

## مشروعية الإيمان الفلسفي عند كارل ياسبرز - جدلية العقل والوجود

م.د مثنى ياسين صالح

جامعة الموصل/ كلية الاداب/ قسم الفلسفة

## الملخص

بقدر ما سعى الفيلسوف لتجذير العقلانية في أرض اللاعقلانية (الوجود) فإنه لم يدخر جهداً لإضاعة ما هو معتم ومبهم، لذلك تراه دائم الحذر والاحتراز: الحذر من السقوط في فخ الوهم الوجودي أو حتى السياسي المنبثق من اللاعقلاني، ذلك الفخ الذي سقط فيه كثير من فلاسفة عصره.

كلمات مفتاحية: فلسفة الدين، التعالي الوجودي، اللاعقلاني، الهيرمينوطيقا، التمرد، الخضوع، قانون النهار، قانون الليل.

The legitimacy of philosophical faith according to Karl Jaspers - the dialectic of mind and existence

**Abstract:**

The legitimacy of philosophical faith according to the German philosopher Karl Jaspers (1883-1969) is a question related to the profound philosophical premises upon which his philosophy of existence (the dialectic of mind and existence) is based. Furthermore, it represents the authentic intellectual content of his entire humanistic philosophical project.

مشروعية الإيمان الفلسفي عند الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣-١٩٦٩) هي مسألة تتصل بالمنطلقات الفلسفية العميقة التي تتأسس عليها فلسفته في الوجود (جدلية العقل والوجود)، فضلاً عن كونها تمثل المحتوى الفكري الأصيل لمشروعه الفلسفي الإنساني برمته.

إن ما هو عظيم وجليل في فلسفة ياسبرز هو استيعابها المتبصر لمجمل أبعاد الوجود في العالم، فلم يهمل الفيلسوف البعد اللاعقلاني ومختلف تجلياته الوجدانية والروحية الخلاقة، في الوقت نفسه الذي حافظ فيه على الشرط العقلاني والمتطلبات الفلسفية النقدية الصارمة حتى آخر المطاف. في ضوء ذلك احتلت إشكالية الإيمان الفلسفي موقع الصدارة في قلب مشروعه الفلسفي، بالنظر لعمليات التنافر والاستقطاب العميق بين البعدين العقلاني واللاعقلاني داخل هذه الإشكالية الفلسفية، وهو تنافر أصلي أو شرط ابتدائي يعد بحق مرتسماً ميتاً- أنطولوجياً لوجود الذات الإنسانية في العالم.

الذات الفاعلة بإزاء صحب وضبابية وعممة الوجود. الفلسفة تعني التفكير الذي يحول وعيي بالوجود لأنه يوقظني ويقودني إلى نفسي، حيث السعي في الوجود يجعلني ما أنا عليه الآن، إنَّ الفلسفة تعبير عن الإيمان بدون وحي ومن دون أدلة موضوعية، إنها محاولتنا للسير دون معرفة وجهتنا. ( See, Jaspers, Philosophy, Vol. 1, 1969 p. 1.

الفلسفة عند ياسبرز تعبير عن توجُّه شخصي للإنسان داخل العالم، وهي تهدف إلى بلوغ الوعي الذاتي. لذلك رفض ياسبرز بشكل مسبق أية مطابقة بين مهمة الفلسفة ومهمة العلوم الموضوعية، فلا تستهدف الفلسفة معرفة الأشياء في العالم؛ وإنما تتبغى بلوغ الوعي الذاتي بالوجود وبالعالم الذي نعيش فيه، أي الارتقاء بمعنى كل ما نفعله إلى مصاف عتبة الوعي بالذات " بالنسبة لي، الفلسفة هي التفكير الذي يدعمننا في الحياة، والذي ينير ويوجِّه أفعالنا، الشخصية والسياسية على حد سواء (Ibid, p. 10).

إنَّ ما يميِّز المشكلات الفلسفية هو تاريخيتها الأصيلة، ليس تاريخ الفلسفة مجرد صنف آخر من أصناف التاريخ يمكننا إضافته إلى معارفنا التاريخية بل هو الفلسفة ذاتها. والفلسفة بناءً على ذلك لا تنفصل عن تاريخ الفلسفة على الإطلاق، إنها وبصريح العبارة: تاريخ لا يزال في طور الانتظام وقرار لا يزال في طور الاكتمال عبر العصور التاريخية. على أثر ذلك نفهم سر اعتناء ياسبرز بتاريخ الفلسفة وبكل ما قاله وكتبه كبار الفلاسفة " فلسفتنا متجذرة في تقاليد آلاف السنين من

What is significant and sublime about Jaspers' philosophy is its insightful comprehension of all dimensions of existence in the world. The philosopher did not neglect the irrational dimension and its various emotional and spiritual creative manifestations, while simultaneously maintaining the rational condition and strict critical philosophical requirements to the very end. In light of this, the problem of philosophical faith occupied a prominent position at the heart of his philosophical project, given the profound dissonance and polarization between the rational and irrational dimensions within this philosophical problem. This dissonance is an original dissonance or initial condition that truly represents a meta-ontological outline of the existence of the human self in the world. As much as the philosopher sought to root rationality in the land of irrationality (existence), he spared no effort to illuminate what is dark and obscure. Therefore, you see him always cautious and wary: cautious of falling into the trap of existential or even political illusions that arise from the irrational, a trap into which many philosophers of his time fell .

**Keywords :** philosophy of religion, existential transcendence, irrationalism, hermeneutics, rebellion, submission, law of day, law of night .

مدخل

بصفته فيلسوفاً وجودياً حاول ياسبرز تقديم معنى جديد للفلسفة عبر استنباطها عميقاً في قرارة موقف

الفلسفي في أفق فلسفة الوجود التي سعى إلى تأسيسها  
؟.

### المبحث الأول : العقل والوجود (العقلاني واللاعقلاني)

في صدق قراءته للوضع الفلسفي المعاصر وجد  
ياسبرز أن الفلسفة اليوم تواجه أزمة حقيقية، وتمثل  
هذه الأزمة في الصراع بين الرؤيتين العقلانية  
واللاعقلانية للوجود. صحيح أن المسعى العقلاني  
الفلسفي وعبر تاريخ الفلسفة الطويل كان دائماً ما  
يصطدم بـ (آخر) العقل (اللاعقلاني)؛ إلا أنه كان  
يجتهد على الدوام في محاولة استيعابه وإظهار تطابقه  
مع النسق العقلاني الشامل بشكل أو بآخر. لكن في  
الفلسفة المعاصرة تغير الأمر، بتأثير كتابات كيركيغارد  
Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥) ونييتشه  
Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) دخلت  
الفلسفة في منعطف جديد أجبر الفكر الفلسفي على  
التعامل بجديّة تامّة مع استحقاقات اللاعقلاني  
وأصالته، ومن دون محاولة إعادة تشكيله بما يتناسب  
مع الرؤية العقلانية أو قانون ما يُفترض أن يكون نظام  
الوجود " بهدوء، حدث شيء هائل في واقع الإنسان  
الغربي: تدمير كل السلطات، وخيبة الأمل الجذرية في  
العقل المفرط، وتفكك القيود، كل ذلك جعل أي شيء،  
أي شيء على الإطلاق، يبدو ممكناً". ( Jaspers, )  
(Reason and Existenz, 1955, p. 23).

التفكير الحر". (Ibid, p. 2). إن دراسة تاريخ  
الفلسفة جزء أصيل من الممارسة الفلسفية ذاتها، فمن  
أجل إقامة فلسفة حقيقية لا يمكننا إهمال تاريخ  
المشكلات الفلسفية الكبرى مع الوقوف بحكم الضرورة  
على مصدرها في الزمن الحاضر، الأمر الذي يضيف سمة  
المعاصرة الدائمة على تاريخ الفلسفة ذاته " الفلسفة هي  
طريقة الإنسان في ملازمة الوجود التاريخي في عصره".  
(Ibid, p. 1).

