا؛ فإن عبارات من نمط: "الإله موجود"، و"الإله قدير"، و"الإله هو العلة الأولى"... إنما هي قضايا تتركب من مفاهيم تنتمي إلى مستوى خطاب من الدرجة الثانية. ومن ثمة، فالإصغاء إلى البشارة المسيحية- لدى الفيلسوف- هو دعوة للتجرد من كل معرفة أنطو-تيو-لوجية، حتى ولو تعلق الأمر فيها باسم الإله ذاته (Ibid., p. 289).

لمَ التجرد من كل معرفة أنطو-تيو-لوجية؟ ذلك لأن الأنطو-تيو-لوجيا خطاب منغرس في أرض المفهوم، فلا يتقوَّم بغير الترجمة المفهومية لدلالات واقعة، ابتداء، خارج دائرة المفهوم. فما معنى أن تسميَ الإله من طريق الاستعارة إلا أن تحاول قول ما هو الإله من خلال ما ليس هو؟ أن تسميه دون أن تقوله حقيقة: ذلك هو رهان التسمية التوراتية؛ وذلك هو ما قد يتعذر على النظر التفكري التأملي استيعابه، في معنى أن السؤال مردود إلى مطلب، على الأنطو-تيو-لوجيا أن تعتبر بمزيد العناية إحراجاته وليس أن تتجنبها كما لو كانت ليست من شأنها: هل نملك لتملُّك "أمر" النص التوراتي- وهو خطاب شعري استعاري- سبيلا من خارج النص؟ هل للأنطو-تيو-لوجيا أن تستوعب في بنية خطابها- الذي من الدرجة الثانية-، وعلى هيئة الترجمة المفهومية، الحقائقَ الكشفية التي تنطوي عليها تسمية الإله (Frey, 2011)؟

لقد تحدثنا، للتو، عن الحقائق الكشفية بصيغة الجمع، وهي صيغة تنبئ بأن "أمر" النص يجيء على نحو متكثر وبمعان متعددة(Ricœur, 1994). وإن تسمية الإله لتشترك في

تهيئتها وصوغها أشكال خطاب متنوعة تنطوي على غنى دلالي واسع، هي تُختزَل اختزالا مضرا في القضية التصورية المفهومية التي لا تقول عن الإله- ولا حيلة لها في هذا الأمر- إلا ما تقوله عنه، نعني إلا ما تقوله عنه بصيغة المفرد وعلى هيئة التقرير الإخباري ذي الصورة الحملية. وإذن، فترجمة الخاصية الشعرية في القضايا الميتافيزيقية لا تنفك عن الاصطدام بمصاعب جمة، لعل أشدها ظهورا الحد من الطابع التعددي للمعنى. (Frey, 2011)

هل من سبيل أخرى لتجنب معضلات الخطاب الأنطو-تيو-لوجي، ومن دون الإخلال بشرائط الخطاب الشعري؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن للتناول الفلسفي أن يلتقط من النص الشعري مقصده ويتفاعل مع طريقته المخصوصة في "اكتناه أسرار الأشياء"، بل وفي "إعادة وصف" الواقع (بول ريكور، 2006، ص 72)، وأن يحافظ في الآن عينه على عدم محو الاختلاف بين الخطابين أو هدم ما بينهما من المسافة؟ الحق أن ريكور، ولو أنه يرافع لحقوق الاستعارة وشعرية الخطاب التوراتي (المرجع نفسه، ص 73): "(...) وهكذا يتبدى لي أن الدفاع عن الدعوى "الواقعية" للاستعارة الحية ميسور...")، لم يذهل على الإطلاق عن استقلالية الخطاب الفلسفي وخصوصية حجاجيته؛ فإن عبقرية الخطاب الفلسفي وأصالته لتكمن، بحسب ريكور ومن دون أدنى تبجيل مرضي، في استعادته السيدة لما هو معطى في خطابات أخرى، وتمكنه من رفع ما يستعيده من خطابات مغايرة له إلى مستوى المفهوم المعقلن، مما يستحيل إنجازه في أي خطاب آخر. إنه ليس غير الهرمينوطيقا من يمكنها أن تنهض بهذا المطلب وأن تفيه حقه: أن تنقل "أمر" النص إلى المفهوم نقلا، لئن هو سلَّطَ عليه الوضوح الذي من شأنه أن يُثَبِّتَه[1]، فإن دينامية المعنى مصانة غير منهدمة؛ وإن أكثر شيء تعي المقاربة الهرمينوطيقية خطورته وفداحة الذهول عنه، هو

[1] لا يقوم المفهوم، بما هو مفهوم، على غير مطلق الوضوح ومطلب الاستنارة التامة. ولما كان النص الديني لا يخلو من مواضع الغموض أو الاشتباه، التي قد تكون بدورها بؤرة انفتاح دلالي لا محدود، فإن التناول الأنطو-تيو-لوجي لهذه المقاطع قد تنتج عنه قراءة تروم إسقاط هذه الخاصية الأصلية للمقاطع المنظور فيها، والارتقاء بها في زعم الأنطو-تيو-لوجيا إلى مستوى الإحكام المفهومي. إن التوتر بين المتشابه التوراتي والمحكم الفلسفي هو ما تستهدي به المقاربة الهرمينوطيقية الريكورية، دون أن تعمل على الحد من توهجه واشتعاله. ربما عليه أن يبقى مشتعلا متقدا من غير أن يحرق أو يحترق، تماما كالعليقة المشتعلة:

« L'ange de Iavé lui apparut dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson, et Moïse regarda : voici que le buisson était embrasé par le feu, mais il n'était pas dévoré ! », Exode 3, 2-3.

