الفينومينولوجيا ورهان استئناف البحث في ماهية الدين

المهدي مستقيم

مُقَدّمة

تميل فلسفة الدّين ميلًا واضحًا إلى نظرية المعرفة المنظمة[1]، الأمر الذي يجعل تبعيّة العلم للفلسفة والفلسفة للعلم أمرًا واردًا، لاسيّما إذا علمنا أنّ منظومة العلم مشروطة بتصوّر الأنظمة الفردية، ممّا يجعل العلم دائم التهجُّس بالمشكلة الرَّئيسة في فلسفة الدين[2].

تندرج فلسفة الدّين ضمن حقل العُلوم الثقافيّة أو المعياريّة، حيث التركيز على بعض التركيبات التي تصبُّ في مصلحة الدّين ذاته. وتستند في ذلك إلى تاريخ الأديان، بالنّظر إلى بنيتها المعياريّة، شأنها شأن سيكولوجيا الدّين وسوسيولوجيا الدّين، من دون أن تتطابق والتخصصات «الإمبيريقية» هذه سواء جزئيًّا أم كليًّا[3].

لا تتمثّل وظيفة فلسفة الدين في استعمال المعايير العلميّة الحقة[4]، بقدر ما تتمثل في التطلّع إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون[5]. ومن أجل ذلك، تستند إلى معطيات الواقع، بوصفها أدوات للبناء، وليس بوصفها هدفًا للعمل والبحث. على أنَّ مناهج العُلوم الثقافية، تتوجه صوب الأنماط والسُّبل التي عن طريقها تُوَظّف المادة الإمبيريقية. وبناء عليه، وجب استبعاد أيّ محاولة تهدف إلى تكليف فلسفة الدين مهمَّة إنجاز عمل بالاتكال على التاريخ والسيكولوجيا والسوسيولوجيا الثقافية[6]. إنَّ فلسفة الدّين هي نظرية الوظيفة الدينيَّة ومقولاتها[7].

من الواضح، إذن، أنَّ المنهج الذي يتّكل عليه فيلسوف الدّين في مقاربته للمسألة الدينية منهج معياريّ صِرْف. بَيْدَ أنَّه ليس في مُكنة فلاسفة الدّين أن يجتمعوا حول منهج بعينه؛ إذ أنَّ المنهج في هذه الحال يتّصل بالإبداع الشّخصي المتفرّد، الذي تتميّز به العُلوم الثّقافية[8]. ناهيك بكون المناهج التي يشتغل بها فلاسفة الدّين والتي تتسرَّب إلى حقلهم من علوم الدين (=اللّاهوت) والميتافيزيقا غير متجانسة، وهو الأمر الذي ينطبق على مناهج العلوم الإنسانيّة أيضًا[9]. وبناء عليه، فإنّ فيلسوف الدّين لا ينظر إلى الدّين بوصفه هدفًا للمحدِّدات والاعتبارات النفسيّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة. ومن ثمّ، لا يمكن تأسيس منهج فلسفة الدين على سيكولوجيا الدّين، أو سوسيولوجيا الدّين، أو تاريخ الأديان؛ ذلك أن منهج فلسفة الدّين يتطلّع إلى إدراك مفهوم ((الهوية)) ضمن مملكة الرّوح، من دون توسط نتائج الظواهر الفردية أو الجماعية أو التاريخية؛ بل انطلاقًا من ترسيخ وعي يرمي إلى معرفة ما ينبغي أن يكون استنادًا إلى هذه النتائج[10].

فينومينولوجيا الدّين

لقد سبق لـ «إدموند هوسرل» (1859ـ1938) أن حصر وظيفة الفينومينولوجيا في دراسة المعارف الماهويّة، معلنًا رفضه النّظر في الوقائع، إذ دعَا إلى ضرورة الانتقال من كلّية الواقعة إلى كلّية الماهيّة، أو ما يُفَضِّلُ أن يدعوه بالاستثناء الاستمهائي eiditische reduktion، على أنَّ الظاهريّات التي تنشغل بها الفينومينولوجيا المتعاليّة غير واقعيّة البتة، يقول «هوسرل»: «فعلم الظاهريّات الذّي نقول به ليس نظريَّة ماهيّة لظاهرات واقعيّة، بل هو نظرية ماهيّة لظاهرات، خضعت للاستثناء المُتعالي»[11]. لذا، آثر «هوسرل» توظيف الزّوج: واقعة/ ماهية، والزوج: واقعي/ غير واقعي، عوضًا عمّا كان رائجًا في زمانه، ونقصد الزوج: واقعي/ مثالي، والزوج: علوم واقعيّة/ علوم مثاليّة، أو علوم تجريبيّة/ علوم قبليّة. وذلك بالنّظر إلى وعيه بأنّ تصوُّر الواقع إنّما يتوقف على تحديد أساس، على إثره، ينبغي تأسيس الفصل بين الوجود الواقعي والوجود الفردي (=الشخصي)[12].

تقودنا معرفة الماهيّة الخالصة، بحسب «هوسرل»، إلى إدراك ماهيّة الواقعيّ وماهيّة اللّاواقعي في الآن ذاته. فإذا كانت التّجارب المعيشة المتعالية تعاليًا خالصًا تجارب لاواقعيّة؛ أي تجارب تتموقع خارج دائرة الواقع أو العالم

الواقعي، فإنَّ هذه المسائل اللاَّواقعية هيّ بالذّات ما تنشغل به الفينومينولوجيا. غير أنّها لا تنظر فيها بوصفها مسائل شخصيّة فردية، كما يفعل علم النّفس، بل بوصفها ماهيَّة[13].

لا يمكن أن يُغفَل عن الطّابع العرضي المتغيّر المميّز للواقع، إلّا أنّ الطابع العرضي هذا ـ الذي يضفي على الشّيء بعده الواقعي ـ إنّما يتّصل بضرورة تعبّر عن خاصيّة الضرورة الماهوية (=الكلّية الماهويّة)، يقول «هوسرل»: «لو قلنا إنّ كل واقعة كان يمكن بمقتضى ماهيّتها الذّاتيّة لها أن تكون على ماهيّ عليه لكنّا بذلك قد عبَّرنا بعد عن أن معنى كل شيء عرضي يتضمن بالذَّات ماهيَّة ومن ثم فله صورة جوهريّة Eidos تحيط به وأن ذلك يوجد ضمن حقائق الماهيّة بدرجات من الكلّية مختلفة»[14].

فما المقصود بالماهية إذًا؟ يجيب هوسرل: «تفيد (الماهيّة) في المقام الأوّل ما يوجد في الوجود الذَّاتي لأي فرد بصفته (ماهيَّة) ـ ذلك الفرد. وكل (ماهيّة) من هذا النّوع يمكن أن (تُصاغ في صورةٍ "جوهرية"). والحدس التّجريبيّ أو الحدس الفردي يمكن أن يُحَوّل إلى حدس ماهويّ (استمهاء) وهي إمكانيّة لا ينبغي أن نفهمها بصفتها إمكانية تجريبيّة بل هي إمكانية ماهوية. وما ندركه هو إذًا الماهيّة الخالصة أو الصورة المطابقة سواء كانت الجنس الأعلى أم ما خُصّصَ منه نزولًا إلى التّعيين التّام»[15].

ويقصد «هوسرل»، من خلال توظيفه عبارة «حدس الماهيّة» أو «الاستمهاء»، الإحالة على وعي يُناظر وعي إدراك التّجربة، ووعي إدراك الوجود، ونقصد الوعي الذي يُدرِكُ الماهيّة إدراك موضوع؛ على أنَّ «الماهيّات يمكن أن نعيها وعيًا حدسيًا، وهي تقبل بأنحاء معيَّنة أن تُدرك من دون أن تكون مع ذلك (موضوعات ما يقضى فيه)»[16]. هكذا، تتعالق علوم الواقع وعلوم الماهيَّة وتتلاقى، إذ تربطهما علاقة استمهائية، تجمع الموضوع الفردي والماهيّة، فعن طريق هذا الأَخير يُصبح كلّ موضوعٍ فردي مندرجًا ضِمن نِظَام مَاهَوِيّ يُحيل على ماهيّته.