على هذا الأساس استرشد ياسبرز في كتابه  
(الفلسفة) وبأجزائه الثلاثة بالفكرة الفلسفية الميتافيزيقية  
القديمة " وأصبح العالم، والنفوس، والله موضوعات  
لأجزائه الثلاثة ". (Ibid, p.11). نحن أمام ثلاث  
إشكاليات كبرى تصطم بها الذات الإنسانية وتدفع بها  
إلى سير أغوار المجهول، ومن ثمّ تبعث الحياة في  
الممارسة الفلسفية وتعزز ضرورتها. لكن ياسبرز لم يكتفِ  
بإبراز هذه الإشكاليات الكبرى بل عمد إلى إجراء تعديل  
جوهرى على الإشكالية الميتافيزيقية التقليدية حيث  
تحولت الإشكالية الأولى في الميتافيزيقا إلى بحث عن  
التوجه داخل العالم، وتحولت الثانية إلى إضاءة  
للوجود، وتحولت الثالثة إلى ميتافيزيقا. مع مراعاة هذا  
التعديل الذي أدخله ياسبرز على فكرة الميتافيزيقا  
التقليدية، ولاسيما بعد أن أصبح البحث الفلسفي في  
الكوسمولوجيا يتعلق باستكشاف التوجه داخل العالم،  
وأصبح البحث الفلسفي في النفس يتعلق بإضاءة الوجود،  
وأصبح البحث الفلسفي في فكرة الله يتعلق بالميتافيزيقا  
حصراً، يحق لنا أن نتساءل عن مشروعية الإيمان

نعد نملك خياراً آخر سوى قبول الرببية المفرطة أو الاستسلام للنوازع اللاعقلانية المنبعثة من عتمة الوجود ؟ وهل قدّم كيركيغارد ونيتشه أية حلول للأزمة الروحية التي تعانيها حضارتنا ؟. إنّ القارئ لفلسفتيها لا يسعه إلّا الإعجاب بمدى جسارتها على اختراق حجب المجهول، وعلى الرغم من أننا ننتهي مع كيركيغارد إلى يقين ذاتي مؤمن يتخذ هيئة وثبة وقرار شخصي، وننتهي بصحبة نيتشه إلى إلحاد مطلق وعدمية مكتملة وإقرار بالعود الأبدي، إلّا أنهما لم يعتنيا أصيلاً بإيجاد الحلول بقدر ما عملا على تعميق الأزمة. فلا يزال اليقين الذاتي المؤمن عند كيركيغارد تخترقه صرخات آناء الليل، ولا تزال عدمية نيتشه بعد تحطيمها للعقل غير واضحة المعالم والغايات، ليس غريباً إذن أن عاشا مُتّوحدين بشجاعة منقطعة النظير. لقد كان تأثيرهم المشترك هو السحر ومن ثم خيبة الأمل، الإمساك بشخص ما ثم تركه واقفاً غير راضٍ كما لو أن يديه وقلبه تركا فارغين، كل شيء يعتمد على ما يصنعه قارئهم من خلال عمله الداخلي، إنهم يتخلون عنا دون أن يعطونا أي أهداف نهائية ودون طرح أي مشاكل محددة، من خلال كل واحد منهم يمكن للمرء أن يصبح فقط ما هو عليه ". (Ibid, pp. 46-47). إنّ ما هو مهم بالنسبة إلى الفيلسوف المعاصر في فلسفتي كيركيغارد ونيتشه هو ملاحظة أنهما استطاعا افتتاح طريق التجربة الوجودية الفاعلة، وقد طرحا أسئلة لا يزال أفقها منفتحاً ولاسيما بعد أن كشفنا بما لا يقبل الشك أنه " لم

لا ينبغي الخلط بين فكر كيركيغارد وفكر نيتشه فقد سلك كل منهما مساره الخاص واصطنع فلسفته الشخصية النابعة من صميم تجربته الحية، لكن بالرغم من ذلك يلاحظ ياسبرز وجود العديد من الأمور المشتركة بينهما " كلاهما شكك في العقل من أعماق الوجود". (Ibid,p. 25). وحاول كلاهما تفحص جميع أشكال العقلانية الممكنة بغية الاستحواذ عليها، سعيّاً منهما لبلوغ ما يمكن أن ندعوه بالحقيقة الحقيقية. على ذلك تعدّ فلسفتي كيركيغارد ونيتشه منعطفاً حاسماً في تاريخ الفلسفة وخير تعبير عن قدر الإنسانية ومصيرها، فقد استشعر كلاهما أزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في أبعادها كافة الدينية والأخلاقية والاجتماعية، تلك الأزمة الروحية التي انعكست عميقاً على فكرهما وعملت على تشكيل طبيعتيها الشخصية. هذا هو مصدر أصالة ما فكر فيه وكتبه كل واحد منهما، فالفلسفة لكي تكون أصيلة ينبغي عليها أن تنبع من راهنية واقعها الحضاري وأزمات عصرها، وهذا هو محل القرار الهيرمينوطيقي عند كارل ياسبرز الذي تنبني عليه فلسفته في الوجود : جعل كيركيغارد ونيتشه يُفسّر أحدهما الآخر. فلما كان العقل والوجود (اللاعقل، القديم) يتمظهران بوصفهما قطبين متطرفين، ودائماً ما تخلق المقابلة بينهما توتراً أصيلاً، فإنّ مهمة الفكر الفلسفي في ظل هذا التوتر ينبغي عليها أن تكافح في ممارسة التأويل من أجل الفهم.

تبدو أزمة الحضارة المعاصرة وكأنها أطاحت بالعقلانية وحطمتها إلى الأبد، فهل يعني ذلك أننا لم

(Ibid, p. 49). على أساس هذه الرؤية ينبغي علينا إعادة النظر في المشكلة الفلسفية التقليدية الناشئة عن التوتر بين العقلاني واللاعقلاني أو بين العقل والوجود.

ذكرنا قبل قليل أنّ العقل والوجود قطبيين متطرفين متنافرين بالنسبة إلى النظرية أو التصور الفلسفي الذي يسعى إلى "إضاعة المُعتم، والإمساك بالأسس التي نحيا انطلاقاً منها، والتي تفترض عدم وجود شفافية، بالرغم من المطالبة بأقصى قدر من العقلانية". (Ibid, p. 49). فكيف يمكن التوفيق إذًا بين العقلانية في معناها الكانطي Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) بكل ما تتضمنه من وضوح وشفافية، وبين الوجود أو اللاعقل بكل ما يتضمنه من عتمة أصلية بالمعنى الذي نجده لدى كيركيغارد؟. هذا هو السؤال المحوري الذي يخترق فلسفة ياسبرز وتعمل الإجابة عليه على تشكيل مبناها العام. من أجل الإجابة على هذا السؤال اجترح ياسبرز مفردة (المحيط)، فإذا ما كان الفهم مهمة رئيسة بالنسبة للفكر، فالسبب هو أننا محاطون بطرق متباينة في الوجود داخل العالم. إذًا يرغمنا الوضع الأنطولوجي الأصلي العائم الذي نحيا فيه، وهو موضع الإنسان بما هو إنسان، على أن نحيا ونفكر ضمن أفق عام، الأمر الذي يستدعي أن يكون الفهم سبيلنا الوحيد نحو الاهتداء. في سياق الأنثروبولوجيا الفلسفية لم يهمل كانط هذه الإشكالية فقد بحث الفيلسوف في الميتافيزيقا العملية المشروعة في محاولة منه لتأسيس أنثروبولوجيا أصيلة بعيداً عن الافتراضات القبلية للميتافيزيقا النظرية. والأنثروبولوجيا

