جامـــعة واســـط
مجلـــــــة كليـــــــة التربيـــــة

العـدد الثالث والأربعون
الجزء الأول/ أيار/ ٢٠٢١

البنية والدلالة في اللغة الدينية
قـــراءة فـــي الفكـريـــن العربـــي والغربـــي

أ.م.د. جاسم صادق غالب
جامعة البصرة / كلية الآداب / قسم اللغة العربية
saidjasim2312@gmail.com

الملخص

يمثل المنجز اللغوي في الأفعال اللغوية عند بعض المفكرين ، لغةً صالحة للتعبير عن اللامتناهي وهي المعبر عنها في لسان القوم باللغة الدينية ، فحملت ألفاظُهم دلالاتٍ تعبر عن مستوى التلقي والاتصال والإيصال ، وكانت لغتهم محاولة لكشف ما وراء التجربة البشرية ، التي تشكلها اللغة الاعتيادية ، وهي وقف عليها ، والبحث الماثل محاولة لوصف اللغة المستعملة عند بعض هؤلاء المفكرين ، من العرب والغرب ، من خلال البنية والدلالة ، ثم تحليلها ، ونقد ما انبثق عنها واقتراح حل للمشكلة المتصوّرة .

The Semantic Structure in the Religious Language
A Study of both Arab and Western Thought

Assis pro. Dr.jasim sadiq Ghalib
Arabic Dept.- College of Arts
Email saidjasim2312@gmail.com

Abstract:

The linguistic achievement in the linguistic acts of some thinkers represents a language that is eligible for expressing the infinite, which is expressed in the tongue of the people in the religious language. Their words carried connotations that express the level of reception, communication and the sending (of information), and their language was an attempt to uncover what is behind the human experience that the regular language constitutes, and it is based on it. The current research is an attempt to describe the language used by some of these thinkers, Arabs and Westerners, through structure and connotation, then analyzing it, and critiquing what emerged from it with a proposal to solve the potential problem.

المقدمة

إنّ الإنتاج الجمعي للغةٍ ما، يكون تنظيماً إجرائياً للإدراك والتفهيم؛ إدراك الواقع الخارجي المنتج للصورة الذهنية، والتفهيم المستلزم لإنتاج آلته؛ الصوت المنطوق واللفظ المكتوب، وبصورة عامة، فإنَّ الفهم والتفهيم يتشكل بفعل العلاقة الوجودية بين اللفظ والصوت والواقع والمعنى.

وقطب الرحى في آلة التواصل – اللغة – هو المعاني، التي لا تبدو متحرِّرة من سلطة السياق، سواء أتمثل ذلك في المتكلِّم أم في مقام الكلام ومقتضياته، مع أنَّ سلطة المواضعة تساعد الشركاء على التسليم بالمعاني في عملية الإنتاج والتلقي، ومن ثَمَّ، فإنَّ المعاني عندما تخرج من سياقاتها الطبيعية، وتدخل دائرة البعد الديني تتسع، وتفرض البحث في طرائق مناسبة للإحاطة بالمعاني المعبأة في اللفظ.

تلك الطرائق التي سعى رجال اللغة الدينية بوساطتها إلى تناول المرسلة الدينية والبحث في البنيات اللغوية. وهذه الممارسة الموسومة بـ(البنية والدلالة في اللغة الدينية، قراءة في الفكر العربي والغربي) تتناول بنية اللغة الدينية وفهمها في الفكرين العربي والغربي، ممن اشتهر في تناول المدونة الدينية وابدى الآراء فيها، وأثار أقلام الباحثين حول مقولاته. فاقترحت الممارسة إنجاز الفعل وتحقيق العرض العلمي أن يكون في مبحثين.

يشتغل المبحث الأول في وصف البنية والدلالة القارة في اللغة الدينية عند العلماء العرب.

ويتوجه المبحث الثاني نحو العلماء في الفكر الغربي. ثم ترد نتائج البحث قبل قائمة المصادر والمراجع التي بها يُختتَمُ البحث.

المبحث الأول: البنية والدلالة في الفكر العربي

ستظل مقولة أن المعنى نتاج ما يفهم من العبارة ماثلة، عبر إسهامات الفكر العربي في المنظور الدلالي، واستكشاف النسق اللغوي في البنية والدلالة للغة الدينية، تلك اللغة التي تعني ممارسة لغوية تنشد تحقيق الأهداف الدينية أو بيان المعتقدات الدينية، ومن ثم فإن قيد (الدينية) يفسر طريقة خاصة في استعمال اللغة، ولا يجعل من (اللغة الدينية) قسيماً خاصاً للغة الطبيعية، ويترتب على ذلك أن يحظى العمل الذي ينجز من خلال كلمات اللغة الدينية واصطلاحاتها بالأهمية القصوى[١].

ولمَّا كان النص الديني نسيجاً قابلاً للمعاينة والإدراك، فإننا أمام نمطين من الإجراء، نمط ينتمي إلى نظام الحدث اللغوي في اللغة الدينية، ونمط ينتمي إلى نظام التفكير الذي يتيح إنتاج الدلالة وتداولها. وهذا ما سنجده في الفكر العربي عند:

أولاً :الدكتور أحمد مختار عمر(١٩٣٣- ٢٠٠٣م)

من المتصور أنَّ قسماً من الملفوظات تتضافر فيها العلامات اللسانية وغير اللسانية من أجل إبراز الدلالات الكامنة فيها، ولتحقيق ذلك سعى الدكتور أحمد مختار عمر إلى الكشف عن دلالة الصفات المختصة بالإله، فهي ((صفات في الحقيقة، وقد لوحظ في إطلاقها على الذات الإلهية ما تحمله من دلالات خاصة))[٢].

وفضل الدكتور – في مقام التمييز بين الإسم والصفة – أن يطلق لفظ الصفات على جميع الألفاظ التي تطلق على الذات الإلهية ، ما عدا لفظ الجلالة (الله) والتسعة والتسعين المشهورة*.

فهي جميعها أسماء وليست بصفات، قال: ((ان ما عدا لفظ الجلالة وعدا التسعة والتسعين المشهورة أولى أن يقتصر إطلاق لفظ ((الصفات)) عليه، أما اعتبارها أسماء لله، فهو من قبيل التوسّع في الإطلاق، والتساهل في استخدام المصطلحات))[٣] ومن ثَمَّ فإنَّ هناك اختلافاً بين الاسم والصفة من جهة، وبين الأسماء من جهة أخرى، فـ((لا يوجد اسمان من أسماء الله الحسنى يتطابقان دلالياً، سواء جاء الاختلاف من المعنى المعجمي للاسم حيث يختلف الاسمان في الجذر ويتقارب معناهما فيظن ترادفهما، أو من المعنى الصرفي حيث يتفق الاسمان في الجذر فيظن تكرارهما))[٤].