وتَتَوَلّى علوم الماهيّة الخالصة (=المنطق الخالص، والرياضيّات الخالصة، ونظرية الزمان والمكان الخالصة، ونظرية الحركة الخالصة) مهمَّة التأسيس لقوانين الواقع، فهي عُلُومٌ لا تعمل إلّا حيث تغيب التجربة، يقول هوسرل: «فليس من شكّ في أنَّ المهندس الّذي يرسم أشكاله على السَّبورة يُنتج فعلًا بهذا الرّسم خطوطًا على السَّبورة الموجودة بالفعل. لكن إنتاجه المادّي للرّسم أبعد من أن يكون ترتيبًا للشّكل المرسوم يؤسس عليه من حيث هو تجريب نظره الهندسي الماهوي وفكره الماهوي. لذلك فليس مهمًّا إن كان المهندس يتوهَّم أو لا، كما أنه ليس مهمّا إن كان بدلًا من أن يرسم خطوطه فعلًا، يتخيَّلها ويتخيَّل بناءات أشكاله في عالم وهميّ»[17]. فعمله (=المهندس) على النّقيض من عمل الباحث في الطّبيعيات الّذي يُمارس الملاحظة والتّجريب في الآن نفسه، إذ يستند هذا الأخير إلى معيار التّجربة من أجل إثبات الوجود، على أنَّ الأصل في الطبيعيَّات والأس فيها هو التّجريب وليس الخيال: «ما يجعل الماهيّة علمًا استمهائيًا خالصًا هو كون سلوكها استمهائيًا حصرًا وكونها من البداية إلى أبعد نتيجة لا تحقّق أيّ معرفة إلّا للواقعات ذات الصّحة الاستمهائيّة، والقابلة كذلك، لأن تُعطي إعطاءً أصليًّا إمّا بصورة مباشرة (بصفتها مؤسسة في الماهيّة المدركة إدراكًا أصليًّا) وإمّا بمقتضى استنباطها باعتبارها نتائج خالصة من مثل وقائع الأمر البديهيّة هذه»[18].

تتمثَّل وظيفة العِلم الاستمهائي في إنتاج أسمى درجات العقلانيّة، لأنه يُدرج كل خُطى الفكر اللّامباشرة ضمن الأواليّات التي تخصُّ كلّ مجال استمهائي، ونقصد الأواليّات التي صيغت صياغة نسقيّة نهائيّة، ثم يُخضعها إلى نظام أواليَّات الرّياضيَّات الكلّية. وما ينطبق على مثال الصَّوغ الرِّياضي ينطبق على كافة الفنون الاستمهائيّة التي يتوقف قيامها المعرفي على أواليَّات قليلة «حصرت فاكتملت اكتمال الضّرورة الاستنتاجية الخالصة»[19].

وإذ تمتنع العُلوم الاستمهائيّة امتناعًا قاطعًا عن تبعية العلوم الواقعيّة، فإنّ هذه الأخيرة تعجز عن ذلك؛ إذ لا وجود لعلم مستقل عن تبعيّة العلوم الاستمهائيّة نَاهِلٍ من معارفها مادية كانت أم صوريَّة. فالعلم التّجريبي في تأسيسه المُباشر للأحكام إنّما يستند إلى المنطق الصوري، ناهيك بكون «كل واقعة تتضمن قيامًا ماهويًّا ماديًّا وأن كل حقيقة استمهائيَّة مُنتسبة إلى الماهيَّة الخالصة المرتبطة بهذا القيام ينبغي أن تَمُدَّنا بقانون ينبغي أن تخضع إليه العين الواقعة المُعطاة من الماهيَّة، مثلها مثل أيّ عين منها ممكنة»[20].

يجدر بالفلسفة، إذًا، أن تتوخّى دقة أكثر من تلك التي تتطلَّع إليها العُلوم، ذلك أنّها ترفض الاستناد إلى فرضيّات

مُسبقة من دون اخضاعها لمحك الشَّك والسُّؤال، وهو الأمر الّذي تجد العلوم نفسها عاجزة عن الإقدام عليه؛ ونقصد رفضَ الفرضيّات التي تدَّعي أنها واضحة بذاتها[21]. يقول «هوسرل»: «لقد كان المطلب الدائم للفلسفة ـ منذ بداياتها الأولى ـ أن تكون علمًا دقيقًا، بل أن تكون ذلك العلم الّذي يفي بأعمق المقتضيات النّظرية للعقل، ويمكن ـ من وجهة نظر أخلاقية ـ دينية ـ من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة. وقد استمر هذا المُطلب ساريًّا، عبر عُصور التّاريخ المُختلفة، بدرجة تتفاوت قوَّةً وضعفًا، ولكن لم يصرف النظر عنه قط، حتى في العصور الّتي كان فيها الاهتمام بالنّظر الخالص والقدرة عليه مُوشِكًا على الزّوال، أو خلال تلك العُصور التي كانت القوى الدّينية فيها تقيّد حرية البحث النّظري»[22].

ينبجس البؤس الرّوحي Geistige not نتيجة التّعتيم الّذي يُحيط بمعنى الواقع أو الحقيقة الواقعيّة التي تتهجس بها العلوم الطبيعيّة وكذا العلوم الإنسانيّة على السواء، الأمر الّذي يُؤدّي إلى استشعار النّقص الذي يُولّد الاضطراب واللاَّطمأنينة: «إلى أيّ حدٍّ يمكن معرفة (الوجود)، بالمعنى النّهائي للكلمة في الواقع، وما الّذي يمكن النّظر إليه، من حيث هو كذلك، على أنه وجود «مطلق»؟ وهل يمكن أن يوجد في الواقع شيء شبيه بذلك يمكن معرفته على الإطلاق؟ إنَّ الأمر أكثر من ذلك إنه البؤس الحي الجذري للغاية الذي يُصيبنا، بؤس لم يترك جانبًا من حياتنا إلّا مسّه وأصابه»[23].

وتأسيسًا على ما تقدم، تتركَّز مهمّة الفيلسوف، بحسب «هوسرل»، في الحد من التنافر واللَّا ـ انسجام اللّذين يَسِمَان الواقع، بتشكيل موقف من هذا الأخير يتوسل نظرة عقليّة إلى العالم والحياة ـ حتى وإن كانت هذه النظرة غير علميّة ـ على أنَّ مسؤولية الفيلسوف إزاء الإنسانية إنّما تتمثل في ممارسة «نقد علميٍّ بالإضافة إلى علم جذري، ينشأ من أسفل، ويقوم على أُسس متينة، ويتقدم وفقًا لأدق المناهج، وهو العلم الفلسفي الّذي من أجله نتكلم هنا. إنَّ النظرات العامّة إلى العالم قد تدخل في خلاف وجدالٍ، أمّا العلم فهو وحده الّذي يستطيع أن يُقَرّر ويحسم، وقراره الحاسم يحمل خاتم الأبدية».

إذا كان عصرنا، كما يقول «هوسرل»، عصرًا ميّالًا إلى الاعتقاد «بالحقائق الواقعية فقط»[25]، وإذا كانت «الحقيقة الواقعية الأقوى إنما هي العلم»[26]، فإن ما نحتاج إليه «أكثر إنما هو علم فلسفي»[27]. لذا، وجب التشبث بالنزعة الجذرية المُتعلقة بماهيّة العلم الفلسفي الحقيقي، انطلاقًا من:

- رفض سائر الأشياء المعطاة مبسقًا؛
- رفض سائر الأشياء التّقليدية التي تُقَدّم نفسه بوصفها بداية؛
- عدم تقديس الأسماء مهما بلغت عظمتها؛
- تشييد البدايات استنادًا إلى المشكلات ذاتها وما ينتج عنها من مقتضيات[28].

