Adab Al-Rafidain

https://radab.mosuljournals.com

Philosophy of religion and the theological turn in contemporary French phenomenological philosophy Selected Models

Muthana Yasein Saleh Al-Taha

Department of Philosophy / College of Arts / University of Baghdad

Ehsan Ali Abdul-Ameer Al-Haidari

Prof./ Department of Philosophy / College of Arts / University of Baghdad

Article Information

Article History:
Received September 20, 2023
Reviewer October 11 .2023
Accepted October 23, 2023
Available Online June 01 , 2024

Keywords:
Jean Greisch
Emmanuel Levinas
Jean-Yves Lacoste
Jean-Luc Marion
Michel Henry

Correspondence:
Muthana Yasein Saleh Al-Taha
muthana.y.s@uomosul.edu.iq

Abstract

The study of the philosophy of religion is of particular importance within the concerns of contemporary Western philosophy today. After passing through the era of strict secularization, Western philosophy has returned to paying attention to issues of religion and trying to understand them due to their vital importance in human society. From this perspective, philosophy today is trying to Repossession religion again and absorb it within its comprehensive system. Even if it is considered to philosophy to be in the position of a strange or non-philosophical other, it cannot help but dialogue with it in order to understand it more clearly, in an effort to explore the mind of religion or what matches the truth within religion. As a result, contemporary French phenomenological philosophy attempted to present a philosophical vision of the religious phenomenon based on the phenomenological method. This attempt, of course, despite all its high professionalism, was not devoid of many difficulties and paradoxes that ultimately led to describing its work as nothing more than a A theological turn in philosophy, a description that carries within it a lot of criticism and defamation. Is it really just a theological turn that should be abandoned? Or is it an original philosophical work with promising results for the field of philosophy of religion? Finally, has contemporary French phenomenology, with its theological interests, actually left the field of philosophy, or has it tried to root philosophy in its living environment

DOI: 10.33899/radab.2023.143481.2000©Authors, 2023, College of Arts, University of Mosul.
This is an open access article under the CC BY 4.0 license (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

فلسفة الدين والمنعطف اللاهوتي في الفلسفة الظاهراتية الفرنسية المعاصرة

نماذج مُنتَخَبة

مثنى ياسين صالح الطه* احسان علي عبدالامير الحيدري **

المستخلص

* طالب دكتوراه / قسم الفلسفة / كلية الاداب / جامعة بغداد
** استاذ/ قسم الفلسفة / كلية الاداب / جامعة بغداد

يحظى مبحث فلسفة الدين بأهمية خاصة داخل اهتمامات الفلسفة الغربية المعاصرة في يومنا هذا، فقد عاودت الفلسفة الغربية – بعد اجتياز حقبة العلمنة الصارمة – الاعتناء بقضايا الدين ومحاولة فهمها نظراً لأهميتها الحيوية في المجتمع الإنساني. من هذه الناحية تحاول الفلسفة اليوم إعادة استملاك الدين من جديد واستيعابه ضمن نسقها الشامل، فهو وإن كان يعدّ بالنسبة إلى الفلسفة في مقام الآخر الغريب أو اللافلسفي فإنه لا يسعها إلّا محاورته بغية فهمه بشكل أكثر وضوحاً، سعياً منها لاستكشاف عقل الدين أو ما يطابق الحقيقة داخل الدين. على أثر ذلك حاولت الفلسفة الظاهراتية الفرنسية المعاصرة تقديم رؤية فلسفية للظاهرة الدينية بالاعتماد على المنهج الظاهراتي، ولم تخلُ هذه المحاولة بطبيعة الحال، على الرغم من كل احترافيتها العالية، من صعوبات ومفارقات كثيرة أفضت في خاتمة المطاف إلى وصف عملها بأنه لا يعدو أن يكون سوى منعطف لاهوتي أصاب الفلسفة، وهو وصف يحمل في ثناياه الكثير من النقد والتجريح. فهل هو كذلك حقاً مجرد منعطف لاهوتي ينبغي التخلي عنه ؟ أم أنّه عمل فلسفي أصيل له نتائجه الواعدة بالنسبة إلى مبحث فلسفة الدين ؟ أخيراً، هل غادرت الظاهراتية الفرنسية المعاصرة باهتماماتها اللاهوتية مجال الفلسفة بالفعل أم أنها حاولت تجذير الفلسفة في بيئتها الحيّة ؟

الكلمات المفتاحية : جان غريش، إمانويل ليفيناس، جان إيف لاكوست، جان لوك ماريون، ميشيل هنري

المقدمة

تُعدُّ قضية المنعطف اللاهوتي في الفلسفة الظاهراتية الفرنسية قضية إشكالية بحق، وهي لا تزال فاعلة بقوة في الساحة الفكرية والفلسفية الفرنسية المعاصرة، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين انعطافة تكاد أن تكون جذرية في صلب الاتجاه الظاهراتي في الفلسفة، نحن أمام تحول كبير لا يتعلق فقط بتطبيق التقنية الظاهراتية على الموضوع الديني، وإنما بالأحرى محاولة استكشاف البعد الظاهراتي الأصلي الكامن في قلب الموضوعات الدينية التأسيسية. على هذا الأساس اتخذ الاتجاه الظاهراتي منحى جديداً تم وصفه بالمنعطف اللاهوتي، وهو منعطف لا يزال قيد العمل والتحقق على الرغم من الانتقادات اللاذعة التي وجهت إليه.

مشكلة البحث : تتعلق مشكلة البحث باستكشاف مدى التزام فلاسفة المنعطف بالشروط الضرورية للمنهج الظاهراتي، ويمكن صياغة هذه المشكلة سؤالاً توجيهياً على النحو الآتي : هل يعدّ هذا المنعطف اللاهوتي باتجاهه نحو الوجود المفارق خيانة كبيرة لسمة المحايثة التأسيسية المميزة لعمل المنهج الظاهراتي، أم أنّ هذا المنعطف يكشف بالفعل عن إمكان مرتسم لاهوتي داخل فكرة الظاهراتية نفسها بوصفها علما متعاليا للتجربة ؟

هدف البحث وفرضيته الأساسية : يهدف البحث إلى سبر أغوار هذه المشكلة بغية الوصول إلى نتيجة مثمرة بالنسبة إلى مبحث فلسفة الدين. أما الفرضية التي توجّه هذا البحث فهي تنص على الآتي : في حدود التجربة الفلسفية الحيّة لا شيء يمنع الفلسفة من التعامل الفكري مع قضايا دينية بامتياز، ولا شيء يمنع إمكان منعطف داخل الفلسفة نفسها وضمن شروطها المحايثة، ولا يعدّ ذلك منعطفاً لاهوتياً يجب القضاء عليه بقدر ما هو تأكيد على العلاقة الجذرية بين الفلسفة والحياة.

أهمية البحث : تكمن أهمية هذا البحث في أنه يسلط الضوء على إشكالية فلسفية معاصرة تحدد العلاقة الممكنة بين الدين والفلسفة في إطار المنهج الظاهراتي، ولما لهذا الموضوع من أهمية كبيرة في ترسيخ مبحث فلسفة الدين داخل تاريخ الفلسفة ذاتها.

حدود البحث ومنهجه : يتعلق هذا البحث حصراً بالفلسفة الظاهراتية الفرنسية المعاصرة، مبادئها وأهم أعلامها، بصفتها الاتجاه الظاهراتي السائد داخل فرنسا ابتداءً من منتصف القرن العشرين وإلى يومنا هذا. أما منهج البحث فقد اعتمد بشكل أساسي طريقة : المنهج التحليلي والمنهج الظاهراتي.

تقسيم البحث : ينقسم البحث إلى ستة محاور أساسية، تضمنت المحاور الخمسة الأولى استعراض وتحليل آراء أهم فلاسفة المنعطف، في حين تم تخصيص المحور السادس والأخير لمناقشة سجال فلسفي عن قيمة وشرعية هذا المنعطف من عدمها.

مدخل

يتعلق موضوع بحثنا بقراءة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان غريش Jean Greisch (1942)، لما يُعرف بـ " مشاريع التأسيس الثاني للفينومينولوجيا "[1]، والتي هي بالمجمل مشاريع فكرية لفلاسفة فرنسيين ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين. إنَّ ما يميز عمل هؤلاء الفلاسفة هي دعوتهم الصريحة إلى إعادة قراءة المنهج الظاهراتي الذي أسسه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938)، بعد اعتقادهم العميق برجاحة رأيه القائل بضرورة " مسألة القصدية، بعدما أصبحت حيّة، من أجل معرفة ما تريد بلوغه بدقة "[2]. لا ينفصل ذلك عن اتجاههم الصارم نحو مُساءَلة المبادئ الفلسفية التأسيسية للمنهج الظاهراتي، من أجل إقامة رؤية ظاهراتية حصيفة للمسألة الدينية تصلح أن تكون كالأرض الموعودة بالنسبة لأية فلسفة في الدين. وتتضمن فلسفاتهم موازنة معيارية مع فلسفتيّ : مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) وتجاوزاً لهما في الوقت نفسه، فالقراءة الدريدية لهوسرل تشكّل ضرباً من المَصدّ الذي تعين على الفينومينولوجين اللاحقين كافة أن يقيسوا به أنفسهم، ذلك ما يبينه بالخصوص النحو الذي وازن به الفيلسوف الفرنسي جان لوك ماريون Jean-Luc Marion (1946) بين القراءة الهيدغرية والقراءة الدريدية للبحث المنطقي الأول، في الوقت الذي سعى فيه لتجاوزهما [3].

أولاً- إمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906-1995) : الدعاء تعبدّ الفكر

في ضوء التعارض بين صوت المنطق الفلسفي وصوت اللغة النبوية أسَسَّ ليفيناس بِنيان فلسفته[4]، وألْزمَ الظاهراتية أن تكون أكثر وعياً تجاه أسسها الذاتية وتمزقات الوعي الشخصي التي تخترقها بغية تقرير ما هو ممكن وما هو غير ممكن، لا بل وطالبَ " أن يكون الخطاب الفلسفي قادراً على احتضان الله الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس "[5]، فهو لم يقبل بأن تبقى مهمة الفلسفة محصورة في فعل التجلّي ومجال المعرفة، ولم يرضَ بأن يقتصر هدف القصدية على التعلق بالتثبت من هوية المتطابق بما هو ثابت، كما هو الحال عليه عند هوسرل : أفلا يستطيع الفكر أن يقترب من المطلق إلّا بالمعرفة ؟ [6].

رأى ليفيناس أنَّ فكرة القصدية تجعل الفكر دالاً أكثر من كونه محتوى للمعرفة، أليس البحث سؤالاً، وما الذي يجعله سؤالاً ؟ وهو السؤال الذي تسرَّب سلفاً إلى الكينونة لكي يفتحها أكثر، يتحول إلى دعاء وصلاة وإلى لغة خاصة تدمج طلب النجدة الموجّه إلى الغير في صلب الاتصال بالمعطى، وتكفّ أفعال الدعاء والصلاة عن الظهور في الصورة التي تفيد أنها لغة خاصة ليس غير، ويتجاوز القول فيها المقول حينما تُحيل تلك الأفعال على لغز الغيرية بصفتها الفكر الأكثر امتداداً من كل معرفة وتجربة [7]، في ضوء هذه البداهة جعل ليفيناس من الفكر المُتَضّمن للغيرية الجذرية فكراً أصيلاً أكثر قدماً وعمقاً من أي فكرٍ آخر، إنهُ ليس (فكرٌ في شيءٍ ما) بدافع المعرفة، وإنما هو (فكرٌ من أجل آخر) بدافع المسؤولية الأخلاقية، هنا نقف على الميلاد الخفي لإشكالية السؤال نفسه، إنه ينبثق انطلاقاً من الطلب الآتي من وجه الآخر، في هذه الرؤية تجذير إيتيقي لظاهرة الدعاء، أي وصفها ظاهراتياً داخل أنطولوجيا الوجود بإزاء وجه الآخر الذي يستدعينا، فالذات تجد نفسها دائماً في صيغة ضمير مخاطب قبل أي إرادة أخلاقية، وتعادل نشأة الفكر (من أجل)، في تأويل ليفيناس، يقظة ليست قصدية، تجد مصدرها في تمزقات الوعي التي تنقلنا من التساؤل الباحث عن المعرفة إلى

(1) جان غريش : الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، ترجمة فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط – بيروت، الطبعة الأولى، 2020، ص 33.