وتمييز الأسماء والصفات بسبب البنية الصرفية جلية عنده قال: ((تميز وزن فعال بارتباطه بمعنى التكرار والوقوع وقتا بعد وقت، ولذا جعله بعضهم لمن صار له الفعل صناعة، بل ذهب بعضهم إلى أن فَعَّال في المبالغة أصل لفعال في الصناعة))[٥].

وفي مقام الحكم على الأسماء والصفات ذات البنية المشتركة بين الصفة المشبهة وصيغ المبالغة، يطرح الدكتور أحمد مختار عمر معيارين؛ الأول مرتبط بمعنى الصيغة الصرفية، والثاني بـ(فعل) الصيغة من حيث تعديه ولزومه، ففي المعيار الأول نرجع كل ما جاء من الأسماء والصفات على زنة (فعيل) بمعنى اسم الفاعل إلى الصفة المشبهة، إذا أريد بالحدث الدلالة على الثبوت، أما إذا أُريد به الدلالة على كثرة وقوع الفعل وتكراره، فإننا نرجعه إلى صيغة المبالغة. أما المعيار الثاني، فما كان من الصيغ مشتقاً من الفعل المتعدي، فإنها تنسب إلى صيغ المبالغة، وما كان من اللازم كان الأولى بها أن تنسب إلى الصفة المشبه[٦].

فصفتا(حفيظ ورحيم) صيغتا مبالغة ؛ لأنهما من فعل متعد من باب (عَلِمَ)، وصفتا (رشيد، وعزيز): من الصفة المشبهة؛ لأنهما من فعل لازم من باب (نَصَرَ) أو (عَلِمَ)[٧].

ومثال المعيار الأول اسم (رفيع الدرجات) فإنْ احتمل أن يكون (رفيع) للمبالغة على زنة (فَعِيل) من (رافع) فيكون (الدرجات) مفعوله، بمعنى رافع درجات المؤمنين ومنازلهم، وإن احتمل أن يكون (رفيع) على زنة (فَعِيل) من رَفُع الشيءُ إذا علا، فهو رفيع، عندئذ يكون من الصفة المشبه[٨].

على أنَّ الأسماء التي تأتي على أوزان الصفة المشبهة ليست بمعنى واحد، والاختلاف ليس في البنية فقط، بل الاختلاف ((يعكس تفاوتا في درجة دلالتها على الثبوت والدوام من ناحية كما يعكس اختلاف الدلالة الصرفية لأفعالها من ناحية أخرى))[٩]، وأما ما جاء منه على أوزان صيغ المبالغة، فما يفرق بينها أربعة أمور؛ هي درجة القوة تبعا لاختلاف أبنيتها، وامتياز صيغة (فعَّال) بمعنى التكرار والوقوع وقتا بعد وقت، وتميز(فَعُول) بنوع معين من المبالغة ناتج كثرة في دلالة هذا الوزن على اسم الشيء الذي يفعل به، وتميز (فعيل) بكثرة استعماله للمبالغة في الصفات الدالة على الطبائع وهو منقول عن الصفة المشبهة[١٠].

ثانياً : نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ – ٢٠١٠م)

شغلت فكرة ثنائية (الله والإنسان) فكر الدكتور نصر حامد أبو زيد، وانعكست على النص القرآني، فحاول فهم النص على وفق النظرية اللغوية الحديثة، من خلال دراسة اللغة في نفسها ومن أجلها، وتعامل مع الحقائق الإلهية على نحو وجودها في الإنسان الكامل، فهي – الحقائق الإلهية – موجودة فيه وهو صورة لها، ومن ثَمَّ فإنه تمثلٌ لصورتها الكاملة، ومن هذه الحقائق الصفات مثل الأول والآخر والظاهر والباطن، وهي حقائق متضادة توجد في الإنسان ،وإن اختلف معناها في الإنسان عنها في (الله)[١١]، أما معناها و(مغزاها)[١٢] فلابد من تدخل عالم الإمكان في استكشافهما[١٣].

ويشير أبو زيد في كتابه "النص، السلطة، الحقيقة" إلى وجود نوعين من الصفات للذات الإلهية من خلال عرض رأي المعتزلة من غير تعليق عليه بالقول: ((والحقيقة أنَّ مسألة طبيعة القرآن –هل هو قديم أم محدث– مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال ((صفات الأفعال)) الإلهية ولا ينتمي إلى مجال ((صفات الذات))، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله والعالم، في حين أن مجال "صفات الذات" يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم)[١٤].

ويضاف إلى صفات الذات صفات الأفعال[١٥]، منها الرحمن والرحيم والرب[١٦]. وعلى هذا فهناك ثنائية بين الذات والصفات[١٧].

إنَّ الفهم الذي يقدمه الدكتور نصر حامد حول النص وبنياته المكونة يوظِّف المعارف الاجتماعية في عملية إنتاج المعنى، إذ ((إنَّ ثمة مفهوماً للنص يتجاوز الى حد كبير المفهوم من الدال –النص في الواقع الحضاري الأول، أي يجب تجاوز دال– النص، والمتمثل في الانتقال من النص الذي كان يضبطه الواقع الحضاري والثقافي في زمن النزول الى دال– التأويل لفهم النص بالمنظور الحالي))[١٨].

ثالثاً : الدكتور محمد شحرور (١٩٣٨ – ٢٠١٩م)

يقدم لنا الدكتور محمد شحرور مثالاً في القراءة المعاصرة في اللغة الدينية فهو يبتعد في قراءته لها عن المعنى الحرفي لبنية اللفظ ودلالته ، ففي لفظ(الرحمن) نجد له فضاءً خارج البعد اللغوي و العرفي التفسيري ، فـ(الرحمن) ((هو أحد أسماء الربوبية وأهمها))[١٩] وهو –بحسب د. شحرور– ((من أسماء الاضداد، فهو الرحمن بمعنى الرؤوف الرحيم والجبار في آن واحد))[٢٠].

إنَّ لفظ (الرب) في المعجم هو مصدر الفعل (رَبَبَ) ويدل على الملك، فقد ورد ((ورب كل شيء مالكه ... وقد قالوه في الجاهلية للملك))[٢١] ويستعمل في اللغة أيضاً بمعنى السيد والمربي والمدبر والمتمم أيضا[٢٢].

وهذه المعاني لا تتحقق إلا بعد إنجاز معان متحققة ضمناً، منها القدرة والحياة والمحيي والمميت، مما يمكن أن يقع في شيء ما، من جهتين مختلفتين أو زمنين مختلفين، وهذا ما يسمى بالأضداد، فالأضداد هي الألفاظ التي توقع على المعاني المتضادة بأن يكون اللفظ مؤدياً معنيين مختلفين من خلال دلالة السياق على ذلك كما يدل لفظا الرحمن والرحيم بحسب الدكتور محمد شحرور، وهنا يقال أن اللفظتين مشتقتان من الرحمة – على زنة فعلان وفعيل، فالرحمن تدل على الرحمة بشكل عام والرحيم بشكل خاص ، وهما– الرحمن والرحيم – أخص من الرأفة، فصفة الرؤوف من رؤف بهم يرؤف، و((الرأفة أخص وأرق من الرحمة، ولا تكاد تقع في الكراهة .والرحمة قد تقع في الكراهة))[٢٣]، وهذا يدل على أن اللفظين متداولان في اللغة بمعنيين مختلفين.