لاريب في أنّ الفيلسوف يحتاج إلى التاريخ، غير أن حاجته له تختلف عن حاجة المؤرخ؛ إذ لا يعوزه الضياع في التّعقيدات التي على إثرها انبجست الفلسفات الكبرى، بل يتركها تنتج أثرها الرّوحي الغني في دواخله، باتخاذها مصدر إلهام. فإذا استطعنا النّفاذ إلى روح الكلمات التي تنطوي عليها هذه الفلسفات سنتمكن من تشييد حياة فلسفيَّة كلها ثراء وقوة: «إنّ الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المنطقيَّة المتعلقة بها. بَيْدَ أنّ الفلسفة إنّما هي في ماهيّتها علم البدايات الحقيقية أو علم الأصول... والعلم الّذي يهتمّ بما هو جذري لا بدَّ أن يكون ـ من كل جهة للنّظر ـ جذريًّا هو نفسه في طريقة بحثه... إنّ أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يعترف أنه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصّحيح، أي بمعنى الإدراك الظّاهراتي للماهيّات، ينفتح ميدان لا حدّ له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزيَّة والرياضيَّة غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدّمات والنّتائج ـ يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسمًا، لكلّ فلسفة عقليَّة»[29].

يَدُلُّ مبدأ العودة إلى الأشياء نفسها، على الأوبة إلى الأفعال القصديّة للوعي، بما هي المصدر الأوَّل الّذي منه تنبع الدَّلاَلاَت كُلّهَا[30]. على أنَّ مهمة الفينومينولوجيا الرئيسة إنّما تتجلّى في الإصغاء إلى صوت الظّواهر، وهو ما يفرض عليها الاجتهاد «في ابتكار لغة ترتقي إلى مستوى هبة الظّواهر، وهذا يتضمن ممارسة بعض العنف على اللّغة العاديّة التي لا تتزحزح إلّا قليلًا عن الموقف الطبيعي»[31]. وقصدًا إلى هذا المبتغى، نلفي الفينومينولوجيا نزّاعةً إلى تشكيل موقف خاصّ من اللّغة، وذلك بالنظر إلى تشديدها على ضرورة الأوبة إلى الحدوس المبتورة تمامًا، وما تُنتجه من بداهة خاصّة بها، عوض الاكتفاء باجترار كلمات بسيطة[32].

هكذا، «تعني (العودة إلى الأشياء نفسها) استدعاء البداهة الأصليّة المُتَرتّبة على (الهبة الذّاتية والفعليّة للأشياء)»[33].

لا ريب في أنّ الحدس، بما هو مصدر معرفي مشروعٌ، يُعطِي على نحو أصلي. وهو الأمر الذي يتيح إمكانيّة الإكتفاء بما يمليه علينا ـ في حدود ما هو متاح له ـ من دون التطلّع إلى تجاوزه. وإذا افترضنا أنّ الوعي الحسيّ، يضعنا أمام مُواجهة حُدوس واهبة أصيلة، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الوعي الأخلاقي، فإنّ النّظر في هذه الحُدوس (=المصادر)، بما هي «مُعطيات (مُطلقة) مزودة ببداهة مخصوصة»[34] يصير أمرًا واجبًا. بَيْدَ أنّه تجدُر الإشارة إلى أنّ البداهة الّتي تنتجها مصادر الدّين المعرفيّة، تختلف كل الاختلاف عن مصادر المعرفة الأخرى، الأمر الذي يجعل المقارنة بينها أمرًا متجاوزًا. ناهيك بكون بداهة الدّين لاتتخذ من نفسها معيارًا للحكم على باقي أنماط المعرفة[35].

من الواضح إذًا، أنّ الفينومينولجيا تراهن على «استئناف البحث في ماهية الدين وفي صلتها بتجليّاته التاريخية»[36]. علمًا أنّ البحث عن الماهيات في الدين لا يلغي دراسة الوقائع التاريخيّة التي يهتم بها تاريخ الأديان[37]. ومن أجل ذلك، تَتَكَبُّ الفينومينولوجيا على تشييد آليات فهم الحياة القصدية الدّينية من الداخل، وذلك بتركيزها على محورين رئيسين:

- الأفعال العاقلة؛
- المقولات الخاصة بالتجربة الدّينية.

وبناءً عليه، تفحصُ الفينومينولوجيا الحدوس الواهبة الأصليّة، التي ينهل منها الحقل الديني. إذ تتطلع إلى فحص الظاهرة الدينية في شتى أبعادها: البُعْد المعرفي، والبُعْد البيني بين الذوات ـ الذي ينتجه العالم المعيش للإنسان المُعْتَقِد ـ ودوره في ممارسة الطّقوس، وصلته بالتّاريخ وبالأنماط الثقافية الأخرى... إلخ.

ومن أجل فحص ماهيّة الدين والوقوف على دوره الحاسم في التأسيس المُتعالي لذاتية محسوسة، ينبغي النّظر في مختلف الوسائط التي عن طريقها، يتم تشييد العالم المعيش على نحو متجسّد، ونقصد: «الفردية الشّخصية وبنيات العيش ـ المشترك السائر من القريب إلى البعيد، وعلاقات الأبوة والبنوة، والانتقال والإرث والتّاريخ والمسؤولية الأخلاقية المطلقة تجاه الذّات وتجاه الإنسانية، وما إلى ذلك»[38].

إذ يعمل الوعي المتعالي على تشييد معنى الظواهر الدينية انطلاقا من تشبّثه بموقف مضادّ لما فوق الطبيعة - contre surnature، ففي هذا الركن بالذّات تتموقع نقطة انطلاق تقصّي ماهيّة الظاهرة الدينية؛ ونقصد النّقطة التي تشترط الامتناع عن الاعتقاد بوجود عالم مُفارق، حتى وإن تعلّق الأمر بِعَالَمَ الوجود الإلهي[39]. على أنّ أُسّ فينومينولوجيا الدّين هو إعمال النّظر في الظواهر الدّينية بماهي «منطقة دلالة مُستقلة بذاتها وتوازي نمطًا رئيسًا مقابلًا لَهَا من (الوعي الأصلي)»[40]. ويقتضي تجاوز هذه المِنطقة توسّل آلة الإرجاع الفينومينولوجي؛ إذ بفضلها يمكن التخلّص من سائر الأحكام الّتي تتبنّاها عُلوم التّفسير والعلوم الدّينية وعلوم العقيدة، سواء تلك الّتي تحمل على الاعتقاد بوجود الله، أم تلك التي تأذن بالامتناع عن الاعتقاد بوجوده، يقول «جون غريش»: «ما يصدق على الفينومينولوجيا عمومًا، يصدق على فينومينولوجيا الدّين: إمّا أن تكون (خالصة) وإمّا أَلا تكون!»[41].