هذه المسافة التي بين الخطابين: الشعري والمفهومي. يقول ريكور: "(...) ولكن انهدام الاستعاري بالمفهومي في التأويلات المعقلنة ليس هو المخرج الأوحد من هذا التقاطع الذي بين مختلف أنماط الخطابات [الشعري والمفهومي]. فثمة أسلوب هرمينوطيقي يكون التأويل، في خلاله، مستجيبا- في الآن نفسه- لمطالب المفهوم وللمقصد المؤسس للتجربة التي تسعى لكي تنقال على نمط الاستعاري"(Ricœur, 1975, p. 383).

لقد استطردنا في مسألة الخطاب الشعري والاستعاري، ونحن بصدد النظر فيما استجد من أمر القراءة الريكورية لمقطع آية سفر الخروج. إن فترة 1977 يبدو أنها كانت فترة المواجهة الصارمة بين شعرية العليقة المشتعلة، وجملة الاستعادات الأنطولوجية في الحقبة الوسيطية من تاريخ الفلسفة. لا شيء يوحي بوجود ما يخرق الموقف الريكوري المستقر حينها: إن الترجمة السبعينية أبعد ما تكون عن أن تحفظ سرَّ الآية التوراتية، التي باتت مستغلقة على كل تناول فلسفي أحادي البعد. ولكننا، ولنفورنا من فكرة الانقلابات المفاجئة في مواقف الفيلسوف، لم نشأ أن نبرح هذه الفترة، تحديدا، دون أن نلحظ في نصه ما يشبه أن يكون تهيئة لطيفة لحدوث نقلة نوعية في موقف الفيلسوف من المسألة برمتها. ذلك ما عناه لنا تأكيد ريكور أن الحمولة الشعرية التي تنطوي عليها تسمية الإله في أشكال الخطاب التوراتية، من سرد ونبوة وتشريع وأقوال حكمية وابتهالات الشكر والحمد، يضيق عن استيعاب دلالاتها القول الأنطو-تيو-لوجي، في معنى أن ليس القول السبعيني قولا خاطئا في المطلق، بل هو قاصر قصورا بينا عن الانفتاح على التعدد الدلالي المذهل لمقطع سفر الخروج. وانطلاقا من هذا الاعتبار يمكننا أن نتجه صوب نصوص أخرى من فترة لاحقة، هي سنوات 1990-1992.

تمتاز هذه الفترة بسلسلة نصوص مهمة استعاد فيها ريكور النظر في تأويلية حدث العليقة المشتعلة. وهذه النصوص هي: "الإيمان المتشوف إلى التعقل: المقدمات الكتابية؟" (1990)؛ و"من عهد إلى آخر" (1991)؛ وأخيرا الدراسة التي نشرها في المؤلف الجماعي الفينومينولوجيا واللاهوت، بعنوان "التجربة واللغة في الخطاب الديني" (1992). ولما كانت هذه النصوص صادرة في فترة زمنية واحدة وعن عين أفق الفهم في كل واحد من هذه الدراسات، فلنا أن نعدَّها نصا واحدا؛ فلنستخلص أطروحته ولنحقق ما طرأ عليه من جديد، دون تطويل.

لعل أبرز ما استجد في نص هذه الفترة التاريخية هو أن ريكور ما عاد يصدُّ مبدئيا أطروحة القراءة الأنطولوجية، نزولا عند مطالب القراءة "التفسيرية" التي أضحت من فرط حدتها "الأصولية" واقعة هي الأخرى في فخ الاختزالية التي من شأنها أن تحد أفق المعنى للكتابات المقدسة في بعدها التاريخي، حصرا؛ فلأول مرة، بحسب علمنا وبالنظر إلى المتوفر من نصوص الفيلسوف، نرى ريكور يومئ إيماءة في الغاية من الإيجابية إلى أن الترجمة السبعينية لم تكن- كما قد تصوره قراءة متعجلة تقف على ما ينأى بالنص العبراني عن التوسل بفعل الكينونة، وإن هي خَلَت بالفعل من رابطة الكينونة في كِلمِها- بعيدة شديدة البعد عن نظام القول العبراني. ذلك "لأن التوراة العبرانية تنطوي، على الأقل، على إثبات حول كينونة الإله، لا يمكن تجنبها بحال من الأحوال. وهذا الإثبات هو ما يقرأ، بالتأكيد، في سفر الخروج 3، 14 إذ هو يتوسل بفعل "الكينونة" مرتين: أهيه أشير أهيه Ehyeh aser ehyeh (...) ألا يعد هذا الأمر جسرا يصل بين لغة الإيمان ولغة الفلسفة الإغريقية، مما يسمح بالحديث مع جلسون عن ميتافيزيقا توراتية؟" (Ricœur, 1994, p. 337-338).