يعد هناك أي أساس واضح بالنسبة لنا. ولم يعد هناك أي خلفية آمنة لفكرنا". (Ibid, p. 47)

في خضم هذه الأزمة الروحية، وبعد الأخذ في الحسبان مسارات كيركيغارد ونيتشه، ما الذي يمكن للفلسفة القيام به أو ما الذي ينبغي عليها أن تتكفل به بصفته مهمتها الأصلية؟ الشيء المؤكد هنا هو أنّ الفلسفة لا تستطيع التنبؤ بما ستؤول إليه الأمور انطلاقاً من مجرد المسح التاريخي العالمي وقراءة الوضع الراهن، عليها إذن التخلي عن محاولة ذلك، فليست الفلسفة المكتملة أمراً ممكناً على الإطلاق. لدينا خطط ذات غايات محدودة، ولكن دائماً ما يأتي إلينا شيء آخر لم يرغب فيه أحد، وبنفس الطريقة فإنّ الفلسفة هي عمل يؤثر على باطن الإنسان، لكنه لا يستطيع أن يعرف معناه النهائي، ومن ثمّ فإن المشكلة المعاصرة لا ينبغي استنتاجها من بعض الكل المسبق؛ بل بالآحرى يجب أن يتم جلبه إلى الوعي من أساس تمت تجربته الآن ومن محتوى لا تزال رغبته غير واضحة، فالفلسفة كفكر هي دائماً واعي بالوجود الذي يكتمل في هذه اللحظة، لكنه يعرف أنه ليس له ديمومة نهائية في شكل تعبيره. (Ibid, p. 48). بناءً على ذلك تصبح مهمة الفلسفة الحقيقية في مواجهة التحديات التي طرحها كيركيغارد ونيتشه والآفاق التي عملا على تشييدها، هي "تحيين أفكارنا الواقعية في حضور ما يطرح علينا علامة استفهام، أي تحيين الأفكار التي تُنتج الإنسانية بداخلنا؛ وهي أفكار ممكنة، عندما يصبح الأفق غير محدود والوقائع واضحة والأسئلة الحقيقية جليّة.

توجهات الوجود. إذاً يتوجب اعتبار الوجود، وبفضل كل ما يتضمنه من عتمة وغرائبية أصلية، على أنه الأرضية المبهمة لكيثونة الأنا التي تدفع بها دائماً إلى الأمام، أمام ذاتها، في عالم يتضمن مختلف الاحتمالات، بما فيها احتمال اختراق الوجود الزمني بشكل كامل ووقفاً عند واقعية الوجود المفارق. بالعودة إلى كانط فإنّ العقل النظري عندما ارتأى عدم الإقرار بموضوعية المقولات الميتافيزيقية واعتبرها مجرد ظواهر فإنه في ذات الوقت لم يعتبر كل ما هو فوق حسي مجرد اختلاق فكري زائف وإنما " أفكار متعالية ليس فيها ما هو مستحيل". (كانط، نقد العقل العملي، ٢٠٠٨، ص ٢٣٢).

لكن الوجود ومن أجل فهم نفسه بحاجة تامة إلى الفكر النقدي بغية تحويل المعتم إلى شفاف، وليس الفكر هنا مجرد التفكير البسيط بما هو عقلاني؛ وإنما هو بالأحرى فكر له القدرة على تجاوز كل الحدود وصولاً إلى الاعتراف بآخر العقل ووجهه الغريب بصفته عقلانية مضادة ونسق أصلي من أنساق المحيط الذي نعيش فيه. العقل والوجود هما القطبين العظيمين لوجودنا، اللذين يلتقيان في كل أشكال الشمول، فهما لا ينفصلان أبداً ويختفي كل منهما مع اختفاء الآخر، لا ينبغي للعقل أن يستسلم للوجود لينتج تحدياً منعزلاً يقاوم التواصل في حالة من اليأس، ولا ينبغي للوجود أن يستسلم لصالح الشفافية التي تحل محل الواقع الجوهرية، لا يصبح الوجود واضحاً إلّا من خلال العقل، وليس للعقل محتوى إلّا بفضل الوجود. (See, )

في نظره تشمل كل ما يمكن معرفته في طبيعة الإنسان، باعتباره مخلوق مادي وروحي في الآن نفسه، لا تتعلق هذه المعرفة فيما هو في متناول اليد فقط، وإنما أيضاً في القدرات الكامنة، وموقعه الغائي وسط العالم. (See, Heidegger, Kant and The Problem of Metaphysics, 1997, pp. 146-148).

نحن أمام طريقتين لا ثالث لهما : إما الاستغراق المنغمس في الوجود (الكينونة) أو الوعي المتفكر بالصفة التي نوجد من خلالها أنفسنا. الطريق الأول لا يقدم معرفة موضوعية تواصلية بل يفهم فقط بصفته حداً نهائياً لوجودنا، في حين أنّ الطريق الثاني – وهو الطريق المفضل بالنسبة إلى كانط – يستدعي قابلية التفكير والمعرفة الواضحة القابلة للنقل باعتبارها قابلة للتفكير. ويسمح لنا الطريق الثاني بإدراك ووعي الحدود التي نعيش فيها ونفكر من خلالها " وبهذا الوعي بالحدود، نصبح منفتحين على إمكانية الآخر الذي لا نعرفه". (Jaspers, Reason and Existenz, 1955, p. 56). وبطبيعة الحال فإنّ الطريق الثاني لا يستبعد الطريق الأول، بل على العكس من ذلك، فهو يعترف به ويؤكد شرعيته ويتعرف من خلاله على أصله ومصدره، ويطمح إلى جعله عالمياً ومشاركاً " ليست التجربة هي التي تحد العقل، ولكن العقل هو الذي يحد ادعاء الحساسية في توسيع معرفتنا التجريبية، والظاهراتية، والزمانية، لتشمل نظام الشيء في ذاته". (ريكور، صراع التأويلات، ٢٠٠٥، ص ٤٧٥). على هذا المنوال سار كارل ياسبرز معتبراً بأن العقل هو القاسم المشترك بين مختلف

موضوعية ونقدية، والمعرفة الشاملة بصفتها ملكة إنتاج الأفكار المنظمة، وبعيداً عن أي تصور إحتزالي يعمل على مطابقة العقل وجهة محددة من جهات المحيط " يجب على العقل أن يتحقق على الدوام من أجل إدراك كينونة أكبر من العقل". (Ibid, p. 126). تفرض علينا العبارة القائلة بضرورة التحقق الدائم للعقل، النظر إلى عقلانية ياسبرز بوصفها عقلانية موسّعة أو منفتحة " ربما تكون الفلسفة مسؤولة ليس فقط عن دائرة معرفتها، ولكن أيضاً عن الحدود التي تؤكد بواسطتها إلى عدم المعرفة. ولا يعد الحد هنا تخمناً، ولكنه يعد نشاطاً وتحديداً ذاتياً معتدلاً". (ريكور، صراع التأويلات، ٢٠٠٥، ص ٣٦٣). فهي عقلانية دينامية لا تتوقف عن الاكتمال بطموحها الرامي إلى فهم كل ما هو لا عقلاني، لكن ليس عبر تسطيحه أو اعتباره مجرد راسب عفا عليه الزمان؛ بل عبر تجذيره في تربة عقلانية وبالاستناد إلى شروطه الذاتية في الفهم مع المحافظة على كينونته الأخص. فالأمر هنا يتعلق باكتشاف الالفلسفة - قبل وبعد - الفكر الفلسفي " نحن ندرك وجود محتوى فوري في العقل، وهو بالطبع ليس موضوعاً، أي كائناً بالفعل، ولكنه بالأحرى القوة اللانهائية للوجود". (Schelling, The Grounding of Positive ) (Philosophy, 2007, p. 141).

