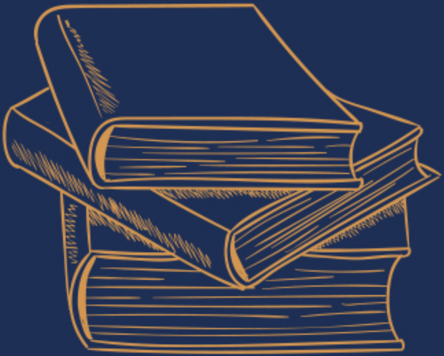
جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

الدَّلِيلُ إِلَى
فَلْسَفَةِ الدِّينِ



المجلد الثالث
وجوه وأعلام

إشراف وتحرير
أ.د. رضوان السيد
أ.د. فتحي إنقزّو
أ.د. السيد ولد أباه

بسم الله الرحمن الرحيم

جـامــــعــة محــمد بــن زايـــد
للــعــلــــوم الإنــســـانيـــة
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

إشراف وتحرير
أ.د. رضوان السيد
أ.د. فتحي إنقـزّو - أ.د. السيد ولد أباه

الطبعـــة
الطبعة الأولى 1447 هـ - 2026 م

الترقيم الدولي
ISBN 978-9948-630-21-0

جَمِيعُ الحُقُوقِ محَفُوظَةَ

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بكافة طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي أو المسموع أو استخدامه حاسوبيًا بكافة أنواع الاستخدام وغير ذلك من الحقوق الفكرية والمادية إلا بإذن خطي من الناشر

+971 2 4999000 info@mbzuh.ac.ae www.mbzuh.ac.ae
mbzuh MBZ university for humanities

الدَّلِيلُ إِلَى

فَلْسَفَةِ الدِّينِ

المجلد الثالث

وجوه وأعلام

إشراف وتحرير

أ.د. رضـوان السيـد

أ.د. فتحي إنقـزّو - أ.د. السيد ولد أباه

تقديم المجلد الثالث

تقديم المجلد الثالث

بخلاف المجلدين السابقين فإن **مجلد الأعلام** لا يعرض غير خمسة عشر عَلَمًا، وثلاثة أرباعهم من القرن العشرين. فقد صارت "فلسفة الدين" تخصّصًا أو علمًا تحددت معالمه، وصار العاملون فيه أحد صنفين إما المستعيدون للقديم، أو القاطعون للوشائج، والذين يضعون علمنة العصر وعلمنة الفكر فوق كل اعتبار. ولذلك ومنذ القرن التاسع عشر، كان أن أقبل عشرات من المفكرين على التفرغ إما للتجريد أو اصطناع مناهج أخرى في التفكير بالدين.

ولذلك تحفل الأعمال الفلسفية الكبرى بمفكرين بارزين في فلسفة الدين انطلاقًا من الفينومينولوجيا أو الإبستمولوجيا أو التأويل الشاسع.

ويأتي في طليعة هؤلاء بالطبع شلايرماخر الذي ترك تأثيرًا كبيرًا في رده على المتنكرين للدين منتصرًا لتأويليةٍ كبرى لا تتردد إبداعاتها، ولذلك صار رائدًا في مجال فلسفة الدين واستحقّ الاهتمام على هذا الأساس.

ويبدو للكثيرين أن هناك تناقضًا بين فويرباخ وشلايرماخر؛ بيد أن هذا المجال الساحر لتأمليات الدين أيًّا يكن غرضه يضع هؤلاء المفكرين في سياقٍ واحدٍ في هذه الثورة التغييرية في رؤية الدين في أصله ووظائفه. وهو هذا السحر الذي يبدو في أعمال كيركغور، وميغيل دو أونامونو، وصولًا إلى فلسفة برغسون التي غيرت مجال دراسة الدين مرةً ثانيةً أو ثالثة.

يختلف الباحثون في تاريخ فلسفة الدين في الحكم على متغيرات القرن العشرين لكنهم لا يختلفون على أهميتها في مصائر التفكير بالدين ورصد التجارب بين الدين والعلم والدين والعلمانية. ظهر هيدغر فنقل الموضوع من مجال رؤية العالم إلى مجال فلسفة الوجود. وقد كنا محظوظين بأن كتب عندنا عن هيدغر من هو في مقام تلميذه فيلسوف الدين جان غريش صاحب الكتاب الشهير في فلسفة الدين: **العوسج الملتهب وأنوار العقل**.

ويريد بعض المفكرين أن يعتبروا هيدغر هو المحور الذي دارت حول طروحاته تأملات غربة الدين وعمق غوره في الوقت نفسه، طوال القرن العشرين، بينما يوجّه آخرون النظر إلى أمثال برغسون ولفيناس وريكور وقد بدأ بعضهم هيدغريًّا لكنه مالبث أن مضى بعيدًا باتجاه رؤًى أخرى للدين والعالم.

لقد آثرنا أن يكون الختام في الترجمة لفلاسفة الدين في هذا **الدليل** لكلٍ من ولفريد كانتويل سميث صاحب: **البدايات والنهايات**، ولجون هيك الذي وسّع عوالم الدين والإنسان معًا بالتعددية الشاسعة والتواصل الوثيق بين الأديان على اختلاف التجربة والتاريخ.

وقد كان اختيارًا دقيقًا ذلك الذي قصر تأمل ودراسة فلاسفة الدين على خمسة عشر عَلَم تحدد العلامات والمفاصل، ومن يفتقد اسمًا أو عَلَمًا يكون عليه أن يذهب للمصنفات.

أ.د. رضوان السيد

فريدريش شلايرماخر

Friedrich Schleiermacher

(1834-1768)

أ.د. فتحي إنقـــزّو

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمـارات العربيـة المتحـدة

فريدريش شلايرماخر

أ.د. فتحي إنقزّو

لم تعرف برلين يومًا كذاك اليوم الذي شيع فيه الألوف من الناس، من مواطنيها ومن رعايا الكنيسة البروتستانتية فيها ونخبة المثقفين والمتعلمين في حاضرة الفلسفة والفكر، جثمان فريدريش دانيال أرنست شلايرماخر (Schleiermacher) (1768-1834)؛ ولم يعدل الحزن لفراقه إلا ما ترك من أثر في النفوس والعقول: شلايرماخر، صاحب التكوين الديني في عالم الإخوان المورافيين، راعي الكنيسة الإصلاحية، اللاهوتي المبرّز في علوم العقيدة على مذهب الإصلاحيين البروتستانت، الفيلسوف المعاصر لكبار الأساتذة: كانط (Kant)، هردر (Herder)، هيغل (Hegel)، شيلنغ (Schelling)، رفيق الشبيبة الأدبية الصاعدة: الأخوان أوغست وفريدريش فلهلم شليغل (August /Friedrich W. Schlegel)، تيك (Tieck)، نوفاليس (Novalis). هو الخطيب البارع في جموع المؤمنين بعظاته البليغة المؤثرة عند قدّاس الأحد، المواطن في مدينة لا يستنكف عن مخالطة أهلها، ومساعدتهم بما عهدوا منه من الترفق والإحسان، ولا عن القيام بما يلزم لذويه من الرعاية وهو المحب للجمع والإلف والمؤانسة على عادة زمان الرومنطيقية الأولى في مزاولة العيش والتفكير والتفلسف والتعلم بمشاركة الغير والاتصال بين العقول.

وأمـا الديـن عنـده فأمرٌ تـدور عليـه حياته وفلسـفته مـن جوانب شـتى: فهو جـزءٌ مـن النسـيج الروحـي لشـخصيته وكيانـه، حفـظ به مـا نشـأ عليه مـن تربية مبكـرة، وكتـب فيـه بعض أعمالـه؛ وهو وجـهٌ من فلسـفته يعبر عـن طورها الأول بالأخـص، ولا ينفـك عـن تحولاتها من بعد ذلـك. ثم هو متصل بالعلـم الذي نذر لـه شلايرماخر قسـطًا عظيمًا مـن حياته؛ أي اللاهـوت، حتى قال عنـه كارل بارت (Karl Barth) إنـه "والـد اللاهـوت الحديث"، وإن تاريخ المذهب البروتسـتانتي لا يمكـن أن يُكتـب دونـه، بـل إنـه "مصلـح الإصلاح" بعد جيـل المؤسـسين، وأول أسـتاذ لهـذه المادة بجامعـة بـرلين منـذ تأسيسـها (1810). ولا تخلـو أجزاء فلسـفته مـن أثـر الديـن واللاهـوت بمقاديـر متفاوتة: تشـهد على ذلـك أعمالـه ومحاضراته ودروسـه في الهرمينوطيقـا ومبادئهـا وعلاقاتهـا بالفيلولوجيـا والنقـد، وفي الجدلية وتقاسـيمها وأغراضهـا، وفي الأخلاق والجماليات، وفي تاريخ الفلسـفة الذي صار مـن مقومـات النظرية الفلسـفية في عهده.

1. من هو شلايرماخر؟ سيرة الراعي - سيرة الفيلسوف

إن جـزءًا عظـيمًا ممـا تـرك شلايرماخـر مـن أعمال ومصنفـات، ولا سـيما في الديـن واللاهـوت، لا يمكـن فهمـه دون السـياق التكوينـي الـذي حـدد مـصير الرجـل منـذ عهـد النشـأة والحداثـة وسـنوات التعلـم الأولى التـي توجهـا بـنشر فاتحـة كتبـه - **في الديـن** - عـام 1799، وقـد بلـغ مـا يزيـد على الـثلاثين عامًـا بقليـل.[1] فقـد لاحـظ ديلتـاي، العـارف بتراث شلايرماخـر، أن

1 Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: J.F. Unger, 1799.
شلايرماخـر، **في الديـن. أحاديـث الى المثقفين مـن بين منكريه**، (ترجمة: فتحي إنقـزّو)، الكويت، صوفيـا، 2021، بخصوص حيثيـات تأليف الكتاب، راجع مقدمـة المترجم، ص.ص 11-36.

فهم فلسفته، ونظرته للعالم وأعماله، على خلاف كانط مثلًا، لا يستقيم بغير المرور بشخصيته وبسيرة حياته.[1] ولم يشذ عن هذه القاعدة أكثر قرائه، وأولهم معاصروه من اللاهوتيين ومن الفلاسفة والأدباء، وتلامذته في المقام الأول؛ فقد ألقى تلميذه أوغست تفستن (August Twesten) محاضرةً عن حياة أستاذه في برلين يوم 21/ 11/ 1868،[2] وتبعه تلامذةٌ آخرون مثل الدبلوماسي السويدي كارل غوستاف فون برينكمان (K.G. von Brinkmann)، وهو الذي أهدى إليه النشرة الثانية من كتاب **في الدين** عام 1806، ويواخيم كريستيان غاس (Joachim Ch. Gaß)[3]، وفريدريش

1 Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*, *Gesammelte Schriften*, Vol. XIII.1 (1768-1807), M. Redeker (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 1991 (3rd ed.).p. XXXIII.

هذا الكتاب الذي نشره ديلتاي عام 1870 هو أول تحقيق بيوغرافي شامل في حياة الفيلسوف وأعماله؛ ولكنه لم يبلغ إلا استكمال الجزء الأول وبقي الثاني محفوظا في تراثه المخطوط (نشر بعد ذلك في سلسلة **الأعمال الكاملة** عام 1966). في حياة شلايرماخر وأهم مراحلها، راجع النص الذي كتبه الفيلسوف بنفسه عن سيرته: "حياة أرنست شلايرماخر كما صورتها سيرته الذاتية ورسائله":

Jonas, L. & Dilthey, W. (Eds.), Aus Schleiermacher Leben in Briefen, Reimer, Berlin, 1860 (2nd ed.), pp. 3-15; "The Life of Schleiermacher as unfolded in his Autobiography and Letters", Frederica Rowan (Tr.), Vol. I, London: Smith Elder & Co., 1860, pp. 1-18.

أُنظر بخصوص المداخل والدراسات الحديثة:

Raymond, Bernard, *A la découverte de Schleiermacher*, Paris: Van Dieren Editeur, 2008; Ohst M. (Ed.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017

2 Twesten, August, *Zur Erinnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, W. Herz, Berlin: 1869; Antigonos, 2025.

3 Schleiermacher, *Briefwechsel mit J. Chr. Gaß*, Georg Reimer, Berlin, 1852, pp. I-XC.

لوكـه (Friedrich Lücke)[1]، وغيرهـم مـن فلاسـفة وفيلولوجـيين ومـؤرخين مـن طبقـة أوغسـت بـوك (August Boeckh)، وفريدريـش أدولـف ترندلـنبرغ (Friedrich A. Trendelenberg)، وغيرهمـا ممـن تابـع دروس الفيلسـوف وأسـهم في نشر تعاليمـه. وقـد نبـه بعـض الباحـثين إلى انطبـاع فكـر شلايرماخر وأسـلوبه الفلسـفي بما ربـط مـن صلات الصداقـة مـع نخبـة مـن المثقـفين الإنغليـز منـذ وقـت مبكـر: منهـم صمويـل أوكلي (Samuel Okeley) الـذي سـبقه إلى نيسـكي وبـاربي، ومـات شـابًّا صـغيرًا؛ ويوليـوس تشـارلز هير (Julius Ch. Hare) الـذي صاحبـه في زيارتـه إلى إنغـلترا وجولاتـه فيهـا في شـهر سـبتمبر مـن عـام 1828، وبيشـوب كونـوب ثيرلـوال (B.C. Thirlwall) مترجـم رسـالتيه الشـهيرتين إلى لوكـه[2]، ومترجـم مواعظـه إلى الإنغليزيـة.[3]

نشـأ الشـاب فريدريش، المولود في برسلاو يوم 21-11-1768 (اسـمها اليوم فروتسـواف Wrocław) في وسـط ديني تقليدي حيث شـغل جده ووالده مناصب دينيـة محلية وعسـكرية على طريقة الكنيسـة الاصلاحية اسـتنادًا إلى مذهب زفينغلي (Zwingli)، وبولينغـر (Bullinger)، وكالفـن (Calvin)، والتـي لا يخفـى عداؤها الشـديد للمذهـب اللوثـري؛ مـع ميـول مبكـرة في عائلته إلى الأوسـاط الماسـونية على عـادة النخبـة المثقفـة، وإلى التنويـر (Aufklärung) الصاعـد. انتسـبت العائلـة إلى حركـة الإخـوان المورافـيين (التـي ظهـرت في إقليـم هارنهـوت في مورافيـا،

1 Lücke, Friedrich, "Reminiscences of Schleiermacher", in: *Brief Outline of the Study of Theology*, William Farrer (Tr.), Edinburgh: 1850, pp. 1-86.

2 Tice, Terrence N., *Schleiermacher. The Psychology of Christian Faith and Life*, Lexington Books/Fortress Academic, New York – London, 2018, pp. 83-84.

3 *Selected Sermons of Schleiermacher*, Mary F. Wilson (Tr.), Hodder & Stoughton, London, 1890; Ellis, Ieuan, "Schleiermacher in Britain", *Scottish Journal of Theology*, Vol. 33, Issue 5, October 1980, pp. 417-452.

بلاد الساكس) حيث تأسست على يدي الكونت نيكولاوس لودفغ فون سينسندورف (Zinzendorf) منذ 1722 وتشكلت من الهاربين من مورافيا جراء اضطهاد أتباع حركة الإصلاح المضاد النمساوية. جمعت هذه الحركة بين روح تنويرية ونزعة ميالة إلى التقوى وإلى روح الجماعة ترتكز عقيدتها على شخصية المسيح وعلى انضباط مدرسيٍّ شديد.

ابتدأ التشكل الفعلي لشخصية شلايرماخر مع انتسابه إلى معهد نيسكي مع شقيقه كارل عام 1783 وانطبعت روحه بهذه التجربة الأولى التي بقيت ذكراها في نفسه طويلًا، يحدّث بها شقيقته شارلوت في بعض مراسلات بينهما:

> لا يوجد أي مكان مثل هذا يمكن أن يكون مناسبًا لاستذكار حيٍّ لكامل مسار فكري، منذ اليقظة الأولى إلى حياة أحسن إلى غاية الحال، الذي أنا عليه الآن. فإنه هاهنا انبثق في نفسي للمرة الأولى الوعي بصلة الإنسان بالعالم الأعلى. (...) وهاهنا أمكن لي، للمرة الأولى، أن أنمي في نفسي هذا الاستعداد الصوفي، الذي هو عندي جوهريٌّ إلى حد كبير، والذي أنقذني في خضم عواصف الريبية كلها، وحفظني. ولقد أنبتت بذوره في سابق الأيام...[1]

ليصرح بعد ذلك بقول شهير في رسالة إلى الناشر رايمر، إنه "قد رجع أخًا مورافيًّا (ein Herrnhuter)، من جديد، لكن من طبقة عليا". وفي خريف 1785 انتسب إلى الندوة اللاهوتية في باربي ولكنه لقي رقابة مشددة من قبل

1 "يوميات شلايرماخر" (ذكرها: دلتاي، **حياة شلايرماخر**، ص 612)؛ أُنظر: غوسدورف، جورج، **أصول التأويلية**، (ترجمة: فتحي إنقزو)، مراجعة محمد محجوب، بيروت – الرباط، 2018، ص. ص 483-484.

المؤسسة على حياة الطلاب خشية عليهم من المخالطة ومن الاطلاع على مصنفات اللاهوت الخطيرة. وقد صارح بتلك المشاعر شقيقته شارلوت إذ حدثها عن "عزلته في العالم وفراقه لأولئك الذين شكلوا الكنيسة الحقيقية للمسيح على الأرض"، وأنه "يواسي نفسه بفكرة الانتماء إلى الكنيسة الغائبة"، التي وجد فيها رمز "التقوى الواحدة" و"المحبة الواحدة". على أن هذه المرحلة لم تكن خالية من شعور بالضيق متزايد دفع الشاب فريدريش إلى أن يطلب من والده في رسالة بتاريخ 21/ 1/ 1787 الإذن بمغادرة هذه المؤسسة والالتحاق بجامعة هاله حتى يحقق رغبته في دراسة اللاهوت "على أصوله الحقيقية فعلًا". تشهد مراسلاته مع والده في هذه الفترة على مناظرة حقيقية بين والد متمسك بأركان العقيدة يخشى على ابنه من العالم الرحب للحياة الدنيا وتقلباتها وابن لا ينكر إيمانه بل يَزْوَرُّ عن معتقدات رسمية لا مساغ لها في العقل. التحق بجامعة هاله، بمساعدة أحد أعمامه، في شهر أبريل من عام 1787 - معقل المذهب التقوي والمركز التاريخي للتنوير الألماني، برئاسة اللاهوتي المعروف يوهان سالومو سملر (Semler) أحد رواد المنهج التاريخي النقدي في دراسة الكتاب المقدس. وبدل مواكبة دروس اللاهوت، اتجه شلايرماخر إلى متابعة محاضرات الفلسفة، الأمر الذي سبب له قطيعة حادة مع والده الحريص على مستقبل ابنه في السلك الكهنوتي، دون أن يتخلى عن إجراء اختبار الوعظ في بداية عام 1790 في مجمع الكنيسة الإصلاحية ببرلين والنجاح فيه بتقدير حسن. انتقل في 22/ 10/ 1790 إلى خدمة كونت دوهنا (Dohna) في قصر شلوبيتن مؤدبًا لابنيه في مواد تعليمية متنوعة، وواظب على القيام بالشعائر وتقديم المواعظ في الكنيسة المحلية حتى لقي استحسان الرعايا، واكتشف مواهبه الخطابية حينذاك، وكان يعد عظاته المطولة حفظًا بغير تدوين، ولم يتقن فن الكتابة إلا رويدًا. قال عنه تلميذه تفستن في إحياء ذكراه إن فن الخطابة عنده كان يتفوق على فن الكتابة

ويزاحمه.[1] والقارئ لنصوصه الأولى، ولكتابه **في الدين** بوجه خاص، يلحظ أثر الإيقاع الشفوي العفوي على نص الفيلسوف الشاب. في شهر مايو من عام 1793 انقطعت الصلة بالكونت جراء عدم الرضى عن تعليمه، وربما عن مواقفه السياسية، ونصرته للثورة الفرنسية، على الرغم من تحفظه على ما ارتكبته من شناعات وجرائم، مما لم يكن ليروق لمضيفه؛ ولكن شلايرماخر كان دومًا في المقام الأوسط: فهو نصير الاستبداد عند الديمقراطيين وحليف اليعاقبة عند الملكيين؛ ولعله لم يتخلص من هذه الوضعية في حياته بل صارت بنية لفكره وفلسفته. ألم يكن عليه أن يفكر بين الدين والفلسفة معًا؟ أن "يسبح بين نهرين" كما قال في رسالة إلى ياكوبي عام 1818؟[2] وأن يوازن في فكره بين "نسق فلسفيٍّ" و"نسق لاهوتيٍّ" ينبغي عدم الخلط بينهما؟

ابتدأ شلايرماخر نشاطه الفلسفي بتحرير نصوص بعضها من التمرينات والتعليقات المختصرة، وبعضها الآخر من جنس المحاولة والمقالة: مثل النص الذي حرره بعنوان: **في قيمة الحياة** (1792–1793) ونص آخر **في الخير الأسمى** (1789)؛ وقراءات في أعمال كانط - كان والده قد وجهه إليها (تضمنت **المقدمات لكل ميتافيزيقا ممكنة**، و**نقد العقل العملي**، دون كتاب **الدين في حدود مجرد العقل** الصادر حديثًا آنذاك) - وتعليقات على سبينوزا المحاط دومًا بشبهات الحلولية، مع ميل ظاهر إلى ليبنتز، وترجمات لمقاطع من كتاب أرسطو في الأخلاق بتوجيه من أستاذه إبرهارد (Eberhard) خصم كانط الشهير. أما

1 Twesten, *Zur Erinnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, Berlin: Wilhelm Herz, 1869; Antigonos Verlag, 2025.

2 رسالة إلى ياكوبي؛ ذكرها: غريش، جان، **العوسج الملتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين، مج 1: إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (ترجمة: محمد علي مقلد)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020، ص 189.

لقاؤه نهاية عام 1796 بماركوس هرتس (Herz) - الطبيب اليهودي وصديق كانط - الذي تدير زوجته هنرييت صالونًا شهيرًا في برلين، فقد مثل نقطة تحول جذرية في حياته: حيث جعلته هذه السيدة التي تجسد ثقافة الاندماج اليهودي في المجتمع الألماني ينخرط بمصادفة سعيدة في عالم الصفوة البرلينية المثقفة، وفتحت بصيرته على العالم، ليلتقي في أواسط عام 1797 بالشقيقين شليغل وببدايات الحركة الرومنطيقية وفعاليات حركة "العاصفة والجموح" (Sturm und Drang) ويشاركه أحدهما وهو فريدريش السكن في نهاية العام نفسه. اعترف شلايرماخر بتفوق رفيقه الشاب عليه: "فيما يتعلق بروحه، فإنه "متفوق" (كذا) عليّ تفوقًا تامًّا حيث لا يمكن لي أن أتحدث عنه إلا بكثير من التقدير"؛ ليرد شليغل في إحدى رسائله: "إن شلايرماخر هو رجل قُدّ من معدن الرجال (...)؛ ولذلك هو ينتمي في نظري إلى فئة عليا."[1] اشتركا في تحرير مجلة الرومنطيقيين الصاعدين: **الأثينيوم** (Athenaeum) ودافع شلايرماخر عن رفيقه بسبب خصومة أحدثتها قصة نشرها بعنوان **لوسنده** (Lucinde) فيها جرأة ظاهرة على الأعراف السائدة، وحين نشر شلايرماخر كتابه الأول عام 1799 رد عليه شليغل بملاحظات على شكل رسالتين فيهما تقدير لطيف لمعاني الكتاب ونظم فيها قصيدًا نشره في أحد أعداد المجلة المذكورة.[2]

بانصراف شليغل إلى إحياء التقليد الفيلولوجي والعودة إلى الإغريق والارتداد عن المسيحية بادعاء وضع دين وكتاب جديدين، ثم الانتقال نهاية 1799 إلى إينا، ووفاة نوفاليس في مارس/ آذار 1801، حيث بقي شلايرماخر في برلين وحيدًا، آل الجمع إلى التلاشي، وحدث الفراق، وانقطعت المجلة

1 ذكره: غوسدورف، **أصول التأويلية**، ص 488.

2 شلايرماخر، **في الدين**، مقدمة الترجمة العربية، ص.ص 39-42.

عن الصدور. عاش شلايرماخر في الأثناء خيبات عاطفية متتالية، واعتكف حينًا من الزمان ليخرج للناس بما سماه غوسدورف (Gusdorf) "البيان الديني للرومنطيقية"[1]: خلاصة تجارب المؤلف وسيرته وإعلانه الأول لصالح الدين ضد "منكريه من بين المثقفين". ليتممه بسلسلة من النصوص ذات الطابع البيوغرافي-الديني بروح تأملية إنسانية: **أحاديث النفس**. **هدية رأس السنة** (1800) (دون وضع اسمه على الكتاب)؛ وبعد سنوات نشر كتيبًا بعنوان: **عيد الميلاد**. **مسامرة** (1806) على نفس الوتيرة والأسلوب. وحين ظفر في عام 1802 بمنصب في بلاط قصر شتولب (Stolp) غنم العزلة والغربة ليتفرغ لتحرير أول كتاب ذي طابع فلسفي وجامعي صرف: **مبادئ نقد نظرية الأخلاق إلى غاية الزمان الحاضر** (1803): حيث نقد تصورات كانط، وفيشته (Fichte) وسبينوزا (Spinoza) لأخلاق بقيت صورية، أو ذات شكل قانونيٍّ مفرط، لا تفي بما يقتضيه الأفراد ولا الجماعات. ليأتي مشروع ترجمة محاورات أفلاطون الذي انقطع في الأثناء، وانسحب منه شليغل، وتردد حتى اكتمل في السنوات الأخيرة من حياة الفيلسوف، وحرر نصًا شهيرًا هو "توطئة" للمحاورات صارت مرجعًا في الدراسات الأفلاطونية الحديثة.

في مرحلة هاله، حيث عينه الملك فريدريش-فلهلم الثالث (Friedrich-Wilhelm III) أستاذًا للاهوت والفلسفة، بلغ شلايرماخر ذروة مجده الفكري: حيث ابتدأ بنشر مباحثه في الأخلاق، وتدريس نظريته التأويلية والنقدية، وانكبابه على تفسير العهد الجديد، وترتيب موسوعة الدراسات اللاهوتية في متون ومختصرات، والنظرية الفلسفية في الجدلية والأخلاق، والمذهب المسيحي في أصول العقيدة. وباحتلال قوات نابليون (Napoleon) للمدينة اضطر

1 غوسدورف، **أصول التأويلية** ، ص 481.

شلايرماخـر إلى مغادرتهـا إلى بـرلين عـام 1807 ليلتحـق بعد سـنين قليلـة بمشروع فـون هومبولـد (von Humboldt) الـذي دعـاه الملـك لإعـادة تأسـيس الجامعة في الحاضرة الألمانيـة على أسـس جديدة. سـتكون تلك هي الفرصة الحاسـمة ليكرس شلايرماخـر نفسـه أسـتاذًا وأول عميـد لكلية اللاهوت حسـب التنظيـم الجامعي الجديـد، ويشرع ابتـداء من فصل شـتاء 1810-1811 في تقديـم أول درس عمومي بعنـوان: **موسـوعة العلـوم اللاهوتيـة**، الـذي هـو مـادة النـص المنشـور بعنـوان: **العـرض المخـتصر للدراسـات اللاهوتيـة** عـام 1811 ثـم في نشرة ثانيـة عـام 1830 ويـصير مرجعًـا كلاسـيكيًّا للدراسـات اللاهوتيـة في المجـال البروتسـتانتي. أمـا عملـه التاريخـي **حيـاة يسـوع** في آخـر سـنوات حياتـه (1832) فقـد افتتـح مجـالًا جديـدًا لمبحـث علمـيٍّ (Jesus-Forshung) رائـد في اللاهـوت الحديـث.

لم تخْـلُ علاقتـه بالقائـمين على الشـأن الكـنسي ولا بالـبلاط الملكـي مـن توتر بين حين وحين: فقـد صـارت سـمعته ومقامه في المجتمع البرلينـي غير خافيين عن الأعين، حيـث أمكـن للمحافـظين عزلـه مـن وظيفتـه في إدارة التعليـم البروسـية عـام 1814، واختلـف مـع الملـك عـام 1819 بخصـوص مسـعاه المتسـلط لتوحيد الكنيسـتين الإصلاحيـة واللوترية، وفي عام 1823 اشـتُبه في معاداته لسياسـة الملك وتعاطفـه مـع الثـوريين. ولكـن عملـه العلمـي والفلسـفي لم ينقطـع: فقد اسـتمر في تقديـم المحـاضرات العموميـة في الجامعة، وقدم إسـهامات فلسـفية في الجمعية الملكيـة للعلوم إلى آخر سـنوات حياته، وأعيد نشر أعمالـه: **في الدين** (1806، 1821، 1831)، و**مواعظـه** (Sermons)، ومصنفاتـه اللاهوتيـة الـكبرى: **تعاليـم العقيـدة** (1821-1822، طبعـة ثانيـة 1830-1831)، إلى غايـة وفاتـه يـوم 12/ 2/ 1834 وما شـهد تشـييع جثمانـه من اجـتماع للنـاس لم تعـرف له بـرلين مثيلًا.

2. في الدين والأديان: الماهية والتعدد

ليس الكتاب الذي يشار إليه في فاتحة أعمال شلايرماخر بأفضل كتبه، بل لم يكن هو نفسه راضيًا عنه وقد حرره ونشره على عجلة من أمره، في وقت مبكر من عنفوان الشبيبة. ولكنه لا يخلو مع ذلك من فضل على صاحبه: فهو أحسن المداخل لفهم روحه الفلسفي، ووجدانه الديني، وأسلوبه ولغته، ونظرته إلى العالم؛ يعبر عن ذلك تعبيرًا عفويًّا حتى وإن كان قد قرر نشره في معرض سان ميشال عام 1799 عند الناشر المعروف أونغر دون أن يضع اسمه عليه: فهل هي خشية من عالم القراء وجمهور المثقفين من بين أولئك الذين قصدهم بعنوانه؟ أم احتياط من عدم خلط العمل بمهنة مؤلفه المبتدئ في السلك الكنسي؟

فلذلك كانت الحيرة عند القراء في تصنيف هذا العمل: فالمؤلف الشاب ليست له بعد بضاعة في اللاهوت يقدر أن ينافس بها نظراءه من العالمين بهذا الميدان، وهو لا يرى أنه عملٌ في "فلسفة الدين" بالمعنى الذي سينتشر سريعًا بفضل زميله البرليني هيغل. فقد ورد في بعض الخواطر التي دوّنها أنه: "ليس ثمة أية فلسفة للدين ولا أي دين للفلسفة"[1]، قاطعًا الطريق عن أي تصنيف وأي استحداث هجين لأسماء لا تحتملها الفلسفة ولا الدين. إلى أن يتغير رأيه ويضبط لهذا الميدان الجديد موضوعًا وتعريفًا واضحًا في سياق المباحث اللاهوتية بمعنى هو أقرب إلى ما يسمى اليوم علم الأديان المقارن. وقد يكون كتبه من غير موقع الفيلسوف مادام موضوعه والغرض منه غير موجهين إلى الفلاسفة حصرًا - الذين يذكرهم قليلًا ويكتفي في شأنهم بالإشارة والتعريض - بل إلى عموم "المثقفين من بين منكريه". فضلًا عن كون المادة الفلسفية التي حصّلها إلى غاية تحرير الكتاب وظهوره، لا تزيد عما تلقاه من أستاذيه من

1 ذكره: إنقزّو، فتحي، "مقدمة الترجمة العربية"، شلايرماخر، في **الدين**، ، ص7 (الديباجة).

قـراءات وتمرينـات جزئيـة: انتصـارٌ لأفلاطـون الإلهـي [1]، وتـوقيرُ سـبينوزا توقيرًا شـبه دينـيٍّ. [2] وفي حين تلقـاه الفلاسـفة بشيء مـن الحـذر (فيشـته، شـيلنغ) والنقد (هيغـل)، وجـد فيـه الأدبـاء والشـعراء بشرى بزمـان جديـد (نوفاليس، شـليغل، تيـك) وبدايـة تحـرر مـن سـلطان الديـن الرسـمي، وسـطوة الكنيسـة والكتـاب والمذهـب. أمـا اللاهوتيون فقـد ذهبـوا في تأويله المذاهـب القصوى، حيـث تقبله كلاوس هارمس (Harms)، وأوغسـت نياندر (Neander) باستحسـان وإعجاب، ونشر ياكـوب إيكرمـان (Eckermann) مراجعـةً لـه؛ واتهمـه فريدريـش ص.غ. زاك (Sack)، كـبير الواعـظين بـبلاط بـرلين وصديـق عائلتـه، بالحلوليـة ومطالعة كتـب الملاحـدة (بسـبب ذكره سـبينوزا، هـذا "القديـس المنبـوذ"، الـذي هو رأس الإلحاد في بعـض الأوسـاط اللاهوتيـة آنذاك)، حيـث قال: "لا سـبيل لأي فنٍّ من فنـون المغالطـة والخطابـة أن يكون قـادرًا على أن يقنـع أيًّا مـن ذوي الألباب بكون السـبينوزية والديـن المسـيحي يمكن أن يتعايشـا." [3]

أجـاب شلايرماخـر متسـائلًا: "هـل تكلمـتُ إنـكارًا للديـن، بالمعنـى الـذي تقصدونـه بهـذ العبـارة، أو للإيمان بالـذات الإلهيـة؟ قطعًـا لا. لقـد قلـت فقط إن الديـن لا يتقيـد بما يسـند إلى اللامتناهـي بالفكر المجرد، وإن السـبب الأقصى للعالم محمـولٌ مـن محمـولات الشـخصية." [4] تلـك بعـض أصـداء منـاخ لا يـزال، أواخر القـرن، يحمـل آثـار الخصومـات والصراعـات الدينيـة الفلسـفية ذات الخلفيـة

1 شلايرماخر، في **الدين**، ص 227.

2 السابق، ص. ص 150–151، 199.

3 Crouter, Richard, “Introduction”, in *On Religion. Speeches to its Cultures Despisers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed. 1996, reprint 2012, p. xiv.

4 Ibidem.

السياسية المكينة: من آثار التمدد الثوري الفرنسي ومخاطره على المؤسسة الدينية والسياسية، إلى تنامي الرقابة على مسائل الدين في المجال العام والمؤسسات الأكاديمية، وحركة النشر التي طالت كانط قبل سنين قليلة وعرض حيثياتها في كتيب بعنوان: **نزاع الكليات**، صدر قبل عام من كتابنا هذا (1798). فضلًا عن "الخصومة حول الحلولية" (Pantheismusstreit) التي انخرط فيها كانط نفسه ومعه موسى مندلسون، وفريدريش هاينريش ياكوبي. وقبل ذلك بما يزيد عن العقدين نشبت "الخصومة حول المقتطفات" (Fragmentenstreit) التي تركها المستشرق رايماروس (Reimarus) وعمد ليسنغ (Lessing) إلى نشرها بين عامي 1774–1778 وما أثارته من ضجة حول نقد الكتاب المقدس على ضوء منهج تاريخي نقدي ناشئ. فضلًا عما حدث في عام صدور هذا الكتاب؛ أي 1799، من "خصومة حول الإلحاد" (Atheismusstreit) كان فيشته طرفًا رئيسًا فيها كلفته منصبه الأكاديمي في جامعة إينا. مع ما نشر فلاسفة من غير ذوي الصناعة في الأمور الدينية واللاهوتية ومستشرقون من مواقف بخصوص "الدين الطبيعي" - هيوم، رايماروس، روسو - أو من مطارحات في التأويلية الكتابية وقراءة النص المقدس - هامان، هردر - أو من نزعات مغالية في الباطنية والحماسة (Schwärmerei) الإشراقية - ياكوبي، شلوسر (Schlösser) - حيث كان ظل سبينوزا يختفي وراء كل جدل فلسفيٍّ–لاهوتيٍّ بشأن الدين في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

والناظر في الكتاب يجد أن مؤلفه الشاب يمزج فيه بين مشاعر ومواجد دينية وأفكار وحدوس فلسفية شديدة الجرأة والعمق: فهو "اعترافٌ من عفو الخاطر"، وحديث من "إنسان عن الأسرار المقدسة للإنسانية"، فيه شيء من "حماسة الشباب": "أن أتحدث اليكم فليس ذلك بصادر عن قرار عقليٍّ، ولا عن أمل أو وجل، بل لا يحدث استجابة إلى نية سابقة، ولا هو أثرٌ لعلة تحكمية

أو عارضـة، إنما هـي الضرورة الباطنيـة التـي لا أملـك أن أردهـا لطبعـي هـي التي تدفعنـي، هـي رسـالةٌ إلهيـةٌ، وهـي التـي تحـدد مكانتـي في الكـون، وتجعـل منـي الكائـن الـذي أنـا إيـاه" [1] ؛ زيـادةً على مـا يفرضـه الأمـر مـن مجادلـة عنيفـة أحيانًا لأولئـك الذيـن هـم منكـرون للديـن مـن معاصريـه، ودعـوة لطيفـة إلى الأوبة إلى "أرض الأجـداد"؛ ومخاطبـة مـن هـم أحـق بالمخاطبـة: أبنـاء المسـتقبل مـن "النبت الجديـد"؛ ثـم الانسـانية بأسرهـا في طـور أخير، طـور "الرهبانيـة العليـا"، حيـث تنقطـع الوسـاطة ويتحقق نذر الفيلسـوف: "عسـى أن يجيء زمان قالـت عنه النبوة الأولى، إنـه لا يحتـاج فيـه أحـد أن نعلمه، مـن أجـل أن الجميع يلقـون تعليمهم من الله!" [2] وكأنّ مشروع "الدفـاع" (Apologie) عـن الديـن منـذ "الحديـث الأول" هو إعلانٌ وتبـشيرٌ بالنهايـات، وبتنـزّل الملكـوت الأعلى إلى الأرض. في الأثنـاء ينبغـي الفـراغ ممـا يحول دون ذلـك: في مقـام أول، قطع الصلـة بين الديـن وبين الميتافيزيقا والأخلاق (كانـط، فيشـته) من أجـل أن الدين ليس في خدمـة أي طرف [3]؛ وصرف النظـر، في مقـام ثـان، عن تجـارب الأمم المجـاورة في حـق الدين – "المتـكبرون من أهل الجـزر" وما عندهم من "تجريبية بائسـة" (الإنغليز)، و"الفرنجة" (الفرنسـيون) الذيـن "يدوسـون بالأقـدام على أقـدس القـوانين في كل أعمالهم وأقوالهـم تقريبًا." [4]

فلذلـك جـاءت الموازنـة بين الحديـثين الأول والثـاني مـن الكتـاب دلالـة على مـا تقـرر عنـد الشـاب شلايرماخر مـن الجمـع بين المحـدثين والقدامـى: بين سـبينوزا - اسـتمرارًا لتقليـد بـات راسـخًا بالتدريـج منذ ليسـنغ وهردر وشـليغل ونوفاليـس - ضـد مدرسـة كانـط ومـا لحقهـا، وأفلاطـون انتصـارًا لوجهـة نظـر

1 شلايرماخر، **في الدين**، ص.ص 115–116.

2 السابق، ص 121.

3 السابق، ص.ص 141–151.

4 السابق، ص 124.

"الماهية" و"الحدس" في مقاربة الدين: "حدس الكون، ذلك هو المفهوم الذي أرجو منكم بلطف أن تألفوه؛ فهو الركن الذي يقوم عليه حديثي بأكمله، وهو الصيغة الأعم والأعلى للدين"[1]؛ "الدين حدس وتذوق للامتناهي"، وهو في جوهره "شعور": إن ما يبسطه شلايرماخر في "الحديث الثاني"، مركز ثقل الكتاب، هو ضرب من التأليف بين فينومينولوجيا الشعور بالذات كما تتجلى في لقاء مباشر بالكون، وتاريخ طبيعيٍّ ينشأ بمقتضاه الدين من مناظرة العالم المحسوس، واستشفاف المعنى الديني من خلاله ومن وراء قواه الحية. وقد يتبين قارئ الحديث الثاني أن شلايرماخر يمد معارضيه بالحجج جاهزة لعكس الهجوم عليه: فهو لا يتستر على نزوع فطريٍّ فيه إلى التصوف؛ ويتحدث بغير خرج عن "روح العالم"، وعن "المؤلهة والحلولية"، بل يمجد "روما القديمة" بوثنيتها الأكثر تسامحًا من "روما الجديدة" المسيحية؛ ويميل أحيانًا إلى تراث الإغريق الديني، وأحيانًا أخرى إلى روحانية الشرق القديم، ويدعو إلى الانتباه إلى معنى "الهرطقة" (Häresis) الحقيقي. وهو يرجع كثيرًا إلى ثنائية الروح والحرف (Geist / Buchstabe) مرة للتشنيع على "علماء الرسوم من اللاهوتيين"[2]، ومرة على "العبدة المقلدين"، فليست ماهية الدين في الصحيفة والكتاب: "إن كل كتاب مقدس ليس إلا ضريحًا للدين، نصبًا يشهد أن روحًا عظيمًا قد كان هاهنا، وأنه لم يعد قائمًا."[3] أليس قدر الدين أن يختلط بمختلف الأشكال، أن يتجلى فيما هو أشبه به دون أن يكون عنصره الأخص؛ ألم يقل "إن الدين لا يظهر محضًا أبدًا."[4]

---

1 شلايرماخر، **في الدين**، ص 151.

2 السابق، ص 133.

3 السابق، ص 195.

4 السابق، ص 145.

جاء في مقطع حاسم من "الحديث الثاني":

> إنّ تمكُّن الدين من الاستحواذ على الحوزة التي هي من خاصة أمره إنما هو مشروطٌ بإنكاره لكل المزاعم التي من شأن الميتافيزيقا والأخلاق، وهو إنما يرجع إلى كل ما أنيط بعهدته. وهو لا يطلب تحديد الكون وتفسيره بحسب طبيعته مثلما تفعل ذلك الميتافيزيقا، ولا يسعى إلى استكماله وتحقيقه بقوة الحرية والمشيئة الإلهية للإنسان مثلما تفعل الأخلاق. إن ماهيته لا هي في الفكر ولا في العمل، إنما هي في الحدس والشعور. فهو يتطلع إلى حدس الكون، إلى استراق السمع بخشوع إلى المظاهر والأعمال التي تخصه، وإلى أن ينقاد إلى آثاره المباشرة بعفوية طفولية حتى تتملكه وتتخلل كيانه.[1]

فلذلك يتصور شلايرماخر بديلًا من هذه الصيغ المبذولة المتداولة للدين روحًا أخرى تنطق عن حقيقته، هي "الروح الجماعية" (Geselligkeit) التي تقوم على نمط خصوصيٍّ من التربية، أو من "تهذيب النفس على الدين" (الحديث الثالث)، بنقل الطبيعة الحدسية للشعور الديني إلى مستوى الفهم بتقدير معتدل يجتنب "الهوس بالفهم" (Die Wut des Verstehens) ويجعل الحدوس مشتركة بين العقول حتى وإن كانت صبغتها الفردانية هي الحاسمة في وجودها واستمرارها. أما التجسيد الفعلي لهذه الروح، التي تلقى شلايرماخر تأثيرها من مخالطة الرومنطيقيين، فنجده في "الحديث الرابع" على شاكلة مناظرة للنظام الكنسي وجهاز الرهبانية المميز للمسيحية التاريخية. فمثلما أن الدين خطابيٌّ في جوهره،

1 شلايرماخر، **في الدين**، ص.ص 147-148.

فـإن "لـه بـالضرورة طابعٌ جماعـيٌّ"[1] يقـتضي التبليـغ والتوصُّـل بالمعاني والمشـاعر بين الـذوات، وتلـك هـي الترجمة الفعلية لما في الإنسـان مـن الاسـتعداد للدين. إن الجماعـة التـي يقصدهـا الكتاب في هذا السـياق هـي رابطـة مثالية تجتمـع بها أنفس النـاس وترجـع إلى الحالـة الأولى مـن التواصـل المبـاشر في ضرب مـن "الكنيسـة الحقيقيـة" التي تـصير في نهاية المطاف معيارًا لكل دين تحت اسـم "الكنيسـة الغائبة" (unsichtbare Kirche) في الحديـث الخامـس والأخير: "في الأديـان".

ينتهـي كتـاب **الأحاديـث** بما كان يتـعين عليـه أن يبـدأ: القـول في التاريخ وفي التراث الكـنسي، والمواجهـة بين وحـدة الدين وتعـدد الأديان، مواجهـةً لا مناص منهـا. أمـا موقـف شلايرماخـر فيقـوم على الإقـرار بالتفـاوت بين تعـدد الكنائس وتعـدد الفـرق الدينيـة، إلى غايـة تعـدد الأديـان، وبين وحـدة "الكنيسـة الباطنيـة والحقيقيـة"؛ أي وحـدة الديـن. ولم يكن عرضـه في الحديـث الأخير تاريخيًّا ولا هو مـن الجـدل اللاهـوتي. وهـو لا يرى الحـل قطعًـا في منظومـة "الأديـان الوضعية"، ولا في "الديـن الطبيعـي"، مثـلما لم يكـن الحـل في "الديـن الفنـي"، على الرغـم مـن استحسـانه للــفكرة، كبدائـل ممكنـة عـن انحطـاط المسـيحية، أو عـن اسـتشراء "الفسـاد" فيهـا. فأمـا الأولى فهـي مـن "الأشـكال المتعينـة التـي يظهر مـن خلالها الديـن اللامتناهـي في المتناهـي"، وأما الثاني فإنـه "لا يعدو أن يكـون غير فكرة غير متعينـة، ناقصـة وفاقرة ليس في إمكانهـا أن توجد لذاتها على وجـه الحقيقة أصلًا."[2] لقـد أقـام شلايرماخـر تصـوره لهـذا التفـاوت على جدليـة المتناهـي واللامتناهي، ونـزاع الحـدس والشـكل، وقـد لا يكـون بوسـعه في نطاق هـذا العمـل أن يتصور حلاًّ جدليًّـا لهـذه النقائض، أو حلاًّ تاريخيًّا؛ أي نوعًا مـن التأليف النهائي يحدُث فيه

1 شلايرماخر، **في الدين**، تباعًا ص.ص 232، 235.

2 السابق، ص 280.

التعـاصر المثـالي بين نظـام التجربة الدينيـة الحيـة وبين الهيآت والمجامـع والكنائس التـي تظهـر وتختفـي على مر الزمان. سـتكون **الجدلية** ابتـداءً من عـام 1812 مفتاحًا مـن مفاتـح الحـل على المسـتوى النظـري على الأقـل، وسـتكون **الأخلاق** أيضًا من جنـس التصـورات العليـا التـي تتجـاوز "الخلاف" كبنيـة مكينة في النفـس والحياة نحـو توازنـات وحلول وسـطى. أما التاريخ نفسـه فلـم يزد شلايرماخـر على مجرد الإقـرار بـه وبفعلـه في الديـن، أو إرجـاع وظيفتـه إلى الوسـاطة بين الديـن وممثليه عنـد البشرية:

> إن أصحـاب الديـن هـم تاريخيـون برمتهـم: وليـس ذلـك بأقل مـا يسـتحقون من المديـح، وإنما هـو أيضًـا مصـدر لمغالـط كـثيرة. فاللحظـة التـي يتشـبعون فيهـا هم أنفسـهم بالحـدس، الـذي يجعلون منـه نقطـة مركزية لدينهـم، هي عندهم مقدسـة على الـدوام، وهـي إنما تتبـدى لهـم بوصفهـا تـأثيرًا مباشرًا مـن الألوهيـة، وهم لا يتحدثـون إطلاقًـا عما هـو خصـوصيٌّ عندهـم في الدين، وعن الشـكل الـذي اتخذه لديهـم، ولا يـشيرون إليـه أصلًا.[1]

وربما أفضى ذلـك المسـار، الـذي تقـرر بأوليـة مطلقـة للكنيسـة الحقيقيـة على مـا سـواها مـن الملـل والعقائـد، إلى أخـذ التعـدد مأخـذًا غير تاريخـيٍّ، والاكتفـاء بالأنمـوذج الـذي يجيز له مناظـرة التراث الديني الذي يتجسـد على هيئـة "الأديان النسـقية"؛ أي اليهوديـة، والسـكوت عـن الأحـدث في سلسـلة هذه الأديـان وهو الإسلام. فهـو ينكـر صراحـةً أنـه يأخـذ الأمـر على نحـو "الترابطـات التاريخية في الدين"، بحسـب السـبق واللحوق، ويجعل المسـيحية ضربًا من "البدء الأصلي"، لما

1 شلايرماخر، **في الدين**، ص.ص 303–304.

فيها من "سمة طفولية رائعة"، حتى وإن كانت في شأن النبوة أفقر من سابقتها بكثير.[1] وقد يكون شلايرماخر تأثر في هذا الموقف من اليهودية، من حيث هي أقل شحنة روحانية من المسيحية، بمواقف كانط المعروفة، وقبله بليسنغ الذي قدم مثالًا نموذجيًا في كتاب **تربية الجنس البشري** للخلاص النهائي من تراث العهد القديم. إن فساد اليهودية واقعةٌ جوهريةٌ في تكوين المسيحية؛ أي في تشكيل صورة المسيح الأخلاقية بوصفها تحقيقًا للوساطة المثلى: إذ لو كانت الفلسفة فاسدة – كما قال – لجاء المسيح يدعو ضد فساد الفلسفة.

3. "الشعور بالافتقار المطلق": شلايرماخر والتوحيد

على الرغم من تأخر كتاب **تعاليم العقيدة**، الذي نشر عام 1821، فإن شلايرماخر قد وجد الفرصة في بعض مواضعه كما في النشرات التالية لكتاب **في الدين** لتدارك سكوته عن الإسلام، وبالأخص في نشرة 1821 وما أضافه إليها من التعليقات. فقد بقي موقفه محكومًا بفكرة "الدين الحق" (vera religio) التي ترجع إلى الفلاسفة المسيحيين في مجادلاتهم ضد الهراطقة، وبأن المسيحية ليست حلقة وسطى في تاريخ الأديان التوحيدية – مادام منكرًا لوجاهة الأخذ بالترتيب التاريخي أصلًا – بل هي "دين الأديان". ولئن كانت بوادر المسألة اليهودية باديةً في بعض نصوصه المعاصرة لكتاب **في الدين**[2]، ومتأثرة بحركة "الهسكلا" البرلينية (التنوير اليهودي)، بحيث يكون التخلص منها أيسر

1 شلايرماخر، **في الدين**، ص.ص 306–308.

2 Schleiermacher, *Letters on the Occasion of the Political Theological Task and the Sendschreiben (Open Letter) of Jewish Heads of Households,* Gilya Schmidt (Ed.), Lewiston: Edwin Mellen Press, 2001.

لتخليص المسيحية من إرث ثقيل تحمله منذ زمن الدعوة الأولى، فإن موضع الإسلام لا يمكن تعيينه بيسر وسط هذا الخلاف الداخلي: فهو جزءٌ من العائلة التوحيدية في الأدبيات البروتستانتية الألمانية على الأقل، ولكنه يشكو، في نظر شلايرماخر، من طابع حسيٍّ مفرط، كالذي يغلب على بعض العقائد الشرقية، بحيث يتخذ صبغة دنيوية طاغية. أشار شلايرماخر في تعليقين مختصرين إلى الإسلام ونبيه في معرض عودته في نشرة 1821 من كتاب **الأحاديث** إلى ما ورد من ذكر لروح العالم (Welgeist) كعبارة أثارت جدلًا وسوء فهم؛ قال:

> لا أظن أنه من العدل أن يقال إنه بعبارة كهذه تعمدتُ التضحية باهتمامات الشكل الأرفع من الدين لفائدة ما هو أدنى. وإني أرى خلاف ذلك أن هذا هو أتم اسم مسيحيٍّ يليق بالموجود الأعلى، بل إن العبارة كانت قد ظهرت في أرض التوحيد، وأنها لا تمت بصلة لا للخصوصية (Partikularismus) اليهودية ولا للنقصان (Unvollkommenheit) الذي يعتري التوحيد المحمدي [=الإسلامي] الذي سعيت إلى تخصيص القول فيه في كتاب **تعاليم العقيدة** (Glaubenslehre) الفقرة 8، 4. فلا أحد بإمكانه أن يخلط ذلك بروح العالم.[1]

والأمر كذلك في التعليق الأول على "الحديث الرابع" والتعليق الخامس عشر على "الحديث الخامس" حيث يشير في الأول إلى علاقة التقوى بالكتاب المقدس، وأن "القرآن وحده قد نشأ مكتوبًا (als Schrift) وأنه لا مراء أنه ينبغي أن يؤخذ كمتن (Lehrbuch) أو كسجل (Repertorium) من القضايا

1 Schleiermacher, *Über die Religion* (1821), Carl Schwarz (Ed.), Leipzig, Brockhaus, 1868; Reprint: Nabu Public Domain Reprints, p. 102 / KGA I/12, 140.

التـي تصلـح للتأليفـات الدينيـة، الأمـر الـذي يطابـق تمـام المطابقـة السـمة غير الأصلانيـة لهـذا الديـن."[1] وأمـا في الموضـع الثالـث فنجـد إشـارة مقتضبـة غامضـة إلى نبـي الإسلام في سـياق مقارنـة بعيسـى وموسـى، وإقـرار بعلـو مرتبـة نبـي المسـيحية بالنظـر إلى طبيعتـه وشـخصه ولا سـيما مكانتـه التوسـطية.[2] وهـذه المعـاني تتأكـد في المقطـع المشـار إليـه مـن كتـاب **تعاليـم العقيـدة** لعـام 1821، حيـث يـشير في الفقـرة 15. 4 إلى أنـه:

إن كان التاريـخ لا يكشـف لنـا إلا عـن أعظـم ثلاث جماعـات توحيديـة، أعنـي اليهوديـة والمسـيحية والمحمديـة، فإنـا لا ننكـر أن الأولى، بالنحـو الـذي قصرت فيـه حـب يهـوه على القبيلـة الإبراهيميـة، لا تـزال تحمـل في ذاتهـا شـيئًا مـن النـزوع إلى الصنميـة (Fetischismus) وتكشـف، بما يعتريهـا مـن الميلان إلى ناحيـة الوثنيـة والشرك (des Gözendienstes und der Vielgötterei)، عـن كـون الشـعور الخالـص بالموجـود الأعلى لم ينشـأ في كنفهـا إلا شـيئًا فشـيئًا. أمـا الديانـة المحمديـة فإنهـا تشـهد، بما تنطـوي عليـه مـن عنفـوان وجـدانيٍّ ومـن مضمـون حسيٍّ شـديد يغلـب على تمثلاتهـا، على أثـر مـن عنـف التعـارض الحسي الـذي يجعـل الإنسـان يقـف عنـد مرتبـة الشرك. فلذلـك كانـت المسـيحية تتخـذ مـن تلقـاء ذاتهـا مقامًـا أعلى مـن كلتـا الديانـتين، مـن أجـل أنهـا بريئـةٌ مـن المأخذيـن وأنهـا تعـرض لنـا التوحيـد في أخلـص صـوره. وكذلـك ليـس لنـا مـن بُـدٍّ إلا أن نـرى في انتقـال المسـيحية إلى اليهوديـة، أو إلى المحمديـة (Muhamedanismus) [=الإسلام] ارتدادًا وحالـة مرضيـة اسـتثنائية. وحتـى إن كان الأمـر في الحالـة الأخيرة غير نـادر، فإنـه قـد لا يكـون خالصًـا أبـدًا ولا حقًّـا. بهـذا التقديـر تظهـر المسـيحية، بمجـرد

1 Schleiermacher, *Über die Religion* (1821), p. 165 / KGA I/12, 216-217.

2 Ibid., pp. 243–244 / KGA I/12, 309.

المقارنـة، على أنهـا الشـكل الأكمـل ([أُنظـر: **تعاليـم العقيـدة**] فقـرة 14، 3) مـن بين مثيلاتهـا التـي تطـورت على الـوتيرة نفسـها. [1]

فالمسـيحية إذًا، مـن حيـث هي موضـع أوسـط بين الديانـتين التوحيديتين، لا تؤخـذ، كما تقـرر منـذ كتـاب 1799، بهـذا المعنـى التاريخـي، لا كتعديـل لليهودية، ولا كاسـتباق للإسـلام؛ بـل هـي مقياسٌ مثـاليٌّ لتاريخ التوحيد تعلو على تشـكلاته التاريخيـة والعقائديـة ولا تتقيـد بحـدوده. والأمـر كذلـك في الفقـرة 16. 3 مـن الكتـاب نفسـه، عنـد الحديث عـن التقـوى (Frömmigkeit) وعن الأديـان كأنماط متباينـة منها:

وعلى الرغـم مـن ذلـك، فإنـه ليـس بمقدورنـا أن نـرى في الأمـر سـمة مشتركـة بامتيـاز للدرجـة الأعلى، ولا سـمة خاصـة بالمسـيحية دون غيرهـا. ووجـه ذلـك أن الإسلام (Islamismus) ، ولـو كان توحيديًـا، لا يظهـر فيـه إطلاقًـا إدراج الانفعـالي تحـت طائلـة الفـعلي؛ أمـا هيئـة التقوى التـي نحـن بسـبيلها فإنهـا تتوقف تمامًـا عند وعـي ضرورة القضـاء الإلهـي، وكـذا وعـي الإنسـان بالفعل الـذي لـه لا يرتفع إلا إلى الشـعور بالتقـوى، مـن أجـل أن تحديـده إنما يُسـتعشر مـن حيـث قائـم على هذا القضـاء. أمـا اليهوديـة فإنهـا، بخلاف ذلـك، إلى جانب المسـيحية أقـرب، حتى وإن كانـت تجعـل أحوال الشـقاء متصلـة بأحوال الفعـل على شـاكلة العقـاب والثواب، أكثـر مـن اتصـالها بالوعـود وبوسـائل التهذيـب. وإذًا فإنـه يشـبه أن يكـون، بهـذا التعـارض القائـم على الشروط الأعمـق للوعـي بالـذات، واردًا أن تعـرض مواضع

1 Schleiermacher, *Der Christliche Glaube 1821-22*, Kritische Gesamtausgabe, Berlin – New York: W. de Gruyter, 1984, p. 52; Id. *The Christian Faith*, New York – London: Bloomsbury T&T Clark, Introd. P. T. Nimmo, 2016, pp. 37-38.

متقابلة لمختلف الهيئات التاريخية للتقوى، وأن السبيل يمهد لأجل الكشف عن خصوصية كل واحدة منها.[1]

لاشك أن هذه الاستطرادات، ذات الطابع المختصر والكثيف، بشأن الإسلام، شديدة الأهمية في تكوين رؤية الأديان عند شلايرماخر على الرغم من أن مصدرها التاريخي غير واضح ولا محدد عند رجل لم يعتد ارتياد عوالم الاستشراق الناشئ وقتها، ولا نملك دليلًا إلى يومنا هذا يشهد بتأثره بأحد أعلامه في مسألة تلقي الإسلام تحديدًا. ولكن الظاهر منها أن التعاصر بين الديانات التوحيدية الكبرى محكومٌ في كل الأحوال بنموذجية المسيحية كمقياس مطلق أعاد كتاب **تعاليم العقيدة** إثباته دون تنازل: وأهم من ذلك أن الفكرة المحورية للعرض اللاهوتي لكتاب 1821 تُستنتج سلبًا من القصور البنيوي الذي يقر به شلايرماخر لليهودية والإسلام؛ أي التقوى كعنصر حميم من عناصر الوعي الذاتي في الدين. وترجمة ذلك كما هو معلوم هو صياغة معنى "الشعور بالافتقار على الإطلاق" (Schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl) بماهو جوهر تجربة الإيمان، وبما هو التعبير الحقيقي عن الإيمان المسيحي، إما لوقوع هذا الشعور المنبثق من التقوى تحت طائلة قضاء إلهي يخضع له المؤمن ("القدرية" الغالبة على الإسلام "التركي" في تمثلات أهل ذلك العصر)، أو تحت تصور عقابيٍّ غير ذي مفعول تربويٍّ حقيقيٍّ (اليهودية). أيًّا كان تردد شلايرماخر بين التمسك بفهم سائد للإسلام، بتأثير التلقي البروتستانتي، سلبيٍّ إلى حدٍّ ما، وتقدير دوره التاريخي والحضاري وأهميته في تاريخ الديانات التوحيدية، فإنه لا يرى في تعدد الأديان، أو "أنماط الإيمان"، غير أمر ضروريٍّ لتطور الروح البشري، وأن "فلسفة الدين"، إن صحت هذه التسمية، يتوجب

1 Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 57-58.

عليهـا أن تضطلـع بهذا الشـأن بوصفها ميدانًا نقديًّـا، وأن تقـف على الفوارق التي بين الأديـان وتأخذهـا بالاعتبـار والتحليـل.[1]

كان شلايرماخـر قـد حـدس بفكرة "الشـعور بالافتقـار" منذ كتـاب **في الدين** ("الحديـث الثـاني")، ثـم جعلهـا على نحو نسـقيٍّ في نظـام المبـادئ اللاهوتية الذي تشـكل أول الأمـر في كتـاب **العـرض المختـصر للدراسـات اللاهوتيـة** (1810) على هيئـة تعليميـة موسـوعية، ليتخـذ طابعًـا علميًّـا في كتابـات النضـج المتأخـرة، وبالأخـص: **العقيـدة المسـيحية معروضـة بمقـتضى صلتهـا بمبـادئ الكنيسـة البروتسـتانتية** المنشـور مـرة أولى عـام 1822–1821، ثـم نشرة منقحـة ثانيـة عامـي 1830–1831 (الفقـرات 3–6) وهـو يتحدث عن كتابه هـذا، الأهم من بين الكتب التـي نشرهـا في حياتـه، تحت عنـوان **تعاليـم العقيـدة**. و"التعاليـم" (Lehre) هاهنا لا ينبغـي أن تؤخـذ على معنى السـبق في صياغـة أركان الإيمان، أو حـدث الإيمان، صياغـةً نظريـةً مجـردةً، بل هو تعـبيرٌ علميٌّ عن أمر سـابق بذاته في الوجـود، محتاجٌ إلى صياغـة مضمونـه، أو بنـاء "نظريـة" له، تنبـع من الوقائـع المباشرة لهـذا الحدث الرئيـس، التـي تختصرهـا مـرة عبـارة "الوعـي"، ومـرة عبـارة "الشـعور". ففـي موضـعين يذكـر شلايرماخـر: "أن الوعـي المباشر بذواتنـا يعطينا الوعـي بالوجود على حـال مجـرد الافتقـار المطلق، ويلـزم عنـه أن وعي التناهـي الذي فينا يتسـاوق مـع وعـي الوجـود اللامتناهـي الـذي لله"[2]؛ ثـم يضيـف في موضـع آخـر: "إن الوعـي الأصلي بمجـرد الافتقـار المطلق بوجـود موجود أعلى لا يتـعين عندنا نحن المسـيحيون إلا على نحـو الرابطة التي تصلنا بالمسـيح."[3] بهذا التقدير، تشـكل هذه

1 Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 4-5. 31, 59.

2 Ibid., § 36.

3 Ibid., § 39.

الفكـرة نـواة العقيـدة بمعنيين اثـنين: أنها تصـف نوعًا مـن فينومينولوجيـا الإيمان التـي تأخـذ هـذه التجربـة كما تحـدث في النفـس حـدوث الشـعور على الإطلاق، مـن قبـل النقـص والتناهـي الـبشريين؛ وأنها تـفترض لتكتسـب قوامًـا علميًّا، من لـدن اللاهـوت وطرائقـه، تاريـخ العقيـدة وماضيهـا كرصيد رمـزيٍّ مـن العقائد والمذاهـب والتـأويلات ينبغـي أن يقـع تحـت طائلـة الترتيـب العلمـي بعنـاصره وتقاسـيمه الـكبرى: نظريـة الإلـه (الثيولوجيـا): الخلـق، العلاقـة بين الله والعالم، الأسماء الإلهيـة، نظريـة الإنسـان (الأنثروبولوجيـا): الخطيئة ومشـكلاتها، ونظرية المسـيح (الكريسـتولوجيا): الفـداء، الخلاص... ومواضـع لاحقـة بهـا للكنيسـة وللـروح القـدس كركـن مـن أركان الإيمان. إن من غايـات شلايرماخـر في كتاباته اللاهوتيـة تـدارك التفـاوت، والتنـازع أحيانًا، بين تجـارب الإيمان المبـاشرة، بماهي تجـارب وعـي ذاتيٍّ تمتحـن قـدرات الإنسـان على مواجهـة المطلـق واللامتناهـي انطلاقًـا مـن وجوده الفـرداني المحـدود، والمؤسسـة التاريخية للدين المسـيحي: "إن تعاليـم الإيمان تقـوم على مسـعيين: من جهة أولى المسـعى الـذي يعمل على وصف نظـريٍّ لحـركات القلـب (Gemüt) المسـيحيّ التقـيّ، ومـن جهة ثانيـة، ذلك الذي يقـوم على تمـتين شـديد لما تعبر عنـه التعاليـم [النظريـة] (Lehre)."[1]

4. بين فينومينولوجيا الدين واللاهوت: إرث شلايرماخر

على أن محـاولات شلايرماخـر اللاهوتيـة التـي تطورت من العـروض الأولى في جامعـة هالـه، ثـم بـرلين، إلى الصياغـات النظريـة العليـا، جعلـت منـه "والـد اللاهـوت الحديث" ومرجعـه الرئيس، بعد أن كان يتحسـس خطاه بتردد ويخشـى في بدايـة عهـده بالتدريـس أن ينكشـف جهلـه لتلامذته. ذلـك ما قـدره لاهوتيون

1 Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 3.

كبـار من أمثـال كارل بارت، حين عـده في، كتاب **اللاهوت البروتسـتانتي في القرن التاسـع عشر**، "الرجـل الـذي جـاد به القـدر علينـا"، ورأى فيـه محور هـذا القرن، وأن كل الخطـوط التـي يمكـن رسـمها مؤدية إليـه بالإيجاب أو بالسـلب، و"أنه قد كان بالنظـر إلى عصره لا واحـدًا مـن بين جمع كثير غيره، بما عمـل من لاهوت ومن فلسـفة ديـن، بل هـو الرجل الـذي أوتي لـه الزمـان بتمامه." [1]

ولكنـه بقـي، في تقديـر كارل رانـر مـثلًا، مقيـدًا بالمسـيحية كسـقف معـرفيٍّ أقصى محـدود الكونيـة لهـذا السـبب بالـذات. [2] وفي حين رأى بعض قرائـه أن كتابه الأول ضعيـف التركيـب غير مقنـع، ذهب رودلـف أوتو في تصدير الـنشرة المائوية لكتـاب **الأحاديـث في الديـن** عـام 1899 إلى أن "المحتوى الأسـاسي" لكتاب **تعاليم العقيـدة** يظهـر "أفقر بكـثير" من كتـاب **الأحاديث**. [3]

وأمـا تـأثيره الفلسـفي في معاصريـه، فقـد كان مترددًا بين إثـارة الحـذر والإعجـاب، إلى حد الاسـتنكار أحيانًا. فضلًا عن سـيف الرقابة الـذي وقع عليه، وتشـدد اللاهوتـيين الرسـميين من الحشـوية وأهل الحَرْف والظاهـر على مضامين كتبـه في مسـائل الديـن والعقيـدة بخاصـة، أو أنكـروا عليـه تعاطفه مـع التصوف مـثلًا، أو ميولـه الرومنطيقيـة الطاغيـة. وقـد وجـدت أفـكاره الدينيـة استحسـانًا عنـد بعـض اللاهوتـيين مثـل نيانـدر، ومـن الأدبـاء والفلاسـفة من رحـب به من حلقـة الرومنطيقـيين مـن أصدقائـه (شـليغل، نوفاليـس)، ومـن غوته الـذي عبر عـن انطباعاتـه المتناقضـة كعادتـه؛ أو مـن الفلاسـفة (شـيلنغ، فيشـته) الذيـن مال

1 Barth, Karl, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959, p. 308.

2 Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith*, pp. 311-321, in Crouter, Introduction, *On Religion*, p. xxxvi.

3 أوتو، "حول الدين. خطاب لمنكريه المثقفين لشلايرماخر"، ص 117.

بعضهـم إلى الدفـاع عنه ضـد معارضيـه، ونظم بعضهـم قصائد ومدائح في شـأنه، ونشروا آراءهـم النقديـة على الملأ أحيانًـا. أمـا هيغـل فقـد تـردد بين التأثـر ببعض آرائـه على اسـتحياء، ومهاجمـة بعـض أفـكاره بعنـف كقولـه الشـهير عـن مفهـوم "الافتقـار" ودلالتـه على التبعيـة إنـه لـو صـح لـكان الكلب أفضـل المتديـنين! أما دلتـاي، فقـد نبـه على الأثـر العميـق لشلاير ماخـر في فلسـفة هيغل:

فقـد كشـفت **الأحاديـث في الديـن** لشلاير ماخـر، في المقـام الأول، وفي ميـدان التديـن، دلالـة الوعـي الجمعـي، والعبـارة عـن هـذا الوعـي ومـا يسـتند إليـه مـن التبليـغ. ولا يبعـد أن يكـون هـذا الكشـف هـو الـذي يقـوم عليـه تصـوره للمسـيحية الأولى، ونقـده للأناجيـل، واكتشـافه لـذات التديـن وللخطـاب الديني وللعقيـدة، كما يكـون ذلـك في الوعـي الجمعـي، فقـد جعـل مـن هـذا الكشـف منطلـق كتابـه **تعاليـم العقيـدة**. ونحـن نعلـم في الوقـت الحاضر، كيـف إنـه، بتـأثير مـن **الأحاديـث في الديـن**، نشـأ مفهـوم الوعـي الجمعـي، عنـد هيغـل، بوصفـه عمادًا للتاريـخ، وهـو الـذي يمكّـن بسـطه للتطـور في التاريـخ.[1]

ولقـد وجـد دلتـاي نفسـه، ومـن بعـده هيدغـر، أن فلسـفة شلاير ماخـر في الديـن قـد تكون هـي الصيغـة التأسيسـية لفينومينولوجيـا الدين؛ ووجـه ذلك أن نمـط التجربـة الذي يصفه كتـاب **الأحاديـث**، ومن بعده كتـاب **التعاليـم**، لا يخلو مـن التعبير عـن الخبرة المبـاشرة للشـعور الدينـي، الجامعـة بين وجـهين: التعاقب الباطنـي لأحـوال النفـس، والتبدل الدائـم الذي يطـرأ على الحياة النفسـية، بحيث

1 ديلتـاي، فلهلـم، **إقامـة العـالم التاريخي في علـوم الـروح**، (ترجمـة: فتحي إنقـزّو)، دار سـيناترا – المركـز الوطنـي للترجمـة، تونـس، 2015، ص 71. راجـع أيضًـا: ديلتـاي، "مشـكلة الديـن (1911)"، **تأويليـات**، العـدد 6 (2023)، ص. ص 211، 215.

يكـون ذلك هو "منطلـق فينومينولوجيا الدين" التي على أساسـها فهم شلايرماخر وبعـض معاصريـه مـن اللاهوتـيين التاريخ الكـنسي، وأقامـوا عليه مـن بعد ذلك تصورهـم لمشـكل التاريـخ الديني.[1]

لاشـك أن أفـكار شلايرماخـر الأولى في الدين بقيت راسـخةً في نفسـه، حتى وإن لم يكـن راضيًـا عـن الشـكل الـذي اتخذتـه بـادئ انشـغاله بالتأليـف والنشر. لم يكـن كـثير العنايـة بالمجادلـة والاعتراضـات، على الرغـم مـن روحـه الحواريـة العاليـة، ولكنـه أصر مـع ذلـك على المدافعـة عـن تصـوره للدين وعن حـق الدين في الوجـود في العـالم الحديث بعـد أن صارت منازعـة العلم له أمـرًا مصيريًّا. ولقد حفظـت لنـا رسـالة شلايرماخـر إلى تلميـذه القديم غوتفريـد لوكـه[2]، في أخريات حياتـه، جملـة مـن ردوده على معارضيه قبيـل إعادة نشر كتـاب **التعاليـم** عام 1829 حيـث "بـدا غير مقبـول [في نظـره] أن تلتقـي المسـيحية نهائيًّـا معسـكر "البرابرة"، معسـكر الـورع الدينـي المقطوع كليًـا عن بقيـة الثقافـة، في حين ينتمـي العلـم، من جهـة أخـرى، انتماء حصريًـا إلى معسـكر اللاإيمان"، متسـائلًا بلهجـة حادة:

> هـل تريـدون الانكفـاء خلـف حصونكـم الخارجيـة وترضـون بالإقامـة في حالـة حصـار يفرضهـا العلـم عليكـم؟ لـن أقيـم وزنًا لرشـقات التهكـم التـي تتكرر من حين إلى حين؛ لأن هـذا التهكـم لـن يصيبكم بضرر أبدًا، إذا قدمت الدليل فحسـب على مستوى كاف من التقـى. لكن، والحصـار؟ أن تكونوا متعطشين لـكل العلوم، وذلـك بالتحديـد لأنكـم محـاصرون، فهـذا مـن شـانه أن يرفـع في وجوهكـم رايـة

1 ديلتاي، "مشكلة الدين"، ص. ص 217–218.

2 Schleiermacher, *On the "Glaubenslehre": Two Letters to Dr. Lücke*, trans J. Duke & F. Fiorenza, American Academy of Religion Texts and Translations 3. Chico, California: Scholars Press, 1981.

الإلحاد! هل ينبغي أن تُحل على هذا النحو عقدة التاريخ: المسيحية تتحالف مع البربرية والعلم يتحالف مع الإلحاد؟ كثيرون، بلا شك سيعتمدون هذا الموقف؛ بدأ التهيؤ بقوة وتزعزت الأرض تحت أقدامنا حيث تسعى يرقات سرية إلى أن تتفتح في منتديات دينية مغلقة يتقرر فيها أن كل بحث يحصل خارج خنادق المعنى اللغوي العتيق بحث شيطاني، فالرسالة العتيقة بحثٌ شيطانيٌّ.[1]

5. الفلسفة والوسائط: التأويلية، الجدلية، الأخلاق

كانت الأفكار التى بثها إلى تلميذه لوكه في أخريات حياته أقرب إلى الوصية الفلسفية التي وضع فيها ما اقتنعت به نفسه واستقرت عليه؛ ولا سيما المراهنة على الجمع الصعب بين العقل والدين: "عليّ أن أفكر في أكثر الأفكار العقلانية عمقًا، وهي ليست عندي مختلفة أبدًا عن أكثر الانطباعات الدينية حميمية" كما قال وهو على فراش الموت؛ أو كذلك ما صرح به إلى ياكوبي من ضرورة تعلم "السباحة بين نهرين"، لأن "رهانه على ميثاق يقوم بين الثقافة الحديثة والديانة المسيحية لم يكن رهانًا مضمونًا سلفًا."[2] فلذلك بقي التردد بين الأطراف، والبحث عن أوساط جامعة، ديدنه طول حياته: فقد صرح في دروسه في **الجدلية** أن: "الابتداء من الوسط أمر لا مفر منه"[3]، وكانت تلك روح فلسفته التي لم تعمل على بناء نسق مكتمل الأركان، يكون فيه الفيلسوف عليمًا بكل شيء، بل سايرت المسائل وتعقبت الأشياء والمعاني على نحو ما ترد في الوجود، ثم يستدرك عليها بالترتيب بحسب ما يمليه العقل؛ وربما لمثل ذلك

1 غريش، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، ج 1، ص.ص 188–189.

2 السابق.

3 Schleiermacher, *Dialektik*, Kritische gesamtausgabe, Berlin, W. de Gruyter, 2002, Vol. II/10, 1, § 62, p. 186.

قـال عنـه كيركغـورد: "إنـه لم يكـن يتكلـم إلا عما كان يعلم."[1]

فأمـا مـا يعلمـه الفيلسـوف فهـو ما يتعلمـه بذاتـه، أو مـا "يتعلـم أن يتعلمه" في صيغـة بقيـت مأثـورة عنـه، بضرب مـن البيداغوجيـا العصاميـة التـي حملـت نصوصـه آثارهـا[2]، وأمـا مـا يتكلـم به فلغـة غير اللغـة الفلسـفية الصناعيـة التامة كالتـي تحـدث عنهـا ليبنتـز.[3] إن فلسـفة شلايرماخـر، التـي تسـتند إليهـا رؤاه في الديـن واللاهـوت، هـي قبـل كل شيء مـن تصاريـف اللغـة: ضرب مـن الخليط (metaxu)، بالمعنـى الأفلاطـوني، بين الشـكل والمضمـون، بين الجزئـي والـكلي، بين الحـدس والعبـارة على معنـى قريـب أيضًا مـن "الخُطاطـة" (Schematismus) الكانطيـة. ولعلهـا أنسـب الـدلالات لنظريـة التأويـل في مختلف مراحـل تطورها مـن شـذرات 1804 إلى محـاضرة بـرلين 1829 "**في مفهـوم التأويليـة بالرجـوع إلى ملحوظـات فولـف ومتن آسـت**"؛ ومـا ينعكس منهـا على تفسير الكتـاب المقدس وفهـم لغتـه، حيـث تؤخـذ اللغـة مـعبرة في الآن نفسـه عن الذاتيـة المتكلمـة الحية وعـن نظـام لسـانيٍّ/ نحويٍّ موضوعـيٍّ مسـتقلٍّ بنفسـه.[4] ذلـك أن الهرمينوطيقـا، وإن كانـت مقتضيـة فلسـفيًّا للكلية، لا تخلـو من الانشـغال التطبيقـي الذي يربط قواعدهـا بإجرائهـا كل مـرة على "العهد الجديد" بوصفـه منـوالًا نموذجيًّا للفهم. وعلى خلاف ماهـو شـائعٌ، فـإن هـذا الفن ليـس مطابقًا للفلسـفة، بل هـو صناعة

1 Kierkegaard, Søren, *Le concept d’angoisse*, K. Verlov & J.J. Gateau (tr.), Paris: Gallimard, 1935, p. 11.

2 Schleiermacher’s *Outlines of the Theory of Education*, Norm Friesen & Karsten Kenklies (Eds.), Peter Lang, 2023.

3 شلايرماخـر، "في فكـرة لايبنتـس غير المكتملـة بعـد عـن لغـة فلسـفية كليـة"، (ترجمـة: فتحـي إنقـزّو)، **تأويليـات**، العـدد 1 (شـتاء 2018)، ص.ص 136–143.

4 Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, Andrew Bowie (tr.), Cambridge University Press, 1998.

(Kunstlehre) ذات بعد منهجيٍّ إجرائيٍّ ملحق بميادين أعلى منه كاللاهوت، وسائر التشكيلات الخطابية العليا، ومتصل بالفن الفيلولوجي للنقد وتطبيقه على مدونة الآثار الكلاسيكية الكبرى. أما وجهه الفلسفي فليس مستقلاً بذاته، بل يستمده من الأخلاق والجدلية؛ أي من تفاعل العقل والطبيعة، ومن حركة الفكر واللغة تدرك بها الذات ذاتها. إن الهرمينوطيقا في مختلف هذه الميادين إنما هي واسطةٌ تواصليةٌ حيةٌ، بها تترابط الأبعاد الفردية لنشاط الفهم بالأفق الجمعي للفكر وتحققه على مدى الزمان، ويحدث التواصل بين العقول ويتناهى العلم إلى أشكال وبنيات كلية تتداولها "الجماعة القومية العالمة" وتستمر بها.

ولذلك فإن **الأخلاق**[1] (منذ مسودة 1805–1806) و**الجدلية**[2] (منذ 1811 إلى غاية آخر نسخها) معاصرتان من حيث الترتيب الداخلي والترابط النسقي **للتأويلية** كأفق كليٍّ للفكر: كلاهما يعمل بمقتضى اللغة كمحور رئيس، أو بمقتضى تطابق اللغة والفكر على نحو أفلاطونيٍّ، اعتبارًا للتناسب بين وجود فرديٍّ له استحقاقٌ فلسفيٌّ لا شك فيه، ووجودٌ جمعيٌّ يتشكل به السياق الكلي والتاريخي للفكر. إن "فن الفهم" و"فن الفكر" يلتقيان في نهاية المطاف، حيث يكون التحقق التدريجي للذاتية ممكنًا، في الوسط دومًا بين فهم تام وسوء فهم، أو بين مطابقة ومخالفة. إن هذا الحل الجدلي، الذي يقترح التوسط كبنية عامة للتفكير، قد يكون استكمالًا لما بقي الحل الخطابي دونه في مرحلة كتاب **الأحاديث** يتردد بين طرفي "الروح" و"الحرف"، بين الماهية الباطنية العميقة

1 Schleiermacher, *Lectures on Philosophical Ethics*, Louise A. Huish (trans.), Cambridge University Press, 2002.

2 Schleiermacher, *Dialectic or the Art of Doing Philosophy*, Terrence N. Tice (trans.), Atlanta – Georgia: Scholars Press, 1996.

والـقشرة الحسـية الظاهـرة للديـن وقـد تجسـد في الزمـان التاريخـي على هيـآت وطوائـف وكنائس: فإنـه لما كانت الجدلية هي "الأسـاس الحقيقـي للخطابة"، كان على الفكـر أن يضطلـع بـالخلاف والتناقـض حيـثما كان، وأنـه لا إمـكان هنالك لا لفهـم نهائـيٍّ كما أقـرت **التأويليـة**، كحـلٍّ أخير لتنـازع الأضـداد، ولا لعـدم الفهم بـإطلاق، أو للوقـوف عنـد "حـدس مباشر" وأصليٍّ لا يتـيسر تبليغـه بـأي وجـه. فلعلـه لذلـك أدرك شلايرماخـر، بعـد أن باعـد بـه التطـور الفكـري بمراحل عن اللحظـة الأولى لكتـاب **الأحاديـث**، وحـرص على إعـادة نشره أكثـر مـن مـرة، أنه على الرغـم مـن غضاضـة البدايات وسـذاجة الشـباب في كتابـه الأول، بقـي وفيًّا لروحـه، أي للكيفيـة التـي ينبغـي بهـا أن يفهـم نفسـه، وأن يراجعهـا ويحاسـبها، ليثبـت أن مخاطبتـه لقرائـه ومعاصريه في الدين لم تكن بغير تقدير فلسـفيٍّ مناسـب، شـهدت عليـه مقالاتـه اللاحقـة في الفلسـفة ومسـاهماته في اللاهـوت، حتـى وإن أسـاؤوا فهـم مقاصده.

***

لم يـنشر شلايرماخـر في حياتـه كتابًـا آخـر في الديـن، ولا كتابًا فلسـفيًّا رئيسًـا يشـهد على فكـره، بـل لعلـه كان غير مصـدق بربط الفلسـفة بالديـن، وغير موافق على عبـارة "فلسـفة الديـن" نفسـها، إلا بمعنـى تاريخـيٍّ مقيـدٍ أقرب إلى ما يسـمى اليـوم "علـم الأديـان المقـارن"، واكتفـى بـدروس وتعليقـات ومسـودات وبعض المحـاضرات التـي قدمهـا في أكاديميـة العلـوم ببرلين. وعلى الرغم مـن تنبيهه على ضرورة التمييـز بين "النسـق الفلسـفي" و"النسـق اللاهـوتي"، وكأنهما متوازيـان، بحسـب صـورة "السـباحة بين نهرين" المشـار إليهـا في الرسـالة إلى ياكـوبي، بقيت

فكـرة النسـق نفسـها محمولةً على الإمكان والتجوّز، من أجل أن الأمر في الفلسـفة متعلـق عنـده لا بالترتيـب والمطابقـة بين العقـل والوجـود، بل بالإنصـات لمن هم معنيـون بالحقيقـة أو شـهداء عليهـا؛ ولا بالقـول نفسـه، أو بمضمونـه الفـعلي، بل بالكيفيـة التـي يُصاغ بهـا ويُنقل إلى أفهـام الآخرين، ونمـط التبليغ الـذي يقتضيه، كالأمـر في الديـن تمامًـا؛ لكونـه من مقتضيـات المواصلـة والمخاطبـة: "فإنـه مادام الخطـاب العمومـي ينـتشر انتشـارًا يـسيرًا خـارج المـدارات التـي يفهـم فيهـا حق الفهـم، نجـد أنفسـنا بـإزاء مهمة تنظيم هـذا العرض بحيـث لا يكون لـه من تأثير إلا على أولئـك الذيـن يجـوز أن يُنتظر منهم اسـتخدامه أحسـن اسـتخدام."[1]

1 Schleiermacher, *Brief Outline of the Study of Theology as a Field of Study*, Terrence N. Tice (trans.), New York: Edwin Mellen Press, 1990, § 334.

قائمة المصادر والمراجع

- أوتو، رودلف، "حول الدين. خطب لمنكريه المثقفين" لشلايرماخر"، (ترجمة: وجيه قانصو)، منشور في: الرفاعي، عبد الجبار (تحرير)، **تمهيد لدراسة فلسفة الدين**، مركز دراسات فلسفة الدين – دار التنوير، بغداد/بيروت، 2014، ص. ص 123–111.
- شلايرماخر، فريدريش، "في فكرة لايبنتس غير المكتملة بعد عن لغة فلسفية كلية"، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، **تأويليات**، ع 1 (شتاء 2018)، ص.ص 143–136.
- ______ **في الدين. أحاديث الى المثقفين من بين منكريه**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، الكويت، صوفيا، 2021.
- ديلتاي، فلهلم، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، دار سيناترا – المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015.
- ______ "مشكلة الدين (1911)"، **تأويليات**، العدد 6 (2023)، ص. ص 206–221.
- غريش، جان، **العوسج الملتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين، مج 1: إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (ترجمة: محمد علي مقلد)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2020.
- غوسدورف، جورج، **أصول التأويلية**، (ترجمة: فتحي إنقزّو)، مراجعة: محمد محجوب، بيروت – الرباط، 2018.

- Barth, Karl, *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1959.
- Crouter, Richard, "Introduction", in: *On Religion. Speeches to its Cultures Despisers*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed. 1996, reprint 2012, pp. xi-xlv.
- Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers, 1870, Gesammelte Schriften*, Vol. XIII.1 (1768-1807), M. Redeker (Ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 1991 (3rd ed.).
- Ellis, Ieuan, "Schleiermacher in Britain", *Scottish Journal of Theology*, Vol. 33, Issue 5, October 1980, pp. 417-452.
- Jonas, L. & Dilthey, W. (Eds.), *Aus Schleiermacher Leben in Briefen*, Reimer, Berlin, 1860 (2nd ed.), pp. 3-15.
- _____ *The Life of Schleiermacher as unfolded in his Autobiography and Letters*, Frederica Rowan (Tr.), Vol. I, London: Smith Elder & Co., 1860, pp. 1-18.
- Lücke, Friedrich, "Reminiscences of Schleiermacher", in: *Brief Outline of the Study of Theology*, trans. by William Farrer, Edinburgh, 1850, pp. 1-86.
- Ohst M. (Ed.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Raymond, Bernard, *A la découverte de Schleiermacher*, Paris: Van Dieren Editeur, 2008.
- *Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: J.F. Unger, 1799.
- _____ *Briefwechsel mit J. Chr. Gaß*, Berlin: Georg Reimer, 1852.
- _____ *Über die Religion* (1821), Carl Schwarz (Ed.), Leipzig, Brockhaus, 1868; Reprint: Nabu Public Domain Reprints, (s.d).

- _____ *Selected Sermons of Schleiermacher*, Mary F. Wilson (Tr.), London: Hodder & Stoughton, 1890.
- _____ *On the "Glaubenslehre": Two Letters to Dr. Lücke*, trans J. Duke & F. Fiorenza, American Academy of Religion Texts and Translations 3. Chico, California: Scholars Press, 1981.
- _____ *Der Christliche Glaube 1821-22*, in: Kritische Gesamtausgabe, Berlin – New York: W. de Gruyter, 1984.
- _____ *Brief Outline of the Study of Theology as a Field of Study*, Terrence N. Tice (Tr.), New York: Edwin Mellen Press, 1990.
- _____ *Über die Religion 2. (-4) Auflage Monologen 2. (-4) Auflage, in*: Kritische gesamtausgabe, Vol I/2, Günter Meckenstock (Ed.), Berlin / New York: De Gruyter, 1995.
- _____ *Dialectic or the Art of Doing Philosophy*, Terrence N. Tice (Tr.), Atlanta – Georgia: Scholars Press, 1996.
- _____ *Hermeneutics and Criticism*, Andrew Bowie (Tr.), Cambridge University Press, 1998.
- _____ *Letters on the Occasion of the Political Theological Task and the Sendschreiben (Open Letter) of Jewish Heads of Households*, Gilya Schmidt (Ed.), Lewiston: Edwin Mellen Press, 2001.
- _____ *Dialektik*, in: Kritische Gesamtausgabe, Vol. II/10, 1, Berlin: W. de Gruyter, 2002.
- _____ *Lectures on Philosophical Ethics*, Louise A. Huish (Tr.), Cambridge University Press, 2002.
- _____ *The Christian Faith*, New York / London: Bloomsbury T&T Clark, Introd. P. T. Nimmo, 2016.

- _____ *Outlines of the Theory of Education*, Norm Friesen & Karsten Kenklies (Eds.), New York: Peter Lang, 2023.
- Tice, Terrence N., *Schleiermacher. The Psychology of Christian Faith and Life*, New York / London: Lexington Books/Fortress Academic, 2018.
- Twesten, August, *Zur Erinnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, W. Herz, Berlin: 1869; Antigonos, 2025.

فريدريش شلينغ
Friedrich Schelling
(1854-1775)

باتريك لايستنر
Patrick Leistner

الكلية الإنجيلية اللاهوتية
جامعة فيينا – النمسا

فريدريش شلينغ

باتريك لايستنر [1]

تنطوي محاضرات شلّينغ (Schelling) (1775–1854) التي قدمها بعنوان **دروسٌ في منهج الدراسة الأكاديمية** على أهمية كبيرة بالنسبة إلى اللاهوت الإنجيلي في القرن التاسع عشر. فقد لقيت المحاضرات الثمان في نظرية الدين المسيحي، والمحاضرة التاسعة في نظرية اللاهوت، صدًى واسعًا غنيَّ الأبعاد. ويصدق ذلك بالأخص على "طريقة" المعالجة المستخدمة وعلى النصوص الأخرى من ذلك العصر والتي بادرت الى مزاولة فلسفة التاريخ

1 Patrick Leistner, "Schellings Identitätssystem und die Religion", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie une Religionsphilosophie*, Vol. 56 (3) 2014: 331-347.

الكريستولوجية.[1] وفي بعض الأحيان، كانت تصورات شلينغ وهيغل الفلسفية التاريخية تفُهم باعتبارها متقاربة، ولذلك ما كان سهلًا التوصل بوضوح إلى تبيّن حدود التأثير لكل واحد منهما. ويُلاحظ ذلك في وقتٍ مبكرٍ في الكتاب الذي اشتهر وقُرئ على نطاق واسع في القرن التاسع عشر عن **حياة المسيح**[2] لديفيد فريدريش شتراوس (Strauss)، وذلك فيما يتعلق بالمفهوم الفلسفي التاريخي للمسيحية عند شلينغ، ولكن أيضًا ما يتصل بمفهومه لمسألة التنزيل التاريخي (Historisierung) للمسيحية وما يتصل بمفهومه لمسألة تاريخية المسيحية "الوضعية" وانعكاسها على مفهوم اللاهوت. وهو الأمر الذي ينطبق أيضًا على فرديناند كريستيان باور (Bauer).[3]

---

1 راجع:
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, Tübingen 1803, bes. 185f.; 192f. (=*Sämmliche Werke* (=„SW“), Karl Friedrich August Schelling (Ed.), Vol. 1,5, Stuttgart/ Augsburg: 1859, 294; 297 f.); *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, Berlin 1802, 219–222 (= SW 1,4, 327–329); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. 1, St. 1, Tübingen 1802, 77 (= SW 1,4, 390); *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804, 73 (= SW 1,6, 63). Die *Historisch-kritische Akademieausgabe der Werke Schellings* (Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jörg Jantzen/ Thomas Buchheim/ Jochem Hennigfeld/ Wilhelm G. Jacobs/ Siegbert Peetz (Eds.), Stuttgart 1976 ff.).
نحيل فيما يلي على هذه النشرة بالرمز "„AA.

2 Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Vols., Tübingen: 1835/1836.

3 راجع بخصوص هذه العلاقات المشار إليها:
Danz, Christian*, „Schelling und die Historisierungsprozesse im 19. Jahrhundert. Ein Prospekt“,* in: Danz (Ed.), *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts,* Tübingen: 2013, pp. 1–19.

وبدلًا من صرف الاهتمام لإيضاح هذه المشتركات عن قرب، نود أن نوجِّه اهتمامنا فيما يلي إلى موضوع رئيسيٍّ في مجال الحكم على ما ذكرناه من تقبل لاهوتيٍّ لفلسفة التاريخ ومفترضاتها عند شلينغ؛ أعني العلاقة بين الفلسفة والدين، مثلما تطورت لديه في كتاباته بين العامين 1802 و 1804. إنَّ مسألة العلاقة بين هذين الحقلين الكبيرين لدى شلينغ حاسمة للحكم على تلقي نظريته في المسيحية وفي اللاهوت لدى اللاهوتيين اللذين ذكرناهما، باور وشتراوس، ولدى كارل داوب (Carl Daub) ونظريته في "اللاهوت التأمليِّ" أيضًا.[1]

إن النظر يتجه، فيما يلي، إلى المفترضات وإلى الخلفية النسقية التي تقوم عليها رؤية شلينغ لانتظام العلاقة بين الفلسفة والدين. وذلك على الرغم من أن شلينغ أصدر عام 1804 رسالةً بعنوان: **الفلسفة والدين**، والتي تعني من حيث العنوان على الأقلّ تحديد برنامج لتلك العلاقة، ولكن لم يكن من اليسير أبدًا، حتى العام 1804، إدراك ذلك الانتظام. إنّ تعقب العلاقة، ضمن فلسفة شلينغ، بين المجالين الكبيرين في الفترة الفاصلة بين العامين 1801 و 1804، تقتضي طرح أسئلة عن الدلالة وعن الطريقة اللتين من شأن فلسفة الهوية (Identitätsphilosophie) ومنزلة المتناهي. – ما العلاقة بين المطلق والمتناهي في الفلسفة وفي الدين؟ وأية أهمية يعطيها شلينغ للدين كما ابتناهُ ولتاريخ الدين بالنسبة إلى الفلسفة؟ هل من شأن الدين أن يوضح المتناهي بالمعنى الحسّي فقط، بينما تكون الفلسفة قد اضطلعت بعدُ بالمطلق؟ وهل يكون الدين بذاته (per se) وبشكلٍ عامٍ قابلًا للانحلال وغير ذا أهمية تذكر في نظر الفلسفة التي لا تأبه لهذه التعلقاتٍ الحسية أصلًا؟

---

1 راجع بالخصوص في هذا السياق:
Daub, Carl, *Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora*, Heidelberg: 1806.

إن التحليل الموالي يحاول أن يفهم من خلال مختلف المواضع ومختلف الإشارات كيف حصل، بين العامين 1802 و 1804، التعبير عن فلسفة الدين باعتبارها وحدةً واحدةً. ولسوف نعمل لأجل ذلك على أن نجمل القول، فيما يلي، في بعض الأفكار الأساسية الخاصة بنسق الهوية (Identitätssystem)، حتى يمكن لنا أن نباشر من بعد ذلك هيئة الجزء الاعتباري من النسق، وأن ننظر في فلسفة الدين وكذا في الصلة بين الفلسفة والدين.

1. الأفكار الأساسية لنسق الهوية

في عمل بعنوان **عرضٌ لنسقي الفلسفيّ**، صادر عام 1801، استعرض شلينغ، في نطاق تعاليمه عن المادة بوصفها "الموجود الأول"[1] (primum existens)، الأنماط البُنيوية الأساسية لفلسفة الهوية وضروب التمثل الفلسفي التي تبيّن كيفية تجلّي الهوية المطلقة في الواقع، وصولًا إلى نظرية الكيان العضوي (Organismus). وإذا كان "العرض" ("Darstellung") قد ركز بصورةٍ أشدّ على إبراز الترابط النسقيّ الكليّ وعلى "الأشكال الخالصة" للبناء الذاتي للهوية المطلقة في كلّية الطبيعة، فإنّ النصوص اللاحقة تسعى انطلاقًا من هذا الأساس إلى تحديد النمط والكيفية التي يُمكن بهما أن يظهر "المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء" في الظواهر الجزئية للطبيعة؛ أو بعبارةٍ أخرى: النفس والجسد، في وحدةٍ واحدة.[2]

1 Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, H. 2, Jena/Leipzig 1801, §51 Zus., 37 (= AA 1,10, 144).

2 راجع بهذا الخصوص: **العروض اللاحقة** *Darstellungen Ferneren* وكذلك عنوان المحاورة *Bruno* (المشار إليهافي الهامش 1، ص 45 أعلاه).

ويرتبط بذلك تأمُّل مُتزايد في المنهج.[1] وهو ما ينعكس بوضوح فيما ورد من إشارة في نص **العروض اللاحقة**: "(...) نظرًا للطابع الشذريِّ؛ أي الموجز والتقريري [لمؤلَّف **عرضٌ لنسقي الفلسفي**]، لأنه كان يركّز فيه أساسًا على تقديم مفهوم كُليٍّ شاملٍ للنسق بأكمله، بدل شرح المنهج أو توضيح الانتقالات والقضايا في تفاصيلها، فقد بقي الكثير من الجوانب دون معالجة." لذا يُراد الآن "تطويرُ الأسس الأولى للكلّ وكذلك المنهج ونوع البناء."[2]

ولكن ما الذي تقوم فلسفةُ الهوية ببنائه؟ تقود هذه المسألة إلى تمييز مهمّ لفلسفة الهوية ذاتها؛ إذ من المعلوم أن الأمر لا يتعلق ههُنا بإنتاج شيء أو المطلق ذاته في التمثّل وتحليله تحليلًا جوهريًّا-ميتافيزيقيًّا، بل إن الفلسفة، بوصفها عند شلّينغ قائمةً في المطلق، تضع "جميعَ الأشياء في المطلق."[3] فالبناء يصفُ الجزئيَّ في محيط المُطلق بوصفه (أي الجزئيّ) وحدةً مُؤلفة من الجزئيّ والكليّ، ومن الواقعيّ والاعتباريّ، ويجعل منه شفافًا في لحظاته الثلاث من حيث نسبته إلى

1 تنظر المراجعة التي حررت بمناسبة صدور الترجمة الألمانية لكتاب بنيامين هوير: **رسالة في البناء الفلسفي، مقدمة على أنها توطئة للدروس في الفلسفة** (1801) [Benjamin] Hoyers, *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie* [بعنوان: **عن البناء في الفلسفة** (*Ueber die Construktion in der Philosophie*) في:

Schelling / Hegel (Eds.), *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. 1, St. 3, Tübingen 1802, 26–61 (= SW 1,5, 125–151)

راجع أيضًا الفقرة 4 من **العروض اللاحقة** (Bd. 1, St. 2, 3–33 = SW 1,4, 391–411).

2 AA 1,10, 37.

(= إعلان عن **المجلة الجديدة للفيزياء التأملية** على غلاف العدد الأول من المجلد الثاني من **الجريدة النقدية للفلسفة**).

3 راجع عنوان الفقرة 4 من **العروض اللاحقة** (Bd. 1, St. 2, 3 = SW 1,4, 391).

المطلـق، أي مـن حيث كونـه قائمًا في-ذاتـه.[1] ويتـجلى المُطلق في هذا السـياق تجليًا غير مبـاشر فقـط باعتبـاره هويـةً مطلقةً داخـل البنية؛ ومـن ثَمّ ليس ذلـك المطلق الموضـوعُ الـذي يضطلـع بالبنـاء.[2] إنَّ الهويـة المطلقـة، التـي تُـعبِّر عـن ذاتهـا مـن خلال الوسـاطة بين لحظتـي الـكلي والجزئـي، والتي تنشـئ في الوقت نفسـه ذاتها بذاتهـا، هـي ما يُـرادُ إدراكه مـن خلال عملية البنـاء. وعند النظـر إلى الجزئي، تُميَّز فيـه لحظتـان متمايزتـان في ذاتها (أو بمعنـىً آخـر حياتيـه الإثنـتين)، ولكـن النظر إليـهما يكـون في الوقت نفسـه بوصفهما وحـدةً. أما العلاقة بين الجزئـي والفكرة[3]، مـن حيـث هـي تَعيُّنٌ "إيجـابيٌّ"، فترجـع إلى كونـه قـائمًا في الفكرة بوصفهـا "الكلي الجوهـري والمُطلـق"[4] مـن جهـة، ومباينًا لتعيُّنهـا التجريبي مـن جهة أخرى.

وأمـا البنـاء فلا يمكـن أن يتحقّـق إلا انطلاقًـا مـن وجهـة نظـر يكمـن هـو بذاتـه في نمـط التعلق بالمطلـق لدى العقل المطلـق.[5] وعلى النقيض مـن ذلك، فإن وجهـة نظر المتناهي هي تلك التي ينبغي على الفلسـفة "هدمها ("zernichten")".[6]

1 Schelling, *Ueber die Construktion*, 45 (= SW 1,5, 139).

2 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Landshut 2. Aufl. 1803, 67 (= SW 1,2, 58). Ziche, Paul, „*Das System als Medium. Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling*", in: Christian Danz/Jürgen Stolzenberg (Eds.), *System und Systemkritik um 1800* (System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus 3; Kant-Forschungen 19), Hamburg: 2011, pp. 147–168, hier 160–166.

3 Schelling, *Ideen*, 75f. (= SW 1,2, 64f.).

4 Schelling, *Ueber die Construktion*, 35 (= SW 1,5, 131).

5 راجع على سـبيل المثال، السـابق، 42 (= SW 1,5, 137). **عرضٌ لنسـقي في الفلسـفة** *Darstellung meines System der Philosophie*، §§1-9، 1-8 (= AA 1,10, 116–120).

6 راجع بخصوص الفترة الممتدة من العام 1801 إلى ما بعدها:
Troxler, Ignaz, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften*, Klaus Düsing (Ed.), Köln: 1988, 44.

وذلـك أنهـا مرتبطـة بالتـعيّن التجريبـي وبالحيـاة "الطبيعيـة" للوحدة. جعـلُ هذه الحيـاة بوجـه عـام شـفّافةً؛ أي مفهومـةً بوصفهـا حيـاةً خاصـةً قائمـة بذاتهـا، لا يمكـن، بحسـب شـلينغ، أن يتحقّـق إلا مـن خلال البنـاء (Konstruktion)، ولا يمكـن أن يكـون ممكنًـا بأيـة طريقـة أخـرى؛ لأنّ كلَّ طريقـة غيرهـا، مـهما بلغت قدراتهـا التجريديـة، تبقـى مرتبطـةً، على نحوٍ مـا، بالفرق الذي يحملـه الوعي بين الـذات والموضـوع (Subjekt–Objekt–Differenz)، حيـث تعجـز مـن ثَـمّ عـن الكشـف عـن الهويـة الفعليـة المؤكِّـدة لذاتهـا بنحو إيجـابيٍّ، مـع أنّ الهويـة المطلقة نفسـها هـي الحـيُّ المقصـودُ هنـا.[1] وعليـه، فـإنّ المُطالبـة بحـلّ (Auflösung) التجريبـيِّ أو "نقضـه" ("Zernichtung") يعنـي التمييـزَ بين مسـتويين، ولـو أنهما، في الوحـدة العينيـة للواقـع، متّحـدان دائمًا منـذ البدايـة. فالمقصـود هـو أن يُتأمَّـل تـعيُّن الشيء بما ينطـوي عليـه مـن قيمةٍ معيارية بغـض النظر عن طابعـه التجريبي العـارض، وعـن ارتباطـه العـرضي بالأشـياء الأخرى.

وقـد اعتنـى شـلينغ، انطلاقًـا مـن قاعـدة البنـاء، بتفصيـل القـول في الفلسـفة الخاصـة بالطبيعـة على نحـوٍ أعمـق. غير أنّ هـذا الإجـراء نفسـه يُشـكِّل الأسـاس أيضًـا للجـزء الاعتبـاري (ideelle) مـن النسـق الفلسـفي، الـذي يَعـرِض في العـالم الروحـي "القـوّة عينهـا التـي تتدفـق في كتلـة الطبيعـة، (...) غير أنهـا هنـاك تضطـر إلى أن تُصـارع غَلَبَـةَ الواقعـي، مثـلما أنّهـا تُكافـح هنـا ضـد غَلَبَـةَ الاعتبـاري."[2]

---

1 راجـع بخصـوص المؤاخـذة على كانـط (*Ueber die Construktion*) **في البنـاء**، ص 30 ومـا يليها (= SW 1,5, 128)؛ والمؤاخذة على فيشـته: **برونـو** (*Bruno*) ص73 (= SW 1,4, 253)؛ وعلى أيشـنماير (Eschenmayer)، **الفلسـفة والدين** (*Philosophie und Religion*)، ص 5 وما يليهـا (= SW 1,6, 18f.).

2 Schelling, *Darstellung meines Systems*, 18 (= AA 1,10, 129).

في الوحـدتَين المرسـومتَين اللـتين وُصفتا حتـى الآن باعتبارهما ثنـتين من حياة المتناهـي، وكـذا الأمـر في نظريـة المنهـج، تنعكـس الوظيفتـان المبدئيتـان للمطلق، كما عرضـهما شـلينغ بصـورةٍ أساسـية في نظريـة المادة في كتـاب **العـرض**. إنّ نظرية شـلينغ في المادة، والتـي طـوّر بها مـا عنـد كانـط، تُعـد ذات أهميـةٍ كبرى لبلـورة فلسـفة الهويـة.[1] فـكلُّ ما هـو موجودٌ، في سـياق فلسـفة الهويـة، يطابـق من حيث الأسـاس هـذا الأنموذج.

إن المادة عبـارة عـن وحـدة تضـم وحـدتي القـوتين الأساسـيتين: "قوة القبـض" و"قـوة البسـط ("attractiv"– und "Expansivkraft")[2] (=أ و ب)، غير أن شـلينغ قـدم، مخالفًـا بذلـك كانـط، قـوة ثالثـة، هـي "قـوة الجـذب" (Schwerkraft)، وهـي التـي تعـدلُ بين القـوتين الأساسـيتين بالقسـط، وتضعهـا بذلـك مـن حيـث هـي موجـودةٌ في وحـدة تركيبيـة واحـدة، على الرغـم مـن أن هـذه القـوة هـي نفسـها في هـذه الوظيفـة "تُعـد سـببًا مبـاشرًا للواقـع" بوصفهـا "قـوةً بنّـاءةً"[3]، إلا أنهـا محايثـة؛ أي فاعلـة بشـكل غير مبـاشر في الواقـع. تـؤدّي القـوّة الجاذبـة إذًا وظيفـة الشرط التوحيـديّ؛ أي إنهـا تمثـل تثبيتًـا فعليًّـا بنحـو غير مبـاشر للوحـدة التـي تنطـوي على ديناميّتهـا في ذاتهـا. وهكـذا تغـدو قـوّةُ الجـذب ممثّـل الهويـة المطلقـة في المادة؛ وتظهـر الهويـةُ المطلقـة، وفـق الوصـف

1 راجع بهذا الخصوص:
Barth, Ulrich, "Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift", in: Christian Danz/Jörg Jantzen (Eds.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (Wiener Forum für Theologie und Religion 2), Göttingen 2011, 169–184, hier 174.

2 Schelling, *Darstellung meines Systems*, § 53 Zus. 3, 40 (= AA 1,10, 146).

3 Ibid., § 54 Erkl., 40 (= AA 1,10, 146).

المذكـور، كقـوّة تتعلّـق بـ"**وجـود** المحصـول (Seyn des Products)، المُـعبَّر عنـه بالمعادلـة أ = ب."[1]

تعـودُ وظيفـةُ الهويـة المطلقـة هـذه في الطبيعـة لتتـجلّى مـن جديـد في مراتـب الطبيعـة المختلفـة، وخاصـةً في المرتبـة العضويـة، بوصفهـا "جذبًـا أعلى" أو قـدرة الاسـتواء (Indifferenzvermögen) على نحـوٍ متواتـر. فالقـوة الجاذبـة تعتبر **ممثِّلًا** للهويـة المطلقـة، غير أن "الهويـة المطلقـة نفسـها لا تتحقّـق بعـدُ في القـوة الجاذبـة ذاتهـا."[2] إن هـذه القـوة لا تُمثّـل وجـود الهويـة المُطلقة، بـل تترتـب على "طبيعتها، وبمعنـى صرف ومبـاشر، مـن ضرورتهـا الداخليـة، لأنهـا قـوةٌ غير مشروطـة في أصلهـا، ولا يمكـن أن تظهـر إلا وفـق صـورة الوجـود التـي في أ و ب."[3]

أمـا الوجودُ مـن حيث كونه موضوعًـا (Gesetztsein) لأيما وحدة، بما في ذلك الطبيعـة غير العضويـة، فيرتبط بوجود مسـاوق له هـو "**المبدأ الـذاتيُّ، العاقلُ**"[4]، بما هـو "شيءٌ مـا **باطنـيٌّ صرفٌ**"[5]، ويـعبّر هـذا البعـد عـن تعيّن هـذا الوجـود، وعن الاعتبـاريِّ فيـه بوصفـه موضوعًـا لـه (als Gesetztem): وأن ذلـك هـو النـور (Licht). فـإذا كانـت القوة الجاذبة هـي "القوة البنّـاءة"، "(...) فإنها تكـون مُتعيّنةً مـن خلال النـور، لأجـل أن تُعيـد البنـاء، أمـا النـور عينـه، فـإنما هو المُـعيِّن لأجل إعـادة البنـاء."[6] إن مـا تُتيحـه القـوة الجاذبـة مـن قيام وحـدةٍ يُرجَـع إليهـا وتُمكِّن لوجـود القـوتين الأساسـيتين، فذلـك هـو الـذي يمكّـن النـور أن يشـكل التمثل

1 Schelling, *Darstellung meines Systems*, § 63, 47 (= AA 1,10, 152).

2 Ibid., § 54 Anm., 41 (= AA 1,10, 147).

3 Ibidem.

4 Ibid., § 55, 42 (= AA 1,10, 148).

5 Ibid., § 62 Anm., 47 (= AA 1,10, 151).

6 Ibid., § 63 Zus. 2, 47 (= AA 1,10, 152).

الآخـر للهويـة المطلقة فحسـب: "ففي النـور تكمن الهويـة المطلقةُ نفسُـها."[1] ومن خلال النـور يصـار إلى وضـع الكيـان الـذي للقـوة الجاذبـة (ولكـن دائمًا على نحوٍ غير مبـاشر في محصـول تركيبـيٍّ) للهويـة المُطلقة.

ويتّضـح ممـا بقي من مُسـوّدات عـن الصيغـة المعروفة من نسـق فورتسـبورغ (Würzburger Systemfassung) لعـام 1804[2]، كيـف واصـل شـلينغ بنـاء قاعـدة لنظريتـه في المادّة، متصلة بدينامية النور والجـذب (Licht–Schwere–Dynamik)، متتبِّعًـا مدارجهـا في الحيـاة، ومُبيّنًـا في النهايـة صلاحية هـذه البنيـات لأجل الجزء الاعتبـاري مـن النسـق ولأجل فلسـفة الدين.

يصـف شـلينغ في نسـق فورتسـبورغ فـيما يلي وحـدتي الأشـياء على أنهما الحيـاة في الجـذب والحيـاة في ذاتهـا،[3] ويحـدّد مـن خلال ذلـك الدينامية الأساسـية المتأصّلـة في المفـرد بوصفهـا وحـدة تجمـع بين العـامّ والخاصّ في آنٍ واحـد: وبوصفهـا كذلـك وحـدةً "متراصـة" ("koäsive") تتحقـق مـن خلال وظيفـة وحـدة قـوة الجـذب التـي تُمكِّـن مـن وجـود اللحظـتين وتسـعى في الجملـة إلى توجيههـما نحـو عيـان (Konkretion) خـاصٍّ وتـعيُّنٍ تجريبـيٍّ ملمـوس، حيـث يُصبـح الكائـن في ارتبـاطٍ بالآخريـن، ويتحقّـق هـذا الارتبـاط في الوقـت نفسـه كتـعيّنٍ ذاتيٍّ للفـرد. ويمثـل ذلـك نزعـة للتمايـز عـن "الـكلي الحـق" ووضـع

---

1 Schelling, *Darstellung meines System*, § 93, 59 (= AA 1,10, 162).

2 Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: SW 1,6, 131–577.
على صفحـة الـغلاف في نشرة الأعمال الكاملـة (SW 1,6) يجـب أن نقـرأ العـام "1804" (131)، حيـث أشـار نجـل شـلينغ في التنبيـه (Vorwort) على هـذا المجلـد مـن الـنشرة الكاملة (SW 1,6) إلى أن **نسـق الفلسـفة الجامـع** (*System der gesammten Philosophie*) "قـد قُدم في فورتسـبورغ (Würzburg)" (SW 1,6, VI).

3 Ibid., § 107, 267.

وجـود خـاص واسـتظهاره.[1] فهـو كأنّـه انتُـزَعَ إلى حـدٍّ مـا مـن "الـكليِّ الحـق" وأقـرّ ذاتـه في تعيُّنـه الفـعليّ. ومـع ذلـك، فـإنّ الفـرد، وبفضـل وظيفـة الجـذب التـي في المطلـق، يبقـى مندرجًـا ضمـن السـياق الـكلّي للطبيعـة.

يُستقى الفهـم الكامـل لكيفيـة وجـود الشيء ضمـن كلّيـة الطبيعـة، ومـدى مشـاركته ابتـداءً في الـكلي، مـن خلال الطبيعـة العضويـة.[2] أمـا النزعـةُ الموصوفةُ للجزئـيّ فلا تكـون في الكيـان العضـويّ بوصفـه "الموجـود الثـاني"[3] (secundum Existens) قـد انحلّـت. إلا أنهـا توضـع في نفـس مرتبـة الـكُل (Totalität) مـن خلال الهويـة المطلقـة "كجاذبيـة عليـا"[4]، بحيـث يظهـر الشيء الفـردي بما هـو "أورغانـون" ("Organon")، أو بمعنـى آخـر بما هـو "أداة" لهـذه الـكُل.[5] وليـس المقصـود مـن ذلـك تعـديلًا متصـوَّرًا على شـاكلة زمانيـة طارئًـا بأخَـرةٍ، ولا فـعلًا مـن أفعـال التبديـل أو التهذيـب، بـل إنّما غايـة البنـاء وصـف جميـع الجوانـب والعلاقـات الكامنـة في الجزئـي مـن قبـلُ، على النحـو الـذي تتـجلّى بـه في كلّيـة الطبيعـة نفسـها.

خلاصـة القـول: أن شـلينغ يُقيـم، بتأسيسـه نظريـةَ المادّة وتمييـزِ نمطـيْ تمثّل الهويـة المطلقـة على أسـاس التناهـي؛ أي الجـذب والنـور، نظريـةً في الوضعيـة (Gesetztheit) والتـعيّن ومـا بينـهما مـن التعلـق؛ بحيـث تتيـح، مـن جهـة، تمييـز "الفكـرة" بوصفهـا تعيُّنًـا "إيجابيًّـا" مخصوصًـا يخـصّ الفـرد، وتُمكّـن، مـن جهـةٍ

1 Schelling, *System der gesammten Philosophi*, §§ 124–130, 287–298.

2 Ibid., § 196 Zus., 386–390.

3 Schelling, *Darstellung meines Systems*, § 145 Zus. 3, 115 (= AA 1,10, 203).

4 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, § 221, 435.

5 Ibid., §§ 182f., 371f.

أخـرى، مـن إدراك نـزوع الفـردي إلى إثبـات ذاتـه وتمثّله لذاتـه في التعيّن السـلبيّ النهائـيّ والتجريبـيّ. وينبغـي تتبّع الجذب والنـور، بوصفهما مُمثـلَيْن للهوية المطلقة في آثارهمـا ولوازمـهما كما يظهـران في الفـرد ويتجلّيـان عبر مدارج الحيـاة في صورةٍ تتزايـد تمايـزًا وتحديـدًا؛ وعنـد هذا المسـتوى، ينبغـي إدراك ما بينهما مـن الفرق من جهـة، ومـن الاسـتواء مـن جهـة أخـرى، (بـل مـا يكشـفه التحليـل في النهاية من المطابقـة بينـهما). وبذلـك تغـدو أنّيـة (So-sein) الفـرد العينيّـة قابلـةً للتمييز عن الشروط السـابقة عليـه، ويُمكـن تحديـد نزوعـه وموضِعـه داخـل جمـاع الطبيعـة. ههُنـا يقـوم إجراء السير الفلسـفي للبنـاء بدورٍ أسـاسيٍّ في هذا التمييـز والوصف. وهـو يرتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بنظريـة المادّة والكيـان العضـوي، ويهـدف إلى إدراك الأشـياء "في ذاتهـا" (An-sich)، وإلى التصريـح بظهـور اللاّمشروط وبنائـه الذاتيّ عبر مـدارج الحياة.

بعـد عـرض بعـض الخطـوط العريضـة لفلسـفة الهويـة، تجـدر الإشـارة إلى أنّ شـلينغ يواصـل تطويـر هـذه البنـى والأفـكار نفسَـها في القسـم الاعتبـاري مـن النسـق؛ وهـي تقـوم أيضًـا على أسـاس هـذا القسـم، ومفهـوم النفـس المؤلـف مـن بنيـة ثلاثيـة، والانتظـام بين العقـل والأنائيّـة (Ichheit)، وكذلـك نظريـة الأخلاق (Sittlichkeit). أمّـا انـحلال الأنائيّـة، (الـذي يُمثّـل امتـدادًا لمبـدأ التماسـك في الطبيعـة) في سـبيل "الـكلّيّ الخالـص"[1]، فإنـه يُبنـى انطلاقًـا مـن نظريـة الطبيعـة "العضويـة".

1 Schelling, *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in: *Kritisches Journal der Philosophie*, 23 (= SW 1,5, 122).

