الأنساق الرئيسة

في فلسفة الدين

أو التيّارات الأساسية في فلسفة الدين

بول ريكور

يتناول الكاتب في هذه الدّراسة التيارات الرئيسة التي ظهرت في فلسفة الدين حتى عام 1979 (سنة التأليف). فيشير إلى خمسة تيارات أو أنساق هي الأبرز، منوّها بالتوجهات المختلفة التي يمكن أن تدرس، ويسلط عليها الضوء داخل كل تيار. ومن الأنساق المشار إليها في هذه الدراسة، النسق الأنطولوجي ـ الثيولوجي، ونقد الدين في الفلسفة التحليلية، وتأثيرات العلوم الإنسانية على فلسفة الدين، ونظرية الألعاب اللغوية، وفاعلية العبارات الدينية، وبالتالي الهرمنوطيقا الدينية.

ويخلص المؤلف في خاتمة المطاف إلى أن «العبثية (العدمية) الإلحادية إذا واصلت منطقها إلى نهايته، فستأتي على نفسها وتهدم أركانها بيديها».

مدخل:

من المتعذّر على الفلسفة دراسة مرتكزات النزعة الإنسانية دون الخوض في النّقاشات والآراء المطروحة حول حقيقة الدين. وقد أطلقنا على مراجعتنا لهذه الآراء والنّقاشات إسم: «فلسفة الدين»؛ التي تعني حصراً كيف تقرأ حقيقة الدين في الطروحات الفلسفية؟ وينبغي الإلفات إلى أن إجابات النزعة الإنسانية الإلحادية، وكذلك الأنطولوجية ـ الثيولوجية عن هذا التساؤل، تنضوي ضمن هذا الحقل من حقول الدّراسة. وربما أتيح القول أن ساحة الصّراع بين هذين التيارين تعدّ أرضية معقّدة، يغوص فيها الإنسان إلى أعماق التأمل والتدبر في أسس وجوده والمعنى النهائي لكينونته.

من أجل تقديم صورة لتباينات الأنساق المعروفة في فلسفة الدين، نفترض وجود قطبين متضادين، يتنازعان هذا المبحث الخطير، ويؤثّران فيه تأثيرات مهمّة. يمكن أن نسمّي هذين القطبين القسمين:

في أحدهما (القسم أ) نجد أمامنا فلسفات تعرض في أدبياتها الإيمان الديني بوجود الله أو الأمر المطلق، وتحاول تسويغه عقلياً. وفي القطب الآخر (القسم ب) تتموضع فلسفات ترى أن العبارات والقضايا الدينية لا معنى لها، أو أنها تفتقر إلى الضوابط المنطقية والابستيمولوجية التي تقيد كل العبارات والطروحات العلمية. أطلقنا على القطب الأول،- بحسب التعبير الذي إقتبسه هيدغر [1] من كانط [2]-، إسم القطب الأنطولوجي ـ الثيولوجي، أو الأنطوثيولوجي. ويتسنّى تسمية القطب الثاني بالقطب التحليلي؛ بلحاظ أنه يطلق العديد من البحوث (وليس كلها) حول لغة الدين، وقضايا الإلهيات وأدلّتها، يطلقها داخل مناخ الفلسفة التحليلية البريطانية الأمريكية.

وما بين هذين القطبين، هناك الكتّاب والمفكرون الذين يرتبطون بالقطبين إرتباطات متفاوتة، وبدرجات من الشدّة متباينة. فقد كانت لهم مواقفهم المعقّدة بخصوص حقيقة الدين. فالعلوم الإنسانية تبنّت معظم الأحيان الرؤية النقدية نفسها التي وجّهها النسق التحليلي للغة الدين، إلاّ أنها أوحت في بعض الأحيان بإمكانية إعادة التشكيل، لا إعادة تشكيل اللغة الدينية فحسب، بل إعادة تشكيل التجربة الدينية أيضاً. باختصار في القسم الثالث، نتطرّق باختصار لأعمال تستلهم العلوم الإنسانية. نسلط الضوء على الأعمال التي تنتمي إلى التيار الوضعي في تحليل اللغة الدينية، وترمي إلى تشخيص السمات الفردية لقواعد اللغة الدينية أو منطقها، من دون أيّ مسعى لإحالته أو تسويغه في القسم الرابع. وأخيراً، نتناول في القسم الخامس نتاجات تنخرط ضمن الثقافة الهرمنوطيقية، ولها صلاتها المعقّدة بالثقافة الأنطولوجية، والظاهراتية، والفلسفة التحليلية، والعلوم الإنسانية.

وكنتيجة نهائية، نختار وجهات النظر الفكرية الأساسية الخاصة بمرتكزات النزعة الإنسانية؛ وإذ ذاك يتبدّى لنا عدم الإنسجام بين أنماط الفلسفة المختلفة بأنصع ما يكون.

1ـ النسق الأنطوثيولوجي، التراث والتجديد:

الموضع الاول الذي يستوعب فلسفة الدين هو التراث الأنطولوجي، أو الثقافة الأنطولوجية. وفيها أن التفكير حول الله أو المطلق ينشد صياغةً عقليةً لتراث ثقافي لا يشمل فقط ما تضمّنته الأديان في بواكيرها، بل ويكتنف أيضاً

شروحاً وتفاسير فلسفية ـ كلامية لحقيقة الدين تستعين بمقولات ومفاهيم من خارج الدين.

في العديد من الأوساط، ما انفك الفلاسفة كما في السابق يدرسون قضية الوجود (علم الوجود أو الانطولوجيا) بوصفها أبرز قضية في إطار التفكير البشري. ويرى هؤلاء أن طبيعة الإنسان تحتّم عليه إثارة الأسئلة بشأن وجوده، وهي أسئلة تهديه إلى إشكالية العلاقة بين الوجود والموجودات (المتكثرة الإمكانية). وهم يطرحون قراءات متعدّدة لحقيقة أن التفكير بوسعه تناول هذه القضية على نحو كافٍ وواف، ففي أنساقهم المعرفية تطابق التفكير بالوجود مع حقيقة الوجود، أمر يقيني لا سبيل إلى الشك فيه. ذلك أن وجود «مفهوم الوجود» بحدّ ذاته يدلّ على أن الوجود موجود، ويمكن أن يغدو موضوعاً للتفكير، أو متعلقاً له. والمسألة التي يثيرها هذا الوجود تُنبّه الذهن إلى أرضية معرفية مهمّة تستوعب كل الأشياء. ولهذه الأرضية منطقها الخاص الذي لا ترتقي إليه القوانين الصورية لأي منطق أدنى منه مرتبة.

ويمكن في مضمار التفكير الأنطولوجي رصد أربعة تيارات أساسية، نعرضها فيما يلي بحسب التسلسل الزمني للثقافات الفلسفية التي إنبثقت عنها.

أ- التيار الذي يمثله المازجون بين أرسطو وتوما الاكويني [3]، والحاملون تفكيراً مسيحياً، - كاثوليكياً على الخصوص -، ضمن نسق ظهر لأول مرة على يد القدّيس توما الأكويني على شكل منظومة متماسكة ترمي إلى الربط بين إله الكتاب المقدس، وإله التفكير الماورائي المقتبس من اليونان، - إلى جانب الفرز بينهما بلحاظ تباينهما في القابلية للفهم والإستيعاب -، وتهدف كذلك إلى البحث في العلاقات البنيوية بين الموجودات الممكنة(التي لا يمكن

أن تكون علّة ذاتها)، والموجود الذي يسبغ الوجود على كل تلك الممكنات. يرى هؤلاء الفلاسفة في الموجود المُسبِغ للوجود، وهو الأساس الأول لكل الموجودات، يرون فيه ذات الوجود، والمصدر الأول لكل شيء وعلة العلل، وقد علمتهم ثقافة الكتاب المقدس أن يسمّوه «إلهاً».

ينبغي التنويه بأن هذا النسق الفكري، بالرغم من تبلّوره داخل نطاق ثقافة قديمة، إلاّ أنه وبفضل نتائج الدّراسات التاريخية الدقيقة جداً حول منابت هذا النسق نفسه من ناحية، وبفعل مواجهته الممنهجة للمدارس الفكرية المتأخّرة، -المثالية الماورائية، فلسفة العمل لدى بلوندل[4]، الظاهراتية، والهيدغرية، من ناحية ثانية، إستطاع إعادة تشكيل نفسه والتوفر على تنوّع ملحوظ.

