المسألة الدينية في الفلسفة الحديثة*

محاضرة ألقيت في منتدى الثلاثاء الثقافي بتاريخ ١٩ جمادى الآخرة ١٤٤٢هـ الموافق ٢ فبراير ٢٠٢١م

د. عبدالله السيد ولد أباه
أستاذ الدراسات الفلسفية
والاجتماعية بجامعة نواكشوط

من الأوهام السائدة في الفكر العربي الراهن أن الحداثة الغربية ألغت الدين وكرّست الإلحاد وتنكرت للمقدس، إما باسم العالم أو باسم الأيديولوجيا أو العقل. وكان المفكر المصري الراحل «عبدالوهاب المسيري» هو الذي جذّر هذه الرؤية في سياق قراءته لعصور الحداثة العربية من منظور تصوره للعلمانية الشاملة[1].

ماذا لو كانت هذه الصورة مغلوطة، نحتاج للتصحيح والتدقيق، فإذا كان من الصحيح أن المؤسسة الدينية التقليدية قد تراجعت بل انهارت في أغلب البلدان الغربية، كما أن الدين لم يعد يحتكر منابع القيم، إلا أن الدين في أبعاده الوجودية والتأويلية وبنيته المعيارية العميقة لا يزال مكين الحضور، قوي التأثير في الأرضية الفكرية الغربية.

وبالرجوع إلى التصورات الفلسفية الرئيسية للدين في عصور الحداثة الغربية، نقف عند ثلاث عبارات نعتبر أنها تلخّص النظرة الفلسفية الغربية للدين، على تباين واختلاف في سياقات ومرجعيات الاستشهادات المذكورة، أولاها للفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت»، والثانية للفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه»، والثالثة للفيلسوف الألماني «مارتن هايدغر».

(١) عبدالوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر ٢٠١٠م.

* المحاضرة جزء من كتاب للمحاضر بعنوان: «الدين والسياسة والأخلاق مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي» ـ الطبعة الأولى ٢٠١٤م

أولاً: الكوجيتو والإله:

العبارة الأولى هي مقولة ديكارت في الجزء الرابع من كتابه المشهور «حديث الطريقة» حيث يقول بصراحة ووضوح: «إن الأشياء التي نتصورها بكثير من الوضوح والتميز كلها صحيحة لا تستقيم إلا لأن الإله كائن أو موجود، ولأنه كامل ولأن كل ما فينا آت منه، وينتج عن ذلك أن فكرنا أو مدلولاتنا ما دامت أشياء واقعية، وما دامت آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميز، فلا يمكن أن تكون إلا صحيحة[1].

ومصدر الغرابة والأهمية في هذه الجملة هو أن المنهج الديكارتي المستمد من الرياضيات هو الذي أسّس النظرة التجريبية للطبيعة وقوّض الميتافيزيقا المدرسية الوسيطة، وحوّل الفلسفة إلى «علم السيطرة على الطبيعة». ولقد أدرك «ديكارت» أن مقاربة التمثل التي يقوم عليها منهجه الفلسفي «ثنائية الذات العارفة والظاهرة المستحضرة في الوعي» تتطلب ضمانة إلهية لمعيار اليقين الذي تدعيه، باعتبار الشرخ العميق القائم بين الفكر والطبيعة.

يطرح النص إشكالاً محورياً حول منزلة الكوجيتو والإله في نظام الأفكار. وقد عرف هذا الإشكال بالدور الديكارتي أي المفارقة المنطقية المتمثلة في ربط كل معرفة حقيقة بالاستناد ضرورة إلى وجود الإله في الوقت الذي يؤكد الكوجيتو حقيقة يقينية قبل البرهنة على وجود الإله.

وليس من همنا بسط القول في هذا الإشكال الذي شغل المختصين، وإنما حسبنا الإشارة إلى هذا التأرجح بين الإله والكوجيتو مع تبيين أثره على فلسفة الألوهية لدى ديكارت.

ولا بدّ من التأكد هنا على أن ديكارت يخرج عن مقاييس اللاهوت المدرسي في براهينه التقليدية على وجود الله، بحيث يصبح المسلك

(١) ديكارت: حديث الطريقة ترجمة عمر الشارني، دار المعرفة تونس ١٩٨٧١، ص ١٦٨-١٧٠.

إلى التدليل على وجود الإله يمر عبر أفكار الذات، مما يتجلى في براهينه الثلاثة المعروفة:

- التدليل على الإله بآثاره: الكائن الحي الذي يحمل في نفسه فكرة اللاتناهي L'infini لايمكن أن يكون سبب اللاتناهي، مما يعني قلب الميتافيزيقا التقليدية بإعطاء الأولوية الانطولوجية للمتناهي وإزاحة الكوجيتو من موقعه المركزي في نسق الأفكار[1].
- لا يمكن أن يكون الإنسان سبب وجوده الذاتي لأنه يحمل فكرة اللاتناهي مما يعني أنه لو كان علة لوجوده لكان حاملاً لكل الكمالات المترتبة على هذه الفكرة، ومن ثم فإن الإله هو الذي وضع فكرة اللاتناهي في الذات، مما استنتج منه ديكارت مبدأ الضمان الإلهي لحقائق الفكر الواضحة والمتميزة.
- الإله هو الفكرة الوحيدة التي يتطابق ماهيتها ووجودها. فالإله يوجد لأنه الكائن الذي لا يمكن تصور شيء أكثر كمالاً منه، وهذا الكائن التي تلك مواصفاته لا بدّ أن يوجد. ولقد عرف هذا الدليل الذي ورد في التأمل الخامس من تأملات ديكارت بالدليل الأنطولوجي.