ولهذه الغاية، تُراهن فينومينولوجيا الدّين على «تأسيس المعنى ((الله)) داخل محايثة الوعي الخالص»[42]. وهو الأمر الّذي يقتضي وجود أنا مطلق وأصلي، بما هو المصدر الّذي منه تنبع الحياة كلها، يقول «إيمانويل هوسه» Emmanuel Housset (1960): «أيُّ كلام عن الله، يتأسس على الأنا، لا يصل إلّا إلى مبدأ العقل، لا إلى الأصل المتعالي لصيرورة الوصول إلى الذات»[43]. هكذا، آثر اللّاهوت الفلسفي الذي خطّه «هوسرل» اقتفاء سبيل الله، من دون اللّجوء إلى المسرى التّاريخي؛ ومرد ذلك إلى رفضه الاستناد إلى أي تصوّر ينهل من تقليدٍ (دينيّ)، أو (صوفيّ)، أو (روحيّ) بالمعنى العام للكلمة. ومن هنا، منشأ امتناع «هوسرل» عن الاعتقاد الدّيني المذهبي؛ وتطلعه إلى تشييد سبيل مُلْحِدٍ صوب الله. يقول «جون غريش»: «يتولّى فيلسوف الظاهراتيّة مهمة تأسيس معنى اسم الجلالة (الله)، من دون أن يسلّم ـ منذ البدء على الفور ـ بالمعنى الذي يحتمله. فلا معنى لركوب هذا الطّريق إلّا لمن يجازف بالسّير فيه فعلًا، مهما تكن عواقب ذلك. وعليه، لا يستجيب لهواجس الدّفاع عن العقيدة التي تحرك معتقدًا دينيًّا مخصوصًا»[44].

الفينومينولوجيا واللّاهوت

يَرْفُضُ «هايدغر» (1889ـ1976) دعوة «هوسرل» القاضية بجعل الفلسفة علمًا دقيقًا؛ ذلك أنّ الفلسفة وحدها من تتفرّدُ بدقة أصيلة، بل إنّ العلم نفسه يستمدُّ

دقته من الفلسفة، على أنَّ مفهوم (الدِّقة) في معناه الأصيل ينطوي على جذور فلسفية غير علمية[45].

ليس في مكنة الأبحاث العلميّة أن تستغني عن الدقة بمعناها الفلسفي، فمن دونها تصير مجرد تخمينات وظنون. بينما تباشر الفلسفة عمليّة فهم ذاتها بذاتها من دون توسُّط العلم، وتعمل على بسط خيوط رهاناتها وغاياتها بالرجوع إلى أصولها من خلال الانفتاح على حقل الاختبار في الحياة، بَيْدَ أنَّ فهم الفلسفة للحياة إنّما يتوقف على فهمها لذاتها، وهو الأمر الذي يجعلها ضربًا من الهرمنوطيقا يُعنى بفهم الحياة الواقعانية (=اختبار الفهم الذّاتي للحياة). وتأسيسًا عليه، يجدر بالفلسفة بحسب هايدغر أن تَكُفّ عن تقمص صفة العلم؛ وأن تتوقف عن التطلّع إلى أن تصير علمًا وصفيًّا للوعي، كما هو الشّأن لدى «هوسرل»، وأن تكّب عوضًا عن ذلك على تأويل الحياة. فإذا كان «هوسرل» يُراهن على تشييد الفلسفة، بوصفها علمًا دقيقًا، فإنّ «هايدغر» يُراهن على تشييد فلسفة تتفرّد بامتلاك الدّقة.

ويعدُّ اختبار واقعانية الحياة نقطة الانطلاق من أجل التوجه صوب بوابة التفلسف[46]. وهو أمر يقتضي تجاوز الفهم السّطحي الذي ينظر في اختبار الحياة بوصفه اختبارًا يهدف إلى اكتساب المعرفة على نحو بسيط، والنّظر إليه، بوصفه تلك الكلّية التي يتموقع فيها الإنسان من أجل مواجهة العالم سالبة كانت أم موجبة، على أنَّ الإنسان يوجد في العالم لا في موضوع من بين موضوعاته[47]. فكل ما يُخْتَبَرُ ضمن تجربة الحياة الواقعانيّة إلّا ويطبعه المعنى، إذ لا توجد حقيقة واقعية من دون معنى[48]. ومن ثم، فإنّ كل ما يتم اختباره ضمن تجربة الحياة الواقعانيّة (=ما يتم معرفته) لا يملك صفة الموضوع، بل صفة المعنى[49].

هكذا، يتّجه اختبار الحياة الواقعانيّة، على نحوٍ دائم، صوب شبكات معنى العالم (=مباشرة عملية اختبار العالم على نحو واقعاني). ومن ثمّ، تجاوز كل تقابل جذريّ بين الفلسفة والعلم[50]، على أنَّ موضوعات العلم عينها لا تنتج حولها أدنى درجة من درجات المعرفة من دون الحاقها بدائرة الحياة الواقعانيَّة. لا يُنكر «هايدغر» اهتمام التّفلسف باختبار الواقع، بَيْدَ أنّ عمليَّة الاختبار هذه، إنما تنصبُّ كما سبق أن أوضح «هوسرل»، على موضوعات من نوع متعالٍ، ونقصد الموضوعات السّامية (= الأشياء الأولى والأخيرة)، كل شيء في الفلسفة يتعلّق بالإنسان، وباهتماماته القصيّة.

ومادامت الحياة الواقعانيّة دائمة التهجُّس بإنتاج المعنى، وبإضفائه على العالم، فإنَّ الفلسفة ليس بوسعها سوى الانكباب على فهم هذا المعنى من خلال استدعاء أدواتها التّأويلية[51].

ليست الحياة الواقعانيَّة مجرد ضرب من ضروب الحياة البيولوجية، بل هي حياة تخص وجود الكائن في معيشه اليومي والرّاهن (= الحياة حياتنا). ومن أجل ذلك، فإنّ فعل الاختبار لا يحيل على مجرد عمليّة اكتساب معرفي لجماع من الأشياء، بقدر ما يحيل على استقصاء مسار تشكل هذه الأشياء ضمن سيرورة اختبار الحياة اليومية. لا يهدف «هايدغر» إذًا، إلى تشييد فينومينولوجيا ترمي إلى استخراج الماهيّات من الوقائع كما هو الشأن لدى «هوسرل»، إذ ليس في مُكنتنا أن نفصل الماهيّات عن الوقائع، كما ليس في مُكنتنا هُجران الواقع، لأن هجرانه بمثابة هجران الحياة.

يختلف تصور «هايدغر» للزوج: لاهوت/ فلسفة، والزوج: إيمان/ معرفة، والزوج: وحي/ عقل، عن سائر التصوّرات المألوفة والسّائدة؛ ونقصد تلك التي تنظر في الفلسفة، بوصفها تأويلًا للعالم وتأويلًا للحياة مستقلين عن الوحي وضروب الإيمان، وإلى اللّاهوت، بوصفه رؤية من رؤى العالم تتكل على منظار الإيمان. على أنّ هذه التصّورات ليس من شأنها سوى توليد التوتّر والنزاع بين موقفين يتأسّسان على رؤية مختلفة للعالم، يقول «هايدغر»: «أمّا نحن فنتصوّر مشكل العلاقة مُنذ البداية على نحو آخر، وذلك بوصفه يتعلّق بالسؤال عن وجه العلاقة بين علمين»[52].

وحتى يتسنَّى لنا تحديد أوجه هذه العلاقة، يجدر بنا الانكباب على تعريف مفهوم (العلم)، وقصدًا إلى هذا المبتغى يقترح «هايدغر» التعريف التالي: «إن العلم هو الكشف عن العِلَل التي يقوم عليها قطاع من الكائن، وبعبارة أخرى، من الكينونة، قطاع مُغلق في ذاته في كل مرة، وذلك طلبًا للمكشوفية في حدّ ذاتها. وكل قِطاعٍ من الموضوعات إنّما له طبقًا لطابعه الماديّ وطريقة كينونة موضوعاته، طريقته الخاصّة الممكنة له في الكشف والإبانة والتّعليل والصّياغة المفهومية للمعرفة التي تتكوّن على هذه الشاكلة»[53]. وتأسيسًا على ما تقدم، يخلص «هايدغر» إلى وجود إمكانيتين أساسيتين للعلم:

- علوم الكائن، أو العلوم الأنطيقية: علوم تنشغل في كل مرة وحين بكائن قائم في الأعيان، وغالبًا ما نُسمّيها

علومًا وضعية Positium؛ ونقصد تلك العلوم التي تُبدِي تهجّسًا مستمرًّا بفحص الكائن المعطى المعاين القابل للوصف والتّوصيف. يقول «هايدغر»: «إنَّ خاصيتها إنما تكمن في أنّ وجهة التوضيع (=جعل الكائن بمثابة موضوع) لما تتخذه مبحثًا لها، هي تذهب رأسًا نحو الكائن بوصفها تمديدًا للموقف قبل ـ العلمي الموجود بعد إزاء هذا الكائن»[54]؛

▪ علم الكينونة أو الأنطولوجيا: علوم تنشغل بالكينونة، حيث يكون الكائن واقعًا في مرمى النّظر.