على أنَّ الاسم هو بمعنى العلامة والسمة عند الدكتور محمد شحرور، وهو المرجح عنده؛ لانَّ أخذ الاسم بمعنى وسم((يوضح لنا معان واقعية لآيات في الكتاب))[٢٤]وأما الرحمن والرحيم فهما ليسا بأسمين بل هما سمتان من سمات لفظ الجلالة ، وكذلك لفظ الجلالة (الله)، فهو ليس باسم بل هو لفظ الجلالة. فمن سمات لفظ الجلالة الرحمن الرحيم[٢٥].

يتمثل الإشكال المطروح في مقولات المفكرين في أعلاه، في أنَّه بحث مشترك بين الوجود ومباحثه في الفلسفة التي تبحث في الوجود، وبين اللغة ومقولاتها، لذا يقع الكلام في الوجود أولاُ، وأعني به الوجود الإلهي وإمكانية تحقق المعرفة ثانياً، وثالثاً في إنتاج اللفظ الذي يتبنى عملية الإفهام على وفق منظوري الوجود والإمكان، إذ لا يمكن انتاج مدونات فكرية تحمل في طياتها الفهم والتفهيم لأمر لا وجود له، أو لموجود لا تصل المعرفة إلى عتبات بابه، و إذا حصل خلل في الإشكالية أو في أحد أطرافها حصل خلل في طرفها الآخر، على ما سنعرف بعد قليل، ولمعالجة رؤى المفكرين، يتوجه القول إلى معالجة الوجود وإمكانية المعرفة على لسانهم.

مهما انشغل الفكر في تصورات استدعت الإنكار للوجود الإلهي يرضخ النظر وعمل المنهج وصحة النتائج، فكيف يمكن تصور نظام على وجه الدقة اللامتناهية يتصف به موجود قد وقع بغير موجد؟. بل كيف يمكن توجيه العلة بعد الجهل بتلك الصفات الكمالية التي عرفها الإنسان؟، فلا بد من موجد أوجدها في النفس الإنسانية، وهذا الموجد خارج النفس قطعاً، ولو لم يكن كذلك لما اتصفت النفس بجهل في فترة قبل العلم، وهذا دليل على موجود يفيض العلم وهو كامل في مراتبه جميعا. وما ذكره رجال الفكر إلا تصريحٌ بالوجود الالهي أولاً، ويمكن عرض كلامهم مما يدل على ذلك على النحو الآتي:

أ- الدكتور أحمد مختار عمر ، فقد ذكر:

١- وقد لوحظ في إطلاقها على الذات ما تحمله من دلالات خاصة.

٢- إنَّ ما عدا لفظ الجلالة وعدا التسعة والتسعين المشهورة أولى أن يقتصر اطلاق لفظ الصفات.

٣- لا يوجد اسمان من أسماء الله الحسنى يتطابقان دلالياً.

ب- الدكتور نصر حامد ابو زيد

١- إنَّ القرآن ليس صفة من صفات الذات الإلهية.

٢- القرآن كلام الله.

٣- كلام الله ينمتي إلى مجال الأفعال الإلهية.

ج - الدكتور محمد شحرور، ذكر:

١- الرحمن هو أحد أسماء الربوبية.

٢- فهو الرحمن بمعنى الرؤوف.

٣- الرحمن اسم من أسماء الربوبية.

ولكن السؤال هنا: أيمكن معرفة الذات الإلهية؟

تتضح الإجابة إذا توجهنا لاستثمار النتيجة الحتمية، فهناك إجماع على وجود الإله، وسيندرج الاتفاق على إمكانية المعرفة ضمناً، فلو امتنعت المعرفة لما جاز الكلام المتقدم، فقد تأسس الخطاب في مقولات المتقدمين، بناءً على إمكانية المعرفة وسعياً للوصول إلى التواصل الممكن والمنتج للغة الدينية، فما تقدم يشكل إخباراً بإمكانية المعرفة، فبعد الاعتراف ضمناً بوجود الإله، تدل العبارات الموجه للذات الإلهية على أنَّها وصف، جاء على وفق الكلام العربي في كلمات ذات بنية متشبعة الدلالة ، وهما – البنية والدلالة – موجهة لمعرفة جهة من جهات الذات الإلهية، فالأسماء والصفات عند الدكتور أحمد مختار عمر هي معرفة الذات، من خلال أسمائها وصفاتها، وهذا دليل إمكانية المعرفة.

وأمَّا الدكتور محمد شحرور فإنَّه يقر بإمكانية المعرفة، من خلال الاعتراف بوجود الإله، ولهذا الإله أسماء، ومن هذه الأسماء هناك مجموعة منها خاصة بالربوبية، وعليه فقد اعترف ضمناً أنَّ الإله يمكن معرفته، ولو من جهة واحدة؛ من جهة الربوبية، وهذا دليل إمكان المعرفة.

والكلام في مقولات الدكتور نصر حامد أبو زيد، يقع عليه كلام الدكتور أحمد مختار عمر، والدكتور محمد شحرور، فهو توجه لإمكانية المعرفة ولو من جهة واحدة، وهذا دليل إمكانية المعرفة أيضاً.

مما تقدم ثبت أنَّ الوجود حاصل وامكانية المعرفة متحققة، والقدرة على انتاج اللفظ واقعة، فيتوجه الكلام صوب المفكرين على النحو الآتي:

١ – الدكتور أحمد مختار عمر

اشتغل الدكتور أحمد مختار عمر في نصوص العلاقة القائمة بين الاسم والصفة، فكانت الصفات علامات على وجود ذات متصفة بصفة ما، وليس لها اسم إلا لفظ واحد هو لفظ الجلالة (الله)، بيد أنَّ وظيفة اللفظ الوصفي في الحقيقة هو التسمية، ولا أدل على ذلك من أنَّ الصفة المشبهة بأبنيتها جميعاً وصيغ المبالغة، هي أوصاف بقطع النظر عن الذات المتصفة بها، بمعنى أنَّ هناك جزءين في الألفاظ التي جاءت على اسم الفاعل وصيغ المبالغة والصفة المشبهة، وهما الصفة أولاً، ثم دلالة هذه الصفة على ذات متصفة بها. فلو نظرنا إلى الرحيم والرحمن والصانع والخالق، بما هي ألفاظ مشتقة دالة على بنية ذات دلالة على الوصف وهي الرحمة في الرحمن والرحيم والصنع في الصانع والخلق في الخالق. وهي –الصفات– مجردة من أي ذات وجدناها صفات فقط، وهذا ما يتم تناوله في المعجم العربي، وعندما ننظر إلى هذ الصفات مع ملاحظة دلالتها على الإله ، دلَّ على

أنّها أسماء في أسماء ، منظور إليها من جهة الكرم في (الكريم)، ومن جهة الرحمة في (الرحمن والرحيم)، ومن جهة الحلم في (الحليم)، والحكمة في (الحكيم)، والحفظ في (الحفيظ) وهكذا.