ب- فئة أخرى تأمّلت في الأمر المطلق، إرتبطت بهيغل؛[5] الذي قرّر أن العقل والدين إجتمعا في الفلسفة بما هي علم. ومن المؤشّرات البارزة لإستمرار وانتشار الميتافيزيقا مجدّداً في هذا العصر هي بلا شك كثرة الأعمال والمشاريع التي أنجزت وتنجز حول فلسفة هيغل، لاسيما حول إعادة تقديم ظاهريات الروح (أو الذهن). وبالمستطاع ملاحظة ثلاثة توجهات في هذه المشاريع.

التوجّه الأول: يقترن بتصور هيغل عن الله باعتباره ذهناً مطلقاً، وبالتالي فهو توجّه يتّصل بتصور هيغل للعلاقة بين الأديان (والمسيحية خاصة)، والفلسفة بوصفها معرفة منتظمة.

التوجه الثاني: يتجاوز هذا التوجّه الأول، حيث نجد أن الكثير من المفكرين يعملون باتجاه إيضاح العلاقة بين فلسفة هيغل وفلسفة كانط التي حاول الأول أن يتخطّاها، وكذا بين فلسفة هيغل وفلسفة هيدغر التي استأنفت

التفريق بين الوجود والموجودات، وزعمت بذلك نسف الميتافيزيقا كأفكار خاصة بالعينية المطلقة.

أما التوجّه الثالث في هذه المشاريع فيشمل مقارنة بين مسلك هيغل، وبين الفلسفة الوجودية التي إنطلقت مع كريكغارد[6]، والتي تضع الطابع الفردي الأساس لمسؤولية الإنسان، وكونه ممكناً، وموجوداً تاريخياً بالأساس، تضع ذلك في مقابل العلم المطلق.

تتعّين الإشارة خصوصاً إلى النفوذ المتواصل هوايهتد[7] في فلسفة الدين. فنتاجاته وكما في السابق تتسبّب في ظهور العديد من الشروح والتفاسير، وتغذّي ضرباً من إعادة بناء الإلهيات العقلية، يعرف بالإلهيات المتحرّكة.

وبالتالي، فإن لمجموعة ملحوظة آثار هنري دومري،[8] ونتاجاته موقعاً جد متمايز. وبمعنى من المعاني فإن هذه النّتاجات تواصل ديالكتيك الحلول لدى بلوندل، إلاّ أنها وبتأثير مزدوج من التنقية الأفلوطينية[9] والإحالة الهوسرلية، تضع الديالكتيك المذكور في ميدان أعمق، وتوجّه للدين في الوقت نفسه نقوداً فلسفية ذات صبغة كانطية بارزة.

ج_ في الوقت الذي تعترف فيه ظاهريات هوسرل بأن الضرورات الفلسفية ساقتها إلى نمط من الغائية، وضرب من الإلهيات الفلسفية تمثّل سبيلاً غير ديني إلى الله، فإنها تميّز بين الله، والأمر المطلق بناءً على منهج الإحالة الظاهراتية؛ وهو منهج وضع منذ البداية كافّة التمحورات حول الطبيعة، ومعها كل الصور النظرية العالمية، وضعها بين قوسين، ليعيد العقل عن طريق تنوير ذاته، إلى فكرة أن الكلمة الإلهية الخلاّقة، ذهنية بشكل مطلق. وبهذا يعيد هوسرل الحياة ثانية للمثالية المتعالية، ويزج بقضية الترابط بين تأمّل الحقيقة المطلقة

والتفكير الأنطولوجي المفضي إلى الإيمان بوجود الله، يزجّ بها إلى ساحة التنظيرات الفلسفية.

إن ظاهريات هوسرل وفّرت مجالاً للبحث والتنقيب؛ يحاول فيه العديد من الفلاسفة مدّ الوشائج بين التأمل المتعالي وميتافيزيقا الوجود المطلق، أو ميتافيزيقا الواحد (الأفلوطينية)؛ وذلك إما عن طريق إعادة ترويج المسلك الإفلوطيني، أو المسلك الأنطولوجي الأرسطي التوماوي (نسبة إلى توما الأكويني)، أو التأمّل في حيّز العمل؛ أي ذلك التحرّك الباطني الذي يمثّل العلة الأصلية للتأمّل، وكذلك الإرادة الغائية. أحياناً يضع هؤلاء الفلاسفة الأمر المطلق (الهيغلي)، أو الواحد(الأفلوطيني) في موضع يتخطى التقابل بين الإيمان وعدم الإيمان بوجود الله. وبهذا فهم يعترفون بصعوبة الربط والمزج بين إيمان الأديان بوجود الله وبين الفلسفة المتعالية.

د- نادراً ما ترك فيلسوف من الفلاسفة تأثيراً على فلسفة الله كتلك التي تركها مارتن هيدغر، ولهذه الحقيقة أربعة أسباب. في أبسط المستويات، فإنّ تحليله للوجود (أنثروبولوجيته) منح الأنطولوجية نقطة إنطلاق جديدة؛ وذلك عن طريق إحلاله ظاهريات الوجود (باعتبار الوجود كينونة في العالم) محل التفكير النظري في العالم. وبهذا فقط طرح هيدغر ملاكات صورية لمقولات من قبيل: العلة أو الفاعل، كان الشائع أن يتمّ تصور وجود الله بواسطتها (أي المقولات). كما نبّه هيدغر الفلاسفة مجدّداً إلى أهمية التفكير في الوجود المطلق عن طريق قلب الطبيعة العقلية الإنسانية الجديدة رأساً على عقب. وبتأمّلاته الرامية إلى التفكير بين الوجود المطلق والموجود، فصل بين قضية الله والأنطولوجيا؛ وبهذا فقد أتاح للبعض أن يضعوا الله في الحدّ الفاصل، طبعاً على

أساس ملاحظات غير تلك التي تساهم في التفكير الأنطولوجي (كتحليل الأمر القدسي مثلاً). وأخيراً، فقد أضفى هيدغر على الوجود بفضل الهرمنوطيقا، بعداً وأهميةً مضاعفةً في مضمار النص والكلام. وهذا ما ترك بصمات هائلة على التفكير الكلامي والفلسفي بشأن ماهية الأمر الإلهي، وكذلك على مسألة الإرتباط الديني.

2ـ نقد الدين في الفلسفة التحليلية:

القطب الثاني من القطبين الذين يتنازعان موضوع بحثنا، يتشكّل من كتابات تبتني على مناهج التحليل اللغوي الصوري أو المفهومي. لكننا في هذا النّطاق؛ أي في نطاق القطب الثاني (القسم الثاني) لا نسوق حكماً واحداً على كافّة الأعمال، والكتابات المحسوبة على الفلسفة التحليلية للدين. والواقع أن ثمّة العديد من التيّارات والأنساق المختلفة عن بعضها بشكل كبير، تنضوي جميعها في إطار ما يسمّى بالمدرسة التحليلية.

بوسعنا أن ننتقي **الفئة الأولى** لهؤلاء المفكرين من بين من يعدّون أول أسئلتهم السؤال القائل: هل للقضايا الدينية أو للعبارات الدينية معنى؟، وهم يجيبون غالباً بالنفي عن هذا السؤال، وفقاً للقوانين اللغوية، أو المنطقية التي تحكم نصوص البشر وأقوالهم.

الفئة الثانية: يمثّلها مفكرون صبّوا جلّ إهتمامهم على البنية المنطقية للأدلة الدينية، وخصوصاً البراهين التقليدية لوجود الله. وفي الوقت الذي يذهب فيه معظم أعضاء هذه الفئة إلى أنّ طروحات المتألهين والمتدينين، بما هم استدلاليون، لا تتوفّر على الضوابط المنطقية والمعرفية الضرورية لاعتبار الشيء

علمياً، نلاحظ أقلية من المفكرين يميلون إلى إمكانية تقديم بيانات لهذا البرهان التقليدي، أو ذاك تتّسم بالجدّة والجدوى.

أما الفئة الثالثة: فهي التي يتسنّى ربطها بالفلسفة التحليلية بالمعنى الواسع للكلمة، لكنها نزعة منفصلة تماماً في واقع الأمر، ولهذا تتناولها على نحو منفصل. مفكرو هذه الفئة تأثّروا بفجنشتين المتأخّر[10]، وجي. ال. أوستين[11]، فتعمّقوا في قواعد خاصة توحّد بين قواعد الألعاب اللغوية أو منطقها، أو كلام الأفعال الدينية، وتجعلها متّسقة. نلاحظ في هذه الفئة عدّة مفكرين، يرتبطون على نحو غير مباشر بالظاهريات أو الهرمنوطيقا، عن طريق منطق العبارات الدينية، ويحتفظون في الوقت نفسه بأسلوب تفكير الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين.