تصدر كل هذه الأدلة حول فكرة اللامتناهي والكمال الإلهي في علاقتها المزدوجة بالوعي والإله، ذلك أن فكرة اللاتناهي هي من جهة أفكار الكوجيتو مثل باقي أفكاره، إلا أنها من جهة أخرى تنتمي لنظام الوجود لأنها مظهر حضور اللامتناهي في الفكر أي الإله.

(١) راجع: Laurence Devillairs: Descartes et la connaissance de Dieu. Vrin 2004.
لاحظت الكاتبة أن الدليل الأنطولوجي يرجع للتقليد الأوغسطيني «ص ٨١» وسنلاحظ التحفظات الممكنة حول هذا الرأي

« ٢ » انتقد هوسرل في تأملاته الديكارتية خروج ديكارت عن دائرة الوعي الذاتية بتحويله الكوجيتو إلى حلقة استنتاجية إلى جانب الإله والطبيعة
Husserl: Méditations cartesiennes, Vrin 2000.

فالكوجيتو من حيث هو النقطة الارخميدية في نسق الفكر يحتوي كل الأفكار وسابق عليها بما فيها فكرة الإله والطبيعة، إلا أن وجود الإله سابق على الفكر من حيث العلة ومبدأ الخلق[١].

ذهب كبار شارحي ديكارت مذاهب شتى في تصوّر هذا التذبذب بين الكوجيتو والإله. اعتبر بعضهم أن ديكارت يحافظ على هذا الاستقطاب الإشكالي دون حل عبر خطين متوازيين ينطلق أحدهما من الشك إلى الذات الكاملة، وينطلق الآخر من الذات المتناهية إلى الإله الكامل غير المتناهي «مارسيل غيرو»، وذهب البعض الآخر إلى استمرارية وترابط المسلكين باعتبار أن الدليل على الوجود الإلهي هو طريق اكتمال الذات «غوهييه» وذهب آخرون إلى القول إن الكوجيتو ليس شيئاً آخر سوى فكرة الإله «الكييه».

ويبقى الإشكال مطروحاً حول مرجعية التأسيس اللاهوتي لدى ديكارت ما بين ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الوعي. فإذا كانت البراهين التي يستخدمها ديكارت على وجود الله تستخدم نوعاً ما لغة لاهوتية كلاسيكية تندرج في «المشروع الأنطو ـ تيولوجي» onto theologique – [٢] بالانطلاق من وعي قصدي يتأمل في الكائن الإلهي ويبحث في أوصافه من خلال الاستدلال العقلي، فإن فكرة اللاتناهي تفتح آفاقاً مغايرة لفلسفة إلهية تقوم على المغايرة والاختلاف أي إخراج الوعي من دائرته المغلقة «مفارقة سمو واتساع فكرة اللاتناهي على الذات التي تحملها فكرة من أفكارها» نلمس هذا الاتجاه في بعض القراءات الجديدة للفلسفة الإلهية الديكارتية[٣].

فلا يمكن القول إذن الديكارتية كانت نزعة فلسفية الحادية، ولا

(١) انتقد هوسرل في تأملاته الديكارتية خروج ديكارت عن دائرة الوعي الذاتية بتحويله الكوجيتو إلى حلقة استنتاجية إلى جانب الإله والطبيعة .Husserl: Méditations cartesiennes, Vrin 2000

(٢) Jean luc Marion: Sur l'ontologie de Descartes ,Vrin 1993, pp 206-207

(٣) levinas: **Dieu,la mort et le temps,** Grassel 1993.

Jean Luc Marion: **Sur la thoologie blanche de Descartes,** Puf 1981.

حتى في نسختها الأكثر راديكالية التي هي السبينوزية، فسبينوزا الذي بلور أول منهج نقدي تأويلي للنصوص الدينية والذي نبذته المؤسسة الدينية اليهودية، أراد أن يعيد بناء النسق اللاهوتي على أساس المنهج الهندسي الرياضي الدقيق بتقنية فكرة الألوهية من شوائب النزعات التشبيهية بالإنسان حيث يتحول الرب إلى إنسان أعلى حاملاً لصفات بشرية متعالية، مما يكرس الوهم واستغلال الدين لأغراض نفعية تخدم الاستبداد والخضوع الأعمى.