وبناءً على ما تقدم، فإنَّ القول باعتبار ما ورد في الموروث من أبنية دالة على الإله بأنّها(صفات في الحقيقة ... وأما اعتبارها أسماء الله فهو من قبيل التوسع في الاطلاق، والتساهل في استخدام المصطلحات) هو مجانب للحقيقة، إذ يمكننا أن ننظر إلى هذه الألفاظ التي جاءت على وفق اللسان العربي المبين، على أنّها أسماء، إذا نظرنا إليها أنّها صفة مضاف إليها ذات، ومن ثَمَّ فإنّها علامة وسمة على الذات، فهي اسم عندئذ، وأما إذا نظرنا إليها أنها صفة مع إغفال النظر إلى الذات المتصفة بها كانت صفات. ومن هنا يصح ما قاله الدكتور أحمد مختار عمر (لا يوجد إسمان من أسماء الله الحسنى يتطابقان دلالياً) فمع أنَّ الاختلاف قد يقع في المعنى المعجمي، أو في المعنى الصرفي أو كليهما، فإنّنا يمكن أن نضيف جهة رابعة، وهي تعدد وجهة النظر مع اتحاد الصيغ في الصفة المشبهة مثلا ، لذا أقر الدكتور أحمد مختار عمر بوجود الفارق الدقيق، فقال: ((انَّ الملحظ الأساسي عنها أنَّ اختلاف اوزانها يعكس تفاوتاً في درجة دلالتها على الثبوت والدوام من ناحية كما يعكس اختلاف الدلالة الصرفية لأفعالها من ناحية أخرى))[٢٦].

٢- نصر حامد أبو زيد

إنَّ مدعى توقف الفيض الدلالي في النص الديني، بسبب انحساره بزمن الإنتاج ومكانه، يجانب الحقيقة، ودليل ذلك تنوع الدلالات المنتجة في اللغة الدينية منذ ما ينيف عن أربعة عشر قرناً، والقارئ الكريم عليم بذلك. وأمّا احتياجنا إلى التأويل المتشكل بفعل الواقع الحاضر، فمن لوازمه تعدد مغزى المكتشف عند المفكرين، ممن اشتغل باللغة الدينية بتعدد الأزمنة والأمكنة، ومن ثَمَّ فإنَّ كل قوم وكلُ حزب لديهم فهم خاص بهم، وهو حجة عليهم لا على غيرهم، وعليه سيصل إنتاج المغزى المتحصل من التأويل إلى ما يستحيل حصره، فمن الآن وإلى يوم القيامة، وهذا الإنتاج كله صحيح بحسب متطلبات العصر وقبليات القارئ، وهذا ما لا يقبله العقل السليم، لأنَّ النص الديني جاء ليحكي عن واقع واحد ثابت، لا عن وقائع سيالة تتغير بتغير القرَّاء والأزمنة والأمكنة. فهل يعقل أن يكون قارئو النص الديني، وأخص منه الصفات الالهية، يمكن أن يفهموا منها ما لا يعد ولا يحصى وكلهم صائبون؟

٣- الدكتور محمد شحرور

يتقوم المعنى على أساس تصور الوجود، فمتى تصورنا وجود شيء تصورنا بعض أحواله، ومن هنا ننتزع للشيء اسما وصفة، فالاسم هو ما دل على معنى في نفسه[٢٧]وهو لفظ دال على ذات

الشيء، والصفة ((هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات ... وهي الإمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها))[٢٨]فيكون الاسم علامة دالة على الذات، والصفة لفظ دال على ذات متصفة بصفة معينة، فالاسم (الله) دال على ذات، وصفة (الخالق) لفظ دال على ذات متصفة بصفة (الخلق)، ويمكن النظر إلى الذات المتصفة بصفات متعددة من جهات متغايرة، وفي زمان مختلف، ففي جملة (هذا محمد الكاتب الطيار النجار) نجد ذات محمد متصفةً بصفات متعددة، فمن جهة أنها تكتب قيل أنها (كاتب)، ومن جهة أنها تقوم بعمل الطيار وصفت بأنها (الطيار)، ومن جهة ثالثة لوحظت فيها القيام بعمل النجارة وصفت بأنها (نجار)، والذي أجاز إطلاق الصفات المتعددة هو تعدد الحيثيات والزمن، فلا يمكن القيام بأداء الكتابة في الوقت نفسه الذي تقوم بعمل الطيار وفي الوقت نفسه القيام بعمل النجارة، أما إذا كانت الصفات من الأضداد فالأمر مستحيل طبعاً، إذ كيف تقع الأضداد في ذات واحدة في آن واحد؟، وكيف يمكن تصور شيء وعكسه في مسمى واحد في آن واحد، ومن جهة واحدة؟، فهل يمكن القول بأن الذات متصفة بصفة الرحمة والغضب في آن واحد، ومن جهة واحدة؟

ثم إن ما يفهم من صفة الرحمة غير ما يفهم من صفة الرأفة في الجذر اللغوي والبنية الصرفية والاستعمال اللغوي على وفق السياقات المتعددة، وإلا لزم اللغو في كلام العرب. وما يفهم من الرحمن غير ما يفهم من الرحيم في البنية والاستعمال، وبغير هذا لزم أن يكون حشو في آيي القرآن الكريم، بالخصوص في البسملة، وهذا خلاف الاستعمال العربي الفصيح فضلاً عن الأفصح، وخلاف ما جاء به علماؤنا الأعلام في تناول اللغة الدينية قديماً وحديثاً.

وكيف يتصور أن تكون الذات متصفة بالرحمة والجبروت في آن واحد من جهة واحدة؟ نعم يمكن أن يكون ذلك باختلاف الجهة والزمن كما أوضحنا ذلك فيما مضى، فـ(محمد) في الجملة الماضية يوصف بـ(الكاتب) إذا قام بفعل الكتابة في وقت ما، وهي نفسها توصف بـ(الطيار) عند قيامها بفعل الطيار في وقت غير وقت الكتابة، وهكذا في وصف (النجار).

