

أنطولوجيا الهوية الوطنية في الأثر الهيرمينوطيقي لفلسفة الدين وفينومينولوجيا الذاكرة التاريخية

تاريخ تقديم البحث: ٢٤/١١/٢٠٢٤

تاريخ قبول البحث: ١١/١٢/٢٠٢٤

م. د. مثنى ياسين صالح (*)

السعيدة، الفهم التاريخي، التأويلية، الظاهرية.

مدخل

في أوقات الرخاء الاجتماعي والاستقرار الثقافي التاريخي تبدو الفلسفة وكأنها اهتمام هامشي فائض عن الحاجة، ولا سيما في أزمنة خفوت وتيرة التحولات الجيوسياسية وانتظام إيقاع العقل الجمعي واستتباب وضع التخيل الثقافي بما يتلاءم مع حال السلم الأهلي في المجتمعات المتدينة أو حتى تلك التي توصف بالمتمدنة.

لكن في ليالي التاريخ المظلمة حالكة السواد تتغير الأحوال وتبديل الأولويات، ويُنادى على الفلسفة من العدم، لتعاود التموثق مجدداً بطريقة سيادية بقدر ما هي تأسيسية في صميم بنية الفكر والحضارة الإنسانية "الفلسفة هي معرفة

Muthana.y.s@uomosul.edu.iq

المستخلص

يقتضي مشروع الرجاء في تمكين وتعزيز الهوية الوطنية البحث في الرهانات البعيدة للمسألة الدينية وقضايا الذاكرة التاريخية. فلما كان الوعي الإنساني في بنيته العميقة وعبئاً متديناً على أنحاء شتى، ولما كان الإنسان بها هو إنسان: كائناً تاريخياً، فإن ذلك يسترعي حتماً التأمل والتنظير في مدى تعالق الأبعاد التأسيسية للكائن الإنساني على طول مسار التفكير في تمكين الهوية الوطنية الخلاقة. من هذه الناحية نجد بأن الهيرمينوطيقا الفلسفية وفرت لفلسفة الدين ما يكفي من الأدوات لفتح آفاق الحوار بين متعدد الثقافات المحلية وصولاً إلى الكوني. على صعيد متصل فإن الاهتمامات الفلسفية المعاصرة بقضايا الذكر والتاريخ أوضحت جلياً إمكانات قيام ذاكرة تاريخية نقدية تمهد الطريق بما لا يقبل الشك لمشروع الذاكرة السعيدة، وانعكاسات ذلك على كافة الاصعدة بما فيها السياسية.

الكلمات المفتاحية: الدين الطبيعي، الذاكرة

(*) جامعة الموصل / كلية الآداب / قسم الفلسفة

المبحث الأول

فلسفة الدين وسياسات الهوية الوطنية

إنّ قراءة سريعة في تاريخ نشأة مبحث فلسفة الدين بصورته الأولية ستكشف لنا حتماً عن الرهانات الاجتماعية والثقافية والسياسية الكامنة من وراء بواغث محاولات التفلسف في المسألة الدينية، وعلى الرغم من كل ما يمكن قوله حول تلك المحاولات أو وصفها بالمشاريع المجهضة، إلاّ أنّها بحق مشاريع تمهيدية مبكرة حاولت فتح آفاق الحوار بين متعدد الأديان أو بين متعدد المذاهب الدينية الفرعية ضمن الدين الواحد، بغية تعزيز استتباب الوضع الاجتماعي المحلي داخل البلد الواحد أو تعزيز الاستقرار والسلام العالمي على نحو شامل.

أولاً- من الديانة الطبيعية إلى العلمانية المنفتحة

بطبيعة الحال فإن اقتراح الحوار الحضاري الديني وما يتضمنه ذلك من اعتراف مسبق بكيونة الآخر الثقافية هو الخيط الهادي لفكرة الديانة الطبيعية. بزغت فكرة الديانة الطبيعية في القرن الأول قبل الميلاد، بعد أن حاول عدد من الفلاسفة والمفكرين القدماء اكتشاف جوهر الدين من حيث هو دين: أي ما يصح اعتباره طبيعياً

لماهية الأشياء لا تفيد مباشرة، ولكنها مع ذلك سيادية^(١). ليست الفلسفة إذن وليدة الرخاء الأمن، بل هي ابنة التحديات القاهرة والمنعطفات الحرجة والعتبات التاريخية شديدة الالتباس. على هذا النحو أقرّ الفيلسوف الألماني مارتين هايدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) بأن وراء التغيرات العميقة في التاريخ، ميتافيزيقا مضمرة، أي أن هناك قرارات أتخذت حول جدل كينونة الكائن أو محل القرار بشأن الكينونة، وبهذا المعنى فهي قرارات أنطولوجية اتخذها الفلاسفة^(٢) إنّ اتجاهاً وهدف ومجال سؤال وجود - الإنسان يتعيّن ويتحدد فقط من خلال سؤال الوجود^(٣).

بناءً على ما تقدم فإن السؤال عن أنطولوجيا الهوية الذاتية، ومن ثمّ السؤال الأساسي المتعلق بأزمة الهوية الوطنية هو سؤال فلسفي بامتياز، فليست إشكالية الهوية الوطنية مسألة عابرة يمكن إدراجها ضمن معرفة وضعية جهوية واحدة بعينها، بل هي على الأصح مسألة أنطولوجية بعامة ينبغي مراعاة قرارة نواتها وصيرورة تشكلاتها وروابط تفرعاتها التحتانية العميقة. على هذا النحو سنحاول فيما يأتي تحليل بنية مفهوم الهوية الوطنية ورهاناتها الكبرى من خلال معالجة تعالقاتها المحتدمة بالمسألة الدينية وقضايا الذاكرة والتاريخ الأنطولوجي.

وعالمياً وكونياً في الوقت نفسه بغض النظر عن اختلاف الأديان وتعدد تفرعاتها العقائدية، لاسيما بعد استفحال أمر السجالات الفلسفية في مسائل تتصل بماهية الحقيقة الدينية في الحقبة التي ابتدأ فيها الاتصال الثقافي بين شعوب العالم القديم وطفقت على السطح بوادر الصدام الحضاري.

والسلوك الأخلاقي السديد، وهذه مسألة كافية كما رأى ذلك مؤيدوه لوصف الظاهرة الدينية وتبرير مشروعيته. ويعد شيشرون Ciceron (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م) من أوائل المهتمين بإنشاء ديانة طبيعية، يتضح ذلك من خلال متابعة مؤلفه (طبيعة الآلهة) والذي اتخذ صيغة نقاش فلسفي بين ثملي مدارس فلسفية متباينة، والقصد من وراء ذلك الوقوف على معنى الدين في حده الأدنى، أمامنا دين موضوعي لأقصى قدر ممكن، يضع حداً للسجل الفكري الذي طال أمده "من هنا تأتي أهمية التوصل إلى الحد الأدنى من الاتفاق. وفي نهاية الحوار ارتسم اتفاق رباعي شمل النقاط الآتية:

١. الإيمان بوجود الآلهة.
٢. تحديد هوية إله أسمى يطابق العقل الكلي.
٣. وجود عقل أسمى هو الذي يُنشئ العالم ويحفظه ويحكمه ويديره.
٤. الإيمان أخيراً بوجود عناية إلهية عامة مسؤولة عن نظام العالم وعناية إلهية خاصة تسهر على شؤون البشر^(٤).