فعلى العكس القراءات القديمة لسبينوزا والقراءات الحديثة التي اعتبرته يخفي إلحاده اتقاء لبطش المؤسسة الدينية[1]، اجتهد سبينوزا في بناء نسقه الفلسفي على مركزية الإله مبرهناً على وجوده وقوته وكماله، ، بصفته كائناً لا متناهياً، يتماشى مع الطبيعة، وهو جوهر له صفات لا محدودة، تعبر كل صفحة عن ماهية أزلية لا متناهية[2]. إذا كان سبينوزا قد اصطدم بالمؤسسة الدينية التي اتهمته بالإلحاد في تصوره الطبيعي للإله وإنكاره القدر والمعجزات وقوله بالضرورة الكونية في نظام الكون، فإن ما يخرج عنه سبينوزا هو التصور اليهودي ـ المسيحي للألوهية كما قننته التقاليد اللاهوتية المدرسية. يرفض سبينوزا فكرة الإله المفارق للطبيعة؛ لأنها تؤدي إلى المس من تناهيه المطلق، كما يرفض فكرة القدر لأنها تقود إلى تقويض نظام الطبيعة الذي هو مظهر لاتناهيه المطلق. ينطلق إذن سبينوزا من مبدأ الكمال الإلهي الذي يقتضي تصور الإله على شكل المخلوق الفاعل المتمتع بإرادة حرة تحركها الغايات البشرية. إلا أنه لا يتبنى المقاربات المادية الإلحادية التي لا تستقيم مع قوله بالإله اللا متناهي، فالطبيعة بالنسبية له جوهراً أزلياً مطلقاً حتى ولو كانت على محايثة لا مفارقة..

(١) من أبرز نماذج هذه القراءة .Ribert Misrahi: Spinoza Entrelacs 2011

(٢) Spinoza: L'Ethique trad R. Caillois, Gallimard 2008. p 65.

فيما يميز التصوّر الديكارتي للإلهي عن التصوّر السبينوزي هو أن ديكارت يقول بالعلة المتعدية التتابعية في نظام الوجود: يتحقق الإله بنفسه ثم يخلق العالم ليست ثمة علاقة تجانس بين نمطي العلة في المستويين باعتبار أن أحدهما محايثة ذاتية والأخرى مفارقة، في حين أن سبينوزا يوحد بين المسارين بحيث يكون الكون هو التحقق الإلهي مما يفضي إلى القول بالعلة المحايثة[١].

ومع أن سبينوزا انتقد بشدة التصورات الأنتربومورفية «التشبيهية» في النص الديني، إلا أنه قد انتبه إلى الحاجة الاجتماعية للطاعة «الطابع الإجرائي العملي للاعتقاد»، معتبراً أن العقد الاجتماعي لا يمكن أن يكون فاعلاً دون تحويله إلى عقد مقدس، بحيث يمتثل الناس طواعية للدولة المطلقة موقنين بأنهم يمتثلون لإلههم[٢].

أنه التصور الحاضر نفسه لدى هوبز وكانط وروسو وهيغل... الذين اتفقوا على ضرورة تدعيم عرضية وإجرائية العقد المدني بالحصانة الدينية، عبر توظيف معقد وواسع للقاموس اللاهوتي الذي نفذ إلى أعماق الفكر السياسي الحديث، إلى حد أن الفيلسوف والقانوني الألماني «كارل شميث» ذهب إلى القول إن كل المقولات السياسية الحديثة «السيادة، التمثيل...» هي مصطلحات لاهوتية تمت علمنتها[٣].

ثانياً: نيتشه: موت الإله

اشتهرت على نطاق واسع مقولة نيتشه حول «موت الإله» التي وردت في كتابيه «العلم المرح» و«هكذا تكلم زرادشت».

(١) Pierre Lachiere_ Rey: Les origines cartesiennes du Dieu de Spinoza, Vrin 1950, pp24_25 .

(٢) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي دار الطليعة ١٩٨١م، ص٤٣١-٤٥٣.

(٣) Carl Schmitt: **Theologie politique,** Gallimard 1988.

وردت الصيغة الأولى في خطاب «المعتوه» في قوله: «لقد مات الإله وسيبقى ميتًا، نحن الذي قتلناه»، كيف نعتبر أنفسنا نحن الذين قتلناه؟ نحن القتلة من بين القتلة. ما كان العالم يمتلكه حتى الآن من الأسمى والأقوى أفرغته سكاكيننا من دمه»[١].

وردت المقولة أيضاً في حديث «زرادشت» لنفسه ردًا على العجوز المنقطع للعبادة في الغابة: «هل هذا الشيء ممكن؟ ألم يسمع بعد هذا العجوز في غابته أن الإله مات؟»[٢].

ولقد كتب الكثير حول هذه العبارة التي اعتبرت دليلاً على تطرف «نيتشه» الإلحادي، رغم أنه استخدم العبارة في صيغة إخبارية، مسجلاً أن العدمية الأوروبية هي التي اغتالت الروح الدينية، بحيث أصبح الناس كلهم ـ بمن فيهم المتدينون ـ ملحدين. بيد أن القراءة المتمعنة لعبارة نيتشة في سياقها الدلالي، تبين أن ما نعاه نيتشه هو التصور الميتافيزيقي اللاهوتي المسيحي للرب، الذي هو تصور يحوله إلى إنسان أعلى يحمل صفات بشرية ينعتها نيتشه بأخلاق الشفقة والخمول والاستكانة.