ومجيء الرحمن بمعنى الرؤوف الرحيم –بحسب د. محمد شحرور– في قوله تعالى: **((وَإِلَـهُكُمْ إِلَـهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ))(البقرة ١٦٣)**[٢٩] قول لا دليل عليه، وهو مجانب للاستعمال اللغوي والقرآني، فـ(الرحمن) معنى يختلف عن معنى(الرؤوف)، كما أن الرحمن يختلف عن الرحيم، فهما(الرحمن والرحيم) أما أن يكونا بمعنى واحد، وقد جُمِع بينهما للتوكيد، أو أن بناء فعلان ليس كفعيل، فإن فعلان لا يقع إلا على المبالغة. لذا قيل: إن الرحمن خاص الاسم عام الفعل، والرحيم عكسه، أي عام الاسم خاص الفعل، والمعنى أن صفة الرحمة في الرحمن تعني صاحب الرحمة الذي

تشمل رحمته جميع المخلوقات. أما الرحيم، فإن الرحمة تكون فيه خاصة بالمؤمنين، وليس اسما خاصاً بالله سبحانه، ونُسِبَ هذا القولُ للجمهور(٣٠).

المبحث الثاني: البنية والدلالة في الفكر الغربي

تشكل اللغة في سياق علاقتها بالفلسفة ، بيت الوجود كما يحلو لهايدغر أن يسميها، أو مدخلية لازمة وأداة ضرورية لفهم إشكاليات الفلسفة لما يحمله المعنى من لياقة لتمثل الوجود بحسب ما يراه اتجاه الفلسفة التحليلية (رسل ومور). وبين هذا وذاك يتجه فتغشتاين إلى العمل على استبدال فلسفة الوجود بفلسفة اللغة عن طريق التمسك بثنائية الوجود –اللغة بدلاً من الثنائية التقليدية التي تقوم على الوجود– الماهية، وفي خضم هذا التداول والانتقال يأتي السؤال عن دور الدين وموقعه في خضم التداخل الذي بلغ منتهاه بين اللغة والوجود، فهل الدين محايث لهما أو يقابلهما، أو يفارقهما على تداخل؟، هذا مع ضرورة الالتفات إلى قدسية الكلمة/اللغة في الدين، إضافة إلى وجوديته الفيزيقية والماورائية المتمثلة بالرؤية الكونية الدينية(٣١).

من هذا المنطلق كان النظر إلى المعنى بوصفه نتيجة اللقاء بين اللغة والدين، ونتج عن ذلك رؤى متعددة، تبعاً للاستراتيجية القراءة فأنتجت معارف تأثرت بالقبليات الآيديولوجية على النحو الذي سنراه عند:

أولاً : توما الأكويني (١٢٢٥–١٢٧٤م) **

حاول توما الاكويني تجاوز وعي التلقي الأولي في أنساق المدونة الدينية المشتملة على الصفات الإلهية من نحو (الخالق والسميع والبصير والمحب)، فاقترح الاشتغال بمبدأ (التماثل) أو (القياس التمثيلي)، ومفاد هذا المبدأ أن دلالة الصفات التي تكون مشتركة بين الإله والبشر لا تطلق عليهما لا على نحو الاشتراك اللفظي، ولا على نحو الاشتراك المعنوي، لكن دلالة بنية الصفات منطبقة عليهما على نحو التمثيل، فصفة (كريم وعليم ورحيم وودود ونحوها) صيغ مبالغة بالفعل أو المفعولات، وهي مشتركة بين البشر والإله، إذ يمكن أن يسمى بعض البشر ب(رحيم أو ودود أو عليم أو كريم)، فهذ الصفات – وفق توما الاكويني– لها ما يبرر إطلاقها على البشر والإله في الممارسة اللغوية، وذلك هو (التماثل) في خصائص الكرم والود والرحمة والعلم بين البشر والإله. ومن ثَمَّ فإن هذه الصفات التي أطلقها الإنسان على البشر إن هي إلا ((الظل الخفيف للخصائص الالهية الأكمل))(٣٢).

وبما أن قسماً من هذه الصفات تطلق على موجودات متعددة كـ(الوفي) مثلاً، فقد اقترح أن يكون في الاشتغال اللغوي تمثيلان ؛ تمثيل صعودي وتمثيل نزولي ، فاستعمال اللفظ ببنيته المتداولة بين الإنسان والحيوان – كما في الوفي– هو تمثيل نزولي، واستعمالها بين الإنسان والإله كما في الكريم والعالم هو تمثيل صعودي.

وعليه فإنها –الصفات الحاملة للدلالة– إذا نزلنا بها إلى موجود أقل شأناً من الإنسان كانت ممثلة فيه على نحو الظل الخفيف لما في الإنسان، وفي هذا تمثيل نزولي للصفات المشتركة، وإذا صعدنا لموجود أعلى شأناً من الإنسان وجدنا أن هناك خاصية من خصائص الموجود المطلق تماثل ما موجود عند البشر (خاصية الكرم مثلاً) لكنها عند الإله على وجه الحقيقة والمعيارية والصحيحة، وهذه هو التمثيل الصعودي[٣٣].

أما الإجابة عن سؤال: ما حقيقة هذه الصفات؟، فإن توما الاكويني يجيبنا: بأننا لا نعرف[٣٤]، وسبب ذلك ((أننا نتوصل الى أسماء الله من مخلوقاته وليس من ماهيته))[٣٥] وهذه الأسماء الإلهية تطلق على الموجود المطلق بالمعنى الحقيقي وليس بالمعنى المجازي؛ إذ إنها تطلق بالمعنى الحقيقي من جهة دلالتها على الكمال المطلق الموجود في الله، على نحو أسمى من وجودها في المخلوقات، أما دلالة هذه الأسماء وكيفية ملاءمتها للمخلوقات فإنها لا تقال على الله بالمعنى الحقيقي والدقيق مما هو موجود في المخلوقات[٣٦].

ثانياً : بول تيليتش (١٨٨٦–١٩٦٥) ***

يتوجه تيليتش لحل الإشكالية المتقدمة والتي طرحت من لدن توما الاكويني إلى القول برمزية اللغة الدينية؛ إذ إن أي شيء نقوله عما نهتم به اهتماماً مطلقاً أسميناه إلهاً مثل (الله) أم لم نسمه، فإن له معنى رمزياً، يشير إلى خارج ذاته، ويشارك فيما يشير إليه، ولا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأية طريقة أخرى وافية بالمراد، فلغة الدين هي لغة الرموز[٣٧]، والرمز عند تيليتش هو((ما يشير إلى شيء أخر وراء ذاته، ويشارك في ما يشير إليه))[٣٨].

وليس في اللغة الدينية بنية ذات دلالة ليست برمزية إلا كلمة واحدة هي (الإله)، وبناءً على ذلك فإننا ((لا نستخدم اللغة البشرية حرفياً أو على نحو الاشتراك المعنوي عندما نتحدث عن المطلق؛ لأن تعابيرنا يمكن اشتقاقها فقط من حياتنا البشرية المحدودة، وبالتالي، فهي ليست كافية للكلام عن الاله))[٣٩]. ومن ثَمَّ فإن الملفوظ البشري المتداول، لا يصمد أمام المقولات الدينية في الكشف عن

المقصود الإلهي ، وإن كان يتشبث بعلاقة –بفعل الرمزية– مع المرموز إليه؛ ليخلق إمكانية تفترضها الرمزية، للكشف عن الحمل الدلالي في اللغة الدينية.

