فلسفة

بول تيلتش

بحثي عن المُطلَقات

مشفوعاً برسومات من وضع ساول ستاينبيرغ

ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء

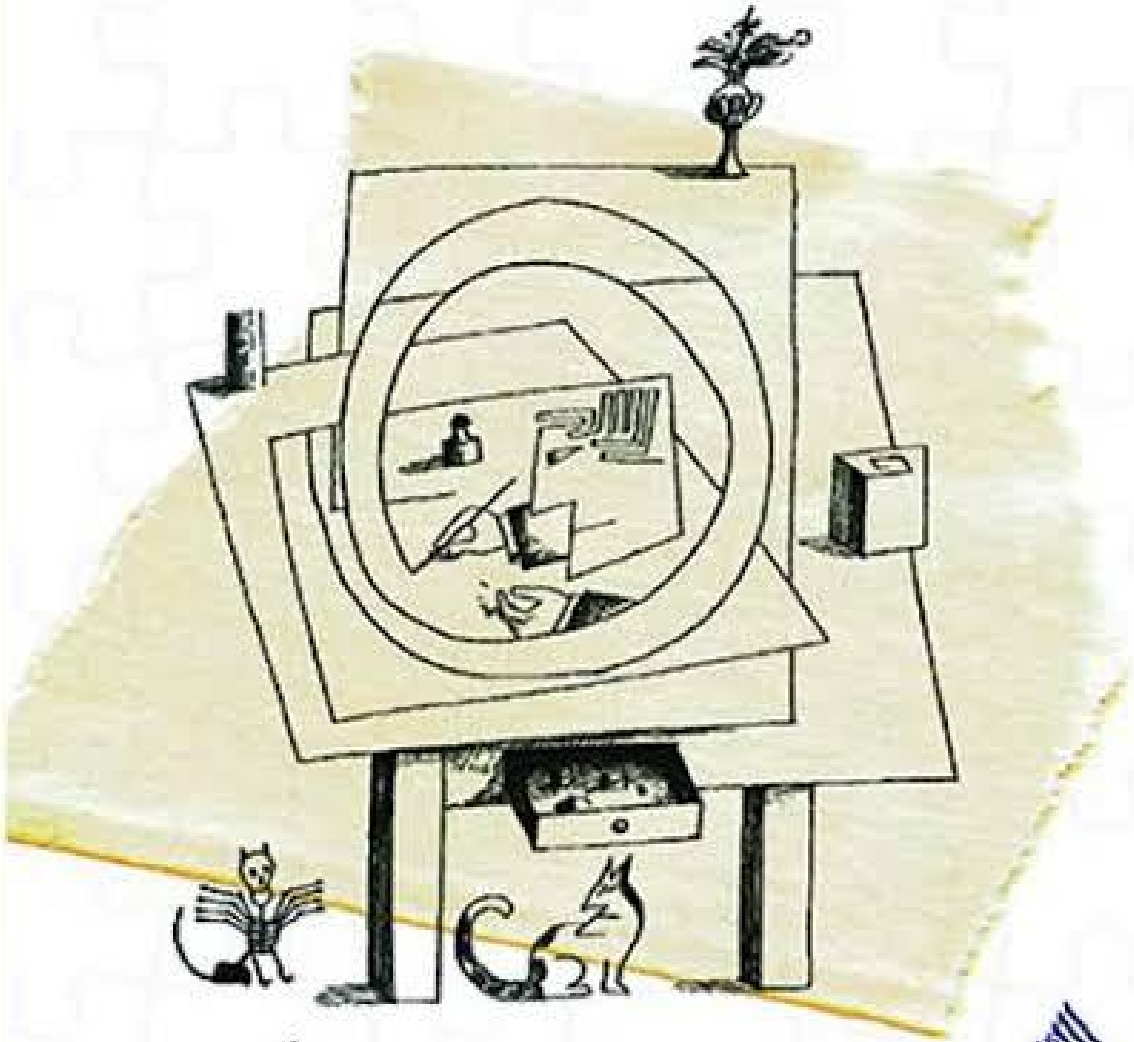
الفصل 1

فلسفة

بول تيلتش

بحثي عن المُطلَقات

مشفوعاً برسومات من وضع ساول ستاينبيرغ



ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء

OBJ

الفصل 2

بحثي عن المُطْلَقات

بول تيلتش

[OBJ]

مشفوعاً برسومات من وضع

ساول ستايْنْبيرغ

ترجمة

ناصر مصطفى أبو الهيجاء

[OBJ]

الفصل 3

الإهداء

إلى:

جون ر. بروبستر

حُـــــــــــبّاً

و عرفانـــــــاً

الفصل 4

مقدمة المترجم

تصف الكتب والبحوث التي تناولت بول يوهانس تيلتيش(1886 ـ 1965) بالدرس، بأنه فيلسوف ولاهوتي، ولا ينطوي هذا الجمع بين الفلسفة واللاهوت على تلفيقيّة بائدة أو توصيف لحالة حادثة، فقد ترافق كلا المبحثين، بصورة مُستعلنة أحيانا ومُستضمرة أحياناً كثيرة، على امتداد تاريخ الفكر، وما زال هذا التاريخ يُطالعنا بأمثلة قويَّة على هذه العلاقة التي علَّمها التأثير والتأثُّر؛ ومن ذلك، الحضور اللاهوتي في واحدة من الفلسفات التي تنطوي على أكثر صور النزعة الإنسيَّة راديكاليّة ورفضا للمفارق؛ وهي فلسفة المفكِّر الفرنسي لوك فيري؛ صاحب مذهب الإنسيَّة الثانية الذي يستعير أفكاره ومفاهيمه من مصادر لاهوتيَّة، ولا سيَّما مفهوم التعالي، غير أنه تعالٍ محايث للوجود البشري لا مُباينٌ له كما في الأديان، فالفلسفات الكبرى، تبعاً لفيري، هي «عقائد خلاص» إنسيَّة لا حضور فيها للعناية الإلهيَّة.

وقد غلبت على مؤلفات اللاهوتيّين الطبيعة الدفاعيَّة، ممَّا يُفسِّر استعانتهم بالفلسفة بما تمثّله الأخيرة من خطابٍ حجاجي ينهد إلى أعلى مستويات المعقوليَّة، نلمُس هذه الحقيقة لدى تتبّعنا لنشأة علم الكلام الإسلامي الذي لم يقف أقطابه عند عرض المقولات الدينيَّة عبر ما نحته المتكلِّمون الأوائل من أنماط الحجاج العقلي والبلاغي في مبتدأ الأمر، وإنما عمدوا؛ في مرحلةٍ لاحقة، إلى استثمار نحو يونان «المنطق» وفلسفتها في وقتٍ كانوا فيه متحرِّرين من عقدة تقليد الغالب تبعاً للمعيار الخلدوني.

ولم يتحدَّد تأثُّر اللاهوت بالفلسفة بصورتها البرهانيَّة، أو بصورتها التي اعتقد أنها برهانيَّة، وإنما تعدَّاه إلى غير صورة من صور العقلانيَّة وأنماطها، إذ من

الممكن القول إنَّ من اجترح مُقْترباً عاطفيّاً للدين؛ مثل «كيركيغارد» و«شلايرماخر» و«جاكوبي»، عمد بنوع من المفارقة، إلى توسُّل لغة مفهوميَّة للتحلُّل من غموض العاطفة وذاتيَّتها، وأخذ هذا صورته النسقيَّة الصارمة، لاحقاً، مع اللاهوتيّين من أصحاب المقترب الفيمنو ـ إنطولوجي الذي قطع مع ثنائيَّة الذات ـ الموضوع المُميّزة للعقل الإبيستِمولوجي، ونعثر على هذا الشكل من المقاربات في الأدبيَّات الإسلاميَّة الصوفيَّة التي قامت أدبيّاتها الإشراقيّة على توسُّل أدوات العقلين البياني والعرفاني.

وهكذا، فإن النقض الهيجلي على المُدخل العاطفي للدين باعتبار عجز العاطفة عن إبراز موضوعيَّة الدين، تنقضه أدبيَّات هذه المدرسة القائمة على المفهمة النظريَّة التي جعلها هيجل علماً على أعلى مستويات العقلنة، وليس هذا فحسب، فمن الممكن القول إنَّ اللحظة التأويليَّة، لدى اللاهوتيّين والمتكلّمين، جاءت مُبكِّرة، فقد أدرك هؤلاء الأخيرون أنَّ المُدخلين العاطفي «حدّثني قلبي عن ربّي»، والطبيعي حدَّهما ربوبي، وأنهما نافعان في الحديث عن إله الفلاسفة لا إله المؤمنين بالرسالات السماويَّة.

ويتبدَّى هذا الموقف الرّبوبي في كتابات هيدجر المُبكِّرة لدى حديثه عن «فيمنولوجيا الدين» ومؤدَّاه: «إنك إن قلت إنَّ الله أعلى القيم فقد أنزلت من قيمته»، وهو رأي حصيف وتنزيهي يقطع مع أي مقاربة تأنيسيَّة للربّ؛ لأنها لا محالة مُتضمِّنة لضرب من الإسقاط والتشبيه، ونحن وإن عثرنا على مثل هذا الرأي لدى غير متكلِّم ولاهوتي؛ مثل بليز باسكال، وجهم بن صفوان الذي رُمي بالتعطيل بأثر من غلو مذهبه في التنزيه، فإنَّه لا بُدَّ من القول إن مقترب اللاهوتيّين والمتكلّمين لم يقف، كما هو الحال لدى الفلاسفة، عند ثنائيَّة الإيمان والعقل، وإنما تعدَّاها إلى النصّ المقدَّس ليقوم اشتغالهم على مُثلَّث العقل والإيمان والنص «النقل بلغة المتكلّمين»، ولم يغرب عن بال هؤلاء أنَّ الكتب السماويَّة إلهيَّة باعتبار، وإنسيَّة باعتبارين؛ فهي إلهيَّة باعتبار محتدها، وهي إنسيَّة لكون الإنسان موضع التنزيل ومُنتج التأويل، وهكذا، فقد انخرطوا

في عمليَّة تأويليَّة تخشى من القراءة الإسقاطيَّة التي تُحرِّف الكَلِمُ عن مقاصد المتكلِّم، وتتوجَّس، في الوقت عينه، من تجميد النصّ عند لحظة زمنيَّة بعينها فتحجر عليه، إذّاك، داخل تاريخيَّة نسبيَّة، وتوصد بابه، دون استقبال مؤمنين جدد.

وفي واقع الأمر، فإنَّ مسألة التنزيه والتشبيه تعدَّت المبحث الكلامي المتعلِّق بمسألة الصفات الإلهيَّة لتطبع بميسمها الممارسة التأويليَّة المتعلِّقة بالكتب السماويَّة، فنحن نقع، في هذا الحقل، على مدارس تحرص على تنزيه النص الديني والنأي به عن أيّ تأثّر بالمنتج الفلسفي، ومن تلك؛ مدرسة ابن تيميَّة الذي احتَّج على المتكلّمين والفلاسفة المسلمين لاستخدامهم توصيفات غريبة على النصوص الدينيَّة من غرار؛ الذات الإلهيَّة، وواجب الوجود، وغيرها من العبارات والتوصيفات التي لم ترد في التنزيل، غير أننا نعثر على فئة أخرى تقطع مع هذا الاتّجاه، الذي قد ينتهي بالنصّ الديني إلى ضرب من التعطيل، فضلاً عمَّا يعلّم الاتّجاه عينه من استخذاء للفلسفة مؤدَّاه؛ إنَّ المنتج الفلسفي الإنسي اختصَّ بالعقل، أداة ومضمون، بينما غلب الطابع «غير العقلي» على الكتب السماويَّة، ومن الممكن أن نسوق، هنا مثلاً بغرض المؤانسة لا المُشابهة، فقد كشف النقد الأدبي عبر أدواته النظريَّة ولغته الدالّة عن معاني النصّ الأدبي ولغته الرمزيّة المُوحية دون أن يُفضي هذا إلى الحطّ من رتبة الأدب ومنزلته الإلهاميَّة، وما يعنينا هنا هو القول إنَّ المراوحة بين التنزيه والتشبيه أثمرت مبحثاً تأويليّاً له أسسه ومقولاته المنهجيَّة التي أفادت منها الحقول المعرفيَّة غير الدينيَّة، وتشخص، هنا، تأويليَّة شلايرمخر التي مثَّلت لحظة متفرِّدة في تاريخ اللاهوت والفلسفة معاً، ففي حين أقام «كانت» مُشكلة على سؤال: هل المعرفة ممكنة؟ أقام شلايرمخر مُشْكله على سؤال: هل الفهم ممكن؟

ولا بُدَّ من القول إنَّ اللاهوت لم يكن، دائماً، ذا طبيعة دفاعيَّة، كما توحي اللفظة اليونانيَّة «Apologetics»، فقد مثَّلت نتاجات جمهرة من اللاهوتيّين

والمتكلّمين نصوصاً متينة في تاريخ الفلسفة؛ مثل كتابات توما الإكويني، ووليم الأوكامي، وأبي حامد الغزالي، وابن عربي، وابن رشد، وليس انتهاءً بطه عبد الرحمن وبول تيليتش، وقد جلّى ذلك إتْيين جيلسون «Étienne Gilson» في كتابه «روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط» وذلك حين مايز، مثلا، بين مفهوم الربّ عند أرسطو بما هو محرّك لا يتحرك، وبين الله عند «الإكويني» الذي تمتد عنايته إلى صور الوجود جميعها، بل إن عنايته هي سببيّته.

وتبرز فلسفة هيدجر مثالاً قويّاً على حضور اللاهوت حضوراً قويّاً في المُدوَّنة الفلسفيَّة، ففي الوقت الذي تقرأ فيه ثلَّة من الدارسين لاهوت رودلف بولتمان في ضوء فلسفة مارتن هيدجر، يقرأ آخرون فلسفة الأخير ضمن الأفق اللاهوتي الذي تشكّلت فيه وفقاً لاعتراف هيدجر نفسه(1). ويحضر، في هذا السياق، أكاديميَّان بارزان هما: جوديث وولف، وريان كونز، إذْ ترى جوديث وولف في كتابها الموسوم بـ «الرؤية الأخرويَّة لدى هيدجر(2)»: أنَّ دَيْن الأخير للاهوت لم ينقطع حتى حين انصرف إلى الطريقة الفلسفيَّة التي تُعلّق الحالة الإلهيَّة «A - theistic»(3)، وتأتي محصّلة الكتاب؛ المبنيَّة على استقصاء جينالوجي دقيق، لتقول: إنَّ الرؤية الأخرويَّة المستقاة من مصادر لاهوتيَّة ظَلَّت قائمة في كتابات هيدجر وإن عمد إلى إعادة تشكيلها لتبدو رواية فينمولوجيَّة لا دينيَّة حول الوجود البشري»، أما ريان كون في كتابه؛ «اعترافات هيدجر: آثار القديس أوغسطين في كتاب الكينونة والزمان(4)»، فإنه يتتبَّع فضل أوغسطين على هيدجر في تطوير الأخير لـ«التأويليَّة الفينومينولوجيَّة» فضلاً عن آثار أوغسطين الظاهرة فيما سطَّره هيدجر من نقودات للكوجيتو الديكارتي، وزحزحة الذات، استتباعاً، عن تعاليها لتغدو مدركة لتناهيها.

ومن اليسير على المرء أن يعقد مشابهات، أو لنقل تنافذا (حتى لا يلتبس الحديث مع المصطلح المنطقي «analogy» وما يستدعيه من التزام

بمحدداته) بين الفكرة الدينيَّة وبين أكثر الأنساق الفلسفيَّة ردَّة عن الدين، وذلك إذا تجاوزنا البنى السطحيَّة لهذه الأنساق واستنطقنا بناها العميقة، نلمس هذا، مثلاً، لدى فرويد؛ الذي وإن عمل على توضيع الذات البشريَّة في الدور السفلي «Basement»، فإن مفهوم اللاوعي لديه ينطوي على ظلال غيبيَّة كانت موضع انتقاد أصحاب المنزع المادي؛ مثل الطبيب والأكاديمي توماس زاز الذي رأى أن فرويد «نفخ حياة جديدة، في ميتافيزيقيَّات العقل البائدة ولاهوتيّات الروح»، ومن الممكن القول إنَّ الرواية الدينيَّة تُبطِّن خلاصات فرويد الأخلاقيَّة، وذلك إذا نظرنا في كتبه المتأخِّرة، مثل؛ مستقبل وهم، الذي خلص فيه إلى «أنَّ المهمَّة الرئيسة للحضارة، ومبرِّر وجودها الأول، هو أن تحمينا من الطبيعة «يعني الطبيعة البشريَّة»؛ وهي خلاصة تترادف مع كثير من التعريفات الدينية للعقل بما هو حبس للنفس عن الهوى، بل من الممكن القول إن وصم الطبيعة البشريَّة بالسِمة الحيوانيَّة التي ينبغي ضبطها بقوة ناطقة أو سلطة ضابطة لا ينحصر في المنتج الحداثي، فهو حاضر بقوة في التاريخ الفكري والسياسي الغربي، ويتجلّى هذا الأمر أفضل ما يتجلّى لدى توماس هوبز وميكافيلي، وينسحب الأمر ذاته على شوبنهاور ونيتشه اللّذين بشَّرا بمساماة الوجود البشري عبر الجمالي خشية الوقوع في الخواء الروحي واللامعنى اللذين خلَّفهما «موت الإله»، كما ذهب شوبنهاور إلى أنَّ مجابهة إرادة الحياة «الشريرة» لا تكون إلا بتمثُّل حياة متقشِّفة ومُتزهِّدة، وربما كان بمقدور المرء أن يردّ النزعة الإنسيّة ذاتها إلى مصدريّة دينيّة، ذلك إنه ليس بمُكنة الفكر التجريدي أن يرمي سُمّ العقرب، مثلا، بصفة الشرّ لمّا كان السمّ لازما من لوازم وجود هذا الكائن، ويغدو وصمه بالشرّ صادرا عن موقعية التكريم التي حبا الله بها الإنسان دون سائر المخلوقات.

فضلا عن ذلك، فإننا نقع، أحياناً، على تشابهات تتعدَّى التشابه في المنطوق الدلالي إلى التشابه في المنطق الاستدلالي، يتبدَّى هذا، مثلاً، في مفهوم السلطة والمقاومة لدى فوكو الذي عمد جيل ديلوز إلى تجليته باستعمال مثال البحر؛ الذي يرمز للسلطة، والموجة؛ المؤشِّرة على المقاومة التي

تكسب فعلها من السلطة المُكنَّى عنها بالبحر، وهو مثالٌ يُذكِّر بمفهوم الكسب عند الأشاعرة الذين رأوا أنَّ الله يخلق الأشياء فتُنسب له خلقاً وإيجاداً، وتنسبُ إلى العبد فعلاً واكتساباً.

ولا يقتصر استثمار المفاهيم اللاهوتيَّة على الممارسات الخطابيَّة، بل يتعدَّاه إلى سياسات السوق الحديثة التي تتحايل على خاصيَّة التناهي التي تُميّز المواد الاستهلاكيَّة؛ ومن ذلك ما تقوم به الشركات حين تضع هدايا صلبة؛ كوباً على سبيل المثال، مع الأطعمة المنتجة لتوحي بـ«لا تناهي» هذه السلعة والقول إنَّ ما عندهم باقٍ لا ينفد، وقد فصَّلت الأدبيّات الماركسيّة القول في هذا الأمر مشيرة إلى الطبيعة اللاهوتيّة للسلعة.

ولكن علينا أن لا نغفل، مثلاً، أنَّ أوغسطين؛ الذي مثَّل مصدراً صامتاً أو صائتاً في أعمال هيدجر، أفاد من أعمال أرسطو في تجليته للإيمان المسيحي؛ ممَّا يعني أن اللاهوت توسَّل الفلسفة مثلما توسَّلت الفلسفة اللاهوت، وليست الغاية هنا سوق الأمثلة التي تؤشِّر على علاقة التأثير والتأثُّر بين المبحثين، والخوض، استتباعا، فيما تقتضيه هذه العلاقة من حديث عن الأصل والفرع، ومبتغى القول هو أنَّ اللاهوت، فاعلاً أو منفعلاً بالفلسفة، قام على أساس «الحجاج عن العقائد الإيمانيَّة بالأدلة العقليَّة»، تبعاً لتعريف ابن خلدون، أو أنه ظلَّ ملتزماً، نشأة ومآلاً، باصطحاب العقائد الإيمانيَّة إلى منطقة المعرفة الواعية بحسب تعبير رودلف بولتمان.

ولا بُدَّ لنا، والحالة هذه، أن نسأل: إذا كان اللاهوت والكلام قد حقَّقا الشرط الذي وضعه هابرماس لدخول الدين إلى المجال العام؛ وهو تحويل الإيمان إلى معرفة عقليَّة، فما عساه يكون السبب الكامن وراء غربة الدين في الزمن الحاضر؟ وفي واقع الأمر، يُغري التاريخ الفكري الثرّ للاهوت بالقول إنَّ انحسار الدين في الزمن الحاضر مَردَّه، أساسا، موقف إراديّ لا معرفي؛ وهي إرادة إنسيَّة لا إرادة مفارقة كما هو الحال في إرادة الحياة لدى شوبنهاور؛ كما أنها إرادة مستندة إلى نزعة علمويَّة وأخرى عقلانيَّة ذواتي إرث أنواريّ.

فقد غدا العلم معيار الحقيقة نفياً وإثباتاً، وحلّت منتجاته، مثل الطبّ، محلّ الخلاص المسيحي كما يذكر ميشيل فوكو مقتبساً واحداً من رجال الدين، وليس أدلّ على هذا من الأدبيَّات المسمَّاة بـ «الإعجاز العلمي في القرآن» التي تقوم، جوهريّاً، على توسَّل العلم لإسباغ ما حازه من موثوقيَّة على النصّ الديني، فإذا كان القرآن الكريم أصل السنَّة تبعا للغة الأصوليّين، تبدَّى العلم الطبيعي، تبعا لمُضمرات المنطق الاستدلالي عند المشتغلين بالإعجاز العلمي، أصل القرآن ودالّا على حجيّته، ولعلَّه من النافع أن نستذكر الحملة التي شُنَّت على واحد من أصحاب أكبر الأنساق الفكريَّة في الزمن الحاضر، وذلك حين قال: «إنَّ العلم لا يُفكِّر» في حين أن ما رمى إليه هيدجر من هذه العبارة هو كما أوضح: «أنَّ العلم لا يتحرَّك في بُعد الفلسفة... فلا يمكنني، مثلاً، أن أقول ما هي الفيزياء بواسطة مناهج فيزيائيَّة، إنني لا أستطيع أن أفكِّر ما هي الفيزياء إلا بكيفيَّة السؤال الفلسفي، فالعبارة: العلم لا يفكِّر، ليست مأخذاً على العلم، بل تسجيلاً لبنيته الداخليَّة؛ إذ تتوقف ماهية العلم على ما تفكرَّه الفلسفة، من جهة، وتتوقَّف، من جهةٍ أخرى، على أنَّه هو ذاته ينسى ولا ينتسب إلى ما ينبغي تفكيره»(5).

ولعلَّ ما منح العلم هذه الموثوقيَّة والمكانة العاليتين كائن في سيرته التي نهضت مثالاً شيَّقاً على إمكان قياس الغائب على الشاهد، وذلك عبر ما قدَّمه من أمثلة على مقدرته في الكشف عمّا كان يدخل في باب الشيء في ذاته «noumenon» ليغدو ظاهرة متبدِّية «phenomenon»، ضدّاً على المبدأ الكانتي الذي «نقضته» الكشوفات العلميَّة، ومن هنا، فقد حذَّر اللاهوتي الألماني ديتريتش لونهويفر من استعمال الدين لردم الفجوات التي ما زالت ماثلة في جدار العلم «إله الفجوات»، أو مما دعاه على نحو حصيف «استعمال الله كسدّادة تفسيريّة» ذلك إنَّ اتساع رقعة المعرفة العلميَّة في المستقبل، وردم العلم لهذه الفجوات سيفضي، استصحاباً، إلى تضييق ساحة الإله، وعليه، يرى لونهويفر «أنه من المتعيَّن علينا أن نجد الإله فيما نعرفه لا فيما لا نعرفه».

غير أن الحديث عن العلم بهذه الطريقة الاحتفاليَّة يعكس صورة من صور ميتافيزيقيا النزعة الإنسيَّة التي تنظرُ إلى اكتشاف المضاد الحيوي، مثلاً، من موقعيَّة الإنسان القدير دون أن ترى في تطوير البكتريا لماكينزمات دفاع جديدة ضدَّ هذه المضادَّات دلالة على ما تمتلكه هذه الكائنات من «وعي» ومقدرة، وليس المقصود من سوق مثال البكتيريا نقض الفكرة السالفة وهي مقدرة العلم على الكشف عن الشيء في ذاته، وإظهاره بصورة يتأدَّى عنها، ربما، السيطرة عليه، ولا سيّما أن اكتشاف البكتيريا يصحُّ، في الوقت عينه، مثالاً على مقدرة العلم، وإنما يتحدَّد المقصد بالقول: إنَّ سيرة العلم الطبيعي تقوم حتى اللحظة على المغالبة دون أن تتحقَّق له الغلبة، فالطب؛ الذي وصف مرَّة بأنه حلَّ محلّ الخلاص المسيحي(6)، مُتقدِّم باعتبار تاريخه؛ أي إنه متقدِّم، أساسا، بالنسبة للطب السينوي مثلاً، لا بالنسبة إلى الأمراض التي ما انفكّت تتكاثر وتفتك بالإنسان، إذ لا يمكن قياس التقدّم في مبحث الفيزياء على التقدم في مبحث الأحياء الذي تتسع فيه مساحة المجهول اطّرادا مع مساحة المعلوم، وهذا ما يُفسِّر عدم امتلاك إنسيَّة العصر الحاضر «فلسفة هابرماس مثلاً»، للإيقانيَّة والتنفَّج اللّذين ميَّزا إنسيَّة الأنوار؛ فالحداثة المعاصرة، بصورتيها العلميَّة والفلسفيَّة، مدركة لخيباتها وانحسار وعودها؛ ولم يكن إنسان نيتشه الأعلى بعيداً عن قرده «الداروينى» كما عبَّر فوكو، وهكذا، فإن موت الإنسان، فضلاً عن الصور الصّغرى لهذا الموت؛ مثل الأمراض والشيخوخة، ما زالت تتربّص بالإنسان حتى اللحظة، ولم يمتلك الأخير إزاءها إلا التوسَّل بالنسيان وفقاً لهيدجر الذي رأى» أن العالم الحديث نسي اللحظات الأخيرة من الحياة البشريَّة؛ تلك الحياة المُتجاوزة، منذ البداية وإلى الأبد، من قبل الموت»(7)، ولعلّ هذه العبارة تجيز لنا ضربا من الاستطراد المشروع؛ وهو عقد مشابهة بين معاينة هيدجر للوجود البشري من موقعيَّة العدم لا من موقعيَّة الإنسان نفسه، وبين الرؤية الدينيَّة التي تنظر إلى الإنسان من موقعيَّة إنسان يوم القيامة؛ أي من موقعية أخرويَّة تُبصِّر الإنسان بذاته وبمحدوديته عوض الوقوع في غنائيَّة متوهّمة للذات، أو السقوط في الثرثرة وغيرها من أشكال الوجود الزائف فراراً من العدم.

وقد أتى على الفلسفة حين من الزمن استُلبت فيه للعلم الطبيعي، غير أنها أدركت، ولا سيّما الوجوديَّة منها، أنه من الخطأ تعميم المنطق العلمي على صور الوجود البشري جميعها، وارتأت كما وضع ذلك الفيلسوف البريطاني جون ماكوري: «إن المعرفة العلميَّة ما هي إلا ضرب من ضروب المعرفة، فضلاً عن ثانويتها قياساً على المعرفة الأساسيَّة؛ وهي معرفة الوجود»، وعليه، فإن ملاحظة هيدجر، بهذا الشأن، ما زالت قائمة، ومؤدَّاها: إن قدرة الفسيولوجيا، والكيمياء الفسيولوجيَّة كذلك، على دراسة الإنسان بما هو جهاز عضوي من وجهة نظر العلوم الطبيعيَّة، لا يُبرهن في شيء على أن ماهيَّة الإنسان تكمن في هذه «الخاصيَّة العضوية» أي في الجسد «المُشرَّح علميَّاً»، (رسالة في النزعة الإنسانيَّة)، ويتسق هذا مع موقف مدرسة النقد الجديد؛ التي ارتأت أن العلم غير قادر على وصف ما يطبع الظاهرة الإنسانيّة من تناقض، وهو أمر لا يستطيعه إلا الشعر بما يمتلكه من لغة متناقضة.

ولم يكن العلم الطبيعي الرافد الوحيد للنزعة الإنسيَّة الراديكاليّة، فثمة رافد فلسفي يستمدُّ نسغه من إرث أنواري، غير أن ردّ هذه النزعة إلى الإرث الأنواري حصراً ينطوي على اختزاليّة وتعسّف إذا علمنا أن مقولة «موت الإله» لم تبدأ مع نيتشه وإنما تعود إلى زمن أبعد من ذلك بكثير، وذلك وفقاً لجاك داريدا الذي رآها تتأصَّل بفكرة «شعب الله المختار»؛ وذلك حين اعتقد هذا الشعب أن الربّ أوكل إليه شأن العالم واستراح، وربما عثرنا على آثار هذه النزعة في المعتقد القائل بالطبيعة الإلهيَّة الحالَّة في المسيح؛ وهو ما دفع مارسيل غوشيه إلى القول: «إنَّ المسيحيّة هي ديانة الخروج من الدين». فضلاً عن ذلك، فقد تسلَّلت النزعة ذاتها إلى أكثر صور التديّن زهداً وانصرافاً إلى الآخرة؛ وهو التصوّف، أو صورته العرفانيَّة على أقل تقدير، وذلك حين جُعل الإنسان متوافراً على صور الوجود جميعها بما في ذلك الصورة الإلهيَّة فقد «صحَّ له التألّه لأنّه خليفة الله في العالم» كما جاء في بعض ما سطَّره ابن عربي حول مقام الكمال الذي يصيرُ فيه المخلوق خالقاً، لكن هذه الإنسيَّة لم تمثِّل، على ما انطوت عليه من شطح وغلو، بنية مغلقة ونابذة للإلهي كما

هو الحال مع الإنسيَّة النافية لكل ما هو غير إنساني، وتختزلها فكرة جامبتيستا فيكو القائلة: بأنَّ الإنسان يصنع تاريخه وهو قادر على فهم ما يصنع» أو يُجملها ما قاله المفكِّر الفلسطيني؛ إدوارد سعيد، مُستَحْسِنا، حول الفكرة ذاتها، ومؤدّاها: إنَّ صميم الإنسيَّة هو الفكرة العلمانيَّة القائلة؛ إنَّ العالم التاريخي هو من صنع البشر، رجالاً ونساءً، وإنه يمكن اكتناهه عقليَّاً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو في العلم الجديد، وفحواه: إننا لا ندرك إلا ما أنتجناه».

غير أن إنسيّة الأنوار، وامتداداتها الحداثويّة، لا تتحدَّد بهذا المقترب الإنطو ـ إبيستمولوجي حصرا، وإنما بسيكولوجيا تاريخيَّة تحاكي في بعض صورها الأخلاقيّات اليونانيَّة ـ الرومانيَّة التي تعبِّر عنها، تعبيرا قويّا عبارة إبكتيت التي تقول: «يغدو الإنسان، لدى اهتمامه بنفسه، شبيها بالله، ذلك أنّ الله ليس له من شاغل سوى الاهتمام بنفسه»، ولكن يتعيَّن علينا أن نستدرك فنقول إنه إذا كانت الثقافة اليونانيّة ـ الرومانيّة أنتجت تكنولجيا للذات لعب فيها الزهد دورا مهمّا، بحسب فوكو، فإن اقتصاد الرغبة في العصر الحديث يقوم على نزعة الاستهلاك وإدامة الرغبة، يتّضح هذا فيما ذكره الفيلسوف سلافوي جيجيك، مقتبسا أصدقاءه من الأطباء والمحلّلين النفسيّين، من أنّ مرضاهم يشعرون بالذنب لأنهم لا يمتلكون الرغبة في الانغماس بالملذَّات والاستزادة منها، وما يعنينا هنا هو القول بأنه في سياق طغيان هذه السيكولوجيا التاريخيّة في عصر باتت ثقافته، عالمة وعامة، ترى في الإنسان ذاتا موجودة قبل أن تكون ذاتا مفكّرة، يغدو المنطق الكلامي القديم غير ذي معنى حين يرى أن خلق عالم بريء عن الشرور لا يصحّ منطقا لأنه يُسقط عن العالم صفة النقص ويلحقه بالكمال الذي لا يصحّ إلا لله.

ومن الممكن القول إنَّ الإنسيَّة مثَّلت، في الزمن الحاضر، فضاء الحقيقة لا في ثقافة بعينها، كما هو الشأن مع ابيستيمة فوكو، وإنما أخذت صفة عالميَّة تنهض مصداقاً لعبارة هيدجر: «العالم يتعولم»، يَتَّضح هذه الأمر، مثلا، لدى

تتبّعنا للسَّعي المحموم للزجّ بواحد من الأنساق الفلسفيَّة الكبرى؛ وهو النسق الهيجلي، داخل فضاء إنسي مادي على الرغم من أنَّهُ مُحمَّل باللاهوت.

مهما يكن من أمر، لم يكن المقصد ممَّا سلف قوله استعارة الفكرة التي يصدر عنها كارل شميت في لاهوته السياسي، أو النسج على مستنسخاتها لدى غير باحث ومُفكَّر؛ مثل كارل لوفيت الذي رأى في(8) تفاؤليَّة كارل ماركس ونبوءته حول حلول الزمن الشيوعي المُتحلّل من التناقضات جميعها مكافئاً للمفهوم الكتابي المُتعلِّق «بمملكة الربّ المنتظرة»، كما لا يتحدَّد الهدف بالحفر في مكبوتات الحداثة ومُقترضاتها، وإقلاق ذاكرتها ومُضمراتها، أو رميها بنزعة كولونياليَّة تملكيّة، وليس الغرض ممَّا سلف طرحه من أمثلة، سقناها كيفما اتفق، القول مع صدر الدين الشيرازي إن ما يتحصّله العارف بالكشف يمكن التدليل عليه بالبحث، ولا القول باتصاليَّة معرفيَّة تُلحقُ الأنوار بالعصر الوسيط، فإذا كانت الحداثة، في بعض صورها، علمنة للإيمان الديني، فإن هذا التعريف، على ما فيه من وجاهة، يبقى سلبيّاً وقاصراً عن الإحاطة بالحداثة التي يراها الفيلسوف الألماني؛ لِيو شْتراوس «مشروعاً وضعيّاً في مبتدئه ومنتهاه، وأنها مرحلة متدنيّة من الفكر؛ إذ إن مقياس السياسة الذي كان يقترن، قديماً، بالمثل العليا، وبالكون، والطبيعة، أصبح يقترن بالفعاليَّة أو بالإنسان كما تواجد افتراضاً في الحالة الطبيعيَّة»، ولعل هذه الممايزة التي أقامها لِيو شْتراوس تنتظم دلالياً مع مقولة المفكِّر الفلسطيني وائل الحلاق وإن اختلف منطلق المُفكّرين، وذلك لجهة استحالة الدولة الإسلاميّة لكون: «الأخلاقي هو نطاق الإسلام المركزي»، بخلاف الدولة الحديثة التي تقوم على مفهوم النجاعة.