(2) Edmund Husserl : Logique Formelle et Transcendantale, *Essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1965, p. 16.

(3) ينظر، جان غريش : الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، مرجع سابق، ص 49.

(4) See, Jean Greisch : The Face and Reading, Immediacy and Mediation "Re-Reading Levinas", Translated by Simon Critchley, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991, p. 77.

(5) Emmanuel Levinas : Of God Who Comes to Mind, Translated by Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California, 1998, p. 56.

(6) See, Emmanuel Levinas : Alterity & Transcendence, Translated by M ichael B. Smith, Columbia University Press, New York, 1999, p. 16.

(7) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2020، ص 287.

مستوى الدعاء، ومنذ البداية يتقدّم الدعاء في شكل أمر أو دعوة نابعة من الغير، ويضع علامة استفهام جذرية أمام كل الآراء اليقينية التي تتبناها الذات[1].

لهذه الرؤية الإيتيقية انعكاسات مهمة على صعيد فلسفة الدين، ذلك أن التحول الكامل للقصدية في ظاهرة الدعاء، من معنى (الوعي بشيء ما) إلى معنى (الوعي من أجل آخر) أو بسبب آخر، يشير إلى أنَّ مصدر الدعاء الحقيقي لا يرجع إلى الكينونة عينها وإنما يرجع إلى الآخر، وهو هنا الإله المُحتجب، الإله الذي يترك احتجابه بالضرورة أثراً يتجلى في وجه الآخر " ليس الآخر الإنساني تجسداً لله، لكنه ظهورٌ للعلو حيث يتجلى الله "[2]. فالإله في هذا السياق لا يمثل الحد الثاني في أية علاقة، ولو كانت قصدية؛ والسبب الدقيق لذلك هو أنه ليس حدّاً، بل هو غير المحدود، وهذا يعني أن نظام الموجود المغاير للكينونة، أي نظام الوجه الذي يطلبني ويطرح علامة استفهام أمام شخصي هو نظام إلى الله [3]. ويعدُّ هذا النظام اللامحدود والمغاير تماماً للمماثل هو النظام الواجب على فلسفة الدين اتخاذه مرجعاً تأسيسياً، على هذا النحو يقطع ليفيناس الصلة مع مستوى الفكر القصدي المتجّه صوب موضوع معلوم، من أجل انفتاح الفكر على مجال أوسع، ويعدّ ذلك تأسيساً موضوعياً للفكر ذاته على قاعدة الخطاب "انكشاف وحي الآخر لذاتي... هذا يكون الخطاب تجربة تعبر عن شيء ما غريب تماماً، معرفة أو تجربة محضة، صدمة الدهشة... إن صلة المماثل مع الآخر، واستضافتي له، هي الواقعة الأخيرة والتي فيها تحدث الأشياء ليس كما نبنيها، بل كما نمنحها "[4]. إذاً يتأسس الدين عند ليفيناس على ظاهرة الدعاء والصلاة، بوصفهما استجابة إنسانية لنظام المغايرة الخاص باللامتناهي واللامحدود المحتجب "الدعاء والصلاة، وهما ما يتعذر إخفاؤهما داخل السؤال، يشهدان على وجود علاقة بالغير، وهي علاقة غير موجودة داخل نفس متوحدة، أي إنها علاقة لا ترتسم إلا من داخل السؤال "[5].

في ضوء ذلك تصبح الصلاة طريقة في الوجود ونمطاً من أنماط البحث عن حقيقة كل ما لا تستطيع الذات الإنسانية الإحاطة به، لا بل إنها بالنسبة لليفيناس مؤسِسة لفكرة القصدية نفسها، لاسيما أن الصلاة تعدُّ في حقيقتها بحثاً عن المحتجب اللامحدود " وإنَّ من المبالغة في الجرأة ما يدفعنا إلى السؤال إن كانت القصدية مشتقة أصلاً من الصلاة التي هي التفكير في الغائب تفكيراً أصلانياً "[6].

ثانياً- جان لوي كريتيان Jean-Louis Chrétien (1952-2019): فينومينولوجيا الكَلِمَة والصوت العاري

جان لوي كريتيان شاعِرٌ وعالِم لاهوت كاثوليكي وفيلسوف فرنسي ينتمي إلى التيار الظاهراتي المعاصر، اهتم بوصف الظواهر الخفية والمبهمة، والأبعاد المتنوعة لفينومينولوجيا الكلمة، بحيث أمكن توصيف فلسفته بالفلسفة المضياف للكلمة بوصفها المكان الذي يرى فيه المعنى النور ويلتقط أنفاسه [7]. ويُعدُّ الاهتمام بالكلمة استعادة مُستحَقة ومقصودة لدور اللغة في تأسيس الوجود في العالم، ذلك الدور الذي طواه النسيان بفعل انحسار اللغة في مهمة ضيقة جداً تُعنى فقط بتحديد الصدق والحقيقة في العبارات المنطقية والقضايا الحملية.

بالنسبة إلى كريتيان فإنّ لغة الصلاة ليست مجرد استغاثة تطلقها النفس، وإنما في كلامها الحيّ بِنية قصدية لأفعال الوعي يجب اكتشافها عبر تحليل ظاهراتي للصلاة " الصلاة هي، في الدين، ما هو التفكير في الفلسفة "[8]. وعلى الضد مما ذهب إليه جاك دريدا فيما يتعلق بالإعلاء من شأن الكتابة على الكلام الحي لأجلِ تفكيك ما يعرف بميتافيزيقا الحضور؛ أكدَّ كريتيان أن الصوت

(1) ينظر، المرجع نفسه، ص 288.
(2) إمانويل ليفيناس : الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، دار معابر، دمشق، الطبعة الأولى 2014، ص 20.
(3) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 288-289.
(4) إمانويل ليفيناس : الكلّية واللامتناهي، ترجمة عبدالعزيز بومسهولي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2021، ص 94-97.
(5) Emmanuel Levinas : Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991, p. 89.
(6) Emmanuel Levinas : L'Au-delà du verset, Paris, Ed, de Minuit, 1982, p. 197.
(7) ينظر، فادي عبد النور : جان- لوي كريتيان " الفلسفة الفرنسية المعاصرة اتجاهاتها ومذاهبها وإسهاماتها "، إعداد مشير باسيل عون، الجزء الثاني، صوفيا، الكويت، الطبعة الأولى 2022، ص 340.
(8) Jean-Louis Chrétien : The Ark of Speech, Translated by Andrew Brown, Routledge, London and New York, York, 2004, p. 17.

العاري في الصلاة وحده من يفند إمكانية تطابق الذات مع نفسها أو تمركز العقل حول ذاته، فهو يكشف استحالة الشفافية المطلقة ويضعنا على الفور في مواجهة عتمة الكينونة المبدئية أو عجزها عن التأسيس لذاتها من دون الاستناد إلى الآخر أو الله.

كلامنا في الصلاة يؤثر علينا ويغيرنا ونحن نقف أمام الآخر، وهذا هو أول جرح للكلام في الصلاة، فنحن عندما نتحدث إلى الله فإننا في الوقت نفسه وبشكل لا ينفصل نقول شيئاً ما عنه وعن أنفسنا، فنجعل من أنفسنا مكشوفين وظاهرين بالنسبة لنا وبالنسبة لله، عبر الكلام نَظهَر لأنفسنا كما نُظهِر أنفسنا أمامه، ونعترف بأننا لسنا أصل كل خير وعطية، ونتجرد من تمركزنا حول الذات [1]. لذلك اقترحَ كريتيان دراسة الصوت العاري بصفته نقداً فلسفياً للشفافية، وهو يؤشر توتراً أصلياً بين النفس والجسد : جسدٌ لا سبيل إلى سجنه داخل محيط المرئي، أي داخل محيط التمثل، ونفسٌ تظل على الدوام محتجبة عن الأنظار، ويتعلق الأمر بالاتحاد بين جسد يحتمل إمكان التحول إلى جسدٍ مجيد، ونفس عارية تشكّل مصدر الحياة الذي يجب التفكير فيه [2]، في وصف هذا الاتحاد بين النفس والجسد تحليل ظاهراتي لدلالة الجسد في الدين المسيحي المرتبط بانتظار يوم القيامة، ولدلالة النفس بصفتها الكلمة التي ينطقها الجسد، فَتُلفَظُ عاريةً بلا حِجاب " هذه الكلمة التي يشرع الجسد في كل لحظة في النطق بها، دون أن يكمل ذلك "[3]، نحن أمام عملية اتحاد وتأصيل تتضمن تعرية ظاهراتية ضرورية للنفس والجسد من أجل بلوغ الكيفية الأولى لكيانهما، بوصفهما عاريين في الأصل " أسبقية العري هي أسبقية الماهية... فالأصل عارٍ وكل رجوع إلى الأصل يتطلب العري "[4]، فالنفس عارية طالما هي في جسد أو متجسدة، والجسد عارٍ طالما هو ينطق بالكلام أو متكلم، لكننا لا نلحظ هذا العري وليس بمستطاعنا ذلك وإنما فقط نناديه، ومن ينادي يطمئن قلبه أو بعبارة كريتيان يكتسي لباساً ويحتجب.

من جهة اخرى رأى كريتيان أنَّ ما يميز الكلام الإنساني هي سمة ضعفه الكامن في عتمته وعدم وضوحه وهي سمة ملازمة لمحدودية الذات، لكنه ليس ضعف التفريط بمسؤولية الكينونة بل هو ضعف امتلاكها على نحوٍ واقعي، ففي حدود اللاإرادي يكتسب الإرادي أقصى إمكاناته، ويشكّل هذا الضعف المُعتم انعطافةً مهمة على صعيد أفكارنا حول الصواب والخطأ، فليس الخطأ هو ما يجب الاهتمام به بل الكذب والوهم وقوى الزيف كافة، الكذب المحايث دوماً لنقاء السريرة، أي الاعتقاد بقول كل شيء والافصاح عن كل شيء، في حين أنَّ لا شيء من ذلك قد تَحَصَل، وهنا مكمن خلاص البسطاء غير مُدَّعي الحكمة، ورعاة الكينونة الأحق " قوة الزيف لا تنال إلّا من عزم البسطاء؛ لأنهم يحاربونها دون الانشغال بها "[5].

نستشف مما تقدم أولوية التواضع والافتقار، بالنسبة للكينونة وللإله، على دروب اللقاء والخلاص، ومنطقاً جديداً للحقيقة الدينية خِلافاً للمنطق الموضوعي المحايد، منطقاً مُنهَمّاً لا يتحصل معناه إلّا بعد طول صراع ومعاناة، فالمباركة والجرح لا ينفصلان، وهو منطق لا يكتمل إلّا بدافعية الحب والصفح والصبر على اتقان الاستماع للكلمة، من أجل التعرّف على النفس عبر تعريتها في انعكاساتها الداخلية في أثناء صلاتها قبالة الله بوصفه ملاذها الوحيد بعد أن أصبحت عالقة في شِباك الجسد وعناء الوجود، فليس بمستطاع النفس الإنسانية وبسبب عتمتها الأصلية التعرّف على ذاتها إلّا بواسطة الجواب الذي تقدمه لنفسها إزاء اختبارات حيّة تمتحن محدودية كيانها، وليس بمستطاع الحضارة مجابهة عدمية العصر إلّا بواسطة تواضع الحب وصمود الغفران.