وتكمن أهمية المشاركة بين الرمز وما يرمز إليه في خلق التواصل بين ما يجول في ذهننا، وبين تلك الحقيقة الأبية عن المعرفة المتشكلة بفعل اللغة البشرية، فالخيرية أو المحبة ليست هي بذات حقيقتها المستعملة عندنا، وإن كنا نشارك هذه المحبة، وتلك الخيرية الكامنة في الموجود المطلق بنسب ما، بشكل يكون الرمز نفسه–بما يختزنه من دلالات عميقة وإشارات وجدانية– شريكاً حقيقياً للمرموز إليه[٤٠]، وهذا ما أطلق عليها (نظرية المشاركة).

ويستكمل بول تيليتش وجهة نظره، فيما يخص سببية جعل اللغة الدينية رمزية؛ بأنه لا يمكن استعمال لغتنا البشرية للتعبير عن الدين؛ لأن اللغة العادية يكون حيز اشتغالها هو الواقع المتناهي، وهي مستقاة من تجربتنا اليومية المحدودة، ولا يمكن تطبيقها بشكل لائق على الله، لأن لغتنا هي نتاج التفاعل مع البيئة والمجتمع ، و تجربتنا مع الله ملؤها الغيب غير الحسي، ما يعني عجز لغتنا عن التعبير عن الله، لذا كان لزاماً إيجاد لغة للتفاعل والتواصل مع المطلق، فكانت اللغة الرمزية خير تطبيق[٤١].

ثالثاً: جون هيك(١٩٢٢–٢٠١٢)****

يقارب جون هيك بنية الألفاظ ودلالتها في اللغة الدينية، بممارسة تكون فيها ((أكثر العبارات – وربما جميعها– التي تطلق في الخطاب الديني على الإله، تستعمل بطرق خاصة، تختلف عن استعمالاتها في السياقات الدنيوية))[٤٢]، و ما يلزِم أن يكون النسق الإنتاجي مشروطاً بتجاوز الوعي الأولي والتداول العرفي في مستعَملات اللغة، وإن كان هذا التداولُ وذاك الوعي الوسطَ الحقيقيَ والفعلي لبروز الدلالة الأولية وتداولها، ومن ثَمَّ ((هو الذي يحدد تعريف الكلمة. أما المعنى الذي تحمله العبارة عند إطلاقها على الإله، فهو تكيف للمعنى العلماني))[٤٣].

لا شك في أنَّ الممارسة اللغوية هي سجل استثمر الواقع لإنتاج البنية والدلالة، وتجلت تلك الممارسات في سلوكيات متعددة، بوصف المنتج والواقع المادي يقبل إلصاق بنيه اللفظ نحو(يضرب و يعاقب ويدافع ويحب وسميع وبصير وعالم) بموجود خارجي يحمل دلالة على ذلك . بيد أنَّ تلك الممارسة قد تثير عدداً من الإشكاليات عند إطلاقها على الإله[٤٤]، إذ إننا نتعامل مع موجود فوق التجرد (الإله)، فكيف نستعمل معها هذه الدلالات؟

في مسار طرح الاشكال المذكور سابقاً عند المفكرين العرب ممن دخل في دائرة البحث، في الوجود وامكانية المعرفة والقدرة على انتاج اللفظ لتحقيق عملية فهم الإله فإنّنا نستثمر تلك المقدمات، ونتجه بالقول صوب رجال الفكر الغربي ممن ورد في البحث، على النحو الآتي:

أ- **توما الاكويني، ذكر:**

١- أنَّ الصفات الإلهية المشتركة بين البشر والإله لا تطلق على نحو الاشتراك اللفظي ولا على نحو الاشتراك المعنوي.

٢- أنَّ التماثل الواقع بين البشر والإله سبب لإطلاق بعض الصفات.

٣- بعض الصفات هي الظل الخفيف للخصائص الإلهية.

ب – بول تيليش ، أذعن بوجود الإله بكلامه الذي قال فيه:

١- اللغة البشرية ليست كافية للكلام عن الإله.

٢- إنَّ ضعف اللغة البشرية عن الوصول إلى حقيقة الإله جعلها رموزاً.

٣- إنَّ جهة المشاركة بين المرموز والرمز سبب للقول بنظرية المشاركة.

ج – جون هيك، ذكر :

١- أنَّ أكثر العبارات التي تطلق على الخطاب الديني على الإله تستعمل بطرق خاصة.

٢- وأنَّ الممارسة اللغوية في الألفاظ اللغوية، تثير عدداً من الإشكالات عند إطلاقها على الإله .

٣- أنّنا نتعامل مع موجود فوق التجرد (الإله).

من خلال المضمرات من معاني العبارات في الفكر الغربي ، يمكن بيان ما يأتي :

أ- **عند توما الاكويني،** إنَّ القياس التمثيلي هو توجه نحو الإله، من خلال إطلاق الصفات المشتركة بين الإله والبشر، وهذه الصفات إنْ هي إلا الظل الحقيقي للخصائص الإلهية، وعليه فإنّنا قد توصلنا إلى إمكانية معرفة الإله من خلال مخلوقاته.

ب-**عند بول تيليش،** تقدم نظرية المشاركة أنموذجاً لتعالي الإله عن الوصف بالغة البشرية؛ لأنّها نتاج التفاعل مع البيئة و المجتمع، وهي –اللغة– نتاج التجربة البشرية المبنية على الحس، بيد أنَّ تجربتنا مع الإله ملؤها التغير غير الحسي. وبناءُ جهة الاشتراك قائم على أساس إمكانية المعرفة، فلا معنى للقول بنظرية المشاركة مع عدم إمكانية المعرفة.

ج-**عند جون هيك،** مهما اختلف استعمال العبارات بين اللغة الدينية والسياقات الدنيوية، فإنّها توجه نحو معرفة جزئية بالإله، ولو كانت معرفة بسيطة، فهي تشير إلى موجود ما، يقع خارج الذات

الإنسانية ، ويمكن أن يصنع البيان لأجله، وإنْ كان هذا البيان بتكيف خاص، ما يدل على إمكانية المعرفة.

وبناءً على ما تقدم فانَّ الإدراك وتمثيله، ممكن لـ(الإله) وقد سعى المفكرون إلى تشييد المعرفة بطرق شتى، منها نظرية المشاركة والقياس التمثيلي.

١- توما الاكويني

أ- إنَّ القول بجهة اشتراك في الصفات المستعملة بين البشر والإله بطريقة، لا على نحو الاشتراك اللفظي، ولا على نحو الاشتراك المعنوي غياب للمعرفة، فما هي جهة الاشتراك بين الإله والبشر في صفة (الرؤوف) و(الرحيم) و(الحليم) و(الكريم) و(السميع) ونحوها مما استعمل في اللغة الدينية؟، أو بين الرمز والمرموز؟. فلا بد لنا من القول بأنَّ الرحمة -مثلاً- في صفة الرحيم هي جهة الاشتراك بين حقيقة الرحمة وصفة الرحيم عند الإله، ولا يمكن أن يتحقق انتقال معرفي بين الرمز والمرموز اليه إلا من خلال الاشتراك، وبغيره تتحقق القطيعة.