وبناء على ما تقدم، يخلص «هايدغر» إلى النتيجة التالية: «علم اللّاهوت هو علم وضعيّ وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة باطلاق»[55]؛ إذ يندرج اللّاهوت ضمن دائرة العلوم الفعلية أو الممكنة عن الكائن، ومن هنا ينشأ الاختلاف القائم بينه وبين والفلسفة، وهو اختلاف مُطلق بالضّرورة (=غير نسبي)؛ على النّقيض تمامًا من الاختلاف القائم بين علم وضعيّ وآخر (=نسبيّة الاختلاف). و«بذلك ينبغي أن نسأل، كيف يكون إذن من شأن اللّاهوت، على الرّغم من هذا التّباين المطلق عن الفلسفة أن يتعلّق بها؟ ينتج عن هذه الأطروحة من دون أي صعوبة أن اللّاهوت، من حيث هو علم وضعي، هو في أساسه أقرب إلى الكيمياء والرّياضيات منه إلى الفلسفة. إنما على هذا النّحو نحن نصوغ في صورتها القصوى علاقة اللّاهوت والفلسفة، وذلك بعين الضدّ من التمثّل العاميّ، الّذي بحسبه يتخذ كلّ واحد من العلمين بطريقة معينة الميدان نفسه ـ الحياة الإنسانية والعالم ـ مبحثًا له، إلّا أنَّ كل واحد منهما يهتدي بنوع معين من الإدراك: أحدهما بمبدأ الإيمان، والآخر بمبدأ العقل. أمّا وفق الأطروحة الّتي عرضناها فنحن نقول: إنّ اللّاهوت هو علمٌ وضعي وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة باطلاق. وما ينتج عن مناقشتنا بوصفه مهمة للإنجاز هو ما يلي: يتعلق الأمر بأن نخصّص اللّاهوت، بوصفه علمًا وضعيًّا، وعلى أساس هذا التخصيص أن نوضّح علاقته الممكنة بالفلسفة التي هي مختلفة عنه مطلقًا»[56]. ما الذي يجعل من علم معين علمًا وضعيًا؟

يصير العلم وضعيًا بحسب «هايدغر» من خلال:

▪ إعمال النظر في الكائن القائم للعيان، المكشوف عنه، ومعاينته، بوصفه كائنًا معطى (=توضيع الكائن)؛

▪ بَيْدَ أن خصيصة التوضيع لا تتحقق إلّا ضمن نمط من الولوج إلى الكائن، ونمط من التّعامل مع الكائن، سابق على العلم على نحو أو آخر. على أنَّ نمط التعامل مع الكائن، هو ما يكشف عن القوام المادي لهذا القطاع، ومن ثم، نمط كينونة الكائن المقصود، وذلك على نحو سابق لكلّ إدراك نظريّ «حتى لو كان مكشوفًا عنه بطريقة غير صريحة وغير واعية»[57]؛

▪ إعمال النظر في الكائن بتوسل سلوك قبل ـ علمي، وإذ كان موضوع النّظر طبيعة أو تاريخًا أو اقتصادًا أو مكانًا أو عددًا، فإنه لا يملك إلّا أن يسترشد بفهم معيّن للكينونة ويستنير، حتى وإن لم يدرك ذلك المستوى المفهوم. وبناء عليه، تطرح إمكانات تنوّع الطّابع الوضعي على نحوٍ يتطابق والقوام المادّي للكائن، من جهة، ومع طريقة المكشوفية قبل ـ العلمية للكائن ونمط انتماء المكشوفية إلى الكائن محل النظر من جهة أخرى[58].

يراهن العلم الوضعي على الكشف عن عِلل موضوع الدّراسة والنظر؛ ونقصد الكائن محل النّظر، المعاين بطريقة من الطرق. لكن، ما طبيعة الموضوع الّذي ينشغل اللّاهوت بإخضاعه لمحك النّظر والاعتبار؟ يجيب «هايدغر»: «إنَّ ما هو محلّ نظر بالنسبة إلى اللّاهوت المسيحي هو الدّين من حيث هو حادثة تاريخية، يشهد عليها تاريخ الدّين، وتاريخ الرّوح، كما أنه في الوقت الحاضر بادٍ للعيان، من حيث هو ظاهرة كونية عبر تاريخ العالم، من خلال مؤسساته وشعائره وجمعيّاته وفرقه»[59].

ينشغل اللاهوت إذًا، بإعمال النّظر في الدّين المسيحي. بَيْدَ أنّ اللّاهوت إعمال للنظر في الواقعة المسيحية لا في الدين المسيحي؛ ونقصد بالواقعة المسيحية نواة الإيمان المسيحي كما يستشعره المؤمن ويعيشه، لا مجموع التّقاليد الدّينية الرّسمية الّتي ينشأ عليها الأفراد (=الدّين المسيحي). يقول «هايدغر»: «نحن نصرح إذًا بأن محل النظر (المعطى الوضعي) بالنسبة إلى اللّاهوت هو [الواقعة] المسيحية، وهذه هي الّتي تقرر مسألة الشّكل الممكن للّاهوت بوصفه علمًا وضعيًا عنها»[60].

يميز «هايدغر» بين الإيمان المسيحي، وبين ماهية الإيمان، ويحدد هذه الماهية فيما يلي: «إن الإيمان هو طريقة وجود في الكيان الإنساني، هي حسب شهادته الخاصّة ـ التي تنتمي في ماهيتها إلى هذه الطّريقة في الوجود ـ لم تنشأ من الكيان،

ولم يتم إنشاؤها من طرفه بمحض إرادته، بل حدثت مما هو جليّ في هذه الطّريقة في الوجود ومعها بمحض إرادته، من الشيء الذي يتم الإيمان به»[61]. على أنَّ المسيح (=الإله المصلوب) لهو الكائن الموحى به للإيمان (=الكائن المنشئ للإيمان). مما يُصَيّر علاقة الإيمان بالصليب علاقة مسيحية خالصة، غير أنَّ الصلب حدث تاريخي؛ ونقصد أنَّ صحته لا تثبت تاريخيًا إلّا إذا آمنا بالكتاب المقدس. وبناءً عليه، لا يتحقق الوعي إلّا في الإيمان[62]. الأمر الذي عبَّر عنه «هايدغر» في نص جد مركز:

«إنّ الموحى به الّذي يتم تقديمه إنّما له، بمقتضى طابع ـ القربان الخاص به، الوجهة المحددة للتبليغ إلى النّاس الفرادى الموجودين تاريخيًا في الواقع في كل مرّة، أكانوا مُعاصرين أم ليسوا مُعاصرين، وبعبارة أخرى إلى جماعة هؤلاء الأفراد بوصفهم طائفة. هذا الوحي بما هو تبليغ، هو ليس نقلًا لمعارف حول أحداث فعلية سواء كانت قد وقعت أو هي لا تزال جارية، بل إنَّ هذا التبليغ يجعل المرء «يأخذ ـ نصيبه» في الحدث، الذي هو الوحي = في الشّيء نفسه الموحى به ضمن هذا الوحي. لكن أخذ ـ النّصيب هذا الّذي لا يتم إلّا في صلب وجودنا هو أمر لا يمنح، بما هو كذلك، دومًا إلّا بوصفه إيمانًا وعن طريق الإيمان. بَيْدَ أنه ضمن هذا النّوع من (أخذ ـ النّصيب) و(امتلاك ـ نصيب) في حدث الصّلب إنّما يكون الكيان بكليّته مطروحًا أمام الله بوصفه مسيحيّا، نعني، بوصفه مرتبطًا بالصّليب، ويصبح الوجود الّذي مسّه هذا الوحي هو ذاته موحى به في نسيانه الله. ومن ثم وحسب معناه نفسه ـ وأنا لا أتكلم دومًا إلّا عن بناء مثالي للفكرة ـ فإنّ الإطراح أمام الله هو تغيّر الوجود في نطاق الرّحمة الإلهية وعبرها متى أدركت بطريقة مؤمنة»[63].