وبعد، فنحن نتساءل: لمَ أقدم التراجمة السبعون على استعمال لفظ الكينونة الإغريقي دون سواه، مما قد يسد مسدَّه، فلا يخرج بسياق الآية- لو كان سياق الآية منحصرا حقا وبالفعل في التأسيس لتاريخ الخلاص كما هو زعم المفسرين- عن معناه الإيماني المتعين له؟ ثم إن التراجمة، في واقع الأمر، لم يكونوا إغريقا، بل كانوا يهودا عبرانيين تلقوا تكوينا إغريقيا عالي المستوى لإنجاز هذه المهمة المقدسة، فلمَ وقع الذهول منهم جميعا عن التنبيه إلى هذه الحيثية؟ وأخيرا، وليس آخرا، أليست الترجمة في حد ذاتها ملهَمة متنبئة تلقى أصحابها المدد الرباني والعون الإلهي؟ فهي إذن ترجمة "أصلية" إذا صحَّ هذا التعبير، فضلا عن أنها حظيت بالقبول الكهنوتي اليهودي من لدن الحبر الأعظم. ولسنا ندري هل دارت هذه الأسئلة، وما تستجلبه من إشكالات تاريخية وعقدية ومفهومية، بفكر ريكور وهو يتناول الترجمة السبعينية بالنظر؛ ولكن المؤكد أن اشتغاله الهرمينوطيقي عليها، هذه المرة، قد مكنه من التحرر من مضايق المسلك الأول الذي ضاقت به حدوده؛ فلذلك وجدناه يقر، يقينا، بأن الإطار السردي لعبارة: "أكون الذي أكون" لا ينال من القوة الدلالية التي للعبارة، وهو ما يمنحنا "المشروعية للتأكيد بأنها تتجاوز إطار السؤال والجواب (...) غير أن هذا التجاوز الذي يحمل على الالتفات إليه

ورود "أهيه" المضاعف، إنما يثير وضعية هرمينوطيقية استثنائية، ألا وهي الانفتاح على تعددية تأويلات فعل الكينونة نفسه (...) وبهذا الصدد، فإن التأويل الأرسطي-التوماوي ليس غير أحد هذه التأويلات، وهو التأويل الذي حدد مسار الميتافيزيقا الغربية" (Ibid., p. 340).

إن الحديث عن وضعية هرمينوطيقية استثنائية لهو انفراج واضح المعالم في أفق النظر الريكوري؛ وهو انفراج ستترتب عليه قرارات منهجية غير مسبوقة من قِبل ريكور، وإن أهمها على الإطلاق هو الدعوة إلى إعادة قراءة حدث العليقة المشتعلة من خلفية الأنطولوجيا الإغريقية ذاتها، قراءة يكون عليها أن تزاوج، هرمينوطيقيا، بين الاعتبارين من غير فصل أو إقصاء. وهاهنا يرى ريكور أن الاعتناء بانفتاح المجال الدلالي لفعل الكينونة الإغريقي في قراءة الصيغة التوراتية من أفقه، هو أمر سيضفي عليها مزيد غنى وسيزودها من تعدد المعنى فوق ما لها من تعددية ذاتية أصلا.

وفي كل الأحوال فإن فعل الكينونة الإغريقي قد صار هو الآخر بؤرة تشابك تأويلات مختلفة، سيكون ازدواجها بما يثيره اللفظ أهيه Ehyeh العبراني من تأويلات، عاملا على خلق وضعية مثيرة، ليس من الوجيه عدم اعتبار دلالاتها، أو هي على الأقل تدعو إلى ارتياد مسالكها وتجريب ما قد يتبين لدى التحليل من فائض معنى يند عن حصره أو الإحاطة به فقه اللغة العبراني وأساليب المفسرين في تخريج المعاني، دون مغادرة نطاق "نحو" اللغة التي يتحدث بها النص. فمن هذه الناحية يبدو ريكور مستوعبا لا لإجراءات الدرس التفسيري-من حيث هو لا يناوئ مبادئه وأصوله وأغراضه- ولكن مستهديا، بالإضافة إلى ذلك، بفتوحات الهرمينوطيقا الفلسفية.

يقول ريكور: "يعود إلى الفلسفة أن تتفكر على جهة المفهوم ما يتفكره اللاهوت على جهة التصوير figurativement. والذي نراه ناتجا من مختلف التأويلات المقترحة لسفر الخروج 3، 14 ولسفر 1 يوحنا 4، 8 هو أن النمط التأملي والمفهومي لم يكن طارئا، من خارج، على التقريرات التي تبقى على جهة التصوير؛ ولكن ذلك النمط مقوِّم لما يمكننا أن ندعوه بعدَه الحكمي *dimension sapientiale*" (Ibid., p. 364).