#### المبحث الثاني : نظرية الفهم في فلسفة الوجود

لعل العقلانية الموسّعة التي دعا إليها ياسبرز وعمل على تنفيذها ليست بالعقلانية القياسية وإنما هي عقلانية تأويلية تحت الفكر على ممارسة الفهم، وهي

Jaspers, Reason and Existenz, 1955, p. (67).

جدلية العقل والوجود هي الجدلية التي ينبغي العمل عليها دائماً، فهي جدلية ضرورية يفرضها علينا الطابع الأنطولوجي لوجود الإنسان في العالم، وعلى هذا النحو أيضاً تتقدم الحضارة الإنسانية بدافعية التطوير المتبادل الذي يمارسه العقل والوجود أحدهما على الآخر. إن ما يدور في ذهن ياسبرز في خضم ترسيخه لهذه الجدلية هو أمر يتعلق : بضرورة المحافظة على محتوى الوجود الأصلي، فهو كل ما نملك بوصفه المعنى الغائي الذي لا تكف الذات الإنسانية تبحث عنه وتستدعيه بشوق عارم، مقابل ذلك - وهي مسألة على قدر كبير من الأهمية - يحذرنا ياسبرز من خطر الوهم، أي خطر التيهان في غياب الوجود والانغماس فيها، أي الاستسلام لعنمة نوازعنا اللاعقلانية واندفاعاتها الغامضة، وهي قضية عاصرها فيلسوفنا وعانها بعمق بحكم الظرف التاريخي الذي عاشه وكتب فيه فلسفته " إن الوجود غير العقلاني... ينتهي إلى عنف أعمى". (Ibid, p. 68). لذلك شدد الفيلسوف على أولوية العقلانية بإزاء الوجود، وضرورة ممارسة وتعلم الارتقاء المنهجي بالعقل في معناه الواسع خطوة بعد خطوة. وبشكل عام جعل ياسبرز من العقل قاسماً مشتركاً لجهات المحيط كافة، فالعقل لا يتطابق وأية جهة من هذه الجهات؛ وإنما هو صلتها المشتركة ومعياريها الناظم الذي يمنع إحداث التعارض فيما بينها. على أن نراعي أن العقل في هذا السياق يعني الفهم العقلاني بالمعنى الكانطي، أي العقل الواضح بطريقة

التاريخية، لسنا كائنات تاريخية بل نحن بالأحرى كائنات تاريخية وجودية. وهو الوعي التاريخي الوجودي الصحيح، الذي فيه تدرك الذات عينها تاريخيتها باعتبارها الواقع الوحيد، وهو ما يجعلها شيئاً واقعياً. ( See, Jaspers, Philosophy, Vol. 2, 1970, pp. 104-105 ). يشير هذا الأمر إلى أننا كائنات تجد نفسها متورطة بالضرورة وعن غير قصد في وضعية محددة سلفاً، ومنخرطة أحياناً ضمن حدود وجودية قصوى لا تُتخطى، أشار إليها ياسبرز بعبارة الأوضاع في حدودها القصوى، وهي الأوضاع التي تكشف النقاب عن اللاإرادي الذي يخرقنا ويشكل كياننا ويحد إرادتنا، والذي لا نملك بإزاءه أن نكون أرباب ذاتنا أو المتحكمين في مسارات حياتنا " إن الفلسفة تسعى لأن تكون الأولى من زاوية التأسيس، أو بالأحرى من زاوية الركن الأساس؛ لكنها لن تتمكن من ذلك إلا إذا كانت الثانية من زاوية المنبع والذخيرة الوجودية، والتدفق الأصلي". ( Ricœur, Aux Frontières de la philosophie, 1994, p. 172. ).

العنصر الثالث، تأويل أصيل للحرية الأخلاقية الكانطية بالاستناد إلى ماهيتها الأخص المتمثلة في قدرة الإنسان على التشريع الذاتي. الحرية الوجودية التي تحدث عنها ياسبرز تعزز الحرية الأخلاقية وتوسّعها في ظروف خاصة، ولاسيما عندما تصطم القوانين الأخلاقية بحدود نهائية وإحراجات أو استحالات نظرية، كما هو الحال عليه في المواقف المأساوية التي تصبح فيها المعايير الواجبية الإلزامية غير مجدية تماماً. حينئذ تنقلنا الحرية

على ذلك تستثير إشكالية هيرمينوطيقية أصيلة بحكم الضرورة. فلا يتحدث ياسبرز عن عقلانية استباقية كلية وشاملة تتطلبها عقلنة الوجود بل هو يطمح إلى عقلانية جهوية تتناغم مع الواقعة الوجودية المعتمدة قيد البحث أو الحيز الوجودي المظلم الذي ينبغي إضاءته. تبدو هذه المسألة الإشكالية أكثر وضوحاً عندما نستذكر التعديل الذي أدخله ياسبرز على فكرة الميتافيزيقا التقليدية، نحن أمام ثلاثة حدود ( التوجه داخل العالم، إضاءة الوجود، التعالي الميتافيزيقي ) يستنفر كل حد منها تصوراً مخصوصاً عن الفهم يتعلق على التوالي بـ (الموقف الذاتي داخل العالم، تمثيلات العالم، الأنماط الروحية). فماذا يعني ذلك؟ يعني ذلك أن الفهم يتداخل مع هذه الحدود الثلاثة، إنه يتشكل عبرها وعن طريق تأثيراتها وبمستويات متعددة.

على هذا الأساس يتشكل الفهم التأويلي الحصيف عند ياسبرز : العنصر الأول، التواصل الوجودي أو الانفتاح والتحقق، الانفتاح على الذات عينها وعلى الآخر من أجل تحقق ما لم تكن عليه من قبل، فيما يعرف بالصراع من أجل الاعتراف، وينطبق ذلك على علاقة الذات بالجماعة وعلاقة الجماعات بعضها بالآخر. العنصر الثاني، استنبات البعد الوجودي في قرارة الوضعية التاريخية لوجود الإنسان في العالم، فالتاريخ ليس مجرد معطى خارجي موضوعي بل هو جزء لا يتجزأ من كينونة الذات عينها ومن طريقة فهمها لنفسها. فقد شدد ياسبرز على أهمية إضاءة الوعي الوجودي الفردي أو الشخصي على الخاصية

الوجودية بالتعالوي في الوجود الزمني". ( Ibid, p. 6).

يبدو ما يعرف بالوجود الواقعي وكأنه وجود افتراضي بقدر ما هو مستحيل، لا بل أنه يكاد أن يفصح عن شبهة (اللاواقع) أكثر منه الإفصاح عن يقين نهائي بواقعيته وحقيقته. تنطبق هذه الشبهة نفسها على الكينونة الإنسانية، لذلك تراها لا تفتأ باحثةً عن أصلها ومصدرها ومعناها، الأمر الذي يميظ اللثام عن استشعارها حريتها الأصلية وتوقها لأن تكون عين ذاتها بتأثير تناهيتها وتمزقها المحايث، وعلى الرغم من الحدود التي تفرضها شروط المعرفة الموضوعية " بما أن الواقع المتعالوي ليس وجوداً تجريبياً باعتباره تجاوزاً متجسداً ولا عالماً آخر في ما بعد، فإن تجربته تعتمد على تمزق المحايثة". (Ibid, p. 13). إذاً يستدعي هذا الوجود الافتراضي وهذا التمزق الكينوني مساراً لإعادة الاستملاك، وهو مسار يتخذ هيئة ممارسة تأويلية في أفق ميتافيزيقي بحكم الضرورة. أما الميدان الأمثل لهذا التفكير المتعالوي فهو ميدان الأساطير والأديان والميتافيزيقيا الفلسفية، كلٌ حسب طريقته الخاصة " الأساطير واللاهوت والفلسفة هي محاولات للتعبير والتمثيل الصريح والموضوعي للكائن المتعالوي". ( Ibid, p. 24).