أ: هل اللغة الدينية لها معنى؟

لم يسبق للفلاسفة في أيّ عصر من العصور أن نبذوا جانباً، - وبنحو حاسم-، القيمة المنطقية للعبارات الدينية. لقد أكّد القديس توما الأكويني أن الإنسان لا يستطيع معرفة الله كما هو في ذاته، لكنه أوضح كذلك أن الإنسان وبفضل الطبيعة الرمزية الاستعارية التمثيلية للمفاهيم، يتمكن من تعريفه بطريقة تفسيرية. وقد إنبرى فريق من الفلاسفة التوماويين لمزيد من الغور في الطابع الاستعاري التمثيلي لمفاهيمنا البشرية، لاسيما مفهوم الوجود. ولم تبلغ تأملات هؤلاء في الأسماء الإلهية (الصفات التي يمكن خلعها على الله عقلاً) حيّز المثالية الماورائية، التي تؤكد قدرتنا، - نحن البشر-، على التعبير عن كنه الأمر المطلق وذاته. إن الفكر الاستعاري التمثيلي الرمزي محاولة لمعرفة الأمر المتعالي، عن

طريق المفاهيم الإنسانية، وتمييز التصورات التي تشبّه بالإنسان، مفاهيم هي في حقيقتها ماورائية.

بيد أن قضية احتواء العبارات الدينية على معنى أو عدم احتوائها على معنى، عولجت ضمن نطاق الفلسفة التحليلية الإنجليزية بدقة غير مسبوقة على الإطلاق. وتتّصل هذه الظاهرة على الخصوص بالوضعية المنطقية لحلقة فيينا على النحو الذي تبعه الأنصار البريطانيون والأمريكيون لهذه الحلقة لاسيما أي. جي. آير[12]. وكان منشؤها تحليلات برتراند رسل[13] وفجنشتين للعلاقة بين الأمور المنطقية والأشياء الغامضة السرية، وهي تحليلات ساعدت على تطور الذرّية المنطقية. إذاً، فقضية انطواء أو عدم انطواء القضايا الدينية على معنى تقترن اقتراناً لا ينفصم بقضية ثانية تخوض في إمكانية تحقّق الإلهيات العقلية، وإمكانية إطلاق المنطق الرياضي على اللغة الدينية، وتجانس بعض البيانات العقلية للمتدينين والمتألهين.

يرى رسل أن إمكانية أيّ شكل من أشكال الإلهيات العقلية رهن بصدق قضية أن الله موجود بالضرورة، أو أن واجب الوجود موجود. ونظريته في توابع القضايا، أو التوابع العباراتية [14] تمنع تشكّل مثل هذه القضايا. فلفظة الله يمكنها فقط أن تكون وصفاً محدّداً[15] لايستلزم معناه وجوداً حقيقياً للموصوف.[16] في الحالة الأولى نضطرّ للقول أن الفرد لا يجد سوى فردٍ واحدٍ يعد تابعاً عباراتياً للوجوب، أي أن التابع ممكن.

وفي الحالة الثانية: ننسى أن الضرورة لا يمكن أن تكون الاّ في حيّز المنطق، وليست لها أية دلالة أنطولوجية. يرى فجنشتين أن كل القضايا الدينية بلا معنى؛ لأنها تريد التعبير عن شيء لا يمكن إلاّ أن يوحى، (Des Mystische) وبنفس الطريقة

الغامضة لخلقة العالم. وبالتالي، فلأن الله ليس ظاهرة محسوسة، ولا من الميسور مشاهدتها، تبدو اللغة الدينية من وجهة نظر الوضعيين المنطقيين بلا معنى. فكما لا يتاح لنا إثبات القضايا الدينية إثباتاً حاسماً، لا يسعنا توفير ظروف وأحوال تجريبية تتيح لنا إحراز أن تكون هذه القضايا محتملة الصدق. والمسلك الوحيد لتبديل القضايا المذكورة إلى قضايا واقعية موضوعية هو إلغاء مضمونها الديني الخاص بها. وهكذا، وفقاً للنماذج المنطقية في كتاب: «مبادىء الرياضيات» الذي وضعه رسل وهويتهد، فإن هذه القضايا لا تقبل التحليل.

إن استئناف تحليل اللغة الدينية مردّه إلى وعي أكبر بالإشكالات التي اكتنفت تجربة جماعة من المناطقة، والثغرات الناجمة عن مبدأ القابلية للاختيار. جون. وزدم[17] فتح باب هذا النّقاش ثانية في دراسة له بعنوان: «الآلهة» (1944)، واستخدم مثال المزارع اللامرئي، مشدّداً على إحدى الخواص المشتركة بين لغة الإلهيين وعلماء ما بعد الطبيعة؛ وهي أن اللغات بوسعها التمييز بين حقائق لا يمكن التمييز بينها من دون هذه اللغات. كما بوسعها كشف النّقاب عن البنية الخفية لحقائق العالم. إنّ الصور البيانية لهذه اللغات تفرز استدلالات قبلية [عقلية] غير قياسية، كما أنها تستخدم أدوات منطقية قبلية، لكنها غير ضرورية. مكافحة التعالي هذه[18]، مكّنت أي. فلو[19] من التدليل كيف أن توظيف الدين لمفاهيم اللغة الدّارجة، يسلخها عن معانيها لا محالة؛ لأنه يرمي إلى جعل ما تحتويه من قضايا غير ممكن الدحض. هذا النقد الذي وجّه للأدبيات الدينية قدّم خدمة مؤثّرة لنزعة جديدة في التفكير الديني، أطلق عليها عنواناً كليا هو «إلهيات موت الله». مفكرو نزعة «موت الله» الذين يستعينون غالباً بمعطيات علم الإجتماع والتحليل النفسي، وكذلك بالأبحاث والدّراسات التي

تظهر حول الكتاب المقدّس، أعلنوا عن أن فلسفة الدين إنما هي« عبادة هـواء»، أو عبث لا طائل منه. وبدل الكلام عـن الله،[20] جـاءوا بتفسـير أرضـي دنيـوي وأخلاقي للرسالة المسيحية، على الرغم من أنهـم نحـوا منـاحي متفاوتـة جـداً، واتّخذوا مواقف مختلفة من قضية العودة إلى إله السيد المسيح.

ب: هل تتمتّع أدبيات المتدينين بالضوابط المنطقية والمعرفيـة الضـرورية لإسباغ الصفة العلمية على أي أدبيات؟ .

ألمحنا سابقاً إلى مسألة دارت حولها العديـد مـن النّقاشـات والأعمـال، شرّقت وغربت واتّخذت مناحي وتوجهات شديدة التفاوت. والواقع أنـه لأجـل معارضة التفاسير المغرقة في النّزعة التجريبية والوضعية التي فسّر بها مبدأ القابلية للاختبار، كان من الضروري نقل النّقاش إلى دائرة الإستدلالات البرهانية. بيـد أن إعادة دراسة استخدام المتدينين لمفهوم الضرورة، أفضت بدورها إلى إثارة قضية أخطر وأهم، فحواها: هل تقبل اللغة الدينيـة التحليـل أم لا؟، ومـا هـي الطبيعـة الخاصة للأساليب الصورية التي تستخدمها هذه اللغة؟.

يعيد جي. ان. فيندلي[21] إلى الأذهان النقد الكانطي للدليل الأنطولـوجي، وتحليل برتراند رسل لوجود الله وجوداً ضرورياً، ويقول: إذا كان ينبغي أن يكون الله جديراً بالعبادة، فلا يمكن أن يكون موجوداً. على أن عدم وجوده ليس ممكناً هو الآخر، لذا وجب أن يكون وجوده عين ذاته. وهكذا فإن هذا الوجود الإلهـي فارغ من المعنى أو أنه محال، إذ أن الضرورة المنطقية لا تخوّلنا استنتاج ضـرورة وجود الموجود. ويعتقد جـي. أي. هيـوز[22] أن برهـان فينـدلي مصـادرة علـى مطلوب؛ لأنه يفترض مسبقاً عدم إمكانية وجـود أيّـة قضـية ضـرورية لا تكـون هوهوية. أمّا أي. سي. ريز فيفرّق بين صفة الوجود الضروري التي تنسب إلى الله

وصفة الضرورة المنطقية، مؤكّداً أنّ حكمنا بوجود ضروري لله إنما هو حكم إمكاني. حينما نقول أن الله لا يمكن أن يكون موجوداً بالضرورة لأننا لا نستطيع التسليم لوجوده بلا أي نقاش أو نظر، نكون قد وقعنا في مغالطة، هي بعكس مغالطة أنسلم[23] تماماً. يعرّف أي. كني[24] القضية التحليلية تبعاً لليبنتز[25] بأنها: قضية صادقة تنطوي نقيضتها على تناقض. والقضية الضرورية قضية لا تتغير قيمة صدقها. كل القضايا التحليلية والقبلية ضرورية، ولكن هذا لا يعني أن كل القضايا الضرورية تحليلية أو قبلية. فقضية: «الله موجود» لا هي تحليلية ولا قبلية. أمّا إذا كان الله سرمدياً، فإن قضية: «الله موجود» ستكون صادقة بالضرورة؛ لأن قيمة صدقها لا تقبل التغيير.