ثالثاً- جان إيف لاكوست Jean-Yves Lacoste (1953) : ظاهراتية العبادات

جان إيف لاكوست فيلسوف فرنسي معاصر بَحثَ عميقاً في ظاهراتية العبادات الدينية ولاسيما الصلاة بغية الكشف عن أبعادها العقلانية المضمرة، وتتمثل أصالته الحقيقية في العلاقة الجذرية التي أقامها بين سؤالين أساسيين، وهما : من هو الإنسان ؟ وأين نحن ؟ فلا " سبيل لنا إلى أن نعرف من نحن، دون أن نتسائل أين نحن"[6]. في تأكيد منه على أصالة البعد الوجودي للعبادات

(1) See, Jean-Louis Chrétien : The Ark of Speech, op. cit., pp. 21-22.
(2) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 293.
(3) Jean-Louis Chrétien : La Voix nue, Paris, Ed, de Minuit, 1990, p. 14.
(4) Ibid, p. 32.
(5) Ibid, p. 208.
(6) Jean-Yves Lacoste : Expérience et Absolu : Questions disputées de l'humanité de l'homme, Paris, PUF,1994, p. 100.

الدينية بصفتها المكان الذي يفكر أي محل الاتصال بالله، أو المنطق الديني الذي يحتضن كينونة الإنسان، والذي على أثره يمكن تشييد أنثروبولوجيا دينية خاصة بحقيقة الإنسان.

أ- منطق العبادات أو المنطق الليترجي Liturgy

يحظى منطق العبادات بأهمية خاصة في التحليل الظاهراتي عند لاكوست، وهو منطق خاص يتجلى بهيئة نمط وجود في العالم على شاكلة طقوس وشعائر دينية، لكنه يتموضع على هامش انشغالات عالم الحياة التي تُدعى واقعية، إنَّ ما يميز المنطق الليترجي هو عدم مباشريته على الإطلاق، أي عدم استسلامه لما يفترض أن يكون واقعياً من وجهة نظر المنطق الموضوعي، إنه بعبارة مختصرة " فينومينولوجيا انتظار الله "[1]، نوعٌ من الإرجاء والتعليق لفاعلية الصيرورة المخدرة لما يدعي بانه واقعي، الأمر الذي يسمح للمرء بلوغ مباشرية من مستوى آخر أو واقعية أشد يقيناً مما هو معطى على نحوٍ جاهز، فعبر العبادات يسمح المرء لنفسه بحق التخلي عن " خاصة المباشرة والتخلي عن الحياة بصفتها مباشرة كاملة لا عيب فيها "[2]، يتعلق الموضوع عند لاكوست بالتمييز بين مستويين من الوجود أو الواقعية: 1. واقعية الحياة المُلحدة بطبيعتها أو الوجود العارض، وهي تلك التي تمكث فاعلة في مستوى عالم الحياة، 2. واقعية تجل الألوهية التي تتخطى عقبة الحياة من أجل العثور على الله، وهي نتيجة لعمل نقدي تأويلي على صعيد الذات وفهم العالم، وتتضمن تفكيكاً لبداهة عالم الحياة أو المباشرية الأولى وصولاً إلى مستوى المباشرية الثانية، لكنَّ تحقيق الانتقال من البداهة الأولى إلى البداهة الثانية عمل معرفي يستدعي بالضرورة خبرة أولية أو تجربة معيشة تتضمن انتماءً دينياً على نحو ما، إذ لا يصبح الانتقال مسوغاً ما لم يتشبع الشخص كفاية من تراث ديني تاريخي مخصوص، ويعادل ذلك انتقالاً كاملاً من مجال التجربة المعاشة إلى مجال المعرفة " حقل العبادات يحتكم إلى المعرفة "[3].

الحقيقة أن فلسفة الدين في فكر لاكوست لا تغدو مفهومة إلّا عبر تسليط الضوء على نقده اللاذع لفلسفة هيدغر، فهو الخصم المباشر لواقعية الوجود العارض (المُلحد) في كتابات هيدغر المبكرة، لاسيما ما تضمنه كتاب (الكينونة والزمان) من مشروع صارم لتحديد أبعاد الوجود الإنساني (بِنية الدازاين) بالاستناد إلى تحليل وجوداني لا يأخذ في حسبانه سوى الوجود العارض أي ما هو كائن في عالم الحياة وقابل للنظر الفلسفي أو الرصد الظاهراتي التأويلي، إذ رأى لاكوست أن الإلحاد هو الكلمة المفتاح في منطق الوجود العارض، وهو منطق يجعل كل محاولة لتنزيل سلوك التعبد منزلة وجودية محاولة مستحيلة، فالكائن هنا (الدازاين) ليس كائناً دينياً، وهو فهم مؤسس لكينونته نفسها يترك العلاقة التعبدية بين الإنسان والإله غير محددة، ونستطيع القول بناءً على مفردات الكينونة والزمان أن الوقوف أمام الله تعبدياً يحمل معنى وجودياً لا معنى مقولة وجودية هيرمينوطيقية، فهو ثمرة تأويل ذاتي تضطلع به الذات، قبل أن يُزرَعَ داخل معنى للكينونة نُسِجَ من قبل[4]، فالمنطق التعبدي بالنسبة إلى هيدغر هو نتيجة لتأويل ذاتي وليس معنى قبليا للكينونة لذلك جرى استبعاده من تحليلية الدازاين، في حين أنَّ منطق الوجود العارض يحمل معنى مقولة قبلية وجودية هيرمينوطيقية لذلك جرى التأسيس اعتمادهُ ومن دون أية مُوارَبَة.

على الضد من ذلك اقترحَ لاكوست إمكانية أخرى للوجود الإنساني لا تنحصر في زاوية (الوجود هنا) المُلحدة والتي رأى فيها تعبيراً عن كائنٍ بلا نفس، وهو يستند في اقتراحه هذا إلى إمكانية تَضَمُن المكان لمعنى غير مقيد بحدود هذا العالم، فالإنسان الذي يصلي يمد نفسه بمدخل إلى الأصل، وعندما يضع عالم الحياة بين قوسين، فإنه يعاود الإحساس بقيمة ما هو أصلي، لكنَّ تحقيق ذلك أو معرفته يستدعي بعض العنف النقدي التأويلي على شاكلة فعل تعبدي يتجاوز عقبة حدود المعنى المُلحد للمقولة الوجودية الهيرمينوطيقية " العبادة حركة مقصودة بنيَّة إخضاع وجوده – في- العالم لوجود – أمام – الله، ويمارس العنف على الوجود الأول باسم الوجود الثاني "[5]. إذاً تمارس الأفعال التعبدية حركة نقدية بانفصالها عن الوجود العارض، لكنها في كل الأحوال ممارسة لها

(1) Kenneth Jason Wardley : Praying to A French God : The Theology of Jean-Yaves Lacoste, Ashgate Publishind Limited, Farnham England, 2014, p. 31.
(2) Jean-Yves Lacoste: Expérience et Absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme, op. cit., p. 125.
(3) Jean-Yves Lacoste: Expérience et Absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme, op. cit., p.126.
(4) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 318.
(5) Jean-Yves Lacoste: Expérience et Absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme, op. cit., p. 48.

حدودها التي لا تُتَخطى طالما أن الواقعية المُلحدة لعالم الحياة مستمرة بخلق التوتر بين ما هو كائن وما هو ممكن، فالمرء يصلي دائماً وهو مُدرِك حقيقة العالم الصلبة التي لا مفر منها ويعرف أنها تتداخل بينهُ وبين الله.

ب- من الوجود - هنا إلى الوجود - نحو

أقامَ لاكوست تقابلاً فلسفياً ايجابياً بين مفهومه عن الليترجيا بصفتها مكان العبادات بالمعنى المنطقي والمعرفي، وبين مفهوم هيدغر عن المكان المُستقصى طوبولوجياً بصفته محل إقامة الإنسان شاعرياً على هذه الأرض، وأكّد في الاتجاه نفسه أنه يجب عدّ الصلة الأصلية للإنسان بالعالم صلة لا انفكاك عنها، لكنه خلافاً لهيدغر لم يرتضِ الانتهاء بالقول إنَّ الإنسان غريب عن العالم، بل رأى أنَّ العالم مسقط رأس الإنسان وغربته في الوقت نفسه [1]، الأمر المهم في هذا الصدد هو ملاحظ لاكوست الثاقبة لدلالة المنعطف الفكري في فلسفة هيدغر المتأخرة، إذ وَجَد الفيلسوف أنَّ انعطافة هيدغر صوب التأمل في المقدس في مشواره الفكري الأخير لا تعني أنه غادرَ أبعاد التجربة المُلحدة على الإطلاق، فهي تجربة فكرية في المقدس المحايث لا الله المفارق، إنها أقرب لأن تكون ظاهراتية في التجربة الوثنية. ففي داخل مجال التجربة عند هيدغر يألف البشر المقدس المحايث لا الله المفارق، فيحتفظ بذلك الفيلسوف للإلحاد بمكانته التأسيسية، كما كان قد أقرها منذ زمن في كتابه (الكينونة والزمان)، فكل ما هنالك هو تحول من إلحاد المقولات الوجودية إلى وثنية المقولات الوجودية [2].

والحال أنَّ لاكوست لم يرضَ بإقامة العبادات الدينية إلّا على قاعدة فلسفية من جهة، وظاهراتية مؤمنة من جهة ثانية، لكنَّ تأسيس العبادات على قاعدة المقولات الوجودية مطلب تحكمه شروط أولية، فلا تستطيع العبادة الظهور ما لم تسعَ المعرفة إلى فحص الضيق الذي يصاحب رهاناتها النهائية [3]، في ضوء ذلك رفض لاكوست الرؤية اللاهوتية للمعرفة الدينية بالقدر نفسه الذي رفض فيه تجربة المقدس المحايث في فلسفة هيدغر، على أساس أنَّ الأخير استسلم مبكراً ولم يستطع المحافظة على ديمومة المسافة بين الإنسان والإله، والتي هي مسافة ضرورية لتأكيد الصلة بينهما، المطلوب هو أن تُغيّر خاصية الـ(هنا) الموجودة في الكائن هنا رمزيتها للتحول إلى محاولة الوجود أمام الله [4]. يتضمن هذا المطلب تعديلاً جوهرياً على فلسفة هيدغر المبكرة والمتأخرة في الوقت نفسه، إذ ينبغي بداية تحويل المقولة الابتدائية لحتمية (الوجود هنا) المُلحدة المؤسِسة للدازاين إلى المقولة الأصلية (الوجود أمام الله) المؤمنة بصفتها فعل اختيارٍ حر وفقاً للمنطق الليترجي، إذ يميز لاكوست بين الابتدائي الخاص بالوجود العارض، والأصلي الخاص بالوجود أمام الله، فلا وجود لهيرمينوطيقا ممكنة تتعلق بالأصلي، أي تتعلق بنداء يشكّل وجودنا نفسه [5]، كذلك ينبغي الانتقال من تجربة المقدس المحايث إلى تجربة الله المفارق كإجابة عن سؤال : أين نحن ؟ تلك الإجابة التي تنطوي عندما تتجسد بهيئة صلاة في أماكن مخصوصة للعبادة، قطعاً أخيراً مع مفهوم المكان بالمعنى الطوبولوجي المُلحد الذي يتمظهر بهيئة قداسة وجدانية، فأين نحن إذاً عندما نصلي؟ لسنا في مكانٍ محدد أبداً، ذلك أنَّ الوجود هنا يصبحُ رفضاً لأُسسه الذاتية عبر إفراغ الفكر مما هو آني، تكتفي العبادة بإدراج منزلة نقدية بإزاء لعبة النور والعتمة التي لا سبيل إلى التخلص منها داخل الوجود الإنساني العارض، وتتحول العبادة إلى موضوع تفكير يختلف غيره، ورفضاً للوجود في العالم، وهي تتضمن بطبيعة الحال بعض الشقاء الوجودي أو الذعر طالما أنها منجذبة للقصدية الإلهية، ليست العبادة إذاً تجربة مُعاشة في الوعي بل قدرة إنسانية على عزل مكان تحدث فيه (لا أحداث) لا ترقى إلى الملاحظة الخارجية، ولا ينفذ إليها الوصف الباطني، إنها محدودة في جوهرها ببعد لا يقوم على التجربة [6]، إذ يقدم لاكوست المعرفة على التجربة، مميزاً في الوقت عينه بين الوعي والنفس؛ لأنَّ النفس تشير إلى منطقة أعمق من الحياة، والعبادة تضعنا في الواجهة بوصفنا

(1) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 320.
(2) Voir, Jean-Yves Lacoste : Expérience et Absolu: Questions disputées de l'humanité de l'homme, op. cit., pp. 21-25.
(3) Voir, Ibid, p. 26.
(4) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 322.
(5) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 330.
(6) ينظر، المرجع نفسه، ص 325.