ومن جهة ثانية، كيف نصالحُ الفكر الإنسي؛ الذي جعلَ من الإنسان معيار الأشياء جميعها، على قصَّة إبراهيم «عليه السلام» التي تقوم على أمر الرَّب للأب؛ الذي لم يقارف ذنباً، بذبح الابن؛ الذي لم يكن بعد قد بلغ الحنث؛ تلك القصة التي بنى عليها كيركيغارد مفهومه للإيمان بما هو اعتقاد باللامعقول،

وذلك لكونها تقوم على الحضور المطلق للمطلق الذي يتجاوز النسبي «الإنسان المُتعيّن؛ إبراهيم وإسماعيل»، ويتجاوز الكلي الأخلاقي «كانت»، ومن هنا الارتعاد والخوف اللذان ينتابان المرء إزاء المطلق الذي لا يستطيع الصبر عليه إلا فارس الإيمان، وتأتي في السياق عينه عبارة الغزالي التي تقول: «إن الله قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات... فالظلم مسلوب عن الله»، لكننا لا نعدم تخريجات تنزِّه الربّ عن أمر الإنسان بأمر يناقض وصاياه: «لا تقتل»، ومن تلك تخريج محي الدين بن عربي الذي تأوَّل القصة فرأى أنّ امتحان إبراهيم «عليه السلام» كان في التأويل وأنه غلط في تعبير الرؤيا ولم يفهم مراد الله الذي وضح حين حرَّر الربُّ إسماعيلَ من وَهم إبراهيم وفداه بذبح عظيم، وعلى الرغم ممّا تتطلَّبه قصة إبراهيم «عليه السلام»، وغيرها من صور الدين الغيبيَّة، لما سمَّاه كيركيغارد «وثبة الإيمان»، أو عزل العقل لنفسه بعد أن يكون قد أقام الدليل على وجود الله والنبوّة كما يعبّر بعض الأشاعرة، فإن تاريخ الفكر الديني يثبت أن الحكمة الدينيَّة ليست مفرّغة من الفكر كما هو الحال مع حكمة المجنون، كما أنَّ العقيدة ليست إيمانا بأمور لا يقوم عليها دليل كما يرى تيليتش، بل كانت هناك شكاية من طغيان نزعة العقلنة في أوساط اللاهوتيَّين والمتكلّمين أو ممَّا دعاه اللاهوتي السويسري فون بالتازار غلبة لاهوت الطاولة على لاهوت الركوع، وهذا ما حدا بكثير من اللاهوتيين إلى التحوّل عن اللاهوت التقليدي الذي رأى هيدجر أنه والفلسفة ينتميان، بنيويّا، إلى الميتافيزيقا ذاتها التي تستضمر إرادة ذاتيّة تحيل على نفسها أكثر مما تحيل على ألوهيّة الإله، وبرز في هذا الاتّجاه اللاهوتي هاينريتش أوت الذي وجد أن فكر هيدجر المتأخر؛ الذي يؤكد على علاقة الإنسان بالكينونة وامتحانه لهذه العلاقة عبر اللغة الشعرية، يتنافذ مع علاقة الإنسان بالله المتجلّية عبر وسيط لغوي هو الكتب المقدسة.

مهما يكن من أمر، تغري علاقة اللاهوت بالفلسفة في غير عصر وثقافة بالقول: إنَّ غربة الدين في هذا العصر لا تتأصَّل، في المحلّ الأول، بموقف معرفي، وإنما بموقف إرادي كما تقدَّمَ القول، وحتى لا ننخرط من جديد في

حشد المقابسات؛ التي قد تتجاور كما تتجاور المتناقضات، نسوق مفهوما نراه دالّا لجهة توافق الحداثة مع الفكر الديني على المستوى العقلي الصناعي، وتفارقها عنه على المستوى الأنطولوجي الغائي، ونعني «الإسمانيّة» التي رأى فيها مايكل غيلبسي في مؤلفه؛ الجذور اللاهوتيّة للحداثة، شرط إمكان الفردانيّة الأنطولوجيّة، وذلك حين قالت بتحقق الأعيان الفرديّة بينما رأت في الكليّات مجرد أسماء، وهكذا فإن شفرة أوكام التي نحت بها الأخير المبدأ الإسماني للنقض على مبدأ الماهيّات الذي يحد من المقدرة الإلهيّة، استخدم من طرف العقل الحداثي للقطع، بصورة مفارقة، مع الفكر الديني كما بيّن ذلك جان غروندان في كتابه؛ فلسفة الدين (فالحقائق الدينيّة» وجود الله مثلا» تأخذ طابعا إشكاليّا في إطار النزعة الإسميّة أو على الأصحّ توظيفاتها الحداثيّة؛ وذلك حين نتساءل هل يوجد الله في الواقع وجودا مباشرا وملموسا كما توجد التفاحة؟ وبما أن الجواب بالنفي، فالله غير موجود تبعا للمنظور الإسماني الحداثي).

وهكذا يغدو القول بغربة الدين في العصر الحاضر أمرا مسوّغا، لا ينقضه ما نشهده من عودة معاصرة للديني في الثقافتين العامَّة والعالمة على حدٍّ سواء، فهي عودة مؤنسنة لا تتصل بجوهر الدين الأخروي، وتقدّم خلاص الفرد في هذا العالم على ما سواه، ويتبدَّى هذا واضحاً في ما أورده باتريك هايني من أمثلة على ما أسماه «إسلام السوق»، فعلى الرغم من أن مقولة الكتاب الرئيسة تتحدَّث، بصورة أساسيَّة وربما احتفاليَّة، عن تحوُّل أشكال التديُّن من السرديَّات السياسيَّة الكبرى إلى الانشغال بما هو اقتصادي، إلا أنَّ ما استخلصه من اتجاهات التديّن الجديدة؛ مثل غلبة «المانجمنت» على النزعة التقويَّة، ولاهوت الازدهار، واستهلاكيّة الحشمة، والتبرجز... الخ»، تصحُّ مؤشِّراً على التخفُّف من الحمولة الأخرويَّة للدين، ودخول التديَّن في طور من أطوار الأنسنة المغرقة التي تتضرّع إلى الله طمعاً في جنّته الأرضيَّة في المقام الأول، ممَّا يتبدَّى تحويراً وعلمنة لعبارة ابن تيميَّة: إنَّ في الدنيا جنَّة مَن لم يدخلها لم يَدْخل جنَّة الآخرة.

ومن الممكن أن نمثِّل على عودة الديني في الثقافة الإسلاميّة العالمة بتضخّم المدونة الفقهيَّة المعاصرة الذي يبطّنها نزوع سلطوي ميركروفيزيائي يكاد يكون مُنبتّا عن الشريعة ومقاصدها، وكأنما لا غاية للفقه سوى تطويع الأدوات المعرفيّة وصولاً إلى تطويع الذات البشرية التي لا تتحدَّد بوصفها كيانا نفسيّا عاقلا وإنما كتلة فيزيائيَّة، ممّا ينتج ذاتاً مغتربة عن ذاتها ومسلوبة العقل والحريّة؛ وهما مناط التكليف والاستخلاف، وهو موقف يُغاير جوهر المبحث الفقهي القديم؛ الذي وإن كان من غير الممكن تنزيهه عن آفتي الرغبة والسلطة، لكنَّه كان مُدْركاً للفضاء الواسع الذي أعتده الدين للإنسان، وأن الأول ليس سالبا لذاتيّة الأخير، أو مستعمرا لها إن جاز لنا استعمال تعبير هابرماس في توصيفه لتسلّط الدولة الحديثة على حياة الفرد، يتجلَّى ذلك في القاعدة الفقهيَّة التي تقول: الأصل في الأشياء الإباحة؛ وهي قاعدة تنتظم مع منطق الدين العام القائم على مفهوم الاستخلاف الذي ينعدم الفعل الإنساني بانعدامه؛ فالإنسان، تبعاً للمنظور الديني، آية لا آلة كما يعبِّر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، بل من الممكن القول إن الدين ترك مندوحة واسعة للفعل البشري في أمور استقبحها الشرع نفسه؛ مثل العبودية التي لم يتوسّل الدين الإسلامي لمنعها أداة الدولة؛ أي القانون، وإنما كانت مُدخليّته لذلك أخلاقيّة وذلك حين جعل العتق من أعظم أبواب الثواب.

أمّا فيما يتعلَّق في الحالة الغربيَّة العالمة، فإنّ عودة الديني تُعلّمه البراغماتيَّة، وذلك لكونه يتعاطى مع الدين، فيمنولوجيّاً، بما هو تجربة إيمانيَّة تضفي معنى على حياة الإنسان دون التفات إلى أساس الدين الوحيي، أو أنها بلغة المفكِّر الأمريكي هيربرت دريفوس انشغال بالنداء لا بالمُنادي، وهذا ما يُفسِّر، ربما، شيوع الروحانيَّات الوثنيَّة أو الأديان غير السماويَّة في المجتمعات الغربيَّة؛ مضراب البوذيّة وأشباهها، وليس بعيداً عن هذا المنزع بروز ما يُسمّى بالمسيحيَّة الملحدة، وربما لمسنا طابعاً زمنيّاً متخفِّفاً من الآخرة في فلسفة كيركغارد نفسه؛ وذلك في حديثه المسهب عن الإيمان بما هو تجربة تستجلب السكينة والطمأنينة حتى ليظن القارئ أنَّ كيركيغارد يرى في الإيمان علاجاً

معرفيّاً وسلوكيّا لما يعتور الإنسان من قلق، «ففي التسليم اللامتناهي يكون السلام والراحة «الخوف والارتعاد»(9).

ولكن إذا ضربنا صفحاً عن هذا المُدْخل الجينالوجي الذي ربما أدخلنا في حالة من التأويل المفرط «overinterpretation»: بسبب من هجس الجينالوجيا الدائم بالتأصيل، وعمدنا إلى ضرب من التوصيف الفيمنولوجي، فإن عودة الدين، في الثقافتين العامَّة والعالمة، يمثِّل حقيقة قائمة بصرف النظر عما علق بها من عوالق غريبة عن الدين، ممّا يعني أن الدين ليس مرحلة طفوليَّة، مثل الميثيولوجيا، طواها التاريخ البشري بعد أن بلغ الرشدين؛ الفلسفي والعلمي، ويقف المُنتج الفلسفي لبول تيلتش شاهداً على هذه الحقيقة؛ وذلك بما حازه من حضور في الحقلين اللاهوتي والفلسفي.

وقد رأى بعض نقّاد تيلتش أنَّ المنتج المذكور يطبعه اضطراب ما، وذلك حين جعل تيليتش الدين جوهر الثقافة وجعل الثقافة شكل الدين(10)، فالثقافة، بخلاف جوهر الدين، يطبعها التحوّل والسيولة، ولا سيّما النسبيَّة التي مثَّل نقدها نقطة البدء والمعاد في هذا الكتاب، وفي واقع الأمر نلمسُ لدى تيليتش نزوعاً إنسيَّاً طاغياً لدى حديثه عن الثقافة والتنقيب في ما تحتويه من إضمارات لاهوتيَّة، ممّا حدا بنقَّاده من اللاهوتيّين إلى القول بأن تيليتش يغلو في مقتربه الثقافي إلى درجة تجيز للمفاهيم الفلسفيَّة تقرير مضامين العقيدة الدينيَّة، تبعاً لما يراه كارل بارت ناقداً روَّاد هذه المدرسة.

لكن من المؤكَّد أن وجوديَّة تيليتش لم تقده إلى صورة من صور الإنسيّة المغلقة، بل من الممكن أن نرى في سعيه المحموم للكشف عن لاهوتيَّة الثقافة ديالكتيكية صاعدة ينأى به عن فيورباخ ويقرّبه من أفلاطون، ويأتي، في هذا السياق، قول نُقَّاده من الفلاسفة بأن أسئلة تيليتش الوجوديَّة ما هي إلا إجابات «مسيحيَّة» تتساءل، ونلمس هذا التوتر القائم بين الفلسفي الإنسي، واللاهوتي الديني في غير محلّ من مؤلفات تيليتش؛ فهو، مثلا، يؤثر اللوثريّة؛ التي تقول بتضمّن المسيح للطبيعة الإلهيّة، على الكالفينيّة؛ التي

تقول بفصل طبيعتيّ المسيح؛ الإلهيّة والبشريّة، لأنّ المتناهي لا يستطيع أن يستوعب اللامتناهي، ويجعلنا موقف تيليتش هذا نستذكر مقولة نيتشة: »مات الإله ونتمنّى، الآن، لآلهة كثيرة أن تعيش «، غير أننا نقع على موقف مغاير في ثنايا ما كتبه تيليتش، ومن ذلك رأيه الذي يقول: إنَّ المطلق لا يصدق إلا على الله، وإنّ ما عداه واقع في دائرة النقد والنّسبي؛ سواء كان رسولا، أو رمزا دينيّا، أو كتابا مقدّسا، وهو رأي، بخلاف رأيه السالف، يرتدّ به إلى ضرب من الربوبيّة لفرط تنزيهيّته، ولا بُدَّ لأيّ دارس أن يقع على هذا النمط من التوتُّرِ بين الإلهي والإنسي في كتب اللاهوت طُرَّاً، نعثرُ عليه، مثلاً، لدى محمد إقبال متجليّا في الإنسان الذي يقف ذاهلاً أمام الغابة «كتاب الله المنظور» محاولاً تأنيسها بأدواته المعرفيَّة، والتخفيف من غيبيَّتها عبر ما يصنعه من بساتين، يقول إقبال في مقطع من قصيدة حواريَّة بين الله والإنسان: يا رب أنت خلقت الغابة، وأنا خلقت البستان، غير أن التوتّر المذكور لا يتأصّل بالمنتج الثقافي، ولا هو طارئ من طوارئه، فنحن نتلمّسه لدى الأنبياء أنفسهم على هيأة قلق معرفي كما هو الشأن مع إبراهيم عليه السلام؛ وذلك في سؤاله ربّه «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ»؛ أو على هيأة انفعال سيكولوجي متجلٍّ في بعض ما صدر عن موسى عليه السلام من تعبيرات: «أتهلكنا بما فعل السفهاء منا؟ إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء».

ومن الطبيعي أن تزداد وتيرة هذا التوتر في زمن علَّمته نزعة إنسيَّة مفرطة، ولا سيّما أن شُرطة الخطاب الإنسي حاضرة دوماً لترمي كل من ينتقدها بالهرطقة، يتبدَّى هذا واضحاً في موقف هربرت ماركوزه؛ الذي وإن كتب مؤلَّفه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد» ضمن الأفق الفلسفي لفكرة الوجود الأصيل لدى هيدجر، فإنه رأى أن ثيمة الموت عند الأخير، وتحديد الوجود الإنساني بما هو وجود للموت، تترادف مع استبداديَّة النازيَّة التي أقامت إيديولوجيتها على الموت والإفناء، وربما صَدرَ هيدجر في بعض ما احتوته كتاباته من صيغ اعتذاريَّة عن تحسّب وخشية من أضراب هذه التأويلات المتمحّكة لعمله، ومن ذلك ما جاء في ثنايا «رسالة في النزعة

الإنسانيّة» حيث يقول: «فإذا كُنَّا نفكر ضدّ النزعة الإنسانيَّة فذلك لأن هذه الأخيرة لا ترقى بإنسانيَّة الإنسان إلى مرتبة سامية جدَّاً»، ويصحُّ الأَمر ذاته على فوكو المتأخِّر الذي تحملُ مقالتهُ؛ ما هي الأَنوار، ملامح اعتذارٍ للحداثة، وربما كانت، إذا ما استعرنا توصيف هابرماس، عودة فوكويَّة إلى المياه الإقليميَّة لخطاب الحداثة الفلسفي.

غير أن توسُّط تيليتش، أو سيره على التخوم كما يحبّ أن يُسمّيه، يدفعُ عنه هذا الحرج، فهو لم يتنكَّب للثقافة كما فعل تولوستوي الذي رأى فيها، بما هي منتج إنساني، صندوق الشرور جميعها، وفي واقع الأمر، يشعر القارئ في غير محلّ من مؤلفات تيليتش أن التكنية الدقيقة عن عمله هي اللعب لا السير على التخوم، فهو يثب من ضفَّة إلى أخرى بخفَّةٍ ورشاقة عاليتين، ولعلّ هذا يُفسِّر اختلاف الأقوال فيه ونعته بنعوت متناقضة، غير أنَّه بمقدور أيٍّ من تلامذة تيليتش أن يستدرك على ذلك ويقول: إنَّ لعب تيليتش ليس لعباً حُرَّاً كما هو الشأن لدى المدرسة التفكيكيَّة، وإنما منضبط بنسقيَّة هي بدورها منضبطة بمنهج جعله تيليتش معياراً لوسطيَّة ثيونوميّة «Theonomy» تتوسّط أتونوميَّة «Autonomy» نافية لأيّ حضور إلهي، وهيترونوميَّة «Heteronomy» مُستَلَبة للإرادة الإلهيَّة بالكليَّة، وقد سمَّى تيليتش منهجه بالتضايف «correlation» القائم بين أسئلة الإنسان الوجوديَّة وبين ما تحمله الرسالات السماويَّة من إجابات، وهو تضايف بسبب ما تنطوي عليه هذه المزدوجة؛ الأسئلة الوجوديَّة والإجابات الدينيَّة، من علاقة تبادليَّة الاعتماد على الرغم من استقلال كلّ قطب من قطبيها، غير أنَّه لا بدّ من التنويه أنَّ توسُّط تيليتش ليس توسُّطا هندسيّا، بل لعلّ عمله لا ينضبط انضباطا كاملا بما يوحي به المصطلح المنطقي لجهة ما يلزم عن التضايف من استقلال كل قطب من أقطابه، ولعلّه من الأصوب القول إنَّ تيليتش يعمد في مقتربه الثيونومي إلى تأويليّة تطمح، شأنها شأن الإنسانيّات، إلى الصرامة لا إلى الدقّة الرياضيّة، ويستطيع قارئ تيليتش أن يلمس هذه الصرامة التي جعلت عمل تيليتش مثالا على توفيقيّة هيجليّة تتحاشى الوقوع في تلفيقيّة تتساكن فيه الأقطاب دون

أن تتفاعل جدليّا، ولكن كما انحلّ جدل هيجل في المسيحيّة التي رآها الديانة المطلقة، انتهت تاويليّة تيليتش إلى القول بأفضليّة الديانة المسيحيّة على سائر الديانات.

ولا بُدَّ من القول إنَّ تيليتش، رفقة نظرائه من الفلاسفة واللاهوتيّين، لا يكتب منطلقاً من عتبة صفريَّة أو صفحة بيضاء، ممّا يقتضي القول إنَّ تحليلاته الوجوديَّة تحمل ملامح أسلافه ومعاصريه من الفلاسفة، تشهدُ بذلك متون كتب تيليتش نفسها بما فيها من إحالات إلى غير فيلسوف، بيد أن مارتن هيدجر يحضر، لسببٍ لا نعلمه، حضوراً باهتاً في تلك المتون على الرغم من تربُّعه الظاهر بين سطورها؛ فهو حاضر، مثلا، في ثنايا هذا الكتاب، ولا سيّما لدى حديث تيليتش عن مطلقيّة الوجود، لكن هذا لا يعني أن تحليلات تيليتش لم تخالطها جدَّة وإضافات أغنت الأدبيّات الوجوديَّة واللاهوتيّة على حدٍّ سواء، وذلك حين تناول إرث السقطة؛ الماثل في القلق الأنطيقي، والأخلاقي، والروحي، بل ترافقت تحليلاته بشجاعة وجوديَّة حين عمد إلى تديين الأجوبة الخلاصيَّة فيما خصَّ صور القلق المذكورة، فرأى في العناية الإلهيَّة جوابا خلاصيّا على القلق الأنطيقي، وفي المغفرة جوابا على القلق الأخلاقي، أما الإيمان بالله فجاء عنده جوابا على القلق الروحي، وغير خفي ما ينطوي عليه هذا الاتجّاه من شجاعة في عصر بات فيه معيار الصحَّة، المعرفيَّةً والأخلاقيَّة، معياراً إنسانيَّاً بالكليَّة، وقَدْ صدرت جمهرة من المستشرقين عن هذا المعيار حين ذهبت إلى أن هناك حضوراً إلهيَّاً طاغياً ينتظم عقد القرآن الكريم من فاتحته إلى خاتمته، بينما من الممكن لذات وجوديَّة مُتحلِّلة من الحمولة الإنسانويَّة الطاغية أن تتقبَّل ثقل الأمانة الوجوديَّة التي حُمِّلها الإنسان، فلولاها لاستحال الإيمان، ومعه الوجود البشري، إلى ضرب من الروحانيَّة الوثنيَّة ذات المنزع الاستهلاكي المفرّغ من المسؤوليَّة الوجوديَّة والأخلاقيَّة، أو لعلَّهُ استحال إلى ضربٍ من العقيدة الجماليَّة ذات الأصل الأرستقراطي كما نلفيها لدى شوبنهاور؛ الذي رأى في الفن خلاصاً جماليَّاً، أو لدى ميشيل فوكو في ما دعاه «الانهمام بالذات» بما هو صورة من صور إتيكا الوجود.

وأخيراً، يأتي هذا الكتاب؛ بحثي عن المطلقات، مثالاً شيِّقاً على شجاعة تيليتش الوجوديَّة وعمق معرفته الفلسفيَّة، والكتاب في الأصل سيرة فكريَّة وضعها تيليتش قُبيل وفاته، ونُشرت إثرها، وقد حرَّرته المادة السيريَّة الماتعة من الجفاف الذي يطبع هذا الضرب من الكتابات، فجاء متفرّداً في بابه.

ناصر مصطفى أبو الهيجاء

(1) من المعروف أن هيدجر درس اللاهوت، في بادئ الأمر، قبل أن يتحوَّل إلى دراسة الفلسفة، لكنه ظلَّ يختلف إلى محاضرات صديقه؛ اللاهوتي رودلف بولتمان، وقد فعل هذا الأخير الأمر ذاته فجلس على مقاعد الدرس في محاضرات هيدجر وأفاد من فلسفته في صوغ لاهوته الوجودي.

(2) Heidegger›s Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger›s Early Work (Oxford Theology and Religion Monographs) .

(3) تعود الكلمة؛ A ـ theistic؛ هنا إلى طريقة فلسفيَّة لا تستحضر الرب في تحليلها، لكنها لا تعني نظرة راديكاليَّة مثل النظرة الإلحاديَّة «atheistic».

(4) Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in "Being and Time" and Beyond (Religion and Postmodernism)

(5) من حوار مع مارتن هيدجر أجراه ريتشارد فيشر، ترجمة إسماعيل المصدّق، مجلة فكر ونقد العدد (21).

(6) يذكر جرَّاح الأعصاب بول كالانثي، أنه حين اكتشف إصابته بمرحلة متقدّمة من سرطان الرئة تجهّز ليدخل المشفى، مريضاً لا طبيباً هذه المرّة، ولم يضع في حقيبته سوى الجوارب والوسائد وشاحن الهاتف فضلاً عن ثلاثة كتب؛

«الكينونة والزمان» لهيدجر، و«المسيحية المُجرَّدة» لـ سي. إس. لويس، و«رواية جناح السرطان» لـ سولجينيتسين.

(7) من المعروف أن صور موت الإنسان، أو فكرة التجاوز، في الفلسفة المعاصرة، قد تعدَّدت وبات الإنسان مُتجاوزاً ومُخْترقاً بغير نسق؛ مثل اللغة، والخطاب، واللاوعي، وإرادة الحياة، وعلاقات الإنتاج، كما يظهر الإنسان، في بعض الفلسفات، مُتجاوَزاً من طرفٍ آخرُه الإنسان كما هو الأمر لدى جان بول سارتر، بل من المفارقة أن يكون الإنسان مُتجاوَزاً بما أنتجه من معارف، يقول ماكس شيلر في توصيف دقيق لهذا الحال: ما كان الإنسان في فترة من فترات المعرفة الإنسيّة كما هو اليوم في عصرنا مثار مشكلة لذاته، لقد أصبحت لدينا انتروبولوجيا علمية وأخرى فلسفية، وثالثة لاهوتيَّة، وما من واحد من هذه الفروع يعرف ما لدى الفرع الآخر، لذلك لم نعد نمتلك فكرة واضحة عن الإنسان، فان ازدياد تكاثر العلوم التي تنهمك في دراسة الإنسان قد زاد فكرتنا عن الإنسان فوضى وغموضا، بدلا من أن يوضحها».

(8) كتب المفكِّر الماركسي ألتوسير، مرَّة، إلى زوجته يقول: أنت تعرفين جيداً أن البروليتاري سيكون الرجل النموذجي في يوم من الأيام، ولن نحتاج حينها إلى محلّلين نفسيّين مثلما تحتاج الولايات المتحدة الأميركية، لكن مكر التاريخ كان يكمن لألتوسير وجعل منه مادة شيّقة للتحليل النفسي حين قتل زوجته التي وصفها بأنها عالمه الوحيد، وحين عاد إلى حادثة القتل بعد سنين قال: سأكتب الوقائع كما هي، مضيفا: ولكن الهلوسات وقائع أيضا.

(9) من الممكن أن يكون هيدجر قد التفت إلى هذه النقطة لدى كيركيغارد وبنى عليها في منظوره غير الأخروي للوجود البشري.

(10) تأتي حفاوة تيلتش بنيتشة منسجمة مع هذا التعريف، وهو موقف لا نجده لدى غيره من اللاهوتيين ورجال الدين.

الفصل 5

مقدمة الناشر

يمثِّل هذا الكتاب من سلسلة (credo perspectives) آخر ما أنتجه البروفسور بول يوهان تيليتش من أفكار كبرى قبل وفاته في عام 1965.

ويشير تيليتش في هذا الكتاب إلى السمة المطلقة للواجب الأخلاقي، مدركاً ومبيّناً، في الآن ذاته، تمظهرها النسبي في كلّ فعل يقوم به الإنسان وفي كلّ قرار يتّخذه، ويواجه القارئ، لدى تتبّعه المادة السيريَّة التي تتصدَّر هذا النّص، موهبة تيلتش المتفرِّدة في تصوير التساكن البنيوي والقرابة بين التجربة الحسّيَّة والطبيعة المنطقيَّة للعقل، فضلاً عن تصوير توافقهما على الرغم من تجافيهما الظَّاهر، ذلك إنَّ وطأة الوجود البشري، بمأزقه وعظمته، تكمن فيما حُمِّله الإنسان من عهد لا متناه، كما تكمن، أيضاً وبنوع من المفارقة، بمقدرته المتناهية لإنجاز هذا العهد والوفاء به، وهكذا، فإن البحث عن المعنى اللامتناهي في حياة كل إنسان، تاريخيَّاً وروحيَّاً، لا يدوم بسبب الطوارئ الوجوديَّة للشرط الإنساني وإنما على الرغم منها، وتكمن في هذه العمليَّة الطبيعة الغامضة للواقع كما للمثال perfection؛ بما يمثِّل القبول النهائي والحاسم الذي يؤسِّس النضج الكامل للإنسان.

ويتكوَّن هذا الكتاب من المحاضرات التي ألقاها تيلتيش في كليَّة القانون التابعة لجامعة شيكاغو، وقد أزمع، لو قُدِّر له العيش أن يلقي المحاضرات ذاتها، في جامعة هارفارد ضمن البرنامج التي يُدعى هناك بـ«محاضرات نوبل»، ويشعُّ الصفاء النابض وغير الاعتيادي لعقل تيليتش وروحه عبر أنحاء النص، وقد ألهم هذا الصفاء رسومات شاؤول ستايْنْبيرغ بالقوة والبصيرة ذاتيهما، ذلك إن تيليتش وستايْنْبيرغ يمتلكان، كلٌ بأسلوبه الخاص، تلك

المقدرة الكارزميَّة المتعلِّقة، على نحو حميمي، بحاجة الإنسان العميقة للنظام.

إنَّ استيعاب ستايْنْبيرغ لعمق أسئلة التجافي والمصالحة، وغموض الحياة ماثل في خطوطه ذات البعد الواحد، وربما جاز القول إنها مكافئ فني لتجربة السيولة وانتفاء الهويَّة في الروح والعقل الحديثين؛ وهو أمرٌ يُجلّيه تيليتش في «بحثي عن المطلقات»، إذ لفت ستايْنْبيرغ، عبر ما يمكن دعوته بالأسطورة السلبيَّة، الانتباه لظاهرة الوجود المعاصر، وكما لو كان ستايْنْبيرغ كيبلر المعاصر (وإن كان ستايْنْبيرغ يتحدَّث عبر وسيط فني لا عبر لغة الرياضة والكونيَّات) يُرينا أنَّ الأجزاء العُليا من الكون، كما في الطبيعة الإنسانيَّة، جُعلت لسُكنى الجواهر التي تتجاوز، بنقائها وكمالها، ما يستطيع الإنسان اختباره في حياته التاريخيَّة والفيزيقيَّة، ولكن بسبب حضور هذا النقاء والكمال؛ هذا المطلق، بات من المحتَّم واللازم على الإنسان البحث عنه كما تكشف عن ذلك أُطروحة تيلتيش، وهو «الإنسان» وإن أخفق، كما يحصل له عادة، فإنَّ توقه للمطلق يظلّ، ويا للمفارقة، قائماً لا يمسُّه الضعف أو الضرر، ويعلمنا ستايْنْبيرغ عبر اللغة الفنيَّة، كما فعل كيبلر عبر الكونيَّات، متوسِّلاً الخطوط الرمزيَّة، والخطوط المتعامدة، والأشكال البيضويَّة، والمثلثات، والدوائر، والمربعات، بأنه من المُحال أن يكون هناك فضاء لا نهائيٌ متجاوزٌ للنجوم الثابتة؛ ذلك إنه لا وجود لمثل هذا المكان في العالم، وإذا كان موجوداً باتت النجوم المتوضّعة فيه عصيَّة على الإدراك بالنسبة لنا.

إن عظمة بول تيليتش، كما ستايْنْبيرغ، كامنة في رفضهما لواقع يتأسَّس على لامعقوليَّة وجود مسافة لا نهائيَّة فعليَّة، بين أنفسنا وبين نجم بعينه؛ سواء كان هذا الأخير نجماً كيبلري أو ذلك الذي يمثِّل توقاً مثالياً لدى تيليتش وستايْنْبيرغ، فقد حدَّد هذان الأخيران منطلقهما بالتأكيد على أنه بمقدور الإنسان، كما هو الحال في سلسلة رقميَّة وفي امتداد العالم كذلك، أن يمضي ويمضي دون أن

يبلغ نهاية، فهو ذو طبيعة متطلِّعة للانهائي، وللمطلقات، لكنَّه يحول، في الوقت عينه، عن تحقّقها وتعيّنها.

ويؤكِّد بول تليتش؛ النسخة المعاصرة من فيلون الإسكندري، صحبة شتانبرغ، على الحاجة القائمة في طبيعة الإنسان ومتطلّبات التاريخ للمصالحة بين المتعالي والمحايث، ويغدو، تيليتش وشتانبرغ، بذلك، متحدين في التقاء عقليهما؛ ذلك اللقاء الذي امتحناه عبر العاطفتين الفكريَّة والروحيَّة.

والآن، بعد أن قضى تيلتيش، فإنَّ تضمين كتابه؛ بحثي عن المُطلقات، في سلسلة «credo perspectives»يتَّحد مع رؤية ستايْنْبيرغ لتتكشَّف عن ذلك الأشواق التي تقع في قلب السؤال والبحث الإنسانيين، فضلاً عن التقييدات المصاحبة لهذه الأشواق، وهكذا، فاللغة الخطابيَّة في لاهوت تيليتش الفلسفي، مقترنةً باللغة غير الخطابيَّة في عمل ستايْنْبيرغ الفني، تظهر، ببلاغة وحجاج قويين، السمة المثنويَّة للمتعالي والواقعي، وتقدِّم، في الآن ذاته، إجابة للسؤال الذي يقول: لِمَ يُطلب إلى فنان التعليق على عمل لاهوتي؟

وقَدْ تبَّين تيلتيش، كما فعل فيلون الإسكندري من قبل، العلاقة بين الأفلاطونيَّة، والتراث الكتابي، والوضع الفلسفي لزمننا الحاضر، كما أعاد التفكير في الإرث الكتابي وامتحانه في ضوء المشكلات الوجوديَّة لعصرنا، وأظهرَ أنَّ الوحدة القائمة بين الحريَّة الإمبريقيَّة والضرورة المتعالية تطبع الرموز جميعها؛ مؤشِّراً على العلاقة بين ما هو غير مشروط وما هو مشروط، ومُجسِّداً، بذلك، لإنسان القرن العشرين، اللقاء بين الروح التاريخيَّة والمعاصرة، ولم تختفِ المقدِّمة الإيمانيَّة «preamble»؛ التي تمثِّل نقطة البدء والمعاد في لاهوت تيليتش الفلسفي تماماً، وعلى الرغم من أنها ما عادت مقبولة، عامة، دون اعتراضات، فإنها تظلُّ المقدّمة الفلسفيَّة الحيَّة للجانب الأهم والعظيم من حياة البشريَّة، رغماً عن الشكّ واليأس الظاهرين.

إنَّ رسومات ستايْنْبيرغ؛ التي تسلّط ضوءاً على الجمال، وعلى مبدأ التكامليَّة المصاغ بلغة فنيَّة، تضفي على لاهوت تيليتش دليلاً إضافيَّاً على ميتافيزيقا تيليتش وتعاليمه الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة المبنيَّة على مبادئ المقدّمة الإيمانيَّة ذاتها، وذلك على الرغم من غموض المقدمة الإيمانيَّة كما جرى اختبارها في صلب المأزق البشري.

وقد مثَّل هذا الكتاب حدثاً فريداً، وذلك بجمعه لعمل تيليتش وستايْنْبيرغ ضمن مرجع مفهومي واحد؛ فهو يُجلّي اللقاء، في العمق، لما يَبْدو على السَّطح عالمين متباينين؛ ذلكما العالمان اللذان يُعدّان من أكثر عقول القرن العشرين خلقاً وإبداعاً.

الفصل 6

الفصل الأول

ما أنا؟

مُقدِّمة سيريَّة: السنوات الأولى

يشير تاريخ ميلادي الموافق للعشرين من آب لعام 1886م إلى أنَّ شطراً من حياتي ينتمي إلى القرن التاسع عشر، ولا سيّما حين يفترض المرء «كما ينبغي له أن يفعل»، أن القرن المذكور ينتهي في الواحد من آب لعام 1914؛ أي تاريخ بدء الحرب العالمية الأولى، ويقتضي الانتساب إلى هذا القرن، ضمناً، القول: إنَّ هذا القرن نَعِمَ بأجواء سلميَّة معقولة، كما يتبدَّى، القرن ذاته، علامة على قمَّة العظمة الإنتاجيَّة التي بلغها المجتمع البرجوازي، وهو ينطوي، فيما ينطوي، على صورة من صور القبح الجمالي والانحلال الروحي، وهكذا، فإنَّه يشير، من جهة، إلى مشاعر وحوافز ثوريَّة موجهة ضدّ هذا الدور من التاريخ الأوروبي الذي يطبعه الرضى عن النفس، ويشيرُ، من جهة أخرى، إلى وعي بالقيم الإنسانيَّة المسيحيّة التي تستبطن حتى الأشكال غير الدينيَّة لهذا المجتمع، وهذا ما أَقْدَرَ إنسان ذلك القرن على مقاومة النظم غير الإنسانيَّة التي برزت إلى العلن في القرن العشرين، وقد كنت من أبناء ذلك الجيل الذين، وإن امتازت نقوداتهم للقرن التاسع عشر بالراديكاليَّة، فإنه غالباً ما يساورهم الشوق إلى ما نَعِمَ به من استقرار، وليبراليَّة، فضلاً عن الحنين إلى تقاليده الثقافيَّة غير المنقطعة.

لقد ولدتُ في قرية تحملُ اسماً سُلافيَّاً؛ هي قرية اشتراويل الواقعة قرب جوبين؛ البلدة الصناعية التابعة لمحافظة براندينبرغ المجاورة لمنطقة

سيليزيا، وقدْ طُلبَ إلى والدي؛ الذي كان يعمل خادماً كنسيَّاً في الكنيسة البروسيَّة هناك، أن يشغل موقع القيّم والمشرف على أبرشيّة شونفليس في نيومارك، وذلك بعد مضي أربع سنين على ميلادي، وكانت هذه التسمية؛ القيِّم superintendant، تُعطى للراعي الذي يضطلع بإدارة مجموعة من الأَبْرَشيّات، وتُوكل إليه أعمال شبيهة بعمل الأسقف، ولكن على نطاق أقلّ.

وبلغ التعداد السكاني لـ «شونفليس»؛ الواقعة إلى جنوب براندنبورغ، ثلاثة آلاف نسمة، وقد غلب على تلك البلدة الطابع القروسطي، ولما كانت مسوَّرة بجدار وتتوسّطها كنيسة قديمة ذات طراز قوطي، وكان الناس يلجون إليها عبر بوابات ذوات أبراج، وإذ كانت تُدار من قاعة بلدة قروسطيَّة، فقد أعطت انطباعاً بأنها عالم صغير ومحمي ومكتفٍ بذاته أو مُتحفِّظ.

ولم تكن تلك البيئة المحيطة مختلفة كثيراً، فقد أمضيت سنواتي من الثانية عشرة وحتى الرابعة عشرة طالباً خارجيَّاً في مدرسة الجمنيزيوم؛ التي تُدرِّس الإنسانيَّات، كما أمضيتُ شطراً من الفترة ذاتها طالباً داخليَّاً في اثنتين من مدارس الجمنيازيوم الأقدم عهداً في كونسبرغ ـ نومراك(11)؛ وهي بلدة يقطنها سبعة آلاف نسمة، وتتوافر، إذَّاك، على أطلال ومبانٍ قَرْوَسطية، مثل شونفليس، لكنّ مبانيها أكبر وأكثر شهرة بسبب ما تمتاز به من هندسة قوطيَّة بالغة الإتقان.