أما شولتز[26]، فمع أنه لا يستسيغ نقد كانط لبرهان أنسلم، لكنه ينحو باللائمة على القدّيس أنسلم؛ لأن قراءته للقوانين المنطقية كانت وكأنها من سنخ القوانين النفسانية، وهذه القراءة هي التي قادته إلى اكتشاف واجب الوجود، أو موجود لا يمكن تصوّر عدمه. ويذهب بي. ال. كلارك[27] إلى أن الدليل الأنطولوجي يثبت أنه إذا كان متاحاً تقديم وصف محدّد لله، فإن الله حينئذ سيكون موجوداً بالضرورة؛ وهذا الوصف ينبغي أن يكون متناسقاً [=غير متناقض]، ويجب أن يُقدَّم بمحمولات لها دلالة وصفية، وأن يكون بالشكل الذي يتّسم فيه الموصوف بالضرورة؛ أي أن يكون ذا حضور ووجود شامل. ويرى بوفيرس[28] وفويلمان[29] أن ضعف البراهين النظرية على وجود الله ناجم عن الطبيعة الخاصة لمفهوم الله، الخالي من كل الأجزاء التي تجعل إثبات الوجود ممكناً؛ بمعنى أننا لا نمتلك أيّ وصف محدّد لله يتّسم بأنه وصف غير مشروط،[30] ويكون مناسباً في الوقت ذاته. ويؤكد فويلمان أن الإلهيات العقلية

مضطرة لأن تقبل في مقدّماتها تنازع أحكام من نمط تنازع الأحكام الرياضية بالضبط.

كان أول تصوير لأحد طرق توما (طريق الحركة) من إنجاز سالاموكا[31]. ويرصد أي. كني بالالتفات إلى نقود بي. ل. كلارك لانجاز سالاموكا، بنية صورية واحدة مشتركة بين كل الطرق الخمسة لتوما الاكويني، وهي أنه في كل واحد من هذه الطرق يستعين بمحمول نسبي ثنائي ليدل على أن العلاقة المذكورة متعدّدة ولا تقبل الإنعكاس، ويستنتج من هذا، إما أن هناك سلسلة غير متعيّنة من الموجودات مترابطة مع بعضها بذلك النحو، وإما أن ثمّة موجوداً ترتبط به سائر الموجودات على ذلك النحو، أما هو فلا يرتبط على هذا النحو بأي موجود آخر. ويعتقد بي. غيتش[32] في مقام الفرز بين قضيتي: «الله له وجود»؛ و«الله موجود» (ونقائضهما) تبعاً لتوما الاكويني، أن «موجوداً» محمول حقيقي يتيح إجتماع كل المحمولات الأخرى، ويضمن الوضوح المصداقي. إن إمكانية خلع هذه المحمولات الوصفية على الله تبتني على تمثيل يراه أي. الـ مسكال[33] صورياً بالذات. فكل أنماط التقارير التمثيلية تدل على ضرب من الشبه بين الله والإنسان. ويثبت بوشنسكي[34] أنّ العلاقات التي يقال أنها تربط حدود الموجودات وخواصّها ببعضها، توحّد بينها في خواص صورية هي عدم القابلية للإنعكاس، وعدم التناظر، وعدم التعدّي.

معظم هذه الآراء الجريئة تؤمن بقابلية اللغة الدينية للتحليل، وبإمكانية إطلاق المنطق الرياضي على القضايا الدينية، وبصحة الأساليب التي تستخدمها الأدبيات الدينية لتمرير فاعليتها الإحالية. فأن تكون لغة الدين ممكنة التحليل، وأن تكون لها بنيتها المنطقية، هو افتراض صحيح، ولكن شريطة أن يثبت تعذّر

إقامة برهان على استحالة تحليل لغة الدين، وعلى إستحالة إن تكون العبارات الدينية ذات معنى. وقد أثبت آر. اس. هايمبك[35] قابلية القضايا اللاهوتية المسيحية للدحض والإثبات، فيما يتعلق باستخدام القضايا اللاهوتية استخداماً مفيداً للمعرفة.

3ـ تأثير العلوم الإنسانية على فلسفة الدين:

غالباً ما تتبدّى الفلسفة المعاصرة كحوار مع آخر معطيات العلوم التي تدرس الإنسان من الزوايا الاجتماعية والتاريخية والنفسية واللغوية. ولأن فلسفة الدين دراسة للإنسان العيني الخارجي فيما يتّصل بما يراه الإنسان ذاته أساسه ومعناه النهائي، لذا لا يتسنّى لفلسفة الدين أن تبقى بمعزل عن الدّراسات التي أنجزتها هذه العلوم في مضمار معرفة الذات، والإفصاح عمّا في ضمير الإنسان. وليس من الصدفة أن يتقارن ظهور هذه العلوم مع ما يسمّى اليوم بإقصاء الدين عن العالم، أو حتى عن الوجود. فأن يطلب الإنسان السيادة التقنية على الطبيعة والمجتمع والظواهر الجسمية والنفسية، وأن يكتشف القوانين التي تسيّر هذه الأمور، كل هذا يرجع إلى إرادة واحدة، إنها إرادة المعرفة والسيطرة والإمساك بزمام الأمور. وهي الإرادة التي حدت بالإنسان إلى أن يُقصي الأمور المقدّسة عن مساحات واسعة من الوجود، وأن يصرف النظر عن الدين بوصفه مفتاحاً لوعي حقائق هذا العالم، ويعتبر كل بيان أو تصوّر يحيل إلى عالم خارج هذا العالم ضرباً من الأوهام يوجّه له أعتى النقود. وبهذا اصطنعت مشاريع إقصاء الدين ومكافحته مشاغل جديدة لفلسفة الدين، إستقطبت اهتمام العديد من المفكرين المعاصرين. وكان على هؤلاء المفكرين إما أن ينحتوا صورة سلبية للظواهر

الدينية على أساس المقتضيات الحاسمة للعلوم الإنسانية، وإما أن يعيدوا النظر في التفكير الديني بفضل مواجهة نقدية لهذه الصور والتفاسير السلبية. وأياً كان، فبحكم هذا الإقصاء للدين، والقاضي بجعل الإنسان مناطاً لكافة الشؤون والقضايا، يبدو أن الإنسان المتدين هو الذي ترتبط به جميع هذه البحوث وتتناوله، والتفكير في الأمور المتعالية يجري عن طريق الانثروبولوجيا الفلسفية، ولا فرق في أن يكون أساسه هذا العلم الإنساني أو ذاك.