2. الانتقال من الطبيعة إلى الروح والاستقلال الذاتي

فلنرجع إلى نسق فورتسبورغ الذي لا يرى في الانتقال من الطبيعة إلى الروح "تفاوتًا" ("Hiatus") أو انقطاعًا في مسار الوجود، بل يعدّه "مُكوِنًا متصلًا."[1]

يرجع شلينغ، في الجزء الاعتباري من النسق، وخاصةً في الفقرة المجعولة لقوّة المعرفة، بوضوحٍ إلى البنى النسقية للفلسفة الترنسندنتالية لعام 1800. غير أنّ الأمر لا يقتصر على تكييفٍ جزئيٍّ لبعض الرؤى الفلسفية الترنسندنتالية المبكرة المتعلّقة بالبنية التأملية (Reflexivität)، والإنشاء الطبيعي للوعي، والاستقلال الذاتي والدين. ذلك أنّ البنية النسقية العامة لفلسفة شلينغ قد شهدت منذ عام 1801 تحوّلًا جذريًّا، حيث أصبح الاهتمام منصبًّا على عرض المطلق اللامشروط وفق نموذج نظرية المادّة، مع التركيزٍ على قوّة الجذب الثالثة، التي هي قوةٌ واضعةٌ مثبّتةٌ، بوصفها تأليفًا بين قوّتَي البسط والقبض، وكذلك على العلاقة بين الجذب والنور. يمثّل هذا النموذج ثلاثيّ البنية تجديدًا مقارنةً بالنسق الموازي بين للفلسفة الطبيعية والترنسندنتالية الذي كان موجّهًا إلى استعراض التاريخ "الطبيعي" السابق للوعي الذاتي في الطبيعة، حتى بلوغه مرحلة الوعي الوعي بالذات وتحقيق غاية التاريخ. أمّا في هذه المرحلة، فقد أصبح التركيز موجَّهًا إلى تتبّع دينامية التناقض بين القوّتَين الأساسيتين في محصولات الطبيعة والروح، وإلى الكشف عن كيفية ارتقائهما التدريجي نحو البنية التأملية للوعي. وابتداءً من عام 1801، انصرف انتباه شلينغ إلى بؤرة أخرى، حيث حاول الآن وصفَ المطلق غير المشروط؛ أي "القوّة" نفسها في بنائها الذاتي ضمن وحدات الطبيعة والروح (الموسومة بجاذبية الواقعي أو الاعتباري). وقد

1 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, 494.

أراد بذلك صراحةً أن يتجاوز القاعدة المتأتية من الفلسفة الترنسندنتالية؛ أي تلك المسلمة الترنسندنتالية القاضية بتفسير الوعي الذاتي بوصفه شرطًا لكل إقرار نسقيٍّ وقائم على النظر في المبادئ. فالمطلوب الآن أن يظهر اللاّمشروط على نحوٍ تأمّليٍّ فلسفيٍّ وعلى نحو من العرض نفسه.[1] أما إن أخذنا بالاعتبار كل تزيُّد للتجريد وكل الأشكال الساعية إلى التجاوز بالنظر إلى الفلسفة الترنسندنتالية، إضافةً إلى الوحدة المسلم بها للمعرفة المطلقة وللمطلق، فإنّ المقصود لا يتعلق بمجرد ميتافيزيقا مطلقة مكتفية بذاتها؛ بل الأمر بالأحرى يخص تصوّرًا موجَّهًا نحو الاستقلال اللامشروط والنظر التأمّلي في خاصية التعيُّن (Bestimmtheit)، يحمل من أساسه طابعًا ميتا – فلسفيًّا.

أعاد شلينغ بفلسفته في الهوية التأمل في مفهوم التاريخ من جديد. ولا يعني ذلك أن الآراء الفلسفية الترنسندنتالية المتعلقة بشروط تحقق الذاتية قد تغيرت؛ بل إنها بالأحرى وُضعت مرةً أخرى في سياق شروط الأفق المنهجي وأفق الإطلاق النظري في نطاق نسق الهوية، حيث تُدمج وتُوحَّد مع الأساس الفلسفي الطبيعي للنسق.[2]

أما في القسم الاعتباري من النسق، فإن مفهوم العقل يحتلّ مكانةً محورية. وقد كشفت نسخة فورتسبورغ من النسق عن وجه جديد لهذا المفهوم بالمقارنة مع فقرات "**العرض**" الأولى. إذ يقوم مفهوم العقل هُهنا

1 في فكرة الانطلاق من اللامشروط في فلسفة شلينغ الأولى، راجع:
Sandkaulen-Bock, Birgit, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (Neue Studien zur Philosophie 2), Göttingen 1990.

2 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 268–291, 499–530.
راجع بهذا الخصوص: توطئة كارل فريدريش أوغست شلينغ: SW I,6 (VI f.).

على الاستواء (Indifferenz) التامّ الفاقد للقدرة (إنها غير الفاقد للتعيّن)[1] بين الطبيعة والروح، بين الجذب والنور؛ أي على فلسفة طبيعية، مستخرجة من أسفل ("von unten her")، تعبّر عن الدينامية العضوية الكاملة للحدس الذاتي المطلق للطبيعة اللانهائية[2]، ولا تُوضَع [هذه الدينامية] بوصفها هذا إلا مع الإنسان. في هذا السياق لا تظهر إلا بالنسبة إلى شيء ما متعين؛ فهي تُوضَع بوصفها عقلًا ذاتيًّا مثلًا تحت قدرة (Potenz) المعرفة، ويجوز أن نعبر عنها مجازًا بأنها "ممزقة" ("auseinandergezogen").[3] وفي التاريخ يُوضَع العقل دائمًا بالنظر إلى قدرات، الأمر الذي يفضي إلى صيغ مخصوصة من تموضع (Objektivierung) العقل في التاريخ. ويمكن، قياسًا على بناء أشياء الطبيعة، وصف هذه الصيغ بوصفها البنى الضرورية للتاريخ.[4] ومن هنا فإن كثرة التمثيلات التي اعتمدها شلّينغ منذ 1802 في تناوله لظواهر العالم الاعتباري ضمن عين الجزء من نسقه، وخاصة نظرية الكيان العضوي البارزة – تعود في أساسها إلى أخذ العقل بوصفه استواءً (-Vernunft Indifferenz) بحسب فلسفة الطبيعة.

1 Danz, Christian, *Vernunft und Religion. Überlegungen zu Schellings Christentumsdeutung in seinen Journal-Aufsätzen*, in: Klaus Vieweg (Ed.), *Gegen das unphilosophische Wesen. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 7), Würzburg 2002, 197–209, hier 204.

2 راجع بخصوص الآفاق التي فتحتها نظرية الغريزة الحيوانية على العقل:
Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 232–238, 453–471; zudem § 258, 486 f.; § 261, 497. *Ideen*, 81 f. (= SW I,2, 68 f.).

3 Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, 56; Schelling, *Philosophie und Religion*, 47 (= SW I,6, 46).

4 بخصوص طريقة البناء بوصفها قاعدة منهجية في الجزء الاعتباري من النسق:
Peetz, Siegbert, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität* (PhA 64), Frankfurt a. M. 1995, 145; Anm. 287, 152.

مـع كلِّ مـا بين المطلـق والطبيعـة مـن تماثُـل، فـإن نمـط تمثُّلـه في سـياق التاريـخ لم يعُـد، عنـد شـلينغ، مجرّد ظهـورٍ غير مبـاشر على نحـو مـا يُفهَـم مـن وظيفـة انجـذاب المطلـق. إنما صـار المطلـق يتـجلّى في التاريـخ بذاته نفسـها.[1] ولما كان ضرب اتصـال العقـل بالأفـكار مـن ضرب تعلقهـا باللوغـوس ("λογος")[2] في التاريـخ، وأن هـذا يتـجلى على أنـه هـو وحـي الله تدريجًـا[3]، كان ذلـك هـو غـرض فلسـفة الديـن التـي شـأنها أن تُعالـج مـن جانبهـا مـا بين الطبيعـة والـروح مـن النُّقلـة ومـن الفـرق.

تتمتّـع الطبيعـة، كما عرضنـا أعلاه، بدينامية في ذاتهـا. إلا أنهـا تبقـى دائمًا ككيـان عضـويٍّ كليٍّ في ذاتـه حتـى في أوسـع تجلياتهـا بوصفهـا جِرمًـا كونيًّـا. وحتـى الحيـوان، الـذي تمتـد فردانيتـه إلى الوعـي بالـذات، يظـلّ منتميًـا إلى الطبيعـة بواسـطة الغريـزة تـدرِج المفـرد في المجمـوع الشـامل لنوعـه.[4] ولا تغـدو الطبيعـةُ واعيـةً بذاتهـا أول الأمـر إلا في الإنسـان؛ فهـي مـن خلالـه تُشـاهد ذاتَهـا في العقـل نفسِـه وفي هـذا الوسـيط (Medium) الـذي هـو العقـل يُصـار إلى إقامـة البنـى "العضوانيـة" للتاريـخ كما للطبيعـة، إذ تقـوم العلاقـة ههُنـا على الجزئيـة الحالـة في الجسـد. لذلـك ينبغـي الآن أن نتصفـح نظريـة شـلينغ في الأنائيـة.

---

1 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, 494; *Fernere Darstellungen*, Bd. 1, St. 2, 47 (= SW I,4, 421).

2 Schelling, *Philosophie und Religion*, 41 (= SW I,6, 42).

3 Ibid., 63.

4 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 235–238, 457–471.

تَـرِد نظريـة الأنائية في نصوص شـلّينغ ابتـداءً من عـام 1802 غالبًا تحت عنوان مناظرته لفيشـته (Fichte).[1] ومع ذلك، فإنّ شـلينغ يعمد مرارًا إلى إدراج الأنائية في سـياق فلسـفة الطبيعة، إذ يصفها بأنها اشـتدادٌ اسـتثنائيٌّ لما يظهر في الطبيعة بوصفه تماسُـكًا أو مغناطيسًـا.[2] فـإذا كان التماسُـك يدلّ سـلفًا على "الانفصـال" – ويُقصَد بـه ابتـداءً الانفصـال عـن الفكـرة؛ أي نـزوعُ الجزئـيّ إلى الافتراق والوجود لأجل ذاتـه في تـعيّنٍ متنـاه[3] – فـإنّ الأنائيـة القائمـة بذاتهـا تمثـل في هـذا السـياق "أسـمى فعـلٍ انفصـاليٍّ."[4] إن الأنائيـة ظاهـرةٌ مـن ظواهـر العـالَم الاعتباري، وهـي تختلف عـن التماسُـك وعـن المغناطيـس في الطبيعـة، إذ تُوضَـع بوصفهـا تعينًا ذاتيًّـا ووعيًا بالـذات؛ أي "الفعل الواقعـي" (Tathandlung) [5]، وذلك مـن خلال تعلُّقها بالعقل أو الحـدس العـقلي، أو النفـس.[6] فمـن جهـةٍ، تُعـدّ الأنائيـة – كما يُلمّـح شـلينغ إلى ذلـك انطلاقًا من فلسـفة الطبيعـة – "نزعةَ الانفصال" المشـتدة لدى الفـرد، المتجهةَ إلى الظهـور في الوجـود، وهـي السِّـمة التي تميّز الطبيعةَ وسـائر الأشـياء. ومن جهةٍ أخـرى، فهـي بوصفهـا ظاهـرةً مـن العـالم الاعتبـاري متأملـةٌ لذاتهـا وموضوعـةٌ

1 *Philosophie und Religion*, 43 (= SW I,6, 43).
راجـع بهـذا الخصوص عرض فيشـته فيما ذكره نجل شـلينغ "حـول العـام 1804" ("ums Jahr 1804") (71) في **المخطـوط حول الدروس في التمهيد للفلسـفة** (Vorlesungsmanuskript zur Propädeutik der Philosophie) الـذي طبـع جـزؤه الثـاني في الأعمال الكاملـة (SW I,6, 71-130)، الموضـع المقصود ههنـا ص 81 و 123–140.

2 Schelling, *Philosophie und Religion*, 41 (= SW 1,6, 42); *Darstellung meines Systems*, § 95, Anmerkung aus dem Handexemplar (= AA 1,10, 166).

3 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 122–125, 285–288.

4 Schelling, *Darstellung meines Systems*, § 95, Anmerkung aus dem Handexemplar (= AA 1,10, 166).

5 Schelling, *Philosophie und Religion*, 41 (= SW 1,6, 42).

6 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 282–284, 509–512.

مـع العقـل؛ ولذلـك فهـي لم تَعُـد طبيعـةً أصلًا، بـل سِـمةٌ جوهريـةٌ للمتناهـي في التاريـخ.[1] للأنائيّـة، على نحـوٍ مـا، أصلان: أصـلٌ طبيعـيٌّ وآخـرُ إلهيٌّ.

إن الأنائيـة تمثّـل وضعًـا ومعرفـةً لذاتهـا بالفعل، في مقـام التـعيُّن، وهو وعيٌ لا يوجـد إلا داخلهـا وحدهـا. فهـي لا تحـدس ذاتهـا حدسًـا مباشرًا، بـل تعـي ذاتهـا فقـط مـن خلال الفعـل الواقعـي الـذي يُشـكّل جوهرهـا. وفي الأنـا العينية تتّحـد لحظتـان أساسـيتان تتحقّقـان معًـا في كلّ أنائيـةٍ فرديـة: هاتـان اللحظتـان إحداهمـا واقعيـةٌ قائمـةٌ مـن ناحية على الوجـود وعلى التـعيّن التجريبـيين، وهي – إذا أردنـا تحديدهـا بدقـة: الجسـد (الـذي لا يمكـن تصـوّره بمعزل عـن النفس)، أمـا اللحظـة الأخـرى فهي تختـص بالجانـب الاعتباري والـذي يعبّر عـن الوجود كتـعين ذاتيٍّ وتأمـل للوعـي في ذاتـه، وهـي الـروح، وتقـف خلـف هـذا الوجـود وضعيـة (Gesetztsein) العقـل (حتى ولـو بطريقة غير مباشرة): أبديـة النفس. إنّ "الجسـد" و"النفـس"، كما يُصاغـان باصطلاح نسـق فورتسـبورغ، همـا دائمًا وحدة واحـدة أصلًا. ومـن ثـمَّ يمكـن التمييـز بين ضربين مـن التحقـق (Vollzug).

يُركـز نسـق فورتسـبورغ في جزئـه العـملي، في القسـم الخاص بالقـدرة على الفعـل تركيـزًا تامًـا على الاكـتمال الأخلاقي. فهـو يبني تصـوّر الأنائيـة في تطابقها مـع ذاتهـا بحيـث تبلـغ "إنيتهـا العليا" حـدَّ الاعتبـار الـذاتي، حيث يتمثـل الجوهر المطلـق نفسـه في البنيـة الأخلاقيـة العضويـة كما لـو أنه ذاتهـا الحقيقية، لتغـدو الأنا أداة معرفيـة للمطلـق.[2] أمـا في الجـزء العـملي اللاحـق، والجـزء الخاص بفلسـفة

1 راجع بهذا الخصوص:
Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1975, 129.

2 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, §§ 305–307, 541–553; *Philosophie und Religion*, 62 (= SW I,6, 56).

الديـن من نسـق فورتسـبورغ، فيصار إلى تمييز شـكل آخـر من التـعيّن. إذ لا تُعطي وحـدة "الأنائيـة" الاعتبـارَ الكامـلَ "لإنيتهـا العليـا"، ولا لوجودهـا بوصفـه تعيّنًا ذاتيًّـا ونفسًـا؛ ومـن ثَـمّ لا تبلـغ المطابقـة لا مـع نفسـها ولا مـع الكليـة الحقيقيـة للفكـرة. الأمـر الـذي ينتج عنه الرسـالة الأخلاقية للفـرد المتناهي، بـأن تعمل على التوسـط المناسـب وأن تسـتصلح "قانـون الهوية".[1]

يتـبيّن أنّ نسـق فورتسـبورغ، ولا سـيّما في نظريـة الفعـل، لا يكتفـي بـإدراج جوانـب نظريـةٍ ترنسـندنتالية أقـدم (وإنْ كانت في ذاتهـا "مطابقة" لفلسـفة الهوية) في الجـزء الاعتبـاري مـن النسـق، بـل يَصِلُهـا أيضًـا بمنظـورات فلسـفة الطبيعة، ويثبـت اتصـالها بهـا. وهذا سِـمَةٌ مميِّـزةٌ للجـزء الاعتباري من نسـق فورتسـبورغ، بـل وللفلسـفة الاعتباريـة في نسـق الهويـة بوجـهٍ عام.

3. الأخلاق والدين والفلسفة

كانـت فلسـفةُ الهوية لـدى شـلينغ، منـذ البدايـة، معرّضـةً للاعتراض القائل إنّ تأسـيسَ نظريـةٍ في الأخلاق أو في الحريـة الإنسـانية غيرُ ممكـنٍ على أرضيتهـا.[2]

1 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, § 302, 538f.

2 راجع بهذا الخصوص:
Eschenmayer, Adolph Carl August , *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803, § 86, 90.
وكذلك تعزيز نقد إيشنماير من جانب يوهان ياكون فاغنر:
Wagner, Johann Jakob, *System der Idealphilosophie*, Leipzig 1804, XIV f.; XXIV; XXXVIII f.; XLIII.
وكذلك مراجعات كتاب شلينغ: الفلسفة والدين، في:
Tübingische gelehrte Anzeigen 55 (9.7.1804), 433–440 und Nr. 56 (12.7.1804), 442–446, hier 443; *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung* 96 (14.8.1804), Sp. 289–297, Nr. 97 (16.8.1804), Sp. 305–312, Nr. 98 (18.8.1804), Sp. 321–328 und Nr. 99 (21.8.1804), Sp. 337–342, hier Nr. 98 (18.8.1804), Sp. 322f.

هـذا التسـاؤل أو الاعتراض يمكن صياغتـه على وجوه عدة: هل يـؤدّي الاحتكام إلى نمـوذج العضويـة الطبيعيـة، مـن جهـةٍ، إلى أنّ شـلينغ، ضمـن محدِّدات النسـق ومنهجه، لا يسـتطيع النفـاذ إلى الطابـع الخاص للحرية الإنسـانية، لأنّ الفارق بين الطبيعـة والـروح لم يُـراعَ على نحـوٍ كافٍ؟ ألا ينجم عـن التضخيم المزعـوم للمبدأ إلى اسـتواء مطلـق وغير متـعين، إشـكالٌ مفاده أنّه لا يعـود ممكنًا تصـوّر الأخلاقية الفرديـة، إن أمكـن أصلًا، إلّا بوصفهـا انـحلالًا في المُطلـق مـن جديـد، بحيـث لا تعنـي "الحريـة" إلّا تجـرّدًا ذاتيًّا أو تنكّرًا للـذات لصالح تـعيّن أعلى تيونوميٍّ بالمعنى السـلبي؟ [1] أيمكـن، فوق ذلك، تصـوّرُ أن تكون الاسـتقلالية، المتوافقـةُ مع قانون الهويـة الواقعـي، حقًّـا حرّيّـةً محـدَّدةً وذاتَ مضمـون للفـرد في نطـاق المتناهـي؟ [2] وهـل يتصـوّر شـلينغ انـحلالَ الشـخص وفرديّته؟ إنّ ذلـك ليبعث على الدهشـة، لا سـيّما وأنّ فلسـفة شـلينغ العمليّـة لعـام 1800 كانت توجـه النظـرَ دائمًا إلى عيانية

1 راجع على سبيل المثال:
Genths, Paul, *Die Identitätsphilosophie Schellings in ihrem Verhältnis zur Religion*, Würzburg 1926, 44–47; 50–54.
إن تحليـل غنتس يشـكو بالأسـاس مـن مأخذ هـو إدراج شـلينغ بنحـو منحـازٍ في الرومنطيقية. – فقـد أقـر، قبـل أن يبـاشر التحليـل الفلسـفي الديني بالمعنـى الأخص، فـضلًا عـن ذلك بأن نظريـة في الفردانية والشـخصية من مذهب فلسـفة الهويـة، ومن ثم نظريـة في الأخلاق والدين، غير ممكنـة في سـياق نسـق الهويـة (50–54؛ 87). ولـذا لم يكن بوسـعه إلا أن يعود باسـتمرار إلى الاسـتنتاج المذكـور مـرارًا والـذي يـقضي بأن الدين عند شـلينغ ليس شـيئًا غير فلسـفة راضية (quietistische) بالمشـاهدة (راجـع: 52؛ 79؛ 84 ومـا يليها؛ 87).

2 أُنظر بهذا الخصوص أحكام راينهارت لاوت:
Lauth, Reinhard, „Kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen? Fichtes Kritik“, in: KantSt 85 (1994), 48–77, hier 75; Loer, Barbara, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Berlin/New York 1974, 280; Mokrosch, Reinhold, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs* (SPLNJ 29), Frankfurt a. M. 1976, 199–229; 320 f.

وتاريخية التعيّن الذاتي.[1] وقد يتبدّى أخيرًا، على نحوٍ مبدئيٍّ، سؤالٌ عمّا إذا كانت فلسفة الهوية، مع احتكامها إلى الكُلّيّة العضوية، قادرةً أصلًا على بناء الجزئيّ بناءًا ملائمًا، ولا سيّما الحرية الفردية.

عند النظر عن كثب، يتبيَّنُ أنَّ هذه الاعتراضات، بحد ذاتها، لا تُصيبُ جوهر الفلسفة العملية لنسق الهوية. فقبل كل شيء، يجب الأخذ بعين الاعتبار أن جوانب كثيرة من الفلسفة العملية لعام 1804 ليست، خلافًا للانطباع الأوليّ، مستمدةً من نطاق فلسفة الهوية بعد عام 1801، بل إنّها تنحدر بالكاد من فلسفة شلينغ المبكرة في أعوام 1794 و1795، وخصوصًا من **الرسائل الفلسفية في الدوغمائية والنقدية**، التي كثيرًا ما أشار إليها شلينغ في عام 1804 في كتاب **الفلسفة والدين**.[2] فقد حصلت الاستفادة ههنا من بعض المطالب المتأتية من نظريتيْ الأخلاق والحرية، كما طورتها **الرسائل الفلسفية** خاصة في سياق قضية الانتقال (Übergangsthematik).[3] ويُذكر من بين هذه العناصر التماهي بين الحرية والضرورة في التعيّنِ الذاتي المطلق، وفهم النظام الأخلاقيّ والاتساق

1 Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, Tübingen 1800, 322–444 (= AA I.9.1, 230–303).

2 Schelling, *Philosophie und Religion*, 60 f.; 68–74 (= SW I.6, 55; 60–64) mit dem 7. und 8. der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (in: Friedrich Immanuel Niethammer (Ed.), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Bd. 3, H. 3, Neu-Strelitz 1795, 195–217 (= AA I.3, 82–96)).

3 راجع بهذا الخصوص أيضًا إشارات فالتر أ. إهرنهارتس حول الدلالة المبدئية للحرية في تطور فلسفة شلينغ:

Ehrhardts, Walter E., ″Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes″ – ein Rückweg zur Freiheitsschrift?, in: Hans Michael Baumgartner/Wilhelm G. Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992 (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 240–251.

مع الـذات مـن حيـث هـي أمـورٌ مـن جنـس الوجـود المتـعين مـن خلال "قانون الهويـة"، إضافـة إلى مهمـة تحطيـم "اللا-أنـا" (Nicht-Ich) بوصفهـا خلاصـة المتناهـي. وحتـى "الحالـة المُطْلَقَـة للنفـس"[1]، غير القابلـة للاسـتنباط، والتـي لا يسري أي قانـون أخلاقـيٍّ عليهـا، ولا يوجـد فيهـا لا وعـيٌ ذاتيٌّ ولا تأمـلٌ أصلًا، ليسـت بـرأي جديد لشـلينغ في عـام 1804، ولا هـي نتيجة لتصور فلسـفة الهوية.[2]

وأمـا مهمـة النظريـة الأخلاقيـة في نسـق الهويـة فتتمثل في بيـان الكيفيـة التي قضـت بـأن صورتيْ التـعين المرتبطتين بحيـث تحققت فيـهما الفكـرة الأخلاقية. إنّ الوسـاطة العمليـة الناجحـة بين الأنائية والتعيّن الـذاتي المُطلق داخـل التعيّن الذاتي هـي الغايـة مـن الأخلاق. فـالأخلاق عند شـلّينغ تعني تحقيـق الأفـكار في الفعل العينـيّ. أمـا مـن الجانـب الـذاتي، فتعنـي، بعبـارة شـلينغ، "تحريـر النفـس ممّـا هو غريـبٌ ومـادّيّ، والارتقـاء إلى الوجـود المتـعيّن بالعقـل الخالـص مـن غير امتزاجٍ آخـر يخالطه."[3]

إن تحقّـقِ التـعيّن الـذاتي المطلـق أو الفكـرة الأخلاقيـة لا يمكـن اسـتنباطه مـن الأنائيّـة ذاتهـا.[4] إلى ذلـك، فـإنّ التـعيّن الـذاتي المطلـق يتحقّـق مباشرةً على نحـوٍ لا يكـون فيـه مجـرد شيء وارد إلى الوعـي، بـل إنّ الأنائيّـة، بوصفهـا تعيّنًـا

---

1 Schelling, *Philosophie und Religion*, 61 (= SW 1,6, 55).

2 انظر المرجع السابق، وكذلك الرسائل الفلسفية (Philosophische Briefe)، ص. ص-212-215 (=AA1.3,93-95)

3 Schelling, *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, 22 (= SW 1,5, 122).

4 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, § 302, 539:
„إن الفعـل لا يكـون كذلـك حقـا على وجـه العمـوم، إلا متى كان الـذي من وجـود الشيء من ماهيتـه، بنـاءً على مبـدأ الهويـة. يحصـل عـن ذلـك أن أيما حريـة غير تلـك التي في الإلهـي ليسٌ، وأن الله وحـده يُقـال عنـه إنه حـرٌّ حقًا."

ذاتيًّا، تتوافق مع ذاتها حينما يكون التعيّن الذاتي في الأخلاق أمرًا فعليًّا.[1] أما واقع هذه "الإنية العليا" فيتحقق في موضع الفرد العيني، ويتجلّى في الفعل عيانًا. غير أنّ العنصر الفرديّ في الأنائيّة ليس ذا دلالةٍ تأسيسيّة لنجاح التعيّن الذاتي، بل هو، على نحوٍ ما، الجسدُ المعيَّن بالنفس؛ أي خارجُ التعيّن الذاتي الباطني.

إذا أخذنا أفق فلسفة الطبيعة في الاعتبار، فإنه يمكننا القول إنّ الحياتين الموصوفتين سابقًا هما مجددًا ما تُبني وساطتها في إطار فلسفة الأخلاق عند شلينغ. فالنظريةُ المؤسَّسة على نظرية العضوية ومن ثَمّ على نظرية المادّة، والمبنية مرّةً أخرى بوصفها هيئةً كمالية "خالصة"، تهدف إلى جعل مثل هذه العضوية الشاملة "طبيعةً ثانية"[2]، تُوسَّطُ فيها الحياتان في الجزء كما في الكل، على نحوٍ يجعل الجزء العيني عرضًا لفكرةٍ موجبة التعيّن، وتُوضَع الحياتان في الجزء كما في الكلّ على أنّهما سواءٌ، ويُستظهر فيها العقل.[3]

على ضوء هذه البُنى المُشيَّدة فلسفيًا، يُطرَح مع ذلك السؤال عن إمكان التيقّنُ من فعليّة "حالة النفس" هذه وكيفيته؛ وذلك في موضعِ الفرد الذي لا يكون أبدًا تعيينًا ذاتيًا خالصًا على نحوٍ متّصل، والذي هو في التاريخ فحسب،

1 Jürgen Stolzenberg, „Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800“, in: Christian Danz et als. (Ed.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus*“ (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6), Würzburg 2001, 41–55, hier 54f.

2 Schelling, *Philosophie und Religion*, 65 (= SW I,6, 65).

3 أُنظر السابق، وكذلك: *System der gesammten Philosophie*, § 325, 575.

لا كُلّيّةَ التاريخ نفسِها. [1] إنّ التفسير الفلسفي للدين هو ما يستعين به شلينغ للإجابة عن هذا السؤال. فالدين يُمثِّل الواقع الفرديَّ لتحقّق التعيّن الذاتيّ الناجح في فوريّته، وهو في الوقت نفسه الإدراك الوحيدُ الوافي، و"التأمّلُ" والوصفُ الخصوصيين لهذا التعيّن الذاتيّ العمليّ الناجح. من خلال التفسير الفلسفي للدين، الذي يظهر في نسق فورتسبورغ بوصفه أسمى تعيُّن في الفعل، وبوصفه "ضميرًا"، و"بطولة"، و"ثقة بما هو إلهيٌّ"[2]، تُوصَف للفلسفة الجوانبُ الذاتية والفردية المرتبطةُ بتحقق الاستقلالية. [3] فالدين صيغةٌ مخصوصةٌ من وعي التناهي، مرتبطةٌ ارتباطًا أصليًّا بهذا التحقّق الفردي، حيث يفسِّر فيها هذا الوعيُ ذاتَه على نحوٍ دينيٍّ مخصوص[4]، بل رمزيٍّ أسطوريٍّ أيضًا، ويتفكّر الصلة بين المطلق والمتناهي. أمّا نظريةُ الدين المسيحيّ فتُفصّل وعيَ التناهي هذا وتصطنع منه هرمينوطيقا للتاريخ والأساطير. [5]

أن الدِّين يُكمِّلُ الفلسفةَ ببساطةٍ عبر منظورٍ "وجوديّ" داخليٍّ للذات، حيث من المفترض (على الأرجح) أن لا محل له في فلسفة الهوية، فضلًا عن أنّه لا يُتمِّم الفلسفةَ بما يُزعَم فلسفيًّا أو دينيًّا من "محاسبة المُتنعم" ("Ahnden des Seligen")

1 راجع بهذا الخصوص أيضًا:
Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie*, 320 f.
لم ينظر موكروش في مفهوم الدين عند شلينغ بين عامي 1802 1804 بما يكفي (انظر 310)، حتى إن دلالة "المسار المحقق للحرية" ("Verwirklichungsprozeß der Freiheit") (321) غابت عنه.

2 Schelling, *System der gesammten Philosophie*, § 310, 558 f.

3 Jacobs, Wilhelm G., „Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik“, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, 11–27, hier 24 f.

4 Schelling, *Vorlesungen über die Methode*, 165–186 (= SW I,5, 286–295).

5 Ibidem.

بوصفه اكتمالًا للفلسفة. كما أن الدين ليس توسيعًا لمعارف الفلسفة، وله مبدأ المعرفة نفسُه الذي للفلسفة، كما عارض شلّينغ نظرية أيشنماير (Eschenmayer) في انتقال الفلسفة إلى اللافلسفة.[1] إنما هو يُعالج كذلك نفس المُطلق. وكما يُبيّن شلينغ اعتمادًا على أنموذج ديانة الأسرار، فإنّ للفلسفة والدين، من حيث المبدأ، نفس التعاليم.[2]

يُدرِج شلّينغ الدينَ في المجموع النسقيّ العام لفلسفة الهوية على نحوٍ يحفظ للدين دائمًا دلالته الخاصّة. والفلسفة، بوصفها فلسفةَ الدين، تُقِرّ بهذه الدلالة الخاصّة للدين. كما أنّ الدين وأنماطَه الضرورية في تاريخ الأديان يصطنع لها شلينغ بُنيانًا فلسفيًّا، غير أنّ ذلك لا يمكّنُ من تعويض الدين. فالغالب أن تكون الفلسفةُ والدينُ منفصلين تاريخيًّا، حيث يردّ شلّينغ ذلك في المقام الأوّل إلى نزوع الدين نحو التشخيص الحسّيّ والموضوعي.[3]

تتبدى كيفيةُ إدراك واقِع المُطلق في التاريخ بوصفها السؤال المحوري في تحديد شلينغ للعلاقة بين الفلسفة والدين. فالفلسفة، على شاكلة فلسفة الدين، إنما تتفكر مرجعيتَها إلى التناهي وأهمية المتناهي في حسبان الفلسفة. ويبدو أنّ هذا الهدف ذاته هو من بين الدوافع المحرِّكة لانشغال شلّينغ بفلسفة الدين منذ 1802، إلى جانب الاهتمام الذي جدّده حديثًا فريدريش شلايرماخر (Schleiermacher) وفلسفة الفنّ بالعلاقة بين الدين والأسطورة.

ترجمة: أحمد حجازي

مراجعة: أ.د. رضوان السيد / أ.د. فتحي إنقزو

1 Schelling, *Philosophie und Religion*, 4–6 (= SW I,6, 18–20).

2 Ibid., 3; 77–80 (= SW I,6, 17; 67–70).

3 Schelling, *Philosophie und Religion*, 11. (= SW I,6, 161).

قائمة المصادر والمراجع

- Barth, Ulrich "Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift", in: Christian Danz/ Jörg Jantzen (Eds.), *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (Wiener Forum für Theologie und Religion 2), Göttingen 2011, 169–184.
- Danz, Christian, "Vernunft und Religion. Überlegungen zu Schellings Christentumsdeutung in seinen Journal-Aufsätzen", in: Klaus Vieweg (Ed.), *Gegen das unphilosophische Wesen. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel* (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 7), Würzburg 2002, 197–209.
- _____ "Schelling und die Historisierungsprozesse im 19. Jahrhundert. Ein Prospekt", in: Danz (Ed.), *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Tübingen: 2013, 1–19.
- Daub, Carl, *Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora*, Heidelberg: 1806.
- Ehrhardts, Walter E., „″Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes″ – ein Rückweg zur Freiheitsschrift?", in: Hans Michael Baumgartner/ Wilhelm G. Jacobs, *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit.* Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992 (Schellingiana 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 240–251.
- Eschenmayer, Adolph Carl August , *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803.
- Genths, Paul, *Die Identitätsphilosophie Schellings in ihrem Verhältnis zur Religion*, Würzburg 1926.

- Jacobs, Wilhelm G., „Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik“, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, 11–27.
- Stolzenberg, Jürgen, „Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie im System des transzendentalen Idealismus von 1800“, in: Christian Danz et als. (Ed.), *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings »System des transzendentalen Idealismus«* (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 6), Würzburg 2001, 41–55.
- Lauth, Reinhard, „Kann Schellings Philosophie von 1804 als System bestehen? Fichtes Kritik“, in: *Kant-Studien* 85 (1994), 48–77.
- Loer, Barbara, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Berlin/New York 1974.
- Mokrosch, Reinhold, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs* (SPLNJ 29), Frankfurt a. M. 1976.
- Niethammer, Friedrich Immanuel (Ed.), *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Bd. 3, H. 3, Neu-Strelitz 1795.
- Peetz, Siegbert, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalit*ät (PhA 64), Frankfurt a. M. 1995.
- Sandkaulen-Bock, Birgit, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings* (Neue Studien zur Philosophie 2), Göttingen 1990.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Historisch-kritische Ausgabe.* Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jörg Jantzen/ Thomas Buchheim/ Jochem Hennigfeld/ Wilhelm G. Jacobs/ Siegbert Peetz (Eds.), Stuttgart 1976 ff.

- _____ *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, Tübingen 1803; *Sämmliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (Ed.), Vol. 1,5, Stuttgart/Augsburg: 1859.
- _____ *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, Berlin 1802.
- _____ *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. 1, St. 1, Tübingen 1802.
- _____ *Philosophie und Religion*, Tübingen 1804.
- _____ *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. 2, H. 2, Jena/Leipzig 1801.
- _____ *"Ueber die Construktion in der Philosophie", in:* Schelling / Hegel (Eds.), *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. 1, St. 3, Tübingen 1802, 26–61.
- _____ *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Landshut 2. Aufl. 1803.
- _____ „*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*", in: SW 1,6, 131–577.
- _____ „*Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*", in: *Kritisches Journal der Philosophie*,
- Schulz, Walter, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1975
- Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Vols., Tübingen: 1835/1836.
- Troxler, Ignaz, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)*. Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften, Klaus Düsing (Ed.), Köln: 1988

- Wagner, Johann Jakob, *System der Idealphilosophie*, Leipzig 1804.
- Ziche, Paul, “Das System als Medium. Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling”, in: Christian Danz/Jürgen Stolzenberg (Eds.), *System und Systemkritik um 1800* (System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus 3; Kant-Forschungen 19), Hamburg: 2011, 147–168.

لودفغ فويرباخ

Ludwig Feuerbach

(1872–1804)

أ.د. عبد العالي معزوز

جامعة الحسن الثاني – المغرب

لودفغ فويرباخ

أ.د. عبد العالـي معـزوز

1. من هو فويرباخ؟

لودفـغ أندريـاس فـون فويربـاخ (Ludwig Andreas von Feuerbach) فيلسـوف ألماني ولـد عـام 1804 في مدينـة لاندسـهوت بألمانيا، وتوفي عـام 1872 في مدينـة نورمبرغ. تَحَوَّلَ من إيمانه بالمسـيحية إلى اعتبارها مجـرَّد ظاهرة أنثروبولوجية، وكان لـه دور كـبير في التحـول مـن المثاليـة إلى الماديـة في القرن التاسـع عشر. نشـأ في عائلـة بروتسـتانتية مـن منطقـة بافاريـا، وتلقَّـى تربيـة دينيـة، وتابع دراسـته في اللاهـوت بجامعـة هايـدلبرغ، تأثَّر بهيغـل إلى حدِّ انتقالـه إلى جامعة بـرلين، حيث كان بمثابـة نجـم هنـاك على الرغـم عـدم اقتناعـه بمجمـل أفـكاره، وانتمـى إلى مجموعة اسـمها "الشـباب الهيغلي"، أو "اليسـار الهيـغلي"، عُرِفَتْ بانتقادها الشـديد للمجتمـع الألماني، ثـم ناقـش في جامعـة إيرلنغن أطروحتـه في الدكتـوراه بعنوان: **في اللاتناهـي: وحـدة العقـل وكونيته.**[1]

1 رسالة فويرباخ التي تقدم للدفاع عنها عام 1827 في جامعة برلين باللغة اللاتينية عنوانها: Feuerbach, Ludwig, *De Infinitate, unitate, atque, communitate, rationis*; *On the Infinitude, Unity, and Universality of Reason*.

إنَّ عُصَارَة فلسفته تتمثَّلُ في كتابه العُمْدَة **جوهر المسيحية**[1]، الذي يرى فيه أن الدين إنشاءٌ إنسانيٌّ أو أنه صُنِعَ من قِبَل الإنسان، والإله هو بالأحرى إسقاط لتطلُّعَاتِ الإنسان ومُثُلِه، وهو بالتالي مسألة أنتربولوجية أكثر منها مسألة لاهوتية. كما أنه حَذَّرَ من الانزلاق إلى السياسة خاصة إبان أحداث 1840، وقد ساهم تأويله لفلسفة هيغل في التأثير على فلسفة كارل ماركس وفريدريك أنغلز.

يتكوَّنُ الكتاب من جزأين: الأول عنوانه "الحقيقة أو الجوهر الأنتروبولوجي للدِّين"، أما الثاني فعنوانه "الخطأ أو الجوهر اللاهوتي للدين"، فضلًا عن ضميمة. ويتبيّن من العنوانيْن أن فويرباخ يُقابِلُ التأويل الأنتروبولوجي للدين بالتأويل اللاهوتي له، ويعد الأول حقيقيا والثاني خاطئًا.

وقد وضع مقدمة للقول في الطبيعة الإنسانية محاولًا الإجابة عن السؤال: لماذا اختصّ الإنسان بالدين دون غيره من الحيوانات؟ حيث لاحظُ أنّ الإنسان وحده هو المتديِّن أو هو الموصوف بالتديُّن دون غيره من البهائم، كما تميز الإنسان عنها بالوعي، وليس الوعي شيئًا آخر سوى أنه ما يمثل موضوع الفكر. والوعي بهذا المعنى لا يخصُّ الإنسان كفرد، بل كنوع. وبفضل اختصاص الإنسان بحياة داخلية وحياة خارجية مَكَّنَتْهُ من الوعي أو التفكير، ثم من اللغة أو الخطاب، وصار منقسمًا إلى ذاتٍ وآخَر، إلى "أنا" و"أنت"، وصار بالتالي قادرًا على أن يفكِّرَ في ذاته بل أن يفكر في غيره، وقادرًا على أن يفكر في المتناهي والمطلق بواسطة اختصاصه بهذا الشعور الديني. أما إذا حُدِّدَ الوعيُ في المتناهي فإنه ينزل به إلى مرتبة الغريزة.

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1841), Georges Eliot (Ed.), Harper Torchbooks, 1957

"الوعـي بالمعنـى الحصريّ للكلمـة مُطابـقٌ للوعـي بالمطلـق"[1]، وبنـاء عليـه يمكـن أن نعـد الديـن عند فويربـاخ تعبيرا عن حاجة الإنسـان الواعـي والمفكِّر إلى المطلـق. ثم يطرح السـؤال: وما الذي يُكَوِّنُ إنسـانية الإنسـان؟ هناك ثلاثة أشـياء: العقـل والإرادة والانفعـال، فهـو أساسًـا عاقـل ومريـد ومنفعل، وهـي الصفات التـي تلخِّـصُ ماهيـة أو جوهر الإنسـان. حتى فكـرة الثالوث الإلهي مسـتمدَّة من هـذا الخصائـص أو الصفـات. ومـا يحـاول فويربـاخ بيانه هـو أن جوهر الإنسـان الـذاتي هو انعـكاس في طبيعته الموضوعيـة. وبما أنَّ لِكُلِّ كوكـبٍ شَمسُـهُ، وللمريخ ولعطـارد شَمْسَـهُمَا، فإن "لـكل كوكـب في شمسـه مـرآة لطبيعته."[2]

يحقـق الإنسـان وعيـه بذاتـه مـن خلال وعيـه بموضوعـه. وكل مـن الوعي الـذاتي (الروحـي) والموضوعي (المادي) متـآزران ومتَّحدان، ويسـتنتج بقوله: "إن المطلـق بالنسـبة للإنسـان هـو طبيعتـه الخاصة"؛[3] فالإنسـان محـدود ولكنـه متطلِّعٌ ومشرئِـبٌّ للمطلق.

فماذا عن جوهر الدين من منظور كليٍّ؟

يـرى فويرباخ أنَّه في الديـن يتَّحدُ الوعيُ الذاتيُّ والموضوعـيُّ، وليس الموضوع هنـا شـيئا بَرَّانِيًّا، بـل هو انعـكاس لذاتية الإنسـان، إن الوعي بالله هـو وعي بذاته، ومعرفـة الإنسـان بـالله هي معرفـة بذاته. مـا حصل هو انـقلاب الطبيعـة الداخلية إلى طبيعـة خارجية، أو لنقل اسـتلاب للإنسـان في الطبيعة الخارجيـة، وبكيفية أدَقّ نُسِـبَتْ الطبيعة الإنسـانية لله، وهو ما يـعبِّرُ عنه مفهوم الاسـتلاب(alienation).

---

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 2.

2 Ibid., p. 5.

3 Ibid.

ليس الدين شيئا آخر سوى وعي الإنسان بذاته، هو شكل غير مباشر لوعيه الذاتي، والإلهيُّ شكل من تجليات الإنساني، وما عبادة الآلهة في الأشكال الأولى من الوثنية سوى عبادة لذاته، وكلُّ الصفات المنسوبة للطبيعة الإلهية هي في الحقيقة صفات إنسانية.

في القسم الأول من كتابه يتطرق فويرباخ لمعنى الجوهر الأنتروبولوجي للدين باعتباره المعنى الصحيح للدين، وبعبارة أخرى لا ينظر إلى الدِّين سوى من جهة دلالته الإنسانية. ما وقع هو أن الإنسان فصل بين الله وذاته، أو وضعه نقيضًا لنفسه، فصار الإله هو ما ليس الإنسان إياه، والإنسان هو ما ليس الإله إياه. فالله مطلق، والإنسان محدود، الله كمال، والإنسان نقص، الله قوي والإنسان ضعيف، الله مقدس والإنسان مدنس، الله إيجاب بكيفية مطلقة ويمثِّلُ مجموع الحقائق، والإنسان سلبٌ مُطْلَقٌ جامعٌ لكل أنواع السلب. يُنبِّهُ فويرباخ إلى أن الدين منذ المنشأ ميَّزَ بين الإنسان وطبيعته.

2. الله بما هو وجود معقول

إنَّ الفصل بين الإنسان والإله هو نوع من التجريد تَطَلَّبَهُ الفهم أو العقل، حيث تمَّ تصور الله على أنه نقيض للإنسان، وعلى أن صفاته منافية للصفات الإنسانية، ومن ثم يتعارض الفهم العقلاني للألوهية مع التصور الديني "الأنتروبومورفي" (anthropomorphism) الميال للتجسيم.

يقول فويرباخ: "الله هو الله، وهو كذلك باعتباره مطلقًا، لا إنسانيًّا، لا ماديًّا، لا ظاهريًّا، وإنما فقط موضوعًا فكريًّا. فهو ليس جسمانيًّا ولا شكل له وغير مفهوم، ويصير مجردًا، ووجودًا سلبيًّا، وغير معلوم، لماذا؟ لأنه ليس شيئًا

سوى الطبيعة الموضوعية لقوة الفكر"،[1] سواء أسُمِّيَّ وعيًا أو روحًا أو عقلًا. إن الإنسان هو الذي صنع فكرة الله بفضل التجريد العقلاني، والروح المطلق ما هو إلاَّ العقل وقد انسلخ عن ذاتيته، وعن عينيته، وعن فرديته. العقل من منظور الخيال هو تجلٍ لله، ومن منظور العقل الله تجلٍ للعقل. يرى فويرباخ أن الذهن هو المسؤول عن تجريد الله من صفاته العينية الملموسة، وتحويلها إلى ماهية مجردة، وإلى وجود معقول تُلْحَقُ به كل الصفات، ووضعها علَّةً في تسلسل باقي العلل.

إنَّ هذا الضرب من الفهم العقلاني للدين يُبعدنا عن حقيقته وعن ارتباطه بالإنسان، ويُفضي بالمحلل للدِّين، وبالمُتَفَلِسْفِ في الظاهرة الدينية إلى نوع من الأنطو-ثيولوجيا (onto-theology) أو ما يمكن تسميته باللاهوت، حيث تُفيدُ هذه الرؤية بأنه يستحيل معرفة الله إذا لم ننسب له كل الصفات التي نعثر عليها في ذواتنا (وهو ما يُسمَّى بعملية الإسقاط أو الاستلاب. الذهن هو المسؤول عن هذا الإسقاط لأنه يجرِّدُ المُتَعَيِّن، وينفي الإيجابي، ويثبت السلبي.

3. الله بما هو وجودٌ أخلاقي أو بما هو شرعة وقانون

إنَّ الله بوصفه لانهائيًّا، ومطلقًا، ولامحدودًا، وغير موصوف بصفات إنسانية، هو بمثابة مبدإ، أو نقطة الانطلاق الرياضية، و"إنكار الإنسان هو بمثابة إنكار الدين."[2] كيف يمكن للدين أن يهمَّ الإنسان إذا لم يعكس هواجسه ومخاوفه، وتمنياته وتطلُّعاته؟ إنَّ الإنسان يبحث في الدين عن طمأنينته.

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 35.

2 Ibid., p. 44.

يَعْثُرُ الإنسـان في بحثـه عن الله على نفسـه، وما طبيعته سـوى مـن طبيعة الله، وفي المسـيحية لا يمكـن أن يكـون المسـيح مُخَلِّصًـا مـا لم يجـد فيه الإنسـان شـيئا من ماهيتـه. فالألوهيـة تحتـوي على صفة الإنسـانية. يقـول فويرباخ: "يبحث الإنسـان في الديـن عـن رضـاه، والديـن هـو أسـمى خير. ولكـن كيـف يمكنه العثـور على عزائـه وخلاصـه (طمأنينته) في الله إذا وَجَـدَهُ مغايرًا لوجود الإنسـان؟ (...) كيف يمكننـي أنْ أعثـر على خلاص وجـودي إذا لم أكـن من نفـس طبيعته؟"[1]

كل الصفـات التـي يضفيهـا الذهـن (العقـل) على الله في الديانة المسـيحية هي ضربٌ مـن الـكمال الأخلاقـي، ومن ثـم فالله كمال أخلاقـيٌّ، وهو في الوقت نفسـه مبـدأ معـرفيٌّ يُحصَّلُ بالعقـل والفهم، ومبـدأ أخلاقيٌّ يُحتذى بواسـطة الإرادة، وهو مـا تُتَرْجِمُهُ مقولة المحبة في المسـيحية. إنَّ الله محبة وبدونها ليس شـيئًا إطلاقًا، "المحبة تجعـلُ الله إنسـانا والإنسـان إلهًا."[2] يسـتدل فويرباخ على إنسـانية الدين، وإنسـانية الإلـه المسـيحي، بفكـرة أو لغـز التجسـيد (mystery of incarnation): "إذا توافقنا على أن التجسـيد هـو الله وقـد صار إنسـانًا، فإنـه يبدو بمثابـة حدثٍ رائـعٍ. ولكن الله المتجسِّـد هـو تجلٍّ للإنسـان المُؤلَّـه (...) الله متضَمَّنٌ في الإنسـان."[3] فضلا عن حلِّ لغز التجسـيد، يُحـاول فويرباخ أن يفـكَّ لغز الإله المعـذَب (suffering God). يقول: "الشرط الأسـاسيّ للتجسُّد أو لله الإنساني أو للمسـيح هو المحبّة (passion) أو الشـغف. والمحبـة تُثبـتُ نفسـها بـالألم، وبالمعاناة: الإلـه، بما هو إلـه، هو مجموع كمالات الإنسـان، والله بما هـو مسيح هـو مجمـوع نقائص الإنسـان وبؤسـه."[4] الله مـزدوج الطبيعـة، فهـو عقـل وعاطفـة، محبـة وألم، لأنـه متجسِّـد، ولأنـه يتـألم من

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 45.

2 Ibid., p. 48.

3 Ibid., p. 50.

4 Ibid., p. 59.

أجل الآخرين ويتحملُ في سبيلهم. بذلك يكون الألمُ أسمى مبدأ في المسيحية، وتاريخها هو تاريخ المحبة أو العاطفة، تاريخ الدموع والآهات، وإله المسيحية ليس شيئًا آخر غير الألوهية وقد تجسَّدت في الإنسانية.

لغز التثليث: كيف يمكن تفسير لغز آخر وهو المُتعلِّق بمبدأ التثليت المسيحي؟ "إذا كان الإله دون إحساس، ودون قدرة على الألم والمعاناة فإنه لا يُرضي الإنسان بما هو إحساس وشعور بالألم"[1]، وشرط إرضائه للإنسان أن يحتوي في داخله على كلّية الإنسان؛ أي الله من حيث هو وعيٌ ذاتيٌّ ومحبٌّ ومريدٌ وعَلِيمٌ. لا يمكن للإنسان أن يعرف الله بدون هذا الوعي الكليّ بالذات. الوعي والفهم والعقل والإرادة هي محصِّلَةُ هذا الوعي الذاتي الإلهي، وهو ما يفسر التثليث (اللهُ، الرُّوحُ القُدُسُ، الابنُ). وقد خلطت المسيحية القديمة بين الروح القدس والابن. المحبة بمُكْنَتِهَا الجمع بين الأب (الله) والابن (المسيح) والروح القُدُس هو المحبة.

لغز الخلق من عدم: كيف يمكن فكّ لغز الخلق من عدم؟ الله خَلْقٌ، وهو مُبْدِعُ الكونِ ومُنْشِؤُهُ، ليس فكريًّا وإنما بواسطة إرادة الفعل، وعليه فثمة شيء من ألوهية العالَمَ الإنساني وأقصى شكل لها هو في الخلق من عدم. إن عدمية العالم تعبير يُثبتُ إرادة الخلق من عدم. إنَّ الخلقَ من عدم يشبه المعجزة، ويقترب من العناية الإلهية(providence) والدليل عليه هو هذا الخلق من عدم.

العناية الإلهية معجزة لأنها تُلْغي قوانين الطبيعة وتوقف الحتمية والضرورة. إن ما يهم فويرباخ هو علاقة العناية الإلهية بالإنسان، ودلالتها

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 65.

بالنسـبة لـه؟ إنهـا إلغاء لقـوانين الطبيعـة، "العنايـة الإلهية امتيـازٌ إنسـانيٌّ"[1]؛ و هي تعـبيرٌ عـن قيمة الإنسـان، وعـن امتيازه عـن الطبيعـة وعن الحيـوان، وهـي تُعفيه مـن الارتبـاط بالكـون.

4. فويرباخ ومشروع "جوهر المسيحية"

كان العنـوان في البدايـة مختلفًـا وهـو "نقد العقـل غير الخالـص" (critique de la raison impure)، والمقصـود بطبيعـة الحال هـو المتمثـل في الديـن وفي اللاهوت استـلهامًا مـن كتـاب كانـط **نقـد العقـل المحـض**. وهـي محاولـة رائـدة في فلسـفة الديـن. لأول مـرة يُقـارَبُ الديـن لا على أنـه وهـم أو خطـأ أو مخادعـة، بـل على أسـاس أنـه تُستَكْشَـفّ منـه حقيقـة مـا، أو شـكل مـن أشـكال التعـبير عـن العقـل الإنسـاني. ويندرج مشروعـه النظـري في سـياق الجـواب عـن السـؤال المتعلـق بالأسـاس النهائـي لعبوديتنـا الروحيـة والسياسـية، ويرسـم غايـة محـددة وهـي محاربـة الأوهـام التـي تُهيمـن على الإنسـانية مـن خلال بيـان الأسـاس الإنسـاني للديـن ضـد الأسـاس اللاهـوتي، ومحاولـة القيـام بما يشـبه إصلاحًـا جديـدًا، واسـتكمالًا لـسيرورة الدَّنْيَـوَة، ومواصلـةً لمشروع الإصلاح الدينـي الـذي حمـل شـعاره مارتـن لوتـر.

وقـد احتـوى مشروعـه نقـدًا جذريًـا للديـن واللاهـوت مـن جهـة، ونقـدًا أيضًـا للفلسـفة التأمليـة الهيغليـة. وأراد لمشروعـه الفكـري هـذا أنْ يشـكِّلَ نقـدًا للديـن مـن وجهـة نظر لادينيـة. والكتـاب هـو محاولة للانقطـاع عـن هيغل وعن أتباعـه مـن اليـمين الهيـغلي، وقـد عـزَّز بذلك صفـوف اليسـار الهيـغلي مـن أمثال

1 Feuerbach, *The Essence of Christianity*, p. 105.

ماركس (Marx)، وأنغلز (Engels)، وشتيرنر (Stirner)، وباكونين (Bakunin)، وغيرهم، ضد شتراوس (Strauss) وبرونو باور (Bauer).

كتاب **جوهر المسيحية** نفيٌ للدين من منظور لادينيٍّ، ومحاولة لإرساء مقاربة أنتروبولوجية له، وهو مطبوع بطابع التحليل الماديّ للدِّين انطلاقا من الإنسان من حيث هو كائن حسي مادي، ويطرح مقاربةً أشبه بالتَّوَجُّهِ الطبيعي. هذه الحسية وهذه المنزع الطبيعي الذي اتَّسَمَتْ به مقاربته للدين جعله يتبنَّى موقفًا نقديًّا للدّين لا على أنه محض أوهام، بل باعتباره تعبيرًا عن حاجة داخلية بدل أن يتلقَّفَهَا من الخارج: "لا يُعْتَبَرُ الإنسانُ شيئًا دون موضوع."[1]

5. عود على بدء

يمكننا أنْ نخضع الكتاب لخطاطة وتصميم، فهو نقد للدين واللاهوت في آن واحد، وهو مكوَّن من قسمين كما سبقتْ الإشارة: القسم الأول في نقد الدين، والقسم الثاني في نقد اللاهوت، الأول في بيان حقيقة الدين، وفي بيان الماهية الحقيقية للدين، والثاني في نقد أوهام اللاهوت. وذلك أنَّ هذا الأخير يخفي الماهية الإنسانية للدين، ويجعلها شيئًا خارجيًّا برانيًّا بينما الحقيقة هي ماهيته داخلية. هناك نوع من التقابل الذي يقيمُهُ فويرباخ بين حقيقة الدين وأوهام اللاهوت. إن للدين جوهرًا حقيقيًّا يمثل هواجس الإنسان.

يميِّزُ فويرباخ بين ثلاث قوى أو خصائص إنسانية: العقل، والإرادة، والقلب. وهي بمثابة قوى: التفكير والمزاج والحب، أو بعبارة أخرى الفكري

1 Clochec, Pauline, *Pour lire L'essence du Christianisme*, Paris, Editions sociales, 2018, p. 64.

والإرادي والعاطفـي. وليـس الدين سـوى إعلاء أو إسـقاط (projection) لماهية الإنسـان على الـذات الإلهيـة، وتمثـل بـرّاني لجوهـر الإنسـان، فلا يُعدُ الإله سـوى تحقـق خارجـي لماهية الإنسـان. إن الديـن بهذا المعنـى وعي زائف لماهية الإنسـان، وهـو مـا يمكـن أن يعـد ضربًـا مـن إنـكار الديـن على غـرار فلسـفة الأنـوار التي تصنِّفُـهُ في خانـة الوهم. لكن فويربـاخ لا ينكر حقيقة الدين، بل يعتبرها معكوسـة أو مقلوبـة، ومـن ثم يُعيدُهـا إلى وضعها الصحيـح؛ أيْ إثبات أنّ مصدرها إنسـانيٌّ وليـس لاهوتيًّا.

إن الديـن هـو مجموعة مـن العمليـات حُوِّلَتْ بواسـطتها الصفات الإنسـانية إلى صفـات إلهيـة، إنهـا عمليـات تُفيـدُ أَنْسَـنَةَ الألوهيـة أو إضفـاء صفة الإنسـانية على الله. يسـتخدم فويربـاخ منهجًـا يمكـن تسـميته منهجًـا تكوينيًّا-نقديًّـا، "ليس الله سـوى إسـقاط خيـاليٍّ للقـوى الجوهرية الإنسـانية والمنسـوبة إليـه باعتبارها لا نهائيـة."[1] هـذه العمليـة يمكـن تسـميتها بالمَوْضَعَـة، وبالتحـوُّل البَرَّاني للصفـات الإنسـانية وتركُّزهـا في الذات الإلهيـة، وبقدر الإعلاء من الله يُنتقَصُ من الإنسـان، ومـن ثـم يُثْبِـت الإنسـان في الله مـا ينفيه مـن ذاته.

هنـاك نـوع مـن الخاصيـات المَرَضِيَّـة في الظاهـرة الدينيـة: يُصاحـبُ الوعـي الـذاتي الناتـج عـن الإسـقاط والإعلاء أوالتسـامي (projection / sublimation) بمظهـرٍ مـرضيٍّ يتمثـل في النفـي الـذاتي والـبَتْرِ الـذاتي ومن ثـم الطاعـة والخضوع والامتثـال. الديـن إذن بحاجـة إلى نقـدٍ وتصحيح، والوعـي الدِّينـيّ رهينٌ بإدراك طبيعتـه الإنسـانية-الأنثروبولوجية.

إنَّ مشروع كتـاب **جوهـر المسـيحية** محاولـةٌ لنقـد للديـن مـن الداخـل وليس نفيًـا لـه بحجة أنـه مجموعة من الأوهـام، أو إذا شـئنا القول خضع الدين لاسـتثمار

1 Clochec, *Pour lire L'essence du Christianisme*, p. 76.

رمزيته من أجل جعلها في خدمة تحرير الوعي الإنساني. عارض فويرباخ تأويل "اليمين الهيغلي" من طرف برونو باور، واقترح بدلًا منه تأويلًا ماديًّا إلحاديًّا، ومقاربة أنتربولوجية ضد-لاهوتية، ومنهجًا تاريخيًّا للظاهرة الدينية.

6. الديـن واللاهـوت

يميِّزُ فويرباخ، كما سبقت الإشارة، بين الدين واللاهوت، ويخصص نقدًا لكل واحدٍ على حدة: نقد الدين، ونقد اللاهوت. إنهما متميزان عن بعضهما بعضًا ومترابطان في الآن نفسه، وهو يَنْتَقِص من اللاهوت، ويُثَمِّنُ الدين.

فهذا الأخير يحتوي على الماهية الحقيقية أو الجوهر الحقيقي الإنساني، أما اللاهوت فهو تصور زائف وغير حقيقي للدين لأنه يستبعدُ الأصل الإنساني، أكثر من ذلك يستلِبُ الجوهر الإنساني، ويُبْعِدُهُ عن الجوهر الإلهي، وقد تمَّ هذا ابتداء من الفلسفة المدرسية الوسيطية أو السكولائية.

الدين شعور ذاتي خيالي ولكنه في نفس الوقت وعي الإنسان بحقيقة أنَّ الله ليس سوى تحويل أو إسقاط للصفات الإنسانية على الذات الإلهية، ونقد الدين بالضبط هو استعادة تلك الصفات وامتلاكها من طرف الإنسان ومعها كلّ ما يتضمنه المُعتَقَدُ مثل مسألة التثليث والخوارق والمعجزات، والقانون أو الشرع، والتجسد والخطيئة الأصلية والخلق من عدم. وقد سبق تحليلُهَا تحت عنوان ألغاز الدين.

وفي سياق المقارنة، يبدو اللاَّهوت ضربًا من تجريد الدين، ونوعًا من مفهمة المعتقد عن طريق علم اللاهوت لدى المدرسيين، ولكن من سلبياته إضعاف الشعور الديني لصالح الطابع الذهني، والنظر إلى الدين على أنه

مفـارقٌ للإنسـان، وعلى أنـه نفـيٌ لإنسـانية الله، وعلى أنـه نـوع مـن تجريـد الدين، وينتهـي فيوربـاح إلى ذمّ اللاهـوت، واعتبـاره وَهْمًا على خلفية إدانـة كل ما نتج عن اللاهـوت مـن محـارق، ومـن تعصُّـب دينـي في العصور الوسـطى.

في القسـم الأول مـن الكتـاب يتطرق إلى منشـأ الديـن وأصله، ويبـدأ بالديانة اليهوديـة على أسـاس أنها مفارقة للإنسـان حيث يمثِّـل الله (يهوه) فيهـا القانون أو الشريعـة العليـا في مقابـل الإنسـان الخطَّـاء، وفي مقابـل الإنسـان المذنـب. أمـا مع المسـحية، فقـد تحقـق اقتراب الله مـن الإنسـان في صـورة إلـه رحيم وغفـور وقادر على الصَّفْـح، ومـن ثَم حصل التُّحوُّل مـن اليهودية إلى المسـيحية. فما هي المضامين العَقَدِيّـة التـي تتضمنها الديانة المسـحية؟

في مقاربـة فويربـاخ لتلـك المضامين يـقترب أكثر مـن **ظاهريات الـروح** لدى هيغـل. يتنـاول الدين المسـيحي منـذ انفصاله عـن الديانـة اليهوديـة والانتقال من الله القـاسي إلى الله الرحيـم إلـه المحبَّـة بما هـو إلـه أكثـر إنسـانية، إله متأثر وشـاعر بعذابـات الإنسـان، ويتحـوَّلُ إلى عنايـة إلهية، وإلى تجسُّـد أو جسـدانية، صرنا أمام الله-الإنسـان، أو الله-الإنسـاني، ويتنـاول في السـياق ذاتـه مسـألة الألم باعتبـاره مقولـة أساسـية في المسـيحية وهـي لصيقـة بالعاطفـة بموجبهـا يكـون الله أقـرب إلى عذابـات الـبشر وآلامهـم، وأقـرب مـن التضحيـة بذاتـه مـن أجـل خلاص الإنسـانية. ومـن أهم المقولات مقولـة التثليث التي تجمع بين الله (الأب) والمسـيح (الابـن) عبر طـرف ثالـث وهـو الـروح القُـدُس. ومن المقـولات الأساسـية التي يتنـاولها في نقـده للديـن أو في اسـتعادة الديـن مـن طرف الإنسـان، إعـادة امتلاكه بعـد اسـتلابه، هنـاك فكـرة الخلق من عـدم، والخلـق هو أشـبه بعمليـة وعي ذاتي وأصـل العـالم وعـي الله بذاتـه. لا يتصـوَّرُ فويربـاخ خلـق العـالَم سـوى خلق ذاتي أي انطلاقـا مـن ذاتـه وليس مـن قوة خـارج العـالَم. وهو تصـوُّرٌ مختلـف تمامًا عن

فكـرة وحـدة الوجود. ويمكـن القـول إنّ فويرباخ كان أقـرب إلى التَّصَـوُّر المتعدد للوجـود، وضـد الديـن اليهـودي المبنـيِّ على فكـرة التوحيـد. ثـم يتنـاول قضايـا مرتبطـة بإنسـانية الديـن، أو بالطابـع الإنسـاني للديـن، مثـل الصلاة في المسـيحية، والمعجـزات وأخيرا خلـود النفـس. لماذا يرفـض الديانـة اليهوديـة؟ لأنـه يعتبرهـا منحـازة إلى شـعب الله المختـار. ليـس الدعـوات والصلاة سـوى أشـكال إنسـانية تُـعبرُ عن رغبـات لِتَجـاوز حـدود الطبيعة.

يُمَثِّـلُ اللاهـوت الوجـه السـلبي للديـن، أو لنقُلْ يمثِّـلُ الوجـهَ غير الحقيقي للديـن، بما أنـه يقابـلُ الدِّيـنَ بالطبيعـة الإنسـانية، ويعرضـه بكيفيـة مُفارقـة، بَـلْ ويُجَـرِّدُهُ مـن طابعـه الإنسـاني. يتكـوَّنُ القسـم الثـاني مـن كتـاب **جوهر المسـيحية** مـن أجزاء وفصـول مَدَارُهَـا على فكرة الله ثـم يُتْبِعُهَـا بقضايا أخلاقية وطُقُوسـية. يتنـاول في الفقـرات الأخيرة من الجزء الثـاني تهافت البراهين على وجـود الله والتي تُـفْضي إلى انفصـال الطبيعـة الإلهية عـن الطبيعـة الإنسـانية، وإلى تَعَـالي الأُولَى عن الثانيـة، وإلى طلاقـهما في نهايـة المطاف.

يُعـارضُ فويربـاخ انفصـال الديـن عـن الإنسـان والـذي يُكرِّسُـهُ اللاهوت، ويُعـارِضُ مـا يُسـمِّيهِ "عقلنـة الديـن"، وهـو ما ينجُـمُ عنه تحويـل الدين مـن تجربة وجوديـة إلى شـكلٍ بـرّانيٍّ خارجيٍّ، وإلى كائن مُشَـيَّإ، وهـو ما يُسـتَفَادُ من مصطلح اسـتلاب، والـذي سـيُعَادُ توظيفـه من طـرف ماركـس. وبنـاء عليه فالبرهـان على وجـود الله متهافـت لأنه يجعله كائنًا ماديًّا حسـيًّا بينما هو في الحقيقة كائـنٌ روحانيٌّ. ووفـق هـذا المنظـور لا يمكـن أن يكـون اللاهـوت سـوى شـكلًا مـن الإلحاد غير مُعلـنٍ أو غير صريـح مـا دام ينطلق مـن أنَّ الله بحاجـة إلى وجود خارجي. ليسـت البراهين على وجـود الله سـوى ادِّعـاءات أو أشـباه بـراهين تسـلَّلَت مـن الفلسـفة المدرسـية لـدى تومـا الأكوينـي والقديـس أنسـلم إلى الفلسـفة الحديثـة مـع رينيـه

ديكارت وإلى فلسفة الدين أو **الدين في حدود مجرد العقل** عند إيمانويل كانط. يتناول فويرباخ بهذا الصدد مسألةً متداولةً في اللاّهوت تُدرَجُ على أنها برهانٌ على وجود الله؛ ألا وهي الوحي، حيث يقول ما مفاده إن الإيمان بالوحي هو إيمانٌ طفوليٌّ.[1] وبناء على ما سَلَفَ فالوحي خاضعٌ إلى تاريخية محدَّدَة ولا يوجد خارج التاريخ، وليست الكتب المقدَّسة من أصل إلهيٍّ وإنما ذات مصدر بشري، ويثبتُ أنّ الدين في شكله اللاهوتي عرف إنتاجًا للخرافات، وكلُّ المحاولات اللاهوتية لإنقاذ الدين من براثنه محكومٌ عليها بالفشل.

في الفصل الثالث والعشرين من القسم الثاني يتطرَّقُ إلى مظاهر التهافت والتناقض في الدراسات اللاهوتية ويعمَلُ على دحضها مثل التناقض في مفهوم الله بين الكوني والشخصي، ومردُّ ذلك إلى محاولة تجريد الله، واستبعاده إلى السماء، بينما جوهره وحقيقته أنَّه إسقاطٌ إنسانيٌّ. يدحض فويرباخ الفهم اللاهوتي للدين، ويعتبرهُ مليئًا بالخرافات وبالتناقضات والأوهام. الدين أصدقُ من اللاهوت – ومقابله علم الكلام في الثقافة العربية – لأنه في حُلَّتِهِ الأولى، أيْ في المسيحية البدائية، أقرب إلى الإنسان، والله فيها أكثر دُنُوًّا من الإنسان. إنَّ الدين في حُلَّتِهِ الأصلية قبل أن يَسْتَبِدَّ به اللاهوت أكثر صدقًا وقداسة وحقيقة. يمكن القول أن مع فويرباخ وتحديدًا بعد هيغل صار الدين قضية أساسية في الفلسفة الألمانية حيث أَشْكَلَتْ العلاقة بين الدين والفلسفة وذلك على مستويَيْن نظريٍّ وسياسيٍّ، فأمَّا في المستوى النظري طُرح السؤال: ما نوع العلاقة بين المفاهيم الفلسفية والعقائد الدينية، ما نصيبُ الديني من السياسي؟ وما نصيبُ السياسي من الديني. ومن ثم طُرِح سؤال العلمنة والدُّنْيَوِية.

1 Clochec, *Pour lire L’essence du Christianisme*, p. 76.

يمكن القول إنَّ منظور فويرباخ الفلسفي إلحاديٌّ جذريٌّ، وتصوُّره دنيويٌّ صرفٌ، كان مناصرا لدولة دنيوية مجرَّدة من الدين، وكان يهدف إلى تحرير الدين من علم اللاهوت، ومن النزعة السياسية المحافظة، ومن دين-الدولة، علما أن بروسيا حينئذ كانت تحكمها ملكية الحق الإلهي والديانة المسيحية الإنجيلية.

7. إرث فويرباخ ومشروع الإصلاح الفلسفي

وُجِّهَتْ انتقادات حادَّة لفلسفة الدين عند فويرباخ على ضوء صعود الفلسفة الماركسية وأغلبها تُوَجِّهُ سِهَامهَا إلى طابعها الميتافيزيقي وإلى ماديتها المجردة غير الجدلية، وإلى طابعها التأملي اللا-سياسي، وإلى نزعتها المركزية-الأوروبية، كما أُخِذَ على مقاربته الأنثروبولوجية للدين المسيحي افتقارهَا إلى المعطيات التاريخية، واتِّسَامِهَا بنوع من التبسيطية والاختزالية. وعلى الرغم من الانتقادات لم تَخْلُ فلسفَتُهُ من جدة وطرافة خاصة في إبداعها لخطاطات نظرية أفادَت كثيرًا من الشباب الهيغلي ومن أهمها ماركس الشاب، وعدت فلسفته دفعة جديدة لما بعد هيغل.

يحتلُّ فويرباخ مكانة متميِّزة في الفلسفة الألمانية ما بعد هيغل وخاصة في مجال نقد فلسفة الدين، وفي تقويض المسيحية، وقد عُدّ ممهدًا أساسيًّا في ترسيخ مفهوم الدنيوية(sécularisation) أو ما اصطُلِحَ عليه لاهوت الدنيوية أو الدَّنيوة، وعُدّ من هذا المنطلَق مؤسس "اللاهوت الدنيوي" أو "اللاهوت اللاديني"، ومساهمًا في دنيوية المسيحية من خلال استعادة الإنسان لصفاته التي قام بإسقاطها على السماء. يعود له الفضل في أنه دفع فلسفة الدين لدى هيغل إلى حدودها القصوى، وأتمَّ ما عجزت عنه ألا وهو مجاوزة الروح المطلق، وربطها بعالَمَ الإنسان.

يرى بعض الباحثين أنَّ كتاب **جوهر المسيحية** محاولة لدراسة الاقتصاد النفسي للمسيحية، حيث إنه على الإنسان أن يسترجع ما يدين به للمسيحية.[1] هناك ما هو أشبه بدَيْن في لغة الاقتصاد يتوجَّب استرداده وذلك ما تعبر عنه قولة فويرباخ: "من أجل إغناء الله وجب على الإنسان أنْ يفقد ما يملك، وفي سبيل أن يكون الله كل شيء وجب على الإنسان أن يكون لا شيئًا."[2] لقد أَوْدَعَ الإنسانُ أغلى ما يملك في السماء ويجِبُ عليه استرجاعهُ، وما أضاعهُ سرعان ما يسترجعه إذا فهم الدين على أحسن وجه. يمكن القول، حسب هذا الرأي، إنّ الدين مليء بالجواهر النفيسة التي خزَّنها الإنسان، وضمَّنها آماله وآلامه وآن الأوان لاستعادتها، ومن ثم تعويل فويرباخ على فلسفة جديدة تُعيدُ لله إنسانيته وتُعيدُ للإنسان ألوهيته. استرجاع الإلهي في الإنساني، واستعادة المطلق في حدود التناهي.

يتعذر فهم نقد الدين لدى فويرباخ ما لم نقرأه في ضوء قَلْبِهِ لمثالية هيغل، وفي رَسْمِهِ لمعالم فلسفة مادية تاريخية، وأيضا في علاقته بماركس وماديته الجدلية، ثم في علاقته بفلاسفة الأنوار وخاصة ديدرو وروسو. كما لا يمكن فهم فلسفته في الدين، وبخاصة في نقد جوهر المسيحية، ما لَمْ تُقْرَأْ في علاقتها بكتابه: **بيانات فلسفية**.[3] ليس المأمول أن نكون مع أو ضدَّ فويرباخ وإنما أن نفهم شروط تأسيس فلسفته وأن نقيِّمَ الإرث الفلسفي الذي خَلَّفَهُ. يمكن الحديث عن انخراطه في قَلْبِ وتحويل المنظور؛ أو المنظورية في مجال فلسفة الدين.

1 Monod, Jean-Claude, "(Re)lire Feuerbach", in Philippes Sabot (Ed.), *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008, pp. 11-16.

2 Feuerbach, *Essence du Christianisme,* Jean-Pierre Osier (Tr.), Paris: Maspero, 1968, pp. 143-144.

3 Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Louis Althusser (Tr.), Paris: PUF, 10/18, 1960.

تـدور موضوعـات **البيانـات الفلسـفية** على ضرورة إصلاح فلسـفي. يقصـد بهـذه الفلسـفة المأمولـة أو المُنْتَظَـرَة تلك التي تسـتجيبُ إلى حاجات إنسـانية، ومن المسـتعجل تجديـد الفلسـفة وإصلاحُهـا، ويتسـاءلُ عن أي فلسـفة لمرحلـة جديدة مـن تاريـخ الإنسـانية؟ ويعيِّنهـا بأنهـا فلسـفة المسـتقبل، الفلسـفة التـي تتخـذ من نفسـها معولًا لهـدم القديـم ونفيـه بالكامل.

أنـه يتنبَّـأ بثـورة دينيـة، تمسُّ جوهـر الديـن، ولكـن ليس مـن أجل اسـتعادة الديـن المسـيحي وإنما مـن أجل نفيـه. الثورة التـي ينبغي أن تحصـل في الدِّين كما في الفلسـفة هـي النفي الواعـي للدين لا النفـي غير الواعـي، ويتوصَّـلُ إلى أن الثورة الحقيقيـة في الفلسـفة هـي النفي الواعـي للدين، واسـتبدال الفلسـفة بـه، على ألاَّ تخلـو الفلسـفة مـن الديـن وإنما تعمـل على تمثُّلـه وتجـاوزه، أو بالأحـرى تجـاوز اللاهـوت الدينـي، ينبغي اسـتبدال العقـل بالتوراة، والسياسـة بالدين والكنيسـة، والأرض بالسـماء، والعمـل بالدعاء.

***

يتمثـل مشروع فويربـاخ في استرجاع الفلسـفة من عـالم النفوس الميِّتـة إلى عالَم النفـوس الحيّـة، وإنـزالها مـن سماء الألوهيـة إلى الواقـع الإنسـاني الأرضي، والبدء بالتكلُّـم بلغـة إنسـانية، وانتشـال الإنسـان مـن مسـتَنْقَع الماورائيـات والخرافات، والانتقـال مـن اللاهـوت إلى الأنثروبولوجيـا. من مهـامِّ الفلسـفة أَنْسَـنَةُ الألوهية مـن خلال تحويـل الثيولوجيـا إلى أنثروبولوجيا.

لا يتنصّـلُ في مشروعـه الإصلاحـي الفلسـفي مـن الإرث البروتسـتانتي بـل يؤسسـه عليـه اعتبـارًا مـن أنَّ البروتسـتانتية تعكـس همـوم الإنسـان في الديـن، أو تنظُـرُ إلى الديـن مـن منظـور إنسـانيٍّ، بـخلاف الكاثوليكيـة، فـالله ليـس موجـودًا لذاتـه وفي ذاتـه، وإنما موجـودٌ للإنسـان، والعـالَمَ الآخَـر بالنسـبة للدين هـو العالم الأرضي بالنسـبة للإنسـان.

إن مـا ميَّـز الفلسـفة الحديثـة هـو تأليـه العقـل أو الذهـن، وهـو مسـتمدٌّ من تعريـف ديـكارت للأنـا الـذي عَـدِّهِ فكـرا خالصًـا. فالفلسـفة الحديثـة سـليلة اللاهـوت، ولكنهـا حولتـه إلى فلسـفة. كذلـك يكون العقـل ضربًا من أنسـنة الله، ويكـون الله نوعًـا مـن تأليـه العقـل. أمـا إصلاحُ الفلسـفة فإنـه يتأتى مـن إصلاح اللاهـوت؛ أي مـن إقامـة نقـد عـقليٍّ للاَّهـوت، وقلـب الماهيـة الإلهيـة إلى طبيعـة إنسـانية. ومـا الصفـات الإلهيـة في الواقـع سـوى صفـات إنسـانية معكوسـة.

قائمة المصادر والمراجع

- Clochec, Pauline, *Pour lire L'essence du Christianisme*, Paris, Editions sociales, 2018.
- Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Louis Althusser (Tr.), Paris: PUF, 10/18, 1960.
- _____ *Essence du Christianisme*, Jean-Pierre Osier (Tr.), Paris: Maspero, 1968.
- _____ *The Essence of Christianity* (1841), Georges Eliot (Ed.), Harper Torchbooks, 1957.
- Monod, Jean-Claude, "(Re)lire Feuerbach", in Philippes Sabot (Ed.), *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

سورن كيركغورد

Søren Kierkegaard

(1855-1813)

ديفيد ج. غوينز

David J. Gouwens

معهد برايت ديفينيتي - فورت ورث

الولايات المتحدة الأمريكية

سورن كيركغورد[1]

ديفيد ج. غوينز

1. تقديم

يشغل سورن كيركغورد (Søren Kierkegaard) (1813–1855) موقعًا محوريًّا في المقاربات الفلسفية للوجود البشري، وبخاصة في المقاربات الفلسفية للدين. وقد ابتكر نهجًا أصيلًا لافتًا لفهم الوجود الديني، نهجًا وصفيًا يكون فيه الهدف الأول للفيلسوف تقديم عرض دقيق، غالبًا ما يتسم بالتعاطف، للوجود الديني "الذاتي" وفق شروطه الخاصة. ولدى كيركغورد يوظِّف هذا العرض الوصفي الخيال، إذ يتعيّن على الفيلسوف قبل كل شيء أن يتخيّل إمكانيات الوجود الديني في كامل تعقيداتها بقدر المستطاع. وما يلفت في إعادة كيركغورد التفكير في دور الخيال في الفلسفة هو أن عرضه يوحِّد بين الوصف واستراتيجيات التواصل غير المباشر ساعيًا إلى استثارة تحوّل استبطاني. إلا أن هذه الاستراتيجيات المتعددة، على خلاف ما قد يبدو، ليست متعارضة، بل يمكن النظر إلى كيركغورد بوصفه يستعيد تقاليد فلسفية قديمة تجمع بين الاهتمامات النظرية وأهداف التحوّل الاستبطاني، مع إبداع سُبُل وأدوات للانخراط في الخصوصية الدينية.

---

1 العنوان الأصلي للمقال: Gouwens, D.J., “Kierkegaard’s Descriptive Philosophy of Religion: The Imagination Poised between Possibility and Actuality”, *Philosophies* 2024, 9, 84. https://doi.org/10.3390/philosophies9030084.

2. النتائـج

1.2. الخيال والوصف الفلسفي لدى كيركغورد : لمحة عامة

ابتكر كيركغورد مقاربةً وصفيةً أصيلةً لافتةً للنظر تشمل كامل مجال الذاتية البشرية، بما في ذلك الوجود الديني. وإذا ركّزنا على النزعات الأكثر عقلانية، في مقابل النزعات الرومنطيقية الرائجة في عصره، نجد أن كيركغورد كان ناقدًا على حدّ سواء للاهوت الطبيعي، وللعقلانية المُستلهَمَة من عصر التنوير، وللفلسفة التأملية؛ أي سواء تعلّق الأمر بتأسيس الاعتقاد الديني على براهين عقلية، أم بالحكم على الدين بأنه يخفق على محكّ العقل، أم بمحاولة تخليص الدين عبر النفاذ إلى "تمثّلاته" بحثًا عن معناها المفاهيمي الكامن. إن تصوّر كيركغورد لدور الفلسفة بإزاء الدين بوصفه دورًا وصفيًّا هو، من وجه، أكثر تواضعًا من ادعاءات العقل السيّد القادر على تقويم الأديان والحكم عليها؛ لكنه، من وجهٍ آخر، أشدّ اتساعًا بكثير، لأنه يسعى إلى تقديم عرض دقيق ووافٍ لماهية أن يكون المرء متديّنًا.

كان لنقد كيركغورد للمقاربات العقلانية السائدة للدين آنذاك عدة أهداف. فبالنسبة إلى اللاهوت الطبيعي، شارك الشكوك المابعد-كانطية في الحجج المُثْبِتة لوجود الله.[1] ومع ذلك، نأى بنفسه أيضًا عن المحاولات العقلانية للدفاع عن اللاهوت المسيحي، كما لدى هـ. ن. كلاوزن (H.N.Clausen).[2] وعلى نحوٍ مشهور، يرفض كيركغورد المحاولات المستوحاة من هيغل (Hegel) التي تسعى

1 Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments*, in *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*; Hong, H.V. & Hong, E.H., (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1985, pp.39-44.

2 Pyper, H.S., "Henrik Nicolai Clausen: The Voice of Urbane Rationalism", in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 7, Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome II: Theology*; Stewart, J., Ed.; Routledge: Abingdon, UK; New York, NY, USA, 2016, pp. 41–48

إلى أن تبين كيف يمكن للفلسفة أن "تنقذ" الدين عبر تأويله ضمن سياق الفكر التأملي. بل كما عبّر جون ستيوارت (John Stewart) مؤخرًا، مع أنّ كلًّا من هيغل وكيركغورد يسعيان إلى الدفاع عن المسيحية في مواجهة نقد التنوير، فإنّ لدى كيركغورد "مجالًا دينيًّا استبطانيًا ذاتيًا يفلت من نقد العلم ومنطق التنوير"، وهو أمر يختلف كثيرًا عن أهداف هيغل الرامية إلى إظهار أنّ المسيحية "منسجمة مع **اللوغوس** (logos) والمنطق."[1]

تشترك جميع هذه المواقف الفلسفية، سواء اللاهوتية الطبيعية أو العقلانية أو التأملية، في طائفةٍ من القناعات الفلسفية الأساسية المشتركة لدى الفلسفة الحديثة، وهي القناعات التي يسعى كيركغورد إلى مناهضتها واستبدالها. وقد لخّص ريك أنطوني فورتاك (Rick Anthony Furtak) بإيجاز ستّ مُسلّمات تميّز الفلسفة الحديثة من ديكارت (Descartes) إلى هيغل: أن ادعاءات المعرفة ينبغي أن تبلغ درجة اليقين؛ وأن يكون صوتها غير شخصيٍّ؛ وأن تنتهج الشكّ المنهجي أو تعمل من دون افتراضاتٍ مسبقة؛ وأن يكون مزاجها غير انفعاليٍّ أو غير متحيّز؛ وأن يكون موقفها لا تاريخيًّا وأن يكون متحيزًا في "بغير مكان"؛ وأن تكون في المقام الأول نظرية.[2]

1 Stewart, J. *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2021, p. 204.

2 Furtak, R.A., "The Kierkegaardian Ideal of 'Essential Knowing' and the Scandal of Modern Philosophy", in: *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*; Furtak, R.A. (Ed.), Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010, pp. 94, 98.
يُلاحِظ فورتاك بِحَقّ أنّه لا يمكن، بِطبيعةِ الحال، نِسْبَة جميع هذه السِّمات إلى كُلِّ مُفكِّر من ديكارت إلى هيغل، لكنْ "ثمة (...) مَجْمُوعَةٌ مِنَ الافْتِرَاضَاتِ التي تَحْمِلُ بَيْنَهَا تَشَابُهًا عَائِلِيًّا، وَالتي تُحَدِّدُ، بِدَرَجَةٍ مَا أَكْثَر أَو أَقَلّ، التَّقْلِيدَ الإِبْسْتِيمُولُوجِيَّ الحَدِيثَ." السابق، ص 99.

تتمثّل مهمّة كيركغورد، ولا سيما في كتاباته التي صاغها باسم مستعار، هو يوهانس كليماكوس (Johannes Climacus) - وهي التي تطرح مباشرةً قضايا فلسفية متصلة بالأخلاق والدين (**شذرات فلسفية وحاشية**) - وكذلك في سائر أعماله، سواء بأسماء مستعارة أو باسمه الصريح، تتمثّل المهمة في إعادة التفكير في سؤالين مترابطين: أولًا، ما معنى أن يكون الإنسان كائنًا تُمثِّل له الأمور الأخلاقية والدينية السلطةَ والقيمةَ العُليا؛ أي ما معنى أن يكون "مفكّرًا ذاتيًا". ثانيًا، ما الذي يعنيه للفلسفة ذاتها أن تتأمّل الوجود البشري على نحو عام، وعلى نحوٍ أخصّ هذا "التفكير الذاتي" الكامن في صميم الوجود البشري في أبعاده الأخلاقية والدينية. وعلى هذا الأساس، فإن تفنيد كيركغورد الطَّمُوح لمجمل أفق الفلسفة الحديثة يتمثّل في ابتكار تصوّرٍ لدور الفلسفة في علاقتها بالوجود البشري.

من المهم استحضار هاتين المسألتين - "ما معنى أن يكون الإنسان الموجود "مفكّرًا ذاتيًّا"" و"ما الذي يعنيه للفلسفة أن تتأمّل ذلك" - بوصفهما **متداخلتين**. فإن "المفكّر الذاتي"، بعبارة كيركغورد، يصف أولًا "الإنسان الكائن أو الموجود" لا الفيلسوف. ثم يكون السؤال: "كيف يمكن للفلسفة أن **تصف** هذه الظاهرة؟"، أو بعبارة أخرى، كيف يمكن "للتأمل الأنثروبولوجي" أن يشكّل "المنهج الفلسفي"؟

ثمة طريقة مفيدة لفهم مقاربة كيركغورد لهذه المهمة واسعة النطاق، وهي رسم الخطوط العريضة لكيفية حضور الخيال، بوصفه منبت كل إمكان، على نحوٍ بارز في عرضه للوجود البشري وفي إعادة تصوّره لما ينبغي أن يكون عليه

التأمل الفلسفي في الوجود البشري.[1] إن فهم كيركغورد للخيال فهمٌ جَدَليٌّ إلى حدٍّ بعيد. فمن جهةٍ أولى، يقف ضمن التقليد المابعد-كانطي والرومنطيقي في "إعادة اكتشاف" الخيال، ولا سيما الخيال بوصفه قوةً إنتاجية. غير أنّ نقده الجدلي للخيال يبرز مبكرًا في مواجهته للرومنطيقية الألمانية؛ ففي رسالة الماجستير: **مفهوم السخرية** ينتقد الرومنطيقيين الألمان الأوائل (زولغر Solger، وتيك Tieck، وفريدريش فون شليغل Friedrich von Schlegel) على تبديدهم الذات في الخيال. وعلى امتداد آثاره اللاحقة، بقي شديد الوعي بقوى الخيال التدميرية، كما يتبدّى ذلك بوجهٍ خاصّ في تصويره في كتاب **إمّا/ أو** (الجزء الأول) وفي **مراحل على طريق الحياة**، للمجال الجمالي من الوجود. أما باعتباره

1 الكتابات حول مفهوم كيركغورد للخيال (Indbildningskraft) أو (Phantasie)، والقضايا ذات الصلة بهذا المفهوم، واسعةٌ ومتنامية. والقائمة التالية غير حصرية:
Gouwens, D.J. *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*, Peter Lang: New York, NY, USA, 1989; Ferreira, M.J. *Transforming Vision*: *Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press: Oxford, UK, 1991
مقالات العدد الخاص من **تاريخ الأفكار الأوروبية** عن موضوع: "الخيال عند كيركغورد وما بعده" بتحرير كافتانسكي:
Kaftanski, W.T. (Ed.) *History of European Ideas* 2021, 47.3: Imagination in Kierkegaard and Beyond. Available online: https://journals.scholarsportal.info/browse/01916599/v4700003 (accessed on 24 August 2023).
والخيال ذو صلةٍ بطرائق حديثة في تناول الإنية والهوية، ولا سيما الهوية السردية، راجع:
Davenport, J.J. *Narrative Identity*, *Autonomy*, *and Mortality*: *From Frankfurt and Machtuye to Kierkegaard*, Routledge: New York, NY, USA, 2012; Rudd, A., *Self*, *Value*, *and Narrative*: *A Kierkegaardian Approach*, Oxford University Press: Oxford, UK, 2012; Stokes, P., *The Naked Self*: *Kierkegaard and Personal Identity*; Oxford University Press: Oxford, UK, 2015; Stokes, P., *Kierkegaard's Mirrors*: *Interest*, *Self*, *and Moral Vision*; Palgrave Macmillan: New York, NY, USA, 2010.
وقد قدّم هِلمس إسهاماتٍ ذات شأنٍ في موضوع الخيال:
Helms, E., "Imagination and Belief", in: *The Kierkegaardian Mind*, Buben, A., et als (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 293–304.

"قـوة مطلقـة للاتناهـي" ("Infinitizing Power") ، فـإن الخيـال، في كتـاب **المرض حتـى المـوت**، قـد يكـون مصـدرًا لا لـكلّ صـور اليـأس بـل لأشـكالٍ مخصوصـة منـه، هـي "يـأس اللاتناهـي"، معرِّضـةً صاحبَهـا للانجـراف إلى "الشـطحات" (Phantasien). [1]

ومـع ذلـك لا يتـخلّى كيركغـورد عـن الخيـال، بـل يجـده في صميـم الوجـود الـبشري والمعرفـة الإنسـانية. وأثنـاء بحثـه في جدليـة المتناهي/ اللامُتناهـي في علاقتهـا باليـأس في كتـاب **المـرض حتى الموت**، يصف الاسـم المسـتعار المسـيحي نقيـض كليماكـوس (Anti-Climacus) الخيـالَ بأنـه [القـدرة الأم] (instar omnium)؛ أي "قـدرة القـدرات"، وهـو الأسـاس لسـائر القـدرات الإنسـانية الأخـرى. "في المحصّلـة، مـا لدى الإنسـان من شـعور ومعرفـة وإرادة يتوقّف على مـا لديـه مـن خيـال، وعلى الكيفيـة التـي يُقيّـم بها علاقـةَ الـذات بذاتهـا - أي على الخيـال." [2] والخيـال أيضًـا، على خطى فيشـته (Fichte) الأب، هـو مصدر مقولات المعرفـة، وهـو كذلـك مصـدر "الـذات المُتأمَّلـة".

> تُعـدّ الـذات تـأمّلًا، وكذلـك الخيـال، فهـو تمثيـلُ الـذات كإمكانيـةٍ للـذات نفسـها. فالخيـال هـو إمـكانُ أيّ تأمّـل وكلِّ تأمّـل، وشـدّةُ هـذا الوسـط هـي إمكانيـةُ شـدّةِ الـذات. [3]

يحتـلّ الخيـال، بوصفـه مصـدر "الإمـكان"، تلـك المكانـة المركزيـة في مفهـوم الوجـود الدينـي عنـد كيركغـورد، وبخاصـة الوجـود المسـيحي، حتـى إن نقيض كليماكـوس يصرّح في كتـاب **المـرض حتـى المـوت** تصريحًـا ذائعًا أنه متـى "عجزت

1 Kierkegaard, S., *The Sickness unto Death*; Hong, H.V., Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1980, p. 30.

2 Ibid., p. 31.

3 Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, p. 31.

براعة الخيال الإنساني" عن أن تُنشئ الإمكان بعد الآن، "فلا يُجدي حينئذٍ إلا أمرٌ واحد: أن كلَّ شيءٍ ممكنٌ عند الله."[1]

وعليه فإن اهتمام كيركغورد بالخيال واسع ومتعدّد الأبعاد. غير أنّني سأركّز في هذا المقال على سؤالٍ في نطاقٍ أضيق: كيف يظهر الخيال في فهم كيركغورد لماهيّة أن يكون المرء فيلسوفًا؟ يمكننا رسم بعض استخدامات كيركغورد الفلسفية للخيال في أربعة مستويات، وهي: الخيال بوصفه أساس ما سماه "الأنطولوجيا الوصفية"؛ و"الإبستمولوجيا التعددية" لديه التي تثبت الأبعاد المعرفية وكذلك الانفعالية والوجدانية للأخلاق والدين؛ واعتبار الشعريّ أداةً للاستقصاء؛ ثم استخدام كيركغورد "هيآت الملاحظ" و"التجاريب الفكرية" لإيضاح الوجود البشري والدين.

1.1.2. الأنطولوجيا الوصفية

تبدأ "الأنطولوجيا الوصفية" عند كيركغورد من الخيال في قدرته على إبداع "ممكنات" للكائنات الإنسانية.[2] فالخيال، بوصفه "القدرة الأم" (instar omnium) [لكافة القدرات] في كتاب **المرض حتى الموت**، هو "الوسط لسيرورة إطلاق اللاتناهي (Infinitizing)"، أي القدرة التي تعرض للذات إمكانياتٍ؛ غير أنّ المهمة الإنسانية الجوهرية، كوننا كائنات زائلة، هي جعل هذه الإمكانيات المتخيَّلة المجرّدة "فعليّات". إن حركة الشخص

---

1 Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, pp. 38-40, 39.

2 أُنظر بخصوص ملاءمة اصطلاح "الأنطولوجيا الوصفية":
Evans, C.S. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*; Humanities Press International: Atlantic Highlands, NJ, USA, 1983, pp.64-65.

الكائـن، أو عـدم حركتـه، مـن الإمكانيـة إلى الفعليّـة تقـع في صميـم هـذه الأنطولوجيـا الوصفيـة؛ فالوجـود عنـد كيركغـورد موسـومٌ دائمًا بالمجاهـدة اللازمـة لتجسـيد الإمكانيـة في فعليّـةٍ ملموسـة.[1]

وهـذا الانتقـال مـن إمكانيـاتٍ تخيّليـة إلى فعلية هـو جانبٌ أسـاسي في الفكر الفلسـفي عند كيركغـورد؛ إذ يقوم عليه عرضه الوافي لمختلـف **المراحل على طريق الحيـاة** (Stadier paa Livets Vej) (الجمالي، والأخلاقـي، والدينـي، والمسـيحي). وهـذه "المراحـل" أو "المجـالات"، التـي لا يلـزم تفسيرهـا بوصفهـا تقدّمًـا خطّيًا صارمًـا، تمثّـل استراتيجيـاتٍ متباينـة للتعامل مع الانتقـال من الممكنـات المتخيّلة إلى الفعليّـات (بـل وتجنّبه في الحالـة الجمالية بخاصة). فالمثل الأخلاقية، على سـبيل المثـال، تُعـد ممكنـات نتنـاولها بالدراسـة والتفـكير بوصفهـا إمكانيـات فحسـب؛

1 مـع أنّ كتـاب **المرض حتـى الموت** يـردّد، كما هو مشـهورٌ، صـدى **فينومينولوجيا الـروح** لهيغل، فـإن روه فريمسـتِدال (Fremstedal) يجـادل بوجـود تـأثيرٍ مهـم لكانـط في الأنثروبولوجيـا الفلسـفية واللاهوتيـة لـدى كيركغـورد؛ إذ إنّ كلا المفكّرَيـن يرسـم، أولًا، "أنثروبولوجيـا معياريـةً غير طبائعيـة تضـمّ الغائيـة والأخلاق والديـن"، وثانيًـا "يؤكّد ما هو مـشترك بين جميع البـشر." والأهـمّ، للغرض الـذي يعنينا في موضوع الخيـال، أنّ "كليهما معنيٌّ بـالفعلية البشرية، والممكنـات، والمُثـل (الموضوعية)." فإنه "عنـد كيركغورد، يبدو الماضي ممثّلًا للفعلية، والمسـتقبل للممكنـات، والحاضر للحظـة التـي تربـط فيهـا الـذاتُ نفسـها بالـكلّ عبر تحمّـل المسـؤولية التامـة عـن ذاتهـا" (نـقلًا عـن سـتوكس Stokes ص 163). غير أنّ كيركغـورد يتجـاوز كانـط "خصوصًـا بإدخالـه مفهـوم الحدثيـة (facticity) ومعاني أثـرى للتاريخية وللإنيـة (historicity and selfhood)"، "مسـتبقًا بذلـك فينومينولوجيـا القـرن العشريـن ووجوديته" (فريمسـتِدال، ص 327). مـع هـذا التـأثير الكانطيّ، يُشـكّل كيركغورد منعطفًـا فاصلًا في العـروض الوصفية لـ"مـا الـذي يعنيـه أن يكون الإنسـانُ كائنًا متجسّـدًا وأن يـصير ذاتًا" (السـابق، ص 320). وكما سـنرى، يـمضي كيركغـورد أبعد من كانـط بطريقةٍ أخرى واضحـةٍ وحاسـمة: عبر استراتيجياته المذهلـة في اسـتخدام الشـعريّ أداةً مـن أدوات الاسـتقصاء. راجع:
Fremstedal R., "Kierkegaard's Post-Kantian Approach to Anthropology and Selfhood", in: *The Kierkegaardian Mind*; Buben, A. et als. (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 319–330; Stokes, P., *Kierkegaard's Mirrors*: *Interest*, *Self*, *and Moral Vision*; Palgrave Macmillan: New York, NY, USA, 2010.

غير أنّ مهمـة الشـخص الفـرد هـي أن يجعـل هـذه الإمكانيـات فعليّـةً ومتحقّقةً في الوجود.[1]

يُنجِـز الـبشرُ هـذا الانتقال مـن الإمكانيات المتخيَّلـة إلى الفعليّات الملموسـة بما يسـمّيه كيركغـورد "التثنيـة" أو "الازدواج"، وهـو مـا يتحقّـق بالشـغف أو بالمجاهـدة. وكما يـعبّر الاسـم المسـتعار يوهانـس كليماكـوس في كتـاب **الحاشـية** (Postscript)، وهـو يتحـدّث عـن "المفكّـر الـذاتي" المثـالي (وسـيأتي المزيـد عنـه لاحقًـا):

> هنـاك مثـلٌ قديـم يقـول: الـصلاةُ والمحنـةُ والتأمّـلُ تصنـعُ عـالِمَ اللاهـــوت (oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum). وبالمثـل، فـإنّ المفكّـر الـذاتي يتطلّـب الخيـالَ والشـعورَ والجـدل في وجود-باطنـيٍّ (existence-Inwardness) مشـبع بالشـغف. ولكـن، الشـغف أوّلًا وآخـرًا.[2]

تكتسب الأنطولوجيا الوصفية للوجود عند كيركغورد هذه الأهمية لأنها الوتد الدافع لتفكيك ما تُغفِله الفلسفة عن الوجود البشري. وأن يكون الإنسان كائنًا هو أن يحيا في الزمن. ولعله مما يجدر التصريح به أن "وسط التجريد" ليس هو المشكلة؛ إذ إن كون الإنسان إنسانًا يعني أن يكون واسع الخيال؛ أي أن

1 Piety, M.G., *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*; Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2010, p. 133.

2 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, p. 350.

يتخيّل ويفكّر في ممكنات يمكن عندئذٍ إدخالها في "وسط الفعليّة."[1]

لم يُخترَع وسطٌ ثالث في الفلسفة الحديثة إلا مؤخرًا، وهو "وسط الفكر المحض"، وهو ما ذهب إليه يوهانس كليماكوس، اسم كيركغورد المستعار. فهو يكرّر تشخيص المشكلة بوصفها "نوعًا غريبًا من النسيان (نسيانًا يتعلّق بالوجود الأخلاقي والديني وبالباطن)... مرتبطًا بكون [الإنسان] يعرف أكثر مما ينبغي."[2] وهذا الوسط "الوهمي" الذي هو "الفكر المحض" هو بالذات ما تستهدفه "الإبستمولوجيا التعددية" عند كيركغورد.

1 أُنظر: كيركغورد (السابق، ص350). يتحدث نقيض كليماكوس في كتاب **المرض حتى الموت** (ص55) عن "ذاتٍ عاريةٍ مجرّدة" على أنها "الصيغة الأولى للذات اللامتناهية والدافع المتقدّم في العملية برمّتها التي بها تغدو الذات مسؤولةً على نحوٍ لامتناهٍ عن ذاتها الفعلية بكل ما فيها من صعوبات ومزايا." يدفع هذا القول إلى قضايا تفسيرية مثيرة للاهتمام. فقد يعني، كما تصف إليانور هلمس (E.Helms)، وجود "ذاتٍ مجرّدةٍ متخيلة فحسب" (جون دافنبورت John Davenport) أو "ذاتٍ مجرّدة بوصفها لحظةً معيشةً من العزلة يَلزمنا واجبُ تجاوزها سريعًا" (Patrick Stokes *Kierkegaard's The Sickness Unto Death* p. 79). غير أنها (إليانور هلمس) تجادل بأن "الذات المجرّدة ليست شيئًا **يكونه** المرء" (السابق، ص 89). فإن "الذات المجرّدة العارية"، في نظر هلمس، مجرّدة؛ ليست موضع اختبار بل هي صورية، وترنسندنتالية بالمعنى الكانطي (السابق، ص81)، وهي مطلوبة لشرح الكيفية التي يمكن بها لشخصٍ ما أن يمرَّ بتغيّرٍ ويظلَّ هو نفسه. إن هلمس معنية بتفادي إقامة تقابلٍ تبسيطيٍّ مفرط بينَ "ما في الأذهانً" و"ما في الأعيان"، وكذلك بتجنّب القراءات البراغماتية أو الإيمانية لكيركغورد التي تُعلي، بنحو أو بآخر، من الإرادة، وغالبًا من لحظة الإرادة، بوصفها التي تُحدِث الانتقال من الإمكانية المتخيَّلة إلى الفعلية العيانية.
Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1980; Helms E., "Kierkegaard's Metaphysics of the Self", in: *Kierkegaard's The Sickness unto Death: A Critical Guide*; Hanson, J. & Krishek, S. (Eds.), Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, NY, USA, 2022, pp. 79–94.

2 Muench, P. "Kierkegaard's Socratic Pseudonym: A Profile of Johannes Climacus", in: *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak R.A. (Ed.), Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010, pp. 43–44.

2.1.2 . الإبستمولوجيا التعددية

يقتضي هدف كيركغورد في إعادة تصوّر الفلسفة باعتبارها واصفًا كافيًا للوجود البشري والدين – وخاصةً في مواجهة هذا الوسط "الوهمي" و"الغافل" عن "الفكر المحض" الكامن في أساس "النزعة الموضوعية" – إيلاءَ عناية جديدة للإبستمولوجيا في ما يتعلّق بالأخلاق والدين.

مع أنّ كيركغورد كثيرًا ما يُؤوَّل على أنّه لاعقلانيٌّ أو، على الأقل، شَكّاكٌ في مسائل المعرفة، فإنّ باحثين آخرين، مثل م. غ. بايتي (M.G. Piety)، يجادلون بأنّ الأنسب هو فهم كيركغورد بوصفه صاحب "إبستمولوجيا تعددية". وعلى خلاف تصوّراتٍ معرفية تختزل "المعرفة" في جوهرٍ واحد وتُقحِم ادعاءاتِ المعرفة في نموذجها أو تُقصي ما لا يلائمها، يُعنى كيركغورد بدقةٍ بالفوارق بين "المعرفة الموضوعية" من جهة، و"المعرفة الذاتية" من جهةٍ أخرى. يعرّف بايتي المعرفةَ الموضوعية بأنّها معرفة "لا ترتبط جوهريًا بوجود العارف الفرد، كما هو الحال مثلًا في معارف العلوم الطبيعية أو أيّ نمطٍ من المعرفة يكون وصفيًا في المقام الأول"، أمّا "المعرفة الذاتية" فهي "مرتبطة جوهريًا بوجود العارف الفرد، كما هو الحال مثلًا في المعرفة الأخلاقية والدينية، أو في أيّ نمطٍ من المعرفة ينطوي على بُعدٍ معياريٍّ."[1]

وعليه فإن كيركغورد يوسّع ويعيد تعريف نطاق الإبستمولوجيا في ما يتعلّق بالأخلاق والدين، بما يشمل، على نحوٍ مشهور، مفهوم الحقيقة. فهذا "التوافق بين مثالية الإلزامات الأخلاقية أو الدينية وفعليّة وجود الشخص" هو ما يسمّيه كليماكوس "الحقيقة الجوهرية" بوصفها "الحقيقة المرتبطة جوهريًا

1 Piety, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*; Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2010, p. 3.

بالوجـود"، أو الحقيقـة الذاتية." [1] إن تركيز كيركغورد الشـديد على "المعرفة الذاتية" يُـدرِج كلًّا مـن الأخلاق والديـن ضمن سياق الوجـود البشري لا ضمـن "الفكر المحـض"، وبذلـك يُرفـض مذهـب هيغـل في تطابـق الفكـر والوجـود. [2] غير أنّ هـدف كيركغـورد يتجـاوز هيغل إلى ما هو أوسـع؛ فتصـوّره "للمعرفـة الجوهرية" ينـازع جميـع الافتراضـات التـي وصفهـا فورتـك في الفلسـفة الغربية. فالفلسـفة،

1 أُنظـر: بايتـي، السـابق، ص48؛ "الحقيقـة الجوهريـة"، نـقلًا عـن كيركغـورد (Concluding Unscientific Postscript ص199 الهامـش)؛ و"الحقيقـة الذاتية" (نقلًا عن: السـابق، ص21). وليـس مـن غرض هـذا المقال الخوضُ في مناقشـات بايتي حـول "المعرفة الموضوعيـة" و"المعرفة الذاتيـة"، ولا في الأنماط المختلفـة مـن "المعرفـة الذاتيـة"، بما في ذلـك "المعرفـة الميتافيزيقيـة المحايثـة"، و"المعرفـة الذاتيـة بالفعليّـة." وهـي تجـادل بـأن الإبسـتمولوجيا لـدى كيركغـورد "تجمـع بين النزعـتين التأسيسـية واللاتأسيسـية، وهـي في آنٍ واحـدٍ مضمونيـةٌ (substantive) وإجرائيـة (procedural)، وتشـتمل على نظريـاتٍ داخليـةٍ وخارجيـةٍ معًـا لتبريـر الاعتقـاد" (*Ways of Knowing* ص. 3). وتصرّح أيضًـا بـأن "الإبسـتمولوجيا عند كيركغورد، كما لاحظ [ك. سـتيفن] إيفنـز (C.Stephen Evans)، هـي "ما-قبل-حديثـة" و"ما-بعد-حديثـة" معًـا (...) أي إنهـا ما-قبل-حديثـة مـن حيث فهم كيركغـورد للحقيقـة، لكنهـا ما-بعد-حديثة في عرضهـا اللاتأسـيسي لتعقيـدات المعرفة الإنسـانية" (السـابق، ص4؛ نقلًا عن إيفنـز Evans ص 42). وفي مـا يتعلّـق بما إذا كان فهـم كيركغـورد "للمعرفـة الذاتيـة" واقعيًـا أم مضـادًّا للواقعية، تجـادل بايتـي بـأن "المعرفـةَ بوجـود إله"، مـثلًا، تُنـال "حين يَسـمح المرءُ لنفسـه بـأن ينغمس في فكـرة أنّ هنـاك إلهًا"، على مـا يـورده كيركغـورد في إحـدى اليوميـات. غير أنّ فكـرة الله، وإن كانـت ذات واقعيـةٍ **بما هـي فكرة**، فـإن كيركغورد يـرى، إلى ذلك، أنّه "حتـى إن كانت... "حال المـرء نفسـه تؤثـر على نحـوٍ جوهـريٍّ في تصـوّره الذهنـي عـن الله... فقـد شـعر بأنـه وُوجـه بواقعيـاتٍ دينيـةٍ كانـت موجـودةً اسـتقلالًا عـن هـذه المسـاهمة الذاتيـة"" (السـابق، ص118، نـقلًا عـن مارتـن سـلوتّي Martin Slotty ص. 63). وأمـا الأمر الحاسـم ههنا، كما تقـول بايتي، فهـو أنّ "فكـرةَ وجـود إلـهٍ ليسـت غير ذات صلـةٍ بوجود الشـخص الـذي يحمل هـذه الفكـرة" (السـابق، ص119). راجع:

Piety M.G., *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*; Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2010; Evans C.S., *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2006; Slotty M., *Die Erkenntnislehre S.A. Kierkegaards*, Ph.D. Thesis, Friedrich-Alexanders-Universität, Erlangen, Germany, 1915.

2 Piety, *Ways of Knowing*, p. 7.

مـن الآن فصاعـدًا، عليهـا أن تتعامـل مـع اللايـقين الموضوعـي؛ ومع الشـخصي؛ ومـع عـدم إمـكان التخلّص مـن الافتراضات المسـبقة؛ ومـع الشـغف والاهتمام؛ ومـع اسـتحالة "منظـور مـن لا مـكان" اللاتاريخي؛ ومـع تركيـزٍ يكـون عمليًّا في المقـام الأول لا نظريًّا.

وبنـاءً على مفهـوم بايتـي عـن "الإبسـتمولوجيا التعددية"، يمكـن أن نضيف أنّ إعـادة البنـاء الإبسـتمولوجي لـدى كيركغـورد توضّـح أيضًا مكانـة العواطف في الوجـود الدينـي.[1] فـعلى امتـداد الهجـوم المتواصـل على "العمليـة التصوريـة"، يناقـش كليماكـوس في "الخاتمـة غير العلميـة" دورَ العواطـف في المعرفـة الدينيـة.[2] ويعيـد كليماكـوس الاعتبـار للخيـال والشـعور مـن خلال تحليـل "المعـاصَرة" بين عنـاصر مخصوصـة مـن الذاتيـة. وكما رأينـا في سـياق الأنطولوجيا الوصفيـة، فإن "المفكّـر الـذاتي يحتاج إلى الخيال والشـعور والجدل في وسـطِ وجود-باطنيٍّ ملتهبٍ بالشـغف. ولكـن، أوّلًا وآخـرًا: الشـغف."[3] وفي هـذا الموضـع، حيـث يسـتعيد أفضـل تحليـلات الرومنطيقيـة، يسـخر كليماكوس من علـم نفس المَلَـكات القديم ومـن المقاربـات التصوريـة لعلـم النفـس الإنسـاني التـي تُنـزل الخيـالَ والشـعورَ منزلـةَ القـدرات الأدنى:

1 نال تحليل كيركغورد الموسَّـع للانفعالات والمشـاعر والأمزجة، ولـمفهومه الحاسـم الشـغف، معالجـةً واسـعة لـدى روبـرت سي. روبرتـس (Robert C. Roberts) وغيرِه. ولعـرضٍ موجـز للانفعـالات في صلتهـا تحديـدًا بشـغف الإيمان، وفي نقـاشٍ مـع روبرتـس، وفرانكفـورت (Frankfurt)، وفورتـك، ونوسـباوم (Nusbaum)، وآخريـن، أُنظـر ويسـتفال:
Westphal M., *Kierkegaard's Concept of Faith*, William B. Eerdmans: Grand Rapids, MI, USA; Cambridge, UK, 2014, pp. 102-120.

2 أُنظـر: كيركغـورد Concluding Unscientific Postscript ص.ص 343–360: "معـاصَرة العنـاصر المخصوصـة مـن الذاتية في الفـرد الـذاتي الكائـن"، و"المفكّر الـذاتي: مهمتـه، وهيئته؛ أي أسـلوبه." يجـدر التنبيـه مجـدّدًا إلى أنّ كليماكوس يصف هنا ابتـداءً لا الفيلسـوف، بل "المفكّر الـذاتي" الكائـن. وسـنرى لاحقًـا مـا الـذي يعنيه هـذا الواجـب الوصفـي للفيلسـوف أيضًا.

3 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 350.

يُـدرِجُ البحـثُ العلمـيّ عناصرَ الذاتيـة ضمنَ معرفـةٍ خاصةٍ بها (...) وهـذا إبطالٌ للوجـود وإقصـاءٌ منـه. أمّـا في الوجـود فلا يصـحّ ذلـك. فـإذا اسـتخفّ التفـكيرُ بالخيـال، فـإنّ الخيـالَ بـدوره يسـتخفّ بالتفـكير، وكذلـك الشـأنُ في الشـعور. والمطلـوب ليـس رفـعَ قـدرِ أحدِها على حسـاب الآخـر، بـل المطلوب هو المسـاواةُ والمعـاصَرة، وأمّـا الوسـطُ الـذي تتّحـد فيـه هـذه العنـاصر فهـو الوجود.[1]

في مواجهـة "علم نفـس المَلَـكات" القديم، يقـدّم كيركغورد تحليلاته النفسـية المعروفـة، ولا سـيما في رسـالتيه الكبيرتين: **مفهـوم القلق** و**المرض حتـى الموت** عن اليـأس، حيـث يستكشـف، في مقابل علماء النفـس العقلانيين، ديناميـات الأمزجة والانفعـالات في الوجود بـكلّ تنوّعاتها.

يعـرض كليماكوس أيضًـا "مهمّة" المفكّر الـذاتي و"هيئته؛ أي أسـلوبه." ومثلما تـبين لنـا ذلـك، فـإن "المفكّـرُ الـذاتي يلزمـه الخيـالُ والشـعورُ والجـدلُ في وسـطِ وجود-باطنـي ملتهـبٍ بالشـغف. ولكـن، أوّلًا وآخرًا: الشـغف."[2] وفي الشـغف "لا يكـون السـياق في أرض حكايـةٍ خرافيـةٍ خاصـةٍ بالخيال، حيث ينشـئُ الشِّـعر حالـة مـن الفنـاء (consummation) (...) بـل يكـون المقـام هو اسـتبطانُ الوجود بما هـو كائـنٌ بشريٌّ."[3] وإنّ المفكـر الـذاتي "فنّـانٌ" حقًّا.

أن يوجـد ضربٌ مـن الفـن. فالمفكّـرُ الـذاتي على قـدرٍ كافٍ مـن الجماليّـة ليُكـوّن لحياتـه مضمـونٌ جمـاليٌّ، وعلى قـدرٍ كافٍ مـن الأخلاقيّـة ليعـدّلها، وعلى قـدرٍ كافٍ مـن الجَـدَل في التفـكير ليمسـك بزمامهـا.[4]

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, pp. 347-348.

2 Ibid., p. 350.

3 Ibid., p. 357.

4 Ibid., p. 351; Cf. p. 130.

تلك البراعة الفنيّة (artistry) هي مهمّةُ المفكّرِ الذاتي، وهي: "أن **يفهمَ نفسَه في الوجود**."[1] وإذا كانت مهمّةُ المفكّر الذاتي هي "أن يفهم نفسَه في الوجود"، فماذا عن "الهيئة؛ أي الأسلوب" عند المفكّر الذاتي؟ إذ هو، منشدًّا إلى الوجود، بوصفه فردًا كائنًا، أشبهُ بفنّانٍ متمرّسٍ بعدّة وسائط. وفي تركيزِه على الوجود، يشبهُ المفكّرُ الذاتيّ، بوصفه فردًا كائنًا، فنّانًا متمرّسًا يعمل في عدّةِ وسائط:

يجب أن تكون هيئته وأسلوبه، أولًا وآخرًا، ذات صلة بالوجود ويجب عليه في هذا الصدد أن يمسك بناصية ما هو شعريّ وجماليّ وجدليّ ودينيّ.[2]

يربطُ المفكّرُ الفكرَ المجرّد بذاته. ومن الناحية الأخلاقية، لا **يُعجَب** المفكّرُ الذاتي بالآخرين، بل يُقبِل على الأخلاقيِّ بوصفه **متطلبًا** شخصيًّا، لا في "صورة الفعليّة"؛ أي بما هو متحققٌ سلفًا، بل في "صورة الإمكان"، بحيث "يُجعَل، ما أمكن، قريبًا من القارئ بوصفه متطلبًا: أيريد أن يوجد فيه أم لا."[3] وكذلك دينيًا، لا يُعجَب المفكّرُ الذاتي بقدوة دينية مثل أيوب: بل "إن أيوب يظن أنه ينبغي أن يُعرض بحيث يجعل الأمرَ، بالنسبة إليّ، يعني مدى جدارتي أنا أيضًا بأن يكون لي إيمانٌ"[4] وخلاصة القول: إن الحركة في صميم المفكّر الذاتي هي حركةُ اهتمامٍ مشبوبٍ بالشغف بالانتقال من الإمكانيات المتخيَّلة إلى الفعليّة

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, p. 351.

2 Ibid., p. 357.

3 Ibid., pp. 358-359, 359.

4 Ibid., p. 359.

في أخـص مـا يكـون للواحـد مـن الكيـان (in one's own existence). وهـذا هـو لـبّ إعادة كيركغورد تشـكيلَ الإبسـتمولوجيا التعددية، لكي تتوجّـه معرفيًّا لا إلى المعرفـة الموضوعيـة فحسـب، بل أيضًـا إلى "المعرفـة الذاتية" ذات الطابـع الانفعالي في الأخلاق والديـن.

وعليـه يوسّـع كيركغـورد نطـاق المعرفـة ليشـمل الانفعـالات. وعلى خلاف المقاربـات غير المعرفيـة للاعتقـاد الدينـي، يقـدّم كيركغـورد معرفـةً دينيـة لـدى "المفكّـر الـذاتي" تحتضـن لا المعتقـدات فحسـب، بـل السـياقَ بـأسره من الشـغف والانفعـالات في الوجـود الملمـوس.[1]

ولكـن إذا كان هـذا هـو تصويـر كيركغـورد "للمفكّر الـذاتي" بوصفه إنسـانًا كائنًـا، فكيـف ينبغـي للفلسـفة أن تتعامـل مـع مثل هـذه الظاهرة؟

3.1.2. الشِّعر بما هو أداة استقصائيّة

إذا كان "التفكـيرُ الـذاتي" يضـمّ، على نحـو جـدليٍّ، الخيالَ والشـعورَ والجدل، فلتضمّ الفلسـفةُ نفسـها الخيـالَ والشـعورَ والجدل.