على صعيد الرؤية الفلسفية الوجودية فإنّ التعالوي يكشف عن جدلية ما يعرف بالتمرد والخضوع : التمرد أو التحدي في هذا السياق يعني الإشارة إلى إرادة المعرفة اللامحدودة، بصفقتها انتفاضة وتحدي ضد كل ما

الوجودية إلى مستوى أخلاقي آخر يتناسب مع ظروف الحدود القصوى، يجري ذلك عبر اتخاذ قرار وجودي يخترق حدود القانون الأخلاقي نفسه. فالحرية الوجودية هي القرار الذي بموجبه نبلغ مستوى الذات عينها، فهي قدرة المرء على تحقيق ذاته وبلوغ مستوى الفعل الجوهرية للوجود الذاتي. على هذا النحو يتكشف معنى العالم بوصفه قرار وجودي حر في مقامه الأول والأخير، وهو قرار نابع من مسيرة حياة طويلة وسيرورة حية قوامها الكفاح والصدق والمعاناة.

ولا يعدُّ هذا الاستهداف المتعالوي مطلباً ثانوياً أو اختيارياً وإنما هو مطلب جوهرية يستشف أصيلاً - بوصفه احتمالاً - ضمن سيرورة التفكير في الوجود ذاتها، أي بعد إدراك حدود تمثل الوجود وحدود الوجود الواقعي " لا يمكن للوجود أن يدرك نفسه في حريته إلا إذا كان في نفس الوقت، وفي نفس الفعل، سيدرك شيئاً آخر غير نفسه". ( Jaspers, Philosophy, Vol. 3, 1971, p. 5). لا يخفي ياسبرز اعتقاده بأن إدراك الفكر لحدود التمثل ولحدود الواقع هو المنطلق الأول لإمكان اختراق الوجود، لا بل والمنطلق الأول لإمكان بداية الفلسفة نفسها وبغض النظر عن أية إحالات ماورائية، فالممارسة الفلسفية بما هي كذلك تضمّر بالضرورة في حركتها التفكيرية استعداداً أو تأهباً أصلياً يحملنا إلى ما هو أبعد من الوجود " بالنسبة لأي وجود ممكن، سواء كان بدون أو ضد أو مع التعالوي، يظل التعالوي هو السؤال الذي لا يتوقف، هذه الاحتمالات الثلاثة هي عناصر في حركة إحساسنا

المحددة، وربما ينتهي إلى عدمية فارغة. إن ترك الله ليس تحدياً، إنه ينطوي على إحساس بالمسافة ونقص بالإيمان، الأمر الذي يجعلني غير قادر على أن أكون متحدياً أو مستسلماً، وقد يصل ترك الله إلى درجة الشعور بأن الله قد مات، وهذا لم يعد تحدي بل زعر. (See, Ibid, p. 72). كذلك لا يمكننا الحديث عن الخضوع (اللانهمام) فضلاً عن تسوية مشروعيتها إلّا بعد مرحلة محتدمة من التمرد (الانهمام) ينبغي خوضها، وإلّا أصبح الخضوع مجرد استسلام سلبي أعمى وكبت للحرية، وهذا ما لا يريده الإله نفسه للإنسان. فقد أكد ياسبرز عدم وجود خضوع صادق إلّا أمام تمرد مُتجاوز " فقط من يدخل في الرعب ويصمد أمام الاختبار يمكنه أن يعرف عن الثقة". (Ibid, p. 73). ليست هنالك ثقة مسبقة صادقة على الإطلاق، بل هنالك فقط استملاك حي لها بعد طول ألم ومعاناة، وداخل الإحساس بالرعب اليأس الذي تفرضه الظروف الواقعية. فليس هناك ثمة طريق إلى الرضا ومن ثمّ إلى التعالي والسمو خارج هذا العالم، وليس هناك ثمة طريق سحري بل فقط رغبة الذات وإرادتها في توجيه الإله بوساطة كيانها وأفعالها الواقعية. أثق بنفسني بالقدر نفسه على أساس الثقة في الوجود، أي أنني أجد استقلاليته المتحدية في الاستسلام، لأنّ التحدي بسلبيته يستهدف الله منذ البداية، فإنّ إنكار الله لا يجعلني غير مبال؛ بل هو بالأحرى، التعبير السلبي عن علاقتي بالتعالي، فكل كلمة (لا) أطرحها هي بمثابة نداء من أجل (نعم)، ولكن من أجل (نعم) حقيقية وصادقة،

لا يمكن معرفته والإحاطة به، وضد كل ما يعدّ واقعه غير محتمل وغير معقول، وهو الأمر الذي يستنفر الذات في حال من الاستجواب المستمر. ويمكن القول أنّ إرادة المعرفة بلا حدود هي إرادة تتجه نحو الانفصال ومعادية للإله بطبعها، لكنها في الوقت نفسه إرادة إلهية، فهناك شيء إلهي في كينونة الإنسان، وفي كل ما يفعله ضد الإله. (Ibid, p. 65). حينئذ يصبح التحدي، بوصفه استحقاق ومطالبة إنسانية بالحقيقة المطلقة وبالالتحاق الواضح وبالصدق في حد ذاته بالنسبة إلى كل ما يتعذر فهمه، يصبح علاقة يقيمها الإنسان بالتعالي. أما الخضوع أو الاستسلام فإنه يشير إلى حالة الرضا أو الوثوق الإرادي، فهو يستهدف التعالي عن طريق آخر وهو طريق اللامعرفة، إنه جرأة الحياة وتقبلها كما هي عليه، والاستعداد للعيش مهما كانت الظروف، والاستسلام لا بل والتناغم مع واقع الوجود.

فكيف السبيل إذاً إلى إقامة جدلية مثمرة بين التمرد والخضوع؟ ولاسيما أننا لا نستطيع استبعاد أي طرف منهما بعدما تبين لنا الدور الخلاق لكل منهما على حدة بوصفهما نمطين أصليين من أنماط الوجود. يرى ياسبرز أنّ عزل الذات بشكل مسبق ودائم في أي من هذين الطرفين سيؤدي حتماً إلى السقوط في العدم الوجودي. على سبيل المثال فإنّ التشبث بالتمرد اللانهائي يحوله إلى رغبة في عيش حياة خاصة سمتها متعة التدمير والحكم، وهي رغبة تنبع بدافعية الكراهية والانتقام من أي وجود يُضعف الذات، حينئذ يصبح التحدي ليس ثورة حرة للذات بل رخصة للذاتية

به ويمجده، بمعنى تدمير الوجود نفسه واحتضان المصير من خلال انتهاك القواعد والإخلاص والبحث عن جودة الذات وأصالتها، فهو يستهدف عمق الوجود ويستغرق الإنسان كلياً في اللاشعور. (See, Ibid, p. 91). في الواقع يمكننا النظر إلى جدلية قانون النهار وشغف الليل - وهي الجدلية التي عمل ياسبرز على توطيدها بطريقة عقلانية - على أنها المذهب الفلسفي المعارض لمذهب الوجود المتوحش عند هيدغر Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦)، فهي بمثابة تصويب جوهرى عقلاني لما ينبغي أن تكون عليه آليات عمل وتأثير المقولات الوجودية الأساسية التي ثبتها هيدغر في كتابه (الكينونة والزمان)، كالوجود الأصيل والوجود نحو الموت، بما يضمن تمدينها انسجاماً مع متطلبات الواقع المعيش وتطويره، وحرزاً منيعاً من أجل تجنب مآلاتها التدميرية وأوهامها الخطيرة المؤدية إلى الهلاك. إذ ينبغي مراعاة محدودية المعرفة والإرادة الإنسانية بما يخدم البناء التاريخي، بعيداً عن أوهام القدرة الكلية للفكر وهواجس الكينونة، تلكم الهواجس التي ربما تفضي في خاتمة المطاف إلى السقوط في هاوية الشر المحض واجترار حياة النقاء المُخَصَّب بالدم.