إن نيتشه هو أهم فيلسوف أدرك أهمية الاعتقاد كمكون نفسي ثابت لا غنى عنه في الثقافة البشرية، يتجاوز البعد الديني المؤسسي ويستجيب لإرادة الحقيقة التي هي إرادة إيمانية في جوهرها؟ وإذا كان نيتشه ينتقد بقوة المبدأ المؤسس لكل التقليد الميتافيزيقي منذ أفلاطون إلى كانط الذي هو مبدأ تناسب الوجود والعقل «سواء كان هذا التناسب تماهياً أو تمثلاً»، فإنه يعتبر هذه المصادرة التي يطلق عليها عبارة «الوهم» حاجة حيوية تنغرس في الغريزة الإنسانية،

(١) Nietzsche: **Gai savoir trad P. Wolting,** Flarnmarion 1992, &125 P 161.

(٢) Nietzsche: **Ainsi parlait Zaratonstra,** trad M. De. Gandillac, Gallimard 1971 p 21.

باعتبار المعارف بما فيها أكثرها عقلانية تقويمات حيوية[1].

فلئن كان نيتشه ينتقد بشدة التأويل «التيولوجي ـ الغائي» للعالم وللوجود البشري كما ينتقد التقليد الأفلاطوني ـ المسيحي المشترك، «تصور الطبيعة الوجود بحسب غائيات ومثل الإنسان»، فإنه ينظر إليه في موجهاته الموضوعية باعتباره مظهراً لعجز الإرادة البشرية عن مواجهة العالم في توحشه واختلافه وتشتته، مما يقتضي مواجهته بحقائق وقيم ثابتة تمنح الإنسان الطمأنينة والاستقرار.

ذلك هو المعنى الأول للعدمية باعتبارها تنكراً للواقع واستبدالاً له بالوجود العقلي، فبدون الاعتقاد والإيمان لا يمكن للإنسان أن يتحمل قساوة العيش في هذا العالم الذي يحتاج لضوابط وثوابت، ومن ثم فإن الدين بصفته اعتقاداً غير قابل للتجاوز، وهو حاضر حتى في الفلسفات الإلحادية والتصورات الوضعية التي تدعي القطيعة معه. فالإنسان بالنسبة لنيتشه «صانع آلهة» ففي «العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الوقائع» ولن ينتفي هذا الوضع الإنساني مع انهيار الديانات التقليدية، بل سيتخذ مسارب أخرى كما هو شأن أصنام العصر الحاضر مثل العلم والاشتراكية والإلحاد...

وإذا كان نقد المسيحية يشكّل محور فلسفة نيتشه، فإنما ينتقده في ديانته السابقة ليس البعد الإيماني ولا حتى معتقدها الإلهي بل تصورها «الأنتربمورفي» «التشبهي» الموغل في الإنسانية الذي يصدر عن إرادة حياة مريضة قائمة على الذحل والمرض ورد الفعل.

تعاني المسيحية حسب نيتشه تناقض بين أخلاقياتها ومعتقدها، ذلك أن هذه الديانة التي اكتشفت مبدأ الذاتية وحولت التأمل وفحص الوعي ومراقبته إلى مثل أعلى كان لا بدّ أن تنتهي إلى تقويض

(١) Nietzsche: La volonte de puissance, trad H. Albert Librairie generale fran~aise ,.1991 pp315-319

وهدم معتقداتها من منظور فكرة الوعي الذاتي[1].

اعتمدت المسيحية تصوراً أخلاقياً إنسانياً للإله وبالغت في تقديس الإنسان الذي هو صورة الإله، مما أفضى إلى الانسحاب التدريجي للإله، فالمسيحية نفسها هي التي «أعدمت» إلهها، ولم يتجاوز «المعتوه» و«وزرادشت» سوى إعلان هذا الحدث الذي تحقق من قبل[2].

وليس من الصحيح أن نيتشه يحتفي بهذا الحدث، فنهاية العدمية الأولى تلتها عدمية حديثة انكشف فيها زيف الأصنام القديمة، مما أفضى إلى شعور عام بالعبثية والعدم وانسداد الآفاق وضياع الآمال.

وإذا كان نيتشه يبشّر بنمط من «العدمية المكتملة» هي التي يعد بها «الإنسان الأعلى» في منظوره «للعودة الأبدية» التي هي بمعنى ما نمط من الاعتقاد الإيجابي والإيمان بقيم الحياة، فإن بعض نصوصه التي يتحدث فيها عن الإله «الراقص أو المغني أو الخفيف» تسمح بتصور نمط جديد من تجديد الوعي الديني خارج القوالب اللاهوتية الميتافزيقية الكلاسيكية.