وبهذا، فلنا أن نرجّح أن ريكور، ولو أنه لم ينسَقْ إلى فصل سريع بين الإله والكينونة، قد صار أكثر إنصافا لأطروحة جلسون، من حيث هو يوجه قارئه إلى إيلاء العناية اللازمة

بحدث الترجمة في حد ذاتها، وهل كان في مكنتها أن لا تتوسل بفعل الكينونة في ذلك الموضع تحديدا؟ ثم إن لفظ الكينونة الإغريقي محمول هو الآخر على عدة معان، فليست الترجمة السبعينية من هذا الجانب- ولو صدقت مزاعم من اتهم الأطروحة الجلسونية بأن تأثيرا فلسفيا إغريقيا يكون قد امتد إلى بنية نص التوراة من خلال عمل التراجمة- نقول ليست الترجمة السبعينية بالتي تفرض، رأسا، أحد معاني لفظ الكينونة بإقصاء سائرها، فهاهنا أيضا البعد المتعدد لمعاني فعل الكينونة مصان؛ بل الأولى أن يقال إن "ميتافيزيقا سفر الخروج" تحتاج إلى قراءة نافذة تتجاوز الأطروحة الجلسونية في خصوصيتها، لكي تستوعب معطيات علم التفسير التوراتي وتأخذ في حسبانها الأنماط المختلفة التي يتمظهر فيها خطاب الوحي؛ ولكن يبقى الأهم من ذلك أن لا تتجاهل بالكلية أن "ثمة فكرا تأمليا أصيلا، هو متضمن- أصلا- في تسمية الإله" (Ibid.) التوراتية.

3. الطور الثاني: التأسيس لوجاهة القراءة الأنطولوجية

يبدو هكذا أن فترة مفتتح التسعينيات من القرن الماضي كانت محطة هامة على صعيد التطور الفكري لبول ريكور في تناوله الهرمينوطيقي للنواة الأصلية من الخطاب الديني. إن قوله، مرة أخرى، في المؤلف الجماعي السالف الذكر: " يمكننا، بكل تأكيد، أن نعتبر "حدث العليقة المشتعلة" قضية أنطولوجية توراتية، وأن نربطه من ثمة بالتقليد الإغريقي، كما يفعل ذلك جلسون في حديثه عن ميتافيزيقا سفر الخروج (...)" (Ricœur, 1992, p. 36)، هو قول ينم عن تغير في معطيات الإشكال وعن تطور ملفت للانتباه في مقاربته؛ وليس أقل ما يمكن أن يوصف به هذا الموقف أنه قد استوى لديه- على جهة الاعتبار الهرمينوطيقي- طرفا المعادلة استواء، يستوجب حضورهما معا في كل اشتغال تأويلي على معاني آية سفر الخروج؛ فيكون التأسيس لوجاهة القراءة الأنطولوجية هو أهم ما انتهى إليه ريكور في هذه الفترة الحاسمة، ومقدمة مهَّدت لما سيقع منه في دراسة لاحقة تعد، بحق، أعز ما كتبه في هذا الموضوع.

وبالفعل، فلقد عاد ريكور سنة 1998 إلى فتح ملف تسمية الإله بمناسبة عمل ثنائي جمعه بالمفسر المقتدر أندريه لاكوك André LaCoque، مما أثمر مؤلفا فريدا في بابه، هو مناظرة في الغاية من الإتقان، مفتوحة بين عالم التفسير والفيلسوف. وقد كانت آية سفر الخروج 3، 14- موضوع المبحث الخامس من التأليف- فرصة لريكور استكمل فيها،

بتبصر ودراية الهرمينوطيقي اللامع، مسار تأويلية متصاعدة لـ"أمر" النص التوراتي بامتياز: "تسمية الإله".

إننا نعتبر هذا التأليف "الحواري" Penser la Bible أجلَّ أعمال ريكور المندرجة في نطاق الهرمينوطيقا التوراتية؛ وهو عمل يترجم عن رغبة متقادمة ومتجذرة لديه، أعرب عنها سنة 1977 بقوله: "وإنها لقناعة قديمة عندي أن مقابل الفيلسوف، في هذا الجنس من الجدال، ليس التيولوجي، وإنما هو المؤمن المستنير بالمفسر، أعني المؤمن الذي يسعى إلى فهم ذاته بمزيد فهم نصوص إيمانه" (ريكور، 2013، ص 142). لذلك ستكون هذه الفرصة مناسبة سانحة لريكور ليختبر الأطروحة الجلسونية، وليتحقق من مزاعم التفسير التوراتي في مناظرة خليقة باستقصاء واسع ومراجعة مستفيضة. ولمَّا كان حيز دراستنا لا يتسع للاسترسال في الغوص على دقائق المساهمة الريكورية في Penser la Bible، فسنجتهد في ضبط أطروحة ريكور والتنبيه إلى ما استقر عليه فكره بصدد إشكال القراءة الفلسفية الأنطولوجية للنص التوراتي.