وربما تُفسِّر هذه الانطباعات المُبكِّرة، جزئيَّاً، اتجاهي العاطفي والفكري؛ ذلك الاتجاه الذي جوبه بوصفه رومنتيكيَ، ويتجلَّى أحد جوانب هذا الاتجاه المدعو بالرومانتيكي في علاقتي بالطبيعة؛ وهو مُعبَّرٌ عنه، أساساً، في موقف جمالي تأمّلي تجاه الطبيعة، ممتازاً عن الموقف التحليلي ـ العلمي، أو الموقف التكنولوجي الهادف إلى الهيمنة، ويفسِّر هذا ما مارسته فلسفة الطبيعة لدى شيلينج من تأثير عاطفي هائل عليّ، على الرغم من اعتقادي بأنَّ هذه الفلسفة لا تصحُّ علميَّاً، وهكذا، يعثر المراقب على هذا الموقف الرومنتيكي مصوغاً صياغة لاهوتيَّة في مذهبي المتعلّق باشتراك الطبيعة في السقطة

والخلاص، ومثَّل ذلك واحداً من خلافاتي الدائمة مع لاهوت ريتشل الذي يقيم فجوة لا نهائيَّة بين الطبيعة والشخصيَّة، كما يعطي المسيح مهمَّة تحرير حياة المرء الشخصيَّة من العبوديَّة للطبيعة القائمة في دواخلنا وتلك التي تقع خارجها، فقد ألفيت، لدى قدومي إلى أمريكا، أن الكالفنيَّة والبيروتانيَّة مَثَّلَتا، في تلك البلاد، حليفين طبيعيين للنزعة الريتشليَّة؛ وهي نزعة تقوم على أن الطبيعة شيء ينبغي الهيمنة عليه أخلاقيَّاً وتقنيَّاً، كما أنها لا تعترف بمشاعر تجاه الطبيعة إلا إذا كانت هذه المشاعر ذاتيَّة تصطبغ بصبغة عاطفيَّة بصورة قَلَّت أو كثرت، ونحن لا نعثر، في ثنايا هذه النزعة، على مشاركة أو انخراط غامض في الطبيعة، ولا نرى فهماً يتأسَّس على أن الطبيعة هي التعبير المتناهي عن الأرضيَّة اللامتناهيَّة الخاصَّة بالأشياء جميعها، وليس هذا فحسب، فليس هناك رؤيا للصراع الإلهي الشيطاني في الطبيعة.

وحين أسأل نفسي عن الخلفيَّة السيريَّة لما يُسمَّى العلاقة الرومانتيكيَّة بالطبيعة لديّ، فإني أقع على ثلاثة أسباب تآصرت، ربما، لتعمل في الاتِّجاه عينه، وتمثَّل أول هذه الأسباب في ما خبرته من اتّصال مباشر مع الطبيعة، وقد اتّفق لي ذلك بصورة يوميَّة في سنواتي المُبكرِّة، ثم لعدّة أشهر في كل سنة من السنين التي تلت، وتعاودني العديد من اللحظات الراسخة في الذاكرة والمتعلِّقة بالمشاركة والانخراط الصوفي الغامض في الطبيعة كلما خبرتُ أحوالا مشابهة، ويتجلَّى السبب الثاني للعلاقة الرومانتيكيَّة بالطبيعة في ما مارسه الشعر عليّ من تأثير، فالشعر الألماني، حتى ذلك الذي لا ينتمي إلى المدرسة الرومانتيكيَّة، يمتلئ بتعابير الصوفيّة الطبيعانيَّة «nature mysticism»، ولم تكفَّ أشعارٌ بعينها عن تحريك المواجد في أعماقي منذ أن طرقت سمعي أول مرَّة وحتى هذه اللحظة؛ مثل أشعار غوته، وهولدرين، ونوفاليس، وأيشندروف، ونيتشه، وشتيفان جورجه، فضلاً عن ريلكه.

أما ثالث الأسباب الكامنة وراء موقفي المنفعل بالطبيعة فمتأتٍّ من خلفيتي اللوثريَّة، فمن المعروف لدى اللاهوتيين أن أحد نقاط الخلاف بين جناحَي

حركة الإصلاح الديني؛ أي اللوثريَّة وحركة الكنائس المصلحة، ماثلة فيما يُدْعى الكالفينيَّة القائلة بالخارجيَّة؛ وهو المذهب القائل إنَّ المتناهي لا يستطيع أن يستوعب ما هو لانهائي (non capax infiniti) ويستتلي هذا القول: أنَّ طبيعتَيْ المسيح؛ الإلهيَّة والبشريَّة، تبقيان منفصلتين، بخلاف ما تذهب إليه اللوثريَّة التي تؤكّد على «تضمّن المسيح للطبيعة الإلهيَّة» «infra lutheranum» أي إن المتناهي مقتدر على استيعاب اللامتناهي، مما يستتبع القول أنَّ الطبيعتين تتساكنان بالمسيح، ويعني هذا الاختلاف أنَّ مبدأ حضور اللامتناهي في المتناهي، تبعاً للوثريَّة، هو أمر مؤكَّد لاهوتيّاً، وأن الصوفيَّة الطبيعانيَّة هي أمر ممكن وحقيقي، بينما يحمل هذا في أطوائه، تبعاً للكالفينيَّة، شبهة الحلوليَّة، وفي المقابل، فإنَّ التعالي الإلهي يفهم بطريقة تنطوي على شبهة الربوبيَّة تبعاً لما تراه اللوثريَّة.

ولا تعني الرومانتيكيَّة علاقة خاصَّة بالطبيعة وحسب، بل تعني، فيما تعني، علاقة خاصَّة بالتاريخ؛ فإن ينشأ المرء في بلدات يكون فيها الحجر شاهداً على قرون خلت يُنمِّي لديه حسَّاً بالتاريخ، لا بوصف الأخير مسألة معرفيَّة، وإنّما بما هو واقع حي يشارك الماضي، عبره، في الحاضر، وقد تعاظم تقديري لهذه الخصيصة أكثر وأكثر حين قدمت إلى أمريكا، فقد لاحظت، في محاضراتي، ولدى لقائي بالناس في زياراتي، فضلاً عن محادثاتي مع الطلبة، أنَّ التوحُّد العاطفي المباشر مع واقعيَّة الماضي وحاضريته منعدم تقريباً، إذ يلمُّ كثيرٌ من طلبة هذه البلاد إلماماً كبيراً بالوقائع التاريخيَّة، غير أن هذه الأخيرة لا تثير اهتمامهم، فيما يبدو، على نحو عميق، فهي تبقى مواضيع وأشياء متعلقة بفكرهم ومعارفهم دون أن تستحيل، مطلقاً، إلى عناصر في نسيج وجودهم، وإنه لقدر الأجيال الأوروبيَّة أن تخبر غنى الوجود التاريخي وتراجيديته، وأن تفكِّر، استتباعاً، ضمن الأفق التاريخي، في حين بدأ التاريخ الأمريكي من لحظة فقد الماضي بكل ما فيه من غنى وأحمال تراجيديَّة، وعليه، فقد كانت أمريكا مقتدرة على التفكير ضمن معاني المستقبل وآفاقه.

ومع ذلك، لا يحتلُّ الوعي التاريخي، وحده، أهميَّة قصوى لدى المدرسة الرومانتيكيَّة، وإنما هناك التقدير الخاص للعصور الوسطى التي مارست الرومانتيكيَّة، عبره، تأثيراً عميقاً في التاريخ الفكري للمئويَّة الماضية، ولولا هذا التأثير، ما كان لي أن أتصوَّر فكرة الفترات الثيونوميَّة في الماضي ولا الثيونوميَّة الجديدة في المستقبل.

ولا بُدَّ لي أن أذكر أمرين ذوي أهميَّة بالغة في سيرتي الفكريَّة؛ وهما مرتبطان بالسنين التي أمضيتها في شونفليس وكوينسبرغ، ويتمثَّل الأول في الأثر الذي تركته عليّ سنوات حياتي الأولى التي أمضيتها في منزل الأبرشيَّة، وهكذا، فقد كنت متموقعاً بين المدرسة اللوثريَّة الاعترافيَّة من جهة، وبين الكنيسة القوطيَّة التي كان فيها والدي قسيساً ناجحاً، وتبدّى ذلك معايشة واختباراً «للمُقدَّس»؛ تلك التجربة التي مُنِحْتُها في ذلك الحين من الزمن، متَّخذة شكل خير بنيوي وأساساً لعملي اللاهوتي والديني بتمامه، وعليه، فإني حين قرأت كتاب رودلف أوتو (1869 ـ 1937)؛ فكرة المُقدَّس، فقد فهمته مباشرة في ضوء تلك التجارب المُبكِّرة، وأدخلته عنصراً مكوِّناً في تفكيري، وقَدْ حدَّد ذلك طريقي في فلسفة الدين التي نشأت عبر معايشاتي للمُقدَّس ابتداء، وعبر فكرة الربّ التي جاءت تالياً، وليس العكس، ويصحُّ الأمر ذاته، لاهوتيَّاً ووجوديَّاً، على المضامين الصوفيَّة والسرائريَّة (sacramental) والجماليَّة لفكرة المُقدَّس، حيث استُخلِصَت العناصر الأخلاقيَّة والمنطقيَّة للدين من تجربة الحضور الإلهي وليس العكس، وهذا ما جعل شلايماخر (1834 ـ 1768) ملائماً لمزاجي الفكري مثلما كان ملائماً لأوتو، ممّا حدا بي وبالأخير إلى المشاركة في الحركات الداعية للتجديد الشعائري وإعادة الاعتبار للصوفيَّة المسيحيَّة وغير المسيحيَّة.

يُكسبُ العيش في بلدة ألمانيَّة صغيرة، أواخر القرن التاسع عشر، الطفلَ؛ الممتلك لمخيّلة قويَّة إلى حدٍّ ما، الشعور بالضيق والتقييد، وقدْ ألمحت، فيما سبق، إلى الجدار المحيط بالبلدة بوصفه رمزاً لهذا الضيق والتقييد، فالحركة

خارج هذا الأفق المُحدَّد مُقيَّدة، ولم تكن السيَّارات متوفِّرة، كما مضت سنون عديدة قبل أن يُقام خط سكة حديد فرعي، وهكذا، فقد كان القيام برحلة قصيرة لا تتعدّى بضعة أميال حدثاً فريداً بالنسبة للبشر والدَّواب على حدٍّ سواء، وعليه، فقد مثَّل الفرار السنوي إلى بحر البلطيق، بأفقه الذي لا حدَّ له، حدثاً عظيماً، وذلك بما يتيحه من انطلاق في العراء حيث الفضاء الذي لا يُحد، ويعود اختياري لمكان يطلُّ على المحيط الأطلسي لإزجاء أيامي بعد أن تقاعدت إلى تلك التجارب المبكِّرة يقيناً.

وتبدَّت صورة أخرى من صور الفرار من ضيق القرية، في بواكيري، بالقيام بعدة رحلات إلى برلين؛ المدينة التي ولد فيها أبي وتعلَّم، وكان الأثر الذي تركته المدينة الكبيرة علي شبيهاً بما تركه البحر من مؤثِّرات؛ متجسِّدة في اللانهائي، والعراء المفتوح، والفضاء الذي لا يُحَدّ، وأبعد من ذلك وأعمق أثراً كانت الديناميَّة التي طبعت حياة المدينة، وأثَّرت فيّ أيمَّا تأثير؛ متجلِّية في حركة المرور الهائلة، والجموع، والمشاهدُ المتغيرة على نحو مُطَّرد، فضلاً عن الإمكانات التي لا تنضب، وحين دُعي والدي ليشغل موقعاً معتبراً في برلين، فإني امتلأت بالسرور وأيّ سرور، ولم يَعْشُ عني ذلك الشعور أبدا، بل إنّه تعمَّق، وقد أحطت فعليَّاً، بـ«غوامض وأسرار» عالم المدينة وخَبِرْتُها عن كثَب، وهذا ما جعلني، دوماً، أرى هجرتي القسريَّة، سنة 1933م، إلى أكبر مدينة عالميَّة؛ هي نيويورك، بوصفها قدراً محموداً.

لكن ما خلَّف في نفسي أثراً سلبياً أكثر عمقاً من ضيق المكان وتعسُّر الحركة هو التقييدات الاجتماعيَّة والسيكولوجيَّة لتلك السنين، فقد كانت بنية المجتمع البروسي، في فترة ما قبل الحرب العالميَّة الأولى ولا سيما في الجزء الشرقي من المملكة، بنية سلطويَّة دون أن تكون شموليَّة، فقد جعلت النزعة اللوثريَّة الأبويَّة من الأب سيِّداً مطلقاً على العائلة التي لا تضمُّ، في منزل القس، الزوجة والأبناء فحسب، وإنما الخَدم على اختلاف وظائفهم، وقد سادت الروح السلطويَّة والضابطة ذاتها في المدارس الرسميَّة التي

وقعت تحت إشراف رجال الدين المحليّين المضطلعين، آنئذ؛ بمهمّة المراقب والمفتش لتلك المدارس، وكانت الإدارة ذات طبيعة بيروقراطيَّة صارمة، بدءاً من الشرطي في الشارع وموظَّف البريد الجالس وراء النافذة التي يقف المراجعون عندها، مروراً بمن هم أعلى من هؤلاء الأخيرين في السلّم الوظيفي، وانتهاء بالسلطات المركزيَّة هناك في برلين؛ تلك السلطات التي تشبه في بعدها وتعذُّر الوصول إليها «قلعة» كافكا، وقد كان كلّ واحد من هؤلاء الموظفين مثالاً في السمع والطاعة لرؤسائه مثلما كان متسلّطاً على مرؤوسيه وعامَّة الناس، وما لم يقم به نظام المراقبة كان يضطلع به الجيش الذي تغوَّلَ بسلطته وموقفه الاجتماعي على المجتمع المدني واقتاد الأمة، بصغارها وكبارها إلى إيديولوجيته، وقد أتت تلك السياسة أُكلها في حالتي، إذ لم يُسْتنفد شغفي بالزي العسكري، والمسيرات الاستعراضيَّة، والمناورات، وتاريخ المعارك، والأفكار الإستراتيجيَّة، ولم يخفت ذلك حتى بلغت الثلاثين، وذلك بأثر ما خبرته في الحرب العالميَّة الأولى من مواقف ومشاهدات مريعة.

وكان من وراء ذلك كله، وعلى قمَّة الهرم السلطوي، ملك بروسيا؛ الذي اتّفق أن شغل، أيضاً، موقع الإمبراطور الألماني، وقد استلزمت الوطنيَّة، أولاً وقبل كل شيء، مشايعة الأسرة الملكيَّة متوَّجة بالملك، أما وجود البرلمان، والقوى الديمقراطيَّة، والحركات الاجتماعية، والنقد القومي الموجَّه للإمبراطور والجيش، فما كان ليؤثِّر في الجماعات اللوثريَّة المحافظة القاطنة في الشرق الألماني الذي كنت أقيم فيه بين هؤلاء، وهكذا، فقد جرى رفض العناصر الديمقراطيَّة؛ المذكورة آنفاً، جميعها، وليس هذا فحسب، بل إنها صوِّرت على نحوٍ مشوّه، ووسمت بوصفها ثوريَّة؛ أي إنّها جُرِّمت، واقتضاني الأمر كما أشرتُ سالفاً، أن أشهد حرباً عالميَّة، وكارثة سياسيَّة كي أتمكَّن من القطع مع النظام السلطوي والتحوّل إلى الاعتقاد بمبادئ الديمقراطيَّة والثورة الاجتماعيَّة.

وتمثَّل واحدٌ من أشقّ الأمور عليَّ في التغلّب على ما مارسه النظام السلطوي على حياتي الشخصية؛ ولا سيّما ما تعلّق منها بالجانبين الديني والفكري، فقد تميّز والديَّ بقوَّة الشخصيَّة، إذ كان أبي رجلاً حيَّ الضمير وذا شخصية وقورة وموقنة، إيقاناً شديداً، بما تحمله من مبادئ، وإذا ما لاحت في الأفق ظلال شكيَّة غدا مؤيداً أرعن لوجهة النظر اللوثريَّة المحافظة، أمّا والدتي فلم تنطوِ شخصيتها على موقف سلطوي؛ فهي تنتمي، ولادة ونشأة، إلى منطقة أكثر ديمقراطيَّة وليبراليَّة؛ هي منطقة رانيلاد الواقعة في الغرب الألماني، ومع ذلك، فقد كانت متأثِّرة، أشدّ التأثُّر، بالأخلاقيَّات الصارمة التي ميَّزت البروتستانيَّة الإصلاحيَّة الغربيَّة، وتلا ذلك تقييد ضاغط على الفكر والعمل على حدّ سواء، على الرغم من «وجزئيًّا بسبب» الرعاية الحنونة وما أشاعته من جو دافئ، وهكذا فقد استعصت أية محاولة للقطع مع هذا النظام واختراقه، وحال دون ذلك ضمير تلبَّسه شعور دائم بالذنب؛ ذلك الضمير الناجم عن مطابقة السلطة الأبويَّة بتلك الإلهيَّة، ولم تكن مقاومة هذا النظام ممكنة إلا عبر نافذة واحدة؛ وهي استثمار المبادئ ذاتها التي أرساها نظام أبي السلطوي للنقض عليه؛ وهو ما اخترت بصورة غريزيَّة، فقد أحبَّ والدي، في التراث الأرثوذكسي، الفلسفة الحقَّة والحقيقة الموحى بها، وتبدَّت النقاشات الفلسفيَّة الطويلة؛ التي كانت تتّسع يوماً إثر يوم، أكثر اللحظات مجلبة للبهجة في سياق علاقتي الإيجابيَّة مع والدي، وعلى الرغم من دفء هذه النقاشات فقد تحقّق الاختراق، إذ انتشرت، من الموقع الفلسفي المُستقل الذي تبنيته، حالة استقلاليَّة في الاتجاهات جميعها؛ بدءاً بالاتجاه النظري ومن ثمَّ العملي، وكان هذا الاختراق الصعب والمؤلم صوب الاستقلاليَّة هو ما أكسبني المناعة ضدّ أيّ نظام فكري أو حياتي يتطلّب التخلّي عن الاستقلال الذاتي.

اتهمني كارل بارت، في سياق ما دار بيننا من خصومة وسجال، «إنني ما زلت مسكوناً بمقاتلة المفتش الأكبر»(12)، وهو محقّ في التأكيد على أن ذلك عنصر أساسي في فكري اللاهوتي، فما أسميته «المبدأ البروتستانتي» يتحدَّد،

فيما أحسب، بكونه السلاح الرئيس ضدّ أيّ نظام من نظم التبعيَّة، ولكن كان من المُتعيَّن على بارت أن يُدْرك، في الوقت عينه، بأن هذا الجهد القتالي لن يغدو من نافل القول والفعل، فما زال التاريخ يُظهر لنا أنَّ المفتِّش الأكبر مُتهيِّئ، دوماً، للظهور، بغير قناع وغير لبوس، في السياسة كما في اللاهوت، وتغدو المسألة المتعلقة بوصمي، على نحو متساوٍ في غالب الأحيان، بأرثوذكسيَّة محدثة وليبراليَّة قديمة، أمراً مفهوماً في ضوء المؤثِّرين اللذين جرى الحديث عنهما سالفاً، وهما المؤثّر الرومانتيكي والمؤثِّر الثوري، وقدْ بقيت الموازنة بين هذين المؤثّرين المشكلة الرئيسة في فكري وحياتي منذ ذلك الحين.

انتقلنا للعيش في برلين مع حلول عام 1900م، وأصبحت طالباً في مدرسة الجيمنازيوم التي تُدِّرس الإنسانيَّات، والكائنة في برلين القديمة واجتزت الامتحانات النهائيَّة عام 1904، وقد انتظمت في الكليتين اللاهوتيتين الكائنتين في برلين؛ وهما توبينغين وهول واجتزت عام 1909 الامتحان الأوَّل في اللاهوت، أما امتحاني الثاني فقد اجتزته عام 1911م، وتحصَّلت في السنة عينها على درجة الدكتوراه في الفلسفة من فروتسواف، وعلى درجة الليسانس في اللاهوت من هول في العام التالي الذي تلقّيت فيه، أيضاً، رسامة الكهانة في الكنيسة اللوثريَّة التابعة لمقاطعة براندنبورغ، وقَدْ عُيّنت قسيساً ملحقاً بإحدى وحدات الجيش في أثناء الحرب العالميّة الأولى 1914، وحين وضعت الأخيرة أوزارها عُيِّنت محاضراً مساعداً في جامعة برلين لتبدأ مهنتي التدريسيَّة هناك، وعندما استرجع تلك السنين الدراسيَّة والتحضيريَّة؛ التي بلغت خمسةَ عشرَ عاماً قطعت الحرب اطرادها واستكملتها في الآن ذاته، فإني أعثر على مادة ثريَّة للتأمُّل والتفكير الفلسفيين، ولكن من المُتعيَّن عليّ أن أقتصر على بعض الملاحظات حول أثر تلك السنين في تطوّري الذاتي.

وقد انتظمت في كونيغسبرغ، كما في برلين، طالباً في مدرسة الجيمنازيوم للإنسانيَّات؛ وهي تعتمدُ، إذا قارنَّاها بالمؤسسات التعليميَّة الأمريكيَّة، نظام الثانويَّة العامَّة متبوعة بسنتين دراسيتين، وكان العمر المعتاد لإنهاء مرحلة الجيمنازيوم هو الثامنةَ عشرَ عاماً، وكانت اللغتان؛ اللاتينيَّة واليونانيَّة موادَّ أساسيَّة هناك، وكان شغفي باللغة اليونانيَّة العربة التي حملتني إلى الثقافة اليونانيَّة والولع بها، ولا سيّما فلاسفة اليونان الأوائل، وكان من أحسن المقالات الدراسيَّة، إعداداً وتلقيَّاً، هي المتعلقة بالفلسفة «الماقبل سقراطيَّة»، وتمثّلت مشكلة النظام التعليمي الإنسي المتّبع في الجيمنازيوم، في علاقته بالتراث الديني الذي كان حاضراً، دون إيعاز خاصّ من المؤسسة الدينيَّة، حضوراً كُليّاً في التاريخ، والفن، والأدب، وبينما قام الصراع الروحي الأساسي، في أمريكا، بين الدين والاتجّاه الطبيعي العلمي، فقد حكمّت التراث الديني والتراث الإنسي (الذي لا تشكِّل النظرة العلميَّة سوى جزء منه فقط)، في أوروبا بدءاً من عصر النهضة، علاقة متوترة، وتمظهر هذا التوتر، بحدِّه الأعلى، في مدرسة الجمينازيوم الإنسيّة، وهكذا فقد كان يجري تدريسنا ثقافة العصور الكلاسيكيَّة في الحصص المدرسيَّة بواقع عشر ساعات أسبوعيّاً لنحو ثماني سنين، وكنا نتلقَّى التراث المسيحي في المنزل والكنيسة، وعبر التعاليم الدينيَّة المباشرة داخل المدرسة وخارجها، فضلاً عن تلقّي ذلك التراث عبر المعلومات الدينيَّة غير المباشرة المبثوثة في مسافات التاريخ والأدب والفلسفة، وكانت النتيجة المتمخِّضة عن هذا التوتُّر تتجلَّى بتبنّي موقفٍ من الموقفين، أو الشكّ بهما معاً، أو انشطار الوعي بينهما؛ ممّا استلزم محاولة التغلّب على هذا التعارض والتنازع على نحوٍ بنّاء، وكانت هذه الطريقة؛ طريقة التوفيق، هي السبيل الذي سلكت؛ وهي طريقة تتأثَّر خطو الكلاسيكيين من الفلاسفة الألمان بدءاً من كانت وحتى هيجل، وقد بقي هذا المنحى يُشكِّلُ القوَّة الدافعة في أعمالي اللاهوتيَّة جميعها، وأخذت شكلها النهائي في «لاهوتي النسقي».

وقد درست الفلسفة على نفسي قبل أن أتقدَّم لامتحان القبول الجامعي لدراسة اللاهوت بزمن طويل، وحين باشرت حياتي الجامعيَّة كنت قد حزت معرفة جيدة بتاريخ الفلسفة وامتلكتُ معرفة معقولة بكل من كانْت، وفيخته، وهيجل، وشيلينج؛ الذي أصبح موضوع اختصاصي الأكاديمي، إذ تناولت رسالتي التي تقدّمتُ بها لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، كما رسالتي التي تقدّمت بها لنيل درجة الليسانس باللاهوت، فلسفة الدين لدى شيلينج، وقد أذِنَت هاتان الرسالتان، فيما يبدو، بقدوم فيلسوف لاهوتي، وقد أتاحتا لي، فعليّاً، أن أتبوَّأ كرسي فلسفة الدين في كليتي دريسدن وليبزيغ، وأن أغدو بروفيسورَ لمادة الفلسفة في معهد فرانكفورت، ومحاضراً في قسمَي الفلسفة التابعين لجامعتي كولومبيا ويل، وليس هذا فحسب، فقد قادتاني لأكون فيلسوفاً لتاريخ الحركة الدينيِّة الاشتراكيَّة.

ومع ذلك فقد كنت لاهوتيّاً أساساً، ذلك أن السؤال الوجودي المتعلِّق بهمّنا الأقصى والجواب الوجودي المتضمّن في الرسالة المسيحيَّة كانا، وما زالا، عاملين طاغيين في حياتي الروحيَّة.

وأسهمت السنوات الخمس عشرة، من عام 1904 إلى عام 1919، عبر طرق مختلفة، باتِّخاذي لهذا القرار، فقد كانت السنوات التي أمضيتها، طالباً في اللاهوت، في كلية هول (1905 ـ 1907) مختلفة وممتازة تماماً عن تلك التي خبرها طالب اللاهوت؛ ليفيركون، في عمل توماس مان الموسوم بـ «دكتور فاوست»، في الفترة عينها، فقد أُمدّت الكليَّة بمجموعة من كبار اللاهوتيّين الذين أصغينا إلى محاضراتهم، ودخلنا في سجال فكري معهم في حلقات الدرس، فضلاً عن الخوض معهم في نقاشات شخصيَّة، وكان أحسن ما خرجنا به، إذَاك، هو إن اللاهوت البروتستانتي ليس مبحثاً بائداً عفا عليه الزمن، بل بمقدوره، أن يُدخِل، بقوة، طرقاً علميَّة، وفلسفة نقديَّة، وفهماً واقعيَّاً للإنسان والمجتمع، ومبادئ ودوافع أخلاقيَّة قويَّة، دون أن يفقد أساسه المسيحي، ولا بُدَّ أننا استشعرنا أن أشياء كثيرة قد فاتت أساتذتنا وغفلوا عنها، وأنه كان من

المُتعيّن علينا أن نستكمل ما فاتهم، غير أنَّ هذا الشعور؛ الذي لازم كلّ جيل جديد، لا يلزم عنه التنكّب لفضل أسلافهم وما تلقّوه عنهم من معارف، وقد هبَّت مؤثّرات قويَّة على كينونتنا اللاهوتيَّة من مصادر أخرى، تمثّلت واحدة من هذه المؤثرات في اكتشافنا لسورين كيركيغارد والأثر المزلزل المتأتي من مقتربه السيكولوجي الديالكتيكي، وبدا ذلك فاتحة لما حدث لاحقاً، في عام 1920، حين غدا كيركيغارد قدِّيس اللاهوتيين والفلاسفة على حدّ سواء، ولم يتعدَّ ذلك صورة المُفْتَتح والمِهاد، فما فتئت روح القرن التاسع عشر، في ذلك الإبَّان، طاغية لم تبارح المكان، وقد راودنا الأمل بأنّه من الممكن الخروج بتأليف عظيم ومتين يجمع بين المسيحيَّة والنزعة الإنسيَّة بتوسُّل أدوات الفلسفة الألمانيَّة الكلاسيكيّة، أما المهاد الآخر لما كان يستقبلنا من أشياء فقد جاء في الفترة الواقعة بين سني دراستي وبدء الحرب العالميّة الأولى، متمثّلة في المرحلة الثانية من فلسفة شيلينج؛ ولا سيّما تلك التي تُدْعى «الفلسفة الإيجابيَّة»، وتتجلَّى فيها القطيعة الفلسفيَّة الصارمة مع هيجل وبدء الحركة التي تُدْعى اليوم «الوجوديَّة»، ولقد كنتُ متهيِّئاً لها حين ظهرت بكلّ قوّتها في أعقاب الحرب العالميَّة الأولى، ورأيتها في ضوء تلك الثورة العامَّة المضادَّة للنسق الهيجلي القائم على التوليف؛ تلك الثورة التي وقعت في العقود التي أعقبت وفاة هيجل، فضلاً عن تحوّلها، عبر كيركيغارد وماركس ونيتشه، إلى عامل حاسم في المصير الذي سيؤول إليه القرن العشرين.

ولكن يتعيَّن عليّ العودة من جديد إلى سني دراستي الأكاديمية، فقد كانت الحياة الأكاديميَّة في ألمانيا عقب ذلك العصر فردانيَّة الطابع على نحو طاغٍ، فلم يتوافر الطلبة على مهاجع، كما لم توجد أنشطة غير شخصيَّة للجسم الطلابي بعامَّة، وليس هذا فحسب، فقد كانت الحياة الدينيَّة هناك منفصلة انفصالاً تامّاً تقريباً عن حياة الكنائس، ولم يُعيّن قسيسٌ للطلبة بل كان ذلك ضرباً من الخيال، وكانت العلاقة بأساتذة الجامعة وعوائلهم متقطّعة، بل لا وجود لها في غالب الأحيان، وهذا ما يُفسِّر لِمَ احتلَّت الأخويات مكانة أكبر في ألمانيا بخلاف أمريكا، ولم يكن انتسابي لإحدى الأخويَّات التي تتبع المبادئ

المسيحيَّة من أكثر التجارب المبهجة وحسب، وإنما أكثرها أهميَّة أيضاً، ولم أدرك الأخطار الهائلة التي انطوت عليها المزايا الأكاديمية لمنظومتنا التعليميَّة، في الفترة السابقة على الحرب العالميَّة الأولى، إلا بعد أن وضعت الحرب أوزارها، وتفتَّحت عيناي على المشهدَين السياسي والاجتماعي، وعليه، فإني نظرت بقلق بالغ إلى انتعاش الأخويَّات في حقبة ما بعد ألمانيا الهتلريَّة، لكن انتسابي لإحدى الأخويَّات منحني، في سني دراستي نمطاً من الحياة الجماعيَّة الحميميَّة «الأولى بعد العائلة» التي أمكن للفتى أن يخبر، عبرها وبصفة يوميَّة، الصداقة، والمشاركة الروحيَّة على أعلى المستويات، ونمطاً من التعليم المباشر والتعليم العفوي، ومتعة العيش، فضلاً عن خطورة المشاكل التي تطبع الحياة الجماعيَّة عامَّة والحياة الجماعيَّة المسيحيَّة خاصة، وإني لأتساءل، الآن، إن كان بمقدوري فهم الكنيسة، وجوديَّاً ونظرياً، من دون هذه التجربة؟

وما كدت أنهي فترتي التحضيريَّة حتى نشبت الحرب العالميَّة الأولى، وقدْ تلقفتني، مثلما تلقفت أبناء جيلي جميعهم، التجربة القوميَّة الساحقة، وعيَّن ذلك نهاية الوجود الفرداني، والنظري الطاغيين، وتطوَّعت، حينذاك، وطُلب إليَّ العمل قسيساً في إحدى الوحدات، فشغلت هذا الموقع من أيلول لعام 1914 وحتى الشهر ذاته من عام 1918، ولم تكد تنقضي الأسابيع الأولى حتى تلاشى حماسي الأوّل، وما إن مضت بضعة أشهر على الحرب حتى بتُّ متيقِّناً بأَن الحرب ستستمر لأجل غير مُسمَّى وأنها ستدمّر أوروبا تدميرا، وأدركت، قبل كلّ شيء، أنَّ الوحدة التي شهدتها ألمانيا في الأسابيع الأولى كانت سراباً، فقد كانت الأمَّة منفصلة ومقسَّمة إلى طبقات، كما رأت الجموع العمَّاليَّة في الكنيسة حليفاً كاملاً للجماعات الحاكمة، وتوضّحت هذه الحال، أكثر فأكثر، مع قرب انتهاء الحرب، ونتج عن ذلك ثورة انتهت بسقوط الإمبراطورية الألمانيَّة، وقد جرى، مراراً وتكراراً، توصيف الطريقة التي ظهرت فيها الحركة الاشتراكيَّة الدينيَّة في ألمانيا بأثرٍ من هذه الحال، لكني أريد أن أضيف هنا بعض الأفكار، فقد كنت متعاطفاً مع الجانب الاشتراكي من

الثورة حتى قبل عام 1918؛ ذلك الجانب الذي ما لبث أن أَميت بسبب تدخّل القوى المنتصرة، وبسبب ضعف الاشتراكيّين وحاجتهم للاستعانة بالجيش لمناهضة الشيوعيّين، فضلاً عن التضخّم وعودة القوى الرجعيَّة أواسط العشرينات، ويرتدُّ تعاطفي مع المشكلات الاجتماعيَّة للثورة الألمانيَّة إلى جذور في طفولتي المبكّرة يَعْسُر تعقّبها، وربما كان مردّ ذلك إلى العرق الدسَّاس الذي استحثَّ جدتي للانخراط في ثورة 1848، أو لعل ذلك راجع إلى الأثر العميق الذي تركته فيَّ كلمات الأنبياء العبرانيّين المناهضة للعسف والظلم، أو مارسته عليّ كلمات المسيح الشديدة حيال الأثرياء من تأثير.

وأيا ما كان الأمر فقد انفجر هذا التعاطف وبرز في أعطاف نفسي، على نحو فعَّال ووجداني، في تلك السنوات، وبقي حقيقة قارَّة وإن خالطها الاستسلام وشيء من المرارة إزاء الفصل الذي قسَّم العالم إلى فئتين عُظميين سُحقت وسطهما بقايا الاشتراكيّة الديمقراطيَّة والدينيَّة، وقد قارف محرِّر مجلة «القرن المسيحي» خطأ حين عنون إحدى مقالاتي في سلسلة «كيف تغيَّر فكري في السنوات العشر الأخيرة» بـ«ما بعد الاشتراكيَّة الدينيَّة» وإن كان للرسالة النبوئيَّة أن تصحَّ فينبغي القول بأنه ليس ثمَّة «ما بعد اشتراكية دينية»، ويتعيَّن عليّ أن أشير، هنا إلى مسألة تتّصل بعلاقتي بماركس؛ فقد كانت دائماً علاقة ديالكتيكيَّة تحمل في أطوائها الـ«نعم» والـ«لا»، وتأسَّست الـ«نعم» على العناصر النبوئيّة والإنسانيَّة والواقعيَّة التي ميَّزت أسلوب ماركس المتوقِّد وفكره العميق، أما الـ«لا» فقد جاءت بأثر من العناصر المقيتة والحسابيَّة والماديَّة التي طبعت المادة التحليليّة لديه، فضلاً عن السجاليَة الخصاميَّة والدعائيّة التي تضمنَّت كتاباته، وإذا ما أنحا المرء باللائمة على ماركس في كلّ ما صدر عن ستالين من فِعال وما أقامه من نظام فإن «لاء» صريحة، في وجه ماركس، تغدو نتيجة ضروريّة، أما إذا صرف المرء نظره إلى التحوّل الذي طرأ على الوضع الاجتماعي في العديد من البلدان، ونحو ما تحقَّق من وعي ذاتي واضح لدى الكتل العُمَّالية، وانبعاث الوعي الاشتراكي في الكنائس المسيحيَّة، والتطبيق العالمي لطريقة التحليل

الاقتصاديَّة الاشتراكيَّة في تاريخ الفكر؛ أي كلّ تلك الأشياء التي حدثت بأثر من ماركس، فلا مناص حينها من أن توازن الـ«لا» بالـ«نعم»، وعلى الرغم من أن هذه العبارة تُعدَّ بغيضة، لا بل خطرة، فإني لا أقوى على كبتها مثلما لا أقوى على كبت قبولي لنيتشه في ذلك الوقت الذي استعمل كل شيء فيه يستأهل الرفض واستُنْمر من جانب النازيين، فبقدر ما يظلّ تفكيرنا مستقلاً يتوجَّب على علاقتنا بالشخصيَّات التاريخيّة العظيمة أن تأخذ شكل نعم ولا، أما الـ«لا» غير الديالكتيكيَّة فإنها لا تقلّ بدائيَّة وعقماً عن الـ«نعم» غير الديكالتيكيَّة.

وغدت حياتي، في السنين التي أعقبت الثورة، أكثر عمقاً وامتداداً، وإذ شغلتُ كرسي اللاهوت في جامعة برلين (من عام 1919 وحتى عام 1924) فإني حاضرت حول موضوعات اشتملت على علاقة الدين بكلٍّ من السياسة، والفن، والفلسفة، وعلم نفس الأعماق، وكان أن عرضت «لاهوت الثقافة» في سياق محاضراتي في فلسفة الدين، وتاريخه وبنيته، إذْ كان الوضع في برلين مواتياً، تماماً، في تلك السنين، لخوض هذه المغامرة، فقد حدّدت المشاكل السياسيّة مصيرنا برمّته، بل ظلَّت هذه الأخيرة مسألة مصيريَّة في الفترة التي تلت الثورة والتضخّم، كما كان الجسم الاجتماعي في حالة تفكك؛ فقد طغت الفوضى الخلاَّقة على العلاقات الإنسانيَّة المتصلة بالسلطة، والتعليم، والعائلة، والجنس، والصداقة، والمتعة، وقد أُسْنِدَ الفن الثوري؛ الذي جاء في المقدّمة، من جانب الجمهوريَّة الصاعدة التي أعقبت الإمبراطورية الألمانية في حين حمل عليه عامّة الناس.