وإذا كان "التفكير الذاتي فنًّا"، فيجب أن تصير الفلسفةُ نفسها شعريّة.

تغـدو الفلسـفة "شِـعريّة" لأن الوجـود يمكـن أن يكـون "شِـعريًّا". ويشـكو كليماكـوس مـن أنّ النـاس "يُقصـون الشِّـعر ويصرفونـه بوصفـه عـنصرًا مُتجـاوَزًا، لأن الشِّـعر يوافـق الخيـالَ أوثـقَ موافقـة." غير أنّـه "مـا دام هنـاك

1 Evans, C.S., *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Indiana University Press: Bloomington, IN, USA, 1992.

إنسانٌ يريد أن يدّعي وجودًا إنسانيًا، فعليه أن يحفظ الشِّعر، وأن لا يُعكِّر تفكيرُه كلُّه سِحرَ الشِّعر بل أن يُنمّيه. وكذلك الشأنُ مع الدِّين.“[1]

يعتمد كيركغورد هنا على ما وجده أرسطو بخصوص "الشعريّ" ضمن نطاق "الممكن"، حيث يكتب كليماكوس ما يلي:

> يُصرّح أرسطو في "فنّ الشعر" بأنّ الشِّعر أسمى من التاريخ، لأنّ التاريخ يَعرض ما وقع فحسب، أمّا الشِّعر فيَعرض ما كان يمكن أن يقع وما كان ينبغي أن يقع؛ أي إن الشِّعر يملك الإمكانية تحت تصرّفه. وإن الإمكانية، شعريّةً كانت أم عقلية، أسمى من الفعلية؛ والجماليّ والعقليّ غير متحيّزَين. غير أنّه ليس ثَمَّ إلا اهتمامٌ واحدٌ: الاهتمامُ بالوجود؛ وأمّا عدمُ التحيّز فهو تعبيرٌ عن اللامبالاة بالفعلية.[2]

في هذا المقطع، يعكس كيركغورد أيضًا التصورات الكانطية والرومنطيقية عن الشعري بوصفه "غير مبال" (disinterested)، حيث كتب كليماكوس قبل بضعة صفحات الكلمات التالية:

> لقد عُدَّ الشعر والفن من قبيل استباق الأبدي. فإن شئنا أن نسميهما بهذا الاسم، لزم أن نكون مع ذلك مدركين أن الشعر والفن غير متصلين اتصالًا جوهريًّا بشخص موجود، من أجل أن التأمل في الشعر والفن، "غمرة

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p.348 .
أُنظر بشأن استعادة كيركغورد النقدية "للشِّعريّ" في الوجود، بما في ذلك الوجود الديني:
Walsh S., *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA, 1994.

2 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p.318.
بالإشارة إلى أرسطو، كتاب **فن الشعر**، 1451أ–ب؛ أُنظر: السابق، م2، ص246، الحاشية 535.

الجميـل"، لا تبـالي للمصلحـة أصلًا (disinterested)، وأن الملاحـظ هـو على الـوتيرة التأمليـة (contemplatively) خـارجٌ عـن طـوره تمامًـا بوصفـه شـخصًا موجـودًا.[1]

ومع ذلك يوافق كليماكوس أرسـطو على أنّ "الشِّـعر أسـمى مـن التاريخ"، أو كما يقول أرسـطو في كتاب **فنّ الشـعر**: "الشِّـعرُ أمرٌ أشـدُّ فلسـفيةً وأعظمُ شـأنًا من التاريـخ، إذ إن أقوالـه مـن طبيعـة الكليـات، بيـنما أقـوالُ التاريخ مـن الجزئيات"[2] (نـقلًا مجددًا عن **فنّ الشـعر** لأرسـطو).

"إنّ الشِّـعرُ أكثـر فلسـفية." ومـع أنّ الشـعريّ يظـلّ يتعامل مـع الإمكانيات، فـإن "الشـعريّ" في يـدَي كيركغـورد يغـدو أداةً وصفيـةً اسـتقصائيةً للفلسـفة، وبذلـك يبـدِّل كلًّا مـن الفلسـفة والشِّـعر معًـا. وعلى نحـوٍ ربما لا نـظير لـه في الفلسـفة الحديثـة، يوظّـف كيركغـورد، بوصفـه "شـاعر الدينـيّ"، أدبَـه توظيفًـا تخييليًـا كأداةٍ اسـتقصائيةٍ فلسـفيةٍ لاستكشـاف "الكيـف" في الوجـود الأخلاقي-الديني. فـالفلسفةُ الاسـتدلالية تقترن بالتمثيـل الملموس؛ وتُعاد صياغةُ الفلسـفة بوصفهـا أدبًا يسـتنفر خيـالَ القارئ. وتسـتعين الفلسـفةُ بالأدب، ليـس كزينة، بل كأداةٍ للفهـم؛ إذ لا يُتـاح "فهـم" الوجود الـبشري إلا بعرض أمثلـةٍ على طيفٍ بالغ الاتسـاع مـن الإمكانيـات النفسـية والجمالية والأخلاقيـة والدينيـة لـدى البشر.

1 السـابق، م1، ص313 الحاشـية. في الخلفيـة التاريخيـة لمفهـوم الفـن بوصفـه "غير مبـال"، أُنظـر: السـابق، م2، ص.ص244، الحاشـية 522، وص.ص 244-245، الحاشـية 523، حـول كانـط وشـيلر (Schiller) و هــ. ل. مارتينسـن (H.L. Martensen).

2 السـابق، م2، ص246، الحاشـية 535، حيـث يقتبس مـرة أخـرى مـن كتـاب أرسـطو: **فـن الشـعر** ["ولذلـك صـارت صناعة الشـعر هـي أكثر فلسـفية وأكثر في بـاب ما هـي حريصة من إيسـطوريا الأمـور مـن قبـل أن صناعة الشـعر هي كليـة أكثر، وأما إيسـطوريا فـإنما تقول وتخبر بالجزئيـات، وهـي بالكليـة التـي في الكيفيـة." أرسـطوطاليس، **فـن الشـعر مـع الترجمـة العربية القديمـة وشروح الفـارابي وابـن سـينا وابن رشـد**، (ترجمة: عبد الرحمـن بدوي)، مكتبـة النهضة المصريـة، القاهـرة، 1953، 1451ب، ص103 (المراجعـان)].

واللافتُ للنظر في إعادة كيركغورد التفكيرَ في دور الفلسفة بإزاء الأخلاق والدين هو كيف تتشابك الأبعادُ التحليليةُ والشعرية سواء منهجًا أوتقنيةً. فكلٌّ من التحليل الجدليّ والملموسيةِ الشعريةِ ضروري لتقديم عروضٍ وصفيةٍ دقيقةٍ للذاتية الإنسانية، وبهذه الطريقة تغدو الفلسفةُ عند كيركغورد شعريّة. ومع ذلك، فمن الصحيح أيضًا، وبمعنى مهم، أنّ كيركغورد يرى مقاربته الفلسفية-الشعرية الجديدة "موضوعيةً" من حيث الوصف. ويمكننا استكشاف هذا البُعد من إعادة تفكيره في منهج الفلسفة في العنوان التالي، عند الحديث عن "هيآت الملاحظ" المتخيَّلة لديه واستعمالها "البناءَ التخيّلي".

4.1.2 هيآت الملاحظ والبناء التخيلي

في ضوء اهتمام كيركغورد باستكشاف مجال الذاتية الإنسانية، ولا سيّما "المفكّر الذاتي"، يُحْدِثُ تحوّلًا في الفلسفة بمزجها بالشعريّ لصوغ أداةٍ استقصائيّةٍ موجَّهة إلى الوجدان (pathos) الإنساني؛ فيبتكر "هيآت مُلاحظ" فلسفيةً متخيَّلة تستخدم "البناء التخيّلي"، و"تجارب فكرية"، و"تصويراتٍ" ترسم، انطلاقًا من مواقفها الخاصّة، طيفًا واسعًا من الممكنات النفسية والجمالية والأخلاقية والدينية لدى البشر. وبهذه المقاربة الوصفية التخييليّة يستبق كيركغورد جانبًا كبيرًا من فلسفة الدين المعاصرة.

يقول كليماكوس إن مقاربته الفلسفية تقف ضد "التوجّه الموضوعي"، "الذي يريد أن يحوِّل الجميع إلى ملاحظين (Betragter)."[1] ومع ذلك، فعلى الرغم من نقده لكون المرء "ملاحظًا"، فإن كليماكوس وكثيرًا من مؤلفي

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, p. 133.

كيركغـورد ذوي الأسماء المسـتعارة هـم فـعلًا ملاحظـون بوعيٍ ذاتيٍّ. فـإن القاضي ويليـام في كتـاب **إمّـا/ أو**، الجـزء الثاني، لا يمثّل فحسـب نمـطًا عيـشٍ أخلاقيًّا، بل يتبـدّى أيضًـا ملاحظا أبويًّا، وإن كان صارمًا، لصديقه الشـاب الجمالي. وقسـطنطين قسـطنطيوس يلاحـظ ويقدّم تقريرًا عن الشـاب (المتخيَّل على الأرجـح) المذكور في كتـاب **التكـرار**. ويوهانـس دي سـيلنتيو (Johannes de Silentio) يلاحظ إبراهيم.

إنَّ كليماكـوس في نهايـة المطاف عبـارة عن ملاحـظ عظيم لسـقراط و"المُعلِّم" المجهول في **شـذرات فلسفية**.

تتمثّـل الوسـيلةُ المركزيـة للملاحظـة باسـتعمال الأسماء المسـتعارة في توظيف "البنيـات التخيليّـة" لإجـراء "تجـارب" (Experiment) هـو موضـوعٌ محـوريٌّ في كتـاب **التكرار** وملمحٌ حاضرٌ في أعمالٍ مسـتعارةٍ أخرى. وكما تشير سـيلفيا وولش (Sylvia Walsh)، فقـد ابتعـد كيركغـورد المتأخّـر، مـع تركيـزه على المسـيحية، عن هـذا الاصـطلاح، وصـار يقول على نحـوٍ متزايد إنه، بوصفه "شـاعر الدينـيّ"، إنما "يصـف أو يصـوّر (fremstille) المُثـلَ الوجوديّة"، لا أنه يُنشـئها (experimntere) تخيُّليًّـا." وتضيـف وولـش أن "وظيفـة الخيـال في الأخلاقي-الدينـيّ (...) تُفهـم أحسـن الفهـم على أنهـا تصويـرُ الـذات المثاليـة أو رسـمها، لا بناؤهـا أو صنعُهـا أو خلقُهـا بطريـق الخيـال." ومـع ذلـك، تؤكـد أن كيركغـورد المتأخّـر ظـلّ يـرى أن "الخيـال يضطلـع بـدورٍ مهـمّ في بلـوغ نقطـة إعـادة التثنيـة (reduplication) في الوجـود."[1] إن مـن أغراضنـا، ومـع التركيـز على الكتابـات المسـتعارة المبكّـرة، أن نسـتعمل اصـطلاح "البنيـات التخيّليّة".

1 Walsh, S. *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*; The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA, 1994, pp. 206, 230.

تُبيّن إليانور هِلمس مؤخرًا، بنحو أقنعني، ضرورة ألّا تُفهم "البنيات التخيليّة" في كتاب **التكرار** بوصفها مجرّد ملاحظة ومسافة تهكّمية." بل ينبغي النظر إلى "البنيات التخيليّة"، نظرًا لخلفيتها العلمية، ولا سيّما لدى هانس كريستيان أورستد (H.C. Ørsted)، على أنها "أداةٌ لاكتساب الاستبصار والفهم"، مع عنايةٍ خاصة بتتبّع بُنى الذاتيّة، بما في ذلك استمرارية الذات عبر تغيّرات الزمن. وتشير هِلمس إلى أنّ قسطنطين، مؤلّف **التكرار**، يعبّر عن أمله في أن يثير عملُه المكتوبُ في القارئ انتباهًا أكثر دوامًا، بحيث "تكشف موضوعاتٌ جديدة للانتباه عن قدراتٍ جديدة في الذات، وعن أصنافٍ وقدراتٍ جديدة من الحياة الداخليّة."[1]

يعود كليماكوس في **الحاشية** مرارًا إلى موضوعَيْ "البناء التخيلي" و"البناء النفسيّ التخيّليّ"، وذلك عبر "نظرة" من رتبةٍ ثانية إلى الكتب بأسماء مستعارة: **التكرار** و**مراحل طريق الحياة** و**خوف ورعدة**. ويكشف بذلك عن شدّة اهتمام كيركغورد بوصل "الشعر بوصفه وسطًا للخيال" بـ"الملاحظة" لذات الصورة المتخيَّلة في "وسط الوجود"، وبمقتضيات وصل الشعر والملاحظة بـ"الفعليّة".[2]

1 Helms, E. Thought Projects and Imaginary Constructions: Kierkegaard's Experimenting Mind. 2023 Julia Watkin Spring Lecture, 4 May 2023. *Title of Site: St. Olaf College, The Hong Kierkegaard Library, Lectures 2022–2023*. Available online: http://www.stolaf.edu/multimedia/plaplay/?e=4294 (accessed on 24 August 2023)

تنتقد هِلمس قراءتي السابقة "التهكّمية" لقسطنطين في كتاب التكرار، وأُقِرّ بأنّها تُلقي ضوءًا جديدًا على قسطنطين. وأنا، كما آمل أن يتّضح، أُشاطِر هِلمس الرأيَ في أنّ "البناء التخيلي" عمومًا لا ينبغي أن يُفهم بوصفه "مجرد ملاحظة ومسافة تهكّمية"، بل "أداةً لاكتساب الاستبصار والفهم." ومع ذلك، ما زلتُ أميل إلى النظر إلى "البناء التخيّلي" أيضًا في ضوء تداعياته "الشعرية"، وانخراط كيركغورد النقدي مع الرومنطيقيين الألمان، واهتمام كليماكوس (وكيركغورد) بوصل "الشِّعر بوصفه وسطًا للخيال" "بالبناء التخيلي، والدور المركزي "للشعريّ" في فهم كيركغورد لذاته.

2 السابق، م1، ص.ص263–264؛ م2، ص234 الحاشية384؛ م1، ص.ص 500–501 الحاشية.

ثمـة سماتٌ عدّة في اسـتعمال كيركغورد "للبنيـات التخيّليّة" و"هيآت الملاحظ" لأغراضٍ وصفيّة-فلسـفيّة تستحقُّ التنويه.

1. يسـتخدم كيركغـورد "البنيات التخيليّة" لصهر السـمات الجدليّة والشـعريّة للفكـر الفلسـفي عـبر الانـصراف إلى هيـآت محـددة؛ وهـي أداة محوريّـة لتحقيـق هدفـه في فلسـفة وصفيّـة قادرة عـلى استكشـاف الوجـود الذاتي.
2. تُمكِّـن البُنـى التخيليّـة فيلسـوفَ التفكـير الـذاتي الوصفيَّ من استكشـاف الفـروق الهائلـة، بـل الخروقـات، داخـل الوجـود الأخلاقـي والدينـي: السـماتِ الخصوصيـةَ للأخـلاق، وملامـحَ التديّـن "المحايـث"، وأشـكالَ الديـن التـي تكـسر قالـبَ التديـن المحايـث. ويتحقّـق ذلـك أساسًـا مـن خـلال الكيفيـة التي تجسّـد بهـا "الهيـآت" أو "الطبائـع" الملاحظة السـماتِ الانفعاليـة الملائمـة لـكلٍّ منهـا. ومـن الموضوعـات المركزية لـدى كثيرٍ من هـذه الهيـآت كفاحُهـا. ويُعـد إبراهيـم في كتاب **خـوف ورعدة** مثـالًا بارزًا عـلى ذلـك: إذ يُختَـبَر تفانيـه لله ومحبّتُـه لإسـحاق بأمـرِ التضحيـة بالولـد الموعـود خـرق للأخلاقـي، ووضـعٍ يتعـذّر إبلاغُـه إلى أيّ أحـدٍ آخـر.
3. إن هيـآت الملاحـظ هـذه، وهـي توظّـف البُنـى التخيليّـة اليقِظـة للخصوصيـات الدينيـة، تجسّـد تواضعًـا معرفيًّـا؛ إذ تعي بحدةٍ ما تسـتطيع فهمـه ومـا لا تسـتطيع فهمـه في الهيـآت التـي تلاحظهـا. ويُعـدُّ يوهانـس دي سـيلِنتيو مثـالًا بـارزًا عـلى ذلـك، وهـو مؤلـف **خـوف ورعـدة**، فهـو يستكشـف إبراهيـم بـكل قـوة خيالـه الجـدلي، لكنـه في النهايـة يقـول: "إبراهيـم لا أسـتطيع أن أفهـم"، لأن "حركـة الإيـمان" عنـد إبراهيـم "لا بد أن تُصنـع دائـمًا بفضـل العبـث، ولكـن، رجـاءً لاحِـظ، عـلى نحـوٍ لا يفقد

فيه المرءُ المتناهي بل يظفر به كاملًا وسليمًا."[1] وأما سيلِنتيو نفسه، الذي هو نفسه "ليس فيلسوفًا بأي حال"، فيقول إنه لن يحاول "أن يمضي إلى ما بعد الإيمان"، بل يقف "مندهشًا" أمام إبراهيم.[2] وفي صورةٍ بديعة، يكتب سيلِنتيو:

> أستطيع، على الأرجح، أن أصف حركاتِ الإيمان، لكنّي لا أستطيع إتيانَها. فكما أنّ من يتعلّم أداء حركات السباحة يمكن تعليقه من السقف بحزامٍ واقٍ ثم يَصِف - على الأرجح - تلك الحركات، لكنّه لا يكون سبّاحًا.[3]

وكذلك يصف كليماكوس نفسَه بأنه واصفٌ للدين، "علم نفس ظريف، يبني تخيّليًّا"[4]، وفي ما يتعلّق بالمسيحية، فهو "بان تخيّليٌّ"[5]، لكنه، مقتفيًا أثر سقراط وهامان (Hamann)، يستطيع أن يرسم "التمييز النوعي بين ما يفهمه وما لا يفهمه (...) وأن يكتشف أنّ ثمّة ما هو قائم، برغم كونه على خلاف فهمه وتفكيره."[6] وإظهارًا لتواضعٍ معرفيٍّ شبيه بما لدى يوهانس دي سيلِنتيو، لا يرفض كليماكوس، في مقاربته الوصفية

1 Kierkegaard, *Fear and Trembling*, in: *Fear and Trembling and Repetition*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1983, p.37.

2 Ibid., pp. 7, 23, 27.

3 Ibid., pp. 37-38.

4 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p.483.

5 Ibid., p.557.

6 Ibid., pp.558.

التـي تبنـي تخيليًـا، مـا يقـع على تخـوم (confinium) قدراته بوصفـه "عبثيًا" و"مفارِقيًّـا"، بـل يبلـغ بها حافـةَ ما يمكـن لملاحظته إنجـازه. وقـد يُتيح لنا هـذا "التواضـع المعرفي" بـدوره أن نُسـائل أو نسـتفهم عن ما قـد يفهمانه أو لا يفهمانـه مـن موضوعـاتهما. ومـهما تكن درجـة ثقتنـا بهما، فـإن "التواضع المعـرفي" لـديهما يُشير يقينًـا إلى "التحيز" بموضـع مـا ("situatedness")؛ أي إلى زاويـة النظـر الخاصـة، في الملاحظة الفلسـفية، مثالًا على أنّ تفلسـفنا كلَّه إنما هـو دومًـا منظـورٌ "من مـكانٍ ما."

4. إن هيـآت الملاحـظ والمنشـئين التخيليـين، حتى عـلى الرغم مـن تواضعهم المعـرفي، مـا يزالون واثقـين بأنّ الوجود الديني قابلٌ لأن تُرسَـم له خرائطُ ("mappable") فلسـفية، وأنـه قابـلٌ للفهـم "من الخارج"، وأنـه لا يلزم أن يكـون المـرء مؤمنًا حتـى يفهم الدين. وفي ما يخصّ المسـيحية تحديـدًا، يقرّر كليماكـوس أنّ بالإمكان وصفَها لشـخصٍ مـا؛ فالفيلسـوف الوثني، مثلًا، يمكـن "أن يُبلّـغ بما تكون المسـيحية بحيث يسـتطيع أن يختار."[1]

> ينبغـي، إذن، الإجابـةُ بـنعم عـن إمـكانِ معرفـةِ مـا هـي المسـيحية دون أن يكـون المـرءُ مسـيحيًا. أمّـا إمـكانُ معرفـةِ مـا يعنيـه أن يكـون المـرءُ مسـيحيًا دون أن يكـون كذلـك، فشيءٌ آخـر، ويجـب الإجابـةُ عنـه بلا.[2]

إن التمييـز بين فهـمٍ مفهوميٍّ وصفـيٍّ وبين الفهم المتاح بالمشـاركة – في هذه الحالـة بين "معرفـةِ مـا هي المسـيحية" و"معرفةِ مـا يعنيه أن تكون مسـيحيًا" – هـو أمـرٌ محـوريٌّ في منهـج الفلسـفة الوصفية لـدى كيركغـورد لمكانت

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, p. 372.

2 Ibid., p. 372; cf. 272.

الأخلاقي والديني. فالملاحظ في موقعٍ يُمكّنه من تقديم عروضٍ ذات "بُنيات تخيليّة" شديدةِ التفصيل لمثل هذه الإمكانات، ومع ذلك يستطيع أيضًا أن يبيّن خبرةَ بلوغ الحدود حين لا يفهم ما يعنيه "أن تكون" مسيحيًا. وليس بين الأمرين تعارضٌ مُتبادَل.[1]

5. إن "البناء التخيلي" مركزيٌّ أخيرًا لأجل "التواصل غير المباشر". وقد رأينا كيف تخدم "البنيات التخيليّة" عند كيركغورد وظائفَ مهمّة عدّة في فلسفته الوصفية: إذ تَصهر السماتِ الجدليةَ والشعريةَ للفكر الفلسفي عبر ابتكار هيآت محددة، وتجلّي الفوارق داخل الوجود الأخلاقي والديني، وتمكّن الفيلسوفَ من التواضع المعرفي عند مواجهة تلك الإمكانيات المتخيَّلة، ومع ذلك تُتيح في الختام ثقةً راسخة بإمكان الفلسفة الوصفية "من الخارج". والآن يضيف كليماكوس نقطةً أخرى بخصوص كيفيّة ربط البناء التخييلي في كتاب **التكرار** بين القارئ والمؤلّف، مُصرًّا على أنه:

> يُقيم هوّةً سحيقةً بين القارئ والمؤلِّف ويُرسِّخ الفاصلَ الاستبطانيَّ بينهما، بحيث يُجعل الفهمُ المباشر مستحيلًا. إنّ البناءَ التخيليَّ إبطالٌ واعٍ، مستفزٌّ للتواصل، وهو أمرٌ ذو أهميّةٍ دائمةٍ لفردٍ كائنٍ يكتبُ لأفرادٍ كائنين، لئلّا تنقلبَ العلاقةُ إلى علاقةِ مُردِّدٍ آليٍّ يكتبُ لمردِّدين آليّين.[2]

---

1 راجع: إيفانز Evans, C.S. *Kierkegaard's Fragments and Postscript* ص.ص23–24، الذي يوضح هذه النقطة بشكل جيد جدًّا.

2 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* pp. 263-264.

يكشـف كليماكـوس، في وصفـه "للبنـاء النـفسي التخـيلي (psychologisk Experiment)" في كتـاب **التكـرار**، بوضـوح كيـف تحافـظ تلـك "الهـوة السـحيقة" على اسـتبطانية ("inwardness") القـارئ والكاتـب:

> إذا كان مـا يقـال جِدًّا عنـد الكاتب، فإنّه يحفـظ الجِدّيّة في جوهرها لنفسـه. وإذا فهِـم المتلقّـي الأمـر على أنّـه جِـدّ، فإنّه يفعـل ذلك من تلقـاء نفسـه في جوهره، وتمامًـا هذا هو الجِـدّ (...) إنّ **برزخية** (Mellemvarende) البناء التخيليّ تُشـجّع الاسـتبطان لدى الاثـنين على **الابتعاد أحدهمـا عن الآخر في الاسـتبطان**."[1]

والحاصـل، أن "البنيـات التخيليّة" تطـرح تحدّيًا لكلٍّ من المؤلّـف والقارئ؛ إذ إنّ كُلًّا منـهما مسـؤولٌ فرديًّـا عـن الكيفيّـة التي قد ينخـرط، أو لا ينخـرط، بها مع هذه البنـاء التخيليّ.

2.1.5. خُلاصـة

تظـلّ مقاربـة كيركغـورد للفلسـفة الوصفيـة للديـن ذاتَ أهميـةٍ وصلاحيّـةٍ متجـدّدتين، إذ تسـتبق جانبًـا كـبيرًا من فلسـفات الحداثة ومـا بعد الحداثـة للدين. فبقطيعتـه مـع المنظـورات العقلانيـة والتصوريـة المهيمنـة في عصره، وتأثّـره، وإن على نحـوٍ غير تسـليمي، بالأنثروبولوجيـا الفلسـفية الجديـدة عنـد كانـط، يُحـدِث كيركغـورد بمنهجـه الفلسـفي المتفـرّد في تنـاول الديـن منعطفًـا فـاصلًا. بـل إن مقاربتـه تُوحـي بمنظـورٍ قابـلٍ للمواءمة مـع طيفٍ مـن المقاربـات، لا "الوجودية" فحسـب، بـل أيضًـا التحليليـة والفينومينولوجيـة وغيرهـا مـن مقاربـات مـا بعد

---

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 264.

حداثيـة. ومثـل كيركغورد، حتـى وإن لم يتأثّروا به مباشرة، يرى كثيرٌ من الفلاسـفة أنّ غايـة فهـم الديـن ليسـت، أولًا، تفسـيرَ الاعتقـاد الدينـي تفسـيرًا اختزاليًّا وفق معـايير مُفترَضـة للكونية العقلانيـة، ولا تحديدَ موضع الدين داخل نسـقٍ تصوّري شـامل. ولا سيما في السـياقات ما بعـد حداثيـة، تُقابَل دعـاوى العقلانيـة الكونية والشـمول التصـوّري بريبةٍ شـديدة. بـل إن الغاية هـي، ابتـداءً، أن "**نصف**"، ومن ثَـمّ أن "نفهـم" (أو أن "نحـاول أن نفهـم"!) الخطابـات الدينيـة والكيـان الدينـي. وسـواء أكانـت الظواهر الدينية، أو أشـكال الحيـاة الدينية، أم أنسـاق اللغة والحياة الدينيـة، فـإن المقاربـة الوصفيـة تقـع في صميم فلسـفة الديـن اليوم.[1]

2.2. تحدي كيركغورد لفلسفة الدين المُعاصرة: ما بعد الموضوعانية الوصفية

غير أنّ هـذا العـرض الـوافي للفلسـفة الوصفيـة للديـن يُغفـل سماتٍ بـارزة في اسـتخدامات كيركغـورد للخيـال في الفلسـفة، اسـتخداماتٍ مـا تـزال تُفنِّـد الفلسـفة (واللاهـوت) اليـوم: فكيركغـورد يصف ممكنـات الوجود، لكنه يسـعى أيضًـا، بشـكل غير مبـاشر، إلى إيصال هـذه الإمكانيات. وإذا اسـتحضرنا العرض المتعاطـف الـذي تقدّمـه هِلمس لقسـطنطين قسـطنطينوس في كتاب **التكـرار**، فإن قسـطنطين نفسَـه يقـدّم كتابَـه للقـارئ بوصفـه وسـيلةً لتنميـة انتبـاه القـارئ. إن "الهـوّة" ("chasm") التـي وصفهـا كليماكوس في كتـاب **التكرار** الخاصـة بالتواصل

1 إن هـذا المنهـج الوصفـي لا يتجنب نقـد الأخلاق والدين. فقـد كان كيركغورد نفسـه بارعًا في هرمينوطيقـا الريبـة، كما تشـهد بذلـك مؤلفاتـه مثـل كتـاب **العصريـن** (*Two Ages*)، وهجومه على "العـالم المسـيحي" (Christendom) في كتـاب **اللحظـة** (*The Moment*). كما كان متعاطفًا مـع رُؤى نقـاد المسـيحية العظـام. فكليماكـوس يمـدح "مسـتهزئًا يهاجـم المسـيحية وفي الوقت نفسـه يشرحهـا بشـكل مشرِّف يبعـث على السرور عنـد قراءتـه"، والمقصـود على الأرجـح فيوربـاخ (Feuerbach). راجـع: السـابق، م1، ص614؛ م2، ص270 الحاشـية 862.

غير المباشر، "برزخية (Mellemvarende) البنيات التخيليّة التي تشجّع الاستبطان لدى الطرفين على **الابتعاد أحدهما عن الآخر في الاستبطان**" – ليس من مصلحةِ حيادٍ موضوعيّ، بل من أجل التواصل غير المباشر.[1]

يشير "الإبطال الاستفزازي" للتواصل غير المباشر إلى أن كيركغورد لا يقتصر على **وصف** "التفكير الذاتي أو "المعرفة الجوهرية"، بل يوجّه الانتباه أيضًا إلى "الكيفية" التي قد يكتسب بها القارئ **اقتداراتٍ** (capabilities) "التفكير الذاتي" أو "المعرفة الجوهرية"، وإلى كيف يمكن للقارئ أن يتعلّم "الشغف". إن فحوى كتابة كيركغورد كلّها، في محتواها المفهومي وقوتها البلاغية معًا، لا ترمي قطّ إلى الترويج "للامبالاة" أو "للموضوعية". وهذا ما تؤكده، بما يكفي، قراءتنا حتى الآن لمجادلته مع التقليد الفلسفي الغربي، وتركيزه على "التفكير الذاتي" و"المعرفة الجوهرية" بوصفهما معارضة "نسيان" "التفكير المحض"، وتركيزه على أدوار الخيال في أنطولوجياه الوصفية، واحتضانه المعرفي للعواطف والشغف، وتبنّيه للشعر بوصفه أداةً استقصائية، والزخمُ الكبير في استخدامه هيآت الملاحظ و"البناءَ التخيلي". غير أنّ، بطبيعة الحال، وصف الوجودَ البشري شيءٌ، ومحاولة تشكيل القدرات عبر التواصل غير المباشر شيءٌ آخر. وكيركغورد يحاول الأمرين معًا، مستعينًا بجملةٍ من الإستراتيجيات لتحقيق ذلك.

وأما إستراتيجيات كيركغورد في إيصال ممكنات الوجود بوصفها اقتداراتٍ عبر التواصل غير المباشر متنوّعة، غير أنّه من المفيد أن نبدأ مرّةً أخرى بكليماكوس قبل النظر في مجمل كتابات كيركغورد. وهُنا يبرز بُعدان أساسيّان: أوّلًا، تقدير كليماكوس العالي لروح الفلسفة الإغريقية القديمة؛ وثانيًا، إستراتيجياته المفهومية والبلاغية الخاصة بالتواصل.

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 264.

1.2.2. كليماكوس والفلسفة القديمة

تتمثّل استراتيجية كليماكوس الأولى في مواجهة الموضوعية في مناشدته الفلسفة الحداثية أن تستعيد تكامل الفلسفة القديمة، "الإغريق"، بما لديهم من قناعة صادقة بأن الفلسفة، فوق كل شيء، عبارة عن "نهج في العيش" غايتُه الحكمة والسعادة. إن الفلسفةُ الإغريقية تقدم قدرًا كبيرًا من الخلفية المفهومية لعرضه الأنطولوجي الوصفي للإمكان والفعل. وعلى خلاف إدراج الهيغليين "الحركة" في المنطق، يقدر الإغريق أهمية الحركة في الوجود (kinesis)؛ أي الانتقال من الإمكان المتخيَّل إلى الفعل في الشغف.[1] ويرى كليماكوس أيضًا الشغف في صميم الفلسفة اليونانية: "فالكيانُ (...) لا يتمّ من دون شغف؛ لذلك كان كلُّ مفكّرٍ إغريقيٍّ في جوهره مفكّرًا مشبوبًا بالشغف."[2]

وليس أحدٌ، بطبيعة الحال، أَولى بتمثيل الروح الإغريقية لدى كيركغورد من سقراط.[3] فسقراط هو "سيّد السخرية" في مواجهة السخرية الرومنطيقية

1 السابق، ص 342. قارن: ص309، حول أهمية الحركة في الفلسفة الإغريقية. والمقارنة هنا موجهة ضد مفهوم هيغل للحركة في المنطق، الذي يشكل هدفًا خاصًا لنقد كيركغورد. أُنظر: السابق، ص.ص 106–125، ص110 حول ما ذكر ف.أ. ترندلينبرغ (F.A.Trendelenberg)، من "الرصين كمفكر إغريقيٍّ".

2 السابق، ص 311.

3 فيما يتعلق بكيركغورد وسقراط، أُنظر مرة أخرى فورتاك: *The Kierkegaardian Ideal*. كما يلاحظ فورتاك في موضع آخر، فإن فهم كليماكوس لسقراط يقف في سياق المفكرين الآخرين الذين يجدهم كليماكوس استثنائيين، مثل كانط وليسنغ وكذلك ياكوبي وهامان. لكن كليماكوس يرى في سقراط المثل الأعلى الأفضل منهم جميعًا، لأن سقراط وحده هو القادر على "إشعال النار الفكرية التي (...) يحاول [كليماكوس] إضرامها."

التي وردت في رسـالة كيركغورد للماجسـتير عن **مفهوم السـخرية**.[1] وفي **شـذرات فلسـفية** يثني كليماكـوس على سـقراط بوصفـه أرفعَ المعلّـمين البشر شـأنًا.[2] أمّا في كتاب **الحاشـية**، فيجسّـد سـقراط، قبـل كل شيء، المفكّر الـذاتي الذي لم يشـغلْه أن يكـون "مـن وجـوه التاريـخ الكـوني"، بـل "انصرف كليًا إلى الانشـغال بنفسـه."[3] يمثّـل سـقراط "**المبـدأ الإغريقـي**" القـاضي بفهـم المـرء لنفسـه في الوجـود، مـع أنّ كليماكـوس يضيـف سـاخرًا: "وأنـا على علـمٍ تـامّ بأنّـه لـو أراد أحـدٌ اليـوم أن يعيـش بوصفـه فيلسـوفًا إغريقيًّا؛ أي أن يُـعبّر وجوديًّـا عمّا ينبغي أن يسـمّيه نظرتَه إلى الحيـاة، وأن ينغمـس وجوديًـا فيهـا، لعُـدّ مجنونًـا."[4] يتحـدّث كليماكـوس عـن شـغف المفكّريـن الإغريـق الإغريق مستعيدًا صـورة أفلاطـون عـن "إيروس السـقراطي" في **المأدبـة** حـول "كيفيـة حمـل إنسـانٍ على خـوض غمار الشـغف"، إذ الـبشر كعربةٍ يجرّهـا جـوادان: أحدهمـا بيغاسـوس، والآخـر دابّـةٌ مُجهَـدة؛ هـذا فائـقُ السرعـة، وذاك يـمشي الهوينـى في الزمـن، والسـائق هـو الإنسـان الكائـن.[5] والأهـم أنّ سـقراط يمثّـل قلـب التواصل غير المبـاشر، إذ مع مزجه السـخرية بالجـدّ لا يملك مـا يعلّمـه "مبـاشرةً"، بـل لا يرغـب إلا في إيقـاظ السـعي الإيـروسي إلى "الحقيقـة الجوهريـة" إيقاظًا توليديًّا في نفوس مسـتمعيه، تلك الحقيقة المتجسّـدة في الفلسـفة بوصفهـا نهجًـا في العيـش. يكتـب كليماكـوس ما يلي:

1 Kierkegaard, The Concept of Irony, in: *The Concept of Irony and Notes of Schelling's Berlin Lectures*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1989.

2 Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, p. 24.

3 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 147n.

4 Ibid., p. 352.

5 Ibid., pp. 311-312.

بالنظر إلى الحقيقة الجوهرية، هناك صلة مباشرة بين الروح، والروح لا يمكن التفكير فيها (...) لقد كان سقراط مُعلمًا للأخلاق، إلا أنه كان واعيًا بأنه ليست هُناك صلة بين المعلم والمُتعلم لأن الباطن حقيقة، والباطن في الاثنين هي بالتحديد الطريق الذي يباعد بين الواحد والآخر.[1]

يمثّل "الإغريق"، في نظر كليماكوس وكيركغورد، الأنموذج الأوّل لمنازعة المذهب الموضوعي الفلسفي الحديث، إذ يدعوان الفلسفة، عبر استخدام البناء التخيلي بوصفه تواصلًا غير مباشر، إلى العودة للاهتمام بالفرد الكائن والعناية "بالمعرفة الجوهرية" و"الاستبطان".

2.2.2. نشر "التفكير الذاتي"

بوضع هذا النموذج السقراطي في الحسبان، يمكننا أن نرى بجلاءٍ أكبر كيف يُظهِر كليماكوس، على الرغم من كونه ساخرًا مُراوِغًا يحبّ أن يحتفظ بما لديه من "جِدّيّة" لنفسه، اهتمامًا سقراطيًّا بالتواصل غير المباشر في كتاباته. ولأن مهمته الكبرى، مرةً أخرى، هي تفكيك "التفكير المحض" و"اللامبالاة"، فإنه يهاجم هذه اللامبالاة المُبعِدة بوسائط واستراتيجيات مفهومية وبلاغية معًا؛ وبذلك يمكن اعتباره، كما أقترح، مثالًا حسنًا على الاستراتيجية الفلسفية الأوسع لدى كيركغورد، كما وصفها باريت (L.C.Barrett)، وهي "السعي إلى تمكين الفرد لتوسيع إدراكه التخيلي للأبعاد الانفعالية لخيارات النظرة إلى الحياة، ومساعدته على الإحساس بقوتها الجاذبة والطاردة."[2]

---

1 السابق، ص 247. قارن كيركغورد: *Philosophical Fragments* ص.ص23–24.

2 Barrett L.C., “The Passion of Kierkegaard’s Existential Method”, in: *The Kierkegaardian Mind*, Buben A. et als. (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, p. 23.

مـن بين استراتيجيـات كيركغورد المفاهيمية استكشـافُ سلسـلةٍ من "المفاهيم البعديـة" (metaconcepts) التي تُغـري خيالَ القارئ بطريقةٍ جديدة "لاسـتحضار المفاهيـم"، مثـل "الاهـتمام"، و"الشـغف"، و"التعمـق الاسـتبطاني"، و"السـعادة". فـعلى سـبيل المثـال، فـيما يتعلّـق بالمسـيحية، يقـول كليماكـوس إن الفكـر التأملي لا يبـالي إن قبـل أحـدٌ المسـيحية أم لا؛ غير أنّ كليماكـوس يـقترح أن "معرفـة" حقيقـة المسـيحية مسـألةُ "سـعادةٍ أبديـة"، ومـن ثَمّ شـأنٌ يخـصّ "اهـتمام" المرء و"شـغفه" (لكنـه يصوغـه بالصيغـة الافتراضية "ماذا لـو")، ولكن

> "مـاذا لـو كان هـذا المشروعُ كلّـه [إرسـاءَ حقيقـةِ المسـيحية "مـن وجهـة نظـر تأمليـة"] محـضَ وَهْـمٍ، مـاذا لـو كان غيرَ قابـلٍ للإنجـاز؛ مـاذا لـو كانـت المسـيحيةُ في الحقيقـة هـي الذاتيـةَ، هـي التعمّـقَ الاسـتبطاني؛ أي مـاذا لـو لم يقـدر أن يعـرفَ شـيئًا عنهـا إلا صنـفين مـن النـاس: أولئـك الذيـن يهتمّـون بشـغفٍ لا متناهـي بسـعادتهم الأبديـة، وفي الإيمان يبنـون هـذه السـعادةَ على علاقتهـم بهـا المقيَّـدة بـالإيمان، وأولئـك الذيـن، بالشـغفِ المضـاد (ولكـن بالشـغف أيضًـا)، يرفضونهـا – العشّـاق السـعداء والعشّـاق الأشـقياء؟ [1]

إذا كانـت "الحقيقـة الذاتية" شـأنًا من شـؤون الشـغف، فإن مهمـة كليماكوس بوصفـه فيلسـوفًا هـي أن يُـعين القـارئ على أن يـرى، ولـو على سـبيل الوصـف فحسـب، "الاهـتمام" و"الشـغف" الكامـنين في مسـألة "السـعادة الأبديـة." وعلى خلاف أسـلوب "الملاحـظ" (Betragter)، يقـدّم كليماكـوس تجاربَ فكريـةً تخيليّة بارعـة تُـبيّن أصنـاف الأسـئلة التـي قـد يطرحهـا القـرّاء حـول مسـألةٍ فلسـفية.

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 52.

على سبيل المثال، في فصل "التحول للذاتية" في **الحاشية** يصوّر كليماكوس كيف يمكن للمرء، من منظورٍ ذاتيٍّ، أن ينظر فيما شأنه أن "يُعرف" على صلة بالأخلاق، والصلاة، والموت، والخلود، وشكرِ الله على الخير، والزواج.[1]

في كل حالةٍ، يُعيد كليماكوس المفهومَ المجرّد مرارًا إلى ما قد يعنيه لشخصٍ كائن. فهو يفتتح مناقشة "الأخلاق"، مثلًا، "ببعض الملاحظات التمهيدية بخصوص التوجّه الموضوعي: **عمّا سيكون على الأخلاق أن تحكم به لو لم يكن تحول الفردِ إلى الذاتية هو المهمّةَ العليا الموكلة إلى كلّ إنسان.**"[2] "سيتعيّن على الأخلاق أن تيأس"، لأن "النسق" يستبعدها. بل "إن الأخلاقي ليس معرفةً فحسب؛ إنّه أيضًا فعلٌ ذو صلةٍ بمعرفة"، وفعلٌ "يمكن، في أحيان (...) أن يغدو أشدَّ صعوبةً من الفعل الأوّل."[3]

وهكذا أيضًا، فإن "ما يعنيه أن يموت [أحد ما]" ليس شأنًا لتأمّلٍ غير انفعاليٍّ، بل يتطلّب "فعلًا للتفكير في [أحد ما]"، وإلا فنحن لا ندري حقًّا عمّا نتحدّث حين نتكلّم عن "الموت".[4] وفي هذا الفعل، تنغمس حياةُ إنسان في فكرة **موت أحد ما**، لا في "الموت" على جهة التجريد.[5] وكما يصرّح كليماكوس لاحقًا:

---

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, pp. 133-188.

2 Ibid., p. 133.

3 Ibid., pp. 160-161.

4 Ibid., pp. 165, 169.

5 Stokes, *Consciousness, Self, and Reflection*, pp. 277-278.
حول مناقشة كيركغورد "للتفكير في موتي" في هذا الباب من كتاب الحاشية فيما يتعلق بمفهوم "اليقظة" أو "الانتباه".

"كلُّ معرفةٍ جوهريةٍ تتعلّق بالوجود" بوصفها "معرفةً (...) مرتبطةً بالعارف."[1] إنّ استكشافات كليماكوس "للأخلاق"، و"للموت"، هي استخداماتٌ للخيال، بل تمارينُ تخيلية، تستحثّ ما لدى القارئ من "تعميق باطنيٍّ" ممكن.

فضلًا عن هذه الخِفّة المفاهيمية في "التفكير الذاتي"، يمتلك كليماكوس أيضًا صوتًا بلاغيًا مُحكَم الصياغة. وعلى الرغم من أنه قد يُوصَف، بعبارة فورتك، بأنه "ليس الأشدَّ أدبيّةً ولا الأشدَّ دينيّةً بين مؤلفي كيركغورد"، فإنه بلا ريب فيلسوفٌ جادٌّ.[2] وكذلك، وإن كان صحيحًا أيضًا، كما يذكر باريت (Barrett)، أن "صورته (persona) تُظهر التباسَ وعدم استقرارَ" افتقاده الالتزامَ الهزليَّ بخياراتٍ وجوديةٍ بعينها[3]، فإن كيركغورد، في الوقت نفسه، يقدّم كليماكوس المتخيَّل على نحوٍ ساخر بوصفه يرى نفسه، في مقابل عظمة "النسقيّ"، (مجرد) "مؤلِّفٍ ذاتي".[4] وإذ يهاجم "النسق"، يقدّم كليماكوس نفسَه، بروحٍ ساخرةٍ وسقراطية، بوصفه من كانت مهمته الفلسفية "أن يصنع الصعوباتَ في كل مكان."[5]

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 197.
أُنظر فورتاك: Furtak, R.A. *The Kierkegaardian Ideal* ص107 بخصوص وصف بليغ لكليماكوس حول الموت على صلة بـ"حدود الإبستمولوجيا"، إقرأ: "'المعرفة الذاتية' تُسمى أيضًا 'معرفة الجوهرية'"... لأننا "لسنا فقط مشاركين بشكل وثيق في هذه الأسئلة، بل إن معنى وجودنا هو على المحك في الطريقة التي نجيب بها عليها."

2 Furtak, *The Kierkegaardian Ideal*, p. 110.

3 Barrett, "The Passion of Kierkegaard's Existential Method", p. 24.

4 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I,* p. 188.

5 السابق، ص 187. أُنظر رواية كليماكوس الساحرة عن صيرورته مؤلفًا فلسفيًا (السابق، م1، ص.ص 185-188). إن "إيجاد الصعوبات في كل مكان" هو في صميم استراتيجية بلاغية أخرى يستخدمها كليماكوس: الهجاء (satire).

يوظّف كليماكوس أداةً بلاغيةً أخرى، ألا وهي استعمال الصوت الشخصي. فعلى الرغم من أنه ليس مسيحيًا، فإنه يصوغ سؤال حقيقة المسيحية بصيغة "الأنا":

> بعبارةٍ بسيطة: كيف أستطيع أنا، يوهانس كليماكوس، أن أشترك في السعادة التي وعدتْ بها المسيحية؟ إن المسألة تتعلّق بي وحدي، جزئيًا لأنها – إذا عُرِضت كما ينبغي – ستتعلّق بالجميع بالطريقة نفسها.[1]

يشنّ مقام كليماكوس البلاغي بوصفه "مؤلِّفًا ذاتيًا" هجومًا على الموضوعية **بدعوة** القارئ إلى أن يستحضر، ولو على سبيل التخيل، تحوّلًا في المنظور، موجِّهًا الانتباه إلى مسألة الشغف؛ بل إن استراتيجياته تسعى إلى استثارة الشغف. إن كليماكوس، بوصفه فيلسوفًا، يجمع الوصفَ بالتواصل غير المباشر، ساعيًا إلى تقويض ادّعاءات "الفكر التأملي" الموضوعي. وهذه الاستراتيجيات المتعددة، على الرغم ممّا قد يبدو، ليست متعارضة، بل هما وجهان لمسعى فلسفيٍّ وشِعريٍّ واحد.

تضمّ كتابات كيركغورد، فيما وراء كليماكوس وهيآت الملاحظ التي ركّزنا عليها، أصواتًا وأمزجة خطابيةً كثيرة لا ترمي إلى تفكيك أوهام "الموضوعانية" الفلسفية فحسب، وهو هَمّ كليماكوس، بل إلى طيف من "أمراض التأمُّل" أيضًا، تلك التي تحول دون "التفكير الذاتي" وشغَفه. ويشغل مؤلِّفوه بأسماءٍ مستعارة وهيآته مواقعَ متعدّدة، من الجماليين إلى الصوت المسيحيّ على وجه الخصوص عند الاسم المستعار نقيض كليماكوس. وإلى جانب ذلك، فإن كتاباته المنشورة باسمه الصريح، والتي

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript I*, p. 17.

غالبًا ما تُنشَر بالتزامن مع الكتابات المستعارة ومقصودٌ به "مرافقتُها"، فإنها تتبنّى من جانبها أصواتًا وأمزجةً أخرى. وبعض هذه الخِطابات "بنّاءٌ" على نحوٍ مباشر، وقد يكون مضمونُها المفاهيميُّ أخلاقيًّا أو دينيًا عامًّا؛ بينما خِطاباتٌ أخرى مسيحيةٌ تصريحًا. وكما رأينا، يعيد كيركغورد، في أواخر مسيرته، التفكيرَ في كيفية نظر الشاعر الديني، ولا سيّما الشاعر الواصف للمثالية المسيحية، إلى نفسه لا بوصفه منخرطًا في "البناء التخيلي"، بل بوصفه "يصف أو يرسم"، مع عنايةٍ أكبر بمصدر تلك المُثل وسلطتها وبمطالب حملها، وبإلحاحٍ أشدّ على مقتضيات "الفعليّة". ومن ثمّ، يكون صوتُ هذه الكتابات التأمّلية باسمٍ صريح ونبرتها، في الغالب، خطابًا مُوَجَّهًا، بمراتب متفاوتة من الإلحاح، وفي صميم هذا كله يكمن نداءٌ إلى الجِدّ وإلى تغيير الحياة. غير أنّ هذا كله، المستعار منه والصريح، يظلّ تخيليًا بالقدر نفسه، معنيًّا بالدقّة الوصفية كما بالقوة الإيقاعية المُستثيرة للشغف الملازم لمقاماته المختلفة.

يمكن تناول هذه الأصوات والأمزجة المختلفة في كتابات كيركغورد، بأسماءٍ مستعارة أو باسمه الصريح على حدٍ سواء، من حيث جماهيرٍ متعدّدة، إذ كان كيركغورد واعيًا تمام الوعي بأنواع الأوهام المختلفة التي قد تحتاج إلى مخاطبةٍ فلسفية أو أدبية أو دينية، وأنّ هذه الأوهام يجب أن تُراعى في خصوصيّاتها. فأسلوبه الفلسفي يوفّر "الجدل"، وأسلوبه الشعريّ يصوّر "الشعور"، وبهما معًا ينقَلان تخيليًّا "الانفعال" (pathos) الملازم لطرائق معيّنة في العيش، لا طريقةٍ واحدة، مع استكشافٍ لا لوصل تلك الطرائق فحسب، بل وللتصادمات فيما بينها أيضًا.[1]

1 يتناول باريت على نحوٍ جيّد كلًّا من أهمية تعدّد الأصوات وتنوّع "تصوّرات الحياة" في الكتابات. راجع:
Barrett, "The Passion of Kierkegaard's Existential Method", p. 23.

تـصير الكتابـاتُ كلهـا، مـن ثـمّ وبـالضرورة، "بلا سـلطة"، وحتـى حين تكـون "مبـاشرة" إلى أقصى حـدّ، سـواء في العظـة أو في نقـل مضمـونٍ مسـيحيٍّ مفاهيمـيٍّ مخصـوص، فإنهـا تظـلّ، بالمعنـى الأوسـع والأهـم، "غيرَ مبـاشرة"، لأنهـا لا تدّعـي قـطّ إكسـابَ **الاقتـداراتِ** الأخلاقيـة والدينيـة "على نحـوٍ آليٍّ."[1] وهنـا يُترك الجـواب للقـارئ. وسـواء أكانـت بـأسماءٍ مسـتعارة أم باسـمٍ صريـح، وبما لها مـن تنـوّعٍ في الأصـوات والأمزجـة موجَّـهٍ إلى جماهير مختلفـة، فـإن نصـوص كيركغـورد تُعيـد الإشـارةَ إلينـا نحـن أنفسـنا.

في الواقـع، تمضي كتابـات كيركغـورد، بتعـدّد أصواتهـا وأمزجتهـا الخطابيـة، ووعيهـا بـجماهير شـتّى، والتزامهـا الصـارم باسـتحالة إيصـال القـدرات الأخلاقيـة والدينيـة مباشرةً، خطـوةً أبعـد: فهـي لا تطـرح في النهايـة منظـورًا واحـدًا منـتصرًا. وقـد صـاغ الفيلسـوف بـول ل. هولمـر (Paul L. Holmer) هـذه الفكـرة بإيجـازٍ مقارنًـا كيركغـورد بأفلاطـون:

> مثـل أفلاطـون في **غورغيـاس**، يقـدّم كيركغـورد أيضًـا وجهـاتِ نظـرٍ متعارضـةً عـن الحيـاة؛ ولكـن، على خلاف أفلاطـون الـذي يسـتخدم سـقراط ممـثلًا أخلاقيًّـا ليقهـر كلَّ خصومـه بمهـارةٍ برهانيـةٍ متفوّقـة، يرفـض كيركغـورد

1 ضمـن الاستراتيجيـة التواصليـة الكلّية لدى كيركغـورد، وعلى الرغم مـن أنّ الطريقة التوليدية لسـقراط في اسـتنطاق الحقيقـة مـن الداخـل تُقلَـب في "المشروع الفكـري" لـدى كليماكـوس في **شـذرات فلسـفية** بالاتـكال على "اللحظـة في الزمـن" "للإلـه بوصفـه معلّمًا ومخلّصًـا"، فـإنّ "التواصـل غير المبـاشر"، بوصفـه إيصـالًا للقـدرات لا للمعرفة، يظلّ عنصرًا أساسـيًا في سـائر كتابـات كيركغـورد. راجـع: *Philosophical Fragments*, pp. 9-22, 23-36. [الترجمـة العربية: سـورن كيركوكورد، **شـذرات فلسـفية**، (ترجمة: قحطان جاسـم)، دار الرافدين، بغداد، 2019 (المراجعـان)].

أن يُجيـز نصرًا فلسـفيًّا حتـى للمنظـور الـذي يـؤازره هـو. فتظـلّ الفلسـفةُ **وصفيـةً ومحايـدة.**[1]

فلسـفيًا ولاهوتيًـا، تمثّـل هـذه نقطـةً تأويليـة مهمّـة عنـد مقاربـة كتابـات كيركغـورد، إذ كـثيرًا مـا يُقـدَّم، مـثلًا، بوصفـه "وجوديًّـا مسـيحيًّا". حتـى إذا كان، كما يـشير إلى ذلـك هولمـر، ينـاصر المسـيحية بنفسـه، فهـو يعـرض الإيمانَ المسـيحي منظـورًا واحـدًا بين عـدّة منـاظير، وبذلـك تبقـى الفلسـفة "**وصفيـة ومحايـدة**". غير أنّـه "الحيـاد" وليـس "اللامبـالاة"، إذ يعـرض كيركغـورد **شـغفَ** الإيمان المسـيحي في علاقتـه بمواقـف شـغوفة أخـرى، تـاركًا للقـارئ أن يحسـم رأيـه.

وهكـذا تغـدو كتاباتُ كيركغـورد حقًّا مرايـا من أنواعٍ شـتّى، يُدعَـى القارئُ في إطارهـا إلى انخـراطٍ تخيليٍّ مشـبوبٍ بالشـغف في أسـئلةٍ الوجـود الذاتي، سـواء أكان تأييـدًا أو معارضـةً للإمكانـات الأخلاقية والدينيـة المطروحة.[2]

---

1 Holmer P.L., "Kierkegaard and Philosophy", in: *Thinking the Faith with Passion: Selected Essays*, Gouwens, D.J. & Barrett, L.C., III, (Eds.), Cascade Books: Eugene, OR, USA, 2012, p. 19.

2 أُنظـر خاصـة مقـال كيركغـورد "مـا المطلوب مـن أجل النظـر إلى الـذات ببركة حقيقيـة في مرآة الكلمـة؟"، وسـتوكس، "مرايـا كيركغورد":
Kierkegaard, "What Is Required in Order to Look at Oneself with True Blessing in the Mirror of the Word? For Self-Examination", in: *For Self-Examination and Judge for Yourself!* Hong, H.V., Hong, E.H., Eds. and Translators; Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1990; pp. 7–51; Stokes, P., *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*; Palgrave Macmillan: New York, NY, .USA, 2010

واستباقًا لقراءات "استجابة القارئ" اللاحقة، تُتيح الفلسفةُ للقارئ أن يرى نفسَه وعالَمه على نحوٍ تخيليٍّ جديد قد يتحدّى حياتَه ويُغنيها. فإن "التجارب الفكرية"، في نهاية المطاف، قد تكون تمارينَ على تحريك منظور المرء نفسِه، وتخيّلِ طريقةٍ أخرى للنظر إلى الأشياء، بالمعنى الذي يقصده فيتغنشتاين (Wittgenstein) لتحوّلات "الرؤية-كأن" (seeing-as)، وصولًا

إلى "تجلي المنظــور" ("dawning of an aspect"). [1]

1 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, 3rd ed., Anscombe, G.E.M., (tr.), Macmillan: New York, NY, USA, 1958, II, pp. 194, 206, 210, 212.

[الترجمة العربية: لودڤج ڤيتجنشتين، **بحوث فلسفية**، (ترجمة: عزمي إسلام)، ص.ص 300، 312 (المراجعان)].

في مواجهة القراءات الإرادوية لكيركغورد في "قفزة الإيمان"، من المهمّ أن ندرك أنّ التحوّلات عند كيركغورد لا تتمّ بقوّة "الإرادة الخالصة"، بل عبر تحوّلات إدراكيّة في "الرؤية التخيليّة". انظر فيريرا (المرجع المشار إليه أسفله). وكما تقول إليانور هِلمس حديثًا: "يستند كيركغورد إلى مرونة الخيال وقابليّته للتغيّر، الأمر الذي يتيح للمتخيّلين أن يروا العالم بطرائق جديدة (...) **فبدلًا من "قفزة الإيمان" بوصفها تصديقًا بلا دليل (أو بدليلٍ عمليّ فحسب) (...) تكون قفزة كيركغورد بالأحرى تحوّلًا في المنظور مدفوعًا، في جانبٍ منه، بمثل هذه البُنى التخيلي**" (أُنظر: Helms, *Thought Projects and Imaginary* Constructions مرجع سابق. التشديد من عندنا). بخصوص دفاع حديث وحيويّ عن "قفزة الإيمان" بصيغة "نسخةٍ مقيّدةٍ ومتقدّمةٍ ومعقولةٍ من التطوّعية الاعتقادية المباشرة" في مقابل "التطوّعية الاعتقادية غير المباشرة"، انظر أدناه: Quanbeck وإني مدين لأحد المراجِعين بتنبيهي إلى هذا العمل). لقد أكدت هِلمس التحوّل التخيلي في المنظور، وأما نقدها لفكرة إنجاز "قفزة الإيمان" بقوّة "الإرادة الخالصة"، فلا يلزم عنه الاستهانة بدور القرار الواعي في مثل هذه التحوّلات. أُنظر مثلًا ردّ سيلفيا وولش (Sylvia Walsh) على م. جيمي فيريرا (M.J.Ferreira) حول الانتقال إلى الإيمان المسيحي تحديدًا في كتاب **المرض حتى الموت**. فمع موافقتها "من صميم القلب" على أهميّة الخيال، تُثبت وولش أيضًا موضوعي "انقلاب الإرادة" و"الإيمان في مواجهة الفهم." وأقترحُ أنّ إضاءةَ مسألة العلاقة بين الخيال والإرادة تكون بالانتباه عمليًا إلى أهميّة الممارسات الفلسفية واللاهوتية، بما في ذلك "التمارين الروحية" من موعظةٍ وتدريب، في **استخدام** البصائر التخيليّة لكي "تمكّن المتخيّلين من رؤية العالم بطرائق جديدة"، على حدّ تعبير هِلمس. سنعود إلى هذه "التمارين الروحية" في القسم التالي. راجع:

Ferreira, M.J., *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press: Oxford, UK, 1991; Quanbeck, Z., "Resolving to Believe: Kierkegaard's Direct Doxastic Voluntarism", *Philosophy and Phenomenological Research, 109 (2) 2024, pp. 548-574*, ; Walsh, S., *Living Christianity: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*; The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA, 2005, p. 170 n11.

حتى إن "الملاحظة" نفسَها، في النهاية، هي، عند كيركغورد، شأنُ "الكيفية" التي يرى بها المرء. ففي أولى موعظتيه عام 1843 حول موضوع "المحبّةُ تستر كثيرًا من الخطايا"، يتأمّل كيركغورد أنّ المثَلَ القديم "المحبّة عمياء" لا يشير، كما قد يُظنّ، إلى نقصٍ أو عيب:

فالأمر لا يتوقّف إذن على ما يراه المرء فحسب، بل إنّ ما يراه يتوقّف على كيف يرى؛ فكل فعل للملاحظة ليس تلقّيًا واكتشافًا فحسب، بل هو أيضًا إبرازٌ وإخراجٌ إلى حيّز الظهور، وبمقدار ما تكون كذلك، يكون الحاسم في الأمر هو كيفية تكوين الملاحظ نفسِه. وحين يرى شخصٌ أمرًا، ويرى آخرُ أمرًا غيره في الشيء نفسه، يكون أحدُهما قد اكتشف ما حجبه الآخر.[1]

يضيف كيركغورد إنَّ "كيفية رؤية المرءِ" لإنسان آخر، تشير إلى "الوجود الباطني للإنسان."[2]

ولكن إذا كانت القدرة على الرؤية تعتمد إلى هذا الحدّ على "الوجود الباطني للإنسان"، فإن هذا يوحي بأن مهمّة الوجود، وكذلك الفلسفة، هي أن يتبدّل خيالُ المرء نفسِه، لعلّه يُخلِّص من الوهم و"الفانتازيا"، وأن يبلغ تصوّرًا جديدًا للذات، بعناياتٍ واهتماماتٍ جديدة.[3]

1 Kierkegaard, S. *Eighteen Uphullding Discourses*; Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1990, p. 59, cf. p. 208.

2 Ibid., p. 60.

3 بخصوص ملخص حديث وجيد للدراسات الحالية حول "الخيال" و"الفنطازيا"، في سياق المقارنات بين كيركغورد وآيريس مردوخ (Iris Murdoch)، انظر:
Compajien, R., "Existentialists or Mystics: Kierkegaard and Murdoch on Imagination and Fantasy in the Ethical Life", *History of European Ideas,* 2021, 47, 43–55.

وبعيـدًا كلّ البعـد عـن "اللامبـالاة" أو "الموضوعيـة" الفلسـفيّتَين، تعـرض كتابـاتُ كيركغـورد رؤيـة عميقـة لاسـتخدامات الخيـال التـي تصـفُ وتسـعى في الوقـت نفسِـه إلى اسـتثارة كلّ "الانفعـال" (pathos) المحيـط بأسـئلة الوجـود الإنسـاني، ولا سـيّما الأخلاقـي والدينـي، وبذلك تواصل تحدّيها لممارسـة الفلسـفة إلى يومِنـا هـذا.

3.2.2. كلمة ختامية: كيركغورد وهادو

نظـرًا لإحسـاس كيركغـورد العميـق بضرورة اسـتعادة التقاليـد الفلسـفية الإغريقيـة والرومانيـة الكلاسـيكية، ولا سـيّما الاستراتيجيـات السـقراطية في الالتفاتـات غير المبـاشرة الهادفـة إلى التحـوّل الشـخصي، وجـد عددٌ مـن الباحثين أنّ مـن الأمـور الهادية أن نقـارن بين كيركغورد وبيير هـادو (Pierre Hadot)، الذي يقـدّم مراجعـة مُهمّةً للفلسـفة القديمـة. فعند هادو، كانت الفلسـفةُ الكلاسـيكية بلا ريـب "نشـاطًا نظريًّـا ومفاهِيميًّـا"، ولكـن "كان اختيـارُ الفيلسـوف لطريقـةٍ في العيـش، في العصـور القديمـة، هـو الـذي يـشترِط ويُحـدِّد النزعاتِ الأساسـيةَ لخطابه الفلسـفي."[1]

ومـع ذلـك يخلـص هـادو إلى أنـه إذا كانـت الفلسـفةُ، بعـد محـاورة **المأدبـة**، "قـد نُظِـر إليهـا بوصفهـا تمرينًـا على الحكمـة، ومـن ثـم ممارسـةً لطريقـةٍ في العيـش"، فـإن "أقـلَّ مـا احتفـظ بـه الفلاسـفةُ مـن النمـوذج الـذي قدّمـه سـقراطُ في **المأدبـة** هـو سـخريتُه وفُكاهتُـه."[2] أمّـا كيركغـورد، فإنّـه، يقينًـا، يسـتعيد سـخريةَ سـقراط وفكاهتـه.

1 Hadot, P., *What Is Ancient Philosophy?,* Chase, M. (tr.), Harvard University Press: Cambridge, MA, USA; London, UK, 2002, pp. 272-273.

2 Hadot, *What Is Ancient Philosophy*?, pp. 49-50.

يسير العرض التاريخي الذي قدمه هادو للفلسفة القديمة على نحوٍ موازٍ بصورة لافتة لتأملات كيركغورد الداخلية بشأن "المبدأ الإغريقي". فشغف سقراط بالحقيقة، وجهله الساخر المقرون بالجدّية في نقده "للمعرفة السفسطائية، وتركيزه على "النداء من "فرد" إلى "فرد""، والقيمة المطلقة للاختيار الأخلاقي، كلّ ذلك سماتٌ مركزية لطريقةٍ في أداء الفلسفة يسعى كلٌّ من كيركغورد وهادو إلى استعادتها.[1]

ثمة تواز أو تشابه آخر هام بين كيركغورد وهادو يقوم على أنّ الفلسفة تصير مسألة ممارسةٍ ضمن هذه الطريقة في العيش. يضع هادو الخطاباتِ النظريةَ للفلسفة في سياق ممارساتٍ، "تمارين روحية" من أنماط متنوّعة "مقصودٌ بها إحداثُ تعديلٍ وتحويلٍ في الذات التي تمارسها"، بما في ذلك "خطابُ معلّم الفلسفة" إذا "قُدِّم على نحوٍ يُمكّن التلميذَ، مُستمعًا أو قارئًا أو محاورًا، أن يحرز تقدّمًا روحيًا ويحوّل نفسَه في داخله."[2]

يرصد هادو كذلك تطوّر القراءة التحويلية؛ أي كيف أنّ الفلسفة، في أواخر العصر الإمبراطوري الروماني، لم تعد تُدرَّس في المؤسّسات التعليمية، بل تُتعلَّم بقراءة النصوص والتعليق عليها، بما يعني "تعلّمَ طريقةٍ في العيش وممارستَها

1 حول "نداء سقراط من ‹الفرد› إلى ‹الفرد›"، يقول هادو: "هذا هو الفرد العزيز على كيركغورد – الفرد بوصفه شخصية فريدة لا تُصنَّف." السابق، ص 30.

2 انظر أيضًا مقالة إيرينا حول "تأثير كيركغورد على آراء هادو الخاصة فيما يتعلق بالطريقة التي يجب أن تُمارس بها الفلسفة كتمرين روحي، أي كالتزام بطريقة حياة قائمة على مجموعة من الممارسات الوجودية":
Irina, N., "Pierre Hadot: Philosophy as a Way of Life: Hadot and Kierkegaard's Socrates", in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 11, Kierkegaard's Influence on Philosophy, Tome II: Francophone Philosophy*; Stewart, J., Ed.; Ashgate: London, UK, 2012, pp. 170.

معًا."[1] وهذا يُذكّر أيضًا بإلحاح كيركغورد الشديد على القراءة الانفراديّة الجهريّة، مثل قوله: "قارئي العزيز، اقرأ بصوتٍ عالٍ إن أمكن!" تغليبًا لأهمية الباطن.[2] وهنا، مجدّدًا، تلائم صورةُ كيركغورد عن النصوص بوصفها مرايا عرضَ هادو للقراءة التحويلية في الفلسفة القديمة.[3]

وأخيرًا، من اللافت أنّ كلًّا من هادو وكيركغورد يعودان بالنظر في الفلسفة القديمة من أجل نقد هيمنة الخطاب النظري على العملي في الحداثة، بما في ذلك احترافُ الفلسفة في الجامعات الحديثة. يتحدّث هادو بقوّة عن فساد الفلسفة الأكاديمية على يد "فنّاني المنطق" (تعبير كانط)، ويرى بدلًا من ذلك ضرورةَ أن يكون الفيلسوفُ الحقُّ غريبًا على المؤسسة.[4] وبالمثل، يسخر كيركغورد/ كليماكوس من "الأساتذة المساعدين" والمحاضرين (Privatdocents)، وكما رأينا، يريد، بالمخالفة، أن يجعل الأمور لا أسهل بل أكثر صعوبة.[5] وسقراطُ لدى هادو كذلك "ليس من هذا العالَم بالكامل ولا خارجه تمامًا."[6]

1 Hadot, *What Is Ancient Philosophy*?, pp. 147, 153.

2 Kierkegaard, *What Is Required*, p. 4.

3 Gregor, B., "The Text as Mirror: Kierkegaard and Hadot on Transformative Reading", *History of Philosophy Quarterly,* 2011, 28, pp.65-84.

4 راجع: هادو Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, pp.258-261 حيث يذكر فيتغنشتاين كمثال عن الفلسفي الغريب.

5 أُنظر، على سبيل المثال، كيف يسخر كليماكوس من "الأساتذة المساعدين" و"حتى هيغل" لافتقادهم حسَّ الفكاهة، والمدخل في يوميات كيركغورد الساخر من المحاضرين، كما ورد في هوامش هونغ على المجلد الثاني. راجع تباعًا:
Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, pp. 281; II, p. 133

6 Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, p. 48; cf. pp. 36-38.

في جميع هـذه الوجـوه، يتيـح هـادو منظـورًا بالـغ الفائـدة لرؤيـة كيـف أنّ الفلسـفة الوصفيـة لـدى كيركغـورد أحسـنت التطلّع إلى تقليـدٍ مـاضٍ نابضٍ ألهم محاولاتـه الخاصّـة لإعـادة التفـكير في المهمّـة الفلسـفية. وسـواءٌ أكان كيركغـورد ليوافـق أم لا، فـإن هـادو يضعه ضمن سـياقٍ أوسـع للفلاسـفة منذ القـرن الثامن عشر جسّـدوا هـذا الأنموذج من الفلسـفة القديمـة، بما في ذلك "سـقراطية" كانط، و"مفكّـرون مختلفـون كلّ الاخـتلاف مثل":

روسـو، وشـافتسبري، وشـوبنهاور، وإمرسـن، وثـورو، وكيركغـورد ، وماركس، ونيتشـه، ووليـام جيمـس، وبرغسـون، وفتغنشـتاين، وميرلوبونتـي، وغيرهـم. فالجميـع، على نحـوٍ مـا، تأثـروا بنمـوذج الفلسـفة القديمـة، ورأوا الفلسـفة لا بوصفهـا نشـاطًا ملموسًـا عمليًـا فحسـب، بـل أيضًـا بوصفهـا تحـوّلًا يمـس طريقتنـا في العيـش في العـالم وإدراكـه."[1]

يسـلِّط سـعيُ هـادو إلى اسـتعادة روح الفلسـفة الإغريقيـة القديمـة ضـوءًا كاشـفًا على محاولـة كيركغـورد نفسِـه إبـداعَ فلسـفةٍ وصفيّـة تتجـاوز اللامبـالاةَ النظريـة إلى تنميـة التشـكّل الشـخصي، ويضـع عملَ كيركغـورد في منظورٍ أوسـع لا يـزال يُنـازع احترافَ فلسـفةِ الديـن المعـاصرة إلى يومِنـا هـذا.

1 السـابق، 270. حـول "السـقراطية" عنـد كانـط، التـي يـرى هـادو أنها تـوازي نهـج كيركغورد، انظـر هـادو، السـابق، ص266. إن وضـع كيركغـورد في هـذه المجموعـة من المفكريـن المهتمين بالفلسـفة بوصفهـا "تحـويلًا لطريقتنـا في العيـش في العـالم وإدراكـه" يوحـي بأبحاث مسـتقبلية حـول إسـهاماته في الاهـتمام الحديث بهذا المجـال وبالأسـلوب في كتابة الفلسـفة على نحو أعم. (أنـا ممتـنّ لملاحظة أحـد المراجـعين على هـذه الملاحظة).

ومـع ذلـك، يشـقّ كيركغـورد طريقَـه الخاص، متجـاوزًا هـادو. إذ يقـول كليماكـوس: "إن فهـمَ النفـس في سـياق الوجـود كان هـو **المبـدأ الإغريقـي** الأبرز (...) وهـو أيضًـا **المبدأ المسـيحي**." فبالنسـبة إلى المسـيحي "تكون الصعوبـةُ أعظمَ منهـا عنـد الإغريقي، لأن أضـدادًا أعظـمَ تُوضَع معًـا، (...) ويُؤكَّـد الوجودُ على سـبيل المفارِقـة بوصفـه خطيئـة، وتُؤكَّد الأبديـةُ على سـبيل المفارِقـة بوصفها الإله (Guden) في الزمـان."[1]

فلسـفيًا، يُصغـي كيركغـورد بعنايـة، كما رأينـا، إلى **الفـروق** داخـل الكيـان الدينـي، ولا سـيّما إلى الخصوصيـة؛ أي خصوصيـة "المبـدأ المسـيحي". وبالنسـبة إلى هـادو، يـثير هـذا هاجسًـا مفـادُه، بعبـارةِ أحـد الباحـثين، أنّـه، بـخلاف اهـتمام هـادو بعقلانيـة فلسـفية كونيـة، ينتهـي كيركغـورد إلى "توكيـداتٍ شـغوفةٍ إقصائيـةٍ لخصوصيـاتٍ لاعقلانيـة لا تسـتطيع، أو لا تريـد، احترامَ الإنسـانية المشتركـة لأنـاسٍ مـن تقاليـدَ مختلفـة، بما فيهـا التقاليـدُ ذاتُ المنابـع المنزَّلـة أو المُبجَلَّـة الخاصـة بهـا."[2]

ويسـتحقّ هـذا القلـق، وقـد بـدأ ينـال فـعلًا، ردودًا جـادة لـدى دارسي كيركغـورد.[3] وهنـا قد يفيدنا بـول ل. هولمر مجـددًا بتأكيده أنّ "كيركغـورد يرفض أن يُجيـز نصرًا فلسـفيًّا حتـى للمنظـور الـذي يـؤازره هـو. تظـلّ الفلسـفةُ **وصفيةً**

---

1 *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, pp. 352-354.

2 Sharpe, M., "Socratic Ironies: Reading Hadot, Reading Kierkegaard", *Sophia* 2016, 55, 409, 432-433.

3 أُنظـر كونيـل الـذي يتنـاول بشـكل موسـع تعقيـدات الموضوعـات الكونيـة والخصوصية عند كيركغـورد:
Connell, G.B., *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*; William B. Eerdmans: Grand Rapids, MI, USA; Cambridge, UK, 2016.

ومحايدة."[1] وقد يلمّح هذا إلى إمكان إجراء "تجارب فكرية" من طرفنا، تتجاوز كيركغورد نفسَه: أولًا، هل من سببٍ أوّليّ (proma facie) يحول دون أن يجد مسلمٌ في استراتيجيات كيركغورد التخيليّة المتعدّدة، التحليلية منها والإيقاعية الاستثارية، موردًا نافعًا لاختبار لا المفاهيم فحسب، بل أيضًا الوجدان والممارساتِ في الوحي الإسلامي بوصفه طريقةً في العيش؟ ثانيًا، أليس من الممكن لغير المسلم، ولو تخيليًّا وبتواضعٍ معرفيٍّ، أن يسعى إلى فهمٍ أعمق ما أمكن للمفاهيم والوجدان والممارسات في الإسلام بوصفها طريقةً عيش؟

أما في نظر كيركغورد نفسه بخصوص المسيحية، فإنْ كان هولمر على صواب، فهو ليس سقراط كما تم رسمة في **غورغياس**. ففي رفضه "إجازة نصر فلسفيٍّ حتى للنظرة للحياة اللذي يؤازرها هو"، فإن كيركغورد يُعدّ مُحاورًا مُقدِّمًا "بنيات تخيلية" في شكل "لوحات"، وهي تأملات شعرية فلسفية على أمل إيصال الشغف الخاص بـ "التفكير الذاتي"، تاركًا البقية الباقية للقارئ.

3. مناقشة

يستبق سورين كيركغورد، ويُفنِّد في الوقت نفسه،- المقارباتِ المعاصرةَ لفلسفة الدين الوصفية. فعلى خلاف الفلسفات العقلانية، وغالبًا الاختزالي،- المهيمنة في عصره، يواكب كيركغورد المقارباتِ الراهنة بتوجيه الانتباه إلى دراسة "الذاتية الإنسانية"، بحيث تكون الغايةُ الأولى تقديمَ وصفٍ دقيقٍ لملامح ما يعنيه أن يكون الإنسانُ كائنًا. وباستعمال مفهومه للخيال بوصفه "متوسِّطًا بين الإمكانية والفعليّة"، يرسم هذا المقالُ ملامحَ بعض السمات

1 Holmer P.L., "Kierkegaard and Philosophy", p. 19.

المركزيـة **لوظائـف** الخيـال في هـذه المقاربـة الوصفيـة: أنطولوجيا وصفيـة للوجود الـبشري، وإبسـتمولوجيا تعددية، ترى أن الأخلاقَ والديـن لا يَحوزان بعدًا معرفيًا فحسـب، بـل أبعـادًا انفعاليـةً أيضًـا. ثـم يُعيد كيركغـورد تصـوّرَ دور الفيلسـوف باعتبـار الشـعريّ أداةً للاستكشـاف والتحليـل في وصـف الكيـان الدينـي، بما في ذلـك ابتكار "هيـآت ملاحظ" فلسـفية "تبني تخيليًـا" تجاريبَ فكريةً لإضـاءة أبعادٍ مـن الوجـود البشري.

قـد توحـي الطبيعـة "الوصفيـة" لهـذا المنهـج، خاصـة كما يمارسـها بعـض "الفكاهـيين" عنـد كيركغـورد ، وبالتـالي بعـض الملاحـظين المنفصـلين إلى حد ما، للوهلـة الأولى بشـكل جديد مـن الموضوعيـة الفلسـفية. غير أنّ هـذا يُغفل سماتٍ مهمّـة في المقاربـة الوصفية لدى كيركغورد ، وهي: انخراطُه مع الفلسـفة الإغريقية القديمـة بوصفهـا نموذجًـا "للتفـكير الـذاتي"، فـضلًا عـن تحقيقاتـه المفاهيميـة وإستراتيجياتـه البلاغيـة في "النقـل غير المبـاشر" لشـغف القـدرات الأخلاقيـة والدينيـة بوصفهـا إمكانيـاتٍ مطروحـة للقـارئ. وعلى خلاف "الموضوعانيـة" الفلسـفية، يمكـن، تبعًـا لذلـك، النظـرُ إلى كيركغـورد على أنّه يسـتبق محاولـةَ بيير هـادو الأحدث في اسـتعادة تقاليدَ ترى الفلسـفةَ دالّةً على "نهـجٍ في العيش"، منازِعًا احترافَ الفلسـفة الـذي لا يـزال مُسـتمرًّا إلى اليـوم. وعلى خلاف هـادو، ينخـرط كيركغـورد أيضًـا في اخـتلافٍ دينـيّ، ولا سـيّما خصوصيـةَ "**المبدأ المسـيحي**". ومع ذلـك، فـإن "فلسـفته الوصفيـة"، إذ ترفـض إجـازةَ نصرٍ فلسـفيّ لأيّ منظـور، قد تُتيـح مصـادر مهمّةً لانخراطٍ شـغوف بالمفاهيـم والانفعالية والممارسـات في تقاليدَ دينيـةٍ أخـرى أيضًا.

4. المواد العلمية وطرق البحث

الموادُّ والمناهجُ المعتمدةُ في هذا المقال تشمل ما يلي:

1. وضعُ فكرِ كيركغورد تاريخيًّا ضمن سياق اللاهوت الطبيعي والعقلانية والفكر التصوري، قصدَ وصف السمات المركزية لفهمه الجديد لفلسفة الدين الوصفية.

2. قراءةٌ دقيقةٌ لنصوص كيركغورد في حوارٍ مع باحثين آخرين، تركّز على مفهومه للخيال ضمن أنطولوجيا وصفية للوجود البشري، وإبستمولوجيا تعددية، واعتبار الشعريّ أداةً استقصائية، واستعمال هيآت الملاحظ والبناء التخيلي. وليس المقصود من ذلك الانتهاء إلى "موضوعانية" فلسفية؛ بل إن اضطلاع كيركغورد بالتقليد الفلسفي الإغريقي، ومع تحقيقاته المفاهيمية والشعرية في "الانفعالات" التي تعتري "التفكير الذاتي"، يهدف إلى استثارة إمكانيّة نشوء شغفٍ جديد لدى القارئ، دائمًا عبر "التواصل غير المباشر". ومن ثَمّ تبقى فلسفةُ كيركغورد الوصفية تحدّيًا موجَّهًا إلى الفلسفة "الموضوعانية" الحداثية في ميدانَي الأخلاق والدين.

3. قراءةٌ مقارنةٌ لحماسة كيركغورد "للمبدأ الإغريقي" في الفلسفة مع قراءة بيير هادو التاريخية واستعادته للفلسفة القديمة بوصفها "نهجًا في العيش".

4. مقترحٌ بنّاء يتعلّق بفلسفة كيركغورد الوصفية في الدين، وصلتها بالتقاليد الدينية الخاصة، ولا سيّما المسيحية، وكذلك كيفيةُ انخراط هذه الفلسفة الوصفية مع تقاليد دينيةٍ تتجاوز المسيحية.

قائمة المصادر والمراجع

- Barrett, L.C., “The Passion of Kierkegaard’s Existential Method”, in *The Kierkegaardian Mind*, A.Buben et als. (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 17–27.
- Compajien, R., “Existentialists or Mystics: Kierkegaard and Murdoch on Imagination and Fantasy in the Ethical Life”, *History of European Ideas,* 2021, 47, pp. 43–55.
- Connell, G.B. *Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity*; William B. Eerdmans: Grand Rapids, MI, USA; Cambridge, UK, 2016.
- Davenport, J.J., *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and Machtuye to Kierkegaard*; Routledge: New York, NY, USA, 2012.
- Evans, C.S., *Kierkegaard’s Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*; Humanities Press International: Atlantic Highlands, NJ, USA, 1983.
- _____ *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*; Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2006.
- _____ *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*; Indiana University Press: Bloomington, IN, USA, 1992.
- Ferreira, M.J. *Transforming Vision: Imagination and Will in Kierkegaardian Faith*, Clarendon Press: Oxford, UK, 1991.
- Fremstedal, R., “Kierkegaard’s Post-Kantian Approach to Anthropology and Selfhood”, in *The Kierkegaardian Mind*, A. Buben et als (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 319–330.

- Furtak, R.A., “The Kierkegaardian Ideal of ‘Essential Knowing’ and the Scandal of Modern Philosophy”, in: *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*; Furtak, R.A. (Ed.), Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010, pp. 87–110.
- _____ “Introduction”, in *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, Furtak, R.A. (Ed.), Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010, pp. 1–5.
- Gregor, B., “The Text as Mirror: Kierkegaard and Hadot on Transformative Reading”, *History of Philosophy, Q.* 2011, 28, pp. 65–84.
- Gouwens, D.J. *Kierkegaard's Dialectic of the Imagination*; Peter Lang: New York, NY, USA, 1989.
- Hadot, P., *What Is Ancient Philosophy?,* Chase, M. (Tr.), Harvard University Press: Cambridge, MA, USA, London, UK, 2002.
- Holmer, P.L., “Kierkegaard and Philosophy”, in *Thinking the Faith with Passion: Selected Essays*, D.J. Gouwens et als (Eds.), Cascade Books: Eugene, OR, USA, 2012, pp. 3–23.
- Irina, N., “Pierre Hadot: Philosophy as a Way of Life: Hadot and Kierkegaard’s Socrates”, in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 11, Kierkegaard's Influence on Philosophy, Tome II: Francophone Philosophy*, Stewart, J., (Ed.), Ashgate: London, UK, 2012, pp. 157–172.
- Kaftanski, W.T., (Ed.) History of European Ideas 2021, 47.3: Imagination in Kierkegaard and Beyond. Available online: https://journals.scholarsportal.info/browse/01916599/v4700003 (accessed on 24 August 2023).

- Helms, E., “Imagination and Belief”, in: *The Kierkegaardian Mind*, A. Buben, et als (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 293–304.
- _____ “Kierkegaard’s Metaphysics of the Self”, in: *Kierkegaard’s The Sickness Unto Death: A Critical Guide*; Hanson, J. & Krishek, S. (Eds.), Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, NY, USA, 2022, pp. 79–94.
- _____ “Thought Projects and Imaginary Constructions: Kierkegaard’s Experimenting Mind”, 2023 Julia Watkin Spring Lecture, 4 May 2023. *Title of Site: St. Olaf College, The Hong Kierkegaard Library, Lectures 2022–2023*. Available online: http://www.stolaf.edu/multimedia/plaplay/?e=4294 (accessed on 24 August 2023).
- Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments*, in *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*; Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1985.
- _____ *The Sickness unto Death*; Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1980.
- —, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1992.
- _____ *Fear and Trembling*, in *Fear and Trembling and Repetition*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1983.
- _____ *The Concept of Irony*, in *The Concept of Irony and Notes of Schelling’s Berlin Lectures*, Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1989.

- _____ “What Is Required in Order to Look at Oneself with True Blessing in the Mirror of the Word? For Self-Examination”, in *For Self-Examination and Judge for Yourself!,* Hong, H.V. & Hong E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1990, pp. 7–51.
- _____ *Eighteen Uphullding Discourses*; Hong, H.V. & Hong, E.H. (Eds.), Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1990.
- Muench, P., “Kierkegaard’s Socratic Pseudonym: A Profile of Johannes Climacus”, in *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, R.A. Furtak (Ed.), Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010, pp. 25–44.
- Piety, M.G. *Ways of Knowing: Kierkegaard’s Pluralist Epistemology*; Baylor University Press: Waco, TX, USA, 2010.
- Pyper, H.S., “Henrik Nicolai Clausen: The Voice of Urbane Rationalism”, in: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 7, Kierkegaard and His Danish Contemporaries, Tome II: Theology*; Stewart, J. (Ed.), Routledge: Abingdon, UK; New York, NY, USA, 2016, pp. 41–48.
- Quanbeck, Z., “Resolving to Believe: Kierkegaard’s Direct Doxastic Voluntarism”, *Philosophy and Phenomenological Research,* 109 (2) 2024, pp. 548-574.
- Rudd, A., *Self, Value, and Narrative: A Kierkegaardian Approach*; Oxford University Press: Oxford, UK, 2012.
- Sharpe, M., “Socratic Ironies: Reading Hadot, Reading Kierkegaard”, *Sophia* 2016, 55, 409–435.
- Slotty, M., *Die Erkenntnislehre S.A. Kierkegaards*, Ph.D. Thesis, Friedrich-Alexanders-Universitat, Erlangen, Germany, 1915.

- Stewart, J., *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2021.
- Stokes, P. *The Naked Self: Kierkegaard and Personal Identity*; Oxford University Press: Oxford, UK, 2015.
- _____ *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*; Palgrave Macmillan: New York, NY, USA, 2010.
- _____ "Consciousness, Self, and Reflection", in *The Kierkegaardian Mind*, A.Buben et als (Eds.), Routledge: London, UK; New York, NY, USA, 2019, pp. 269–280.
- Walsh, S. *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*; The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA, 1994.
- _____ *Living Christianity: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, The Pennsylvania State University Press: University Park, PA, USA, 2005.
- Westphal, M. *Kierkegaard's Concept of Faith*; William B. Eerdmans: Grand Rapids, MI, USA; Cambridge, UK, 2014.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, 3rd ed.; Anscombe, G.E.M., Translator; Macmillan: New York, NY, USA, 1958.

هرمان كوهين

Hermann Cohen

(1918–1842)

أ.د. عز العرب لحكيم بناني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب

هرمان كوهين

أ.د. عز العرب لحكيم بناني

ألقى إرنست كاسيرر يوم السابع من شهر أبريل 1918 كلمة تأبين هيرمان كوهين (Hermann Jescheskel Cohen) (1842-1918)، وبين كيف تعرف على كوهين بفضل مؤلفاته حول فلسفة كانط. كانت هذه المؤلفات بالغة التعقيد لأنّ كوهين كان يتتبّع الأفكار الكانطيّة لبلوغ نتائجها المنطقية؛ فكان يتميَّزُ بتجانس فريد جمع بين العقل والإرادة، والعقل ووحدة الوجود الإنساني والروحي.[1]

كان مبدأ الحقيقة الذي تمسّك به كوهين يتحكم في تصوره للأخلاق. وقد قادته مثالية مفهوم الحقيقة إلى مثالية الفعل الذي يروم معالجة القضايا الأخلاقية والوطنية والاجتماعية، ما دام أنه لم يقم فصلًا بين النظرية والممارسة. وقد وجد كاسيرر صلة وصل بين تطور كوهين الديني والفلسفي، وبين مفهوم الله ومفهوم الحقيقة، انطلاقًا من صلة الوصل تلك. ويعتقد كاسيرر أنّ الكتاب الذي يبدو أبلغ تعبيرًا عن الوصل بين النظرية والتطبيق هو كتاب **دين العقل في المصادر اليهودية**[2]، وهو الكتاب الذي ألفه كوهين بضعة أشهر قبل وفاته سنة 1918، ولم يشهد نشره.

1 Cohen, Hermann, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Vol.1, Albert Görland & Ernst Cassirer (Eds.), Berlin: Akademie Verlag, 1928, p.IX.

2 Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Ernst Cassirer (Ed.), Leipzig: 1919.

إن الإلـه الكانطـي الـذي كان كوهين قد تبنـاه عندما كان في سـنّ الثلاثين هو مطلـب الأخلاق العلميـة، وقـد ظـل متحفظًـا عليه. وقد كان الله مسـلمة رئيسـية عنـد كانـط لأنـه يضمـن الانسـجام بين الفضيلـة والسـعادة. لم يكرر كـوهين هذا التنـازل للسـعادة في جانبهـا العاطفي. مسـلمة الألوهيـة عند كانط من المحسـنات البلاغيـة وليسـت مكونـا ضروريًـا في الـعمارة الفلسـفية. فكـرة الألوهيـة لـدى كـوهين طوبـة أخيرة تقدمهـا الأخلاق وسـوف تنهـار الـعمارة بدونها. تعنـي الثقة في الله أن الله يضمـن تخليـق الطبيعـة ولا تتحقـق الأخلاق دون فكـرة الألوهيـة، فتظـل الأخلاق طوباوية.

تـقترن فكـرة الألوهيـة لـدى كـوهين بفكـرة **توحيـد الله** (Monotheismus)؛ وهـي تعنـي كذلـك توحيد الإنسـان مـن قِبَـل الله الموحِّـد، أي الإله الـذي يدخل التجانـس على الماهيّـة الذاتيـة للإنسـان. فهـم كـوهين معنـى التوحيـد، في نظـر كاسيرر، لا مـن أجـل فحـص العلاقـة بين الـذات والصفات، بل مـن أجل تحويل التّوحيـد إلى أداة فعالـة لاسـتكمال بلـورة المفهـوم الخالـص للإنسـان وللعمل على الارتقـاء بفكـرة الشـخصية الأخلاقية.

ولقـد سـار كـوهين بصـورة غير واعيـة في طريـق هيغـل، بـدءًا مـن توحيـد الألوهيـة لغايـة توحيـد العنـاصر غير المتجانسـة في الإنسـان، غير أنّه سـار بصورة واعيـة في طريـق كانـط، مـن أجـل تحقيـق انصهـار شـهدته بدايـة القـرن بين حياة غوتـه والفلسـفة الكانطيـة وأدى إلى تشـكيل القـوة الثقافيـة للمثاليـة الألمانيـة.[1]

وقـد تأكـد كاسيرر مـن تصـور كـوهين للتوحيـد بالعـودة إلى قصة العوسـج الملتهـب. فقد سـأل موسـى ربّه وهو داخل العوسـج ما هو الاسـم الـذي يريد الله

1 Rosenzweig, Franz, *Einleitung*, in: *Jüdische Schriften*, Vol.1, *Ethische und religiöse Grundfragen*, Bruno Strauß (Ed.), Berlin: Akademie-Verlag, 1924, p. XXXVI.

أن يُبَلغه إلى شعبه حتى ينادوه به، فأجابه "قل لهم "أنا سأكون من أكون"وقد أرسلت لكم رسولًا." تفصح هذه النظرة المجرّدة إلى الأنا عن إدراك الشخص من خلال تنزيهه عن أيّ معطى مادي وبفضل تجاوز التشبيه والتجسيم والصور الحسية، بغية الارتقاء إلى المبدأ الروحي الخالص للذات الإلهية. هكذا، وجدت قوة التّوحيد أصولها وقوتها الخاصة بها في رسالتها إلى الإنسانية. يؤدّي توحيد الله إلى خلع التجانس على العلاقة بين الفكر والإرادة والشعور. من هذا المنظور، يعتبر كاسيرر أنَّ **تعدُّد الآلهة** يعني تأليه الطبيعة في خضمّ تفاصيلها غير المتناهية وتشتُّت نظرة الإنسان إليها. يعترض كوهين كذلك على **وحدة الوجود** (Pantheismus)، فهو مذهب يبحث عن وحدة الطبيعة من خلال وحدة الله. غير أنّ التوحيد وحده ينفذ إلى جوهر الأنا وإلى مبدأ الوعي بالذات والفعل الذاتي، وهو سيكتشف من خلال ذلك معنى الألوهيّة.[1] وقد اكتشف الأنبياء، ارتباطًا بالتوحيد، معنى جديدًا للأرض والسماء والعالم من خلال الكشف عن معنى جديد للإنسانية بالمعنى الأخلاقي والثقافي والديني.[2]

1. فلسفة الدين: الكانطية الجديدة

يشير كاسيرر إلى أنَّ كانط قد استشهد في كتاب **نقد ملكة الحكم**، في الفقرة الخاصة بتحليلية الجليل (Analytik des Erhabenen) بنص من العهد القديم يحظر فيه رسم صور ما يقع في السماء. وقد أحسَّ كانط بجلال هذه الكلمة، فجعل كامل فلسفته يقوم على قاعدة غير حسّية ولا تقوم على التشبيه

1 Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Vol. 1, Albert Görland & Ernst Cassirer (Eds.), Berlin: Akademie-Verlag, 1928, p.XII.

2 Ibid., p. XII.

والتجسـيم.[1] اسـتند كانـط إلى الأفـكار المعقولـة الـذي ندركهـا بواسـطة التجريد الذهنـي ونـفترض أنَّهـا تـقترن عـقلًا بـالشيء في ذاتـه، كما تـقترن بوجـود الإرادة الخالصـة. وقـد انـتشرت هـذه الفكـرة الجوهريّـة داخـل أجـزاء النسـق النقدي.

يـرى كاسيرر أنَّ كـوهين قـد انطلق مـن هذه النقطـة لفهم الفلسـفة الكانطيّة. اعـتمادًا على كانـط، انطلـق كوهين مـن فكـرة "تقرير المـصير الذاتي" ويعنـي بذلك النشـاط الـذاتي (Selbsttätigkeit) الـذي تمارسـه الـرّوح، بنـاءً على تلقائيّة الوعي على المسـتوى المنطقـي والأخلاقي والجمالي. الأمـر الذي أهَّل كـوهين للاهتداء إلى تجـاوز كانـط في أعماله الفلسـفية، مـن منطلق منطـق المعرفة الخالصـة، وأخلاقيات الإرادة الخالصـة، وجماليـات الشُّـعور الخالص. وبذلـك أكَّدَ كـوهين أولويّة الفعل على الانفعـال، وأولويّة الاسـتقلاليّة على الحساسـيّة. وأصبح مـن الواجب البحث عـن أسـس خالصـة في الفكـر والإرادة والوعـي الجمالي والديني، بـدل الاطمئنان إلى الواقعية السـاذجة.

كان منطلـق كـوهين، حسـب كاسيرر، هو منطق الأصل، حيـث يعود التفكير الميتافيزيقـي والدينـي إلى فكـرة الخلـق، كما فعل كـوهين في الكتاب الـذي ألفه قبل وفاتـه. فهـو قد عمـل على إرجاع الوجـود الفيزيائـي والطبيعـي إلى مصدر روحي أخير ونهائـي. ولم يكـن كـوهين، حسـب كاسيرر، يقُـصُّ علينـا تاريـخ الفلسـفة، ولم ينظـر إليهـا كجـزء مـن الماضي الـذي انتهـى، بـل وضـع نفسـه في صلـب هذا التيّـار الفكـري، فاحصًـا ووازنًا ومقيّمًا وصاحبَ موقـف. ولم يكن يُـدَرّس تاريخ الفلسـفة، ولا المعطيـات والوقائع، بل كان جـزءًا من هذا التاريـخ. ذلك أنَّ المفكر الكـبير كان ينطلـق مـن النشـاط الـذاتي ويعود إليـه. ولذلـك لم تكن فلسـفة الدين منفصلـة عـن المنعطفـات الفكرية التـي شـهدها، بعد أن انتقـل من فلسـفة المعرفة والعلـم إلى البحـث في فلسـفة الدين مـن زاوية تاريـخ اليهودية.

1 Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, p. XIII.

2. الأعمال الفلسفية في نظرية المعرفة وفلسفة الدين

أنجز كوهين رسالة الدكتوراه عام 1865 حول فلسفة المفارقات، وكتب رسالة التأهيل عام 1873 بعنوان: **المفاهيم النسقية في الكتابات السابقة للكتب النقديّة، في علاقتها بالمثالية النقدية**.[1] وقد نشر عام 1883 كتابًا عن **مبدأ منهجية حساب اللامتناهي وتاريخه**.[2] وأعيد طبع الكتاب عام 1928.[3] انتقل كوهين من البحث في نظرية المعرفة إلى البحث في مجال فلسفة الدين، ودخل في مساجلات قوية ابتداءً من عام 1879 مع خصومه من اليهود الذين يرفضون الاندماج في الثقافة الألمانية وضدّ خصومه من غير اليهود. وألف مقالات كثيرة حول القضيّة اليهوديّة، جمعت في كتاب من ثلاثة مجلدات **الكتابات اليهودية. الأسس الأخلاقية والدينية**، نشر عام 1924، بتقديم فرانس روزنتسفايغ (Franz Rosenzweig) ونشر برونو شتراوس (Bruno Strauß).[4] وألف كوهين كتابًا في **دين العقل في المصادر اليهودية** قبل عام 1918.

بعد أن كانت الأعوام الفاصلة ما بين 1883-1912 قد خُصّصت لنشر أجزاء النسق الفلسفي، وبعد أن استكمل كتابه حول **أخلاق الإرادة الخالصة**، أراد العودة إلى نشر أعمال مستفيضة حول فكرة اليهودية وحول دلالتها داخل النسق الفلسفي. إن ما يهمه هي المنهجية الفلسفية والتحقق التاريخي، وما

1 Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus*.

2 Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*.

3 Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Band 1, A. Görland & E. Cassirer (Eds.), 1928.

4 Cohen, *Jüdische Schriften*, Vol.1: *Ethische und religiöse Grundfragen*, Bruno Strauss (Ed.), Berlin, 1924.

يتحكم في وعيه لا يتوقف عند مجرد الانتماء إلى الأصول اليهودية والعمق التاريخي. من هذه الزاوية يدعونا روزنتسفايغ إلى استحضار المجلدات الثلاثة.

وإذا كان العقل يحتلُّ مركز الصَّدارة في الكتابات النسقيّة، كما هو الحال في كلّ الأنساق المثالية الكبرى، فإنَّ فكرة الألوهية قد احتلت مركز الصدارة منذ عام 1880 ومنذ المنعطف (Umkehr) الذي شهدته كتابات كوهين نحو القضية اليهودية. لذلك نعتمد في تقديم معالم فلسفة الدين لدى هيرمان كوهين على مضمون المجلدات الثلاثة التي نشرت بعد وفاته والتي تنتمي في معظمها إلى مرحلة سنوات برلين، وهي **الكتابات اليهودية**، ولا سيما المقدمة الهامّة التي كتبها روزنتسفايغ للكتاب، مع العودة بصورة نقدية وبانتظام إلى المجلدات المنشورة.

ويمكننا أن نرى أنَّ كوهين قد ابتكر فلسفة كانطية جديدة من خلال الكشف عن المثالية النقدية أساسًا لكلّ العلوم في مرحلة ماربورغ، بعد أن انكبَّ على تأسيس فلسفة اليهوديّة في مرحلة برلين. وقد نشر عام 1904 كتاب **أخلاق الإرادة الخالصة**[1]، واعتقد أنَّ ذلك قد يساعده على خلق فلسفة الدين التي تدمج فكرة الألوهية داخل الأخلاق.

كان كوهين هو الفيلسوف الكانطي الجديد الوحيد الذي عمل على وضع نسق فلسفيٍّ. وقد رأى أن نسقه مخالف لنسق كانط. فإذا ما كان العقل الخالص منفصلًا عن التجربة لدى كانط، فإنه مقترن بالتجربة لدى كوهين. وهي معرفة تدخل في ترابط سببيٍّ (gesetzmässig) مع كل ما يساهم في إنجاز تلك المعرفة. يتخلص العقل العملي الخالص الكانطي من كل الشروط الخارجية والباطنية ويضع قاعدة السلوك الأخلاقي. على خلاف

1 Cohen, *Philosophie des reinen Willens*, Berlin: 1904.

ذلك، تحمل الإرادة الخالصة الفعلية كل قوى النفس الأخلاقية والعواطف والمشاعر.[1] إنَّ السّمة التي تميّز نسق كوهين هي المنعطف الوضعي، ويعني ذلك البحث عن خيط ناظم بين مكونات النسق، أي عن إطار يضمها جميعها، في "سيكولوجية الوعي الثقافي."

لم يخضع كوهين أبدا لتأثير فكرة المحايثة التي شغلت القرن 19، بعد أن نهل منها اعتمادًا على التحفظ الكانطي.[2] كما واجه وحدة الوجود بتأكيد الإله الواحد مصدر الطبيعة والعقل. وقد استفاد في تكوينه من طفولة يهودية ألمانية متحررة، في إطار الجمعية الثقافية في برلين، ونهل من الدراسات اليهودية مع ليوبولد زونغ (Leopolod Zung) (1794–1883)، مع استنزاف التيار وإحيائه من جديد مع الحركة الصهيونية. ودرس التلمود لمدة ست عشرة عامًا، واطلع على أعمال ابن ميمون وباخجاس، ودرس وحدة الوجود اليهودية عند سبينوزا ووحدة وجود الروح عند هاينريش هاينه (H. Heine).[3]

وبعد أن أصدر كتاب **نظرية التجربة لدى كانط** انتقل إلى تسويغ الأخلاق الكانطية، وهو يحمل معه الإله الكانطي، وهو الإله كان يستجيب لمطلب الأخلاق العلمية. فإذا كانت فكرة الله[4] تعني أن نرتقي بموضوعها إلى فكرة فلسفية، فإنَّ هذا لا ينطبق على كوهين، ما دام أنّه "ليس كمثله شيء" ولا يمكن رؤيته. غير أنَّ الضَّرورة العقلية تسوّغ فكرة الله، لأنّه لا يتحقق شيء في العالم

1 Cohen, *Philosophie des reinen Willens*., p. XVIII.

2 Ibid., p. XX.

3 Ibid., p. XXIV.

4 Rosenzweig, "Einleitung", in: *Jüdische Schriften*, Vol. 1, p. XXXIII.

دون وجـود إلـه. إن مضمـون فكـرة الله تقـتضي أن يصبـح قاعـدة يقـوم عليها أيُّ شيء غيره، فهـي فكـرة كانـت آنـذاك تتمتـع بخصوبـة معرفيّة.

يميـز كوهين، في هذا السـياق، بين المثال (Ideal) والواقـع كما يظهر في التطور التاريخـي، حيـث يجسـد هـذا الواقع تطـور الدولـة والقانـون الاجتماعـي وعصبة الأمـم تحقيقًـا للمثال، وهنـا تظهر تبعية كـوهين لكانط. وقد استرشـدت مكونات فلسـفة الديـن بمفهـوم الدين اليهـودي، أملًا في وضع نسـق كونيٍّ للفلسـفة مدّعيًا أنَّ اليهوديّـة لا تـزال قـادرة على العطـاء.[1] لكـنّ كـوهين كان يميّـز في البدايـة بين الديانـة اليهوديـة والمجتمـع اليهـودي الذي أمر بحلّـه، كما تغاضى عـن التطرُّق إلى الاختلافـات الموجـودة بين اليهوديـة والمسـيحية، لأنّه أراد أن يخلق أجـواء التفاهم فـيما بينـهما. وقـد قدم عـام 1907[2] مـقترحين من أجـل ضمان بقـاء اليهـود؛ إذ دعا إلى إنشـاء كرسي فلسـفة الديـن اليهودية، بدل إنشـاء كـرسي الدراسـات العربية.

تنـاول كـوهين الكلمـة في مؤتمـر اليهـود الألمان (1907)، وتـولى تمثيـل اليهود في المؤتمـر العالمـي لليهـود (1910) للدفـاع عـن مسـيحية ليبرالية ومـن أجل تحقيق التقـدم العلمـي. وقد كان من دعـاة الاندماج الكامل(Assimilation) في أسـلوب الحيـاة الألماني، إلى درجـة لم نعـد نميّز بين المواطـنين اليهود المنـدمجين (assimilierte Juden) وغيرهـم مـن المواطنين على أسـاس دينـي. وهكذا دعا اليهـود (1911) إلى التـخلي عـن بعـض عاداتهم الدّينيّـة بناءً على عـادات الألمان في تقسـيم العمل، مثل إلغـاء شـعائر السـبت التي تمنع إشـعال النـار، مع الحفـاظ على العـادات النبوية في التدين (prophetische Religion).

1 Cohen, *Philosophie des reinen Willens*., p. XXXVI.

2 Ibid., p. XXXVI.

فقد تخلّى المسيح عن فهم الشريعة اليهودية فهمًا حرفيًّا، دون أن يستبيح إتيان المُحرَّمات. فإذا كانت اليهوديّة قد أمرت بتحويل السّبت إلى يوم عطلة لا توقد فيه النّار ولا يشتغل النّاس، فإنَّ النَّقد الذي وجَّهه المسيح إلى يهوديّة زمانه هو "النقد الذي يوجّهه إنسان محكُومٌ بالعقل والحريّة إلى حرفيّةٍ شرعيّةٍ فارغةٍ تدُلُّ في أعماقها على نفاقٍ حطَّ من شأن الدّين إلى درجة منظومةٍ استعباديّةٍ من الفرائض غير العقلانيّة، وهي منظومةٌ حالت بين الإنسان وبين تفتُّح مبادراته وحريّته."[1] لقد أراد كوهين أن يميّز بين التوازن الموجود في النفس وبين ضرورات ضمان موارد الحياة اليوميّة كلّ الأيّام بما في ذلك يوم السبت، مع إمكان اعتماد عطلة يوم الأحد. غير أنَّ كوهين قد واجه اعتراضات شديدة على التّخلي عن العقائد اليهودية باسم الروح الوطنية.

بعد أن دافع كوهين عن الفلسفة النسقية غادر ماربورغ إلى برلين. وقد فشل انتقاله إلى برلين في وضع مخطط السفر إلى روسيا، وبعد تأجيل متواصل نتيجة صعوبات الحصول على جواز السفر قام بالرحلة في ربيع 1914[2]، والسبب في ذلك هو أنَّ نسبة اليهود المقبولين في المدارس العليا كانت مقيدةً بحدٍّ أعلى. فكان ردُّ فعله على هذه الإجراءات القاتلة هو أنّه اقترح نظامًا تعليميًّا لليهود الرُّوس، وكان يعتقد أنَّ سلطته العلميّة ستساعد على قبول مقترحه، لا سيّما وأنه اكتشف كيف انتقل تلاميذه الرُّوس دون أدنى تريُّث من العقيدة الأرثودوكسية إلى الجذرية العدمية. وقد ألقى خلال زيارة روسيا مجموعة من المحاضرات، وكانت تلقى إقبالًا كبيرًا لأنه كان معروفًا في روسيا أكثر من ألمانيا.

1 Ratzinger, Joseph (Benediktus XVI), *Jesus von Nazareth*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007, p. 138.

2 Rosenzweig, “Einleitung”, in: *Jüdische Schriften*, Vol.1, p. XL.

كان كـوهين يعتقـد أنّ الرسـالة العليـا للديـن هـي أن يتحـوَّل إلى أخلاق خالصـة (reine Ethik). يتسـاءل روزنتسـفايغ[1]: هـل كان يظـنّ فـعلًا أنَّ صـورة الإلـه المتعـالي وصـورة الإنسـان كما تجسـدت في الإنسـان الرّسـول تختصران كلَّ العلاقـات التـي تجمـع الله بالإنسـان؟ ألم يكـن يعلـم شـيئًا عـن الحـب الإلهي وعـن احتيـاج الإنسـان وعـن الخطيئـة؟ ولا عمّا يحدث بين النـاس في العـالم نتيجة العلاقـات المتبادلـة بينهـم؟ ألا يتعـارض ذلـك مـع مـا تخفيـه شـخصيته؟

3. المنظـور الأخلاقي الجمـالي إلى العلاقـة الجدلية بين الله والإنسان

يدّعـي روزنتسـفايغ أنَّ التناقـض يـزول بفضـل أعمال كـوهين النسـقية في علـم الجمال، ولـو أنّـه لم يكـن مـن دعـاة المـعمار الهنـدسي الهرمـي.[2] لم يكـن نسـقه بنايـةً شـيدها المهنـدس وقـام بمرافقـة الـزوار لعـرض مرافقهـا. مـا يميّـز كوهين هـو أنَّ فكـره هـو الـذي ينسـج العلاقـات النسـقية التـي لم تكـن بـارزةً مـن قبل، واعتمـد على افتراضين مرتبـطين بالمنطـق والأخلاق، وهما شرطا الشّـعور الخالص والشّـعور الـذّاتي (Selbstgefühl). يلتقـي تاريـخ الفـن بتاريـخ الديـن مـن زاوية الأنسـنة الجماليـة للديـن وهذا مـا ظهر في شـعرية الابتهـالات الدينيـة، كما فحص نماذج رمبرانـت اليهوديـة وأعمال ميـكل أنغلـو ورسـومات كنيسـة الفاتيـكان.[3]

نشر كـوهين كتابًـا وجـد فيـه روزنتسـفايغ برنامـج بحـث، في نطاق سلسـلة نشر الأعمال الفلسـفيّة التـي أشرف عليهـا مـع بـول ناتـورب ويتعلـق بمفهـوم

1 Rosenzweig, “Einleitung”, in: *Jüdische Schriften*, p. XLI.

2 Ibid., p. XLI.

3 Ibid., p. XLIII.

الديـن في نسـق الفلسـفة.[1] لكنّـه كان يبدي تحفُّظًـا واضحًا مـن الذاتيـة الروحانيّة (mystischer Subjektivismus) التـي دافـع عنهـا ناتـورب.[2] وقـد اعتمـد كوهين مفهومًـا جديـدًا هـو التضايـف (Korrelation) وهـو يعنـي وجـود علاقـة متبادلة بين الله والإنسـان.

كان كـوهين قـد عـرَّف مفهـوم التَّوحيـد مـن قبـل في التقابـل الـذي أحدثـه مـع أنـواع تعـدد الآلهـة (Polytheism) بفضـل أخلاقيـات الإرادة الخالصـة، وهو مـا كان يفيـد أنّ التعـدُّد يَشْـغَلُ النفـس بالآلهـة، بينـما يتفـرّغ التوحيـد للإنسـان. تراجـع بعـد ذلـك عـن موقفـه بخصـوص التوحيـد ورأى أنّـه يمثـل الاهتـداء الصّـارم إلى وجـود علاقـة متبادلـة بين الله والإنسـان والاسترشـاد بهـا. وهـذا مـا يفيـد أنَّ الله يعنـي شـيئًا هامًّـا بالنسـبة للإنسـان، كما أنَّ الإنسـان لا يقـلُّ أهميّـةً مـن الزاويـة الإلهيّـة. وهـو مـا يـفضي إلى ظهـور تصـوُّرٍ جديـدٍ لله وللإنسـان معًـا. كانـت الـذّات المقابلـة لله هـي الـذّات الأخلاقيّـة التـي كانـت تـودُّ تحقيـق مهمّـة خالـدة، أمَّـا الـذات التـي يتعلـق بهـا الأمـرُ في التضايـف فهـي ذات الإنسـان الواقعـي، بآلامـه واحتياجاتـه الخاصـة، لاسـيّما عنـد تورطـه اللحظـي في الخطيئـة، وهـي آلام لا عـزاء منهـا بالوعـود الأبديّـة. وقـد وجـد في تحيُّـز الله للشـعب المختـار تضايفًـا بين الله والإنسـان وبين الديـن والأخلاق وكذلـك بين اليهوديـة والمسـيحية[3]؛ لكـنّ فـضّ النّـزاع بين الديـن والأخلاق يتحقَّـق مـن خلال الفصـل الصَّـارم بين الأعمال الإلهيـة والأعمال البشريّـة في إطـار العلاقـة

1 Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen: Verlag Alfred Töpelmann, 2015.

2 Rosenzweig, “Einleitung”, in: *Jüdische Schriften*, Vol.1, p. XLIV.

3 Ibid., p. LII.

المتبادلة، كما هي ممكنة في التوحيد اليهودي. لا يلقي الإنسان[1] في خطيئته وندمه نظرةً إجماليّةً على مجموع الإنسانية، بل ينظر إلى نفسه باعتباره شخصًا فريدًا على غرار الله. على نفس النحو، لا يمكن أن يصبح الله إله الأخلاقيات والإرادة الخالصة.

يلتقي موقف كوهين مع التوجهات المسيحية الجديدة، ولاسيما البروتستانتية في مذهب اللاهوت الجدلي.[2] فالصفة التي تميز اللاهوت غير العقدي هو أنّه لا يركز على التسويغ العلمي أو الثقافي للإيمان بالله، بقدر ما يؤكد على الإيمان دون أن يحتاج إلى مسوغ عقلاني.[3] لقد أصبح مضمون الإيمان لدى بولتمان "فضيحة" ("Skandalon") في ذهن للإنسان. فمضمون اللاهوت "مزعج" للإنسان: "وهكذا، فإنّ الاعتراض على اللاهوت الليبرالي هو أنّه حاول أن يتلافى هذه الفضيحة - أي الإزعاج - وأن يتجنّبها."[4]

1 Das Individuum "*quand même*".

2 واجه كوهين واللاهوت الجدلي دعاة اللاهوت الليبرالي والكانطيين الجدد الآخرين مثل ناتورب. ذلك أنّ الدين لا يقترن بكنيسة معينة ولا بملة ولا بديانة تاريخية. تأثر الكانطيون الجدد بالبروتستانتية الثقافية، بينما وجّه لاهوت الأزمة والمفارقة، في ضوء أعمال كارل بارت وغوغارتن (Gogarten) وبولتمان، نقدًا عنيفًا ومدمّرًا للمدرسة التاريخية والمثالية.

3 لا تحتاج فكرة الإيمان إلى مسوغ علمي، بقدر ما تحتاج إلى فحص تاريخيٍّ، كما قام ترولتش بذلك، حينما درس أنواع الطوائف التي ظهرت في نهاية العصر الوسيط وحظيت بمفعول كبير في تلقي بشارة الأناجيل في العصور الموالية، مع الفردانيّة الروحانيّة (mystischer Individualismus) وكنيسة العوام (volkskirchliche Anstalt) والطوائف الصغيرة. راجع: Selge, Kurt-Victor, "Max Weber, Ernst Troeltsch und die Sekten und neuen Orden des Spätmittelalters (Waldenser, Humiliaten, Franziskaner)", in: Schulter, Wolfgang (Ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, p. 313.

4 Lorenzmeier, Theodor, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg: Furche Verlag, 1968, pp. 21, 27-28.

إن تجاوز اللاهوت العقلاني التقليدي يتم بفضل النظر إلى مفهوم الله من زاوية الثقة بدل البرهان. وقد تعرّضت التصورات التقليدية للاهوت وفلسفة الدين لاعتراضات المدارس الجدلية مع كارل بارت وفيتغنشتاين في مواجهة الألوان الثقافية التي اتّخذها الإيمان.[1]

كيف يمكن أن نرى في مفهوم التضايف لدى كوهين صورة يهوديّة للعلاقة الجدلية التي يقوم عليها لاهوت كارل بارت؟

دخلت معاناة الإنسان مجال فلسفة الدين بعدما أهملتها الأخلاق، لاسيما وأنَّ الواقع يحفل بالمعاناة، سواء أكانت معاناة النَّفس والجسد، أو معاناة الأفراد والأمم. نشأ نتيجة ذلك تصور جديد للإنسان، حول الإنسان ومع الله وأمام الله، وحول إنسان الحاضر الذي لا يذوب في إنسانيّة، ولم يعد مجرَّدَ فزّاعة القانون الأخلاقي.[2] وعندما دخل الله مجال الفن ظل نقطة انتقاليّة، بينما ظلَّ الإنسان مبتدأ العالم ومنتهاه كذلك، حيث تنطلق الحركة الخلاقة منه وتعود إليه، وتبتكر مفهوم الإنسان ذاته. إن ما يتحقَّقُ في مملكة التَّضايف هو أنَّه لا مكان لله دون الإنسان ولا للإنسان دون الألوهية؛ فهُما لا يتمتَّعان بالوجود إلا في هذه العلاقة المتبادلة.

تبدو العلاقة التاريخية بين الدين والفن ههنا بصورة مختلفة عمّا كانت عليه عام 1912، بينما تحقق الاعتراف بالقدرات الدينية الأصلية في الإبداع الفني للإنسانية.[3] وقد فُحصت القيمة الجمالية للغربة الدّينيّة، حيث رأى

---

1 Rentsch, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003, p.317.

2 Rosenzweig, “Einleitung”, in: *Jüdische Schriften*, Vol. 1, p. XLV.

3 Cohen, “Deutschtum und Judentum” II, pp. 237, 302; “Die Logik der Psalmen” I, p. 237; “Der Stil der Propheten” I, p. 262.

روزنتسفايغ [1] أنَّ المنظور الجمالي من خلال المضمون الجديد قد أدخل تغييرًا عميقًا على أركان نسقه، إذ ظلت تلك الأركان راسخةً في مكانها. فإذا كان الدين يحظى بمكانته، فهو لا يملك وضعًا مستقلاًّ، إذ يقترن وجوده بالاندماج في الوعي الثقافي المتجانس. وهو ليس عنصرًا مستقلاًّ في الوعي بناءً على المعرفة التي يوفرها المنطق والإرادة التي توفرها الأخلاق والشعور الذي يضمنه علم الجمال. إذ لا يستجمع الدين في ذاته كل الطاقات التي يفتقر إليها.