من الواضح إذًا، أنّ الإيمان لا يقوى على تشكيل فهم حول نفسه إلّا بتوسل طريقة مُؤمنة، حتى لو تمَّ تشييده بناءً على مُعاينة نظريّة لتجارب باطنيّة، فالمؤمن لا يملك معرفة إزاء وجوده الخاص، بل لا يملك إلّا أن يُؤمن بإمكانية هذا الوجود، مما يقتضي النّظر في الكيان بما هو عبد. وبناء عليه، ينطوي الإيمان على دعوة للحضور أمام الله قصد تحقق الولادة من جديد: «إنَّ المعنى الوجودي الأصيل للإيمان هو: الإيمان=الولادة من جديد»[64]. على ألَّا يفهم من فعل الولادة من جديد، ضرب من الحيازة المؤقتة لصفة من الصّفات، بل هو نمط الوجود التّاريخي للكيان المؤمن الّذي يركن في صلب التّاريخ؛ ونقصد ذلك الوجود الّذي ينبجس على إثر حدوث الوحي، على أنَّ الوحي هو ما يحدد للوجود ذاك غايته، إذ لا ينكشف الوحي الّذي ينبجس في مُضَمّنات تجربة الإيمان ذاتها إلّا للإيمان: «الإيمان هو الوجود الّذي بطريقة مؤمنة هو يفهم التّاريخ الموحى به، نعني التّاريخ الحادث مع المصلوب»[65].

لا ريب في أنَّ الكائن الّذي كشف عنه الإيمان في جملته إنما يحيل على الطابع الوضعي في اللّاهوت، وتجدر الإشارة، بحسب «هايدغر»، إلى أنَّ الإيمان لا ينبجس على إثر التّحديد الأولي الكاشف عن المعطى الّذي يوضعه اللّاهوت وحسب؛ إذ إنّ الإيمان يقع في صلب المبحث، «فبقدر ما أنّ اللّاهوت هو مفروض على الإيمان فإنّه لا يمكن أن يمتلك الدّافع الكافي الّذي يحتاجه لذات نفسه إلّا في صلب الإيمان ذاته»[66]. بَيْدَ أنَّ امتناع الإيمان بطبعه عن قبول أيّ تأويل مفهومي يجعل اللّاهوت غير مناسب للموضوع (=الإيمان)، الأمر الذي يبعده عن تلك اللّحظة الجوهرية الّتي في غيابها يعجز عن إحالة نفسه علمًا؛ ذلك أنّ اللّاهوت يرفض ممارسة الاستنباط من نسق من العلوم مصمم على نحو عقلي محض. يقول «هايدغر»: «إنّ الإيمان لا يبعث على تدخّل علم مؤول للمسيحية فقط؛ بل إنّ الإيمان من جهة ما هو ولادة جديدة، إنما هو في الوقت نفسه التّاريخ الّذي يجب على اللّاهوت نفسه أن يُساهم من جهته في حدوثه؛ وإنه فقط من حيث هو هذا المكون للإيمان، بوصفه مكوّنًا للحدوث التّاريخي الّذي خصصناه، إنما يمتلك اللّاهوت معناه وصلاحيته»[67].

يرمي اللّاهوت، بما هو تأويل الوجود المؤمن لنفسه بتوسل المفاهيم؛ أي بما هو معرفة تاريخية، إلى بلوغ شفافية الحدث المسيحي المتمثلة في الإخلاص. وتأسيسًا عليه، يتركز مقصد اللّاهوت، بما هو علم تاريخي، في الوجود المسيحي ذاته في عينيّته. يقول «هايدغر»: «إنّ القوام المادّي المخصوص لموضوع اللّاهوت يقتضي أنَّ المعرفة اللّاهوتية المناسبة لا يمكن أن تطرح نفسها، بوصفها معرفة عائمة في أي واقعة نشاء. كذلك فإنّ الشّفافية اللّاهوتية والتأويل المفهومي للإيمان لا يستطيعان لا تعليل هذا الإيمان ولا تأمينه في مشروعيّته، ولا تسيير قبوله أو البَقاء عليه بأي طريقة»[68]. لا يملك اللّاهوت إلّا أن يُعَقِّدَ إمكانات الإيمان

ويُعَكِّرَ صفوها، على أنَّ الإخلاص لا يمكن أن يتحقّق عبر اللّاهوت بوصفه علمًا، بل عبر الإيمان وعن طريقه فقط: «إنّ اللّاهوت هو، طبقًا للكينونة الوضعية التي وضعها، علم تاريخيّ»[69]. قد تؤول هذه النّتيجة، بوصفها ضربًا من إنكار إمكانات قيام أي لاهوت، أو ضربًا من الأزورار عن ضرورته، سواء كان نسقيًّا أو عمليًّا. بَيْدَ أنَّ «هايدغر» لم يقرّ قط، بأن اللّاهوت لا يوجد إلّا إذا كان تاريخيًّا، إذ إنّه لم يستبعد اللّاهوت (النّسقي) أو اللّاهوت (العملي) على الإطلاق: «إن اللّاهوت عُمومًا بما هو علم، هو لاهوت تاريخي، وذلك مهما كانت الاختصاصات التّي يمكنه أن ينقسم إليها. أجل، على وجه الدّقة إنه من هذا الوسم يمكن أن نفهم، لماذا وكيف أنَّ اللّاهوت ليس فضلًا بل طبقًا للوحدة المخصوصة لمبحثه إنّما هو ينقسم بشكل أصلي في كرة واحدة إلى اختصاص نسقي وآخر تاريخي (بالمعنى الضيق) وآخر عملي»[70]. فيما تتجلّى وظيفة اللّاهوت النسقي إذًا؟

بما أن وظيفة اللّاهوت تتركز في التأويل المفهومي للوجود المسيحي، فإن سائر المفاهيم، طبقًا لمحتواها تتخذ علاقة جوهرية مع الحدث المسيحي، بما هو كذلك. الأمر الذي حدا بـ «هايدغر» إلى القول: «أن تتصور هذا الحدث في قوامه المادي وفي نمط كينونته المخصوص، وذلك فقط كما نجد شهادة عليه في الإيمان من أجل الإيمان، تلك هي مهمة اللّاهوت النسقي[71]». هكذا، تتجلّى وظيفة اللّاهوت النسقي، بحسب «هايدغر»، في النّداء على النسق الحميم للحدث المسيحي وإنارته، بمعنى «أن يجلب المؤمن بوصفه كائنًا فاهمًا بواسطة التصوّر، إلى نطاق تاريخ الوحي. كلما كان اللّاهوت أكثر تأريخًا، هو يجلب تاريخيّة الإيمان إلى حيّز العبارة والتصوّر، كان ((أكثر نسقية))، كلما يصير عبدًا لنسق ما[72]»؛ بمعنى أنّه كلما اشتدت نسقية اللّاهوت ظهرت الحاجة إلى تأسيس اللّاهوت التأريخي في معناه الأكثر دقة بما هو تفسير، وبما هو تأريخ الكنيسة، وبما هو تأريخ العقائد. وإذ كان لزامًا على هذه التخصّصات أن تصير لاهوتًا أصيلًا لا ضربًا من العلوم التأريخية الدنيوية العامة، يجدر بها أن تنجح في تحديد موضوعها ضمن دائرة اللّاهوت المفهوم على نحو نسقيٍّ فهمًا صحيحًا[73].