من نواح كثيرة تكاد أن تتطابق فكرة الدين الطبيعي مع مرحلة ما بعد العلمانية التي تعيشها الحضارة الغربية اليوم، وهي تلك العلمانية المرنة أو المفتوحة على آخر العقل المختلف «إن نقطة

الحوار بديلاً عن العنف هو المرتسم الأصلي لفكرة الديانة الطبيعية، لكن يتوجب التنبيه لمسألة مهمة إذ إن مشروع تأسيس مرتكزات الديانة الطبيعية لا تعني إطلاقاً فكرة إقامة دين العقل فذلك موضوع آخر، وإنما تعني فقط السعي إلى اكتشاف النواة المشتركة بين مختلف الأديان والعقائد الإيمانية "الدين الطبيعي يركز على العقل كمصدر ومعيار للمعرفة، إلا أنه لا يلتبس مع الدين العقلاني ولا مع أي نوع دين للعقل، فالدين الطبيعي... يدل على الدين الذي مر في غربال العقل ففسره وبرره"^(٣). فالقضية المركزية في موضوع الديانة الطبيعية تتمحور حول تنقية مجمل الأديان التاريخية مما يكتنفها من لواحق، من أجل الوصول إلى جوهر واحد يتيح اكتشاف معيار أصلي للحقيقة الدينية، وقوفاً عند الحسم النهائي لمسائل الاختلافات والنزاعات العقائدية.

يؤكد أن يكون مفهوم الدين الطبيعي تعبيراً عن الدين في حده الأدنى، بالنظر لكونه يتجه نحو ما يتفق من التقليد الديني مع النظر العقلي السليم

البحث، ذلك أن ما تستهدفه الأثرولوجيا والتأويلية هو "توسيع فضاء الخطاب الإنساني... وهو هدف يتناسب تماماً مع المفهوم السيميائي للثقافة، بما هي شبكة من أنظمة الإشارات القابلة للتفسير والتأويل"^(٧).

لكن الأمر لا يتعلق بالرؤية بالعلمانية فحسب، بل إن الرؤية الدينية ذاتها في يومنا هذا تشهد انقلاباً جوهرياً، فالدين: تحرر تدريجياً من قيوده اللاهوتية وكذلك تحرر من قبضة الفلسفات الإرتيائية ونقد الأيديولوجيات، باختصار شديد نحن مقبلين على عصر مختلف "تشهد فيه هيمنة السرد الرئيس السائد للعلمنة اعتراضات متزايدة، أعتقد أن هذا ما يحدث الآن، لكن لأن هذه الهيمنة، في تقديري، ساهمت في هذا التراجع، فإن تجاوزها سيفتح إمكانيات جديدة... على أية حال، نحن فقط في بداية عصر جديد من البحث الديني لا يمكن لأحد توقع مآلاته"^(٨).

من هذا الموقع تماماً انطلق الفيلسوف يورغن هابرماس Jurgen Habermas لمعالجة اشكاليات الواقع المعاصر الناتجة عن إفراط في العقلنة الأداتية، لكن على خلاف أسلافه في مدرسة فرانكفورت "يسعى هابرماس إلى قلب مجرى الأمور ضد مثل هذا التطور السلبي، ويعمل على إكمال مشروع الحدائة، الذي كان قد إبتدأ في عصر التنوير"^(٩). لذلك راح الفيلسوف يمهد لنظريته

الانطلاق بالنسبة للخطاب الفلسفي حول العقل والدين، وهو شكل من أشكال التفكير الذي يطفو باستمرار على السطح وهو: يكتشف العقل في عمقه العميق أصله في جذور مغايرة له، ويجب عليه لكي لا يسقط في خطر تمجيد قوة الذات لتوجه عقلائي أن يعترف بجذوره الأصلية"^(٥). فقد بلغت الحضارة الإنسانية رهاها ما يمكن أن ندعوه بالمنعطف التاريخي الحاسم في سياق السجل التاريخي بين الديني والديني، يتعلق الأمر بمجمل التجارب والتحديات التي أتاحت للفكر البشري -ولاسيما في مجالات العلوم الإنسانية- فرصة مغادرة الأنموذج العلماني الصارم والاتجاه نحو أنموذج فكري هو أكثر وعياً بشروط الوجود البشري في العالم. في هذا الصدد يمكننا الإشارة إلى إبتكار مصطلح الأثرولوجيا التأويلية في أعمال عالم الأثرولوجيا كليفورد غيرتز Clifford Geertz (١٩٢٦-٢٠٠٦)، فالثقافة في نظرة غيرتز تتجلى بوصفها: مفهوم سيميائياً، فالإنسان حيوان عالق في شبكات رمزية نسجها بنفسه حول نفسه، والثقافة بناءً على ذلك هي ذاتها هذه الشبكات الرمزية، الأمر الذي يعني أن تحليلها يجب ألا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون، بل علماً تأويلياً يبحث عن المعنى"^(١). على هذا الأساس دعا غيرتز المختصين في الأثرولوجيا إلى العناية بتقديم وصف مكثف بالمعنى الإثنوغرافي لمختلف أوجه نشاط الشبكات الرمزية في المجتمع قيد

بالمفهوم الليبرالي المعاصر” فيما يتعلق بمجتمعات ما بعد اللائكية، فإن السؤال الذي يطرح هو ما هي التصورات العقلية والتطلعات المعيارية التي يمكن للدولة الليبرالية أن توفرها لمواطنيها سواء الذين يؤمنون بدين ما أو الذين لا يؤمنون بأي دين^(١١).

إن تخطي العلمانية على الصعيد السياسي للدولة لا يعني التنازل عنها ونسيان منجزاتها التقدمية” زيادة على ذلك فإنني أطلق من كون الحاجة لشرعة دستور الدولة الليبرالية تجد جذورها في هذه الدولة، أي من الاستمرارية العقلية المستقلة عن أي وحي ديني ميتافيزيقي”^(١٢). فالتخطي هنا يأتي بمعنى تجذير أنطولوجي ووجودي للعلمانية في صميم الحياة الاجتماعية” إن تصوراً معيارياً ينعكس في الوعي العام للمجتمع العلماني، له نتائج على التصرف السياسي اتجاه المواطنين المتدينين وغير المتدينين، ويفرض استنتاج تحديث الوعي العام في المجتمع ما بعد الكلياني كون هذا المجتمع يتضمن طبقاتاً لمراحل مختلفة من عقليات دينية وغير دينية مع تغيير عقلي لهذه العقليات”^(١٣).