أولى كوهين الثقافة أهمّيةً خاصّةً؛ إذ إنّه لا يدمج الدين داخل منظومة الثقافة كتخصص بين التخصصات؛ كما لا تعتبر فلسفة الدين مساجلات بين الدين والثقافة. ولذلك يرى كوهين "أنَّ حبَّ الله يتجاوز أيّة معرفة؛ إذ نتوقع أن يربط الحبُّ بفضل مفهومه كل الأشياء ويجيب عن كلّ مشكلات العالم." [2]

4. المفاهيم المركزية في فلسفة الدين

أثبت كوهين خصوصية الدين من خلال مفهوم التضايف، بعد أن اضطلع بدورٍ منهجي في النسق الفلسفي، لكنه لم يكن مفهومًا مركزيًّا مثل مفاهيم الأصل والتكوين والطبيعة موضوع المعرفة، والإنسانية مهمة الإرادة وحبّ طبيعة الإنسان، كما هو مكثف في العمل الفنّي وثمرةَ الشّعور. كانت مهمة الفيلسوف هي أن ينتج هذه المفاهيم الأصلية في صفائها، من خلال الطبيعة والإنسانية والفن. [3]

1 Rosenzweig, “Einleitung”, in *Jüdische Schriften*, Vol. 1, p. XLVII.

2 Ibid., p. LVIII.

3 Ibid., p. XLVIII.

إن هـذه المفاهيـم المركزيـة هـي ثمـرة العقـل الـذي يسـمح لنـا بإدراكهـا في مرحلتهـا التكوينيـة (nascendi status)، وهـي موجـودة سـلفًا كموجـودات فعليـة. وقـد أدّى تأكيـد واقعيـة وجودهـا الفـعلي إلى تـدمير الحلقـة السـحرية التـي أقامتهـا المثاليـة في غفلـة عـن الطبيعـة كما هـي باديـة للعيـان وعـن الإنسـانية ومشـاعر الحـب. ويظهـر الوجـه السـحري للمثاليـة في الإيمان الكامـل الـذي تشـبث خلال القـرن الكامـل "بالفكـرة الـكبرى للمحايثـة" حسـب هيغـل.

5. التوحيد اليهودي والمسيحية

ركـز كـوهين على فكـرة روحانيـة الله وبشـارة المسـيح، ورأى أنَّ التوحيـد الإسرائـيلي يظهـر في الجمع بينهما.[1] ذلك أن المسـيحية تحمـل دلالةً تاريخيـةً ثقافيةً، وقد خلقت وعاءً تَشَـخَّصَ الله بموجبه في الإنسـان. كما حملت إلى الإنسـانية أنسَـنَة الدّيـن ووضعـت أسـس الاسـتقلالية الأخلاقية، وهذا مـا يتجلى في البروتسـتانتية والإصلاح الدينـي والفلسـفة الكانطيـة. كان هـذا مغزى فلسـفة التاريـخ الهيغلية مـن زاويـة الثقافة التـي أصبحت إرثًـا ألمانيًّا في التربيّـة والتّكوين؛ وقـد كانت هذه هـي الصورة التـي تلقى بها كـوهين اليهـود الألمان والبروتسـتانت.

وبما أنَّ جوهـر إلـه الأنبياء يُسـتَثنى مـن فعـل الأنسَـنَة، بما أنَّ الله "ليس كمثله شيء"، فـإنَّ كل المسـيحيين إسرائيليّـون. وهـذا يعنـي أنَّ يهوديّة كـوهين تقف ضد عقيـدة التجسـيم المسـيحية وضـدَّ مذهب المحايثـة الفلسـفي الذي أنـزل الألوهية إلى مسـتوى تقريب المفهوم الفلسـفي.

إن مـا أنقـذ كـوهين من حلقـة "المحايثـة"، السـحرية، حسـب روزنتسـفايغ،

1 Rosenzweig, “Einleitung”, in *Jüdische Schriften*, Vol., p. XXVIII.

هـو أنـه كان قـوي الإيمان باليهوديـة وبطاقتهـا المهيمنـة في الحيـاة. لا جـدال في أنَّ أفـق المثاليـة قـد سـمح بتشـييد فكـرة الله داخـل الأخلاق، غير أنَّ التعـبير عـن الإيمان كان يتطلـب مـن الزاويـة المنهجيـة اللجـوء إلى أداة أخـرى غير تلـك التـي توفرهـا المثاليـة وتظهـر في مفهـوم "التضايـف". إذ كلما كانـت العلاقـة متبادلـةً بين الطـرفين، اختفـى خطـرُ أن يشـكّك أحـد الطـرفين في واقعيّـة الطـرف الآخـر، كما هـو الحال مـع المثاليـة في تعاملهـا مـع الموضـوع الـذي ابتكرتـه، فتعمـد إلى اجتثـاث الجـذر الـذي تقـوم عليـه. إن العلاقـة المتبادلـة لا تنبنـي على أسـاس زوال أحـد طـرفي العلاقـة لصالـح الطـرف الآخـر الأكثـر واقعيـة. وهكـذا، نحافـظ على واقعيـة الطـرفين معًـا. على هـذا النّحـو لم يبلـور ككل لاهوتًـا جديـدًا، كما فعـل كارل بـارت، بـل بلـور مفهومًـا للديـن تأثّـر أكثـر باليهوديـة مـن المسـيحية، كما كان أبلـغ تـأثيرًا في اليهوديـة. وقـد ظهـر المفهـوم الجديـد في التعـبير المتجـدّد عـن الدّهشـة والارتعـاش أمـام معجـزة الشـعب اليهـودي ومسـاره التاريخـي والوحـي الـذي نـزل عليـه. كما دافـع عـن التوحيـد باعتبـاره سرًّا وجدانيًّـا نفسـيًّا، لذلـك تتضافـر معجـزة العقيـدة الموروثـة مـع معجـزة الشـعب المختـار؛ فـإذا كان الله قريبًـا مـن الإنسـان في المسـيحيّة، ينطبـق اسـم المسـيح لـدى اليهـود على الأنبيـاء والفريسـيين، ويحيـل على الرابطـة التـي تجمـع اليهـود بهـم على المسـتوى الكـوني. وقـد اعتمـد كـوهين مفهـوم "اليهوديـة النبويـة" (judaisme prophétique) للتأكيـد على هـذا التضايـف بين اليهـود والأنبيـاء. واعتمـد الجـدال مـع المسـيحية على مفهـوم التضايـف كذلـك، بنـاءً على صـورة المسـيح لـدى اليهـود.[1] وقـد رأى أن التضايـف مخالـف للمذهـب الواحـدي (monisme) الـذي واكـب الفلسـفة إلى اليـوم. إذ لم يـدرك الفلاسـفة أن واو العطـف في عبـارات "الله والعـالم"، "الله والطبيعـة"، تربـط بين طـرفي

1 Rosenzweig, “Einleitung”, in *Jüdische Schriften*, Vol., p. XLIX.

العلاقة ولا تفصل بينهما؛ وهي تُوحِّدُ بفضل واو العطف[1] بين المبشرين الكبار بالأخلاق الاجتماعيّة والسلم بين الأمم. وقد أثار كوهين تحيُّز البحث البوتستانتي الذي لم يدرك خصوصية العهد القديم، كما ظهر ذلك في مقالاته حول القريب والضمير. وقد كان ممتنًّا لإعادة الاعتبار إلى صورة الأنبياء، وممتنًّا كذلك للعلم الخاص بالكتاب المقدّس البروتستانتي.

6. انتقاد المنظور العقلاني: فيلون الإسكندري وسبينوزا

يعتقد كوهين أنَّ فيلون الإسكندري لم يكن مرشدًا من الضلال، بل داعيًا إليه، بعد أن تجاهل التَّضايف: "لو لم يستحضر فيلون العقل لما تسرَّب الشَّكُّ إلى ذهن اليهودي. وقد كان أوَّل فيلسوف ظهر بين اليهود في سمة شيطانيّة مخيفة، كما بلور فكرة غير يهوديّة عن تاريخ العالم. وقد لجأ في هذه السَّنوات إلى مناهج الفيلولوجيا، قصد الدُّخول في سجال مع فيلون."[2] لا يتقبل كوهين تبنّي الروح القدس داخل اليهوديّة، لأنَّ الروح القدس المسيحي ليس شيئا آخر غير روح الإنسان ولا يحتاج الله إليه، ما دام الإنسان والله لا يشتركان فيه. وقد اعترض كوهين على فيلون حينما أوّل الروح القدس في ضوء الرّوح اليوناني، من منظور الصورة العلمية للعالم، وبحث عن التوسُّط بين الله والإنسان. وقد ذكر كيف سقط فيلون اليهودي في حبائل هذا المنظور السحري اليوناني، نتيجةَ تبنّي مفهوم العقل.[3]

صرّح كوهين بعدائه لسبينوزا في مقالته التي كتبها عن هاينرش هاينه،

1 Rosenzweig, "Einleitung", in *Jüdische Schriften*, Vol., III, p. 1.

2 Rosenzweig, "Einleitung", in *Jüdische Schriften*, Vol., p. LIII.

3 Ibid., p. LV.

معـتبرًا أنَّ التّضايُـفَ يتعـارض مـع مذهـب وحـدة الوجـود (panthéisme)[1]، ولذلـك لم يفهـم كـوهين الحظـوة الخاصّـة التـي يتمتَّـع بها سـبينوزا. كما أضفـى كذلـك أهميـة على الأنبيـاء وأبـرز قـوة الأناشـيد والابتهـالات، فالأنبيـاء أخلاق كما أنَّ الأناشـيد ديانـة. وقـد انتهـى إلى القـول إنَّ الإيمان بـالله ثقة في النجـاة وبقاء النفـس البشريـة مـن خلال الله، فـكل نفـس تحمـد الله.

❊❊❊

نشر كـوهين مقالـة حـول انعتـاق اليهـود، وهـو يعنـي بذلـك خروجهـم من الوصايـة ومـن وضـع اليهـود المحمـيّين[2] (Schutzjuden) عـام 1812. كانت هذه الوضعيـة تسـمح بممارسـة بعض الحقـوق، ولو بصـورة سـلبية. لكنَّ من يسـاهم في الحيـاة السياسـيّة، وهـو في وضعيـة المحمـي أو الذمّـي لم يبلغ سـنَّ الرُّشـد بعد. ونقـول بشـأن أي فـرد قـاصر، إنّـه إنسـان في القانـون الرّومـاني ولا نقول عنـه إنّه شـخص. وبذلـك يتـبين كيـف اتّخـذ مفهـوم الشـخص أبعـادًا دينيّـةً وأخلاقيّـةً وسياسـيّةً على امتـداد أعمالـه الفكريّة. وقد حوَّلَ القانون الإنسـان إلى شـخص بناءً على القـرارات السّياسـيّة، بينـما سـاهمت اليهوديّـة في التأسـيس الفلسـفي لتحويل الإنسـان إلى شـخص في إطار علاقة التضايـف بين الله والإنسـان، والفرد والجماعة السياسـية والدينيـة. وعليـه، فـإنَّ اندمـاج اليهوديّـة في الثقافـة الألمانيـة يسـاهم في ضمان حقّ اليهود في الممارسـة السياسـيّة، وفي سـائر حقوق الإنسان المتمدّن الألماني. ومـا يؤكّد الحـق في المواطنة الكاملة هـو أنَّ اليهود قد سـاهموا في كلِّ الحياة الفكرية التـي عرفتهـا العصور العربيّة المشرقة في العصر الوسـيط، كما أنَّ اليهود قد سـاهموا

1 Rosenzweig, “Einleitung”, in *Jüdische Schriften*, II, p. 1; III, p. 176.

2 Cohen, “Emanzipation”, in: *Jüdische Schriften*, Vol.1, p.220.

بقـوة في انبثـاق فجر الـعصر الحديث. ولذلـك، كان كوهين يـعترض على اليهوديّة الصُّهيونيّـة التـي كانـت تسـعى إلى فصـل الحيـاة الثقافيـة اليهوديـة عـن الثقافـة الألمانيّـة العامّـة. كما اعترض كـوهين بقـوة على الدراسـات التاريخيـة التي فصلت تاريـخ الديانـة اليهوديـة عـن التفاعل مـع باقـي الأديـان القائمـة على التوحيد. إذ تتغـذّى الصهيونيـة مـن ادّعـاء أنّهـا خلقـت الشـعور بالانـتماء إلى اليهوديّـة، ومن التخـوّف مـن الشـعور الوطنـي ومـن تزايـد معـاداة السـامية. وعليـه، أصبـح الحديـث عـن الاندمـاج ثرثـرةً، ولا يبقـى غيرُ اللجـوء إلى الصهيونيّـة لمواجهتـه. تحتقـر الصُّهيونيّـة، كما يـرى كوهين، اليهـوديَّ المخلصَ لوطنه، الـذي يحبُّ العيش في بلـده الأمّ ويعيـش وفق فلسـفة المثاليـة التاريخيـة وروح التفـاؤل ويتطلع بكامل الـرّوح الدينيّـة والوطنيّة إلى تحسين الأخلاق السياسـيّة والاجتماعيـة، بناءً على مبدأ الثقافـة الحديثـة ومبدأ حريـة الضـمير والاحترام المتبادل بين الأديـان. وعليه، فإنَّ انتقـال كـوهين من نظريـة المعرفة إلى فلسـفة الدين، لم يكـن تمهيدًا للفلسـفة، بقدر مـا كان محاولـة لاسـتثمارها مـن أجل خلق سـبل الـولاء للوطن وللديـن، دون أن يخلـق تعارضًـا بينهما.

قائمة المصادر والمراجع

- Cohen, Hermann, *Philosophie des reinen Willens*, Berlin: 1904.
- _____ *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Ernst Cassirer (Ed.), 1918.
- _____ *Schriften zur Philosophie*, Band 1, A. Görland & E. Cassirer (Eds.).
- _____ *Jüdische Schriften*, Vol.1: *Ethische und religiöse Grundfragen*, Bruno Strauß (Ed.), Berlin: Akademie-Verlag, 1924.
- _____ *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Vol.1, Albert Görland & Ernst Cassirer (Eds.), Berlin: Akademie Verlag, 1928.
- _____ *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen: Verlag Alfred Töpelmann, 2015.
- Lorenzmeier, Theodor, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg: Furche Verlag, 1968.
- Ratzinger, Joseph, (Benediktus XVI), *Jesus von Nazareth*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- Rentsch, Thomas, *Heidegger und Wittgenstein*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- Rosenzweig, Franz, “Einleitung”, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Vol. 1, Bruno Strauß (Ed.), pp. XIII-LXIV.
- Selge, Kurt-Victor, “Max Weber, Ernst Troeltsch und die Sekten und neuen Orden des Spätmittelalters (Waldenser, Humiliaten, Franziskaner)”, in: Schulter, Wolfgang (Ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Suhrkamp, 1988.

هنري برغسون

Henri Bergson

(1941–1859)

أ.د. عبد العـالي معـزوز

جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء. المغـرب

هنري برغسون

أ.د. عبد العالـي معـزوز

1. من هو برغسـون؟

هنـري برغسـون Henri Bergson (1859–1941) فيلسـوف فـرنسي اشـتهر بكتبـه الأساسـية مثـل **في المعطيـات المبـاشرة للشـعور**، و**المادة والذاكـرة**، و**التطور المبـدع**، و**الضحـك**، وأخيرًا الكتـاب العمـدة الذي يهمُّنـا **منبعـا الأخلاق والدِّين**، وقـد حـاز على جائـزة نوبـل للآداب عـام 1927. ينتمـي برغسـون إلى عائلـة ذات أصـول يهوديـة بولندية، انشـغل بالعلوم والإنسـانيات، وقد نال شـهادة الدكتوراه في الآداب عـام 1889، وعمـل أسـتاذًا محـاضرًا في دار المعلمين العليـا بباريس، وفي الكوليـج دي فرانـس، وصـار عضـوًا في الأكاديميـة الفرنسـية، سـاهم في تحريـر **مجلـة الميتافيزيقـا والأخلاق**، وأسـهمت أراؤه في دعـم نظريـة التطـوُّر مـن خلال كتابـه الأَشْـهَر **التطـوُّر المُبْدِع**، الـذي عُدّ حدثًـا فكريا في أوانـه، وتُرجِـمَ إلى لغاتٍ عديـدة، وأُعِيـدَ طبعُـهُ حـوالى 31 مرة.

حـاضرَ برغسـون في إيطاليا بجامعة بولونيا، وفي إنغلترا بجامعات أكسـفورد، وبيرمنغهـام، ولندن، وبجامعـة كولومبيا بنيويـورك، وتنوعـت موضوعات أعماله بين الحيـاة والوعـي، وطبيعـة الـروح، والروحانيـة والحريـة. أثَّـرَ في كـثير مـن الاتجاهـات الدينيـة الليبراليـة، والكاثوليكيـة الجديـدة، وخاصة مـن خلال كتابه:

منبعا الأخلاق والدين. قطَع صلاته باليهودية واتَّجَهَ إلى اعتناق الكاثوليكية، ولكنه بقي متضامنا مع أبناء ديانته الأولى أثناء الحرب الثانية.

جاء في **دليل كامبردج** تحت عنوان **تاريخ الفلسفة من سنة 1870 إلى 1945 سنة** ما مضمونه أنَّه ثمة نوعين من الفلاسفة: أولئك الذين يضعون برنامجًا وخارطةً للتفلسف للمراحل التالية، والآخرون الذين يفتحون أبوابًا للتفلسف ثم يغلقونها. وبرغسون من الطينة الثانية لأنه لم يخطط لما سيكون عليه التفلسف بعده، فهو من الفلاسفة الذين أظهروا حدود المنهج التحليلي في الفلسفة وتوابعه، وهذا من شأنه أن يمدنا بمفاتيح لفهم فلسفته، والتي تعدَّتْ حدود المؤسسة الأكاديمية ولقيت ترحيبًا خارجها، من خلال اجتراحِ منهجٍ حدسيٍّ لا-ميكانيكيٍّ للزمن، ومراجعة مفهوم العقل الانساني، وإعادة النظر في مفهوم الزمن وأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، وإعطاء الأولوية للفعل على النظر، وهو ما يسمح بتقريب فلسفته من البراغماتية الأمريكية.

وهو يرى مثلًا أن إدراك الموسيقى لا يتم تحليليًّا بل حدسيًّا، حيث يمكن أن تكون الميلوديا مؤلَّفَة من أنغام تتعدَّاها إلى متوالية نغمية. ويقالُ نفس الشيء عن الزمن الذي لا يُدرَكُ تحليليًّا وحسابيًّا، بل إيقاعيًّا؛ فلا يكون مجرد آنات متتالية وإنما أكثر من ذلك تدفقًا وديمومةً. ولفهم جميع أطراف فلسفة برغسون الحيوية ينبغي إلغاء الثنائيات الميتافيزيقية بين الروح والجسد، بين الفكر والمادة، بين المادة والذاكرة إلخ. إنَّ الحدس والمعرفة الحدسية مدخل أساسي لفهم فلسفته، وهو الذي قابَلَ في باكر أعماله بين الحدس (intuition) والتحليل (analyse) ورأى أنها من المقولات المتعارضة من حيث إن التحليل يروم النسبي فيما الحدس يروم المطلق.

إن برغسـون "يُجـازفُ في نظراتـه في الدين والأخلاق بالمـزج بين قوة التحليل وضرب مـن التصوف." [1] وقـد أنشـأ فلسـفة في الديـن، وفي التوحيـد بخاصة، غير أن فلسـفته تتعـدى هـذا الإطـار. لقـد توصل إلى مـا توصَّلَ إليـه بفضـل رغبته أن يـكسر الحـدود بين المثاليـة والماديـة، وأن ينهـي صراع الأنظمة الفلسـفية، ويتعدَّى حـدود العقـل والـذكاء واللغة من أجـل النظر إلى العـالَم كوحدة عضويـة متطوِّرة.

2. بانورامـا فلسفيـة

لعلَّ إلقاء نظرة بانورامية على فلسـفة برغسـون يكون مُفيدًا بالنظر إلى تماسـك عنـاصر وأجزاء فلسـفته، ويُتيح اسـتدعاءَ مفاهيم تبـدو للوهلـة الأولى متنافرة مع بعضهـا البعـض، ويُمكِّن من تسـليط مزيد من الضوء على سـياقها الفلسـفي.

ومـن الأفـكار المفتاحيـة في فلسـفته مفاهيـم المادة والذاكرة، الدمـاغ والفكر، النفـس والجسـد إلخ. وقد صيغت في أشـكال متعارضـة ولكن سُـعِيَ إلى التقريب بين أطرافهـا وحُدُودِهـا. وهنـا يمكـن إبـداء ملاحظـة أساسـية وهـي أن فلسـفة برغسـون تُـزاوِجُ في تركيـب عجيـب بين المادة واللاَّ-مادة.

فـإذا أخذنـا على سـبيل المثـال المادة والذاكـرة تبـدو المزاوجة بينهما مسـتحيلة لكـن بشيء مـن التَّمعُّـن لا نعـدم إيجـاد صلات رهيفـة بينـهما. يطرح كتـاب **المادة والذاكـرة** واقعيـة الـروح وواقعيـة المادة مـن منظـور الذاكـرة وينتقـد الاتجـاهين المادي والمثـالي، المادة هـي مجمـوع صـورٍ والصـورة أقل مـن مادة وأكثـر من روح.

---

1 Baldwin, Thomas (Ed.), *The Cambridge History of philosophy 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003, p. 72.

3. "منبعا الأخلاق والدين" (1932)

يتنـاولُ برغسـون في كتابه العُمدَة في الأخلاق[1] العلاقـة بين الدين والأخلاق، وتَنَافُـذَ الـصلات بينـهما، ويُعـتَبَر هذا الكتـاب باكـورة وخاتمة أعمالـه، حيث طوَّر فيـه فكـرة سـبق أنْ تنـاولها في كتاب **التطـور المبـدع**، وعالج فيه مشـكلة الأخلاق، ومفهـوم الإلـزام الأخلاقـي. ولعلـه يقصـد نظريـة الواجـب الكانطـي في إطـار اسـتئناف التفـكير في دلالـة مفهوم الإلـزام، مُميِّـزًا بين الأخلاق المغلقـة والأخلاق المنفتحـة، فـالأولى غايتُهـا الحفاظ على تماسـك المجتمـع كما هو الشـأن في مجتمعاتِ النَّحْـلِ، ومثـل هـذا النـوع مـن الأخلاق لا يتعـدَّى نظـام الحاجـات، ولا يتجاوز جمـود القـوانين، وهـذا المنظـور يتوافق مـع مفهـوم "الواجـب" أو "الأمـر المطلق" لـدى كانط.

وقـد خصَّص برغسـون الفصـل الأول مـن كتابه للإلـزام الأخلاقـي متناولًا المجتمـع المغلـق، ومميـزا بين الأخلاق المغلَقـة والأخلاق المفتوحـة، ثـم خصـص الفصـل الثـاني للديـن السـكوني والوظيفـة الخرافيـة ونماذج الخرافـة ووظائفهـا الاجتماعيـة، وأشـكال السـحرية والطوطميـة، والوظيفـة العامة للدين السـكوني.

أمـا الفصـل الثالـث فجعلـه للديـن الحركـي ولمعنـى كلمـة ديـن مسـتحضرًا التصـوف اليونـاني، والتصـوف الشرقـي، وأنبيـاء بنـي اسرائيـل والتصـوف المسـيحي، مبرزًا القيمـة الفلسـفية للتصـوُّف ووجـود الله وطبيعتـه، والخلـق والحـب ومسـألة الشر وغيرهـا مـن المواضيـع. أخيرًا وفي الفصـل الرابـع يتنـاول المجتمـع المغلق والمفتـوح، والمجتمـع الطبيعـي، والديمقراطية والحـرب، والعصر الصناعـي، وتطـور الميـول، والآليـة والصوفيـة.

---

1 برغسـون، هنـري، **منبعـا الأخلاق والديـن**، (ترجمـة: سـامي الـدروبي وعبـد الـسلام عبـد الدائـم)، دار العلـم للـملايين، بيروت، 1945، ط2، 1984 (تـرد الاحـالات مـن هنـا فصاعـدًا على هـذه الـنشرة في متـن الفصـل بين قـوسين).

إنَّ الإلـزامَ الأخلاقـيَّ ضَرْبٌ من النَّهْـر والزَّجْرَ يَسْـتَتْبِعُهُمَا الإذعان والامتثال والانقيـاد من أجل الحفاظ على تماسـك المجتمـع، ويُمثِّل برغسـون المجتمع بكائنٍ طبيعـيٍّ حـيٍّ، حيـث تكـون الحيـاة الاجتماعيـة بمثابـة عـادات متأصلـة، وحيـث يكـون الأمـر والطاعـة غير مُوعـىً بهما مما يَجْعَـلُ الإلـزامَ الاجتماعـي الأخلاقـي عـاملًا ضاغطًا بشـكل كـبير، وحدُّهـا الأخير هـو المجتمـع المُغلَق الذي يسـتحيلُ إلى واجبـات لا مهـرب منها. يُشـبِّهُ برغسـون نظام المجتمـع المغْلَق بنظـام الطبيعة، تكـون غَايَتُـهُ صـوْنُ النظـام يقول: "فـإن ثمة ناحية لا سـبيل إلى الشـك فيها، وهي أنَّ الديـن قـد قـام دومـا بوظيفـة اجتماعيـة"[1]، و"هكـذا فـإن الديـن يُزيـلُ مـا بين الأمـر الاجتماعـي والقانـون الطبيعـي مـن فـوارق بعـد أن قَلَّلَهـا الـرأيُ العام"[2]، وبذلـك تنضافُ الأنـا الاجتماعيـة إلى الأنـا الفردي.

ليـس الواجـب، مثلما رأى كانـط، إشراقًـا باطنيًّـا، وليس شـيئًا عقليًّـا أيضًا: "على أن جوهـر الواجـب شيء وما يقتضيـه العقل شيء آخر، إنما مصـدره الغريزة، إن الأمـر المطلـق الصِّرف هـو من طبيعـة غريزية."[3] وهو أشـبه بخلية نَحْـلٍ ومردّه إلى العـادة التـي هـي مـن تجليـات الغريـزة، المجتمـع الحيـواني يحياهـا مـن غير أن يشـعر بهـا، والمجتمـع الإنسـاني يحياهـا ويتمثلهـا: "مـن وجهـة النظر هاتـه، يفقد الواجـب طابعـه النوعـي، ويتصل بالظاهـرات الحيـة العامَّة."[4]

إنَّ الأخلاق الأخـرى التـي يبحـث عنهـا برغسـون هـي تلك التي تسـتجيب للنـداء لا للواجـب ومصـدر النـداء الأبطـال والقديسـون. منبـع الأخلاق ليـس

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 39.

2 السابق.

3 السابق، ص 15.

4 السابق، ص 45.

العقـل وإنما الغريـزة في الأخلاق المغلقـة، أما في الأخلاق المنفتحة فهناك الحساسـية والانفعـال، وهـو أمـرٌ أشـدُّ تـأثيرًا مـن العقـل ويشـبه الإلـزام شـبهًا قويـا. يشـبِّهُ برغسـون أثـر العواطـف الأخلاقيـة في النفس بِوَقْـعِ الموسيقى فيهـا، وغالبًـا مـا تدعونـا مثلما دعوة طَرَبنَا للموسـيقى: "فهناك انفعالات خلاَّقـة للفكر."[1] الانفعال هـو أسـاسُ الأخلاق المنفتحـة، ويزوِّدُهـا بالقـوة أكثر مـن أخلاق الإلـزام. "فقبل الأخلاق الجديـدة وقبـل الميتافيزيقـا هنـاك الانفعـال: يتـجلَّى من جانـب الإرادة في وثبـة، ويتـجلَّى مـن جانب العقـل في تصـوّرٍ مـفسِّرٍ."[2] الأخلاق المنفتحـة هي تلك التـي لا تمتثـل لِمَحْضِ الواجـب وإنما التـي تتأجج بواسـطة الانفعـال: وهنـاك قِلَّة مِمَّـنْ حَظـوْا بهـذه الأخلاق المبدعـة والمنفتحـة مثل الأنبيـاء والمصلـحين والمتصوفة والقديـسين، فالمسـيحية دون انفعـال المحبـة مـا كان لها أن تجد أتباعًـا. إن قوة الوثبة الحيويـة الخلاَّقـة هي التـي تغـذِّي هـذا الضرب الثاني مـن الأخلاق.

يميّـزُ برغسـون بين أخلاق الإلـزام، أو الأخلاق المنغلقـة، وأخلاق الانفعـال والإرادة، الأولى سـاكنة والثانيـة متحرَّكـة، والفـرق بينـهما هـو نفس الفـرق بين السـكون والحركـة، الثانيـة مُنْطَلِقة والثانيـة متكررة تُعيدُ نفسـها، بـالأولى نحصِّلُ بهـا الدّعـة والاطمئنـان، وبالثانيـة نحصِّـلُ الفـرح وهـذا الأخير أعلى مرتبـة مـن اللـذة الناتجـة عـن الدّعـة. وذلـك أنَّ الأخلاق المتحركـة أو المنفتحـة، والتـي لا يُحْتَكَـمُ فيهـا إلى إلـزام، هـي أكثـرُ تلبيـةً لحاجـات روحيـة عميقـة لدى الإنسـان، ومـن هنـا أهميـة مقولـة المحبـة في المسـيحية. إن تصـوّرا للدِّيـن كهذا يجعلـه أقرب إلى العرفـان والتصـوف والروحانيـة، وهـو يرجـع إلى الحـدس الحيـوي.

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 68.

2 السابق، ص 78.

4. الدين السكوني (الطبيعي) والوظيفة الخرافية

تُعْـتَبَر الوظيفـة الخرافية (fonction fabulatrice) أساسـية في تكريس الأخلاق المُغْلَقَـة، وترتكـزُ على صُنْـعِ مجموعـة صورٍ عـن الله غير حقيقيـة يُرَادُ منها تماسـك المجتمـع، وجَوْهَـرُ هـذه الوظيفـة التخويـف لـضمان امتثـالِ أعضائـه للقـوانين والإلـزام الأخلاقـي. وتـروم الأخلاق المغلقـة تحصيـل الامتثـال الطوعـيّ للفرد. إنّ وظيفـة صناعـة الأوهـام تعمل على تـراصّ المجتمع وتماسـكه، ويُـرَادُ منها درءُ المخاطـر، وصَـدّ الفـوضى، ومقاومـة المفاجـئ، والتحـوُّط مـن الصدفـة والجواز، ويجـري الديـن الجامـد أو الثابـت على نفـس المنـوال، فلا يعـدو أن يكـون شـعائر خارجيـة، وشرائـع وقوانين برّانية، وإلزامٍ شـكليّ. أما الديـن الديناميكي والحيوي فهـو الـذي يخـرج مـن الإلـزام إلى النـداء، الـذي ينبـع مـن التجـارب الروحانيـة للأبطـال والقدّيـسين. وشـأن الأخلاق المُغْلَقَـة هـو شـأن الديـن السـكوني. لماذا سُـمِّيَ "سـكونيًّا"؟ لأنـه يعمـلُ وِفْـقَ وظيفـة خرافيـة، صانعـة للأوهـام، وبالتالي صـارت مُكَوِّنًـا أساسـيًّا مـن مكونـات الديـن السـكوني، وتتألـف مـن مجموعـة أسـاطير وخرافـات تُضفـي على هـذا الضرب مـن الديـن طابعًـا جاذبًـا، ويمكـن الإقـرار أن الوظيفـة الخرافية يُسـاهمُ في إنتاجها العقل الجمعي. ويوضِّحُ برغسـون معنـى ودلالة هذه الوظيفـة الخرافية: "فَلْنَتَّفِـقْ إذن، التصـورات التَّوَهُّمِيَّة في جانب مسـتقلّ، وندعـو الفعـل الـذي تنبثق منـه بفعـل التوهُّـم أو صنـع الخرافات."[1]

ومـن مظاهـر هـذه الوظيفـة الخرافيـة الرواية والمسرحيـة والأسـطورة، وهي ألصـق بالديـن مـن غيره، فالإنسـان كائن متوهِّـم بطبيعتـه، وإنْ كان كائنًـا عاقلًا، وهنـاك ميـلٌ للعقـل وإلى نقيضـه؛ أي اللامعقـول، وثمـة حاجـة حيويـة لإنتـاج الخرافـة، وتعـود في أغلبهـا إلى الوثبـة الحيويـة أو التطـوُّر المبدِع.

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 128.

يقـول برغسـون : "إن الديـن مـن هـذه الوِجْهَـة الأولى هـو ردُّ فعـلٍ دفاعـي تقـاوم بـه الطبيعـة قـوة العقـل الهدّامـة."[1] لا شـك أنَّ الوظيفـة الخرافيـة في الدين تعـود إلى حِفْـظِ القـوة الحيويـة والوثبـة الخلاَّقـة، بمعنـى آخـر تلبي هـذه الوظيفة مـا عجـز العقل عـن تلبيته. مـا العلاقة بين الديـن والأخلاق؟ في البـدء كان الدين وإنْ في شـكله البدائـي، وارتبطـت بـه أخلاق مـن صنفـه، ولم يُفرَّقْ فيـه بين ما هو أخلاقـي وما هـو دينيّ. فـإن "الطابو"، أو ما ينقلـه المترجمان بعبارة "اللا مسـاس"، مـن نتائـج الوظيفـة الخرافية التـي لا تُفهَـم بالمعنى السـلبي، بل هـي في خدمة حماية المجتمـع. إن للدّيـن وظيفـة ثانيـة تتمثَّـلُ في الآلية الدفاعيـة فضلًا عـن الخرافية.

أمـا الوظيفـة العامـة للدين السـكوني فمـن مظاهرهـا خلـق الأرواح، وخلق الآلهـة، والقربـان والـصلاة، والقـوى غير المنظورة: "الديـن ردّ فعـل دفاعي تقاوم بـه مـا في اشـتغال العقـل مما قـد يشـلُّ قـوى الفـرد ويحـلُّ تماسـك المجتمـع"[2]؛ وبعبـارة أخـرى يسـتجيب الديـن لقـوة حيويـة. كان الديـن والأخلاق في البدايـة على مقربـة مـن بعضـهما بعضـا، لكنـهما تباعدا أشـدّ مـا يكـون التباعد وتطـوَّرا في اتجـاهيْن مختلفين.

5. الدين الحركي أو الديناميكي الحيويّ

إن هـدف الديـن السـكوني الدعـة والاطمئنـان، أمـا الشـكل الجديـد الـذي يتخـذه الدين فهو التصـوف، أو التجربة الروحية، ويُـردُّ إلى الوثبة الحيوية الخلاقة، وإلى البُعـد الروحـاني، وهـذا التصـور للدين لا يدركه سـوى النخبـة، وهو مختلف عـن الأوَّل في الطبيعـة لا في الدرجـة، إنـه بمثابـة دين جديد، ويسـتقرئ برغسـون

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 141.

2 السابق، ص 712.

معالمه منذ العصر اليوناني ممثلًا في الآلهة اليونانية، والأورفية، والفيثاغورية، والأفلاطونية، وغيرها.

يرى برغسون أن "الصوفية الكاملة هي في الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين."[1] ويخصص الحديث في بعض مَنْ كانوا يُعدون قديسين: القديس بولس، والقديسة تيريزا (St–Teresa) والقديس فرنسوا (St–FranÇois). الدين الدينامي هو حين تهتز النفس في أعماقها بالتيار الذي يجرفها كأنَّ صوتًا يُناديها ويمضي بها قُدُمًا، يغمرها فيض من فرح، هو نور الإشراق، ويغمرها الوَجْدُ في طريق الاتحاد بالله. والحبُّ المنبثق من التجربة الصوفية ومن الدين الدينامي يوسع دائرته بحيث لا تتوقف عند الأسرة والمجتمع وإنما يمتدُّ ليشْمَلَ الإنسانية جمعاء. إنّ المقابلَ للصوفية هو الآلية، فهي بقدر ما تمدُّ الإنسان بالوسائل والأدوات والأسلحة تشدُّهُ إلى الأرض بينما الصوفية ترفعُهُ إلى السماء، والآلية وسيلة خطرة لأنها إذا نمت قد تنقلب على الصوفية أو الروحانية. من اليهودية أو الدين–الشعب/ الدين–الأمة، إلى المسيحية دين الإنسانية.

يتساءلُ برغسون أخيرًا: "تُرَى هل الصوفية هي التي تحلُّ هذه المشكلات؟ (...) على أننا نعترف أن التجربة الصوفية لا تستطيع أن تأتي للفيلسوف باليقين النهائي"[2]؛ ثم يناقش مصداقية التصوف على الرغم من أن لا يُعاش سوى بالتجربة، ولكنه يفضِّلُ أن يوجد شيء على ألاَّ يوجد شيء إطلاقًا جوابًا على السؤال الفلسفي "لماذا ثمة وجود بالأحرى بدل العدم؟" إن "فكرة إزالة كل شيء تهدم نفسها بنفسها لا يمكن تصورها إنها فكرة زائفة (...) أما الصوفي

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 932.

2 السابق، ص 752.

فيرى أن هـذه المسـائل لا تُطرَح إنها أوهـام بصرية مردها إلى بنية العقل الإنسـاني."[1]

أمَّـا الأخلاق المنفتحـة والديـن الحيـويّ فهي مُبْدِعَـة وخلاقـة وقاعدتُها صُنْع المشـاعر الإيجابيـة والمُبدعـة، ومنها الشـعور بالفرحة عنـد رؤية صديق، والشـعور بالنشـوة أثناء عزفٍ موسـيقيٍّ، وكلٌّ منهما ناجم عما يُشـبهُ الانجذاب والانخطاف، وبالتـالي تُشرِعُ البـابَ أمـام تجربة روحانية وشـبه صوفية.

إنَّ الأصـلَ في الأخلاق المنفتحـة هـو تجـاوز المظاهـر الخارجيـة للإلـزام الأخلاقـي، وتعـدِّي عتبة الأشـكال البرَّانيـة للدين والاعتقـاد للوصـول إلى نواته الروحانية. ويطـرح برغسـون تجربـة الحـب أو يسـميه "زخـم الحـب" في مقابـل أخلاق الواجـب، وتنـدرج في الإطـار نفسِـهِ مشـاعر مُبْدِعـة أخـرى مثـل تجربـة الفـرح والتعاطـف. والكتـاب بأكمله عبـارة عن شـبكة مفهومية مؤلفـة من معاني لا حصر لها كالتعـدد والكثـرة، والتطـوّر المبـدع، والتجربـة الروحيـة، والديمومـة مقابـل الامتـداد، والمنهـج الحـدسي مقابـل العـقلي، والمادة مقابـل الذاكـرة.

1 برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص 162.

قائمة المصادر والمراجع

- برغسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، (ترجمة: سامي الدروبي وعبد السلام عبد الدائم)، دار العلم للملايين، بيروت، 1945، ط2، 1984.

- Baldwin, Thomas (Ed.), *The Cambridge History of philosophy 1870-1945*, Cambridge University Press, 2003.

ميغيل دو أونامونو

Miguel de Unamuno

(1936–1864)

أ.د. إبراهيم طلبة سلكها

جامعة طنطا - مصر

ميغيل دو أونامونو

أ.د. إبراهيم طلبة سلكها

1. من هو أونامونو؟

لاشك أننا قد نجد من وقت لآخر رجال يجسدون طبائع شعوبهم ومزاجهم وطموحاتهم بقوة، ويكون لهم تأثيرٌ واسعٌ على مجالات مختلفة سياسية واجتماعية ولغوية وغيرها. ولئن كان معظمهم فى الحقيقة فى المجال السياسى، إلا أننا نجد هذا عند كثير من الكتاب البارزين الذين يعبرون عن روح شعوبهم وطبيعتهم ومنهم أونامونو الذى استطاع أن يجسد فكر أمته حتى إنه عرف من خلاله.[1]

ولد ميغال دو أونامونو (Miguel de Unamuno) فى بلباو فى إقليم الباسك عام 1864، وتوفى فى سالامنكا عام 1936.[2] درس الفلسفة والفكر الكلاسيكى فى جامعة مدريد، وانتقل إلى سالامنكا عام 1891 وعمل بجامعتها أستاذا للغة اليونانية. وظل فى تلك الجامعة فترة طويلة من حياته ثم عين رئيسا لها عام 1901. وكان أول عمل نشر له **عن الصفوية** (On purism) عام 1895 تاريخيًّا وسياسيًّا حيث درس فيه موقع إسبانيا فى العالم الحديث. وكانت أولى رواياته

1 Barea, Arturo, *Unamuno*, Cambridge: Bowes and Bowes, 1952, p. 7.

2 Marias, Julian, *History of philosophy*, New York: Dover publications, 1967, p. 390.

السلام والحرب (1897). وفى رواية **الحب وأصول التربية** (1902) حاول أونامونو أن يظهر إخفاق العلم فى التعامل مع الإنسان ومشاكله. أما رواية **حياة دون كيشوت وسانتشو** (1905) فتدور حول العديد من أعمال أونامونو الفنية وتقدم طريقه للنجاة من الألم المبرح والهوى المتعلق بخبرة رجل اللحم والدم أو المادة والروح. وأما كتاب **الإحساس المأسوى بالحياة** (1913) فيعبر فيه عن رغبته المفرطة فى الحياة الأبدية وبحثه المستميت عن بعض العزاء فى استكشاف التوتر والصراع الموجود بين الإيمان والعقل. ثم نشرت رواية **الضباب** (1914)، **ومشاكل كين** (1917). وفى عام 1924 نفى أونامونو إلى فويرتى فينتورا فى جزر الكناري بسبب هجومه العنيف على دكتاتورية رئيس الوزراء العام بريمودى ريفيرا. وعاد إلى إسبانيا بعد أن سقطت هذه الدكتاتورية عام 1930 وعين مديرًا مدى الحياة لجامعة سالامنكا.[1]

خدم أونامونو فى المجلس التأسيسيّ لجمهورية إسبانيا كنائب جمهوريٍّ مستقل فى الفترة ما بين 1931 و1933. أما عن آخر وأعظم رواية ظهرت له فى عام 1933 فهى **القديس إيمانويل الشهير العظيم**. وقد أدت استقلالية أونامونو ووطنيته به إلى أن يطرد من رئاسة الجامعة عام 1936. وفى بداية مشواره السياسى فضّل "القوميين" فى الحرب الأهلية الأسبانية، ولكنه بعد ذلك شعر أن هذا الجانب لا يعمل على تحقيق أفضل المصالح لكل من أسبانيا والإنسانية جمعاء.[2]

---

1 Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan, pp. 182-183.

2 Ibidem.

والجدير بالذكر أن أونامونو كان متقنًا للغات كثيرة.[1] وكان فيلسوفًا وشاعرًا وروائيًّا ومعلمًا وكاتبًا وسياسيًّا.[2] بل يمكن القول إن أونامونو هو أعظم شخصية أدبية معاصرة فى إسبانيا كما إن باروخا (Baroja) أعظم شخصية فى تنوع الخبرة الخارجية، وأثورين (Azorin) أعظم شخصية فى الفن الرقيق، وأورتيغا إي غاست (Ortega Y Gasset) فى البراعة الفلسفية، وأيالا (Ayala) فى أناقة التفكير، وفالى إنكلان (Valle Inclan) فى الجمال الإيقاعى.[3]

والواقع أن أونامونو هو أحد أعلام النهضة الأسبانية الروحية المعاصرة التي بدأت بهذا الجيل. ففي عام 1898 وقعت الهزة الكبرى التي زلزلت الحياة الأسبانية من أعماقها، فراحت الروح الإسبانية تفتش عن أصولها وكوامن قواها الروحية وأسسها القومية والتاريخية حتى تستطيع – بفضل هذا الاستبطان الذاتي – أن تتلمس مستقبلها بين الشعوب. ذلك أن إسبانيا هُزمت عام 1898 هزيمة منكرة أوقعتها بها الولايات المتحدة الأمريكية في معارك أهمها : المعركة البحرية التي خاضها جورج ديوى (George Dewey)، قائد الأسطول الأمريكي ضد مونتوخو (Montojo) في خليج مانيلا (الفلبين) في أول مايو من العام 1898، حيث تحطم الأسطول الإسباني وجميع بطاريات الساحل دون أن يفقد القائد الأمريكي جنديًّا واحدًا من جنوده. وفى الوقت نفسه نجحت ثورة كوبا بمؤازرة الولايات المتحدة الأمريكية، وبهذا فقدت أسبانيا كل مستعمراتها

1 Unamuno, Migel de, *The private world*, *selections from The Diario Intimo and selected letters 1890–1936*, Anthony Kerrigan et als. (Eds.), Princeton University Press, 1985, p. XII.

2 Del Rio, Angel, *Miguel de Unamuno. Three Exemplary Novels*, Angel Flores (Tr.), New York: Grove Press, 1956, p. 16.

3 Unamuno, *Tragic sense of Life*, J.E Crawford (Tr.), New York: Dover Publications, 1954, pp. XXX–XXXI.

في أمريكا وفى المحيط الهادي، وأضحت دولة صغيرة بعد أن كانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر سيدة أوروبا ومن أقوى دول العالم.[1]

ولقد لمعت شخصية أونامونو واضطلعت بدور مهم في النهضة الأدبية التي مثلها رواد جيل 98، وذلك لأن عام 1898 قد عده مؤرخو الأدب الأسباني نقطة تحول في الأدب. فأحداث ذلك العام كانت من أهم العوامل التي حركت أقلام الكتاب وهزت أحاسيس الشعراء فولدت صورا من الاحتجاج ضد السياسة القائمة وحملتها تبعة ما وقع، وكانت تلك الصور نثرًا وشعرًا. وكان أونامونو إذاك واسطة عقد من الكتاب والشعراء يضم أورتيغا (Ortega)، وغارثيا (Garcia)، ولوركا (Lorca)، وأثورين، وبيو باروخا، وأنتونيو ماتشادو (Antonio Machado)، وكثيرون غير هؤلاء ممن وضعوا أسس النهضة الأدبية في إسبانيا في العصر الحديث.[2]

إلى هذا الجيل الثائر الباحث عن الحقيقة من خلال العودة إلى الجذور في محاولة لسبر أغوار الهوية الإسبانية، ينتسب أونامونو، وإن كان استقلال شخصيته يصعب معه ربطه بمدرسة أو وضعه تحت لواء. فهو شخصية فذة في كل شيء، في فكره ووجدانه وسلوكه في الحياة: فذ في فكره لأنه لا يمكن أن يندرج تحت مذهب من المذاهب الفلسفية أو الفكرية عامة، بل كان أبغض شئ لديه أن يضعه الناس تحت صفة أو اسم من الصفات والأسماء التي يبادر الناس إلى إلصاقها برجال الفكر والعلم والفن ثم يخيل إليهم بعد هذا أنهم استراحوا من تحديدها والوقوف من بعد عندها، حتى قال عن نفسه: "لا

1 بدوي، عبد الرحمن، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص148.

2 أونامونو، ميجل دى، **الماضى الذى يعود. ظلال حلم**، (ترجمة: محمد الأمين محمد)، مراجعة: أحمد محروس، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص 4.

أريـد أن يضعنـي النـاس في خانة، لأني أنـا ميجيـل دى أونامونو، نوع فريد، شـأني شـأن أي إنسـان آخـر يريـغ إلى الشـعور الكامـل بذاتـه."[1] وقـال أيضًـا: "لايوجد مـن يصنفنـى، هـذا الهوس لتصنيـف كل شـىء عبث. أتذكـر أنه ذات مرة سـألنى شـخص بعـد حديثـه الطويل معـى، ما هـى هويتك؟ وكانـت إجابتى أننـى متنوع أكتـب فى كل شـىء." وبهـذا يتحـدى أونامونو التصنيـف فقـد كان في وقت واحد ناقـدًا اجتماعيًّـا، وروائيًّا، وكاتبًا، وفيلسـوفًا، وناقـدًا، ومجادلًا، وشـاعرًا، ومترجمًا، وصحافيًّا.[2]

ولم يكـن أونامونـو بدعًا من الفلاسـفة المعاصريـن من حيث إنه لم يقدم نسـقا فلسـفيا متـكاملا بقـدر ما قدم مجموعة مـن الرؤى والأفكار الفلسـفية التـي أملتها المناسـبات الاجتماعية والسياسية لبلاده.

2. جوهر الدين ومشكلات الحيـاة

2.1. مصدر الدين

ذهـب **أونامونو** إلى أن الدين المسـيحى يسـتمد تعاليمه مـن مصدرين روحيين قـويين يؤثـر كل منـهما فى الآخـر، أحدهما يهـودى والآخـر إغريقـى، وأن روما قد منحتهما المسـحة العمليـة التطبيقية والاسـتمرار الاجتماعى.[3]

فـكل مـن المصـدر اليهـودى والإغريقـى يعـرف، إلى حـد مـا، فكـرة التطلع إلى حيـاة أخـرى. فأمـا اليهـود فقـد توصلـوا إلى معتقداتهـم عـن الحيـاة الأخـرى

1 بدوي، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، ص 169.

2 Unamuno, *Peace in war*, Allen Lacy, Anthony Kerrigan, Martin Nozick (Tr.), Princeton University Press, 1983, p. xvi.

3 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 58.

عـن طريـق الإيمان بالإلـه الحـى المشـخص، ويرتبـط هـذا التصـور بـكل تاريخهم الروحـى. و"يهـوه" الإلـه اليهـودى، إلـه شـعب إسرائيل، بـدأ وجوده كإلـه واحد بين مجموعـة مـن الآلهـة الآخريـن، حيـث ظهـر مـن الرعـد وعبر العاصفـة التـى هبـت على جبـل سـيناء. ولكن هـذا الإلـه كان غيورا فقد طلـب أن تكـون العبادة لـه وحـده. وهـذا مـا دفـع إلى الاعتقـاد بالوحدانيـة أو مذهـب التوحيد.[1]

وأمـا المصـدر الثانـى، أو الثقافـة الهيلينيـة، فقد انتهى باكتشـاف المـوت، وهو اكتشـاف يؤدى بلا شـك إلى اكتشـاف الشـوق إلى الخلود. وهذا الشـوق لم يظهر فى قصائد الشـاعر هوميروس التى لم تسـجل منشـأ الحضارات أو منطلقهـا بل نهايتها أو غاياتهـا. كما أنهـا توضح الـفترة الانتقالية مـن الديانة القديمة الخاصـة بالطبيعة، ديانـة زوس (Zeus) إلى أبولـو (Apollo) الأكثـر روحانيـة، ديانـة الافتداء. ولكن الديانـة الشـعبية المهمـة فى الأسـاطير الأليوسـية وهـى عبـادة الأرواح والأسلاف تبقـى فى الأسـفل دائما.[2] ولكـن فكرة خلـود الروح لم تكـن مبدأ فلسـفيا، ومحاولة أمباذقلـس للتوفيق بين مذهب حيويـة المادة والمذهب الروحانـى أثبتت أن الطبيعة الفلسـفية لا تسـتطيع بنفسـها أن تـؤدى إلى تأكيد حقيقـة أزلية الـروح الفردية، بل إنهـا فقط تصلـح باعتبارهـا دعامة للتأمـل اللاهوتى.[3]

2.2. قواعد الإيمان

يـرى أونامونـو أن الايمان الحقيقـى الحـى هـو الـذى يتغـذى على الشـك، لأن مـن يشـكون هـم وحدهـم الذيـن يؤمنـون حقًـا. فالشـك هـو قـوة الإيمان

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p.59-60.

2 Ibid.

3 Ibid., p. 60-61.

ومنه يتغذى ويقوى مرة بعد مرة، مثلما تتغذى الحياة الحقيقية من الموت وتتجدد لتكون خلقًا جديدًا. فحياة لاموت فيها، ولاتدمير لعملية البناء المتواصل فيها، لن تكون سوى موت دائم، مجرد سكون صخرة. ومن لايموتون لايحيون، ولايحيا من لا يموت فى كل لحظة لينبعث فورًا من جديد، ومن لايتشككون لايؤمنون.[1]

إن قواعد الإيمان عند أونامونو عديدة؛ منها الإيمان بالآخرة، وعودة السيد المسيح، وخلود الروح، وعقيدة التثليث، والقربان المقدس، والتضحية، والدفاع عن الكنيسة. فالدين عنده يدور أساسًا على مشكلة خلوده. فلا يمكن فهم كل ما يتعلق بجوانب حياته وطبيعة إيمانه إلا فى ضوء موقفه من تلك المشكلة.[2] يرى أونامونو أن هناك اعتقادًا بأن المسيحية المبكرة لم تكن تؤمن بالأخرويات والبعث، وأن الإيمان بالحياة الأخرى بعد الموت ليس جليًّا عندها. وهناك اعتقاد بنهاية قريبة للعالم وإنشاء مملكة الرب، وهذا ما يُعرف بالعقيدة الألفية التى تؤمن بعودة المسيح وسيادته ألف عام.[3]

أما "العهد الجديد" فهو قصة حياة يسوع المسيح، وموته، وبعثه، وقصة المشاق والصعاب التى لاقتها الأجيال الأولى من المبشرين بالإيمان الجديد الذى يسمى المسيحية. ويعتقد المسيحى أن هذه القصة من وحيٍ سماويٍّ، وأن صدقها النهائى لا يخضع للتفسير التاريخى. غير أن الباحثين فى القرون القلائل الماضية أخضعوا نصوص العهد الجديد للدراسة اللغوية والتاريخية الصارمة فاستنتج بعضهم أنه لم يكن هناك يسوع فى التاريخ، وأن الشخص المسيحى

1 Unamuno, *Peace in war*, p. xvi.

2 Rudd, M. T., *The lone Heretic. A Biography of Miguel de Unamuno*, Austin: University of Texas Press, 1963, p. 150.

3 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 58.

الـذى يمثـل يســوع أسـطوريٌّ، أو على الأصح، مركّبٌ مـن عدة أسـاطير متنوعة. ولم يتفـق هـؤلاء الباحثـون على مصـادر روايـات العهـد الجديـد عـن حياة يسـوع وتعاليمـه، وعـن رسـالة القديـس بولـس وأصحابـه فى أول العهد بالمسـيحية.[1]

لقد لقى رجال الدين المسـيحى مشـكلات عسيرة فى سـنوات تكوين الكنيسـة لإيجـاد حـل مُـرض لما عُـرف فـيما بعـد بمشـكلات المسـيحية فى الأناجيـل الثلاثة الإزائيـة - كما تسـمى كذلـك - وهـى القصـص التى رواهـا متى ومرقـص ولوقا، وفى الإنجيـل الرابـع – بطبيعـة الحال – إنجيـل يوحنـا. فى هـذه الأناجيـل الأربعة يُـروى أن يسـوع قـد اسـتخدم عبـارات بحاجـة شـديدة إلى التفـسير الدينـى، مثل قولـه: "مملكـة الرب"، و"ابن الإنسـان"، و"أبـى" و"ابن الله". إن إنجيـل يوحنا غاية فى الوضـوح، وقـد كُتـب كما يقول مؤلفـه: "كى تؤمنوا بأن يسـوع هو المسـيح، ابن الله، وأنكـم بإيمانكـم سـوف تكـون لكـم من اسـمه حيـاة."[2] ومـهما يكن مـن أمر، فـإن الإيمان المسـيحى، كما يـرى أونامونو، ينطلق أساسـا مـن الإيمان بأن المسـيح لم يمـت، ولكـن الله رفعـه إليـه مرة أخـرى، وأن بعثـه حقيقةٌ، بـل أمرٌ طبيعـيٌّ. وهذا ليـس افتراضًـا مسـبقًا ناتجًـا عن فكـرة خلود الـروح بالمعنى الفلسـفى.[3]

ويـرى أونامونـو كذلـك أن اكتشـاف الخلـود، والـذى يرجـع بالفعـل إلى المصـادر الدينيـة الهلينيـة واليهوديـة، كان اكتشـافًا مسـيحيًّا خالصًـا. وقـد توصل إليـه قبـل الجميـع القديسـان بولـس وترسيسـيوس. ويمكـن القـول إن اللاهوت الخاص بالرسـول بولـس، بوجـه عـام، هـو أول لاهـوتٍ مسـيحىٍّ. وقـد قـدس بولـس الصليـب الـذى لا يـزال حتـى الآن عقبـة أمـام اليهـود، ودلـيلًا على حماقة

1 برنتـن، كريـن، **أفـكار ورجـال. قصة الفكـر الغربـى**، (ترجمة: محمود محمـود)، مكتبـة الأنجلو المصريـة، القاهـرة، 1965، ص.ص 175–176.

2 السابق، ص 177 (يوحنا 31:20).

3 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 59.

اليونانيين، وقد كانت العقيدة الأساسية للرسول بولس هى الاعتقاد ببعث المسيح مرة أخرى.[1] وأما من لا يؤمن بالبعث الجسدى للسيد المسيح فلا يُعد مسيحيًّا خالصًا، ولا يؤمن بالمسيحية ولا بأسفار العهد الجديد. وهنا يتفق أونامونو مع الشهيد يوستينوس فى قوله: "يُعد مسيحيًّا كل من يحيا فى انسجام مع العقل، حتى لو كان ملحدًا، وكما كان سقراط وهيرقليطس وآخرون ملحدون فى اليونان."[2]

ولتوضيح ذلك يجب الإشارة إلى أن المسيحية الرسمية قد قبلت فى عام 325 فى مجلس نيقية بالقرب من القسطنطينية عقيدة التثليث، أو ما نادى به أثانسيوس. والثالوث – الله الأب، ويسوع المسيح الابن، والروح القدس – طبقا لهذه العقيدة هم أشخاص حقيقيون، عددهم ثلاثة، ولكنهم واحد أيضًا. أما المذهب المضاد، مذهب آريوس (Arius)، "فهو على الأقل يميل إلى التوحيد فى كثير من نواحيه، وإلى أن يخضع يسوع للإله، وأن يتصور وجودًا لاحقًا له فى الزمن، ونابعًا منه أو إنه أدنى من الإله الأب بشكل ما.[3]

وأما القربان المقدس فهو أهم عملٌ من أعمال الطقوس فى المسيحية والمصدر الرئيسى لهذا القربان هو الوصف الذى ورد بنصه تقريبًا فى أناجيل متى ومرقص ولوقا لعشاء المسيح الأخير مع تلاميذه.[4] والعشاء المقدس تطلب أولا أداء بعض الطقوس، وتطلب ثانيًا تحقيق هدف ما – وهو هدفٌ روحانىٌّ بطبيعة الحال – من أداء هذه الطقوس. إن المؤمن، وسط العشاء المقدس، يأكل

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 62-63.

2 Loc.cit.

3 كرين برنتن، **أفكار ورجال**، ص 196 .

4 السابق، ص 189.

قطعة مـن الخبـز ويحتسـى قلـيلًا مـن النبيـذ مـن مائـدة مشتركة تحـولها قـدرة الله المعجـزة – التـى انتقلـت فى خيـط متصل إلى المسـيح ثـم إلى تلاميذه ثـم إلى رجال الديـن – إلى مـادة سماويـة هـى على التوالى جسـد المسـيح ودمه.[1]

يقـارن أونامونـو، بخصـوص الموقـف مـن الخلـود، بين الكاثوليكيـة والبروتسـتانتية على أسـاس أن مـا هـو محـدد فى الكاثوليكيـة هـو الخلـود وليـس التبرئـة (Justification) كما هـو فى البروتسـتانتية. قـد اسـتمدت البروتسـتانتية تعاليمهـا ونتائجهـا الخاصـة مـن ارتـكاز الديـن على الأخلاق، لا العكـس كما فى الكاثوليكيـة. ولم يكـن أبـدا الانهماك فى الخطيئـة أمر خلاف، أو كـرب، أو موضوع للألم، أو لم يظهـر على أى مسـتوى مع ظهور الغضـب فى الكاثوليكية. ويظل تصور الخطيئـة بين الكاثوليكـيين أكثـر حضـورا منـه بين البروتسـتانتيين متأثـرًا باحتلال الأفـكار اليهوديـة البدائية والتصـورات الوثنية عـن الإثم أو الخطيئـة كشيءٍ مادىٍّ وعقائـدىٍّ عدائـىٍّ معالج بالمعمودية أو التعميد (Baptism) والغفران أو الاسـتبراء (Absolution).[2]

وهنـا يعلـن **أونامونـو** أن دينـه أساسـى فى حياتـه، حيـث يجمـع بين الإيمان بالأخرويـات والأخلاق، فـالإيمان بالأخرويـات يخـدم الأخلاق بلا شـك. وهـو يتسـاءل عـن وحشـية الآلام الأبديـة الخاصـة بالجحيـم، ويسـتدعى فى تفسيره لها كلمات كتبهـا لوتـر على لسـان الرب للسـيد المسـيح: "إذا كان مـن الواجب على أن أعاقبـك على إثمـك، فيجب أيضـا أن أكافئك على فعلـك الفضيلة." ويرد المسـيح قـائلًا : "أيهـا الأب، سـامح هـؤلاء فهـم لا يـدرون مـا يفعلـون، ولا يوجـد أحد

1 كرين برنتن، **أفكار ورجال**، ص 190.

2 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 67-68.

يدرى ما يفعل."[1] ولتوضيح موقف أونامونو الإيمانى يجب الإشارة إلى أنه قد مر عام 1897 بأزمة دينية. ولقد أصبحت هذه الأزمة واضحة إثر اكتشاف يومياته التى دوّن فيها تفاصيلها عام 1960. فهو يتحدث فى هذه اليوميات بنبرة لم تكن معهودة عنه، فتختلج فى كل صفحاتها تقريبا رغبة محمومة فى أن يكون أفضل وأطيب مما هو عليه. يسود اليوميات شوق عارم للتواضع والبساطة والحب باعتبارها طريقا إلى الإيمان بالله.[2]

وفى الثلاثين من أكتوبر عام 1897 يبعث أونامونو رسالة إلى صديق له ضمّنها بعضا من أطراف هذه الأزمة، وشرح له فيها كيف تحول من مُنظّر اشتراكيٍّ إلى إنسان يقع فى حبائل المشاغل الدينية، ثم يبلغه أنه مازال متمسكًا بمُثله السياسية، ويقر بأن أسوأ ما فى الاشتراكية المتعارف عليها أنها تقدم نفسها للناس كعقيدة سياسية وتتناسى أنه فى أعقاب مشاكل الحياة تأتى مشكلة الموت. وفى إطار هذا التردد بين مجد الدنيا، والخلاص والله، يختار أونامونو الله والخلاص[3]: "أعنى بكلمة الله ما يعنيه تمامًا معظم المسيحيين: وهو الكائن الشخصي، أو الإله الشخصى الواعى، اللانهائى الأبدى الذى يحكم الكون. هو ضميره. وأعتقد أن الكون له غاية، غاية أخلاقية وروحية." وقد استهل أونامونو عبارته هذه بإنكاره تهمتين توجهان عادة إليه: "أنا لست ملحدًا، ولا حلوليًّا."[4]

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 71.

2 السيد علي، محمود، **الآخر ، الباطن والظاهر والطريق الى الله: دراسة فى مسرح ميجل دى أونامونو**، مراجعة: محمود على مكى، المركز الثقافى الإسبانى، القاهرة (سلسلة "دراسات إسبانية" 1)، ص.ص 42–44.

3 السابق، ص 45.

4 Rudd, *The lone Heretic,* p. 152.

يدافع أونامونو عن إيمانه وعن الكنيسة ودورها فى التاريخ بالقول: "إن الخطيئة الحقيقية ربما تكون هى التى تناقض الروح المقدسة حيث لا يكون لها غفران. وهى أكثر بشاعة من الزنا والقتل والسرقة لأنها تشكل عصيانا أو تمردا على الكنيسة المنزهة عن الخطايا والتى تحمينا من الشطط فى التفكير."[1] وهو يحذرنا من الرياء، ويطالبنا بأن نخرج جميعا إلى الشوارع ونكشف عن أحزاننا، ونتوحد فى البكاء، ونصرخ عاليًا باتجاه السماوات ونناشد الرب ونتقرب إليه، هذا على الرغم من أنه ليس واجبًا على الرب أن يسمعنا، ولكنه سوف يسمعنا. ولنعلم أن قداسة المعبد ترجع إلى أنه هو المكان الذى يذهب إليه الناس لكى يبكوا بشكل مشترك. فالجماهير المعذبة تنشد المزمور الخمسين أو شيئا من الموسيقى الكنائسية، وهذا الإنشاد بلا شك له قيمة تماثل قيمة الفلسفة.[2]

وبهذا يكون أونامونو قد أفاض فى شرح عناصر الإيمان ومنطلقاته وما يغلب على تصوراته تأكيده أن الإنسان يعيش فى صراع أبدى بين العقل والإيمان، بين المادة والروح، ومع ذلك لا يستطيع العقل والإيمان أن يحافظ على وجوده دون الآخر. وإذا كان العقل قد يشكل فى كثير من الأحيان عائقًا فى طريق التقرب إلى الله، فإنه لا غنى عنه. فالإيمان الذى لا يخضع للشك هو إيمانٌ ميتٌ.[3] ولذلك يعلن أونامونو رفضه للإيمان المطلق والشك المطلق، فلا شيء مؤكد تمامًا عنده:

---

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 71-72.

2 Ibid., p. 17.

3 Geib, Richard, Miguel de Unamuno Y Jugo (1864-1936): https://www.rjgeib.com/heroes/unamuno/unamuno.html.

لكـن ماذا ؟ هـل نحن نفقد كل الأمـل، نغلق أعيننا ونغـوص فى أعماق الصمت، فى الشـك العـام؟ هـل نحن نشـك فى أننا نفكـر؟ وهل بقدر شـعورنا يكـون وجودنا؟ إن الطبيعـة لا تسـمح لنـا بـالتردد بين تلـك الأفـكار، إنهـا تجبرنـا على الإيمان حتـى عندمـا لا يقتنـع عقلنـا، فلا شـك مطلـق ولا يـقين مطلـق، وليـس هـذا ولا ذلـك مـيسر لنا. فالشـك المطلـق يؤدى إلى مـوت التفكير ويـقضى على الوعـى، بل ويعنى المـوت التـام للإنسـان، ولكـن لا يسـمح للإنسـان، أن يدمـر نفسـه، ففـى داخلـه يوجـد شيء يقـاوم بشـدة هـذا الدمـار. فالإنسـان لابـد أن يؤمـن سـواء أكان ذلك برضـاه أم لا لأنـه لابـد أن يحمى نفسـه.[1]

ولذلـك يقـول أونامونـو: "دينى هـو البحث عـن الحقيقـة فى الحيـاة، والحياة فى الحقيقـة. دينـى هـو الصراع مـع الغيب، دينـى هـو الصراع مع الإله مـن الفجر حتـى الغـروب. وإذا كنـت أؤمـن بـالله، أو على الأقـل، أريـد أن أؤمن بـه، فلأننى أريـد قبـل كل شيء أن يكـون الله موجـودًا، ولأنـه يفيـض عليَّ فى القلـب. إنـه أمر مـن أمـور القلـب."[2] فـالله الحـى، إلـه الـبشر، لا يمكـن أن نصـل إليه عـن طريق العقـل، بـل عـن طريق الحـب والمعانـاة. إن العقل يبعدنـا عنه، لا يمكـن أن نعرفه أولًا ثـم نحبـه ثانيًـا، بل علينـا أن نبـدأ بحبه، الشـوق إليه.[3]

والإيمان بـالله لا يقبل الحلول الوسـط، فإما إيمانٌ أو عـدم إيمان، ولا يتحقق فى فعـل أو فى أخلاق، أو يتحـول إلى معاملـة، وإلا أصبح إيمان اليسـوعيين (Jesuits) الـذى حولـوه إلى علـم للحـالات الفرديـة كما يقـول الفقهـاء. لذلـك يرفـض

1 Unamuno , *Tragic sense of Life*, pp. 116–117.

2 حنفي، حسن، **فى الفكر الغربى المعاصر**، دار الفكر العربى، ص 347.

3 Barea, *Unamuno*, pp. 32–33.

أونامونـو الحـب العقلى الذى جعله سـبينوزا مـن عمل الذهن، الحـب الذى يمحو الضحـك والبـكاء، البهجـة والسرور، الأنـس والغربـة، إنـه حب الذيـن أضربوا عـن الـزواج مثـل كانط وسـبينوزا وبسـكال (Pascal)، هـؤلاء الذيـن لم يعرفوا فى حياتهـم المـرأة، وإلا لعرفوا الحـب كمعانـاة وصراع، كإيمان وأمـل وعطاء. [1]

3.2. الإيمان والعقل

يؤكـد أونامونـو أهمية قـراءة القصائد المقدسـة وترديـد الأدعية حيـث تثير فينا المشـاعر الايمانيـة. ويذكـر أنه قـرأ فى كتاب للـصلاة دعاءً حـارًّا يثيـب قارئه خمسين يومًـا مـن المغفـرة عـن كل مـرة يـردده فيهـا بخشـوع، وأنـه جلـس ذات مسـاء على طاولـة المطبـخ يـردد ذلـك الدعاء لوقـت طويل، وقـد حقق شـهورًا مـن المغفرة بل كسـب سـنين طويلـة. [2] يقول: "إننـا نحتاج الى يـقين وطمأنينـة، وهـذا لايتحقق إلا بالعيـش وفقًـا لمتطلبات العقـل. وإذا كان القديس أوغسـطين يرى أن الإيمان يسـبق العقـل، فإنـه يقصد بذلـك الإيمان عبر العقـل أن يؤمن أولًا ثم يتعقل هـذا الايمان. [3]

وإذا كانـت العقلانيـة تؤمـن بأهميـة العقـل واحترامـه لأنـه أهـم مايميـز الانسـان، وفى الوقـت نفسـه لاتؤمـن بالخلـود، فـإن أونامونـو يؤكـد أن إنـكار العقلانـى للخلـود يثبـت أنه إنسـانٌ ضـالٌّ؛ فالعقل لايمكـن أن يحل محـل الإيمان، كما أن العلـم لايحـل محـل الديـن. [4]

1 السيد على، **الآخر ، الباطن والظاهر والطريق الى الله**، ص 67.

2 حنفي، **فى الفكر الغربى المعاصر**، ص.ص 347–348.

3 أونامونو، **من ذاكرة الطفولة والشباب**، ، (ترجمة: بسام البزاز)، دار المدى، 2018، ص23.

4 Unamuno, *Tragic sense of Life*, pp. 73-74.

لذلك يرفض أونامونو صيغة "الوفاق والمهادنة"، حيث لاغالب ولا مغلوب، عند السياسيين البرلمانيين، فهى صيغة لاتصلح مع الحياة كون الحياة تُعاش ولاتقبل صيغًا معينة. كما أن الإيمان لايتسق مع العقل، لكن ذلك لايعنى أن كلاًّ منهما يستغنى عن الآخر، بل لابد أن يساند أحدهما الآخر ويشاركه، وهى شركة صراع، بل هى نوع من الصراع. يؤكد أونامونو أهمية الدين والعقل معًا فى نهضة المجتمعات الغربية.[1] لذلك يشعر بالدهشة من هؤلاء الناس الذين لايهتمون بما يحدث لنا بعد الموت، الذين لا يعذبهم ما بعد الموت، ولا يقلقهم العدم، ويعلن عن عدم رغبته فى أن يقيم سلامًا بين قلبه وعقله، بل يريدهما معًا، يريدهما أن يتصارعا.[2]

ويؤكد أونامونو أهمية الألوهية فى الأديان السماوية، ويرفض كل الأدلة العقلانية الكلاسيكية لإثباتها ، لأنها حولتها إلى مجرد فكرة مجردة.[3] فالله هو الإله الحى الذى نتوصل إليه، وهذا الإله لا نستطيع معرفته بالعقل، بل بالحب والمعاناة، نحبه أولًا حتى نعرفه؛ فمعرفة الله لا تكون إلا من محبة الله.[4]

4.2. الدين والسياسة

لقد اتخذ أونامونو مواقف إيجابية من مجريات الأمور فى وطنه إسبانيا، إذ رشحه الجمهوريون فى بلباو مسقط رأسه، والاشتراكيون فى مدريد نائبًا فى الانتخابات العامة للبرلمان الإسبانى، وإن كان قد فشل فى تلك الانتخابات إلا

1 Unamuno, *Tragic sense of Life*, pp. 101-103.

2 Ibid., pp. 106-111.

3 Ibid., p. 112.

4 Ibid., p. 12.

أنه كان يتدخل دائمًا فى الأمور السياسية لبلاده مشاركًا وفاضحًا الفساد وساسته مما سبب له كثيرًا من المعاناة. ففى عام 1920 نشر مقالًا هاجم فيه ملك إسبانيا حينذاك، ألفونسو الثالث عشر (Alfonso XIII)، وبسبب هذا المقال حكم عليه بالسجن ستة عشر عاما بتهمة العيب فى الذات الملكية وخُفف ثم ألغى فيما بعد، ونُفي خارج بلاده عام 1924. [1] وقد رفض فى الشهور الأخيرة من حياته، الموقف السياسى لليسار فى مجال النظرية والموقف السياسى لليمين فى مجال الممارسة. [2]

وقد رأى أونامونو أن المسيحية لا صله لها بالأنظمة السياسية ديمقراطيةً كانت أم دكتاتوريةً، أو بالأنظمة الاقتصادية اشتراكية أم رأسمالية. فالمسيحية عاجزة عن أن تحل مشاكل الفقر والغنى أو توزيع الثروات إذ أتى المسيح إلى الأغنياء والفقراء، إلى العبيد والطغاة، إلى المتهمين والجلادين على السواء. لذلك يعارض أونامونو جميع الأنظمة السياسية والاقتصادية للعصر ، فيعادى البلشفية ويناصر أعداء الثورة الروسية التى أتت لتخليص الفلاح من سيطرة الإقطاع، ويرى أن البلشفية قد استبدلت ماركس بالمسيح، ودوستويفسكى ببولس، و**الأخوة كرامازوف** ب**أعمال الرسل**، فهو يرفض البلشفية لأنها اشتراكية علمية، والاشتراكية فى رأيه دعوة خلقية باسم العدالة الاجتماعية وباسم الدين. [3]

والمسيحية عن أونامونو لا تقدم حلولًا عمليةً وإلا تحولت إلى عملية اقتصادية محضة لاختصار المجهود. وهكذا يقصر أونامونو الدين على

---

1 السيد على، **الآخر، الباطن والظاهر والطريق الى الله**، ص 71.

2 Unamuno, *Abel Sanchez and other stories*, Anthony Kerrigan (Tr.), Chicago: Gateway Editions, 1956, p. vxii.

3 حنفي، **فى الفكر الغربى المعاصر**، ص 350.

العبادات ويفصل منه المعاملات، ويراه علاقة بين الإنسان والله لا بين الإنسان والإنسان، فما لقيصر لقيصر وما لله لله. وهو يتهم كل المحاولات التي بذلها بعض المسيحيين اليساريين للدعوة إلى الديموقراطية بأنها ديماغوجية أممية، ويتهم الاتجاهات الوطنية بأنها قد استبدلت الوطن بالله. وينتهى أونامونو إلى أن الديموقراطية المسيحية خرافة، والاشتراكية المسيحية خرافة، وأن المسيح لم يتحدث عن الملكية الفردية إثباتًا أو نفيًا، وهو ليس ديمقراطيًا أو جمهوريًّا أو ثوريًّا، بل كان إنسانًا، وكان يهوديًّا ضد الاتجاهات الوطنية لبنى قومه، وضد الكهنة والفريسيين. وأخيرًا يرفض أونامونو أن يتحول الدين إلى حضارة، فقد احتضرت المسيحية يوم أن تحولت إلى رومانية أو إلى مدنية غربية، وعلى الدين أن يرجع للمسيح.[1]

5.2. الدين والتقدم

كان أونامونو من دعاة التغيير الجذرى للمجتمع فى سبيل إعلاء قيمة الإنسان، وهذا ما أوضحه فى مقاله "الحضارة والمدنية" الذى نشره فى مطلع القرن العشرين حيث كانت فلسفة التطور كما وضعها داروين (Darwin) وسبنسر (Spencer)، هى السائدة فى تلك الفترة. وقد كان الأمل فى إحداث ثورة جذرية فى الإنسانية هو الرجاء الأكبر عند المفكرين فى نهاية القرن الماضى حيث سادت فلسفة نيتشه فى الإنسان الأعلى، وصنع إبسن (Ibsen) شخصية "براند"، وانتشرت المذاهب الاجتماعية الداعية إلى بناء مجتمع جديد على أنقاض المجتمع البرجوازى المسيطر آنذاك، وتنازع موقف الإنسان اتجاهان قويان

1 حنفي، **فى الفكر الغربى المعاصر**، ص 351.

متعارضـان فى إدراكـهما لمعانـى الحريـة والتقـدم والمسـتوى الواجـب للإنسـانية.[1]

يذهـب أونامونـو فى مقالـه إلى أن ثمـة وسـطًا خارجيًّـا هـو عـالم الظواهـر المحسوسـة التـى تحيـط بنـا وتسـندنا، ووسـطًا باطنيًّـا أو داخليًّـا هـو شـعورنا نحـن، وهـو عـالم أفكارنـا وتخيلاتنـا وأمانينـا وعواطفنـا، لكـن ليـس مـن الممكـن تحديـد الفواصـل بين كلا الوسـطين، إذ لا يسـتطيع أحـد أن يخبر أيـن يبـدأ الواحـد أو ينتهـى الآخـر، ولا أن يرسـم خـط تقسـيم بينـهما، ولا إلى أى حـد نحـن ننتسـب إلى العـالم الخارجـى، أو إلى أى حـد هـذا العـالم ينتسـب إلينـا؛ فأنـا أقـول : "أفـكارى، إحساسـاتى"، كما أقـول: "كتبـى، سـاعاتى، حذائـى"، وكما أقـول "أمتـى، وطنـى"، و"شـخصى"، وسـائر الأمـور التـى انتسـب إليهـا.[2]

ولا حاجـة إلى التوسـع فى القـول إن الإنسـان يؤثـر فى الوسـط والوسـط يؤثـر فيـه، وإن الوسـط يؤثـر فى نفسـه بفضـل الإنسـان، والإنسـان يؤثر فى نفسـه بفضـل الوسـط. فنحـن بأيدينـا نصنـع الأدوات فى العـالم الخارجـى، ونصنـع اسـتعمال هـذه الأدوات فى عالمنـا الـداخلى: والأدوات واسـتعمالها أغنيـا عقولنـا، وعقولنـا تغنـى بدورهـا العـالم الـذى منـه اسـتخرجنا هـذه الأدوات. فـالأدوات هـى إذن عـالمان فى وقـت واحـد: عـالم الداخـل وعـالم الخارج. ثمـة مشـاركةٌ هائلـةٌ بين الشـعور وبين الطبيعـة، وكل شيء يحيـا فى الشـعور، فى شـعورى، بما في ذلـك شـعورى بذاتـى، وذاتـى أنـا وذوات سـائر النـاس. ومـن المهـم جـدًّا أن نشـعر شـعورًا عميقًـا حـادًّا هـذه المشـاركة بين شـعورنا وبين العـالم، وكيـف يكـون العـالم مـن عملنـا كما نكـون نحـن مـن عملـه؛ لأن عـدم إدراك هـذه

1 بدوي، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، ص 185.

2 السابق، ص.ص 180-181.

المشـاركة يـفضى إلى نظـرات جزئيـة، مثـل تلـك التـى تسـمى باسـم التصـور المادى للتاريـخ القائـل: "إن الإنسـان مجـرد لعبـة فى أيـدى القـوة الاقتصاديـة."[1]

وأمتـا التقـدم فهو سلسـلة مـن الانتشـارات والتكاثفـات الكيفية، إنـه إثراء الوسـط الاجتماعـى بمركـب يتكاثـف ويتركـز فيـما بعـد، عـن طريـق التنظيـم والنـزول إلى الأعماق السرمديـة للإنسـانية، والتمهيـد بذلـك لتقـدم جديـد. نعـم، إن التقـدم تـوال مـن البـذور والأشـجار، وكل بـذرة أحسـن مـن السـابقة عليهـا، وكل شـجرة أغنـى مـن سـالفتها. والطبيعـة، بسلسـلة مـن الانتشـارات والتكاثفـات، والتفـاضلات، والتـكاملات، تنفـذ فى الـروح، كما تنفـذ الـروح فى الطبيعـة. والمدنيـات أرحـام لمدنيـات مقبلـة تتكـون فيهـا كالأجنـة، ثـم تولـد كمدنيـات جديـدة.[2]

6.2. الإيمان والتوسل

علي الرغـم مـن تأكيـد أونامونـو فى مناسـبات كـثيرة أن الإيمان هـو وسـيلتنا الوحيـدة في الوصـول إلى الله وليس من خلال قناعاتنا العقليـة أو براهننا الرياضية ، الا أنـه يـغير مـن موقفـه المتشـدد إزاء العقـل وأدلتـه، فالإنسـان عنده يظـل دائمًا صاحـب رغبـه دفينـه في الإيمان بدور العقـل ومكانته. ولا يعني ذلـك تحول موقفه المؤيـد للإيمان بالعاطفـة، ولكنه تغيير في موقفه المتشـدد من العقـل والاعتراف بأن مـا يتعلق بالمعرفـة والمنطـق على الرغم من أهميتـه إلا أنه يرتبط بالعاطفة والتوسـل "فـالإيمان يتكـون مـن عناصر معرفيـة عقلية مع عنـاصر عاطفيـة حيوية."[3]

---

1 بدوي، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، ص.ص 181-180.

2 السابق، ص.ص 182-183.

3 السابق، ص 187.

لكـن لا يعنـى ذلـك أن قيـادة الايمان عنـد أونامونـو للعقـل، بـل تظـل تلك القيـادة للعاطفـة على الرغم مـن تخفيفه لموقفه المتشـدد من العقـل ودوره. وهذا ما ذهـب إليـه القديس أوغسـطين مـن قبـل في تأكيـده أن الإيمان قبل العقـل، بمعنى أن "مهمـة العقـل تأتـى بعد الإيمان، هي تفهـم العقائد الدينية، فالإيمان سـابق علي التعقـل، بحيث نقـول "آمن كـي تتعقل"."[1]

وبوجـه عـام، فـإن الايمان بالله وحب الناس له هو فى الأسـاس توسـل وأمل فيـه. لأن الله هـو الحـى الـذى لا يمـوت، و أسـاس كل المخلوقات، ونحـن نتعلق بـه بالتوسـل إليه وكلنا أمـل فيه. والإيمان إذا لم يمنحنا التوسـل والرجـاء كان إيمانًا غامضًـا بـل لا إيمان، وبالحـب نؤمـن بالله الـذي وضعنا توسـلنا ورجاءنـا فيه، وبه نتوسـل إليـه أن يجعـل أيامنـا أيـام خير وسـعادة ويخلـق فينـا دائمًا حلـم التوسـل والاشتياق.[2]

3. الدين و مشكلة الخلود

الحـق أن أونامونـو، وهـو فيلسـوف حيـاة، لم تكـن اهتماماتـه منصبـة على مشـاكل التفـسير اللغـوى، والتحليل التصـورى، والتراكيـب الميتافيزيقيـة التأملية فحسـب، بـل كانـت بالأحـرى تسـعى إلى فهم نواحـى الحيـاة الفكريـة والعاطفية والرمـوز التـى اسـتخدمها والتـي تخـص الحيـاة الإسـبانية ومصيرهـا، وإن كانت طريقـة تفـكيره إسـبانية فـإن رسـالته موجهـة للعـالم أجمع.[3]

---

1 كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط**، دار القلم، بيروت، ص 29.

2 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 200.

3 Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, p.182.

ولـو أننـا رجعنا إلى كتابـات أونامونـو للاحظنا أن مشـكلة الخلود الشـخصى للإنسـان الفـرد، الإنسـان الـذى يحيـا ويمـوت وهـو لا يرغـب فى أن يمـوت على الإطلاق، هـى أبـرز المشـكلات الفلسـفية التـى تنـاولها فى كل نشـاطه الأدبـى والفكـرى. فقـد جعـل هـذه المشـكلة محـورًا لحياته كلهـا، حيـث إن إيمانـه الدينى الضعيـف والمعـرض للشـكوك لم يرضـه. ولذلـك اتجـه إلى مشـكلة الخلـود التـى قادتـه بالطبـع إلى مشـكلة المـوت ومشـكلات الحيـاة والشـخص. [1]

1.3. الصراع جوهر الحياة

اهتـم أونامونـو بدراسـة مشـكلة الحيـاة الإنسـانية فى كتابـه الشـهير **الإحسـاس المأسـوى بالحيـاة**، فقـد أكـد فيـه أن الحيـاة مليئـة بالأحـزان والمآسـى والآلام وأننـا يجـب أن نبكـى كـثيرًا فيهـا، ونجـرب أخـوة الإنسـان، ولنعلـم أن طريـق التقـدم ملـئ بالأمـراض والعلـل. فـعلى الإنسـان أن يتفلسـف لكـى يحيـا. [2]

ونحـن لا نحيـا إلا على متناقضـات ، ومـن أجـل متناقضـات. فالحيـاة ما هى إلا مأسـاة، وصراع مسـتمر لا يعـرف الانتصـار، بـل ولا أمل الانتصـار، إنها مجرد تناقـض. وربما كان السر فى هـذا التناقـض أن المـصير الـبشرى فى هـذا العـالم هـو نفسـه مجـرد صراع بين الحياة والعقـل. [3] ولذلك يؤمن أونامونـو أن العيش فى سلام مـع النفس ليـس إلا موتـًا، وأن الخلاف مـع الآخرين ليس عامل فصـل بل وصل بين بعضنـا بعضًـا، بل إن الخلافـات الكامنة فى أعماقنـا والتناقضـات الداخلية هى

1 Marias , *History of Philosophy*, p. 391.

2 Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, p.182.

3 إبراهيم، زكريا، **مشكلة الحياة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1998، ص289.

الأساس الأول فى تماسك الذات الإنسانية الحقة. فحياتنا النفسية الروحية ليست إلا صراعًا أزليًّا فى مواجهة خطر أن يطوينا النسيان.[1]

كما أن الحياة مسرح كبير يمثل فيه الإنسان أدواره، وقد يعبر عن كل شيء أو لا شيء، وقد تكون تعبيراته مقنعة أو غير مقنعة. ومن لغز الحياة ينشأ الإحساس المأسوى، فالإنسان ليس ممثلًا فقط بل مشاهد أيضا، هو اللاعب وهو المتفرج معا. ولذلك فهو "يستمتع ويعانى، يحيا سعيدًا أحيانًا، وفى ألم أحيانًا أخرى." وترتبط الفكرة القائلة إن "الحياة مسرح" عند أونامونو بفكرة الحياة كحلم.[2]

وقد حاول التوفيق بين أسلوبين متناقضين للحياة: الأسلوب الفانى والأسلوب الروحانى، وذلك باتخاذ مسار وسطيٍّ بأخذ الدنيا إلى الدير، ويحتفظ بروح الدير فى وسط الدنيا. وعلى الرغم من تلك المحاولة التوفيقية إلا أن أونامونو عاش بطريقة غير توفيقية لأقصى درجة.[3]

إن الإنسان يحيا فى مأساة لأنه يصطدم دائما بما يعوق سبيله إلى البقاء. فكل نزوع حيويٍّ يصادف عائقًا يحول بينه وبين أن يتحقق، فيضطر إلى مصارعته، وقد يقهره وقد يتغلب هذا العائق عليه فيصرعه. والكفاح فى الحياة أيضا يصطدم بمنافسة الغير. وفى الكفاح من أجل البقاء فى الوجود، لابد أن يصطدم كل موجود بخصم لم ولن يقهره وهو الموت. ولذلك يتساءل الإنسان كثيرًا عن مصيره فى الحياة، عن بداية وجوده ونهاية حياته، ومعنى وجوده. وهو لا يريد أن يموت إطلاقًا، وعلى العموم، فإنه ليس أمام مسألة خلوده إلا ثلاثة حلول :

1 السيد على، **الآخر، الباطن والظاهر والطريق الى الله**، ص21.

2 Earie, Peter G., *Unamuno and English Literature*, New York: Hispanic Institute in The United States, 1960, pp. 48-54.

3 Angel Del Rio – Miguel De Unamuno, *Tree Exemplary Novels*, Angel Flores (Tr.), New York: Grove Press, INC, 1956 , p. 154.

أولا : إمـا أن أعلـم أننى سـأموت كليـة، فلا يبقـى أمامي غير اليـأس النهائى القاتل والإذعـان الكظيم.

ثانيـا : أو أن أوقـن أننـى لـن أمـوت بكلي، بل سـيبقى منـى جزءٌ خالـدٌ وبهذا تطمئن نفسـى ولـن يعود ثَم إشـكالٌ.

ثالثـا : أو ألا أعلـم على وجـه التعـيين مـا هـو الحـق فى هـذا الأمـر، وفى هـذه الحالـة لـن يكـون لـدىّ غير حل واحـد هـو الصراع.[1]

وأونامونـو يسـتبعد الحـلين الأولين ولا يبقـى إلا على الثالـث، فليـس على الإنسـان، إذن، إلا أن يناضل فى سـبيل البقاء باسـتمرار. فحياتنا تقوم على التناقض بين وضعنـا الأرضى الـذى لا يبلـغ تحقيق الخلود، واشـتهائنا لحيـاة لا تنتهى. وهذا التناقـض قـد يقـره القلـب وينفيه الـرأس، ومع ذلـك فهنـاك تناقـض. والإنجيل عبر عـن ذلـك بقولـه: "يا إلهـى، أنا أؤمـن، فهل أنـت تسـاعدنى على التخلص من شـكى." وبالطبـع بما أننا نعيش فقـط فى التناقضات وبواسـطتها، وبما أن الحياة هى مأسـاة، والمأسـاة هـى صراعٌ سرمـدىٌّ دون نصر أو أمـل فى الـنصر، فـإن الحيـاة ما هـى إلا تناقض.[2]

والإنسـان الـذى شـغل فكـر أونامونـو فى الحيـاة ودار حولـه كل مـا كتب هو إنسـانٌ مـن لحـم وعظـم، كائـن مـعترك الحيـاة وليـس إنسـان الفلسـفة التقليديـة؛ الكائـن المفكـر أو الإنسـان المجـرد. وكائـن مـعترك الحيـاة فى الواقـع هـو الفاعـل والمفعـول فى كل ولـكل فلسـفة . لذلـك تصارعت فى إنسـان أونامونـو كل الأفكار المتناقضـة التـى تأتى تعبيرًا عن مشـاعر وأحاسـيس أكثر من كونها تعـبيرًا عن عقل

---

1 Barea, *Unamuno*, p. 28.

راجع كذلك: بدوي، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، ص 178.

2 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 13–14.

مفكـر. إن التفـكير عند أونامونو إحسـاس وليس عـقلًا. لهذا حـاول جاهدًا فى كل أعماله أن يكشـف سر الشـخصية الإنسـانية الـدفين الكامـن فى أعماق الأعماق.[1]

لذلـك يـرى أنـه لايثـق فى صفـة "إنسـانى" ولا فى كلمـة "الإنسـانية"، ولكنه يثـق فقط فى الاسـم العينـى أو الملموس (الإنسـان) وليـس الانسـان الاقتصادى، أو الانسـان المثـالى أو العاقـل لأنـه ليس بإنسـان، ولكن الإنسـان العينـى، الموجود الحـى الـذى يتكون مـن اللحـم والعظـم ويموت.[2]

وإذا كان "الإنسـان" قـد تـم تعريفـه على أنـه "حيـوان عاقـل" فـإن أونامونو يعرفـه على أنـه "حيـوان عاطفىٌّ أو حسّـاسٌ"، وذلـك لأن أهم ما يميزه عن سـائر الحيوانـات الأخـرى هو الشـعور وليـس العقل.[3]

وهكـذا يمكننـا القـول إن أونامونـو كان يؤمـن مـع أبنـاء جيلـه باللاعقلانية (irrationalism)، فقـد اتفـق مـع كيركغـورد، ووليـم جيمـس، وبرغسـون، على الاعتقـاد بـأن العقـل لا يسـاعدنا على معرفـة الحيـاة لأنـه عندمـا يحـاول أن يدرك الحيـاة فى تصـورات ثابتـة وجامـدة، فإنه يسـلبها سـيولتها ويقتلهـا. إن العقل عند هـؤلاء المفكريـن جميعـا هـو العقـل الخالـص فى الفيزيـاء والرياضيـات. وهـذا ما جعـل أونامونـو يتحـول إلى الخيـال الـذى يصفـه بأنـه "أهـم القـدرات الحقيقيـة للإنسـان." ولما كان مـن المسـتحيل إدراك واقـع الحياة بوسـائل العقـل، فإنه حاول إدراكهـا بالخيـال، إدراك الحيـاة المعيشـة، وتوقـع تجربـة المـوت والتعبير عنهـا بالروايـات. وهكـذا كان أونامونـو مـن رواد ميتافيزيقـا الحيـاة.[4]

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, pp. 23–25.

2 Unamuno, *Abel Sanchez and other Stories*, p.4.

3 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 3.

4 Marias, *History of Philosophy*, pp. 391–392.

2.3. حاجة الإنسان الماسة للخلود

يحاول أونامونو فى كل أعماله الدرامية أن يؤصل فكرة الازدواج وانقسام الإنسان على نفسه إلى ظاهر وباطن . ويرى أننا نحن الذين نبدو من لحم وعظم لسنا إلا كيانات من صنع الخيال، ظلال وأشباح، أما هؤلاء الذين هم فى اللوحات والكتب، والذين يعيشون على خشبات مسرح التاريخ، فهم الحقيقيون الأبديون فى هذه الحياة. إن الإنسان يتمزق بين نزعتين في الاتجاه إلى الخارج، إلى مسرح الدنيا، والاتجاه إلى الداخل باحثًا عن طمأنينة النفس؛ أو بمعنى آخر، إلى الظاهر، إلى خلق الناس فيه، أو إلى الباطن خلق الله فيه. ونجده يستخدم فى ذلك أقصوصة دينية يرجع إليها دائمًا فى عرض أعماله الدرامية والروائية ألا وهى قصة قابيل وهابيل، ففى كل إنسان منا قابيل وهابيل، خارج وداخل، ظاهر وباطن، لابد إذا كنا مدركين لأنفسنا، أن ينتصر واحد منهما على الآخر فينا.[1]

ولقد رأى أونامونو فى حديثه عن الخلود أن سر الحياة ليس إلا الرغبة الدفينة فى البقاء والخلود والامتداد عبر الزمان . وترتب على فكرته فى سر الحياة أكبر وأعقد مشاكله الفكرية التى شغلت باله وملأت أعماله : الصراع بين العقل والإيمان، المادة والروح، الفناء والخلود. وطرفا هذا الصراع لازمان للإنسان لايستعاض بأحدهما عن الآخر. فما الحل؟ يرى أونامونو أن الحل لا يكمن فى انتصار أحدهما على الآخر بل يكمن فى الحفاظ على هذا الصراع قائمًا بين العقل والوجدان ، بين المادة والروح، فمن هذا الصراع وليس من المسالمة والمهادنة بينهما تتولد الحياة الخصبة، أما السلام الروحى فليس إلا فريةً، ليس إلا خمولًا.[2]

1 السيد على، **الآخر. الباطن والظاهر والطريق الى الله**، ص. ص 78–82.

2 السابق، ص. ص 22–23.

وأما العطش للخلود، والموت المتسلط على الرقاب، فيولد "الإحساس المأسوى بالحياة"، وفى هذا الإطار يكتب أونامونو بالعنوان نفسه أهم أعماله (1913) التى تحمل رؤيته الفكرية ، حيث يطرح موضوع الخلود والصراع بين العقل والإيمان، بين المنطق والحياة، وبين المادة والروح. ويرى أن فى هذا الصراع يكمن الإحساس المأسوى بالحياة. وفى هذه المقولة من عذابات الإنسان والعالم الدينية تأتى كل صياغاته اللغوية لتجسد فكرة حاجاتنا الماسة للخلود. وينطلق أونامونو فى فكره هذا من بسكال، وكيركغورد، ونيتشه: الإنسان الكامل الشامل، المادة والروح، الرغبة والمعرفة، إنسان الألم والسعادة والموت. وولعًا بهذه الفلسفة وإعجابًا بكيركغورد يتعلم أونامونو اللغة الدنمركية ليقرأه بلغته الأصلية.[1]

وإن الأمل فى حياة أخرى خالدة أو أبدية، الإنسان فيها كل شيء، هو أفضل ما يمكن أن يكون حلاً لمشاكل الإنسان فى الحياة، ولما فى هذه الحياة من مآسى وآلام. ولذلك يتناول أونامونو روح اليأس التى تستولى على بعض الناس لخيبة آمالهم، عزاء وسلوى لأنفسهم، وهم الذين يقولون: "لماذا تهتم بالسعى للظفر باسم ومكانة، ما دمت لن تعيش على الأرض غير بضعة أيام، والأرض نفسها لن تعيش غير بضعة أيام من أيام الزمان الكلى؟ ستأتى لحظة يغطى النسيان فيها على اسم شكسبير واسم أخمل الناس ذكرًا."[2]

1 السيد على، **الآخر، الباطن والظاهر والطريق الى الله**، ص. ص 22-23.

2 بدوي، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، ص 190.

3.3. الموت وحقيقة الإيمان بالخلود

يخاف الإنسان الموت لأن "الحياة" تعنى فى نظره الاستمرار فى البقاء، وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا أبدًا. والواقع أن فكرة الموت تقض مضجع الإنسان، وتقلق باله، وتكاد تلاحقه فى حله وترحاله، حتى إن ضميره ليخفق دائمًا بتلك القشعريرة الأليمة التى يسببها له سر الموت، وما قد يجئ بعده: "وأنا حين أجد نفسى مستغرقًا فى دوامة الحياة – مع ما يقترن بها من هموم ومشاغل – أو حينما أجد نفسى منهمكًا فى حديث مشوق أو فى حفلة مسلية ، فإننى لا ألبث أن أكتشف – على حين فجأة – أن الموت يحوم حولى ، ويحلق فوق رأسى ! أستغفر الله، لا الموت نفسه، بل شيء أسوأ من الموت: ألا وهو الإحساس بالفناء، وهو ذلك القلق الأسمى الذى ما بعده قلق."[1] ومشكلة الموت هى المشكلة الفلسفية الكبرى أو المشكلة (بألف ولام التعريف)، ولهذا يقرر أونامونو أن اكتشاف الموت هو الذى ينتقل بالشعوب والأفراد إلى مرحلة النضج العقلى أو البلوغ الروحى.[2]

ودفعه ذلك الى دراسة فلسفة عدم الموت ، فلسفة الايمان ، فلسفة خلق الحقيقة. وهذه الفلسفة لايمكن تعلمها فى الجامعات، ولا عرضها من خلال المنطق الاستقرائى أو الاستنتاجى، ولاتستخرج بالقياس، ولا من المختبرات، وانما تنبع من القلب. فلسفة عدم الموت هى فلسفة الخلود، والخلود يحتاج الى الايمان، الايمان بالنفس، وبالقدرة على تجسيد الاحلام من خلال خلق الحقائق والتلهف الى المجد.[3]

1 Guy, Alain, *Unamuno*, Paris: Seghers, 1946, pp. 30-31.

2 إبراهيم، **مشكلة الحياة**، ص 205.

3 أونامونو، **حياة دون كيخوته وسانتشو**، (ترجمة: صالح علمانى)، دار رفوف للنشر، 2011، ص 23.

ولتوضيح ذلك يتعقب موقع قضية الخلود من تاريخ الفلسفة الغربية موضحا موقفه منها . فهو يرى أن السفسطائيين كانوا يؤمنون بأن "الروح جوهر". وأن "مفهوم الجوهر" – كما هو ثابت ومحدد بواسطة الفلسفة المدرسية "السكولائية" – هو مفهومٌ لاهوتيٌّ صُمّم أساسًا لمساندة الإيمان بخلود الروح.[1] وبالقراءة المتأنية للجزء الأول من كتاب **الخلاصة اللاهوتية** للقديس توما الأكوينى نجد أن المقالات الستة الأولى منه تناقش مسألة ما إذا كانت الروح الإنسانية هى الجسد نفسه أم لا ، ما إذا كانت شيئًا ملازمًا لهذا الجسد، أو ما إذا كانت هى روح الحيوانات الدنيا، أو ما إذا كانت الروح هى الإنسان، أو ما إذا كانت مكونة من مادة وصورة، أو ما إذا كانت الروح غير قابلة للفساد، الخ. وفى النهاية يقول القديس توما الأكوينى: "إن الله هو الذى خلق الروح عندما وضعها فى الجسد ، لذلك عند انفصالها يستطيع أن يبيدها."[2]

ولقد رأى توما الاكوينى أن الإنسان المركب من جوهر روحى وآخر جسمى يؤلفان منه موجودا وسطا بين الملائكة والعجماوات ، موجودًا واحدًا يشارك على نحو خاص فى خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا. وأما أن النفس بإطلاقها موجودة فيدل عليه أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، وإلا لكان كل جسم حيا أو مبدأ للحياة، فلابد من مبدأ فى الحى لا يكون جسمًا بل فعلًا أو صورة لجسم.[3]

وبعد عصر النهضة وإحياء الفكر العقلانى الخالص المحرر من كل اللاهوت أعيد تأسيس مذهب خلود الروح عن طريق الكتابات التى نشرت

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 85.

2 Ibid., p. 79.

3 كرم، **تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط**، ص.ص187–188.

فى النصف الثانى من هذا العصر للفيلسوف **الإكسندر الأفروديسى**، و**بيترو بومبوناتزى** (Pomponazzi) وآخرين.[1] ولقد بدأ الفيلسوف **دافيد هيوم** مقالته "عن خلود الروح" بقوله: "يبدو صعبًا بمجرد تنوير العقل إثبات خلود الروح. وإن أفضل الحجج فى هذا الموضوع تستمد من اعتبارات ميتافيزقية، وأخلاقية وفيزيقية . ولكن الحق أنه الكتاب المقدس، والكتاب المقدس فقط الذى ينير الحياة ويخلدها."[2]

حاول **كانط**، الذى وجد نقطة انطلاقه فى نزعته النقدية فى فلسفة هيوم، إثبات عقلانية الرغبة فى الخلود والإيمان به. وهذا هو المنطلق الحقيقى والأصيل لكتابه **نقد العقل العملى** وحاجته للمفاهيم أو المقولات وإيمانه بربه.[3] فمن يقرأ هذا الكتاب بدقة وبدون غمامات سوف يرى، وفى حقيقة تامة، أن وجود الله مستنتجٌ من خلود الروح، وليس خلود الروح هو المستنتج من وجود الله.[4]

وأما **جوزيف بتلر** (Butler) الإنسان ، وهو أسقف أنغليكانى عاش فى بداية القرن الثامن عشر، وقد أعلن عنه الكاردينال نيومان (Newmann) أنه أعظم إنسان فى الكنيسة الأنغليكانية، فقد كتب فى نهاية الفصل الأول من عمله The Analogy of Religion – الفصل الذى يبحث فى الحياة المستقبلية – هذه الكلمات: "إن هذه المصداقية للحياة المستقبلية، والتى تم الإصرار عليها هنا، ومهما كانت قليلة، فإنها من الممكن أن ترضى فضولنا، وتبدى الإجابة عن كل أهداف الدين بطريقة ما، كما يجب أن تكون هى الدليل الحاسم. وهذا الدليل

1 Unamuno, *Tragic Sense of Life*, p. 85.

2 Ibid., p.79.

3 Loc.cit.

4 Ibid., p. 3.

الحاسـم للحياة المسـتقبلية ليـس بالضرورة دلـيلًا على الدين. ولذلـك فإن وجوب حياتنـا فى الآخـرة هـو فقـط لاسـتحالة أنصـار مذهـب الإلحاد وكذلـك لكـى تتـم محاسـبتنا فيهـا، وبما أننـا الآن أحيـاء: فلذلـك لا يوجـد شيء يمكن أن يكـون أكثر عبثيـة مـن محاولـة أن نبرهن على أنـه لا يمكن أن توجـد حالة مسـتقبلية من خلال ذلك المذهـب الإلحادى."[1]

كما عـرض **سـبينوزا**، ذلـك اليهـودى البرتغـالى، فى كتـاب **الأخلاق** ثلاث قضايـا :

القضيـة الأولى : عرضهـا فى الجزء الثالث من كتابـه ومفادها: "إن كل شيء إلى الحـد الـذى يبـدو فيه كما هـو فى نفسـه، يحـاول أن يصر على وجـوده ، كل شيء إلى الحـد الـذى يبـدو فيـه كما هو فى نفسـه بمعنـى إلى الحد الـذى يبدو فيـه كمادة ، لأن المادة بالنسـبة لـه هـى التى تكـون فى نفسـها، ويمكن إدراكهـا بذاتها."

القضيـة الثانيـة: عرضهـا فى الجزء السـابع مـن كتابـه ومفادهـا: "إن المحاولة التـى بواسـطتها يصر كل شيء على وجـوده هـى فى ذاتهـا لا شيء، وإنما هـى الماهية الفعليـة لـلشيء نفسـه أو جوهـره الأصيـل. وهـذا يعنـى أن ماهيتك أيهـا القارئ، وماهيتى، وماهية سـبينوزا الإنسـان، وماهية بتلر الإنسـان، وماهية كانط الإنسـان هـى لا شيء، وإنما هـى المحاولـة والجهـد الـذى يبذله الإنسـان لكى يسـتمر فى أن يكون إنسـانًا وليـس لأن يفنى."

القضيـة الثالثـة: عرضهـا فى الجـزء الثامـن مـن كتابـه ومفادهـا: "إن المحاولة التـى يصر مـن خلالها كل شيء "فـردا" لا تشـمل وقتـا محـددًا بـل تحتـاج إلى وقت

1 Butler, Joseph, *The Analogy of religion : Natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library: https://www.ccel.org/ccel/b/butler/analogy/cache/analogy.pdf

غير محدد. وهـذا يشـبه قولنـا بأنك وأنا وسـبينوزا نأمـل ألا نمـوت، وبذلك يكون طموحنـا بـألا نموت أبـدًا هو ماهيتنـا الفعلية."[1] ولذلـك يقول سـبينوزا: "إن آخر مـا يفكـر فيـه الرجـل الحـر هـو المـوت؛ فـإن حكمتـه ليسـت تـأملًا للمـوت، بل تأمـلٌ للحياة."[2]

اكتشـف نيتشـه، وهـو أكثر تمردًا مـن سـبينوزا، أن زيف خلود الـروح والذى يدعـى "العـود الأبـدى" هـو فى الواقـع مأسـاة مغلفـة بالكوميديـا أو كوميديـا مأسـوية مذهلـة. فعـدد الـذرات أو العنـاصر الأوليـة للوجـود نهائيـة، والكـون أبـدى، والدمـج مـع ما يوجـد حاليًّا لابـد أن يعاد إنتاجـه فى المسـتقبل، وعلى ذلك فـإن مـا يوجـد الآن لابـد أن يكرر مـرات لا نهائيـة. وهذا هـو دليل الخلـود الذى يمتـد داخـل الماضى وأننـى سـوف أعيـش الحيـاة التـى أحياهـا الآن مـرة أخـرى، فلقـد عشـتها بالفعـل مـن قبل وسـوف أعيشـها فى المسـتقبل.[3]

وبعـد أن اسـتعرض أونامونـو هـذه المواقـف مـن مسـألة الخلـود عـرض لنـا موقفـه . ومـن الملاحـظ فى عرضـه أن حديثـه عـن الاشـتهاء الأبـدى للخلـود يغلـب عليـه الطابـع البلاغـى أو الأدبـى لا الطابـع الفلسـفى. فقـد أشـار فى البدايـة إلى موقـف سـبينوزا القائـل إن كل كائـن يجتهـد لكـى يكـون نفسـه، وأن هـذا الاجتهـاد هـو ماهيتـه الحقيقيـة ويحتـاج إلى زمـان لا نهائـى. فمـن المسـتحيل تخيـل أنفسـنا غير موجوديـن، ولا مـن محاولـة تمكـن الوعـى مـن إدراك اللاوعـى المطلـق. حـاول أن تتخيـل نفسـك، عندمـا تكـون يقظـا تمامـا، وحـال روحـك عندمـا تكـون فى نـوم عميـق. حـاول أن تشـعر بوعيـك مـع تماثـل اللاوعـى،

1 Butler, The Analogy of Religion, pp. 6-7.

2 إبراهيم، **مشكلة الحياة**، ص 165.

3 Unamuno, *Tragic sense of life*, p. 85.

وسـوف تـرى استحالة ذلـك. فلا يمكننـا تخيـل أنفسـنا كما لـو كانـت غير موجـودة. ولكـى أكـون نفسـى ككل يجـب أن أكـون كل إنسـان آخـر. أكـون الـكل أو لا شيء، وبمعنـى آخـر كما قـال شكسـبير (Shakespeare): " أكـون أو لا أكـون ، تلـك هـى المسـألة"، وكما قـال ماركـوزه (Marcuse): "هـو لا يريـد شـيئًا مـن الآلهـة، ولكـن يريـد الأبديـة"، إنـه يشـتهى الخلـود، وهـذا الاشـتهاء هـو الهـدف الأسـمى، وهـو مـا يسـمى بالحـب مـا بين الـبشر، وأيما تحـب الآخريـن تتمنـى الخلـود لنفسـك فيهـم، ولا شيء حقيقـة يـدوم."[1]

وإذا تمسـك الإنسـان بـالله واتجـه إليـه بنفسـه وبكل قوته وأحاسيسـه فسـوف يحملـه فى ذراعـه بعـد المـوت، فيتعلـق بأضواء الـسماء عندمـا تعتم أضـواء الأرض للأبـد. وهـذا ليس وهما ولا ينبغـى أن نراه هكذا، ولندع أنفسـنا تحيا. وقد يتسـاءل النـاس: مـن نحن ؟ أشـياء تافهـة تتظاهر بالخلـود. فـلماذا نحـن؟ ولماذا نحيا الآن؟ ولماذا نحـن موجودون ؟ وبأى حـق نحن؟ وما مبررات وجودنـا؟ يجيب أونامونو: "لا شيء، النفـس كل شيء، إنـه الكبريـاء، ولكـن هـل رغبـة الخلود كبريـاء ؟ نحن مجـرد بشر تعسـاء، هـذا هـو مصيرنا المأسـوى بدون شـك، أنـا أحلم، دعنـى أحلم لـو كان فى الحلـم حياتـى، وقد تسـأل لماذا تريد الخلـود؟ وهذا سـؤال يصعب فهمه فهو سـؤال عن سـبب السـبب، نهايـة النهاية، مبـدأ المبدأ.[2]

وهكـذا نجـد أونامونـو يشـغل نفسـه دائمًا بقصـة صراع الوعـى بين بريـق المجـد، دخـول التاريـخ وخلـود الاسـم فى الأجيال القادمـة، وبين روعـة السلام، وطمأنينـة النفس وخلودهـا الحقيقـى. وهـذه القصـة يسـميها أونامونـو "المجـد أو الـسلام"، إنهـا درامـا "أبـو الهـول" (Sphinx) التـى كتبهـا عـام 1898 ويوجزها

1 Unamuno, *Tragic sense of life*, pp. 38-39.

2 Ibidem.

بقولـه : "إنهـا درامـا إنسـان يـود أن يؤمـن ولا يسـتطيع، إنسـان يطـارده عـدم مـا بعـد المـوت، ويطـارده دائما وأبدا طيـف الموت. متـزوج وليس له أبنـاء، امرأته غير مؤمنـة، طموحـة تدفعـه إلى الحركـة، أن يهبهـا اسـمه، عوضًا عـن الأبنـاء. أما هو فـكان زعـيمًا مفوهًا، قائـدا لإحدى الثـورات وبعد خطبـة جماهيرية بليغـة وعندما كان الجميـع ينتظـر منه الكـثير، يحرق سـفائنه ويتنحى عـن منصبه ويكتب رسـالة يقـدم مـن خلالها اسـتقالة لا رجعة فيهـا. ويترتب على ذلـك أن تهجـره امرأته بعد أن تعاملـه على أنـه مجنـون. يهجـره أصدقائـه، فيلـوذ بمنـزل أحدهـم، المخلـص الوحيـد باحثًـا عن الـسلام والإيمان. تكشـفه الجماهير يـوم الثورة معتكفـا فتتوجه إليـه وتتهمـه بالخيانـة، يـود تحجيـم غضبتهـا، فيسـقط بجرح مميـت. حينئـذ تظهر امرأتـه ويطلـب منهـا أن تغنـى لـه أغنية المهـد لينـام إلى الأبد.[1]

***

1. يعـد أونامونـو مـن الشـخصيات البـارزة فى الأدب الأسـبانى، وعلـما مـن أعلام الفلسـفة الأسـبانية بوجـه عام. ذلك لأنـه قد اجتمع له مـن المواهب مـا لم يجتمـع لكثيريـن غيره. كـما يتميز أسـلوبه بالدقـة فى أداء الفكـرة، وإن كان يخـرج فى كثير مـن الأحيـان عـلى القيـود اللغويـة المألوفـة فيبتكر جملا جديـدة، غـير معهـودة وتشـمل تحليلاتـه شـتى الموضوعـات اللغويـة والأدبيـة والفلسـفية والسياسـية والاجتماعيـة والدينيـة ، كتـب الروايـة، والقصـة، والشـعر، والأعـمال المسرحيـة.

1 Unamuno, *Tragic sense of life*, p.40

وينتمـى أونامونـو إلى الجيـل الـذى يطلقـون عليه اسـم "جيل العـام الثامن والتسـعين". وهـو الجيـل الذى حمـل على عاتقـه مهمة إحداث تغـيير عميق فى الفكـر والأدب الأسـبانيين عـن طريـق إمعـان النظـر فى كل مـا يتعلـق بالهويـة الوطنيـة، والغـوص إلى الجذور بحثا عـن الروح الوطنيـة الأصيلة، والإطلاع الواسـع على الآداب الأجنبيـة.

2. لم يكـن أونامونـو بعيدًا عـن واقع عصره من خـلال برجه العاجـى التأملى، بـل نبعـت فلسـفته مـن خـلال معايشـته النقديـة لمشـكلات بلاده وكشـفه عـن واقعـه الـذى يعيـش فيـه بـكل تناقضـه وإيجابياتـه. وحيـاة أونامونـو هـى التـى حـددت فكـره، وبيئتـه التـى نشـأ فيهـا هـى التـى أوحـت إليـه باهتماماتـه، وفلسفــته - بوجـه عـام - جـاءت تعبـيرًا عـن ظروفـه. لقـد وقـف مـن مجتمعـه موقـف الناقـد الحصيـف فأعلن حقـوق الفكـر، ودافع عـن كرامـة الفـرد، ودعـا إلى مقاومـة الاحتـلال الألمانـى والوقـوف ضـد أى حاكـم طاغيـة يقيـم حكمـه عـلى البطـش والاسـتبداد. وقـد تدخـل أونامونـو كثـيرًا فى المواقـف السياسـية لبـلاده إما بالمشـاركة أو النقـد البناء وفضـح صـور الفسـاد وساسـته. فقـد دافـع عـن الجمهورية والاشـتراكية ضـد النظـام الملكـى الإقطاعـى السـائد فى أسـبانيا حتـى انتـصر وأعلنـت الجمهوريـة. وقد رشـحه الجمهوريـين والاشـتراكيون نائبًـا فى الانتخابات العامـة للبرلمـان الأسـبانى.

3. اسـتطاع أونامونـو عـبر كتاباتـه أن يجـرد الفكـرة مـن كل مـا هـو نظـرى ليقصرهـا عـلى ما هو جوهـرى حيث يعكـس كينونـة الإنسـان، الواقع فيها والخيـال، وتمزق الإنسـان بـين نزعتين: الخـير والشر، قابيـل وهابيل، الجلاد والضحيـة، القاتـل والمقتول. وهـذا الصراع مسـتمر طالما كانـت هناك حياة

إنسـانية وهو مرتبط فى الأساس بكينونة الإنسـان، فكل إنسان جسد وروح، ظاهـر وباطـن، أو تتجاذبـه قوتـان: قـوة تشـده إلى الداخل، إلى عـالم الباطن إلى الطريـق المـؤدى إلى المجـد الروحـى، إلى الله، وهـذا الطريـق يضطلع فيه الإيـمان بالدور الأكبر، وقوة تشـده إلى الخـارج، إلى عالم الظاهـر، إلى الطريق المـؤدى إلى مـسرح الدنيـا، إلى المجـد الدنيـوى، وهـذا الطريـق يلعـب فيـه العقـل الـدور الأكـبر. وفى طريـق الله يشـعر الإنسـان بالسـلام والطمأنينة، وفى طريـق الدنيا يشـعر الإنسـان بـالآلام والمأسـاة. ويجب على الإنسـان ألا يختـار مجد الدنيـا وإنما يختار الله والخـلاص فالعودة إلى الداخـل هى الجوهر، هـى الخلاص مـن الجسـد لتبقى النفـس فى سـلام أبدىٍّ.

4. يلتقـى أونامونـو مـع كارل بـارت، ومالبرانـش، واللاهوتيـين المعاصرين، حـول مـا يسـمونه بالتأثـير الوثنـى للفلسـفة اليونانيـة فى الدين المسـيحى. فهـو يدرس هـذا الديـن كامتـداد للعديد مـن الأفـكار اليونانيـة واليهودية وبخاصـة أفـكار الخلـود، وطقـس الطهـارة، والإلـه الـذى يمـوت ثـم يبعـث، والعـذراء التـى تحمـل، والشـياطين، والملائكـة، ويـوم الحسـاب إلـخ. كـما تنـاول فى أعمالـه بالتحليـل والدراسـة كثيرا مـن عقائد المسـيحية مثـل عقيدة التثليـث، وألوهية المسـيح، والخـلاص، أو الافتـداء، والعقيدة الألفيـة، أو عـودة المسـيح، والقربـان المقـدس، والتبرئـة، وعقيـدة العذرية إلـخ. وقـد قـدم شرحًا مهـمًّا للمناقشـات التـى دارت حـول العهـد القديم والعهـد الجديد، ومجمع نيقيـة، والمجامع الكنسـية، والمسـيحية الكاثوليكية والمسـيحية البروتسـتانتية ومغـزى المـوت. وأفـكاره المختلفـة حـول تلـك المسـائل ليسـت أفـكارًا محليـةً آنيّـةً ترتبـط بمـكان وزمـان محدديـن بـل تتجـاوز المـكان والزمان لتلتقـى بجوهر الفكر الإنسـانى عـبر العصور منذ الحضـارات الشرقيـة القديمـة واليونانيـة مـرورا بالمرحلـة الوسـطى وحتى المرحلـة الحديثـة والمعاصرة.

5. الديـن عنـد أونامونـو هـو عبـادة لا معاملـة، هـو علاقـة بـين الإنسـان والله لا بـين الإنسـان والإنسـان. ولا ينبغـى النظـر إليـه كعامـل محـرك للاسـتعمار أو للتحريـر، فهـو مجرد تجربـة صوفيـة لا صلة لهـا بالديمقراطية أو الاشـتراكية أو الملكيـة أو الجمهوريـة أو الحضارة. وجوهر المسـيحية هو الـصراع ولذلـك يعـارض أونامونـو كل الاتجاهـات الدينيـة التـى تنظر إلى الديـن عـلى أنـه تقـوى. فالمسـيحية لايمكـن أن تقدم حلـول لمشـاكل الفقر والغنـى أو لتوزيـع الثـروات، ذلك أن المسـيح أتـى إلى الأغنيـاء والفقراء، إلى العبيـد والطغـاة، إلى المتهمـين والجلاديـن على السـواء. ويرفـض اقحام الديـن كعامـل محـرك سـواء لاسـتعمار الشـعوب أو لتحريرهـا، فالمسـيحية فـوق العمـل والنظر، فـوق الحرب والسـلام، وفـوق الاسـتعمار والتحرر، المسـيحية مجـرد تجربـة صوفيـة لا صلة لهـا بـالأرض أو حتى بالسـماء. ومع ذلـك يمكن مـن خلال العبـادات تفعيل حركة الانسـان فى البنـاء والاعمار وتحقيـق التقـدم وبنـاء الحضارة.