نفساً لا وعياً. وأخيراً تنجز العبادة قطعاً من مفهوم القلق عند هيدغر " وتجعل اليقظة الليترجية الزمان في حالة استنفار، وهو ما لا يقوى عليه القلق الذي يُمكن الكاهن – هنا من تجاوز ذاته بفضله "[1].

رابعاً- جان لوك ماريون Jean-Luc Marion (1946) : ظاهراتية الهبة والوحي الإلهي

اهتم ماريون بمقارعة فكرة الوثنية المفهومية ، لذلك بحث عن أسسها الفلسفية في الحقبة الحديثة عبر تحليلات مفصلة لفلسفة رينيه ديكارت René Descarte (1596-1650)، مبيناً آلية انبجاس الميتافيزيقا الحديثة واليقين الميتافيزيقي - بوصفه تأصيلاً معرفياً لليقين الرياضي والفيزيائي - في اللحظة التي فكر بها ديكارت بمسألة الإحاطة بالله عبر الفكر. فعلى الرغم من أن الفيلسوف أقرَّ بقدرة الله الحرة على خلق الحقائق الخالدة في مسار مضاد لتوجّهات عصره الذاهبة جهة المطابقة بين العقل الإلهي والعقل الإنساني - وما تتضمنه هذه المطابقة من تقييد للحرية الإلهية بقيود إبستيمولوجية أزلية - إلّا أنه مهد الدرب لتأسيس الميتافيزيقا الحديثة، فالله لا يكتفي بتحقيق الممكنات المتحققة سلفاً في الواقع الفعلي للخلق، بل يخلق أيضاً حقيقتها المنطقية والرياضية، إذ إنها تتأسس داخل بقية الخلق[2]، ومن ثَمَّ كان بوسع الله خلق عوالم أخرى لها أنظمة رياضية وفيزيائية مغايرة لما نعرفه، لا يعني ذلك التشكيك بموضوعية الحقيقة بل يُرَّسِخَها، فالله هو الضامن النهائي لصدق الحقيقة التي تظلّ قيمتها موضع شك إن لم تستند إلى أصل ميتافيزيقي.

الحقيقة أنَّ هذه الفرضية تخلق إشكاليات كثيرة، فعلى الرغم من أنَّ ديكارت اعترف بعائدية الحقائق الخالدة إلى الله إلّا أنَّ ذلك لا يمنع بطبيعة الحال القول بأن هذه الحقائق تمتلك موردها الموضوعي وتعاليها الخاص، ولاسيما أن الفيلسوف افترض سلفاً تواطئاً أولياً – بشكلٍ أو بآخر - بينها وبين الله، بهذا المعنى فإن المعنى المتواطئ الذي تعلن عنه الحقائق الرياضية الخالدة يضع التعالي الإلهي موضع تساؤل [3]. الأمر الذي دعا ماريون للقول بأننا أمام تقهقر ثيولوجي ينبثق من الاعتقاد الفلسفي بقدرة الإنسان على معرفة الله أو الإحاطة به رياضياً عبر الفكر، لقد أراد ديكارت المحافظة على مكانة الله في الوجود فميّزه عن الحقائق الخالدة وعدّه خالقها، لذلك أَلَحَّ على صعوبة أن يبلغ الإنسان معرفة كاملة بالقدرة الإلهية، وهو إلحاح قد يكون صدى بعيداً للثيولوجيا السلبية، لا تجعله سدّاً منيعاً أمام العقل، بل شهادة فعلية تُقِرُّ بوجوده، بهذا المعنى الدقيق، يقترح علينا ديكارت ثيولوجيا بيضاء بوصفها معرفة تقريبية تحتل منزلة متوسطة بين لا أدرية تنتج عن عدم القدرة على الإحاطة بالله بواسطة الفكر، ورؤية تمثيلية تنتج عن القدرة بالإحاطة به بوصفه مفهوما فلسفيا [4]، في مرحلة لاحقة اتجه ديكارت لتأسيس ميتافيزيقا معرفية الوِجّهة عبر الاستكشاف الحدسي لوجود الأنا أفكر ووجود الله، ومن ثَمَّ محاولة تشييد أنطوثيولوجيا فلسفية أكثر قوة من الأنطوثيولوجيا القديمة، بعد تعديل جوهري على تراتبية النسق الميتافيزيقي وتأصيل له عن طريق الإحالة إلى الذات أو الكوجيتو، الأمر الذي يجعل ديكارت أو ممثل لاتجاه (الأنطو-ثيو-الأنا-لوجيا)، الذي لا يتمثل فيه الكائن بامتياز في الله، بل في الأنا، وإذا كان الامتياز الميتافيزيقي للكوجيتو يجعل التفكير في الذات مبدءاً أول في كل معرفة، فإن هذا المبدأ ليس مُسَوّغاً لعدم الإحالة على الله بصفته علة ذاته [5]، على أثر ذلك رأى ماريون بأن أدلة وجود الله وصفاته عند ديكارت تعدّ إعادة إنتاج ميتافيزيقي للاهوت المتعلق بأسماء الله، ذلك أنها تستند إلى لاهوت سلبي يقر باستحالة معرفة الله كما هو في ذاته، أي على الضد من الرؤى الوثنية المفهومية، لكن من غير أن يعني ذلك امتناع معرفته، فلا ينبغي فهم عدم إمكان فهم الإله رفض أية معرفة عقلانية به، بل يعني ذلك إتاحة المجال أم عقلانية أوسع خارج مجال الوجود الموضوعي لمعرفة اللامتناهي بما هو لامتناه لا يفهمه المتناهي [6]، لكل ذلك يمكن القول بأن ديكارت كان قد مهد السبيل حقاً لمعرفة الله بصفته الموجود علة ذاته، وهذا يعادل بالتمام والكمال التأسيس الأنطوثيولوجي لله بصفته سبباً كافياً لوجود " يستجيب الله لعلّية هو أول من

(1) المرجع نفسه، ص 330.
(2) Voir, Jean-Luc Marion : Sur La Théologie blanche de Descartes, Paris, PUF, 1981, p. 177.
(3) Voir, Jean-Luc Marion : Sur La Théologie blanche de Descartes, op. cit., p. 190.
(4) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 352-353.
(5) ينظر، المرجع نفسه، ص 356.
(6) Voir, Jean-Luc Marion : Sur La Théologie blanche de Descartes, op. cit., p. 244.

يخضع لها "[1]. بناءً على ذلك يقرر ماريون الإجابة عن السؤال المتعلق بكيفية دخول الله إلى الفلسفة ؟ قائلاً " ربما لا يدخل الله حقيقة إلى الميتافيزيقا قبل أن يستحوذ عليها ديكارت "[2].

وبشكلٍ عام فإن النظرية الديكارتية حول الله يخترقها بعض الالتباس والتردد، فهو من جهة أولى يؤكد أنَّ الله خالق كل شيء بما فيه خلقهُ للحقائق الخالدة أي أنه متعال بما فيه الكفاية عن المنهج، وهو من جهة ثانية يجعل معرفتنا بالله تستند إلى مقدرتنا الرياضية، ومن ثَمَّ يطابق بين الله والحقائق الخالدة مطابقة تامة، وربما يكون مبعث هذا الالتباس والتردد هو محاولة الفيلسوف المحافظة على الإيمان المسيحي، وإيمانه هو شخصياً، ناهيك عن محاولته تسويغ هذا الإيمان فلسفياً، وفي الوقت نفسه - وعلى القدر نفسه من الأهمية – لا يقبل التفريط بالمُنجز العقلاني لعصره، وتحديداً فيما يتعلق ببداهة الحقائق الخالدة الرياضية والعناصر الفطرية في المعرفة البشرية.

أ- تفكيك الوثنية المفهومية

يوجّهنا الالتباس المشار إليه آنفاً إلى إمكان قراءة ديكارت بطريقتين، وما يهمنا هنا هو القراءة التي تتعلق بالمحافظة على فكرة الله المتعالية عن المنهج والنسق الفلسفي المفاهيمي، مع دعمها الكامل ومضاعفة قوتها بفكرة أولوية الأنا أفكر بعد تجذيرها وجودياً في أرض الإرادة والرغبة الذاتية.

رأى ماريون أنَّ فكرة موت الله التي أعلنها الفيلسوف فريدرك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) هي دلالة على بيان زيف التصور الوثني المفهومي لله، ولا شيء يمنع المؤمن من تكريس الإلحاد الصارم الذي يتبناه نيتشه، بشرط أن نعدّ إعلان نيتشه (مات الله) صرخة مدوية إيذاناً بأفول كل الأوثان، الواقعية منها والمفهومية [3]، والحقيقة أنَّ مفهوم الوثن عند ماريون لا يقتصر فقط على الوثن المفهومي للإله الذي اخترعه الفلاسفة، بل يشمل أيضاً الأوثان الواقعية كافة التي توجهت إليها الإنسانية في عبادتها خوفاً وخشيةً بعد أن جسدتها في هيئة مادية ملموسة وفقاً لمنطقٍ تمثيلي، المطلوب هو بحسب ماريون التحرر من هذه الأوهام، لكن ليس على طريق نيتشه الذي ظَلَّ خاضعاً لسطوة ميتافيزيقا إرادة القوة التي تنتج الآلهة كصور ومفاهيم مكتملة ومن ثَمَّ كأوثان " يظل نيتشه مؤيداً للأوثان لأنه ميتافيزيقي "[4]؛ وإنما بالرجوع إلى التصور المسيحي الأصلي للإله بصفته أيقونة غير منظورة وغير قابلة للتمثيل على الإطلاق، إنَّ ما يميز هذا التصور الفلسفي هي حفاظهُ على المسافة او البُعد بين اللامتناهي والمتناهي، تلك المسافة التي رفضها نيتشه، وهي مسافة ضرورية " يظل نيتشه عابداً للأوثان لأنه بصفته الميتافيزيقي الأخير، لا يدخل في المسافة"[5].