لئن كان وقع لأندريه لاكوك أن أشاد- ولو على نحو عرضي- بأهمية الترجمة السبعينية «Le témoignage de la Septante est important »(LaCoque, 1998, p. 313)، فلسبب مغاير تماما لما قد يتوقع من منطوق الإشادة؛ ذلك لأن ما كان يرمي إليه لاكوك إنما هو التشديد على مقاومة أدنى تنازل لفائدة أي تأثير محتمل للثقافة الإغريقية السائدة *koine* في توجيه قراءة عبارة سفر الخروج نحو مساق الكينونة، حتى ولو انفتح على بعد الصيرورة في معنى ما يوحيه من تدشين لتاريخ الخلاص؛ فقد نبه- بإثارة جملة المعضلات المعجمية المتمكنة من لفظ ehyeh، ولاسيما ازدواجه الجناسي في عبارة ehyeh aser ehyeh- إلى أن هذه الأهمية المعزوة للترجمة السبعينية متأتية من كونها تعد شهادة تاريخية على أن انجرار القراء الأوائل من يهود وآباء الكنيسة الأغريق ثم اللاتين إلى تقبل الأثر الإغريقي، أي قراءة hyh العبراني من موقع einai الإغريقي، قد تمَّ في فترة متقدمة على الإقرار القانوني لأسفار العهد القديم ضمن النص الماسوري[1]. فدراسة لاكوك، فيما

[1] A. LaCoque, ibid., « Exode 3, 14 a été vu avant la lecture massorétique, comme représentant une forme qal et non pas une forme hiphil. Mais *ego eimi ho ôn* « *Je suis celui qui est* » ne rend pas le sens fondamental de l'expression hébraïque ».

خلا هذه الإشارة إلى القيمة التاريخية "السلبية" للترجمة السبعينية، هي ترسيخ لمقرَّرات تفسيرية تصون عبارة سفر الخروج عن "كل تجريد أنطولوجي بصدد مسألة الكينونة"(LaCoque, ibid., p. 311)، يبقى الاسم معها لغزا لا يقال كطبيعة الإله المتمنعة على كل إدراك.

هذا، ويأتي ريكور ليستشكل إصرار علماء التفسير على ما يعتبره "قراءة مضيقة" lecture minimisante من قِبلهم للنص التوراتي، وما نجم عنه من إجماع على إقصاء كل سعي إلى التحرر من إكراهات وضوابط هذه القراءة الحاكمة على كل تناول فلسفي بالشذوذ الذي ينبغي صدُّه-مبدئيا- بلا هوادة. وبالفعل، فريكور لم يبطئ في الإعلان عن غرضه الهرمينوطيقي من إعادة فتح ملف القراءة الأنطولوجية لمقطع سفر الخروج، بالنظر إلى مسألة الترجمة بما هي رهان تأويل الآية المتنازع في شأنها؛ "فلأن السبعين ترجموا مقطع سفر الخروج 3، 14 بـ Je suis celui qui est = egô eimi ho ôn، ولأن اللاتين ترجموها بـ sum qui sum كان لسفر الخروج 3، 14 تأثير في كامل الفكر الغربي يتعين على الفيلسوف أن يعترف به وأن يفحص عنه" (Ricœur, 1998, p. 335). فإذا كانت الترجمة السبعينية قدر الفكر الغربي في كليته- لعلها اللحظة التاريخية التي انعقد فيها القران الروحي بين أثينا وأورشليم- فإنه ربما كان من المشروع تماما أن نطلب السر في لجوء الكتاب المقدس إلى لفظ من التداول الجاري *koine*، ورفعه في مقام الشرف والخطورة إلى منزلة لا تدانى، عوض القول بأن الأجيال المتلاحقة من المفكرين، لاهوتيين وفلاسفة، قد أفسدت هذه الآية بتأملاتها الفلسفية الشاذة وغير والمطابقة؛ ومن ثمة فإن حدث الترجمة في حد ذاته بما هو حدث فريد في الحياة الروحية لكيان الغرب برمته، هو من يقضي بفساد دعوة لاكوك قُرَّاء آية سفر الخروج إلى الانصراف عن المسألة الأنطولوجية. لأجل ذلك نرى ريكور- الذي دأب على اختيار أشق المسالك وأطولها وأكثرها

وأما عن مصطلح الماسوري، فهو يدل على "النص المقدس المروي عن الأسلاف رواية متواترة ارتضتها أجيال العلماء ورفضت ما عداها. وهو لا يعني فقط نسخة العهد القديم بروايتها التي يقال إنها ترجعه إلى عهد النبي عزرا، بل هو النص الذي تم ضبطه بالحركات وتقسيمه إلى أسفار وفقرات وتعيين مواضع الفصل والوقف عند التلاوة، وتحديد نطق بعض الألفاظ التي كتبت بطريقة لا تؤدي إلى النطق الشرعي الصحيح.. لذا النص الماسوري أو المسورت *Masorah* يعني إقرار النص الشرعي في صورته النهائية الكاملة"، سلوى ناظم، الترجمة السبعينية، ص 35.

انعراجا- يقترح ضربا من القراءة الموسعة amplifiante (Ricœur, ibid., p.343) للآية التي بدا سياقها مشهدا لوضعية هرمينوطيقية استثنائية، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعالجة التي حظيت بها على مر التاريخ.