أ- ينطوي التاريخ المقارن للأديان اليوم على كنوز عظيمة من الآداب، والمراسم الدينية، والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية التي يمكن أن يتحف بها فلسفة الدين، وهذه جميعاً بمثابة الوثائق والمستندات الدالة على الواقع الديني، وما أفصحت عنه هذه الدّراسات التاريخية، هو قبل كل شيء التنوّع والتعدّد الهائل للديانات والنحل. بفضل تنظيم علم الأشكال في كتابات مرسيا إلياد[36]، والتحليل المقولي حسب أسلوب كانط في أعمال رودولف اتو[37]، أو الإحالة الظاهراتية في آثار ماكس شيلر[38]، والتي أحيت من جديد الإحالة الواضحة لدى هوسرل، أو ما جاء في تآليفات فان در ليوف؛[39] من اعتبار تعليق الحكم أساس الفهم العلمي للأمور الدينية، وسط خضمّ تنوع الأشكال الأصلية لهذه الأمور؛ بفضل كل هذا، حاول بعض الفلاسفة فهم البنى الكلية، والمعاني الثابتة للأمر القدسي، أو الأمر الإلهي، وارتباط القضايا (الأساطير) بالسلوك الرمزي (الآداب والمراسم الدينية). وما شجّع هؤلاء الفلاسفة في هذا السبيل هو البحوث التاريخية الجديدة التي نبذت جانباً أساليب التبيين في القرن التاسع عشر. وهي أساليب قدّمت تصورات للتحول الديني اتّسمت بالطابع الخطّي التكاملي. تمحورت هذه الأفكار الفلسفية على جملة قضايا مركزية، منها:

البيانات الدينية (الأسطورة من نواحٍ مختلفة، اللغة الإبداعية أو اللغة الوحيانية، الشَرح الخيالي للأسطورة بوصفها أمراً مرتبطاً بالآثار والنتائج المراد من الأسطورة خلقها، وإيجادها في موضع التلاقي بين التفكير ما قبل الفلسفي، والتفكير ما قبل العلمي). والقضية الثانية: هي الرموز الدينية من حيث هي تعبير عن الوجود، وعن الذات الجسمية للشخص، وعن العالم في صلاته بالأمر المتعالي. والقضية الثالثة: هي الأمور القدسية بوصفها العناصر الثقافية الخلّاقة لدى البشر، ولدى كل إنسان بمفرده حسب بعض المفكرين.

يرى بعض الفلاسفة أن حصيلة هذه البحوث هو حيّز يتجاوز التفكير الميتافيزيقي الذي يزعمون أنه اجتثّ من أرضيته المناسبة، وما هذا الحيّز إلاّ حيّز الشعر اللطيف، وهو الحيّز الوحيد الذي يمكن أن تطرح فيه أول وآخر المسائل المتعلقة بالوجود، على نحو مفيد. ويذهب فريق آخر إلى أن الأسطورة هي حيّز ما قبل العلم، الذي خرجت منه الفلسفة في اليونان القديمة مرفوعة الرأس مرة واحدة وإلى الأبد.

ب- العلوم الاجتماعية، والمستخدمة عادةً في المجتمعات الحالية، تشير إلى مدى إقصاء الدين الذي شهده العالم مقارنة بالثقافات السابقة. في الماضي الغابر، كانت الأديان تسمح بقيام الثقافة عن طريق مزج معطيات تتعلق بالعالم والمجتمع، مع رؤية جامعة ترتكز على الأمور المقدّسة. وكانت الأمور المقدّسة تمنح الزمان والمكان نظاماً خاصاً، وتتغلّب على الإضطرابات المقلقة. وكانت المؤسّسات الثقافية (العائلة، القبيلة، المدينة) تجد في النظام الإلهي أسس شرعيتها التي تحتاجها، بينما الأصول الإنسانية البحتة هي التي تتحفنا اليوم بمثل

هذه الأسس والمرتكزات. فلم يعد للدين دور مباشر في السياسة وفي التربية والتعليم، ولا حتى في الأخلاق الاجتماعية.

هذه الاعتبارات التي تمّ إثباتها علمياً، ألزمت الفلاسفة بالتدقيق في المحفّزات الدينية المتحوّلة، وفي الأواصر التي تربط الدين بالأخلاق. ولهذا نلاحظ أن فلسفة الدين إما أن تسير باتّجاه تأمل أساسي في الدعائم الدينية للأخلاق، أو أنها تبحث في معنى الحياة، وبصورة أعمق تقتضي تفكيكاً أدق وأحذق بين المحفّزات الفعلية للتصورات الدينية، وبين حقيقة أن مصير الإنسان يتّجه نحو حياة متسامية لها جذورها في حريته الحتمية.

فلاسفة آخرون حاولوا تبعاً للفكر الماركسي، وعن طريق تأمل ديالكتيكي في الوشائج السالفة للإنسان بالطبيعة والمجتمع، نعت الدين بأنه سنخ من الوهم أو الإغتراب عن الذات. الكثير من الكتابات الفلسفية حول الدين تستلهم نقود فويرباخ[40] وماركس،[41] وتضفي عليها نظاماً ونسقاً، أو تحاول تجاوزها. وفي الوقت الذي تأخذ بنظر الإعتبار دور النسق الفكري الذي فتح الباب لتبرير إنكار الله فلسفياً، فإنها تحاول تخطي هذا النسق وتجاوزه.

ج- علم النفس، والتحليل النفسي على وجه الخصوص، مناهج وعلوم درست العوامل التي تحفز الإنسان على التدين، ووجهت بهذا نقوداً واسعة النطاق للدين. إن تفسير التحليل النفسي للدين ليس بحد ذاته تفسيراً فلسفياً، بيد أن التحليل النفسي حتم على الفيلسوف الدارس للدين، أن يعود لدراسة مسألتين أساسيتين بكل جد وتدقيق.

الأولى: مسألة الميل التي كانت قضية خطيرة في الفلسفة منذ زمن أفلاطون وإلى اليوم. وقد دل التحليل النفسي على ما يمكن أن يكون الأمر

المطلق والقدرة المطلقة والعلم من دور في اقتصاد الميول. ولقد منع التحليل النفسي بسبب حدوده وثغوره المفهومية من الدخول إلى حيّز ما بعد الطبيعة، ومع هذا طمح مؤسس هذا العلم إلى إحلال ما بعد علم النفس محل ما بعد الطبيعة، وتقديم تفسير إختزالي لكافة المفاهيم التي تصنع فلسفة الأمر المطلق. ولهذا نلغي عدداً من الفلاسفة لأنهم غير راضين عن مجرد رصف هذين النمطين من الفهم بجواز بعضهما. يحاولون تجاوز ما بعد علم النفسي الذي أريد له أساساً أن يكون إلغاء لما بعد الطبيعة. إن مواجهتهم للتحليل النفسي تضطرهم أن يجعلوا ميول الإنسان نقطة الإنطلاق في علمهم بدل: «أنا أفكر»[42] المعتمدة على الذات، والمتمحورة حول الذات، ويوجهوا نقوداً حاسمة، وإن كانت بناءة أحياناً، لمفاهيم القدرة المطلقة والأمر المطلق، وهي حجر الزاوية في التفكير الديني.

المسألة الثانية: هي أنّ التحليل النفسي يفرض على الفلاسفة إعادة النظر في الاستعارات الأسطورية والرموز المهمّة الدالة على التصورات الدينية، كأن يكون الماء علامة إرتباط العبد بربه، أو أن الهبوط رمز الخطيئة، والجنة نموذجاً للبراءة والعصمة.

4ـ الألعاب اللغوية وفاعلية العبارات الدينية:

فيما عرضناه عن الفلسفة التحليلية للغة الدينية، تركنا أحد التيارات دون أن نشير إليه، وهو تيار يختلف إختلافاً كبيراً عن التيّار المنتسب للوضعية المنطقية. يرتبط بهذا التيار مفكرون،- يعارضون من الناحية المنطقية والمعرفية-، كافّة المساعي الرامية إلى إعادة بناء اللغة العادية طبقاً للمقتضيات المنطقية-

الرياضية للغات الحسنة البناء، ويطالبون الفلسفة أن تحترم التّنوع اللامتناهي للألعاب اللغوية. ومثل هذه المعالجة للقضية إنبثقت في الأصل من فجنشتين المتأخر. لقد مايز جي. ال. آستين[43] بين الجمل العلمية والجمل القطعية، وشرح شتّى أنواع الفعل والحركة التي تحدث في المعنى عند إستعمال اللفظ، والتي تمنح العبارات لا معانيها فقط (قضاياها)، بل وقدراتها أيضاً (قدرة الإعلام، قدرة (الأمر، والوعد، وما إلى ذلك)، وبهذا فقد ساند نفوذ هذا المفكر نفوذ فجنشتين المتأخر. فلسفة اللغة هذه أدّت إلى جملة أعمال مهمّة في نطاق فلسفة الدين يمكن تصنيفها على الفلسفة التحليلية، ولكن بمعنى لـ «الفلسفة التحليلية» يختلف بل يتناقض مع المعنى الآخر الذي توخّيناه سابقاً.