كذلك رفضَ ماريون قراءة هيدغر لفكرة انسحاب الآلهة الواردة في قصائد الشاعر الألماني فريدريش هولدرلين Friedrich Hölderlin (1770-1843)، والتي عدّها هيدغر إشارة إلى مرحلة تاريخية ضرورية لابد منها من أجل تحقق الظهور الأخير للآلهة أو البدّو الجديد، في عملية بدءٍ موصولة بعراقة البدّو الأول في عهد اليونان، وهي فضلاً عن ذلك فكرة لها دلالة إخلائية تسمح بقيام عبادة غير وثنية، على الضد من ذلك رأى ماريون – والذي تبدو فلسفته إجمالاً وكأنها النسخة المؤمنة للهيدغرية - أن ما يجب استحصاله من قصائد هولدرلين هي الفكرة التي يمكن عبرها أن نتعلم من اليونان كيف نغادرهم، إنَّ صورة الخلاص بوساطة المسيح التي قدّمها لنا هولدرلين هي الصورة التي غابت عن فكر هيدغر، فهناك صلة معقودة بين التجسد والإخلاء في المسيحية، وهي تسير موازية لفهم الخلاص الذي لا ينفصل عن تجربة المسافة بين الله والابن، أي إنَّ التخلي والهبة وجهان لعملة واحدة، إذ يطرح ماريون معالم تأويل ظاهراتي للاتحاد الأقنومي بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية في المسيح [6]، إنَّ شخص المسيح يقدّم لنا

(1) Ibid, p. 283.
(2) Jean-Luc Marion : Questions Cartésiennes, II, Sur l'Ego et Sur Dieu, Paris, PUF, 1996, p. 181.
(3) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 363.
(4) Jean-Luc Marion : The Idol and Distance, Translated by Thomas A. Carlson, Fordham University Press, New York, 2001, p. 73.
(5) Ibid, p. 76.
(6) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 368-369.

تصوراً حقيقياً للمسافة المؤسِسة لطبيعة الإله، ويكون هو نفسه شاهداً عليها، تصب هذه القراءة أخيراً في مصلحة إقامة ثيولوجيا سلبية تتعلق بالدين المسيحي وتقوم على أساس فكرة التخلي عن الذات من أجل استحصال الإيمان والمعرفة المصاحبة له.

ب- إله من دون الكينونة

أقامَ ماريون تمييزاً حاسماً بين الصنم الوثني والأيقونة المسيحية بالاستناد إلى الطريقة التي نرى فيها الألوهية، لا بل بالاستناد إلى الطريقة التي تنظر فيها الألوهية إلينا، فعندما يبجل المرء صنماً فإن الأمر هنا يتعلق بوجهة نظر لما ينبغي أن تكون عليه الألوهية، إنها عملية إدخال للصنم في الدائرة المنظورية للألوهية، سواء أتعلق الأمر بالأصنام الواقعية أو الأصنام المفهومية، فهل من الممكن أن نقول الشيء نفسه على النظرة التي تمثّل مصدر الأيقونة ؟ ذلك لا يجوز على الإطلاق بحسب ماريون ؛لأن الأيقونة ليست ناتجة عن الرؤية بقدر ما هي إثارة لها، ففي حالة الأيقونة فإن غير المرئي هو من يتقدم إلى المرئي وليس العكس، تحاول الأيقونة إظهار ما هو غير مرئي على هذا النحو، ثم السماح بأن لا يتوقف المرئي عن الإشارة إلى آخر غير نفسه، ومن دون إعادة إنتاج ذلك الآخر في المرئي، هكذا تظهر الأيقونة وكأنها لا شيء، إنها فقط تعلّم النظرة ثم تصححها في حركة لانهائية، إذاً تستدعي الأيقونة النظرة لتعلّمها كيف تتجاوز نفسها عن طريق عدم الجمود عند المرئي، فالمرئي يظهر هنا فقط في ضوء غير المرئي [(1)]. إنَّ الإله الحقيقي الذي يحاول ماريون وصفه ظاهراتياً هو إله غير مشروط بشرط الكينونة البشرية ولا بقدراتها المعرفية حسية كانت أم مفاهيمية، وتنص هذه الظاهراتية على القول : لا يمكن تجاوز عبادة الأوثان إلّا عن طريق السماح بالتفكير بالله بدءاً من مطلبه الوحيد والنقي، يتجاوز هذا المطلب حدود المفهوم وكل حدود أخرى، إذ لا يهب الله نفسه للتفكير غير الوثني إلّا انطلاقاً من نفسه وحده، أي بما هو حب ومن ثَمَّ بما هو هبة أو عطاء للفكر[(2)]، على هذا النحو يصوب ماريون -بحسب رأيه- إجابة هيدغر عن سؤال : ماذا نعني بالتفكير ؟ عن طريق تأويل ظاهراتي مستمد من اللاهوت المسيحي، ويتعلق الأمر هنا بمقابلة القلق الهيدغري المنبعث نتيجة للاختلاف بين الكينونة والكائنات، بتجربة القنوط الجذري في الدين المسيحي والتي هي الوجه الآخر للحب.

ج- ظاهراتية الحب

يحتل وجدان الحب مكانة تأسيسية في ظاهراتية ماريون الدينية عبر علاقته بإشكالية أصل الشر في العالم، فقد قَدّمَ الفيلسوف تأويلاً جديداً لهذه الإشكالية يختلف عن تأويل الفيلسوف إمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) لإشكالية الشر الجذري، إنَّ أصل الشر في العالم بحسب ماريون يكمن في الشعور بعدم الإنصاف (عقلية الضحية)، ومنطقه الداخلي المضمر هو روح الانتقام المستعدة دوماً لاتهام الآخرين. لا يتعلق الأمر فقط بالاتهامات التي يمكن توجيهها إلى البشر، بل أنَّ روح الانتقال تريد أن تطال الكون بأسره والإله على وجه الخصوص، على هذا الأساس نفهم الدعوة إلى إعلان موت الله، فهو إله لم يتدخل لإزاحة الشر عن العالم، أو هو لا يستطيع فعل ذلك، أو إنه غير موجود أصلاً، لذلك ينبغي إعلان موته دون تأخير، إن روح الانتقام هي منطق انتحاري في جوهره وإن كان لا يقود إلى الانتحار بشكلٍ مباشر، فالانتحار هو الصورة النموذجية التي يتخذها هذا الشر، فهو أصدق تعبير عن الكوجيتو الذي يعرّف نفسه بالقول الآتي : أنا أكره ذاتي، إذن أنا موجود، لكني لا أستحق الوجود، ويقترح علينا ماريون ألّا نعد الانتحار فعلاً غير عقلاني، بل ينبغي أن نعدّه تعبيراً جامحاً عن الرغبة في السيطرة، فهدف الانتحاري هو الرغبة في الارتقاء إلى الموجود علة ذاته [(3)]، إنَّ الشر هنا هو العصيان الأبدي او الشر المطلق، وكما هو واضح فإنه شر يستند إلى منطق داخلي ورغبة جامحة في السيطرة، فضلاً عن دافعية الحقد المنبعث من خواء الكينونة، والشيطان هو النموذج المثالي لهذا الشر؛ لأنه نقيض الحب المطلق " لكونه يتيم البُعد، لا يستطيع أن يحتمل الآخر"[(4)]. ولعلاج ذلك اقترحَ ماريون رؤية أخلاقية لا رؤية أخلاقية قبلية قطعية كما هو الحال عليه عند كانط أو حكمة اخلاقية كما هو الحال عند أرسطو Aristotle (384-322 ق.م). إنَّ الفعل الآخلاقي هو الفعل الذي

(1) See, Jean-Luc Marion : God without Being, Translated by Thomas A. Carlson, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2012, p. 18.
(2) See, Ibid, pp. 48-49.
(3) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 375.
(4) Jean-Luc Marion : Prolégomènes à la charité, Paris, Grasset, 1986, p. 51.

يختار فهم ذاته على أنه كذلك، وهو يواجه آنذاك عوارض الحياة أكثر مما يواجه خطراً محدداً، وهو يمثل مجازفة أكثر مما يمثّل خطراً، فالمبدأ الأول الذي تقوم عليه الأخلاق المؤقتة عند ماريون هو مبدأ (حرية أن تكون حراً) لا مبدأ تقرير المصير [1]، بعد ذلك أقام ماريون تمفصلاً بين الحرية وإشكالية الشر يسمح بالعبور من الدين إلى الأخلاق، لكن ليس على شاكلة عبور سلس، وإنما على شاكلة أزمة تجبر الوعي على الانزياح ضد المألوف، أي ناحية الحب وانتظار نتائج هذه الانزياح.

د- ظاهراتية الهبة والظواهر المشبعة

تناول ماريون مبدأ الإرجاع أو الرد في المنهج الظاهراتي بطريقة تأويلية جديدة، إذ أكد على وجوب غرس الهبة في صميم هذا المبدأ الظاهراتي " العطاء يهب الحياة إلى الرد وإلى البداهة "[2]. وما ذلك إلّا لكون الهبة لم تستكشف بعد كما هي في ذاتها، ولم يسلط الضوء بما فيه الكفاية على إمكاناتها المضمرة " الاختراق الفينومينولوجي الحاسم لا يعود إلى توسيع الحدس، ولا إلى استقلال المعنى، بل إلى الأولوية غير المشروطة لوهب الظاهرة "[3]. ويرى ماريون أن الإرجاع الظاهراتي ظَلَّ محصوراً إلى حد الآن إما في إطار الإرجاع المفكر الهادف لتأسيس العلاقة بين الأنا القصدي والعالم الموضوعي كما هو الحال عليه عند هوسرل، وإما في إطار التحليل المتصل بالمقولات الوجودية لدى هيدغر، المطلوب إذاً هو إرجاع ثالث يهب الهبة نفسها، فعلى قدر الإرجاع تكون الهبة، هذه هي القاعدة التي تتخذ شكل مبدأ أساسي عن ماريون [4]. ويتطلب فهم هذه القاعدة تجنب المساواة بين مفهوم الهبة التي يقصدها ماريون ومفاهيم أخرى لها سواء أكانت اجتماعية أو لاهوتية، وهي لا تعدّ سوى تجليات بعدية لهذه الظاهرة الأصلية، إذ يميّز ماريون بين مستويات مختلفة من الظواهر بالاستناد إلى درجة تشبعها بالحدس الأصلي، فهناك ظواهر فقيرة حدسياً وأخرى مشبعة، فكيف السبيل إلى تحصيل تجربة بالظاهرة المشبعة ؟ يمكن تحصيل هذه التجربة بحسب ماريون عند الانعتاق من منظورية المشاهد الانعكاسية، والانتقال إلى منظورية الشاهد الذي أُسس، ويمكن متابعة ذلك من زوايا أربع : إذ يقدم لنا الحدث العالم بشكل غير متوقع، ويطلعنا الصنم على شدته التي لا تحتمل، ويهب لي البدن ذاتي لذاتي في إطلاقيتي، وتهب لي الأيقونة الغير في غيريته اللامنظورة [5]. ففيما يتعلق بالحدث فإن ذلك يعني أنَّ استحصال الظاهرة المشبعة هو أمر يتصل بالوقوف على تمظهر الحدث الأصلي : كظاهرة الولادة مثلاً بصفتها أبلغ تعبير عن الحدث، والذي لا تعدّ بإزائه حياتنا وانشغالاتنا كافة سوى إعادة تكوين له وخلع معنى عليه [6]، على هذه الشاكلة يمكننا فهم ظاهرة الوحي على سبيل المثال بصفتها ظاهرة حدثية مشبعة حتى أقصى حدودها.