يفهم هابرماس العلمانية بوصفها أنموذجاً اجتماعياً تكاملياً يضبط معايير الحياة العامة، وليست ضغطاً سياسياً من سلطة الدولة على المجتمع، وهو يتحدث عن تجديد للوعي العام العلماني بما يتناسب وبنية المجتمع التعددية وتنوعات توجهات الحياة. على هذا الأساس يمكن للمجتمع العلماني أن

الفلسفية القائمة على أساس نموذج التواصل وتفكيك بنية التفكير الأداتي السلطوي وتجلياته في العلوم الإنسانية، لكن من دون الارتكاس في أدراج أطروحات غير عقلانية أو نظريات حاملة، يتضمن ذلك الارتقاء بالعقل الأداتي ذاته وليس تحطيمه « يجب إذن اللجوء إلى منظور بني بواسطة النظرية يميز لنا النظر إلى الفاعلية التواصلية بمثابة وسيط يمكن بفضلها للعالم المعاش بمجمله أن يعيد إنتاج ذاته، مثل هذا المنظور لا يميز إلا عبارات ترجع إلى الأدائية الصورية ذات العلاقة، لا بالعوامل المعاشة، المحددة بمضمونها التاريخي العياني، بل يبني العالم المعاش بشكل عام، وبعد الآن سيتوقف المشاركون في التفاعل عن الظهور كقادة»^(١٠). عبر هذه الرؤية حاول الفيلسوف حل اشكاليات المجتمع المعاصر، بما فيها اشكالية الدين في عصر ما بعد العلمانية. لا تتضمن رؤية الفيلسوف أي نكوص إلى ما قبل الأنوار أو حنين إلى حقبة ماضية، بل على العكس من ذلك يتوجب حل الاشكالية بأدوات صورية كنظرية فلسفية، أي ليس عبر الذهاب إلى تاريخ بعينه، وإنما خلق عالم اجتماعي جديد، لا بل وتاريخ آخر يتناسب مع ما وصلت إليه الحضارة العقلانية المعاصرة. لعل السؤال الأول الذي ينبغي طرحه لبحث اشكالية الدين في المجتمع ما بعد العلماني هو سؤال سياسي بامتياز، على اعتبار أن مناقشه هذه الاشكالية يندرج في سياق الأسس المعيارية للدولة

في ضمان أكل كل القرارات القابلة للفرض قانونياً والمقررة على نحو عام يمكن أن تصاغ وتبرر بلغة مقبولة من الجميع من دون الحاجة إلى تقييد التنوع التعددي للأصوات الشعبية في مصدرها الأول... ولا بد للمواطنين المتدينين الذين يعدون أنفسهم أعضاء مخلصين في ديمقراطية دستورية أن يقبلوا شرط الترجمة بوصفه الثمن الذي لا بد من دفعه مقابل حياد سلطة الدولة تجاه رؤى العالم المتنافسة^(١٥).

في العصر الراهن لا يمكن لأي جماعة دينية الانزواء في حيزها الخاص بعيداً عن التفاعل الاجتماعي، فقد فرضت العولمة واقعاً جديداً يتوجب التعاطي معه على وفق سياق تداولي كفوء، هنا تكمن أهمية مشروع هابرماس في الفعل التواصلي. الحقيقة أننا سواء اتفقنا أم اختلفنا مع آرائه النظرية، فإننا لا يمكن أن نختلف معه في كفاءة مبدأ العقل التواصلي والنموذج المثالي لإبقاء المناقشة، فلا سبيل آخر أمام الإنسان في عالم اليوم إلا الحوار أو نقيضه العنف "يدخل المواطنون العلمانيون والمتدينون في الخطاب الديمقراطي علاقة تكاملية، كلاهما منخرط في تفاعل مكون للعملية الديمقراطية النابعة من تربة المجتمع المدني والمتطورة عبر شبكات التواصل غير الرسمية في المجال العام، وما دامت الجماعات الدينية قوة حيوية في المجتمع المدني فإن مساهمتها في عملية إضفاء الشرعية تعكس إحالة غير مباشرة على

يحتوي المتدين وغير المتدين، وبالفعل فليس من المستحيل أن تتعايش مختلف التوجهات في ظل العلمانية التكاملية، كواقع حال معاش، على الضد من كل ما يقال عكس ذلك.

ومن أجل تحقيق هذا الأمر، أي الانتقال من العلمانية بمعناها الكلاسيكي إلى ما بعد العلمانية أو كنموذج مثالي وتكاملي للعلمانية، وضع هابرماس شروطاً تأسيسية تصلح أن تكون أطر نظرية لتحقيق هذا المشروع الواعد:^(١٤)

١. على الوعي الديني أن يكافح للاندماج بالمجتمع المعاصر، ولأجل تحقيق ذلك عليه الاستغناء عن احتكار الأحقية في التأويل وتنظيم الحياة.

٢. على الجماعات الدينية ألا تستثمر خصوصيتها الأخلاقية لصالح تمايز متطرف عن المجتمع.

٣. على المجتمع العلماني بوصفه ممثلاً للحق العقلاني أن يجتهد في إيجاد موقعه ضمن النموذج الديني، والسعي لترجمة مضمون هذا النموذج من اللغة الدينية الخاصة إلى لغة عمومية مفهومة من قبل الجميع.

في سياق متصل فإن على المجتمع المتدين أن يقبل ترجمة موارده الثقافية وعناصره المعرفية إلى الفضاء العام "يحقق هذا المقترح الهدف الليبرالي

طريقها في الغالب حس ناقص بما هو مفقود وما هو ممكن بعد، فالمؤسسة الديمقراطية هي مشروع وستبقى كذلك، وعلى المستوى العالمي فإن المعنى العالمي لحقوق الإنسان يذكرنا بالحاجة إلى تطوير إطار دستوري لمجتمع عالمي متعدد الثقافات طور التشكل^(١٨). اقترح هابرماس في مشروعه الفلسفي مفهوماً جديداً يدعو (الوعي بما هو مفقود)، يسمح هذا المفهوم بتحرير جدلية الدين والعلمنة من القيود العقلية الصارمة، وي طرح المسألة الدينية كرهان صعب أمام كل سياسة تدعي بأنها تداولية. ذلك أنه من جهة الحقيقة يتطلب الاعتراف بأن الدين لا يخلو من مضامين معرفية وأخلاقية يمكن استثمارها في رصد معايير أكثر رحابة نافعة في الدولة الليبرالية ذاتها. ولعل التناقض المبدئي بين الإنسان المتدين والإنسان غير المتدين له من الدلالات الإيجابية أكثر مما يبدو لأول وهلة، فهو يسمح من جهة أولى بالحفاظ على التوتر الضروري الرافض لما هو كائن والاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون، وهو من جهة ثانية يمثل ضبطاً ذاتياً وداخلياً لمسارات الحداثة المتعرجة في تقدمها الحثيث لخلق حياة جيدة أو عالم أفضل.

الأقل إلى الدين يحتفظ بها السياسي حتى داخل المجتمع العلماني^(١٦).