لا يشك أتباع فجنشتين المتأخر في وجود معاني للألفاظ المستخدمة في الألعاب اللغوية، ومع ذلك ينبغي تحديد الصور المختلفة لاستعمال هذه الألفاظ بكل دقّة. يعتقد آي. ام. كرامبي[44] أن استخدام مفردات اللغة العادية في الإلهيات لا إشكال فيه، شريطة تحديد حيّز إرجاعها، وتعيين ما تتوخّى العبارات الدينية تبيينه. ويرى آر. ال. بريث ويت[45]، ومعه آر. هَبْبرن[46] أن القوة العظيمة للإستعارات الدينية تكمن في النموذج السلوكي الناجم عن المحبّة الإيثاريّة التي تمثّل مدلول الأقوال الوجودية الكامنة في هذه الإستعارات. إن القيود والشروط المنطقية التي يستعملها المؤمن المتدين، ليخلع بواسطتها معاني خاصة على مفاهيم اللغة اليومية، قد تنجم عنها تناقضات وتضاربات عدة، ولكن كما أشار آي. تي.رمزي[47]، ودبليو. زورديغ[48]، ودي. ام.هاي[49]، بمستطاع هذه القيود والشروط أن تأخذ المخاطب إلى مساحة من العالم شخصية تلهم الإنسان الإستقامة والإلتزام. وحسب تعبير تي. ترنس،[50] فإنها تكرّس حجيّة وإعتبار

الشّخص الذي تجلى أو كشف عن نفسه فيها. إن منطق الإعتبار والحجيّة الكامن في لغة الدين، والمرتبط بمنطق التفسير، يرتكز على رؤية شخصية يحملها الإنسان المتدين للواقع، كما يرى آر. ام. هير[51]. حتى لو جارينا دي.زت. فيليبس[52] الذي أكّد على نظرية لودفيغ فجنشتين، بأن «مناطات صدق اللغة الدينية ينبغي أن يبحث عنها داخل إطار ثقافة دينية ». فيجب إيضاح كيف أن النظام الأخلاقي المسيحي عيني وعمومي، وتعبّدي في الوقت نفسه، وكيف يلتزم هذا النظام الأخلاقي المسيحيون بتصورات خاصة تخضع لهيمنة قضايا نمائية، وكيف يجعلهم قادرين على العمل وفق موازينه. يقال أن قصة الخلقة في الكتاب المقدّس هي التي تشير بنحو واضح إلى عقيدة المسيحيين بأن الفعل يكمن تلقائياً في الكلام. فوجود فاعل الكلام، والشكل الذي يتّخذه فعل الكلام، أمور تتعيّن بوساطة ما يطرحه القائل في كلامه. وهو كلام يدل بنفسه على صدقه وأحقيّته، ويقطع عهداً بالإلتزام بسلوك خاص، وينفّذ هذا العهد والالتزام ويطبقه عملياً. إنّ لغة الكتاب المقدّس بتصويرها الخلقة كفعل يستلزمه قول يتصل بالفعل، تربط لغة المؤمنين الدينية بكلمة الله؛ أي أنها ترى اللغة الدينية تقتضي نفسها، شأنها شأن كلمة الله. إن الله بكلامه يضع المخلوقات في شأن ومرتبة غير مستقلة، وينيط بكل واحد منهم دوراً خاصاً، ويتعهّد حيالهم بأن يحمي ويصون النظام الذي خلقه. وبهذا، - وعلى حد تعبير لادريه[53]-، فإن القضايا الدينية شرط لازم لمعرفة النفس، حتى لو لم تتمكن بمفردها من تأهيل الإنسان لإحراز ما وعد به الله، أي لإحراز النجاة والفلاح.

يستشف أن هذه الأبحاث حول اللغة، وإمكاناتها حينما تستعمل، وإمكانات معانيها، ستكون مستقبلاً، - وبلا ريب-، الموضوع الرئيس لفلسفة الدين. إذ لم تعد اللغة مجرد أداة للتعبير عن فكرة تكوّنت مسبقاً، بل الفكرة تتكون في اللغة وعن طريق اللغة.

وبالتالي، فإن الكتابات التي تصنّف على هذا الحقل تترك تأثيراتها على صعيد الأنطولوجيا الظاهراتية، بل حتى على الأنطولوجيا التقليدية. لقد تأمّل برتون[54] في منطق الطرح والشاكلة الأفلوطينية للتقدم والعودة، فاكتشف فيها نموذج الإرتباطات نفسه الموجود في بناء هوية الانتقال والقلب والتبدل الدالة على النجاة والفلاح.

وأخيراً، حيث إن الكلام الديني في الكتاب المقدّس (من قصص وتمثيلات وأناشيد دينية وأدعية وأذكار وأوراد وما إلى ذلك) عبارة عن لعبة لغوية خاصة، لذا كانت دراسة الألعاب اللغوية ذات تأثير حتمي على إلهيات الكتاب المقدّس. وتحليل الألعاب اللغوية يقترب هنا من توجه آخر نريد مناقشته، هو الهرمنوطيقا.

5ـ هرمنوطيقا اللغة الدينية:

نصنّف تحت هذا العنوان أعمالاً لها هدف مشترك واحد، هو أنها تقيم إعادة تشكيل الإلهيات، - وفهم الخطاب الديني على نحو أعم-، على أساس الأساليب التفسيرية.

ويبدو إستخدام الهرمنوطيقا في دائرة الحقائق الدينية، مناسباً جداً لعدّة وجوه: أولاً ما نسمّيه هنا الحقيقة الدينية (وهي تسمية محايدة) ليست على الإطلاق تجربة خالصة مجردة صامتة، بل هي تجربة دوّنت في النصوص،- أي في التوراة والإنجيل والقرآن على صعيد الثقافة الغربية- ، ويعاد تفسير هذه النصوص دوماً داخل ثقافات تختلف عن الثقافات التي ظهرت فيها هذه النصوص لأول مرة. ومنذ شلايرماخر[55] ودلتاي[56]، ارتبط مفهوم الهرمنوطيقا بمفهوم تفسير تجلّيات الحياة المدونة والمثبتة تحريرياً. وفضلاً عن ذلك، فقد وصلتنا تلك النصوص عبر سلسلة ثقافات تعدّ كلها من سنخ التفسير، وتحتاج لمواصلة حياتها إلى تفاسير جديدة. وبالتالي، فثمّة في أعماق هذه النصوص والثقافات التي تنقل لنا معاني النّصوص، خطاب خاص(رسالة)

يفترض أنه تفسير للتجربة الإنسانية العادية التي تتبدّى في القصص الدينية والاستعارات والأحكام والأدعية والأناشيد الدينية.

وعليه، يستخدم التفسير على ثلاثة مستويات يمكننا تسليط الأضواء عليها بالنحو التالي: تفسير النصوص الدينية، بمعنى ربطها بالدلالات المتوخاة منها (تكوين بني إسرائيل باعتبارهم الشعب المختار، والإعلان عن ملكوت الله، وتأسيس الإسلام بوصفه أمة المؤمنين؛ إن على المستوى الإجتماعي، وإن على المستوى الديني، وما إلى ذلك). وتفسير الثّقافات بمعنى ربط تفاسيرها بالتفاسير الأولى والثقافات الأولى. وبالتالي، تفسير تلك الثقافات الأولى الذي يعني ربطها بالوجود، لتقدم له تفسيراً ينفذ من الظاهر إلى الباطن، ويدل على ما وراءه في الوقت نفسه. المستويان الأول والثاني لا يتّصلان بفلسفة الفقه إلاّ على نحو غير مباشر؛ أي أنهما لا ينفعان إلاّ في حدود الدور الذي يلعبه تفسير وتاريخ العبارات اللاهوتية التي تعنى بها المجتمعات الدينية والتاريخية، في فهم تفسير الرسالة الدينية تجاه التجربة الإنسانية. إذاً فالمستوى الثالث هو المتّصل مباشرة بفلسفة الدين.

قبل كل شيء، يمكن أن نضع هرمنوطيقا اللغة الدينية ضمن علاقة مع الأنساق الأخرى التي تطرّقنا إليها قبل قليل. هكذا يتسنّى أولاً تشبيه القصص والإستعارات والأحكام والأدعية والأناشيد الدينية التي تشكل نسيج الرمزية الدينية التي تفسّر التجربة الدينية بوساطتها، يتسنّى تشبيهها بالألعاب اللغوية التي يدرسها المذهب التحليلي (النوع الثاني). وبعد ذلك يقترب تفسير الوجود بوساطة اللغة إقتراباً كبيراً من ظاهريات الدين على النحو الذي يتصوّره ليوف ومرسيا إلياد، أولا أقل من الحدّ الذي يعتقد فيه حتى الظاهراتيون بأن اللغة مرحلة يواجه فيها الظاهر الديني مشكلاته الخاصة. وبالتالي، فإن هذه الهرمنوطيقا تتلاقى مع علم إجتماع العقائد والأيديولوجيات، ومع التحليل النفسي المهتم بالرّموز والإستعارات.