خامساً- ميشيل هنري ميشل هنري Michel Henry (1922-2002): الظاهراتية المادية

ميشيل هنري فيلسوف فرنسي يرى في نفسه مؤسساً ثانياً للظاهراتية بعد أن أعاد توجّيه بوصلة اهتماماتها صوب الحياة، الحياةُ بوصفها البُعد الأهم الذي تم نسيانه في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة. تبدأ فلسفة هنري من السؤال عن مدى واقعية المطابقة بين الحياة الذاتية والأوجه المتعددة للوعي القصدي في الظاهراتية المتعالية عند هوسرل والظاهراتية التاريخية عند هيدغر، فهل تم التفكير حقاً بماهية التجلي بشكل جذري من قبلهما ؟

ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال راح هنري يستجوب جينالوجياً تاريخ الفلسفة الحديثة بحثاً عن ما تم نسيانه نتيجةً لسيادة مفهوم الوعي المحض على حساب طينة الحياة الأصلية، معولاً في ذلك على إضاءات فلسفة آرثر شوبنهاور Arther Schopenhaur (1788-1860) ومُنجزات التحليل النفسي ولاسيما اكتشاف سيغموند فرويد Sigund Freud (1856-1939) لحقل اللاوعي المُبهر، إنَّ ما يشير إليه هذا الاكتشاف هو حدث جوهري يعيد الاعتبار لأولوية الحياة : فلا يتعلق الأمر بشيءٍ غير تفسير الوجود على أنه حياة، مع مجموعة التعيينات المقترنة بها، وهي الجسم، والفعل، والعاطفة [7]، في هذا المكان تحديداً أخفقت

(1) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 377.
(2) Jean-Luc Marion : Etant Donné : Essai d'une Phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997, p. 33.
(3) Jean-Luc Marion : Réduction et donation, Paris, PUF, 2015, pp. 58-59.
(4) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 381.
(5) ينظر، المرجع نفسه، ص 384.
(6) ينظر، المرجع نفسه، ص 384.
(7) Voir, Michel Henry : La Généalogie de la Psychanalyse : Le commencement perdu, Paris, PUF, 1985, p. 8.

الظاهراتية عند هوسرل وهيدغر في العودة إلى الأشياء ذاتها نتيجة لتمسكهما "بسبق القصدية على الانفعال الذاتي، قد خانا الحياة لفائدة العالم، مثلما أنهما خانا الانفعال لفائدة التمثل "[1]. وما هذا الاخفاق إلّا بسبب التوجهات العلمية والموضوعية التي اخترقت الفلسفة ابتداءً من عصر النهضة، فضلاً عن ذلك اصرار الفلاسفة في الحقبة الحديثة على تعريف الإنسان وتحديد ماهيته بما هو كائن مفكر فحسب.

إنَّ ما يجب العمل عليه هو على تشييد ظاهراتية جذرية تُعنى بالحياة الباطنية المؤسسة لكينونتنا بمنأى عن مفاعيل التمثّل، بغية الوقوف على حقيقة العالم في أثناء ظهوره الأصلي " الفينومينولوجيا الجذرية بحق، التي يناط بعهدتها أن تأخذ ماهية الحياة كما تأخذ ماهية الظهور الأصلي "[2]، هذه هي المهمة الأساسية للوصف الظاهراتي : الذي لا ينبغي له أن يدور حول محور خارجية المرئي في العالم الذي يستهدفه الوعي القصدي، بل يجب أن يدور حول محور قدرة الحياة على الظهور أمام ذاتها، بل بالأحرى، قدرة الحياة على الكشف عن ماهيتها : الانطباع الذاتي أي استشعار الذات لنفسها [3].

لكنَّ القراءة الجينالوجية لا تعني هدم الفلسفة الحديثة بل إعادة اكتشاف خصبها وتوطيده نحو مشروع الظاهراتية المزمع تشييده، على أثر ذلك بدأ هنري التنقيب عن بذور الرؤية الظاهراتية الحيّة في فلسفة ديكارت، أي تلك الإشارات الديكارتية التي تتعلق بمركزية الاحساس بالذات في اكتشاف الكوجيتو. فالأصل حيث يشعر الفكر بنفسه على الفور ويختبر نفسه بصفته جوهراً، والمفهوم الديكارتي للفكر يفترض هذه الآنية الجوهرية باسم الفكر، إنه الظهور الأصلي للذات الذي من شأنه الظهور، إذ يعيّن الفكر ما في داخلنا لدرجة أننا ندركه فوراً، وهذا النمط من الداخلية هو الطرد لكل تعالٍ وهو الجوهر الأساس للوعي [4]. بناءً على ذلك تجب إعادة إعادة قراءة هوسرل بالاستناد إلى نقطة البدء الديكارتية هذه، ومحاولة صياغة مقولات محايثة بشكل جذري للوجدان الأساسي المعبر عن أصلية الإحساس بالذات.

تتجه الظاهراتية الجذرية إلى محايثة عالم الحياة الداخلية للذات، أي رصد الحدس الأول بالذات بصفته أول علامات الظهور نفسه، أما مشروعها الأساسي فهو تشييد ظاهراتية مادية لا تُعنى بالظهور فحسب، بل بالأصل الانفعالي لهذا الظهور أو بعدهُ المادي الظاهراتي الخالص. في عملية قطع الصلة بالسبق الهوسرلي للقصدية، بل بالتأويل الهيدغري للعناية، الذي من تبعاته العلاقة الوَجديّة التي تجتث الذات من ذاتها لتعرضها على العالم [5]، أما المعنى المقصود من وصفها بالظاهراتية المادية فهو اهتمامها بالجسد الذاتي – وليس المرئي أو الموضوعي - أي البؤرة المباشرة الانفعالية التي توضع الحياة فيها على معيار ذاتها، فالظاهراتية المادية تنطلق من الوظيفة الواهبة للانطباع نفسه بوصفه معطى مادياً ذاتياً قبل أن يكون قصدياً. فالانطباع هو فعلية الذاتية المطلقة من حيث هي ماهية كل فعلية، من حيث هي لحم الحياة، فما دامت الفعلية قائمة لدى اختبار النفس للذاتية وللحياة، في انطباع ينطبع بنفسه، فإنه في الانطباع فحسب وفي انعطائه الأخص يتيسر لفعلية الانطباع، لفعلية الحياة، أن تعطى إليّ [6].

لا تعني هذه الرؤية على الإطلاق الإحالة إلى لاعقلانية كثيفة على شاكلة فلسفات الحياة الأخرى، ذلك أنَّ الحياة بالنسبة لهنري هي " التي تسمح للفكر بالوصول إلى ذاته، وتسمح له بالانطباع – الذاتي وتمكّنه في النهاية من أن يكون ما هو عليه في كل مرة : الانكشاف الذاتي لفعل التفكير، بدلاً من أن يصبح الفكر نقطة العبور إلى الحياة "[7].

في ضوء ذلك راح ميشيل هنري يفسر الله تفسيراً يستند إلى ضرورة وجود معقولية أصلية تخترق الحياة من أجل أن تفهم الحياة " يسبق غير المرئي أي مرئي يقبل التصور. ولا يدين غير المرئي للمرئي بشيء... وحينما يتعلق الأمر في غير المرئي هذا بالحياة، يصبح الله أكثر يقيناً من العالم ونحن كذلك"[1].

---

(1) جان غريش : الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، مرجع سابق، ص 60.
(2) Michel Henry : La Généalogie de la Psychanalyse : Le commencement perdu, op. cit., p. 9.
(3) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 394.
(4) Voir, Michel Henry : La Généalogie de la Psychanalyse : Le commencement perdu, op. cit., P. 31.
(5) ينظر، جان غريش : الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، مرجع سابق، ص 64.
(6) Voir, Michel Henry : Phénoménologie Matérielle, Paris, PUF, 1990, pp. 36-37.
(7) Michel Henry : Incarnation : Une phénoménologie de la chair, Paris, Ed, du Seuil, 2000, p. 129.

أ- الحقيقة المطلقة في أفق الحياة الأصلية

إنَّ الحقيقة الدينية لا تصبح معقولة ومقبولة إلا في إطار رؤية ظاهراتية مادية، على هذا الأساس فهي تثير في النفس الدهشة والاستنكار عند محاولة تفسيرها في ضوء أية رؤية تدّعي الموضوعية، يتعلق الأمر بدايةً بالتخلص من المحمولات الثقافية والتاريخية كافة " إذا شئنا اللحاق بالشهادة الذاتية على الحياة الأبدية "[2]. فالرؤية الموضوعية الخارجية للعالم هي ما ينبغي التخلص منه نظراً لأنها تقف عائقاً أمام تشييد معرفة حقيقية عن الدين، إنها وبعبارة مختصرة رؤية همجية تبشر بسلطة الموت والدمار طالما أنها غير مُنهَمّة وجدانياً بطبيعة موضوعها، ومن أجل تسويغ مبادئ الرؤية الظاهراتية المادية استعانَ هنري بنصوص دينية تؤكد على الاختلاف الأصلي بين الحقيقة المسيحية المطلقة وحقيقة العالم، فالحقيقة المطلقة غريبة عن هذا العالم ولا يمكن فهمها بأي شكلٍ من أشكال المعرفة الخارجية المعهودة، ويجب الاعتناء بمحاولة فهمها وفقاً للكيفية التي تتمظهر فيها خاصيتها الأصلية.

الحقيقة المطلقة بالنسبة لهنري هي الله ذاته، أما الله فهو الحياة بصفتها معقولية أصلية أو الحياة الواعية بذاتها والتي لا توجد حياة أخرى سواها، وأهم سماتها هي القدرة على الظهور " الخاصية المميزة للحياة هي قدرتها على التجلي الذاتي، والتجلي – الذاتي والانطباع – الذاتي لفظان مترادفان "[3]. على أثر ذلك نفهم أن الله بصفته قدرة الحياة ذاتها على التجلي هو الوحي " الخالص الذي لا يوحي بشيء آخر غير ذاته"[4]. وما الإنسان سوى أحد تجليات هذه قدرة الحياة الواحدة الأصلية بما هو يتميّز في ماهيته بحساسية عاطفية لما هو موحى أو قدرة على الولوج إلى عمق الحياة ذاتها. فالحياة إذاً هي ذاتها التي تشكّل ماهية الله وماهية الإنسان، وهي بناءً على ذلك غير مخلوقة في حين أن العالم مخلوق، وما حدث الإيمان سوى إدراك وجداني أصلي لهذه الماهية وهذا التعالق الأزلي، بعد ذلك فسر الفيلسوف معنى الحقيقة المطلقة في ضوء تفسيره لمعقولية الميلاد أو القدوم إلى الحياة لا إلى العالم. وتتولى ظاهراتية ميلاد الكلمة، عندما نعدُّ هذه الكلمة الحيّ الأول، مهمة إظهار أنَّ ميلاد الكلمة الأبدي يتزامن مع انبثاق الحياة نفسها، ولأن انبثاق الحياة المطلقة معاصرة لتولّد حيّ أول (الابن الأول المتعالي) فإن ما يدعونا إليه هو ذاته الحياة الأبدية [5]، في هذا التفسير الظاهراتي متابعة تامة من قبل الفيلسوف لما قالهُ المسيح عن نفسه وعلى الضد من الرؤى اللاهوتية والعقدية، في محاولة محفوفة بالمخاطر قد يُنظر إليها على أنها تجاوزت مستوى المحايثة في المنهج الظاهراتي، أو على العكس من ذلك قد نرى فيها محايثة أصيلة إذا ما وضعنا في حسباننا المبادئ الأساسية للظاهراتية المادية في تعالقها الصميمي مع ظاهراتية الحياة بصفتها ظهوراً وانطباعاً " لا يوجد ويتعذر وجود أية ماهية أخرى في صلب الابن – الأصلي، المتولد – معاً داخل التولد – الذاتي للحياة الظاهراتية المطلقة، غير ماهية هذه الحياة التي يعدّ فيها بمنزلة التحقق الذاتي "[6]، بناءً على ذلك فإن كل إنسان هو ابن الحياة المطلقة ذاتها أو ابن الله والأمر سِيَّان. إذ يركز هنري على تسمية ابن الله التي لا تعني أي عنوان كريستولوجي (أي مقترنا بحقيقة المسيح)، بقدر ما يعني بها الإحالة على الكينونة الحقيقية للإنسان [7]. فالإنسان لا يعثر على كنههُ الحقيقي إلّا انطلاقاً من حقيقة الحياة نفسها، وهذا هو التعريف الذي تراه الظاهراتية المادية ملائماً لكينونة الإنسان.