تعني القراءة الموسعة في منطق هرمينوطيقا ريكور تحرير معنى الآية، فيما يتجاوز سياق السرد الذي اندرجت في خلاله أطوار قصة البعثة الموسوية، والاجتهاد في اقتفاء أثر هذا التجاوز ضمن رؤية شاملة لا يغيب عنها أن أكثر المحاولات الترجمية المعاصرة تطرفا وابتعادا عن السِّجِل الإغريقي، أي تلك التي تنحو منحى صارما في الانصراف عن موجبات القراءة الأنطولوجية، لم تستطع التملص من التوسل بفعل الكينونة، ولو في صيغ مغايرة للصيغة السبعينية. "فلأن العبارة الخروجية تتجاوز سياقها، فكذلك معناها يتجاوز وظيفتها". وإن ريكور ليعجب أشد العجب من الكيفية التي انقاد بها المفكرون المعاصرون إلى الفصل بين الإله والكينونة، وإلى الاحتفاء بهذا الفصل بوصفه "حدثا فكريا مستجدا"(Ibid., p. 365).

لِمَ التعجل في إسقاط المماهاة التي ربما كان أحد المعاصرين- جلسون- متسرعا في إقرارها؟ ثم لحساب أي غرض فلسفي أو لاهوتي تجري عملية الفصل هذه؟

كنا قد أشرنا في بداية هذا العمل إلى أن جان لوك ماريون المتأثر بمعيار الأنطو-تيولوجيا الهيدغري لا يرى غير مقولة المحبة اللاميتافيزيقية تسمية ملكية للإله، للإفلات من حبائل الصنمية المفهومية وللتحرر من وطأة التقليد الميتافيزيقي المفسد للمسألة الإلهية. فعلى هذا يبدو واضحا أن المعنيَّ بهؤلاء هم المفكرون الجدد الذين استهوتهم فكرة الفصل الجذري بين الإله والكينونة، أي أنهم الفلاسفة-اللاهوتيون الذين اشتغلوا على المسألة من موقع هيدغري، تحتل فيه الصرخة النيتشوية، المعلنة لـ"موت الإله"، الكلمة الهادية (Ibid., p. 367).

لنذكِّر، باقتضاب شديد، بمسوِّغات هذا التوجه الجديد[1]. يقوم معيار الأنطو-تيولوجيا الهيدغري بالتنبيه على أن الميتافيزيقا قد تناولت مسألة الكينونة في أفق مسألة الإله، بحيث تعين السؤال عن الكينونة سؤالا عن أساس الكائن؛ إذ لما كان الإله- على شرف

[1] انظر عملنا المذكور سابقا، **الدليل القبلي في فلسفة ديكارت**، ص 423 وما يليها.

أوليته وسموها- كائنا، فقد استحال سؤال الكينونة إلى مجرد سؤال عن الكائن. ولم يكن هذا الارتداد، بل الانحراف، طارئا على الميتافيزيقا من خارجها، ولكنه من صميم الأمر الميتافيزيقي عينه، ولذلك فالانسحاب الأصلي لسؤال الكينونة لم يكن عثرة أفضت إلى انزياحه تحت وطأة النسيان، ولكنه ذهول ارتبط بوضع المسألة في أصلها، أي منذ البدء.

إن إخفاق الميتافيزيقا الغربية في قول حقيقة الكينونة بما هو ناظر إلى معنى البائنية التي تحفظ مغايرتها لكل أنماط الكائنية، قد أفضى إلى طمس معنى الكينونة ذاتها. ولا أدل على وقع هذا الطمس الذي كان من نصيبها، بدءا من الفلسفة الإغريقية، من هذه المطابقة والمماهاة التامة التي انعقدت بين الإله والكينونة، كما لو أن الإله هو الكينونة. ولئن صحَّ، في نظر هيدغر، أن يقال إن الكينونة غير كائنة، في معنى ما بين الحدين من بينونة جذرية مطلقة، فإن المطابقة التي انجرَّ الخطاب اللاهوتي إلى الأخذ بها، من شأنها أن تضر بالأصل في قيامه علما وضعيا- أي من حيث هو قول في الإله- من جهة أنها مطابقة تؤول إلى هذه النتيجة الوخيمة: الإله غير كائن؛ فيكون اللاهوت المسيحي، باستعارته لمفاهيم أجنبية بالكلية عن أفقه وباستناده على مقولات الميتافيزيقا الغربية ومفاهيمها، غير متفطن إلى أنه نقض نفسه بنفسه، ولاسيما أنه قد انتهى، بفضل مفهوم الكينونة، إلى نقض المطلب الذي لا مطلب له سواه: الإله.

وإذا علمنا من الجهة الأخرى أن موضوعة "موت الإله"، أو بالأحرى خطة الإماتة النيتشوية للإله، لا تستفيد قوتها النظرية إلا من انبناء القول الميتافيزيقي على مفهوم الكينونة، فقد اتضح أن الموقع الوحيد الذي يظل بمعزل عن مطاعن الإنكار إنما هو موقع المحبة اللاميتافيزيقي؛ ومن ثمة فعلى اللاهوت المسيحي المعاصر، في نظر ماريون، أن يتخلص من هذا الإرث الثقيل وأن يحرر الإله من الارتباط بمفهوم الكينونة، الذي يوقع الخطاب اللاهوتي في مزالق الصنمية المفهومية في كل مرة. ليس على الإله أن يوجد حتى يكون إلها حقا؛ فليست مسألة الكينونة بالتي تعني الإله أصلا. إن الإله لا يُقتَرَب من جلاله إلا في تجربة المحبة.