على أن للمنحى الهرمنوطيقي وجهاً فريداً يميّزه عن التحليل اللغوي، وكذلك عن الظاهريات والعلوم الإنسانية، ألا وهو إستعانته بمنهج التضامن الذي يضفي على المنحى الهرمنوطيقي صبغة فلسفية، وذلك خلافاً لرأي كارل بارث،[57] القائل أن كافة البيانات والتعابير اللاهوتية بمعزل كلياً عن كل أنماط الفلسفة التي لا دور لها أكثر من دور التعابير الإمكانية والذرائعية (حتى لو آزرت الدلالات الكانطية مفهوم التعالي الأساس لله، ومفهوم كينونة الله في داخله، على نحو أكثر تماسكاً وتنظيماً).

رودولف بولتمان[58]، وبول تيليتش[59] هما من ابتكر منهج التضامن ولكن بطريقتين مختلفتين. فلقد كان مشروع بولتمان في تنقية الكتاب المقدّس من الأساطير (الضروري لا للتصور الحديث للعالم فحسب، بل لتأكيد الأناجيل على معرفة النفس أيضاً) تمهيداً لـ«تفسير وجود» يتضامن فيه معنى الحياة الجديد (الذي يعلنه الكلام الإلهي، ويكشف عنه تفسير الكتاب المقدّس)، مع تصور ناسوتي للحياة الأرضية (كشف عنه هايدغر في تحليله للـ Dasein [الآنية] في كتابه: الوجود والزمان [Sein und Zeit.] الصادر عام 1927). وهكذا فالهرمنوطيقا عبارة عن التفسير المتبادل بين اللغات، الذي تقوم في إطاره كل لغة بتفسير الأخرى. أما باول تيليش الذي استعاض عن تفسير نصوص الكتاب المقدّس، بالخوض في القضايا العقيدية لأرسخ وأرضى الثقافات اللاهوتية المسيحية، فيصطنع هو الآخر ضماناً واسعاً بين ما يسمّيه وضعاً من ناحية، ورسالة من ناحية أخرى. وهو يستخدم هذا المنهج بالدرجة الأولى على مستوى القضايا المتعلقة بالله، والتي يضعها مقابل القضايا المتعلقة بالوجود. ثم يستخدمه بالدرجة الثانية على مستوى القضايا الخاصة بالمسيح، بوصفها قضايا تعاكس الإعتبارات الأنثروبولوجية المتوالدة غالباً عن المدرسة الوجودية والتحليل النفسي. وبالتالي، فهو يستخدم هذا المنهج على مستوى القضايا المتعلقة بروح القدس التي يجعلها متضامنة مع القضايا المنبثقة عن العدالة والقدرة والمحبة في المجتمع البشري.

وتقتصر الأهمية الفلسفية لمنهج التضامن على انتصارها على الإنتقائية الناجمة عن الكسل الفكري، والمتمخضة عن تذويب التضامن إلى مجرد تجاور وتقارب، وتقتصر كذلك على عدم إنزلاق هذا المنهج لحالات السخرية والإستهزاء بالإيمان الهادىء المستكين، القاضي بأن يكون الناسوت هو السائل دوماً، وتكون الرسالة الدينية هي المجيبة على الدوام. من وجهة نظر فلسفية، لا يبدو مثل هذا المنهج مناسباً وناجحاً إلاّ حينما تثار على نحو دقيق جداً إشكالية المعايير التي تحدّد هل يسفر اللفظان المتضامنان عن وحدة مرضية وافية كافية أم لا؟.

وهذا الواجب الخطير هو الذي يوظف التفسير ويقحمه في المستويين الآخرين الذين سبق أن ذكرناهما. أولاً: من أجل تلفيق القضايا الدينية بأهم شؤون الحياة الإنسانية، ينبغي أولاً؛ التوفيق بين تفسير لائق للمحتوى الداخلي الرئيس للنصوص المقدّسة، وبين التعابير الدينية والعقيدية والرمزية والكلامية للثقافات اليهودية والمسيحية والإسلامية (إذا حصرنا الكلام في الديانات الإبراهيمية). وثانياً: تضامن الرموز الدينية مع الأنساق البارزة للتجارب الإنسانية المشتركة، ينبغي أن يعاد النظر فيه باستمرار في ضوء تحولات العلوم المتعلقة بالنصوص المقدّسة. إن التعارضات المنهجية للتفسير التاريخي، والتفسير البنيوي، والتفسير الوجودي، لها بالضرورة إسقاطاتها على كافة المستويات التفسيرية الأخرى. والواقع أن التفسير لا تكون له إستحقاقاته الهرمنوطيقية أو الفلسفية إلاّ إذا لم ينخدع المفسّر بتحليل البنى الداخلية، وإلاّ إذا أقلع عن السعي الباطل الرامي إلى إكتشاف المؤلف الكامن وراء النص، وإنما يحاول كشف النّقاب عن ذلك النوع من«الوجود في العالم» الذي يعرضه النّص كإشارات متعالية ما وراء النص وفوق المعاني الحقيقية للألفاظ تماماً. وعلى هذا النحو، تتلاقى قضية مدلولات النّص بقضية مدلولات كل الأنماط الرمزية الأخرى التي تجد التجارب الإنسانية فيها مجالاً للظهور.

وهكذا من أجل أن تنهض الهرمنوطيقا بواجبها الخطير، يتعيّن عليها إستعمال العديد من حالات التضامن بين المستويات المختلفة، كالتضامن بين نقد النصوص، ونقد الثّقافات، ونقد الوجود نفسه.

أما تفسير التجارب الإنسانية المشتركة، - وبالمعنى الديني- ، فهو الذي يوفّر المناط النهائيّ لمنهج التضامن، وقدرات هذا المنهج على تقديم ملاكات لتشخيص الوحدات المرضية الوافية الكافية، وتميّزها عن غير المرضية.

يحاول بعض الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين الربط بين ظاهريّات التجارب الإنسانية، وبين نظريات التحليل اللغوي حول المعنى وقيمة الصدق. وتكتنف نتاجات هؤلاء نقودٌ حادّة لمفهوم التجربة الذي يعدّ من موروثات هيوم[60] والتجريبيين البريطانيين. كما تحتوي مصالحة جادّة مع الظاهراتيين الوجوديين الذين درسوا قضايا التجارب الإنسانية ما قبل التفكير وما قبل المفهوم، وما قبل المضمون. وهنا بالذات تسعى هرمنوطيقا التفكير لتشخيص مساحة دينية. تعتقد طائفة من الكتاب الذين تابعوا النسق الفكري الذي عرضه هيدغر في كتابه: An Introduction to Metaphysics [مدخل إلى ما بعد الطبيعة] أن هذا المدخل السلبي إنما يضعنا حيال فزع وهلع. وآخرون تابعوا تيليش في التأكيد على مأزق الإنسان الحديث الذي يتمزّق بين مطامحه النهائية القصوى وبين شتّى الأحوال والظروف الداعية إلى الإغتراب عن الذات. ويرى فريق آخر، منهم شوبرت آغدن[61]، العكس من ذلك، مشدّدين على أن الاطمئنان النهائي للإنسان بأن للحياة معنى هو الذي يدل تلويحاً على المساحة الدينية. ويرصد برنارد لانرغان[62] عاملاً ليس له أيّ قيد أو شرط صوري، وهو مضمر في الأبحاث العلمية، والدراسات الأخلاقيّة، وكذلك في التجارة الدينية الصريحة، ويسمّيه الوقوع في الحب بلا قيد أو شرط. وعموماً فإن هذه التحليلات تتدفّق كلها من الشّرخ الذي أحدثه علماء الإلهيات المؤمنون بفكرة: «الآخر تماماً» [ليس كمثله شيء]، وترجع برمّتها إلى تفسير شلايرماخر للشعور الديني بوصفه شعوراً بالارتباط المطلق.

ولكن فضلاً عن أن أصحاب هذه الدّراسات يختارون هذا المنحى، فإنهم يمزجونه بمفهوم ظاهريات الأفق الذي يبدو أنه يصنع الأمر المتعالي في صميم الوجود العادي للإنسان الفعّال النشط.

فلاسفة آخرون عادوا بموجب أفكار فون هوغل،[63] وليم جيمس[64]، أو برغسون[65] إلى التجارب الدينية النقية الطاهرة لدى كبار العرفاء. إنهم فلاسفة سيئوا الظن (بحكم بعض القواعد والأدلة المعرفية أو الانطولوجية) بما بعد الطبيعة، ويثقون بالشيء الذي يعدونه شاهداً أقوى على كون الوجود والتاريخ ذوي معنى، ويحاولون إدماج الحقائق المتأتية عن مثل هذه التجارب في فلسفة عظيمة، لها جذورها في تجريب طبيعي مباشر للعالم والآخرين، لاسيما المميزين أخلاقياً.