6. يـدور الديـن عنـد أونامونـو حـول مشـكلة خلـود الانسـان حيـث يناقش قضيـة الإيـمان بالآخـرة وعـودة السـيد المسـيح وخلـود الـروح، وعقيـدة التثليـث، والقربـان المقـدس، والتضحيـة ، والدفـاع عـن الكنيسـة، إلـخ. يؤكـد أونامونـو أهميـة الديـن للانسـان، وأنـه شـأن مـن شـئون الـروح لاتسـتطيع روح الانسـان أن تسـتغنى عنـه، كـما لايسـتطيع جسـمه أن سسـتغنى عـن الطعـام والـشراب. وترتبـط طبيعـة الديـن بالـصراع بـين الايـمان والعقـل، وألام الحيـاة وإحساسـنا المأسـوى بهـا. ولما كان الإنسـان هـو اللاعـب والمتفـرج معًـا عـلى مـسرح الحيـاة فلابـد مـن دراسـة مصيره وتحقيـق مقومـات خلـوده ذلـك أن سر الحيـاة هـو الرغبـة الدفينـة فى البقـاء.

7. يطالـب أونامونو الإنسـان بالإيـمان بالله والتوجـه إليه بكل قـوة وإخلاص حتـى يحملـه ويحنـو عليـه ويحـرره مـن الاشـتهاء للخلـود المـادى، خلـود الاسـم، فهـذا الخلـود هـو الـذى حـول الأرض إلى جحيـم ونـشر فيهـا العنـف والكراهيـة، وهـذا هـو الـشر الكبـير وهـو السـبب فى قتـل قابيـل لأخيـه هابيل. لذلـك يعلن **أونامونو** أن دينه أساسـىٌّ فى حياتـه، ويجمع بين الإيـمان بالأخرويات والأخـلاق؛ فالإيمان بالأخرويـات يخدم الأخلاق بلا شـك. ويتسـاءل عـن وحشـية الآلام الأبدية الخاصـة بالجحيم، ويسـتدعى فى تفسـيره لهـا كلـمات كتبها لوتر على لسـان الرب للسـيد المسـيح: "إذا كان مـن الواجـب عـلى أن أعاقبـك عـلى إثمـك، فيجـب أيضًـا أن أكافئك على فعلـك الفضيلة."

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا، **مشكلة الحياة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1998.
- أونامونو، ميجل دى، **الماضى الذى يعود. ظلال حلم**، (ترجمة: محمد الأمين محمد)، مراجعة: أحمد محروس، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
- ــــــ **حياة دون كيخوته وسانتشو**، (ترجمة: صالح علماني)، دار رفوف للنشر، 2011.
- أونامونو، **من ذاكرة الطفولة والشباب**، (ترجمة: بسام البزاز)، دار المدى، 2018.
- بدوي، عبد الرحمن، **دراسات فى الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- برنتن، كرين، **أفكار ورجال. قصة الفكر الغربى**، (ترجمة: محمود محمود)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- حنفي، حسن، **فى الفكر الغربى المعاصر**، دار الفكر العربى، القاهرة، ط4، 1990.
- السيد علي، محمود، **الآخر، الباطن والظاهر والطريق الى الله، دراسة فى مسرح ميجل دى أونامونو**، مراجعة: محمود على مكى، المركز الثقافى الإسبانى، القاهرة (سلسلة "دراسات إسبانية" 1).
- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط**، دار القلم، بيروت.

- Barea, Arturo, *Unamuno*, Cambridge: Bowes and Bowes, 1952.

- Butler, Joseph, *The Analogy of religion : Natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736), Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library: https://www.ccel.org/ccel/b/butler/analogy/cache/analogy.pdf
- Edwards, Paul, *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan,
- Del Rio, Angel, *Miguel de Unamuno. Three Exemplary Novels*, Angel Flores (Tr.), New York: Grove Press, 1956.
- Earie, Peter G., *Unamuno and English Literature*, New York: Hispanic Institute in The United States, 1960.
- Geib, Richard, *Miguel de Unamuno Y Jugo (1864-1936):* https://www.rjgeib.com/heroes/unamuno/unamuno.html.
- Guy, Alain, *Unamuno*, Paris: Seghers, 1946.
- Marias, Julian, *History of philosophy*, New York: Dover publications, 1967.
- Rudd, M. T., *The lone Heretic. A Biography of Miguel de Unamuno*, Austin: University of Texas Press, 1963.
- Unamuno, Migel de, *The private world*, *selections from The Diario Intimo and selected letters 1890–1936*, Anthony Kerrigan et als. (Eds.), Princeton University Press, 1985.
- _____ *Tragic sense of Life*, J.E Crawford (Tr.), New York: Dover Publications, 1954.
- _____ *Abel Sanchez and other stories*, Anthony Kerrigan (Tr.), Chicago: Gateway Editions, 1956.
- _____ *Peace in war*, Allen Lacy, Anthony Kerrigan, Martin Nozick (Tr.), Princeton University Press, 1983.

ليف شستوف

Lev Šhestov

(1938–1866)

أ.د. فتحي إنقزّو

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية

الإمـارات العربيـة المتحـدة

ليف شستوف

أ.د. فتحي إنقزّو

في نصٍّ تأبينيٍّ حرره نقولاي برديائيف (Nikolai Berdyaev) بعيد وفاة صديقه ومواطنه ليف شستوف (Lev Šhestov) (1866–1938) كتب عام 1938: "على غرار الأمر عند كيركغورد، كان الغرض الفلسفي لشستوف دينيًّا، وكالشأن مع كيركغورد أيضًا، كان عدوه اللدود هيغل. كان ينتقل من نيتشه إلى المصحف (Bible). وكان أكثر ما يشغل نفسه الوحي الكتابي. أما الخلاف بين الوحي الكتابي والفلسفة الإغريقية فقد صار شغله الشاغل."[1] أما أقرب تلامذته وأصدقائه إليه، بنجامن فوندان (Benjamin Fondane) (1898–1944)، فقد حسم أمر انتساب شستوف إلى الوجودية، حيث كتب في آخر نصوصه (1945): "إن كان لي أن أعبر بكلمات من عندي عن خلاصة فكر شستوف في هذا الشأن، فإني أظن أنه يجوز لي أن أنسب إليه هذا التخريج الجريء: "إن الإنسان ليس هو المعمول للحقيقة، بل إن الحقيقة هي المعمولة له." إن الفلسفة الوجودية العتيقة، تلك التي للأنبياء، لعيسى، وللقديس بولس،

1 Berdyaev, Nikolai, "The fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov" (1938), in *Put*, no. 58 (November 1938-January 1939): https://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/idea.html (11/5/2025).

ولوتـر، تبلـغ ههنـا ذروة جرأتهـا – **التأمليـة**."[1] هل يصـح أن نصنف شسـتوف في خانـة الوجوديـة "الدينيـة" والحال أنـه لا يشـارك أشـهر وجوديي زمانـه أفكارهم ولا نظرتهـم للحيـاة ولا مزاجهم العدمـي أصلًا؟ أم تراه يختـص بوجودية أخرى، لا وجوديـة الفلاسـفة، بـل وجوديـة الأنبيـاء؛ تلـك التـي ترفـع محنهـم وتجاربهم، حديثهـم وصمتهـم، صرخاتهـم وأنّاتهـم، إلى رتبـة "تأمليـة" بالغـة العمـق تمـس النفـس كما لـو كانـت حـاضرة على جهـة الأبديـة (sub speci aeterni)؟

لم يؤلف شسـتوف نسـقًا فلسـفيًّا، ولم يكتـب في الدين نصًّا فيه دعـوة إلى إيمان أو تبـشير بلاهـوت جديـد. ولكـن التفلسـف الحر الـذي دأب عليه، منذ اكتشـف في نفسـه موهبـة التفـكير والكتابـة، لم يكـن ليخلو من شـغل دينيٍّ عميـق انتشر في ثنايـا أعماله الأدبية والفلسـفية وصاغ بيانـه الأخير في كتاب حياتـه: **أثينا والقدس**، المنشـور عـام وفاتـه (1938) بعنـوان فرعـيٍّ لم ينتبه إليـه إلا القلة من قرائـه: "مقالة في الفلسـفة الدينيـة."[2] مـن أنبيـاء بنـي إسرائيـل إلى لوتـر وباسـكال وكيركغورد، مـرورًا ببرمانيـدس وحـكماء الإغريق، أفلاطون وأرسـطو وأفلـوطين، وصولًا إلى معـاصره الأكبر وصديقـه إدموند هوسرل، لم ينقطع شسـتوف عـن التفكير بالشيء نفسـه، عـن التأمـل والحيرة مـن التباين بين عـالمين: عـالم الحكمة والمعرفـة، ورمزه "أثينـا"، وعـالم الإيمان والعقيدة، ورمزه "القـدس" ("أورشـليم" في حرفها العبراني القديـم)، منـذ أطلـق ترتوليانوس صيحته الشـهيرة: "ما شـأن أثينا بالقـدس إذًا؟" (Quid ergo Athenis et Hierosolymis?).

1 Fondane, Benjamin, *Le lundi existentiel*, Monaco: Éditions du Rocher, 1990, pp. 55-56.

2 Chestov, *Athènes et Jérusalem. Essai d'une philosophie religieuse*, Paris: Vrin, 1993. Le bruit du temps, 2011, 2023.

بين هذين العالمين يتنزل السعيُ الفلسفيُّ لشستوف ويتخذ ما تقرر لديه من الأسماء - "الفلسفة الدينية" - التي لم يكن القراء في زمانه يدركون عند صدور كتابه الأخير إن كانت استمرارًا لتقاليد "فلسفة الدين" المأثورة عن كانط وشلايرماخر والمثالية الألمانية، أم هي تخلص من ميراثها الثقيل، ولا سيما مما يغلب عليها من رطانة هيغلية طاغية. كيف يمكن أن تُبنى هذه الفلسفة على "منازعة البداهات"؟

1. النشأة والتكوين: من كييف إلى باريس[1]

ولد ليف إسحقوفتش شفارتزمان (Lev Isaakovitch Schwarzmann) المعروف بلقب الشهرة شستوف (Šhestov /Chestov) في مدينة كييف عام 1866 في عائلة يهودية، درس القانون في جامعتها، ثم انتقل إلى سان بطرسبورغ ومن بعدها إلى موسكو، وقد اكتشف في نفسه ميلًا جارفًا إلى الأدب والفلسفة. قرر بعد اندلاع ثورة 1917 شأن طائفة عظيمة من المثقفين الروس الهجرة إلى فرنسا، حيث استقر به المقام في باريس وصار في الأثناء جزءًا من النخبة الروسية الفرنسية ذات الأثر العظيم في الحياة الفكرية الباريسية خلال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين مع أسماء لامعة صنعت مشهد

1 في سيرة شستوف وحياته:
Baranoff-Chestov, Nathalie, Vie de Léon Chestov. 1 : L'Homme du souterrain 1866-1929, B. Bronstein-Vinaver (Ed.), Paris: Editions de la Différence, 1995. Id.Vie de Léon Chestov. 2 : Les dernières années, 1928-1938, B. Bronstein-Vinaver (Ed.), Paris: Editions de la Différence, 1993. Fondane, Benjamin, Rencontres avec Leon Chestov, Nathalie Baranoff & Michel Carassou (Eds.), Paris: Non Lieu, 2016, pp. 47-177.

الفلسفة الفرنسية المعاصرة: في طليعتهم صديقه برديائيف، وألكسندر كوجيف (Alexadre Kojève)، وميخائيل بولغاكوف (Mikael Bulgakov)، وفلاديمير جانكيليفتش (Vladimir Jankélévitch)، وإيمانويل لفيناس، وغيرهم. بمرور شستوف ببرلين أولًا، وجينيف التي أقام بها في أوقات متفرقة، ثم استقراره في الحاضرة الفرنسية استقرارًا نهائيًّا، اكتسب بما حمل من إرث الثقافة الروسية العريقة مزيجًا من سمات وطبائع غلبت على مثقفي ما بعد الحرب الكبرى: نزعة متشائمة من فرط ما عانى البشر من ويلات هذه الكارثة تفسر اهتماماته الأولى بالأدب الروسي (دوستويفسكي (Dostoevsky)، تشيخوف (Chekhov)، لرمونتوف (Lermontov)، تولستوي...) وبالفلسفة الألمانية (نيتشه)، وسائر العناوين الدالة على الأزمة العميقة لأوروبا، رجوع إلى منابع الفكر الغربي في فلسفة يونان واستئناف لقراءة المتون القديمة في لغاتها، مناظرة مستمرة مع التراث الديني واللاهوتي الذي شكل الذاكرة الرمزية لهذا الفكر ولا سيما مع مصدره اليهودي والمسيحي.

قريبًا من أواسط العقد الثاني من القرن العشرين أي 1913-1914 انشغل شستوف بوضع عمل خصصه لمارتن لوتر وجعل عنوانه: Sola fide (**كفاية الإيمان**) ولكنه لم ينشره في حياته. كانت أعمال الفيلسوف كلها تقريبًا معقودةً لما سماه "فلسفة المأساة" بصيغ وتنويعات كثيرة: ابتداءً بفاتحة مصنفاته: **شكسبير وناقده برندس** (1898)، ثم **فكرة الخير عند تولستوي ونيتشه** (1900)، وهو اهتمامٌ استمر إلى الأعوام الأولى من القرن العشرين: **دوستويفسكي ونيتشه** (1903)، **على تخوم الحياة** (1905)، **أنطون تشيخوف ومقالات أخرى** (1908)... لم يكن الدين هو الدافع الرئيس والمباشر لهذه التأملات، في هذه الفترة الأولى تحديدًا، بل الشعور المأساوي بعبثية الحياة المختلط بمشاعر شبه دينية حول معاني الحياة والموت، وحول ما لا يمكن احتماله من شناعات الوجود، ما لا تقدر أية مثالية

فلسفية أن تبرره: "لقد بقي لدينا أولئك الأحياء الذين أثاروا ومازالوا يثيرون ارتباكنا بسبب وجودهم وبدرجة أكبر من الإرباك الذي يسببه لنا، طبقًا لذلك التعليم، أولئك الأموات الذين دفنّاهم. بقي لدينا جميع أولئك الذين لا يوجد لديهم أية آمال دنيوية، جميع أولئك اليائسين وجميع أولئك الذين مسهم الجنون جراء فظاعات الحياة وأهوالها."[1] أما "المثالية" – أي الاسم الآخر للفلسفة – فقد لا تكون سوى الترجمة الأقدم للقسوة البشرية العارية، فقد "كانت على الدوام تضع أمام البشر مهمات، وترفع أولئك الذين وافقوا على تحقيق تلك المهمات. أما أولئك الذين رفضوها، فكانت المثالية تصب عليهم اللعنات (...) كان ثمة تفسيرٌ جاهزٌ لدى المثالية لجميع حالات إخفاقها."[2]

أدرك شستوف منذ 1892–1894 عند عودته إلى كييف ومقامه بها زمنًا يسيرًا، بعد أن تأكد من عدم الفائدة مما درس من القانون وقد رفضت رسالته وفشل مسعاه للعمل في مجال المحاماة، واضطر في الأثناء إلى إنقاذ مشروع عائليٍّ من ميراث والده، أنه مؤهل للكتابة بما نشر من نصوص صحفية قصيرة، وما وجد من الموهبة والاستعداد في نفسه في بيئة تجعل للأدب شأنًا عظيمًا. تعاقبت منشوراته الأدبية ووجدت بالتدريج صدى لدى أوساط النقاد في روسيا، ولا سيما بالأسلوب الشذري القريب من روح الكتابة عند نيتشه وباسكال، والذي تجلى في نص نشره في شهر فبراير من العام 1905 بعنوان: **ذروة الاغتراب**؛ وأتبعه في شهر سبتمبر من العام 1908 بنشر كتاب **البدايات والنهايات** وهي مجموعة مقالات حررت بين عامي 1905–1907 في أغراض أدبية فلسفية متفرقة. أما المنعطف الحاسم في فكره فقد شهده بين عامي 1914–1915 حينما انتقل

1 شستوف، ليف، **دوستويفسكي ونيتشه: فلسفة المأساة**، (ترجمة: إبراهيم إستنبولي)، أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2023، ص 8.

2 السابق، ص 12 (بتصرف طفيف).

إلى الكتابة في قضايا التراث اللاهوتي الحديث من خلال المناظرة مع لوتر في الكتاب المشار إليه الذي لم ينشره في حياته، والذي استكمله بالبسط الأوفى لمجمل حدوسه الفلسفية المضادة للمؤسسة الكنسية في كتاب **سلطان المفاتيح** (Potestas Clavium) وقد حرر أكثر مادته عام 1915 وأضيفت إليه نصوص نُشرت قريبًا من ذلك (منها نصان في فلسفة هوسرل).

عاد شستوف إلى روسيا بعيد انتهاء الحرب الكبرى، بعد أن أقام فترة وجيزة في سويسرا، والتقى من جديد بنخبة من الأدباء والفلاسفة الروس: برديائيف، بولغاكوف، فيتشسلاف إيفانوف (Ivanov)، غوستاف شبات (Gustav Špet)... ليتوج عمله بنشر كتابه الفلسفي الثاني المشار إليه: **سلطان المفاتيح**، عام 1915 (ثم نشر عام 1923 في برلين). انخرط بعد ذلك في "جمعية موسكو لعلم النفس" التي تعد من مراكز الدراسات المهمة في مجال فلسفة الدين في روسيا. وفي خريف 1917، وبعيد حدوث ثورة أكتوبر، حيث تزامنت مع وجوده في موسكو وفقدانه ابنه الذي كان يخدم في الجيش القيصري، كانت بداية اهتمامه بفلسفة هوسرل حين نشر مقالا أثار بعد أن نُقل إلى اللغات الأوروبية جدلًا كبيرًا في الأوساط الفينومينولوجية. انتقل إلى كييف في العام الموالي 1918 وغنم فرصة للتدريس بالجامعة الشعبية حيث درّس الفلسفة الإغريقية لعامين. وقد تمكن من الهجرة إلى أوروبا بعد قضاء فترة في القرم (يالطا) ثم في سيفاستوبول حيث أقام زمنًا يسيرًا. سافر بعد ذلك إلى جنيف، ثم إلى باريس، حيث ابتدأ منفاه عام 1921 وقضى بها الجزء الأخير من حياته ومسيرته الفكرية والفلسفية إلى غاية وفاته عام 1938.

ترك شستوف تراثًا فلسفيًّا لم يؤخذ بما يستحق مأخذ الجد خارج حلقات ضيقة من العارفين به، ولكن عودة الاهتمام به في العقود الأخيرة، ونشر

أعماله في لغات العالم، علامة على ما ينطوي عليه عمله من الدلالة بالنظر إلى الفلسفة المعاصرة[1]، لا في مناحيها الوجودية الرائجة فحسب، حيث لا نجد له موضعًا صريحًا بين أعلامها، على الرغم من مساهماته الكبرى في أدبياتها، بل في انشغالاتها الكبرى في الميدان القاري على الأقل: الفينومينولوجيا التي أسهم في التعريف بها في فرنسا في وقت مبكر، ربما بدافع من صديقه غوستاف شبات، وتاريخ الفلسفة الذي أظهر معرفة واثقة به تبز كبار المتخصصين في التراثين الإغريقي والوسيط المسيحي، ومعرفة بالمحدثين والمعاصرين: ديكارت، باسكال، كانط، هيغل، كيركغورد، نيتشه. يجادلهم مجادلة النظراء من موقع العلم بنصوصهم، وكذلك من موقع الذي يتعقب التاريخ السري لإشكالياتهم، مفترضاتها العميقة، وأبعادها الخطيرة التي لا تظهر بداءة لمجرد المؤرخ الذي يزاول حرفته وكأنّ الأفكار عنده وقائع لا يملك لها ردًّا. ينتقض شستوف، في قراءاته التي تكاد تتكرر بين نص ونص في "رتابة رائعة" كما قال عنه ألبير كامو (Albert Camus)، بداهة الأشياء وبداهة الكلمات، ويكشفها عاريةً كأنا نراها أو نسمعها أول مرة. ولعله ارتضى لنفسه طريقةً في الكتابة كتلك التي يتقنها كبار الأدباء الروس، لا انتظام فيها على حكم العقل والترتيب، بل محادثات وشذرات ومقابسات، و"حوارات خيالية" مع رجال من أزمنة بعيدة كأنهم معاصرون له، أو بالعبارة المفضلة عنده "تقلبات خلال النفوس" (pérégrinations à travers les âmes)؛ فضلًا عن تعليقات تتكرر على

1 لا نجد عنه مثلًا غير صفحة يتيمة في كتاب كلاسيكيٍّ عن الفلاسفة الروس تحدثت عنه بلهجة سلبية تمامًا: لوسكي، نيقولاي، **تاريخ الفلسفة الروسية**، (ترجمة: فؤاد كامل)، مراجعة: زكي نجيب محمود، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018، ص452. على خلاف ذلك خصص له فريدريك كوبلستون حيزًا معقولًا في آخر أجزاء سلسلته الشهيرة: **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الروسية**، (ترجمة محمود سيد أحمد)، م 10، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، ص.ص 394-402.

فلاسـفة بعضهـم أعـداءٌ لـه أو كالأعـداء، وبعضهـم يقومـون منـه مقام نفسـه. لا يقـتصر في ذلـك على أدباء وفلاسـفة مـن المعترف بهـم في التاريخ الرسـمي للأدب والفلسـفة، إنما يدعـو مـن يسـميهم، على إثـر كيركغـورد، "خـواص المفكريـن" (penseurs privés) – الرسـل والأنبيـاء. وقـد لا يتردد في إقامـة مناظـرات كبرى تعيـد ترتيـب أمـور الفكـر والـروح مـن جديـد على أحـرف غير معتـادة: إبراهيم ضـد سـقراط، أيـوب ضد هيغـل، إرميـا ضـد سـبينوزا... بين الحكمـة والوحي، العقـل والإيمان، المعرفـة والكتـاب، تقـع المواجهـة الـكبرى، ويُكتـب تاريـخ آخر للنـزاع بين "شـجرة الحيـاة" و"شـجرة المعرفـة"، بين الأرض والـسماء، بين تاريـخ دنيـويٍّ وتاريـخ مقدس.

2. شستوف وهوسرل: الفينومينولوجيا والدين

تظهـر دلالـة عمـل شسـتوف في سـياق فلسـفة الديـن المعـاصرة، فـضلاً عما سـبق مـن المعـاني التـي بثهـا في نصوصـه حـول "فلسـفة المأسـاة" الموزعـة بين نيتشـه وكبـار الأدبـاء الـروس، مـن خلال الجـدل الـذي انخـرط فيـه منـذ عـام 1917 مـع فينومينولوجيـا هـوسرل التـي لقيـت بفضـل تلميذه غوسـتاف شـبات صـدى مبكـرًا في الأوسـاط الفلسـفية الروسـية[1]، ولم تعـرف آراؤه عنـه إلا بـنشر الترجمـة الفرنسـية في عـام 1926 بعنوانهـا الشـهير بالعبـارة اللاتينيـة Memento mori – "تذكـر أنـك ميّـت [حرفيًّـا: تذكّـرْ المـوت]."[2] وفـعلًا، فقـد شـكلت

1 A. Haardt, *Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev*, München : W. Fink, 1993, pp. 23-63.

2 Chestov, Léon, " Memento mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) ", *Revue philosophique*, 1-2 (1926), pp.5-62 ; *Le pouvoir des clés,* Boris de Schloezer (Tr.), Paris, Le Bruit du Temp, 2010, 2022, pp. 327-404.

المناظرة مع هوسرل[1] تحديًا حقيقيًّا لشستوف: فهو لا يُعد من الفلاسفة المحترفين من أرباب الصناعة النظرية حتى يقارع الرياضي المرموق، صاحب كتاب **المباحث المنطقية**، واحد من أهم النصوص المنشورة عند منعطف القرن، والأستاذ في جامعتي غوتنغن وفرايبورغ مع ما تكوّن حوله من حلقات فلسفية، وما بلغ ذكره في الآفاق. لم يتردد شستوف عند قراءة نص **المباحث** أو نص المقالة المنشورة عام 1911: **الفلسفة علمًا دقيقًا**، التي جادل فيها هوسرل أصحاب المذهبين الطبيعي والتاريخي، في مهاجمة نظرية المعرفة بوصفها نكتة الإشكال في الفينومينولوجيا وفي الفلسفة برمتها: أنها، بزعمها محاربة النزعة النفسانية، تناقض نفسها، تمامًا كما فعل هيغل، "فمثلما يظن عامة الناس أن الأشياء التي يرونها موجودةٌ، يقر الفلاسفة أن الحقائق التي يفكرون بها موجودةٌ أيضًا"؛ "إقرؤوا **المباحث المنطقية** وسائر أعمال هوسرل وسيتبين لكم أنه إن كان الفلاسفة يتحدثون على الملإ ضد المذهب النفساني (Psychologismus) ولا يترددون في نشر شهاداتهم في هذا الشأن، فإن أفعالهم لا توافق أقوالهم: هم كسائر الناس، يأكلون

1 راجع بخصوص قراءة شستوف لأعمال هوسرل: إنقزّو، فتحي، "الفينومينولوجيا وفلسفة الدين، أو بين أثينا والقدس: شستوف قارئًا هوسرل"، منشور في: محمد بوهلال - مراد دياني (تحرير)، **دراسات في مناهج البحث في علم الكلام الجديد**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2023، ص. ص 207-246.
Szepieniec, Katarzyna, "Husserl and Shestov : Philosophical Antipodes", *Argument : Biannual Philosophical Journal*, 4(1), 2014, pp. 135-154. Majewska, Z. (2002). "The Dispute Between Shestov and Husserl as a Reflection of Approaches to Axiology", in Tymieniecka, AT. (Eds), *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Analecta Husserliana*, vol 74. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0417-6_13. Oppo, Andrea, *Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*, Boston: Academic Studies Press, 2020, pp.243-261.

ويشربون الحقائق ذاتها التي يدّعون أنها أبدية."[1] بأي شيءٍ نثق إذًا، بأقوال الفلاسفة أم بأفعالهم في الحياة؟ هؤلاء هم الذين يستوي عندهم الإقرار بأبدية الحقائق، والعمل على هدمها كما تهدم المحسوسات في مدارك البشر. ولا يخرج هوسرل عن هذا المنحى، مثلما لا يخرج عنه كبار الفلاسفة مثل هيغل، ولا التراث القديم والوسيط، بل لا تمثل الفينومينولوجيا، التي أسسها في منعطف القرن بكتابه المنشور عام 1900، غير الصياغة النهائية لخلاصة الفلسفة الغربية برمتها: أن نظرية المعرفة، ونسق الحقائق المشتق منها، هي القرار الفلسفي النهائي ضد المذاهب الشكوكية والطبائعية والنفسانية والتاريخية وغيرها؛ أي ضد كل تنويعات النسبية التي تُقدر الإدراك البشري بما يلائم الهيئة الإنسانية المتناهية المحكومة بالزمان والتاريخ.

يرى شستوف أن الموقف الأكثر دلالةً على فلسفة هوسرل، عدا المشكلات والتمحلات الصناعية التي يطرحها في كتابه المشار إليه، هو الذي يعبر عنه مقال: **الفلسفة علمًا دقيقًا**، والذي تضمّن النقد الأشدّ للمذهبين السائدين آنذاك؛ أي الطبيعي والتاريخي، حيث أقام هوسرل تعارضًا نهائيًّا بين الفلسفة بوصفها "علمًا"، وبين "الحكمة" وما يتعلق بها من "رؤية العالم" (Weltanschauung)، التي أخذ بها ديلتاي في تفسيره للسياق التاريخي لتشكل الدين والفن والميتافيزيقا وسائر تعبيرات الثقافة الإنسانية:

> إن هذا التقابل بين الفلسفة والعلم من جهة، وبين الحكمة والعمق الفكري من جهة ثانية طريفٌ إلى حد بعيد وغريبٌ. وذلك أنه على حد علمي قد صيغ

1 Chestov, “A la racine des choses”, in *Le pouvoir des clés,* p. 290.

بهذه الشاكلة للمرة الأولى على يدي هوسرل. وقد كان من المقبول إلى زمانه أن الحكمة وعمق الفكر، المطاردان حيثما وُجدا، لا ملجأ لهما إلا صدر الفيلسوف حيث تقوم أيضًا كما هو معلوم الفضيلة التي تُعقّب أبد الدهر. ولكن هوسرل يرفض رفضًا شديدًا أن تكون الفلسفة هي مأوى الحكمة والفضيلة. ولئن كان لا ينكر عليهما كل آيات التقدير (ربما بصدق وربما مراعاةً للتقاليد أيضًا)، فإن الحكمة والفضيلة يتعين عليهما أن يكسبا قوتهما خارج الفلسفة، حتى وإن لزّهما الأمر إلى مخاطبة أهل الإحسان من العامة ومن الخاصة إن لزم.[1]

إن تمسك هوسرل الشديد بمطلب العلم، ومناهضته للحكمة بمعناها العتيق الدال على عمق النظرة كما تمثلها الصورة الكلاسيكية لوجه الحكيم وما يتصل بها من تعلق بطلب الفضيلة التي ينبغي على الفيلسوف أن يتحدث عنها أيامًا وأيامًا، كما قال أفلاطون، هو موقف لا نظير له في تاريخ الفلسفة في نظر شستوف، ربما باستثناء ما فعل كانط بالميتافيزيقا. أما إن عارضنا هذا الموقف بما وضع القدامى مثلًا من تعاريف للفلسفة شأن أرسطو وأفلوطين – أي بوصف مطلوبها أنه هو "الأشرف" (to timiotaton) - فقد لا يكون ذلك موافقًا لتصور هوسرل "بأن الفلسفة لها صفة الألوهية بين العلوم، وأنها من خاصة الله، وأن الله موضوعٌ لها. (...) إن لفظة "الله" ستذكّره بالحكمة التي يرى فيها، كما هو معلوم، عدوة الفلسفة ويسعى إلى استبعادها من ميدانها، مثلما فعل أفلاطون بالشعراء."[2] فإن كان هوسرل موافقًا لأرسطو في تقدير موضوع الفلسفة ووصفه بأنه "إلهيٌّ"، فإنه لا

1 Chestov, "Memento mori", in: *Le pouvoir des clés*, p. 332.

2 Ibid., p. 337.

يفعـل ذلـك على عـادة القدامـى ولا الوسـيطيين، بـرد الفلسـفة مـثلًا إلى خدمـة اللاهـوت (ancilla theologiae)، بـل على المعنـى الـذي أخـذ بـه المحدثـون:

بهـذه المثابـة إذًا تكـون الفلسـفة، في نظـر هـوسرل، أرقـى إبداعـات البشريـة، وأن سـلطانها يمتـد في آخـر المطـاف إلى ميادين النشـاط الـبشري كلهـا. إن الفلسـفة، عنـد هوسرل وأرسـطو سـواء بسـواء، ذات صفة إلهيـة، وموضوعها هـو الله؛ الأمر الـذي لا يعنـي بالطبع إلـه اللاهـوت الكاثوليكـي أو الإسلامي، بل إنـه لا لزوم له إلا إن اتخذنـا وجهـة نظـر المقاصـد العمليـة المطلوبة.[1]

معجم هوسرل يمكن أن يُستبدل دون حرج، لكن هوسرل، في تقدير شستوف، يقع في الحرج من حيث لا يقصد: حرج المطابقة بين الفلسفة كعلم؛ أي كسلطة عليا يخضع لها ما سواها، وبين القول الفصل للعصمة الكنسية: "إذا تكلمت روما، قُضي الأمر" (Roma locuta, causa finita). ألا تكون عصمة العلم من عصمة الكنيسة الكاثوليكية التي حاربته؟

إن معجـم هـوسرل يمكـن أن يُسـتبدل دون حـرج بمعجـم أرسـطو، بـل بمعجـم اللاهوتـيين الكاثوليك: فالفلسـفة عند هـوسرل، مثلما هو الأمر عند أرسـطو، شيءٌ إلهـيٌّ، لكـون الموضـوع لها هـو الله. ولكـن إلـه هـوسرل مثـل إلـه أرسـطو تمامًـا لا يتـيسر بلوغـه إلا باتباع طريـق المباحث العلميـة. "لذلك يتعين اعتبـار نظرية المعرفة على أنهـا ميـدانٌ سـابقٌ على الميتافيزيقا. "بعبـارة أخـرى، فـإن هـوسرل لا يريـد أن يسـلّم إلا بإلـه يشـهد عليـه العقـل، مـن أجل أننـا نعلم أنـه لا إمـام سـوى العقل."[2]

1 Chestov, "Memento mori", in: *Le pouvoir des clés*, p. 339.

2 Ibid., p. 343.

وكأنـه لم يـدرك أنـه بذلك إنما يجعـل "كافة الأديـان، وجميع تلك التي نسـميها أديانًـا وضعيـةً، لا تختلـف عـن الحكمـة الدنيوية، ولا عن الفلسـفة العقليـة، أدنى اختـلاف. ذلـك أنها تسـعى، هـي أيضًـا، إلى بلـوغ معرفة علميـة بالحقيقـة، أعني معرفـةً يمكـن أن تفـرض نفسـها على كل عاقـل. أمـا عجزهـا عـن بلـوغ هـذه النتيجـة، فأمـرٌ لا يعني شـيئًا ذا بـال أصلًا."[1]

لاشـك أن إصرار هـوسرل على المرجعيـة المطلقـة لنظريـة المعرفة التي تسـبق جميـع ميادين الفكـر، بما في ذلـك الميتافيزيقـا، وبنـاء هـذه النظريـة على المذهـب الأفلاطـوني في المعقـولات وعلى مذهـب الكليـات مـن الفلسـفة المدرسـية، قـد جعلـه في موقـف من "لا يريـد أن ينصت إلى تعاليـم التاريخ، بـل التاريخ بالعكس هـو الـذي ينبغـي عليه أن يقبـل تعاليمه"؛ فلم يكـن بمقدوره أن يحتكـم إليه، فيقع في المذهـب "التاريخـاني"، كما هـو حـال ديلتـاي، ولم يسـتطع أن يبلـغ الحد الأقصى مـن التفسـير المثالي الـذي أخذ به، بـل "بقي باسـتمرار ثابتًـا على الدائرة الوسـطى للوجـود ولم يبلـغ حـد الجهـات القصوى."[2]

ولقـد تـبين شسـتوف في القسـمين الأخيريـن مـن مقالتـه أن المناظـرة بين هـوسرل وديلتـاي (كما عرضهـا في القسـم الثـاني مـن المقالـة المشـار إليهـا أعلاه) ذات دلالـة خاصـة في تقريـر مـصير الفلسـفة الفينومينولوجيـة، ولا سـيما مـن جهـة موقفهـا مـن الديـن. إن انتصار ديلتـاي إلى موقف النسـبية الـذي أملاه عليه أخـذه بأسـبقية الوعـي التاريخـي على الحقائـق المطلقـة قـد يجعله في نظر شسـتوف عرضـة لأخطـر المؤاخـذات مـن جانب هـوسرل والتـي تصل حـد رميـه وأمثاله مـن الفلاسـفة المعاصريـن في "معـازل المخبـولين". يفصـل هـوسرل بين الواقعـة

1 Chestov, “Memento mori”, in: *Le pouvoir des clés*, p. 343.

2 Ibid., p. 392.

(Faktum) (التاريخية وغيرها) وبين "المثال"(Ideal) فصلًا قاطعًا، كأيٍّ أفلاطونيٍّ مغال في التجريد، ولا يجوز عنده أن يقضي التاريخ بالحكم على الحقيقة:

إن التاريخ، العلم التجريبي بالروح، إنما هو عاجزٌ بما له من الوسائل التي يختص بها على أن يحسم بهذا المعنى أو بغيره، في أمر التمييز بين الدين، من حيث هو شكل خاص من أشكال الثقافة، وبين الدين من حيث هو فكرة، أعني الدين الذي يتخذ له دلالة خاصة وحقيقية (...) إن التاريخ ليس له أن يخبرنا إن كانت العلاقة بين كل واحد من هذين الطرفين هي عينها القائمة بين الفكرة، إن جاز الحديث بلسان أفلاطونيٍّ، وصورتها الغامضة والظاهرية. المعرفة الفلسفية هي التي يناط بها وحدها واجبُ حل مشكل العالم والحياة لأجلنا.[1]

تلك هي "الخطيئة الأولى" لهوسرل في نظر شستوف: الثقة المطلقة والعمياء في العقلانية كفلسفة قادرة على الإتيان بحلٍّ نهائيٍّ لمشكلات العالم والحياة؛ ثم الخلط المتعمد، على شاكلة "النقلة بين الأنواع" (métabasis)، بين المُثل المعقولة وصورها الظلية، وكأنه يزايد على أفلاطون نفسه بإضفاء الواقعية المطلقة على الوجود المثالي. إذ لو شاء هوسرل أن تكون الأفكار كمُثل عليا هي عين المضمون الذي في الوجود، لوجب عليه حينئذ أن يأتي بفلسفة ذات "أفكار أغنى مضمونًا"، وأكثر تعلقًا بالحياة: "فإذا كان هوسرل يأمل أن أفكاره سوف تأتيه بإمكان الجواب عن هذه الأسئلة كلها؛ وأنها سوف تفيده لا في وصف الدين والفن بما هي "هيئات ثقافية"، بل في تقرير أيها من الأديان ينطوي

1 Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: Aufsätze und Rezensionen (1911-1921), Husserliana XXV, Thomas Nenon & Hans-Reiner Sepp (Eds.), Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987, pp. 3-62.

على دلالـة في ذاتهـا، بعبـارة أخـرى: في أي ديـن يُسـمِع الله صوتـه، وفي أي ديـن آخـر، يسـتبدل الصـوت الإلهـي، والوحـي، بالصـوت الـبشري، وإن كان هنالك على الأرض إلـه بوجـه عـام. ذلـك بالتأكيـد هـو معنـى قولـه إن نظريـة المعرفـة تسـبق الميتافيزيقـا."[1] إن هجـوم هـوسرل على ديلتـاي يـكاد ينقلب عليه. يسـتنتج شسـتوف وكأنـه يسـتشرف المآل الغامـض لمسـألة الديـن في الفينومينولوجيا:

إن هـوسرل، للأسـف، لم يكتـب فينومينولوجيا الديـن التي تخصـه؛ وأكاد أقول إنه لـن يكتبهـا أبـدًا. لـزام علينـا أن نشـهد أنـه لا يـرى لنفسـه حقًّـا ليطـرح على عقله هـو، التـي لا يوجد خارجه ولن يوجد أي سـلطان آخر، مشـكلة "دلالـة" الأديان. وهـو فـضلًا عن ذلك لـن يتكلف الجواب عـن السـؤال: أيٌّ من الأديـان القائمة له "دلالـة في ذاتـه"، حيـث يُصـار إلى البحث عـن الحقيقة العليـا: في العهديـن القديم والجديـد، أم في القـرآن، أم في كتـب الفيـدا، أم في كتاب **هكذا حدث زرادشـته**؟ ثم هـو مـن بعد ذلـك يزعـم أن فينومينولوجياه وحدها هـي القادرة على حل شـكوكنا بشـأن الحقيقة العليا.[2]

شيءٌ مـن هـذه الاسـتحالة يرجعـه شسـتوف إلى مـا في العقلانيـة نفسـها مـن "خشـية وكراهيـة للمناطـق القصـوى؛ وأنها تقـف بثبـات في المنطقة الوسـطى، في المركـز، حيـث تنتظـم مـن حـولها كافة نقـاط السـطح التي تدرسـها والتي تشـغل بـالها"[3]؛ ولذلـك فإن تنـاول الدين لا يخـرج عن مقتضيـات هذا المنوال الوسـطيّ:

1 Chestov, ‘‘Memento mori”, in: *Le pouvoir des clés*, p. 393.

2 Ibid., pp. 393-394.

3 Ibid., p. 394.

"فالديـن نفسـه، دون أن أتحـدث عـن الفـن والأخلاق والقانـون، يكتسـب أهميته ودلالتـه فحسـب متـى كان موافقًـا لشرائط وجـود المركـز. إن العـقلاني يريد بأي ثمـن أن تكـون للدين دلالـة "في ذاته"، بعبـارة أخرى، إن الدين يحمـل الختم الذي يطبـع به موظفو العقل كل البضائع المرسـلة إلى السـوق الروحـاني. بل لا يخطر على بالـه أن الديـن لا يحتمـل أيـة رقابـة، ولا أيـة علامـة، وأنـه مـا إن تصل إليـه أيدي أصحـاب السـجلات، حتـى ينقلـب إلى ضـده. يكفينـا أن نصـف دينًا بأنـه الحق، حتـى نحكـم عليـه بالبـطلان."[1] ولا يقـف الأمـر عنـد هـذا الحـد، إذ قـد يكـون هـوسرل بهـذا الحرص "العـقلاني" على تجريد الدين من سـياقه التاريخـي، في مخالفة صريحـة لديلتـاي، مشـاركًا لأكثر النزعـات التي تحـرك الأديان الوضعيـة إلى تقرير صلاحيتهـا المطلقـة وفرضها على الآخرين، بـل لأكثر الشـطحات الصوفية في هذا الشـأن. أليـس القصـد عند هـؤلاء وأولئـك أن يقيمـوا الحجـة على مخالفيهم، وأن يثبتـوا أن دينهـم هـو "الحـق"، وأن الإلـه الـذي يعبـدون أولى بالتقديـس، يحركهم إلى ذلـك شـعور بالموضوعيـة قـد لا يعلمون أنـه "آت من الشـيطان، مـن أمير هذا العـالم، وأنـه أمـارةٌ لا جدال فيهـا على أنّا لا نـكترث لوجود عوالم أخرى. إن أشـد الأمـور على الإنسـان أن ينكـر الفكـرة التي مفادهـا أن حقيقته صادقـة عند الجميع وأنهـا ينبغـي أن تكـون كذلـك."[2] كأنما الفيلسـوف، الـذي يحيا ويفكـر في عالم من البداهـات العقليـة، لا يـرى الأشـياء إلا كما يراها النائـم، فإن اسـتيقظ فجأة، تبين لـه وهـم مـا كان عليـه، وتذكـر حالـه في عالمـه السـابق، وإذا بوحدة الوعـي عنده وقد انـكسرت، وتفرقت أشـتاتًا.

لم يقـف الأمـر عنـد ذلك، فقـد تعرضت قـراءة شسـتوف لنقد شـديد، لا من هـوسرل نفسـه، بل من أحـد تلامذتـه الفرنسـيين: جـان هيرنـغ (Jean Héring)،

1 Chestov, "Memento mori", in: *Le pouvoir des clés*, p 394..

2 Ibid., p. 395.

الـذي كان مـن أوائـل المشـتغلين بفلسـفة الديـن بحسـب المنهـج الفينومينولوجي لأسـتاذه.[1] رد هيرنـغ على عنـوان شسـتوف "تذكـر أنـك ميّـت" بالعبـارة اللاتينية الشـهيرة الدالـة على الأبديـة: sub specie aeterni في إشـارة إلى العبارة السـبينوزية المعروفـة[2]؛ وهـو الـرد الـذي أجاب عنـه شسـتوف جوابًـا أخيرًا بمقالـة مطولة.[3] كان رد هيرنـغ متعلقًـا في المقـام الأول بمسـألة الفصـل الجـذري بين الحكمـة والفلسـفة العلميـة، وإنـكار الميتافيزيقـا بالجملـة، على نحو ما فعل كانـط[4]، إضافة إلى مـا رأى فيـه شسـتوف مخاطـرة كبرى مـن هـوسرل ومظلمة في حـق معاصريه؛ أي مسـألة النسـبية ونقـد النزعة النفسـانية في كتاب **المباحث المنطقيـة**.[5] يرى هيرنغ أن شسـتوف لم يكـن مصيبًـا فـيما رآه مـن أن العقـل هو صاحـب المكانـة الأولى في الفينومينولوجيـا وأن الحـدس قائـمٌ عليـه، والحال أن العقـل هـو الـذي يتقيـد بالبداهـة، وأنـه لا بداهـة دون شرط الرؤيـة الحدسـية الحضوريـة لما هـو معطًـى، مُقـرًّا بما وضعـه هـوسرل؛ أي "مبـدأ المبـادئ" في فلسـفته، والـذي يثبـت الطابـع الأصلي والتأسـيسي للحـدس في مختلـف أفعـال الوعـي والإدراك.

يـرى شسـتوف أن اسـتخدام هيرنـغ لعبـارة sub specie aeterni قـد لا يكـون مطابقًـا لمقاصـد معلمـه: وذلـك أن الأبديـة هـي رديـف الحكمـة، التـي هـي دليلٌ

1 Héring, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris: Alcan, 1926 / Classiques Garnier, Paris, 2023.

2 Héring, "Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl", *Revue d'histoire de la philosophie religieuse*, 1927, pp. 351-364.

3 Chestov, "Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et éthique)", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T. 103, 1-2 (1927), pp. 36-74. *Le pouvoir des clés*, pp. 405-460.

4 Héring, "Sub specie aeterni", pp. 351-352.

5 Ibid., pp. 352-354.

على عمق الفكر وغموضه، حيث رفض هوسرل إدراجها في معجم الفلسفة أصلًا؛ فكيف الحال مع آيات الكتاب، وكأنّ "لوغوس الأناجيل هو لوغوس الفلاسفة"، ومؤلف **الإخوة كارامازوف** هو "رفيق درب" هوسرل. لقد أخبر هيرنغ في جوابه أن "الفيلسوف ليس مجبرًا على أن يختار"، وأن لا شيء يمنعه من الاهتمام بالمسائل الدينية. ولكن موقف هوسرل الحقيقي أنه مضى على الطريقة التي اختارها، فلا فائدة، في نظر شستوف، من تبرئته من أمر هو من صميم فكره.[1] إن سعي هيرنغ إلى استنقاذ موقف شيخه بأشياء لم يقلها، إنما هو استئنافٌ لمطلبٍ سبينوزيٍّ صريح ضد الدعوة الأفلاطونية إلى "ذكر الموت"[2]، وتأكيد لما تقرر عند عامة العقلانيين من الفلاسفة من إلزام كل شيء بالمثول أمام قضاء العقل الحر بما في ذلك الله والوحي والكتاب: فإنّ مطلوب الحكمة لا يخرج عن أفق الأبدية، وإن الأنطولوجيا منذ قدامى الإغريق ليست إلا أخلاقًا.[3]

وقد لا تكون حجج شستوف مقنعة للجميع، لكونه لا يواجه هوسرل على أرضه كما قال في بعض المواضع وإلا خسر المعركة لا محالة. ففي سياق آخر، عمد أحد تلامذه هوسرل القدامى، وهو الروسي غوستاف شبات (G. Špet)، إلى توجيه نقد حادٍّ إلى مقالة شستوف صاغه قريبًا من عامي 1917-1918 مباشرة بعيد صدور النشرة الأولى منها. أشار شبات في نقده إلى أمرين أوليين: أحدهما أن شستوف قد تعمد إساءة فهم فكر هوسرل؛ وثانيهما أننا لا نجد لديه غير تعبيرات سلبية بحيث لا يظهر فكر شستوف في مضمونه "الإيجابي" أصلًا. ناقش شبات مقالة شستوف نقاشًا مفصلًا، وانتهى إلى أن في أقاويل شستوف بعض المبالغة بحق ادعاءات الكونية الشمولية للعلم وحدودها، وبخصوص

1 Chestov, “Qu’est-ce que la vérité ?”, pp. 37-38.

2 Ibid., pp. 39-43.

3 Ibid., pp. 44-49.

عداء هوسرل للنزعة النسبية التي يدافع عنها، إلى درجة يصل فيها في نهاية الأمر إلى التهوين من الفرق بين الرجلين، بل إلى القول إن شستوف إن هو إلا "هوسّرليٌّ جديدٌ!"، وإنه، بحسب المثل الروسي القديم، لم يفعل غير أن "طرق أبوابًا مُشرعةً."[1]

3. فلاسفة وأنبياء: "خواص المفكرين"

في الأخبار التي نقلها شستوف عن لقائه بهوسرل في أمستردام عام 1928، يشير إلى الحدث الذي بقي راسخًا في نفسه والذي حول مجرى تفكيره: ألا وهو نصيحة هوسرل له أن يقرأ الفيلسوف الدنمركي سورن كيركغورد.[2] كان ذلك في المؤتمر الذي حضره الفيلسوفان وتجادلا فيه جدالًا شديدًا؛ حيث قدم شستوف محاضرة عن أفلوطين، ورد إلى هوسرل النصيحة بأن يقرأه. أما ما جرى فعلًا بين الرجلين فيما جمع بينهما من لقاءات خاصة، فضلًا عن اللقاء الرسمي في المؤتمر المذكور، فقد نقلته مذكرات صديقه فوندان[3]، ولكن من البين أن تقدير هوسرل، الذي جمعته به صلة مودة وصداقة، لم يمنعه من صياغة أول محاولة نقدية جذرية للمنظومة الفينومينولوجية في مبادئها الكبرى، سرعان ما ستغمرها بغطاء من النسيان أعمال الجيل الصاعد من الفينومينولوجيين الفرنسيين. بين الفينومينولوجيا و"الفلسفة الدينية" التي ابتدأ في تلمس الطريق نحوها،

1 نعتمد في تلخيص مواقف شبات من شستوف على ما ورد في الملحق الأول من كتاب: Andrea Oppo المشار إليه سلفًا، ص. ص 247-248.

2 Chestov, "A la mémoire d'un grand philosophe: Edmund Husserl", *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, T.129, No. 1/2 (1940), pp.6-11.

3 Fondane, *Rencontres avec Leon Chestov,* pp. 52-53, 101-102.

مسافة هي عين المسافة بين التراث العقلاني الكبير بفلاسفته وأنساقه، والمتن الكتابي بنصوصه ورموزه وأسمائه، بين "إله الفلاسفة" و"إله إبراهيم وإسحق ويعقوب"، في عبارة باسكال الشهيرة. لقد تبين شستوف من قبل أن ينخرط في هذه المناظرة مع هوسرل، وإلى غاية آخر نص كتبه عنه بعيد وفاته في أبريل 1938، أن الجدل الحقيقي ينبغي أن يكون مع من يسميهم "المفكرين الدينيين" أو من يقوم مقامهم ويمهد السبيل إليهم: أفلوطين من القدامى[1]، وباسكال[2]، وكيركغورد[3]، من المحدثين والمعاصرين، ومن معاصريه مارتن بوبر (Martin Buber).[4] أما الذين يحاورون هؤلاء الفلاسفة وجهًا لوجه فليسوا من نظرائهم ولا من معاصريهم، بل هم من أولئك الذين عرفتهم الأزمنة الأولى، من الأنبياء الذين يشهدون على البشرية بأسرها من دون أن يكونوا منخرطين في أي قالب كليٍّ، وأية عمومية عقلية. ينطق الأنبياء بغير كلام أحيانًا: يتضرعون إلى الله De profundis ad te, Domine, clamavi (داود)؛ ويشكون إليه حزنهم وما أصابهم من الضر (أيوب)، يهاجر بعضهم في الأرض لا يعرف قبلةً له، ولا أين ينتهي به المقام (إبراهيم). ضد الكلي (الإغريقي)، يسعى سشتوف، باستدعاء تجارب الأنبياء ومحنهم، إلى "استنقاذ العرضيِّ" من الحركة الساحقة لفلسفة

1 Chestov, “Discours exaspérés (Les extases de Plotin)”, *La revue philosophique,* (avril-juin 1956), pp. 178-216. *Sur la balance de Job*, pp.503-556.

2 Chestov, “La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal”, in: *Sur la balance de Job*, B. de Schlozer (Tr.), Paris: Flammarion, 1971 / Le Bruit du Temps, 2016, pp. 433-501 / Paris: Editions de l’éclat, 2012.

3 Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, T. Rageot & B. de Schloezer (Tr.), Vrin, Paris, 1936, 1972.

4 Chestov, “Martin Buber : un mystique juif de langue allemande”, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, T. 116 (1933), pp. 430-442.

التاريخ كما أقامها هيغل، من "الضرورة" التي سلم بها أرسطو، ومن بعده سبينوزا وليبنتز وكانط وهوسرل. كان شستوف في نصوص كثيرة حريصًا على هذا التمرين الفلسفي الغريب: مقابلة الفلاسفة بالأنبياء مثلما دأب على ذلك المقربون من نفسه منهم، الذين لا مكان لهم في التواريخ الرسمية للفلسفة: أفلوطين في المقام الأول الذي، وإن كان غريبًا عن عالم التوحيد والنبوات، كشأن سائر الأفلاطونيين المحدثين، فإنه يمثل حجةً بالغةً على تهافت العقلانية الفلسفية، بل إنه أقرب الحكماء إلى "الفلاسفة الدينيين": التمييز بين "حقائق مُنزّلة" وأخرى "طبيعية"، بين الحقيقة الإلهية والحقيقة الفلسفية[1]، قربه من الرواقية مقابل بعده عن أفلاطون وأرسطو. أما باسكال، الذي وإن لم يكن يعرف أفلوطين على الأرجح، فهو الأقرب إليه: المشترك هو فكرة "اليقظة" - يقظة النفس ("مادامت النفس في الجسم، فإنها تنام نومًا عميقًا" - أفلوطين)[2]؛ واليقظة اللازمة للنفس طول الزمان ("إن يسوع في حالة احتضار إلى نهاية الزمان: يجب ألا ننام طيلة هذا الوقت" - باسكال).[3]

أما كيركغورد فقد كان يكافح في الآن نفسه على جبهتين: جبهة الفلسفة التأملية (spéculative) وممثلها الأعلى مقامًا هيغل صاحب المنصب الجامعي الرفيع؛ وجبهة الكنيسة والكهنوت، ضد العالم المسيحي بأسره، الذي كان وفقًا لتعبيره "قد قتل المسيح."[4] لا ينبغي التماس العون من "الفيلسوف الكوني

1 Chestov, *Sur la balance de Job*, pp. 503-556.

2 Ibid., p. 503.

3 Ibid., p. 438.

4 Chestov, *Kierkegaard, un philosophe religieux,* La Bibliotheque russe et slave 1937, p.9.

الشهير"، الذي يسميه Publicus ordinarius – يقصد هيغل "الأستاذ" – بل "من المفكر الخاص" المفضل عنده؛ أي أيوب.[1] محنة أيوب – التي هي التجربة النموذجية لكل تفكير حقيقيٍّ في حديات الوضع البشري – تكاد أن تكون مطابقة لبداية الفلسفة، لا بداية الاندهاش، مثلما كان يدعي قدامى الإغريق، بل بداية اليأس.[2] الأمر الذي يعني الرجوع إلى ما قبل الكلي، والعام، واللامشروط. وكذا تجربة إبراهيم مقارنة بسقراط: إبراهيم مطرودٌ من الكلي، من القانون، إنه "حالة استثناء" مطلقة؛ "فارس الإيمان"، "المحروم من حماية الحقائق العامة والضرورية."[3]

4. نحو "فلسفة دينية": جدل الحكمة والوحي

لم يشتهر شستوف بكتاب كشهرته بالعمل الأخير الذي تمكن من نشره قبيل وفاته عام 1938 بعنوانه المثير: **أثينا والقدس**، وبعنوانه الفرعي: **نحو فلسفة دينية**، كأنه يستعيد جدلًا قديمًا بين حاضرتي الفكر والإيمان، استأنفه الوسيطيون في مناظراتهم التي لا تنتهي بين الفلسفة واللاهوت، بين مرجعية العقل الأرسطية وتعاليم الكتاب والإيمان التوحيدي، وانبعث عند المعاصرين من جديد وكأن لم يحدث شيء منذ قرون[4]: هل يجدر أن نفكر بهاتين الرمزيتين من جديد لإعادة تأهيل

1 Chestov, *Kierkegaard, un philosophe religieux*, pp. 15-16.

2 Ibid., p. 13.

3 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 180.

4 Strauss, Leo, "Athens and Jerusalem : Some preliminary Reflections ", *Studies in Platonic Political Philosophy*, Cambridge/London: The University of Chicago Press, 1983, pp. 147-173.

للمقارنة بين موقفي شستوف وشتراوس:

Sheynov, Tikhon G., " ″Athens and Jerusalem″ of Leo Strauss and Leo Shestov", *Voiprosy Filosofii*, 4, 2024, pp. 126-136.

الكتاب وأهله ضد تراث الإغريق؟ أم إن مدار الأمر أوسع من هذه الثنائية، لتكون مكة هي الثالثة الأخرى، كما اقترح ريمي براغ في نصٍّ جداليٍّ؟ [1]

لم يكن شستوف يفكر قطعًا بهذه المشكلات التي قد تنجم عن عنوان كتابه، بل لا نجد عنده إلا إشارات قليلة عن الإسلام لا تمكن من بناء تصور عن توسع المناظرة بين هذه المدائن التي تشكل محور النزاع بين التراث التوحيدي والفكر الفلسفي الإغريقي. هكذا طُرح الإشكال في مفتتح كتاب 1938:

> ألا يحسُن بنا أن نطرح الإحراج: إما أثينا وإما القدس؟ إما الدين وإما الفلسفة؟ فإن نحن احتكمنا إلى التاريخ، جاء الجواب بينا: فالتاريخ يخبرنا أن أعظم ممثلي العقل البشري قد أنكروا جميعًا منذ ما يقرب من ألفي سنة كافة المحاولات التي جرت لوضع أثينا والقدس على طرفي نقيض، وأنهم قد أبقوا دوما وبحرص على ما بين أثينا والقدس من "واو" العطف، ورفضوا "الخيار" دومًا بإصرار. فالقدس وأثينا، الدين والفلسفة العقلية، قد عاشا دائما بسلام جنبا إلى جنب. ولقد كان هذا السلام عند الناس غنيمة أعز أحلامهم، تحققت أم لم تتحقق. [2]

ثم إننا لا نجد أثرًا لمدائن أخرى لا تقل أهمية عن غيرها في هذا التاريخ الرمزي؛ روما مثلًا. ذلك كان موقف إتيان جيلسون، مؤرخ الفلسفة الوسيطة، حين عبر عن رأيه في الكتاب بقوله في رسالة إلى شستوف:

1 Brague, Remi, "Athenes, Jerusalem, Mecca: Leo Stauss's ″Muslim″ Understing of Greek Philosophy", *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2, Summer 1998, pp.235-259.

2 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, 1993, pp.19-20/2011, pp. 41-42.

> ما المشترك الذي يوجد بين أثينا والقدس؟ الجواب روما. إن رأس الأمر يقع ههنا حتمًا. إنكم ترجعون إن لم يكن إلى لوتر، فعلى الأقل إلى ما هو منه عند العزيز عليكم دوستويفسكي. على خلاف ذلك، أرى أن الله إنما يتكلم بكنيسة روما، وأن الوحي يستمر بها، وأن الموضوع لها أن تضع أمام أعيننا الوحي الكلي. ثمة أكثر مما هو من التحكم في العهد القديم.[1]

لاشك أن الرأي الذي عبر عنه جيلسون لا ينفصل عن المجادلات التي درات في الثلاثينيات (1930–1935) بخصوص الفلسفة المسيحية ومرجعيتها اللاهوتية وعلاقتها بالتراث الغربي عمومًا[2]، ومنها خلافه مع هيدغر بهذا الأمر تحديدًا. لم يظهر شستوف في مشهد هذه المجادلة، وربما كان يراقب النزاع من طرف خفيٍّ؛ ولكن رأيه لم يتشكل فجأة عندما اتضحت في ذهنه فكرة الكتاب، بل تكونت منذ أعمال سابقة ابتدأت بالجدل مع مارتن لوتر في كتاب Sola fide ثم في نصوص مفرقة كالتي نجدها في Potestas Clavium حيث نعثر وراء التوصيفات المطولة لمغامرة الفكر الغربي وتوتراتها الداخلية، من بداياتها الأولى إلى غاية آخر تطوراتها المعاصرة، على فكرة قلما يجرؤ المفكرون على النطق بها:

> هل تعلمون ما تعني هذه الكلمات: "Potestas Clavium"؟ نعم بلا شك، ولكن علمًا غير دقيق، على الأرجح، إذ من له أن يشغل نفسه اليوم، باستثناء

1 من رسالة بتاريخ 11/ 3/ 1936 (غير منشورة ومحفوظة في المكتبة الوطنية الفرنسية) ذكرتها: Baranoff-Chestov, V*ie de Leon Chestov,* Vol.2, p. 157. Brague, Rémi, *La voie romaine*, Paris: Criterion, 1992.

2 Sadler, Greg, "Christian Philosophy: The 1930s French Debates", https://iep.utm.edu/christian-philosophy-1930s-french-debate

المتخصصين، بأصول العقيدة الكاثوليكية؟ إنما الأسباب كلها تكاد تجتمع لتبين خطأنا إذ نظن أن هذه العقيدة غريبة عنا. استفزَّ أي أوروبي شئت، حتى وإن كان وضعيًّا أو ماديًّا، وسيتبين لك سريعًا الكاثوليكي الوسيط الذي يتمسك يائسًا بحقه الذي لا يتنازل عنه ولا يسمح لأحد بانتهاكه في أن يشرع لنفسه وللأقربين منه أبواب ملكوت السموات.[1]

بل لا يقف الأمر عند أساطين المذهب الكاثوليكي من كبار اللاهوتيين؛ إذ أشار شستوف إلى أن "سقراط هو أول من اكتشف أنه يملك بين يديه هذا السلطان العظيم والرهيب، مفاتيح ملكوت السموات. وأنه في الأزمنة البعيدة التي كان فيها الفكر البشري في طور التكوين، أخبر أن مفاتيح هذا الملكوت لم تكن في السموات، بل على الارض، وأن الذي يريد أن يجاوز عتبة الفردوس يتعين عليه أن يشغل نفسه بالمفاتيح مادام على الأرض."[2] لتبدأ بذلك قصة النزاع الطويل بين "الوثنيين" من أتباع سقراط و"المؤمنين" من أتباع الكنيسة الحقيقية؛ كل يرى أن المفاتيح بحوزته، وأن الحق إلى جانبه. ألم يقل شستوف عن هوسرل إنه يتكلم كأنه ينطق من مقام الحبر الأعظم كسائر الفلاسفة العقلانيين، حتى وإن كانوا في الظاهر من المعارضين الأشداء للكنيسة، بل للعقيدة من أساسها. بل لم يتغير شيء مع لوتر الذي بقي ينظر إلى مخالفيه بعين الكاثوليك المتشددين، ويلقي عليهم باللعنات؛ وأكثر من ذلك العلم الحديث الذي لم يتردد في افتكاك امتيازات السلك الكهنوتي من أصحابه والتكلم بلهجتهم القطعية الصارمة وكأنه استرجع هذا "الطِلَّسْم" (talisman) العجيب

1 Chestov, *Le pouvoir des clés*, p. 79.

2 Ibid., pp. 80-81.

وجعله لنفسه. إن قصة "المحقق الكبير" في **الإخوة كارامازوف** لدوستويفسكي أبلغ شهادة على هذا المعنى.[1]

فلسفة شستوف برمتها، وكتابه الأخير بالذات، فضح لجملة التواطؤات السرية التي حكمت تاريخ الغرب، وكشف لآلياتها المكينة في الأنفس والعقول: تقديس الوقائع، تجريد الحقائق من شرائطها في الوجود، الإذعان إلى أحكام الضرورة (anagkê) التي وضعت منذ الإغريق، أفلاطون وأرسطو تحديدًا إلى غاية سبينوزا وليبنتز وكانط، على كاهل العقل البشري قدرًا لا مرد له. هذا العقل الذي يشتاق إلى الأحكام الكلية على حد عبارة كانط، أليس هو الذي سماه لوتر "بغيّ الشيطان": "ففي كل مرة يكون فيها العقل مشتاقًا إلى أمر ما شوقًا شديدًا، هل ثمة أحد ينذر على نفسه أن يوفر له كل ما يطلب؟ هل نحن فعلًا مضطرون لامتداح رغبات العقل كلها، وأنه محرم علينا أن نثير حفيظته؟"[2] ثمة شيء أفسد الأمر كله في نظر شستوف: "أما أفلاطون وأرسطو، وقد سحرهما سقراط ومن بعدهم الفلسفة الحديثة - ديكارت، سبينوزا، ليبنتز، وحتى كانط - فيبحثون بكل ما أوتي البشر من الشغف عن حقائق عامة وضرورية، هي الأمر الوحيد في نظرهم الذي يستحق أن يسمى "معرفة". وبالجملة، قد لا نبالغ إن قلنا إن مشكل المعرفة أو المعرفة من حيث هي مشكل، لم يكن له على وجه الإطلاق أن يشد انتباه أبرز وجوه الفكر الفلسفي فحسب، بل إنهم ارتدّوا دونه. لقد كان الجميع مقتنعًا أنّ المعرفة ضرورية للإنسان أكثر من أي شيء آخر في العالم، وأن المعرفة هي المصدر الوحيد للحقيقة لا سيّما، وهو ما أتعمد التنبيه عليه بخاصة وألح عليه، أن المعرفة تمدّنا بحقائق عامّة

1 Chestov, *Le pouvoir des clés*, pp. 83.

2 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, 22 / 46.

وضرورية تحيط بالوجود كله، ليس في وسع الإنسان اتقاءها ولا هو محتاجٌ إلى ذلك أصلًا."[1]

يقع الأمر إذا بين الفلاسفة المتنازعين في هذا الشأن في قلب التاريخ الروحي للبشرية: بين "شجرة المعرفة" و"شجرة الإيمان". يدينُ الفكر إبطال "التحريم الكتابي لثمرات شجرة المعرفة" إلى غاية الصياغة الأتم لهذا القانون عند سبينوزا": "لا تضحك، لا تبك، لا تبغض، بل افهمْ" (non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere)"[2]؛ أي إن الحياة ينبغي أن تؤخذ "على جهة الأبدية والضرورة (sub specie æternitatis vel necessitatis)"؛ فحينئذ يتوق العقل بشدة إلى الأحكام الكلية (كانط)، وتحمل الحقائق العقل على الإذعان وتقنعه (ليبنتز)، ويتطابق العقل مع الواقع (هيغل)... أما الإيمان فيحمل إلى منطقة "الغيب"، بعد أن تبينت حدود الإدراك وتناهيه، واستحال الاستدلال على وجود الله، وخلود النفس، وحرية الإرادة. ليأتي كل ذلك "جوابًا معقولًا على [دعاء داود]: "مِنَ الأَعْمَاقِ صَرَخْتُ إِلَيْكَ يَا رَبُّ" (de profundis ad te, Domine, clamavi) [سفر المزامير، مز 130: 1] (...)؛ الذي يجوز له أن يشكو حزنه وبثه إلى الله، ولكن الإنسان الذي لا يأتمّ بغير العقل (qui sola ratione ducitur) يعلم علم اليقين أنه لا طائل من أن يرفع المرء صوته بالشكوى إلى الله من أسفل سافلين..."[3]

بين قولين إذًا، أو بين دعويين، يقع الأمر كله: دعوى الفيلسوف "إن أعظم خير هو أن يسترسل الإنسان في الحديث عن الفضيلة أيامًا بأكملها "(أفلاطون:

1 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, pp. 22-23 / 46-47.

2 Ibid., p. 27 / 53.

3 Ibid., p.28 / 54.

الدفـاع، 83أ) مقابـل دعـوة الرسـول: "كُلُّ مَـا لَيْـسَ مِـنَ الكِتَـابِ هُـوَ خَطِيئَـةٌ" (بولـس: رومـة 14: 23). "ههنا نلامس ما يفـرق تفرقةً تامةً بين الفلسـفة الكتابية، الفكـر الكتـابي، أو إن جـاز القـول، نمـط التفـكير الكتـابي والفكـر التـأملي الذي تمثلـه وتعبر عنـه الطائفة العظمى من أكابر فلاسـفة الإنسـانية التاريخية."[1] يسـتنتج شسـتوف: "إن الخير الأسـمى (valde bonum) الكتابي يظهر لنا من شـطط الخيال، كالإلـه الـذي تجلى لنبي سـيناء. أما نحن، المسـتنيرون مـن الناس، فإننـا نضع آمالنا كلهـا في الأخلاق القائمـة بذاتهـا (autonome)؛ نذكـر محامدها لأجـل فوزنا، وإن أصابتنـا لعناتهـا، خلدنـا في العـذاب. "مـاوراء" الحقائـق التـي تفـرض الإذعـان، "مـاوراء" الخير والشر في نظـر العقـل، تنتفـي في تقديرنـا مصالحنـا كلهـا. إن عـالمًا تحكمـه "الضرورة"، يتمثـل مـصير الإنسـان والهـدف الوحيـد لـكل موجـود ذي عقـل في اسـتكمال الواجـب: الأخلاق الذاتيـة تتوج القـوانين الذاتيـة للوجود."[2] غـرض شسـتوف ليـس عرضًـا مبـاشرًا لما سماه في عنـوان كتابـه الفرعي: "فلسـفةً دينيـةً"، بـل الإقبـال عليها بالمـداورة؛ أي بنقـض الفرضيـات المعرفيـة والوجودية التـي تتحكـم بالفكـر الفلسـفي، وذلك مـن خلال "الفحـص عن مزاعـم التحوز على الحقيقـة الـذي يدعيه العقل البشري أو الفلسـفة النظرية. فالمعرفة ليسـت مُقَرًّا بهـا في هـذا المقـام بماهـي الهـدف الأقصى للإنسـانية، ولا هـي تحقيقٌ للوجـود، بل مـن الوجـود ينبغـي لها أن تغنم تحقيقًا لها. وأما الإنسـان فيريـد أن يتعقل من خلال مقـولات يحيـا فيهـا لا أن يحيـا في مقـولات اعتـاد في كنفهـا أن يتعقـل. إن شـجرة العلـم ليـس لها أن تحجب شـجرة الحيـاة."[3] ولذلـك كان تقدير شسـتوف لأولئك الذيـن يتوافـق عندهم الفكر والحيـاة؛ أي الذين يعيشـون فلسـفاتهم مثل أفلوطين

1 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 29 / 56-57.

2 Ibid., p. 29 / 56.

3 Ibid., p. 34 / 64.

وسبينوزا؛ أولئك فلاسفة على الإطلاق، لا تفاوت عندهم بين الفكر والوجود، وليس لهم أن يتصوروا أفكارهم وكأنها من أعيان الموجودات. وذلك مثلًا هو معنى حديث كانط عن Schwärmerei أو عن Aberglaube – الحماسة والخرافة – من حيث يوهمان أصحابهما أن ما يفكرون به أو يتخيلونه مجرد تخيل له وجود بالفعل، وقد تكون تلك أيضًا هي "الفضيحة" (scandalon) التاريخية للباطنية تمامًا على الجهة الأخرى مثلما أوقع إنكار وجود الأشياء في الخارج الفلسفة والعقل في عار أبديٍّ.

يقود شستوف معركته في عموم أعماله وفي كتابه الأخير تحديدًا على جبهات كثيرة: الفكر الإغريقي سجين القيد البرمانيدي ("برمانيدس مُكبّلًا" الفصل الأول ثم فصل بعنوان: "عجل فالاريس"، "يكشف عن الصلة المكينة بين العلم كما أدركته الفلسفة وأهوال الوجود البشري."[1] أما الفصل الثالث ففيه "يتعلق الأمر بالمساعي اليائسة التي بذلها العصر الوسيط للتوفيق بين الحقيقة الكتابية المنزلة والحقيقة الهلينية": "ترفٌ لا يقهر" (Concupiscentia Invicibilis).[2] "أما الباب الرابع – "ثاني أبعاد الفكر" – فيبتدئ بافتراض مفاده أن الحقائق العقلية قد تفرض علينا الإذعان، ولكنها بعيدة كل البعد عن إقناعنا دومًا"؛ وأن الحل ليس في هيمنة الفهم (intelligere) السبينوزي على ضحك الإنسان وبكائه، على حبه وبغضه، بل "إن الفلسفة ليست نظرًا يدفعه الفضول للتطلع إلى الخلف، ليست تأملًا (Besinnung) إنما هي كفاحٌ أخيرٌ (letzte Kampf)."[3]

1 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, p. 35/65.

2 Ibidem.

3 Ibid., p. 35 / 65-66.

فكذلك تكون الفلسفة هي الفلسفة الدينية ويكون موضوعها من عين هذا التحول في الوجهة الذي غير حركة الفكر بحسب بوصلة الإيمان؛ يقول في أوضح تعريف لها:

> إنّ الفلسفة الدينية ليست بحثًا في بنيان الوجود الثابت وفي نظامه، القائمان منذ أبد الآبدين، ولا هي تلفّتٌ إلى الوراء (Besinnung)، ولا فهم الفرق بين الخير والشر، ذلك الفهم الذي يَعِدُ سلمًا كاذبةً لإنسانيّة منهكة. الفلسفة الدينية، هي الانصراف عن المعرفة، وهي بتزيّد خارق لقواها كلها، مجاوزةٌ بالإيمان للخوف الكاذب من مشيئة الخالق التي لا يحدّها شيءٌ، هذا الخوف الذي أوحى به الشيطان لآدم الذي نقله إلينا. بعبارة أخرى، الفلسفة الدينية هي الكفاح الأخير، والأقصى، لتدارك الحرية الأصلانية والخير الأسمى (valde bonum) الإلهي الذي تنطوي عليه الحرية، هذا الخير الذي انقسم بعد الهبوط إلى خير لنا لا حول له ولا قوة وإلى شر لنا لا يُبقي ولا يذر.[1]

إن التمييز بين الفلسفة الدينية وفلسفة الدين، كالذي صاغه بأوضح العبارات هنري دومري (Dumery) ينطبق على موقف شستوف انطباقا تاما: "ففي حين تعكس الفلسفة الدينية موقفًا شخصيًّا، وتعبر عن الرغبة في تأسيس عنوانات إيمان ديني محدد تأسيسًا فلسفيًّا، تختار فلسفة الدين الظاهرة الدينية في مجملها موضوعا لبحثها، بعد رفضها التساهل في شأن الطبيعة العقلية المحضة للنقد الفلسفي."[2] فكأنما فلسفة الدين بهذا المعنى على الأقل هي النقيض المباشر

1 Chestov, *Athènes et Jérusalem*, pp. 37-38 / 69.

2 غريش، **العوسج الملتهب وأنوار العقل**، م1، ص 569 (بتصرف طفيف).

للفلسـفة الدينيـة التـي لا تقبل حـتـمًا أن يخضع الديـن إلى حكم النقد الفلسـفي، أو إلى حكـم العقـل، مـن مرجع الوَلايـة العليا عليه، مـن أجل أن ما تفصـح عنه هذه الفلسـفة ومـا تتعقبـه بالتحليـل؛ أي الإيمان، هـو مـن جنس الفكر، أو هـو الفكر بـإطلاق (kat exochên)، لا يجـوز أن يؤخـذ بمقـتضى مقولات جردها الفلاسـفة مـن موادهـا وأطلقوهـا عاريـة عـن كل مضمـون، بـل بما يـعبر عنـه مـن علامات ورمـوز، من أصـوات وأنات، مـن دعـوات وصلوات.

***

مـن وراء "رتابة رائعة" غلبت على نص شسـتوف، ومن وراء "اسـتيلاء" شـبه نـفسيٍّ لـذات الأفـكار والمعـاني عليـه، تتكرر عنـده بلا انقطـاع، وشـحنة وجدانية فائقـة قـد تكـون آتية مما قـرأ من أدباء ومن فلاسـفة مـن ذوي الأسـلوب والبلاغة فـيما يكتبون – دوستويفسـكي، نيتشـه، كيركغورد، باسـكال... – تشـكلت فكرته عـن "الفلسـفة الدينيـة" مبكرًا في صيغة أولى هي "فلسـفة المأسـاة"، كمواجهة حادة لشـناعات الوجـود ومصائـب الحيـاة مقابـل الضعـف الـبشري العـاري، وتنامت بالتدريـج مـن خلال قـراءة لوتـر والمناظرة مـع اللاهـوت البروتسـتانتي، لاهوت "الإيمان وحـده"، ثـم مـع اللاهـوت الكاثوليكي الوسـيط ومسـاعي التوفيـق بينه وبين الفلسـفة، لتبلـغ تمامها مـع المواجهة الأخيرة بين "أثينـا" و"القدس"؛ بين العالم المثـالي للخلـود والأمـر الكتـابي "تذكـر أنك ميـت" أو "أنك سـتموت يومًـا". هي معركـة بين الفلاسـفة والأنبيـاء: بين عبـدة الضرورة وقواهـر الأقـدار وبين دعـاة الحريـة التـي منحهـا الله للإنسـان، قبـل أن يهدرهـا بمطالـب المعرفـة والعقل، بين "شـجرة المعرفة" و"شـجرة الحياة".

ذاك هـو شسـتوف الذي قـال عنه هـوسرل يومًا (في رسـالة إليـه بتاريخ 14-4-1931): "إن اسـمه يكفـي؛ هـو بعينـه طبعًـا، هو نفسـه دومًـا (semper idem)، ذاك الـذي لا يكتـب كلمة قـط، إلا وكانت بـروح من تقـوى، واسـتجابةً لندائها، ولرسـالتها. إن الـذي يتحـدث بهـذا الحديـث أوْلى بنـا أن نلقـي السـمع إليـه وأن نوقره تـوقيرًا."[1]

1 *Husserliana Dokumente* : Briefwechsel III/3, Springer, 1994, p. 374.

قائمة المصادر والمراجع

- إنقزّو، فتحي، "الفينومينولوجيا وفلسفة الدين، أو بين أثينا والقدس: شستوف قارئًا هوسرل"، منشور في: محمد بوهلال – مراد دياني (تحرير)، **دراسات في مناهج البحث في علم الكلام الجديد**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2023، ص. ص 207–246.
- شستوف، ليف، **دوستويفسكي ونيتشه: فلسفة المأساة**، (ترجمة: إبراهيم إستنبولي)، أبوظبي، دائرة الثقافة والسياحة، كلمة، 2023.
- غريش، **العوسج الملتهب وأنوار العقل. ابتكار فلسفة الدين، مج1: إرث القرن التاسع عشر وورثته**، (ترجمة: محمد علي مقلد)، مراجعة: مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت–بنغازي، 2020.
- كوبلستون، فريدريك، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الروسية**، (ترجمة محمود سيد أحمد)، م 10، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013.
- لوسكي، نيقولاي، **تاريخ الفلسفة الروسية**، (ترجمة: فؤاد كامل)، مراجعة: زكي نجيب محمود، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018

- Baranoff-Chestov, Nathalie, *Vie de Léon Chestov. 1 : L'Homme du souterrain 1866-1929,* B. Bronstein-Vinaver (Ed.), Paris: Editions de la Différence, 1995.
- _____ *Vie de Léon Chestov. 2 : Les dernières années, 1928-1938,* B. Bronstein-Vinaver (Ed.), Paris: Editions de la Différence, 1993.

- Berdyaev, Nikolai, “The fundamental Idea of the Philosophy of Lev Shestov” (1938), in *Put*, no. 58 (November 1938-January 1939): https://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/idea.html (11/5/2025).
- Brague, Rémi, *La voie romaine*, Paris: Criterion, 1992.
- _____ “Athenes, Jerusalem, Mecca: Leo Stauss’s ″Muslim″ Understing of Greek Philosophy”, *Poetics Today*, Vol. 19, No. 2, Summer 1998, pp.235-259.
- Chestov, Léon, “ Memento mori (A propos de la théorie de la connaissance d’Edmond Husserl) “, *Revue philosophique*, 1-2 (1926), pp.5-62.
- _____ “Qu’est-ce que la vérité ? (Ontologie et éthique)”, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, T. 103, 1-2 (1927), pp. 36-74.
- _____ *Le pouvoir des clés,* Boris de Schloezer (Tr.), Paris: Les Éditions de la Pléiade, 1928 / Le Bruit du Temp, 2010, 2022.
- _____ “Martin Buber : un mystique juif de langue allemande”, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, T. 116 (1933), pp. 430-442.
- _____ *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, T. Rageot & B. de Schloezer (Tr.), Vrin, Paris, 1936 / coll. “Biblothèque des textes philosophiques”, 1972.
- _____ *Kierkegaard, un philosophe religieux,* La Bibliotheque russe et slave, 1937.
- _____ “A la mémoire d’un grand philosophe: Edmund Husserl”, *Revue philosophique de la France et de l’Etranger*, T.129, No. 1/2 (1940), pp.6-11.
- _____ “Discours exaspérés (Les extases de Plotin)”, *La revue philosophique,* (avril-juin 1956), pp. 178-216.

- _____ *Sur la balance de Job*, B. de Schlozer (Tr.), Paris: Flammarion, 1971 / Le Bruit du Temps, 2016.
- _____ *Athènes et Jérusalem. Essai d'une philosophie religieuse*, Paris: Vrin, 1993 / Le bruit du temps, 2011, 2023.
- _____ *La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Paris: Editions de l'éclat, 2012.
- Fondane, Benjamin, *Le lundi existentiel*, Monaco: Éditions du Rocher, 1990.
- _____ *Rencontres avec Leon Chestov,* Nathalie Baranoff & Michel Carassou (Eds.), Paris: Non Lieu, 2016.
- Haardt A., *Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Aleksej Losev*, München : W. Fink, 1993.
- Héring, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris: Alcan, 1926. Classiques Garnier, Paris, 2023.
- _____ "Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl", *Revue d'histoire de la philosophie religieuse*, 1927, pp. 351-364.
- Husserl, Edmund, *Aufsätze und Rezensionen (1911-1921),* Husserliana XXV, Thomas Nenon & Hans-Reiner Sepp (Eds.), Dordrecht/Boston/ Lancaster: M. Nijhoff, 1987.
- _____ *Husserliana Dokumente: Briefwechsel* III/3, Springer, 1994.
- Majewska, Z. (2002). "The Dispute Between Shestov and Husserl as a Reflection of Approaches to Axiology", in: Tymieniecka, AT. (Eds), *Life Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential. Analecta Husserliana*, vol 74. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0417-6_13.

- Oppo, Andrea, *Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker*, Boston: Academic Studies Press, 2020.
- Sadler, Greg, “Christian Philosophy: The 1930s French Debates”, https://iep.utm.edu/christian-philosophy-1930s-french-debate
- Sheynov, Tikhon G., “ ″Athens and Jerusalem″ of Leo Strauss and Leo Shestov”, *Voiprosy Filosofii*, 4, 2024, pp. 126-136.
- Strauss, Leo, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Cambridge/ London: The University of Chicago Press, 1983.
- Szepieniec, Katarzyna, “Husserl and Shestov : Philosophical Antipodes”, *Argument : Biannual Philosophical Journal*, 4(1), 2014, pp. 135-154.

نيقولاي برديائيف

Nikolaï Berdiaev

(1948–1874)

ماريـو كازانيـاس

Mario Casañas

نيقولاي برديائيف

أ.د. ماريـو كازانيـاس[1]

يعـد نيقـولاي ألكسـندروفيتش برديائيـف (Nikolaï Aleksandrovitch Berdiaev) [1874–1948] دون شـك واحـدًا مـن أبعد المفكرين نظـرًا في النصف الأول مـن القـرن العشريـن. هذا الذي هـو ابن دوستويفسـكي، مثلما كان يفضل أن يسـمى[2]، قد حمـل الى الغـرب الأوروبي-الأمريكي نفحة من فكـر مفعم بالحياة والقـوة، موجـه بالكامل تلقاء النظـرة الإسـخاتولوجية للقيامـة. فلذلك لا يمكن أن تُفهـم فلسـفته إن لم تُنـزّل ابتـداءً في سـياق مشـكلها المركزي، الذي هو مشـكل **الميتافيزيقـا الإسـخاتولوجية**[3]: مشـكل الغايـات القصـوى للإنسـان، ومشـكل الأرض و الـسماء الجديـدتين.

1 مثلـت هـذه الدراسـة موضـوع عـرض قـدم في الجمعيـة الفلسـفية بلوفـان [بلجيكا]، يـوم 22 أكتوبـر 1980 (المؤلـف).
ملحوظة المترجم: الدراسة نشرت بعنوان:
Casañas, Mario, "Éthique et révélation: la philosophie religieuse de Berdiaev", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 79, n°43, 1981, pp. 350-366;doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1981.6148.
https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1981_num_79_43_6148

2 Berdiaev, Nicolai, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Éd. Buchet/Chastel, 1979, p. 370.

3 Cf. Berdiaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris: Montaigne, 1946.

ومع ذلك فإن برديائيف ينكر تمامًا كل شكل من أشكال الأفلاطونية أو الملائكية، كل شكل من الإفلات من هذا العالم الرهيب المتناقض (paradoxal) الذي يتوجب علينا أن نعيش فيه وأن نفعل ما نفعل ونموت. ولذلك اكتسى فكر هذا الفيلسوف الروسي العظيم سمة المفارقة الى حد بعيد، من أجل أن حياتنا في هذا العالم في نظره ليست غير توتر للمفارقات: مفارقة الخير والشر، العناء والفرح، اليأس والأمل، باختصار توتر ومفارقة الزمان والأبدية، مادام الإنسان كائنا ممزقا، مقطعا بين حاضر الهنا والآن، المتناهي والمفرق أشتاتًا، والأبدية: فإنه يحفظ ذكرى الجمع الأولي بالله، السابق على هبوط آدم.[1] ولعلنا أن نقر، دونما مبالغة، أن فكر برديائيف كله يدور على هذين القطبين المتداخلين تداخلا شديدا والمتمثلين من جهة في الجنة والهبوط، ومن جهة ثانية في العودة الى الجنة والى الوحدة الأصلانية، أعني إلى اتحاد الإنسان بالله. بيد أنه في الجسر الذي يصل الجنتين الأولى بالثانية، تقع مشكلة الحرية، الرهيبة التي لا قرار لها، كمحور مركزي لمصائر الله والإنسان، من أجل أن برديائيف قد كان، مثلما هو معلومٌ للجميع، مفكر الحرية. إن النظرة التي يلقيها مفكر اليوم الثامن[2] في أغوار الحرية الإنسانية لعلها من الفرائد في تاريخ الفكر المعاصر. وذلك

---

1 إن فلسفة برديائيف لا تقف عند عنصر المفارقة الصرفة؛ على خلاف ذلك، فإنها تسعى إلى أن تجد لها حلًّا لا بنحو عقليٍّ حصرًا، بل ضمن الأفق الإسخاتولوجي المفتوح على صليب المسيح. ولذا فإن إشكاليته في الفلسفة الدنيا برمتها، مثلما سيتبين لنا ذلك فيما يلي، موضعها هذا الموضع.

2 اليوم الثامن يدل عند برديائيف على التصالح التام بين الله والإنسان، وابتداء خلق جديد. راجع في هذا المعنى:

Berdiaev, *Le sens de la création*, Desclée de Brouwer, 1976, pp. 182, 199, 209.

وقد صنفت ماري مادلين دافيد عملًا رائعًا خصت به هذا المفكر:

David, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev l'homme du huitième jour*, Paris: Flammarion, 1964.

مـن أجـل أن بردیائیـف لا يكتفي، مثل سـارتر (Sartre) على سـبيل المثـال، بتقرير واقعـة الحريـة كواقعـة أولى لا أسـاس لها، ولكنـه بما يحمـل مـن الحـدس القـوي اصطنـع الأسـطورة الرائعـة للحرية اللاوجوديـة (Méontique) المشـتقة من عبارة mè on الإغريقيـة. هـي أسـطورة عصيـة على الفهـم، نجـد من أصـولها متصوفين اثـنين مشـهورين من الـبلاد الألمانية، همـا يعقـوب بومـه (Jacob Böhme) والمعلم إيـكارت (Maître Eckhart)، الأمـر الـذي يعنـي أن بردیائیـف قـد استنسـخ أو انتحـل الحـدوس الـكبرى لهاتين الشـخصيتين. إن مفكـر الحريـة اللاوجوديـة قـد عمـد بالأحـرى الى اعـادة تأويـل الـرؤى الـكبرى لبومـه وإيـكارت على نحو خلاق، وهـي فـضلا عـن ذلـك رؤى إن لم تكـن متطابقـة، كانـت قريبة الشـبه بها إلى حـدٍّ كبيرٍ.

فلنعمـل الآن على تفسير يفصـل بقـدر أكبر الإشـكالية المفترضـة في نظريـة [اللاوجـود] (mè on) وذلـك لكونهـا تمثـل لا واحـدًا مـن أهـم وجـوه فكـر بردیائیـف فحسـب، بـل أشـدها عسرًا أيضًـا، مقدريـن أن ذلـك أمرٌ متـيسرٌ، مثلما سـيظهر لنـا فـيما يلي.

يسـتخدم بردیائیـف، لأجـل الحديث عـن mè on عبارات من اللسـان الألماني مثـل Ungrund و Gottheit. بيـد أن الأمـر، عنـد صاحبنـا، إنما هـو في وجـود سر بعيـد في الواقـع أو في الوجـود يعرفـه بأنـه الهاويـة (abîme). هـذه الهاويـة، مـن حيـث هـي غير متعينـة وبلا أسـاس (Ungrund) لا يمكـن تعريفهـا بمقـتضى مقـولات الأنطولوجيـا التقليديـة. بـل حتـى المعرفـة السـالبة (apophatique) لا تـعبر عنهـا. إن السر الـذي لا قـرار له يحجـب لغزا لا يتـيسر لنا إدراكـه عن أصل الشر وأصـل الله الثالوثـي والبـارئ. أو هـو إن شـئت التعايش في الوجـود بين الله ذي الفضـل والمحبـة، والشر. جديـر بالذكـر في الأثنـاء أن كافـة الأجوبـة العقليـة

التـي سـعت الفلسـفة الغربيـة الى تقديمها لهذا الإشـكال قد فشـلت فـشلًا ذريعًا. ثمـة ههنـا شيء يفلـت مـن بين أيدينـا حـتمًا؛ ونحـن نظـن أن هـذا تحديدًا مـا كان برديائيـف يقصـده. ثمـة في الكـون شيءٌ ليـس مسـببًا مـن شيء آخـر، ولا يمكـن أن نُجـري عليـه المفهـوم التقليـدي للسـبب الـذي هـو سـبب ذاتـه، مـن أجل أن السـبب، بالمعنـى الحصري للعبـارة، يقـتضي مـن قبـلُ افتراض معقوليـة قصـوى: إنْ وُجـد سـببٌ أمكـن لنـا حينئـذ أن نبلغه مـن خلال سلسـلة الاسـتدلالات. أما إنـكار السـبب الأول، فيـقضي عنـد برديائيـف بـأن قـرار (fond) العـالم ليـس من سـنخ المعقـول: بـل ليس لنـا من سـلطان عليـه. وإذًا، بهـذه المثابة سـعى برديائيف إلى تفـسير، أو بالأحـرى عـدم تفـسير، مشـكلة أصـل الشر في العالم. وذلـك حتـمًا، وحالـه هنـا حـال المسـيحي الحقيقـي، لكـون الله لا يمكـن أن يكـون أصـل الشر؛ وأنـه مـع ذلـك خلـق الإنسـان الحر! ههنـا يقـر برديائيـف، وقد نـأى عـن التقليد المسـيحي، أن الله ليـس خالق الحرية الإنسـانية، لأنـه، بهذا النحو أو بـغيره، لو كان كذلـك لـكان مسـؤولًا عـن الشر لا محالـة. إن الله خلـق الإنسـان ابتـداء مـن قرار اللاوجـود (mè on) مـن الحريـة الأصليـة. الأمر الـذي يعني، في نظرنـا، أن الحرية التـي هـي ملازمةٌ لوجود الإنسـان هـي عـنصر أزليٌّ، غير مخلوق من طريق سـببيٍّ، مـن أجـل أن الحرية تحديدًا ينبغـي لها أن تُعـرّف بوصفها غيابًا للتـعيّن، أو بوصفها لاتعينًـا (Ungrund) أو هاويـة.

على أنـه ثمـة وجـه آخـر شـديد الأهميـة يسـتخلص مباشرةً مـن كل مـا قيل. فـإن كان الله لم يخلـق الحرية ولم يكن مسـؤولًا عـن الشر، فالله حينئـذ لا هو بالقدير ولا بالعليـم، إذ ثمـة شيء مـا ليـس في مستطاعه، هـو أيضًـا. ألا تـرى مـا يطـرح برديائيـف مـن إشـكال رهيب؟

يتوجب علينا أن نضيف إلى ذلك أن قلة من القراء والمفسرين لبرديائيف قد استقرت على النظر في مشكلات متوعرة كهذه، كان هو نفسه يشتكي منها.[1] ألا يتعين مثلًا أن نقول، كما يقول بول أفدوكيموف (Paul Evdokimov)، إن برديائيف سعى إلى عقلنة سر الحرية؟[2] فالظاهر عندنا أن برديائيف قد أبصر بغير وجل في الهاوية قبل الأنطولوجية للأصل، حتى وإن كانت نظريته في العدل الإلهي (theodicée) على حالها من التأرجح كسائر النظريات. وهو يقول أحيانا عن نظريته في الهاوية (Ungrund) إنها ينبغي أن تفهم كمفهوم حدي أو كرمز يشير إلى التخوم التي لا يمكن لذهننا أن يجتازها.[3] فلو كان الأمر كذلك، لقلنا بغير مشقة إنه من المفارقة ومن الغيابات التي تند عن الفهم أن نقر بخلق الحرية من الله وبعدم خلقها في آن: في الوجهين ثمة مشكلٌ ليس في مقدورنا حله حلًّا عقليًّا، والذي يذكرنا بما قاله ريكور: "لا يوجد قط تسويغٌ عقليٌّ لبراءة الله..."[4]

زيادةً على ذلك، فإن مشكل الهبوط، أو دخول الشر إلى العالم، قد تأوله برديائيف بنحو يجعل من هذا الحدث سلبيًّا وإيجابيًّا في الآن نفسه. هو سلبيٌّ من جهة تمرد الإنسان على الله، وإيجابيٌّ من جهة كون الإنسان قد عزم على أن يعمل بحريته، أن يسلك طريقه هو، حتى ولو كان يمر بتجربة الشر الرهيبة.[5]

1 Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Éd. Buchet/Chastel, 1979, p. 366.

2 Paul Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris: Éd. du Cerf, 1970, p. 166.

3 Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 366.

4 Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté. Il, Finitude et Culpabilité, 2 La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, 1960, p. 302.

5 Berdiaev, *De la destination de l'homme, Essai d'éthique paradoxale*, Éd. L'Age de l'homme, 1979, p. 56.

إن تجربـة التناهـي هـذه تسـمى، في فلسـفة برديائيـف، باسـم **التموضُـع** (Objectivation)، وهـو مفهـومٌ مركـزيٌّ عنـده ينطـوي لا فحسـب على التبعـات الفيزيائيـة للهبـوط، بـل المعرفيـة أيضًـا. "لقـد كنـت أول مـن بحـث في الخطيئـة الأصليـة بتأويـل معـرفيٍّ."[1] وذلك أن الشـقاق الذي أحدثه الهبوط قد أنشـأ في هذا العـالم ظاهـرة الوعـي، مـن حيث هـو تعبيرٌ عـن وجـود الإنسـان وجودًا مشـوهًا تمامًـا، ومـن حيث يـدرك الواقـع بصـورة مزدوجـة ذاتًـا وموضوعًا. بل الانسـان نفسـه برفضـه للوحـدة الأصلانيـة قـد أدخـل في هـذا العـالم التفرقـة بين الـذات والموضـوع.[2] وبيـان ذلـك، أن الهبـوط تسـبب في ازدواج مـؤلم لوجـود الإنسـان كوعـي بالأقـل والأكثـر، باللاوعـي وبما فـوق الوعي. وفي نظـر برديائيـف يوجد لاوعـي يتطابق مع غيابات الحريـة اللاوجودية (méonique)، وهـو "ينطوي أيضًا على إنسـان عتيـق، على كائـن ذي غرائـز خامـدة، وعلى مجنون".[3] لم يقـرأ برديائيف ويتمثـل فرويـد (Freud) فحسـب، ويونـغ (Jung)، وأدلـر (Adler)، بـل كذلـك الـروح السـفلي (esprit souterrain) لدوستويفسـكي، مفكـر ظـلمات اللاوعـي، التـي بددهـا نـور مافوق الوعـي، ونور الحـب والجمال، الـذي من رموزه المدهشـة أليوشـا (Aliocha)، الشـخصية التـي نجدهـا في **الإخـوة كارامـازوف**، وهـو رمز يمثـل في تقديرنـا الإنسـان الذي انبعث بواسـطة المسـيح. ذلك أن دوسويفسـكي، شـأنه شـأن برديائيـف، قـد عاش عيشًـا شـديدًا تفـكك الكائـن الـبشري، وأيضًا تجربـة الغفـران والبعث. إن لنا ههنا شـأنٌ برجـال تغلب عليهم المفارقة، والمأسـاة، ممـزقين بين الظـلمات والأنـوار، بين الشر والخير.

1 Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 367.

2 Berdiaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 96.

3 Berdiaev, *De la destination de l'homme*, p. 94.

ومـع ذلـك، فإن انشـطار الوجـود الإنسـاني قلـيلًا مـا أُدرك في تاريـخ الفكر الغـربي بوصفـه مأسـاةً. فالفلسـفة الأوروبيـة بوجـه عـامٍّ كانـت متفائلـة أشـد التفـاؤل، حتـى لـدى أولئك الذيـن انتسـبوا إلى المذهـب التشـكيكي.[1] لذلك مثّل كانـط، في تاريـخ أوروبا، لحظـةً فاصلةً: فقد ابتـدأت المعرفة معه تكتشـف خلفيتها المأسـاوية، واسـتحالة بلـوغ الحقيقـة الباطنيـة (nouménale) اعـتمادًا على مجـرد العقـل.[2] فلذلـك كان الاكتشـاف الأكثـر عبقريـةً لمؤلـف الكتـب النقديـة الثلاث في نظـر برديائيـف هـو الجدليـة الترنسـندنتالية ونقائـض الأضداد.[3] ولكـن كانط، على الرغـم مـن ذلـك، ليس بعـدُ رجلًا من المعاصريـن، بل هو بالأحـرى في منزلة وسـطى بين عـالمين، العـالم الكلاسـيكي وعالمنـا نحن، الـذي لا يـزال إلى هذا الحد بلا تعريـف. أمـا أولئـك الذيـن سـيأتون مـن بعدنـا، فسـيكون عليهـم أن يعلموا ذلـك، مـادام المـصير النهائي للثقافـة الغربيـة، الـذي ربما ابتدأ طورهـا الأخير مع كانـط، يبقـى غائبًا عـن أنظارنا.

أمـا كانـط، مثلما قلنـا، فلا يـزال يحيـا بالاعتقـاد في عقـل أعلى، لم يعـد هـو عقـل بردياثيـف، الـذي يرى أنـه لا وجـود لهـذا العقـل أصلًا، وأن أيما معرفة هي في قرارتهـا وجدانيـةٌ وإراديـةٌ. الأمـر الـذي يعنـي أننـا مررنـا مـن هدوء الأنسـاق الكلاسـيكية الـكبرى وسـكونها، إلى منطقة اضطـراب يظهـر أن أرض التاريخ قد انشـقت عنهـا لتبتلعنا.

بـل حتـى أخلاق كانـط ليسـت أخلاق بردیائیـف. فـالأول يظـن أنـه يقيـم نظريتـه الأخلاقيـة على مبـادئ صوريـة صالحة بالنسـبة إلينـا، والثاني يـرى أن هذا

1 Berdiaev, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 16.

2 Ibid., pp. 16-17.

3 Ibidem.

الأمر غير ممكن في الأصل من أجل أن الإنسان، بما هو شخص، متفرد دومًا وينبغي له أن يأتي بجواب وحيد على حاله. يصل الأمر ببرديائيف إلى القول إن أخلاق كانط في حقيقتها ليست مسيحية لكونها لا تنشغل بالمصير الفعلي للشخص، حيث إن الأخلاق الكانطية مجردة وصورية. "إن الأخلاق الإنجيلية للفداء والبركة متعارضة تعارضًا مباشرًا مع مذهب كانط؛ إذ ترى أنه من المحال أن يفعل المرء بحيث يمكن أن نرفع سبب فعلنا إلى مسلمة للتصرف صالحة للجميع في كل الأوقات، حيث لا سبيل إلى أن نفعل إلا فرادى، وكل واحد غيرنا يتوجب عليه أن يتصرف بنحو آخر. أما ما هو صالحٌ كليًّا فلا يعني إلا أمرًا وحدًا: ضرورة أن يتصرف كل امرئ بمقتضى فردانيته؛ أعني أن يضع صوب عينيه الشخصَ الفعليَّ لا الخير المجرد."[1]

زائدًا الى ذلك، أن التمييز الصوري بين الخير والشر، وهو أمرٌ بالغ الأهمية عند برديائيف، هو من قبل من محصلات الهبوط، نتيجة من نتائج الانشقاق. لا الفلسفة ولا المسيحية التاريخية استطاعتا أن تفكرا في هذا الأمر الذي يقضي بأن مصالحةً حقيقيةً ينبغي أن تتحقق فيما وراء ما نسميه الخير والشر. ولذلك كان برديائيف يحب أن يستظهر شذرة غوغول (Gogol) التي وضعها ديباجة لكتابه في الأخلاق: "من المحزن أشد الحزن ألا نرى الخير في الخير." وذلك أن الخير، بالفعل، ليس الخير بتمامه من أجل أنه قد أصابه التموضُع، بالشر. إن مصالحة غير صورية، كتلك التي أتى بها كانط، يمكن لها وحدها أن تتحيز بموضع وراء الخير والشر، لأنها تعدل في حق رغبات الشخص وتطلعاته.

1 Berdiaev, *De la destination de l'homme*, p. 143.
تجدر الإشارة الى أن هذا التضاد في المواقف بين كانط وبرديائيف معروض في صورته العامة، لأن إشكالية كانط لا يمكن مناقشتها في بضعة اسطر. إضافة الى أن برديائيف يرى في كانط واحدا من مصادرة الرئيسية. راجع:
Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, pp. 68, 120, 330.

ومـع ذلـك كان برديائيف مدركًا أنه مـن المحال أن يحل الفـردوس في التاريخ بين يـوم وليلـة. التاريخ هـو التموضع [1]، ومن حيـث هو كذلك، هـو مسرح لنزاع مستمرٍّ بين حقـوق الشـخص والقانـون الضروري. يقـول هو ذاته "يجـب علي أن أحـب ذا القربـى في المسـيح، وذلك هـو الطريق إلى ملكـوت الله، ولكني لا أجد في نـفسي حبـا لـه، إذ ينبغـي علي أن أراعي القانـون فيما يخصـه؛ أعني أن أكـون عادلًا وشريفًـا معه." [2]

أمـا نيتشـه (Nietzsche) فقـد أدرك من جانبه، بشـكل غير مسـبوق، مشـكل الازدواج الأخلاقـي، ولكـن مـاوراء الخير والشر في نظـره يبقـى أدنـى مـن أجـل أنـه يسـتمر في التفـكير في نطـاق التمييـز بين الخير والشر. [3] إن مؤلـف **زرادشـته،** إذ يسـتبعد قيمـة الشـخص وينقـاد إلى الايقـاع الديونيـزوسي، لا يتمكـن مـن تقديـم جـواب شـاف عـن مشـكل الخير والشر. فالمسـيحية، بما جـاءت بـه مـن تصـور عـن الشـخص، هـي التي أدرجـت المأسـاة الحقيقيـة في الأخلاق. [4] ولسـنا نقصـد الاسـتنقاص مـن نيتشـه او الاسـتخفاف بـه؛ على خلاف ذلك، فـإن المحنة الروحيـة التـي مـر بهـا هذا الرجـل فريدة مـن نوعهـا في تاريـخ الغرب. إن نيتشـه هـو الرجـل الـذي احتمل ببأس وبصـدق مرعبين قـدر ثقافة قتلت إلهها. ذلك أن الجهـد الـذي بذله نيتشـه حتى يسـتوفي النتائـج القصوى مـن موت الإلـه ويحاول أن ينفـك مـن الوضـع الـبشري لا نـظير لـه في العـالم الغـربي. ليـس بالإمـكان أن نـرى في نيتشـه ظاهرة خارجـة عن مصير المسـيحية، لكونـه من أبنائهـا، إذ يعترف بذلـك بنفسـه حيـنما اقـر أن إرادة الحقيقـة التي تـؤدي الى موت الإله هي مسـيحية

1 Berdiaev, *Vérité et révélation*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1954, p. 87.

2 Berdiaev, *De la destination de l’homme*, p. 135.

3 Ibid., p. 57.

4 Ibid., pp. 49, 55.

في جوهرها. ولقد أدرك برديائيف بنفاذ بصيرة فائق أهمية نيتشه المحاطة بالغموض بالنظر الى مصير المسيحية والثقافة الغربية. "بواسطة نيتشه اكتمل في العالم الوحي الأنثروبولوجي الجديد الذي يتوجب عليه، إذ يبلغ دلالته القصوى، اللوغوس، أن يصير كريستولوجيا الإنسان."[1] لقد افتتح برديائيف بهذا النحو، قبل هيدغر، تأملًا عميقًا في مفكر السيلز-ماريا، بحيث إن النقاد الألمان في الفترة الفاصلة بين الحربين عمدوا إلى مقارنته به.[2] وذاك أن برديائيف قد أبصر بصرًا جليًّا بأنه إن كان من المُحال على المرء أن يستغني عن كانط وهيغل، كان مُحالًا عليه أيضًا أن يستغني عن ماركس (Marx) ونيتشه. لم يكتب المفكر الروسي الكبير عملًا معقودًا بالخصوص لنيتشه، ولكنا حين نتدبر جماع عمله بما يستحق من التدبر، نرى أن نيتشه حاضرٌ، لا كغريم يتعين تحطيمه، بل كصديق-عدو ينبغي الانخراط في مناظرة معه، ضمن أفق إسكاتولوجيٍّ وقياميٍّ، من أجل أن المراهنة تتعلق بمعنى التاريخ العالمي نفسه. "لا جدوى من دحض نيتشه؛ بل الأوجب أن نحيا محنته وأن نتخطاها في ذواتنا."[3] فكذلك أدرك برديائيف ما يعنيه ديونيزوس، وما يعنيه الإيقاع الرهيب والعظيم للحياة الديونيزية المباشرة. فهو يعلم أن الإنسان الأعلى (Übermensch) هو مصلوبٌ أيضًا. وهو يعارض الانسان-الإله عند نيتشه بالإله-الإنسان، بالمسيح. كما لو كان ديونيزوس، الإله الكوني، عصيًّا على الكسر، لا ينبغي له ذلك، بل هو مأخوذٌ بلاتناهي حب المسيح وشقائه، بذات الله. وذلك ان الاضطلاع بايقاع

1 Berdiaev, *Le sens de la création*, p. 122.
في اعتقادنا أن لفظة لوغوس (Logos) في هذا السياق ينبغي أن يصار إلى تأويلها على أنها تجلي المسيح بوصفه ذروة الحرية الخلاقة، التي هي، بطريق المفارقة، مما عاشه أحدٌ يقدم نفسه أنه مُعاد للمسيحية وللنزعة الإنسانية. أما **كريستولوجيا الإنسان**، فلنا رجوع إليها.

2 Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 315.

3 Berdiaev, *Le sens de la création*, p. 411.

الاله ديونيزوس ايقاعًا جمًّا، أمرٌ لا يمكن عمله إلا من قبل إله آخر يكون هو أيضًا قد عبر ظلمات الشقاء والموت. إذ ليس بمقدورنا غير أن نستشعر عن بُعد ما يمكن أن تدل عليه هذه القوى الكونية: الشقاء في مرح ديونيزوس ونصر الفصح (victoire pascale) للمسيح. ثمة بهذا الخصوص تأملٌ لبرديائيف في الطامة الكبرى التي غمرتنا، والتي لا يعرفها منا إلا القليل: يتكلم برديائيف ههنا عن رجوع الطبيعة السحرية في العالم المسيحي، على طريقة الأجداد في تأمل الطبيعة تأملًا يمكن أن يشغل موضعًا له في مسيحية جديدة؛ بعبارات مختصرة، يتكلم عن تخلل لأعماق الطبيعة بحدس من عشق.[1] ألا يقصد أن يقول بذلك إن ديونيزوس والمسيح يتعين عليهما أن يتصالحا في نهاية الازمان؟ كان القديس بولس يتكلم عن تأوّه المخلوقات إذ تنتظر الفداء. فلعل صرخة الاستغاثة أن تكون صرخة ديونيزوس الذي حل حلولًا مأساويًّا في نيتشه، كرمز لثقافة بادرت، بعد أن بلغت ذروتها، إلى الانحطاط. فلذلك نيتشه عظيم الخطر. إذ يرسم النكتة التي انقلب فيها حال الثقافة الغربية وابتدأت انحدارها الهائل. ولم يكن برديائيف بغافل عن ذلك.

ينبغي أن يُفهم نيتشه، وكانط أيضًا، كلحظة من المصير المأساوي للشخص في العالم المسيحي، كلحظة من مصير الحرية. الأمر الذي جعل برديائيف، بإزاء شكلانية كانط ونيقولاي هرتمان (Nicolai Hartman) يُعرّف فكره بوصفه عدالةً بشريةً (anthropodicée)، دفاعًا عن الإنسان بما هو شخصٌ. بيد أن هذه الفلسفة إن كانت عدالةً بشريةً، فإن مشكلة المذهب الانساني حينئذ لن تتركها على حال من اللامبالاة. وبيانُ ذلك أن كامل التأمل التاريخي لبرديائيف ليس شيئًا غير تأمل شديد لا يلين في الأزمة العظمى للثقافة الغربية. وهي الأزمة

1 Berdiaev, *Le sens de la création*, pp. 401 et suiv.

التـي انطلقـت في نهايـة الـعصر الوسـيط حينما تهـاوت المحاولـة التـي عملت على إقامـة عـالم قائم على مركزية إلهيـة وعلى حكم إلهـيٍّ. فالأمر كما لـو أن القوى، التي كان العـالم المسـيحي قـد جعلهـا موحـدةً، صـارت أشـتاتًا وفككت نظام الأشـياء السـابق. إن قصدنـا بذلك أن إنسـان العصر الوسـيط كان خاضعًـا إلى نظام لم يكن يجـرؤ على المغامـرة بالخـروج عنـه: فالإنسـان كان يحيـا في كنـف كـون مغلق حيث يشـغل كل عـنصر الموضـع الـذي يـرى أنـه ينبغـي لـه. فلذلـك كان أورتيغـا أي غاسـيت (Ortega y Gasset) يقول إن القصر المشـيد على النمط الوسـيط بمختلف مرافقـه المخصصـة للسـيد، وللقـن، ومـا فيـه مـن مخابـئ في الطابـق السـفلي، كان رمـزًا للمجتمـع الوسـيط. ولقـد وقـع نظام الأشـياء هـذا في أزمة لأول مـرة زمن النهضـة الإيطاليـة، هـذه الحقبة العظيمـة التي اكتشـف فيها الإنسـان، إذ يبقى على حالـه مسـيحيًّا، النظـرة المذهلـة للكـون التـي أنجزتهـا الوثنيـة. الأمر الـذي أدى ببرديائيـف إلى أن يـرى في النهضـة محاولـةً للتوحيـد بين المحايثـة الوثنيـة والمفارقة المسـيحية. ولكـن المحاولـة الـكبرى فشـلت وفشـل معهـا المثـال الأعظـم لنزعـة إنسـانية مسـيحية خصوصيـة. ولقـد حـدث، ابتـداءً مـن هـذا، تسـارعٌ في تخلخل الإنسـان الغـربي، حيـث نسي شـيئًا فشـيئًا صلتـه بـالله ولا سـيما الخاصيـة الدينيـة العميقـة لثقافتـه، من أجـل أن أيما ثقافة كبرى، كما كان يقـول برديائيف، إنما منبعها في هـذه النظـرة وفي هـذه التجربـة الدينيـة للعالم، حيث تؤخـذ الثقافـة ههنا كتعبير رمـزيٍّ عـن تجربـة روحانيـة. هكـذا مـر إنسـان الغـرب مـن الثقافـة إلى الحضارة؛ أي إلي التنظيـم البراغماتي لهـذا العـالم، لأجـل تحقيـق متعتـه، بمعنـى أن الإنسـان قـد دخـل بذلـك عصر التقنيـة والآلـة. ومن وجهـة النظر هـذه، لا فـرق يذكر بين الماركسـية الروسـية، التـي كان برديائيف عارفًا بهـا معرفةً بالغـةً، والرأسمالية: فإنه بطـرق مختلفـة يصار إلى عمل الأمر نفسـه، إلى تكريس الهيمنـة على الأرض لصالح الإنسـان. الأمـر الـذي يعني أن الـذي ابتدأ على شـاكلة حركة إنسـانية، مركزة على

قوى الانسان وحدها، قد آل به الأمر إلى التحول إلى آلة عظمى صار الانسان فيها بعضًا من محركاتها.

ولكن موقف برديائيف من المسيحية، كما هو معلومٌ للجميع، ليس سلبيًّا كله. فإنه مما يعلم الكافة ويعلم هو نفسه، الذي كان من منفيي الثورة الكبرى، أنه من أوائل الذين افتتحوا في الغرب حوارًا بغير تنازلات مع الماركسية. ولا ننسى من جهة أخرى أن المرحلة الأولى من فكر برديائيف قد أدت به إلى الاقتراب منها.[1] "مضى حينٌ من الزمان كنت فيه مفتتنًا باقتباس من رواية **الشياطين** (Démons) لدوستويفسكي:"إن أرستقراطيًّا في الثورة أمرٌ فاتنٌ"."[2] فالظاهر إذًا أن بردياَئيف مرجعٌ لا غنى عنه لمن يهتم بظاهرة الماركسية؛ فإن إشكاليته ذات حضور كبير. هكذا عمد بردياَئيف، مثلًا، قبل ألتوسير (Althusser)، إلى إثبات اتجاه مضاد للنزعة الإنسانية قبل حدوث القطيعة بين ماركس في طور الشباب وماركس في طور النضج، حيث لم يعد الشخص البشري موضع الاهتمام الأول بل التنظيم نفسه، والتخطيط،[3] أو كما قال أرنست يونغر (Ernst Jünger): **النفير العام** (Die totale Mobilmachung). ووجه ذلك أن بردياَئيف يرى في الماركسية أكثر من مجرد معارضة للغرب الرأسمالي. فقد ألقى النور على انبثاق حركة بالغة العمق استُبعد فيها الإنسان لغرض السيطرة على الارض؛ وهي الحركة الرهيبة، التي انسقنا إليها أكثر فأكثر، والتي أنشأت الماركسية والرأسمالية في نفس الوقت. لقد اخترع الإنسان الآلة لا لأجل تحطيم الأرض،

---

1 بخصوص مقاربة أولية للمرحلة الماركسية للشاب بردياَئيف، من المفيد أن ينظر في:
Clément, Olivier, *L’évolution de la pensée de Nicolas Berdiaev de 1899 à 1914*, Colloque Berdiaev, Institut d’Etudes Slaves, 1978, p. 20.

2 Berdiaev, *Essai d’autobiographie spirituelle*, p. 145.

3 Berdiaev, *Le sens de l’histoire*, Éd. Montaigne, 1948, p. 139.

بـل لتحطيـم نفسـه بالذات. مـن البين أن ذلـك كله لا يعنـي من جانـب برديائيف مجـرد إدانـة صرفـة للتقنية لأجـل الرجوع إلى شيء مـن فردوس على طريقة روسـو (Rousseau). لقـد كان المفكـر الـروسي الكبير يعلم أن هذا الأمر صـار مُحالًا، وأنه لا رجـوع. بـل الإشـكال كله في أمـر معلـوم مفـاده أن التقنية هـي سلاحٌ بحدين، لكونهـا إن كانـت مـن جانـب قـادرة على تنظيـم الأرض لإطعـام النـاس جميعًـا، فإنهـا مـن جانب ثـان قوة غاشـمة مدمرة للشـخص البشري. وقـد كان بردیائيف يـرى أن المسـؤول الأكبر عـن هذا الحال هـو المسـيحية التاريخية التـي انكفأت على نفسـها في موقـف زهديٍّ غير مبـال بالعالم، وغضـت الطرف عـن أكبر المظالم، بدل تهذيـب الإنسـان بحيـث يكـون قـادرًا حين الاضـطلاع بالتقنيـة؛ أي بالمحايثـة في نهايـة الأمـر، وأن يقلبهـا إلى فعـل محبـة وجمال. لم تـر المسـيحية غير الصـورة المتألمة والمضحيـة للمسـيح، ولم تكتشـف إلى هذا الحد القـوة الفائقة للحريـة الخلاقة التي تجلـت فيـه. إن المسـيحية لم تتدبـر بما يكفـي مـا قـال الإنجيـل: (السَّـبْتُ إِنَّمَا جُعِلَ لأَجْلِ الإِنْسَـانِ، لاَ الإِنْسَـانُ لأَجْلِ السَّـبْتِ).[1]

بيـد أن التصـور التشريعي للمسـيحية قد جعل الإنسـان، إذ يختبر كونه حرًّا، يعـزم على التـخلي عنهـا مـن أجـل أن يحفـظ الخلق فيـه؛ أي حريتـه. أمـا ذروة هذا المحاولـة، مثلـما سـنحت لنـا الفرصـة لقـول ذلك فيما سبق، فهـي نيتشـه. والأمر كذلـك بحيـث لا نظـن أننا نخطـئ حين نقول إن فكـر بردیائيف هو محاولـةٌ جبارةٌ للـرد على الإشـكالية التي أثارها ماركس ونيتشـه على السـواء، على ما بين الرجلين مـن التعـارض التـام، ومـا يجمع بينـهما من الإشـكالية المشتركـة، إذ يبلغـان بطرق متباينـة، عين النتائـج: محاولـة مـن جانـب الإنسـان لأجـل أن يحتمـل أمـر نفسـه بـغير عـون مـن الله، في حـال الخلـق الصرف، محاولة انتهـت نهاية مأسـاوية بموت

1 مرقس 2، 27.