إن مشروع ماريون الفلسفي-اللاهوتي، وعلى الرغم من جاذبيته وطرافته، يبدو حلا مفرط السهولة للإشكال، من حيث هو يقضي على توتره الأصلي، ويقترح الأخذ بإمية باتة: إما الكينونة وإما المحبة. فلا إمكان لموقف آخر. نحن هنا، إذن، أمام مواجهة صريحة

عنيفة بين أوغسطين ودونيس الأريوباجي، بين القراءة الأنطولوجية والقراءة التنزيهية. على أن ريكور، وإن أبدى إعجابه بالمجهود الفكري الماريوني، يرتاب رأسا في مآلات مشروعه، المفضية إلى طلاق بائن بين اللاهوت المسيحي والفلسفة الإغريقية، وهو ما يتحفظ عليه ريكور تحفظا شديدا؛ فإن هذا الطلاق لا يحفظ للاهوت منزلته، فضلا عن أن الناظر في مسألة الإله، بحسب منطق المحبة، ليس ملزما بالضرورة بأن يضحي، على غرار ماريون، بمفهوم الكينونة، بقدر ما يتعين عليه السعي إلى البحث عن نمط معقولية من نظام مغاير (Ricœur, ibid., p. 368-369). وذلك بعض ما انكب عليه ريكور حين اختار طريقا أخرى أشق من طريق ماريون وأطول: المزاوجة بين أوغسطين ودونيس، وتحمُّل الاختلاف الظاهري بينهما، ذلك لأن تقاطعهما الفعلي والتاريخي- وبذلك تشهد المنظومات الفكرية في الحقبة المدرسية- هو حدث ينبغي استثمار وجوهه ضمن الاستعادة المعاصرة لتأويل آية سفر الخروج.

ما الذي يقوله فيلون عن فعل "أهيه" العبراني؟ هو يقرر أن اسم "أهيه" يدل على أن الإله هو الكائن الذي لا كينونة حقيقية سواه (Ibid., p 347)، فلذلك هو أحق بها من غيره الذي متى قورن به نزل إلى حضيض العدم؛ وأما أوغسطين الذي يقرأه ريكور من خلال أعمال جلسون الرائدة فتعني العبارة *Celui qui est* أن الإله هو الأبدي الأزلي المنزه عن الاستحالة والتغير: "(...) إنه بالمقارنة مع الذي هو كائن في الحقيقة- لأنه لا يتغير-، فالمخلوقات تتغير كما لو كانت غير موجودة" (القديس أوغسطين، 2006، ص 383).

هذا الاستعمال للفظ الكينونة في ترجمة عبارة سفر الخروج يترسخ مع أوغسطين في صيغة "الكينونة عينها" Ipsum esse (Ricoeur, ibid., 351-352)، ويصير في التقليد المدرسي دالا على "فعل الوجود الخالص" ipsum purum actus entis مع القديس توما الأكويني. ولكن لا واحد من هؤلاء المفكرين اللاهوتيين زعم أن الإله يختزل في مفهوم الكينونة. ففي الوقت الذي يقول فيه الأكويني إن الكينونة هي أخص اسم بالإله، هو يقول إن الكينونة لا سبيل إلى الإمساك بها على جهة التمثل. وذلك هو المعنى العميق للأطروحة الأكوينية: اتحاد الماهية بالكينونة في الإله اتحادا لا ينفصم؛ ولما كانت ماهية الإله سرا مستغلقا على الفهم، لم تكن الكينونة بالتي تفضي إلى أي "تمثل هرطقي" على الإطلاق، فإن لا معروفية الإله هي حجاب الوحي الذي انكشف فيه الاسم الإلهي (Ibid., p. 359). ولهذا السبب

بالذات لا يرفض الأكويني المزاوجة بين أوغسطين الذي تقوم عنده الكينونة مقام الاسم الأخص بالإله، وبين دونيس الذي يرفع الإله فوق مقام الكينونة، متى روعيت هذه الخصيصة، وهو أن الآلية التنزيهية في الخطاب الديونيزيسي من شأنها أن تصحح المقاربة الإثباتية وتقوّم دلالتها بالتنبيه إلى أن معنى الكينونة- البارمنيدي- الذي يقع من الفكر موقع أول موضوعاته إنما هو الكينونة المشتركة esse commune التي لا تستفيد وضعها في الكائنات الموجود إلا بمشاركتها في الكينونة الإلهية الأرفع esse divinum، وهي الكينونة التي تبقى بمعزل عن كل قول أو تمثل أو إدراك (Ibid., p. 358).