بالنسبة لهابرماس لا يمكن اختزال الدين في بعده الأخلاقي أو الإيماني، وإنما هو أولاً وقبل كل شيء مسألة وعي وجودي. ولما كان الأمر بهذا الحال فإن الفيلسوف يطرح قضية جديدة تتضمن إثراء الوعي الديني والوعي العلماني عبر الحوار، ومن ثم أثر ذلك في تدعيم السياسة نفسها بتزويدها بالمزيد من العناصر التداولية يمكن للاستعمال العام للعقل من قبل المواطنين المتدينين وغير المتدينين على حد سواء أن يستحث السياسة التداولية في مجتمع مدني تعددي ويؤدي إلى استعادة الامكانات الدلالية من التقاليد الدينية للثقافة السياسية الأوسع^(١٧). يتحدث هابرماس عن علاقة تبادلية وتكاملية بين الرؤى المتعددة لعالم الحياة، كذلك فإنه يشير إلى الأثر الإيجابي لهذا النوع من السياسات التداولية، فالسياسة كما يرى الفيلسوف هي مشروع قيد العمل أكثر من كونها نظرية منجزة. ومن جهته فإن الدين كظاهرة هو حقيقة واقعية داخل المجتمع المعاصر، لا يتعلق الأمر بتقبل واقع الحال فحسب، بل استثمار هذه الظاهرة في تنمية العقل بشكل عام، والعقل السياسي بشكل مخصوص وحده الفهم الدينامي لأي من مؤسساتنا الليبرالية المكرسة بقادر على شحذ وعينا بحقيقة أن العملية الديمقراطية هي عملية تعلم في الوقت ذاته، وهي عملية يبقى يسد

ثانياً – فلسفة الدين الهيرمينوطيقية في حقبة ما بعد العلمانية – الاعتراف بالآخر (العقل / الثقافة)

إن أي حديث عن مشروع حقيقي لتأسيس فلسفة الدين في عصرنا الراهن لا يمكنه تحطي الحقيقة القائلة بأن فلسفة الدين ذاتها وليدة العصر العلماني، هذا ما أكده على سبيل المثال الفيلسوف الفرنسي جان غريش Jean Greisch، بقوله أن ابتكار حقل فلسفة الدين جرى في خضم الصراع بين العلمنة ومجمل التقاليد الثقافية الدينية في العالم، كذلك الصراع أو التواصل بين تعددية الرؤى الدينية الحية "هذا ما تدل عليه النصوص التأسيسية في التخصص الذي يُظهر توأماً بين الثقافات، حيث تشع ديانة الآخر ورؤية العالم التي يفصح عنها غير المؤمن، بطرح السؤال على المؤمنين بديانة محددة. إن المؤمنين الذين تربطهم روابط مؤسسية بترائهم ولا يتنكرون لها، يكتشفون أن بعض الأسئلة، التي تمس جوهر الديني بالذات، تقتضي جهداً للفهم يختلف عن جهد اللاهوتيين" (١٩).

إن فكرة فلسفة الدين المطلوبة في عصر ما بعد العلمانية لا تُعنى إطلاقاً بمحاولة إقامة دين العقل على غرار علم اللاهوت الفلسفي، وإنما هي بالأحرى تستهدف اكتشاف (عقل الدين) ذاته. وتستدعي محاولة اكتشاف عقل الدين الشروع في الانتقال إلى مستوى متقدم من الفهم

على الضد من مجرد التقابل البسيط بين العقل الفلسفي والفكر الديني، أي بين العقل النقدي الصارم والشعور الديني الدافئ. يقول غريش: تقوم الأطروحة الأساسية التي أتبناها على إمكان تجاوز التضاد الثنائي بين العوسج المتهب والعقل النقدي، تحت رعاية الإمكان الذي يوافق الموقف الثالث الذي تتبناه الفلسفة، وهو إمكان العقل المتهب^(٢٠). في عملية قلب تأسيسية للمنطلق، تتخذ طريقاً هيرمينوطيقياً بالضرورة. أما منا مستوى جديد يتعلق بالكشف عن إمكانية العقل المتهب ذاته داخل بنية العقل النقدي، ويتطابق ذلك بطبيعة الحال، مع الكشف عن المعطى النقدي الصارم في قرارة الشعور الديني الدافئ. بعد الإلمام طبعاً بالنقد الخارجي أو أضواء العقل بمختلف تشكلاتها خارج دائرة الوعي الديني « لم يعد للفلسفة أسبقية نقدية على الدين إن لم يكن في الوضع الأصلي الخاص به والذي يرضى في المقابل التمرين النقدي المناسب للدين »^(٢١). يعني ذلك توسيع حقل الفهم بغية إعادة استملاك المعنى الضائع بطريقة خلاقية، يمكن وصفها بأنها ما بعد العلمانية "يتعلق الأمر بتحديد بنية العقل الذي عاش تجربة تعد أبعاده الداخلية، وأصبح قادراً على استقبال الغيرية الدينية التي تمثل له أحد أنماط صوت الآخر في داخله. إن هذا الصوت يُطابق، على نحو ما، النموذج الهيرمينوطيقي للعقل" (٢٢).

إن الفكرة الموجهة لعمل فلسفة الدين التأويلية

٣. مراعاة معطيات تاريخ الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي^(١٣). إذن تسعى فلسفة الدين إلى اقتراح تصور فلسفي وواقعي أو تخطيط بياني بالحجم الطبيعي للظاهرة الدينية، يفترض ذلك معالجة الظاهرة الدينية معالجة نقدية تأويلية كما هي متحققة على أرض الواقع بكل أبعادها الجوهرية والشكلية، وقوفاً عند المعنى النهائي المستخلص من حقائق تلك الديانات المختلفة بدورها المتنوعة.

ويستند النموذج الهيرمينوطيقي في فلسفة الدين على عدد من المبادئ الأساسية التي تحدد العلاقة بين الدين والفلسفة، وعلى النحو الآتي:

- معنى الحياة: من الوجهة الأولى، يتعامل الدين بطبيعته مع التساؤلات الوجودية الكبرى كالسؤال عن معنى الحياة؟. كذلك تفعل الفلسفة في جوهرها، مع الأخذ في الحسبان التباين المنهجي والنقدي الذي يميز آلية العمل الفلسفي مع تلك الأسئلة. ومن الوجهة الثانية فإن الدين في أصله العميق هو تجربة حياة تتشكل هيئة معنى كلي^(١٤) لقد ارتبطت بالدين، في أشكاله المتعددة، وبطرق متنوعة، تجربة في الحياة يُنظر إليها في إطاره بعدها مساراً ذا معنى؛ لأن هذه الحياة تنتمي إلى كل ما له اتجاه وغاية وأصل^(١٤).

في ضوء ذلك ينبغي على فلسفة الدين التعامل باهتمام بالغ مع هذه التجربة الذاتية التأويلية الحية

تتطلب الموائمة المنهجية بين مطلبين أساسيين متناقضين ظاهرياً: يتعلق المطلب الأول بالتوجه العالمي الذي يجرها، نظراً لأن فلسفة الدين تنزع طبيعياً نحو توضيح جوهر الأديان كافة، أي النظر إلى الحقيقة الدينية كما هي في ذاتها لا حقيقة دين بعينه. أما المطلب الثاني فإنه بمثابة خط الشروع للمطلب الأول، فالنزوع نحو الكوني لا ينطلق من فراغ أبداً، وإنما يجد جذره في معتقدات وأديان تاريخية مخصوصة، فالعالمية المقصودة في المطلب الأول لا تنكشف إلا عبر بوابة ثقافية بعينها. الحقيقة أن القضية لا تقف عند هذا الحد، فالفكرة الموجهة لفلسفة الدين لا تعني اتخاذ المحلّي أو خطأ في الشروع فحسب، أي تجاوزه موضوعياً في وقت لاحق، فهذا تصور بسيط، بل هي تقتضي الانغماس أكثر في فضاء المحلّي من أجل الوصول إلى عاليمته الكامنة في أصوله البعيدة، وهذا مطلب هيرمينوطيقي رفيع المستوى.