ولقد اعتبر بعض الفلاسفة المعاصرين أن مقولة نيتشه قد فتحت آفاقاً جديدة للتجربة الدينية بحملها على التخلص من المقاربات الميتافيزيقية التي قننت تصوراتها اللاهوتية منذ العصور الوسطى. فالذي إنهار ليس الدين نفسه، وإنما الميتافيزيقيا التي كانت ديانة مزيفة باللبوس الديني.

تشكّل فلسفة «إمانويل لفيناس» دون شك منعطفاً رئيسياً في هذا التحول من الإشكالية الميتافيزيقية في مقاربة المسألة الدينية إلى

(١) Nietzsche: **Par--delitle bien et le mal,** trad C. Heim, Gallimard 1971. pp 63-78.

(٢) Nietzsche: **Aurore,** trad H. Albert Librairie generale Franl'aise, 1995 p100 \.

راجع حول نقد نيتشه للمسيحية

P. Va1adier: Nietzsche et la critique du christianisme,Cerf 1974.

مقاربة أتيقية لا تقف عند سؤال الوجود بل تستكشف أفق الأخرية والغيرية والاختلاف الذي هو أفق «التعالي».

في هذا السياق، يندرج تصور لفيناس للألوهية، بإطلاق لفظ التعالي على الإله. إلا أن الإله بالنسبة له ليس الكائن الكامل والقوي، على نفسه وعلى الوجود على الطريقة الفلسفية أو اللاهوتية الكلاسيكية. لا يمكن تصوّر الإله على شكل الحضور ولا بحسب مقاييس الإدراك العقلي، وإنما ميزته الأساسية هي «السمو» أي المفارقة المطلقة «إلى حد الغياب» إن الإله حسب عبارة لفيناس «آخر مغاير للآخر، ومغاير بطريقة مغايرة، مختلفة بمغايرة سابقة على مغايرة الآخرين». لا يمكن تصور الإله في غيبة المطلق في شكل تجسدي، ولا يمكن ضبطه بمنطق اللوغوس الفلسفي، وهو بذا المنبع الثري للدلالة والمعنى، ليس الإله جوهراً ولا مفهوماً، ولا يتجلى في أي تجربة ميتافيزيقية أو لاهوتية بل في العلاقة الأتيقية بوجه الآخر[1].

الأتيقا بحسب اصطلاحات لفيناس هي أخلاق الواجب والضمير التي تصدر عن الوعي، بل على عكس ذلك خروج من «أنانية الذات» ومن شفافية وتلقائية الأنا، انسجاماً مع المسؤولية غير المحدودة وغير المشروطة إزاء الآخر. فالأتيقا إذن هي النسق الدلالي لمقاربة الألوهية.[2]

تندرج فلسفة الدين لدى «بول ريكو» في الاتجاه نفسه أي مقاربة المسألة الإلهية خارج مقاييس الميتافيزيقا وما تقوم عليه من مرتكزات وعي وحضور. تتميز تأويلية ريكور بأنها ليست تأويلية نقدية على طريقة «دلتاي» و«تشلر ماخر» ولا تأويلية أنطولوجية على طريقة «غدامر» ولا تأويلية «أتيقية» على طريقة لفيناس، بل هي تأويلية «إنشائية» أو « شعرية» تتم من داخل النص المفتوح

(١) E. Levinas: **De dieu qui vient a !'idee,** Vrin 1982. pll 5.

(٢) E. Levinas: **Alterite et transcendance,** Fata Morgana 1995, p\03-107.

الـذي يفسـح المجـال أمـام عـالم نستكشـفه ونعيـد بنـاءه بالقـراءة.

فـكل تأويليـة بالنسـبة لريكـود هـي فهـم للـذات مـن خـلال الآخـر الـذي يظـل محـدداً ملازمـاً لمـل تشـكلات الـذات في أبعادهـا الخطابيـة والفاعلة والسرديـة والأخلاقيـة. ومـن هنـا يتبنـى تقليـد «الكوجيتـو المتهـدم» الـذي بلـغ أوجـه في فلسـفة نيتشـه، منهيـاً إلى فصـل الـذات عـن الوعـي وفـق مقولتـه الشـهيرة «الـذات عينهـا بصفتهـا آخـر»[1].

وفـق هـذا التصـور ينبـذ ريكـو مـشروع المقاربـة الظاهراتيـة للديـن بصفتهـا تحليـلاً قصديـاً، معتـبراً أن التجربـة الدينيـة هـي في جوهرهـا تجربـة لغويـة رمزيـة تتـم مـن خـلال الأسـاليب السرديـة والاسـتعارية التـي تتصـل بمقومـات الهويـة ومسـالك والفعـل والقيـم، وليـس بالمنظـور الميتافيزيقـي.[2]

يذهـب ريكـور في تصـوره للمسـالة الإلهيـة إلى ضرورة إخـراج المقولات الإيمانيـة «الأصيلـة» وفي مقدمتهـا لفـظ الإلـه مـن الصيـغ التيولوجيـة والميتافيزيقيـة بمـا فيهـا الصيـغ النقديـة التـي وضعتهـا فلسـفات الوعـي مثـل النقديـة الكانطيـة. الرسـالة المنزلـة بهذا المعنـى لا تدخـل في القضايا المنطقيـة أو الملفوظـات العقليـة التأسيسـية بـل هـي «إنصـات» يقتـضي التجـرد مـن الـذات الإنسـانية في إرادتهـا التحكميـة ونزوعهـا الانكفـائي الأنـاني. يتعلـق الأمـر هنـا بصيـغ لفظيـة غـير تأمليـة سـابقة عـلى النظـر الفلسـفي.