إن من نتائج الاستثمار الريكوري لطريق المزاوجة بين التأويل الأوغسطيني والتأويل التنزيهي الديونيزيسي أنه كشف عن "ناحية غير مطروقة من المعنى" في لفظ الكينونة الإغريقي (Ibid., p.359)؛ ومن ثمة فالذي يتوصل إليه ريكور هو أن "ميتافيزيقا سفر الخروج" الجلسونية ليست شناعة تأويلية، كما أراد خصومها تصويرها؛ ولو أن ريكور يأسف لتسرُّع جلسون في تقريرها على نحو قطعي دون أن يستفرغ الوسع في تحقيق أمرها بالنظر إلى معطيات التفسير الكتابي، فهو لا ينكر عليه، في المطلق، القول بها، ما دامت أطروحة تنطوي في ذاتها على خصوبة هرمينوطيقية عالية.

الخاتمة

ونحن نختم بهذا "التحير" الريكوري ذي الأبعاد الثلاثة، الذي إن أخفق في جعل القراءة الجلسونية مشروعة بالكامل، فلا أقل من أنه يعيّن لها وجاهة خاصة وسائغية غير منكرة (Ibid., p. 337).

أما الأول فهو أن سردية حدث العليقة المشتعلة تكشف عن "مسافة دلالية" بالنظر إلى النصوص الكتابية الأخرى المتعلقة بالبحث عن الاسم اللامعروف. وهذه المسافة تظهر من خلال الحضور الشاذ لفعل *ehyeh* بجنب التتراغراماتون العبري *Yhwh*. وبهذا المعنى، فسفر الخروج 3، 14 يهيمن على كل الصيغ الأخرى للإعلان الإلهي الذاتي التي من نمط "أنا يهوه"، حيث يتم إسقاط رابطة الكينونة. ويزداد هذا التحير من قِبَل أن التتراغراماتون نفسه ينتمي إلى الحقل الدلالي للفعل المترجم بالكينونة (Ibid., p. 339).

وأما الثاني فلأن عبارة سفر الخروج تأتي في سياق اعتراض من النبي موسى، ووظيفتها تأكيد سلطة النبي المرسل، فهي تبدو بوصفها "إعلانا تمجيديا للتقديم الذاتي"، يتجاوز

الإطار السردي لقصة البعثة. ومن حيث إن الصيغة تطغى على سياقها، فكذلك معناها يتجاوز وظيفتها (Ibid., p. 343).

وأما الثالث فهو أن الترجمة السبعينية باختيارها لفظ الكينونة قد أوجدت وضعية مستحدثة؛ فعلى غرار الكينونة الإغريقي يتنزه إله إسرائيل عن التغير. على أن صيغة الكتاب المقدس تزيد من تحديد فعل الكينونة، لأنه "وباستعمال اسم الفاعل المذكر ho ôn هي تستمر في الإشارة إلى إله إسرائيل"الشخصي"، بأفضل مما يصنعه المحايد to ôn المتداول في اللغة الفلسفية السائدة".

وفي هذا المنظور تسمح تأويلية عبارة سفر الخروج، ذات المنزع الأنطولوجي، بانصهار أنطولوجيا موجبة بتنزيه نسكي لدلالة الاسم. وإذن، فالقراءة الجلسونية، ومهما تكن مزالقها لدى علماء التفسير، هي أبعد ما تكون، في نظر الهرمينوطيقا التوراتية عند ريكور، عن تهمة الإخلال بطابع السر الإلهي أو جلال اللامعقولية.

المراجع

1. الأكويني توما ،1887. الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، ط1، بيروت، المطبعة الأدبية.
2. القديس أوغسطين، 2006. مدينة الإله، ج1، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت، دار المشرق، ط2.
3. ريكور بول ، 2006. بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، بيروت، المركز الثقافي العربي.
4. ريكور بول ،2013. مقالات ومحاضرات في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، تونس دار سيناترا،
5. مليت فؤاد ، 2016. الدليل القبلي في فلسفة ديكارت. المسألة الإلهية ومسار أفول الميتافيزيقا، ط1، الجزائر، منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع.
6. Frey Daniel, 2011. «En marge de l'onto-théologie : Lectures ricoeuriennes d'Exode 3, 14» in : Pierre Bühler et D. Frey (dir.), Paul

Ricoeur : un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique, Genève, Labor et Fides.

7. Greisch Jean, 2004. Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion ; T3, Vers un paradigme herméneutique, Paris, Cerf.
8. Heidegger M., 1968. Identité et différence, in : Questions I, Paris, Gallimard.
9. Lévinas E., 2001. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Biblio essais.
10. Marion J. L., 1977. L'idole et la distance, Paris, Grasset.
11. Marion J. L., 1982. Dieu sans l'être, Paris, PUF.
12. Meessen Yves, 2008. «Penser le verbe «être» autrement. Lecture d'Exode 3, 14 par Paul Ricœur», nouvelle revue de théologie, 130/4.
13. Ricœur P., 1975. La métaphore vive, Paris, Seuil.
14. Ricœur P., 1986. Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil.
15. Ricœur P., 1990. Soi-même comme un autre, Paris, Seuil,.
16. Ricœur P., 1992. «Expérience et langage dans le discours religieux », in : phénoménologie et théologie, Paris, Criterion,.
17. Ricœur P., 1994. Lectures 3, Paris, Seuil.
18. Ricœur P., A. La Coque, 1998. Penser la Bible, Paris, Seuil.