بناءً على ذلك تصبح مهمة فلسفة الدين التفكير في الدين بكل تجلياته:

١. توضيح معنى الأديان التاريخية، بدلاً من بناء مفهوم فلسفي للدين،

٢. تحليل جملة التعبيرات الفردية والجماعية والطقوس والمعتقدات والمواقف الروحية، وكذلك المقولات العقلية والنقاشات التي تثيرها،

الكامن في مسألة المعنى. فعلى الضد من ثقافة اللا معنى، لا بل وثقافة ابتسار المعنى ضمن توجه ثقافي بعينه، فإن التعددية الدينية تسلط الضوء على كفاءة التنوع الأصلي للمعتقدات علاوة عن ثرائها القيمي والمعنى المضمّر للحياة من خلف هذه التعددية التاريخية. إن مظهر العبثية « لا ينبغي على اللامعنى بقدر ما يقوم على عزلة الدلالات التي لا تخصى وعلى غياب المعنى الذي يوجهها»^(٢٨). على هذا الحال تصبح الحاجة ضرورية إلى استدعاء الممارسة الهيرمينوطيقية لفلسفة الدين بغية تصويب توجهات الحياة بها يتلاءم مع مسألة المعنى الشامل.

لكل ما تقدم أثر كبير في إعادة فهم الهوية الثقافية، فمن هذه الناحية توفر لنا فلسفة الدين عبر أثرها الهيرمينوطيقي قدرة مضاعفة على افتتاح آفاق الحوار أولاً: الحوار مع آخر العقل الغريب وهي مسألة تقتضيها الشروط الأصلية لوجود الإنسان في العالم. ثانياً: الحوار مع الآخر الثقافي المختلف، إذ وحده التأويل المكثف للهوية الذاتية والثقافية بمستطاعه اجترّاح مسارات التفاهم الحقيقي والخلق، بالنسبة لكيثونة إنسانية ثقافية مشخصة على أنها تاريخية من حيث الأصل والمبدأ. فهو بقدر ما يعيد تأصيل الثقافة المحلية وتأويلها - ويا للمفارقة - فإنه يستأنف تشكيل الهوية العالمية (الواقعية) بأوجهها المتعددة، بعيداً كل البعد عن المحاولات البيوتوبية اليائسة التي سعت لتحقيق هوية عالمية مصطنعة ورقمية عبر تسطيح الاختلاف أو محو وتشويه معالم وخصوصية

فهي وحدها تعدّ "بوابة الدخول إلى فلسفة الدين التي تستحق أن تنعت بأنها هيرمينوطيقية" (٢٥). فما هو معنى الحياة؟ يظلّ تساؤلاً مُمَهِّماً لا تُنجز إجابته الفلسفية والدينية عن حق إلا على شاكلة تجربة ذاتية ونمط وجود وعلاقة مخصوصة مع الحقيقة بعد مشوار طويل في مسيرة حياة يتخللها الصدق والكفاح "ويعد هذا الإدراك تأويلاً. تأويل هو حصيلة نضال من أجل الصدق والنزاهة الفكرين"^(٢٦). والحال كذلك فإن الدخول إلى فضاء فلسفة الدين لا ينفصل عن تجربة هيرمينوطيقا الوجود الديني الواقعي، أي خبرة الوجود الحيّة وتأويلها.

- مسارات الاعتراف: لعل القول بأن الدين هو تجربة الحياة الواقعية يعني الإقرار بأنه سيرورة اعتراف متصل (تعرّف) وليس مجرد فضول نظري ورغبة في الفهم أو المعرفة. يتخذ هذا الاعتراف أشكالاً متعددة: اعترافٌ وتبصُّرٌ بالهوية موضوع الدين وبما لا يزال غير معترف به بعد، وتعرّفٌ على الذات وقبولها وحبها هو حصيلة قلبي دائم بإزاء فهمها، وتعرّفٌ على الآخر في غرابته وغيرته المختلفة، وتعرّفٌ هو بمثابة امتنان للنعمة وتلقي العطاء، وأخيراً تعرّفٌ هو بمثابة استطلاع يستند لأضواء العقل فيحيله عقلاً مُلتهباً^(٢٧).

- المعنى والتوجيه: إن التفرقة بين المعرفة والتعرّف يسלט الضوء على الأفق التوجيهي

المبحث الثاني

الهوية الوطنية وقضايا الذاكرة والتاريخ

أولاً - الذاكرة والنسيان

إن مشروع تمكين هوية وطنية متماسكة وراسخة لا يمكنه بأي حال من الأحوال تجاوز قضايا الذاكرة والتاريخ، ومن هذه الناحية أيضاً ينبغي التأي في العمل على طول مسارات تأهيل الذاكرة وترميم التاريخ، بغية تمكين ذاكرة حية نقدية وفهم تاريخي نقدي تأويلي، فتصبح حينئذ الذاكرة التاريخية بمثابة مشروع يخدم الحاضر ويرسم معالم المستقبل المزهدهر. يقول الفيلسوف الفرنسي تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov (١٩٣٩-٢٠١٧) "إن تسخير الماضي في خدمة الحاضر هو عمل بناء، ومن أجل تقييمه، لا يكفي أن نطالب هذا العمل بأن يأتي ملائماً للحقيقة (كما لو كان الهدف منه سرداً للوقائع)، أو عملاً فاضحاً (مثل ذلك الذي يهدف لخدمة المعنى) بل يجب تقييمه بعبارات الخير والشر، وهي معايير خاصة بالسياسة والأخلاق"^(٣٠). إن نظرة سريعة إلى مجريات الواقع المحلي والإقليمي والعالمي هي كفيلة بتوضيح الأحداث الخطرة والأحوال الفاجعة وهو أمر مفروغ منه بالنسبة لشعب أو أمة تركت رهانات الذاكرة لمجرد العواطف الهوجاء. فعلى الرغم من الوظيفة الإيجابية للأيديولوجيا

الوجه الفريد لكل ثقافة محلية. خلاصة القول إن محاولة تمكين حوار واقعي وحقيقي بغية التعرف والاعتراف، هي محاولة نابعة من صميم الاختلاف والمغايرة التاريخية، فالوعى التاريخ لا يفرض بالضرورة إلى نتائج نسبية مُشكَّكة بقدر ما هو يطلعنا على عقل التاريخ الحي ومن ثم على جوهر الدين وماهيته الحقيقية، إنه يكشف لنا بجلاء عن مدى تعقيد الواقع التاريخي ولانهائية احتمالاته الممكنة وتشعبها. إن انبثاق عدد محدود من الأديان المهمة واستمراريتها السبادية على مجمل التاريخ إلى أيامنا هذه من بين عدد لانهائي من الاحتمالات الممكنة والمشاريع المجهضة هو دليل قاطع على معيارية وواقعية هذه الأديان التاريخية ومركزيتها. على هذا النحو أيضاً لا يحصى عن استلهاام التجربة التاريخية بطريقة إبداعية تأويلية غير تكرارية، من أجل تحقيق مجمل مصالح الشعوب والثقافات التحررية" ستكون مصلحة التحرر مجردة ومهزولة إذا لم تندرج ضمن الصعيد نفسه الذي تمارس عليه العلوم التاريخية الميرمينوطيقية نشاطها، أي صعيد الفعل التواصلي. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن فصل نقدٍ للإلتواءات عن التجربة التواصلية نفسها هناك حيث بدأت، وهناك حيث هي واقعية، وهناك حيث هي نموذجية... إن من هو عاجز عن إعادة تأويل ماضيه لا يكون، ربما، قادراً مطلقاً على إسقاط مصلحته في التحرر بكيفية ملموسة"^(٢٩).