وانتشرت أفكار التحليل النفسي، وأنتجت وعياً بجملة من الحقائق التي جرى كبتها بعناية في الأجيال السالفة، وقد خلقت المشاركة في هذه الحركات مشكلات مضاعفة، وصراعات، ومخاوف، وآمالا، ومباهج، واحباطات، على المستويين النظري والعملي سواء بسواء، وقد مثَّل ذلك كُلَّه، في الوقت عينه، مادَّة ثرَّة للاهوت الدفاعي.

وقد كان من المُفيد لي، أيما إفادة، حين أملى عليَّ مرشدي الودود ووزير التعليم؛ كارل بيكر، أن أشغل بخلاف رغبتي، كرسي اللاهوت في ماربورغ، حيث واجهت، خلال الفصول الثلاثة التي أمضيتها هناك محاضراً، التأثيرات الراديكاليَّة الأولى التي مارسها اللاهوت الأرثوذوكسي المحدث(13) على طلبة اللاهوت، وبدا ذلك في إقصاء المشكلات الثقافيَّة من الفكر اللاهوتي، ونبذ مجموعة من اللاهوتيّين مثل؛ شلايرمخر، وهارناك، وترولیتش وأوتو، فضلاً عن حظر الأفكار الاجتماعيَّة والسياسيَّة في النقاشات اللاهوتيَّة، وهكذا، فقد كان التعارض مع ما خبرته في برلين طاغياً بل كان مخزياً، في بادئ الأمر، قبل أن يصير مثيراً، ومحفِّزاً، وعليه كان من المُتعيّن عليَّ اجتراح طريقة جديدة، وقد شرعت، في ماربورغ 1925، في عملي على «اللاهوت النسقي» الذي ظهر الجزء الأول منه عام 1951. وفي الوقت الذي شغل فيه هيدجر كرسي الفلسفة في ماربورغ، ممارساً تأثيره على بعض أفضل الطلبة هناك، اقتحمت الوجوديَّة، بصيغتها التي تشكّلت في القرن العشرين، مساري، وقد استغرقني الأمر سنين عديدة قبل أن أدرك الأثر البالغ الذي مارسته هذه المواجهة على تفكيري الخاص، فلقد حَفَّز ذلك حسّ المقاومة لديّ، وحاولت أن أتعلَّم، وقبلت الطريقة الجديدة في التفكير أكثر من قبولي لما تقدمه من أجوبة.

وقد دعيت عام 1925 إلى دريسدين وإلى لايبزيغ إثر ذلك بوقت ليس بالطويل، وذهبت إلى دريسدين، عازفاً عن شغل موقع لاهوتي أكثر تقليديَّة في غيسن، وذلك بسبب انفتاح دريسدين بالمعنيين الجغرافي والثقافي، فقد كانت مركزاً للفنون البصريّة، والرسم، والعمارة، والمراقص، والأوبرا، التي خبرتها، جميعها، عن كثب واتصلت بها اتصالاً وثيقاً، ولم يكن الوضع الثقافي غيريَّاً في فرانكفورت حيث قبلت دعوة عام 1929 لشغل كرسي الفلسفة في جامعة فرانكفورت، وكانت هذه المدينة أكثر المدن الألمانيَّة حداثة وليبراليّة لكنها لم تتوفر على كليَّة لاهوت، وعليه، كان من الملائم أن تتحوّل محاضراتي إلى الخطّ الذي يتوسَّط الفلسفة واللاهوت، وسعيت لجعل

الفلسفة ذات صبغة وجوديَّة بالنسبة للطلاب المجبرين على أخذ مساقات فلسفيَّة، وقد أثارت هذه المحاضرات، رفقة غيرها من المحاضرات والخطب العامَّة، صراعاً، على امتداد ألمانيا، مع الحركة النازيَّة المتصاعدة قبل عام 1933 بوقت ليس بالقصير، ولم ألبث أن طُردت حالاً بعد أن اعتلى هتلر منصب المستشاريَّة، وقبل أن تشارف سنة 1933 على النهاية غادرت ألمانيا بمعيَّة عائلتي قادماً إلى أمريكا.

كنت في السنوات الواقعة بين سنتي 1919م و1933م قد نشرت كتبي ومقالاتي المكتوبة بالألمانيَّة ما خلا بعضاً من بواكيرها، ويتكوَّن جُلّ كتاباتي «تلك» من مجموعة مقالات وثلاثة كتب هي: الموقف الديني وتأويل التاريخ، والعصر البروتستانتي؛ وهو في الأساس مجموعة من المقالات المكوَّنة، أساساً، من خطب وأحاديث، ولم يكن ذلك اتّفاقاً أو عرضاً، فأنا لم أحاضر في مكان عام ولم أكتب إلا إذا طُلِبَ إليّ ذلك، ولا يستكتب المرء، عادة، لوضع الكتب وإنما المقالات، غير أن هناك سبباً آخر كائن في أنَّ الخطب والمقالات تشبه، بصورة ما، البراغي التي تُجعل في الصخور الصلبة؛ فهي تحاول النفاذ إلى الصخرة فتخفق أو تصيبن وقد تعيَّن على محاولاتي في جرّ الحقول الثقافيَّة جميعها نحو المركز الديني أن تستعمل هذه الطريقة التي حقَّقَتْ اكتشافات جديدة، بالنسبة لي على الأقل، وإن لم تكن مألوفة تماماً لدى الآخرين كما أظهرت ردَّة فعلهم إزائها، فقد نشرت مقالات مثل «فكرة لاهوت الثقافة» ومقالة «تجاوز مفهوم الدين في فلسفة الدين»، و«الشيطاني»، و«الزمان»، و«الواقعية المؤمنة»، و«المبدأ البروتستانتي ووضعيَّة الطبقة العاملة»، و«القدرة التكوينيَّة للبروتستانيَّة»، ونشرت في أمريكا المقالات؛ «نهاية العصر البروتستاني»، و«الفلسفة الوجوديَّة»، و«الدين والثقافة العلمانيَّة» كما نشرت كتابيّ؛ «ديناميَّات الإيمان»، و«الأخلاق وما بعدها» وقد كانت تلك المقالات والكتب خطوات قاطعة وحاسمة في مساري المعرفي، وينسحب الأمر ذاته على المحاضرات التي ألقيتها في ييل في شهر تشرين الأوّل من عام 1950 وحملت عنوان

«الشجاعة من أجل الوجود»، وعلى الرغم من انطواء طريقة العمل هذه على المزايا المشار إليها فإنها تنضوي على أوجه قصورها أيضاً، إذ أعوزت الدقة والاتساق الجهاز الاصطلاحي حتى في كتابي المنظَّم تنظيماً جيَّداً؛ «اللاهوت النسقي»، كما انطوى على تأثير بواعث فكريَّة مختلفة وأحياناً متصارعة ومتنافسة، فضلاً عمّا انطوى عليه الكتاب نفسه من تسليم بمفاهيم وحجج جرى استعمالها في حقول أخرى.

كرَّست المجلَّد الأول من «اللاهوت النسقي» لطلبتي داخل هذا البلد وخارجه، أما عملي «العصر البروتستانتي» فمن الممكن أن يكرَّس إلى جمهوري داخل هذا البلد وخارجه؛ وهم عديد الناس من غير الطلبة ممَّن تحدّثت إليهم في الخطب والأحاديث والعظات، وبالنظر إلى ما ينوف عن أربعين سنة من الخطابة، فإنه من المُتعيَّن عليّ أن أعترف بأنه من أول خطبة ألقيتها وحتى الأخيرة فإن هذا النشاط جلب إلى نفسي الإثارة القصوى والسعادة العظمى، ولم أصعد إلى المنصَّة أو منبر الوعظ مرَّة إلا وتغشَّاني خوف ورعدة، غير أن الاتصال بالجمهور كان لا يلبث أن يبثَّ فيَّ شعوراً غامراً بالفرح المنبثق عن حالة من المشاركة الخلّاقة؛ حالة الأخذ والعطاء، حتى لو كان الحضورُ في موقع المستمع لا المتكلِّم، ولكن عندما كانت تحين لحظة الكلام في فترة الأسئلة والنقاشات، يغدو تبادل الحديث هو الجزء الأكثر إلهاماً وحماسة في اللقاء، فصيغة السؤال والجواب، والـ«نعم» والـ«لا» بمناقشة حقيقيَّة؛ هذه الصيغة الأصليَّة من بين صيغ الديالكتيك جميعها، كانت، بالنسبة لي، الصيغة الأكثر ملائمة لفكري، غير أنها تنطوي على دلالة أعمق؛ فالكلمة المُتلفَّظة لا تمارس سحرها عبر العبارات المصاغة وحسب، وإنما عبر التأثير المباشر الصادر عن الشخصيّة الناطقة لهذه العبارات، وهو أمر يحمل في أطوائه غواية ما، ذلك أن بِمكنة المرء استثماره لغايات الإقناع حصراً، بيد أنه ذو نفع، أيضاً، لتوافقه مع ما يُسمَّى بـ«الحقيقة الوجوديَّة» وأعني بها الحقيقة التي تقيم في التعبير الذاتي المباشر عن التجربة، ولا يصحُّ هذا على العبارات ذوات السمة الموضوعيَّة المحضة التي تنتمي إلى حقل «المعرفة

المنضبطة»، وإنما تصحُّ على العبارات التي تشغلنا في عمق وجودنا، ولا سيّما العبارات اللاهوتيَّة التي تُعنى بما يهمُّنا في حدِّه الأقصى، وهكذا تبدأ كتابة نسق الحقيقة الوجوديَّة من أشقِّ المهام التي تواجه اللاهوتي النسقي، غير أنَّها من المهامّ التي يتوجَّب السعي لإنجازها في كلّ جيل على الرغم ممّا تتضمّنه من خطر ماثل في تدمير العنصر الوجودي لبنية النسق، أو أن يخنق العنصر النسقي الحياة الوجوديَّة للنسق.

كان من الصعب والعسير أن أستأنف حياة جديدة في أمريكا وقد بلغت السابعة والأربعين فضلاً عن جهلي بمبادئ اللغة الإنجليزيَّة، ولولا العون الذي تلقّيته من الزملاء والطلبة في المعهد الاتحّادي اللاهوتي في نيويورك، والمساعدة التي حباني بها الأصدقاء الألمان والأمريكيون لكان الأمر كارثيّاً، فكان أن درَّست في المعهد الاتّحادي لأَزيد من ثمانية عشر عاماً، ولم تنقطع أواصر الصداقة بيني وبين المعهد بعد فراغي من الوظيفة، وكان منشأ الأمر بحثاً عن مأوى حين غدا مقامي وعملي في ألمانيا بحكم المنتهيين، وكان ذلك إثر طرد هتلر لي بوقت قصير، حين استدعاني رينهولد نيبور 1892 ـ 1971 (الذي شاءت الأقدار أن يكون في ألمانيا ذلك الصيف) للعمل في المعهد اللاهوتي في نيويورك؛ وهو ما حال بيني وبين أن أكون لاجئاً بالمعنى التقني للكلمة، وهكذا فقد وصلنا، أنا وعائلتي، إلى نيويورك في الرابع من تشرين الثاني لعام 1933م، واستقبلنا في الميناء أستاذ قسم الفلسفة في جامعة كولومبيا؛ البروفسور هوراس فريس الذي طلب إليّ حين كنت في ألمانيا أن ألقي محاضرة في القسم المذكور، وجمعتني منذ عام 1933 علاقة قريبة بفلاسفة جامعة كولومبيا، كما أن المحادثات الديكالتيكيّة التي كانت تجري عبر الطريق الفاصل بين جامعة كولومبيا والمعهد اللاهوتي لم تتوقَّف في يوم من الأيام، بل إنها تطوَّرت إلى نمطٍ من التعاون المكثَّف، مهما يكن من أمر، لقد كان المعهد اللاهوتي هو الذي احتواني، غريباً، في بادئ الأمر، ثم أستاذاً زائراً فمشاركاً وبروفسوراً في آخر الأمر، ولم يكن المعهد ملجأً بمعنى أنه أمَّن لي مُجتمعاً مهنيّاً وحياتيًّا وحسب، فقد مثَّل المعهد نسيجاً اجتماعياً مؤلَّفاً

من الأساتذة وعوائلهم، والطلبة وعوائلهم، في الغالب، فضلاً عن الطاقم الوظيفي، وكان أعضاء هذا المجتمع يلتقون في المصاعد والرَّدهات والمحاضرات وفي القُدَّاسات، واللقاءات الاجتماعيَّة، وكانت آفات هذا المجتمع ونعائمه بادية للعيان، بيد أن انخراطنا في الحياة الامريكيَّة كان بكلِّيته ثميناً ولا يُقدر بثمن، كما كان بالغ الأهمية بالنسبة لي أيضاً بما هو نقيض للفردانيَّة المتطرِّفة التي طبعت حياة الطالب في الأكاديميا الألمانيَّة.

ولم يكن المعهد اللاهوتي، علاوة على ما سلف، مجتمعاً منعزلاً، فإذا كانت نيويورك جسراً بين القارَّات، فإن المعهد اللاهوتي كان جادَّة هذا الجسر التي تمشي عليها كنائس العالم، إذ إن تيَّاراً من الزوَّار المنتمين إلى شتَّى الأقطار وشتى الأجناس جاس خلال باحة المعهد، وكان من المُحال، إذّاك، أن تبقى ريفيَّ المنزع في هذه البيئة، وكانت نظرة المعهد العالميَّة، لاهوتيَّاً وثقافيَّاً وسياسياً، من نعم المعهد وأفضاله التي يتعيَّن عليَّ التحدّث بها، فقد كان تعاون هيأة التدريس مثاليَّاً، ولم أخبر، على امتداد الثمانية عشر عاماً، في المعهد اللاهوتي موقفاً غير ودِّي من جانب زملائي، وإني إذ آسى لشيء فإني آسى لكون أحمال العمل الهائلة حالت دون تمتّعنا بتبادل الأفكار اللاهوتيَّة على نحو أكثر انتظاماً وكثافةً، وكان العمل في المعهد اللاهوتي، في المقام الأول، عملاً مع الطلبة المتوافدين، وكان هؤلاء يأتون من أنحاء القارة الأمريكية جميعها بما فيها كندا، وقد جرى اختيارهم بعناية بالغة، وتنامى عددهم عبر برنامج التبادل الطلابي الذي يستقدم الطلاب من أنحاء العالم كافَّة، وقد أحببتهم منذ اليوم الأول، بسبب موقفهم المحابي لكلّ ما هو إنساني «بما في ذلك موقفهم مني»، وبسبب انفتاحهم على الأفكار حتى لو كانت غريبة عليهم مثل أفكاري، وبسبب جدِّهم الدراسي وتعلّمهم على ذاتهم على الرغم من الوضع المضطرب الذي ألفوا أنفسهم فيه في مكان مثل المعهد اللاهوتي، وقد خلق الضعف في مبحثي التاريخ واللسانيَّات، لدى هؤلاء، بعض الصعوبات لكنها ترجَّحت بسواها من الخصال الجيِّدة، ولم يكن المعهد جسراً بين القارات وحسب، وإنما بؤرة للحياة الأمريكيَّة، وعليه، فإن

طاقمه الأكاديمي كان يُستدعى وتجتذبه فاعليَّات وأنشطة لا يأتي عليها عدّ في نيويورك كما في بقيَّة الولايات المتحدّة، وأكثر من ذلك تلك الفاعليات الأطول التي كانت تعقد في المعهد، ومن الواضح أنَّه على الرغم من المنافع الجمَّة التي بمقدور المرء أن يستقيها من هذه الاتِّصالات مع حياة القارَّة برمتها، فإنَّ ذلك يتمّ على حساب وقت العمل الأكاديمي وسوِّيته.

وقد هيَّأ المعهد لأعضائه، فوق كلّ ذلك مكاناً للعبادة الجماعيَّة، وكانت تلك تجربة جديدة وبالغة الأهمّيَّة؛ فقد أتاحت لطاقم المعهد وصل الفكر اللاهوتي بذواتهم، وبالحياة الكنسيَّة التعبّديَّة العامَّة، ومكَّن الطلبة من امتحان علاقة الفكر بالحياة، واستتباعاً، الدخول في مخاض اختبار الذات والحكم عليها من قبل الآخر، وقد تطلَّب مني ذلك التعبير عن ذاتي عبر العبادة التأمّليَّة والعظات، كما عبر المفاهيم اللاهوتيَّة المجرَّدة المستخدمة في المحاضرات والمقالات، وقد أضاف ذلك، دَيْناً آخر ينضاف إلى ما أدين به للمعهد من أفضال.

وبات من العسير عليَّ، لأسباب خارجيَّة وعمليَّة لا ذاتيَّة، أن أحتفظ بما تمتّعت به من علاقات مع الفنانين والشعراء والكتّاب، في ألمانيا ما بعد الحرب، غير أني كنت على تواصل دائم مع حركة علم نفس الأعماق وكثير من ممثّليها، ولا سيّما في العقد الأخير، وقد تصدَّرت مشكلة العلاقة بين الفهم اللاهوتي والنفساني العلاجي للبشر اهتماماتي، وغدت يوماً إثر يوم محط انشغالي، وجاء ذلك، جزئيّاً، عبر مساق قدَّمته في جامعة كولومبيا حول الدين والصحَّة النفسيَّة، كما جاء في جانب آخر، بأثر من الانشغال النَّظري والعملي الذي استحثّه مبحث علم نفس الأعماق في المعهد اللاهوتي، أما العامل الثالث فقد أتى عبر صداقاتي مع المحلّلين والاستشاريّين النفسيّين القدامى والجدد على حدٍّ سواء، ولا أظنّ أنه بمكنة المرء أن يفصِّل الحديث في مقاربة العقيدة المسيحيَّة للإنسان، ولا سيّما مقاربة الأخيرة للإنسان المسيحي، دون الاستعانة بالمادة المكثَّفة التي وفَّرها علم نفس الأعماق.

ولقد بقيت انشغالاتي السياسيَّة التي خبرتها في ألمانيا ما بعد الحرب العالميَّة الأولى حيَّة في أمريكا، وتجلَّت في مشاركتي في الحركة الدينيَّة الاشتراكيَّة في هذا البلد، كما تبدَّت في العلاقة القويَّة التي حافظتُ عليها لسنين عديدة مع كلية الدراسات العليا للعلوم السياسيَّة في جامعة نيوكاسل (نيويورك)، وتجسَّدت أيضاً في ترأسّي لمجلس ألمانيا الديمقراطيَّة في أثناء الحرب العالميّة الثانية، وأخيراً، في العديد من الخطب السياسيَّة الدينيَّة التي ألقيتها، وعلى الرغم من بعض الخيبات المحتومة؛ ولا سيّما المتعلِّقة بالمجلس، فقد ظلَّت السياسة، وستظلّ دائماً، عاملاً مهمَّاً في فكري اللاهوتي والفلسفي، وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى تغشَّاني شعور بأنَّ الجوانب المأساويّة لوجودنا التاريخي طاغية على العناصر الحيويَّة منهن وعليه، فإني فقدت إيماني واتِّصالي بالسّياسات القائمة.

النزوح في عمر السابعة والأربعين يعني أنَّ المرء ينتمي إلى عالمين؛ العالم القديم كما الجديد الذي استُقْبلَ فيه بصورة تامَّة، وقد حافظت على صلتي بالعالم القديم بطرقٍ مختلفة؛ يتصدّرها التواصل المستمرّ مع الأصدقاء الذين غادروا ألمانيا لاجئين، مثلي، إلى أمريكا؛ أولئك الأصدقاء الذين أحالوا أعسار اللجوء إلى أيسار بفضل ما قدموه لي من عون، ونقد، وتشجيع، وصداقة دائمة وثابتة، وإن جعل ذلك الاندماجَ في العالم الجديد أكثر عسراً، وقد كانت قناعتي؛ التي أكَّدها لي غير صديق أمريكي، أنَّ العالم الجديد لا ينتظر الاندماج السريع من المهاجر، وإنما الاحتفاظ بقيم العالم القديم وترجمتها إلى معجم الثقافة الجديدة، وتمثَّلت الطريقة الثانية في المحافظة على أواصر القربى مع العالم القديم في ترأسي لمنظّمة المساعدة الذاتيَّة للمهاجرين القادمين من أوروبا الوسطى؛ وهي منظَّمة مكوَّنة من اللاجئين ولأجلهم، وتهدف إلى تقديم النصيحة والمعونة إلى الآلاف من القادمين الجدد سنويّا، وكان جُلّ هؤلاء من اليهود.

وقَدْ أبقاني هذا النشاط على تواصل مع العديد من الناس المنتمين لعالمي القديم؛ الذين ما كنت لألتقيهم لولا انخراطي في هذا العمل، كما فتح ذلك أمامي المجال لرؤية أعماق القلق والمأساة الإنسانيين، وشواهق الشجاعة والإخلاص الإنسانيين؛ تلك المواقف التي تكون محتجبة عنا ولا نراها عادة، وليس هذا فحسب فقد كشفت لي جوانب من حياة متوسّطي الحال في هذا البلد، وما كنت لأرى هؤلاء وأنا في منعزلي الأكاديمي.

أما الشكل الثالث من تواصلي مع العالم القديم فقد جاء عبر نشاطي السياسي المتّصل «بالمجلس الألماني لأجل ألمانيا ديمقراطيَّة»، وقبل أن يغدو الانفصال بين ألمانيا الغربيَّة وألمانيا الشرقيَّة حقيقة عالميَّة بوقت طويل، كان ذلك ظاهراً في المجلس ومشفوعاً بكثير من النواتج المأساوَّية، وحمل الوضع السياسي القائم في ألمانيا، بما هو مختلف عن الوضع الروحي، الانقسام ذاته، ورأيت في ذلك الوضع تمام المأساة؛ وذلك حين يكون عنصر الحريَّة فاعلاً وحاضراً حضور القدر، وهو ما يتجلّى في كل مأساة حقيقيَّة، وقد تعزَّز لديَّ هذا الانطباع عبر رحلتين قمت بهما إلى ألمانيا ما بعد الحرب العالميَّة الثانية عام 1948م، وأمضيت معظمها في جامعتَي ماربورغ وفرانكفورت، وفي عام 1951، وأمضيت معظمها في جامعة برلين الحُرَّة.

وأود أن أشير، من بين الانطباعات الكثيرة التي خرجت بها من هذه الزيارات، إلى الوضع الروحي في ألمانيا، فقد كان منفتحاً، ويا للعجب على الأفكار المطروحة في هذا الكتاب، وتمثَّل هذا تمثُّلاً واضحاً في الزمن القياسي الذي تُرجمت به أعمالي المكتوبة بالإنجليزيَّة إلى الألمانيَّة، وكانت هذه الطريقة في المآب إلى ألمانيا من أفضل الأوبات التي يمكن لي أن أتخيلها وقد أبهجتني أيما إبهاج.

ولكن على الرغم من التواصل الدائم مع العالم القديم إلا أنَّ العالم الجديد قد تلقَّفني بقدرته الاستيعابيَّة التي لا تقاوم وشجاعته الخلّاقة، فليس هناك نظامٌ سلطويٌّ في العائلة، وتوضَّح لي ذلك من ابني عبر دروس قاسية أحياناً، وهو

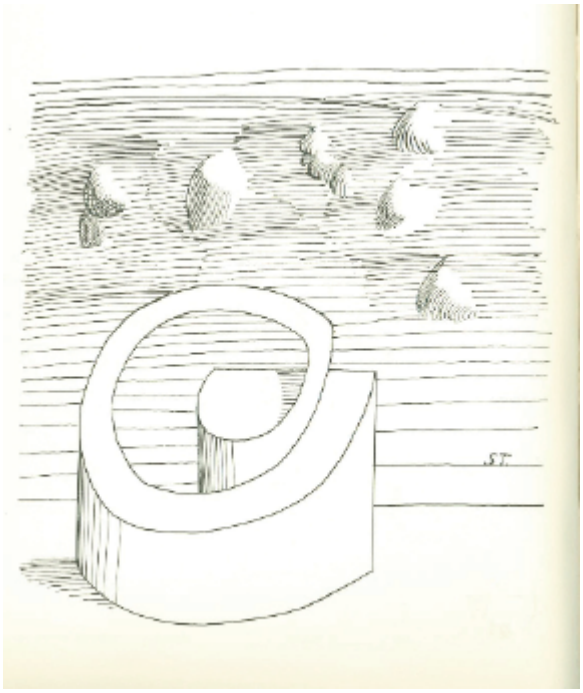
غير قائم، أيضاً، في المؤسَّسات التعليميَّة كما أوصل لي ذلك طلبتي عبر دروس ممتعة وظريفة في بعض الأوقات، ولا وجود لنظام سلطوي في الإدارة كما لمست ذلك من الشرطة التي أوصلت لي هذه الحقيقة عبر مواقف حسنة وخيِّرة، وينسحب الشأن ذاته على السياسة التي تخلو، هي الأخرى، من النظام السلطوي كما تناهى إليَّ ذلك عبر الدروس المفاجئة التي جسَّدتها الانتخابات، وأخيراً، فقد خلا الدين من النظام السلطوي كما تجلَّى ذلك في الطوائف المتعدِّدة، متجلّيا لي هذا الحال عبر وجود اثنتي عشرة كنيسة مختلفة المشارب، أحياناً، في القرية الواحدة، وهكذا، فربما اختفى القتال ضدّ المُفتِّش الأكبر، أقلّها قبل بدء النصف الثاني من القرن العشرين. لكني رأيت، من وراء ذلك، الشجاعة الأمريكيَّة للمضي قُدُماً، والتجريب، وخوض غمار التجارب المحفوفة بمخاطر الفشل، واستئناف العمل بعد الهزيمة، وتَمَثُّل حياة تجريبيَّة في المعرفة والممارسة على حدٍّ سواء، والانفتاح على المستقبل، والمشاركة في الصيرورة الخلاّقة للطبيعة والتاريخ، كما أني لمست ما تنطوي عليه هذه الشجاعة من أخطار قديمة وجديدة، ولا بُدَّ لي أن اعترف أن الجديد منها بدأ يتسبَّب لي بقلق حقيقي، وما لبثت، في آخر الأمر، أن رأيت النقطة التي ولجت فيها عناصر القلق إلى تلك الشجاعة، هناك حيث ولجت المشكلات الوجوديَّة إلى روح الجيل الشاب في هذا البلد.

وعلى الرغم من أن هذا الوضع يؤسِّس واحداً من الأخطار الجديدة، فإنّه يعني، أيضاً، انفتاحاً على السؤال الأساسي للوجود الإنساني؛ ما أنا؟ وهو السؤال الذي تحاول الفلسفة واللاهوت، كلاهما، أن يُجيبا عليه.

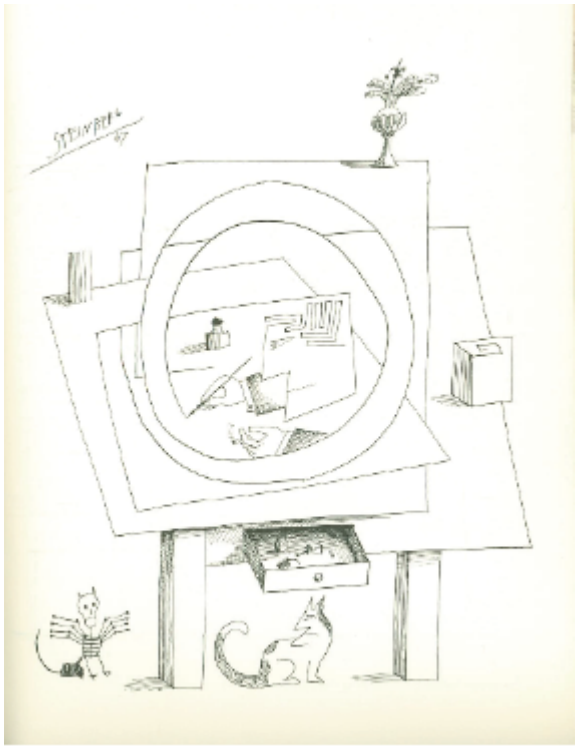
وحين أنظر إلى الوراء وأعاين المسار الطويل للفكر اللاهوتي والفلسفي، فإني أسأل نفسي كيف يمكن مقارنته بعالم أسلافنا من الأجيال الأخيرة، ولا أستطيع، كما لا يستطيع سواي، أن يجيب عن هذا السؤال اليوم: ومع ذلك، فإن شيئاً واحداً يتجلّى واضحاً لدى معظم جيلنا؛ وهو إننا لسنا أكاديميّين تبعاً للنموذج الذي جسَّده أساتذتنا في نهايات القرن التاسع عشر، فقد أجبرنا على

الدخول إلى حلبة التاريخ بطريقة جعلت تحليل التاريخ ومضامينه من أصعب الأمور، وربما امتلكنا ميزة بكوننا أقرب إلى الواقع ممَّا كانوا، ولعلَّ ذلك، في أساسه، ضرب من عقلنة نقائصنا، وأيّاً ما كان عليه الأمر، فإنَّ عملي قد بلغ نهايته.

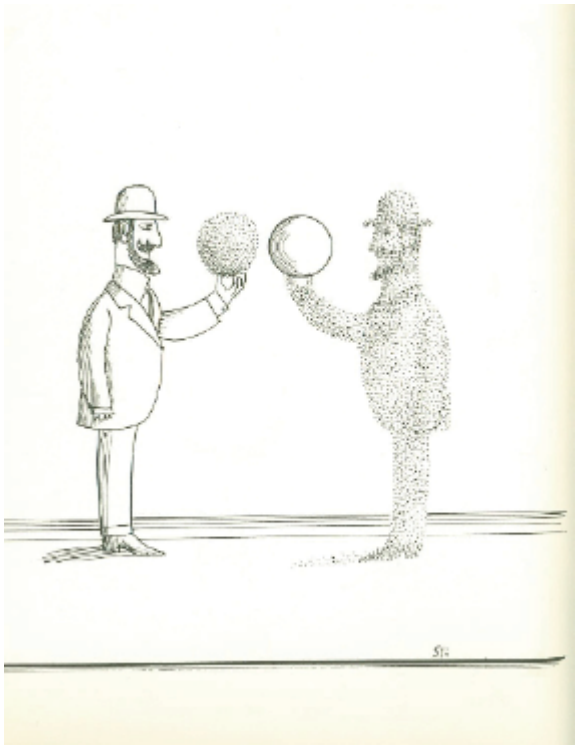
OBJ



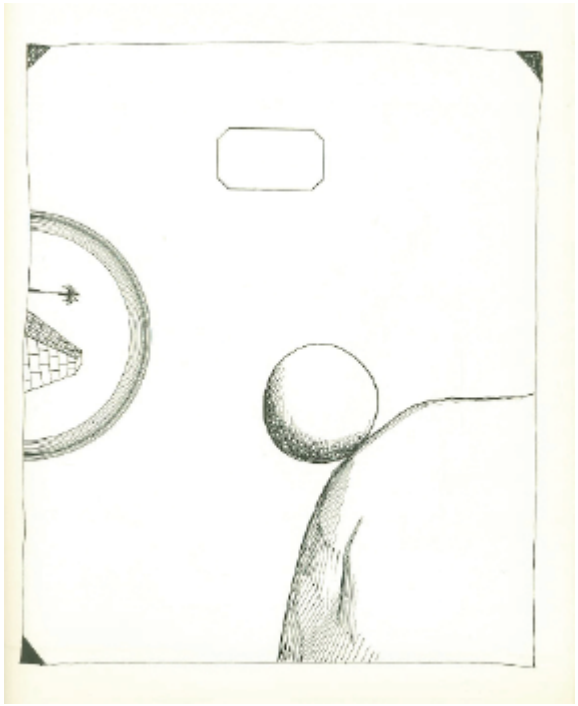
[OBJ]



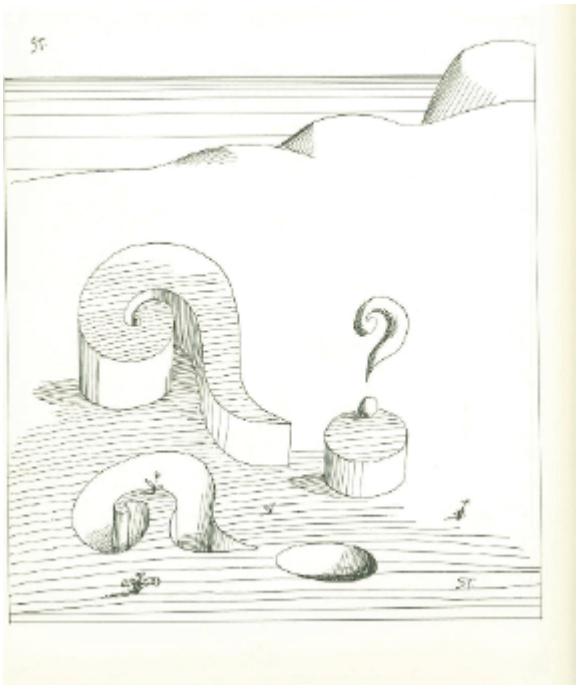
[OBJ]



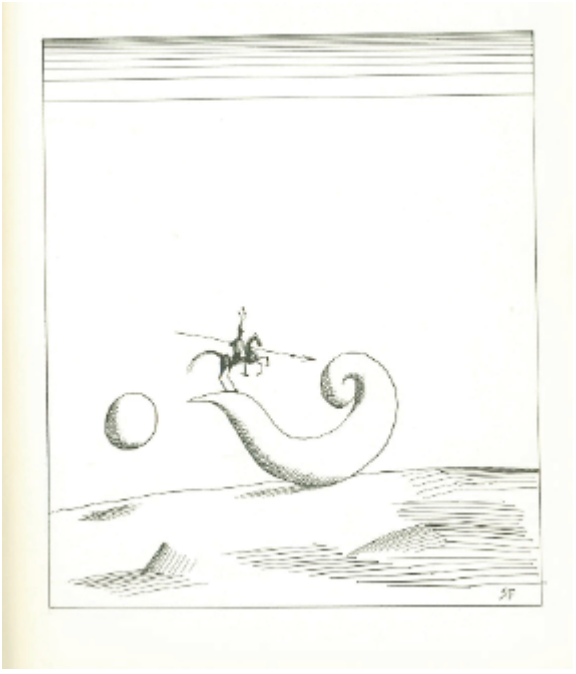
OBJ



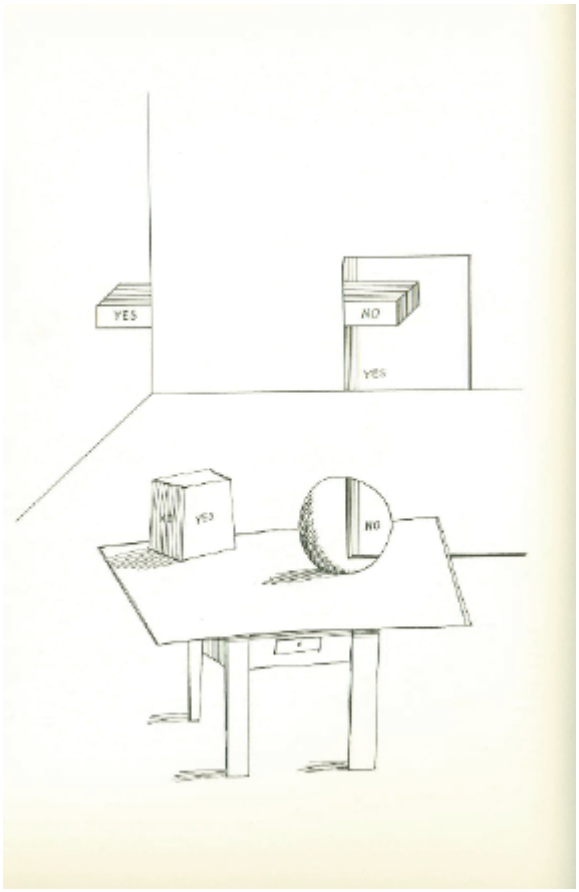
OBJ



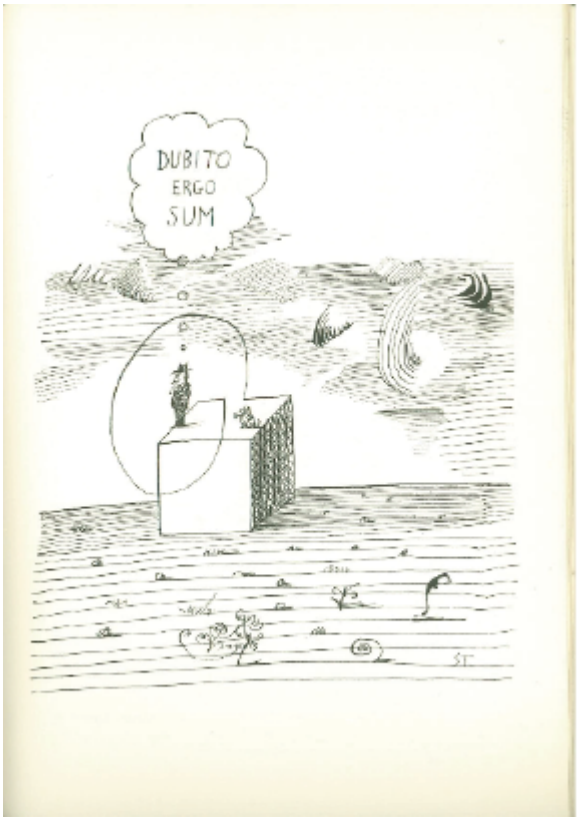
[OBJ]



[OBJ]



OBJ



￼

(11) نومراك «تابعة لبولندا الآن واسمها تشوجناً».