يتحـدث هنـا ريكـو عـن صيـغ إيمانيـة أصيلـة شـديدة التنـوع تأخـذ شـكل أنمـاط متعـددة مـن الخطـاب مثـل الأنـواع السرديـة والنبـوءات والتشريعـات والأمثلـة والابتهـالات... تعـبّر عـن الإلـه بطـرق متابينـة مختلفـة وإن كانـت عاجـزة عـن التعبـير الكامـل عنـه والإحاطـة بـه، مـما

(١) P. Ricoeur: Soi - meme comme un autre, Seuii I 990 p22.

(٢) Ricoeur: «phenomenologie de la religion». Lectures 3: aux frontii:!res de la philosophie, Seuii, I 994 pp 263 _ 271.

يفرضها على الجمع بين صيغتي النفي والتشبيه تقرباً للحقائق الإلهية وتوسلاً لها بلغة لا يمكن أن تعتمد الأساليب الاستدلالية البرهانية.[١]

وتنرد محاولة الفيلسوف الإيطالي «جياني فاتيمو» إعادة تأويل التجربة الدينية «المسيحية» باستثمار الإمكانات الخصبة التي يدشنها المرور من «الأنطولوجيا القوية» «أي النظرة النسقية الميتافيزيقية للوجود» إلى «الأنطولوجيا الضعيفة» التي تقوّض مصادرة تناسب العقل والوجود التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون إلى هيغل.

ينطلق فاتيمو من «أزمة النزعة الإنسانية» التي عبرت عنها مقولة نيتشه المذكورة «موت الإله»من حيث كونها تعبر أجلى تعبير عن أزمة التأسيس المتعالي في عصر التقانة[٢].

انهارت إذن كل ميتافيزيقيات الوجود وكل المنظومات اللاهوتية، ولم يعد من الجدّي محاولة إحياؤها. بيد أن ما انهار بالنسبة لفاتيمو ليس الدين المسيحي الذي اعتبر أنه يتلاءم مع مفهوم ضعف الوجود ومع العلمية التي ليست انفصالاً عن الرحم الديني ، بل هي مسارات تأويلية وتنزيلية رحبة تضمن تحرير التجربة الإيمانية من قوالب الميتافيزيقا[٣].

ليس إذن «موت الإله» الذي تحدث عنه نيتشه نهاية للدين، بل هو تعبير عن تحلل الميتافيزيقا بامتداداتها اللاهوتية، ولقد أصبح من اللزام على الدين في المرحلة الراهنة استيعاب الأنطولوجيا الضعيفة

(١) Ricoeur: «nommer Dieu»- Lectures 3, pp 289-297.

(٢) **G. Vattimo: «La crise de l'humanisme» in La fin de la modernitt!: nihilisme et**
hermeneutlque dans la culture postmodeme, Seuil 1987, pp 35 _51.

(٣) **Vattimo: Apres la chretiente: pour un christianisme non religieux, Caiman _Levy** 2004,pl02.

كسياق دلالي جديد «للرسالة المسيحية»[١].

يحتفي الفيلسوف المسيحي الفرنسي «جان ليك ماريون»، بعبارة نيتشه من منظوره الفينمونولوجي الذي يطلق عليه «فينمونولوجيا المنح» بصفتها تجديدًا لمشروع هوسرل وتطويرًا لمقولته المركزية «الاختزال»، ومن ثم الوصول إلى الأشياء في ما وراء الظواهر التي هي صياغات عقلية وحصيلة لتصفية مقولات الفهم، ومن ثم يكون المنح نمط ظهور الأشياء سواء أخذت شكل ظواهر خاضعة لفهم العقلي أو أحداثًا لا يمكن للعقل التعليلي الذاتي الوصول إليها»[٢].

من هذا المنظور بلور ماريون فلسفته حول الألوهية في كتابه المشهور «حول الإله دون الوجود» الذي يقدم أسس تصور تيولوجي خارج المقاييس الميتافيزيقية التقليدية. لا فرق عند ماريون بين «الإلحاد الدوغماتي»، والتصورات الإيمانية العقلية. فالإلحاد هو في جوهره تنزيه للإله عن إحدى المقاربات القائمة للألوهية وبذا فهو إنكار مؤقت ومحدود، في حين أن التصورات العقلية للألوهية تقوم على مصادرات قبلية للعقل البشري حول الألوهية مما يتعارض مع مبدأ كمال ولاتناهي الإله، إنها في نهاية المطاف تأليه العقل البشري لمبادئه الذاتية.