الإنسان. ولقد أبصر برديائيف بجلاء، منذ بداية القرن، أنه من الإعلان عن موت الإله ينتج موت الإنسان لا محالة، كما لو أن الواحد لا يقوم بغير الآخر. ولعلنا أن نضيف أنه، في تقديرنا، شكل اختفاء سارتر رمزيًّا نهاية عصر النزعة الإنسانية الكبرى الملحدة، وارثة **الموسوعة** (Encyclopédie) والنزعة التقدمية للقرن التاسع عشر. واليوم لم نعد نتنفس في جو من فكر فلسفيٍّ وفنّيٍّ وأدبيٍّ يحق له أن يسمى إنسانيًّا، الأمر الذي نطق به مؤلف كتاب **أخلاق المفارقة** (Ethique paradoxale) منذ زمن بعيد. فلذلك يبدو لنا فكره على درجة عالية من مواكبة الزمان، كما لو كنا حين نقرأه مرةً أخرى نصيب قصده حين كان يُعرّف فلسفته بكونها نبوئيةً، ناظرةً إلى المستقبل، إلى مستقبل يتوجب فيه على الإنسان، مرةً أخرى ومن خلال أشنع ما يلقى من العذابات، أن يكتشف وجهه الحقيقي بما هو ابن الله، لا في المسكنة والرضى، بل في الفعل الحقيقي المُغيِّر للعالم، كبشارة بأرض جديدة وسماء جديدة. ذلك أنه إن كان ثمة إخلاء (Kénose) المسيح، كان ثمة أيضًا إخلاء الإنسان في التاريخ، حيث يظهر أنه يتيه ويفنى. ولكن الأمل الذي لم يَبطُل عند بردياليف أعلن أنه حينما نشرف على قاع الهاوية، ننهض مرة أخرى. لأجل ذلك يتوجب على المسيحية أن تتحول تحولًا عميقًا وأن تقلب أخلاقها إلى أخلاق إبداع جامع بين الطبيعتين (théandrique)، لا إلى حمل ثقيل. ولقد رأى بردياليف هذا التعارض بين مسيحية الناموس ومسيحية الحرية، الذي صوّرته بشكل رائع **قصة المفتش الكبير** لدوستويفسكي، حيث جسدت شخصية تتهم المسيح بأنه علم الإنسان الحرية. إن دوستويفسكي، الذي كان في الوقت صاحب روح ديونيزيوسي ومسيحي، قد يكون هو الذي يأتي بالرد الأبلغ على نيتشه. ولنا أن نضيف ههنا أنه لأجل أن نفهم بردياليف، يلزم بالضرورة أن نتمثل دوستويفسكي، المفكر

الـذي أثّر فيـه الأثـر البالغ منـذ حداثة سـنه.[1]

بهـذه المثابـة، تكـون الفلسـفة الدينيـة لبرديائيـف[2] في الوقـت نفسـه فلسـفةً

1 Berdiaev, *L'Esprit de Dostoïevski*, Éd. Stock, 1974, Avant-propos.
ننصـح بشـدة مـن لـه اهـتمام بقصـة المفتـش الكـبير أن يطالـع الشرح المتـاز للراهـب المرموق للكنيسـة الحاليـة في:
L'Église est Liberté, Cardinal König, Rencontre avec Yvonne Chauffin, Éd. Robert Laffont, 1980, p. 190.

2 ليـس برديائيـف غير الممثـل الأشـهر في الغرب لهـذه الحركة الفكريـة المعقدة التي هي الفلسـفة الدينيـة الروسـية، التـي تمتـد مـن منتصـف القـرن التاسـع عشر إلى حـد ثـورة أكتوبـر الـكبرى والمنفـى. وقـد وضـع مصنفًـا كاملًا في الفكر الروسي أهداه بشـكل خاصٍّ إلى شـبيبة بلده، حينما كان ينتظـر تفـكك النظـام السـتاليني، عنوانه: **الفكرة الروسـية. مشـكلات أساسـية مـن الفكر الـروسي في القـرن التاسـع عشر وبداية القـرن العشرين:**
Berdiaev, *L'Idée Russe, Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et début du XXe siècle*, Éd. Marne, 1970.
راجع أيضًا: Essai d'autobiographie spirituelle، الفصل الرابع.
زيادةً على ذلك، فإن ما يخبرنا به رومان روسلر في كتابه: Roman Rössler, Liberté, création et personne comme principes révolutionnaires (كراس جمعية نيقولاي برديائيف، ع4، 1975، ص45) شأنه أن يساعدنا قليلًا على فهم دلالة هذه الحركة، لأنه من بعده، وقد ذكر الكثير من المفكرين الروس، صارت لفظة **برافدا** (pravda) خاصةً باللسان الروسي ودالةً على اقتران الحقيقة بالعدالة؛ أي مدار النظر بمدار العمل. ولنا أن نذكّر في مقامنا هذا أن البعد الأخلاقي في الفكر الديني الروسي متأصلٌ في المسيح. وأما في الوقت الحاضر، مع انتشار الحديث عن الأنطو-تيو-لوجيا وعن التفكيك، فقد يكون هذا التيار الفكري - بقدر ما يكون مساعدًا لنا لاستئناف طرح مشكلة الأخلاق - من الأمور التي تدفعنا إلى الخروج من المأزق الذي وقع فيه جزءٌ كبيرٌ من الفلسفة الغربية، وهو ما يجعلنا أحيانًا نشعر بحال أشبه بحال الثعبان يعض ذيله؛ أعني دورة مفرغة نشكو فيها من نقصٌ في النور والمعنى يصيب الأشكال، التي انتقب بعضها يسيرًا، ولكنها بارزةٌ للعيان لمن شاء أن يفهم، من العدوانية السادية والمازوخية. وأما ظهر القطعة فيتمثل في التعلق ببضعة أشكال من المعقولية، ولا سيما في الأوساط الأكاديمية، التي يبدو أن زمانها قد ولى، ولم يبقى لها غير صورة من الدفاع الذاتي ضد العدمية الزاحفة. إن العدمية لا سبيل إلى قهرها بالاحتماء بالتراث، ولكن بمواجهتها في معركة استثنائية. لذلك يبدو لنا برديائيف على درجة من الأهمية ومن الحضور؛ فهو يعلمنا أن نعبُر العدمية دون قبولها. بحيث يكون الأمر أنّ الذي لا يضطلع في نفسه بتجربة العدمية لا يكون بمقدوره لا فهمها في معناها العميق، ولا إدانة برديائيف بالإفراط في التهافت، حيث إن التوتر الذي يخترق عمله برمته هو الذي يخص العدم والأمل. ونحن ننبه ههنا على أنه لأجل فهم برديائيف، يلزم أن يكون المرء عارفًا بنيتشه ودوستويفسكي.

للحرية وسعيًا للكشف عن ممكنات التوحيد بين الطبيعتين المتجلية في شخصية المسيح. وإن هذا هو الذي أتى به برديائيف وسماه **قبليًّا دينيًّا**؛[1] أي إن الوحي ممكنٌ ولكنه مؤوَّلٌ بواسطة الذاتية. الأمر الذي يعني أن ما نسميه الوحي التاريخي، قصص الإنجيل والتعبير عن العقائد، ليست إلا رموزًا لتجربة روحانية تأولتها الحرية.[2] ليس الوحي عند بردياييف واقعةً خارجيةً تفرض نفسها على الإنسان من الخارج، بل هو ما نسميه حدثا باطنيا، اي إشراقة تحصل في أعماق باطن الروح.[3] وإن هذه اللحظة الاستثنائية هي التي يتعرف فيها الإنسان الى المسيح بما هو تجلٍ للإله، مكتشفا نفسه ابنا له، وشخصا. فالتعرف الى المسيح، الانسان–الاله، يفسخ الحدود بين الزمن والازلية، لكونه

1 Berdiaev, *Vérité et révélation*, pp. 17-18.

2 إليك بهذا الخصوص ما أخبرنا به واحد من العارفين ببردياييف: "والرموز في الحياة الدينية ترتبط ارتباطًا ضروريًّا بالأساطير، مثل أسطورة بروميثيوس، وهبوط آدم وحواء، والفداء والفادي. وينبغي ألا يخلط هذا التأويل لرمزية الحقائق الدينية بالنزعة المحدثة التي ترى في الرموز مجرد تعبيرات ذاتية عن أعماق الوجود. ففي رأي بردياييف أن الرموز هي عين حقيقة الوجود الطبيعي، مأخوذة من حيث دلالته على الوجود الغيبي. وعلى ذلك فإن مجيء الإله–الإنسان، الذي ولدته مريم العذراء، وحياته في فلسطين، وموته على الصليب، وقائع تاريخية فعلية، ولكنها في الوقت نفسه رموز. وهكذا نرى أن رمزية بردياييف ليست هرطقة تنكر الطبيعة الناسوتية للمسيح (docétisme)، كما أنها لا تؤدي إلى معاداة الصور (icono-clasme) ولا تعمل على تقويض المسيحية إطلاقًا. إنها رمزية واقعية. ولئن كان بردياييف يسمي مثل تلك الأحداث – كمولد المسيح وموته على الصليب – رموزا، فذلك لأنها تعبير في الواقع الأرضي عن علاقات بين الروح والمبدإ اللاروحي، لا تزال موجودة على هيئة أعمق واكثر تجذرا في ميدان الالوهية نفسها." (لوتسكي، **تاريخ الفلسفة الروسية**):
Losski, Nikolay O., *Histoire de la philosophie russe, des origines à 1950*, Éd. Payot, 1954, p. 242.
لوسكي، نيقولاي، **تاريخ الفلسفة الروسية**، (ترجمة: فؤاد كامل)مراجعة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة (د.ت)، ص264 (بتصرف طفيف)؛ ط2، دار آفاق، 2018 (المترجم).

3 Berdiaev, *Vérité et révélation*, p. 48.

هـو التصالـح الحقيقـي بين المحايثـة والمفارقـة. المسـيح هـو بعـد ابتـداء لفردوس جديـد مـا بعد آدمـي. واما العقيـدة الكريسـتولوجية لمجمـع خلقيدونيـا فلا يعني في جوهـره شـيئًا آخر. لقـد كان برديائيف يظـن أن خلقيدونيا، إن أحسـنّا تأويلها، هـي الجـواب الديني الأبلغ الـذي يمكن أن تأتي به المسـيحية عن المشـكل الرهيب للمعنـى والمصالحـة، الـذي ذهـب برجال مـن أمثال نيتشـه وسـارتر.[1]

بيـد أن الـذي نشـهده عنـد برديائيـف، أمـرٌ كأنـه تـرددٌ عظيـم الغنـاء جيئـةً وذهابًـا بين المسـيحية التـي نملـك ما تختـص به من نـور والجهد الخلاق للإنسـان. فعنـد الـذي يؤمن مثـل برديائيـف، ثمة جهـدٌ حـرٌّ لفهـم الإيمان. ولا شيء في هذا كلـه بمثير للاسـتغراب، لكـون تاريخ المسـيحية بأكملـه، بما فيه من تنـوع التآويل، دلـيلًا على مـا نقـول. فالإشـكال الأشـد إنما يوجـد بالأحـرى جهـة هـذا الفعـل الحـر الـذي يتكلم عنـه برديائيـف، لأنه ههنـا، وبالتجرد مـن بعض التقاليـد، يقر باسـتقلال الفعـل التـأويلي بـإزاء الكنيسـة. إن الفيلسـوف المسـيحي يقبـل الوحي ولكنـه يؤولـه بحرية.[2]

مـن أجـل ذلـك يبـدو لنا أنـه مـن الأهميـة بمـكان أن ننبـه على التمييـز الذي يقيمـه برديائيـف بين الفلسـفة الدينيـة مـن جهـة، بما هـي فكـرٌ حـرٌّ يُقبـل على الوحـي، وفلسـفة الدين مـن جهة ثانيـة التي هي محصـولٌ نمطيٌّ ممـا أنتجه الغرب واللاهـوت الـذي بقي تحت إمرة الكنيسـة، لكونهـا، بما فيها من تنظيـم بيروقراطيٍّ

---

1 "لم يحصـل أي اسـتنباط أنثروبولوجـيٍّ يليـق بالوحـي الإلهي-البـشري لعقيـدة خلقيدونيـا بخصـوص الطبيعـة الإلهية-البشريـة لعيسـى المسـيح" Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle,* pp.223-224.

2 "إنْ آمـن الفيلسـوف بوحـي دينـيٍّ، صـار مـن غير الممكن أن يسـتغني عـن الاغتذاء منـه؛ ومع ذلـك، فهـذا الوحـي ينبغـي ألا يكـون سـلطانًا خارجيًّـا يقـع على معرفتـه الفلسـفية، بـل أمـرٌ باطنـيٌّ، تجربـةٌ محايثـةٌ لـه." Berdiaev, *la destination de l'homme*, p.12

وهرميٌّ، تشارك أيضًا بسهم كبير في صناعة التموضع (objectivation) الشامل. فالكنيسة الروسية يظهر من أمرها أنها لا تعترف بكنيسة غير تلك التي سماها سولوفييف (Soloviev)، وخومياكوف (Khomiakov)، السوبورنتس (Sobornots)؛ أي المجمع أو الجمع الباطني، الذي يذكرنا بشِرْكة القديسين (communion des saints). "إن الدين الذي أعتنُقه هو الدين الروحاني، فإني مسيحيٌّ حرٌّ، لا يريد أن ينحاز إلى أية فرقة، ولا أن يقطع صلته بالكنيسة."[1]

***

خلاصة القول: إن الكنيسة بوصفها مؤسسةً مهيمنةً هي من قبلُ تحريفٌ للوحي كما فهمه برديائيف. ذلك أن وحي المسيح، وهذا أمر خطير، هو في نظره وحي بحب الله للناس، الإله الذي يشقى مع الناس لأنه يحبهم؛ وإذا كان الله حبًّا، كان حريةً، ولا يمكن أن تكون رسالته غير رسالة حرية، لا رسالة عبودية إطلاقًا. الأمر الذي يعني أن قلب الوحي هو الإله-الإنسان، المسيح الذي، بواسطة فعل من حريته، كسر التناهي، والتموضع، باحتماله في سر الألم والموت. إن ابن الله قد احتمل رداءة الحرية اللاوجودية، سبب الهبوط، بقلبها إلى الخير؛ أي إلى حرية متجهة تلقاء الحب والنور. لقد تغلب المسيح، إذ تنزّل إلى منبع التثنية الأصلية، على الجحيم؛ أي على اللاوعي.[2] لنزد على ذلك بالقول بعبارة مختصرة إن بردياييف كان يأمل مثل أوريجين (Origène) حدوث أبوكاتاستاسيس (apocatastasis) نهائيٍّ، بغير أفاضل وأردياء، وراء الخير والشر.

1 Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 214.

2 Berdiaev, *De la destination de l'homme*, p. 348.

على أي حال، لن نسمع، كما يقول، قول: "قابيل ماذا فعلت بأخيك هابيل؟"، بل بالأحرى: "هابيل ماذا فعلت بأخيك قابيل؟"[1]

بهذه الصورة يكون سر الفداء لا فحسب مأساةً إلهيةً، حدثًا يحصل في أعماق الهاوية (Ungrund)، بل جامع للطبيعتين (théandrique)، من أجل أنه لما كان وجود الإنسان متحدًا بالله، يكون الأمر بحيث إنه لا قدر الله فقط هو الذي يكون في الميزان، بل قدر الإنسان. أما التعبير الأبلغ عن الجمع بين الطبيعتين، فهو وجه الإله-الإنسان، بما له من طبيعتين، إلهية وبشرية. إن المسيح هو التعبير الأعظم عن الإنسان بما هو ابن للحرية العدمية ولصورة الله. وفي هذا يبقى برديائيف موافقًا للتقاليد لأن فيها، كما نعلم ذلك حق العلم، يكون المسيح هو في الوقت آدم الثاني، ابن الحرية، والصورة الأبدية للأب: أيقونة الأب في هذا العالم. أما عند المسيح، على قول بردياييف، فينكشف عمق الإنسانية في الله، وعمق الألوهية في الإنسان.[2] الأمر الذي لا يعني أن حريتنا قد أوحى بها الله، فإن ذلك من عمل الإنسان، بل إن المسيح يكشف لنا السمة الإلهية للحرية من حيث إنها، بتجوهرها بها، تمثل صورة الله. إن المسيح هو تَنزُّل الإنسان الترنسندنتالي كشخص، صورة الإنسان السماوي الموجودة في الله منذ الأزل. الأمر الذي يعني أن المسيح هو الإنسان الكامل، الفكرة الأبدية للإنسان في الله، الصورة التي على مثالها خلقنا. فلذلك سمى بردياييف فلسفته "كريستولوجيا الإنسان"[3]، من أجل أن كل ما نقوله عن المسيح يصدُق على الإنسان، باستثناء شيئين: أولهما، أن المسيح هو ابن الإله بالطبيعة ونحن أبناؤه بالمشاركة، وثانيهما أن المسيح مخلوقٌ بلا خطيئة. يرى بردياييف أن الإنسان بذلك

1 Berdiaev, *De la destination de l'homme*, p. 356.

2 Berdiaev, *Vérité et révélation*, p. 130.

3 Ibid., p. 133.

هــو كائــنٌ إلهيٌّ بطبيعــتين، حتــى وإن كان اســتخدام عبــارة الطبيعة يبدو لنــا غريبًا لــدى مفكــر بعيــد كل البعــد عــن أيــة نزعــة مفهوميــة مثــل برديائيف. والحــق، أن هــذا المفكــر الذي طــالما كان ناقدًا لتاريخ المســيحية، يبدو أنه ينســاق إلى اســتخدام المفاهيــم الهلينســتية لمجمــع خلقيدونــا بــغير مبــالاة. فهــل يمكــن للأنثروبولوجيا الديناميكيــة التــي يدعــو إليهــا أن تقوم على هــذه المفاهيم؟ هذا ســؤالٌ ليــس لنا في الوقــت الحاضر جــوابٌ عنــه، ولكنه يفضي بنا رأسًــا إلى المشــكلات الأكثــر ألحاحًا في زماننــا، بــل في كل زمــان، المتعلقة بالكريســتولوجيا الفلســفية.[1] لعــل برديائيف لا يســتخدم تعاريــف المجمــع الرابــع إلا بطريقــة مجازيــة ورمزيــة، مســتفرغة مــن مضمونهــا المفهومــي، مــن حيث تــدل على ما يعــده أعمق سر مــن أسرار اللاهوت الســلبي: وحــدة الطبيعتين، أننا مخلوقــات إلهية.[2] فأن نكون مــن المخلوقات الإلهية المدعــوة إلى الخلــق، تلــك هــي الرســالة المركزيــة للإنجيــل. ولكن الســمة الخلاقة للإنســان غير مذكــورة في الإنجيــل بصريــح العبــارة، بــل ينبغــي اســتنتاجها بنحو فعــال، هــو النحو الذي يجســده فعل الجمــع بين الطبيعــتين، وتنزيل البركــة بتمامها وهــي التــي ليســت شــيئًا يضــافُ مــن الخارج إلى طبيعة الإنســان، بل صــورة الإله فيــه. وفي هذا يبقــى برديائيف محافظًا على تصــور للبركة بعينــه (théosis) عزيز على الفكــر الأورثــوذكسي. إن وحي الشــخص الخلاق يناســب عنــد برديائيف الوحي الثالــث؛ بمعنــى أنــه إن كان الأول هــو وحــي الأب، والثــاني وحــي الإبــن، فــإن

---

1 بخصــوص نظــرة إجمالية في الكريســتولوجيا الفلســفية مــن خلال تاريخهــا وإشــكاليتها الحالية، راجع:
Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes* I, II et III, Institut Catholique, Paris, 1973-76; Id. “Le Christ des philosophes et le problème d’une christologie philosophique”, in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Facultés Saint-Louis, Vol. I, 1976, pp. 249-63.

2 Berdiaev, *Vérité et révélation*, p. 60.

الثالث سيكون الفلق العظيم للجمع بين الطبيعتين، الألوهية-البشرية،[1] التي يسميها المفكر الكبير أيضًا تنزُّل الروح أو الفارقليط.[2] ولسوف يُفتح كتاب الأختام السبعة [من **سفر الرؤيا**] في هذا الزمان بالذات، ولليوم الثامن للخلق أن يبدأ، لأن الزمان والأبدية يجتمعان من جديد في الفردوس، لا الفردوس الآدمي، بل رؤيا (apocalypse) عدم (éon) جديد، في أعماق حياة الله، في قرار (Ungrund) الألوهية، وراء الخير والشر.

ترجمة: أ.د. فتحي إنقزو

1 "وفي ظني أنه يمكن أن نحسب روسيًّا تصور المسيحية بما هي دين للألوهية-البشرية (humano-divinité). إن الأنثروبولوجيا الإلهية-البشرية تتصل بها."
Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p.319

2 هل يعد من اللزوم أن ننبه على التشابه بين أقاويل برديائيف هذه و**العصور الثلاثة** ليواكيم الفيوري (Joachim de Fiore)؟ لنضف ههنا أن الحياة التثليثية بوصفها تأسيسًا لشخصانية مسيحية حاضرة لدى كبار المؤلفين في الفلسفة الروسية. تشهد على ذلك عبارة فيدوروف (Fédorov) التي هي خلاصة ممتازة لها: "إن التثليث هو برنامجنا الاجتماعي" (Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, p.100). إضافة الى ذلك، فإن الموضع الأشد كثافة، في نظري، لفكرة التثليث عند برديائيف، هو الذي يتعلق بـ "الحمل المذبوح منذ تأسيس العالم"، والذي يفضي رأسًا الى مشكلة الشقاء الالهي. راجع: Berdiaev, De la destination de l'homme, p.51. إن الفلسفة الدينية الروسية ليست في نهاية المطاف غير التعبير العقلي عما رسمه روبلاف (Roublev) بشكل عجيب في الأيقونة الشهيرة لكاتدرائية العذراء في موسكو. بخصوص مقاربة أولى لهذه الأيقونة، راجع:
Evdokimov, Paul, *L'orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1979, p. 233.

قائمة المصادر والمراجع

- لوسكي، نيقولاي، **تاريخ الفلسفة الروسية**، (ترجمة: فؤاد كامل)مراجعة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة (د.ت)؛ ط2، دار آفاق، 2018.

- Berdiaev, Nicolai, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris: Montaigne, 1946.
- _____ *Le sens de l'histoire*, Éd. Montaigne, 1948.
- _____ *Vérité et révélation*, Éd. Delachaux et Niestlé, 1954.
- _____ *L'Idée Russe, Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et début du XXe siècle*, Éd. Marne, 1970.
- _____ *L'Esprit de Dostoïevski*, Éd. Stock, 1974.
- _____ *Le sens de la création*, Desclée de Brouwer, 1976.
- _____ *Essai d'autobiographie spirituelle*, Éd. Buchet/Chastel, 1979
- _____ *Essai d'autobiographie spirituelle*, Éd. Buchet/Chastel, 1979.
- _____ *De la destination de l'homme, Essai d'éthique paradoxale*, Éd. L'Age de l'homme, 1979.
- Clément, Olivier, *L'évolution de la pensée de Nicolas Berdiaev de 1899 à 1914*, Colloque Berdiaev, Institut d'Etudes Slaves, 1978.
- David, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev l'homme du huitième jour*, Paris: Flammarion, 1964.
- Evdokimov, Paul, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris: Éd. du Cerf, 1970.

- _____ *L'orthodoxie*, Desclée de Brouwer, 1979.
- König, Cardinal, *L'Église est Liberté.* Rencontre avec Yvonne Chauffin, Éd. Robert Laffont, 1980.
- Losski, N.O., *Histoire de la philosophie russe, des origines à 1950*, Éd. Payot, 1954.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la Volonté. Il, Finitude et Culpabilité, 2 La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, 1960.
- Rössler, Roman, *Liberté, création et personne comme principes révolutionnaires*, Cahier de l'Associatiom Nikolai Berdiaev, No.4, 1975, pp.
- Tilliette, Xavier, *Le Christ des philosophes* I, II et III, Institut Catholique, Paris, 1973-76.
- _____ "Le Christ des philosophes et le problème d'une christologie philosophique", in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Facultés Saint-Louis, Vol. I, 1976, pp. 249-63.

مارتن هيدغر

Martin Heidegger

(1976–1889)

أ.د. جـان غـريـش

Jean Greisch

المعهد الكاثوليكي - باريس. فرنسـا

مارتن هيدغر

أ.د. جــان غريـش[1]

1. "إلى الأشياء أنفسها": المنفذ الفينومينولوجي-الهرمينوطيقي لعام 1919

في العـام 1919، وجـد المحـاضر (Privatdozent) مارتـن هيدغـر، نفسـه وقد عهـد إليـه بمهمـة تقديـم درس لفائـدة الجنـود العائديـن مـن الجبهة مثلـه. عنوان درس هـذا الفصل الحـربي (Kriegsnotsemester): "فكرة الفلسـفة ومشـكلة رؤية العـالم".[2] وقـد أحـدث هيدغـر في هـذا الـدرس قطيعة حاسـمة عـن فلسـفة القيم الكانطيـة المحدثـة التـي نـادى بهـا المشرف على رسـالته (Doktorvater) هاينريـش

1 نـص محـاضرة غير منشـورة أمدنـا بهـا الأسـتاذ جـان غريش مسـاهمةً منه في هـذا الكتـاب، فله كل الشـكر والامتنـان. هـو نـصٌّ غير منشـور سـابقًا، تـولى المؤلـف تنقيحـه ومراجعتـه وتحيينه بحسـب مـا بلغـه فكـره في منشـوراته المتأخـرة. عنوانـه الأصلي: "هرمينوطيقـا الحيـاة الحدثيـة بوصفهـا مفتاحًـا لقـراءة الحيـاة الدينية":
Greisch, L'herméneutique de la vie facticielle: comme clé de lecture de la vie religieuse.

2 Heidegger, Ga 56/57, 1-117: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (Sommersemester 1919). 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919),* Bernd Heimbüchel (Ed.), 1987, 2nd ed. 1999.

ريـكارت (Rickert)، وذلك حتى ينقلـب بالكليـة الى الفينومينولوجيا الهوسرلية، التـي هـي الطريقة الوحيـدة في نظره لاسـتنقاذ فكرة الفلسـفة بما هـي "علم أصل" (Urwissenschaft).[1]

وهـو يتحـدث عـن هـذا الاختيـار الـذي يجعلنـا نتردد بين الانحيـاز الى الفينومينولوجيـا ورفضهـا، إذ يظهـر كاختيـار درامـي بين الحيـاة والمـوت: "إنـا نجـد أنفسـنا عنـد المـفترق المنهجـي الـذي يحسـم أمـر حيـاة الفلسـفة وموتهـا، على شـفا الهاويـة: فإمـا أن يقـود إلى العـدم، أعنـي إلى الموضوعيـة المطلقـة، أو أن نفلـح في القفـز إلى **عـالم آخـر**، أو بالأحـرى: إلى العـالم بما هـو كذلـك."[2] في المحـاضرة الأخيرة مـن الـدرس، يتـم الافصـاح عـن الاختيـار بإقامـة المقابلـة بين عبـارات: Es guilt (الصـدق)، Es soll (الواجـب)، Es wertet (القيمـة) التـي تلخـص روح الكانطيـة المحدثـة وEs weltet ("هـذا الـذي يُعـولِم" "cela mondifie") و Es er-eignet sich ("هـذا الـذي يحـدُث" "cela s'événementialise") مـن شـأنها أن تـشير إلى المـرور السـيكولوجي "للمعيـش" (Erlebnis) إلى المفهـوم الفينومينولوجـي للتجربـة (Erfahrung)، المقصـود بـه: الحيـاة الحدثيـة.

إن فكـرة الفلسـفة بما هـي "علـمٌ أصـلٌ" (Urwissenschaft) غير متوافقـة، في نظـر هيدغـر، مـع المفهـوم الهـجين لـ"رؤيـة العـالم". ذلـك أن "العلـم الأصل" الـذي يتـعين صوغه، هـو في المقـام الأول أمـر رسـالة (vocation)، يقربهـا هيدغر مـن الرسـالة الدينيـة أو الفنيـة: "فمثلـما أن حيـاءً عظيـمًا يحـض رجـل الديـن على السـكوت حيـال سره الأخير، كذلـك الفنان الحقيقـي لا يحيا إلا مـن خلال أعماله

1 Heidegger, GA 56/57, p. 4.

2 Ibid., p. 63.

بـدل أن يتحـدث وأن يكـره كل حديـث عـن الفـن، ورجـل العلـم لا يعمـل إلا بالسـمة الحيـة للبحـث الحقيقي."[1]

هـذه العقيـدة (credo) الفلسـفية، التـي تذكّرنـا بالتمييـز الفـيبري بين الحرفة والرسـالة، مؤيـدة باقتبـاسين مأخوذين مـن التراث الدينـي: الأول "أيها الإنسَـانُ صِرْ مُعـوَّلًا عليـك!" ("Homme deviens essentiel!") مـن أنغيلوس سـيلزيوس (Angelus Silesius)، مؤلـف **الحاج الكـرّوبيّ** (*Pèlerin Chérubinique*)، والثـاني آيـة مـن إنجيل متـى: (مَـنْ اسْـتَطَاعَ أَنْ يَفْهَـمَ فَلْيَفْهَـمْ) (متـى 19، 12، راجع متى 19، 11: (لَيْـسَ الجَمِيـعُ يَقْبَلُـونَ هَـذَا الـكَلَامَ، بَـل الذِينَ أُعْطِـيَ لَهُمْ).

ففـي نظـر هيدغر يمكـن للـفلسفة بما هي علمٌ أصـلٌ (وهي تسـمية أخرى لما كان يعطيـه أرسـطو لقب "الفلسـفة الأولى") أن توفّق في مداورةٍ تـقضي بالقبول بأن يكـون انبثـاق فكرة العلـم في الوعي الطبيعـي للحياة من شـأنه أن يبدل عـالم الحياة (Lebenswelt) وانعطـاء الظاهـرات التي يتشـكل منها[2]، مـن دون أن يُتخذ ظهريًّا.

أمـا البـاب الأول البرنامجـي والمنهجي للدرس فغرضه تسـويغ فكرة الفلسـفة بما هـي علـمٌ أصـلٌ، دونما داع للجـزع مـن الصـورة الدوريـة الظاهرة للإشـكال. يصـور هيدغـر مقالتـه التـي بمقتضاهـا أن "المبـادئ القصـوى لا يمكـن حقًّـا إلا فهمهـا بذواتهـا وفي ذواتهـا"[3] مـن خلال الحديث عن الفلسـفة الوسـيطة في العصر الـذي عـرف أعظـم مراحـل نضجهـا. فـإن الـذي يتميـز بـه في رأيـه "الاشـتداد الهائـل للوعـي العلمي، الذي هـو في الوقت نفسـه مخترَقٌ ومحكومٌ بقـوة عالم الحياة الدينيـة وعنفوانـه، هـذه الحيـاة المنخرطـة هـي أيضًـا في بحـث حقيقـيٍّ. إن عالمي

1 Heidegger, GA 56/57, p. 5.

2 Ibid., p. 3.

3 Ibid., p. 16.

الحياة كلاهما يفضي إلى التصوف ويلتقي فيه."[1] مثلما تشهد على ذلك أعمال المعلم إيكارت (Maître Eckhart). ينقلب هذا التلاقي إلى افتراق وانشقاق في زمن الحداثة، حيث الاستقلالية اللوترية للوعي الديني تنفصل عن المطلب الديكارتي للتأسيس الذاتي الجذري للكوجيتو (cogito).

إن الفكرة التي اصطنعها هيدغر عن الفلسفة بما هي "علمٌ أصلٌ" لا تتوافق مع التاريخانية التي أحرجها بسؤال: "ما الذي تعنيه الحداثية التاريخية، إن لم تكن غير حداثية **مفهومة** (*comprise*)، أعني مؤلفة في وعي تاريخيٍّ؟"[2] من البيّن أنه "لا وجود البتة لتاريخ أصيل للفلسفة، إلا إن كان لأجل وعي تاريخيٍّ يحيا هو نفسه في فلسفة أصيلة"، وأن "أيما تاريخ، وأيما تاريخ فلسفة بالمعنى الأرفع، إنما يتألف في الحياة في ذاتها ولذاتها والتي هي نفسها تاريخية – على الإطلاق."[3]

ثم إن هيدغر، من بعد ما وقف على ضرورة "الرجوع من اللاأصلي إلى الأصلي"،[4] يثير مسألةً ثاويةً في ثنايا تأملاته في العلاقات المتوترة بين الفينومينولوجيا والثيولوجيا: هل تستحق الثيولوجيا أن تلقب بـ"العلم الأصل"؟ وهو سؤالٌ لم تعمل التيولوجيا الكاثوليكية، ولا البروتستانتية، في نظره، على طرحه قط![5]

أما الذي يشغل المقاربة الفينومينولوجية فهو المعيار الذي يخص "الاستحضار الحدسي (*schauende Vergegenwärtigung*)"[6]، الذي يتطلب، في

1 Heidegger, GA 56/57, p. 18.

2 Ibid., p. 20.

3 Ibid., p. 21.

4 Ibid., p. 25.

5 Ibid., p. 26.

6 Ibid., p. 50.

نظر هيدغر، "أن نقطع الصلة بأولية النظري، لا بإعطاء الأولية إلى العملي، بل بالعودة إلى ما قبل النظري"[1]؛ أي باختصار، إلى عالم الحياة (*Lebenswelt*).

ولا يبعد أن تكون الفلسفات جميعًا غير قادرة على إنجاز هذا الانعطاف الجذري، الذي يفضي إلى "التقاطع المنهجي الذي به حياة الفلسفة وموتها"[2]، حيث يمثله هيدغر بالإشارة إلى الصورة الكتابية لشجرة الحياة (تكوين 2، 9). إن غرض كامل الجزء الثاني من الدرس إنما هو الإتيان بالبرهان على أن الفينومينولوجيا، وحدها لا غير، هي هذا "العلم الأصل السابق على النظر."[3]

أما التمرينات الأولى في الفينومينولوجيا التطبيقية، وإن جاءت مختصرةً، والتي عمل عليها هيدغر في هذا السياق، بتركيز النظر على "خبرة التسآل" (*Frageerlebnis*) وعلى "خبرة العالم المحيط" (*Umwelterlebnis*)، فهي ذات دلالة بالغة عن الفكرة التي سينشئها، بعد عام واحد، عن الفينومينولوجيا بما هي "علمٌ أصلٌ عن الحياة الحدثية في ذاتها"[4] التي الحياةُ الدينيةُ هي واحدةٌ من تجلياتها.

وأيضًا فإنه من الواجب أن نتبين المصاعب التي تحول بيننا وبين تمييز ظهورية (phénoménalité) الحياة من حيث هي كذلك، بما فيها ظهورية الحياة الدينية التي يقع مركز ثقلها في "العالم الخاص" (Selbstwelt) للذات الدينية. إن هيدغر، إذ يختص لنفسه بـ"مبدإ مبادئ الفينومينولوجيا الهوسرلية" في § 24 من كتاب **الأفكار** (المجلد الأول)، والذي نصه "أن أيما حدس معطاء أصليٍّ" هو

1 Heidegger, GA 56/57, p. 59.

2 Ibid., p. 63.

3 Ibid., pp. 63-116.

4 Heidegger, Ga 58, 1: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Winter semester 1919/20), Hans-Helmuth Gander (Ed.), 1992, 2nd ed 2010, p. 1.

"مصـدرٌ شرعـيٌّ للمعرفـة"، إنما يعرض له تأويلًا يـفضي إلى قلـب الفينومينولوجيا الترنسـندنتالية إلى فينومينولوجيـا هرمينوطيقية.

وأمـا الحيـاة فمعناهـا في نظـره "أن نحيا لأجل شيء مـا". [1] فالعبـارة Erlebnis والفعل Erleben يشـدان الانتباه إلى قصدية الحياة الفريدة في نوعها (sui generis)، التـي ينبغـي ألا يُصـار إلى اختزالها في خبرات ذاتية معيشـة مركـوزة في **الأنا** (ego)، مـن أجل أن ذلـك يقضي لا محالة بالوقـوع في شراك النزعة النفسـانية.

يسـتبعد هيدغـر أربعـة غوايـات ترسـم مـن ورائهـا المخاطـر التـي تترصـد بالمقاربـة الفينومينولوجيـة للحيـاة الدينيـة:

أ) حيـثما تكون هنالـك حياة (*Erleben*)، فـإن غواية الضديـد لها (*Entleben*) – على شـاكلة "dévitalisation" بالعبـارة البرغسـونية: نسـيان "المـدى الحيـوي" ("élan vital") أو التعميـة عليـه، والذي كان الشـاعر شـتيفان غيورغـه (Stephan George) قـد نقلـه بعبـارة "Lebensschwungkraft" وهي عبـارة نجدها أيضًا عند هيدغـر [2] – ليسـت ببعيدة. [3]

ب) أمـا الغوايـة الثانيـة فمأتاهـا مـن التخليـط بين *Ereignis* ("حـدث") و *Vorgang* ("سيرورة"). [4] يـرى هيدغـر أن "خبرات الحيـاة هـي أحـداثٌ، مـن حيـث إنهـا تحيـا ممـا تسـتمده مـن رصيدهـا هـي (*aus Eigenem*) وأن الحيـاة لا تحيـا إلا كذلـك." [5]

1 Heidegger, Ga 56/57, p. 68.

2 Ibid., p. 115.

3 Ibid., p. 84.

4 Ibid., p. 69.

5 Ibid., p. 75.

ج) والغوايـة الثالثـة هي تلك التي تتعلـق بما سماه *Entgeschichtlichung*، أي بالتعميـة على التاريخية المقومـة لظاهرة الحياة.

د) والغوايـة الرابعـة هـي تجاهـل الدلاليـة (*Bedeutsamkeit*) الأصلانيـة للحيـاة الـذي يحـول دون زرع دلالـة خارجيـة في حدثيـة خـام.

يسـتنتج هيدغـر أن "الحيـاة" إنما هـي "تاريخيـة، مسـتحوذة على مجمـوع الحياة، تنخـرط فيهـا بذاتهـا بـأن تحيـا الحيـاة (*Leben ist historisch, Zusammenang des Lebens bemächtigendes, sich selbst mitnehmendes Erleben des Erlebens*).[1]

إن هـذه العبارة، والتنبيهات من الغوايات المضـادة للحياة ("dévitalisation") وللحدثـان ("dés-événementialisation") وللتاريـخ ("déshistorisation") ولضيـاع الدلاليـة، إنما هـي الخيـط الهادي الـذي يسّر لهيدغـر اسـتئناف تأسـيس الفينومينولوجيـا بما هـي "هرمينوطيقا الحيـاة الحدثية" وأن يغامـر في **فينومينولوجيا الحيـاة الدينيـة**[2] بالتوغـل في ميـدان التجليـات الأصلانيـة للحيـاة الدينية.

الأمـر الـذي يعنـي أنـه يتـعين أن نقـاوم الغوايـة التـي تزيـن لنـا عـزل **فينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة** وكأنهـا في غير موضعهـا حيـث سـارع صاحبهـا إلى التـخلي عنهـا. وحتـى إن كان الأمـر متعلقًـا بمجـرد حقـل أشـغال، فـإن القـراءة المتمعنـة للـدروس الأولى التـي قدمهـا هيدغـر في فرايبـورغ بين عامـي 1919 و1923، تـبين أن هـذه المشروعـات لفينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة هـي جـزء من

1 Heidegger, Ga 56/57, p. 117.

2 Heidegger, Ga 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Winter semester 1920/21),* Matthias Jung und Thomas Regehly (Eds.). *2. Augustinus und der Neuplatonismus (Summer semester 1921),* Claudius Strube (Ed.). *3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19),* Claudius Strube (Ed.), 1995, 2nd 2011.

ورشـة أوسـع من محاولـة اسـتئناف الفينومينولوجيا بما هـي "علمٌ أصـلٌ للحياة في ذاتهـا"، تحـت عنـوان هرمينوطيقـا الحيـاة الحدثيـة.

أمـا إن شـئنا أن نعـدل في حـق **فينومينولوجيا الحيـاة الدينية**، وتقديـر رهانات هـذا العمـل، فالواجـب حينئـذ أن ننظـر بنظـرتين، بـأن نتسـاءل مـن وجـه كيـف لبعـض تجليـات الحيـاة الدينية أن تشـهد على ثـراء هرمينوطيقا الحدثيـة، ومن وجه آخـر، كيـف لفينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة أن تميز هـذه الهرمينوطيقا بما يناسـبها.

وفي رأيـه أن الأمـر كلـه مرتبـط، تصاديًـا مـع المفهـوم الهـوسرلي للحـدس المعطـاء الأصلاني، "بالفكـرة التـي نعتمدهـا للنظـر الفينومينولوجـي وللحـدس الـذي يتـعين ألا نخلطـه بالوصـف على المعنـى المألـوف للعبـارة."[1] فالفـرق إنما يكمـن في لفظـة واحـدة بهـا يُختتم الـدرس: "الحـدس الـذي يفهم، أعنـي الحدس الهرمينوطيقـي."[2] إنما هـذا المفهـوم هـو الـذي يضبط الـنبر لما ينبغـي أن يفهم تحت عنـوان "فينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة."

2. "فينومينولوجيا الحياة الدينية": تدقيقات فيلولوجية

فينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة ليـس مصنفًـا وضعـه هيدغـر، بـل لا يعـد من "كتابـات الشـباب" أصلًا. هـي ورشـة عمـل صـارت في متناولنـا بفضـل العمـل الـدؤوب والصبـور الـذي اضطلـع فيـه النـاشرون بإعـادة بنـاء النـص في نطـاق المجموعـة الكاملـة (*Gesamtausgabe*) لأعمالـه.

1 Heidegger, Ga 60, p. 111.

2 Ibid., p. 117.

إن درس السداسي الشتوي 1920/ 1921، الذي يحمل العنوان البرنامجي: "مدخل في فينومينولوجيا الدين"، ليس نصًّا مخطوطًا من مخطوطات هيدغر. فقد تولى الناشران ماتياس يونغ (Matthias Jung) وتوماس ريغلي (Thomas Regehly) إعادة بنائه اعتمادًا على ثلاث تقييدات من التي حررها الطلبة: أوسكار بيكر (Oskar Becker)، وهيلين فايس (Helene Weiß)، وفرنتس-يوزيف أوبرشت (Franz–Joseph Obrecht). ويتألف من جزئين متباينين: "مقدمة منهجية"، يليها "تفسير فينومينولوجي للظاهرات الدينية العيانية"، قائمٌ على رسائل بولس إلى أهل غلاطية وتسالونيكي.[1] إن هذا الجزء الثاني تكمله ملحوظاتٌ وتعليقاتٌ بخط اليد من هيدغر نفسه.

أما المخطوط الخاص بدرس الفصل الصيفي 1921 بخصوص "أوغسطين والأفلاطونية المحدثة"، المعقود بكليته للكتاب العاشر من **اعترافات** القديس أوغسطين[2] (Ga 60, 157-299) فمكتوبٌ بخط هيدغر، ولكنه استُكمل بملحوظات وتعليقات، بما فيها مقتبساتٌ من تقييد أوسكار بيكر.

والجزء الثالث يتألف من ملحوظات حُررت لغرض إعداد درس، كان مقررًا أن يقدم في الفصل الشتوي 1919/ 1920 عنوانه: "الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط"، حيث اضطر هيدغر، تحت وطأة الوقت، إلى التخلي عن تقديم هذا الدرس، ليعوضه بدرس عنوانه: "مسائل مختارة في الفينومينولوجيا الخالصة"، قدمه آخر المطاف بعنوان: "عيون المسائل الفينومينولوجية" (المجلد 58 من **الأعمال الكاملة**).

1 Heidegger, Ga 60, 3-156.

2 Ibid., pp. 157-299.

أما عنـوان المجلـد 60 مـن **الأعمال الكاملـة: فينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة،** فهـو نفسـه نتـاج قـرار مـن النـاشر اسـتند فيـه إلى أن الملـف الـذي يحتـوي ملحوظـات هيدغـر المتعلقـة بفينومينولوجيـا الديـن قـد كان عنوانـه أول الأمـر: "فينومينولوجيـا الوعـي الدينـي"، وهـي صياغـةٌ شُـطبت وعُوّضـت بالعنـوان: "فينومينولوجيـا الحيـاة الدينيـة".

ثمـة إشـارة مختصرة، غامضـة والحـق يقـال، في الدرس الـذي لم يقـدم حول "الأسـس الفلسـفية للتصوف الوسـيط" تعبر تعبيرًا بليغًا عن الانشغالات المنهجية والحدوسـات التوجيهيـة التـي رافقت المقاربـة الهيدغرية للظاهـرات الدينية.

يصرح هيدغـر، إذ يعمـد إلى المقابلـة بين "المعيـش" و"المفهـوم"، بـأن هـدف الفينومينولوجـي لا يمكـن أن يكـون قـط إيقـاظ الحيـاة الدينية ذاتها، مـن أجل أن الأمـر ههنـا شيء لا يمكـن للديـن أن يعملـه إلا إن نهل مـن القوى الحيـة التي له.

وحتـى إن كان التنبيـه مفاجئًـا، فليس مـن الفضـل أن نتدبـره، لا سـيما وأن تاريـخ الفلسـفة ينطـوي على بعـض الأمثلـة من فلاسـفة تطلعـوا إلى تأسـيس دين جديـد. لنذكُـر واحـدًا منهـم على الأقـل: ففـي الدائـرة الثالثة مـن مدينـة باريس، في 5 شـارع بايـان (Payenne)، نسـتطيع أن نـزور "كنيسـة الإنسـانية" ("Chapelle de l'humanité")، التـي بناهـا فرنسـوا مانصـار (François Mansart) وقـد حثـه على ذلـك أوغسـت كونـت (Auguste Comte)، مؤسـس "الكنيسـة الوضعيـة"، ومؤلـف "التعليـم المسـيحي على المذهـب الوضعـي" ("catéchisme positiviste") المتضمـن لما لا يقـل عـن تسـعة "أسرار مقدسـة".

إن غرض الفلسـفة، في نظـر هيدغر، تلك التي تغامـر بالتوغل في أرض الحياة الدينيـة، لا يمكـن أن يكـون متمـثلا في إصلاح الديـن القائم بالفعـل، الأمر الذي اضطلـع به بعض الفلاسـفة، مـن ذوي المقـام، وأفلحوا فيه بمقاديـر متفاوتة.

فحينئذ يجوز لنا أن نتظنن على فيلسوف الدين وعلى تدخله في أمر لا يخصه فعلًا، ولا هو بأي حال يفهمه أصلًا. كتب هيدغر: "إن رجلًا دينيًّا فحسب بمقدوره أن يفهم الحياة الدينية، وإلا فلن يكون بحوزته عطاءٌ (Gegebenheit) أصلانيٌّ." إنه من الملحوظ أن هيدغر يعبر عن الإشكال على أحرف "العطاء"، وهي عبارة سماها، في درس الفصل الشتوي 1919/ 1920: **عيون المسائل الفينومينولوجية**، "كلمةً سحريةً (Zauberwort) من كلمات الفينومينولوجيا، وحجر عثرة عند الآخرين."[1]

وحتى نقدر المسألة الخاصة بالعطاء حق قدرها، يتعين علينا أن نرجع إلى الجزء الأخير من الدرس، الذي دوّنه أوسكار بيكر.[2] إذ يبين أن "الآخرين" الذين يقصدهم هيدغر هم من ناحية بول ناتورب، ومن ناحية ثانية هاينريش ريكارت. فالنقد الذي وجهه هذان الفيلسوفان، ناتورب، شيخ مدرسة ماربورغ (Marbourg)، الذي بفضل تدخله صار هيدغر نفسه "ماربورغيًّا" منذ الفصل الشتوي 1923 مع بطاقة اتصال شخصي هي مدخل جديد في الفينومينولوجيا، وريكارت، شيخ " فلسفة القيم" من مدرسة باده (Bade)، الذي كان مشرفًا على رسالة هيدغر للتأهيل، هو نقد مسبوق بملحوظة تمهيدية تستحق عناء ذكرها كاملة:

"إن مسألة العطاء تنتظم وفق النحو التالي:

1) أني، في حياتي، أستطيع أن أُوَجِّهَ تلقاء شيء ما، دون أن يكون أمامي الشيء الذي وُجِّهْتُ اليه على نحو العطاء، الموجود الحاضر لذاته. (في فلسفة

1 Heidegger, Ga 58, p. 5. " *Was heißt "gegeben", "Gegebenheit" – dieses Zauberwort der Phänomenologie und der "Stein des Anstoßes" bei den anderen ?* ", cité par Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997, p. 30.

2 Heidegger, Ga 58, 224-226.

الوقـت الحاضر، نجـد المشـكل وقـد تخصـص بالرجـوع الى "الأشـياء". إن "عـالم الأشـياء" يظهـر على انـه عـالم العطـاء فحسـب. - ومـع ذلـك، فـان "الأشـياء" ليسـت معطيـات مبـاشرة وفعليـة اطلاقـا.)

2) ينبغـي أن نميـز بين: أ) شيءٍ مـا معطًى إلينـا في إنيته وعيانيتـه (*leibhaftig*). ب) وشيءٍ مـا معطًـى على الحقيقة هو نفسـه، لكن لا **بعينـه** (*leibhaft*). ج) وشيءٍ ما لا هـو معطًى بنفسـه، ولا هـو معطى بعينـه أي **على نحو رمزيٍّ فحسـب**.

3) ينبغـي أن نفصـل بين: أ) "الموجود-المعطـى" بمعنـى مـا يكـون موضوعًـا بذاتـه نفسـها؛ أعنـي الحال الـذي "أعطـي" فيـه شـيئًا مـا لنـفسي، ب) و"المعطـى" بمعنـى مـا يكـون **معطـى سـابقًا إليَّ** (مـن خـارج)."[1]

هـل الأمـر الحاد: "لا تقـرب" (*Hände weg*) لمـن لا "يشـعر" بنفسـه أنـه على أرض حقيقيـة"[2] (الـذي يمكـن أيضًـا أن نعلـق عليـه بالقـول: "لا تقـرب خبراتي الدينيـة" مـن ملحوظـة من الـدرس في التصـوف الوسـيط) مـرادفٌ لإعلان قطيعة مرسـل إلى فلاسـفة يتـعين عليهـم، لمجرد كونهـم فلاسـفة، أن يبقـوا على عتبة الحرم لا يبلغـون الدخـول اليه؟

إن جـواب هيدغر، وإن كان مبتسرًا، لا مجمجة فيه: لا يوجد سـبب، لا نسـقيٌّ، ولا منهجيٌّ، يمنع الفيلسـوف أن ينشـغل بمختلف تجليات الحيـاة الدينية، شرط أن يراعـي ظهوريتهـا الخاصـة. إن الرجل الديني ليـس بمقدوره أن يدعـي أن الخبرات الدينيـة هي مغنم مـن مغانمه. فـإن مراعاة ظهوريـة الظاهرات إنما هـي من المطالب التـي "تصدُق على الميادين جميعًا."[3]

1 Heidegger, Ga 58, p. 224.

2 Heidegger, Ga 60, p. 305.

3 Ibid., pp. 304-305.

إن هـذا التبديـل يوحي بالكـثير حول الفكرة التـي كانت تجـول بخاطر هيدغر في ذلـك الوقت عن مهـام الفينومينولوجيا.

3. كيف نقرأ "فينومينولوجيا الحياة الدينية" اليوم؟

أبتـدئ بالإشـارة الى بضعة مبـادئ هرمينوطيقيـة وجهت ترجمتي وتـأويلي لهذه المدونة مـن النصوص.

1. فأمـا الأول فيتمثـل في التـخلي نهائيًّا عـن الخرافـة الهيدغرية التـي بمقتضاها ثمـة حـدٌّ فاصـلٌ سـميك بين حيـاة المفكـر وأثـره، مثـلما أشـارت إلى ذلـك الجملـة الأولى مـن كتـاب **نيتشـه** (المجلد الأول): "نيتشـه": اسـم المفكـر يقوم مقـام عنوان يطلـق على قضيـة فكره."

وفي تقديـري، فـإن اسـم "هيدغـر" لا يطلق فحسـب على قضية فكره. "نيتشـه" ليس فحسـب نيتشـه، بل هو فريدريش أيضًـا؛ و"هيدغر" ليس هيدغر فحسـب، بل مارتـن أيضًا. اسـمه ولقبه يحيلان على تاريخ وعلى سـياق تاريخـي، على طوبوغرافيا أيضًـا (مدينة مسـكيرش، ناقوسـها، و"طريقهـا الزراعي" الـذي صار اليـوم مُعبدًا، معهد كونسـطانس، مدينـة فرايبورغ بجامعتها، أبرشـية بـورون في وادي الدانوب، التـي تـردد عليها هيدغر كـثيرًا، حيث اعتـاد أن يجـد إليزابيت بلوخمـان (Élisabeth Blochmann) وكذلك دون شـك رومانو غوارديني (Romano Guardini)، الكوخ (*Hütte*) على سـفوح شتوبنفازن (Stübenwasen) أعلى تودناوبرغ (Todtnauberg)، إلـخ.). ولا يعنـي ذلـك أن فكر الفيلسـوف يـذوب في تفاصيـل سيرتـه، كما يذوب السـكر في الماء، أو إنه يقبـل أن يُختزل في السـياق التاريخي.

فلذلـك إن عمدنـا إلى المعطيـات البيوغرافيـة والى السـياق التاريخـي دون تعطيلهـا، كان ذلـك على غايـة الأهميـة لأجـل تأويـل **فينومينولوجيا الحيـاة الدينية،** الـذي يسـتند إلى خلفية مؤلفة مـن طرائق وعرة، رسـمها هوغـو أوت (Hugo Ott) ورودغـر سافرانسـكي (Rüdiger Safranski)[1] اللذيـن قـادا نجـل خـازن مذبـح مسـكيرش إلى الكفـاح في كتاباتـه الأولى ضـد الحداثيـة والدفـاع عـن كاثوليكيـة متشـددة، ودراسـة اللاهـوت لعـامين في جامعـة فرايبـورغ، حتـى ينتهي بـه الأمر، يتقلـب بين محنـة وأخـرى، إلى أن يقطـع صلتـه رسـميًّا بــ"إيمان الأصـول" عـام 1919، مثلما تشـهد على ذلـك رسـالته بتاريـخ 9 ينايـر 1919 الى أنغـلبرت كرابـس (Engelbert Krebs).

في رسـالة حررهـا يوم 1 يوليـو 1935 إلى كارل يـاسبرز (Karl Jaspers)، اقتبس هيدغر صورة من القديس بولس عن الشـوكتين المغروسـتين في الجسـد (كورنثوس الثانيـة 12، 7) حتـى يـدل على الجمـع بين القطيعـة عـن إيمان أجـداده وفشـله في رئاسـة الجامعـة.[2] إن "مراجعـة الطريـق المقطـوع إلى هـذا الحـد"، التي حـررت بعد فترة وجيـزة في (Besinnung)، تثبـت أنـه عـاش القطيعة عـن إيمان أجـداده كتمزق مـؤلم لا يمكـن استرجاعـه، مصحوب بشـعور بالدين مسـتول عليـه، يعوضه جهد فكـري أكثـر فأكثـر انضباطًـا: "مـن لـه أن يتجاهـل أن كل الطريق الذي سـلكته إلى هـذا الحـد قـد كان مصحوبًا بالحـوار مع المسـيحية صحبـةً صامتـةً – وهو حـوارٌ لم

1 Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, Jean-Michel Belœil (Trad.), Paris: Payot, 1990, pp. 47-137 ; Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser, München, Wien, 1994, pp. 15-153.

2 *Correspondance avec Karl Jaspers*, Claude Nicolas Grimbert (Trad.), suivi de *Correspondance avec Élisabeth Blochmann*, Pascal David (Trad.), Paris: Gallimard, 1996, p. 143.

يكــن وليــس لــه أن يكــون "مشــكلًا" عُثــر عليــه بمحــض المصادفــة، بل هــو حفظ للمأتــى الأخــص - بيت الوالــد، والوطن وريعان الشــباب - والذي هــو في الوقت نفســه الانفصــال المــؤلم عــن هذا كلــه؟ وحــده من كانــت جــذوره ضاربــة هكذا في عــالم كاثوليكــي معيش فــعلًا، ســتخطر على بالــه بعض فكرة عــن اللزوميــات التي علمــت طريــق تســآلي الــذي قطعته إلى هــذا الحد، مثــل هــزات أرضية عميقــة." ولما كان قــد أفــاض القــول في هذا من قبــلُ، حتى ســار به الحديــث إلى البــوح بما باح به، يســارع هيدغــر بالقــول: "لعله مــن غير اللائق أن نصرح بهــذه الحــوارات الحميمة، تلــك التــي لا تخص مســائل مــن العقيــدة أو مــن أركان الإيمان، بل المســألة الوحيدة التــي تخــص الله، إن كان يهرب منا أم لا، وإن كنا نحن أنفســنا لا نزال نستشــعر ذلك حقًّــا، أعني مــن حيث مــا نحن خالقــون." [1]

2. إن مــن اللواحــق عــن رفــض تكريــس القطيعــة بين المعطيــات البيوغرافيــة و"قضيــة الفكر" مــا يمكن أن نغنم مــن استشــفاف مفاتيح للتأويل مــن المراسلات. ففــيما يتعلــق بفينومينولوجيــا الحياة الدينيــة، تكتسي المراســلة مع إليزابيــت بلوخمان أهميــة خاصــة، مــن حيث إنهــا تمتد مــن شــهر يونيــو 1918 إلى صيــف 1919، قبل أن تُســتأنف عام 1929. أما الرســالة المؤرخــة في 15 يونيو 1918 فيمكــن أن تقرأ على أنها ترجمــة ترســلية للدوافع الفلســفية التــي حركــت **فينومنولوجيا الحيــاة الدينية**:

1 Heidegger, Ga 66. *Besinnung (1938/39),* Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), 1997, p. 415.

النــص نفســه مقتبس عند ديدييــه فرانك في مفتتــح كتابه: **هيدغــر والمســيحية** (Didier Franck, *Heidegger et le christianisme. L’explication silencieuse*, Paris: PUF, 2004, p. 9). وحتــى وإن كان الكتــاب ينطــوي على بعــض الإحــالات على اســتخدام هيدغر لبعــض الآيات مــن بولس، بما في ذلك ملحوظة وجيزة في حاشــية أســفل الصفحة تحيــل إلى درس 1920/ 1921 (ص105)، فــإن عنــوان الكتــاب لا يفــي بوعــوده، لكــون الأمــر يتعلــق بالأســاس بتعليق على نــص هيدغر مــن رجل عــارف على "كلمة أنكســيمندر" في كتــاب **شــعاب** (*Holzwege*).

"ينبغي أن تصير الحياة الروحانية من جديد عندنا حياةً **فعلية** حقًّا - يتوجب أن تكون محملة بطابع (*Wucht*) شخصي بإمكانه أن يثير "قلبًا" حتى يرغم على النهوض نهوضًا نهائيًّا - وأن هذا الطابع لا يظهر من أمره أنه أصيلٌ إلا عند فحص بساطته، لا فيما هو مبتذلٌ، ومنحطٌّ، ومعمولٌ بالعسف." لكن، فيما يضيفه هيدغر، "هذا الخط البسيط والهادئ للوجود وللحياة الروحانية (*geistig*) قد تلاشى من جامعاتنا (...) إن الحياة الروحانية لا يمكن ان تُحيا وأن تتشكل إلا بإعطاء المثل الحي (*vorgelebt*)، بحيث إن أولئك الذين يتوجب عليهم أن ينخرطوا فيها يكون بحيث تمس منهم كيانهم الأخص مساسًا مباشرًا. إن القيمة التي تعطَى (*Wertung*) للوقائع الروحانية، والاعتراف بالواجب (*Plichteinsicht*) والعزم على تأديته، تنفصل بنحو شديد ودائم، كثمرات تناضجت من الداخل وغذت، من دون أن تكون هنالك حاجة إلى موازر ومعابر جدلية."

إن الرفض القاطع للترهات الجدلية، الذي نجد عنه أمارات كثيرة في **فينومينولوجيا الحياة الدينية**، ينأى عن فلسفية تأملية في الروح كتلك التي وضعها هيغل. "من أجل أن الروح لا حقيقة له الا **الحياة**" بقول هيدغر؛ "فالتعاضد الحي لوجود-الواحد-لأجل-الآخر يحق له أن يصنع معجزات كهذه. ولكن الروح ما يفتأ يرفع تحديًا كبيرًا للموجود، في شخصيته الأخص وفي اضطلاعه بالقيم، منتظرًا منه أن يستمد مصادره كلها آخر الأمر من ذاته. حيثما يكون الإيمان بالقدر الخاص بكل واحد حيًّا، فإن كل ما قيمة له في محيط عرضيٍّ يُصار إلى مجاوزته وإخراجه من الباطن إلى الابد. فحينئذ يكتسب كل تحقيق صفة الأمر النهائي، على معنى الأمر الأصيل، أعني الانتماء الحميم إلى الأنا المركزي وإلى الغايات التي يتعقبها في اتجاهها إلى الله." ثم يزيد، في ضرب من النطق بشهادة فلسفية، "وحيثما يُصار بحياةٍ ما، إذ تنبسط بما لها من بُعد شخصي، إلى أن تنخرط، بكل ما لها من صدق داخليٍّ، في طريق الكمال - نكون ساعتها قد

اتخذنا طريقنا بنحو جوهريٍّ - تنتمي ليها بالضرورة شقاء الوجود الممزق، في سقطاته ووثباته الجديدة، كالعناء الذي لا مفر منه لما هو مشكلٌ يلح بالسؤال - وأن هذه من العناصر الجوهرية لمقام (ethos) الإنسان العلمي والروحي بحق." [1]

3. إن تأويل **فينومينولوجيا الحياة الدينية** لا يتيسر فصله عن مدونة الدروس الأخرى للمحاضر هيدغر، التي قدمها في فرايبورغ بين عامي 1919 و1923 والتي تؤلف مضمون المجلدات من 56/ 57 إلى 60 من مجموع الأعمال الكاملة.

كما يتعين أن نجتنب أيضًا إحاطة درس هيدغر بضرب من الحزام الصحي، إذ ننسى أنه في سنوات ما بعد الحرب ساهم مفكرون آخرون (نذكر منهم فرنتس روزنتسفايغ ومارتن بوبر، أويغن روزنشتوك-هوسي (Eugen Rosenstock-Huessy)، هانز ورودولف أهرنبرغ (Hans et Rudolf Ehrenberg)، فلورنس كريستيان رانغ (Florens Christian Rang)، فيكتور فون فايسيكر (Viktor von Weizsäcker)، ويوزيف فيتيتش (Joseph Wittig)) في تجديد عميق، بلغ حدا كبيرًا من الجرأة أحيانًا، لمقاربة ظواهر الحياة الدينية، وذلك بمزاولة نزعة مسكونية (œcuménisme) جامعة بين الأديان من جنس مستطرف كما صورها العمود الافتتاحي للعدد الأول من مجلة "Die Kreatur" التي ظهرت عام 1927: "إن الانقسامات الدينية، التي يُنجي منها التحرر الانتظاري لا غيره، نصيبها الشقاء وقهر الغُربات. وفي نظرنا، ليس الأمر من بنات الخيال، ولا من التشكيلات المتهافتة والغامضة، بل مدارات حقٍّ ذات دلالة متينة، لا يمكنها أن تلتحم الا بحقيقة الملكوت. لكن الذي هو مباحٌ لنا بل واجبٌ أُمرنا به في هذه الساعة من التاريخ هو الحوار: النداء الذي يُحيّي، من وراء الحدود الاعتقادية، الانفتاح المتبادل، مع مراعاة ما في موقف كل طرف من ثبات ووضوح،

1 Heidegger, Ga 66, pp. 205-206.

والحديث الذي يتعلق بالرعاية المشتركة للخلق. ثمة مرافقةٌ في السير دون اتحاد جامع. ثمة فعلٌ مشتركٌ دون حياة جامعة. ثمة وحدةُ الصلوات دون توحيد المصلين. إن المتوازيات التي تتقاطع إلى ما لا نهاية له ليست معنيةً بعضها ببعض؛ بل هي نوايا تلتقي في هدف رسمته، لها عهد لا اسم له، في اتجاهها، الذي يختلف باختلاف حقائقها، ولكنه مشتركٌ بفعل حقيقة الاستكمال. ليس مسموحًا لنا أن نستبق، بل يجب علينا أن نُهيّأ للأمر."

سأعرض فيما يلي تأويلًا لدرس **المدخل في فينومنيولوجيا الدين**، مركزًا على الخيارات المنهجية الكبرى لهيدغر، التي تصلح بمقتضى الحال لتأويل سائر التجارب الدينية.

4. التحول الهرمينوطيقي لفينومينولوجيا الدين

يرسم عنوان الدرس الأول الغرض البرنامجي للمحاولة الهيدغرية: فإن "فينومينولوجيا الدين" بما هي كذلك هي التي يقصد هيدغر فعلًا تقديمها إلى مستمعيه. لأجل ذلك، يتولى، على وتيرة مطولة ولعلها مرهقة في تقدير بعض طلابه، عرض فكرته الثورية عن الفلسفة وعن العلاقة بين المفاهيم الفلسفية والحياة الحدثية. مادام فهم الفلسفة نفسها بنفسها لم يتوضح، فإن الفيلسوف لن يكون له إلا أن يوجه أسئلةً خاطئةً إلى التجربة الدينية.

ينبهنا هيدغر، في المقام الأول، إلى دور، ستكون أصداؤه حاضرة في مقاطع حاسمة من كتاب **الوجود والزمان**: أن الفلسفة "هرمينوطيقية"، لا لأنها تنشغل بمشكلة التأويل، بل لكونها "تنبثق من الحياة الحدثية، ثم في قلب الحياة الحدثية

للحياة، ترجع لتنبثق منها مرةً أخرى."[1] يرسم هذا القول "الدور الأصلي" الذي يلازم كل صيغ "الدور الهرمينوطيقي" التي نجدها في كتابات هيدغر اللاحقة. فإن ما يصح على الفلسفة بعامة يصح أيضًا على فلسفة الدين: أنها هي أيضًا ينبغي أن تنبثق من الحياة الدينية الحدثية وأن تعاود الانبثاق فيها!

إن كل شيء يرتبط بالمعنى الذي نجعله للفظة "التجربة" في عبارة: "التجربة الحدثية للحياة". ففي نظر هيدغر يتعين، أيًّا كان الحال، أن نستبقي المعنى الديناميكي، الذي هو "تفاعليٌّ" بنحو ما، لهذا المعنى، والذي يمنعنا من الفصل بين "الذات العارفة" و"الموضوع المعروف". إن تجربة الحياة لا تُختزل البتة فيما يسميه هيدغر سيرورة "الوعي" ("prise de conscience")؛ أي في تراكم قدر من الأخبار يمكن أن يُصار إلى إدماجها في علم ما. ذلك أن "مزاولة تجربة ما"، يعني مواجهة واختبار ما يكون بإزائنا. والتجربة الحدثية، التي هي أبعد ما تكون عن مجرد "المعرفة" ("prise de connaissance")، "تعني جماع التمكّن (positionnement) الفاعل والمنفعل الذي للإنسان قبالة العالم."[2]

ينبه هيدغر، في السياق نفسه، على كل اختزال إبستمولوجيٍّ لمفهوم "الحدثية". فالعبارة، بدلًا من حملنا إلى التعليل السببي، تدل على التاريخية الصميمة التي لا مرد لها. ولكن المفارقة أن التجربة المعيشة تحجب النمط الذي يحدد كيفية ردنا على ما يكون بإزائنا. إن "عدم الاكتراث" هذا[3] الخصوصي يشهد على **الكفاية الذاتية** (*auto-suffisance*) و**الدلالية** (*significativité*) الصميمة للحياة، من قبل أي نشاطٍ معرفيٍّ. وأما علاقة الذات بذاتها فلا تشكل استثناءً لهذه القاعدة

1 Heidegger, Ga 60, p. 8.

2 Ibid., p. 11.

3 Ibid., p. 12.

الرئيسية: فتجربة الذات لا يجوز خلطها بـ"فعل تأمليٍّ" - إذ نكون ههنا على طرفي نقيض مع فلسفة جان نابير التأملية - ولا بإدراك باطنيٍّ.

تلتقي هذه الإشارات كلها عند عبارة ذات مكانة محورية ولو كانت عسيرة كل العسر: "المبالاة المكتفية بذاتها للدلالية (*selbstgenügsame Bedeutungsbekümmerung*)."[1] إن لفظة *Bekümmerung*، التي أقترح نقلها [إلى اللسان الفرنسي] بعبارة "souciance" أو "concernement"، إنما تشكل الدليل الناظم لفينومينولوجيا الدين التي يسعى هيدغر الى إعدادها. فالكفاية الذاتية للحياة الحدثية، أيا كانت درجة عيانيتها التي تتجلى من خلالها، شأنها أن تفسر لِمَ لا تنشغل الذات بشيء غير "الدلالايات" ("significativités") التي تتعلق بها. إن الذي شد انتباهه، هي محتوياتٌ جزئيةٌ، لا النحو الذي يحدد كيفية تعلقها بها.

ذلك ما يثبت النحو الذي يضع به هيدغر ظاهرة التاريخ في قلب مقاربته، حريصًا على النأي بنفسه عن مختلف "فلسفات التاريخ" في زمانه. إن الإقرار بأن "التاريخي (*das Historische*) هو "**ظاهرة نواتية**"[2] لا يعني البتة التسليم بمفترضات "المذهب التاريخي". وعلى غرار ما رأى نيتشه في **الاعتبار الثاني في غير أوانه** (*Seconde Considération Intempestive*) بخصوص "فائدة التاريخ وضرره للحياة"، فإن العلم التاريخي يمكن أن يكون أداةً فعالة للاحتماء من التأثير الفعلي للتاريخ علينا؛ أعني من التأثير التاريخي (*Wirkungsgeschichte*) بالمعنى المقصود عند غادامر. إن تجربة وجودنا التاريخي الخاص تغلب عليها "حيرة" (*Beunruhigung*) شاملة[3]، لا يمكن لأي علم تاريخيٍّ أن يستوفيها. لا يتحدث هيدغر حديثًا مفصلًا في مصادر هذه

1 Heidegger, Ga 60, p. 16.

2 Ibid., p. 31.

3 Ibid., p. 42.

الحيرة. ولكن الذي لا شك فيه أن السكوت عن التعليق أمر واقعٌ في زمان لا تزال فيه صدمة الحرب الكبرى مستوليةً على النفوس جميعًا. ثم إنه يلوم فلاسفة التاريخ في عصره (شبنغلر، زيمل، ريكارت) (Spengler, Simmel, Rickert) على أنهم "يحاربون بأسلحة هم أنفسهم لا يفهمونها، والتي هي سمة لما يحاربون أصلًا."[1]

أما بالنظر إلى الحكم القاسي جدًّا الذي يطلقه على أرنست ترولتش، فيلسوف الدين الوحيد الذي يعرض آراءه بالتفصيل،[2] فيمكننا أن نتساءل إن كان هذا التظنن لا ينطبق أيضًا على فلسفة الدين في عصره. ففي نظر هيدغر، تبدو فكرة ترولتش عن فلسفة الدين لا مساغ لها فينومينولوجيًّا، من أجل أن مقالته في القبليِّ (*a priori*)، الوفية لروح الكانطية المحدثة، تتجنب المهمة الجديرة بالسبق: **وصف الظواهر الدينية لأجل تفسير دلالتها الأصلية**. إن ترولتش فرض على هيدغر، على الرغم من كل شيء، أن يطرح على نفسه السؤال المتعلق بالعودة إلى تاريخ الأديان في فينومينولوجيا الدين. وحتى إن تبين أن هذه العودة لازمة، يتوجب على الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية أن تفكك المقولات "الموضوعانية" التي يعتمد عليها مؤرخ الأديان في عمله.

أما بخصوص تأويل الظواهر الدينية، فإن السؤال الحاسم هو: "كيف للوجود الخاص الحي من حيث جعله التاريخ حيران به، أن يتعلق بالتاريخ؟"[3] إن الصعوبة في تحديد المعنى الدقيق للفظ "التاريخيِّ"، من حيث هو مطبق على الحياة الحدثية، تفضي بهيدغر إلى أن يقترح، مثلما ذكرنا أعلاه، المفهوم-المفتاح "الرسم الصوري" ("indication formelle").

1 Heidegger, Ga 60, p. 53.

2 Ibid., pp. 19-30.

3 Ibid., p. 53.

عمـل هيدغـر، وقـد صـار مقتنعًـا بـأن فهـم الفلسـفة نفسـها بنفسـها مصـدره التجربـة الحدثيـة للحيـاة، وأن هـذا التصـور الثـوري للـفلسفة هـو الـذي بإمكانـه وحـده أن يوضـح مهـام فينومينولوجيـا الديـن التـي يليـق بهـا أن تكـون فلسـفيةً على وجـه الأصالـة،[1] فـيما تلى ذلـك مـن الـدرس، على صياغـة "تفـسير فينومينولوجـيٍّ" لبعـض الظواهـر الدينيـة العيانيـة.[2] فالأمـر يتعلـق فـيما يبـدو بالتجربـة المسـيحية المبكـرة، التـي وجـدت التعـبير الأدبي عنهـا في رسـائل بولـس. وقـد اكتفـى التأويـل الهيدغـري بما هـو جوهـريٌّ؛ أي بالرسـالة إلى أهـل غلاطيـة والرسـالتين إلى أهـل تسـالونيكي.

5. كيف يمكن توجيه الذهن الفينومينولوجي حتى يفهم الحياة الدينية؟

يتعلق الأمر، مثلما يبين ذلك هيدغر ابتداءً، بمجرد توجيه ("Anleitung")، هو ضربٌ من **قواعد لتوجيه الذهن الفينومنولوجي** (*Regulae ad dirigendum ingenium phaenomenologicum*)، لا بفينومينولوجيا دين متكاملة الأركان. فمن هذا المنظور "المنهجي"، المستوحى من كتاب **القواعد** (*Regulae*) لديكارت، سأتولى فحص هذا الدرس الأول في فينومينولوجيا الدين، وهي عبارة دالة على اعتمال أوّليٍّ لمحاولة فهم المسيحية المبكرة مثلما فهمت نفسها. أما أولئك الذين يتظننون على قراءة مثل هذه تسير "على الطريقة الديكارتية" ("more cartesiano") كونها لا تعدل بالحق في شأن هيدغر، فإني أسوق لهم قوله: "إن مسائل الفلسفة جميعًا هي في جوهرها مسائل تخص "الكيف"، أعني مسائل منهج بالمعنى الدقيق."[3]

1 Heidegger, Ga 60, p. 53.

2 Ibid., p. 67.

3 Ibid., p. 88.

إن المنهج الذي يدعو اليه هيدغر في فينومينولوجيا المسيحية المبكرة، التي هي في حقيقة الأمر "فينومينولوجيا البشارة البولسية"[1]، تبدو في نظري قابلةً للتمييز بأربع عشرة قاعدةً هي التالية:

القاعدة 1: "إن التجربة الحدثية للحياة لها تفسيرها الذاتي الأصلاني، المحدد باشتراك مع التجارب الأساسية"،[2] التي ينبغي عدم اختزالها في "محتويات عقدية". إن تفسير ظاهرة المسيحية المبكرة إنما يتم بحسب منظور ثلاثي: أنها تصف "محتويات" يتداولها الوعي الديني المسيحي، أنها تقر "الأشياء" التي بها تتعلق، وأنها تحلل ضروب الاستكمال الخاصة (*Gehalt-, Bezugs- et Vollzugssinn*): هذه الأبعاد الثلاثة للقصدية التي توجه كل تحليلات هيدغر في دروس فرايبورغ الأولى، وهو العهد الذي وضع خلاله القواعد لما اختص به من "هرمينوطيقا الحياة الحدثية"، التي تحولت من بعد ذلك إلى مشروع إعداد تحليلية الدازاين (*Dasein*)، يتعين عليها أيضًا أن تبرهن على خصوبتها عند تحليل التجربة الدينية للمسيحيين الأوائل.

أما فيما يخص تأويل الظواهر الدينية، فإن الحديث ينصب في المقام الأول على "معنى الاستكمال". إن "الرجوع إلى الأشياء أنفسها" التي للحياة الدينية لا تعدل "تأويلًا (*Deuten*) تاريخيًّا"[3] كالذي يسعى مثلًا إلى إعادة بناء "السياق التاريخي" للرسالة الى أهل غلاطية. بل يتعلق الأمر، بخلاف ذلك، بتفسير ما لها من معنًى خاصٍّ. الأمر الذي يقتضي أن نأخذ في الاعتبار "المقام الهرمينوطيقي" لبولس ومخاطَبيه. إن لفظ "المقام" ("situation")، مأخوذًا بالمعنى الفينومينولوجي، ليس

1 Heidegger, Ga 60, p. 137.

2 Ibid., p. 145.

3 Ibid., p. 78.

مرادفًا للفظ "السياق" ("contexte") أو "المقام الموضوعي". بل الأولى، كما يشير إلى ذلك هيدغر، أن يؤخذ على معنى المرادف الفينومينولوجي لعبارة برغسون "الديمومة العيانية" ("durée concrète"): "شيء ما هو جزءٌ مشاركٌ بالفعل لعمل الاستكمال."[1]

إن فهما كهذا من شأنه أن يتعالى على التقابل بين "السكوني" و"الحركي". يجوز للمقام، أي مقام، أن يكون تارة "سكونيًّا"، وأن يكون "فلقيًّا" ("explosive") تارة أخرى. فالأمر كله مقيدٌ بالعلاقة التي تتعاطاها الحياة الحدثية بالزمان. وفي حالة انتظار الرجعة الوشيكة التي تشهد عليها الرسالة إلى أهل تسالونيكي، يكون الوجه الثاني هو الغالب بطبيعة الحال.

القاعدة 2: إن فينومينولوجيا الدين يتعين عليها أن توضح **الفهم الأولي** (*précompréhension*) الذي ييسر لها الإقبال على الظاهرات. الأمر الذي يقتضي علاقة **نقدية**، ولكنها ضرورية، **بتاريخ الأديان**. فإنه من المهم، فيما يتعلق بالحوار مع مؤرخ الأديان، أن يصار إلى العودة إلى الإحالة (*Bezug*) (الذي إن أخذناها بمفردها دلت على المقاربة المرجعية-الموضوعية للعلوم التاريخية)، وإلى الاستكمال (*Vollzug*)، الذي لا شأن له بخيانة التاريخ، بل يأخذ به من مركزه. فإن قلنا Vollzug عنينا به استكمالًا ذاتيًّا وإعادة استكمال. فالأمر يخص تعقب حركة الاستكمال الذاتي للحياة نفسها، أي فيما يبدو النحو الذي تنتظم به التجربة المسيحية نفسها بنفسها.

يعقد هيدغر فقرةً كاملةً لمناقشة مفصلة للمصاعب التي يثيرها اللقاء بين فينومينولوجيا الدين وتاريخ الأديان.[2] يتساءل، اعتراضًا على فلسفات

1 Heidegger, Ga 60, p. 90.

2 Ibid., pp. 76-78.

الدين غير الفينومينولوجية، التي توحي بأن الفيلسوف يجوز له أن يتخذ "معطياته"، و"تمثيلاته" من أعمال المؤرخين، "بأيّ معنًى يمكن لرصيد تاريخ الأديان أن يُستخدم من جانب الفينومينولوجيا؟"[1] وهو سؤالٌ ينطبق أيضًا على "كلاسيكيات" فينومينولوجيا الدين.[2] إن اقتضاء هيدغر أن يكون تاريخ الأديان واقعًا تحت طائلة "النقض الفينومينولوجي"[3] لا يعني أن الأمر يتعلق بإدانة لا معقب لها لكل بحثٍ تاريخيٍّ في هذا الخصوص. فالأهم إيلاء الانتباه إلى المفترضات الضمنية التي تلازم أعمال مؤرخي الأديان.

القاعدة 3: ان التفسير الفينومينولوجي للظاهرات الدينية يستدعي بالضرورة الرسم الصوري، الذي يستحيل من دونه الكشف عن "التحديد الأساسي لديانة المسيحية المبكرة."[4]

تقتضي هذه القاعدة مفهوما، يضطلع بدور حاسم في الهرمينوطيقا الأولى لهيدغر، كما في تحليلية الدازاين اللاحقة: "الرسم الصوري" (*formale Anzeige*). ولقد وقف على الأهمية البالغة لهذا المفهوم ثيودور كيزيل (Theodore Kisiel) الذي رأى فيه "السلاح السري المنهجي" للشاب هيدغر، والذي تختتم بها المقدمة المنهجية للدرس الأول في فينومينولوجيا الدين خلال الفصل الشتوي 1920/ 1921.[5] يتعلق الأمر عند هيدغر بقطعة رئيسية من "الحديث في المنهج"

1 Heidegger, Ga 60, p. 77.

2 Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. II : La Scène contemporaine*, Paris: Ed. du Cerf, 2002, pp. 163-240.

3 Heidegger, Ga 60, p. 78.

4 Ibid., p. 78.

5 Ibid., pp. 55-65.

الفينومينولوجي. فالفينومينولوجيا، سواء أكانت ترنسندنتالية أم هرمينوطيقية، هي بالأساس مسألة تمييز (*discernement*). دون هذه القدرة على التمييز، لن يكون للمشروع المتمثل في "إنقاذ الظواهر" بفهمها، أي معنى. إن هيدغر يسير على سُنّة أرسطو، الذي سعى إلى تمييز مختلف معاني الوجود. والفينومينولوجيا يتوجب عليها بنحو ما أن تتابع، ولكن على صعيد الوعي وسائر أنماطه، عمل التمييز الذي بادر إليه أرسطو على صعيد الموجود.

وقد اقتفى هيدغر أثر هوسرل، الذي ميز بين "إعطاء العمومية" ("généralisation") و"إعطاء الصورة" ("formalisation")، إذ نبه على أن النحو الذي يحدد به المفهوم النوعي "للون" معنى "الأحمر" ليس من عين جنس النحو الذي يحدد المفهوم الصوري "للموضوع" أي موضوع من الموضوعات التي في الأعيان.[1] وهو، إذ يقر بأهمية هذا التمييز، يثير الشكوك على هوسرل بكونه لا يزال مسكونًا بمشكلة المرور من الجزئي إلى الكلي. في حين أن "**الرسم الصوري** لا شأن له بالكلية"[2] في نظره.

إن لهذه الجملة دلالة ثورية بالمعنى الحرفي. فإن "إعطاء الصورة" لا يرتفع فوق الجزئي، لأجل أن يجعله في سياق أشمل. إنها تنكر أي موقف متعال وأية محاولة للتفرقة بين الجهات في الوجود. وأما الرسم الصوري فيعني مجرد التمييز، في ظاهرة من الظاهرات التي في الأعيان، المتعلق **بنمط العطاء**، أي بالمظاهرة (phénoménalisation). إن نظرةً كهذه لا تسابق إلى الحكم بناءً على الحيثية "الواقعية" أو "اللاواقعية" للموضوع المطلوب ("المعنى المرجعي")، ولا هي ترسم لنا "نمط استكمال" بعينه.

1 Heidegger, Ga 60, p. 58.

2 Ibid., p. 59.

إن هيدغر يؤيد مقالته بأنموذج محدد: "الظاهرة" التاريخية "للمسيحية المبكرة". ولعله من الخطأ الفاحش أن يُصار إلى إدراج هذه الظاهرة تحت المقولة الصورية "للأحداث التاريخية"، أو تحت المقولة العامة: "العالم التاريخي" التي تحيل، من جانبها، إلى مقولة عامة ايضا تخص الأشياء التي تجري في الزمان. إن المسيحية حقًّا هي ظاهرةٌ "زمانيةٌ"، على غرار كافة الأحداث التاريخية الأخرى. أما فهمها، فيلزم التجند له باجتناب افتراض تعريف محدد للزمان، ذاك الذي يُتداول منذ كتاب **السماع الطبيعي** لأرسطو مثلًا، الذي يجعل منه "مقياس الحركة بحسب القبل والبعد".

ان الرسم الصوري، بتركيز النظر على ظاهرة تاريخية ما والانشغال بتاريخيتها، توفر في حقيقة الأمر دليلًا هاديًا للتفسير الفينومينولوجي، ولكنه يجتنب الحسم بالعسف في مسألة التاريخ وماهيته.

وأما الملحوظة التي يُختتم بها عرض مفهوم الرسم الصوري، فتوضح الكيفية التي يعالج بها هيدغر التاريخية المقومة للمسيحية المبكرة: "فمن حيث إن معنى لفظة "الزماني" غير محدد، يمكن لنا أن نأخذه على أنه شيء ما لا يقضي بأي حكم سابق؛ فقد يخطر على بالنا: أنه إن كان أيما موضوع يتقوم في الوعي، زمانيًّا، حصلنا على الخطاطة الأساسية للزماني. بيد أن هذا التحديد "الكلي–الصوري" للزمان ليس تأسيسًا، بل هو إفسادٌ لمشكلة الزمان. وذلك أننا، بهذا النحو، نرسم من قبلُ نطاقًا لظاهرة الزمان، هو نطاقٌ من جنس **نظريٍّ**. خلافًا لذلك، يتعين أن نتصور مشكلة الزمان على الشاكلة التي نختبر بها الزمانية اختبارًا أصلانيًّا في التجربة الحدثية – بالتجرد تمامًا من كل وعي خالص وكل زمان خالص. وإذًا فالطريق عكس الطريق. إذ ينبغي لنا أن نتساءل: ما تكون الزمانية، في التجربة الحدثية، على الوجه الأصلي؟ ما تعني في التجربة الحدثية

عبـاراتٌ مثـل الماضي، والحاضر، والمسـتقبل؟ إن طريقنـا ينطلق من الحيـاة الحدثية، وابتـداءً منهـا نتعقـب معنـى الزمان." [1]

تحـت رايـة هـذه القاعـدة تتشـكل المقالـة الأساسـية التـي تـدور عليهـا كافـة تـأملات هيدغـر في هـذا الـدرس: "إن الديانة المسـيحية تكمـن في التجربـة الحدثية للحيـاة، إنهـا بالمعنـى الأخـص هـذه الحيـاة بعينهـا." [2] وهـو يعـرض لها صياغـتين أبلغ تعـبيرًا:

"1.إن ديانـة المسـيحية المبكـرة في تجربـة حيـاة المسـيحية المبكـرة وهي نفسـها هـذه التجربة.

2.إن التجربـة الحدثيـة للحيـاة تاريخيـة. والديانـة المسـيحية تحيـا الزمانيـة بما هي كذلـك." [3]

أو أيضًا:

"1.إن ديانـة المسـيحية المبكـرة تكمن في التجربـة الحدثية للحياة. حاشـية: أنها بالمعنـى الأخـص هذه التجربـة عينها.

2.إن التجربـة الحدثية للحيـاة تاريخية. حاشـية: التجربة المسـيحية تحيا الزمان ذاتـه ("يحيا" تؤخـذ على صيغة الفعل المتعـدي *verbum transitivum*)." [4]

لا شيء أحسـن بيانـا لرهان هـذه المقـالات المتوعرة مـن الطريقة التـي لم ينفك بولـس، في الرسـالة إلى أهـل تسـالونيكي، يذكرهـم بهـا بــ"صيرورة وجودهـم"

1 Heidegger, Ga 60, p. 65.

2 Ibid., p. 131.

3 Ibid., p. 80.

4 Ibid., p. 82.

(*genesthai*). فإنّ ما صاروا عليه، لم يكن إلا بفضل الإعلان عن البشارة الذي استقبلوه (بِشَيْءٍ مِنَ الضِّيقِ بِفَرَحِ الرُّوحِ القُدُسِ) (تسالونيكي الأولى 1، 6). هو "أسلوب حياة" (*peripatein*) بأكمله ذلك الذي اعتمدوه "مقبلين على الله"، "بِحُزْنٍ كَبِيرٍ وَفَرَحٍ عَظِيمٍ".

إن علاقة المسيحية المبكرة بالزمان تميزها عبارتان هما "الضيق" ("tribulation") (عبارة *tlipsis* التي ينقلها هيدغر بعبارة *Bekümmerung*) و"الرجاء" ("espérance")، مأخوذة بالمعنى الأصلي لانتظار الرجعة (Parousie). فأما العبارة الأولى فتدل على أن المسيحي ليس "في مأمن من الله" ("*securus adversus Deum*") كحال الفلاسفة الوثنيين. "لا وجود لمأمن في الحياة المسيحية؛ فالتوجس المستمر هو الشكل المميز "للدلالاليات" الأساسية للحياة الحدثية. إن سمة التوجس ليست عارضةً، بل ضروريةً."[1]

أما بخصوص انتظار الرجعة، فإنها تتصل بحدث لا يتيسر دركه بواسطة السؤال: "متى سيحدث هذا الأمر؟" إن لنا ههنا شأن بزمانية ليست من جنس التعاقب الخطي والكرونولوجيا الموضوعية. فالرجاء المسيحي، لا يمكن أن يرتد إلى شكل بعينه من أشكال الاعتقاد في الخلود فحسب؛ فضلًا عن ذلك، لا يمكن وصفه على أنه انتظارٌ متجهٌ تلقاء المستقبل. إن المسألة الإسكاتولوجية، في نظر هيدغر، هي مركز الحياة المسيحية.

يثير هيدغر، بعد أن نبه إلى أنه ليس حاسمًا فقط للحياة المسيحية الحدثية، بل كذلك "لمشكلات مثل مشكلة الأزلية الإلهية"[2]، إلى إشكال نعثر عليه في كتاباته اللاحقة. إنها المقالة التي بمقتضاها "يتعين معنى الزمانية انطلاقًا من العلاقة

1 Heidegger, Ga 60, p. 105.

2 Ibid., p. 104.

الأساسية بالله، إنما بنحو يكون ذاك الذي يحيا الزمانية وفق نمط الاستكمال هو الذي يفهم وحده ما تكون الأزلية. انطلاقًا من هذه التعلقات التي تخص الاستكمال يمكن أن يتحدد معنى وجود الله"[1]، هي الخلية الأولى لمشكل الذي سيبحث هيدغر في وقت لاحق عن حله بذكر "إله الزمان" عند هولدرلن.

القاعدة 4: إن الفينومينولوجيا ينبغي أن تبقى واعية **بحدود** التفسير الفينومينولوجي الذي أنجز تحت لواء **الرسم الصوري**. الأمر الذي له معنيان. من جهة، أن الفينومينولوجي يتوجب عليه أن يضع تجربة حياته الخاصة بين قوسين[2]؛ من جهة أخرى، أن يتخلى عن الفهم النهائي الذي لا توفره إلا التجربة الدينية المعيشة حقًّا.[3] إن الفهم الفينومينولوجي، إذ لا يقوم مقام تعقل الإيمان (*intellectus fidei*)، إنما يراعي كل المراعاة استحقاقات الإيمان وخصوصيته.

القاعدة 5: كل المفاهيم يتوجب أن تفهم بالرجوع إلى الموقف الرئيس **للإيمان المسيحي الناشئ**، اجتنابًا لأي إسقاط لاشكاليات حديثة أو معاصرة عليه.

إن التأويل الفينومينولوجي هو دائمًا عرضة لصعوبة مضاعفة من ("*Hineindeuten*") ومن ("*Wegverstehen*")،[4] من الاستحضار المزيف ومن إعادة البناء ذات الصبغة التاريخانية. في الحالة الأولى، يصير نص بولس ذريعةً؛ أما في الثانية، فيصير موضوعًا لدراسة لا مساس لها بوجودنا نفسه. إن الفينومينولوجي عند هيدغر أولى له أن يخشى من النزعة الثانية، لا الأولى. وأما أولئك الذين يتهمونه بأنه "يُحدِّثُ" ("modernise") إيمان العهد الجديد

1 Heidegger, Ga 60, p. 117.

2 Ibid., p. 84.

3 Ibid., p. 67.

4 Ibid., p. 130.

وبشارة kérygme بولس، فيرد عليهم بالقول إن "أيما فهم هو مُحدِّثٌ، من حيث إنه حين يفسر، هو **يكشف** عن جديد، سوى أنه متضمَّنٌ من قبلُ "في معنى"" [1] الظاهرة.

القاعدة 6: التخلي نهائيا عن التقابل المقولي بين "المعقول-اللامعقول"، المأثور عن رودولف أوتو، لأنه "بفضل المعنى الأساسي للفهم الفينومينولوجي، يتخذ هذا الفهم موضعًا خارجًا تمامًا عن هذا التقابل الذي لا شرعية له غير شرعية محدودة جدًّا، على افتراض أنه يستحق ذلك أصلًا. كل ما نقوله عن "البقية" التي لا يبلغ العقل استيعابها، والتي توجد في كل دين، ليس غير تلاعب جمالي بأشياء غير مفهومة." [2]

لقد أخطأ أوتو خطأ فاحشًا، حين سلم بأن أحسن طريقة لتقدير الظواهر الدينية هو الوقوف على مظاهرها اللاعقلية، في حين كان بمقدوره أن يتساءل أية فكرة عن "المعقول" مسلم بها في مفهوم "اللامعقول". ففي نظر هيدغر، يمكن للفهم الفينومينولوجي أن "يفهم ما هو مستغلق على الفهم (*incompréhensible*)، وذلك بأن نتركه **يمكث** على حال الإغلاق الجذري." [3] إن هذه المقالة تفترض أنّا نقبل بأن تكون الفلسفة لا اشتراك لها بأي وجه مع الاعتبار العلمي لموضوع أو لذات ما. [4]

---

1 Heidegger, Ga 60, p. 135.

2 Ibid., p. 79.

3 Ibid., p. 131.

4 للتدقيق في الموضوع، راجع:
Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris: Ed. du Cerf, 2000, chap. 6 : " Comprendre l'incompréhensible. Le problème de l'irrationnel ", pp. 135-154.

القاعـدة 7: عـدم جـواز الفصـل بين **الظاهـرة** وبين **تعبيراتهـا**. فالتعـبير ليـس "مشـكلًا فنيًّـا، منقطعًـا عــن التجربــة الدينيــة. بــل التفــسير يواكــب التجربــة الدينيــة، ويد ــور منهــا."[1]

فلـو ضربنـا مـثلًا على ذلـك أن الرسـول بولـس يتكلم بلسـان يسـتثير في ذهن الأثينـيين (أعمال الرسـل 17، 17) لسـان الدعاة الجـوالين من الرواقـيين والكلبيين، لما جـاز أن نسـتنتج مـن ذلـك أن هـذا النمـط مـن الخطـاب لا شـأن لـه بالظاهـرة المسـيحية مـن أي وجـه. إن الرابطة بين دعوة الرسـول، بشـارته، تعليمـه العقائدي وتأنيباتـه الأخلاقيـة، مصدرهـا الأصلي هـو الديانـة المسـيحية ذاتهـا، إلى حد تكون فيـه مقومـةً لمعناهـا. إن البشـارة (kérygme) في نظـر هيدغـر (مأخـوذة مـن جهـة **قـولها** *dire* و**قيلهـا** *dit* سـواء بسـواء) هي "ظاهرة دينية يتـعين تحليلهـا بمقتضى كافة اتجاهـات المعنـى الفينومينولوجية."[2]

في هـذا الشـأن أيضًا، ينبغـي للفينومينولوجي أن يجـد له ممرًّا ضيقًـا بين عتبيتين متوازيتين.

فأمـا الأولى فمفادهـا المبالغـة في تقديـر التجديـدات الدلاليـة التـي أحدثتهـا المسـيحية المبكـرة. ليـس لنـا أن نتجاهـل أن "الديانـة والديـن ينخرط كلاهمـا بنحو عضـويٍّ (*hineinwachsen*) في عـالم حيـاة حدثيـة ويبقيـان على ربـاط عضـويٍّ (*erwachsen*) بلسـان هـذا العـالم."[3] وأمـا الثانيـة فتقضي بنسـيان أن الفهـم الجديد يمكـن أن يـعبر عـن نفسـه في النطاقـات المفهوميـة المأثـورة عـن التقاليـد الباليـة. وفي نظـر هيدغـر، فـإن الآبـاء المؤسـسين **لتاريـخ الأشـكال** (Formgeschichte)

1 Heidegger, Ga 60, p. 72.

2 Ibid., p. 79.

3 Ibid., p. 128.

في التفسير الكتابي، قد استطلعوا طريقًا غاية في الثراء، لا يزال ينتج الكثير من الثمرات. غير أن هذا لم يمنعه من التظنن على هذه المدرسة التفسيرية كونها تعمل بمنهج لا يعدل لا في حق مطالب العلم التاريخي، ولا مطالب الفينومينولوجيا. فبدل تطبيق تصنيفية مستلمة من التحليلات الأدبية المأخوذة من الآداب العالمية على نصوص العهد الجديد، ينبغي الابتداء رأسًا من شكلها بالذات، مثل ذلك من الأسلوب الترسلي الخاص لبولس الرسول، بأخذ رسائله على أنها تعبير عن "ظاهرة أساسية لإعلان البشارة."[1]

إن تفسير بشارة بولس يعني طرح أسئلة من نوع: "من يعلن، كيف يمكن لنا أن نعلن، ما هو المعلن عنه، إلخ.؟[2]"، أو، بعبارات فنية أكثر: أن نبين كيف يتصل، في هذه الظاهرة، "العالم الخاص" لبولس بـ"العالم المحيط" و"العالم المشترك" للجماعات التي يخاطبها.

القاعدة 8: إن المقاربة الفينومينولوجية لمدونة بولس يتعين عليها ان تتقي مأخذين: إما إحصاء سجل "للمفاهيم-المفاتيح"، أو إسناده "نسقًا لاهوتيًّا" جاهزًا. "ينبغي على خلاف ذلك استظهار التجربة الدينية الأساسية و، عند المكوث في كنفها، السعي الى فهم النحو الذي يجمع كل الظواهر الدينية بها."[3] بعبارات أخرى: أن التأويل الفينومينولوجي ينبغي أن "يستخرج (*Herausverstehen*) اتجاه المعنى" من التجربة، بمراعاة "**ديناميكيتها الفينومينولوجية الأساسية** الأرخونتية (archontique)."[4] الأمر الذي يفترض أن نمكن المسيحية من سلطة

1 Heidegger, Ga 60, p. 81.

2 Ibid., p. 80.

3 Ibid., p. 73.

4 Ibid., p. 127.

التفسير الذاتي والتملك الذاتي الوجودي. إن عبارة *Herausverstehen* تبين أنه، في نظر هيدغر، لا انفصال بين الوصف الفينومينولوجي والتأويل الهرمينوطيقي، حيث يزداد الوصف بـ"التفسير" ضرورة.

القاعدة 9: إن الديانة الخاصة بالمسيحية المبكرة تشكل واقعةً تاريخيةً فريدةً من نوعها (*sui generis*)، ليست مجرد نمذجة لتصنيفية أعم. لا مجال بأي وجه لأن "تُترك الحدثية التاريخية لتتلاشى"، بأن نأخذها على أنها مجرد مثال يصلح لبناء "دعاوى عامة في فينومينولوجيا الدين". "ليس المقصود هو أنموذج البناء النظري، بل السمة الأصلانية لما هو مطلقٌ-تاريخيٌّ من أجل أنه من المحال إطلاقًا أن يكرَّر."[1]

مثال: الانتظار المسيحي للرجعة ليس حالةً خاصةً من حالات "وعي بَسْطيٍّ" ("conscience protentionnelle") متجه إلى المستقبل. "إن بنية الرجاء المسيحي، التي هي في الحقيقة المعنى الإحالي الذي يربطنا بالرجعة، يختلف اختلافًا تامًّا عن أي انتظار."[2]

القاعدة 10: إن الفينومينولوجيا يتوجب عليها أن تصمد أمام ما يزين لها اختزال الظاهرة في شكل جزئيٍّ من أشكال "الوعي". فالفهم لا يكون فينومينولوجيًّا على وجه الأصالة إلا إن أخذ في حسبانه مجموع أنماط انعطاء الظاهرة، بدل الاكتفاء بالانشغال بـ"أحوال النفس" عند الذوات الدينية.

فالتأويل "الباطني" لبولس، إذ يرفع جذباته وشطحاته، لا يدرك "المقام" الحقيقي للرسول. "إن ما في حياته من أمر خارق للمألوف ليس له أدنى دور في نظره. إذ حينما يكون مستضعفًا فقط، حينما يحمل وزر محن حياته، يمكن له

1 Heidegger, Ga 60, p. 88.

2 Ibid., p. 102.

أن يقبل على الله في جمع حميم. هذا الشرط الرئيس "للفوز بالإله" هو نقيضٌ لكل تصوف باطل. إن ما يصير حاسمًا، ليس الانكفاء الصوفي ولا المجاهدة في أمر من الأمور، بل احتمال ضعف حياته. فالحياة، في نظر بولس، ليست مجرد تعاقب من المحن (vécus)، إنما لا تكون إلا بقدر ما هي **له**. حياته معلقةٌ بين الله ودعوته."[1]

القاعدة 11: كل مقاربة فينومينولوجية تستهدي بـ"مفاهيم أولية (*Vorgriffe*)."[2] على خلاف هذه المفاهيم، التي تشكل عُدة مؤرخ الأديان، فإن المفاهيم الأولية الفينومينولوجية محددة بـ"الاستكمال"[3] الذي يعمله الفينومينولوجي نفسه. أما بالمقارنة مع الدراسة "الموضوعية"، فإن المقاربة الفينومينولوجية تنطوي على مخاطر شديدة، من حيث إنها تقتضي "مؤالفةً مع الظاهرة"[4] تعرض نفسها بسهولة إلى المغالط.

من بين هذه المغالط الاستخدام المشط لمفهوم التشاعر (*Einfühlung*). فإنه بدل اختزاله في مجرد مسألة من مسائل "التحديس السيكولوجي" (الشبيه بالهرمينوطيقا الشهودية عند شلايرماخر وشليغل)، يسلم هيدغر بأن "التشاعر يحدث في التجربة الحدثية للحياة؛ أعني أن الأمر يتعلق بظاهرة تاريخية-أصلانية، لا سبيل إلى حلها دون الاحتكام إلى ظاهرة **التقليد**، مأخوذًا بالمعنى الأصلي."[5] فالأمر لا يتعلق بضرب من الإسقاط في بنية نفسية فردية، بل بإلف "تقليد" ما؛ أي "تجربة حياة تاريخية-حدثية."[6]

---

1 Heidegger, Ga 60, p. 100.

2 Ibid., p. 81.

3 Ibid., p. 82.

4 Ibidem.

5 Ibid., p. 85.

6 Ibid., p. 89.

وفي نظـر هيدغـر، "فـإن من نتائـج انتظـام الظاهـرات ضرورة التـخلي عن كل رسـم سـيكولوجي. يلزم أن تترك الظاهرات حتى تنعطي بنفسـها في ما لها من سـمة أصلانية."[1] بذلك نتحاشـى أن نقع في الإحـراج: بين "إعادة التحقق" (*reenactment*) بالمعنـى المقصـود عنـد كولنغـود Collingwood) بالتماهي مع رجال مـن الماضي، إلى حـد "إحيائـه"، كما كان يريـد ميـشلي (Michelet)، وبين اتخـاذ مسـافة منـه (فوكـو Foucault)، بـأن نتبرع له بضريح (ميشـال دو سرتـو Michel de Certeau). يتوجب علينـا أن نقبـل بـأن "بيئـة بولـس هي اليـوم غريبـةٌ عنـا تمامًـا."[2] ولكن الاسـتحالة التامـة لأن نكـون مـن معاصري الرسـول مـن جديـد، لا تعنـي أن بولس قـد صار غير مفهـوم بالكليـة. يمكـن لنـا دومًـا أن نفهـم **المقـام** الـذي كان مقامـه؛ أي النحو الـذي جعلـه يرتبط بـ"عالمـه المحيط به". والأمـر كذلك بخصوص العلاقـة بـ"العالم المـشترك". ليـس الأمر تجميـع أكبر عدد ممكـن من الأخبـار التي تخص هـذه الجماعة أو تلـك، أهـل تسـالونيكي مثلًا، بـل فهم المقـام التحقيقي الذي اتخـذه بولس، حين كتب رسـالته إلى هـذه الجماعة.

القاعـدة 12: إن التفسـير الفينومينولوجـي يجـري على **درجـات**. منطلقـه المعطيـات التي نتسـلمها مـن التاريـخ، قبل أن نعايـن "المقـام" الذي تنبثـق الظاهرة ضمنـه، فـضلًا عن اشـتدادات المعنـى التي تميـزه. وأخيرًا قولـه فيما يشـكل الظاهرة تشـكيلًا أصلانيًّـا. "إن التفسـير، إذ يـسير درجـةً درجـةً، يـصير دومـا أبلـغ، وأكثر فردانيـةً، حتـى يزيـد اقترابـه باسـتمرار مـن الحدثيـة التاريخيـة الجزئية."[3]

1 Heidegger, Ga 60, p. 121.

2 Ibid., p. 85.

3 Ibid., p. 84.

القاعدة 13: "إن تحقيق التفسير لا يتألف من متوالية من الأعمال، أو من تعيُّنات التّحصُّل (saisie)، منفصلةً بعضها عن بعض. إذ لا يمكن اكتسابه إلا في كنف مساق حياة عيانيٍّ. بذلك يمكن لنا أن نشارك اتجاهات معنى "لا نراها"."[1]

إن تحقق التفسير هو سيرورةٌ ديناميكيةٌ، لا تقبل التحلل تحللًا آليًّا. إنها تفتح على آفاق معنى لا تحتجب إلا تدريجًا.

القاعدة 14: إن الفينومينولوجيا لا شأن لها بـ"التمثلات" أو بـ"المفاهيم"، بل بـ"التعبيرات"، التي تشكل ""كُبَّةً"" من الإحالات ومن السياقات الدلالية"،[2] غير منفصلة عن التجربة الحدثية للحياة التي تنخرط فيها. وأيضًا فإن جزءًا من هذا السياق هو بعض "نبرة وجدانية" (*Stimmung*) تضطلع، من وجهة نظر فينومينولوجية، بدور حاسم في الفهم. في حالة المسيحية المبكرة، فإن مفتاح هذه النبرة هو: "الضيق" ("tribulation").

تلخص هذه القواعد الأربع عشرة المضمون الجوهري للدرس الأول في فينومينولوجيا الدين، الذي يختتم بقول مختصر في "تمييز تجربة الحياة الخاصة بالمسيحية المبكرة."[3] بهذا الخصوص أيضًا، فإن ما يضعه هيدغر بين يدي القارئ الغالب عليه أنه برنامج بحث، أكثر منه إنجازٌ تفصيليٌّ. وهو محكومٌ بالمقالة "البولسية"، التي مفادها أن "التجربة المسيحية للحياة الحدثية محددةٌ تاريخيًّا من حيث إنها وُلدت مع البشارة التي بلغت الإنسان في وقت معلوم، لترافق من بعد ذلك استكمال حياته باستمرار استكمالًا حيًّا."[4]

1 Heidegger, Ga 60, p. 86.

2 Ibid., p. 134.

3 Ibid., pp. 116-125.

4 Ibid., pp. 116-117.

ذلـك أن الحدثيـة المسـيحية، كونهـا لا تُلقـي بالمسـيحي في "عـالم آخـر"، لا تهـدم الحدثيـة الدنيويـة والبنيـات المشـكلة للعـالم المحيـط. وإن اقتراب الرجعـة يحـدث قطيعـة حاسـمة في الحدثيـة الحدثيـة، هـي قطيعـةٌ لا تخلـو مـن مشـابهة للزمانيـة الانتظاريـة كما يصفهـا بنيـامين (Benjamin) ودريـدا (Derrida). "إن الحيـاة المسـيحية لا تجـري على وتيرة خـطٍّ مسـتقيم، بـل على وتيرة منـكسرة: ينبغي لكافـة الإحـالات على العـالم المحيـط أن تخترق مسـاق اسـتكمال الوجـود وقـد صـار (l'être-devenu). هـو مسـاقٌ حـاضرٌ دومًـا، لكـن الإحـالات ذاتهـا ومـا تعنـي إليـه، لا مسـاس لها بـأي وجـه. فليفهـم مـن شـاء أن يفهـم."[1]

هـذا التعـيين "للمعنـى الإحـالي" للحيـاة المسـيحية، يسـتبق الأطروحـة الختاميـة لهيدغـر: "إن الانـقلاب الـذي ينقـل المـرء الى التجربـة المسـيحية للحيـاة يخـص الاسـتكمال."[2] وإن مـن السـمات المميـزة لهـذا الاسـتكمال المسـيحي للحيـاة عنـد بولـس أنـه "يتجـاوز الطاقـة البشريـة"[3]، الأمـر الـذي دفـع بولـس إلى القـول: (لِذلِـكَ أُسَرُّ بِالضَّعَفَـاتِ وَالشَّـتَائِمِ وَالضَّرُورَاتِ وَالاضْطِهَـادَاتِ وَالضِّيقَـاتِ لأَجْـلِ الْمَسِـيحِ. لأَنِّي حِيـنَمَا أَنَـا ضَعِيـفٌ فَحِينَئِـذٍ أَنَـا قَـوِيٌّ) (كورنثـوس الثانـة 12، 10).

ولما كان المسـيحي البـولسي "مـدركًا لكـون هـذه الحدثيـة لا يمكـن اغتنامهـا بما لـه مـن قـدرة فحسـب، بـل لكونهـا تـأتي مـن الله"، توجّـب على

1 Heidegger, Ga 60, p. 120.

2 Ibid., p. 121.

3 Ibid., p. 122.

الفينومينولوجي أن يعتني أيضًا "بظاهرة بآثار النعمة."[1] ولعل ذلك أن يدفعه إلى أن يتساءل، مع جان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion)، إن كان الأمر يتعلق "بظاهرة مشبعة" ("phenomène saturé") بالمعنى الذي يقصده هذا المفكر بهذه العبارة.[2]

1 Heidegger, Ga 60, p. 121.

2 بخصوص هذا المفهوم الصعب، راجع:
Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. II : La Scène contemporaine*, pp. 324-330.

قائمة المصادر والمراجع

- Franck, Didier, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris: PUF, 2004
- Greisch, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris: Ed. du Cerf, 2000.
- _____ *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, t. II : La Scène contemporaine*, Paris: Ed. du Cerf, 2002.
- Heidegger, Ga 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Bernd Heimbüchel (Ed.), Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987, 2nd ed. 1999.
- _____ Ga 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Winter semester 1919/20), Hans-Helmuth Gander (Ed.), Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992, 2nd ed 2010.
- _____ Ga 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Claudius Strube (Ed.), Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1995, 2nd 2011.
- _____, *Correspondance avec Karl Jaspers*, Claude Nicolas Grimbert (Trad.), suivi de *Correspondance avec Élisabeth Blochmann*, Pascal David (Trad.), Paris: Gallimard, 1996.
- Marion, Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF, 1997
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*, Jean-Michel Belœil (Trad.), Paris: Payot, 1990.
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Carl Hanser, München, Wien, 1994.

غيراردوس فان دير ليو

Gerardus van der Leeuw

(1950–1890)

أ.د. عـز العـرب لحكيـم بنـاني

جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس. المغـرب

غيراردوس فان دير ليو

أ.د. عز العرب لحكيم بناني

غيراردوس فان دير ليو (Gerardus van der Leeuw) (1890–1950) فيلسوف هولندي أسّس مجالًا خاصًّا بظاهراتية الدين وهي تشترك مع فلسفة الدين في نفس الموضوع الواحد. يظهر موضوع فلسفة الدين في في دراسة الشعوب والكنائس والأشخاص والطوائف والجماعات الدينية وتقوم بالموازنة بينها والحكم عليها، بينما تهتم ظاهراتية الدين بهذه المواضيع المشتركة وبالأفعال والأساطير والشعائر والمعتقدات كما تمّت ممارستها بالفعل خارج أي حكم قيمة عليها. علاوة على ذلك، تسعى ظاهراتية الدين إلى جمع المادة من جهة وإلى تنظيمها داخل بنية تحتكم إلى فكرة موجهة، لأنّها ذات بنية نسقية، ولا تملك بنية معيارية، على خلاف فلسفة الدين وعلم اللاهوت. وتحتاج هذه البنية إلى فحص مستمر بناءً على المعطيات الجديدة التي تظهر إلى الوجود.[1] كما أن الحقيقة هي آخر شيء ترومه ظاهراتية الدين، بما أنّها تضع الأحكام المسبقة بين قوسين طبقًا لمنهج هوسرل (epokhê). ولا تسعى إلى الاختيار بين الأديان، ولا الى البحث عن ديانة مشتركة بين كل الأديان، أو عن دين طبيعي مشترك.

1 Van der Leeuw, Gerardus, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1948, 1961, p. 2.

1. منهجية البحث الظاهراتي

لا تتساءل ظاهريات الدين عن مدى تطابق المعطيات الدينية مع الواقع ولا عن مدى صحتها وقيمتها ولا عن كيفية نشأتها. فهي تبحث في دلالة الظواهر ومعناها، وتَرُوم الكشف عن منطق للوقائع المعطاة. توجد أديان جد متباينة، لكنّه يوجد منطق جامع بينها يظهر في معنى الأضحية والصنم والتصوف. والهدف هو تصنيف الأشياء واعتماد منهجية الوصف الكامل قدر الإمكان، دون التقيد بديانة محددة ولا بجماعة؛ طبق فان دير لو عملية استقرائية من الخاص إلى العام وعملية استنباطية من العام إلى الخاص. ظل يتنقل بينهما وهو يفحص الطقوس والعادات والموضوعات المحنطة والأناشيد والابتهالات والسير الذاتية والفراسة وتعبير الرؤيا والإحيائية ووحدة الوجود والتوحيد والتعدد. وهو لم يشأ أن يفحص أصل هذه الممارسات، لأنَّ الأصل جزء من الظواهر، فهو لا يعتبر أنَّ قتل هابيل من قبل قابيل هو مصدر الشر في العالم؛ لذلك لا يقوم بالتتبع الكرونولوجي ولا بالبحث عن ديانة آدمية، بل اختار موقفًا وسطًا بين التجارب الحية الفردية والوقائع التّاريخية المحنّطة؛ ذلك أن المعيار الأسمى يتجلى في المعقولية وفي القدرة على استيعاب المعنى والوصول إلى جوهر الظواهر، أي إلى الماهية التي تعتبر بنية مشبعة لا تتحقق بصورتها الكاملة في الواقع، ولكنها تسمح بفهم الواقع.

يعتمد منهج فان دير ليو التجربة الحية(Erfaghrung) والاستيعاب (Begreifen) والكلام[1]، على غرار ما اقترحه ديلتاي. وتلافيًا للإطناب أكتفي بالحديث عن التجربة؛ فنحن لا ندرك تجارب الآخرين مباشرة، بل عن طريق إعادة بنائها في صياغة هي موضوع الاستيعاب، قصد بلوغ خطاطات عامة

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, 8.

وبنيات تسمح بالوصول إلى فهم ماهية الظواهر. توجد جدلية بين الكلام الذاتي وكلام الغير ولا نستطيع تحصيل التجربة الكاملة للشخص دون أن أضع نفسي مكانه وأن أحس إحساسه، ولو أنني لا أشعر بعناصر كل تلك التجربة كاملة.

وقد بنى فان دير ليو تصوره على أنَّ الغريب قريب منا ولا يوجد شيء إنساني غريب عنا كاملًا؛ الأمر الذي يعني أن الفهم يسير أبعد من النقطة التي وصلتها التجربة الحية، وأن التنشئة الاجتماعية تعتمد على فهم الغريب.[1] وهو ينطلق، على غرار دلتاي، من السياق البنيوي المعيش قصد بلوغ جوهره، ولا يسعى إلى تفسير الظواهر الدينية بمعطيات غير دينية، كما هي معروفة في العلوم الاجتماعية، بل يبحث عن جوهر الظواهر الدينية في الدين نفسه، لأنها مقاطعة مستقلة عن الحياة النفسية.

2. تعريف الدين

لا يجازف فان دير ليو بتقديم تعريف للدين، ولكنه يسعى إلى توضيح ماهيته، ويظهر الدين بطريقتين: بطريقة أفقية تتجلى في توسع معنى الحياة والتسامي بها وفي تعميقها بعيدًا إلى حدودها القصوى، أو يظهر الدين بطريقة عمودية بعد قيام ظاهرة مغايرة لحياتنا باقتحامها حياتنا؛ ولكنهما متكاملان بحكم أنَّ التدين يتكامل مع الوحي والإلهام والتجلي، أملًا في الخلاص الآتي من العالم الآخر، بما أنَّ نهاية عالم البشر هو بداية عالم الألوهية.

تتميز ظاهراتية الدين عن تاريخ الأديان، وعن أعمال مفكرين من أمثال: دي بوس (des Bosses)، وهايلر (Heiler)، وأوتو، وفونت (Wundt)، وبليكر

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 10.

(Bleeker)، وشـانتيبي دو لاسوسـاي (Chantepie de la Saussaye)، وغيرهـم. وإذا كان موضـوع الديـن هـو الله، فـإنَّ موضـوع التديـن هـو الألوهية، مـا دامت لم تتحـول بعـد إلى ذات شـخصية ولا هـي محدّدة المعـالم ولا تحمـل سمات أخلاقية بـالضرورة؛ أمـا الألوهيّـة فإنها تتمتـع بالحدّ الأدنى الـذي يجعلها شـيئًا يختلف عن الحيـاة اليوميـة وعن الموجـودات المعتادة، ما دامت شـيئًا مغايرًا وخارقًـا غير معتاد يـثير الدهشـة، بعـد اللقاء به. وقبـل أن يلتقي الإنسـان بالألوهية واجه قـوّةً خارقةً تحمـل دلالة غير شـخصيّة وتدل على القـوّة (Macht).

3. القوة وغياب الحاجة إلى الكونية

ليسـت القـوة مادية ولا روحانية بالمعنـى المألوف، بل هي أشـبه بتيار كهربائيٍّ ينفـذ إلى العـالم دون التمييـز بين عـالمين مختلـفين؛ تقـوم هذه القـوة بخـرق العادة، لأنهـا موجـودة في محـل يتجـاوز الطبيعـة و تخلـع الوجـود على الأشـياء والحيوان. يسـتتبع وجـود التيـار الكهربائـي وجود شـحن يسـتفيد منـه كل واحـد، وهذا ما يظهـر مـع المانـا (Mana) التـي لا تعنـي الإلهـي ذاتـه، بـل تعنـي القـوة والمفعول، كما ظهـر ذلـك في مصطلحـات متباينـة عبر الشـعوب مثـل: wakanda و Sioux و Irokesen و Manitu والبركـة. ليسـت المانـا قوة تقال بشـكل عام، مـا دامت تقترن في كل حالـة خاصـة بشـخص أو شيء. فلـم يطرح بعدُ سـؤال نظري حـول كونية أو عالميّـة المانا.[1]

كلما أصبحـت القبائـل أقـلّ بدائيّـةً ظهـر الفصـل وتـمَّ التَّركيـز على كونيّـة القـوّة، أي كونيّـة المانـا، وهي قوة تجمـع بين الروحـي والمادي وبين التهديد باللعن

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 19.