(12) المفتِّش الأكبر «Grand Inquistor» هو كبير موظفي ديوان التحقيق في محاكم التفتيش.

(13) أو يُدْعى لاهوت الأزمة واللاهوت الديكالكتيكي؛ وهي حركة جاءت في أعقاب الحرب العالميَّة الأولى. (المترجم)

الفصل 7

الفصل الثاني

مُطلقات المعرفة الإنسيَّة وفكرة الحقيقة

استهلال

جاء اختياري لهذا الموضوع بأثر من شعوري بالضيق إزاء النصر الذي أحرزته النسبيَّة، هاته الأيام، في المجالات الفكريَّة والحياتيَّة جميعها، ويبدو ذلك، حين نجيل النظر من حولنا، نصراً شاملاً، فهناك المشهد المهيب للنسبيَّة العلميَّة الملحوظة لا في السمة الأوليّة لكل عبارة علميَّة وحسب، ولكن في الجانب النموذجي للبناءات العلميَّة أيضاً، بل إنَّ مصطلحات مثل «الذرّات» والجزيئات» و«الطاقة» و«الحركة» تقع على الحدِّ الفاصل بين النموذج والمفهوم، وهو ما يعطي صفة نسبيَّة حتى للتفكير العلمي، فإن سأل سائلٌ أيَّهما أقرب إلى الواقع النموذج أم المفهوم؟ جاءه، ربما، الجواب التالي: لا هذا ولا ذاك، والأمر لا يعدو أن يكون «لعبة».

أمَّا في الفلسفة فإنَّ الصفة الوضعانيَّة والصورية تغلب على الفلسفة المعاصرة التي تترك الإجابات المتعلقة بمشكلات الوجود الإنساني ـ مثل المشكلات المتعلِّقة بـ «أن تكون أو لا تكون»، للتقليد، والقرارات الاعتباطيَّة، بل تتركه، في سياق مناوئتها لذلك، إلى الاستبداديَّة(14).

وثمَّة نمو مُطّرد للنسبيَّة الأخلاقيَّة في النظريَّة والممارسة، وهناك، أخيراً، نسبيةً كبيرة ومتصاعدة في الحقل الأكثر قداسة، وربما أكثر إشكاليَّة، من الحقول جميعها؛ ألا وهو الدين، وهذا أمر بيِّن فيما يجري من سجالات

ومواجهات بين الأديان على طول البسيطة وعرضها، كما أنَّه بيِّن في نقودات العلمانيَّة للدين.

ومع ذلك، فإننا نعثر على أناس، وكاتب هذه السطور أحدهم، ممَّن لا يرغبون في قبول هذه الصورة من النسبيَّة المطلقة والانقياد لها، ولا يعني ذلك أننا سلطويّون أبويّون أو رجعيّون، ولكن ذلك راجع لأسباب بأعيانها؛ وهي أسباب نظريَّة وبراغماتيّة على حدٍّ سواء.

يتمثَّل الموقف المنطقي الناقض لأيّ زعم بالمطلقيَّة تدَّعيه النسبيَّة في أنَّ مصطلح «النسبيَّة المطلقة» مصطلح متناقضٌ بذاته، وأنه مزج متعذَّر بين الكلمتين، وإذا تجَّنب المرء هذا المزج المستحيل للكلمات، فإن النسبيَّة ذاتها تغدو نسبيَّة، وعليه، لا يغدو عنصر الإطلاق ممكناً فحسب بل ضرورة، وإلا انعدم التأكيد؛ تأكيد أيّ شيء.

بيد أنَّ النسبيَّة المطلقة تستحيل عمليَّاً أيضاً، وإذا طلب إليّ أن أستسلم كليَّاً للنسبيَّة فإني أستطيع أن أقول: لكني أعيش! أو أعرف ما هو حق»، وما هو «باطل»، وأقوم بما أستطيع وصفه بأنّه أفضل ممَّا سواه من أفعال، وأُجلُّ ما يشغلني جوهريَّاً وما يقومُ بوصفه مُقدَّساً بالنسبة لي، والسؤال الذي ينشأ هو إذن: كيف يمكن للمرء أن ينشئ العبارات السالفة إذا امتلكت النسبيَّة الكلمة العليا؟ إذْ لا بُدَّ أن يكون، في سياق الحقول المختلفة التي يواجهها الإنسان في الواقع، بعض المطلقات التي تجعل حياة ذات معنى ممكنة، وإلا كان الحال أشبه بالعماء السابق على الخلق كما جاء وصفه في سفر التكوين، وعليه فإني أومن بأنَّ العثور على هذه المطلقات وإظهار صدقيّتها وحدودها خدمة، ربما، للحياة ذاتها.

الذات والموضوع

سأستهلُّ بحثي عن المطلقات باحثاً عنها داخل الحقل الأكثر تجريداً وصعوبة ولكنَّه الأكثر أوليَّة من ناحية نظريَّة؛ وهو حقل الإدراك، حقل المعرفة، فما الذي يعنيه «المطلق» هنا؟ تعني الكلمة «absolute»؛ المشتقَّة من الكلمة اللاتينيَّة «absolvere»؛ أيّ انفكَّ، المنفصل أو المتحرِّر من أيّ علاقة خاصَّة، بل المتحرّر من الأساس الذي تقوم عليه العلاقات الخاصَّة جميعها؛ علاقة الذات والموضوع.

وغدا مصطلح «المطلق» صعباً على الاستخدام، ذلك إن العديد من الناس يربطونه بصورة «شيء مطلق» غالباً ما تجري مطابقته مع الرّب، وليس هذا، قطعاً، ما أعنيه بالمطلق، ولهذا فإنَّه من المفيد أن أوضِّح معنى المطلقات مستعيناً بغيرها من المصطلحات؛ أزواج من المصطلحات، مثل، اللامشروط والمشروط، الأقصى والابتدائي، اللانهائي والنهائي، وإني لأوثر استعمال المصطلح «ultimate الأقصى» في عبارة مثل «الهمّ الأقصى ultimate concern» وأحبّ أن أستخدم مصطلح اللامشروط في الدلالة على الطابع غير المشروط للواجب الأخلاقي بصرف النظر عن محتوياته، وأميلُ لاستخدام مصطلح infinite «اللانهائي» في الحقل الديني، وتشيرُ هذه المصطلحات جميعها إلى شيءٍ واحد؛ وهو حضور شيء ما يتأبَّى على تيّار النسبيَّات ويقاومه.

والسؤال الذي ينشأ هنا هو: هل تفترض فكرة الحقيقة شيئاً ما مطلقاً ولا مشروطاً، وإذا كان ذلك كذلك، هل من الممكن العثور على هذا المطلق في العمليَّة المعرفيَّة؟ وهل المعرفة البشريَّة نسبيَّة جملةً؟ أم إنها تنطوي على مطلِق ما؟

أسأل هذا مع رغبتي في التأكيد على عدم وجود شيء اسمه المعرفة المطلقة، بل هي المستحيل عينه.

تقوم المعرفة على وحدة أصليَّة، وتنطوي على فصل ووصل بين الذات والموضوع، وتغدو المعرفة، بهذا الاعتبار، شبيهة بالحبّ كما أدركَ ذلك المتأخِّرون من المفكِّرين اليونان، إذ تشيرُ الكلمة اليونانيَّة «gnosis» إلى ثلاثة معان؛ فهي الحبّ الجنسي، وهي معرفة الجواهر، وهي أخيراً الاتِّحاد الباطني مع الإلهي، وهكذا تبدو المعرفة والحبّ صورتين من صور وحدة المنفصل؛ تلكما الصورتان اللتان تنتميان إلى بعضهما وتُريدان الاتّحاد، ونحن نقع في كلا الحالتين على وحدة أصليَّة، فانفصال ضروري، ثم إعادة اتِّحاد ممكنة.

ويُظهر هذا الطبيعةَ الغامضةَ لبنية الذات والموضوع الخاصَّة بالعمل البشري؛ وهو شيء حاضر لدينا جميعاً ونعرفه بل نخبره في كل لحظة تقريباً، وإنَّ البنية التي تمكِّنني، بما أنا ذات، من النظر إليك بوصفك موضوعاً، بل وحتى إلى نفسي بما هي موضوع، تغدو ضروريَّة لمقاربة الحقيقة بما هي واقع فعلي، بل إنَّها ضروريَّة لوجود الحقيقة، ومن جهة ثانية، فإنَّها إشكاليَّة، ذلك إننا نتجاوز ونتغلَّب، بصورة ما، وفي كلّ لحظة نصل فيها إلى الحقيقة، على هذا الفصل بين الذات والموضوع، وهكذا يغدو سؤال المطلق في المعرفة متطابقاً مع السؤال التالي: كيف السبيل إلى التغلُّب على الفصل المحتوم بين الذات والموضوع في فعل المعرفة.

ونحن نقع على ثلاثِ حالات تتَّحد فيها الذات مع الموضوع؛ تتمثَّل الأولى في الوحدة الماديَّة بين الذات والموضوع التي نجدها في كل انطباع حِسِّي، ولنضرب مثالاً على ذلك فنقول إنني أرى لوناً بعينه؛ هو اللون الأحمر، إذ لا مجال لإنكار هذه التجربة سواء خبرت ذلك في حلم أو عبر الهلوسة، إنَّ ما يتسبب بالتجربة عرضة للشك، بيد أنَّ التجربة ذاتها؛ أي تجربة اختبار الحمرة بما هي حمرة، تتجلّى مباشرة ومؤكدة، فما أراه، ساعتئذ، لحظة الاختبار والدخول في التجربة يكفّ عن كونه موضوعاً فهو حالٌّ فيَّ وأنا حالٌّ فيه؛ فالفصل متجاوز هنا والواقع التّام هنا ينهض بوصفه كينونة متبادلة يتداخل فيها

الذاتي والموضوعي، وينهدّ ما قدمناه مثالاً أولاً على ما هو مطلق في تجربة الإدراك، متجلّية بما هي معرفة مباشرة ممتلكة لسمة المطلق.

أمَّا المثال الثاني الذي يتمُّ تجاوز الفصل بين الذات والموضوع فيه، فإنَّه ليس مثالاً مادياً وإنما صُوريَّاً؛ إنَّه ماثلٌ في بنية العقل المنطقيَّة والدلاليَّة الحاضرة في كل انطباع حسِّي مثلما هي حاضرة في وصوفات الانطباع الحسِّي ومشروحاته، كما أنها، هذه البنية، مفترضة في كل لغة منضبطة منهجيَّاً، وتَشخصُ هذه البنية المنطقيَّة والدلاليَّة بوصفها المطلق الثاني في تجربتنا، ولكن لنقل مُجدَّداً، درءاً للخلط، إنَّه من المتعيَّن علينا ملاحظة أنّ ما هو مطلق هنا ليس النظريَّة المنطقيَّة أو الدلاليَّة، فهناك الكثير من هذه النظريَّات، وما هو مطلق كائن في البنية المضمرة التي تجعل إقامة أية نظريَّة حوله ممكنة، فكلّ من يتقدَّم بنظريَّة جديدة في المنطق أو مبحث الدلالة فإنه يستعمل، لا محالة، المنطق والدلالة لفعل ذلك، فهو يفترض ذلك الشَّيء الذي يزمع أن يقيم نظريَّة حوله، إذ إنَّ بنية العقل هي التي تجعل أيّ نظرية، قادرة على إنجاز ما تحاول القيام به، حتى لو تعلّقت هذه النظرية ببنيّة العقل نفسه، وهذا المطلق نفسه حاضرٌ ضمناً في كل محاججة من محاججات النسبيَّة، إذ إنَّ من يحاجج دفاعاً عن النسبيَّة يفترض قبليَّاً صحَّة المنطق في الحجاج ومشروعيته، وعليه فإنَّ من يتمثَّل النسبيَّة تمثَّلاً كاملاً وصارماً تستعصي عليه المحاججة، ويكتفي بهزِّ رأسه تعبيراً عن اللاأدريَّة.

وتشير الانطباعات الحسيَّة والبنية المنطقيَّة إلى شكل أكثر جذريَّة من أشكال المطلق؛ وهو اليقينيَّة التي تصدر عن فيلسوف النسبيَّة نفسه، متمثّلة في اعتقاده بأنّه فيلسوف نسبي، وهذه هي الحجَّة القديمة التي جُوبهت بها الشكيَّة الراديكاليَّة عبر كتابات أوغسطين وديكارت وكثير غيرهما، وفي هذا السياق عينه، فإنّ أستاذ النسبيَّة لا يرتابُ بكونه يدرِّس النسبيَّة، وهكذا، فإنَّه يصير، خلافاً لرغبته، مرتهناً بشيء ما مطلق يعانق مطلقيَّة الانطباعات الحسّيَّة ومطلقيَّة الصوريَّة المنطقيَّة.

يُظهر هذا كله أنَّ مفهوم المعرفة، بحدِّ ذاته، يستلزم بنية مطلقة في ثنايا تدفّق المعرفة النسبيَّة، إذ لا يستطيع العقل البشري أن يحافظ على تمركزه ووعيه بذاته دون حضور شيء ما يظل مطلقاً داخل تيار المعرفة النسبيَّة المتدفّق، ويقوم كلُّ فعل معرفي بتوفير هذا المأمن المنيع الحامي من الضياع في لُجَّة هذا التيار.

وتتجلّى المقدرة على إنشاء الأسئلة أكثر المطلقات كشفاً ووضوحاً في عمليّة التفكير، وأقترح على قارئ هذه السطور الجلوس يوما ما وألا يقوم بشيء آخر سوى التفكير، ولا حتى القراءة بل التفكير ولا شيء سوى التفكير، فكِّر، نحواً من الساعة ربما، ماذا يعني أن هناك كائنات تُدعى «بشراً» قادرة على إنشاء الأسئلة.

تحمل هذه الظاهرة البسيطة في أطوائها عالماً بحياله، وتتوضح فيها توافق ذات ـ موضوعي في كلّ مقاربة إدراكيَّة، فالذات السائلة تمتلكُ شيئاً من الموضوع الذي تسأل عنه، وإلا استحال عليها طرح السؤال، لكنها تظلّ منفصلة عن موضوع فكرها وتتعطَّش للاتِّحاد به، وهو ما يعني تعطّشها نحو الحقيقة، ويقوم الامتلاك وانعدامه بوصفهما طبيعة لازمة للأسئلة، وكلّ من يطرح سؤالاً فإنه يؤكِّد هذه البنية التوافقيَّة للذات والموضوع التي تُميِّز العقل بما هو مطلق بالنسبة للبشر بما هم بشر.

مطلقيَّة الجواهر

وقعنا، حتى هذه اللحظة، على مطلقات في التجربة، والسؤال هو: هل هناك مطلقات في الواقع المعيش؟ الجواب: أجل هناك مطلقات.

تجتمع ثلاث مجموعات من المكوِّنات في كلّ واقع معش أو مواجَه؛ وهي الجواهر، والبنى الانطولوجيَّة، والكائن ذاته، فإن أنت تخيلت مواجهة مع «الحمرة» مثلاً، فبمقدورك القول إنَّ هناك، في ثنايا هذه التجربة المعيشة،

مكوِّنين مختلفين تماماً، فنحن نواجه الكائنات «الأشياء الحمراء» ونحن نواجه، أيضاً، صفات هذه الكائنات (حمرتها)، فالكائنات؛ الكائنات البشريَّة مثلاً (أو المقاعد أو الجدران أو الأشجار) مغمورة بسيل النسبيَّات، فهي تأتي وتذهب، وتتغيَّر، وتظلّ كامنة، ثمَّ تظهر لتختفي من جديد، فهي تكون، غير أنَّ كينونتها تأخذ شكل صيرورة، وأنَّ هذه الصيرورة عبارة عن عمليَّة من المواجهات المتبادلة، فنحن نواجه الناس، بما فيهم أنفسنا، ونواجه غيرهم من الكائنات الحيَّة والأشياء، وكلها تواجهنا وتواجه بعضها بعضاً، فكل شيء يواجهُ شيئاً آخر، ويواجهه مباشرة بما هو جزء من بيئته، ويواجهه على نحوٍ غير مباشر بما هو جزء من العالم، ويظهر الكائن، في هذه المواجهات، بوصفه صيرورة.

وتمارس فكرة الكائن بوصفه صيرورة افتتاناً على العديد مِمَّن يعاصرنا من الفلاسفة، والشعراء، وسواهم من الكائنات البشريَّة المفكِّرة على اختلاف مكوناتها، وإنَّ هذا الافتتان هو الذي يسهم، أكثر من غيره، في ما تحقِّقه النسبيَّة من نصر في أيامنا هذه، ولكن، إذا نظرنا إلى أنفسنا وحلَّلنا هذا الافتتان، اكتشفنا أنه ممكن لا بسبب أننا داخل حركة الكائن بما هو صيرورة فحسب، ولكن لأنّنا فوق هذه الحركة، فنحن قادرون على معاينتها، ونحن نعرفها، ونحبّها ونخشاها، وأن قوَّة المعرفة هذه عبارة عن مطلق يمكّننا من تمييز ما هو نسبيٌ والافتتانِ به.

وثمَّة مطلقات عديدة في سيل هذه المواجهات مع النسبي، وأوّل هذه المطلقات ماثل في المطلق الذي يجعل اللغة ممكنة، أمّا ثانيها فهو المطلق الذي يجعل الفهم ممكناً، وثالثها يمثِّل شرط إمكان الحقيقة.

يمتلك الإنسان اللغة التي تدلّ، ويمثّل هذا جانباً من جوانب اللغة، أمَّا الجانب الآخر فهو التواصليَّة؛ وهي تتمُّ باستخدام الأصوات التي تصدرها الحيوانات مثلما يصدرها البشر، أمّا اللغة الدلاليَّة فإنها تفترض مقدرة يمتلكها البشر خاصَّة دون سواهم من الكائنات التي نعرفها؛ وهي القدرة على التجريد؛ القدرة على خلق العموميَّات عبر العبارات اللغويَّة.

ولتفكّر، من جديد، بالتجربة التي تخبرها لدى رؤية لون ما؛ تلك التجربة التي لا تكون فيها الذات والموضوع منفصلين، إذ لا يكون الناظر في خضم فعل الرؤية، مُختبراً للشيء الأحمر وحسب، وإنما هناك ما يتعدَّى الشيء المرئي الذي يمثِّلُ جانباً واحداً ممَّا يدركه المرء، أمَّا الجانب الآخر فهو ماثل في إدراك اللون الأحمر في أيّ مكان يظهر فيه، فما يراه المرء حين يرى الموضوع الأحمر عن قرب هو الحمرة ذاتها؛ ويعني هذا أنَّ «الحمرة» الكُلِيَّة تظهر في الشيء المُتعيِّن، ويقتضي تمييز ذلك امتلاك القدرة على التجريد، وما عادت هذه الكلمة الأخيرة تحظى بالتبجيل، لهذا يؤثر بعض الناس كلمة «ideation» تذهّن، لكني أوثر أن أمنح كلمة «تجريد abstraction» الشرف الذي يليق بها.

ويتصور المرء، ذهنيَّاً الجوهر «الحمرة» في كلّ موضوع أحمر اللون (كلمة جوهر Essence هي المكافئ لما يدعوه أفلاطون Eidos المثال)، والحمرة حاضرة، عموماً، في كلّ شيء أحمر اللون، ونحن نختبر اللفظة «أحمر» لدى تكوينها بالتزامن مع فعل الإدراك؛ إدراك الجوهر «الحمرة»، والحمرة، بما هي جوهر، ليست شيئاً قائماً يحاذي الأشياء الأخرى، وإنما هي الإمكانيَّة القبليَّة لكلّ الأشياء الحمراء في الكون، وهي المطلق إذا عنينا بهذا المطلق الاستقلال عن أيّة لحظة بعينها تظهر فيها الحمرة، بل حتى الاستقلال عن أيّ وضع يمكن فيه للأحداث الكونيَّة أن تخلق انعدام الحمرة الكامل.

وقد تجعل التغيّرات الحاصلة في الكون ظهور «الحمرة» مستحيلاً يوماً ما، لكنَّها ظهرت، مرَّة، فيما مضى، كما أنَّ «الحمرة» بصيغتها الجوهريَّة؛ غير المتمظهرة هي فوق هذه التغيّرات الممكنة، (فلنفكِّر بظهور الإنسان على كوكب الأرض، لقد كان ذلك مستحيلاً زمناً طويلاً، ربما بلغ بلايين السنين، لكن ما نعرفه الآن بوصفه إنساناً، أصبح، في آخر الأمر، واقعاً حقيقياً، ولكن، ما كان له الظهور لو لم يكن جوهر «الإنسان» منتمياً لممكنات الوجود، وإنَّ قوة التجريد هي التي تجعلنا قادرين على التعرّف على «الحمرة» في كلّ الأشياء الحمراء، وهي التي تجعلنا قادرين على أن نختار شراء شيء أحمر عوضاً عن

شيء أخضر، والعكس صحيح، ويعني هذا القول إنَّ التجريد يُحرِّرنا من ربقة المتعيِّن بمنحنا المقدرة على خلق الكليَّات.

ونحن نعثر على نمط آخر من الجواهر في الأنواع والأجناس، إذ نخبر بكل شجرة صنوبر، أولاً، هذه الشجرة الكائنة في حديقتنا الخلفيَّة، ثم نخبر، ثانياً، الصنف «الصنوبر» الذي يمكّننا من توليد لفظة «صنوبر Pine»، ويمكّننا من زرع شجرة صنوبر عوضاً عن شجرة بلوط، أمَّا ثالثاً فإننا نخبر الجنس «شجرة» الذي يمنحنا هذه اللفظة ويجعلنا قادرين على زرع شجرة بدلاً من شجيرة (ومن الممكن أن نمضي في هذه المتوالية والتكلَّم عن نبتة ما وعن كائن عضوي بعينه وأن نُقرِّر عدم وضع تمثال في حديقتنا).

يمنحنا التجريد المقدرة على إنتاج اللغة، وتمنحنا اللغة، بدورها، حرّيَّة الاختيار، وتمنحنا هذه الأخيرة إمكانيَّة الإنتاج التقني اللانهائي، وإنه من المثير للاهتمام أنَّ اللغة (تسمية الحيوان والنبات)، في القصَّة الرمزيَّة حول الفردوس كما وردت في سفر التكوين متَّحِدة مع النشاط التقني (حراثة الحديقة وغراسها) كل ذلك سيكون قد أَدخَل في باب المحال لولا المطلقات التي ندعوها «الجواهر» التي تلج اللغة عبرها عالم الوجود.

وأود، الآن، أن أطرح سؤالاً مشفوعاً بمضامين بعيدة الأثر والمدى؛ وهو: هل ثمَّة جواهر للأفراد من الكائنات البشريَّة؟ فمما لا شك فيه أن هناك جوهراً عاماً؛ «هو الإنسان» يُحال عليه عادة بـ«الطبيعة البشرية» التي تمكننا من توليد الكلمة «إنسان» وتمييز البشر بما هم بشر، ولكن هل هناك، من وراء ذلك، جوهرٌ خاصٌ بسقراط وأوغسطين، وبك، وبي؛ شيء ما مستقلٌ عن صيرورتنا الزمنيَّة.

هناك تقليد فلسفي ينكر القول بوجود جوهر خاصّ بالفرد؛ ألا وهو التقليد الأرسطي، بينما يؤيد ذلك تقليد آخر؛ وهو التقليد الأوغسطيني والأفلاطوني الجديد، أستطيع أن أتقدَّم بحجَّة برغماتيَّة تدعم النظرة المؤيِّدة لوجود جوهر

خاصّ بالفرد، ذلك أنه هناك فئة خاصَّة من الناس يسلّمون بجوهر خاص بالفرد؛ بشيء ما مطلق فيه، وهم لا يفعلون ذلك، دائماً، فلسفيّاً، وإنما عبر أعمالهم، إنهم الفنانون الذي يبتدعون صوراً جوهرية للأفراد في لوحاتهم أو منحوتاتهم، وفي المسرح أو الرواية، وفي الشعر أو السيرة، فهم يحاولون أن يُظهروا الإنسان الجوهري المطلق الذي يشعُّ عبر التمظهرات الوقتيَّة للكائن البشري.

كما تظهر الجواهر الفرديّة للبشر في الأسماء الشخصيَّة، وهي بحدِّ ذاتها أشياء مذهلة، إذ يرى المرء كيف تتميز معاني الأسماء في الأساطير الدينيَّة، ففي لغة الكتاب المقدَّس يدعونا الرب بأسمائنا أو أنَّ أسماءنا مرقونة في سفر الحياة (رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح الثالث).

في المقابل، فإنَّ الشياطين لها أسماء أيضاً، ويتحدَّد عمل المُخلّص في التعرف عليها، وحرمان الشياطين، استتباعاً، من قوتهم، فنحن نقع على حكايات الجان الخرافية التي يحاول فيها أحد الشخوص أن يبقي على اسم ما سرّاً، ذلك إن الكشف عنه يفضي إلى الكشف عن شيء ما جوهري، وعابر للزمان، كما نعثر، في هذا السياق الكتابي، على تعابير متعلِّقة «بالجوهر الفردي» أو جوهر الفرد بما هو مطلق يتعالى على وجوده الزمني المتغيِّر، ويتعلَّق هذا، بطبيعة الحال، برمزيَّة الأبديَّة والحياة الأبديَّة، ويضع حدَّاً قاطعاً لسيطرة مقولة الصيرورة.

مطلقيَّة بنى الوجود

وثمَّة مجموعة ثانية من المطلقات تتضمَّن مواجهة الإنسان الإدراكيَّة مع الواقع؛ ألا وهي بنى الوجود؛ التي تجعل عالم الصيرورة ممكناً بما هو عالم، ويعني «العالم» هنا وحدة مضاعفة بصورة لانهائيَّة ويعني عالماً كونياً وكوزموس (كوزموس كلمة يونانيَّة تعني عالماً وانسجاماً معاً، أو الوحدة المتمركزة).

وكما تقود قوَّة التجريد إلى اكتشاف الجواهر لدى مواجهتنا مع الواقع، وتقود الجواهر بدورها إلى الكليَّات والتعبير عنها في اللغة البشريَّة، فإنَّ التساؤل بشأن المواجهة مع الواقع تفضي إلى اكتشاف البنى الكليَّة للوجود التي تتحرَّك عبرها النسبيات جميعها، وأنَّ البحث عن هذه البنى هو عمل دائم وأبدي، وقد دُعيت مجموعات منها بـ«المقولات» مثل العليَّة والجوهر، النوع والكم، بينما دُعيت مجموعات أخرى بـ«صور الإدراك» مثل «الزمان والمكان»، وهناك تلك المجموعات التي دُعيت بـ«الثنائيّات القطبيّة» (وهي كلمة فضفاضة كما يبدو) مثل الفردانيَّة والمشاركة، والديناميَّة والشكل، والحريَّة والقدر، وهناك، أيضاً، تلك المجموعات التي يمكن أن تُدعى بـ«أحوال الوجود» مثل الجوهر والوجود، والمتناهي واللامتناهي، وليس هذا فحسب فهناك المجموعات التي دُعيت، في العصور الوسطى «المتعاليات» مثل الخير والحقّ، فضلاً عن الوجود ذاته.

ولمّا كانت هذه هي مشكلات الفلسفة التي لا تنتهي، فإنّا لا نستطيع أن نخوض فيها هنا، وكلّ ما نستطيعه هنا هو أن نعالق بينها وبين مشكلتنا المركزيَّة؛ ألا وهي حضور المطلقات ضمن النسبيَّات في الواقع المعيش، وهي «المطلقات» تظهر، على نحو مطَّرد، في فكر أهل الشكّ والقائلين بالمطلقات على حدٍّ سواء، كما تظهر في فكر القائلين بالنسبيَّة والقائلين بالمطلقات كذلك، وتظهر عند القائلين بالتعدّديّة مثلما تظهر لدى القائلين بالواحديَّة، وليس هذا فحسب، فإنها تظهر بأكثر الأحاديث الاعتياديَّة في الحياة اليوميَّة مثلما تظهر في الكتابات الأدبيَّة والفلسفيَّة، بل إنها تظهر في أكثر الفلسفات المعارضة للميتافيزيقا، فنحن نعيش في ما منحتنا إياه المطلقات من بنى، وهي تزوّدنا بالأمن الانطولوجي الذي يغدو التفكير والممارسة، من دونه، أُدخلَ في دائرة المُحال.

ولنتخيَّل ماذا سيحدث لو أنَّ شخصاً قلب نفسه عوض قلب صفحات هذا الكتاب! سيتداعى، في تلك اللحظة، عالمنا برمته؛ ذلك إن مبدأ السببيَّة يكون

قد تلاشى، وستكون الصدمة المتأدّية عن ذلك صدمة كبيرة للمتشكِّك والمُعتَقِد الدوغماتي على حدٍّ سواء.

بمقدورنا أن نسوق مثالاً آخر؛ مثالاً يتعلَّق بمقولة الجوهر، إذ يلي تلاشي مقولة الجوهر فقدان هويتنا فقداناً تامَّاً، وهو ما يمكن أن نراه في حدث مُتخيّل في رواية كافكا القصيرة؛ المسخ، حيث يستحيل بطل الرواية إلى صرصور، وهكذا، تُظهر هذه الشخصية المروِّعة ارتباطنا العميق بمبدأ الجوهر الذي يكفل هويّتنا.

وتجعل هذه البنى الأساسيَّة رحلاتنا الفكريَّة داخل التدفُّق غير الآمن للأشياء المواجهة ونسبيّتها ممكناً، فهي، هذه البنى، تمنحنا الفكر كما تمنحنا بنية الواقع.

ومن المُتعيَّن عليّ، الآن، أن أعطي الكلمة للقائل بالنسبيَّة، فهو يشيرُ، محقَّاً، إلى الحقيقة التي تقول إنَّهُ على الرغم من أنَّ الزمن هو شرط وجودنا المتناهي، فإنَّ صفته فُهِمت، على نحوٍ مختلف، من أرسطو حتى أينشتاين، وعلى الرغم من أن العلِّية متضمّنة في كل تفسير، فإنَّ تأويلات العلية والفوارق بين أنماطها المختلفة تتغيَّر باطّراد، لكن القائل بالنسبيَّة يعلم أنه حتى لو أنَّ امرأة فلاحة لم يتَّفق لها أن سمعت بكلمة «الجوهر» فإنها تستخدم هذه المقولة حين تمايز نفسها بما هي فرد عن زوجها، بينما ما زال الصراع بين الفلاسفة واللاهوتيّين، في الغرب كما في الشرق، قائماً حول معنى مقولة الجوهر، وهذا ما يتعيَّن على القائل بالنسبيَّة التأشير عليه، والاعتراف به.

وإذا أردنا الإجابة على نقودات القائل بالنسبيَّة لهذه المطلقات، فإني أعترف أنَّ مجموعة المقولات التي سقناها، فضلاً عن فهمنا المعرفي لصفة هذه المقولات، تطبعها النسبيَّة، ومع ذلك ما زال عليَّ القول، أنه في سياق الصراع حول معنى المقولات، فإنَّ هذه الأخيرة لم تزل فاعلة بغض النظر

عما تعنيه وعمَّا يقوله الفلاسفة عن معانيها، ولولا حضورها التوجيهي لانعدم الصراع حول معانيها، وعليه، فإنَّ حضورها البنيوي والأصلي مستقلّ عن أية محاولة لوصفها ولفهم معانيها.

وإذا اتَّجه حجاج القائل بالنسبيَّة ضدّ المطلقات في سياق المواجهة الإدراكيَّة مع الواقع؛ إذ اتّجه، مثلاً نحو الثنائيات القطبيّة وأبطل واحداً من طرفيها، مقوِّضاً، بالنتيجة، الطرف الآخر، عاد من السهل التدليل، مرَّة ثانية، على تجذّر فكر القائل بالنسبيَّة في البنى التي ينكر سمتها الرئيسة.

ولنأخذ، مثلاً، واحدةً من الثنائيَّات القطبيّة المهمَّة؛ وهي الحرّيَّة والقدر، إذ ربما يصفها القائل بالنسبيَّة بأنها ضربٌ من الكلام المفرغ من المعنى، أو أن يقول إنها ليست ضروريَّة للعمليَّة الإدراكيَّة، أو أن يرفضها بوصفها خيالات ميتافيزيقيَّة، ولنفرض أنه فعل ذلك، غير أن الحياة تضعه، فجأة، في اللحظة التي تلي ذلك، أمام ضرورة اتّخاذ قرار ما حيال أمر ما؛ قرار نظري، ربما، أو لعلَّه قرار عملي، وهو يقرِّر بعد تفكير متأنٍ، ولا يشعر أنه كان مُجبراً على ذلك بفعل تهديدات خارجيَّة أو إكراهات داخليَّة، ولا يشعر أنه اضطر إلى ذلك «القرار» اعتباطاً، فقد كان حرَّاً في قراره وغير مرتكن إلى القدر الجبري وحده ولا إلى الحرّيَّة وحدها، وقد انبثق قراره من المركز المتَّحد لكينونته كلها التي تتضمّنها وتتمحور حولها تجاربه الحياتيَّة، فضلاً عن جميع الحركات التي تجري داخل جسده، وصولاً إلى اللحظة التي يتَّخذ بها قراره؛ ويكمن في ذلك قدره بأن يمثّل هذا الفرد بذاته لا شخصاً آخر.

وليس بمقدوره أن يفلت من هذه الاعتبارات، فهو يُنكر الثنائية القطبيّة المتشكلة من الزوج؛ الحريَّة والقدر، ولكن حين اقتضاه الأمر اتخاذ قرار ما ـ ربما حول نظرية ما متعلقة بالحريَّة ـ فإنه كان يتحرّك بين القطبين، وإن هو أنكر واحداً من هذه الأقطاب، سعياً للتملّص من الاضطرار إلى الاعتراف بما سلف قوله، فإنه لا يعود ساعتئذ قائلاً بالنسبيَّة ويغدو نصيراً دوغماطيَّاً للحتميَّة، ويتجلّى، حينها، قراره المؤيّد للحتميَّة، هو نفسه، محتوماً، وشأناً

يتعلَّق بقدره لا شيء آخر، فضلاً عن كونه غير منطو على قيمة حقيقيَّة ولا ينبغي له الزعم بأية قيمة لانعدام البديل لديه، وتظهر هذه المناقشة الثنائيات القطبيّة بما هي مطلقات متضمَّنة داخل نسبيَّات المواجهة الإداركيَّة مع الواقع.

ونستطيع القول في إجمال ما سلف: إنَّ كل عبارة من عباراتنا حول المطلقات داخل المعرفة تطبعها النسبيَّة، وهذا يصحُّ على عباراتي وحجاجي الذي أعرضه عبر هذه السطور، غير أن المطلقات ذاتها ليست نسبيَّة، ولا يستطيع المرء أن يفلت منها، وحتى لو سعيتُ لنقضها، سأكون مضطرَّاً لاستعمالها كي أقوم بهذا النقض.

مطلقيَّة الوجود ذاته

لقد ناقشنا، فيما سلف من صفحات، مطلقيَّة الجواهر التي تجعل اللغة ممكنة، ثم عرَّجنا على مطلقيَّة بنى الوجود التي تجعل الفهم ممكناً، أمّا الآن فقد وصلنا إلى المطلق الذي يستبطن المطلقات جميعها فضلاً عن استبطانه لسيل النسبيَّات؛ المطلق الذي يجعل فكرة الحقيقة ممكنة، وهذا هو الوجود ذاته.