الإله سابق على الوجود ولا يمكن أن نتصوره وفق المعايير الأنطولوجية، كما أنه ليس ظاهرة تخضع للتأمل العقلي، ولذا لا يمكن أن نفكر فيه إلا إنطلاقًا من نفسه وحده[٣].

وهكذا ينقل ماريون المسألة الإلهية من ميتافيزيقا الوجود والعقلانية التعليلية والذاتية إلى مستوى فيتمونولوجيا المنح أي

(١) Vattimo: Esperer croire, SEUIL 1998, PP 33-38.

(٢) J. Luc Marion: Etant donne, Essai d'une phenomenologie de la donation, Puf 1997, ppl0-16.

(٣) Luc Marion: **Dieu sans !'Eire,** Fayard 1982, p 75.

منظـور الحـدث الـذي يسـبق مقـولات العقـل ويتجاوزهـا.

ومـن هنـا نتبيـن كيـف أحدثـت فلسـفة نيتشـه زلـزالًا كبـيرًا في فلسـفة الديـن، بحيـث لا يمكـن الوقـوف عنـد جانبهـا الإلحـادي الظاهـر الـذي عادة مـا تختـزل فيـه.

ثالثًا: هايدغر.. في انتظار الإله

في سـنة ١٩٦٦ أجـرى الفيلسـوف الألمـاني «مارتـن هايدغـر» مقابلـة يتيمـة مـع صحيفـة «در شـبيغل» اشـترط أن لا تنـشر إلا بعـد وفاتـه التـي حدثـت بعـد عـشر سـنوات مـن المقابلـة المثـيرة «سـنة ١٩٧٦». وقـد أطلـق «هايدغـر» في حديثـه للصحيفـة الألمانيـة عبـارة غامضـة، أثـارت ـ ولا تـزال تثـير ـ جـدلًا واسـعًا، هـي قولتـه :

«لا يمكـن للفلسـفة أن تحـدث تغيـيرًا فوريًـا لوضـع العـالم الراهـن. لا يصـدق الأمـر عـلى الفلسـفة وحدهـا، وإنمـا عـلى كل نـزوع وكل قصـد بشريـين لم يعـد مـن الممكـن أن يخلصنـا إلا إلـه. السـانحة الوحيـدة التـي بقيـت لنـا في الفكـر وفي الشـعر هـي التأهـب في مصيبتنـا لظهـور هـذا الإلـه أو غيابـه[1].

لا يسـتقيم فهـم هـذه العبـارة إلا بتذكـر معطيـات أربعـة رئيسـية في فكـر هايدغـر:

١. أن هايدغـر كغـيره مـن كبـار فلاسـفة الغـرب المحدثـين دخـل إلى المشـاغل الفلسـفية مـن البوابـة اللاهوتيـة. تعلـم هايدغـر الفلسـفة في الملتقيـات الكنسـية، وكانـت أعمالـه الأولى حـول القديـس أوغسـطين، وتأثـر بقـوة ببعـض كبـار رجـال اللاهـوت المسـيحيين وفي مقدمتهـم «المعلـم إيكارت»«مـن القـرن الرابـع عشـر» الـذي كان لـه تصـور صـوفي للألوهيـة يقـوم عـلى التفريـق بـين الإلـه والألوهية

(١) Heidegger: **Der Spiegel,** 3L5_1976. Tract: J. Beufrel, **J.** Greisch. In **Heidegger** «**et la** «l **question de Dieu** «colleclif». Grassel el Fasquelle 1980, pp332_333.

التي لا سبيل للتعبير عنها ولا تحديد موقع لها[١]. ويقرّ هايدغر نفسه بهذا الدين اللاهوت بقوله: بدون هذا المنبع اللاهوتي، لم يكن بإمكاني أبدًا أن أصل إلى طريق الفكر. الصدور هو دوما مستقبل قادم[٢]. وعلى الرغم من تنصل هايدغر من اللاهوت المسيحي، إلا أن علاقته بالمسيحية اعتقادًا وديا ظلت ملتبسة[٣]، إلى حد أن بعض تلامذته وشراحه ككارل لويث اعتبروه مجرد «لاهوتي متخف».

٢. يري هايدغر أن الفلسفة الحديثة كلها «من ديكارت وكانط إلى نيتشه» تتحرك داخل الأفق الميتافيزيقي للعقيدة المسيحية. وهذا الأفق هو أفق «الذاتية» بتصورها للعقل كتمثل وفهم وللحقيقة لمطابقة بين الفكرة والموضوع. ومع ذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تكون مسيحية، لأن سؤالها هو سؤال الوجود أو الكينونة وليس الموجود الأسمى «الإله المنجد في شخص المسيح أي الإنسان الأعلى حسب المقاييس اللاهوتية المسيحية». إن اللاهوت بالنسبة له مجرد علم وضعي لا يتعلق بالإلهي وإنما بنمط الوجود المسيحي كما يتشكل في أنماط وعي وتأويل ومنظومات عقدية. اللاهوت هو إذن «علم الإيمان» بما هو تأمل ذاتي في الوجود العقدي، وهو بذا علم تاريخي - عملي[٤]. ألم يقل هايدغر حسبما نقل عنه تلميذه «جان بوفريه»، إن كلام الإنجيل أقرب للكلام اليوناني من أقوال فلاسفة العصور الوسطى الذين حاولوا تأويل النص المقدس بأدوات الفلسفة

(١) راجع حول انتقال هايدعو من الفلسفة المسيحية إلى إشكاليته الأنعفولوجية R. Safranski: Heidegger et son temps, Grasset et Fasquelle 1996, pp 158-211.