يتسم قانون النهار بالوضوح والوثوق والنظام وهو عالم ببناءً تاريخياً وزمانياً، في حين أنّ شغف الليل يدمر كل بناء تاريخي، إنه هاوية العدمية وقانونه الموت في سعيه نحو النقاء المطلق " مباركاً وملعوناً في الوقت نفسه". (Ibid, p. 92). ولأنه يُغرِقنا في هاوية العدم الخالدة ومتاهات اللاشعور فإنه يستعصي على أية

يجب أن ينبع الاستسلام من التحدي الذي تم التغلب عليه. (See, Ibid, p. 71). على الصعيد الديني تترك جدلية التمرد والخضوع أثراً كبيراً في تشكيل الوعي المتدين، يلاحظ ذلك في مختلف صور التعابير الدينية التي يكتنفها التوتر الخلاق بين قطبي التمرد والخضوع.

كذلك يكشف التعالي الوجودي عن جدلية ثانية تستند إلى التضاد بين : قانون النهار وشغف الليل. قانون النهار هو نمط المزاج العقلاني (أنوار العقل) المصاحب للإنسان أثناء النهار سواء في أعماله أو في طريقة إيمانه، أما شغف الليل فهو التجربة الداخلية والمزاج الوجداني الذي ينبعث مُتَقِدّاً في الإنسان آناء الليل، مُعْطِلاً بذلك قانون النهار واتساقه العقلاني بعد أن يفاجئ الكينونة بأحوال عدمها الذاتي وعتمة أصلها المطلق وإرادة الوجود العمياء " الغموض باعتباره الظلام الخالد للكائن الجوهري... الرغبة في تدمير نفسي في العالم للحصول على الكمال في عمق اللاعالم". (Ibid, pp. 90-91). ينطبق هذا التضاد على مختلف صور الوجود بما فيها الوجود الديني، ففي داخل كل وجود نكتشف صورتَيَّ النهار والليل بأنحاء عدة، ويتضح ذلك جلياً في رؤية الإنسان للموت : قانون النهار يعرف الموت بوصفه حداً، ففي العمل يفكر المرء بالحياة لا بالموت، وبهدف الاستمرارية التاريخية للوجود البناء فإنه يفكر في الوجود حتى وهو يموت، يسمح قانون النهار بمخاطرة الموت لكنه لا يسعى إليه، أما شغف الليل فإنه يقيم علاقة محبة مرتعشة مع الموت ويرتبط

فلن أستطيع أن أدرك جوهر الوجود التاريخي في مجرد القانون والنظام والإخلاص الشكلي، ولا أستطيع الانغماس في عالم الليل، الذي يجب أن أقف عند حدوده لتجربة التعالي". (Ibid, p. 97). على الصعيد الديني فإنني "أثق في الله بوصفي مخلوق النهار، لكنني أفعل ذلك خوفاً من قوى غريبة تفوق فهمي. في عبودية الليل، أسلم نفسي للعمق السحيق حيث يتحول الليل من خلال تدميري إلى حقيقة تلتهمني بالقدر الذي تشبعتني فيه". (Ibid, p. 99). بعد ذلك رأى ياسبرز أن قانون النهار وشغف الليل مترابطان جوهرياً، والفصل بينهما لا يعدو أن يكون سوى مسألة نظرية: فما يتجلى بصفته قانون النهار يمكن أن ينعكس إلى هاوية الليل بتعارضه مع الوضوح العالمي وخروجه عن القانون، كذلك فإن ما يتمظهر على أنه شغف الليل يتحول إلى أرض النهار عندما تصبح عبودية الإنسان لليل تحولاً لبناء أساسه المظلم، والأمر في خاتمة المطاف يعتمد على الشرط التاريخي الذي نوجد فيه. (See, Ibid, pp. 99-100). لا توجد توليفة ثابتة بين قانون النهار والليل، كما أن رغبة صهرهما في بؤدقة واحدة شيء من الوهم، فالقرارات تأتي في الأزمان الوجودية، والفرد في تاريخيته فقط يكتشف ذلك "العالمان هما قطبية لا تتضح أبداً، كل واحد منهما يوقد الآخر. أستطيع أن أواجهها بالتوضيح، لكنني لا أستطيع أن أعرف وجودها في الفكر". (Ibid, p.101).

محاولة للوصف. لكنني؛ كما رأى ذلك ياسبرز "لم آت إلى نفسي إلا انطلاقاً من الليل". (Ibid, p. 92). في الليل ينكفي المرء على ذاته الأقرب وكيونته الأخص على درب التعالي الوجودي، فلا يعترف إلا بهواجسها الحميمة ويرفض كل ما له صلة بالحقائق المعطاة في التواصل الوجودي في واضحة النهار. لا يمكننا التناكّر لشغف الليل بغية تجاوزه، فعندما نهجم الليل من أجل الدفاع عن الذات، ومن أجل تدميره، نكتشف أن هذا السلوك ينصاع لقانون الليل الخاص نفسه بأن يصبح مثل الليل نفسه خالداً خارج الزمان، من دون التوصل إلى نهار الكائنات الوجودية داخل الخاصية التاريخية، فالورع الزاهد على سبيل المثال يخفق عندما يدمر التاريخية في بناء الوجود، ومن ثم فإنه يغرق في الليل الذي كان من المفترض أن يحاربه. (See, Ibid, p. 95).

بناءً على ما تقدم سعى ياسبرز إلى إقامة علاقة جدلية بين قانون النهار وشغف الليل، مثال ذلك إنسان "ينمو عنده القانون النهاري بوضوح، كما أنه يفهم إمكانية الحقيقة في ليلة شخص آخر". (Ibid, 96). يعني ذلك الإقرار بأن الليل هو حد النهار، بوصف الليل تعبيراً عن مواقف الحدود القصوى، لكن من دون الانغماس في دروب الليل المظلمة وسحره المبهم. في شغف الليل لا توجد فلسفة بل فقط اندفاع جامع، ومهمة الفلسفة هي تحقيق الكمال داخل الدمار نفسه "النهار مرتبط بالليل، لأن النهار نفسه لا يخلو من مؤسس حقيقي... إذا اعتبرت أن النهار محاط بالليل،

والمحايدة، وليس تقابلاً متضاداً بوصفهما معيارين مختلفين، فالمتعالى المحايث هو من يسمح للتفكير فيه أن يحدث وفقاً لصيغة الشفرة.

يحدرننا ياسبرز أن نحول قراءة الشفرات إلى معرفة مطلقة بالكينونة، فلا سبيل إلى تصور أنطولوجيا من هذا النوع، فإذا ما كانت قراءة الشفرات تفتح الوحدة الحقيقية أمام الوجود، فإنها في الوقت نفسه لا تحجب على صعيد الفكر تمزقات الذات التي تسعى إلى المعرفة. هذا هو واقع حال الإنسان في وجوده الزمني، إنه لا يبلغ أن يكون مع التعالي دائماً وأبداً بل هو حتى لا يلج بهيئة تامة، وإنما هو فقط يقترب منه على نحو من الأنحاء في برهة من الزمن، إذ سرعان ما يرجع الوعي المتعالى منحدرًا صوب تمزقات الكينونة. لكن هذا التوتر المتردد بين التعالي والسقوط هو من يفسح عن الإمكانية الواقعية للتعالي الأقصى من حيث هو كذلك، فلا يمكن الحديث عن أي تعالٍ ممكن من دون اعتبار لوجهه الآخر، ولا يمكن الحديث عن أي تعالٍ ممكن إلّا بالنسبة إلى كينونة ذات وجود واقعي. الأمر الذي يفسر العلاقة الجدلية بين التعالي والمحايدة بوصفها مرتسماً أصلياً لوجود الإنسان في العالم، والفلسفة على هذا النحو هي الضمانة النهائية على وجود هذا التمزق الأصلي. في ضوء ذلك يمكننا تحديد موقع الفلسفة ومهمتها الحيوية الأساسية: فإذا ما كانت الفلسفة - كما ذكرنا ذلك سابقاً - لا تنتمي بشكل صريح إلى قانون النهار ولا إلى شغف الليل بل أنها بموقعها الوسطي تعتمد إلى تحقيق الكمال داخل الدمار نفسه، فإنها هنا أيضاً تتموقع في