يتهجس اللّاهوت سواء كان اختصاصًا نسقيًّا أو تأريخيا بالحدث المسيحي، ويتخذه موضوعًا في مَسيحيّته وتاريخيته. إنّ ما يضفي على اللّاهوت طابع العلم العملي، هو تعيين ذلك الحدث، بما هو طريقة وجود المؤمن. لذا، يقول «هايدغر»: «إنَّ اللّاهوت لا يكون نسقيًّا إلّا عندما يكون عمليًّا ـ تأريخيًّا. وإنّ اللّاهوت لا يكون تأريخيًّا إلّا عندما يكون عمليًّا ـ نسقيًّا. وإنّ اللّاهوت لا يكون عمليًّا إلّا عندما يكون تأريخيًّا ـ نسقيًّا»[74].

يحيل علم اللّاهوت أو التيولوجيا من النّاحية اللفظية على علم الله. غير أنه لا يحدّد الله موضوعًا لبحثه حصرًا، كما هو الشأن لدى الزولوجيا، أو علم الحيوان حين تتّخذ الحيوانات موضوعًا للبحث؛ ذلك أنَّ اللّاهوت بعيد عن كونه معرفة تأملية عن الله؛ فموضوع اللّاهوت هو علاقة الله عمومًا بالإنسان عمومًا وبالعكس؛ مما يحيل اللّاهوت ضربًا من فلسفة الدين أو تأريخ الدّين، أو علم الدّين إن شئنا توظيف عبارة واحدة، بل قد يظهر في بعض الأحيان على هيئة علم النفس الديني، بحيث ينشغل بأحوال الإنسان وتجارب حياته الدينية: تحليل تجارب الحياة الدينية التي من شأنها أن تؤدي صوب اكتشاف الله في الإنسان. يقول «هايدغر»: «إنّ المرء الآن يمكن أن يسلِّم بأن اللّاهوت لايتطابق مع معرفة الله التأمليّة، وعلم الدّين وعلم النّفس الدّيني عامة، لكنّه سوف يود في نفس الوقت أن يؤكد على أنّ اللّاهوت هو يمثل حالة خاصّة من فلسفة الدّين وتأريخ الدّين، إلخ، هو العلم الفلسفي ـ التأريخي ـ النفساني للدّين المسيحي»[75]. وتأسيسًا على ما تقدم، يتضح أنّ اللّاهوت النّسقي بعيد عن كونه فلسفة دين خاصة بالدّين المسيحي، وأن تاريخ الكنيسة بعيد عن كونه ضربًا من تاريخ الدّين عالقًا في دائرة الدين المسيحي.

لا تملك التّأويلات السّابقة إلّا أن تتخلّى عن فكرة هذا العلم؛ ومردّ ذلك إلى استناد اللّاهوت إلى علوم غير لاهوتية، قد تكون مُتنافرة فيما بينها ونقصد: الفلسفة، والتّأريخ، وعلم النفس. أمّا فيما خصّ السُّؤال المتعلّق بحدود علميّة اللّاهوت، أو قدرة المقتضيات المخصوصة للتصديق الإيماني ذاته على تحقيق ضرب من الّشفافية المفهومية، وحفاظها في الآن نفسه على طابعها الإيماني، يجيب «هايدغر»: «إنّ هذا مشكل مركزيّ بقدر ما هو شائك، ومُرتبط على نحوٍ دَقيق بالسّؤال عن الأساس الأصلي للوحدة التي تجمع اختصاصات اللّاهوت الثّلاثة»[76].

لا يتكل اللّاهوت أثناء تشكيل علميته وبنائها على عُلوم

أخرى؛ إذ إنه يتأسس على مفاهيم تنبجس من صلبه. الأمر الذي حدا بـ «هايدغر» إلى القول: «لا يحق لنا بأيّ وجه أن نعيّن علميّة اللّاهوت بطريقة حيث يكون علم آخر مسبقًا بوصفه مِقْيَاسًا مُرْشِدًا لبداهة نمط الاستدلال الخاص بها وصرامة مفاهيمها. فطبقًا للمعطى الوضعي للّاهوت، والّذي لا يكشف عنه في ماهيته إلّا في الإيمان، ليس الولوج إلى موضوعه هو ولوج خاصّ، بل كذلك بداهة تحديد قضاياه هي بداهة خاصّة. إنّ المفاهيم المميّزة للّاهوت لا يمكن أن تنبثق إلّا منه هو ذاته. هيّ لا تحتاج على وجه خاصّ إلى إعارة من العلوم الأخرى، من أجل مُضاعفة مُؤيداتها وتأكيدها، ولا هي بمقدورها أن تحاول أصلًا عبر إضافة معارف من علوم أخرى أن تزيد من بداهة الإيمان. بل بالأحرى إنّ اللّاهوت نفسه مؤسّس في أوّل أمره على الإيمان، على الرّغم من أنّ منطوقاته وطرق استدلاله هي نابعة بشكل صوريّ من الأفعال الحرّة للعقل»[77]. ليس فشل العلوم غير اللّاهوتية في التّعبير عمّا يوحي به الإيمان دليلًا على صحة الإيمان، على أنَّ الإنسان المُعتقد يجابه العلوم الخالية من الإيمان بعد أن يكون قد تمسّك بحقيقة الإيمان تمسّك المُصدّق المخلص؛ بمعنى أّن تحطّم تلك العلوم لا يؤكد صحة إيمانه: «كلّ معرفة لاهوتية هي في مشروعيتها المادية مؤسسة على الإيمان ذاته، هي تصدر منه وتعود إليه»[78]. اللّاهوت علم مستقل بذاته.

ليس الإيمان من يحتاج إلى الفلسفة بل علم الإيمان، بما هو علم وضعي، وذلك بالنّظر إلى علميته، إذ «إنّ الفلسفة هي المصحح الأنطولوجي (المتعلق بكينونة الكائن)، على سبيل الإشارة الصّورية، للمحتوى الأنطيقي (المتعلّق بالكائن أو الكائني)، وذلك يعني قبل المسيحي، للمفاهيم اللّاهوتية الأساسية»[79]. وبناءً عليه، تكون وظيفة الفلسفة إزاء اللّاهوت وظيفة تصحيحية، بَيْدَ أنّ هذه الوظيفة لا تدخل في ماهيتها، كما لا يجدر بها أن تبرر هذه الوظيفة قط. ذلك أنّ مهمة الفلسفة طبقًا لماهيّتها، بما هيّ مُساءلة حرّة للكيان المتروك لنفسه فحسب، إنّما تتركّز في التّوجيه المؤسّس أنطولوجيا بالنسبة إلى سائر العلوم غير اللّاهوتية الوضعية. يقول «هايدغر»: «إنّ الفلسفة هي المصحّح الأنطولوجي الممكن، على سبيل الإشارة الصّورية، للمحتوى الأنطيقي، وذلك يعني قبل المسيحي للمفاهيم اللّاهوتية الأساسية، لكن الفلسفة يمكن أن تكون ما من شأنها أن تكون من دون أن تعمل في الواقع، بوصفها هذا المصحح»[80]؛ بمعنى أنّ التّصحيح الأنطولوجي واقعة خارجة عن الفلسفة، بما هي فلسفة. هكذا، يمكن للفلسفة أن تمارس وظائفها من دون أن تمارس واقعة التّصحيح الأنطولوجي.