ومن الممكن للمرء أن ينكر أية عبارة، ولكنه لا يستطيع أن ينكر بأن الوجود يكونُ «being is» وإن أنت سألت ما تعنيه هذه الـ«يكون» فإنك تصل إلى العبارة التي تقول إنّ هذا الـ«يكون» نفي لإمكان العدم، فالـ«يكون» هو نفي النفي، فليس بمكنة المرء تخيّل العدم، ولكنه يستطيع أن يختبر ما ينطوي عليه من تهديد، وعليه تستطيع الفلسفة أن تقول، ميتافيزيقيَّاً ومستندة إلى منطق قوي، إنَّ الوجود هو قوَّة مقاومة العدم، ويكمن في هذا أكثر أشكال المطلق أساسيَّة وإطلاقاً.

إذ يستطيع المرء أن ينكر أيّ شيء مهما كانت صفته، ما خلا الوجود، ذلك إن الأحكام الذي يُصدرها، وحتى السلبيَّة منها، هي أفْعَال وجود، فضلاً عن أن الوجود شرط إمكانها.

ولنصغي، مرَّة ثانية، للقائل بالنسبيَّة الذي يرى أنَّ العبارة المذكورة آنفاً هي حقيقيَّة بقدر ما هي فارغة، فربما كان مصطلح «الوجود» شيئاً أساسيَّاً في كلّ فكر، لأن الأخير مُتّجه نحو ما «يكون»، لكن «الوجود ذاته» ما هو إلا تجريد يحتوي ويحيط بكل ما «يكون»؛ ممَّا يعني أن الوجود ما هو إلا مطلق فارغ بصورة كاملة، وهو شيء ربما يرغب القائل بالنسبيَّة، ربما، أن يُقرَّ به، غير أن السؤال الذي يتعيَّن طرحه هنا هو: هل الوجود ذاته عبارة عن مطلق فارغ؟

ثمَّة مفهومان للوجود؛ يتحدَّد الأول بما هو نتيجة لأكثر التجريدات جذريَّة، ويعني أنه ليس هذا، ولا ذاك، ولا أيّ شيء بعينه، وأَنه ببساطة الوجود بأل التعريف؛ ممَّا يعني أنَّه، فعلاً، مطلق فارغ، ويتأتَّى المفهوم الثاني للوجود عن تجربتين عميقتين؛ إحداهما سلبيَّة، والأخرى إيجابيَّة، وتتجلَّى التجربة السلبيَّة بصدمة العدم التي يمكن أن يختبرها الفلاسفة المطبوعون عبر التخيُّل النظري، أمَّا إذا كان المرء غير فيلسوف فبمقدوره أن يختبر ذلك؛ بما هو كائن بشري بسيط، عبر التجربة العمليَّة ممثَّلة بكونه لا بُدَّ مائت.

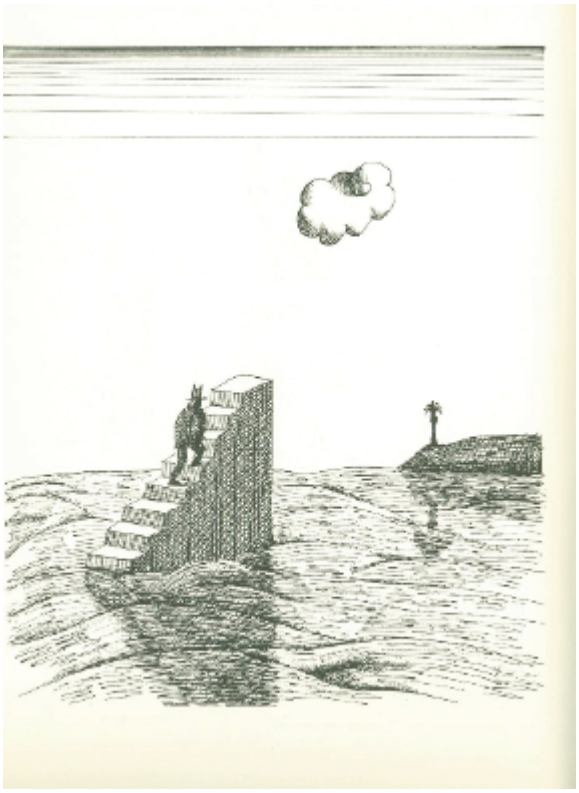
غير أنَّ هناك شيئاً آخر غير صدمة العدم؛ وهو التجربة الإيجابيَّة، ممَّثلة في التجربة الإيروسيَّة وتعني الحبّ في اليونانيَّة؛ حبّ الوجود بما هو وجود، بما يمثِّل علاقة غامضة وصوفيَّة بالوجود ذاته؛ وهو ما أطلق عليه أوغسطين (Amor Amoris)؛ أي حبّ الحبّ، وما سمَّاهُ إسبينوزا «الحب العقلي»، وبمقدور المرء أن يسمّيه شعوراً تجاه قداسة الوجود بما هو وجود مهما كانت صفة هذا الوجود، وهو؛ أي هذا الوجود، يتعالى على كلّ شيء متعيّن دون أن يغدو فارغاً، ذلك إنه يُعانق كل متعيَّن، فالوجود بهذا المعنى هو قوَّة الوجود، وهو ممتلئ بصورة لا نهائيَّة، كما أنه لا ينفد لكنَّه مطلق لا يتحدَّد، وليس هذا فحسب، فهو أساس الحقيقة لكونه يتعالى على الذات والموضوع، وهو

أساس الخير لكونه يضمُّ كل كائن داخل طبيعته الجوهريَّة (ويضمُّ، كما سنرى تالياً) المعايير التي يصدر عنها كلّ أمر أخلاقي، وهو متماثل مع المُقدَّس وأرضيَّة كلّ ما له وجود.

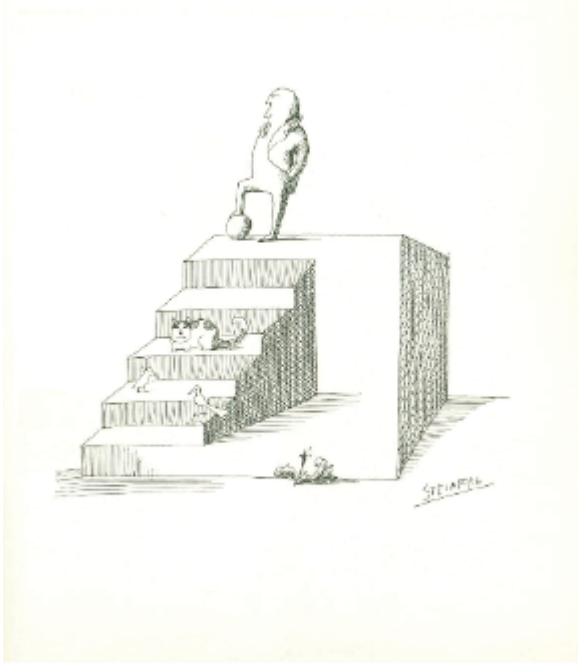
وأقرر، من جديد، أنّ كلّ ما سلف لا يُنكر النسبيَّة في المواجهات الإدراكيَّة مع الواقع، ولكنه يُظهر أن شرط إمكان النسبيَّة لا يقوم إلا على بنية المطلقات، وليست هذه المطلقات عبارات تنطوي على مزاعم مطلقة للحقيقة، وإنما تعبيرات عن الحقيقة التي مؤداها أن هناك بنية أو لوغوس في الواقع المُواجَه، فالواقع مُبَنين، بغض النظر عن مدى تغيُّره الدائم، وبصرف النظر عن الكيفيَّة التي يتغيَّر بها، ربما، وصف هذه البنية.

ربما يبدو توصيفي نظريّاً خالصاً، وربما تساءَلَ القارئ ما هي المضامين الدينيَّة والأخلاقيَّة التي يمكن لهذا التوصيف أن ينطوي عليها، في أيّما حال، لا يحتاج القارئ إلى انتظار نقاش حول هذه المضامين، ذلك إن هناك فئة منا ممَّن تبدو لهم المشاكل النظريَّة بوصفها شأناً وجوديّاً؛ أي مسألة وجود أو عدم (أن تكون أو لا تكون)، فالنظريَّة تعني النظر إلى الأشياء والاتّحاد بها على هذا النحو الوجودي، وهكذا، فإن عباراتي موجَّهة، أساساً، إلى تلك الفئة من الناس، وأنا، نفسي، أنتمي إلى هؤلاء الأخيرين، فبالنسبة لنا فإنَّ سؤال المواجهة الإدراكيَّة مع الواقع، فضلاً عن سؤال المطلق والنسبي داخل هذه المواجهة، هما همٌّ وجودي؛ همٌّ يشتملُ وجودنا كله، وأودّ لو كان الأمر على هذا النحو بالنسبة لكثير من الناس، ذلك إنَّ المعرفة، في نهاية المطاف، هي فعل محبَّة.

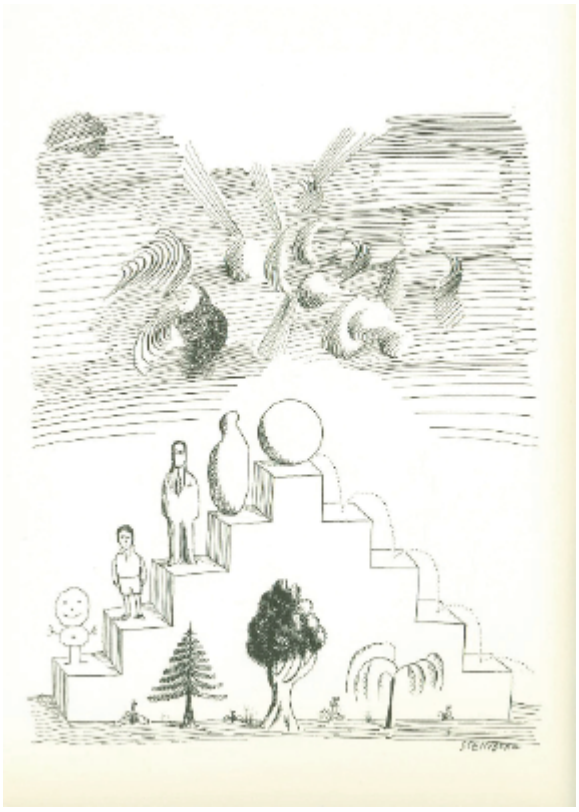
OBJ



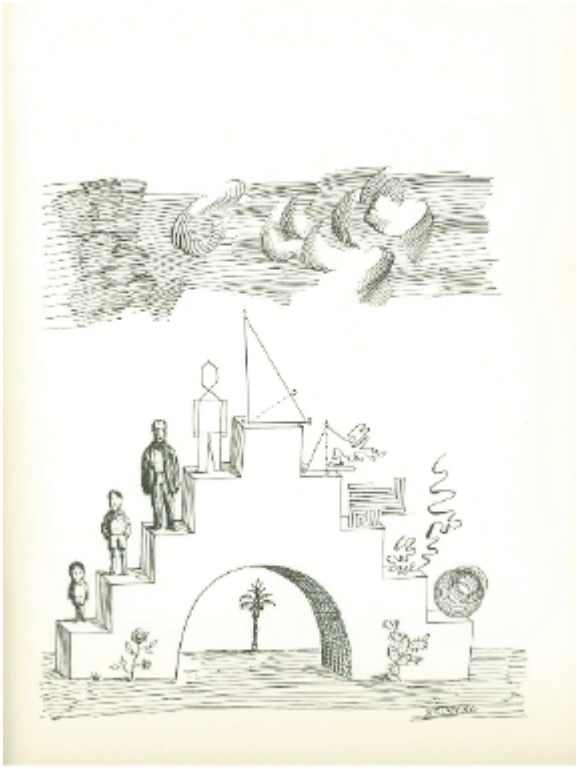
OBJ



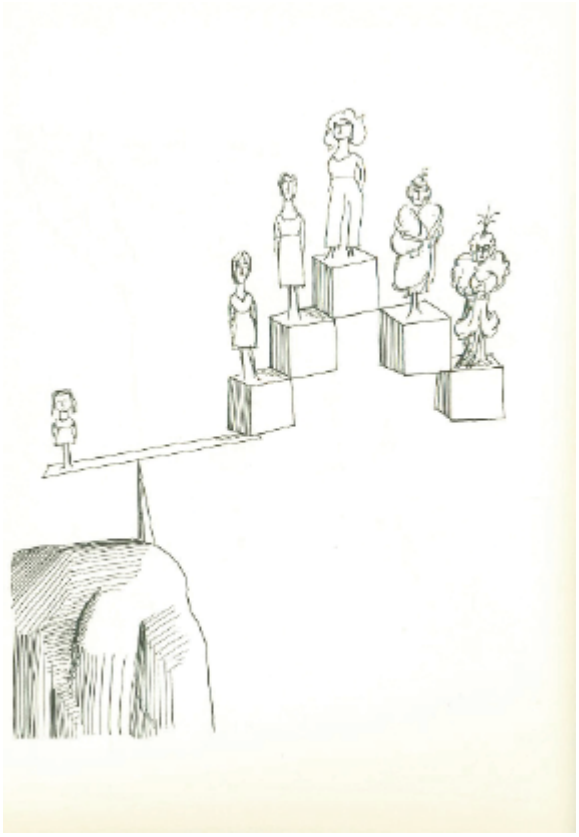
OBJ



[OBJ]



OBJ



OBJ

￼

(14) يريد إحالة أسئلة الوجود للحياة العاديَّة، ولعلّه قصد بالاستبداديَّة هنا النازيَّة التي وضعت سؤال الوجود وسيَّسته. (المترجم)

الفصل 8

الفصل الثالث

المطلق والنّسبي في القرارات الأخلاقيَّة

مهاد

تحرّى الفصل السابق ووصف المطلقات تبعاً لمفهوم يقينيَّة الحقيقة: أي الانطباعات الحسيَّة المباشرة للإنسان والبنية الدلاليَّة والمنطقية لعقله، ولم أقم بأيّ اقتباس في الفصل السابق، ولكن يتعيَّن عليّ أن أفعل ذلك في هذا الفصل، وأقتبس من إحدى المراسلات بين الفيلسوف البريطاني جون لوك والفيلسوف الألماني ليبنتز، إذ كتب الأول للأخير يقول: «ليس هناك في عقل الإنسان شيء ليس موجوداً في الحواس»، فأجاب ليبنتز: «ما خلا العقل نفسه» وهذا ما عنيته، تماماً، لدى مناقشتي للبنية المنطقيَّة والدلاليَّة لعقولنا.

ثمَّ تحرَّينا المطلقات، في الواقع كما هو مُوَاجَهٌ ومعيش، تبعاً للمفاهيم التي تجعل اللغة ممكنة، فضلاً عن الكليات والمطلقات التي تجعل الفهم ممكناً، وكذلك المقولات والثنائيَّات القطبيّة التي يقوم عليها الوجود، وأخيراً، فإننا وضعنا أيدينا على المطلقات التي دُعيت في العصور الوسطى بـ«المتعاليات»؛ وهي الخير والحقيقة والوجود ذاته (أو الوجود بما هو وجود).

السمة المطلقة للواجب الأخلاقي

وقد أتينا، الآن، إلى مواجهة الإنسان مع الواقع المعبَّر عنه بالتجربة الأخلاقية، وأود أن أشير، أولاً، إلى الطبيعة المطلقة للواجب الأخلاقي، ويعني هذا أنه إذا طُلب منا شيء أخلاقي، فإن هذا الطلب غير مشروط، أمّا الحقيقة التي

مؤدَّاها أن مشتملات الواجب الأخلاقي ومحتوياته تتغيَّر بتغيّر حال الإنسان في الزمان والمكان، فإنها لا تؤدّي إلى تغيّر المطلقيَّة الصوريَّة للواجب الأخلاقي ذاته، وفي أيّة لحظة نقرّ بها بأن أمراً ما يمثّل واجباً أخلاقيَّاً بات هذا الواجب غير مشروط مهما كانت الظروف، أمّا مسألة الامتثال لهذا الواجب أو عدم الامتثال له، فإنّها مسألة أخرى سأتناولها لاحقاً، ولكن إذا أقررناه بوصفه واجباً أخلاقيَّاً فإنه يغدو غير مشروط ولا ينبغي لأيّ شيء أن يحول بيننا وبين الاستجابة له وتحقيقه.

وقد صاغ كانط هذه المطلقيَّة، على نحو صارم، حين تحدَّث عن «الضرورة الحتميَّة»، وهي طريقة أخرى في التعبير عن الأمر غير المشروط وغير الافتراضي، ويشيرُ المصطلح إلى أنه من غير الممكن استخلاص الواجب الأخلاقي من مصدر آخر سوى طبيعته الجوهريَّة ذاتها، وإن أنت جعلته متأسِّساً على الخوف من العقاب كان، ساعتئذ، أمراً مشروطاً، وداخلاً في التقاليد الاجتماعيَّة، وبثنائيَّة الثواب والعقاب، ولن يكون، حينها، غير مشروط وجدّيَّ على نحو مطلق، فضلاً عن أن المذنب قد يفلت ببراعة من العقاب.

وإذا نحن أقمنا الواجب الأخلاقي تبعاً لحسابات النفعيَّة؛ أي على ما هو أكثر فائدة على المدى الطويل أو القصير، كما هو في بعض المدارس الفلسفيَّة، فإنَّ الواجب الأخلاقي سيكون معتمداً على البراعة التي تُعدُّ فيها هذه الحسابات، لكنه لن يكون غير مشروط وستعوزه الجدّيَّة الملازمة لما هو مطلق، أما إن كان الواجب الأخلاقي مستمدَّاً من السلطات، الأرضيَّة أو السماويَّة، التي لا تتماثل مع طبيعة الواجب الأخلاقي ذاته، فإنَّه لن يكون غير مشروط ويتوجَّب علينا، حينئذ، أنْ نرفضه.

ولا بُدَّ لنا، حتى يتحقَّق لنا الفهم بذلك، أنْ نسأل عن صعود الضمير الأخلاقي في الماضي والحاضر، بل وتشكُّله في كل يوم؛ ذلك إنه مع كلّ كائن بشري يتطوَّر الضمير الأخلاقي من جديد، ويتحدَّد مصدره بمواجهة الفرد مع شخص آخر؛ تلك المواجهة التي يشكّل كلّ شخص عبرها حدّاً مطلقاً للآخر، ويتوقَّع

كلّ شخص، بما هو شخص، أن لا يُستعمل كوسيلة، إذ يمكننا أن نخوض في العالم، وفي المعرفة والممارسة، بل في الاتِّجاهات والأبعاد جميعها، ويمكننا أن نستعمل الأشياء بكلّ أنواعها لدى انخراطنا في هذا المخاض، لكننا لا نلبث أن نصادف شخصاً؛ كائناً يقول دون أن يستعمل الكلمات، ولكن لكونه، ببساطة، شخصاً: «عند هذه النقطة فقط وليس أبعد منها اعترف بي بوصفي شخصاً، إذْ لا يمكنك استعمالي كوسيلة»، ونحن نقول الشيء ذاته له، فكلانا يطلب الاعتراف لذاته بوصفه شخصاً، وإنَّ مطالبتي للآخر بذلك هي غير مشروطة كما هو حال مطالبته لي بالشيء عينه.

وما يتحدَّد بوصفه شيئاً، أو تغلب عليه صفة الشيء، هو وحده ما يمكن استعماله، ولكن إن استعمل المرء شخصاً فإنه لا يسيء إلى هذا الأخير فحسب، وإنما يسيء إلى نفسه أيضاً، وهذا ما يؤلِّف الصفة اللاشرطيَّة للواجب اللا أخلاقي، وهكذا فإن استعملت شخصاً كشيء من الأشياء فإني أفقد كرامتي بما أنا شخص.

وممَّا لا شكَّ فيه أن ما نقدّمه هو وصف للمعيار بمستواه التجريدي، باديا كإمكانيَّة ومشروعيَّة لما يمكن أن نختبره، أما في الواقع فقد جرى خرقه وانتهاكه دائماً وأبداً، ونحن نقوم، في الوقت الحاضر، بالشيء عينه بصورة مطرّدة، ولكن هاهنا «في السمة التجريديَّة التي رسَّمتهُ معياراً وفي نقضه الذي يؤشّر، وإن سلباً، على هذه المعياريَّة يتضح مكان ولادة السمة اللاشرطيَّة للأمر الأخلاقي.

والآن نسأل: لِمَ يمتلك الواجب الأخلاقي الصحَّة والمشروعيَّة اللاشرطيَّة؟ والجواب هو لأنه يمثِّل حقيقتنا الخاصَّة أو كينونتنا الجوهريَّة التي تواجهنا في الواجب الأخلاقي، الذي يطلبُ منا شيئاً يقعُ في صلب كينونتنا الفعليَّة بكل مشكلاتها وتشوّهاتها، وإن نحن تصرفنا بخلاف هذا الأمر الصادر من كينونتنا الحقيقيَّة نكون قد انتهكنا ما لأنفسنا من الحرمة، وإذ جاء الواجب الأخلاقي (مهما كان محتواه) من أيّ مصدر آخر غير كينونتنا الحقيقيَّة؛ أي إذا فُرِض

علينا من الخارج، وإذا جاء من أيّ سلطة كانت، لا يعود أمراً غير مشروط بالنسبة لنا، وصار بمستطاعنا بل من اللازم علينا مقاومته، وذلك لأنَّه ينكر كرامتنا بوصفنا أشخاصا.

تقول الأخلاق الدينيَّة إنَّ الأمر الأخلاقي هو أمر إلهي، ذلك إنها تُعبِّر عن «إرادة الرب»، وتمثّل هذه الأخيرة طريقة رمزيَّة، ويتعيَّن علينا تفسيرها لكي نخلِّصها من محمولات التجبّر والعسف التي تأتي من جهة متجبِّر سماوي، فالإرادة الإلهيَّة تُعطى إلينا على النحو الذي خُلقنا به؛ ممَّا يعني أنها تصل إلينا عبر طبيعتنا الحقيقيَّة؛ كينونتنا الجوهريَّة، وهي «الإرادة الإلهيَّة» ليست شيئاً يهبط علينا عسفاً، من السماء، بل إنها بنية كينونتنا الحقيقيَّة التي تتحدَّث إلينا عبر الأمر الأخلاقي، وهكذا فإذا كنا متّحدين مع كينونتنا الجوهريَّة ستنتفي الحاجة للأمر الأخلاقي، وسنكون على الهيأة التي ينبغي أن نكون عليها، ونقوم بما يتوجَّب علينا القيام به، ولن يكون هناك عبارات على غرار «يتوجَّب عليك أن» ولا وصايا مثل «لا تفعل كذا وكذا»؛ ليس هناك إلا الكينونة ولا شيء سوى الكينونة، ولكن ليس هذا هو حال الإنسان، فنحن منفصلون عن كينونتنا الحقيقيَّة والجوهريَّة، وعليه فإنها تقف ضدَّنا، وهي تأمر وتأمر على نحو غير مشروط، ولعلَّ سائل يسأل: لماذا من اللازم أن يكون رفضي للقيام بما تطلبه مني كينونتي انتهاكاً لذاتي؟ لمَ لا يتعيَّن عليّ ألا أطرح كرامتي، بما أنا شخص، بعيداً؟ بل لمَ لا أُدمّر ذاتي بوصفي شخصاً؟

ولا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا وجّهنا تفكيرنا نحو بُعدٍ آخر؛ ألا وهو بعد المُقدَّس، فنحن، من زاوية المقدَّس، لا ننتسب إلى أنفسنا وإنما إلى ذلك الأصل الذي أتينا منه وإليه نعود، الأصل الذي يُمثَّل الأرض الأبديَّة لكلّ شيء يوجد أو يكون، ويكمن، هنا، السبب المطلق لقُدسيَّة الشخص، واستتباعاً، للسمة اللاشرطيَّة للأمر الأخلاقي الذي يُلزمنا بعدم تدمير كينونتنا الجوهريَّة التي وُهبت لنا، والتي ربما نعملُ على نبذها وتدميرها.

يمثِّل ذلك، كله، الخطوة الأولى والأوَّليَّة نحو فهم المطلق كما يحضر في الواجب الأخلاقي، وأكرِّر القول: إنَّ الذي يأمرنا هو طبيعتنا الجوهريَّة؛ هو كينونتنا الحقيقيَّة الفريدة وذات الأهمّيَّة الأبديَّة؛ فهي تتحدَّث إلينا وتطلب منا ألا نفرِّط بها وندمِّرها.

نسبيَّة المحتويات الأخلاقيَّة

ويتوجَّب علينا، الآن، النظر في الجانب الآخر من الواجب الأخلاقي؛ وهو نسبيّة المحتويات الأخلاقيَّة. فبخلاف السمة اللاشرطيَّة للواجب الأخلاقي بما هو واجب، فإنَّ محتوياته، دائماً، متغيِّرة، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة؛ يتمثَّل السبب الأول والرئيس في التعيُّن المطلق الذي يتميَّز بها كلّ وضع يتطلَّب قراراً أخلاقيَّاً، ويتحدَّد ثاني هذه الأسباب بالمتغيِّرات الحادثة في البعد الزمني، في جريان الزمن، أمَّا ثالث هذه الأسباب فهو الاختلافات القائمة في البعد المكاني؛ أي اختلافات المكان؛ فالجماعات، والثقافات، والديانات، تتوازى، حتى وهي متّحدة ضمن إطار سياسي بعينه، جنباً إلى جنب، مشكِّلة مجتمعاً متعدِّداً.

ويتعيَّن عليّ هنا القيام بأمر يتعارض، فيما يبدو، مع بحثي عن المطلقات، إذ يتوجَّب عليّ أن أحاول نقد المطلقات الزائفة بغية اكتشاف الحقيقي منها، وعليَّ أن أفعل ذلك بجعل المطلقات الزائفة نسبيَّة.

ولننظر، مُجدَّداً، إلى كلّ واحد من الأسباب الثلاثة الكامنة وراء نسبيَّة المحتويات الأخلاقيَّة، ويتحدَّد الأول في تَعيّن الوضع الذي نتَّخذ فيه خياراً أخلاقياً، ولا أعني بهذا الأخير خياراً بين ما هو «خير» وما هو «شر»، هذا إذا افترضنا أنَّ المرء على دراية أو يعتقد بأنّه على دراية بما هو «خير»، وما هو «شر»، وإنما أعني خياراً بين إمكانات مختلفة تطرح نفسها كأفعال جيِّدة أخلاقيّاً، ولا يتوافر الوضع الاعتيادي على خيارات عدَّة، وتلي ندرة الخيارات هذه قلَّة في القرارات الواجب اتّخاذها، ويغدو من الممكن، في الغالب الأعمّ،

تجنّب المخاطر الكامنة في الخيارات واتّخاذ القرارات، تجنّباً تامَّاً، ويبدو من الأكثر أمناً تجنّب الأمرين، لكونهما يعصفان بالأمن والسكينة اللذين تمنحنا إياهما المبادئ الأخلاقيَّة القارَّة، إذ تتيح لنا الأخيرة الاعتقاد بأننا نعرف ما هو خير، سواء التزمنا به أم لم نلتزم، وينعدم القلق تبعاً لهذا الاعتبار، ويغدو بمقدورنا العيش بطمأنينة، في رحاب التقاليد الأخلاقيَّة، كما صيغت في النُّظم القانونيَّة، والأعراف الاجتماعيَّة، أو في الفكر اللاهوتي أو الفلسفي، إذ تكمن وراءها، غالباً، القوانين المقدَّسة القديمة؛ مثل الوصايا العشر التي تُمثِّل مرجعيَّة في اليهوديَّة، والمسيحيَّة، والعالم الغربي قاطبة، فقد أُدخِلت هذه القوانين الأخلاقيَّة التقليديَّة بالمحاكاة والتلقين، فهي مغروسة في أعماق كينونتنا بفعل الضغوطات الدينيَّة والاجتماعيَّة، وبفعل الوعد والوعيد، حتى أصبحت جزءاً منَّا، وخلقت ضميراً فاعلاً بصورة آمنة؛ ضميراً يتصرَّف بسرعة ويستشعر الأمان دون أن يخبر الألم المُتأتّي عن لزوم اتّخاذ القرار، ويشبه هذا الضمير جزيرة لا تعكِّر صفوها هجمات خارجيَّة أو صراعات داخليَّة، وهي جزيرة ساكنة لا ديناميكيَّة، وأحاديَّة البعد لا متعدِّدة، ويجري، إذّاك، قبول الثقافة، بحيالها، كمطلق، فلا قرارات فردانيَّة ضروريَّة، بيد أن هذا الضرب من الجزر لم يوجد قط، وهي لا تنتمي، يقيناً، إلى واقعنا الخاص، وما من وجود لنظام أخلاقي آمن بصورة تامَّة، والسبب الأوَّل في ذلك مردَّه إلى الفرادة التي تطبع كلّ وضع مُتعيِّن، فالقوانين، وأنا أتحدَّث هنا مستدعياً في ذهني الوصايا العشر من جديد، ذوات طبيعة مجردَّة بصورة لا تجعلها قادرة على تغطية أيّ وضع مُتعيِّن، هذا من جهة، وهي من جهة ثانية ليست تجريديَّة بصورة كافية حتى تغدو مبادئ عامَّة، لكنّها ترتكن إلى الثقافة التي أنتجتها.

فالشريعة الموسويَّة (الوصايا العشر) تُحرِّم القتل، لكنها لا تُحدِّد أيّ نوع من القتل الذي قالت بحرمته، وحتى لو ترجم المرء الكلمة العبريَّة «katla» إلى قتل «murder»، يبقى السؤال: كيف يُميَّز القتل «الجريمة»، عن فعل القتل عامَّة؟ فهذه الوصيَّة، مثلاً، لا تجيب عن الأسئلة المتعلِّقة بالقتل القانوني، أو ذلك الحادث في الحرب، أو القتل بداعي الدَّفاع عن النفس؟ وماذا عن

الوصيَّة التي تتعلق بإكرام المرء لوالديه وبرِّه بهما؟ فهذه الوصية تستلزمُ شيئاً يشبه حالة الجنين باعتماده الكامل على جسد الأم، كيف يمكن أن نوفِّق بين ذلك وبين وضعنا الليبرالي الديمقراطي، فضلاً عن حاجتنا للتحرُّر من سلطة الآباء؟

لقد كان اللاهوتيّون والمُشرِّعون مدركين، دوماً، لهذه المعضلة، وحبَّروا ما لا يأتي عليه عدَّ من الصفحات والشروح حول التشريعات القديمة، ولكن في اللحظة التي يكون فيها المرء منخرطاً في واقع متعيِّن تماماً ويقتضيه الحال اتّخاذ قرار أخلاقي، فإنه لا يلتفت، غالباً، إلى تلك التعليقات والشروح، فالأخيرة لا تقدر على تقديم أجوبة واقعيَّة على المعضلات الحقيقيَّة، ذلك إنه ما من أحد من كُتَّاب هذه التعليقات خبرَ الوضع ذاته الذي كنّا، أنا وإيَّاك، متورِّطين به في تلك اللحظة، ويتوجَّب على المرء، والحالة هذه، أن يجازف ويتَّخذ قراراً ما.

أما ثاني الأسباب لانعدام الأمان في أيّ نظام خُلقي فماثل في انفتاح كلّ وضع خاصّ ومتعيّن على تشريعات مختلفة، ونحن نسمّي هذا صراع الأدوار؛ وهي حالة مُطَّردة في حياة كل واحد منا، وقد اتّفق لي، عبر نقاشاتي مع الأطقم الطبيَّة، أن أرى كيف يعتصر الألم معظمهم حين يواجهون بمعضلة الاختيار بين قول الحقيقة وبين الإشفاق على المرضى المصابين بمرض عضال أو المحتضرين، فأن تخبر هؤلاء المرضى بالحقيقة؛ التي يستشعرونها، هو أمر ينطوي على قسوة ووحشيَّة، كما أن عدم إخبارهم بالحقيقة يمثِّل إساءة للكرامة البشريَّة، وهكذا، فإن هناك صراعاً يطبع هذا الموقف وما من أحد يستطيع أن يعطي الجواب للطبيب، الذي يواجه شخصاً بعينه؛ هو مريضه، وعليه أن يتَّخِذ قراراً، وربما كان هذا الأخير خاطئاً.

ويكمن الشكل الثالث من نسبيَّة المحتويات الأخلاقيَّة في الضمير، وكنت قد وصفت إدخال الأمر الأخلاقي واستجلابه بالضمير ذي الاستجابة العالية، ولكن ذلك لا يرقى إلى حالة المطلق أيضاً، فمن الممكن أن ينتهي بنا الأمر إلى

ضمير منفصم، يتصارع داخله نمطان مُتداخلان، أو تتصارع داخله شجاعتنا لاتخاذ خطوة جديدة وجريئة مع الأغلال التي تشدّنا إلى التراث والتقاليد التي غُرست فينا.

ويمكننا الحديث أيضاً عن الضمير الخاطئ، ولقد خبرنا ذلك لدى بعض النازيّين الذين ارتكبوا أفعالاً وحشيَّة بضمير مرتاح، ذلك إن «صوت الربّ»؛ المتماثل مع صوت هتلر بالنسبة لهؤلاء، أمرهم بذلك، غير أن التذرَّع بالسُّلطات الخارجيَّة لا يُحرِّرنا من عبء القرار في نسبيَّات وضعنا البشري، فإذا ما أسلمنا الحريّة الشاقّة التي وُهبت لنا كأشخاص، إلى سلطة خارجيَّة، علمانيَّة كانت أو دينيّة، فإننا نتخفَّف من عبء اضطرارنا لاتِّخاذ قرار، لكننا نُنقص من كرامتنا بما نحن أشخاص.

ولا شكّ أنَّ هذه المشاكل قائمة في الثقافات جميعها، لكنَّها أكثر حدَّة وشدَّة في ثقافتنا التي تطبعها ديناميَّة شاملة، دون أن ننفي، بالطبع، أنَّ الثقافات الأخرى، حتى القديمة والسكونيَّة منها، تنطوي هي الأخرى على فعاليات، إذ يقوم المبدعون من الأفراد بتحويل الثقافات السائدة وتغييرها على نحو وئيد وغير مرئي أو ملاحظ تقريباً، ومن الممكن أن تحدث، إثر ذلك، تغيّرات راديكاليَّة مباغتة فجائية، ربما بسبب ثورات سياسيَّة تأتي بجماعات حاكمة جديدة، تتلوها قيم جديدة تمارس التأثير على القوانين والتقاليد الاجتماعيَّة، وهكذا، تسود طبقات اجتماعيَّة، وتفرض إيديولوجيّاتها على المجتمع بأسره وتغدو، أكثر فأكثر ويوماً إثر آخر، متداخلة، ممَّا يعني أنَّ ضميراً جديداً قد تشكَّل.

وتحدث الأشياء ذاتها حين يكون هناك ثورات دينيَّة وفلسفيَّة مثل حركة الإصلاح الديني، والنزعة الإنسيَّة، والطبيعانيّة، والوجوديَّة، فتبهت التقاليد الأخلاقيَّة القديمة وتبرز أخرى جديدة، وغالباً ما تتواقت الثورات الدينيّة والفلسفيَّة مع الثورات التقنيَّة التي تُغيِّر العالم الخارجي، ويصدر عن هذه التغيّرات نواتج أخلاقيَّة وسلوكيَّة تكون خفيَّة في بادئ الأمر ثم لا تلبث أن

تظهر للعلن، وبينما تسعى النظريَّة الأخلاقيَّة للحاق بهذه التغيّرات، فإنَّ الحياة لا تمتلك ترف انتظار خلاصات هذه النظريَّة ونتائجها، ويتعيَّن اتِّخاذ القرارات في كلّ لحظة.

كما يضاعف تزايد التداخل المكاني من النسبيَّة المتأتيَّة من التغيّرات الزمنيَّة، فإذا تجاورت عناصر التقاليد المختلفة في وحدة سياسيَّة متشابهة، فهذا يعني أننا نمتلك مجتمعاً متعدِّداً مثل مجتمعنا، فنحن إن قلَّبنا النظر في التاريخ ألفينا أنَّ تعدُّدية مثل التي نتوافر عليها اليوم في هذا البلد لم تكن ممكنة قبل القرن السابع عشر، فقد اقتضى الأمر، أولاً، حلول حركة النهضة وآثارها النسبيَّة التي صبغت الثقافة، وظهور حركة الإصلاح بآثارها النسبيَّة التي دمغت الدين بميسمها، وقد ظلَّ المجتمع الغربي أحاديّاً من الناحية الدينيَّة حتى حوالي سنة 1600م، ثمَّ صار ضرب ما من التعدديَّة مقبولاً إثر ذلك، لكن ذلك تحقَّق، على نحو وئيد ومؤلم، بأثر من أكثر الحروب رعباً؛ ألا وهي الحروب الدينيَّة، أمَّا في الوقت الحاضر فإننا نعيش في تعدَّديَّة ظاهرة، ونحن، جميعاً، مدركون هذه الحقيقة، وإن كُنَّا لا نتكلَّم عنها نظريًّا، ذلك إنَّنا نختبرها سياسيًّاً، وثقافياً ودينيًّا، والآن، وقد قمت بتوصيف الأسباب الرئيسة لنسبيَّتنا الأخلاقيَّة، فإني أريد أن أناقش بعضاً من آثارها؛ وهي آثار بعيدة الغور.