غالباً ما تفهم هذه المساحة المطلقة في أعمال الفرنسيين والألمان، على أن باستطاعة التجارب الإنسانية تفسير نفسها بوساطة الآثار الثقافية، والموروثات الثقافية التاريخية التي تحفظها وتصونها، وقلّما يعتبرونها من الخصائص المجرّبة المعروفة للتجارب الإنسانية، وأقل من ذلك، يعدّونها تجارب إستثنائية للعرفاء.

يرى جون نابر[66] الشهادات التاريخية، – سواء الشهادات حول أبطال الحياة المعنوية أو شهادات الأبطال أنفسهم حول الأمر المطلق– ، جسراً بين فكرة الوعي المطلق التي تفترض نفسها، – وهي فكرة تعود إلى فيشته[67] إلى حدّ كبير–، وبين تجارب الوعي التجريبي المشذّبة الملطّفة. هرمنوطيقا الشهادات هذه تخلق ضرباً من التضامن الخاص بين الفلسفة العميقة المتعالية، وبين تفسير العلامات التاريخية والثقافية للحياة المعنوية.

وإلى جانب قضية الشهادات، تعود ثانية إلى المسرح الطبيعة اللغوية لكل التجارب الإنسانية بالشكل الذي أوضحها هايدغر المتأخر وغادامر[68] في فلسفته الهرمنوطيقية. وحتى التّجارب العرفانية لشخص مثل: القديس خوان دلكروث[69]،

تدل على هذا الدور الوسائطي (التجسيري) الذي تلعبه اللغة الرمزية داخل التجربة التي نظن أنها تبعثر الألفاظ والكلام والأقوال.

النتاجات التي أتينا على ذكرها لحد الآن ركزت على اللوازم المنطقية للتجارب الشخصية، بل والتجارب الفريدة في بعض الأحيان. أما التجارب الأخرى فتشدّد على الجانب التاريخي، والثقافي، والاجتماعي، والأخلاقي، والسياسي لهذه التجارب، وكذلك على الإنتقال الضروري للثقافة العامة في كل تفسير للوجود الإنساني. وهرمنوطيقا غادامر هي أيضاً هرمنوطيقا تجربة وموروثات تاريخية. والأشدّ حسماً حتى من هذا هو الآصرة التي يقيمها يورغن مولتمان[70] بين اللاهوت كشيء تعقد عليه الآمال، وبين القراءة السياسية للتاريخ. أما ميتز[71] وأتباعه، فهم بميولهم إلى إقصاء التفسير المسيحي للوجود عن الدائرة الشخصية، عملوا على تأسيس لاهوت سياسي تحوّل في الحقيقة، - وحسب رأي بعض منهم- ، إلى لاهوت ثورة. وهكذا يبدو أن ثمّة حالات تضامن جديدة بين الهرمنوطيقية اللاهوتية، وفلسفة التاريخ، ونقد الأيديولوجيات بأسلوب أتباع ماركس[72]، أو مدرسة فرانكفورت[73]، تتكون باستمرار.

وهنا نشير إلى ثلاث نقاط على سبيل الإستنتاج: تنوّع المناحي الهرمنوطيقية حول حقيقة الدين يدل على أنه ما من تجربة إنسانية لم تفسّر. وكل تفسير يستلزم القطع بالمعنى الفعلي للشيء الذي يسمّى التجدّد، وكذلك القطع بالصلة الحالية بين الإنسان، وكل قول أوبيان. وبدل هذا التنوع أيضاً، كم أن منهج التضامن ابتعد عن تصور بسيط جداً يرى أن وظيفة الكلام تقتصر على الملائمة بين الأجوبة التي توفرها الرسالة، وبين الأسئلة التي تخلقها الظروف والأحوال. إنه منهج يكشف النقاب عن أواصر متقابلة بين تفسير النص، وتفسير الموروثات التاريخية، وحلّ رموز الحياة الشخصية والعامة والسياسية، وهي أواصر تتعقّد بإستمرار. وبالتالي، فإن لهذه التحولات في الأبحاث الهرمنوطيقية إنعكاساتها على الإثبات بالمعنى الدقيق للكلمة.

ولا شأن لنا هنا بهذه الإنعكاسات. ويكفي أن نلاحظ أن الإثبات والدّراسات الهرمنوطيقية بعثرت صفوف وجبهات النزاع القديم بين النزعات الماورائية، والتيارات الطبيعية الدنيوية، وكذلك بين التدين التقليدي الرسمي، وبين الاتجاهات التحرريّة (الليبرالية). هذا التغيير في المواقف، والحادث في نطاقات غير نطاق بحوث الفلاسفة وإهتماماتهم، يستحيل أن لا يسترعي إهتمامهم (بما فيهم الفلاسفة غير الإلهيين)، - طبعاً- ، في حال أرادوا معرفة منافسيهم بشكل أفضل، وتشخيص هويتهم على نحو أدق.

النتيجة: النزعة الإنسانية تنشد مرتكزاتها:

رغم أن معارضي الحالة الدينية، ونقّاد الدين الماركسيين، أو أتباع مدرسة التحليل النفسي، أو التحليل اللغوي، تعاضدوا من أجل كشف رموز وغوامض التفكير الديني، بيد أن عدداً من المفكرين لا زالوا يعتقدون أن النزعة الإنسانية لن تتمتّع بمرتكزات متينة ما لم يرتبط التفكير والحياة بالغاية الإلهية القصوى، وإذا ما تابعت العبثية (العدمية) الإلحادية منطقها إلى نهايته، فستأتي على نفسها وتهدم أركانها بيديها.

ومع أن الفلسفة المعاصرة، مهما كان منحاها، تبدو مترابطة الأجزاء من حيث مقتضياتها الأخلاقية، – كما جاء في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان - ، فإنها تتفرّع وتتوزّع من حيث توجهاتها النهائية بشأن النزعة الإنسانية، إلى تيارات متعارضة. وحينما يحتدم النّقاش حول حرية الإنسان القصوى، لا نجد الفلاسفة متفقين أبداً، بل ربما اختلفوا حتى في البحث عن أدلة أو مرتكزات لإنسانيّة الإنسان.

الهوامش:

(1) Heidegger.

(2) Kant.

(3) Aristotelion – Thomist synthesis.

(4) Blondel.

(5) Hegel.

(6) Kierkegaard.

(7) Whitehead.

(8) Henry Dumery.

(9) Plotinus.

(10) Wittgenstein.

(11) J. L. Austin.

(12) A. J. Ayer.

(13) Bertrand Russell.

(14) Propositional functions.

(15) Definite description.

(16) Described.

(17) J. Wisdom.

(18) Detranscendentalizing.

(19) A. Flew.

(20) Theo-logy

(21) J.N. Findlay.

(22) G. E. Hughes.

(23) Anselm.

(24) A. Kenny.

(25) Leibnity.

(26) H. Scholz.

(27) B.l.Glarke.

(28) J. Bouveresse.

(29) J. Vuillemin.

(30) Neutral.

(31) Salamucha.

(32) P. Geach.

(33) E. L. Mascall.

(34) J. M. Bochenski.

(35) R. S. Hemibeck.

(36) Mircea Eliade.

(37) Rudolf Otto.

(38) Max Scheler.

(39) G. Van der Leeuw.

(40) Feurbach.

(41) Marx.

(42) Cogito.

(43) J. L. Austin.

(44) I. M. Grombie.

(45) R. L. Braithwaite.

(46) R. Hepburn.

(47) I. T. Ramsey.

(48) W. Zuurdeeg.

(49) D. M. High.

(50) T. Torrance.

(51) R.M.Hare.

(52) D.Z. phillips

(53.) J.Ladrie're

(54.) Stanislas Breton

(55.) Schleiermacher

(56.) Dilthey

(57) Karl Barth.

(58) Rudolph Bultmann.

(59) Paul Tillich.

(60) Hume.

(61) Schubert Ogden.

(62) Bernard Lonergan.

(63) Von Hugel.

(64) Wiliam James.

(65) Bergson.

(66) Jean Naber.

(67) Fichte.

(68) H. G. Gadamer.

(69) St. Jhon of the Gross.

(70) Jurgen Moltmann.

(71) Metz.

(72) Marx.

(73) Frankfurt School.