إنّ تسليط الضوء على مفهوم التعالي الوجودي يحمل رهانات كبيرة بالنسبة إلى حقل فلسفة الدين، لكن الأمر الأكثر أهمية من وجهة نظر هيرمينوطيقية هو حديث ياسبرز عن مفهوم الكتابة المشفرة، فالتعالي بصفته واقعاً محتجباً لا يكشف عن نفسه سوى عن طريق آلية كتابة مشفرة " يتعالى الفكر، بعد تجاوز الواقع الإمبريقي المُستلهم من التوجّه داخل العالم ثم الحرية المتحققة بالفعل التي توجّه نداءها داخل إضاءة الوجود، إلى حدّ أن الفكر يقرأ أية كينونة كما لو كانت مكتوبة بكتابة مشفرة حول التعالي الذي يستطيع الوجود فكّ شفرته". (Jaspers, Philosophy, Vol. 3, 1971 p. 32). في ضوء ذلك ميّز ياسبرز بين ثلاثة أصناف من اللغات المشفرة تدعوننا جميعها إلى لمس التعالي والشهادة عليه والتفكير فيه: لغة الواقع الإمبريقي التي تتعلق بالتجربة الميتافيزيقية، ولغة الفكر الأسطوري والوحي الديني والواقع الذي أصبح أسطورياً من جديد في الفن، ولغة التأمل الفلسفي. ويعني التشفير العلاقة أو الصيغة التي تتوسط بين الوجود والتعالي " فالتشفير هو ما يجلب التعالي إلى العقل دون إلزام التعالي بأن يصبح كائناً موضوعياً، ودون إلزام الوجود بأن يصبح كائناً ذاتياً". (Ibid, p. 120). على هذا النحو تستطيع الكينونة تحقيق التعالي دون أن يضطر التعالي إلى اتخاذ هيئة موضوع، ودون أن يضطر الوجود إلى اتخاذ هيئة ذات. ولعل الأمر الذي يتوجب الانتباه إليه في هذا السياق هو أن الشفرات تتضمن وجود علاقة جدلية بين التعالي

الوجود ذاتها، فهو إيمان شخصي يعول على الحرية الباطنية ويستند إلى فرضية فلسفية تعتقد بأصالة العلاقة الجدلية بين العقل واللاعقل، وأن الكينونة هي وجود يكتشف الحقيقة داخل الإيمان. على هذا الأساس حدد ياسبرز موقع الفلسفة وأوكل إليها مهمة مواجهة التحدي المزدوج : إحد نيتشه وإيمان كيركيغارد، لأنها عبر هذه المواجهة تستطيع أن تعرف نفسها وتعي محل إقامتها عبر إصرارها على أن لا تكون أحدهما على الإطلاق " تظلّ الفلسفة باستمرار في مواجهة هذين النمطين من الاعتقاد، ولا تستطيع الفلسفة أن تتحول إليهما دون أن تفقد مواردها الخاصة، لكنها بالمثل لا تستطيع أن تتجاهلهما باعتبارهما غير مختلفين أو كاذبين ولا اختلاف بينهما في العمق، دون أن تفقد حياتها الخاصة التي ينبغي لها أن تبقى في الوقت نفسه من خلال الشك وطرح علامات الاستفهام حتى تتأكد من وجودها بطريقة أصيلة". ( Jaspers, Reason and Existenz, 1955, p. 140). فهل تسمح لنا هذه الأطروحة بتأسيس أركان مذهب هيرمينوطيقي فلسفي للاعتقادات الدينية ؟

رفض ياسبرز رفضاً قاطعاً ترسيخ الفعل الفلسفي في مجرد العقل، وقد تابعنا جيداً فيما سبق الأهمية التي عزاها الفيلسوف لجدلية العقل واللاعقل، فالعقل يكتسب نطاقه الأقصى عبر اعترافه لا بل وإيمانه باللاعقل. هذه مسألة لها تأثيرها الحاسم في تاريخ الفلسفة الذي يستند إلى إيمان مشترك بمؤهلات العقل وعلاقته باللاعقل، وذلك هو معنى الإيمان الفلسفي "

نقطة حرجة بين التعالي والسقوط. فهي هذا القلق المنبعث من تمزقات الكينونة وعمتها أفقها الأصلي، فلا تجد مخرجاً من ذلك، ولا سيما أنها لا تقف على مستقرٍ راسخ، إلّا عبر عبر تحويل خطابها من الأنطولوجيا إلى ما يمكن أن ندعوه أنطو – هيرمينوطيقا. لكن من دون الأمل ببلوغ معنى نهائي، وبنفس القدر من دون الاستسلام إلى اليأس المدمر، أي الرضا بخوض مغامرة الوجود حتى أقصاها، وتعلم العيش في الخطر، وقوفاً عند تكشف اليأس الجذري واللامعنى بوصفهما حب الحياة واليقين الإرادي في الكينونة.

### المبحث الثالث : فلسفة الدين في موقع توتر الإيمان

#### الفلسفي والإيمان الديني

تقودنا نظرية الفهم في فلسفة الوجود إلى نوع خاص من الإيمان هو الإيمان الفلسفي الوجودي، فهل هنالك من سبيل إلى استنتاج فلسفة هيرمينوطيقية في الدين من هذه الرؤية، أي فلسفة دين يمكنها التعامل مع الأديان بمعناها التاريخي ؟

الحقيقية أن ياسبرز كان قد ميز بشكل حاسم بين الإيمان الديني والإيمان الفلسفي الوجودي، لا بل واعتبر أنّ الإيمان بالأديان التاريخية لا يمكن عدّه من الفلسفة في شيء بقدر ما هو خطر حقيقي يترتب باستقلالية الفعل والإيمان الفلسفي، على أن ذلك لم يمنعه من توجيه الاحترام الذي يليق بالظواهر الدينية والثقافية والتاريخية كافة. إن الإيمان الفلسفي الوجودي الذي يعتنقه ياسبرز هو إيمان يستنبط قسرياً من طبيعة

على الكشف عن أوجه اللقاء المحتمل ورهاناته الكبرى. في هذا السياق لاحظ ياسبرز أن مضمون التراث الفلسفي الغربي لا يرجع فقط إلى أئينا؛ بل يمتد بجذوره أيضاً إلى أورشليم، وهو الأمر الذي يفسر كيف تمكنت مذاهب التوحيد المنتمبة إلى اليونان وتلك المنتمبة إلى العهد القديم من أن تُؤوّل بعضها الآخر. بناءً على ذلك فإنّ الرهان الفلسفي الحقيقي يتمثل في الكشف عن طبيعة الوحي ومعرفة كيف يمكن أن يتحول ما يخصّ به الوحي الإنسان بما هو إنسان، إلى محتوى فلسفي بصلاحيات كاملة حتى خارج حقل المعتقدات الدينية والوحي نفسه. وتعدّ هذه المهمة مطلباً عاجلاً بالنسبة إلى الثقافة الحديثة، وهي مهمة فلسفية بامتياز تقع على عاتق مذهب الهداية الفلسفية والتعاليم الوجودية المحايث، ويعدّ هذا المذهب كما تصوّره ياسبرز بمثابة موقف ثالث للعقل بإزاء الإيمان الديني. وهو موقف يتضمن الاعتراف بوجود غيرية جذرية، لكنها في الوقت نفسه قد تكون حقيقية مستمدة من مصدر آخر رغم أنها عسوية على الفهم. ( See, Jaspers, Philosophical Faith and Revelation, 1967, p. 361). على فلسفة الدين إذن السعي إلى إعادة استملاك هذه الغيرية الجذرية ضمن أفق فلسفة الوجود، وضمن أفق هيرمينوطيقي يحتكم إلى تعاليمها بتراث محدد المعالم، الأمر الذي يستدعي التسلّح الدائم بالحوار النقدي الفلسفي بالمعنيين : الكانطي التنويري والكيركيجاردي الوجودي.