إنَّ اتّخاذ القرارات الأخلاقيَّة أمرٌ لا يمكن تجنبه بالنسبة لنا جميعاً، ولا بُدَّ للمرء، في كلّ حكم يصدّره الجيل الأكبر سنًّاً على من هم أصْغر، أن يُدخل في اعتباره وضعنا المتمثّل في كوننا نعيش في مجتمع دينامي ومتعدِّد، وغير خفي ما تنوء به الأجيال الشابَّة، في هذه الفترة من الزمن، من عبءٍ ثقيل، وذلك حين تحاول إيجاد الطريق القويم أخلاقيًّاً، وليس هذا العبء من صنيعهم، وعليه يتعيَّن علينا ألا نستسهل الحكم عليهم.

ولا ريب أن النسبة الغالبة من الأجيال الشابَّة، ومثلهم من كبار السن، يحاولون التحلَّل والفرار من هذا العبء بالبقاء تحت مظلَّة التقاليد التي شكلَّتهم، بينما يتجنَّب آخرون المعضلة الأخلاقيَّة عبر إجراء حسابات دقيقة

حول أفضل الطرق التي يمكن للمرء أن يسلكها، ويتكلّل هذا النهج بالنجاح، أحياناً، وإن دام النجاح لوقتٍ وجيز.

ومع ذلك، فهناك العديد، وأنا عارف بذلك، ممَّن يأخذون خيار المواجهة، ويأخذون على عاتقهم عبء النسبيَّات، والبدائل جميعها، بجسارةٍ وشجاعة، وتأخذ المعضلة أحياناً شكل اتِّخاذ قرار بين ما هو ديني وما هو علماني في حياة المرء وفكره، أو إنَّه يتَّخذ شكل قرار بين موقف محافظ وآخر سياسي ليبرالي، أو اختيار بين المشاغل القوميّة وتلك المتخطّية لحدود القوميَّة، ومن الممكن أن يكون تخيُّراً بين تأكيد المرء لفعله الحيوي أو إنكاره، ولا سيّما ما يتعلَّق بالفعل الجنسي، أو بين قبول المرء أن يُسترقَّ للسلطة الأبويَّة أو الأموميَّة أو اختراق لهذه السلطة والتقدُّم نحو النضج والرّشد، ويمكن أن يكون، أيضاً، اتّخاذاً لقرار واختياراً بين المنافسة اللامحدودة في الحياة المهنيَّة أو عالم الأعمال أو النظر إلى الحياة من منظور المعنى والمنجز الداخلي بصرف النظر عن النجاحات الخارجيَّة، أو ربما كان الأمر اتّخاذاً لقرار أو خياراً بين تضحية دائمة بالنفس (تضحية البنت بنفسها لأجل والديها، وتضحية الأم لأجل أبنائها) وبين واجب المرء في تحقيق إمكانيّاته الذاتيَّة.

ويسأل أولئك المواجَهون بضرورة اتّخاذ مثل هذه القرارات، وغيرهم من عديد الناس الذين قد تواجهنا الحياة بهم، بجدّيَّة تامَّة، السؤال المتعلِّق بحضور المطلق في القرارات الأخلاقيَّة، فهم يعرفون بأنَّ ما يتّخذونه من مجازفات في كل قرار يتّخذونه، قد يقودهم إلى حافة تدمير الذات تبعاً للمعاني المختلفة لهذه الكلمة «تدمير الذات»، ولهذا فإنهم يبحثون عن مبادئ هادية، ونجوماً تدلُّ على الطريق وسط محيط لا حدَّ له من النسبيّات، وقد اتَّخذوا قراراً واحداً لا ثانيَ له؛ وهو ألا يتهرَّبوا من اتِّخاذ القرارات، ويتجلّى هذا القرار الأخير، في حال إنجازه، في أكثر القرارات أوليَّة وشجاعة، فقد غادروا ما يوفّره ملجأ التقاليد من سلام أو أمن، وراحوا، الآن، يبحثون عن النجوم الهادية.

يقع معظمنا في هذا الوضع، وإن كان بعض منا أقلّ انخراطاً ووعْياً بذلك، وهذا هو حال الحياة اليوميَّة، وهي ليست دراميَّة دائماً، ومع ذلك، غالباً ما يحدث أنّ قراراً عظيماً واحداً، من بين العديد من القرارات الصغيرة، يصبح حقيقيَّاً بالنسبة لنا حتى قبل أن نعي أننا قمنا باتِّخاذ قرار فعليَّاً.

مبادئ القرار الأخلاقي

ولنعرّج، الآن، في الحديث على ما دعوته بـ«النجوم» وأعني بها مبادئ القرار الأخلاقي التي تمثَّل ما هو مطلق في نسبيَّة المحتويات الأخلاقيَّة، وكما تمثُّل معايير تُحرِّرنا لا من ضرورة اتِّخاذ القرار، ولكن من خطر السقوط في مهاوي المُسبَّقات المتزمِّتة وما هو طارئ.

تعني كلمة قرار decision؛ المشتقَّة من الكلمة اللاتينيَّة decidere، فيما تعني، اخترق وانفصل، ويتحدَّد كلّ قرار، ضرورة، بوصفه اختراقاً لشيء ما وانفصالاً عن إمكانات أخرى، لكن هذا يعني، أيضاً، إمكانيَّة أن يكون القرار صادراً عن الهوى والاعتباطيَّة وغير محكوم لمعيارٍ هادٍ، وعليه فإننا نسأل: هل هناك مبادئ هادية نستطيع عبرها تمييز القرارات الحقيقيَّة من إكراهات الهوى؟ إذا كان الجواب بنعم، فلا بُدَّ أن يكون هناك مطلق على جانب، ونسبيٌ على الجانب الآخر، ويتعيَّن على المبدأ المطلق الخاصّ بالقرارات الأخلاقيَّة أن يشتمل على الاثنين معاً، فإن لم يكن مطلقاً بات غير قادر على تحريرنا من الغرق في عماء النسبيَّة، وإن لم يكن نسبيَّاً استحال عليه الولوج إلى وضعنا النسبيَّ، أي المحتويات الأخلاقيَّة.

إنَّ بحثنا عن تلك المبادئ يمكن أن يبدأ مع المطلق الذي تحدّثنا عنه سابقاً في ثنايا الكتاب؛ وهو الواجب غير المشروط في الاعتراف بالشخص بما هو شخص، وإذا سألنا عن المحتويات المعطاة عبر هذا المطلق، فإننا نجد، أولاً، شيئاً سلبيَّاً مُتمثّلاً في الأمر بعدم معاملة المرء كشيء، ونحسب هذا قليلاً لكنه كثير؛ إذ تكمن فيه بؤرة مبادئ العدالة.

وتشتمل العدالة على غير وجه، فهي عند أفلاطون الفضيلة الأكثر شموليَّة من بين الفضائل جميعها، أما أرسطو فقد أكَّدَ على العدالة التناسبيَّة التي تُعطي لكل واحد ما يستحقُّه، بينما أكدَّ الرواقيّون على عنصر المساواة في العدالة فطالبوا بتحرير النساء والغلمان والأغراب والعبيد، وقد يقودنا هذا الجانب من العدالة إلى المعضلات المتعلِّقة بالأخلاق الاجتماعيَّة، وذلك حين يبرز سؤال حول إذا ما كانت المطلقات التي تظهر في القرارات الأخلاقيَّة الشخصيَّة مشابهة للقرارات التي تتّخذها الفئات الاجتماعيَّة بأثر من قوَّادها، وإذا صحَّ هذا، فإنَّ هذه المماثلة محدودة، أوَّلاً، بحقيقة أنَّ الجماعة ليست مموضعة بالطريقة ذاتها التي يتموضع بها الفرد؛ فالجماعة ليست شخصاً، وهذا يغيِّر الوضع الأخلاقي برمته.

وأودُّ أن أُحشِّي هنا على ما تقدَّم بالقول إنَّ أولئك الذين يريدون، لأسباب أخلاقيَّة في الظاهر، أن يدفعوا بالمماثلة إلى حدودها القصوى وتحويل الدولة إلى شخص، إنما يفعلون ذلك بغرض الحكم على الدولة متوسّلين المبادئ ذاتها التي يحكمون بها على الأفراد، بما في ذلك هم أنفسهم، لكنهم، بفعلهم هذا، لا يقومون إلّا بتمهيد الطريق أمام الطُّغاة والتوليتاريّة، ذلك إنه ما إن يُفكَّر بالدولة كشخص حتى يغدو قائد الدولة مركزها؛ مركزها المُفكِّر والمقرِّر، وتنعدم، وقتئذ، إمكانيَّة انتقاده، وهكذا فإني أدعو كل المهتمّين بالمعضلة الأخلاقيَّة، وفقاً لهذا الاعتبار، الضرب صفحاً عن هذه المماثلة.

وثمَّة سبب آخر، ومهمّ بالدرجة ذاتها، وراء انطباق المبادئ الأخلاقيَّة على الجماعات البشريَّة بصورة مختلفة عن الأفراد؛ وهو ماثل في حقيقة أنَّ الجماعات الاجتماعيَّة المركزيَّة تمتلك بنيات سلطويَّة ولا يمكن أن يحكم عليها بالطريقة ذاتها التي يحكم بها على الأفراد، ولا شك أنَّ هناك العديد من القرارات الأخلاقيَّة التي يتعيَّن على الفرد اتّخاذها في سياق علاقته بالجماعات الاجتماعيَّة المتمركزة؛ مثل الدول، وتقع هذه القرارات في دائرة المشكلة التي نتناولها بالدّرس، غير أن أفعال هذه الجماعات في سياق

علاقتها بغيرها من الجماعات والأفراد تقع في دائرة أخرى وتتطلّب أشكالاً أُخرى من البحث، فالعدالة، وإن كانت مبدأ بالنسبة لهذه الجماعات أيضاً، فإنها تختلف عن العدالة لدى الأفراد المواجَهين بضرورة اتّخاذ قرارات أخلاقيَّة.

إنَّ مبدأ العدالة، كما نلفيه في العهد القديم، ينطوي على عنصر الاستقامة، وهذا يتجاوز الاعتراف الصوري بالشخص الآخر، كما يتعدَّى العدالة التناسبيَّة التي تعطي لكل فرد ما يستحقّه، فالاستقامة (Sedaqah) يمكن أن تسمّى بـ«العدالة الخلّاقة»، لأنها تقدِّم خيراً ما إلى الشخص الآخر، وتغيّر حاله، وهي ترفع مَنْ وهبت له إلى حالة عَليّة، كما ترفع من الحصَّة التي يستحقّها.

أما في العهد الجديد، فالعدالة تنطوي على عنصر إضافي لا ينكر أيّاً من العناصر الأخرى؛ وأعني به عنصر الحبّ، أو كما جاء في النسخة اليونانيَّة من العهد الجديد فإن هذا العنصر هو الـ«المحبَّة Agape» (وأنا استخدم اللفظة اليونانيَّة بسبب المعاني المتكثِّرة والمختلفة لكلمة حبّ) فالـ«المحبَّة Agape» هي تحقيق العدالة الخلّاقة للعهد القديم، ويتجلّى تعبيرها الأعلى في التضحية في سبيل المحبوب الذي يجري الاتّحاد به اتِّحاداً عميقاً عبر هذه الطريقة، وعليه، فإنَّ المحبَّة تتعدّى الاعتراف بالشخص الآخر بما هو شخص، وتتغيَّا الاتِّحاد، من جديد، مع الآخر ومع كل شيء انفصلَ المرءُ عنه.

ومفهوم المحبَّة، تبعاً لصفته المستوحاة من اللفظة Agape، هو المبدأ الأخلاقي المطلق؛ المطلق الأخلاقي الذي نبحث عنه، ومع ذلك، ينبغي، لكي تكون المحبَّة مفهومة فهماً صحيحاً، تطهيرها ممّا علق به من تضمينات مغلوطة؛ فالمحبَّة، تبعاً للمحمول التي تنطوي عليه لفظة Agape اليونانيَّة، تمتلك المبدأ الأساسي للعدالة في ثناياه، فإذا أنكر الناس العدالة على الآخرين وقالوا إنهم يحبّونهم، فقد غاب عنهم معنى المحبَّة تماماً؛ فهم يخلطون انعدام العدالة مع العاطفة ويسمّون ذلك حُبّاً، وينبغي، أيضاً، ألا تلتبس كلمة محبَّة «agape» مع الأشكال الأخرى للحب مثل؛ الشبَق،

والصداقة، والعاطفة، والشفقة، والإيروسيَّة، ولا ريب أنَّ المحبَّة، مُتعلِّقة بالأشكال السالفة جميعها، ويمكن أن تتَّحِد بها، لكنها الحاكمة عليها جميعاً، وتكمن عظمتها في أنها تقبل الشخص الآخر وتتسامح معه حتى لو لم يحظَ لدينا بالمقبوليَّة، وكنا غير قادرين على تحمّله، ويتحدَّد مبتغى المحبَّة بالاتِّحاد، لكن الأخير ليس مبنيَّاً على التعاطف أو الصداقة، بل إنَّه يقوم على الرغم من وجود العدائيَّة، فليس حبّ المرء لعدوه عاطفة، فالعدو يبقى عدوَّاً، وعلى الرغم من ذلك لا يجري الاعتراف به بما هو شخص وحسب، وإنما بما هو متحدّ معي في شيء يتجاوزني ويتجاوزه؛ ألا وهو الأرضيَّة المطلقة للكينونة التي يقف كلانا عليها.

فالمحبَّة «agape» هي المبدأ الأخلاقي المطلق، إنها «النجم» الذي يسمو على فوضى النسبيَّة، ومع ذلك، فنحن في حوج لغير نجم كي يرشدنا إلى سواء السبيل، ويتمثَّل ثاني هذه النجوم في الواقع المتعيِّن الذي تتحوَّل فيه المحبَّة بطريقة أحبُّ أن أسمّيها بـ«المحبَّة المنصتة»، فهذه الأخيرة تنصت إلى الواقع المتعيِّن وتنظر إليه في كلّ صوره المُتعيَّنة التي تتضمَّن أعمق دوافع الآخر، فنحن نستطيع اليوم فهم الحالة الداخليَّة لشخص آخر أفضل ممّا كان يستطيعه الأوائل، إذ يمدّنا علما النفس والاجتماع بتبصّرات نتعمَّق عبرها الأحوال الخارجيَّة كما الداخليَّة لمأزق الفرد، ومن الممكن أن تمثِّلَ عوناً للمحبَّة في إصغائها إلى الواقع المُتعيَّن والبصر به.

تحتلُّ المحبَّة المنصتة مكان الطاعة العمياء للوصايا العشر، وقد اشتقَّت هذه الوصايا، أول الأمر، من التبصُّرات الأخلاقيَّة، ثم ما لبثت أن ارتدّت إلى وضعيَّة القوانين الأخلاقيَّة، لكن ما من قانون أخلاقي يمكن أن يغنينا أو يجنّبنا اتِّخاذ القرار، واستصحاباً، أن يعفينا من ركوب المجازفة الأخلاقيَّة، إذ من الممكن أن يقوم القانون الأخلاقي بإرشادنا لكنه لا يستطيع أن يقوم بما هو أكثر من ذلك.

ويتَّضح لنا ذلك حين نكون في موقع من يُبدي النصح لشخص ما، لنفترض أنَّ طالباً جاءني يطلب النصح بعد أن واجه قراراً أخلاقيّاً صعباً، حينها لا أعمدُ إلى الاستشهاد بالوصايا العشر، أو بكلمات يسوع التي ذكرها في عظة الجبل، أو بأيٍّ من القوانين، ولا حتى قانون من قوانين الأخلاق الإنسانيَّة عامَّة، بل أعمد إلى إخباره أن يتبيَّن ماهيَّة وصيَّة المحبَّة في وضعه، ومن ثمَّ يتَّخِذ قراره في ذلك، حتى لو كان ما قرَّره مناقضاً للتقاليد والأعراف، ولكن يتعين عليّ أن ألحق ذلك بتحذير وأخبره أنه إن فعل ذلك فإنّه يخاطر بالوقوع في وضع مأساوي، فالوصايا الأخلاقيَّة تمثِّل حكمة الماضي كما تجسَّدت في القوانين والتقاليد، وأنّ من لم يتبعها يخاطر بالولوج إلى عالمٍ مأساوي.

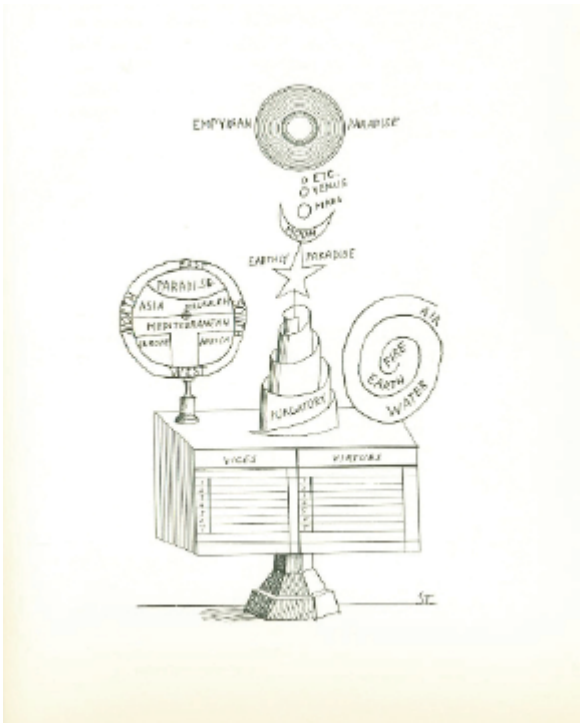
ويقودنا هذا إلى معالجة عامَّة لوظيفة القانون، والوصايا العشر، وعظة الجبل، ورسائل بولس الرسول والشريعة الإسلاميَّة، وشرائع الديانات الأخرى، فهذه الشرائع ليست مطلقة، لكنها نواتج وآثار مستمدَّة من المبدأ المُطلق «للمحبَّة» حيث يتَّحد الحبّ مع العدالة، ويختبر في ما لا يحصى من المواجهات مع الواقع المتعيّن في التاريخ البشري، وتُعبِّر قوائم الوصايا الأخلاقيَّة، في أيّ مكان تظهر فيه في التاريخ، عن التجربة الأخلاقيَّة للبشر، ومن الممكن وصفها بعمل الحكمة، والقوة الإلهيَّة التي أرشدت الربّ في خلقه للعالم، والتي تتحدَّث في شوارع المدينة، وهي «هذه الوصايا» تمثّل الحكمة الأخلاقيَّة للعصور، ويتوجَّب على المرء ألا ينبذها هكذا وكيفما أتفق، إلا إذا تبيَّن المرء عدم كفاية هذا القانون لحالة ملموسة بعينها حينها يمكن أن يجد المرء، مسوِّغاً في عصيانه.

أودُّ أن أقول أمرين حيال أولئك الذين يجرؤون على القيام باتخاذ قرارات أخلاقيَّة حقيقيَّة، فحين يتَّخذ هؤلاء هذه القرارات الشجاعة، مسترشدين بمبدأ المحبَّة، ناظرين إلى الواقع الملموس «بالمحبَّة المنصتة»، مستمدّين العون من حكمة العصور، فإنهم لا يؤدون شيئاً لأنفسهم ولا إلى أولئك الذين تربطهم آصرة بمن يقرِّرون، وحسب، وإنما ينقلون إمكانات الحياة الروحيَّة التي بقيت

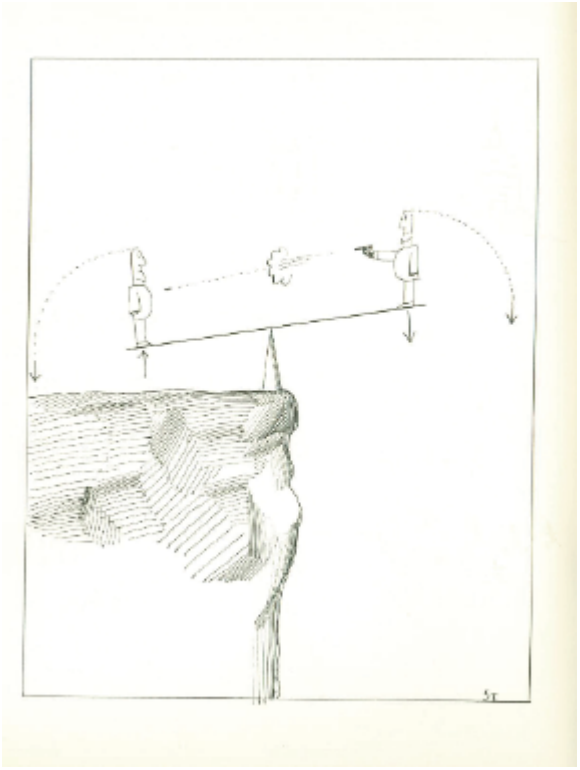
خفيَّة حتى ذلك الوقت إلى دائرة التحقّق، ولذلك، فإنها تشارك، على نحو خلَّاق، في صياغة الضمير الأخلاقي في المستقبل، ويبدو في ذلك الإثارة الخلّاقة للحياة الأخلاقيَّة؛ تلك الإمكانيَّة التي وُهبت، خاصَّة، للأجيال الشابَّة، ومن المؤكَّد أنّها حمل ثقيل، فقد ألقت بهم إلى حالة من انعدام الأمان تتجاوز بمسافات حالة انعدام الأمن التي خبِرَتها الأجيال السابقة التي تحدّدت مشكلتها بـ: أفعلت الخير الذي أعرفه، أم لا؟ وتبقى هذه، يقيناً، مشكلتنا جميعاً في الأعصار جميعها، غير أن الأجيال الجديدة يتوجَّب عليها أن تضيف سؤالاً آخر؛ وهو، ما هو الخير؟ ومن هنا تصدر حاجتهم لاتِّخاذ القرارات؛ وتنطوي القرارات الأخلاقيَّة على مجازفات أخلاقيَّة، وعلى الرغم من أن ذلك القرار قد يكون خاطئاً ويجلب المعاناة، فمن الممكن لأيّ عنصر خلّاق في أيّ خيار جدِّي أن يمنح الشجاعة لصنع القرار، وكان ذلك هو الأمر الأوَّل الذي أردت قوله حول أولئك الذين يتجرؤون على صنع قرارات أخلاقيَّة حقيقيَّة.

وسأذكر، الآن، الأمر الثاني فيما خصّ هؤلاء، وهو إنه بقدر ما يتصدَّى المرء بجدّيَّة للعوامل المتضمّنة في القرار الأخلاقي، المطلق منها كما النسبي، بقدر ما يغدو المرء متيقّناً بأن هناك قوَّة قبول في أغوار الحياة، إنّها القوَّة التي تقبلنا بها الحياة على الرغم ممّا قد نقوم به من انتهاك لها باتِّخاذنا لقرار خاطئ.

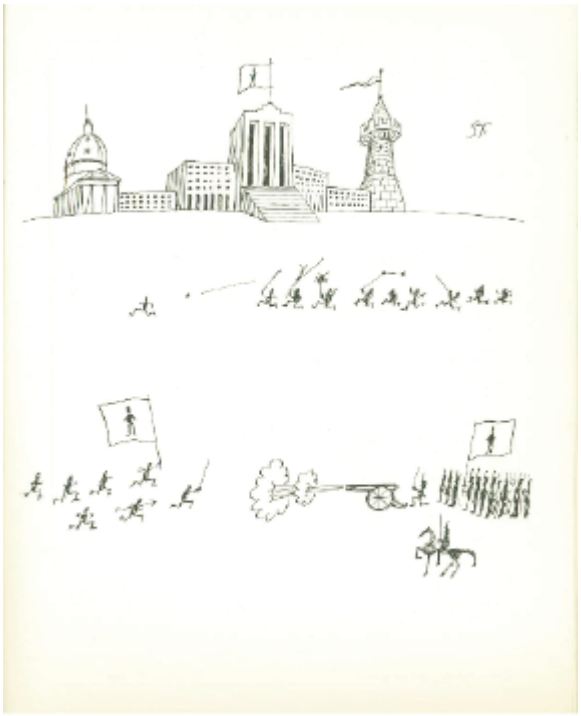
إنَّ المزج بين المطلق والنسبي في القرارات الأخلاقيَّة هو ما يؤسِّس الخطر والعظمة الكامنتين في هذه القرارات، فهي تمنح الكرامة والمأساة للإنسان فضلاً عما تجلبه له من المتعة الأخلاقيَّة وألم الإخفاق، ولهذا، يتوجَّب على المرء ألا يلجأ إلى العناد المستند إلى الهوى، من دون نماذج هادية، أو إلى حالة من الأمان التي تغيب فيها الحرّيَّة.


EMPYREAN
PARADISE
EARTHLY PARADISE
PARADISE
ASIA
MEDITERRANEAN
PURGATORY
FIRE
EARTH
AIR
WATER
VICES
VIRTUES

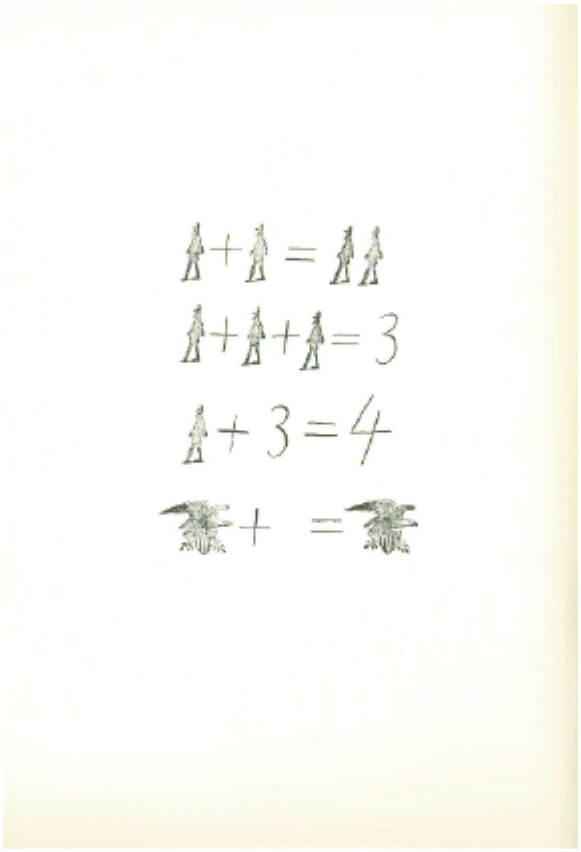
[OBJ]



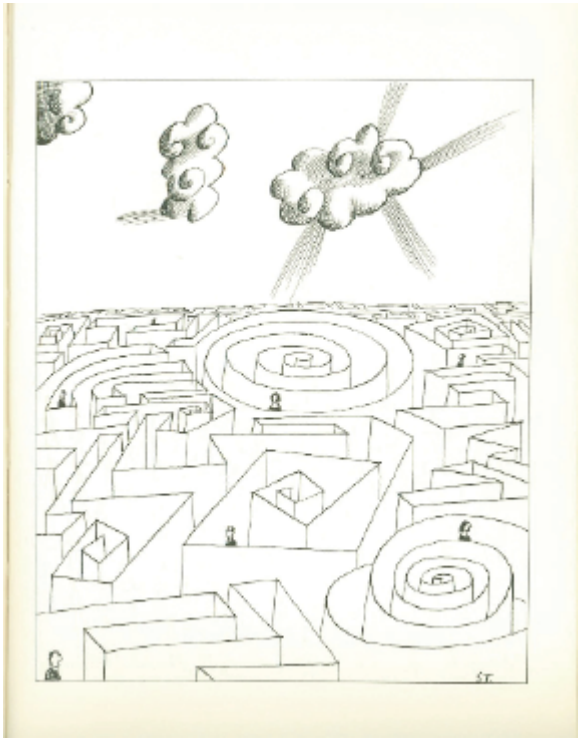
[OBJ]



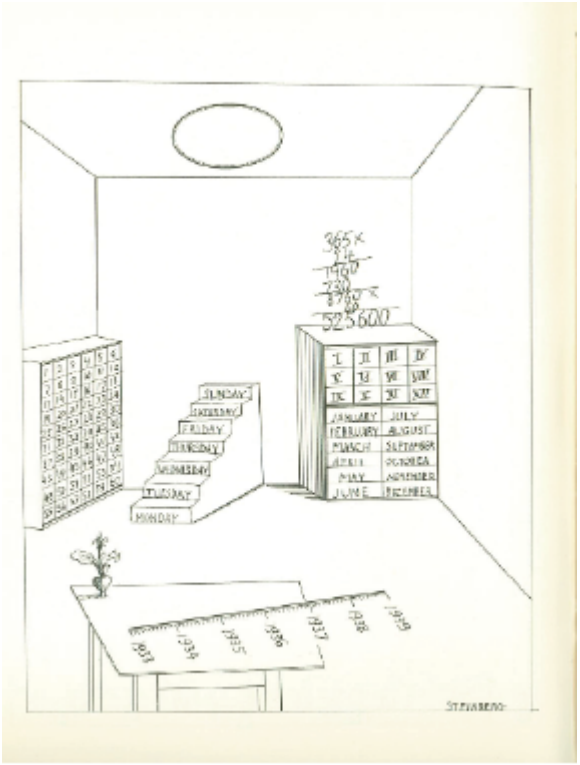
[OBJ]



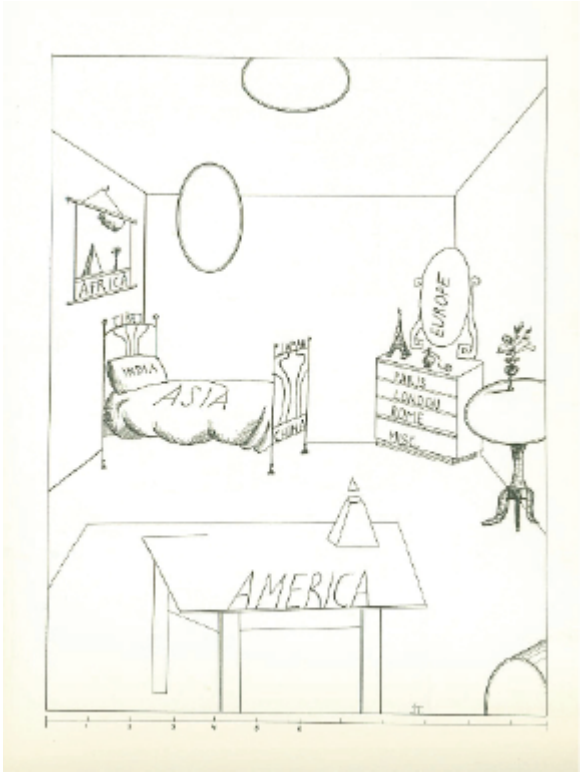
[OBJ]



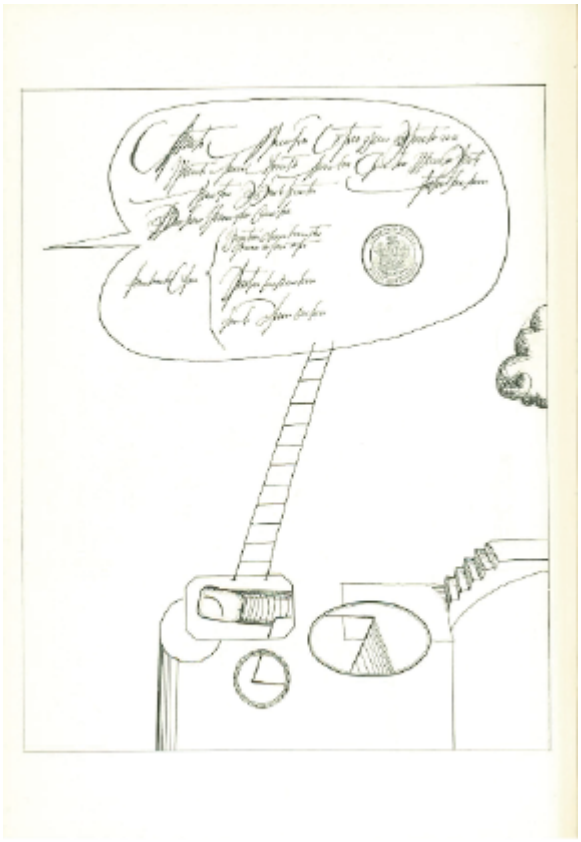
OBJ


365
24
1460
730
8760
525600
SUNDAY
MONDAY
TUESDAY
WEDNESDAY
THURSDAY
FRIDAY
SATURDAY
JANUARY
FEBRUARY
MARCH
APRIL
MAY
JUNE
JULY
AUGUST
SEPTEMBER
OCTOBER
NOVEMBER
DECEMBER
1933
1934
1935
1936
1937
1938
1939

OBJ


AFRICA
EUROPE
INDIA
ASIA
CHINA
PARIS
LONDON
ROME
MOSCOW
AMERICA

[OBJ]



[OBJ]

OBJ

الفصل 9

الفصل الرابع

المُقدَّس... المطلق والنسبي في الدين

قدَّمَ الفصلان السابقان ثلاثة أمور مختلفة؛ فقد احتويا، أولاً، على وصف اهتمامي بنسبيَّة الإنسان بما هو ذات، ونسبيَّة الواقع بما هو موضوع وذلك فيما يتعلَّق بما نخبره من مواجهات إدراكيَّة وأخلاقيَّة، وثاني هذه الأمور التي صَدر عنهما الفصلان الآنفان هو تحرّي المطلقات؛ التي تمثِّل منطلقيَ اللاهوتي، والقائمة، ذاتيّا وموضوعيّا، في صلب هذه النسبيَّات.

وتمثَّلت هذه المطلقات في بنية العقل التي تجعل الانطباعات الحسيَّة ممكنة؛ متجسِّدة في البنية المنطقيَّة والدلالية للعقل، والكليّات التي تجعل اللغة ممكنة، والمقولات والثنائيات القطبيَّة التي تجعل فهم الواقع ممكناً، كما كان هناك السمة غير المشروطة للواجب الأخلاقي بصرف النظر عن محتوياته، ومبدأ العدالة ممثَّلاً في الاعتراف بكلّ شخص بما هو شخص، وكان هناك، أخيراً، المحبَّة «agape» التي تحتوي العدالة وتتعدَّاها، وتوحِّد المطلق والنسبي، عبر ملائمة ذاتها مع كل واقع مُتعيّن.

ولكننا وجدنا، في سياق بحثنا، شيئاً آخر يقودنا إلى المشكلة التي سأتناولها الآن، فقد ألفينا أن المطلقات جميعها تشيرُ إلى ما يتجاوزها وهو أكثر المطلقات إطلاقاً؛ أي الوجود ذاته الذي يتجاوز الفصل بين الذات والموضوع، ونكون بعثورنا على الوجود نفسه قد بلغنا أرض الحقيقة والخير؛ أي ما يمثل مصدر المطلقات الأخرى جميعها في سياق مواجهتنا مع الواقع، وهذا المصدر هو المطلق ذاته، واختبار المطلق ذاته هو اختبار للقدسي والمُقدَّس.

وكان بمقدورنا الوصول إلى ذلك المصدر؛ مصدر المطلقات جميعها؛ بتحليل أنواع أخرى من المواجهة مع الواقع؛ ومن ذلك المواجهة الجماليَّة، وربما بدا أن النسبيَّة مهيمنة تماماً في الحقل الجمالي، ويذهب الناس، في الغالب، للقول، إنَّ الذوْقيَّات الجماليَّة لا تناقش، غير أنّه بمقدور المرء أن يحاجج بالقول إنَّ لوحة معاصرة أو تمثالاً يعود إلى الألفيَّة الثانية قبل الميلاد هما عملان فنيَّان، فممّا لا شكَّ فيه أنّ هناك بعض المطلقات القائمة للحكم على الفنون، وذلك بقدر ما يميِّز المرء الفن عن الوظائف الأخرى مثل التكنولوجيا، والعلم، وما إلى ذلك. وينطوي العمل الفني العظيم بذاته على شيء مطلق بقدر ما يُعبِّر عن الواقع المطلق، وهو يفعل ذلك، بما هو قطعة من الواقع المتناهي الذي يَشعُّ عبره، وبفضل قوَّة الخلق لدى الفنان، الواقع المطلق ويمنحه معنى لا ينفد، ويُظهر هذا إحالة كلّ عمل فني على ما يتجاوزه وحضور شيء ما مطلق في الفن على الرغم من كلّ الأساليب والأذواق المتغيِّرة في حقل الخلق الفني.