إنَّ الله والمسيح والإنسان مسميات متدرجة لمعنى واحد وهو ظهور الحياة وانكشافها لذاتها، وحقيقة الإنسان مستمدة من حقيقة الحياة ذاتها، والدليل على ذلك يكمن في تعرّف الإنسان على ذاته، فهو عندما يتأمل ذاته فإنه يدرك على الفور ذاته عينها بما هي كينونة حيّة، فهو يستشعرها بدون أية مقدمات استدلالية، وما هذا الإدراك سوى إحساس وجداني عميق وبسيط في الوقت نفسه بالذات الحيّة التي تشكّل قِوام الإنسان وماهيته الأصلية. فلا يحدث " انطباع – ذاتي للذات عينها إلّا بقدر ما يحدث انطباع – ذاتي للحياة المطلقة بداخل الذات عينها "[8]. تجب الإشارة هنا إلى أن هذه الرؤية للإنسان لا تفضي بالضرورة إلى نظرية في الفيض أو مذهب في

---

(1) Ibid, p. 132.

(2) جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 397.

(3) المرجع نفسه، ص 399.

(4) Michel Henry : C’est moi la Vérité : pour une philosophie du christianisme, Paris, Ed, du Seuil, 1996, p.37.

(5) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 400.

(6) Michel Henry : C’est moi la Vérité : pour une philosophie du christianisme, op. cit., p. 127.

(7) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 402.

(8) Michel Henry : C’est moi la Vérité : pour une philosophie du christianisme, op. cit., p. 136.

وحدة الوجود، ذلك أنَّ عملية الإدراك هذه وحدها لا تكفي لبزوغ الأنا المتعالي المتعالق مع جوهر الحياة، وإنما يتطلب ذلك شرطاً أساسياً يتمثّل بفهم الإنسان لحقيقة كونه ابن الله، وما لذلك من أثر في تفريغ الذات من أنانيتها النرجسية واعترافها العميق بأنها ليست هي من يملك زمام أمرها بل الله، وهذا هو الشرط المحدد للكائن الإنساني بكل دقة، إنه ليس الموجود هنا على طريقة هيدغر، وإنما هو الموجود ابن الله، استناداً إلى ذلك يصبح المجاز الديني هو الحقيقة الواقعية المقصودة في النص الديني الأصلي، أي أنه المطابق تماماً للحقيقة المطلقة في المسيحية، لذلك أكد هنري ضداً من نيتشه : ليس بولس الرسول Paul the Apostle (5 م -67/64 م) هو من ابتكر المسيحية، بل هو الذي المفسر الذي كان تفسيره مطابقاً لطبيعتها [1].

ب- الظاهراتية المادية والجسد الملتهب

يتعلق الخلاص الحقيقي لكل إنسان في سيرورة اكتشاف الحياة المطلقة داخل ذاته، لكنَّ هذا الأمر لا يتحقق عبر أية عملية معرفية معتادة، وإنما فقط عبر الحياة وبوساطتها بغية اكتشاف الأنا المتعالي المتولّد من الحياة ذاتها، يتضمن الأمر هنا اكتشافاً مزدوجاً : اكتشاف حقيقة الذات المفضي في خاتمة المطاف لاكتشاف حقيقة الله، عبر هذا الاكتشاف تتحقق العدالة الإلهية فيما يتصل بموضوع الخلاص، فالخلاص الحقيقي لا يتعلق بمبلغ المعرفة الموضوعية التي يمتلكها الإنسان عن الله، والتي هي في كل الأحوال معرفة مزيفة، وإنما يتعلق بمدى بلوغ الإنسان ذاته عينها، وفي هذا الأمر يتساوى جميع بني البشر باختلاف إمكاناتهم الفكرية. فالأمر متروك لصدق المرء مع ذاته ومدى التزامه بالفضائل الأخلاقية والدينية الحقيقية، وحرصه وعنايته الدائمة لا بل وعنائه المتصل وكفاحه المرير بغية معرفة ذاته على الضد مما يقوله هذا العالم، عالم الأموات الأحياء، وعلى الضد من التيار الجارف للواقعية المبتذلة التي تحاول بأي شكل من الأشكال إعاقة الميلاد الجديد للذات " ما دامت الإشكالية المسيحية المتعلقة بالخلاص غريبة عن العالم، فهي لا تتبلور خارج حقل الحياة "[2]. على أثر ذلك حاول هنري إقامة فلسفة جديدة للفعل الإنساني أو فلسفة في الأخلاق المسيحية تستمد مبادئها من الحياة ذاتها، وهي تشير إلى ضرورة " تعرّف التعبير الملازم لظهور الحياة ذاتها فيها، في مواجهة كل أشكال الذرائعية والوظيفية والمنفعية "[3].

يتصل بتفسير موضوع الخلاص تفسير موضوع آخر أكثر غرائبية يتعلق بفكرة التجسد في المسيحية، أي التحول الإنساني لله بما هو تحول الكلمة إلى بدن. ويرى هنري أن السبب من وراء عدم فهم ظاهرة التجسد يكمن في سطوة فكرة القصدية على البحث الظاهراتي أي الإحالة الدائمة على افق العالم لا الحياة نفسها، لكننا إذا ما حاولنا بحث هذه الظاهرة بمنظار فكرة الانطباع الذاتي فإن الأمر سيتغير تماماً، تدور فكرة التجسد حول طبيعة العلاقة بين الحياة والجسد، وفي هذا الأمر اختلفت مذاهب الفلاسفة إلى اتجاهات عديدة منها ما هو حسي ومنها ما هو تصوري وأخرى غيرها. أما من جهته فإن هنري يعتقد بأولوية الحياة على الفكر ومن ثم أولوية البدن على الفكر، على أساس أن الحياة لا توجد إلا بما هي متجسدة في بدن، فالجسد ليس سوى إمكانية ذاتنا الأعمق. وهذا ما تشير إليه أبسط انطباعاتنا كالخوف والجوع والعطش والمعاناة... الخ، فكل واحدٍ منها يحيل إلى معنى مطابق تماماً للكينونة. إن ظاهراتية الحياة تفضي بالضرورة إلى ظاهراتية البدن، وما يصدق على المعاناة يصدق كذلك على كل ظواهر الحياة الأخرى، فما مجيء الحياة سوى هذا الاستشعار وانكشاف الذات عينها على ذاتها[4]، في ضوء ذلك يمكن القول أيضاً إن الله بصفته الحياة ذاتها لا يوصف بأنه حيّ إلّا إذا كان بمستطاعه الظهور " لا حيّ بلا حياة، ولكن كذلك لا حياة بلا الإمكان – الأصلي لتجليها – الأصلي "[5]. على هذا النحو يكتشف هنري أولوية البدن الملتهب بصفته المعقولية الأصلية للحياة ذاتها " أي معقولية الحياة التي تُوهَبُ فيها لذاتها والتي تحولت بداخلها إلى جوارح "[6]. وما لذلك من أهمية في تسليط الضوء على الأبعاد الوجودية لوجود الجسد في العالم، فهو يقلق ويكتئب وينافح وينافح عن وجوده بدافع استشعاره لحريته الأصلية ويطالب بالخلاص، وهو في الوقت نفسه قد يقبل الإذلال والعبودية ومُعَرضٌ بشكل

(1) Voir, Ibid, p. 144.
(2) Michel Henry : C’est moi la Vérité : pour une philosophie du christianisme, op. cit., p. 208.
(3) جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 407.
(4) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 410.
(5) Michel Henry : Incarnation : Une phénoménologie de la chair, op. cit., p. 175.
(6) Ibid, p. 193.

طبيعي للسقوط في الخطيئة، وهذا يعني بأن وجود الإنسان في جسد هو الطريق الوحيد من أجل الخلاص، وما لذلك من علاقة جذرية بمفهوم التجسد والعرفان في المسيحية " بدننا هو الله في عمق ليلته... طوبى للذين يعانون، وربما لا يمتلكون شيئاً إلّا بدنهم. والعرفان- الأصلي هو عرفان البسطاء "[1].

سادساً- سِجال فلسفي حول المنعطف اللاهوتي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

تعرضت الظاهراتية الفرنسية المعاصرة لانتقادات عديدة نظراً لتَخلّيها – حسبما يقول منتقديها –عن مبدأ المحايثة في المنهج الظاهراتي واتجاهها صوب الوجود المفارق، فقد وصَفَ الفيلسوف الفرنسي دومينيك جانيكو Dminique Janicaud (1937-2002) مجمل عمل الاتجاه الظاهراتي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة بأنه منعطف لاهوتي أصاب مسيرة الظاهراتية، وأساء فهم المقاصد الفلسفية الأساسية في فلسفتيّ هوسرل وهيدغر الداعية إلى ضرورة فصل المسعى الظاهراتي عن قضايا الدين، ومن ثَمَّ التفريط بالمنجز الظاهراتي الفرنسي المبكر ولاسيما عمل الفيلسوف ميرلو-بونتي Merleau-Ponty (1908-1961)، الذي نجح في ترسيخ الظاهراتية على أسس واقعية ومادية.

الحقيقة أن جانيكو لم يستبعد إمكان قيام ظاهراتية ما ورائية، فقد رفضَ الفكرة الهيدغرية عن تجاوز الميتافيزيقا، لكنه اشترطَ من أجل الموافقة على ذلك عدم التخلي عن آليات العقلنة النقدية بصفتها مُكتَسَب الحداثة الأهم، فضلاً عن ذلك المحافظة على مطلب العلم الصارم عند هوسرل [2]، على هذا الأساس انتقد جانيكو المنعطف اللاهوتي للظاهراتية من ناحية أنَّ هذا المنعطف سيقود إلى تجاوز الميتافيزيقا عبر الاستناد إلى موقع برّاني هو اللاهوت، في حين أنَّ المطلوب هو إعادة استملاك الميتافيزيقا ضد هيدغر ومعه في الوقت نفسه، أي عبر الرجوع إلى ماهيتها غير المفكر فيها وليس إلى اللاهوت، ذلك أن فكر جانيكو يدمج في ثناياه رؤية عقلانية نقدية وتفكر أصيل في الوجود.

رأى جانيكو أن هناك اختلافاً ملحوظاً في الاسلوب الظاهراتي الفرنسي ابتداءً من منتصف سبيعينيات القرن الماضي عن ما كان سائداً في حقبة بواكير التلّقي الفرنسي لظاهراتية هوسرل في المدة الممتدة من الثلاثينيات إلى الستينيات " ويتجسد الاختلاف خاصةً... في القطيعة مع القاعدة الظاهراتية القائمة على فكرة المحايثة، وترجيح مواقف جديدة تقوم على مبدأ الوجود المفارق، مثل غير المرئي والآخر والهبة والوحي الأصلي، وما إلى ذلك "[3]. وقد لاحظ جانيكو أن الأفكار اللاهوتية اخترقت النسق الفلسفي للظاهرتية الفرنسية المعاصرة بأثر فيلسوفين :

1. ليفيناس، ومفهومه عن (الرغبة الميتافيزيقية في الآخر المطلق) بصفتها الخيط الناظم لفكرِه، والتي تعدّ بحق " تشييدا ميتافيزيقيا ولاهوتيا سابقا للوصف الفلسفي "[4]؛ لأنها تعني أنَّ : التجربة المطلقة منقطعة الصلة بأي انكشاف، فهي تظهر في صورة وحي [5].

2. هيدغر المتأخر، ومفهومه عن (فينومينولوجيا غير الظاهر) على سبيل انهمامه الدائم للخلاص من الفكر الميتافيزيقي [6].

هنا تحديداً ندخل إلى قلب إشكالية المنعطف اللاهوتي : نحن أمام قطيعة بين مشروعين، الأول مشروع ظاهراتي موضوعي وآخر يوجّه إمكاناته صوب الأصل غير المرئي [1]، في هذه الأثناء تدخلت الظاهراتية الفرنسية، والتي ارتأت أن ظاهراتية

---

(1) Ibid, pp.373-374.