ب- إنَّ القول بأنّنا نتوصل إلى أسماء الإله من مخلوقاته يعني أنَّنا عرفنا الإله وصفاته بالواسطة وليس بالذات، وهذا ما يستلزم عدم إمكانية المعرفة وهو خلاف ما تقدم.

ج- معرفة صفات الإله من خلال مخلوقاته، لا يدل على معرفة وجوده ، ومثل ذلك، مثل معرفة أنَّ صفات الرحمة والرأفة والعلم في الرحيم والرؤوف والعليم، مما هي موجودة في شخص ما، هي موجودة في شخص آخر أيضاً، من غير أن نعرف هذا الشخص، ولا يعطينا هذا التوجه معرفة حقيقية بل احتمالاً وظناً.

د- إنَّ هذا التوجه يعني أن هذه الصفات ليست واقعية، بمعنى أن صفة القادر والرازق والغافر ونحوها، مما هي اسم فاعل ليس لها واقع يقع بإزائها في الإله. بل لها واقع في الإنسان المنتزعة منه هذه الصفات.

هـ - نحن نعلم أنَّ الصفات تقع في قسمين، قسم يتعلق بالفعل وهي صفات يتصف بها الموصوف من خلال فعله الصادر أو عدمه، وقسم بالذات وهي صفات تتصف بها الذات من غير التوجه الى الفعل. ومعرفة الصفات من خلال الآخر يعني معرفة صفات فعله إن سلمنا بصحة ذلك، أما صفات ذاته فلا مجال لمعرفتها ، فضلا عن معرفة حقيقتها؛ لأنَّ الصفات دالة على بعض أحوال الذات كما تقدم؛ لأنَّها مرتبطة بمعرفة الذات وهي غير معلومة بهذا التوجه.

٢- بول تيليتش

أ- إنَّ مفاد كلام بول تيليتش أنَّ صفات الإله، من نحو الخالق والسميع والباقي ونحوها هي ليس حكاية عن حقيقة، بل رمز يستعمل للإشارة إلى شيء آخر يقتضيه استعمال اللغة، ومن ثَمَّ فإنَّ اللغة الدينية لا تحتوي على مضمون معرفي، وما يذكره المفكرون في اللغة الدينية هو معنى غير حقيقي للإله.

وفي الحقيقة أنَّ هذه الصفات استعملت بعبارات إنشائية وخبرية، والأخيرة منها هي حكاية عن بعد معرفي، وهي بصدد بيان جزء من الواقع، أما الأولى -الانشائية- فإن هذه القضايا لها واقع عيني. وعليه فإنَّ الصفات التي تذكر ليست رمزاً بل حكاية عن أمر واقعي.

ب- إنَّ القول بأنّه (لا يمكن للإيمان أن يعبر عن نفسه بأي طريقة أخرى وافية المراد)، هو هدم أساس المعرفة الإلهية، ومن ثَمَّ أساس الدين ، فلا يمكن تحقق المعرفة مهما بلغ بنا التأويل للرمز، بل قد يصل الأمر إلى عدم إمكانية المعرفة وهذا خلاف ما توصلنا إليه سابقا.

٣- جون هيك

يمكن للمشاركين في عملية الإنتاج والتداول اللغوي الاشتغال بألفاظ اللغة الاعتيادية (العلمانية بحسب جون هيك)، لكنها لا تستطيع الخروج من مأزق التواصل مع اللامتناهي؛ لأنَّ الموصوف وهو الإله فوق التجرد، فما من حيلة -بحسب جون هيك- إلا تكييف العبارات، وهذا الأمر يكون بجعل ما جاء في صفات الإله كنايات واستعارات، بيد أنَّ ذلك يقودنا إلى عدم جواز الاستدلال بها ومن ثَمَّ لا تعطينا الحقيقة الدينية الكاشفة عن الواقع، فما قيمتها عندئذ؟.

وهنا يمكن أن نوجه ما جاء في اللغة الدينية على النحو الآتي:

أ- إنَّ الألفاظ الواردة في اللغة الدينية هي كاشفة عن حقيقة ما.

ب- إنَّ استعمالها هو استعمال حقيقي .

ج- إنَّ هذه الألفاظ تشير إلى حقيقة وجودية معينة وهي تجلٍ للذات الإلهية، وهي ليست الكُنه.

النتائج

نتيجة اللقاء بين الفكرين العربي والغربي في مدونة هذا البحث نحاول تشييد نتيجة له، ويمكن تمثيلها على النحو الآتي:

١-لا يمكن إثبات صفة الموصوف إلا بعد إثبات وجوده وإمكان معرفته.

٢- تحقق معرفة الموصوف يمكن أن يكون من جهات متعددة مع وحدة الموصوف.

٣- الحل الأمثل لإشكالية الاشتراك بين الاله والبشر هو اعتبار الصفة حقيقة مشككة.

٤- لا يمكن من وجهة واحدة ، وفي زمن واحد أن تتعدد الصفات.

٥- الحل الأمثل لرفع الاشتراك بين الصفات والاسماء، هو اعتبار الصفات أسماء عند النظر إلى ذات الموصوف، واعتبارها صفات عند النظر إلى الصفة دون الذات.

٦- إنَّ القياس التمثيلي والرمزية يغلقان باب المعرفة.

٧- مع وجود الدليل النقلي عند المفكرين العرب والمتمثل في قوله تعالى: (وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُ) (آل عمران٣٠)، ووجود الدليل العقلي عند المفكرين الغرب المتمثل بأنَّ المجرد واللامتناهي لا تحيطه معرفة التجربة البشرية، يقترح البحث أن تكون هذه الصفات دالة على مرتبة وجودية لذات الإله غير كنه.

٨- مهما يكن من أمر اللغة، التي يتعامل بها البشر مع الإله، فإنَّها الأداة التي لا محيد عنها، ولا وسيلة غيرها لنقل المعرفة عن الإله.

الهوامش والتعليقات

(١) ينظر: لغة الدين، د. أمير عباس، بحث منشور في مجلة قضايا اسلامية معاصر، س٢٠ ، العدد٥٦-٦٦، ١٤٣٧هـ -٢٠١٦م :٩٠-٩١.

(٢) أسماء الله الحسنى دراسة في البنية والدلالة:٦.

* ورد في الحديث [لله تسع وتسعون اسماً -مائة إلا واحد- لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة] ينظر: صحيح البخاري كتاب الدعوات، باب لله مئة اسم غير واحدة، حديث رقم٦٤١٠: ١٥٩٧.