والتبشير بالمباركة. اتّخذت هذه القوّة أسماء مختلفة مثل المانا عند الهنود بعد أن تحوّل الطابع البدائي المحسوس إلى توحيد بدائي، أي توحيد سائر القوى في قوة واحدة؛ فهي قوة كشاترا(Kshatra) التي تزود الجندي بقوة السلاح وقوة البراهما التي تسلح البراهماني بقوة روحانية عند قراءة الكتب المقدسة، بحكم قوة الكلمات. تمنح قوة الكلمة حاملها قوة خارقة وخفية، وتحرك القوة المقدسة العالم "وهكذا تحولت قوة محسوسة عينيّة إلى قوة إلهية عالميّة. في الحالتين معًا، تحوّل القوّة صاحبها إلى الصّورة التي يتخذها بفضلها.[1]

ونعتقد أنّه من نتائج الكونيّة نجد أنَّ الطاقة الإلهية حسب فان دير ليو "قد نفذت إلى ثنايا العالم وتحوّلت إلى قانون في تصور بعض الأديان (...) وقد تجلت القوة الإلهية الحية هنا في المسار المنتظم والثابت الذي اتّخذته الأشياء."[2] وهكذا ظهر قانون تاو (Tao) كالتالي: معيار الإنسان هو الأرض ومعيار الأرض هو السماء ومعيار السماء هو تاو ومعيار تاو هو ذاته. وقد حصل تطور حينما لم نعد نبحث عن القانون بل عن الانتظام ولا عن الخير بل عن الصالح المناسب. إذ أصبح من واجب الأخلاق أن تتناسب مع نظام العالم، مثل (Asha) رمز النظام في بلاد فارس.

وقد اقترح فان دير ليو فهمًا مغايرا لفكرة المصير المحتوم اليونانية (Moira) التي كشفت عنها الأعمال التراجيدية. فقد رأى أنَّ اعتبار المصير قدرًا محتومًا غير صحيح، لأن "الموير" طاقة إلهية متحكمة في كل شيء وتضمن الوحدة الموجودة بين الآلهة.

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 22.

2 Ibid., p. 23.

4. القوة مفهوم مهيكل لظاهراتية الدين

ظلَّ قسم عريض من الإنسانية وفي كل الأزمنة يبحث عن قبس من القوة غير المتجسّدة في الشخص الحي. وقد رأى أنَّ كثيرًا من التيارات الدينية المعاصرة ادّعت تحصيل قبس منها أو أنّها طوَّرتها أو حوَّلت مفهوم القوة إلى الكلِّ الواحد. حينما يحصل انسجام مع اللامتناهي نحصل على النعمة غير الأرضية وعلى النعيم الأرضي. لا يوجد في العالم غير القانون، لكنه توجد قوة ابتكرت القانون. يسمي ترينه هذه القوة إلها. ويعتبر أنَّ حياة البشر وحياة الله واحدةٌ، ويظل الاختلاف بينهما في الدرجة فقط، في انسجام كامل مع اللامتناهي.[1] ظلّ هدف الإنسان هو أن يبحث عن استمداد القوة لتحقيق غاياته؛ ولذلك عمل على الاستكثار من القوة وتكديس المخزون؛ فأمكن لأيّ واحد أن يصنع وثنه[2] لبلوغ غايته؛ وقد ندخل أشياء بسيطة متوارثة ضمن الأوثان مثل الملابس والأسلحة كما هو الحال لدى الألمان. فقد تحوَّل السلاح إلى أوثان القبيلة والدولة، ومارس السلاح على الإنسان تأثيرًا خفيا منذ الأزل، كما لو أنَّ مفعوله أقوى من مفعول من يتسلح به. لا يتوقف الأمر عند الأصنام والأوثان، بل ينسحب على تبجيل بقايا العظام والملابس (Reliquienkult)، بدعوى أنّها تمتلك قوة خاصّة. نجد هنا أصول الحجاب (Amulette) في الرقيّة الشرعيّة وغير الشّرعيّة. ذلك أنَّ الأحجبة تجلب السعد وتدفع النّحس، فتُقبل على الإنسان المسعود وتبتعد عن المنحوس، وعلى الأبطال والقدّيسين. وقد نجد الفأل الحسن في الأماكن والأحجار المقدسة والمياه والنار المقدسة. وقد لاحظ النبي يعقوب قداسة الأحجار التي نام عليها بعد أن رآها في المنام؛ هذا

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 28.

2 المقصود بالصنم المقابل الإنغليزي Fetish وهي مفردة ذات أصول برتغالية feitiço من الفعل اللاتيني facere الذي يفيد فعل الصّناعة.

الحجـر (Bet el)، ويحظـى هـذا الحجـر بـدور في العبادة والحيـاة الجماعيّة؛ فيسـتمد الإنسـان قوتـه مـن الحجـر المقدّس.

5. اللّه والطبيعـة

يعـتبر الديـن الطبيعـي مرحلـة متقدّمـة عجّلـت بالتّمييـز بين الطبيعـة التـي تبحـث عـن تفـسير عـقلاني لمصـادر الحيـاة. يتـمُّ النظـر إلى الأماكـن والنباتات في ارتباطهـا الوثيـق بالحيـاة البشريـة وضمان الاسـتمرارية. ومـا يميز الديـن الطبيعي عـن ظاهراتيـة الديـن، هـو أنَّ الوعـي القديـم والبدائـي لم يعـتبرا الشـجرة والإله مقيـاسين متمايزيـن، على خلاف وضعنـا اليـوم. وقـد تتّخذ حيـاة النّباتـات صورة بشريّـة، كما تصبح الشـجرة رمز الحيـاة. يبحث الدين عن تجسـد المرجعية الإلهية في الظواهـر، ولا يفحص الطبيعـة في ذاتها. والهدف هو التماس وجـود الله في الطبيعة. "ينبـع الماء المقـدس في ظـل الشـجرة المقدسـة وفي سـفح الجبـل المقـدس. فالينابيع والأنهـار تصبـح موضـوع تعظيـم وتعبُّد ويطهـر الماءُ الحـيُّ ويخصّـبُ ويتحول إلى مـاء الحيـاة الـذي يضمـن الحيـاة الأبدية. وقـد عُـدّت النار بشريـة وإلهيـة في ذات الوقـت، وهـي هبة بروميثيـوس (Prometheus) عند اليونـان. ويقارن هيرقليطس تنقـل الإنسـان بين الحيـاة والمـوت مثـل تنقل النـار بين الوميـض والانطفـاء. وقد أوجـدت طقـوس **الفيـدا** (Veda) ترابطًـا بين قـوة الورع ولهيـب النـار وبين عودة الحيـاة وعـودة ضـوء الشـمس في كلّ يـوم. إذ لم يكن الإنسـان البدائـي يفهم كيف أنَّ الشَّـمس تطلـع مـن جديد، ولذلـك كان يشـكرها على عودة الضوء، مـا دام أنَّ

البدائـي في ذهـن فـان ديـر ليـو لم يكن يسـتوعب فكـرة الانتظـام في الطبيعـة[1]، إذ كانـت القـوة المهيمنة مقترنة بالشـمس.

6. الإنسان والحيوان والطوطم

"الطوطم" مفردة هنديّة استعملت في الاصطلاح العلمي من طرف المترجم الإنغليزي جون لونغ (John Long) عام 1791، وتعني فكرة الطوطم أنَّ أصول الإنسان حيوانية. تحكي أدبيات الأنثروبولوجيا التاريخية أنَّ الإنسان لم يكن في البداية سيد الطبيعة في حضرة الحيوانات الكاسرة التي كانت أكثر منه بطشا وقوة، ويحكي علماء الأنتروبوجيا أن الإنسان كان يبدو صغيرًا وضعيفًا مقارنةً بالحيوانات التي كان يعيش عالةً على فتاتها وبقايا طعامها، فيأكل الميتة والفضلات المتبقية. وما ساعد الإنسان على البقاء هو أنه تميّز بخصائص الجبن والتَّخاذل، فتطورت ميكانزمات الفرار لديه مدة طويلة قبل أن تتطور آليات الهجوم، فكان الإنسان كائنًا جبانًا وسعيدًا في ذات الوقت، لأنه استطاع أن يضمن لنفسه حظوظًا وافرةً في البقاء على قيد الحياة.[2] ظلَّ الإنسان يحتفظ في ذاكرته بالكابوس المرعب الذي كانت تمثله تلك الحيوانات، فحوَّل الخنافس والنُّسور والدّببة والأسود والخفافيش إلى رموز وطنيّة ودينيّة تظهر مدى الإعجاب بها ومدى الرّعب الدّفين منها في اللاشعور الجماعي. من هذا المنطلق نفهم معنى الحفاظ لدى فان دير ليو على الحياة الجماعية من خلال

1 كان هيـوم يعتقـد العكـس وأنَّ الإنسـان البدائـي لم يكـن يندهش لطلوع الشـمس مـن جديد، لأنّـه اعتـاد على طلوعهـا. ولكـنَّ الأنبيـاء والفلاسـفة على خلاف العـوام هـم الذيـن كانـوا يندهشـون أمـام الأفـول الـذي قد لا يكـون بعده طلـوع: ﴿فَلَمَّا جَـنَّ عَلَيْـهِ اللَّيْـلُ رَأَى كَوْكَبًا قَـالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّـا أَفَـلَ قَـالَ لَا أُحِـبُّ الْآفِـلِينَ﴾ (الأنعـام، 76). راجـع هيـوم في هذا الشـأن: Hume, David, *Die Naturgeschichte der Religion*, 2nd ed., Meiner, 1984, p. 32.

2 Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, p. 405.

فكرة الحيوان المقدّس والطوطم الفردي والجماعي. ظلَّ الحيوان في الذاكرة التاريخيّة روحًا حاميةً وأنا ثانية للإنسان. لا ينسى البشر أنَّ الحيوان كان أسمى من الإنسان، لأنّه كان بفضل غريزته قد تجاوز الإنسان سرعةً وقوّةً، كما اقترن بقاء الإنسان به. وهكذا قُدّس الحيوان من أجل تقديس الحياة، إلى درجة إيجاد وحدة بين الإنسان والحيوان المقدس. وهكذا، ظهر ميل إلى تخيل الألوهية في صورة بشر أو تخيلها في غير البشر أو في الكائنات المضادّة للبشر، كما قد نتخيّل الآلهة حيوانًا. غير أنَّ الحيوان ما فتئ أن تحول إلى كائن صامت بعد أن فقد ألوهيته.

يذكر يان آسمان (Jan Assmann) كيف تحول العجل الذي عبده المصريون إلى أضحية؛ ولذلك كانت تضحية اليهود بالعجل عوض عبادته إيذانا بنهاية الديانة المصريّة من الزاوية الثقافية.[1] فقد كان انقلاب موسى وأخناتون باسم التّوحيد على آلهة الفراعنة تحويل الحيوانات–الآلهة إلى حيوانات داجنة. فقد أصبح تناول الطعام من أجل المنفعة والمتعة، وفضلًا عن ذلك أصبح أضحيّةً تكفّر عن أخطاء الإنسان.

7. تعظيم الحياة من خلال الإحيائيّة

يشير فان دير ليو إلى الصورة التي رسمها ف.ب. تايلور (Taylor) عن الإحيائية كنظام مغلق تحوَّل إلى أساس تطوير الحياة الدينية للبشرية. وقد كان يدّعي أنَّ الإنسان البدائيَّ كان إحيائيًّا في جوهره. وتقوم نظريّته على معطيين: أوّلا على الفرق الموجود بين الميت والحي؛ وثانيا، على ملاحظة ظهور كائنات أخرى في الحلم في صورة مجسّدة، والنتيجة هي أنّه توجد روح تغادر الجسد بعد الموت وتعود في المنام حتّى تتّخذ وجودًا مستقلاً.

1 Assmann, Jan, *Moses der Ägypter*, München: 1996, pp. 33-34.

توجد أرواح تسكننا وتتخلى عنا في الحلم أو الموت وتعيش حياتها الخاصة بها، هذه الأرواح هي علة الحدث الطبيعي الذي لم يفهمه البدائي على غير هذا النحو. وكما إنني أحقق كل ما أقوم به اعتمادًا على الروح الذي يسكنني كذلك فإن كل ما يحدث حولي ينبني على إرادة روح تسكن الأشياء أو موجودة إلى جوارها، عالم البدائيين مليء بالأرواح. وقد كان الدافع إلى تمثلات المنظومة الإحيائية لدى البدائي حسب تايلور هو الحاجة إلى السببية؛ أي إلى "الاستدلال العقلاني الذي أوجب إرجاع النتائج إلى الأسباب." يقول تايلور: إنَّ "الأرواح علل مشخصة." غير أنَّ فان دير ليو وجّه انتقادات إلى تصور تايلور بخصوص المدرسة الإحيائية الكلاسيكية، حيث "لا يفسر تايلور الدين كواقعة لا بديل لها في الحياة الباطنية."[1] فإذا كانت نظرية الأصل قد نشأت عن الحاجة إلى السَّببيّة، يمكنها أن تقترن بعوامل أخرى مثل عقيدة الخلق، ولكنها ليست هي الدين، فالله أكبر من أن يصبح مجرَّد علّة وجودية. وقد أضاف فان دير ليو انتقادًا ثانيًا إلى تايلور، مبرزًا كيف تنبعث الغرائز البدائيّة بداخلنا، عند أوّل أزمة وجوديّة، أو روحيّة، ممّا لا يؤهلنا لمواصلة التفكير المنطقي، حيث تشكل أعباء الحياة اليوميّة حملًا ثقيلًا وتكون أكبر من الحاجة إلى البحث عن تفسير سببيٍّ أو عن متعة التأمل المجرّد. ولم يحتفظ فان دير ليو من الإحيائيّة إلا بفكرة بعث الروح في الحياة النفسيّة، وهي روح تتمتع بوجود مستقل. وهو يرى أنَّ الأمر لا يتعلق في الإحيائيّة بصيرورة تفكير عقلانيٍّ، بل على العكس بصيرورة الحياة المفعمة بالألم واللذة؛ إذ تظهر أمارات الإحيائيّة في سلوكنا حينما نوجّه أصابع التَّهديد إلى البحر الذي اختطف منّا أبناءنا.

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 54.

8. الآلهة في صور الأم والأب

وجد الإنسان في القوة الخارقة الخاصة بالأم والأب ألوهية فرضت نفسها عليه بصفتها خارقة للعادة وشيئًا مقدسًا؛ لم يخلق لنفسه إلها على شاكلة البشر، بل وجد في البشر الإله."[1] وقد اتخذت هذه الألوهية صورتي الأعضاء التناسلية الذكورية والأنثوية. وشرعت القوة في اتّخاذ وجه إنسانيٍّ مع الأعضاء التناسلية. ولم يستبعد فان دير ليو أن يكون القضيب أقدم إله وأن يكون الفرج أقدم إلهة.

كانت مماثلة المرأة بالحقل والحرث ومقارنة إنجاب الطفل بإنبات البذور مماثلة منتشرة وقديمة قدم العالم. فالحرث هو ممارسة العلاقة الجنسية وهو تلقيح وإثمار. وظلت هذه الكناية تحمل طابعًا إيجابيًّا لأنها انسجمت مع الوضع الاجتماعي الذي عرف سيادة حقّ المرأة وينسب الوليد فيه إلى الأم، بينما يظل الأب غريبًا. وبينما كانت السماء تمثل الأب، كانت الأرض تمثل الأم. ولعل تعظيم معجزة الولادة لدى حنّة أرنت إشارة إلى تعظيم القوة في صورة الولادة والأم. ويمكننا أن نجد صلة بين تقديس قوة الأم وتقديس العائلة لدى فان دير ليو. ويمكننا أن نعتبر أنَّ وصف بنية العائلة قد استكمل لدى فان دير ليو وصف المرأة والأرض المحروثة في الحياة الثقافية، لاسيّما وأنّه قد رأى أنَّ الأسرة أقدم جماعة ثقافيّة.[2] وقد نتج عن ذلك تقديس الدَّم والجنس وتقديس الأسرة كملكية مشتركة وظهور حقّ الدّم.

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 63.

2 قارن ما ذكره فان دير ليو ص 65 بما قاله ص 119 في كتاب **المدخل** (*Einleitung*).

9. السـلام والنّجـاة

كما أنَّ الـولادة معجـزة فـإنَّ البقـاء معجزة كذلـك، ولذلك رأى فـان دير ليو أنَّ الـسلام والسـلم والنجـاة والخلاص مفاهيـم مترادفـة. إذ تسـعى كلُ الأديـان إلى تـأمين النجـاة. فـكلُّ الدّيانـات بهـذا المعنى ديانـات خلاص وإحياء بعـد وفاة، كما أنَّ الآلهـة تسـعى إلى تخليـص الإنسـان. وقـد ترحـل هـذه الآلهة حسـب بعض المعتقـدات خلال الفصـول العجـاف إلى بلاد أجنبيـة أو إلى العـالم السـفلي، وتظهر في الرّبيـع. فظهـر مفهـوم المنقـذ أو المُخلّـص البشري قبـل ظهور الإلـه المتعالي على الـبشر. وكلما اكتسـبت أديـان الخلاص طابعًـا كونيًّـا تزايـدت وجوهُهـا المنقـذة وجاهـةً وقـوّةً. وقـد أورد فـان دير ليو مثـال المخلص يسـوع وآلامه وبعثـه ومثال المنقـذ الفـارسي Soashyant الذي يعيد بعـث العالم ويفصل الأخيـار عن الأشرار، ليـحترق العـالم بالنـار؛ وبفضـل النيران تمحـى الأفعال السـيئة ويُطهَّـرُ الأتقياء من اجـل قيـادة الحياة في عـالم أبدي طاهـر. كان دور المخلـص هو أن يتحكـم في بداية التاريـخ ونهايتـه، وهـو لا يختص بديـن ولا بـفترة بعينها.

10. الخوف في مواجهة الأشباح والشياطين

على الرغـم مـن أنَّ فـان ديـر ليـو يكتفـي بوصـف الحيـاة الدينيـة، غير أنّـه يسـتدعي الخوف حينما يُبرز كيفَ "يُسـقط الإنسـان على الأشـباح (démons) جزءًا عريضًـا مـن خوفـه إزاء الظواهـر غير العقلانية والكائنـات غريبة الأطـوار. وينبع الخـوف في نظـر ڤـان ديـر لـوف مـن العجز عـن توقُّـع تصرفـات هـذه الكائنات، حيـث أنَّ الإرادة تحتكـم إلى الهوى. ولذلـك يوجد فرق بين محيط الثقافة الإنسـانية داخـل دائـرة القريـة ومملكة الشـياطين التـي تبتدئ خارجهـا حيث تتجسّـد ماهية

الشياطين في الخبث وغرابة الأطوار وتحكم الهوى."[1] وما دامت الحاجة إلى بسط النظام ملحة ظهرت الآلهة المتعددة (Polytheism)، فابتكرت النظام ووضعت قاعدة عامّة في ذلك الخليط من الشياطين والأشباح والآلهة المحلية والأبطال والأصنام وموضوعات التعبُّد الأخرى. وقد أطلق فان دير ليو لفظ (Polydemonism) على فترة سيادة الأرواح الإلهية والشيطانية قبل أن تنتقل الإنسانيّة إلى مرحلة الآلهة المتعدّدة؛ فكان فضل اليونان أنّهم وضعوا وصفًا لحياة الآلهة (Theogonie) لوصف أسمائها وفعاليتها وقدراتها وهيمنتها.[2] وقد انتقد فان دير ليو افتراض وجود كائن أسمى نسند إليه خلق العالم والحفاظ على القانون، دون أن نتوجه إليه بالعبادة، ورأى أنَّ هذه الإشكالية، كما وردت لدى لانغ وشميت خاطئة لأنَّ الآلهة الكبرى كانت دوما موجودة في الديانات الشرقية والقديمة والبدائية، وهي لم تكن تحمل ذلك الطابع المتعالي الذي اعتقد لانغ أنه قد توصَّل إليه. والسبب في هذا الادّعاء هو تأثُّر لانغ بالدين المتنور في المسيحية. فتلك الكائنات الإلهية كانت هجينة، وتظهر مرَّةً في صورة حيوانات ومرّةً أخرى في صورة بشر، أجداد أو سحرة. كان سودربلوم قد أطلق لفظ الصانع على فئة الكائنات الإلهية، فهي ناقلة الثقافة والعادات ومبتكرة الأشياء التي لم تكن موجودة من قبل وهي حامية القوانين التي شرعتها. وقد أقام فان دير ليو مماثلة بين فكرة الإله الصانع والإله صانع الساعة لدى فولتير والذي تراجع بعد ذلك عن العالم. وقد أشار فان دير ليو إلى تعاطف الربوبيين (Déistes) مع فكرة الإله الصانع، لكنّه يُحذّرُ من النظر إلى هذه الآلهة من منظور فلسفيٍّ عقلانيٍّ باعتبارها علةً أولى، أو من النظر إليها كضرورة عقلية تتطلب وجودها، حتّى ولو لم تكن موجودة بالفعل. على خلاف تصور الدين

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 78.

2 Ibid., p. 90.

الطبيعي، رأى فان دير ليو أنَّ الشرق عرف حكامًا محاطين بشياطين أعضاء الديوان، وكان يهوه في البلاط السماوي اليهودي يتربع على العرش بين الملائكة.

انتهى فان دير ليو إلى القول إنَّه لا يستدل على وجود الآلهة لمبّررات عقلية، بل يعتقد أنّ من عانى من حكم الأهواء الإلهية هو الذي يكتشف الإرادة. ومن الأفضل للإنسان أن يعترف بوجود إله ذي إرادة مطلقة تفعل ما تشاء. ولا نستطيع، حسب فان دير ليو، أن نتخيل إله الانتقام والقانون، ولا الإله الأب والمسيح الابن "إذا لم يفترض شخص يائس ويعيش أزمة وجودية في مواجهة الواقع الضاغط وجود إرادة مجسدة، حتى ولو كانت تستحق اللعنة."[1]

خاتمة: من الإله المتجسد إلى الإله الواحد

رأى فان دير لو أنَّ فكرة التأليه (Theism) عامّةً تقترن بوجود قوة خارقة، وهي سابقة على وجود ديانات التوحيد التي ترى أنه لا توجد إلا قوة واحدة تستحق العبادة. لا يمكن أن توجد قوة أخرى إلى جانب قوة الواحد الأحد، مثل يهوه. ذلك أن جوهر الأمر هو أن فكرة وجود ملك غير مشروط يجب أن "يُعبَدَ" وأن نرتبط بالمالك(Melek) فكرة أكثر قدمًا من قوانين **سفر التثنيّة**. وقد ادّعى فان دير ليو أنّ الديانات المسيحيّة واليهوديّة لم تستطع أن تثبت أنه لا يوجد إلا إله واحد، وأنه لا توجد قوى أخرى، وهو يرى أنَّ الإسلام ذاته، وهو أكثر الأديان تمسُّكًا بالتَّوحيد، لم يستطع استبعاد الشّياطين. لا يستند فان دير ليو إلى إشكالية التوحيد من خلال البحث في الذات والصفات، بل إلى دور إبليس في تاريخ العالم.[2] لذلك لم يشأ فان دير ليو أن يفحص الأديان من

1 Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, p. 97.

2 Ibid., p. 98.

الزاويـة العقلانيـة التـي طغت على فلسـفة الديـن، بل مـن زاوية اسـتحضار القوة كما تجسـدت في الملـك، سـواء كان إلهًا أو بشرًا أو شـيطانًا؛ وسـواءً تجسـدت القـوّة في الشـامان أو الطبيـب أو القـس والنبـي. تحتمـل العلاقة بالله صـورتين مختلفتين: ينتصـب الإنسـان أمـام القـوة الإلهيـة وهـو واع بـأنَّ تلـك القوة هـي التـي تنصبُهُ أمامهـا؛ مـن جهة ثانية، يحـدث مفعول القـوة فيه بفضل الوسـاطة البشريّة، سـواءً مـن خلال الملـك أو السـاحر أو الطبيـب أو النبي.

إن مـا يميـز تصور فـان دير ليـو هو الحـرص على تجنـب العقلانيـة الحديثة في فهـم القـوة التي تُختـزل فيها صفـات الطاقة الكونيـة والتي أدّت إلى مـيلاد المقدس والطابوهـات والطوطـيمات التـي تجعـل العلاقـة بـالله قائمـة على الخـوف لا على ميثـاق أصلي بين الإنسـان والآلهـة. لا يحـوّل فـان ديـر ليوڤالديانـة إلى أخلاق، بـل يرتقـي بـالأخلاق إلى دائـرة الديـن، حيـث يصبح فعـل الخير فعـل الإرادة الإلهية. بهـذا المعنى تصبـح الألوهية قادرة على كل شيء، لكنها ليسـت منصفـة ولا عادلة. وهـذا مـا أكدتـه الابتهـالات البابلية التـي ذكرت أن ما هـو خير في نظرنـا قد يعده الله شرًّا. لذلـك يجـب علينـا ألا نلجـأ إلى معـايير أخلاقيـة في الحكم، إذ قـد تدفعنا الإحيائيّـة(animisme) إلى الخـوف مـن القوى المبثوثـة في الطبيعـة، دون أن تكـون فاضلةً بـالضَّرورة.

قائمة المصادر والمراجع

- Assmann, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: S. Fischer Verlage, 1996.
- Hume, David, *Die Naturgeschichte der Religion*, 2nd ed., Hamburg : Meiner, 1984.
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Van der Leeuw, Gerardus, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1948, 1961.

إيمانويل لفيناس

Emmanuel Lévinas

(1995-1906)

أ.د. السيد ولد أباه

جامعة نواقشوط - موريتانيا

إيمانويل لفيناس

أ.د. السيد ولد أباه

من بين الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بالمسألة الدينية، لا شك أن الفيلسوف الفرنسي (من أصول لتوانية) إمانويل لفيناس (Emmanuel Lévinas) (1906–1995) يستحق الصدارة، لأن مختلف كتاباته تدور حول هذه المسألة. ومع أن لفيناس ينتمي صراحة إلى التقليد اليهودي، وتدور كتاباته الفلسفية حول المفاهيم الدينية اليهودية، كما أنه كتب عدة مؤلفات تأويلية للنصوص التوراتية والتلمودية، إلا أنه ينفي عن نفسه صفة اللاهوتي ويرى أن أعماله تندرج في نطاق الكتابة الفلسفية المحضة التي لا تبشر بدين ولا تنحاز لموقف عقدي خصوصي. وقد ذهب جاك دريدا في كتاب تأبينيٍّ للفيناس أن فكره "غيّر مجرى التفكير الفلسفي في زمننا."[1]

ومع ذلك، لا بد من الاعتراف أن فلسفة لفيناس تبدو شديدة الغرابة والتميز بالمقارنة مع التقليد الفلسفي الممتد من أفلاطون إلى هيدغر، لا من حيث المفاهيم والتصورات والأفكار فحسب، ولكن من حيث الروافد والمرجعيات والخلفيات أيضا. وبالرجوع إلى كتابات لفيناس، يتبين بوضوح أنه يستخدم أدوات مفهومية غريبة عن التفكير الفلسفي السائد، وهي في عمومها تحيل إلى

1 Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 14.

التقليـد اليهـودي، مثل المطلق واللامتناهـي والتعالي والقداسـة والاصطفاء والأثر والأمانـة. كما أنـه يتبنى بـجلاء الخروج مـن المنحى الأسـاسي في الفكر الفلسـفي، وهـو الأنطولوجيـا؛ أي نظريـة الوجود وما يرتبط بهـا من اسـتخدام وصفي للغة، وبحـث عـن المعرفـة الكليـة بالأشـياء، ووعـي بالـذات المتمحـورة حول نفسـها، مستكشـفًا أفقًـا آخـر للتفـكير الفلسـفي هـو "الرابطـة الأخلاقيـة" التـي تكـرس أولويـة الغيريـة على الـذات والوجه الإنسـاني على الظاهرة والغيـب على الحضور.

وهكـذا يمكـن القـول إن التفكير في المسـألة الدينيـة لاهوتيًّا وتأويليًّـا يتم من خلال الأفـق الأخلاقـي الـذي يسـمح بإعـادة بنـاء النصـوص الدينيـة وفهمهـا، خـارج اعتبـارات الأرثوذكسـية اليهوديـة، وصـولًا إلى خطـاب فلسـفيٍّ كونيٍّ غير منغلـق في الانـتماء الديني.

ويمكـن أن نعالـج فلسـفة الديـن لـدى لفينـاس في محـاور ثلاثـة كبرى هـي: الوجـود والمطلـق، الغيريـة والأمـر الأخلاقـي، النـص بين الغيـاب والتلقـي.

1. الوجـود والمطلـق

في عنـوان أهـم كتبـه، وهـو مـن مؤلفاتـه الأولى الصـادر سـنة 1961: **الكليـة واللامتناهـي**، ندخـل إلى عمـق الموقف الفلسـفي عنـد لفيناس في تصوره للسـؤال الأنطولوجـي عـن الوجـود الذي لم يفتأ يطرقـه في حوار متصل مـع مارتن هيدغر. ومنـذ مقدمـة الكتـاب ، يذهـب لفينـاس إلى التمييـز بين فكـرة الكليـة وفكـرة اللامتناهـي، معلنـا الأولوية الفلسـفية للاتناهـي في دلالته الأخلاقيـة الكثيفة على الوجـود الكلي.[1]

1 Lévinas, Emanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 11.

وفق هذا التحديد، تتغير دلالة المعرفة ذاتها التي تتمثل في الموقف الأنطولوجي، أي في نفي غيرية الشيء من أجل إخضاعه لقوالب الذات العارفة. إن الأنطولوجيا تقوم دومًا على إرجاع الآخر إلى النفس، كما هي السمة الغالبة على الفلسفة الغربية، وذلك ما يتمثل حسب عبارات لفيناس في "اختزال الغير في الذات، بوضع حد أوسط ومحايد يكفل تعقل الوجود."[1] منذ سقراط، تحرك المشروع الأنطولوجي غاية واحدة هي نبذ الآخر في غيريته، والتعامل معه دوما من داخل مضامين واعتبارات النفس، بحيث لا يتم اعتماد أي عنصر وافد منه. العقل من هذا المنظور ليس سوى استمرار الذات في الآخر والمعرفة هي تجسد التماهي العضوي بين الخصوصية الذاتية المغلقة على نفسها والموضوع المقصود بالإخضاع المعرفي.

النتيجة الكبرى لهذا الموقف الأنطولوجي هي النظر إلى الوجود بصفته عدمًا لا حقيقة له، بمعنى نزع سمته المميزة وإلغاء مقاومته للنظر الخارجي، بما يعني أن الفلسفة الغربية هي في عمقها "علم الذاتية".[2]

لا تتغير الصورة مع الظاهراتية التي هي ضرب أوضح من "الإمبريالية الأنطولوجية" بتأكيدها على أن وجود الموجود هو المسلك إلى الحقيقة، ومن هنا أولوية الانفتاح المسبق للوجود على معرفة الظواهر، بما يعني ربط عدم تناسق الموجود والتصور بانكشاف الوجود، ولذا فإن أفق المعنى لا يختلف في الجوهر عن المفهوم في المثالية الكلاسيكية. ومن الجلي أن لفيناس يوجه هذا النقد لهيدغر الذي جدد السؤال الأنطولوجي، لكنه بقي في نفس الخط الفلسفي التقليدي الذي يقوم على تصور المعرفة بصفتها "خضوعًا لحقيقة الوجود". وينتهي

1 Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 33-34.

2 Ibid., p. 35.

لفينـاس إلى أن الأنطولوجيـا فلسـفة أنانيـة، تـعلي مـن شـأن التحكـم والتسـلط والقـوة بنفي الغيريـة واخضاعهـا إلى النفس، وبـذا تنتهك معـايير العدالة، وتظهر مخاطرهـا السياسـية والقانونية.[1]

في مقابل هذه النظرة السـلبية للأنطولوجيا، يعيد لفيناس الاعتبار للميتافيزيقا التـي غدت موضـوع محاكمـة عقلية صارمـة منذ كانط ونيتشـه وهـوسرل بصفتها علـم الكائـن الأسـمى وطريقـة الكشـف عـن الأصـول الوجوديـة القصـوى والحقائـق المطلقـة. الميتافيزيقـا كما يقدمهـا لفيناس هـي خروج عـن الظاهرة وتحد للحضـور وتجربـة للمتناهي؛ ومن ثَـم فهي سـابقة على الأنطولوجيـا التي تنحصر في الكليـة. إن الميتافيزيقـا هـي التعـبير الآخر عن التعـالي، وهي تصـدر عن الغيب الخفـي، ولا يمكن أن يسـتوعبها المفهـوم أو الوعي.

ومـن هنـا يقـول لفينـاس إن الميتافيزيقـا تتمثـل في الرغبـة في الخـروج، وهذه الرغبـة لا يمكـن أن تضبـط عـن طريـق المعرفـة الموضوعيـة.[2] هـذا الخـروج مـن كليـة الوجـود هـو مـا يسـميه لفينـاس التعـالي، ويعرفـه بقولـه : "إذا كان للتعـالي معنـى، فلا يمكـن أن يـدل إلا على انتقـال حـدث الوجـود (...) إلى مـا هـو آخـر بالنسـبة للوجـود."[3] إن مـا يطرحـه لفينـاس في هـذا التعريـف هـو قلـب كامـل للتقليـد الأنطولوجـي، باسـتعادة بُعد التعـالي الذي يسـمح بالانفلات مـن "عزلة الوجـود"، والمعرفـة المحايثـة التـي لا مـكان فيهـا للغيريـة، ومـن ثـم لا يمكن أن تؤسـس عليهـا رابطـة اجتماعيـة حقيقية.[4]

1 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 38.

2 Ibid., p. 80.

3 Lévinas, *Autrement qu'être ou au- delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 3.

4 Lévinas, *Ethique et infini*, Paris: Fayard, 1982, pp. 49-50.

اللامتناهـي هـو أيضًا التسـمية الأخرى للتعـالي والخارجية، وهـو التعبير عن الفائـض الـذي يتجاوز الوجـود ويخترقه، ولا سـبيل لاحتوائه في فكـرة أو مفهوم. اللامتناهـي يظهـر في تجربـة الإحجام عن الكليـة، ونبذ انغلاق الوجود ،بما يفسـح المجـال أمـام كائن مفـارق مسـتقل، وذلـك بالضبط ما يعنيـه الدين مـن حيث هو أفـق الخير المطلـق الذي ينفصـل عن المنظومـة الكلية للطبيعـة أو الوجود.[1]

مـا نسـتنتج مـن هـذا التعريـف للديـن هـو أنـه يدخـل في نظـام الرغبـة والشـغف، حيـث يتماهـى اللامتناهي مـع هذا الشـعور الذي لا يمكـن أن يتجسـد في وضـع مكتمـل، ولا يحيـل إلى جوهـر ثابـت أو وضـع أصلي، إذ هـو خـارج كل هـذه التحديـدات التـي يسـتعيرها اللاهـوت مـن لغـة الأنطولوجيـا.

ومنـذ أعمال لفينـاس الأولى، نجـد البحـث المسـتمر عـن مخـارج مـن إشـكالية الوجـود، بما تمثـل في أعمالـه الناضجـة في محوريـة موضـوع اللامتناهـي بمدلولـه الدينـي، وإن كان في نصوصـه الأولى وبتـأثير مـن الهيدغريـة (دون تبنـي مواقفهـا في ثنائيـة الوجـود والوجـود الإنسـاني) استكشـف تجـارب ذاتيـة بمنأى عـن الوجـود والعـدم.

في هـذا السـياق، يقـف لفينـاس عند معنـى آخر للقلـق، لا قلق المـوت الذي يتحـدث عنـه هيدغـر، بـل القلـق في مواجهـة الوجـود، الـذي يدخل في نطـاق ما أطلـق عليـه في كتابـه **من الوجـود إلى الموجـود** عبارة "يوجـد" (Il y a) هـذا المقولة هـي في نظـر للفينـاس سـابقة على الوجـود والعـدم، وهـي تتعلق بنمـط وجود لا يمكـن شـخصنته ولا ضبطـه، يتسـم بالرعب ويدعـو للخوف.[2]

1 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 107.

2 Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1963), Paris: Vrin, 2004, p. 20.

مـن بين هـذه التجـارب الوجودية الأصلية التـي تتم خارج محـددات الوجود والوعـي، يقـف لفيناس عند حالات "التعـب" و"الكسـل"[1] و"الأرق"[2]، بما يفضي إلى بلـورة مفهـوم خـاص بـه للذاتية خـارج التحديـدات الفلسـفية التقليديـة. إنها ذات تتشـكل في أفـق "مـا يوجـد"، ولذلك لا يمكن اسـتيعابها في قوالـب الفكر أو الوعـي أو الروح.[3]

إن مـا يبحـث عنـه لفينـاس هـو إذن وضـع مقاربـة جديـدة للوجـود خـارج ثنائيـة الوجـود والموجـودات أي الوقـوف على حـدث الوجـود المحـض الـذي لا يتجسـد في كائـن بعينـه ولا يتعلـق بـه الوقـوع ولا العدم، ويكـون، من ثَـم، تعبيرًا عـن ضرورة بنـاء الموقـف الفلسـفي خـارج المسـألة الأنطولوجيـة بكاملها.

إن تصـور الوجـود هـذا هـو الـذي يمهـد لأفـق التعـالي والمفـارق الـذي هو مجـال اللامتناهـي أو المطلـق. فما يطلـق عليـه لفينـاس "مـا يوجـد" هـو نفـيٌ لا حـد لـه، رفـضٌ حاسـمٌ للكليـة ولـكل تَـعيُّن في شـكل مـا مـن أشـكال الوجود، إنـه غيريـةٌ محضـةٌ واخـتلافٌ دون تخـوم. وهكـذا يخلـص لفينـاس إلى أن الوجـود بمعنـى الخارجيـة وليس الكينونـة المغلقة هـو "مقاومة التعدديـة المجتمعية للمنطق الـذي يحـول المتعـدد إلى كلٍّ."[4] هـذا الموقـف المنـاوئ للكليـة الأنطولوجيـة هو ما تضمنـه الميتافيزيقـا مـن خلال صدورهـا عـن اللامتناهـي، الذي ليس حـدًّا أقصى للمتناهـي، أو مـدار نسـيان، أو شـوقٌ خفيٌّ لوعي محـدود، بل هو رغبـةٌ وانفصالٌ عـن الـذات والأصـل، ومـن هنا قـول لفينـاس إن الخارجيـة "عجيبـة" خارقة.[5]

1 Lévinas, *De l'existence à l'existant*, pp. 31-33.

2 Ibid., pp. 109-113.

3 Ibid., p. 140.

4 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 324.

5 Ibid., p. 325.

إن اللامتناهـي، حسـب تعريـف لفيناس، هو مـا يحضر في الرابطـة الأخلاقية التـي هـي جوهر المفارقـة والتعـالي ومضمون الديـن الإلهي.

2. الغيرية والأمر الأخلاقي

لا ينفـك لفينـاس يكـرر في مختلـف نصوصـه أن مضمـون الديـن هـو العلاقـة الأخلاقيـة، كما تنبع مـن أثـر الإلـه في الآخـر، بما هـو كائـن لـه "وجـه" يـعبر عـن اللامتناهـي، وذلـك هـو أسـاس المسـؤولية تجاه الـغير بما هـي محـددة للروابـط بين الأفـراد. مصـدر الأخلاق هـو إذن التحـدي الـذي ينجـر عـن حضـور الآخـر بضعـف وجهـه ومـا يرسـله مـن نـداء اسـتغاثة وعـون، لا يمكـن التفريـط أو التهـاون فيـه.

ليسـت الأخلاق كما فهمهـا التقليـد الفلسـفي الطويل فرعا عـن الانطولوجيا أو مبحـث الـذات والوعي، بل هي مسـاحة فارغة في الفلسـفة الغربيـة التي أهملت سـؤال الغيريـة الإتيقيـة وليـس سـؤال الوجـود كما كان يقـول هيدغـر. مـا يترتب على هـذا السـؤال هـو مـا عبر عنـه لفينـاس بانعـدام التكافـؤ في العلاقـة الأخلاقية الـذي يتعارض مـع منطـق المقايضة والتماثـل، ويتحدد بحسـب مقتضى المسـؤولية اللامتناهيـة تجاه الغير. ولذا لا يمكن اسـتكناه الأخلاق في نظريـة الفضيلة اليونانية أي نمـط العيـش المنتظـم حسـب معـايير الخير الوجـودي، ولا في نظريـة قانـون الواجـب الكانطـي الـذي يربط معـايير السـلوك بالعقـل الـذاتي. إن الأخلاق، كما يفهمهـا لفينـاس، تصدر عـن الشرائع والأوامر المقدسـة ومن هنا قوتهـا وفاعليتها، لكنهـا وإن كانـت مطلقـة ومفارقـة، إلا أنهـا تظـل قائمـة في الأفق الـبشري؛ أي في مسـتوى المسـؤولية تجاه الـغير الذي هـو أثـر الألوهية حسـب لفيناس.

إلا أن مفهوم الوجه المركزي في فكر لفيناس يتطلب الخروج من ظاهرية الإدراك – على طريقة مرلوبونتي (Merleau-Ponty) – ذلك "أن النفاذ إلى الوجه هو منذ البداية أخلاقيٌّ"[1]، والأمر في التجربة الأخلاقية لا يتعلق بفرد له سياقه وصفاته الملموسة المميزة، إذ الوجه لا قسمات له، ولا مضمون، ولا سبيل لإدراكه بالنظر والمعرفة. الوجه هو ما يخرج معناه عن الوجود ومنطق المعرفة، وهو لا يرى بل يسمع، والنظر إليه هو مضمون الأخلاق من حيث هي أوامر عليا مطلقًا تدور على منع القتل الذي هو أول الوصايا الإلهية. الوجه هو مصدر الخطاب، لأنه يتكلم وهذا الكلام هو أساس القول الذي هو استجابة لنداء الغير.

يعرف لفيناس الوجه بقوله: "إن الطريقة التي يتقدم بحسبها الآخر، في ما يتجاوز فكرة الآخر في ذاتي، هي ما نسميه بالفعل وجها."[2] إن ما يعنيه هذا التعريف أن الوجه هو صورة الآخر، لا من حيث اعتبارات الهوية الذاتية أي الوعي الشخصي بالغير الذي يرده إلى عنصر محدود قابل للإدراك والمعرفة، بل هو تأكيد على غيرية الآخر التي لا سبيل لضبطها أو الإحاطة بها. ففي بعض نصوصه الأولى، لا يتردد لفيناس في القول إن الوجه يعني أسبقية الموجود فلسفيًّا على الوجود من منظور المرجعية الخارجية التي لا يمكن احتواؤها في شكل كليٍّ. ما يهمه هنا هو تأسيس موقف أخلاقيٍّ بديل عن منطق الاختزال والتملك الذي يعتبر أنه المهيمن على السؤال الأنطولوجي.

في هذا التأسيس، يتم قلب معادلة التعالي والمحايثة، لكون الرابطة الأخلاقية لا يمكن تناولها بحسب معايير الأنانية الذاتية التي هي من لوازم

1 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 79.

2 Ibid., p 43.

الإدراك المعـرفي للوجـود، ولذا فهـي بالضرورة رابطـةٌ متعاليـةٌ وميتافيزيقيةٌ معبرةٌ عـن تسـامي الإنسـان في تجربتـه السـلوكية مـع الآخـر. لا يمكـن حسـب لفيناس بنـاء موقـف أخلاقـيٍّ على أسـاس تعميـم المحايثـة وتحويلهـا إلى قاعـدة سـلوك كـونيٍّ، لأنهـا تـدور حـول الذاتيـة ولا تقيـم شـأنا للغيريـة. "فعندما يدخـل الآخر في أفـق المعرفـة، يحجـم عندئـذ عـن المغايـرة."[1] في التجربـة الأخلاقيـة الحقيقيـة، يرفـض الآخـر الاحتـواء والنظـرة الوصفيـة مـن خلال وجهـه الـذي يفيض على مقاييـس المعرفـة، ويدشـن أفق السـمو والتعـالي الذي هـو تأكيـد على أولوية فكرة اللامتناهـي على فكـرة الوجـود.

لا يفتـأ لفينـاس يؤكـد الطابع المـزدوج للوجه، مـن حيث هو عـار وضعيف، لكنـه في الوقـت نفسـه سـام ومتعـال، وهـذه الثنائيـة هـي مضمـون المسـؤولية الأخلاقيـة التـي يعبر عنهـا أحيانًا بمفهـوم "الاصطفـاء" اليهـودي. الاصطفاء هو مـن هـذا المنظـور "الالتـزام أكثر جذريـة بالإيثـار الـكلي"[2]؛ أي تقديـم الآخر على النفـس مـن خلال الخـروج مـن أنانية الـذات الذي هـو الطريق الأنجع للسـعادة. ولذلـك لا تفقـد الـذات حريتهـا وفاعليتهـا في تجربـة الغيريـة، وإنما تبلغ مسـتوى "التسـامي" الـذي يوصلهـا إلى أبعـد مـن مضامينهـا، عـن طريـق الالتـزام بالآخر والمسـؤولية تجاهـه. يقـول لفينـاس: "لا أحضر لـنفسي الا عندما ألتقـي بالآخر"[3]، وهـو بهـذه العبارة يؤكـد أن تلقي وجه الـغير في التجربة الأخلاقيـة يضاعف القوة الذاتيـة ويفتـح للأنـا عـالم اللامتناهـي المطلـق. بيـد أن هـذه التجربـة لا تتـم مـن خلال أفـكار وتطلعـات الوعـي ولا حتـى مـن خلال التفاعل الإيجـابي الندي مع الآخـر، وإنما عبر الإقـرار بأولوية وصـدارة الآخر الذي يتعين تلقـي "أوامره" على

1 Lévinas, *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 1994, pp. 61-62.

2 Ibid., p. 81.

3 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 194.

غرار أمرية الشرائع المقدسة. لا يتردد هنا لفيناس في توظيف القاموس الديني التوراتي بخصوص الوصايا والتكاليف الشرعية من منظور التعالي الأخلاقي. الآخر هو المشرع الذي يأمرني، إلا أنه "أمر لا يمكن أن يعنيني إلا باعتباري أتحكم في نفسي، ومن ثَم فإن الأمر هنا هو تكليف بالأمر."[1]

وهكذا نستنتج أن الأمرية الأخلاقية لا يمكن إرجاعها إلى فكرة من أفكار الوعي أو خيارات الذات الحرة، بل هي تعاليم مقدسة تنبع من "سلطة عليا متعالية"، حتى ولو كانت هذه السلطة هي المغايرة التي تتجسد في وجه الآخر. يقيم لفيناس، في كتاباته المختلفة، ترادفًا صريحًا بين المطلق والغيرية الأخلاقية، ويستخدم القاموس اللاهوتي الديني في تأكيد هذا التماهي من منظور الانفلات من الوجود والعالم والدخول في أفق "الغرابة الكاملة"[2] الذي هو عالم الأثر. ذلك أن الوجه هو "الانفتاح الوحيد الذي لا تنفي فيه دلالة المتعالي التعالي من أجل إدخاله في نظام محايث."[3] في التجربة الأخلاقية، يصمد التعالي، وان كان يظل خفيًّا وغائبًا على طريقة الأثر الذي يعبر من خلال المحو والطمس، فالمطلق لا يمكن أن يتجسد إلا في هذه الغيرية غير المرئية التي هي في عمقها نداء ومسؤولية.

3. النص بين الغياب والتلقي

انفرد لفيناس بين الفلاسفة الغربيين الذين عنوا بالمسألة الدينية بشرح النصوص المقدسة، ليس على الطريقة اللاهوتية التقليدية، ولكن بعين

1 Lévinas, *Totalité et infin.*, p. 234.

2 Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Fata Morgana, 1972, p. 52.

3 Ibid., p. 64.

فلسفية، حتى ولو كان هذا التفسير تم إجمالًا من داخل التقليد الديني وفي دوائره الأرثوذكسية أحيانًا. لا ينكر لفيناس انتماءه القوي للتقليد اليهودي، لكنه يعتبر أن رجوعه للنصوص التوراتية ليس بدافع التمجيد والدفاع، وإنما لغرض استخراج آفاق فلسفية رحبة تخلو منها المدونة اليونانية الغربية. ولئن كان لفيناس استخدم في الغالب جل المفاهيم الدينية التي تزخر بها النصوص المقدسة، إلا أنه منحها دلالات فلسفية قوية، في تناغم مع منظوره الأخلاقي للتجربة الدينية. في مقدمة هذه المفاهيم فكرة "الإله" نفسها، التي استقصاها خارج السردية اللاهوتية وبعيدًا عن تصورات الفلاسفة. لم يكن غرضه تقديم براهين على وجود الإله، أو الوقوف عند صفاته وأحواله وعلاقته بالعالم والإنسان. فالإله في نظره يتميز بالغياب والاختفاء لا بالحضور، خاصيته الرئيسية هي التعالي والقداسة والمغايرة، فهو حسب عبارة لفيناس، "مغاير للغير، مغاير بطريقة مغايرة، له غيرية سابقة على غيرية الغير."[1] ومن هنا يرفض لفيناس كل التصورات التجسيدية للإله، وكل خطاب عقلاني برهاني حوله، باعتباره منبع المعنى والدلالة ولا يحيط به فكر أو تصور. إنه يبرز من خلال التعالي والمفارقة، أي الانفصال عن عالم الوجود والمحايثة وذاتية الإنسان الضيقة، ولا يمكن النفاذ إليه إلا عن طريق أثره الذي هو في نفس الوقت الدليل على غيبيته.

وهكذا بقدر ما يتفق لفيناس مع هيدغر في نقد الأنطوثيولوجيا؛ أي اللاهوت الفلسفي الذي ينظر إلى الإله في شكل كائن أسمى هو في نهاية المطاف موجود مثل كل الموجودات وإن كان أعلى منها، فإنه ينتقد التصور الأخلاقي للإله لدى كانط؛ أي الإله الضامن لإرادة الخير. إن الإله عنده ليس

1 Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, p. 115.

محرك قوانين التاريخ ولا الحكم في مسار العدالة المطلقة، إنه حسب عبارته "لا وعد له"، ولا تكمن وظيفته في تحقيق رغبات البشر، إنه ليس "إلهًا اقتصاديًّا" يقايض أفعال البشر بالجزاء. لا يمكن النفاذ إلى الإله إلا عن طريق الرابطة الأخلاقية بالآخر، حتى لو كان لفيناس يرفض بشدة القول إن الوجه يجسد الإلهي، ذلك أن الإله يظل بمنأى عن كل تجسد أو تموضع، على الرغم من أن العلاقة الوحيدة الممكنة معه تتم عبر العلاقة بالآخر.

لقد أدرك كبار مفسري النص الديني (مثل التوراة والتلمود) أن الصفات الإلهية لا يمكن فصلها عن القيم الأخلاقية، إلى حد أن ابن ميمون ذهب إلى أن كل ما تقوله اليهودية عن الإله يعني "الممارسة الإنسانية". واستنادًا لهذه الرؤية، يرى لفيناس أن إسم الإله وإن كان مألوفًا لدى الناس إلا أنه شديد الغموض وعرضة لشتى أنواع سوء الفهم والاستخدام، وهو في كل أوصافه يتدثر بالفضائل الخُلقية، ومن ثم فإن التجربة الدينية لا يمكن إلا أن تكون قبل كل شيء "تجربة أخلاقية."[1] إن اللاهوت هنا ليس نظريًّا مجردًا، بل هو أخلاقيٌّ، بما يميز حسب لفيناس نمط التفلسف اليهودي: في قراءاته الغزيرة للنصوص اليهودية الدينية، يتجنب لفيناس المسلكين المألوفين في التراث التأويلي اليهودي : المقاربة التعبدية التي تنظر للنص من حيث هو تكاليف معبرة عن الإرادة الإلهية ويجب الخضوع التام لها، والمقاربة التاريخية والفيلولوجية التي تعتمد العلم مقياسًا لضبط صحة ومعاني النص في سياقه الأصلي. ما يهم لفيناس هو استنطاق الحكمة اليهودية بحسب مشاكل الإنسان المعاصر.[2] إلا أن لفيناس لا يسعى إلى عقلنة النص الديني ونزع القداسة عنه، إنه يحتفظ به من حيث هو

1 Lévinas, *Quatre lectures Talmudiques*, Paris: Minuit, 1968, p. 34.

2 Lévinas, *Du sacré au Saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit, 1977, p. 9.

تجربة استثنائية ترتكز على فكرة المسؤولية الإنسانية وتعتمد الأوامر التكليفية لابلاغها. ليس الكلام الإلهي تجسيدًا للألوهية المطلقة الغيبية. ولذا فإن المؤول لا يكتشف في النص ما يعتبره إرادة الإله الصريحة، بل يقتنص الفائض غير المتناهي الذي يتجاوز المقول الحرفي. في هذا السياق، يقول لفيناس إن الآيات المقدسة تناشد القارئ أن يتأولها، مثلما يستدعي الوجه المسؤولية الأخلاقية. فالمؤول يستجيب لهذا النداء بطرح أسئلة جديدة غير مسبوقة على النص الذي لا يتكلم وحده.

إن لفيناس لا يفتأ يكرر أن التأويل لا يخترق حجب الغيب الإلهي، فالإنسان الذي أقر بالاحتجاب الإلهي هو وحده الذي يمكن أن يطمع في الاستماع للنداء المقدس. وفق هذا التصور، تتغير معاني المفاهيم المركزية في النص الديني مثل عقيدة الخلق، والاصطفاء، والصلاة، والدعاء، والوعد الأخروي. الخلق هو نمط من الافتراق أي الانفصال عن اللامتناهي، لكنه لا يأخذ شكل الفيض على الطريقة الافلوطينية بل هو مظهر للغيب الذي يغيب في فعل الخلق ،بحيث ينسحب اللامتناهي من المدى الوجودي ليفسح المجال للكائنات المخلوقة. ذلك ما يطلق عليه لفيناس "مفارقة الخلق" التي تتمثل في أن الإله يخلق الإنسان القادر على البحث عنه أي اقتفاء أثره.[1]

إن الاصطفاء ليست انتخابًا تفضيليًّا، بل هو مظهر الخير في المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، ويتجلى في صيغة ذاتية فردية، تخرجه من أخلاقية الإرادة إلى أخلاقية المسؤولية الناتجة عن حضور الغير الذي يلزم الأنا. الاصطفاء إذن هو بعبارة أخرى الوعي الأخلاقي في نظر للفيناس.[2] أما الصلاة فهي

1 Lévinas, *Totalité et infini*, p. 107.

2 Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 157.

نـداء الاسـتغاثة لمسـاعدة الآخـر، وهـي بـذا داخلـة في دلالـة المسـؤولية والعدالة ولا تـفضي إلى الفنـاء في الألوهيـة، وإنما هـي دوما لحظـة افتراق وانفصـال للسماح بمخاطبـة المفـارق المتعـالي الـذي لا سـبيل للوصـول إليه إلا عـن طريـق الفاعلية الأخلاقيـة المحـددة بأولويـة الـغير على النفس.[1]

مـا نخلـص إليـه هـو أن لفينـاس قـدم صياغـة فلسـفية أخلاقيـة للاهـوت اليهـودي على أسـاس الرابطـة بالغيرية، بحيـث يمكن القول إن الديـن في نظره هو نمـط الوجود المنفصـل عن الطبيعـة والمفضي إلى دائـرة المعنى والمعياريـة. ومن هنا يكـون الإنسـان كائنًـا دينيًّـا، في أفـق القداسـة والتعـالي، أي الافتراق والغيب، كما تكـون العلاقـة بالالـه تقـتضي ضرورة العلاقة بالآخـر المختلـف المغاير.

وهكـذا أحدث لفيناس انقلابًـا مفهوميًّا كاملًا في الحقل الفلسـفي، من خلال المقولات المسـتمدة مـن المعجم الدينـي (التـوراتي وشروح الكتاب المقـدس) التي منحهـا قـوة نظرية وإشـكالية كثيفـة، ومن خلال المقولات الفلسـفية الكلاسـيكية التـي اسـتخدمها مـن منظـوره الفلسـفي الخاص، بإجراء تعـديلات نوعيـة عليها أحيانًـا. ولعـل إسـهامه الأسـاسي يتمثـل في الخـروج مـن محوريـة سـؤال الوجود والأنطولوجيـا وإعـادة بنـاء المسـألة الأخلاقية وفـق تأويليـة جديدة للديـن، التي وإن ظلـت داخـل التقليـد الفلسـفي البرهـاني، إلا أنها فتحـت آفاقًا رحبـة جديدة للاهـوت وللفكـر الديني.

---

1 Lévinas, *Au-delà du verset*, Paris: Minuit, 1982, p. 197.

قائمة المصادر والمراجع

- Derrida, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997.
- Levinas, Emanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (1961), 1988.
- _____ *De l'existence à l'existant* (1963), Vrin, Paris, 2004.
- _____ *Quatre lectures Talmudiques*, Minuit, Paris, 1968.
- _____ *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.
- _____ *Autrement qu'être ou au- delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____ *Du sacré au Saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977.
- _____ *Ethique et infini*, Paris: Fayard, 1982.
- _____ *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982,
- _____ *Au-delà du verset*, Minuit, Paris, 1982.
- _____ *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994.

بول ريكور

Paul Ricœur

(2005-1913)

أ.د. السيد ولد أباه

جامعة نواقشوط - موريتانيا

بول ريكور

أ.د. السيد ولد أباه

كثيرًا ما يُتهم الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) (1913–2005) بأنه لاهوتيٌّ متخفٍّ، على الرغم من أنه ينكر هذه التهمة ويقدم نفسه فيلسوفًا حصر اهتمامه وكتاباته في الموضوعات الفلسفية البحتة، ولم يكتب فلسفة في الدين، على غرار كانط وهيغل، اللذين خصص لهما دراسات هامة تناولت نظرتهما للدين. كما أنه من البديهي أن ريكور أثر بقوة في المباحث اللاهوتية، خصوصًا في التقليد المسيحي البروتسانتي الذي ينتمي إليه علنًا، وإن كان يرفض أن تطلق عليه تسمية "الفيلسوف المسيحي." وقد علق على انتمائه الديني بقوله : "إن الأمر هو صدفة تحولت إلى مصير عن طريق اختيار مستمر."[1]

ومع ذلك لا ينكر ريكور أن أعماله تصدر عن استقطاب عميق وثابت بين نمطين من التفكير هما المبحث الفلسفي البرهاني والفكر التوراتي الذي لا يمكن اختزاله في اللاهوت العقدي أو الأخلاقي الوسيطين، بل هو من النسق الدلالي الرحب الذي تتغذى منه الفلسفة وإن كان خارجها. صحيح أن هذا

1 Ricœur, Paul, *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay,* Paris: Fayard, 2010, p. 219.

الفكر التوراتي له أدواته التعبيرية الخاصة مثل الأجناس السردية والتشريعية والأدعية والصلوات، لكنه يفتح آفاقًا واسعةً للنظر الفلسفي، بما يعني أن الخطاب الفلسفي لا يتعارض كليًّا مع "القراءة التفهمية" الثرية تصوريًّا، وإن كان يختلف بطبيعة الحال عن أحكام اللاهوت التعبدي.[1]

ومن هنا ندرك أن اهتمام ريكور بالمسألة الدينية لا يمكن إرجاعه إلى عوامل ظرفية تتعلق بتجربته الإيمانية وممارسته الدينية، وإن كانت في قلب مشاغله الفلسفية في الموضوعات المحورية التي عالجها مثل الإرادة والشر، والرمز والمعنى، والنص والتأويل، والاستعارة والسرد، والعفو والعقوبة .فما يهمه في "الإيمان التوراتي" ليس مضمونه العقدي وإنما "الشبكة الرمزية" التي يحتوي عليها، بما يحرر التجربة الإيمانية من وهم "التأسيس الفلسفي الخفي" ويفتح مجالًا رحبًا للتأويلية الفلسفية خارج القيود اللاهوتية.[2]

إن هذه الجدلية الاستقطابية بين النصوص الإيمانية والفكر الفلسفي هي التي تسمح لنا بالحديث عن فلسفة للدين لدى ريكور، لا بمعنى وضع نسق نظريٍّ مكتمل في تفسير التجربة الدينية، سواء باستجلاء الوظيفة الدينية للعقل من حيث أفق الأمل على طريقة كانط أو تحويل التمثلات اللاهوتية إلى مفاهيم عقلية على طريقة هيغل ،ولا حتى الاتكاء على المفاهيم والرموز الدينية لبناء سردية فلسفية بديلة عن التقليد الانطولوجي على غرار لفيناس. إن تفكير ريكور في الدين يظل داخلًا في استكشافه لهوامش الفلسفة ذاتها، بما يفسر نظرته إلى الخطاب التوراتي في إطار المجال الإنشائي المجازي الذي يقلب عناصر الدلالة والمعنى، ضمن علاقة متخيلة غنية بالواقع من أبرز معالمها الاستعارة والسرد.

1 Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 215.

2 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 38.

ومـن هنـا نـدرك أن فلسـفة الديـن لـدى ريكـور تنـدرج في نطـاق مشروعـه الـذي يقدمـه في شـكل "أنتروبولوجيـا فلسـفية" موضوعهـا "الفعـل الإنسـاني" في وجهيـه الفاعـل والمنفعـل. إن هـذه الأنتروبولوجيـا تنـزع الى اسـتكناه "الثـراء الأنطولوجـي" للوجـود، أي فائـض المعنـى كما يبرز في مناحـي التعـبير والممارسـة الإنسـانية الواسـعة، وهـو الـذي يفـرض الانفتـاح على كل المعـارف والخطابـات التـي تهـدف إلى فهـم أو تفـسير نمـط العيـش الـبشري.

وفـق تصريـح ريكـور نفسـه، ينطلـق هـذا المشروع من خلفيـة فلسـفية ثلاثية يـعبر عنها بالتقليد التأملي كما يرجع الى معايير الذاتية أي فهم الإنسـان لنفسـه دون السـقوط في فـخ "الكوجيتـو الشـفاف والممتلئ" على طريقـة ديـكارت، والتحليل الظاهـراتي المسـتمد من هـوسرل في تصوره للقصديـة المتجهة دومًا خـارج الوعي، مع تأسـيس هذا التحليـل على النظر التـأويلي الهرمينوطيقي في رصـده للمعنى عبر منعرجـات العلامات والرمـوز والنصوص.[1]

إن هـذا التحديـد هو الذي يسـمح لنا بالقـول إن ريكور يظـل في نهاية المطاف منتميًـا لتقليـد الذاتية والوعـي، على الرغم مـن التحوير النوعي الـذي يدخله على هـذا التقليـد، بالحـوار المتصل مع شـتى التقاليد الفلسـفية التي تناولها بإسـهاب في أعمالـه. وهـذا الموقف يفسر حسـب رأينا بمسـوغات فلسـفية قوية، بقـدر ما يفسر باعتبـارات دينيـة لاهوتية قـد لا يفصح عنها ريكـور بوضوح.[2]

1 Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris: Seuil, 1986, p. 29.

2 يـعترف ريكـور أنـه وإن كان قـد حـرص دومًـا على تنـاول الموضوعـات التـي أثـارت اهتمامه بنظـر "الفيلسـوف المسـتقل" بما يعني تعليـق كل قناعاته الإيمانيـة الخاصة في أبحاثـه النظرية، إلا أنـه لا ينكـر أن دوافعـه العقديـة قد تكون أثّـرت في العمق كليًّـا أو جزئيًّا على اهتماماتـه البحثية. راجع:

Ricœur, *Soi -même comme un autre*, p. 36.

وبالنظـر إلى اتسـاع أعمال ريكـور التـي لا يخلو أيٌّ منهـا من الاهتمام بالمسـألة الدينيـة، نـرى مـن المبرر إبراز الأسـئلة الأربعة الأساسـية التي لخـص بها مشروعه الفلسـفي مـن حيـث هو "تأويليـة للذات": مـن يتكلـم؟ ومن يفعـل؟ ومن يروي لنفسـه؟ ومـن يتحمـل المسـؤولية الأخلاقيـة؟[1] وهكـذا سـنتناول المسـألة الدينية في هـذه المجـالات الأربعـة مـن خلال ثلاثـة محـاور كبرى هـي: تأويليـة النـص، وتأويليـة الفعـل، وتأويلية السرد.

1. تأويلية النص

لم يبـدأ اهـتمام ريكـور بالمسـألة التأويليـة إلا في المرحلـة الثالثـة مـن تناولـه لمفارقـات الإرادة في العلاقـة الإشـكالية التلازميـة بين الإرادي وغير الإرادي التي حملتـه على التفـكير في معضلـة "الشر" ومـا يرتبط بها مـن مشـكل الإرادة الشريرة.

لقـد كان غـرض ريكـور هـو القيـام بوصـف تحـليلي ظاهـراتي لإمكانـات الفعـل الإنسـاني أي وصـف البنيـات القصديـة للإرادي وغير الإرادي. في خاتمـة الجـزء الأول مـن كتـاب **فلسـفة الإرادة**، يقـف ريكـور عنـد مفارقـة الحريـة التـي لا يمكـن الوصـول إليهـا مـن خلال المفاهيـم الحديـة القصـوى التـي تقـتضي الدخـول في أفـق التعـالي الـذي هـو وحـده المؤهـل للخـروج مـن معنـى الإرادة إلى معنـى الخلـق.[2] ومـع أن ريكـور أدرك حـدود النهـج الفينومينولوجـي في ضبـط الإرادة وصفيًّـا، إلا أنـه أحجـم عـن تقديـم إنشـائية للتعـالي تفتح مسـلك التحـرر والخـروج مـن سـلبية الفعـل.

1 Ricœur, *Soi -même comme un autre*, p. 28.

2 Ricœur, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1949 / Seuil, coll. "Points", 2009, p. 603.

في الجزء الثاني من **فلسفة الإرادة**، يتناول ريكور أنتروبولوجيا "الإنسان الخطاء" باستكشاف سؤال الشر الذي تم تجاهله في التحليل الوصفي للإرادة، من منظور ما دعاه "أنطولوجيا انزياحية" (بالإحالة إلى باسكال) تتأرجح بين المتناهي و غير المتناهي، بين المحدود والخطأ. إن المقصود هنا هو الوقوف على إمكانية الشر الأخلاقي الذي هو هشاشة الإنسان وضعفه. ومن الواضح هنا أن ريكور وإن كان يرفض كل أنواع التيوديسات الفلسفية واللاهوتية (أي مذاهب العدل الإلهي التي تلغي الشر)، إلا أنه يصدر عن خلفية لاهوتية واضحة في ضبطه لثنائية البراءة والخطأ أي الانتقال من الارادة إلى الذنب وما يطرحه من معضلات معقدة بخصوص المعنى الإيجابي للحرية. [1]

في الجزء الثالث من **فلسفة الإرادة** الذي يخصصه لما سماه **رمزية الشر**، ينخرط ريكور في نقاش فلسفي كثيف مع الدين من حيث هو مخزونٌ ثريٌّ للمعنى بما يشكل في الآن نفسه مدخله الأول إلى المسألة التأويلية.

ومع أن السؤال الذي أراد ريكور معالجته هو كيف يمكن صياغة خطاب فلسفي حول الشر، إلا أنه يدرك أن مثل هذا الخطاب البرهاني التصوري متعذر، بما يتطلب استعراض النواة الرمزية الخارقة في النص الديني من أجل استكشاف مصادره الوجودية الرحبة التي هي مادة خصبة للتأويل. ومن هنا مقولة ريكور الشهيرة "الرمز يدفع إلى التفكير" التي وضعها في خاتمة ثلاثيته حول الإرادة. [2] الأمر هنا يتعلق بالرموز المحورية في التقليد التوراتي المتعلقة بالدنس والذنب والخطأ، مع إعطاء أولوية خاصة لعقيدة "الخطيئة الأصلية" التي هي النقطة الجوهرية في الأنتروبولوجيا المسيحية. لكن ريكور يرفض

1 Ricœur, *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, 1960 / Seuil, coll. "Points", 2009, pp. 197- 199.

2 Ricœur, *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, p. 566.

بشـدة الجوانـب اللاهوتيـة والتفسيريـة في الخطـاب الدينـي، الـذي لا يهمـه إلا في رمزيتـه التعبيريـة؛ أي "قدرتـه على إبـراز وكشـف علاقة الإنسـان بما يقدسـه." [1]

ومـن الواضـح أن ريكـور متأثـر في هـذه المرحلـة بكتابـات مرتشـيا إليـاده حـول تاريـخ الأديـان ومعالجتـه للمقـدس والخارق التـي تنطلق من تصـور الرمز بصفتـه السـمة المميـزة للخطـاب الدينـي. [2] ففـي كتاب **رمزيـة الشر** يخـرج ريكـور مـن مفارقـات التحليـل الظاهـراتي لولـوج المنهـج التـأويلي في منحـاه البسـطي المتسـع، بحثـا عـن مخـزون الدلالـة الـذي تسـتبطنه الرمـوز المقدسـة، في مـا وراء حرفيتهـا النصيـة وصياغاتهـا اللاهوتية الجاهـزة. في هذا الأفق، تحتاج الفلسـفة إلى الإنصـات للرمـوز "العبرانيـة"، بما توفره مـن إمكانـات متجددة للتفـكير والنظر، لا لسـد الهـوة الهائلـة بين التأمـل والإيمان، ولكـن مـن أجـل مـد الفلسـفة بمنابـع متجـددة وخلاقـة للمعنـى مـن خارجها.

وبما أن الرمـوز لها دومـا أوعيتهـا اللغويـة، فإنهـا داخلـة باسـتمرار في الدائرة التأويليـة، ومـا يهـم الفلسـفة المعـاصرة هـو اسـتيعاب هذا الخطـاب الـذي تحمله نصـوص الاعتراف والإقرار في المنحـى النقدي للهرمينوطيقـا الجديدة، بما يتطلب الكشـف عـن مضامينـه الدلالية وتملكهـا وفق منظـور تفـسيري مغاير. [3]

لقـد فتحت تأويليـة الشر لريكـور الأفق الواسـع للمسـألة الهرمنوطيقية التي اسـتأثرت بجـل كتاباته الفلسـفية .بيد أنه تخلى تدريجيـا عن تأويليـة المعنى المزدوج التـي ختم بهـا تحليلـه للإرادة، ليتبنى خيار "تطعيـم" الظاهراتيـة بالهرمينوطيقا عبر

1 Ricœur, *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, p. 207.

2 ذلك ما يعترف به ريكور بوضوح في:
Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Seuil, 2021, p. 54.

3 Ricœur, *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, p. 569.

ثنائيات استقطابية ميزت منظوره التأويلي: البسط والاختزال، التقليد والنقد، التفسير والفهم، الانتماء والمسافة. التأويل من هذا المنظور هو دوما عملية ديناميكية جدلية تفضي إلى صدام وصراع الأفهام والقراءات.

في كتاب **صراع التأويلات**، يبلور ريكور هذا المنهج التركيبي الجامع بين تأويلية التقليد التي ترجع إلى هيدغر وغادامر وتأويلية النقد التاريخي والاجتماعي التي تغتني بأبحاث العلوم الإنسانية.[1] ومع أن ريكور يظل متشبثا بالتقليد الفلسفي في منهجه التأويلي، إلا أنه يعترف باهتمامه الواسع بالموروث التفسيري اللاهوتي الذي شغل رجال الدين المسيحيين في العصور الوسطى. في هذا السياق، لا يخفي ريكور انتماءه إلى التقليد التأويلي المسيحي في دلالته الواسعة، ضمن الخط الذي دشنه اللاهوتي الألماني رودولف بولتمان في منهجه الساعي إلى نزع الطابع الميثولوجي عن النصوص المقدسة.

إن المسيحية من هذا المنظور هي دومًا تجربة تأويلية مستمرة، ترجع لحدث "البشارة" الذي نقله نص مقروء، وإن كانت المسيحية في ذاتها نتاج تأويل خاص لكتاب متقدم عليها هو العهد القديم. التأويلية المسيحية منذ القديس بولس تجمع بين تأويلية النص وتأويلية الوجود المعيش (تجربة المسيح) عبر آليات تفسيرية عديدة تستقصي المعنى في أبعاده اللغوية والتاريخية والأخلاقية. وقد استفادت التأويلية المسيحية الإصلاحية من مفاهيم ومسالك الهرمينوطيقا النقدية الجديدة التي بلغت أوجها في أعمال بولتمان حيث بلور مقاربة نزع الأسطرة وما يترتب عليها من نظرية "الدائرة التأويلية" (الإيمان من أجل الفهم والفهم من أجل الإيمان).

---

1 راجع الفصل الأول: "الوجود والتأويلية" في كتاب **صراع التأويلات**:
Ricœur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969 / coll. "Points" 2013, pp. 23-50.

إلا أن التأويلية العقلانية الحداثية التي بلورها بولتمان تظل في نظر ريكور داخلة في المنظور اللاهوتي التقليدي، من حيث بحثها عما تعتبره المعنى الحقيقي للنص في ما وراء الصياغات الثقافية الوسيطة التي تحجبه. كما أن استخدامه للدائرة التأويلية يظل محكومًا بالتفسير النفسي الذي يفترض وجود موضوع أصليٍّ ثابت للإيمان وسابق على الفعل الاعتقادي، كما يفترض أولوية التفسير "الحقيقي" على القراءات السابقة للنص.[1]

وعلى الرغم من هذا النقد الذي يوجهه ريكور لبولتمان، إلا أن تأويليته للنص الديني تستبطن جوهر رؤية اللاهوتي الألماني[2]، وإن كان يعطي دلالات جديدة لفكرتي نزع الأسطرة والدائرة التأويلية، في سياق مقاربة جديدة للغة والمعنى بعيدًا عن التصور الوضعي التنويري للقضايا العقلية، بما يندرج في تأويليته الشعرية (البويتيقا) وما تحيل إليه من سؤال المتخيل الذي هو أوسع من الواقع الموضوعي.

قبل أن نتناول تأويلية ريكور للنص الديني، يتعين علينا ضبط تصوره للنص كما تحدد في أعمال النضج، من خلال اهتمامه المتواصل بمرجعية الخطابات السردية والاستعارية التي سمحت له بتقديم نظرة جديدة للمعجم الديني.

في نصوص هامة ترجع لبداية السبعينيات حول مفهوم النص وفق ثنائية الفهم والتفسير، يقدم ريكور التعريف التالي الذي لا شك أنه متأثر بالموجة البنيوية اللسانية السائدة أوانها: "لنسمي نصا كل خطاب أثبتته الكتابة."[3] الكتابة

1 Ricœur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969 , pp. 503-515.

2 يلاحظ جان غريش أن تأويلية ريكور العامة تظل باعترافه داخلة في نطاق التفسير المسيحي الحديث كما وضعه بولتمان ومدرسته:
Greisch, Jean, *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens*, Grenoble: Millon, 2001, p. 112.

3 Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 154.

داخلة في عملية تشكل النص ،وتخرجه من ذاتية المؤلف وسياق التلقي الأصلي إلى مجال التأويل الرحب المفتوح، بل تغير نوعيا مرجعية القول في علاقته بالعالم من خلال القراءة التي تكرس استقلالية المقول عن قائله. ومن هنا يتحدث ريكور عن "عالم النص" الذي تمحي فيه تجربة الكلام الأولى، مؤكدًا ضرورة الجمع بين مسلكيْ الفهم والتفسير معًا في قراءة الخطاب، متجاوزًا الجدل المعروف بين المدرسة التأويلية الرومانسية والاتجاه الوضعي المنحدر من النقد التاريخي والأيديولوجي. في هذا السياق يقول ريكور: "إذا كان الفهم يسبق التفسير ويواكبه ويغطيه، فإن التفسير في المقابل يحث تحليليًّا على الفهم."[1]

أين موقع التأويلية الدينية في هذا التوجه المنهجي العام في قراءة النصوص واستكشاف عالمها؟

لقد قدم ريكور دراسات هامة في تأويلية النص الديني على حافة الفلسفة واللاهوت، تقف عند خصوصيات الأجناس الأدبية التي تستخدمها النصوص المسيحية المقدسة، ولكن ضمن الرؤية المنهجية التأويلية العامة التي تتناول الرموز والقصص الخارقة والروايات السردية، حتى لو كان للنصوص التوراتية مكانة خاصة في الثقافة الغربية من حيث هي "نسق" دلالي محوري.

إن ما يميز النص الديني هو ما عبر عنه ريكور بمقولة "تسمية الإلهي" التي تطرح إشكالات تأويلية معقدة بخصوص علاقة العقيدة بالمكتوب وتعدد أنماط صورة الرب بحسب الأجناس اللغوية المستخدمة التي يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أصناف كبرى هي: الشرع التعبدي الذي يقتضي الطاعة الصادقة بالرجوع إلى ظرفيات وأحداث وتقاليد هي مادة خصبة للتأويل، والسرد الذي

1 Ricœur, *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Daniel Frey & Nicola Stricker (Eds.), Paris: Seuil, 2010, p. 33.

هـو الجانـب القصصي في الرسـالة ويدخل في صلـب مضمونها العقـدي، والحكمة التـي هـي الرصيـد الأخلاقي المسـتند إلى تجـارب الأمم والشـعوب. لكـن ريكور يرفـض النظـر إلى النـص الديني مـن حيث هو كشـف لمضمون الألوهيـة، أو تعبير عـن ذاتيـة مقدسـة عليا، بل هـو نص ينتمـي من حيـث الكتابـة والتلقـي للتجربة الإنسـانية لا لنمـط التفسـير المقدس.[1]

في هذا السـياق، تكتسي الاسـتعارة التي هـي الغالبة على النـص الديني مكانة هامـة، باعتبـار أن "الاسـتعارة هي الموضـوع المركـزي للتأويلية" حسـب عبارته.[2] الاسـتعارة ليسـت مجرد شـكل بلاغيٍّ تجميليٍّ للعبـارات والألفاظ، بـل هي عملية إبداعيـة وإنشـائية للمعنـى تخلخـل النظـام المرجعي للأشـياء وتحـدث حقائق من نمـط جديـد عن طريـق الجمـع بين مجالات دلاليـة متمايـزة في الاسـتخدام العادي للغـة. الحقيقـة الاسـتعارية تدخـل في باب الوظيفـة الشـعرية (المجازيـة) التي من خلالها تتخلـص اللغـة من وظيفتهـا الوصفية للنفاذ إلى مسـتوى أسـطوري تتحرر فيـه وظيفتها الكشـفية."[3] إن النـص الديني الـذي يختلف عن الكتابـات اللاهوتية التـي هـي صياغـات "عقليـة" للمضـامين الإيمانيـة، يدخـل في بـاب الخطـاب الابداعـي الاسـتعاري الـذي يسـتخدم منطقـا ومنظـورا وجـوديين مختلـفين كليا عن الخطـاب الوصفـي البرهاني.[4]

---

1 Ricœur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994: "Nommer Dieu", pp. 281-305; Ricœur, *Ecrits et conférences 5: La Religion pour penser,* Paris: Seuil, 2021, pp. 298-310.

2 Ricœur, *Écrits et conférences 2*, p. 91.

3 Ricœur, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975, p. 311.

4 راجع في علاقة النصوص التوراتية بالخطاب الشعري الاستعاري:
Ricœur, *Lectures 3*, pp. 286-287.

2. تأويلية الفعل

كثيرًا ما يصرح ريكور أن مشروعه التأويلي لا ينحصر في قراءة النصوص والخطابات، بل يتعلق أساسا بالفعل ،إذ عالم النص يحيل ضرورة إلى مجال العيش وإمكانات العمل والممارسة الحية. فلا تفريق إذن في هذا المشروع بين النص والفعل، فالحقل العملي هو "المكان المميز لجدلية التفسير والفهم."[1] فكما أن علاقة الذات بنفسها ليست مباشرة، وإنما تتوسطها النصوص المقروءة في استقلالها عن سياق تأليفها الأصلي وسياق تلقيها اللاحق، فإن هذه الوساطة تمتد إلى المؤسسات والنظم الاجتماعية القائمة التي هي وسائط غير مكتملة، لكن لا محيد عنها في فهم الفعل الإنساني.

وقد تأثر ريكور، في أعماله الصادرة في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، بالنزعة السميولوجية المتولدة عن اللسانيات في تصور أشكال تموضع الفعل الإنساني وفق نموذج الظاهرة اللغوية.[2] بيد أنه في دراساته اللاحقة، وبصفة خاصة في كتابه الأساسي **الذات عينها بصفتها آخر** تخلى عن هذه المرجعية اللسانية، من منظور تداولي يستكشف منطق الفعل دون فاعل، بحيث يتم التركيز على جوانب الممارسة التي لا يمكن إرجاعها لذات متحكمة أو صانعة.[3]

في هذا الباب، تدخل دراسات ريكور الهامة التي خصصها في خاتمة مسار الفلسفي لموضوعات الأخلاق والسياسة والقانون ،بما يخرج عن نطاق اهتمامنا الحالي. وفق هذا التوجه المنهجي الجديد، ينتقل ريكور في تناوله للمسألة الدينية من مركزية الخطاب التعبيري عن الألوهية إلى مستوى انتربولوجي فلسفي أعمق يعالج الظاهرة الدينية في تمفصلاتها الاجتماعية والإنسانية.

1 Ricœur, *Réflexion faite*, p. 79.

2 Ricœur, *Du texte à l'action*, pp. 205-236.

3 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 73-108.

وهكـذا يعيـد ريكـور النظـر إلى الظاهـرة الدينيـة مـن منطلـق فلسـفته الأنتروبولوجيـة التـي تتمحـور حـول " الإنسـان الفاعـل " بـكل مظاهـر ضعفـه وعجـزه التـي تسـقط بـه في مسـتنقع الخطـأ والخطيئـة (مـا سماه باسـكال Pascal بـؤس الإنسـان وعبر عنـه كانـط Kant بـالشر الجـذري). الاعتقـاد هنـا ليـس هـو الأسـاس، بـل اسـتقبال الخطـاب النبـوي الحامـل "للبشـارة اليسـوعية" التـي هـي رمزيـة محـررة لإرادة الفعـل نحـو الخير.[1] ومـن هنـا يعـرف ريكـور الخصائـص المميـزة للديـن بقولـه: " مـا يبـدو لي مكونـا لما هـو دينـي هـو اذن منـح الثقـة لقـول لـه سـنن مـعين، في حـدود نسـق مـا."[2] إن هـذا التعريـف يـفضي إلى دوائـر تأويليـة متشـابكة ومتصلـة: القـراءة التـي تتقـدم في شـكل نـص مكتـوب، والنـص الـذي يتحـول إلى تقليـد تعتمـده مجموعـة مؤمنـة هـي الأمينـة على هـذا النـص وهـي المشـغولة بتفسـيره عبر تـراث تـأويلي مسـتمر. إن الـذات الدينيـة تتحـرك في إطـار هـذه الدائـرة الثلاثيـة: القـول المؤسـس، والنصـوص الوسـيطة، والتقاليـد التأويليـة.

ومـع أن ريكـور يحجـم عـن تقديـم التعريفـات الاصطلاحيـة التـي عـادة مـا تنطلـق منهـا الدراسـات الأنتروبولوجيـة والاجتماعيـة في موضـوع الديـن، إلا أنـه يحـدد للظاهـرة الدينيـة ثلاثـة معـايير تتفـق فيهـا مختلـف الأنسـاق الاعتقاديـة الجماعيـة، وهـي: أسـبقية الـكلام المؤسـس، ووسـاطة الكتابـة، والتاريخيـة التأويليـة.[3] وهكـذا تتضـح المسـتويات المتعـددة في الظاهـرة

1 Ricœur, *La Religion pour penser*, p. 347.
لا يخفـى هنـا التأثـر الواضـح بفلسـفة الديـن لـدى كانـط كما وضعها في كتابـه **الديـن في حدود مجـرد العقـل**، وقـد عالجهـا ريكـور في دراسـة موسـعة في كتابـه: *Lectures* 3, pp. 19-40

2 Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 219.

3 Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 222.

الدينيـة: الأسـاس العقـدي الـذي لا تدخـل في تقويمـه لا الحجـج اللاهوتيـة الكلاسـيكية ولا البراهين الفلسـفية والعلميـة الجديـدة (على غـرار اللاهوتيـات التحليليـة المعـاصرة أو إبسـتمولوجيات الاعتقـاد)، والمـوروث المكتـوب الـذي يخـرج الديـن مـن سـلطة الإيحـاء المبـاشر ووحـدة المعنـى المبـاشر، والتقاليـد التأويليـة التـي هـي نتـاج قـراءات وتجـارب المجموعـات المؤمنـة في سـياقها التاريخـي المتـغير.

إلا أن الديـن عنـد ريكـور ينـدرج أساسًـا في نطـاق التأويليـة الإتيقيـة التـي تختلـف عـن دلالـة الأخلاق المنظـور الكانطـي السـائد في الفلسـفة المعـاصرة؛ أي قانـون الواجـب القائـم على موهبـة التعميـم المأسـاوي على أسـاس عـقلي بحتة لا مـكان فيـه للاعتقاد الديني. ولعـل ريكور بإعادتـه الإعتبار لمفهوم "الحيـاة الطيبة" بالمعنـى الأرسـطي؛ أي التقـويمات الجوهريـة المعبرة عـن خيـارات عيش مثاليـة ومعياريـة، قـد فسـح المجال لعـودة الديـن إلى المسـألة الأخلاقية على غرار فلسـفة لفينـاس في الغيرية.[1]

صحيـح أن ريكـور لا يكتفي في تصوره للمسـألة الأخلاقية بالقيـم المرجعية، ولا بقـوانين السـلوك، ويضيف البعد المـؤسسي في نقاش مكثف لنظريـات العدالة

1 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 202-211.

حول علاقته بنظرية لفيناس في أولوية الغيرية راجع :

Ricœur, *Philosophie, Éthique et Politique, Entretiens et dialogues*, Paris: Seuil, 2017, pp. 26-30.

المعـاصرة[1]، إلا أنـه يـرى أن مفارقـات الفعـل الأخلاقـي تبـدو في مقتضيـات "الحكمـة العمليـة" التـي هـي الجانـب المأسـاوي في الفعـل الأخلاقـي بما يتجـاوز الأطـر الأخلاقية والسياسـية الضامنـة للعدالة. ومـن هنا يدعو ريكـور للعودة إلى القناعـات العقديـة التـي تكمل الأخلاقيـات البرهانيـة وتمنحها القوة النقاشـية في حـوار ثقـافيٍّ عـقلانيٍّ.[2] المعتقدات الدينيـة إذن تدخـل في صلب الفعـل الأخلاقي ابتـداءً بالفضائـل المعياريـة المحددة لرؤيـة العيـش الخيّر، وانتهاءً بالحكمـة العملية الناتجـة عن تصدعـات ونزاعـات الممارسـة القيمية.

3. تأويلية السرد

اهتـم ريكـور اهتمامًا أساسـيًّا في أعماله بثنائيـة التاريـخ والسرد، لا من منظور منهجـيٍّ (طريقـة الكتابـة التاريخيـة) أو إبسـتمولوجيٍّ (تحديـد المنزلـة العلميـة للمبحـث التاريخـي)، ولكـن مـن منطلـق تـأويليٍّ يكتشـف رهانـات الحقيقـة والمعنـى في نمـط الخطـاب المتعلـق بالزمنيـة والتحـول. لقـد لاحظنـا أن ريكور لا يحصر الفاعليـة اللغويـة في الوظائـف الوصفية والمنطقيـة، وإنما يبرز أيضـا الإبداع الاسـتعاري الـذي يـفضي إلى عـوالم دلاليـة، ويضيـف اليـه الحبكـة السرديـة التي تـؤدي وظيفـة مماثلـة لوظيفـة الاسـتعارة.

1 راجع مثلًا نقاشه لأطروحة جون رولز في العدالة من حيث هي إنصاف في:
Ricœur, *Le juste 1*, Paris: Esprit, 1995 / Seuil, 2022, pp 99 -160.
وقراءته لنظرية تشارلز تايلور وكتابه منابع الذات في:
Ricoeur, *Le juste 2*, Paris: Esprit, 2001 / Seuil, 2022, pp. 267-292.
لكـن ريكـور يـبين في نـص هـام بعنـوان **الحـب والعدالـة** أن الحب هـو "حـارس العدالة" بمعنـى أنـه يحـول بينهـا والنكـوص إلى دلالـة التكافـؤ والمعاملة النفعيـة. لا يخفـي ريكور صـدوره هنـا عما دعـاه بلاهوت العيـش المشترك بدلًا مـن لاهوت الهيمنـة والخضوع الذي سـيطر طـويلًا على التقليـد اللاهوتي المسـيحي. راجع:
Ricœur, *Amour et Justice*, Paris: Seuil, coll. “Points”, 2008, pp. 15-38.

2 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 336.

في مقدمة الجزء الأول من كتابه **الزمن والسرد**، يبين ريكور أن هذا الكتاب توأم لكتابه **الاستعارة الحية**، إذ إن تلك الظاهرة البلاغية وهذا الجنس الأدبي يصدران عن نفس المنحى وهو "الإبداع الدلالي" عن طريق التقريب بين مجالات شديدة الاختلاف والتغاير.[1]

إن الأطروحة التي يدافع عنها ريكور هي أن الزمن يصبح إنسانيا من خلال عملية السرد، وفي المقابل لا يكون للسرد معنى إلا إذا تعلق بالتجربة الزمنية، وهكذا تبرز العلاقة الدائرية بين السردية والزمنية. في هذا الباب، تدخل معالجة ريكور "لمفارقات تجربة الزمن" لدى عالم اللاهوت المسيحي القديس أوغسطين في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**. ودون الخوض في تفصيلات قراءة ريكور لمقاربة أوغسطين، نلاحظ أنه يوضح زيف كل محاولة نظرية لتعريف الزمن لكون أي تجربة زمنية معيشة تصطدم بمتاهة وجود أو عدم وجود الزمن في ذاته، بما يعني رفض التصور الكوسمولوجي للزمن من منطلق الزمن النفسي المعيش.[2]

للخروج من مفارقات أوغسطين، ومرورًا بالنظرة الطبيعية للزمن لدى أرسطو، يخلص ريكور إلى ضرورة إدماج الوساطة السردية في حسم ثنائية الزمن المعيش والزمن الطبيعي من خلال حبكة الرواية (بالمعنى الواسع للعبارة)، بما تعبر عنه "الدائرة التأويلية للسردية والزمنية."[3] وبعد تمديد هذا الجدل حول

1 Ricœur, *Temps et récit*, Vol. 1: *L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983, p. 11.

2 Ibid., pp. 19-53.

3 Ricœur, Temps et récit, Vol. 1, p. 126.
وقد عرض ريكور تصوره لمفهوم الحبكة السردية في الجزء الثاني من كتابه **الزمن والسرد**.
Ricœur, *Temps et récit*, Vol. 2: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984, pp. 17-48.

الزمنيـة إلى كانـط وهيدغـر، يخلـص ريكـور إلى بلورة مفهومـه للهويـة "السردية"، الـذي يعنـي أن ذاتية الفـرد والجماعة تتشـكل مـن خلال مواقف التقاليـد السردية مـن حيث العلاقـة بالزمـن والتحول.[1]

مـا يهمنـا في هذا التصـور للسردية الزمنية هـو كونها تدخل مـن جهة في ضبط أدوات التعـبير الدينـي التـي يـرى ريكور أنهـا داخلـة في المنظور الشـعري التخيلي المختلـف عـن الخطـاب الوصفـي والمنطقـي، كما تدخـل في طبيعـة التقليـد الديني مـن حيث هـو تقليد تـأويلي لمجموعة مؤمنـة تعيد إنتاج نفسـها مـن خلال الرواية المسـتمرة. وكما أن الخطـاب التـوراتي يحبـذ اسـتخدام "الحقيقـة الاسـتعارية" فإنـه بالقـدر نفسـه يلجـأ إلى السرديـة المقدسـة التـي هـي آلية أخرى مـن آليـات التعبير والدلالـة تـكسر المنطـق الفيزيائـي للزمـن في اتجـاه الماضي السـحيق وأفـق الوعـد المنتظـر.[2] الديـن هنـا هـو وحده الـذي يمكـن أن يقـدم إجابة عـن مفارقـة وحدة الحقيقـة وتحـدي الزمـن، لا مـن خلال صياغـة جدليـة مفهوميـة على طريقة هيغل وإنما منظـور "الرجـاء الإسـكاتولوجي."[3] المسـيحية مـن هذه الزاوية هي المسـلك الـذي يحمـي من الفلسـفات النسـقية الكلية التـي تدعي اكتشـاف قـوانين التاريخ وأسراره، عبر مقولـة "الأحجيـة" السريـة والغامضـة بدلالتهـا اللاهوتيـة الكثيفة.

***

1 Ricœur, *Temps et récit,* Vol. 3: *Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985, pp. 442-444.

2 Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, p. 646.

3 Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1955 / 1967, pp. 51–68.

الخلاصة التي ننتهي إليها من استعراض أوجه فلسفة الدين لدى ريكور هي كونه قدم منظومة فكرية عميقة ورصينة، لئن كان حافظ فيها على الكتابة التحليلية البرهانية والمنهج النقدي الإشكالي، إلا أنه وظف المعجم الديني اللاهوتي في عمق الاهتمامات الفلسفية، في وفاء صريح للموقف التأويلي الراسخ المتمثل في إغناء وتجديد التفكير الفلسفي بأشكال التعبير الثقافي الأخرى وفي مقدمتها الدين.

قائمة المصادر والمراجع

- Greisch, Jean, *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens*, Grenoble: Millon, 2001.
- Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1949 / Seuil, coll. "Points", 2009.
- _____ *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1955 / 1967.
- _____ *Philosophie de la volonté: Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960 / Seuil, coll. "Points", 2009.
- _____ *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969 / coll. "Points", 2013.
- _____ *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975.
- _____ *Temps et récit*, Vol. 1: *L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983.
- _____ *Temps et récit*, Vol. 2: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984.
- _____ *Temps et récit,* Vol. 3: *Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.
- _____ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil, 1986.
- _____ *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- _____ *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994.
- _____ *Le juste 1*, Paris: Esprit, 1995 / Seuil, 2022.
- _____ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.
- _____ *Le juste 2*, Paris: Esprit 2001 / Seuil, 2022.

- _____ *Amour et Justice*, Paris: Seuil, coll. “Points”, 2008.
- _____ Paul, *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay,* Paris: Fayard, 2010.
- _____ *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Daniel Frey & Nicola Stricker (Eds.), Paris: Seuil, 2010.
- _____ *Philosophie, Éthique et Politique,. Entretiens et dialogues*, Paris: Seuil, 2017.
- _____ *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Seuil, 2021.
- _____ *Ecrits et conférences 5: La Religion pour penser,* Paris: Seuil, 2021.

ولفرد كنتويل سميث

Welfred Cantwell Smith

(2000-1916)

د.صابرين زغلول

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية
الإمارات العربية المتحدة

ولفرد كنتويل سميث

د. صابريــن زغلـول

يعـد ويلفـرد كانتويـل سـميث (Welfred Cantwell Smith) (1916-2000) مفكـرًا بارزًا ذا إسـهام متميـز في مجال الدراسـات الدينية المعاصرة، حيث اسـتطاع عبر مـسيرة أكاديميـة امتـدت لأكثر من نصف قـرن أن يحدث تحـولًا منهجيًّا عميقًا في طريقـة فهمنـا وتحليلنـا للظاهـرة الدينيـة. ولعـل مـا يميـز هـذا المفكـر الكنـدي البـارز هـو قدرتـه الاسـتثنائية على تجـاوز الحـدود التقليديـة بين التخصصـات المعرفيـة المختلفـة، وتأسيس رؤيـة منهجيـة متكاملـة تجمـع بين العمـق النظـري والبعـد التطبيقـي، بين التحليـل التاريخـي النقـدي والفهـم الظاهـراتي التعاطفي.

تبرز القيمـة المحوريـة لإسـهامات سـميث الفكرية في نقده العميـق والمنهجي للمفاهيـم الأسـاسية التـي هيمنـت على الدراسـات الدينيـة، وبخاصـة مفهـوم "الديـن" ذاتـه، حيـث بين مـن خلال تحليـل تاريخـيٍّ دقيـق أن هـذا المفهـوم ليس معطـى طبيعيًّـا أو كونيًّـا، بـل هـو نتـاج سيرورة تاريخيـة محـددة ارتبطـت بتطـور الفكـر الغـربي الحديـث، ومـن ثـم لا يصلـح بـالضرورة كإطـار تحليـليٍّ لفهـم التجـارب الروحيـة والإيمانيـة في سـياقات ثقافيـة مختلفـة. ولم يقـف سـميث عنـد حـدود التفكيـك النقدي، بل تجاوزه إلى التأسـيس المعـرفي، مقدمًا بـديلًا مفاهيميًا متماسـكًا يقـوم على ثنائيـة "التراكـم التاريخـي" و"الإيمان الشـخصي"، وهـي ثنائية

استطاعت أن تفتح مسارات جديدة في فهم العلاقة الديناميـة بين المستويين الموضوعي والـذاتي للظاهرة الدينيـة، متجاوزة بذلك الاختـزالات المنهجية التي هيمنت على المقاربـات التقليديـة في هـذا المجـال.

مـن هـذا المنطلق النقـدي المتميز، طور سـميث رؤيـة فريدة في مجـال التعددية الدينيـة، حيـث قـدم مقاربـة متوازنـة تتجـاوز كلًا من الحصريـة الدينيـة التي ترى الحقيقـة محصـورة في ديـن واحـد، والنسـبية المطلقـة التـي تنكر أي مـشتركات بين الأديـان. وعلى هـذا الأسـاس المنهجـي المتكامـل، اسـتطاع أن يؤثر بشـكل عميق على تطـور نظريـات التعدديـة الدينية المعـاصرة، وخاصة أعمال جـون هيك (John Hick) التـي اسـتلهمت الكثير مـن مفاهيمه ورؤاه الأساسـية.

لم تقـتصر أهمية سـميث على المسـتوى النظري التجريدي فحسـب، بل امتدت بشـكل ملموس لتشـمل تأثيره العـملي المـؤسسي في تطويـر صروح أكاديمية رائدة في مجـال الدراسـات الدينيـة، ومن أبرزهـا معهد الدراسـات الإسلاميـة في جامعة ماكغيـل ومركـز دراسـة الأديـان العالميـة في جامعـة هارفـارد. ومـن خلال هـذه المؤسسـات الأكاديميـة المرموقـة، نجـح سـميث في ترسـيخ دعائم مدرسـة فكرية متميـزة في دراسـة الأديـان، أثـرت تـأثيرًا عميقًـا في أجيـال متعاقبـة مـن الباحثين والـدارسين في هـذا الحقل المعـرفي المهم.

إن قيمـة أفـكار سـميث ومنهجيتـه تزداد بـروزًا في ظـل التحديـات المعاصرة المتفاقمـة المرتبطـة بالتنوع الديني والثقـافي وتصاعد النزاعـات ذات الأبعاد الدينية في مختلـف أنحـاء العـالم. فمنظومتـه الفكريـة، التـي تجمـع بين الصرامـة النقديـة العلميـة والاحترام العميـق للتجارب الدينيـة المتنوعة، إلى جانـب مقاربته المتوازنة للتعدديـة الدينيـة التـي توفق بين إقـرار الخصوصيـات التاريخية والثقافيـة والإيمان بإمكانيـة الحـوار والتفاهم المتبادل، تقدم أساسًـا نظريًّـا متينًا وإطـارًا منهجيًّا فعالًا

لبناء حوار بنّاء ومثمر بين الأديان والثقافات المختلفة في عالمنا المعاصر الذي يتسم بمستويات متزايدة من التعقيد والتنوع.

1. السيرة الذاتية والتكوين الفكري

ولد ويلفرد كانتويل سميث في الحادي والعشرين من يوليو عام 1916 في تورنتو، كندا، في فترة تاريخية مضطربة شهدت الحرب العالمية الأولى (1914-1918) وتفكك الإمبراطوريات الكبرى وصعود الحركات التحررية في آسيا وإفريقيا. ترعرع في مجتمع كندي متنوع ثقافيًا ودينيًا، مما أسهم لاحقًا في بلورة رؤيته للتعددية الدينية والثقافية وتأسيس منهجيته المتميزة في دراسة الأديان، لا سيما أن "التعددية الثقافية والدينية التي شهدتها كندا في تلك الفترة كانت عاملًا محفزًا للكثير من الباحثين لدراسة الظواهر الدينية المختلفة، ومن بينهم ويلفرد كانتويل سميث الذي تأثر بشكل عميق بهذه البيئة المتعددة."[1]

وفضلًا عن هذا التنوع الثقافي، نشأ سميث في بيئة أكاديمية مرموقة، حيث كان والده هارولد سميث أستاذًا بارزًا للأدب الإنغليزي في جامعة تورنتو، ووالدته روث سيدة مثقفة أولت اهتمامًا كبيرًا بتنشئة أبنائها على حب المعرفة والانفتاح الفكري. كانت جامعة تورنتو آنذاك مركزًا مهمًا للدراسات الإنسانية في أمريكا الشمالية، تجمع بين رصانة التقاليد البريطانية والانفتاح الفكري الأمريكي، وقد تشربت شخصية سميث المبكرة هذه الأجواء الأكاديمية التي شكلت توجهاته الفكرية اللاحقة. "كان للبيئة

1 Harrison, Peter, *Religion and Cultural Diversity in Canada: Historical Perspectives*, Cambridge University Press, 2007, p. 124.

العائليـة المثقفـة التـي نشـأ فيهـا سـميث دور محـوري في توجيـه اهتماماتـه نحـو الدراسـات الإنسـانية والفكريـة، ومنحتـه أدوات منهجيـة مهمـة في مسيرتـه الأكاديميـة اللاحقـة."[1]

ونتيجـة لهـذه الخلفيـة العائليـة المتميـزة، أظهـر سـميث منـذ مراحـل تعليمه الأولى تفوقًـا ملحوظًـا في الدراسـات الإنسـانية واللغـات. اسـتفاد مـن النظـام التعليمـي الكنـدي المتميـز الـذي جمـع بين المناهـج البريطانيـة والأمريكيـة، مـع اهـتمام خـاص بالتعدديـة الثقافيـة. في هـذه البيئـة التعليميـة المتميـزة، بدأ سـميث دراسـة اللغـات الشرقيـة في سـن مبكـرة، فتعلـم السنسـكريتية والعبريـة والعربية تحـت إشراف هاملتـون جـب (Hamilton Gibb)، الـذي كان لـه تـأثيرٌ عميـقٌ في توجيهـه نحـو المنهجيـة العلميـة في دراسـة اللغـات والثقافـات الشرقيـة: "كان اهـتمام سـميث المبكـر باللغـات الشرقيـة خطـوة أساسـية في تكوينـه المعـرفي، فقد منحتـه هـذه اللغـات مفاتيح مهمـة لفهم الثقافـات والتقاليـد الدينيـة المختلفة من منظـور داخلي، متجـاوزًا النظـرة الاسـتعلائية التـي كانـت سـائدة في الدراسـات الاسـتشراقية التقليديـة.[2]

مـع هذه الخلفيـة اللغويـة المتينة،التحق سـميث بجامعة تورنتـو في فترة كانت فيهـا الدراسـات الشرقية تشـهد تحولًا منهجيًـا عميقًا. حصـل على درجته الجامعية الأولى في الدراسـات الشرقيـة عام 1938، وخلال دراسـته الجامعيـة، تعمق اهتمامه بالدراسـات الإسلاميـة والهنديـة. كان لبعض أسـاتذته تأثير كبير في تشـكيل وعيه الأكاديمـي، ومـن أبرزهـم المـؤرخ أرنولـد توينبـي (Arnold Toynbee)، الـذي قـدم رؤيـة تأويلية متجـددة في فهـم التاريـخ والحضـارات، والمسـتشرق هاملتون

1 Adams, Charles J., "Wilfred Cantwell Smith: His Life and Contributions to the Study of Religion", *The Muslim World*, vol. 89, no. 1, 1999, p. 91.

2 Hughes, Aaron W., "The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation", *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 24, 2012, p. 314.

جب الذي مثل مدرسة متميزة في الدراسات الإسلامية تتجاوز المقاربات الاستشراقية التقليدية. "شكّل تفاعل سميث المبكر مع مدرسة توينبي في فلسفة التاريخ ومع منهجية جب في الدراسات الإسلامية أساسًا متينًا لمنهجيته اللاحقة في دراسة الأديان، التي جمعت بين العمق التاريخي والفهم النقدي للظاهرة الدينية في سياقها الثقافي والاجتماعي الأوسع."[1]

بعد هذا التكوين الأكاديمي الرصين، مثلت رحلة سميث إلى الهند (1940–1945) منعطفًا محوريًّا في مساره الفكري. وصل إلى شبه القارة الهندية في لحظة تاريخية حاسمة، حيث كانت حركة الاستقلال الهندية في أوجها، والصراع بين المسلمين والهندوس يشتد في خضم تحولات اجتماعية وسياسية عميقة. عمل سميث في لاهور مدرسًا للتاريخ الإسلامي في كلية فورمان المسيحية (Forman Christian College)، وهذا الموقع الفريد أتاح له فرصة استثنائية لفهم التعقيدات الدينية والثقافية للمجتمع الهندي من الداخل.

وكما لاحظ الباحث الأمريكي بروس لاورنس المتخصص في الدراسات الإسلامية وتاريخ الأديان، فإن " تجربة سميث في الهند جاءت في فترة حاسمة من تاريخ شبه القارة الهندية، مما أتاح له فرصة نادرة لمشاهدة دور الدين في تشكيل الهويات السياسية والصراعات الاجتماعية، وقد كان لهذه التجربة تأثير عميق على تطور أفكاره حول العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة."[2] وبالفعل، هذا التزامن الفريد بين وجود سميث في الهند والتحولات التاريخية العميقة التي كانت تجري على أرضها – من صراعات دينية وسياسية، وحركات استقلال، ومواجهات ثقافية – شكل مختبرًا حيًّا أثرى فهمه للظاهرة الدينية،

1 Cox, James L., *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, London: Routledge, 2007, p. 78.

2 Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, University of California Press, 1995, p. 199.

ومكّنـه مـن تجـاوز التنظير المجرد إلى التحليل المسـتند على مشـاهدات ومعايشـات مبـاشرة للديناميـات المعقـدة التـي تربـط بين الدينـي والسـياسي والاجتماعـي في مجتمعـات متعـددة الأديـان والثقافات.

ولم تقـتصر أهميـة هـذه التجربـة الهنديـة على الملاحظـة الخارجية فحسـب، إذ عـاصر سـميث خلال هـذه الفترة صعـود الحـركات الإسلامية السياسـية في شـبه القـارة الهنديـة، وتفاعـل بشـكل مبـاشر مـع علـماء ومفكريـن بارزين مـن مختلف التيـارات الفكريـة، مثـل أبـو الأعلى المودودي والشـاعر الفيلسـوف محمـد إقبال، ممـا أثرى فهمه للفكـر الإسلامي المعاصر وتحولاته في سـياق التـغيرات الاجتماعية والسياسـية. يقـول سـميث: "لقـد كشـفت لي إقامتي في لاهـور عن عمـق وتعقيد العلاقـة بين الديـن والهويـة في المجتمعـات التقليديـة، وعـن التفاعـل المعقـد بين التراث الدينـي والتحديـات المعـاصرة، وقد شـكلت هـذه التجربة أساسًـا لفهمي اللاحـق للظاهـرة الدينية في سـياقاتها الاجتماعيـة والثقافية المختلفة."[1] هـذا اللقاء المبـاشر مـع قـادة الفكـر الإسلامـي المعـاصر منـح سـميث بوصلـة معرفيـة دقيقة وجهـت منهجيتـه نحو تجاوز الفهـم التجريدي للأديـان إلى استكشـاف تمظهراتها الحيـة في سـياقات التـغير الاجتماعي.

وعقـب هـذه التجربـة الغنيـة في الهند، عـاد سـميث إلى الغـرب ليحصل على درجـة الدكتـوراه مـن جامعـة برينسـتون عـام 1948. كانـت أطروحتـه بعنـوان **الإسلام الحديـث في الهنـد** تمثـل رؤيـة تحليليـة جديـدة في فهـم التفاعـل المعقـد بين الديـن والمجتمـع والسياسـة في سـياق الحقبـة الاسـتعمارية ومـا بعدهـا. نُشرت هـذه الأطروحـة في كتـاب عـام 1943 (قبـل الحصـول على الدكتـوراه)، وأظهرت

1 Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957, pp. 22-23.

عمق فهمه للتحولات التي كان يشهدها العالم الإسلامي وقدرته على تجاوز المقاربات الاستشراقية التقليدية نحو تحليل أكثر عمقًا وموضوعية.

قدم سميث في كتابه **الإسلام الحديث في الهند** نموذجًا متميزًا في دراسة الإسلام المعاصر، حيث "جمع بين التحليل التاريخي الدقيق والفهم السوسيولوجي العميق، متجاوزًا المقاربات الاستشراقية التقليدية التي كانت سائدة في تلك الفترة"[1]، بهذا العمل الأكاديمي الرصين، أرسى سميث حجر الأساس لمشروعه الفكري الذي سيتطور لاحقًا نحو نقد شامل للمفاهيم المركزية في الدراسات الدينية، مدشنًا منعطفًا منهجيًّا في فهم العلاقة بين الدين والمجتمع.

في عام 1949، بدأت مرحلة مؤسسية مهمة في حياة سميث عندما تولى رئاسة معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل بكندا. خلال فترة إدارته (1949–1964)، نجح في تحويل المعهد إلى مركز عالميٍّ متميز للدراسات الإسلامية، يجمع بين الرؤية الأكاديمية الغربية والفهم العميق للتراث الإسلامي، وقد أسس برنامجًا أكاديميًّا فريدًا يستقطب باحثين وطلابًا من مختلف أنحاء العالم الإسلامي والغربي، مما جعل المعهد منصة حيوية للحوار بين الثقافات والأديان.

لقد كان معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكغيل تحت إدارة سميث نموذجًا فريدًا للمؤسسة الأكاديمية التي تجمع بين الرصانة العلمية والانفتاح الثقافي، وقد أسهم هذا النموذج في "تغيير مسار الدراسات الإسلامية في الغرب."[2] هذه المرحلة المؤسسية شكلت تجسيدًا عمليًّا لرؤية سميث في تأسيس

1 Sharma, Arvind, *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*, SUNY Press, 2005, p. 115.

2 Oxtoby, Willard G., *The Meaning of Other Faiths*, Westminster John Knox Press, 1983, p. 56.

جسـور معرفيـة تتجـاوز الحـدود الثقافيـة والدينية، محـولًا البحـث الأكاديمي من مجـرد دراسـة موضوعيـة خارجيـة إلى فضـاء للتلاقح الفكـري وتبادل الـرؤى بين التقاليـد المختلفة.

بعـد خبرتـه الثريـة في معهـد الدراسـات الإسلاميـة بماكغيل، وسّـع سـميث آفـاق مشروعـه الأكاديمـي بانتقالـه إلى جامعـة هارفارد عـام 1964، حيث أسـس وترأس مركز دراسـة الأديان العالمية (Center for the Study of World Religions) حتـى عـام 1973، حيـث شـكّل هذا المركـز تحـت قيادته مشروعًـا معرفيًـا طموحًا وغير مسـبوق لتطويـر الدراسـات الدينيـة المقارنـة على أسـس منهجيـة تتجـاوز المركزيـة الغربيـة المهيمنـة في دراسـة الأديـان. ويعـد هذا المركز "تجسـيدًا مؤسسـيًّا لرؤية سـميث في دراسـة الأديـان، حيث نجح في خلـق فضاء أكاديمـيٍّ فريد يجمع بين الباحـثين مـن مختلـف التقاليـد الدينيـة للمشـاركة في دراسـة وفهـم التجارب الدينيـة المتنوعـة، متجـاوزًا الـنماذج الاسـتشراقية التقليديـة نحـو حـوار حقيقـيٍّ متعـدد الهويات."[1]

في هـذه المرحلـة المحوريـة مـن مسيرتـه الفكرية، أصدر سـميث كتابـه الأكثر تـأثيرًا **معنـى الديـن ونهايتـه** (1962)، الـذي مثّـل منعطفًـا منهجيًـا في الدراسـات الدينيـة المعـاصرة. قـدم فيـه تفكيـكًا نقديًّـا عميقًـا لمفهـوم "الديـن" كما تبلـور في الفكـر الغـربي الحديـث، موضحًـا كيـف أن هـذا المصطلـح ذاتـه يخضـع لسـياق تاريخـيٍّ وثقـافيٍّ محدد، مؤسسًـا بذلـك لفهم أكثـر تعقيـدًا للظاهرة الدينيـة. أعقب ذلـك بإصـدار كتابـه المهـم **إيمان الآخريـن** (1963)، الـذي طـوّر فيه مفهومًـا أكثر ديناميـة للتعدديـة الدينية.

1 Eck, Diana L., *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Beacon Press, 2003, p. 189.

بعد تجربته في هارفارد، عاد سميث إلى جذوره الكندية ليعمل في جامعة دالهاوزي (1973-1978)، حيث واصل تعميق أفكاره حول العلاقة بين الإيمان والمعتقدات الدينية. تُوّجت هذه المرحلة بكتابه **الإيمان والمعتقد: الفرق بينهما** (1979)، الذي يمثل نضجًا فكريًّا استثنائيًّا في تحليل العلاقة المعقدة بين التجربة الدينية الشخصية والصياغات العقائدية المؤسسية.

كرّس سميث السنوات الأخيرة من حياته الفكرية (1978-2000) لتطوير وتوسيع مشروعه الفكري الطموح، وقد نشر خلال هذه الفترة أعمالًا مهمة مثل **نحو لاهوت عالمي** (1981) **وما هو الكتاب المقدس؟** (1993)، التي تعكس عمق رؤيته ونضجه الفكري هذه الأعمال المتأخرة تُمثل تتويجًا لمساره الفكري، إذ استطاع فيها صياغة رؤيته المتكاملة للدين كظاهرة إنسانية عالمية تتجلى في صور ثقافية متنوعة، مقدمًا نموذجًا للتعددية الدينية يتجاوز النسبية المطلقة والشمولية المختزلة على حد سواء.

استمر سميث في هذا المسار المعرفي المتميز حتى رحل عن عالمنا في السابع من فبراير عام 2000، عن عمر يناهز 83 عامًا، تاركًا وراءه إرثًا فكريًا ثريًا وعميقًا، وقد وصف هذا الإرث بأنه "أحد أهم إسهامات القرن العشرين في مجال الدراسات الدينية المقارنة."[1] ويتجلى عمق هذا الإرث وأصالته في تلك المنظومة المتكاملة من المفاهيم والأفكار التي طورها على مدار عقود من البحث والتأمل، والتي مثلت تحولًا منهجيًا عميقًا في فهم الظاهرة الدينية وطرق دراستها.

1 Oxtoby, Willard G., "Wilfred Cantwell Smith: His Place in the Study of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 7, No. 1, 1995, p. 58.

2. المؤلفات الرئيسية والإسهامات الفكرية

يشكل الإنتاج الفكري لويلفرد كانتويل سميث منظومة متكاملة في فهم وتحليل الظاهرة الدينية في العصر الحديث. عبر مسيرة فكرية امتدت لأكثر من نصف قرن، قدم سميث رؤية منهجية متميزة جمعت بين العمق النظري والفهم التطبيقي، والتحليل النقدي والتعاطف الوجداني مع التجارب الدينية المختلفة.

يمكننا تتبع تطور هذا الإنتاج الفكري ونضجه عبر مجموعة من الأعمال المحورية التي رسمت ملامح مشروعه الفلسفي وأسست لمدرسة متميزة في دراسة الأديان، ذلك أن رؤية سميث المنهجية للظاهرة الدينية قدمت تحولًا جذريًّا في تاريخ دراسة الأديان، حيث استطاعت أن تتجاوز الثنائيات التقليدية التي هيمنت على هذا المجال، مؤسسة لمقاربة أكثر عمقًا تجمع بين الدقة العلمية والتعاطف الوجداني.

بدأت رحلة سميث الفكرية مع كتابه **الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي** (1943)، الذي مثّل قطيعة مع المنهجية الاستشراقية السائدة.

في هذا العمل، تجاوز سميث النظرة الخارجية المجردة للإسلام، متعاملًا معه كتجربة دينية حية متفاعلة مع سياقها الاجتماعي والسياسي في شبه القارة الهندية. يقول سميث في هذا الصدد: "إن دراسة الإسلام في الهند لا يمكن أن تكون مثمرة إذا نظرنا إليه كمجموعة من العقائد الثابتة المعزولة عن سياقها الاجتماعي. الحركات الإسلامية الحديثة في شبه القارة الهندية هي في جوهرها استجابات دينامية للتحديات الاجتماعية والسياسية الجديدة، وليست مجرد امتداد للتقاليد القديمة."[1] وبذلك أسس سميث منهجا يجمع بين الفهم

1 Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Princeton University Press, 1979, p. 7.

الداخلي للتجربة الدينية والتحليل الموضوعي لظروفها التاريخية، وينطوي على ثلاث سمات أساسية: 1) تجاوز الثنائية المعرفية بين المنظور الخارجي والمنظور الداخلي، من خلال تبني موقف منهجي يجمع بين التعاطف الفهمي والتحليل النقدي. 2) إدراك الطبيعة الديناميكية للتجربة الدينية، حيث تُفهم كاستجابة فاعلة للظروف التاريخية لا كمجرد امتداد سلبيٍّ للتقاليد. 3) نقد المقاربات الاستشراقية التي تختزل الإسلام في صور نمطية جامدة، لصالح فهم أكثر تعقيدًا وعمقًا للممارسات والمعتقدات الدينية في سياقاتها الحية.

لكن العمل الأكثر تأثيرًا في مسيرة سميث الفكرية كان كتابه **معنى الدين ونهايته** (1962)، الذي مثّل ذروة إنجازات سميث الفكرية وتحولًا منهجيًّا في مجال الدراسات الدينية. ففي هذا العمل المحوري، قدم سميث تفكيكًا نقديًّا لمفهوم "الدين" كمقولة معرفية، كاشفًا جذوره التاريخية المحددة في السياق الغربي الحديث. يقول سميث: "أرى أن مفهوم "الدين" هو مفهوم معقد للغاية، طوّر معاني مختلفة عبر تاريخه (...) وإذا استخدمنا مفهوم "الدين" لفهم إيمان الآخرين، فإننا نتعرض لخطر سوء الفهم الخطير."[1]

تكمن قوة تحليل سميث في كشفه لتاريخية المفاهيم التي نعتبرها بديهية. فبدلًا من تعميم مفهوم "الدين" كمفهوم عالمي، اقترح سميث التمييز بين "الإيمان"(faith) كتجربة شخصية حية و"التقليد المتراكم" (cumulative tradition) كالبعد التاريخي الجماعي. هذا التمييز يعكس منهجية أكثر دقة لفهم التجارب الدينية المتنوعة دون اختزالها في قوالب مفاهيمية غربية.

إن أهمية عمل سميث لا تقتصر على تفكيك المفاهيم التقليدية، بل تتمثل في محاولته – على الرغم من محدودياتها – بناء إطار منهجيٍّ بديل لفهم الظاهرة

1 Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1991, p. 49.