الذاكرة التاريخية. من جهة ثانية فإن التذكر لا ينبغي أن يكون بمثابة ذاكرة معاقبة بذريعة واجب إحياء الذاكرة” عندما يقتصر هدفنا من إحياء طقوس الماضي، على تجسيد الصورة السلبية للأخرين أو صورتنا الإيجابية، فإن تأثيره يأتي مضاعفاً على تربية الشعوب كما أنه يضللنا ويصرف اهتمامنا عن الحالات الخطيرة القائمة في الحاضر، وفي الوقت نفسه يجي ضائرتنا مقابل ثمن بخس^(٣٢). على هذا النحو فإن مسألة إعادة إحياء الماضي هي مسألة أخلاقية في المقام الأول والأخير، فضلاً عن ذلك فإنها ترتبط بشروط الحاضر ورهانات المستقبل” يسهم الماضي بإعداد الهوية الفردية أو الجماعية، كما يسهم بتأهيل قيمنا العليا ومبادئنا شريطة قبولنا أن نخضع هذه لفحص العقل وللتقاش بدل أن تفرض علينا لأنها ملكنا. إن ارتباطنا بالقيم هو أمر جوهري وهو في الوقت نفسه محدود. يستطيع الماضي أن يغذي مبادئنا تصرفاتنا في الحاضر إلا أنه لا يوضح لنا معنى الحاضر... يبدو الطريق ضيقاً بين تقدس الماضي وتدنيته، بين خدمة مصلحتنا الخاصة ووعظ الآخرين^(٣٣). على هذا الأساس لا يتوجب التعامل مع الذاكرة على أنها معطى مباشر، ولا ينبغي التعاطي مع وقائعها على أنها نهائية وقاطعة بعيداً من مآلاتها ورهاناتها الخطيرة، فهذه طريقة أقل ما يقال عنها أنها لا تحدم التاريخ ولا تفيد العدالة بالشكل الأمثل. إن الخيار الذي يخطر في بالنا ليس ذلك الذي ينحصر بين النسيان

بصفتها الفاعل الرئيس في تمكين الهوية التاريخية، إلا أنها أداة فاعلة أيضاً على نحو سلبي في تبرير السلطة، فلا يمكن الحديث عن الوظيفة الخلاقة للأيديولوجيا اللهم إلا في حالات خاصة، أي في مجتمعات من دون بنية سياسية ترابية. على هذا الأساس ينبغي علينا الاهتمام باستنباط قيم مثالية من التجارب التاريخية الصادمة، عن طريق تحويل الذاكرة إلى مشروع، وتلافي التحالف الدوغمائي الرهيب بين إعادة التذكر والحفظ غيباً بالإكراه لدواعٍ ومبررات سلطوية محضة، ذلك أن « رهانات الذاكرة أهم من أن تترك في مهبط ربح الحماس أو الغضب^(٣٤). فهل ذلك يعني أن إساءة استعمال الذاكرة تعطي كل الحق لتبني أولوية النسيان وتأكيد مشروعيته بالاستناد إلى المصالح المحلية والعالمية الراهنة؟ لكن أوليس النسيان هو الآخر خطر محقق طالما أمكن استعماله بطريقة سياسية أيضاً، أو على الأقل إن كان يستهدف نسيان الجرائم التاريخية، أفلا يعني ذلك ترسيخ عذابات المضطهدين إلى الأبد عبر نسيان ما حل بهم من فواجع؟. إن الحفاظ على ذكرى الألم الذي لحق بنا قد يقودنا إلى ردود فعل انتقامية، وكذلك النسيان يمكن أن يولد نتائج وخيمة تتمثل على أشدها بتكرار الماضي ذاته بطريقة لا شعورية.

إن الاستعمال الأمثل للذاكرة هو الذي يخدم بالفعل قضية عادلة، فالاختلاف بين العدالة والانتقام هو اختلاف أساسي فيما يتصل بقضايا

ضمن إطار فلسفة تاريخ نقدية بالمعنى النيتشوي، تراعي لحظة النسيان المُستحق. ذاكرة نقدية ترفض الذاكرة التكرارية وتتجاوز الاختيار الصعب: إما التذكر أو النسيان. إن المهمة الرئيسة لفلسفة التاريخ النقدية بحسب ريكور تختص بالتفكير في الحدود التي تحاول أن تتخطىها أية معرفة تاريخية للذات تدعي بأنها مطلقة، وقد شخص ريكور تحت عنوان الذاكرة المرنة، ثلاثة أصناف من الإساءات التي قد تتعرض لها الذاكرة الطبيعية "الذاكرة المعوقة، الذاكرة المتلاعب بها، الذاكرة المأمورة بشكل سيئ" (٣٦).

كذلك الحال عند الجماعة التاريخية، فالذاكرة السعيدة تصبح معيشة من بعد تخطي الجانب السلبي من التاريخانية. في سياق دراسته البعد العملي للذاكرة المتلاعب بها اعتنى الفيلسوف بإشكالية العلاقة بين الهوية (الشخصية / الجماعية) والذاكرة. تكمن المشكلة في تعبئة الذاكرة من أجل السعي إلى الهوية والمطالبة بها، هناك عمليات سوء استعمال للذاكرة وللنسيان، فهل ينبغي أن تكون هويتنا هشة إلى درجة أنها لا تستطيع أن تحتل أن يكون للآخرين طرق مغايرة لطقنا في العيش وتسجيل هويتهم الخاصة في مسار العيش معاً (٣٧). عند هذا المستوى تتقاطع مشكلة الذاكرة مع مشكلة الهوية، ذلك أن هشاشة الهوية هي الموقع المثالي للتلاعب بالذاكرة "بسبب الوظيفة التوسيطية للهوية السردية، تصبح إساءات استعمال الذاكرة

والتذكر، بل إنه الخيار بين أشكال متعددة من التذكر إذ ليس هناك ما يدعى بواجب التذكر بحد ذاته حيث يمكن للذاكرة أن تسخر لأفعال الخير ولأفعال الشر على حد سواء، أصبحنا نقيم الاحتفالات كرد على تدميرنا للإطار التقليدي، وننتقل بغرابة الذكريات ويصل بنا الأمر إلى تلطيخ وجه الماضي، بعد أن حولناه إلى مفتاح عالمي يُفترض منه تفسير الحاضر (٣٤).