(٣) أسماء الله الحسنى دراسة في البنية والدلالة:٦.

(٤) المصدر نفسه:٨٣.

(٥) المصدر نفسه:٩٦.

(٦) ينظر: المصدر نفسه:٩٧.

(٧) ينظر: المصدر نفسه:٩٨.

(٨) ينظر: المصدر نفسه:٩٧.

(٩) المصدر نفسه:٩٥.

(١٠) ينظر: المصدر نفسه:٩٦.

(١١) ينظر: فلسفة التأويل، دراسة في فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي:١٨٢.

(١٢) المراد من المغزى عند الدكتور نصر حامد أبو زيد هو المتحصل من قراءة النص في عصر غير عصر نشأته، وهذا المتحصل أمر متحرك ومتغير بتغير آفاق القراءة. ينظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد:٢٢١.

(١٣) ينظر: فلسفة التأويل، دراسة في فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي:١٨٢.

(١٤) النص، السلطة، الحقيقة:٦٨.

(١٥) ينظر: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد:٢٩٥، في إشارة منه إلى آية الكرسي وهي الآية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(١٦) ينظر: المصدر نفسه:٢٩٠-٢٩١.

(١٧) ينظر: فلسفة التأويل، دراسة في فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي:٤٧.

(١٨) نقد الخطاب الديني ، د. نصر حامد أبو زيد : ١٥٩- ١٦٠ .

(١٩) دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، د. محمد شحرور:٨٥.

(٢٠) المصدر نفسه: ٥٨.

(٢١) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية ، الجوهري: ١٣٠/١.

(٢٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي:٤٥٩/٢.

(٢٣) لسان العرب، ابن منظور: ٣٩٩/١ مادة (ريب).

(٢٤) الكتاب والقرآن:٢٩٦.

(٢٥) ينظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٢٦) أسماء الله الحسنى:٩٥.

(٢٧) ينظر: التعريفات، الشريف الجرجاني:٢٨.

(٢٨) المصدر نفسه:١٣٦.

(٢٩) ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات:٨٦.

(٣٠) ينظر: الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، القرطبي:٤٠٠-٤٠١.

(٣١) ينظر: مقاربات في فهم الدين، د. حبيب فياض:١٨٦-١٨٧.

** القديس توما الاكويني (Aquinas Tomas)(١٢٢٥-١٢٧٤م) فيلسوف ولاهوتي كاثوليكي إيطالي، يعد من أكبر فلاسفة العصور الوسطى لقب بـ(المعلم الجامع)، واستاذ اللاهوت في جامعة باريس وجامعة نابولي، من أعمـــاله: (الخلاصة اللاهوتية) و(في الوجود والماهية) ومجموعة من الرسائل القصار في (مبدأ التوجيه) و(في بنود الايمان) و(في الشراء والبيع) وغيرها. ينظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي:٢٤١-٢٤٤.

(٣٢) فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة طارق عسيلي:١٢٧.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه:١٢٨.

(٣٤) ينظر: المصدر نفسه:٢٨ .

(٣٥) المصدر نفسه:١٢٩-١٣٠.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه:١٣٠.

*** بول تيليتش (Tillich,paul) (١٨٨٦-١٩٦٥) لاهوتي وفيلسوف ألماني المولد، أمريكي الموطن، أستاذ اللاهوت في جامعة فرانكفورت وهارفارد وشيكاغو، من أعماله: (فلسفة الدين) و(تأويل التأريخ) و(اهتزاز الأسس) وغيرها. ينظر: معجم الفلاسفة:٢٤٠.

(٣٧) ينظر: فلسفة الدين١٣٠.

(٣٨) الله في فلسفة القديس توما الاكويني، د. ميلاد ذكي غالي:٦٣.

(٣٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٤٠) ينظر: بواعث الإيمان، بول تيليتش:٥٥.

(٤١) ينظر: المصدر نفسه:٥١-٥٣ .

**** جون هيك (John Harwood Hick) (١٩٢٢-٢٠١٢) أستاذ وفيلسوف في الدين و فلسفته. قدم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية. ولد في مدينة يوركشـــاين في بريطانيا عام ١٩٢٢ وتوفي عام ٢٠١٢ وله من المؤلفات: فلسفة الدين ،والإيمان والمعرفة، والشـر والله المحب وغيرها، ينظر: التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، د. وجيه قانصوه: ١٩-٣٣.

(٤٢) فلسفة الدين، جون هيك:١٣٣.

(٤٣) فلسفة الدين دراسة في فكر بول تيليتش، ترجمة: هاني عبد الصاحب هادي:١٥٧.

(٤٤) ينظر : المصدر نفسه: ١٥٨.

المصادر :

القرآن الكريم

* أسماء الله الحسنى، دراسة في البنية والدلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ١٤١٧هـ -١٩٩٧م .
* الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه الشيخ عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، ط ، بيروت- لبنان، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م.
* الله في فلسفة القديس توما الاكويني، د. ميلاد ذكي غالي، منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية، د.ت.
* بواعث الإيمان، بول تيليتش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط١، كولونيا(ألمانيا)- بغداد، ٢٠٠٧م.
* تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق علي الهلالي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ط١، الكويت، ٢٠٠٤م.
* التعددية الدينية في فلسفة جون هيك ، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، د.وجيه قانصوه، المركز الثقافي العربي في المغرب والدار العربية للعلوم ناشرون في لبنان، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
* التعريفات، السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (ت٨١٦هـ) ، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت ،١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م.
* دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، المنهج والمصطلحات، د. محمد شحرور، دار الساقي، ط١، بيروت- لبنان، ٢٠١٦م .
* الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت- لبنان،١٩٩٠م .
* صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، ط١، بيروت- لبنان،١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م .
* فلسفة التأويل، دراسة في فلسفة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د. نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، بيروت- لبنان، ١٩٨٣م.
* فلسفة الدين، جون هيك، ترجمة: طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، ط، بيروت- لبنان، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
* فلسفة الدين دراسة في فكر بول تيليتش، ترجمة: هاني عبد الصاحب هادي، دار المعارف الحكمية، ط١، بيروت- لبنان، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م.
* الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، دمشق- سورية، د.ت.
* لسان العرب، الإمام العلاَّمة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، د.ط، بيروت، د.ت.
* معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط٣، بيروت- لبنان، ٢٠٠٦م.

* مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء– المغرب، ٢٠١٤م .

* مقاربات في فهم الدين، د. حبيب فياض، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت– لبنان، ٢٠٠٨م.

* النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء– المغرب، ١٩٩٥م.

* نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، ط ٢، القاهرة –جمهورية مصر العربية، ١٩٩٤م.

المجلات

* مجلة قضايا إسلامية معاصر، س٢٠، العدد ٥٦–٦٦، ١٤٣٧هـ –٢٠١٦م.