ثمَّة حقل آخر نستطيع أن نعالجه على نحو منفصل؛ وهو الحقل الاجتماعي ـ السياسي؛ الذي يُعبَّر فيه عن القداسة، بصورة خاصَّة وطرق شتى في جلّ الأنظمة القانونيَّة، وقد نجا هذا الشعور؛ الشعور بقداسة القانون، من هجمة العلمانيَّة، ومن الممكن أن نتبيَّن ذلك ونرى تمظهره في حلف الإيمان ومراسم المحكمة شبه الطقوسيَّة؛ حيث يمكن أن توصف إهانة المحكمة بأنها تجديف بحق العلمانيَّة، وبمقدورنا أن نتعرَّف على هذه القداسة في الرهبة التي نستشعرها تجاه «القانون الوضعي» الخاصّ بهذا البلد، ولا سيّما تجاه أساسه الاجتماعي السياسي ممثّلاً في الدستور، كما يمكن أن نستبين القداسة في «إرادة الشعب» الميثولوجيّة، و«إرث الآباء»، وليس هذا فحسب بل نراها «القداسة» في ما لا يقل أسطوريَّة؛ أي في الإمبراطور أو الملك الذي يستمدُّ ملكه من سلطة الرَّب»، وهكذا فإنَّ القوانين والدساتير تتغيَّر، غير أنَّ مَشْروعيَّتها القانونيَّة والاجتماعيَّة مطلقة، بما هي مُتجذِّرة في قلب المقدس ذاته.

وهكذا، فإنَّ الطريق إلى المطلق، وأرض كلّ مطلق داخل حقل بعينه ذات طبيعة روحيَّة «anagogical» تبعاً للمدلول اليوناني للكلمة التي تعني الاتجاه صُعداً»، ولكي نرشد الطُرَّاق إلى المطلق نفسه فإننا لا نبدأ من الواقع المطلق ولا نستهل الأمر بتقديم الحجج على وجود الرّب، لكننا نحاول أن نُدلِّل على أنَّه ضمن الحقول المُختلفة والأشكال التي تتخذها مواجهة الإنسان مع الواقع؛ مثل الحقل الإدراكي، والأخلاقي، و(بصورة ما) الحقلين الجمالي والاجتماعي ـ السياسي، يجدُ المرء المطلقات البنيويَّة التي تستحيل الحياة ضمن هذه الحقول بانعدامها، وإذ ذهبنا أبعد من ذلك، فقد سعينا أن نظهر أنّ هناك، في كلّ مطلق من هذه المطلقات البنيويَّة، نقطة يجري فيها تجاوز للذات نحو المطلق ذاته؛ أي الأرض التي يجري فيها اختباره بما هو مُقدَّس.

وتتجلى نقطة تجاوز الذات هذه، في المواجهة الإدراكيَّة، بما هي الوجود ذاته، أما في المواجهة الأخلاقيَّة فتتمثل في المحبّة تبعاً لمدلولها في اللفظة اليونانيَّة «agape» التي تحتوي العدالة وتوحِّد المطلق والنسبي، وإذا أردنا وضع ذلك بكلمات أخرى قلنا: إننا أظهرنا حضور المطلقات ضمن عالم النسبيَّات، وأشّرنا على أرضيَّة كلّ ما هو مطلق؛ أي المطلق ذاته، متوسلين في ذلك توصيفاً تحليلياً، وتُحرِّرنا هذه الطريقة التي سلكناها من التفكير تبعاً لصيغة طرح الأسئلة والمجادلات حول وجود كائن مطلق سواء دُعي هذا الكائن المطلق بالرب، أو الواحد، أو براهمان ـ عثمان(15)، أو القدر، أو الطبيعة، أو الحياة، وما أوصلنا إليه تحليلنا؛ أعني المطلق نفسه، ليس كائناً مطلقاً؛ وهذا التوصيف الأخير ينطوي على تناقض في التعبير، وإنما هو المطلق ذاته بلام التعريف.

مواجهة الإنسان مع المقدَّس

إنَّ مواجهة الإنسان بالواقع المطلق؛ الذي نسميَّه المواجهة مع المقدَّس، ليست في جوهرها مواجهة تجاور غيرها من المطلقات، بل هي مُتخلِّلة لغيرها من المواجهات، إنّها اختبار للمطلق بما هو مطلق، وليس بمستطاع المرء،

قبل سكّ العبارة السالفة، أن يتحدَّث عن مواجهة خاصَّة مع المُقدّس؛ أي الحديث عن الدين، تبعاً للمعنى التقليدي للكلمة، وفي المواجهة مع المقدَّس فإنّ اختبار المطلق بما هو مطلق ليس اختباراً خفيّاً وحسب وإنما مُتقصَّداً، وهذا أمر بالغ الأهمّيَّة في معنى الدين، وإن هذه القصديَّة في مواجهة المطلق بما هو مطلق هي من تجعل من الدين ديناً، وتتجاوز الدين، في الوقت عينه، بصورة لا نهائيَّة.

ونحن نعثر على المطلق الديني بصيغته الأكثر دقَّة في الوصيَّة الكبرى التي تقول: «أحبب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك» هذه هي المُطلقيَّة كما هي مصاغة في اللغة الدينيَّة؛ وهي الأساس الذي أقمت عليه تعريفي للدين بما هو «الحالة التي تكون فيها مسكوناً بالهمّ الأقصى ومأخوذاً به»، إنَّ الوصيَّة الكبرى تخصُّ الديانتين المسيحيَّة واليهوديَّة لكنَّنا نقع على تعبيرات مماثلة للمطلقيَّة في الديانات جميعها.

إنَّ الوعد والوعيد المُطلقين حاضران في العديد من الأديان ويُعبَّر عنهما رمزيَّاً، مثلاً، في صورتَي الجنة والنار التي من الممكن فهمهما سايكولوجيَّاً بوصفهما القنوط المطلق والنعيم الأقصى، وينحلُّ هذان الرمزان في النسبيَّات المتعلِّقة باللذة والألم العاديين، والفرح والحزن، والرجاء والارتياب، فهي تعبِّر عن إمكانيتين مطلقتين تعتمدان على العلاقة مع المطلق بلام التعريف، ونعثر على تعبيرات قويَّة لتينك الإمكانيّتين في الإسلام، والهندوسيَّة، ومذهب المهيانا البوذي، كما نعثر عليهما، يقيناً، في كلّ من اليهوديَّة والمسيحيَّة، إنَّ ما يُرمَّز عنه في الجنَّة والنار، فعليّاً، هو الجدّيَّة المطلقة التي تنماز بها العلاقة بالمقدَّس؛ بالمطلق ذاته.

ويتوافق ما تقدّم مع تحليل رودلوف أوتّو مع فكرة المقدّس، وحين استعمل هذه العبارة «فكرة المُقدَّس»، فإني أستذكر ساعات رائعة في ماربوغ/ أواسط العشرينيَّات، وذلك حين كنَّا، أنا وأوتو، نمشي خلال التلال والأيكات

ونتحدَّث عن مشكلات المسيحيَّة والأديان الآسيويَّة (التي كان أوتو عالماً وأكاديميّاً متضلِّعاً بها فضلاً عن رجوعه إليها مرَّات ومرَّات)، وكان أوّل ما قاله، في تحليله، عن معنى المصطلح «المقدَّس» هو أن الأخير يمثلُ «لغزاً «، ويحيل على المطلق ذاته بلام التعريف، فضلاً عن كونه الأرضيَّة التي تنشأ عنها جميع المطلقات التي اكتشفناها في غير حقل من حقول مواجهة الإنسان مع الواقع، وليس بالإمكان اشتقاق المقدَّس من تجربتنا المتناهية، ولا يمكن القبض على جوهره بواسطة عقولنا المتناهية البتَّة، ومع ذلك، فإنّنا نستطيع أن ننتسب، وتحقيق المعرفة بانتسابنا، إلى ذلك الذي يمثِّلُ لغزاً بالنسبة لنا وإلى كلِّ كائنٍ بشري؛ لغز حضور كينونة الإنسان الخاصَّة في الكينونة الكليَّة، ويغدو الإنسان مسوقاً، في خضم اختبار هذا اللّغز، إلى طرح السؤال التالي: لِمَ يكون هناك شيء «الوجود» ولا يكون هناك عدم؟

يُعبِّر أوتو عن علاقة العقل بالمطلق وما يستدعيه من غموض وفق مصطلحين؛ الأول هو «tremendum» الذي يُولِّد الرجِفة، والخشية، والرهبة، أمّا المصطلح الثاني فهو «fascinosum» الذي ينتج الافتنان، والجاذبيَّة، والرغبة، وما يعنيه أوتو بهذين المصطلحين هو رهبة الإنسان وانجذابه غير المشروطين تجاه المقدَّس، وينطوي كلا المصطلحين على خطر فقدان المرء لمنجزه الممكن؛ فالفزع من فقدان المرء لمنجزه، هو الرهبة، وأمَّا الرغبة في بلوغ منجزه، فيمثِّل الجاذبيَّة.

وقد جاء أوتّو بأمثلة من الأديان جميعها، وأظهر بأنَّ هذه الأمثلة تشير إلى شيء واحد؛ وهو إنَّ الناس في هذه التجارب واجهوا المطلق بما هو مطلق يتعالى على المطلقات المشتقَّة، جميعها، في الحقول المختلفة.

مفهومان حول الدين

ينبثق، الآن، سؤال حاسم، بالنسبة لجماع وضعنا الثقافي في الوقت الحاضر؛ هل المواجهة مع المطلق بلام التعريف مقصورة على الخبرات الحاصلة ضمن

ما يُدْعى، تقليديّاً، الدين؟

وجوابي هو: يقيناً لا، فقد قمت بالكشف عن المطلقات خارج الدين وقمت بتوصيفها في الفصلين السابقين، ومن هنا، بمستطاعي القول إنَّ هناك شيئاً ما مقدَّساً بالنسبة لكلّ شخص، حتى بالنسبة لأولئك الذين ينكرون اختبارهم للمقدَّس.

ويقودنا هذا إلى التمييز بين تصورين حول الدين؛ تصوّر واسع وآخر ضيِّق، كما يقودنا المطلق إلى الطرق المختلفة التي يُخْتبر بها داخل هذين التصوّرين، وقد ظهر التصوّر الواسع للدين حتى اللحظة بوصفه بُعْد الواقع المطلق في غير حقل من حقول مواجهة الإنسان مع الواقع، وإذا استخدمنا لغة مجازيَّة قلنا: إنَّهُ بعد العمق ذاته؛ عمق الكينونة الذي لا ينفد، لكنَّه ظهر، على نحوٍ غير مباشر، في هذه الحقول، وما تمَّ اختباره، بصورة مباشرة، هو المعرفة أو الواجب الأخلاقي، أو العدالة الاجتماعيَّة، أو التعبير الجمالي، غير أنَّ المقدَّس كان حاضراً في هذه البنى العلمانيَّة جميعها، وإن كان مُتخفيّاً في أعطافها، فهذه هي الكيفيَّة التي يختبر بها المرء المقدَّس عبر البنى العلمانيَّة، وهكذا يغدو الدين تبعاً لهذا المعنى الأساسي والعامّ هو ما دعوته سالفاً: حالة أن يكون المرء مأخوذاً بالهمِّ الأقصى.

مهما يكن من أمر، فإن هذا التعريف السالف يصحُّ، أيضاً، على المفهوم الضيِّق للدين، سوى أنَّ الاختلاف هنا كائن في أنَّ اختبار المطلق يكون مباشراً، وقد عمدتُ إلى وصفه فيما سلف بما هو اختبار للمقدَّس في ثنايا حضور بعينه؛ مكاناً كانَ أو زماناً، أو متجلّيا في تشخّصٍ بعينه؛ كتاباً أو صورة، أو في فعلٍ طقسيٍّ مخصوص؛ سواء تجسَّدَ في كلمةٍ منطوقة أو موضوعٍ مادي مُقدَّسٍ، نعثر على هذه التجارب المباشرة متَّحدة مع الجماعة الدينيَّة، التي تُدْعى في العالم الغربي، عادة، كنيسة؛ أو جماعة رهبانيَّة، أو حركة دينيَّة، ويعبِّر هذا الشكل من الجماعات عن السمة الخاصَّة لاختبارها المقدَّس

ضمن رموز الخيال والعبادة الخاصَّة بها، وضمن قواعد خاصَّة تحيط بحياتها الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة؛ وهذا هو الدين مُتجلّياً، بالمعنى الضيِّق والتقليدي.

إنَّ العلاقة القائمة بين التصوّرين جليَّة وظاهرة، فالأوَّل؛ المعنى الواسع، يمثِّلُ المطلق فيما وراء الديني واللاديني، أمَّا الثاني؛ المعنى الضيِّق، فإنَّهُ يمثِّلُ المطلق بصورة ترميزيَّة مباشرة وملموسة، وينبني على هذه العلاقة آثارٌ بعينها بالنسبة للوجود البشري، وتتجلّى أكثر هذه الآثار أهمّيَّة في أنَّ المطلق؛ أي المقدَّس ذاته، يتعالى على الأديان جميعها ويبتُّ في أمرها، فالمطلق، كينونةً ومعنى، لا يمكن أن يُحدَّ، ولا يمكن أن يُحصر في أيّ دين، أو أي مكان مقدَّس، أو بأي فعلٍ قُدسي مخصوص.

ولكن حتى هذه العبارة التي مؤدَّاها «أنَّهُ لا يمكن لأيّ دين أن يتملّك الرب» ربما كانت قد سُكّت فقط بناءً على دينٍ بعينه؛ دين قادر على تجاوز خصوصيّته، وربما امتلاكه، بسبب مقدرته على فعل ذلك، قوَّة نقديَّة لا يمتلكها غيره من الأديان.

في أيَّما حال، إنَّ الدين بمعناه الواسع يمثِّلُ الأساس للدين بمفهومه الضيِّق، كما أنَّهُ يبتُّ في أمر الأديان الموصوفة تبعاً للمفهوم الضيِّق، وتنطوي هذه النظرة المستبصرة على نتائج مهمَّة بالنسبة لأمرين؛ الأول بالنسبة لعلاقات الأديان بعضها ببعض، والثاني بالنسبة لعلاقة هذه الأديان بالعلمانيَّة التي يجري انتقادها وذمّها، عادةً، في عظات الكنيسة وإصداراتها.

شيطنة الدين

ثمَّة ظاهرة يمكننا أن نطلق عليها «شيطنة الدين»، وحين نتحدَّث عمَّا هو «شيطاني» فإنّنا نعني شيئاً يتجاوز الفشل والتشوّه، ويتجاوز الشرّ المُتقصَّد فالشيطاني مطلقٌ سلبي؛ إنّه رفع لشيء ما نسبي وغامض (شيء ما يتَّحدّ فيه السلبي والإيجابي) إلى سُدَّة المطلق، ووفقاً لهذا الاعتبار يُعَدُّ الغامض؛

الذي تتمازج فيه العناصر الإيجابيَّة والسلبيَّة، والعناصر الخلّاقة والمُدمِّرة، مُقدَّساً، وليس هذا فحسب بل يُعدُّ مؤلَّهاً، وفي حالة الدين، فإنَّ تأليه النسبي والغامض يعني أنَّ ديناً بذاته يزعم التطابق مع المطلق الديني ويتأبَّى المساءلة، ويفضي هذا، داخليًّا، إلى الكبت الشيطاني للشكِّ والنقد، فضلاً عن كبت البحث الأمين عن الحقيقة ضمن هذا الدين نفسه، ويقود، خارجيّاً، إلى أكثر الحروب شيطانيَّة وتدميراً؛ وهي الحروب الدينيَّة، وتغدو هذه الشرور محتومة إذا جرت مماثلةُ أحد تمظّهرات المقدَّس مع المقدَّس ذاته.

وتبرز محاكم التفتيش مثالاً قويّاً على شيطنة الدين، هذا فيما خصَّ الأمثلة التي تجري داخل الثقافة الواحدة، أمَّا الحالة الخارجيَّة فيمكن التمثيل عليها بحرب الثلاثين عاماً، ومن الممكن أن نقع على حوادث شبيهة في تواريخ الأديان جميعها.

وتمثَّلت النتيجة المباشرة المتمخِّضة عن حرب الثلاثين عاماً في تطوّر العلمانيَّة؛ وهو التطوّر الأقوى في التاريخ، وقد بدأت هذه الحركة بدولة علمانيَّة تقلَّدت الأمر لإنقاذ أوروبا من التدمير الذاتي التام، وتزامن مع ذلك ظهور فلسفة علمانيَّة ونزعة نسبيَّة مترافقة مع التقدُّم العلمي، عملتا على تقويض دعاوي الكنائس المتصارعة بامتلاك المطلق.

ومن الممكن النظر إلى العلمانيَّة، تبعاً لهذا الاعتبار، بوصفها حُكماً يصدر بحقِّ المزاعم الشيطانيَّة المطلقة تجاه المطلقيَّة التي تدَّعيها أديان بأعيانها، أو مجموعات تنتمي إلى دين بعينه.

أشباه الأديان

وقد بلغت، عمليَّة فرض النسبيَّة العلمانيَّة، الآن، وكما اعترفتُ في الفصل الثاني، المرحلة القصوى، تقريباً، في الحقلين النظري والعملي، ومع ذلك، فقد أنتجت هذه المرحلة؛ التي نجد أنفسنا فيها، حركة مضادَّة؛ حركة تجاه

مطلقات جديدة مبنيَّة على العلمانيَّة، ونحن نعثر على هذه المطلقات في أشباه الأديان وما يتأدَّى عنها من آثار؛ أي في الحروب شبه الدينيَّة (وتتجلّى واحدة منها فيما نعيشه اليوم).

ويعي كلّ من عايش، مثلي، الاندفاع نحو المطلقات الجديدة في فترة صعود الفاشيَّة والنازيَّة، والشيوعيَّة، ولا سيّما من قبل الأجيال الشابَّة في تلك الفترة، السمة شبه الدينيَّة لتلك الحركات، فهي، مثل الأديان التقليديَّة، ترفع معتقداتها الأساسيَّة إلى مستوى لا يطاله السؤال، ثمَّ تُعمِّمها على مجالات حياة الإنسان جميعها، إذ تُفرضُ القرارات والأوامر الأخلاقيَّة، خارجيّاً في بادئ الأمر، ثمَّ «وهذا أكثر خطورة» يُصار إلى إدخالها في ضمير الناس، وقد أُدخِلت هذه الأوامر أيضاً إلى البنيات القانونيَّة والاجتماعيَّة المبنيَّة على مضامين العقيدة الأساسيَّة، سواء في الصور الطقوسيَّة التي تُكرّس الجميع، أو في الأعمال الفنيَّة التي يقصد منها، الآن، نشر الحقيقة التي ينتجها النظام الحاكم والتغنِّي بمجده، وتكون النتيجة والمحصِّلة، ساعتئذ، نُظماً حياتيَّة مُمْتَلِكة لمطلقيَّة شاملة ومنتشرة، وواقعة تحت سلطة مطلقة هي الأُخرى، فضلاً عن كونها مولِّدة للمطلقات في كل أجزائها؛ إنّنا نحيا تحت هذه النُّظم اليوم.

ومن الممكن أن نضيف إلى الفاشيَّة (النازيَّة) والشيوعيَّة نظاماً سياسيّاً ثقافيّاً ثالثاً؛ وهو ما يُدْعى بالغرب الذي يُحيل، بخاصَّة، على الأمم الأنجلوأمريكيَّة وعلينا نحنُ في هذه البلاد بصفة أخصّ؛ وهو نظام شبه ديني بطبيعته، ومن الممكن تسميته بـ «الإنسيَّة الليبراليَّة».

وقد حملَ هذا النظام لواء القتال باسم المُطلقين؛ الليبراليَّة والإنسيَّة، ضدّ المُطْلَقين الآخرين؛ الفاشيَّة والشيوعيَّة، وقد قهر الأولى، حتى هذه اللحظة على الأقلّ، ومضى في مجابهة الثانية(16)، وإنَّ تفوُّق نظامنا ماثل في محاولته لإيجاد طريقة لتحاشي النسبيَّة، «النافية للذات بصورة مطلقة»، من جهةٍ، وتحاشي مطلقات الفاشيَّة والشيوعيَّة الشيطانيَّة من جهةٍ ثانية، ومع

ذلك، دعونا لا نصنع الأوهام حول أنفسنا، فنظامنا نظام شبه ديني أيضاً، وإنَّ مطلقيّته تتجسَّد أقوى ما تتجسَّد في الدستور الذي يتخلَّل مجالات حياتنا جميعها، وقَدْ جرى تحقيق توازن دقيق بين هذا المطلق الأساسي والنسبيَّة التي لا حدَّ لها تقريباً، ولكن علينا أن نعي أن هذا التوازن مُهدَّد، بصورة دائمة، فبمقدور الإنسيَّة الليبراليّة في كفاحِها ضدَّ المطلقات الأُخرى، أن تقولِبَ ذاتها بقالب خصومها؛ إذ تستطيع هي الأُخرى أن تكبح، بوسائلٍ غير مباشرة، ما يوجَّه لليبراليَّة من نقودات من جانب أبناء النظام الليبرالي نفسه، هذا على المستوى الداخلي، أمَّا في العالم فَقَدْ تُدْفع الليبراليَّة إلى موقعٍ يتعيَّن عليها فيه أن تدافع عن الإنسيَّة بوسائل غير إنسانيَّة بطبيعتها، هكذا، يمكن أن تضحِّي الليبرالية، مدفوعة بضرورة مأساويَّة، بليبراليّتها داخل البلاد، وتضحّي بإنسانيّتها خارجها، أو أنها تتخلَّى، رجاءَ تحاشي هذه الآثار، عن مطلقاتها وترتدُّ إلى نسبيَّةٍ نظريَّة وعمليَّة تامَّتين.

يجري كفاح جادّ، على قدمٍ وساق، في حاضر هذه البلاد، ضدَّ خطر الانحلال الثقافي والأخلاقي، وقد صعَّبَ هذا الكفاح، على المؤمنين بالإنسيَّة الليبراليَّة، أولئك الذين اصطفَّوا مع الليبراليّين، لكنَّهم لا يؤمنون بالإنسيَّة الليبراليَّة، ويستثمرون هذا الكفاح لبناء مطلقيَّة قوميَّة جديدة تشبه تلك التي كافحتها الولايات المتّحدة الأمريكيَّة باسم الحريَّة والإنسانيَّة، فهؤلاء الحلفاء غير المعتقدين بالليبراليَّة يدفعون بالمعتقدين إلى الطريق الآخر نحو نسبيَّةٍ متطرِّفة، (أودُّ الاعتقاد هنا أنني قمت بتوصيف المشكلة التي تشغلك، أيها القارئ، بقدر ما تشغلني لكنّها أكثر أهمّيَّة للأجيال الشابَّة التي تُقَرَّرُ مصائرها وتتحدَّد، الآن، في هذه الصراعات).

المسألة المتعلِّقة بزعم دين بعينه أنه يمثِّل المطلقيَّة الكليَّة

أريدُ، بعد ما بدا، ربما، استطراداً حول أشباه الأديان (لا ينبغي أن ندعوهم بالأديان الزائفة، فهي تنطوي على كثير من العواطف الحقيقيَّة، والالتزام، والإيمان) أريدُ، أخيراً، أن أناقش مسألة أعرف أنها تستوطن عقول كثير من

ناس هذا العصر؛ وهي إنّهُ إذا كان المطلَق بلام التعريف؛ الذي هو أرضيَّة المطلقات جميعها، متمظّهراً بأديان مخصوصة، فهل يستطيعُ دين من هذه الأديان الزعم بامتلاكهِ للمطلق دون الآخرين؟

من الواضح أنَّ معظم الأديان الكُبرى قد أعلنت عن هذا الزعم الكوني والشَّامل، ولا يزال بعضها يفعل ذلك حتى اللحظة، ولا سيّما المسيحيَّة والإسلام والديانة التي تمثِّلُ أصلهما المشترك؛ أي اليهوديَّة، وهناك من الأديان من يدَّعي المطلقيَّة لا بصفة كونيَّة ولكن على مستوى ثقافةٍ محدودة، وأنا أدعو هؤلاء بالحيوانات الأليفة لعلماء الإنثروبولوجيا الثقافيَّة، الذين يسعدون دائماً حين يستطيعون مطابقة الدين بثقافةٍ ما، (ثقافة بعض السكّان الأصليّين في جزء من المحيط الهادي مثلاً) فينتزعون بذلك جدّيَّة الدين وجلاله.

غير أنَّ هذه الفئة من الأديان تتوافر على بعض الأديان العظيمة التي لم تتحوَّل في أي يوم من الأيام، إلى أديان تبشيريَّة؛ مثل الديانة الشنتويَّة في اليابان، والهندوسيَّة في الهند، والكونفوشيَّة في الصين، وهي لا تطرح أية مزاعم بالمطلقيَّة الكونيَّة ولكنها تدّعي صلاحيّتها لأشكالٍ مخصوصة من الثقافة هي ثقافتها، وتقدّمُ هذه الأديان أمثلة على ظاهرة المطلق الخاصّ الذي يقبل خصوصيّته ولا يتعدَّاها.

ويبرز، في جانبٍ آخر وضدّ كلتا الفئتين، دينٌ يحتلُّ أهمّيَّةً كبيرة ولكن بالمعنى السلبي؛ وهو البوذيَّة، وقد رفضت البوذيَّة في صورتها الأصليَّة الأشخاص الربَّانيّين، ولكنَّها لم ترفضهم مُؤخَّراً، وهي تقبلُ العديد من البوداسفات؛ المستنيرين، بما هم ممثِّلون لروح بوذا، ومن الممكن أن تقبل البوذيَّة، كما يحدِّثنا البوذيُّون، في غالب الأحيان، موسى والمسيح ومحمد، ولعلَّ ذلك يبدو شكلاً من أشكال «إضفاء الصفة النسبيَّة على الذات بأكثر أشكاله راديكاليَّة، لكن الأمر ليس كذلك، إذ إنَّ قبول البوذيَّة بهؤلاء الأشخاص ممكن فقط لأنه حين يُزجُّ بهم في البوذيَّة فإنهم يفارقون المعنى الذي امتلكوه في محيطهم الأصلي؛ وذلك بما هم ممثّلون ملموسون للمطلَق الإيجابي الخالص، لا

تمظهرات نسبيَّة فقط للروح نفسها التي كانت حالّة في بوذا ويمكن أن تعود مرّات ومرَّات عبر شخصيّات أخرى.

ويعني هذا أن المشكلة الحاسمة هي من خلق تلك الأديان التي تزعم كل واحدة منها المطلقيَّة وتنسبها إلى تجربة وحييَّة بعينها؛ أي اليهوديَّة، والمسيحيَّة والإسلام (وهناك حركات طائفيَّة تنتمي لديانات أخرى، لكن أصولها مختلفة ولا تدَّعي الشمول والكونيَّة، وثمَّة تدين توليفي؛ هو البهائيَّة، التي تدّعي الاشتماليَّة لكونها تجمع عناصر من الديانات جميعها دون أن تنطوي على مبدأ أساسي جديد).

وهكذا، فإنَّ الأديان الثلاثة التي ظهرت في فلسطين والحجاز هي التي تخلق المشكلة الأساسيَّة فيما خصَّ ادِّعاء المطلقيَّة الكونيَّة من جانب دينٍ بعينه، وهذا عائد إلى الصراع الذي تولاه أنبياء بني إسرائيل ضدّ الوثنيَّة، ونستطيع، هنا، أن نتبيَّن مشكلة المطلقات بطريقة جديدة، فالتوحيد الخالص النافي لكل ألوهيَّة ما خلا الله Exclusive، كما نلفيه في العهد القديم، هو، بطبيعته مطلق، وكان من المتوجَّب أن يكون نافياً لأيّ ألوهيَّة أخرى لأن الأمر اقتضاه أن يخوض معارك شعواء ضدَّ رفع ما هو شيطاني وثني في الأشياء المتناهية إلى مرتبة الأُلوهة، وقد كانت هذه الأشياء المتناهية، أحياناً، تمثيلات لحقلٍ متناهٍ، وغدَت، لاحقاً، آلهة، أو أنَّها كانت آلهة مثَّلت بلدان بعينها، أو كانت عناصر؛ مثل الهواء والماء، أو كانت كيانات اجتماعيَّة وأمميَّة، أو وظائف بعينها للروح البشريَّة، أو كانت فضائل بشريَّة، مثل الحكمة والسلطة، والعدالة.

وقد خاض أنبياء بني إسرائيل؛ بما هم كائنات ربّانيَّة، كفاحاً ضارياً، ضدّ كل التكريسات الوثنيَّة المتعلِّقة بعوالم مخصوصة، مؤازرة من هؤلاء الأنبياء لمطلقيَّة المطلق، إذ رفضَ هؤلاء الأخيرون مقاربة مسألة التوحيد والوثنيَّة كما لو كانت مسألة رقميَّة وحسب، فالتوحيد لا يعني أنَّ ربّاً واحداً أفضل من أرباب متعدّدين، وإنما تعني أنَّ الواحد هو المطلق واللامشروط واللانهائي، ومن هذه الصفات الثلاث للمطلق، انطلق الصراع المناهض للوثنيَّة.

وقد تأسَّست، عبر هذا الصراع وفي مكانٍ ما من تاريخ العالم، مطلقيَّة المطلق؛ حيثُ أصبحَ المطلق المخصوص، والحقيقة، والعدالة، وما إلى ذلك من أمثال هذه المفاهيم، سماتٍ لمطلق واحد؛ هو المطلق الإلهي، فهذا هو مصدر كُليّة الحقيقة والعدالة والفكرة التي مؤدَّاها أنَّ الرب يرفض حتى شعبه المختار إذا قارفَ هذا الأخير العسفَ والظلم، وأنا أؤكِّد أنَّ هذه التصوُّر الفريد؛ أي رفض ذلك الشعب؛ الممثِّل لمطلقيَّة المطلق، من قبل المطلق ذاته، يمثِّلُ أعظمَ تمظهرٍ ديني داخلي للمطلق، وعليه، لا يكتمل الكتاب المقدَّس ولا يقوم من دون العهد القديم وكفاح الأنبياء.

ويصدر، من هنا، كفاح المطلق، داخل الدين نفسه، ضدّ العنصر النسبي الذي يزعم المطلقيَّة لنفسه، أو (إذ استعملنا لغة دينيَّة) صراع الرَّب ضدَّ الدين، فهناك نزعة وثنيَّة في كلّ إنسان، وهي أقوى في الدين، ولذلك فإنَّ محاولة الحواريّين لتوظيف شخصيَّة المسيح توظيفاً وثنيّاً ورفض السيد المسيح لذلك، تمثِّلُ واحدة من الثيمات الأساسيَّة في القصص الكتابي «الإنجيلي».

فلقد رفض المسيح أن يُجعل وثناً وتأبَّى على ما في ذلك من غواية؛ ممَّا منح المسيحيَّة، من حيث المبدأ، موقع المعيار والحكم لا على نفسها فحسب، وإنما على سواها من الأديان، فلا يتعيَّن على المسيحيَّة، والحالة هذه، أن تنكر صحَّة الأديان الأخرى بقولها إنَّ هذه الأخيرة «أديان زائفة» ولكن أن تقتادها، حين تواجهها، إلى مستوى تجعلها تحكم على نفسها.

ينطوي كلّ دين، كما هو الحال في المسيحيَّة، على عمقٍ محجوب، دائماً، بخصوصيّته، وما زال هناك في معظم الأديان صراع وكفاح ضدّ ما قد يجري من تشويه للمطلق عبر دين ما من الأديان، وقد برزت الأنظمة الصوفيَّة الكبرى في الشرق، من قلب هذا الصراع، ومع ذلك، فإنَّ الصراع للتحرَّر التامّ من تشويه المطلق، لم يكن راديكاليَ وحاسماً بدرجةٍ كافية، وعليه فإنه من غير المتوجّب علينا، في سياق محاوراتنا مع الأديان الأخرى، أن نجتهد لإدخال الناس إلى المسيحيَّة، وإنما أن نسعى لدفع الأديان الأخرى نحو أعماقها التي

حُجَبت، وأن نوصلهم إلى تلك الدرجة التي يدركون بها أنهم شهداء على المُطلق لا أنهم المطلق ذاته.

ويلي هذا الوعي غير نتيجة؛ أولها أنَّ التأكيد على زعم دين بعينه بالمطلقيَّة لا يمكن أن يكون إلا زعماً بالشهوديَّة على المطلق تبعاً للمُدْخل النسبي، إذ تتجلّى حقيقة الدين الأصليَّة بقدر ما يتضمَّن هذا الأمر في طبيعته الجوهريَّة، والتي تؤشِّر على ما يتجاوزه باتِّجاه شهوديّته وكونها تمظّهراً مخصوصاً.

أمَّا ثاني هذه النتائج فيتمثَّل في أنَّ العلاقة بين الأديان لا يمكن أن تنطوي، ابتداء، على رغبة في تحوّل الناس من دينٍ إلى آخر، بل ينبغي أن تقوم على رغبة في التبادل والأخذ والعطاء في الوقت عينه، وقد ينتج عن مثل هذه الحوارات تحوّل بعض الناس من دينٍ لآخر، غير أنَّ الأديان لا تتغيَّا ذلك من هذه اللقاءات، وما تريده من الأخيرة هو أن تنفذ، معاً، إلى تلك النقطة التي تحرِّرنا فيها رؤيا المقدَّس نفسه من أن نُسترقَّ لأيّ من تمظّهرات المقدَّس الخاصَّة.

ويتوجَّب، ثالثاً، أن تتعدَّل علاقة الدين بالعالم العلماني وبالعلمانيَّة ذاتها من جانب الطرفين كليهما؛ العلماني كما الديني، إذ يتعيَّن على الدين الإقرار بوظائف وأنشطة الروح البشريَّة جميعها؛ مثل الفنون والعلوم، والقانون والعلاقات الاجتماعيَّة ومن ورائها الدولة، فضلاً عن التأكيد على استقلالها عن سيطرة الدين أو تدخلِّه، ويتوجَّب على العالم العلماني، من جهةٍ ثانية، أن يؤكِّد على حقِّ الدين بأن يولّي وجهه تجاه المطلق ذاته في لغته وفي جميع تعبيراته عن المقدَّس.

بحث الإنسان عن المعنى المطلق

لقد عبَّرتُ، في هذا الكتاب من سلسلة «Credo Perspectives» عن أمور بأعيانها تحدث لنا في هذا الدور من التاريخ، إذ تحدّثتُ عن بحر النسبيَّات الذي

يتلاطمنا ويهدِّد بغمرنا، كما تناولت رغبة الإنسان في العثور على مطلقات لكي تقوده وترشده في حياته؛ هذه الرغبة التي تميَّزت بشدّةٍ أكبر لدى الأجيال الشابَّة في النصف الأول من القرن العشرين، فلم تتوانَ هذه الأجيال عن اتباع القادة الذين كان يوفّرون لها المطلقات، حتى لو كانت هذه المطلقات ذات طبيعة شيطانيَّة.

ويتجلّى الكفاح في سبيل المطلق في العالم المعلمن عمليَّة خفيَّة داخل المجالات العلمانيَّة، وليس هذا متأتّياً من أشواقٍ دينيَّة، وإنما هي ردّة فعل الإنسان واحتجاجه لكونه بلا أساسٍ معنوي (a structure of meaning)، ويتعيَّن على أديان العالم الاعتراف بهذا الصراع لا تدميره عبر اعتقاديَّة ودوغمائيَّة متغطرسة، وينبغي أن تنفتح على أولئك الذين يطرحون سؤال المطلق، بجدِّيَّة شغوفة وغير مشروطة، داخل الكنائس وخارجها.

وإذا كان من المُتعسَّر على الإنسان أن يحيا دون شيء ما يأخذه بجدّيّة غير مشروطة؛ مهما كانت اللغة التي يُعبِّر بها عن هذا الشيء، عاد من اللازم على ثقافتنا الإنسيَّة الليبراليَّة أن تبحث عنه، وأن نفعل ذلك دون أن تقتادنا نزعة محمومة ويائسة كالتي أفضت إلى تدمير معظم أوروبا، كما ينبغي أن نفعل ذلك مستثمرين أقصى ما هو متاح لنا من وقت، جامعين، داخل هذا الجهد، الفهم النظري والتحقّق العملي، وليس هذا فحسب، بل ينبغي أن نبحث عنه في الوعي الذي نحتاجه، متجاوزاً بدرجات الوعي الذي نمتلكه الآن؛ ذلكم هو المعنى المطلق واللانهائي في حياتنا اليوميَّة.

(15) الديانة الهندوسيَّة.

(16) وقضى على الثانية كما بات يعرف الآن بسقوط المنظومة الشيوعيَّة.

الفصل 10

الفهرس

1 - الغلاف 2 - بحثي عن المُطْلَقات 3 - الإهداء 4 - مقدمة المترجم 5 - مقدمة الناشر 6 - الفصل الأول 7 - الفصل الثاني 8 - الفصل الثالث 9 - الفصل الرابع

النهاية - الفصل 11

تم تحميل هذا الكتاب بواسطة https://t.me/rufoofbot نحرص على توفير الكتب بجودة عالية وسهولة الوصول إليها. نأمل أن تجدوا الفائدة المرجوة من هذا الكتاب. لطلب كتب أخرى أو للحصول على المساعدة، لا تترددوا في التواصل معنا.