ليس من شأن هذا الضّرب من الصّلة التي تجمع الفلسفة باللّاهوت إلّا أن يدعم الفكرة القائلة إنّ الإيمان في نواته الأكثر باطنيّة، يظلّ العدو اللّدود بالنّسبة إلى شكل الوجود المُتّصل بماهيّة الفلسفة (=وجود شديد التّغير)، من دون أن يقصيها: «والأمر بسيط إلى حد أن تفعل شيئًا من أجل محاربة هذا العدو اللّدود بأي طريقة كانت! هذا التّعارض الوجودي بين الإخلاص ـ في ـ الإيمان وبين الاضطلاع الحر بالنّفس الّذي يميّز الكيان، الّذي يوجد بعد قبل اللّاهوت والفلسفة ولم ينشأ بادئ الأمر عن طريقهما بما هما علمان، هذا التعارض ينبغي على وجه الدقة أن يحمل معه الشراكة الممكنة بين اللّاهوت والفلسفة من حيث هما علمان، وذلك إذا كان يجب على هذا التّواصل أن يكون قادرًا على أن يبقى تواصلًا أصيلًا، متحرّرًا من أي وهم ومن أي محاولات هزيلة للوساطة بينهما»[81]. وتأسيسًا عليه، لا يستقيم الحديث عن فلسفة مسيحية، لأن توصيفًا من هذا القبيل لا يعدو عن كونه شيئًا من قبيل (حديد خشبي). كما لا يستقيم الحديث عن لاهوت كانطي جديد، أو لاهوت فلسفة القيم أو لاهوت فينومينولوجي، عدم استقامة الحديث عن رياضيات فينومينولوجية؛ ذلك أن الفينومينولوجيا ليست سوى وصف لمسلك الأنطولوجيا، بما هو مسلك متميّز بماهيته عن سائر العلوم الوضعية الأخرى[82].

خاتمة

إذا كانت الفلسفة هي علم وظائف المعنى وأصنافه، فإن فلسفة الدين هي الوظائف الدّينية للمعنى عينه وأصنافه، وترتبط وظيفة المعنى بالمكانة التي يحتلها ضمن تركيب دلالات الحقيقة. وبناء عليه، نجد المقاربة الفلسفية للمسألة الدينية مطالبة بأداء مهمة مزدوجة:

- استنباط المبادئ التكوينية من الحقيقة التي يتم تشييدها بوساطة المعنى؛
- إدراج المبادئ التي يتأسس عليها المعنى ضمن دائرة من العلاقات الضرورية المتحدة، ونقصد استنباط مبادئ المعاني من المعنى الذي على إثره يتم تشييد الحقيقة[83].

ومن ثم، فإنَّ وظيفة فلسفة المعنى، إنما تتركَّز في بسط

المبادئ النّظرية التي على إثرها يشيّد المعنى وينظَّم عبر التّاريخ، سواء بتوسل إمكانات وسُبل تَحَقّق الرُّوح في الوجود، أم بتوسُّل أنماط المعنى ووظائفه. ومن أجل ذلك، تكبُّ فلسفة المعنى على البحث في المبادئ والمحدِّدَات التي تنتج المعنى، وعلى صوغ شبكة العلاقات التي تجمعهما، على أنّ الفلسفة هي الأس النسقي الذي تشيّد على صرحه سائر العلوم الثقافية. من هنا، نفهم تهجُّس فلسفة الدين بوصفها حقلًا معرفيًّا بالوظيفة الدينية للمعنى.

د. المهدي مستقيم
أستاذ فلسفات الدين والاعتقاد
جامعة شعيب الدكالي ـ المغرب

الهوامش

(1) «Philosophy of religion is from the beginning dependent upon the systematic theory of knowledge (wissenschaftssystematik) ». Paul tillich, what is religion ?,translated by James Luther Adams, Harper and row publishers, new york, evanston, san francisco, london,1973,p.31.

(2) Ibidem.

(3) Ibid,p.31-32.

(4) Roger pouivet, Philosophie contemporaine, presses universitaire de France/humenris, paris, 2018,p.30.

(5) Paul tillich, what is religion ?, op. cit,p.32.

(6) Ibidem.

(7) «Philosophy of religion is the theory of the religious function and its categories »., Ibid,p.33.

(8) Ibid,p.37.

(9) Ibidem.

(10) Ibid,p.37-38.

(11)، (12)، (13) إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت،2011، ص23.

(14) المصدر نفسه، ص30.

(15) المصدر نفسه، ص32.

(16) المصدر نفسه،36.

(17) المصدر نفسه، ص39-40.

(18) المصدر نفسه، ص40.

(19) و(20) المصدر نفسه، ص41.

(21) هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004، ص6.

(22) المصدر نفسه، ص23.

(23) المصدر نفسه، ص97.

(24) المصدر نفسه، ص98-99.

(25)، (26)، (27) (28) المصدر نفسه، ص103.

(29) المصدر نفسه، ص104.

(30) جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية التحليلية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص39.

(31) المصدر نفسه، ص40.

(32) المصدر نفسه، ص39.

(33)، (34)، (35) المصدر نفسه، ص49.

(36)، (37) المصدر نفسه، ص58.

(38) و(39) المصدر نفسه، ص59.

(40) و (41) المصدر نفسه، ص61.

(42) المصدر نفسه، ص76.

(43) أورده: جون جريش، المصدر نفسه، ص 76-77.

(44) المصدر نفسه، ص77.

(45) Martin Heidegger, Phénoménologie de la vie religieuse, traduit de l'allmand par: Jean Greisch ,NRF, éditions .Gallimard, 2012. p.19-20

(46) Ibid,p.20.

(47) Ibid,p.21.

(48) Ibid,p.23.

(49) Ibid,p.24.

(50) Ibid,p.28.

(51) Ibid,p.25.

(52) مارتن هايدغر، الفينومينولوجيا واللاهوت، ضمن كتاب حروب المعنى، ترجمة فتحي المسكيني، دار صفحة، المملكة العربية السعودية، 2022، ص 66.

(53) المصدر نفسه، ص66 67-.

(54) و (55) المصدر نفسه، ص68.

(56) المصدر نفسه، ص69.

(57)، (58) المصدر نفسه، ص 70.

(59) المصدر نفسه، ص72.

(60)، (61)، (62) المصدر نفسه، ص74.

(63) المصدر نفسه، ص75-76.

(64) المصدر نفسه، ص76.

(65)، (66) المصدر نفسه، ص77.

(67) المصدر نفسه، ص78.

(68) المصدر نفسه، ص80 81-.

(69) المصدر نفسه، ص81.

(70)، (71) المصدر نفسه، ص82.

(72) المصدر نفسه، ص83.

(73) المصدر نفسه، ص84.

(74) المصدر نفسه، ص85.

(75) المصدر نفسه، ص86.

(76)، (77) المصدر نفسه، ص87.

(78) المصدر نفسه، ص88.

(79) المصدر نفسه، ص95.

(80) المصدر نفسه، ص96.

(81) المصدر نفسه، ص97.

(82) المصدر نفسه، ص98.

(83) Paul tillich, what is religion ?, op. cit,p.41.

لائحة المصادر المعتمدة في الدراسة

بالعربية

• غريش. جون، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني: المقاربات الظاهراتية التحليلية، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.

• هايدغر. مارتن، الفينومينولوجيا واللاهوت، ضمن كتاب حروب المعنى، ترجمة فتحي المسكيني، دار صفحة، المملكة العربية السعودية، 2022.

• هوسرل. إدموند، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية، ترجمة: ابو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت،2011.

• هوسرل. إدموند، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة: محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2004.

بالإنجليزية

•Tillich. Paul, what is religion ? ,translated by James Luther Adams, Harper and row publishers, new york, evanston, san francisco, london,1973.

بالفرنسية

• Heidegger. Martin, Phénoménologie de la vie religieuse, traduit de l'allmand par: Jean Greisch ,NRF, éditions Gallimard, 2012.

• Pouivet. Roger, Philosophie contemporaine, presses universitaire de France/humenris, paris, 2018.