ثانياً- الذاكرة السعيدة والفهم التاريخي

كذلك بحث الفيلسوف بول ريكور Paul Ricœur (١٩١٣-٢٠٠٥) بشكل مستفيض في مسائل الذاكرة والتاريخ والنسيان والغفران. فيما يتعلق بموضوع الذاكرة رأى الفيلسوف بأنه لا يمكن الحديث عن ذاكرة سعيدة بلغت سكينتها إلا عبر سيرورة النسيان المفضية في خاتمة المطاف إلى الغفران. إن استعمالاً معتدلاً للحفاظ غيباً ألا يتضمن كذلك استعمالاً معتدلاً للنسيان؟ ألا نستطيع الحديث عن نسيان مستنير كحارس ضد ثقافة جنونية للذاكرة الحافظة؟ عن استعمال معتدل لإعادة الاستذكار باسم ذاكرة عادلة، ينبغي التفكير حول إساءة استعمال الذاكرة التي تتلاعب بها الأيديولوجيا (٣٥). ما بين إفراط الذاكرة الجماعية وتفريطها، الذي يمكن إعادة تأويله بمقولات مقاومات الكبت والزام التكرار، يقترح ريكور ذاكرة نقدية أكثر من كونها وصفية

أولى وإيستيمولوجيا التاريخ وفينومينولوجيا الذاكرة من جهة ثانية، فعمد إلى إعادة إنتاجها بعد تمدينها وإفراغ حملاتها الوحشية التي بصمت مفهوم الوجود الأصيل بمعيارية متطرفة لا تقبل المهادنة. إن ما يسمى هنا بالأصالة بدون معيار معقولة، إنه تعبير مرجعيته ذاتيته في خطاب كتاب الكينونة والزمان، إن الفعل الفلسفي من أوله إلى آخره يخترقه القلق، وينبثق من العدم ويتلاشى في غياهب الظلام، وتعاني الأصالة من قربتها مما يسميه ميرولو- بونتي Maurice Merleau-Ponty (١٩٠٨-١٩٦١) بـ الوجود المتوحّش^(٤٠).

اجتهد ريكور من أجل عدم فصل اللحظة النقدية في الميرمينوطيقا عن اللحظة الأنطولوجية، وتتضمن عملية التصويب: انتشار مفهوم الانهزام من ربة القلق والوجود نحو الموت، وأضفى المزيد من العقلانية على مفهوم الوجود المدين. وتظل العلاقة بين الذاكرة والتاريخ مسألة أساسية في محاولة المواءمة بين: أنطولوجيا الشرط التاريخي وإستيمولوجيا المعرفة التاريخية، فالحوار بينهما يمنع الذاكرة من معانقة الوهم، كما يعيد استنبات التاريخ في قرارة الأفق الأنطولوجي لوجود الإنسان في العالم "إنّ عملية أرخنة الذاكرة الموضوعية في خانة مصلحة فينومينولوجية تأويلية للذاكرة تتبدى بهذه الطريقة متساوقة تماماً للعملية التي يمارس التاريخ بها وظيفته التصحيحية من

إساءات استعمال للنسيان، بالفعل، قبل سوء الاستعمال هناك الاستعمال - الطابع الانتقائي حتماً للسردية... إن أدلجة الذاكرة ممكنة بفضل التنوع الذي يعطيه عمل التصوير السردية^(٣٨). تصب هذه التأمّلات أخيراً لصالح ترسيخ علاقة مستديمة بين الذاكرة وقيمة العدالة. أمانا الترسيمات الكبرى لأجل مشروع ذاكرة عادلة، ولاسيما ما يتصل بمهمة فلسفة الدين بإزاء أخطار التعصب الديني الناجمة عن التحالف الرهيب بين إعادة التذكر وإقامة الإحتفالات للذكرى.

على سعيد متصل عالج ريكور مسألة أخرى تتعلق بالفهم التاريخي إنّ الرهان الأساس في كتاب (الذاكرة، التاريخ، النسيان) يتعلق بقضية الذاكرة السعيدة، لذلك حاول ريكور تأسيس مفاصل ظاهراتية الذاكرة وتوضيح علاقتها بأصناف التاريخ: الإبتيمولوجي، والتأويلي النقدي، وهيرمينوطيقا الشرط التاريخي. من هذه الوجهة احتلت هيرمينوطيقا الوضع التاريخي عند هيدغر موقعاً مركزياً سمح بإقامة دياكتيك نموذجي بين أنطولوجيا الوضع التاريخي وإستيمولوجيا المعرفة التاريخية. لكن مثل هذا المشروع يسترعي تصويب المفاهيم الأساسية التي استندت إليها فرضية هيدغر، وهي: الانهزام، والتاريخية، والتزمين^(٣٩). على هذا الأساس أجرى ريكور تصويماً كاملاً لتطلعات هذه المفاهيم بغية تهيئة الحوار بين أنطولوجيا الوضع التاريخي من جهة

فلسفة الدين فإن تتبع أثرها الهيرمينوطيقي يسعفنا حقاً في اقتراح مقارنة تفصيلية لإشكاليات تتصل مباشرة بمفهوم الهوية الذاتية ومن ثم مفهوم الهوية الثقافية والسياسية. على هذا النحو نكتشف تأويلات الهوية الذاتية في سياق الظاهرة الدينية، ولما لكل ذلك من دور أساسي يصب على الفور في قضايا الاعتراف بالآخر والشروع في تمكين الحوار الثقافي الخلاق. وحده التأويل المكثف للهوية الذاتية والثقافية بمستطاعه اجتراف مسارات التفاهم الحقيقي والخلاق، بالنسبة لكيثونة إنسانية ثقافية مشخصة على أنها تاريخية من حيث الأصل والمبدأ.

- كذلك الحال عليه فيما يتعلق بإشكاليات الذاكرة التاريخية، إذ لا يمكن الحديث عن هوية وطنية ناهيك عن محاولة تأسيسها، إلا عبر معالجة قضايا تتصل بمسارات التذكر والنسيان والغفران.

- بعيداً عن التقابل البسيط بين التذكر والنسيان نكتشف طريقاً آخر للعمل، يتعلق الأمر بالتمهيد لذاكرة عادلة بناءً وتاريخاً نقدياً يأخذ في حسبانها لحظات التزمين الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل. على هذا الأساس تصبح الذاكرة مشروع نحو المستقبل، ذاكرة نقدية تقاوم الذاكرة التكرارية وتتجاوز الخيار الصعب: إما التذكر أو النسيان.

- فيما يتعلق بالفهم التاريخي ينبغي مراعاة عدم

أجل الحقيقة بالنسبة إلى ذاكرة لا تتوقف عن أن تمارس تجاه هذا التاريخ وظيفتها التسجيلية... وحين يوضع في مثل هذا الإطار تاريخ الذاكرة وأرخنة الذاكرة فإنها يتواجهان في ديالكتيك مفتوح يحفظهما من الذهاب إلى الحد الأقصى، من هذا الغرور الذي هو من ناحية ادعاء التاريخ باختزال الذاكرة إلى أحد مواضيعه، ومن ناحية ثانية ادعاء الذاكرة الجماعية إخضاع التاريخ لها عن طريق إساءات استعمال الذاكرة التي قد تشكّلها الاحتفالات التذكارية التي تفرضها السلطة السياسية أو بعض مجموعات الضغط^(٤١).

خاتمة ونتائج

- إن البحث في مفهوم الهوية الوطنية وتعزيزها لا يمكن أن يطرح للنقاش بطريقة تأسيسية جذرية إلا في سياق فلسفي أنطولوجي، على اعتبار العلاقة الوطيدة بين تأويل الهوية الذاتية والتأويلات الممكنة للهوية الوطنية بعدها الجيوسياسي.

- بناءً على النتيجة الأولى يمكننا القول بأن مشروع تأسيس الهوية الوطنية يجد بنيتة الأولية ضمن شروط الوضع البشري الأصلي، ولا شك أن مسائل فلسفة الدين وفينومينولوجيا الذاكرة التاريخية هي في صميم الوضع الأصلي للإنسان بصفته كائناً تاريخياً.