يحق لنا أن نتساءل في خاتمة المطاف عن صلات الوصل الممكنة بين الإيمان الفلسفي والإيمان

الإيمان الفلسفي هو المصدر الأساسي لذلك العمل الذي من خلاله يجعل الإنسان نفسه في فعل داخلي كفرد قبل سموه، يحفضه التقليد، ولكن دون أي ارتباط يمكن تحديده عقلياً بأي شكل معين". ( Ibid, p. 141). أفلا يشير هذا الأمر إلى وجود علاقةٍ ما بين الإيمان الديني والإيمان الفلسفي ؟ ولاسيما أن الإيمان الفلسفي يتجلى بهيئة موقف باطني خالص ينبغي عليه في خاتمة المطاف أن يترجم إلى ممارسة عملية في الواقع الفعلي للوجود. التأمل الحقيقي هو فعل وجود، والتأمل الفلسفي هو حياة الوجود التي تفرّغت لاستقصاء الكينونة ولقراءة شفرات الكائن – هنا وأنماط الكينونة التي ألتقيها والتي أتطابق معها أيضاً. ( See, Ibid, p. 143). على هذا النحو تصبح الفلسفة تجربة لا تتعلق بمعرفة شيء محدد، وإنما هي تجربة الوجود عبر فعل التفكير أو التأمل الفلسفي، فهي عمل فكري يغيّر الإنسان ويتطور عبر تاريخ ما يعرف بتاريخ الفلسفة.

يمكننا القول إذن أنه على الرغم من التمييز الحاسم الذي أقامه ياسبرز بين الفلسفة والدين، فإن التحول الذي أصاب العقل في مذهبه الفلسفي بانعطافته الجذرية ناحية اللاعقل، يجعل الجسور ممتدة بعناية شديدة – لا تخلو من توتر قلق – بين ضفتي الوجود المفكر : العقل والوجود. أفلا يفصح ذلك عن مهمة خليقة بفلسفة الدين ؟ تتضمن هذه المهمة توضيح الاختلافات والتباينات بين الدين والفلسفة، وهي تلك التباينات التي تضفي على المعتقدات الدينية سمة الغرابة والأسرار، بنفس القدر على فلسفة الدين العمل

- لا يحيل التناظر بين العقلاني واللا عقلاني إلى قطيعة تامة بقدر ما هو يفصح عن علاقة وجودية واقعية للكينونة داخل العالم على طول مسارات الاهتداء في الفكر.

- التفكير عند ياسبرز يعني في المقام الأول بأنه توجه داخل العالم، وهو يعني ثانياً الرغبة في إضاءة الوجود أي تحويل الوجود إلى موضوع للتفكير الفلسفي، ويستهدف ثالثاً التعالي والكشف عن تجليات الوجود المفارق في باطن هذا الوجود العارض ذاته.

- لا يقترح الإيمان الفلسفي أية حقائق مطلقة فلا يمكن تصور أنطولوجيا من هذا النوع، فهو على خلاف الإيمان الديني التاريخي يسعى إلى الفهم والتأويل فحسب: متجنباً المطابقة بين الكينونة وما يمكن تعقله، بالقدر نفسه الذي يرفض فيه جعل الكينونة معتمدة وغير قابلة للفهم.

- بناءً على ذلك يستطيع الإيمان الفلسفي تحقيق التعالي الأقصى داخل شروط المحايثة، وذلك هو المرتسم الأصلي لوجود الإنسان في العالم. والفلسفة في ضوء ذلك هي الشاهد الوحيد على تمزقات الكينونة، وتكمن مهمتها في تحويل الأنطولوجيا الفلسفية إلى خطاب أنطو-هيرمينوطيقي.

- أخيراً، يكتسب العقل نطاقه الأقصى عبر اعترافه باللا عقل والسعي إلى توجيهه، حينئذ تصبح الفلسفة ممارسة عملية حيّة وواقعة معيشة: تجربة الوجود عبر فعل التفكير أو التأمل الفلسفي.

الديني؟ وهل يعدّ الإيمان الفلسفي أصيلاً بشكل مطلق إذا ما قارناه بالإيمان الديني الذي ربما لا يبلغ الأصالة إلّا في أحوال خاصة مثل تلك الأحوال التي يعانيتها بعض المتصوفة الكبار؟. الحقيقة أنّ الإيمان الفلسفي هو الآخر لا يستطيع إدعاء الأصالة المطلقة، في هذا السياق ينبغي علينا الاعتراف بأن الإيمان الفلسفي نفسه - بصفته حصيلة اختيار شخصي فريد - هو اختيار كائن متناهي محدود المعرفة لا يخلو من هواجس مظلمة وانفعالات متجذرة في جسد، ولأنه منجذب بعمق إلى ما يتجاوز العقل، فإنه لا يخلو من ظنون يختلط فيها ما يسمو على العقل وما هو أدنى منه، والحال كذلك فإنّ الإيمان الفلسفي ولأنه إيمان لا يمكنه بلوغ حالة اليقين والاستقرار والاطمئنان النهائي.

### خاتمة ونتائج

تنبثق مشروعية الإيمان الفلسفي عند ياسبرز من الشرط الأنطولوجي الأصلي المبهم للإنوجاد في العالم. بالنسبة إلى كينونة مشخصة واقعياً لا تعي ذاتها إلا في محل تمزق جذري بين قطبي الوجود المفكر: العقل والوجود، لن تجد أمامها من سبيل سوى إعادة استملاك الذات والمعنى، على قدر الإمكانيات الوجودية المتاحة، وضمن شروط المحايثة والوضوح العقلاني، وهو المعنى الأخير لماهية الإيمان الفلسفي المستنير.

- في ظل غياب الأسس واستحالة التأسيس النهائي يتمثل الرهان الفلسفي الحقيقي في قدرة الفكر على التفسير والفهم المتأني داخل التناظر الأصلي.

University of Chicago Press, Chicago and London.

### قائمة المراجع :

- Jaspers, Karl, 1955, Reason and Existenz, Translated by William Earle, The Noonday Press, Farrar Straus Giroux, New York.

### العربية :

- كانط، إمانويل، ٢٠٠٨، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى.

- Schelling, F.W.J, 2007, The Grounding of Positive Philosophy, Translated by Bruce Matthews, SUNY series, New York.

- ريكور، بول، ٢٠٠٥، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى.

### الفرنسية :

- Ricœur, Paul, 1994, Aux Frontières de la philosophie, Lectures 3, Paris, Éd. du Seuil.

### الإنجليزية :

- Heidegger, Martin, 1997, Kant and The Problem of Metaphysics, Translated by Richard Taft, Indiana University Press, Indiana, Fifth Edition.

- Jaspers, Karl, 1967, Philosophical Faith and Revelation, Translated by E. B. Ashton, Harper & Row Publishers, New York.

- Jaspers, Karl, 1969, Philosophy, Vol. 1, Translated by E. B. Ashton, University of Chicago Press, Chicago and London.

- Jaspers, Karl, 1970, Philosophy, Vol. 2, Translated by E. B. Ashton, University of Chicago Press, Chicago and London.

- Jaspers. Karl, 1971, Philosophy, Vol. 3, Translated by E. B. Ashton,