(2) ينظر، عز العرب لحكيم بناني : دومينك جانيكو " الفلسفة الفرنسية المعاصرة اتجاهاتها ومذاهبها وإسهاماتها "، مرجع سابق، ص 205-206.

(3) جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 424.

(4) Dminique Janicaud : The Theological Turn of French Phenomenology “Phenomenology and The Theological Turn. The French Debate”, Translated by Bernard G. Pruska, Fordham University Press, New York, 2000, p. 27.

(5) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 426.

(6) See, Dminique Janicaud : The Theological Turn of French Phenomenology “Phenomenology and The Theological Turn. The French Debate”, op. cit., p. 28.

ظاهراتية غير المرئي لا تشير إلى أي انحطاط فلسفي بل تعني العودة إلى الأصل المفعم بالوعود، في حين رأى جانيكو أننا أمام منعطف لاهوتي واضح بلغ ذورته مع المفهوم الجديد للإرجاع الذي ابتكره ماريون، أي ذلك الإرجاع الذي يتعلق بفهم الذات بما هي عطاء أو هبة لنداء مفارق يتعالى عليها. إذ يتعذر إنجاز هذا الإرجاع إلّا بتوسط افتراض ثيولوجي أشبه بقفزة قاتلة تتعالى على معطيات التجربة [2]، إذ ينتهي مسار الإرجاع هذا بحسب جانيكو إلى تضخم لاهوتي عن المطلق وأفكار لا تجد لها موقعاً إلّا في تحالف خفي وغير شرعي بين الفلسفة الظاهراتية واللاهوت السلبي، على هذا النحو ناقش جانيكو بقية فلاسفة المنعطف، نكتفي هنا بالإشارة إلى مناقشته لمبدأ المحايثة الذاتية لدى ميشيل هنري والتي رأى فيها جانيكو تضخماً مضاداً من نوع آخر، ينتهي في خاتمة المطاف في صالح رؤية غنوصية مُغرقة في ذاتيتها، فلا يملك مفهوم المحايثة المتضخم وسيلة أخرى للافلات من الحلقة المفرغة غير جعل الانطباع – الذاتي مرادفاً للحياة الإلهية نفسها [3].

يرى غريش أن انتقادات جانيكو ليست انتقادات عبثية على الإطلاق، فعلى فيلسوف الدين الظاهراتي عدم الخلط بين مستوى المحايثة في الوصف الظاهراتي ومختلف المقولات المستمدة من الخطاب اللاهوتي، لكنه في الوقت نفسه يدعو لتوجّيه البحث في هذه الإشكالية من منظار فلسفة الدين، وعلى النحو الآتي :[4]

1. يبدو أن جانيكو يتغافل عن كون المنعطف اللاهوتي الحالي لا يمثّل لب المشكلة، ذلك أن المنعطف اللاهوتي ربما لا يتعلق بقرارات فلاسفة محددين بقدر تعلقه بإمكانٍ مرتسم داخل فكرة الظاهراتية نفسها، بما هي علم متعال للتجربة.

2. لا يمنع المنهج الظاهراتي إمكان توسيع المحايثة أفقياً، وهذا ما يطمح إليه جانيكو نفسه، في هذه الحالة ألّا يحق لنا إعادة صياغة تعاريف الأفقي والعمودي في أفق الظاهراتية من جديد ؟.

3. هل يعترض جانيكو على إمكان تشييد لاهوت فلسفي اعتماداً على أداة العقل الظاهراتي ؟ أم يتمرد فقط على تلوث الظاهراتية بعدوى اللاهوت الموحى به المعتمد بدايةً ؟ ففيما يتعلق بالسؤال الأول لا نجد مانعاً يحظر على الفيلسوف صياغة مذهب لاهوتي أو بلورة مفهوم فلسفي للاهوت، فهذا الأمر أصبح واقع حال فلسفي بما هو من ضمن تخصصاتها، أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني فإن تعاطي الفلاسفة مع اللاهوت الموحى به يختلف من أحدهم إلى الآخر، ناهيك عن أنه لا يشغل كل افتراض ضمني أو كل اقتضاء وظيفة حكم جاهز، إذ تطلق بعض أوجه الاقتضاء هذه عملاً فكرياً.

4. تعدّ الفلسفة مجاهدة روحانية بقدر ما هي بناء مفهومي، وتاريخ التصوف النظري يشهد على أن اللقاء بين النظر العقلي والتجربة الصوفية ليس مستحيلاً، فقد استطاع هذا اللقاء أن يحثّ الفلسفة على إظهار جسارة أكبر، كما تشهد على ذلك أعمال المُعَلِّم الصوفي إيكهارت Eckhart (1260-1327)

5. إن سجالات المنعطف اللاهوتي للظاهراتية قد تتضح بكل دقة إذا قبلنا توطينها داخل حقل ظاهراتية الدين نفسه، وإذا راعينا تعدد معاني مفهوم الظاهراتية نفسه، كذلك النظر إلى أعمال هؤلاء الكتاب لا بصفتها نصوصاً لاهوتية سرية، بل بصفتها إسهامات أصيلة في ظاهراتية الدين، فمن حق الفلاسفة التساؤل عن الله وعن القضايا الكبرى في الدين من موقعهم كفلاسفة، من أجل ظاهراتية الدين المستقبلية.

النتائج

- تسمح الظاهراتية من تلقاء نفسها، بما هي علم متعال للتجربة، بإمكانية قيام منعطف لاهوتي بشكلٍ أو بآخر.

- لا يعني ذلك بالطبع الموافقة التامة على كل ماورد ذكره من أفكار، فلا تخلو آراء هؤلاء الفلاسفة أحياناً من أفكار لا يمكن تسويغها فلسفياً في حدود المنهج الظاهراتي، هذا ناهيك عن أثر اعتقاداتهم الدينية السابقة في صياغة نظرياتهم النهائية.

---

(1) See, Ibid, p. 31.

(2) ينظر، جان غريش : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 427.

(3) ينظر، المرجع نفسه، ص 428.

(4) ينظر، المرجع نفسه، ص 429-435.

- إذا ما نظرنا إلى الفلسفة في اهتماماتها المعرفية الخالصة سيبدو المنعطف انحرافا لاهوتيا أصاب أسس بناء المنهج الظاهراتي وشروطه الضرورية، بما أنه انتهى في خاتمة المطاف إلى اهمال وتجاوز شرط المحايثة الذي من المفترض أن يبقى فاعلاً داخل المنهج الظاهراتي.

- لكن في مقابل ذلك إذا ما أرجعنا الفلسفة إلى أصلها الحقيقي بما هي ممارسة وخبرة حيّة، لا بل وتجربة فكرية معاشة في مقامها الأول والأخير، سيبدو هذا المنعطف اللاهوتي جزءاً لا يتجزأ من الممارسة الفلسفية ذاتها على الرغم من إمكانيات النقد الموضوعي.

- تثبت الإشكالية التي كشف عنها هذا المنعطف مدى التعالق الجذري بين الفلسفة وقضايا الحياة كافة، ولاسيما تلك المتعلقة بالمسألة الدينية.

قائمة المراجع

أولاً- المراجع العربية

- عبد النور، فادي : جان- لوي كريتيان " الفلسفة الفرنسية المعاصرة اتجاهاتها ومذاهبها وإسهاماتها "، إعداد مشير باسيل عون، الجزء الثاني، صوفيا، الكويت، الطبعة الأولى 2022.

- غريش، جان : العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2020.

- غريش، جان : الكوجيتو التأويلي التأويلية الفلسفية والإرث الديكارتي، ترجمة فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط – بيروت، الطبعة الأولى، 2020.

- ليفيناس، إمانويل : الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، دار معابر، دمشق، الطبعة الأولى 2014.

- ليفيناس، إمانويل : الكلّية واللامتناهي، ترجمة عبدالعزيز بومسهولي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، الجبيل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2021.

ثانياً- المراجع الإنجليزية

- Chrétien, Jean-Louis : The Ark of Speech, Translated by Andrew Brown, Routledge, London and New York, 2004.

- Greisch, Jean : The Face and Reading, Immediacy and Mediation “Re-Reading Levinas”, Translated by Simon Critchley, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991.

- Janicaud, Dminique : The Theological Turn of French Phenomenology “Phenomenology and The Theological Turn. The French Debate”, Translated by Bernard G. Pruska, Fordham University Press, New York, 2000.

- Levinas, Emmanuel: Of God Who Comes to Mind, Translated by Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford California, 1998.

- Levinas, Emmanuel : Alterity & Transcendence, Translated by M ichael B. Smith, Columbia University Press, New York, 1999.

- Marion, Jean-Luc : God without Being, Translated by Thomas A. Carlson, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2012.

- Marion, Jean-Luc : The Idol and Distance, Translated by Thomas A. Carlson, Fordham University Press, New York, 2001.

- Wardley, Kenneth Jason : Praying to A French God : The Theology of Jean-Yaves Lacoste, Ashgate Publishind Limited, Farnham England, 2014.

ثالثاً- المراجع الفرنسية

- Henry, Michel : C'est moi la Vérité : pour une philosophie du christianisme, Paris, Ed, du Seuil, 1996.

- Henry, Michel : Incarnation : Une phénoménologie de la chair, Paris, Ed, du Seuil, 2000.

- Henry, Michel : La Généalogie de la Psychanalyse : Le commencement perdu, Paris, PUF, 1985.

- Henry, Michel : Phénoménologie Matérielle, Paris, PUF, 1990.

- Husserl, Edmund : Logique Formelle et Transcendantale, *Essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, 1965.

- Lacost, Jean-Yves : Expérience et Absolu : Questions disputées de l'humanité de l'homme, Paris, PUF,1994.

- Levinas, Emmanuel : Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991.

- Levinas, Emmanuel : L'Au-delà du verset, Paris, Ed, de Minuit, 1982.

- Marion, Jean-Luc : Etant Donné : Essai d'une Phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997.

- Marion, Jean-Luc : Prolégomènes à la charité, Paris, Grasset, 1986.

- Marion, Jean-Luc : Questions Cartésiennes, II, Sur l'Ego et Sur Dieu, Paris, PUF, 1996.

- Marion, Jean-Luc : Réduction et donation, Paris, PUF, 2015.

- Marion, Jean-Luc : Sur La Théologie blanche de Descartes, Paris, PUF, 1981, p. 177.

المراجع العربية مترجمة إلى الإنجليزية

- Abdel Nour, Fadi: Jean-Louis Chrétien, " French Contemporary Philosophy, Its Trends, Doctrines, and Contributions ", prepared by Mouchir Basile Aoun, Part Two, Sofia, Kuweit, first edition 2022.

- Greisch, Jean : the burning bush and the lights of reason, Volume Two, translated by Ezz al-Arab Lhakim Bennani, Reviewed by Mouchir Basile Aoun, United New Book House, Beirut, first edition 2020. Translation from the original French edition : (Le buisson ardent et les lumières de la raison, Les éditions du Cerf, 2004).

- Greisch, Jean : The Hermeneutic Cogito : *Philosophical Hermeneutics and the Cartesian Legacy*, translated by Fathi engazou, Mominoun Without Borders for Studies and Research, Rabat - Beirut, first edition, 2020. Translation from the original French edition : (Le cogito herméneutique : *L'herméneutique et l'héritage cartésien*, Librairie Philosophique Joseph Vrin, Paris, 2000).

- Levinas, Emmanuel: Time and the Other, translated by Jalal Badla, Maabir House, Damascus, first edition 2014.

- Levinas, Emmanuel: Totality and the Infinite, translated by Abdulaziz Boumshouli, Page Seven Publishing and Distribution, Jubail, Kingdom of Saudi Arabia, first edition 2021.

- Ezz al- Arab Lhakim Bennani: Dminique Janicaud, “ French Contemporary Philosophy, Its Trends, Doctrines, and Contributions ”, prepared by Mouchir Basile Aoun, Part Two, Sofia, Kuweit, first edition 2022.