- فيما يتعلق بالفوائد المستخلصة من مبحث

- تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص ٥٦.
٦. ينظر، كليفوردي غيرتز: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٨٢.
٧. المرجع نفسه، ص ٩٨.
٨. تشارلز تايلور: عصر علماني، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٩، ص ٧٥٩.
٩. جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحدائثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص ٣٧٨.
١٠. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدائثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د.ط، ١٩٩٥، ص ٤٥٨-٤٥٩.
١١. يورغن هابرماس: الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية "جدلية العلمنة العقل والدين"، ص ٤٦.
١٢. يورغن هابرماس: الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية "جدلية العلمنة العقل والدين"، ص ٤٩-٥٠.
١٣. المرجع نفسه، ص ٦٠.
١٤. ينظر، المرجع نفسه، ص ٦٠-٦١.
١٥. يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد،

فصل اللحظة النقدية عن اللحظة الأنطولوجية، وتبقى العلاقة بين الذاكرة والتاريخ مسألة مركزية في محاولة المواءمة بين أنطولوجيا الشرط التاريخي وإبستمولوجيا التاريخ، فالحوار بينهما يمنع الذاكرة من الانزاق في دائرة الوهم، ويعيد استنبات التاريخ في قرارة الأفق الأنطولوجي التاريخي لوجود الإنسان في العالم.

الهوامش

١. مارتين هيدغر: الأسئلة الأساسية للفلسفة مُشكلات مختارة من المنطق، أعدها للنشر فريدريخ- فيلهلم فون هرمان، ترجمة وتحقيق وتعليق إسمايل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٨، ص ٢٧.
٢. مارتين هيدغر: مدخل إلى الميتافيزيقا، نقله إلى العربية عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٥، ص ٥١٤.
٣. جاكولين لاغريه: الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص ١٠.
٤. جان غريش: العوسج الملهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٢٠، ص ١٢٩-١٣٠.
٥. يورغن هابرماس: الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية "جدلية العلمنة العقل والدين"،

- الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص ٥٩-٦٠.
١٦. المرجع نفسه، ص ٦٢.
١٧. المرجع نفسه، ص ٦٣.
١٨. ينظر، يورغن هابرماس وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ٦٣-٦٤.
١٩. جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ص ١٥٤.
٢٠. ينظر، جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٢٠، ص ٢٦.
21. Philippe Capelle-Dumont: Métaphysique et Philosophie de la religion "Jean Greisch les trois âges de la raison", Sous la direction de. Stefano Bancalari, Jérôme de Gramont et Jean Leclercq, Colloque De Cerisy, Hermann Éditeurs, Paris, 2016, p. 17.
٢٢. جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ص ١٧٤.
٢٣. ينظر، المرجع نفسه، ص ١٤٦.
٢٤. جان غروندان: فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى ٢٠١٧، ص ٩.
٢٥. جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار
- فلسفة الدين، المجلد الأول، ص ١١.
٢٦. بول ريكور: الحب والعدالة، ترجمة حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٣، ص ١١٥.
٢٧. ينظر، جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ص ١٢-١٥.
28. Emmanuel Levinas: Humanisme de l'autre homme, Montpellier, fata morgana, 1972, p. 37.
٢٩. بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٢٩٥.
٣٠. تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة، ترجمة نزمين العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، ص ١٨٤.
٣١. المرجع نفسه، ص ١١٥.
٣٢. تزفيتان تودوروف: الأمل والذاكرة، ص ٢٤١.
٣٣. المرجع نفسه، ص ٢٤٢.
٣٤. ينظر، المرجع نفسه، ص ٤٢٤.
٣٥. ينظر، بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١١٩.
٣٦. بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص ١١٩.

٣٧. ينظر، المرجع نفسه، ص ١٣٨.
٣٨. المرجع نفسه، ص ٦٤٨.
٣٩. ينظر، المرجع نفسه، ص ٥٠٨-٥١٥.
٤٠. ينظر، بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص ٥١٦-٥١٧.
٤١. المرجع نفسه، ص ٥٧٥-٥٧٦.
- القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- غروندان، جان: فلسفة الدين، ترجمة وتعليق عبد الله المتوكل، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى ٢٠١٧.
- غريش، جان: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسيل عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٢٠.
- غريش، جان: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الثاني، ترجمة عز العرب لحكيم بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٢٠.
- غيرتز، كليفورد: تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- لاغريه، جاكلين: الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣.
- ليشته، جون: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨.
٣٧. ينظر، المرجع نفسه، ص ١٣٨.
٣٨. المرجع نفسه، ص ٦٤٨.
٣٩. ينظر، المرجع نفسه، ص ٥٠٨-٥١٥.
٤٠. ينظر، بول ريكور: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص ٥١٦-٥١٧.
٤١. المرجع نفسه، ص ٥٧٥-٥٧٦.
- ### قائمة المصادر
- تايلور، تشارلز: عصر علماني، ترجمة نوفل الحاج لطيف، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٩.
- تودوروف، تزفيتان: الأمل والذاكرة، ترجمة نرمين العمري، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- ريكور، بول: الحب والعدالة، ترجمة حسن الطالب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٣.
- ريكور، بول: الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- ريكور، بول: من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،

- fano Bancalari, Jérôme de Gramont et Jean Leclercq, Colloque De Cerisy, Hermann Éditeurs, Paris, 2016.
- Levinas, Emmanuel: Humanisme de l'autre homme, Montpellier, fata morgana, 1972.
- هابرماس، يورغن: الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية "جدلية العلمنة العقل والدين"، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٣.
- هابرماس، يورغن: القول الفلسفي للحدائث، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، د.ط، ١٩٩٥.
- هابرماس، يورغن وآخرون: قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
- هيدغر، مارتن: الأسئلة الأساسية للفلسفة مُشكلات مختارة من المنطق، أعدها للنشر فريدريخ- فيلهلم فون هرمان، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٨.
- هيدغر، مارتن: مدخل إلى الميتافيزيقا، نقله إلى العربية عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٥.
- Capelle-Dumont, Philippe: Métaphysique et Philosophie de la religion "Jean Greisch les trois âges de la raison", Sous la direction de. Ste-

The Ontology of National Identity in the Hermeneutic Impact of the Philosophy of Religion and the Phenomenology of Historical Memory

Dr.Muthana Jaseen Salih

Abstract

Research into the project of empowering and strengthening national identity requires research into the distant stakes of the religious issue and issues of historical memory. Since human consciousness in its deep structure is a religious consciousness in various ways, and since man as man is a historical being, this inevitably calls for contemplation and theorizing about the extent of the interrelationship of the foundational dimensions of the human being along the path of thinking about empowering the creative national identity. From this perspective, we find that philosophical hermeneutics has provided the philosophy of religion with sufficient tools to open up horizons of dialogue between multiple local cultures, reaching the universal. In a related context, contemporary philosophical interests in issues of memory and history have clearly demonstrated the possibilities of establishing a critical historical memory that paves the way, beyond doubt, for the project of happy memory, and its repercussions on all levels, including the political.

Keywords: natural religion, happy memory, historical understanding, hermeneutics, phenomenology.