الدينيـة ، حيـث يقترح سـميث نموذجًا يطمح لتجـاوز المركزيـة الغربية من خلال الاعتراف بالخصوصيـات التاريخيـة للتجارب الدينية المختلفة، مع سـعيه المتواصل إلى إيجـاد أرضيـة مشتركـة عبر-ثقافيـة تتجـاوز الخصوصيـات دون إلغائهـا. هذه المحاولـة للموازنـة بين الوعـي النقـدي بتاريخيـة المفاهيـم مـن جهـة، والتعاطـف الفهمـي مـع التجـارب الدينيـة المتنوعة مـن جهة أخرى، شـكلت منعطفًـا مهمًّا في الدراسـات الدينيـة، على الرغـم ممـا يمكن أن توصف بـه من طموح مفـرط أحيانًا لتجـاوز حـدود المشروط تاريخيًـا وثقافيًا في المعرفة الإنسـانية.

أمـا في كتـاب **إيمان الآخريـن** (1963)، فقـد واصـل سـميث مسعاه لتطويـر مقاربـة بديلـة للظاهـرة الدينيـة، مـن خلال مـا أسماه "فينومينولوجيـا الإيمان"؛ وهـي تسـمية تكشـف استـمرار تأثـره بالتقاليـد الفكريـة الغربيـة على الرغـم مـن محاولتـه تجاوزهـا. يقـول سـميث في هـذا الكتـاب: "مهمتنـا ليسـت تصنيف المعتقـدات وتحليـل الأنظمـة، بـل فهم حيـاة النـاس في علاقتهـا بما يرونـه متعاليًا (...) دراسـة الإيمان هـي دراسـة أشـخاص مؤمـنين، وليسـت دراسـة أفـكار مجـردة."[1] هـذه العبـارة تكشـف لنـا عـن جوهـر منهجيتـه، لكنهـا تعكـس أيضًا التوتـر بين دعوتـه لتجـاوز المفاهيـم الغربيـة واعـتماده على تمييـزات ثنائيـة مثـل الظاهر/ الباطـن، والممارسـات/ الإيمان.

هذا التوجه الفينومينولوجي يقود سميث منطقيًا إلى مفهوم أكثر إشكالية في منظومته الفكرية، إذ يقترح فكرة "الجوهر الوجودي المشترك" كأساس لفهم التعددية الدينية، قائلًا: "على الرغم من تنوع الصور التي يتجلى فيها الإيمان الديني عبر الثقافات، هناك بُعدٌ إنسانيٌّ مشتركٌ يتجاوز الخصوصيات التاريخية. مسعانا ليس تسطيح الاختلافات، بل الغوص إلى عمق أكبر نكتشف فيه أساسًا مشتركًا

1 Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper & Row, 1963, p. 42.

للتجربة الدينية الإنسانية."[1] لكن هذا الاقتراح يواجه إشكالية معرفية: فهو يدّعي تجاوز النسبية الثقافية، بينما هو نفسه موقف ثقافي محدد ينتمي إلى تقاليد فكرية ليبرالية معينة. على الرغم من هذه التوترات، يبقى إسهام سميث خطوة مهمة في مسار تطوير مقاربات أكثر تعقيدًا وحساسية للظاهرة الدينية، تتجاوز الاختزالية الاستشراقية دون السقوط في وهم الحياد المطلق.

أما في كتابه **الإيمان والمعتقد** (1979)، فقد بلغ المشروع الفكري لسميث نضجه المنهجي، حيث قدم تحليلًا معمقًا للعلاقة بين التجربة الدينية الذاتية والصياغات العقائدية المؤسسية. يقول سميث: "يجب التمييز بدقة بين الإيمان كتجربة دينية شخصية وبين المعتقد كصياغة فكرية وعقائدية لهذه التجربة. فالإيمان هو الحقيقة الدينية الأصيلة، بينما المعتقدات هي محاولات ثقافية وتاريخية للتعبير عن هذا الإيمان."[2] هذا التمييز المنهجي يتجاوز المقاربات الاختزالية للظاهرة الدينية، ويشكل استمرارًا منطقيًا لمساره النقدي الذي بدأه في كتابه **معنى الدين ونهايته**.

ويوضح سميث أهمية هذا التمييز المنهجي قائلًا: "الإيمان ظاهرة إنسانية عالمية تتجلى في صور متنوعة، بينما المعتقدات هي التعبيرات الثقافية والتاريخية المختلفة عن هذا الإيمان. وهذا التمييز يشكل مفتاحًا أساسيًّا لفهم التنوع الديني والحوار بين الأديان، إذ يسمح لنا بالاعتراف بالاختلافات العقائدية بين التقاليد الدينية المختلفة، مع تأكيد الوحدة الجوهرية للتجربة الإيمانية الإنسانية."[3] لكن هذا الموقف يظل محكومًا بتوتر معرفيٍّ بين الاعتراف بالتنوع التاريخي والثقافي والسعي نحو تأسيس وحدة جوهرية متعالية على التاريخ.

1 Smith, *The Faith of Other Men*, p. 78.

2 Smith, *Faith and Belief: The Difference Between Them*, Princeton University Press, 1979, p. 12.

3 Ibid., p.12.

يشـكل كتـاب **نحو لاهـوت عالمـي** (1981) تتويجًـا لمشروع سـميث الفكري، حيـث طـور فيـه رؤيته حـول إمكانيـة بنـاء فهم مـشترك للتجربـة الدينيـة يتجاوز الحـدود التقليديـة بين الأديـان. يقـول سـميث: "المهمـة الـكبرى التـي تواجـه الإنسـانية في عصرنـا هـي تطوير فهـم للحقيقـة الدينية يكـون في آن واحـد ملتزمًا بالتقاليـد الخاصـة ومنفتحًا على الآخرين في عـالم متعدد."[1] وقد ميـز في هذا العمل بين ثلاثـة مسـتويات للفهـم الدينـي: المسـتوى التاريخـي، والمسـتوى الظاهـراتي، والمسـتوى الوجودي.

هـذا المشروع الطمـوح لبنـاء "لاهـوت عالمـي" يعكـس الأسـاس الفلسـفي العميـق لفكـر سـميث، الـذي يتجـاوز المقاربـات التقليديـة في دراسـة الأديـان، حيـث يرفـض سـميث الفصـل التقليـدي بين الموضوعيـة والذاتيـة، مؤكـدًا أن "الدراسـة الحقيقيـة للأديـان تتطلـب تجـاوز الثنائيـة التقليديـة بين الـذات العارفة والموضـوع المعـروف، نحـو فهم أكثـر تفاعلًا وتشـاركًا يـعترف بالبعـد الوجودي للظاهـرة الدينيـة."[2]

ينبثـق من هـذا الأسـاس الفلسـفي العميـق مقاربة سـميث للتعدديـة الدينية المتميـزة بعمقهـا الفلسـفي وأصالتها المنهجيـة، إذ تتجـاوز الثنائيـات التقليدية بين المطلقيـة والنسـبية التـي هيمنـت على الفكـر الدينـي المعـاصر. يقـول سـميث في تـأطيره للقضيـة: "التعدديـة الدينيـة ليسـت مشـكلة تحتـاج إلى حل، بل هـي تعبير عـن الغنـى الجوهـري للتجربـة الدينيـة الإنسـانية. فالحقيقـة المطلقـة، في عمقهـا وشـموليتها، تتـجلى بـالضرورة في صـور متعـددة."[3]

1 Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Westminster Press, 1981, p. 112.

2 Ibidem.

3 Ibid., p.118

هـذه الرؤيـة تمثـل موقفًـا ثالثًـا متجـاوزًا للخياريـن المتطـرفين: الشـمولية الدوغمائيـة التـي تختـزل كل الأديـان في حقيقـة ديـن واحـد، والنسـبية الراديكالية التـي تفكك أي أسـاس مـشترك للتجربة الدينيـة. من خلال هذا الموقـف المتوازن، تقـدم رؤية سـميث إمكانيـة الجمـع بين الاعتراف بالخصوصية التاريخيـة والثقافية لـكل تقليـد ديني، مـع الإقـرار بإمكانيـة التواصـل العميـق بين هـذه التقاليد على مسـتوى التجربـة الإيمانيـة الأصيلة.

ولا تـأتي هـذه الرؤية منفصلـة عن السـياق المفاهيمي العام لفكر سـميث، بل ترتبـط ارتباطًـا وثيقًـا بالبديـل المفاهيمـي الـذي طـوره: "التراكم التاريخـي" كبعد موضوعي خارجي يشـمل النصـوص والطقوس والمؤسسـات المتوارثة، و"الإيمان الشـخصي" كبعـد ذاتي داخلي يعبر عـن العلاقة الحية مـع المتعالي. يتيح هـذا التمييز المنهجـي فـهمًا أعمق للتعدديـة الدينية، حيث يمكـن النظر إلى الاختلافـات الدينية الظاهـرة كتنـوع في التراكمات التاريخيـة، مـع إمكانيـة وجـود وحـدة أعمـق على مستوى الإيمان.

لم تظل هذه الرؤية العميقة محصورة في كتابات سميث فقط، بل امتد تأثيرها ليشمل تيارات فكرية متعددة في مجال فلسفة الدين المعاصرة. وقد برز هذا التأثير بشكل خاص على جون هيك، أحد أبرز فلاسفة الدين المعاصرين، الذي يعترف صراحة بهذا التأثير قائلًا: "لقد شكلت أعمال سميث، خاصة تمييزه الأساسي بين الإيمان والمعتقد، نقطة انطلاق محورية لنظريتي في التعددية الدينية."[1]

اسـتنادًا إلى هـذا الأسـاس المفاهيمـي، طوّر هيـك نظريته الشـهيرة التي ترى الأديـان الـكبرى اسـتجابات مختلفـة ثقافيًّـا وتاريخيًّا للحقيقـة الإلهيـة المطلقة التي أسماهـا "الحقيقي في ذاتـه" (The real in itself).

1 Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989, p. xi.

وفي امتـداد طبيعـي لمسـار مشروعـه الفكـري، تجلـت منهجيـة سـميث أيضًا في رؤيتـه المتجـددة للنصوص المقدسـة، التـي تتجاوز المقاربـات النصيـة التقليدية نحـو فهـم دينامـي للعلاقـة بين النـص والمؤمـنين. في كتـاب **مـا هـو الكتـاب المقـدس؟** (1993)، يؤكـد أن: "القداسـة ليسـت صفـة متأصلـة في النـص ذاته، بل تكمـن في العلاقـة الحيـة والمتجـددة بين النص والجماعـة المؤمنة. النـص المقدس لا يوجـد كشيء مسـتقل، بـل كعـنصر فاعـل في عمليـة دينامية مسـتمرة يتفاعـل فيها مـع حيـاة المؤمـنين وتجاربهـم."[1] هـذه الرؤية تعكـس منهجية سـميث الشـاملة في رفـض تشـيىء الظواهـر الدينيـة وتحويلهـا إلى كيانـات ثابتـة منفصلة عن السـياق الإنسـاني الحي.

لقـد اسـتطاع سـميث أن يؤسـس لمنظومـة فكريـة تتجـاوز الانقسـامات التقليديـة التـي هيمنت على دراسـة الأديـان. فعلى المسـتوى المفاهيمي، قـدم بديلًا عـن مفهـوم "الديـن" كمقولـة موضوعيـة مـن خلال ثنائيـة "التراكـم التاريخـي" و"الإيمان الشـخصي"، متجـاوزًا بذلـك الاختزالية التـي طبعت المقاربـات الغربية للظاهـرة الدينيـة. وعلى المسـتوى المنهجـي، جمـع بين التحليـل النقـدي التاريخـي والتعاطـف الظاهـراتي، مؤسسًـا لما يمكن تسـميته 'المنهجية التشـاركية' في دراسـة الأديـان. أمـا على المسـتوى الفلسـفي، فقـد طـور رؤيـة للتعدديـة الدينيـة تتجاوز كلًّا مـن الشـمولية المختزلـة والنسـبية المطلقـة، مقترحًا فـهمًا للأديان كاسـتجابات متنوعـة ثقافيًّـا وتاريخيًّـا لحقيقـة دينيـة أعمـق ومشتركة.

وإذا كانـت منظومـة سـميث الفكريـة لا تخلـو من توتـرات داخليـة – خاصة في سـعيها لتجـاوز المشروطيـة التاريخية والثقافيـة للمعرفة البشريـة – إلا أن قيمتها الجوهريـة تكمـن في قدرتهـا على خلـق مسـاحة للحـوار تجمـع بين النقـد العلمـي

1 Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Fortress Press, 1993, p. 18.

الصارم والاعتراف بشرعية التجارب الدينية المتنوعة. وهكذا، شكلت هذه المنظومة، في تكاملها وعمقها، تحولًا نوعيًّا في مجال الدراسات الدينية المقارنة، وفتحت آفاقًا جديدةً لفهم التعددية الدينية في عالم معاصر يتسم بالتنوع والتداخل الثقافي.

3. تأثير سميث ومكانته في الفكر المعاصر

يمثل حضور ويلفرد كانتويل سميث الفكري في الدراسات الدينية المعاصرة ظاهرة متميزة تجاوزت حدود التأثير الأكاديمي المباشر إلى تأسيس منظور معرفي متجدد في فهم الظاهرة الدينية. فقد أحدث سميث منعطفًا حاسمًا في المنهجية العلمية لدراسة الأديان من خلال ما يمكن تسميته "المنهجية التشاركية" التي تجمع بين التحليل النقدي التاريخي والفهم التعاطفي للتجربة الدينية. هذه المنهجية المتوازنة فتحت آفاقًا جديدة لدراسة الأديان تتجاوز المقاربات الاختزالية التي كانت سائدة، سواء المقاربات الاستشراقية التقليدية التي تنظر للأديان كظواهر جامدة منفصلة عن سياقها الإنساني، أو المقاربات اللاهوتية المحافظة التي تتعامل مع المعتقدات الدينية كحقائق مطلقة تتعالى على النقد التاريخي.

وقد تجلى تأثير سميث بشكل عميق على فلاسفة الدين المعاصرين، وخاصة في تطوير نظريات التعددية الدينية. فقد شكلت ثنائيته المفاهيمية "الإيمان/ المعتقد" و"التراكم التاريخي/ التجربة الشخصية" أساسًا نظريًا متينًا لجيل كامل من الفلاسفة الذين سعوا لتطوير رؤى جديدة للتعددية تتجاوز الثنائيات التقليدية المتمثلة في الحصرية المطلقة أو النسبية الراديكالية. على أن العلاقة بين سميث وهيك لم تكن علاقة تبعية بسيطة، بل كانت أكثر تعقيدًا وثراءً. فعلى

الرغـم مـن التـأثير العميـق لسـميث على هيـك، إلا أن هنـاك اختلافـات جوهرية بين رؤيتيـهما للتعدديـة الدينيـة. فبينـما يؤسـس هيـك نظريتـه على مفهـوم "الواقع المطلـق" كحقيقـة ميتافيزيقيـة متعاليـة، نجـد أن سـميث يركـز أكثـر على البعـد الإنسـاني للتجربـة الدينية وتفاعلها مـع السـياقات التاريخية والثقافيـة. على الرغم مـن أن هيـك تأثر بشـكل كـبير بـأعمال سـميث، إلا أن نظريتـه في التعددية تختلف في جوانـب مهمـة عـن رؤية سـميث. إن هيك يؤسـس نظريته على مفهـوم "الواقع المطلـق" الـذي يتجـاوز الإدراك الـبشري، بينـما يركـز سـميث أكثـر على التجربـة الإيمانيـة وتفاعلهـا مـع التراكـم التاريخـي. هـذا الاخـتلاف بين المفكرين يكشـف عـن عمـق تأثير سـميث وثـراء أفـكاره التي سـمحت بتطويـرات فلسـفية متنوعة تتجـاوز حـدود منظومتـه الأصلية.

امتـد تأثير سـميث أيضًا ليشـمل ويليـام إرنسـت هوكنـغ (W.E. Hocking) وديفيـد تـريسي (David Tracy)، اللذيـن طـورا مقاربـات معـاصرة في فلسـفة الديـن تسـتفيد مـن منهجيـة سـميث في تجـاوز الثنائيـات التقليديـة. فقد اسـتلهم هوكنـغ مـن سـميث فكـرة "التخصيـب المتبـادل" بين التقاليـد الدينيـة المختلفـة، مطـورًا رؤيـةً للحـوار الديني تسـعى لتجـاوز النزعات الاسـتعلائية التي سـادت الفكـر الدينـي التقليـدي. يقـول هوكنج مـشيرًا إلى تأثـره بسـميث: "يكمن جوهر مشروعنـا الفكـري في تطوير فهـم جديد للتعدديـة الدينية، لا ينظر إليها كمشـكلة تحتـاج إلى حـل، بـل كفرصـة للتخصيـب المتبـادل والإغنـاء المـشترك بين التقاليـد الدينيـة المختلفـة."[1] أمـا تـريسي فقد اسـتفاد من منهجيـة سـميث الهرمنيوطيقية في تطويـر ما أسماه "الخيـال التأويلي" الذي يسـعى للجمع بين الأمانـة للتقليد الخاص

1 Hocking, William Ernst, "The Meaning of Religious Pluralism", in J.T. Elmer (Ed.), *Religious Pluralism and World Community*, Thompson, Leiden: Brill, 1986, p. 45.

والانفتاح على الآخر، حيث يشير إلى أن "منهجية سميث في تجاوز الانقسام بين الذاتية والموضوعية في دراسة الأديان شكلت منطلقًا أساسيًا لتطوير مفهوم الخيال التأويلي كأداة للفهم المتبادل بين التقاليد الدينية المختلفة."[1]

وعلى صعيد الفلسفة الدينية الإسلامية المعاصرة، كان لسميث تأثير عميق على جيل من المفكرين الذين سعوا لتطوير رؤى تجديدية في فهم التراث الإسلامي. فقد وجد مفكرون مثل فضل الرحمن، ونصر حامد أبو زيد، في منهجية سميث، التي تجمع بين النقد التاريخي والفهم التعاطفي، أساسًا لتطوير هرمينوطيقا إسلامية معاصرة تتجاوز القراءات الحرفية المغلقة دون الانزلاق إلى النسبية المطلقة. وهو ما عبر عنه فضل الرحمن بقوله: "أتاحت لي منهجية سميث في التعامل مع النصوص المقدسة أفقًا جديدًا لفهم القرآن كنص حيٍّ يتجدد معناه في تفاعله مع المؤمنين عبر التاريخ."[2] لقد استفاد فضل الرحمن بشكل خاص من مقاربة سميث للنص المقدس كعنصر حي وفاعل في تجربة المؤمنين، وليس مجرد وثيقة تاريخية جامدة، مطورًا من خلالها رؤيته حول "النظرية المزدوجة للتفسير" التي تجمع بين الوعي بالسياق التاريخي والاستجابة للتحديات المعاصرة.

أما أبو زيد فقد تأثر بشكل عميق بمنهجية سميث في نقد المفاهيم وتفكيك أسسها التاريخية، مطورًا من خلالها رؤيته النقدية للخطاب الديني التقليدي. يقول في إشارة واضحة لتأثره بسميث: "إن تفكيك المفاهيم المركزية في الخطاب الديني وكشف تاريخيتها وتحولاتها الدلالية هو المدخل الأساسي

1 Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981, p. 123.

2 Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 36.

للتجديد الفكري، وهذا ما يتطلب منهجية تجمع بين النقد التاريخي والفهم التعاطفي للتجربة الدينية."[1] هذا التأثير المزدوج لسميث على اتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر يكشف عن عمق أفكاره وقدرتها على تجاوز الحدود الثقافية، مقدمة أدوات منهجية ذات قيمة في سياقات فكرية متنوعة.

لقد استطاع سميث، من خلال تأسيسه منهجية متوازنة في دراسة الأديان، أن يفتح مساحة معرفية جديدة تتجاوز الاستقطابات التقليدية التي هيمنت على الدراسات الدينية. هذه المساحة المعرفية الجديدة أتاحت إمكانية النظر إلى الأديان نظرة موضوعية تحترم خصوصيتها التاريخية والثقافية، دون السقوط في النسبية المطلقة أو الاختزالية الوضعية. وقد تجلى هذا البعد المنهجي في تأثيره على تشارلز تايلور (Taylor)، الذي استفاد من نقد سميث مفهوم "الدين" في تحليله للتحولات التي شهدها الوعي الديني في السياق العلماني الحديث. يشير تايلور إلى هذا التأثير قائلًا: "كان تحليل سميث التاريخي لتطور مفهوم "الدين" في الغرب مفتاحًا أساسيًا لفهم التحولات العميقة التي شهدها الوعي الديني في العصر الحديث، وكيف انتقل من كونه ممارسة اجتماعية مندمجة في النسيج العام للحياة إلى اعتباره تجربة شخصية خاصة في السياق العلماني."[2]

كما امتد تأثير سميث ليشمل كيث وارد (Kath Ward)، أحد أبرز فلاسفة الدين المعاصرين، الذي طور نظريته في "التعددية التعاونية" متأثرًا بمنهجية سميث في الجمع بين الخصوصية الثقافية والتواصل الإنساني. يقول وارد موضحًا هذا التأثير: "استلهمت من سميث فكرة أن التنوع الديني ليس مجرد

1 أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص 54.

2 Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: MA, Harvard University Press, 2007, p. 150.

تعبير عن الاختلافات الثقافية، بل هو أيضًا فرصة للتعلم المتبادل والتعاون في سبيل تحقيق القيم الإنسانية المشتركة. فكل تقليد ديني يمتلك رؤى فريدة للحقيقة، لكنه أيضًا يحتاج إلى الإثراء من خلال الحوار مع التقاليد الأخرى."[1] هذه الرؤية التكاملية للتعددية الدينية التي طورها وارد تعكس بوضوح تأثره العميق بمنهجية سميث في تجاوز ثنائية الحصرية والنسبية.

ولم يقتصر تأثير سميث على المستوى النظري فحسب، بل امتد ليشمل التأثير المؤسسي العميق في تطوير صيغ عملية للحوار بين الأديان. لقد أثرت رؤيته المنهجية بشكل مباشر على تطور مؤسسات الحوار الديني في العقود الأخيرة، وخاصة تلك التي تعمل ضمن إطار "الحوار التفاعلي" (dialogical dialogue) الذي يتجاوز المستوى الشكلي من التسامح نحو فهم متبادل أعمق للتجارب الدينية المختلفة. يقول ليونارد سويدلر (Leonard Swidler)، أحد رواد هذا الاتجاه: "استلهمنا من منهجية سميث في الحوار الديني فكرة أن الحوار الحقيقي لا يكون بين 'أديان' كأنظمة مجردة، بل بين مؤمنين لهم تجارب دينية حية، وهذا ما أسس لنموذج الحوار الحواتي الذي يقوم على المشاركة الوجدانية في تجربة الآخر والسعي لفهمها من منظوره الخاص."[2]

ويعد هانس كينغ من أبرز المفكرين الذين تأثروا بعمق برؤية سميث للحوار الديني، حيث استلهم منها مشروعه الطموح حول الأخلاق العالمية(Global Ethic) الذي يسعى لبناء أرضية أخلاقية مشتركة بين الأديان المختلفة. يقول كينغ: "تعلمت من سميث أن التعددية الدينية ليست

1 Ward, Keith, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 45.

2 Swidler, Leonard, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 43.

مشكلة يجب التغلب عليها، بل هي واقع إنساني يمكن أن يكون مصدرًا للإثراء المتبادل. والمهمة الأساسية للفكر الديني المعاصر ليست محاولة تجاوز الاختلافات العقائدية، بل البحث عن قاسم مشترك أخلاقيٍّ يسمح بتعاون المؤمنين من مختلف التقاليد في مواجهة التحديات المعاصرة."[1] هذه الرؤية المتوازنة للعلاقة بين الخصوصية الدينية والمشتركات الإنسانية تعكس بوضوح تأثر كينغ بمنهجية سميث في الجمع بين الالتزام بالتقليد الخاص والانفتاح على الآخر.

وفي مجال الهرمينوطيقا الدينية، ترك سميث تأثيرًا عميقًا على تطور المقاربات المعاصرة في تفسير النصوص المقدسة، متجاوزًا الثنائيات التقليدية بين التفسير الحرفي المغلق والتأويل الحر المفتوح، حيث قدم سميث "رؤية ثورية في فهم النصوص المقدسة، تتجاوز المقاربات التقليدية التي تركز على المعنى الحرفي أو التاريخي، نحو فهم أكثر دينامية يأخذ في الاعتبار التفاعل المستمر بين النص والمؤمنين عبر التاريخ."[2] هذه المنهجية التأويلية المتجددة التي طورها سميث فتحت آفاقًا جديدة في دراسة النصوص المقدسة، متجاوزة النظرة الاختزالية لها كمجرد وثائق تاريخية أو أدبية، نحو فهم أعمق لدورها الحي والفاعل في تشكيل الهوية والرؤية الدينية للمؤمنين.

هذه المقاربة المتوازنة في فهم النصوص المقدسة، تعكس جوهر ما يميز منظومة سميث الفكرية بأكملها وما يضمن استمرار تأثيرها على الرغم من

1 Küng, Hans, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, London: SCM Press, 1991, p. 76.

2 Waardenburg, Jacques, "Wilfred Cantwell Smith and the Study of Religion", in: *Classical Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, p. 488.

مرور عقود على أعماله الأساسية. فالعمق المعرفي والتوازن المنهجي الذي أسس له في مختلف جوانب دراسة الأديان، سواء في تحليل المفاهيم أو في مقاربة النصوص، مكّنه من تقديم منظومة فكرية متكاملة تجمع بين عناصر قلما تجتمع في المقاربات التقليدية: النقد العلمي الصارم والاعتراف بقيمة التجربة الدينية، التحليل التاريخي والفهم الظاهراتي، النقد المفاهيمي والبناء المعرفي. ولعل هذا التكامل المنهجي هو ما يفسر أن "أعمال سميث الأساسية تستمر في إلهام الباحثين الشباب لتطوير مقاربات جديدة في فهم الظاهرة الدينية في سياقاتها المعاصرة، وذلك بفضل طبيعتها المنفتحة التي تسمح بتطويرات متجددة تتجاوز حدود أفكاره الأصلية."[1] على أن استمرار تأثير سميث وحيوية أفكاره في الفكر المعاصر لا تستلزم بالضرورة تبني كل افتراضاته الفلسفية دون نقد أو مساءلة. فثمة جوانب إشكالية في منظومته الفكرية، خاصة تلك المرتبطة بافتراض وجود جوهر مشترك للتجربة الدينية الإنسانية، وهو افتراض يصعب إثباته معرفيًا ويعكس إلى حد كبير التموضع الثقافي والتاريخي لسميث نفسه ضمن تقاليد فكرية ليبرالية محددة. وقد أشير إلى هذه النقطة بوضوح في أحد الدراسات النقدية المهمة: "يمكن الاستفادة من المنهجية الوصفية والتحليلية التي طورها سميث في دراسة الأديان، مع الوعي بحدودها الفلسفية والتاريخية، وهذا ما يقوم به جيل جديد من الباحثين المتأثرين بفكره مع نقدهم لبعض افتراضاته الميتافيزيقية."[2] هذا التفاعل النقدي مع إرث سميث لا يقلل من قيمته، بل على العكس، يعكس حيوية أفكاره وقدرتها المستمرة على تحفيز

1 Tweed, Thomas A., *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 58.

2 King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East*", London: Routledge, 1999, p. 174.

الفكـر وفتـح آفـاق جديـدة للبحـث والتحليل في سـياقات متجـددة. ولعـل هذه القـدرة على التجـدد والاسـتمرارية تبرز بشـكل خـاص في ظـل الأزمـات المعرفية والثقافيـة التـي تواجـه عالمنـا المعاصر.

***

لقـد أصبحنـا اليـوم في حاجـة ماسـة إلى منظـور فكـري، مثـل الـذي قدمـه سـميث، يتجـاوز ثنائيـات الإقصـاء والانـغلاق نحـو فضـاء أرحـب للتفاهـم المتبـادل. ففـي عصر تتفاقـم فيـه الاسـتقطابات الدينيـة والثقافيـة وتتحـول إلى صراعـات مفتوحـة، وفي زمـن تتعايش فيـه نزعـات متناقضة من القومية المتشـددة المنغلقـة على ذاتهـا مـن جهـة، والعولمـة التـي تسـعى لطمـس الخصوصيـات مـن جهـة أخـرى، تتجلى القيمـة الاسـتثنائية لمنهجية سـميث المتوازنة كبوصلـة معرفية ووجدانيـة.

فمنهجيتـه تقـدم لنـا اليـوم، أكثـر مـن أي وقـت مضى، نموذجًـا إرشـاديًّا لمعالجـة التنـوع الدينـي والثقـافي بطريقـة تتجـاوز التعايـش السـطحي نحـو فهـم عميـق متبـادل. فـكما أسـس لفهم متجـدد للنصـوص المقدسـة يتجـاوز الثنائيات التبسـيطية بين الحرفيـة المنغلقـة والتأويـل المنفلت، قـدم أيضًا منهجيـة لفهم التنوع الدينـي تتجـاوز الاسـتقطابات الحادة بين الحصريـة المطلقـة التي تـرى الحقيقـة محصـورة في تقليـد واحـد، والنسـبية الراديكالية التـي تنفي إمكانيـة أي تواصل أو حـوار عبر الحـدود الثقافيـة.

هـذه المنهجيـة المتوازنـة تقدم اليوم إطـارًا نظريًـا متينًا لبناء حـوار ديني وثقافي أصيـل يتجـاوز السـطحية والاختزاليـة نحـو فهـم متبـادل أعمـق وأكثر إنسـانية. وهـو مـا يجعل إرث سـميث الفكري يتجـاوز إطار الدراسـات الدينيـة الأكاديمية المحضـة ليقـدم نموذجًـا متميـزًا للمعرفـة الإنسـانية المتكاملـة – معرفـة تجمع بين الدقـة المنهجيـة والعمـق الوجـداني، بين النقـد الفكـري والتعاطف الإنسـاني، بين احترام الخصوصيـة الثقافيـة والإيمان بالمشتركات الإنسـانية الأساسـية. وهـي توازنـات لا نحتاجهـا فقـط في المجـال الأكاديمـي لدراسـة الأديان، بـل نحتاجها لبنـاء مسـتقبل إنسـاني مـشترك في عـالم متنـوع يسـعى للتجـاوز الحقيقـي لمنطـق الصراع والإقصـاء.

قائمة المصادر والمراجع

- أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، 1994.

- Adams, Charles J., “Wilfred Cantwell Smith: His Life and Contributions to the Study of Religion”, *The Muslim World*, vol. 89, no. 1, 1999, pp.
- Cox, James L., *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*, London: Routledge, 2007
- Eck, Diana L., *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras*, Beacon Press, 2003.
- Harrison, Peter, *Religion and Cultural Diversity in Canada: Historical Perspectives*, Cambridge University Press, 2007.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989.
- Hocking, William Ernst, “The Meaning of Religious Pluralism”, in J.T. Elmer (Ed.), *Religious Pluralism and World Community*, Thompson, Leiden: Brill, 1986, pp.
- Hughes, Aaron W., “The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 24, 2012, pp.
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”*, London: Routledge, 1999.
- Küng, Hans, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, London: SCM Press, 1991.

- Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, University of California Press, 1995.
- Oxtoby, Willard G., *The Meaning of Other Faiths*, Westminster John Knox Press, 1983.
- _____ "Wilfred Cantwell Smith: His Place in the Study of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 7, No. 1, 1995, pp.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Sharma, Arvind, *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*, SUNY Press, 2005.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957.
- _____ *The Faith of Other Men*, New York: Harper & Row, 1963.
- _____ *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Princeton University Press, 1979.
- _____ *Faith and Belief: The Difference Between Them*, Princeton University Press, 1979.
- _____ *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Westminster Press, 1981.
- Swidler, Leonard, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- _____ *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1991.
- _____ *What is Scripture? A Comparative Approach*, Fortress Press, 1993.

- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: MA, Harvard University Press, 2007.
- Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad, 1981.
- Tweed, Thomas A., *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Waardenburg, Jacques, "Wilfred Cantwell Smith and the Study of Religion", in: *Classical Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, pp.
- Ward, Keith, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Clarendon Press, 1994.

جون هيك

John Hick

(2012-1922)

أ.د. وجيـه قانصـو

الجامعة اللبنانية - بـيروت

جون هيك

أ.د. وجيـه قانصـو

لا تنفصل سيرةُ جون هِيك (John Hick) (1922–2012) عن فِكرِه، ولا تَنْفكُّ فلسفتُهُ عن تجرُبَتِه. فالفلسفةُ، كما يقول نيتشه، هي خُلاصةُ اعترافِ صاحبها. لذلك لم تكُن رُؤى جون هِيك في الدين، مجردَ بحوثٍ علمية لغرض إشباعِ فُضُولِهِ المَعْرِفي، بل كانت نَتيجَةَ تَفَاعُلات خاصة وتحولات ذاتية، عكست السؤالَ الإيمانِيَّ الذي يصارع البديهة الدينية، وأظهرت أزمةَ الراهِن الديني المحكوم بدُوغْمَا صارمة، وعبَّرَت عن رِحلةَ اكتشافٍ للغنى الروحي في الآخر الديني.

ستتطرَّقُ في هذا الفصلِ، إلى ثلاثة عناوين أساسية: أولها سيرة جون هِيك الحياتية والعلمية، وهي أقربُ إلى عرضٍ لأحداثٍ مفصلية في حياة جون هِيك وفق تتابع زمني، ثانيها السماتُ العامة لفلسفة جون هيك الدينية، وثالثها لائحة بمؤلفاته.

1. السيــرة

ولـد جـون هِيـك في مدينـة يوركشـاين في عـام 1922، مـن أبويـن همـا مارك وأيـلين في مدينـة سـكاربوروغ في بريطانيـا. كان أجـدادهُ الأوائـلُ يملكون شركةَ شـحنٍ ناجحـة، إلا أنَّ جـدَّه ترك هـذه المهنةَ وأصبـحَ بياعًا مُتجـوِّلًا. وتُعطي سيرة جـون هيك الذاتيـةُ الإنطباعَ بـأنَّ والدايه عمِلا أيضًـا في البيع، وأنـه تربى في عائلة متوسـطة اسـتطاعت أن تدعمَ تحصِيلَـهُ العِلْمي.[1]

بـدأ جـون هيـك حياتَـه المسـيحيةَ داخـلَ الجماعـات المسـيحية الأُصولِيَّـة، وتعمَّـد في كنيسـة بريطانيـا وعمِـل على خِدمـةِ الكنيسـةِ منـذُ صِغَـرِه وحتـى شـبابه. إلا أن تديُّنَـه لم يُحقـقَ لـه الإشـباعَ الروحـيَ الـذي كان يتـوق إليـه، يقـول هيـك: "كانـت الخدمـةُ في الكنيسـة بالنسـبة لي مـللًا لا نهايـة لـه ووجـدت الحياةَ المسـيحيةَ خاليـةً مـن الحيـاة وكنـت أُحـسُّ أنني بعيـدٌ عـن الإشْـباع الروحـيِّ وعـن حالـة البحـث والتـقصي."[2]

هنـاك القليـل مـن المعلومـات عـن الـفترة الممتـدة مـن طفولته وحتـى دخوله جامعـة إيدِنْبـورغ في عـام 1941، وكل الـذي نعلَمُـهُ أنـه بدأَ في السادسـة عشرة من عُمُـرِه، بقـراءة كتابات نيتشـه التـي يقول جـون هِيك عنها إنـه تأثر بها كـثيرًا، وقرأ أيضًـا وباسـتمتاع كتابـات برترانـد راسـل، وشرع في قـراءة كتابـات ألفـرِد نورث هوايتهـد (A.N. Witehead)، وفرويـد (Freud)، وليبنتـز (Leibniz)، وشـوبنهاور (Schopenhauer)، وكانـط (Kant)، والتجريبـيين، وفلاسـفةٍ آخريـن. كان عمـه إدوارد هيرسـت هـو الـذي شـجعه على هـذا التوجـه الفكـري المبكر، والـذي كان أسـتاذَ الأخلاقِ المسـيحية في جامعـة مانشِـسْترِ وفي كلياتٍ أخرى وألـف عدة كُتبٍ

1 Hick, John, *An Autobiography*, Oxford: Oneworld Publications, 2002, pp. 1-8.

2 Hick, *God has many names,* Pennsylvania: Westminster Press, 1982, p. 14.

في هـذا المجـال. كان تقدير هيك لعمِّه كبيرًا حيث رأى فيه شـخصا سـابقا لزمانِه.[1]

أخـذ جـون هيـك بنصيحة عمـه في دراسـة المحاماة، وبـدأ دراسـتَهُ في جامعة هُـول (Hull). وفي سـن الثامنـةَ عشرة، وقُبيـلَ اشـتعالِ الحـربِ العالميـة الثانيـة، وبحُكـمِ تأثُّـرِه بأجـواء أصدقائِـه المُتديِّـنين، مرَّ هيـك بتجربـة يقظةٍ روحيـةٍ قوية، كان مصدرُها شـخصيةَ المسـيح التـي تعرَّفَ عليهـا في العهد الجديـد. وقد خلقت هـذه التجربـة في هيـك حالـةً مـن القلـق الروحـيِّ والتوتُّـرِ الذهنـيِّ والشـعورِ العاطفـيِّ المُركَّـز اسـتمرت لأيام عديـدة، وجعلته يعـي حضور الحقيقـة القصوى (Ultimate Reality) ويتحسـس كائنًـا أعظـم يضغـط عليه ويطلـب منه الاعتراف بـه والاسـتجابة لـه. هـذه التجربـة يصفها هيـك: "في البدايـة لم يكن هـذا الضغط مُرحَّبًـا بـه عنـدي، ولكنه اسـتمر وبـإلحاحٍ قوي مـع شيءٍ من التحـدي ليُحدِث بي ثـورةً داخليـةً وليتحـوَّل لاحِقـا إلى دعـوةٍ تحـرر. اسـتمرت هذه الحقيقـة بالضغط عليَّ مـن دون أن أقـدر على مقاومـة جاذبيتهـا، ولأدخـل لاحقًـا وبكثير مـن المُتعة العظيمة والتشـويق إلى عـالمِ الإيمانِ المسـيحي."[2]

اسـتجاب جـون هيـك لنـداء الحقيقـةِ الـداخلي، ودَفَعـه التحـولُ الإيمانيُ إلى التماهـي مـع البروتسـتانتيةِ الأصوليـة التـي كانـت سـائدةً في جامعة هـول. وعلى الرغـم مـن أن هِيـك وبحكـم تأثـره ببعـض الروحانـيين واللاهوتـيين الصوفيين كان منفتحًـا على التفسير المتنـوع والتعبير المتعـدد في فهم الكتاب المقـدس، إلا أن البروتسـتانتية الأصوليـة كانت تسـتلزم، كما يقول هيك، "قَبُـول المنظومةِ اللاهوتية كاملة كما هي ودون سـؤال، وتـفترض الإيمان بالدلالة الحرفية للإنجيل، كمسـائل الخلـق والسـقوط، والفـداء والقيـام مـن المـوت، وولادة المسـيح مـن العـذراء،

1 Peters, Richard, "John Hick: Man of Many Mysticisms", in *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, 2005.

2 Hick, *God Has Many Names*, p. 15.

وأُلُوهيَّـةَ المسـيح، والخلاص بواسـطة دمـه من الخطيئـة، وبعث جسـده وصعوده، وعودتـه المسـتقبلية بمجـد كامل، والجنـة والنـار، وغير ذلك."[1]

مع تحول جون هِيك الديني، تغيرت توجهاته المهنية وتعدَّلت اهتماماته العلمية، وقرر أن ينخرط في سلك كنيسة بريطانيا المشيخية (Presbyterian Church of England)، وتسجَّل لهذا الغرض في جامعة إيدنبورغ في عام 1941، لدراسة الفلسفة بعد أن أصبح هذا المجال أكثر جاذبية عنده من المحاماة. كان هِيك مأخوذًا بسمعة ونظام تلك الجامعة، وكان يصرف جزءًا كبيرًا من وقته آنذاك في اللقاءات المُنظَّمة واجتماعات الصلاة وحلقات دراسة الإنجيل، بالإضافة إلى نشاطات رعائية في مأوى العجزة الملكي (Royal Infirmary).

في السنة الأكاديمية الثانية من دراسة جون هيك، قطعَ اندلاعُ الحربِ العالميةِ الثانية دراسته الجامعية، وشكَّل هو ورفاقه أثناء الحرب فريقًا للمراقبةِ الليلية، حيث تعرض مركزَ المراقبة الذي عمل فيه للقصف وكاد أن يدمر تدميرًا شاملًا. وفي صيف 42، استُدعِيَ هِيك للخدمة الإجبارية، وعلى الرغم من انضمام جميع زملائه تقريبًا إلى القوة العسكرية، إلا أن هِيك رفضَ الانضمام إلى الجيش لإيمانِهِ بأن خوضَ الحربِ الجماعية يتعارضُ بنحوٌ جذريٍ مع إيمانِهِ المسيحي ومع تعاليمِ المسيح. يصفُ هِيك نظرتَهُ إلى الحرب بقوله: "ربما كان مبرر الحلفاءِ لدخولَ الحرب من أجل مواجهةِ تهديدِ النازيةِ أمرًا مقبولًا، ولكن الحربَ هي الحرب، هي حربٌ بين أُمم، هي جنونٌ جماعيٌ للقتلِ والتدميرِ والإبادة، هي تدميرٌ لقيمِنا الإنسانية. فلو أتى مُراقِبٌ من الفضاء الخارجي في زمن الحرب العالمية، لقالَ إن الجنسَ البشريَ أصبحَ مجنونا، لأنه يقتلُ الخيرةَ من زهرة شبابه ويهتكَ قيمَهُ الحضاريةَ ويدمِّرُ نفسه."[2]

1 Peters, "John Hick: Man of Many Mysticisms", op. cit.

2 Okholm, Dennis L. & Philips, Timothy R., *Four Views On Salvation In A Pluralistic World*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids Michigan, 1996, pp. 35-36.

كان خيار جون هِيك، وانسجامًا مع رسالتَهُ السِلْمِيَّة، هو عدمِ المشاركةِ في الحرب مطلقًا. إلا أنَّه بحكم التجنيد الإجبارِيِّ، اختارَ أهونَ الشرين، فلم يشارك في القتال بل شارك في تقديم المساعدات الإنسانية والطبية، وانضم إلى أصدقاء وحدة الإسعاف (Friends of Ambulance Unit) وخدم في الوحدة لمدة ثلاث سنوات من الحرب، توزعت أمكنتها بين مستشفيات لندن وإيدنبورغ ومن ثم في أماكن عديدة في العالم كمصر وإيطاليا واليونان.[1]

بعد نهاية الحرب عام 1945، عاد هيك إلى جامعة إيدنبورغ لإكمال السنوات الثلاث المتبقية له في دراسة الفلسفة، واكتشف أثناء دراسته أهميةَ إيمانويل كانط الكبرى، وتعرف على نظريته في الدين عن طريق أحد اساتذة الجامعة يدعي كامب سميث الذي ترجم العديد من أعمال كانط. في الجامعة، انضم هيك مجددا إلى الإتحاد الإنجيلي (Evangelical Union)، وهو عبارة عن حركة طلابية إنجيلية محافظة، إلا أنه سرعان ما اكتشف عدم انسجامه مع هذه الجماعات التي تقبل الحقائق الدينية كما هي، خصوصًا وأنه في تلك المرحلة من حياته، بدأت الأسئلة الحرجة تتحرك في ذهن هيك حول العديد من الأمور الإيمانية، يقول هيك: "كانت ممارستي وثقافتي الفلسفيتين تدفعانني إلى أن أسأل أسئلة حرجة، ككيفية وقوف الشمس ليوم كامل كما جاء في سفر يشوع[2]، على الرغم من أن هذا مناقضٌ لمعلوماتنا الفلكية الحديثة التي تقول بأنَّ الأرض تدور بنحو دائم ومستمر بسرعة حوالى الألف ميل في الساعة، كذلك التساؤل عن رفض الكنيسة لنظرية التطور البيولوجي لمجرد مناقضتها لكتاب **التكوين**،

1 Hick, *An Autobiography*, pp. 36-65.

2 النص في العهد القديم، في سفر يشوع 10: 13: (فَوَقَفَتِ الشَّمْسُ فِي كَبِدِ السَّمَاءِ وَلَمْ تَعْجَلْ لِلْغُرُوبِ نَحْوَ يَوْمٍ كَامِلٍ.) (نقلًا عن الكتاب المقدس، نسخة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ص 353).

وحـول الإيمان بـأن أكثـر الـبشر سـيذهبون إلى الجحيـم والعـذاب الأبـدي، فقـط لكونهـم لم يؤمنـوا بالمسـيح كمُخلّـص على الرغـم مـن أن ذلـك لا ينسـجم مـع حـب الله المطلـق."[1] وبـدلًا مـن تفهُّـم هـذه الأسـئلة ومواجهتها بأسـلوب الحوار والبحـث العلمـي، فقـد وُوجهـت بمعارضة قوية مـن التلامـذة والأسـاتذة معًا، ورأوا أن مجـرد إثارتهـا أمـرٌ خـطيرٌ ومضرٌّ بـالإيمان. هـذا الأمـر، دفع جـون هيك إلى الابتعـاد عـن التجمعـات الطلابيـة الأصوليـة في الجامعـة، والاكتفـاء بعضوية "الإنجيليـة المحافظـة" (Conservative Evangelicalism) لسـنوات طويلـة.

تخـرَّج جـون هيـك مـن جامعـة إيدنبـورغ في الفلسـفة بمرتبـة الشرف الأولى. وصـادف في السـنة التـي تخـرج فيهـا، أن تأسَّـس في الجامعـة منحـة لتمويـل خريجـي الفلسـفة المتفـوقين الراغـبين في متابعـة الدراسـات العليـا في جامعـة أوكسـفورد. حصـل هيـك على المنحـة، وبـاشر أطروحـة الدكتـوراه التـي كانـت حـول العلاقـة بين الإيمان والاعتقـاد، والتـي راجعهـا ونشرهـا لاحقًـا بعنـوان: **الإيمان والمعرفـة**، عـام 1957.[2]

بعـد إكمالـه شـهادة الدكتـوراه مـن جامعـة أوكسـفورد، أرجـأ جـون هيـك نشـاطه الآكاديمـي، وانخـرط في العمـل الدينـي الرَعَـوي في الكنيسـة المشـيخية Presbyterian Church، ودرس في كليـة وِسـتمِنستر للكهنـوت (Seminary Westminster College) في كامبريـدج (Cambridge) لمـدة ثلاث سـنوات، ثم عُيِّنَ عنـد نهايـة دراسـته قِسِّيسًـا في الكنيسـة المَشْـيخِيَّة الإنكليزيـة، وتـزوج حينهـا من هايـزل (Hazel) ورُزِقَ بِبِنْـتٍ واحـدة وثلاثـةَ أبناء، وقد مات أحـد أبنائه لاحقا في سـن الرابعـة والعشرين مـن عمره. خـدم هيك في السـنوات الـثلاث اللاحقة من

1 *Four Views*, p. 31.

2 Hick*, An Autobiography*, p. 68.

العمـل الرَعَـوي، في الأريـاف والمناطـق النائيـة في جنوب الحـدود مع اسـكتلندا، وسـاهم إلى حـد كـبير في ازدهـار العمـل الكـنسي في تلـك المناطق.[1]

في عـام 1957، وأثنـاء عملـه الرعـوي، تلقـى جون هيـك رسـالة غير مُتوقعة مـن قسـم الفلسـفة في جامعة كورنيـل، تعرض عليـه منصبًـا أكاديميًّا برتبة أسـتاذ مسـاعد في فلسـفة الدين. قبـل هيك العرض، ونشر بحثَـهُ الأول في مجلة اللاهوت الإسـكتلندي (Scottish Journal of Theology) في آذار عام 1958، ينتقد فيه نظرية بـايلي حـول "تلبُّس النعمـة الإلهيـة" (Paradox of Grace) لمخالفتهـا لاهوت مجمع خلقيدونيـا. يقـول هيـك: "لم أكـن حينهـا بعيـدًا عـن الموقـف اللاهـوتي المحافـظ الـذي ابتدأت بـه حياتي المسـيحية، إلا أن الافتراق بـدأ يظهر في عـام 1961، عندما كنت أُسـتاذًا في معهد برينسـتن للدراسـة اللاهوتيـة، حيث تسـاءلت حينها عما إذا كان الإيمان بالتجسـد (Incarnation) يتطلـب منا الاعتقاد بحرفيـة القصة التاريخية عن الـولادة العُذرية للمسـيح (Virgin Birth)."[2]

انتقـل هيـك في عـام 1959 إلى معهـد برينسـتن للتعليـم اللاهـوتي في ولايـة نيوجـرسي في الولايـات المتحـدة الأمريكية، ليعمل أسـتاذًا في الفلسـفة المسـيحية. كان على هيـك حينهـا أن يشرح لتلاميـذه في محاضراتـه الافتتاحيـة، أنـه لا توجـد فلسـفة مسـيحية بـل يوجـد فلاسـفة مسـيحيون فقط. وقـد تركـزت دروس هيك على فلسـفة الديـن، التـي كان مـن ضمنهـا مسـألة الخير والشر، وأفـكار اللاهوتي بـول تيليـش. إلا أن الحـدث الأهـم بالنسـبة لهيـك حينهـا هـو مـا سماه "سـخرية التهمـة حـول مريم العـذراء."

1 *Four Views*, p. 36.

2 Ibid., p. 32.

ومختصر القضيـة، أن جـون هيـك تقـدَّمَ في عـام 1961، بطلـب الانـضمام إلى عضويـة المَشـيَخِيَّة المَحَلِّيـة (Local Presbytery) في نيوجـرسي التي تضم قساوسـة مُهِـمين وطبقـة كبار السـن منهم. وصـادف أن رئيـس اللجنة، التي كانـت تدرُسُ طلـب الإنتسـاب، كان كلايد هنري، الـذي كان تلميذًا لغرِيشَـمْ مَاتْشِـنْ المعروف بتشـدده في مسـائل العقيـدة، ومؤلـف كتـاب **الـولادة العذريـة للمسـيح** (Virgin Birth of Christ) في عـام 1930. حين قابـل جـون هيك اللجنة، سـأله هنري كلايد عن رأيـه بـإعتراف وسـتمنيستر الإيماني (Westminster Confession) الذي اعتُمد عـام 1647. وعلى الرغـم مـن أن جـون هيـك كان ما يـزال حينها لاهوتيًّـا محافظًا، إلا أنـه كان يـرى أن إقـرار الإيمان هـذا أصبح خـارج الزمن. وفي محـاضرة لعرض قناعاتـه المحافظـة، أَشْـكَلَ جـون هيـك على التفسير الحـرفي للفَصْـلَين الأَوَّلَيْن من **سـفر التكويـن**، ثـم تَطـرقَّ إلى مسـألة الـولادة العذريـة للمسـيح، التـي لم يُنكِرهَا هيـك حِينَهـا ولكنـه لم يثبِّتهـا. ولما طُلِـبَ مِنـه شَرحَ موقِفه بِنَحـوٍ مُفَصَّـل، كان ردُّ هيـك: "إننـي أتَّبـع أمثولـة غالبِيَّـة كُتَّاب العهـد الجديـد كبولس ويوحنـا ومرقص وبطـرس ويعقـوب ويهـوذا، الذيـن يؤمنـون بـأن المسيح هـو الله مجسـدًا، ولكـن لم يذكـر أحـدٌ منهـم فكـرة الـولادة العذريـة، وأنـا ملتـزم باتباعهم في هـذا الأمر. وكـوني لا أؤكدهـا لا يعنـي أننـي أراهـا مسـتحيلة أو غير صحيحـة، ومـن ثَـم لا مشـكلة لي مـع الذيـن يؤكدونهـا."[1] وعلى الرغـم مـن قبـول أكثـر أعضـاء اللجنـة الفاحصـة لتبريـر هيـك وتصويتهـا بالأكثريـة على قبـول عضويته في المشـيخة، إلا أن كلايـد وآخريـن، قدَّمُـوا احتجاجًـا إلى المجمع الكـنسي في نيوجـرسي على قرار القبـول هذا، فقُبِـل الاعتراض وأُخِذَ القـرارُ بإلغاءِ عضوية جون هيك في الكنيسـة المشـيخية. ولكـي يحافـظ هيك على سـمعته وموقعـه العلمي، قدَّمَ شـكوى مضادة إلى الهيئـة العليـا العامـة في الكنيسـة، يؤكـد فيهـا "ضرورة التمييـز بين الاعتقـاد

1 Hick, *An Autobiography*, p. 125.

المسيحي المركزي حول تجسد الله في المسيح وبين القصة اللاهوتية الهامشية عن الولادة العذرية للمسيح."[1]

تقرر موعد اجتماعِ الهيئةِ العليا للنظر في دعوى هيك، في شهر أيار من العام القادم. وخلال تلك الفترة، حصل هيك على دعم قوي من طلابِ المعهد ومن الهيئة التعليمية وتَلقَّى رسائل دعمٍ، تجاوز عددُها المئة، من لاهوتيين ذوي مقام كبير مثل جون بينيت (John Bennett)، وعميد المعهد المتحد للاهوت في نيويورك جون ماكاي (John Mackay)، ونلز فيري (Niels Ferré) الذي كان حينها أستاذًا زائرًا في بيروت. وتلقى أيضًا رسائل إدانة وتهديد من بعض الأصوليين المسيحيين، مِثل: "إحذر أنت في خطرٍ كبير" و"ليس بعد إنكار الولاة العذرية سوى الإلحاد."[2]

كان قرار الهيئة العليا في عام 1962 لصالح هيك، حيث رأت أن مسألة الولادة العذرية للمسيح مُختَلفٌ فيها ولا تعتبر من ضروريات الإيمان في الكنيسة المشيخية، بل إن التسامحَ في فهم العقائد هو جزءٌ من مبادئ الكنيسة المشيخية. أحدث حكم اللجنة العليا صدمة للأصوليين والمحافظين المشيخِيين، وكان رد فعل كلايد على حكم اللجنة قويًّا حيث أعلن أنه: "لأول مرة في التاريخ، تأخذ الكنيسة خطوة تؤدي إلى الرِدَّة، بأن سمحت لكلمة الإنسان أن تتفوق على كلمة الله. لقد أعلنت الكنيسة المشيخية رسميًّا، أنها تنفتح على الهرطقة وأن الخطأ والضلال يقفان على درجة متساوية مع الحقيقة."[3] كان قرار اللجنة العليا، في نظر هيك، "خطوة متواضعة اتخذتها الكنيسة للدخول في عصر الحداثة"، إلا أن

1 Hick, *An Autobiography*, p. 126.

2 Ibid., pp. 126-127.

3 Ibid., ppp. 126-127.

الأهـم عنـده كان تجربـة التهمـة بالهرطقة نفسـها، التي كانـت من المحطـات الذاتية التـي دفعتـه إلى المزيد مـن المراجعة العميقة لمسـلمات اللاهوت المسـيحي التقليدي، وإلى الانزيـاح تدريجيًّـا عـن قناعاتـه الدينية المحافظة والاسـتجابة لتسـاؤلات دينية معـاصرة، كان أهمهـا معضلـة التعددية الدينيـة في العالم.

ويعلِّـلُ جـون هيـك انزياحـه التدريجـي عـن الموقـف المسـيحي المحافـظ، بأنـه يعـود إلى "التـأثير الـذي تركتـه أعمال اللاهوتـيين الجـدد في تفـسير وقـراءة العهــد الجديــد، ونتيجــة جهــدي الخاص في فهــم الإنجيــل بنحــو منطقــي وحداثـوي يناسـب عقليـة الإنسـان في القـرن العشريـن، بالإضافـة إلى أن وعـي حضــور الله في حياتنـا يُلِـحُّ علينـا بشـدة أن نكـون مبـدعين وداعـمين للحيـاة. كل ذلــك، جعلنــي أدرك أن العــدة الفكريــة التــي يقــوم عليهــا اللاهــوت المسـيحي المحافـظ، آخـذةٌ بالتداعـي والانهيـار، وأنـه مـن الضروري الأخـذ بما هـو مقبـولٌ عقليًّـا منهـا ونبـذ مـا هـو غير مقبـول."[1]

في عـام 1967، انتقـل هيـك إلى قسـم اللاهـوت في جامعـة بيرمنغهـام. كانت بيرمنغهـام حينهـا وحتـى الآن، مركـزًا صناعيًّـا كـبيرًا في وسـط إنغـلترا، والأكثـر اسـتقبالًا للمهاجريـن، ومركـز اسـتيعاب للعديـد مـن التقاليـد والثقافـات غير المسيحية، حيـث تضمنت جاليات من المسـلمين والسيخ والهندوس والبوذيين، بالإضافـة إلى أقليـة يهوديـة صـغيرة كانـت موجـودةً فيهـا منـذ زمـن طويل.

لاحـظ هيـك، أثناء إقامتـه في بِرمنغهام، انتشـار العنصرية وتجذرهـا في أذهان البريطانـيين، وهـي ذهنيـة تأسسـت بنظـره مـع الاسـتعمار البريطـاني، وغذَّاهـا شـعور البريطانـيين الـذاتي بالتفـوق على الآخريـن. وقـد أثـارت هجـرة الأجانب إلى بريطانيـا حينهـا جـدلًا واسـعًا تـراوح بين التأييـد والرفـض، ونشـطت الجبهة

1 *Four Views*, p. 35.

الوطنيـة للنـازيين الجـدد في توليـد مشـاعر التعصـب والحقـد، وعملـت حينهـا (في السـبعينيات) على ترويـج العنـف ضـد السـود واليهـود. لم تكـن الكنيسـة، بعيـدة عـن مناخـات التعصـب، بل لاحـظ هيـك أن الكنائـس المسـيحية المحلية، وخاصـة الكنيسـة الإنكليزيـة، أظهـرت مسـتوى عـال من عـدم التسـامح الديني تجـاه باقـي الأديـان، تجلى في إدخـال مـادة تدريـس معتقـدات الكنيسـة الإنكليزية كمادة إلزاميـة لجميـع الـطلاب في المنهـاج الآكاديمـي لجامعـة برمنغهـام، مع قطع النظـر عـن معتقـدات الـطلاب الدينيـة. كان ذلك بالنسـبة لهيـك، دلـيلًا واضحًا على اسـتخفاف ولامبـالاة الكنيسـة الإنغليكيـة بتقاليـد باقي الأديـان، وعلى ضيق أفقهـا وغطرسـتها وعدم تسـامحها. وقد اسـتطاع جون هيـك حينها، لكونه رئيسًـا لفريـق الأديـان في لجنـة العلاقات المحليـة ورئيس جمعيـة "كل الاعتقـادات لجنس بشري واحـد" (All Faiths For One Race)، أن يُحـدث الكـثير مـن التغـييرات في مناهـج الجامعـة التعليمية.[1]

سـاعد وجـود هيك في برمنغهـام، على الاحتكاك بالثقافـات المتعددة والتعرف على التقاليـد الدينيـة المتعددة، فانخرط في حوار الأديان، وسـاهم في تأسـيس الكثير مـن جمعيـات الحـوار الدينـي ولجان التنسـيق مـع الجاليـات المتعـددة في المدينـة، وسـاهم مـع لجنـة التنسـيق التربويـة في صياغـة منهـج تربـوي لتعليـم الأديـان في مـدارس المدينـة، وبعـد جهـود دامـت سـنتين، تم صياغـة منهـج تعـددي للتعليم الدينـي بعـد أن كان المنهـج القديـم يُعلِّـم المسـيحية بنحـو حصري للجميع.[2]

وعلى الرغـم مـن التهديـدات التـي تلقاهـا جـون هيك مـن الجبهـة الوطنية، والتعديات الجسـدية التي مارستها على شركائه في النشـاط الحواري، وأن الكنائس

1 *Four Views*, p.38.

2 *Ibid*., p. 39.

البريطانيـة، كما يقـول هيـك، "لم تكـن حينها مهتمـةً في موضوع الاخـتلاف الديني وغير جاهـزة لمواجهـة القضايـا اللاهوتيـة التـي يثيرها واقـع التعدد الدينـي"، فقد وجـد هيـك نفسـه "في وضعيـة صُحبة وشراكـة مع المسـلمين واليهـود والهندوس والسـيخ والماركسـيين والإنسـانيين ومع رفاق مسـيحيين (...) حيـث كنت أذهب بنحـو شـبه منتظـم إلى معابـد اليهـود وجوامـع المسـلمين وبيـوت السـيخ ومعابد الهنـدوس والعديـد من الكنائـس وهيـاكل اليهود."[1]

في أماكـن العبـادة المتعـددة التـي زارهـا، أدرك جـون هيـك أنَّ وراء اختلاف اللغـة والممارسـات العِباديـة وتنـوع المنظومات القيميـة التي تختلف بنحـو كبير من ديـن لآخـر، هنالـك "شيءٌ واحـدٌ يحصل في جميـع الأديـان، وهو أن الـبشر يلتقون ويجتمعـون ليفتحـوا قلوبهم وعقولهـم على الله، ويحققوا عبر الإيمان بـه، قيمَ العدل وفضائـلَ الخير والتواضـع، وأن صـور الله في الأديـان المتعددة ما هـي إلا إنعكاسٌ لوعـيٍ بشري متعـدد بحقيقـة واحدة، هـي حقيقة الله."[2]

أضافـت زيـارات جـون هيـك إلى بلاد الهنـد ومناطـق السـيخ وبلاد إسلامية متعـددة وسيريلانـكا واليابـان، مزيـدًا مـن العمـق لديه في فهـم التعدديـة الدينية، وتَمَكَّـنَ مـن التعرُّف عن قرب إلى شـخصيات روحية واسـتثنائية مـن كل الأديان، ومـن مراقبـة السـلوك الروحي للعـائلات. كما أنه انخـرط بنحو أوسـع في الحوار الإسلامي-المسـيحي-اليهودي والحـوار البوذي-المسـيحي. مراقبتـه واحتكاكـه الشـخصيين بالتقاليد الدينية الأخـرى، دفعته إلى الاسـتنتاج أن "الفضيلة والخطيئة تنتشران بنسـبة شـبه متسـاوية بين الشـعوب، مع قطـع النظر عن كونهم مسـيحيين أو كونهـم ينتمـون إلى الأديـان العالميـة الـكبرى كاليهوديـة والإسلام والهندوسـية

1 Hick, *God has many names*, p. 16.

2 Ibid., p.17.

والسيخ والبوذية." وأن هناك "معيارًا كونيًّا عامًّا بين الناس، هو الخيرُ الإنسانيُ، الذي يتجلى في العلاقة الأخلاقية مع الآخرين، والذي يتحدد من خلاله ميزانُ القرب أو البعد عن الله"، وأن هناك "في كل دين خطأة وهناك أيضا قديسين"[1]. بهذا الفهم انفصل هيك عن الفهم التقليدي للمسيحية الذي يستلزم القول بتفوق المسيحية وفرادتها، فلا يمكن بحسب هيك، "لأي دين من الأديان الكبرى في العالم تأكيد تفوقه على غيره من الأديان."[2] وقد انعكس هذا التحول في مؤلفات هيك المتعددة، ليثبت صوابية مواقفه، وليصبح رائد الحوار الديني العالمي، والمُنَظِّر الأول للتعددية الدينية.

في عام 1979، قَبِل هيك منصب كرسي دانفورث (Danforth) في فلسفة الدين في مدرسة الدراسات العليا في كليرمونت في جنوب كاليفورنيا، وبقي في منصبه حتى العام 1992، واستمر فيها حتى يومنا هذا بصفته أستاذًا فخريًّا. في كليرمونت تابع هيك بحوثه في فلسفة الدين، وأجرى مراجعة واسعة للعقيدة المسيحية الرسمية التي تستند إلى مقررات مجمعي نيقية وخلقيدونيا، وجادل الرؤى المسيحية التي تقول بحصرية الخلاص أو التي ترى في المسيحية الطريق الأكمل والأنقى في الوصول إلى الله.

في الفترة ما بين عامي 1986 و1987، ألقى هيك محاضرات في جامعة إيدنبورغ، عرض فيها مشروعه الإبداعي الكبير في تفسير التجربة الدينية وفهم الإستجابة للمتعالي، وقد جُمِعت هذه المحاضرات ونُشرت في كتاب **تفسير الدين: الاستجابة البشرية للمتعالي** عام 1980، وقد عُدّ الكتاب من أهم الأعمال المتقدمة والمؤثرة في فلسفة الدين.[3]

1 *Four Views*, p. 40.

2 Ibid., p. 42.

3 Ibid., p. 42.

استمر جون هيك يعمل كنائب رئيس مجتمع فلسفة الدين في بريطانيا، ونائب رئيس المجلس العالمي للأديان، وحافظ على كامل نشاطه في مجال الكتابة وإلقاء المحاضرات على المستوى العالمي إلى أن توفاه الله في العام 2012.

في عام 1991، وتقديرًا لإسهامات هيك المحورية في اللاهوت المعاصر، حصل جون هيك على جائزة غرومير (Grawemeyer Award) لاعتبار عمله: **تفسير الدين: الإستجابة البشرية للمتعالي**، الأكثر قيمةً في التفكير الديني الجديد.[1]

2. ملامح جون هيك الفكرية

أمضى جون هيك جزءًا كبيرًا من حياته كرجل دين داخل الكنيسة المشيخية، حيث كانت المسيحية محور مؤلفاته التي تضمنت أعمالا لاهوتية مميزة. وعلى الرغم من ذلك، فإن جون هيك لا يُفهم كلاهوتيٍّ فقط بل لا بد أن يفهم كفيلسوف في الدين يعمل على تحريك الإشكال في المسائل الدينية، والذهاب بشكه إلى المناطق الخطرة، والتنقل على التخوم الفاصلة بين اليقين والشك أو الإيمان والجحود.

يرى جون هيك أن هنالك نوعين من اللاهوت:

الأول لاهوت قطعيٌّ (Dogmatic) والآخر لاهوت إشْكَالِيٌّ (problematic). فحين يعمل اللاهوت القطعي على حفظ التقليد الديني الموروث ويعتبره حقيقةً موحى بها وصالحا لكل زمان ومكان، فإن اللاهوت الإشكالي يظهر في منطقة

1 http://grawemeyer.org/1991-john-harwood-hick/

> الاحتكاك بين هذا التقليد والعالم المتحرك والواسع، حيث ينصَبُّ اهتمامُه على خلقِ لاهوتٍ جديد يُواكِبُ الأوضاع العالمية الجديدة. وحين يتعامل اللاهوت القطعي مع مسلماته كحقائق نهائية، فإن اللاهوت الإشكالي يتعامل مع نتائِجِه كفرضِياتٍ مفتوحةٍ على المراجعة والنقد لغرض تحصيل دقة أكثر ويكون بالتالي أقرب إلى الأسلوب العلمي. اللاهوت الأول هو بمثابة المِرْساة التي تعيق سفينة الإيمان من الإبحار في حين يُمثل اللاهوتُ الثاني أَشرِعَةَ هذه السفينة لدفعها إلى الأَمَام بقوة في وجه رياح التاريخ. أما أعمالي [القول لهيك] فستتركز في منطقة الإشكالات أكثر منه في منطقة اليقين.[1]

تمحورت أعمال جون هيك بشكل رئيسي حول العلاقة بين الإيمان والمعرفة، ومشكلة الشر، ومعنى الدين، ومسألة الخلاص، وطبيعة المسيح، والتجربة الدينية، والتعددية الدينية. وقد كانت أولى مؤلفات هيك كتاب **الإيمان والمعرفة**، الذي طُبع عام 1957، حيث أراد جون هيك أن يبني من خلاله جسرًا بين الفلسفة واللاهوت، ويؤكد على أن كمال الفكر البشري لا يكون إلا بالمصالحة بين الإيمان والمعرفة.

أراد جون هيك، في كتابه هذا، الرد على قول الفلاسفة الوضعيين إن لغة الدين وبالتالي اللاهوت لا قيمة معرفية لها. حيث أكد أن التجربة الدينية لا تختلف عن التجربة الحسية، من ناحية الصدق والكذب، لكونهما تتماثلان بنيويًّا في طريقة تلقي معطيات التجربة وفي كيفية فهمها وتفسيرها. وقد رأى هيك أن هنالك ثلاث بِنى للتجربة البشرية: أولها، التجربة الطبيعية (الفيزيائية) التي لها علاقة بتواصل الإنسان مع الطبيعة، حيث تأخُذُ الأشياءُ الفيزيائية التي

1 Hick, *God Has Many Names*, p.13.

يحتك بها الفرد معنىً ودلالةً يتعلقان بهاجس البقاء الإنساني. ثانيها، التجربة الإنسانية (الاجتماعية) التي تعكس علاقات البشر بعضهم ببعض وتتضمن معنى أخلاقيًّا. ثالثها، التجربة الإلهية (الروحية) التي ترتفع فوق التجربتين السابقتين ولكنها لا تستثنيهما. وعلى الرغم من اختلاف هذه التجارب من حيث طبيعة الموضوع، إلا أن البنية المعرفية في هذه التجارب الثلاث واحدة. بل يمكن القول إن الإيمان نفسه هو شكلٌ من أشكال المعرفة التجريبية، حيث يتساوى مع أشكال التجارب الأخرى من جهة المكانة والقوة ومن جهة المعنى والصدقية.[1]

أكد جون هيك، متبنيًا الفهم الكانطي للتجربة، أن معنى التجارب يتحصل عبر توسيط شيء آخر، فلا يوجد تلقٍّ مباشر للمعاني، بل هناك تجارب مؤولة؛ أي إن الدلالة الحقيقية للتجربة، هو المعنى أو الانعكاس الذي يُسبِغُهُ صاحبُ التجربة على التأثيرات الخاصة التي تأتيه ويتلقاها من الخارج، فتكون فيزيائية أو أخلاقية أو روحية، تبعا للمعنى أو الدلالة التي يَفهم بها صاحبُ التجرُبةِ تجرُبَتَهُ. وعليه فإن دلالات التجربة الواحدة تتعدَّد بحسب تعدد التأويلات والمقولات (أو المصطلحات أو التصنيفات) التي يسبغها صاحب التجربة على تجربته، فتتخذ التجربة وفقا لكل تأويل ومقولة معنى وحقيقة خاصين.[2]

1 Smid, Robert W., “John Harwood Hick”, in W. Wildman (Ed.), *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, 1989: *https://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_875_hick.htm*

2 Hick, *Faith and Knowledge,* New York: Cornell University Press, 2nd ed. 1966, pp. 95-118.

وبعبارة كانطية أكثر، لا يمكن تفسير التجربة إلا حين تَتَموضَع داخل بِنْيَةٍ ذهنية مُسْبَقَة وتندرجُ تَحْتَ تصنِيفٍ منطقيٍّ أو مقوليٍّ يمارسه صاحب التجربة. عندها يكون تفسير ومعنى التجربة لاحقًا على انعكاساتها الأولية في ذات صاحب التجربة، بمعنى أن التجربة المُحَصَّلَةَ تكون مسبُوقةٌ ببِنْيَةٍ إدراكية سابقة عليها مزروعة في ذاتِ المُدْرِكْ، يتم من خلالها تصنيف التجربة وإسباغ المعنى والدلالة عليها. وعليه فإن معنى التجارب الدينية وقيمتها لا تختلف معرفيًّا عن المعارف الأخرى، لكون جميعها يخضع لذات العملية الإدراكية التي تهبها معنى ودلالة وقيمة.[1] وهذا هو معنى قول كانط بأننا نصنع بنسبة النصف ما ندرك.

المقتضى الأهم لهذه النظرية، هو أن جميع التجارب المباشرة تكون أشبه بتلقي معطيات خارجية غامضة، لا تكتسي معناها في ذات المدرِك إلا بعد أن تمر في عملية تأويل وتصنيف. وعليه، فإن إثبات تجربة ما على أنها دينية، يكون في نفس قوة إثبات أنها طبيعية أو حتى أخلاقية. فالتجربة المباشرة للشيء في ذاته، تبقى غامضة وقابلة لأكثر من تفسير، بحيث يمكن أن يُختبر شيءٌ ما على أنه ذو دلالة ومعنى دينيين، في حين يُختبر نفس الشيء ومن قبل إنسان آخر على أنه خال من أي معنى ديني. كما أن دلالة التجربة، تنبع من صاحب التجربة نفسه، فلا يوجد تفسيرٌ خارج صاحب التجربة يلزمه بمعنى ما يختبره وبحقيقته، مما يعني استحالة إثبات بطلان الدلالة الدينية لأية تجربة، كما أنه من المستحيل إثبات صحتها أيضا. بمعنى آخر، لا يوجد أي دليل واقعي يؤيد دعوى المُتَدَيِّن بواقعية تجربته الدينية، كما أنه لا يجد أي دليل واقعيٍّ ينفي واقعيتها أو يُثبت وهمها. ولعل معيار الواقعية الوحيد، في نظر جون هيك، في

1 Hick, *Faith and Knowledge*, pp. 95-119.

إثبـات التجربـة الدينية، هـو في قدرتها على التـأثير على الحياة الإنسـانية وفي الوَقْعِ الـذي تُحدِثُـهُ في حيـاة الناس، سـواء لجهة التكيف مـع تحديات الحياة ومآسـيها أو لجهـة توليـد الطاقـة على حفظهـا والتقدم بهـا إلى الأمام.[1] ومن هـذا الكلام يمكن تلمـس تـأثير مذهـب الذرائعيـة على فكر جـون هيك.

انطلاقًـا مـن هـذا الفهـم، يُـبيِّنُ جـون هيـك أن كل أمـور الغيـب بما فيهـا الله كحقيقـة نهائيـة، لا يمكـن اسـتعمال البرهـان العـقلي والمنطقـي على وجودهـا أو على حضورهـا في التاريـخ الإنسـاني، لكـن يمكـن تجربـة الله واختبـاره مـن خلال أحاسـيس الإيمان، وهـي تجربـة لا تقـل، مـن حيـث الإهميـة أو مـن حيث المعنـى، عـن التجـارب المعرفيـة الأخـرى التـي يُكوِّنُهـا الإنسـان في حياتـه، فيزيائيـة كانـت أم اجتماعيـة.

ولَّـدت الكتابـات المبكـرة لهيـك، لديـه تجربـةً فلسـفيةً عميقـةً، سـاهمت في إنضـاج شـخصيته الفكريـة, وزودته بالجـرأة الكافيـة لإحداث التحـول في الكثير مـن قناعاتـه الدينيـة. كتب هيك: "خبرتي في الفلسـفة اللاهوتيـة، ولدت في داخلي الآفـاق الفكريـة بالتوسـع المسـتمر، حيث كانت معالجتي لإشـكالية مـا تؤدي بي إلى وعـي إشـكاليات أكبر وأخطر."[2]

ظـن هيـك أن كتابـه الأول تضمـن كل مـا كان يريـد قولـه، إلا أن مشـكلة الشر ومعضلـة تناسُـبِها مـع محبـة الله المطلقـة كانـت تضغـط عليـه باسـتمرار، فـكان الكتـابُ الثـاني **الشر والله المحـب** الذي نُشر عام 1966، واسـتند في أساسـه الإبسـتيمولوجي إلى كتابـه الأول. في هـذا الكتـاب، رأى هيـك أن إشـكالية الشر تُعكِّـرُ صفـوَ التجربـة الدينية بـل تحرُمُ النـاسَ مـن الإيمان، وكتب متسـائلًا: " إذا

---

1 Hick, *Faith and Knowledge*, pp. 95-119.

2 Hick, *God Has Many Names*, pp. 18-9.

كانت التجربة الدينية هي السبيل الوحيد للتعرف إلى وحي الله وإلى اكتساب الإيمان، فلماذا يبخل الله علينا بوفرة هذه التجارب؟ مع العلم ان الله جوادٌ كريم، ويريد لكل الناس أن ينعموا بالإيمان في حياتهم. ولماذا ينكفىء الله إلى الغموض والالتباس في حياة الناس في حين أن الإيمان الواضح هو ما يحتاجه الناس بالتحديد؟"[1]

استعاد جون هيك فهم إيريناوس لمشكلة الشر، وانتقد في الوقت نفسه نظرية أوغسطين حولها التي ظلت مهيمنة في الفكر المسيحي حتى يومنا هذا، والتي يقترح فيها – أي أوغسطين – أن البشر في وضعهم الحالي محرومون من النعمة الإلهية لأنهم واقعون في فخ الخطيئة, ولا يخرجهم منها إلا تَدَخُّلُ الله لخلاصهم. رأى هيك أن هذا الفهم والتقدير متطرف وغير ضروري، وأن الفهمَ الإيريناوسي لمشكلة الشر، أقرب إلى حقيقة الله وحقيقة الإنسان، الذي يقترح فيه أن الله خلق البشر غير كاملين ووضعهم في بيئة يتمازج فيها الخير والشر، وجعل ألوهته على مسافة مُقدَّرَة من البشرية، توحي بعدم تدخل الإرادة الإلهية في قرار وحركة الإنسان، وذلك لغرض تدبيريٍّ من الله، يتناسب مع ممارسة الإنسان لحريته، ويعطي الإنسان الفرصة في أن يحدد مصيره بحرية ووعي. بذلك يكون مصير الإنسان في القرب أو البعد عن الله هو خيارٌ إنسانيٌ صرف، تتحدد على أساسه وضعية الإنسان في مرحلة ما بعد الموت.[2] هذا الرأي عاد هيك وأكده لاحقًا في كتابه **الموت والحياة الأبدية** الذي نُشر عام 1985.

كان لفكرة المساواة البنيوية بين التجربة الدينية والتجربة الفيزيائية،

---

1 Smid, Robert, "John Harwood Hick", in: *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, op. cit.

2 Hick, *Evil and the God of Love,* New York: Harper and Row, 2nd ed. 1977.

التـي تبنَّاهـا هيـك في كتابـه الأول، انعكاسـاتها على تنـوع وتعـدد التجـارب الدينيـة في العـالم، بحيـث لا يعـود هنالـك مـكان للادعـاء بوجـود حقيقـة دينيـة اسـتثنائية أو القـول بوجـود ديـن متفـوق على باقـي الأديـان، لأن الديـن أصبـح عبـارةً عـن تفـسير وتأويـل التجربـة الدينيـة التـي تتنـوع بتنـوع الثقافـات واللغـات. فـعلى كل ديانـة، على حـد قـول هيـك، "أن تركـز على دِينيَّتِهـا بـدلًا مـن التركيـز على ادعائهـا بالتميـز والاخـتلاف عـن غيرهـا. عندهـا ينتقـل تركيزُ أتبـاعِ كلِّ ديـنٍ مـن تغـيير أتبـاع الأديـان الأخـرى إلى دينهـم، إلى تسـهيل وتوفير التجربـة الدينيـة عنـد غير المتديـنين."[1]

ولقـد أدت مصارعـة هيـك مـع مشـكلة الشر في كتابـه الثـاني، إلى الاسـتنتاج بـأن جميـع خلـق الله سـينالون الخلاص بالتسـاوي. وهـذا مـا دفعه إلى إثـارة جدل وشـكوك حول فرادة المسـيحية وتفوقهـا على باقي الأديان وحـول حصر الخلاص بهـا، لأن القـول بهـذا يعنـي كما يقـول هيـك: "أن كل البشر، ما عـدا أتباعًـا قليلين لديـن محدد، يمشـون في الـظلام ومحكومٌ عليهم بحسـب كالفن باللعنـة الأبدية."[2]

إن تجربـة جـون هيـك الشـخصية التـي كَوَّنهـا في برمنغهـام، دفعتـه إلى توليد رؤيـة لاهوتيـة تتناسـب مع واقـع العـالم التعـددي، وكانـت قراءته لكتـاب **معنى الديـن ونهايتـه** لمؤلفه ويلفـرد كانتويل سـميث، الأثر الكبير في إنضـاج رؤاه في هذا المجـال، حيث بيّن سـميث في كتابه هـذا، أن فهـم الأديان كجماعـات مؤدلجة حول جملـة عقائـد ونظم دينيـة، هـو اختراع حديث في الغـرب، وهو الـذي جعل الناس المتديـنين يفكـرون في أنفسـهم كأعضـاء في مجتمـع يوفـر الخلاص بنحـو حصري. فالتصـور الـذي ينظـر إلى الدين كنظـام معتقدات متجسـد داخل جماعـة محصورة،

---

1 Hick, *God and The Universe of Faiths. Essay in the Philosophy of Religion*, London: The Macmillan Press, 1973, pp. 126-132.

2 Ibid., pp. 126-132.

لم يكـن معروفـا قبـل الـعصر الحديث، ولم تكـن نصـوص الأديان الأصليـة تتكلم عـن الديـن بمعنـاه الحديث، بل تتكلـم عن قضايا حياتيـة حيَّـة، كالإيمان والتقوى والطاعـة والحقيقـة والعبـادة والطريـق، ولم تتكلـم عـن الديـن كنظـام معتقـدات متجسـد ضمن جماعـة خاصة. لذلـك فللدين بعـدان، أحدهمـا الإيمان الذي يمثل البعـد الـداخلي للحيـاة الدينيـة ويـعبر عـن علاقـة الفـرد بالحقيقـة الإلهيـة العليا، وثانيـهما مجموعـة التقاليـد والثقافـة والمؤسسـات والعـادات والقـوانين ونظـم المعتقـدات داخـل الجماعة الخاصـة، التي وعلى الرغـم من تعرضها للتـغير والتبدل بنحـو دائـم، إلا أنهـا تمثِّـلُ بمجموعهـا البعـد الخارجـي الـذي يسـمح للتجربـة الإيمانيـة بالظهـور والتعبير عن نفسـها.[1]

وفـق هـذا الفهـم، يقـول هيـك: "لم يعـد مـن المناسـب السـؤال عـن أحقيـة أو أصوبيـة ديـن مـن الأديـان على باقـي الأديـان"[2]؛ أي لم يعـد هنالـك ديـنٌ منظومـيٌّ متمثـلٌ في جماعـة خاصـة، بـل هنالـك تجـارب دينيـة مؤصلـة في كل فـرد منـا، تتمظهـر وتـعبر عـن نفسـها داخـل التقاليـد الخاصـة التـي يعيـش فيهـا الفـرد. ويمكـن تصويـر هـذا الفهـم بالقـول إن الإيمان بمثابـة المادة أو الهيـولى الخاليـة مـن الـكلمات والصـور والمعنـي، والتقاليـد بمثابـة الصـورة التـي تهـب التجربـة لغتهـا ودلالاتهـا وصورهـا الذهنيـة.

نتيجةً لذلك دعا جون هيك عام 1973، إلى تحوُّلٍ محوريٍ في التفكير الديني، حيث اقترح في كتابه: **الله وعالم الإيمانات**، أن يُنظر إلى أديان العالم بما هي استجابة فردية متنوعة للحقيقة الإلهية الواحدة، وكتعبير متعدد عن تجارب متنوعة بحسب ما يمليه تنوع الثقافات في العالم. فدعا إلى ثورة كوبرنيكية في لاهوت الأديان تماثل

1 Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, pp. v-xii

2 Hick, *God and the Universe of Faiths*, pp. 120-132.

الثورة العلمية الفلكية التي أحدثها كوبرنك عندما أعاد تفسير حركة الكواكب، بأنها جميعا بمن فيها الأرض تدورُ حول الشمس، وليس كما كان يُظنُّ في السابق بأنَّ الكواكب بما فيها الشمس تدور حول الأرض. والثورة اللاهوتية المماثلة هنا، تعني خروج الأديان من التمركز الذاتي (Self-Centered) الذي يعتبر فيه كلُّ دينٍ نفسه نموذجًا مثاليًّا وحصريًّا للحقيقة الدينية، إلى التمركز الإلهي (God-Centered).[1]

هذه الدعوة، دفعت جون هيك إلى فتح النقاش حول مسائل اللاهوت المسيحي، وبالتحديد مسائل الكرستولوجيا التي استقر عليها مجمع خلقيدونيا، ووصل إلى نتيجة صارمة بأن التقليد المسيحي الذي يُصِرُّ على فرادة وحي المسيح لا يمكن تبريره أو الدفاع عنه، وذهب إلى أن عقائد الكريستولوجيا التي تأسست في السنين المسيحية الأولى لم تعد مناسبة لزماننا، بل فقدت جدواها ومعقوليتها.[2] وعلى الرغم من شكوك جون هيك حول تناسب الكريستولوجيا التقليدية مع الإرث التاريخي الذي وصَلَنَا عن المسيح، ودعوته لزعزعة كل ادعاءات الفرادة المسيحية، إلا أنه أصرَّ على القوة الإيحائية والإلهامية للإيمان المسيحي في بناء التجارب الدينية، وظَلَّ يرى في المسيح مصدرا إلهاميا للتجارب الروحية المعاصرة. كان الغرض من نقد جون هيك للمسيحية، هو إيجادُ واقع تفاعليٍّ بين الأديان، تكون فيه المسيحية واحدة من مجموع الأديان المتعددة والمتنوعة في العالم، التي تعبر جميعها بصور وأشكال مختلفة عن تدبير الله الشامل لخلاص جميع البشر.[3]

1 Hick, *God and the Universe of Faiths*, pp. 120-132.

2 Davis, Stephen T. (Ed.), *Encountering Jesus*, Atlanta: John Knox Press, 1988, pp. 5-22.

3 Smid, "John Harwood Hick"*, The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, op. cit.

كان كتاب هيك: **تفسير الدين: الاستجابة البشرية للمتعالي** (1989)، من أهم ما كتبه حول أطروحة التعددية الدينية، والذي طالب فيه بتعديل المقولات اللاهوتية التقليدية، والتقليل من ادعاءات الحصرية أو الأفضلية في الدين المسيحي، وأن يتم تطوير المصطلحات اللاهوتية لتعكس واقع المعرفة الجديدة والواسعة بأديان العالم. ولعل من اهم ما طرحه في كتابه هو فكرة الله في ذاته والله كما يبدو لنا، التي استعار أساسها المعرفي من إيمانويل كانط.

فكون الإيمان هو تجربة العلاقة مع الله، وأن الدين هو التعبير المتراكم لهذه التجارب داخل حقول ثقافية أو بيئات حضارية مغلقة نسبيًّا، يعني أن التعبير عن الله أيضا يختلف من ثقافة إلى أخرى. ومن ثم لا بد من التمييز بين الله في ذاته الذي لا يُدرك ولا يمكن أن تُحيطُ به أية معرفة وعلم، وبين الله كما يظهر لنا عبر وحيه ويتجلى لنا في مظاهر الوجود والحياة وعبر التجارب الروحية معه. فلم يعد الله بذاته كائنًا إلهيًّا شخصيًّا (God persona) كما تدَّعي الأديان التوحيدية الثلاثة، ولم يعد بالإمكان أن يُعبر عنه بالنهائي (Ultimate) أو بالمطلق (Absolute) أو الكائن غير الشخصي (Impersona) كما تؤمن الأديان الشرقية. وجد هيك أن المصطلح الأكثر تناسبًا مع الوصف الذي تصفه به كافة أديان العالم، هو "الحق" (The Real)، باعتباره المصطلح الذي يُنصِفُ الأديانَ الشرقية كما يُنصف الأديان الغربية، وينسجم أيضًا مع وظيفة كافة أديان العالم، في كونها تهدف إلى إخراج الإنسان من تمحوه حول ذاته ليتمحور حول الله. فالأديان عند هيك تتطابق في أمرين: في كونها تعبيرٌ متنوعٌ عن التجربة مع الحق الأعلى (Ultimate Reality)، وفي كونها حاملة لوظيفة التنوير-الخلاص التي تُخرِجُ الإنسانَ من ذاتِهِ الضيقة والمُفعَمةِ بالأنانية إلى السفر الدائم نحو الله، والتي

تتـجلى ثمارهـا في أعمال الخير كما قـال السـيد المسـيح: "مِـنْ ثِمَارِهِـمْ تَعْرِفُونَهُـمْ."[1]

إسـهامات جـون هيـك الغنيـة والواسـعة في الحقـل الدينـي، جعلتـه مـن أهـم فلاسـفة الديـن في القـرن العشريـن. إذ يمكـن تحسـس بصماتـه الفكرية على اللاهـوت المسـيحي المعـاصر، حيـث خلق تحديًـا داخل هـذا اللاهـوت في إعادة إنتـاج المقـولات العقائديـة لغـرض الدخول في العـالم الحديث والمعـاصر، وإعادة النظـر بفكـرة الخلاص والفـرادة على ضـوء المعرفـة الحديثة والواسـعة عـن أديان العـالم المتعـددة. إشـكالات هيك التـي لا تنتهـي واقتراحاته المعرفيـة واللاهوتية، وفّـرا إمكانـات جديـدة في إغنـاء التجربـة الدينيـة المسـيحية. وعلى الرغـم من أن أفـكار هيـك ورؤاه قد طُرحـت بصيغة الفرضيـة (Hypothesis)، بحيـث نفى أية صفـة نهائيـة عنهـا وجعلهـا مفتوحـةً دائمًا على النقاش وقابلـة دائمًا للتجـاوز، إلا أن هيـك بولوجـه عـالم التعدديـة الدينية، واكتشـافه لمزايـا هذا العـالم وخصائصه وتأسيسـه لأدوات فهمه، ادَّعى أنه اكتشـف عالمًا لاهوتيًّا جديدًا، يشـبه اكتشـاف كريسـتوفر كولومبـوس (Christopher Colombus) للأرض الجديـدة.[2]

3. خلاصة: أفكار جون هيك الرئيسية

يمكن عرض أفكار جون هيك الرئيسية في النقاط التالية:

1. الإنسان متدين بطبعه.

2. معرفة الله لا تكون إلا عبر التجربة الروحية والاختبار الديني.

---

1 Hick, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989, pp.246-252.

2 Peters, "John Hick: Man of Many Mysticisms", *The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology*, op. cit.

3. ليس الدين سوى تفسير أو تأويل لجملة تجارب دينية متراكمة داخل بيئة حضارية خاصة، ويعبرعنها بعبارات ثقافية ولغوية خاصة.

4. من الناحية البنيوية، لا تقِلُّ قيمة المعرفة في التجربة الدينية عن أية معرفة تجريبية أخرى.

5. لا أساس لقول أوغسطين الذي تبنَّاه التقليد اللاهوتي المسيحي، بأن الشر هو الحرمان من الخير والنعمة الإلهية بحكم وقوع البشر في الخطيئة. بل هو – أي الشر – في نظر إيريناوس (Irenaeus)، جزءٌ من التدبير الإلهي في اختبار البشر وفي صناعة مصائرهم بحرية.

1. يتألف الإنسان من جسم ونفس وروح.

2. كل دين يعلن أن وضعية البشر في الآخرة هي خارج حدود خيالنا ومعرفتنا.

3. جميع الأديان بما فيها المسيحية، تتساوى وتتماثل في ثمارها الأخلاقية والروحية.

4. لا معنى لفرادة المسيحية أو تفوقها على باقي الأديان.

5. القول بأن الله تجسد في المسيح، عبارة مجازية وليست حرفية، وتعني أن المسيح نفَّذَ إرادة الله واستجاب لها بالكامل، حتى أصبح المسيح تجسيدًا كاملًا لحضور الله واستحضارًا أقصى لمحبته الشاملة.

6. لا ينحصر تجلي الحق النهائي، بشخص السيد المسيح، بل يتجلى في كل ثقافات الشعوب عبر شخصيات استثنائية متعددة.

7. الحق الأعلى واحد، ولكنه تعدد تجليه وظهوره في تاريخ الحضارات،

أدى إلى التعـدد في معنـاه وحقيقتـه عند البشر. فالأشـياء تعرف بحسـب نمـط وطبع العـارف كما يقـول تومـا الأكويني.

8. الثـورة الكوبرنيكيـة في اللاهـوت المسـيحي، هـي نقـل اللاهـوت مـن تمحـور الحقيقـة حـول المسـيحية (Christian–Centered)، إلى تمحـور الأديـان بـما فيهـا المسـيحية حـول الله (God–Centered).

9. إسـتنادا إلى فكـرة كانـط في التمييـز بـين الـشيء في ذاتـه (Noumenon) والـشيء في ظهوره وتجليه (Phaenomenon)، فـإن الله لا يمكن أن يُعرف بذاتـه، بـل يُعـرف مـن خلال تجليـه وظهـوره لنـا، أي إن حقيقـة الله عند البـشر هـي جزء مـن تجربتهـم به ومـن طبيعـة علاقتهـم معه.

قائمة المصادر والمراجع

- Badham, Paul, *A John Hick Reader*, ed.. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- D'Costa, Gavin, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, New York: University Press of America. Revision of thesis (Ph.D)—University of Cambridge, 1986.
- _____ "John Hick", in : *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theologians in the Twentieth Century*, David F. Ford (Ed.), Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 2nd ed. 1987.
- Geivett, R. Douglas, *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theology*, Philadelphia: Temple University Press. 1993.
- Hick, John, *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Cornell University Press, 1957.
- _____ *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 4th ed. 1990.
- _____ *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row, 1966, 2nd ed. 1977,
- _____ *Christianity at the Centre*, New York: Herder & Herder. Revised as : *The Centre of Christianity,* San Francisco: Harper and Row, 1977 ; as *The Second Christianity,* London: SCM Press, 1983.
- _____ *Arguments for the Existence of God*, New York: Herder & Herder, 1971.
- _____ *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, New York: St. Martin's Press, 1961.

- _____ *Death and Eternal Life*, New York: Harper & Row, 1976.
- _____ *God Has Many Names*, Philadelphia: Westminster Press, 1980.
- _____ John & Michael Goulder, *Why Believe in God?*, London: SCM Press, 1981.
- _____ *Problems of Religious Pluralism*, New York: Macmillan Press, 1985.
- _____ *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- _____ *Ghandi's Significance for Today*, London: Macmillan, 1989.
- _____ *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- _____ *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Loiusville, KY: Westminster John Know Press, 1993.
- _____ *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville, KY: Westminster John Know Press, 1995.
- _____ *An Autobiography*, Oxford : One World, 2002.
- Rose, Kenneth, *Knowing the Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, Toronto Studies in Religion, vol. 20. New York: Peter Lang,1996.
- Stetson, Brad, *Pluralism and Particularity in Religious Belief*, Westport, CT: Praeger Publishers, 1993.
- Sharma, Arvind (Ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, New York: St. Martin's Press, 1993.
- Streiker, Lowell D., "John Hick", in : Thomas E. Bird (Ed.), *Modern Theologians: Christians and Jews*, New York: Association Press, 1967.

- Wildman, Wesley J., *Fidelity With Plausibility: Modest Christologies in the Twentieth Century*, Albany: State University of New York Press, 1996.

فهرس الأسماء

فهرس الأسماء

أ

إبراهيم، النبي : 33. 126، 128، 129، 252، 264.

إبسن، هنريك Henrik Ibsen : 219.

أثورين (خوزيه مارتيناز رويز) Azorín : 205، 206.

أخناتون Akhenaten : 365.

أدلر، ألفرد Alfred Adler : 290.

أرسطو Aristoteles : 19، 123، 124، 246، 255، 256، 265، 266، 270، 338، 339، 407

إرميا، النبي Jeremiah : 252.

أرنت، حنة Hannah Arendt : 367.

أريوس Arius : 211.

آست، فريدريش Friedrich Ast : 42.

إسحاق، النبي : 128، 264.

إسرائيل / إسرائيل، بنو : 180، 208، 246.

إسلام : 30–35، 256، 267، 370، 418، 420، 422–424، 426، 435، 436، 460، 461

آسمان، يان Jan Assman : 365.

أفدوكيموف، بول Paul Evdokimov : 289.

الأفروديسي، الإسكندر Alexander of Aphrodisias : 230.

أفلاطون Plato : 21، 24، 42، 43، 136، 144، 246، 255، 257، 258، 262، 270، 272، 377.

أفلاطونية Platonism : 197، 286.

أفلاطونية محدثة Neo-Platonism : 265، 321.

أفلوطين Plotinus : 246، 255، 263-265، 273.

الأكويني، القديس توما St-Thomas Aquinas : 97، 230، 474.

ألتوسير، لوي Louis Althusser : 297.

ألفونسو الثالث عشر، الملك Alfonso XIII : 218.

إلياده، مرتشيا Mircea Eliade : 400.

أمباذقلس Empedocles : 208.

إمرسون، رالف والدو Ralph W. Emerson : 51.

إنجيل / أناجيل : 39، 177، 210، 262، 292، 298، 301، 305، 451-454.

إنجيل لوقا: 210: متى : 210، 315؛ مرقص: 210؛ يوحنا: 210.

أنسلم، القديس St-Anselm : 97.

أنغيلوس سيليزيوس Angelus Silesisus : 315.

إنكلان، فالي Valle Inclan : 205.

أنكسيمندر Anaximander : 328.

أهرنبرغ، هانز/ رودولف Hans /Rudolf Ehrengerg : 329.

أوبرشت، فرنتس-يوزيف Franz–Joseph Obrecht : 321.

أوت، هوغو Hugo Ott : 325.

أوتو، رودولف Rudolf Otto : 38، 343، 359.

أورتيغا إي غاسيت، خوزيه José Ortega Y Gasset : 205، 206، 296

أورثوذكسية Orthodoxy : 305.

أورستد، هـ ك. Hans Ch. Ørsted : 127.

أورفية Orphism : 197.

أوريجين Origen : 303.

أوغسطين، القديس St–Augustine : 216، 222، 321، 409، 467، 473.

أوكلي، صمويل Samuel Okeley : 16.

أونامونو، ميغيل دو Miguel de Unamuno : 7، 203–210، 212–229، 233–239.

أيالا Ayala : 205.

إيريناوس Irenaeus : 467، 473.

أيشنماير، آدم ك.أ. فون Adam K. A. von Eschenmayer : 77.

إيفانوف، فيتشسلاف Vyacheslav Ivanov : 250.

إيفنز، ستيفنC.Stephen Evans : 118.

إيكارت، المعلم Maister Eckhart : 287، 316.

إيكرمان، يوهان بيتر Johann P. Eckermann : 24.

أيوب، النبي : 122، 252، 264، 266.

ب

باخجاس Pachjas : 171.

بارت، كارل Karl Barth : 14، 38، 176، 177، 181، 237.

باروخا، بيو Pío Baroja : 205، 206.

باريت Barett : 138، 140.

باسكال، بليز Blaise Pascal : 216، 228، 246، 249، 251، 264، 265، 275، 399، 406.

باكونين، ميكائيل Mikhail Bakunin : 93.

باور، برونو Bruno Bauer : 93، 95.

باور، فرديناند كريستيان Ferdinand Ch. Bauer : 54، 55.

بتلر، جوزيف Joseph Butler : 231.

براغ، ريمي Rémi Brague : 267.

برديائيف، نيقولاي Nikolay Berdiaev : 245، 247، 250، 285–305.

برغسون، هنري Henry Bergson : 7، 8، 151، 189–197، 226، 336.

برمانيدس Parmenides : 246، 273.

برندس، غيورغ Georg Brandes : 248.

بروتستانتية Protestantism : 13، 14، 22، 32، 101، 176، 180، 181، 212، 237، 275، 316، 395، 451.

برينكمان، كارل غوستاف فون C.G. von Brinkmann : 15.

بطرس، القديس St–Peter : 456.

بلوخمان، إليزابيت Elisabeth Blochmann : 325، 327.

بليكر، جوكو Jooco Bleeker : 359.

بنيامين، فالتر Walter Benjamin : 350.

بوبر، مارتن Martin Buber : 264، 329.

بوذية Buddhism : 460، 461.

بوك، أوغست August Boeckh : 16.

بولتمان، رودولف Rudolf Bultmann : 176، 177، 401، 402.

بولس، القديس St–Paul : 197، 210، 211، 218، 245، 272، 295، 321، 326، 327، 334، 335، 342، 344–346، 348–350، 401، 456.

بولغاكوف، ميخائيل Mikhail Bolgakov : 247، 250.

بولينغر، هاينريش Heinrich Bullinger : 16.

بومبوناتزي، بيترو Petro Pomponazzi : 230، 231.

بومه، يعقوب Jakob Boehme : 287.

بياتي، ماريلين غاي Marilyn Gaye Piety : 117.

بيكر، أوسكار Oskar Becker : 321، 323.

بينيت، جون John Bennett : 457.

ت

تايلور، تشارلز Charles Taylor : 408، 436.

تايلور، ف. ب. F. B. Taylor : 366.

ترتوليانوس Tertulianus : 246.

ترسيسيوس، القديس St–Tarcisius : 210.

ترندلنبرغ، فريدريش أدولف Friedrich A. Trendelenberg : 16.

ترولتش، إرنست Ernst Troeltsh : 177، 333.

تريسي، ديفيد David Tracy : 434، 435.

تسالونيكي 1، رسالة إلى أهل : 321، 334، 341.

تسالونيكي 2، رسالة إلى أهل : 321، 334.

تشيخوف، أنطون Anton Chekhov : 248.

تفستن، أوغست August Twesten : 15، 18.

تلمود Talmud : 171، 388.

توراة Torah : 386، 388، 390، 395، 396، 400.

تولستوي، ليو Leo Tolstoi : 248.

توينبي، أرنولد Arnold Toynbee : 420، 421.

تيريزا، القديسة St–Terese : 197.

تيك، لودفغ Ludwig Tieck : 13، 24، 111.

تيليش، بول Paul Tillich : 456.

ث

ثورو، هنري ديفيد Henry David Thoreau : 151.

ثيروال، كونوب Connop Thirlwall : 16.

ج

جانكيليفتش، فلاديمير Vladimir Jankélévitch : 248.

جب، هاملتون Hamilton Gibb : 420، 421.

جيلسون، إتيان Etienne Gilson : 267.

جيمس، ويليام William James : 151، 226.

ح

حامد أبو زيد، نصر: 435، 436.

خ

خومياكوف Khomiakov : 303.

د

داروين، تشارلز Charles Darwin : 219.

دافنبورت، جون John Davenport : 115.

داوب، كارل Carl Daub : 55.

داود، النبي Psalmist : 264، 271.

دريدا، جاك Jacques Derrida : 350، 377.

دوسرتو، ميشال Michel de Certeau : 348.

دوستويفسكي، فيودور Fyodor Dostoevsky : 218، 248، 268، 270، 275، 285، 290، 297، 299، 300.

دومري، هنري Henri Duméry : 274.

دي بوس، برتولوميو B. des Bosses : 359.

ديدرو، ديني Denis Diderot : 100.

ديكارت، رينيه René Descartes : 97، 98، 109، 251، 270، 334، 397.

ديلتاي، فلهلم Wilhelm Dilthey : 14، 39، 245، 257، 259، 358.

ر

راسل، برتراند Bertrand Russell : 450.

رانر، كارل Karl Rahner : 38.

رايماروس، هرمان صمويل Hermann S. Reimarus : 25.

رايمر Reimer : 17.

رانغ، فلورنس كريستيان F. Ch. Rang : 329.

رواقية Stoicism : 344.

روبرتس، روبرت Robert Roberts : 119.

روبلاف André Roublev : 306.

روزنتسفايغ، فرنتس Franz Rosenzweig : 169، 174، 175، 178، 180، 329.

روزنشتوك-هوسي، أويغن Eugen Rosenstock-Huessy : 329.

روسو، جان جاك Jean-Jacques Rousseau : 25، 100، 151، 298

رولز، جون John Rawls : 408.

ريغلي، توماس Thomas Regehly : 321.

ريكارت، هاينريش Heinrich Rickert : 313، 314، 323، 332.

ريكور، بول Paul Ricœur : 8، 395—409، 411.

ز

زاك، أوغست فريدريش فلهلم August F.W. Sack : 24.

زفينغلي، أولريتش Ulrich Zwingli : 16.

زولغر، كارل فلهلم فرديناند Karl W.F. Solger : 111.

زونغ، ليوبولد Leopold Zung : 171.

زيمل، غيورغ Georg Simmel : 332.

س

سارتر، جان بول Jean-Paul Sartre : 287، 299، 302.

سبنسر، هربرت Herbert Spencer : 219.

سبينوزا، باروخ Baruch Spinoza : 19، 21، 24، 25، 27، 182، 216، 232، 233، 252، 261، 265، 270، 273.

ستيوارت، جون John Stewart : 109.

سفر أعمال الرسل: 344؛ التثنية: 370؛ التكوين : 454، 456؛ الرؤيا: 306؛ المزامير: 271.

سفسطائيون Sophists : 229.

سقراط Socrates : 126، 130، 136-138، 148، 149، 151، 153، 211، 252، 269، 270.

سملر، يوهان سالومو Johann S. Semler : 18.

سميث، ولفرد كنتويل Welfred C. Smith : 8، 417–440، 468.

سودربلوم، ناثان Nathan Söderblom : 369.

سولوفييف، فلاديمير Vladimir Soloviev : 303.

سويدلر، ليونارد Leonard Swidler : 437.

سيخية Sikhism : 460، 461.

سينسندورف، نيكولا لودفغ فون N. L. v. Zinzendorf : 17.

ش

شافتسبري Shaftesbury : 151.

سافرانسكي، رودغر Rudiger Safranski : 326.

شانتيبي دو لا سوساي Chantepie de la Saussaye : 360.

شبات، غوستاف Gustav Špet : 250–252، 262.

شبنغلر، أوزفالد Oswald Spengler : 332.

شتراوس، برونو Bruno Strauss : 170.

شتراوس، دافيد فريدريش David F. Strauss : 54، 55، 93.

شتراوس، ليو Leo Strauss : 266.

شتيرنر، ماكس Max Stirner : 93.

شستوف، ليف Lev Shestov : 245–259، 261–270، 272–276.

شكسبير، وليم William Shakspeare : 228، 234، 248.

شلايرماخـر، فريدريـش Friedrich Schleiermacher : 7، 13–24، 26–32، 35–37، 39، 40، 42، 44، 77، 247، 347.

شلوسر، يوهان غيورغ Johann G. Schlosser : 25.

شـليغل، فريدريـش فلهلـم Friedrich W. Schlegel : 13، 20، 24، 27، 38، 111، 347.

شليغل، أوغست August Schlegel : 13، 20.

شميت، بيتر ف. Peter W. Schmidt : 369.

شوبنهاور، آرتر Arthur Schopenhauer : 151، 450.

شيلر، فريدريش Friedrich Schiller : 124.

شـيلنغ، فريدريـش فلهلـم يوزيـف F.W.J. Schelling : 13، 24، 39، 53–55، 57، 59، 60، 62، 63، 65–69، 71–74، 76، 77.

ع

العهد الجديد : 21، 42، 209، 211، 237، 259، 342، 345.

العهد القديم : 237، 259، 268، 401.

غ

غادامر، هانز غيورغ Hans–Georg Gadamer : 332، 401.

غارثيا García : 206.

غاس، يواخيم كريستيان Joachim Ch. Gaß : 15.

غريش، جان Jean Greisch : 8، 402.

غلاطية، رسالة إلى أهل : 321، 334.

غواrديني، رومانو Romano Guardini : 325.

غوته، يوهان فون Johann von Gœthe : 38.

غوسدورف، جورج George Gusdorf : 21.

غوغارتن، فريدريش Friedrich Gogarten : 176.

غوغول، نيقولاي Nikolai Gogol : 292.

غيورغه، شتيفان Stephen George : 318.

ف

فان دير ليو، غيراردوس Gerardus van der Leeuw : 357–359، 361، 371–364.

فايس، هيلين Helene Weiß ::321.

فايسيكر، فيكتور فون Viktor von Weizsäcker : 321.

فرنسوا، القديس St–Francois : 197.

فرنكفورت، هاري Harry Frankfurt : 119.

فرويد، سيغموند Sigmund Freud : 290، 450.

فريسيون Pharisees : 181.

فضل الرحمن Fazlur Rahman : 435.

فورتك، إريك أنطوني Rick Anthony Furtak : 109، 119، 136.

فوكو، ميشال Michel Foucault : 348.

فولف، أوغست August Wolf : 42.

فونت، فلهلم مكسيميليان Wilhelm M. Wundt : 359.

فوندان، بنجامن Benjamin Fondane : 245، 263.

فويرباخ، لودفغ Ludwig Feuerbach : 7، 85–88، 90–101، 133.

فيبر، ماكس Max Weber : 315.

فيتغنشتاين، لودفغ Ludwig Wittgenstein : 145، 151، 177.

فيتيتش، يوزيف Joseph Wittig : 329.

فيثاغورس Pythagoras : 197.

فيدا Vida : 259، 363.

فيدوروف، نيقولاي فيدوروفيتش Nikolai F. Fedorov : 306.

فيري، نيلز Niels Ferré : 457.

فيشته، يوهان غ. Johann G. Fichte : 21، 24–26، 39، 69، 112.

فيلون الإسكندري Philo of Alexandria : 182.

الفيوري، يواكيم Joachim de Fiore : 306.

ق

قرآن : 32، 259، 435.

ك

كاثوليكية Catholicism : 189، 190، 212، 237، 256، 269، 275، 316، 327.

كاسيرر، أرنست Ernst Cassirer : 167، 168.

كالفن، جان Jean Calvin : 16.

كامو، ألبير Albert Camus : 251.

كانط، إيمانويل Immanuel Kant : 13، 15، 19–21، 25، 92، 98، 111، 114، 115، 123، 124، 133، 136، 150، 152، 165–168، 170–172، 180، 192، 216، 231، 247، 251، 261، 265، 270، 271، 273، 291، 292، 294، 295، 380، 383، 388، 395، 396، 406، 407، 410، 450، 453، 464، 465، 471.

الكانطيون الجدد Neo-kantians : 176.

كتاب مقدس Bible : 32، 231، 451.

كرابس، أنغلبرت Engelbert Krebs : 326.

كلاوزن، هنريك ن. Henrik N.Clausen : 108، 109.

كلبية Cynicism : 344.

كوبرنك، نيكولا Nicola Copernic : 470.

كورنثوس 2، رسالة الى أهل : 326، 350.

كولمبوس، كريستوفر Christopher Colombus : 472.

كولنغود، روبن جورج Robin G. Collingwood : 348.

كونت، أوغست Auguste Comte : 322.

كوهين، هيرمان Hermann Cohen : 165–175، 178–184.

كيركغورد، سورن Søren Kierkegaard : 7، 42، 107–114، 116–119، 123–125، 128، 131، 133–138، 140، 142–156، 226، 228، 245، 246، 251، 263، 264، 275.

كيزيل، ثيودور Theodor Kisiel : 337.

كينغ، هانز Hans Küng : 438.

ل

لانغ، أندريو Andrew Lang : 369.

لاورنس، بروس Bruce Laurence : 421.

لرمونتوف، ميخائيل Mikhail Lermontov : 248.

لفيناس، إيمانويل Emmanuel Lévinas : 8، 248، 377، 378، 380–390، 396، 407.

لوتر، مارتن Martin Luther : 16، 22، 92، 245، 246، 248، 249، 268، 269.

لوركا، فيدريكو غارثيا F. García Lorca : 206.

لوكه، غوتفرد كريستيان فريدريش Gottfried Ch. F. Lücke : 15، 16، 40، 41.

لونغ، جون John Long : 364.

ليبنتز، غوتفرد فلهلم Gottfried W. Leibniz : 19، 42، 265، 270، 271، 450.

ليسنغ، غوتهولد أفرايم Gotthold E. Lessing : 25، 27، 31، 136.

م

ماتشادو، أنطونيو Antonio Machado : 206.

ماتشن، غريشم Gresham Machen : 456.

مارتينسن، هانز لاسن Hans L. Martensen : 124.

ماركس، كارل Karl Marx : 86، 93، 98، 99، 100، 151، 218، 294، 297، 298، 460.

ماركوزه، هربرت Herbert Marcuse : 234.

ماريون، جان لوك Jean-Luc Marion : 351.

ماكاي، جون John Mackay : 457.

مالبرانش، نيكولا Nicolas Malebranche : 237.

مانصار، فرنسوا François Mansart : 322.

محمد، النبي ﷺ : 32، 33.

مرقص، القديس St-Mark : 456.

مرلو بونتي، موريس Maurice Merleau-Ponty : 151، 384.

مريم العذراء Mary : 301، 306، 456.

المسيح، النبي عيسى/ يسوع Jesus : 31، 33، 36، 37، 54، 90، 173، 209، 210، 211، 212، 218، 237-239، 245، 265، 286، 294، 295، 298-304، 365، 370، 401، 451، 452، 454-457، 463، 470، 472-474.

المسيحية Christianism : 20، 21، 24، 27، 31-34، 39، 40، 85، 86، 90، 93، 94، 96، 97، 99-101، 108، 109، 112، 113، 130، 131، 133، 142، 144، 146، 152، 155، 156، 176، 180-182، 197، 207، 209-211، 218، 219، 237، 238، 248، 251، 265، 268، 288، 292-298، 301-305، 326، 334، 339-341، 344، 346، 349، 350، 395، 400-402، 408-410، 450، 455، 457-459، 461، 467، 470، 471، 473.

مندلسون، موسى Moses Mendelssohn : 25.

المودودي، أبو الأعلى : 422.

المورافيون، الإخوان Herrnhuter /Moravian Brotherhood : 16.

موسى، النبي Moses : 33، 167، 365.

ميشلي Jules Michelet : 348.

ميمون، موسى بن Maimonides : 171.

ن

نابوليون Napoleon : 21.

ناتورب، بول Paul Natorp : 175، 176، 323.

نوسباوم Nusbaum : 119.

نوفاليس Novalis : 13، 20، 24، 27، 38

نياندر، أوغست August Neander : 24، 38.

نيتشه، فريدريش Friedrich Nietzsche : 151، 219، 228، 233، 245، 248، 249، 251، 275، 293–295، 298–300، 302، 325، 332، 380، 449، 450.

نيومان، جون هنري (الكاردينال) John H. Newmann : 231.

هـ

هادو، بيار Pierre Hadot : 148–150، 152.

هارتمان، نيقولاي Nicolai Hartmann : 295.

هارمس، كلاوس Claus Harms : 24.

هامان، يوهان غيورغ Johann G. Hamann : 25، 130، 136.

هايلر، فريدريك Friedric Heiler : 359.

هاينه، هينريش Heinrich Heine : 182.

هرتس، مرقص Marcus Herz : 20.

هرتس، هنرييت Henriette : 20.

هردر، يوهان غوتفريد Johann G. Herder : 13، 25، 27.

هسكلا Haskala : 32.

هلمس، إليانور Eleanor Helms : 127، 146.

هندوسية Hinduism : 421، 460، 461.

هنري، كلايد C. Henry : 456.

هوايهد، ألفرد نورث Alfred N. Witehead : 480.

هوسرل، إدموند Edmund Husserl : 246، 250، 252–259، 262–265، 269، 276، 314، 320، 338، 357، 380، 397.

هوكنغ، ويليام إرنست William E. Hocking : 434.

هولدرلن، فريدريش Friedrich Hölderlin : 342.

هولمر، ب.ل. P.L. Holmer : 144، 153.

هومبولد، فلهلم فون Wilhelm von Humboldt : 22.

هوميروس Homer : 208.

هيدغر، مارتن Martin Heidegger : 8، 268، 313، 315–335، 337، 338، 340–342، 344، 348، 349، 377، 378، 381، 383، 387، 401، 410.

هير، يوليوس تشارلز Julius Ch. Hare : 16.

هيرقليطس Heraclitus : 211، 363.

هيرنغ، جان Jean Héring : 261، 262.

هيغل Georg F.W. Hegel : 13، 23، 24، 39، 86، 92، 99، 100، 109، 114، 118، 135، 151، 166، 179، 180، 245، 247، 251-254، 265، 271، 395، 396.

هيك، جون John Hick : 8، 418، 434، 449-464، 466-473.

هيوم، ديفيد David Hume : 25، 231، 365.

و

وارد، كيث Keith Ward : 437.

والش، سيلفيا Sylvia Walsh : 126، 146.

ي

ياسبرز، كارل Karl Jaspers : 326.

ياكوبي، فريدريش هاينريش Friedrich H. Jacobi : 19، 25، 41، 45، 136.

يسوعيون Jesuits : 215.

يعقوب، النبي : 264، 456.

يهودية Judaism : 30-35، 95، 166، 169-174، 176، 177، 180، 181-184، 190، 207، 208، 210، 212، 248، 365، 370، 377، 385، 387، 459-461.

يهوذا Judah : 456.

يوحنا، القديس St-John : 456.

يوستينيوس Justinus : 211.

يونغ، كارل غوستاف Carl–Gustav Jung : 290.

يونغ، ماتياس Matthias Jung : 321.

يونغر، أرنست Ernst Jünger : 297.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

تقديم المجلد الثالث	05
فريدريش شلايرماخر: أ.د. فتحي إنقزّو	11
فريدريش شلينغ: باتريك لايستنر	51
لودفغ فويرباخ: أ.د. عبد العالي معزوز	85
سورن كيركغورد: ديفيد ج. غوينز	105
هرمان كوهين: أ.د. عز العرب لحكيم بناني	163
هنري برغسون : أ.د. عبد العالي معزوز	187
ميغيل دو أونامونو: أ.د. إبراهيم طلبة سلكها	201
ليف شستوف: أ.د. فتحي إنقزّو	243
نيقولاي برديائيف: ماريو كازانياس	283
مارتن هيدغر: أ.د. جان غريش	311

غيراردوس فان در ليو: أ.د. عز العرب لحكيم بناني 355

إيمانويل لفيناس: أ.د.السيد ولد أباه 375

بول ريكور: أ.د. السيد ولد أباه 393

ولفريد كانتويل سميث: د. صابرين زغلول 415

جون هيك: أ.د. وجيه قانصو 447

فهرس الأسماء 479

جامعة محمد بن زايد
للعلوم الإنسانية
MOHAMED BIN ZAYED UNIVERSITY FOR HUMANITIES

نبذة عن الكتاب

في هذا المجلد الثالث من "الدليل إلى فلسفة الدين"، تتجسّد الفلسفة في وجوهها الحيّة: المفكرون الذين أعادوا صياغة علاقتنا بالدين والعقل والوجود.

بعد أن تناول المجلدان الأول والثاني المفاهيم والنصوص، يأتي "وجوه وأعلام" ليقدّم قراءةً فكرية عميقة في مسارات نخبةٍ من الفلاسفة الذين شكّلوا ملامح التفكير الديني الحديث، من شلاير ماخر وكير كغورد إلى هيدغر وريكور وجون هيك.

لا يكتفي الكتاب بتتبّع سير هؤلاء الأعلام، بل يسعى إلى تفكيك الرؤى التي بلورت فلسفة الدين المعاصرة، كاشفًا كيف التقت الفينومينولوجيا والتأويلية والتحليلية في بناء أفق جديد للفكر الديني.

إنه رحلة عبر الوجوه التي منحت الدين نَفَسَه الفلسفي الأعمق، والفلسفة بعدها الإنساني الأرحب - عملٌ يضيء جذور الأسئلة التي ماتزال تشغل العقل والروح في عالمنا المعاصر.

ISBN 9789948630210
9 789948 630210

mbzuh MBZ university for humanities mbzuh.ac.ae