(٢) Heidegger: **Acheminement vers la parole,** Gallimard 1976, p 95.

(٣) من أهم الأعمال التي تناولت علاقة هايدغر بالمسيحية نذكر:
D. Franck: **Heidegger et le christianisme: l'explication silencieuse,** Puf2004.

(٤) Heidegger: Phénoménologie et théologie «1927». In Heidegger et la question de Dieu pp 314.315.

اليونانيــة ؟[١].

يرفـض إذن هايدغـر الخلـط بـين خطـاب الفلسـفة وخطـاب اللاهـوت، وفي حـين بقـر بجـذوره اللاهوتيـة وبالحنـين إليهـا ويقـول: «إن الإيمـان لا يحتـاج لفكـر الوجـود، وعندمـا يلتبـس بـه لا يعـود إيمانًـا بالمعنـى الحقيقـي للعبـارة». إلا أنـه يعـترف أن تجربـة الحضـور الإلهـي في الوجـود الإنسـاني تنكشـف في بعـد الكينونـة بمفهومهـا الفلسـفي الأصيـل[٢] ..

إذا كان هايدغـر يميـز بوضـوح بـين المبحثـين الفلسـفي واللاهـوتي، إلا أنـه يعتـبر أن «الإلهـي» موضـوع فلسـفي لصيـق بسـؤال الوجـود في عـصر التقنيـة الـذي هـو عـصر الخـواء والعـدم وهيمنـة العقـل التعليـلي الحسـابي السـاعي للسـيطرة والتدمـير. فالإلهـي يدخـل في أفـق المقـدس الـذي يرتـاده الشـعراء والفلاسـفة، بمـا هـو أفـق انتظـار ومعانـاة واسـتذكار «للوجـود المنسـحب المختفـي».

بـرز هـذا الحضـور للإلهـي في تفكـير هايدغـر منـذ الثلاثينيـات في سـياق اهتـمام قـوي غـير مسـبوق بنيتشـه الـذي اعتـبره آخـر فلاسـفة ألمانيـا الذيـن بحثـوا بشـغف عن الإلـه، ورفـض التأويـل الإلحادي لفلسـفته التـي اعتبرهـا فلسـفة ميتافيزيقيـة قويـة مـن حيـث نزوعـه الأقـصي في القطيعـة مـع التصـورات اللاهوتيـة المعيقـة لاستكشـاف الإمكانـات الحقيقيـة اللالتقـاء بالآلهـة[٣].

ويبيـن هايدغـر في محـاضرة حـول مقولـة نيتشـه «مـوت الإلـه»، «١٩٤٣» أن الدلالـة الميتافيزيقيـة لمـوت الإلـه هـي مـوت العـالم مـا فـوق الحـسي، أي عـالم الغايـات والمقاييـس، وليـس نهايـة الإيمـان المسـيحي. لا يرجـع هـذا الحـدث للعجـز العقـلي عـن إثبـات وجـود الإلـه، وإنمـا نتيجـة

(١) J. Beaufret esur la philosophic chrétienne» in. Dialogue avec Heidegger, Minuit «2» 1985.p39

(٢) Ibid p 39.

(٣) Heidegger: Nietzsche, Tome 1, trad P Klosovsky, Gallimard 1962. p 276.

لتحويل الإله إلى كائن الكائنات لدى المؤمنين أنفسهم من لاهوتيين وفلاسفة الذين لم يدركوا إن العقل هو التناقض الأكثر حدة مع الفكر[١].

في مقابل «موت الإله» لدى نيتشه يتحدث هايدغر عن الإله المنتظر أو «الإله الأخير» في نصوصه الأخيرة في حوار مستمر مع شعر «هولدرلين»، يتمحور حول مفهوم المقدس، الذي هو المكان الذي «تحضر فيه الآلهة». لا يمكن الحديث هنا عن الإله بالمعنى اللاهوتي «الأنطوتيولوجي»، فهو ليس كائنًا ولا فردًا وإنما هو الأفق الذي يسمح بالخروج من التصورات التيولوجية والإنسانية التي غيبت سؤال الوجود. والشاعر وحده هو الذي يسمى المقدس «محنة الخواء» من حيث هو مجال انتظار الإلهي[٢].

يرى الفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» أن هايدغر وإن كان يحرص أشد الحرص على التحرر من اللاهوت المسيحي، إلا أنه ظل سجين أفق «الإيمان»، بمفهومه الديني الأعمق، ففكره يصدر عن مفهوم الوحي والتنزيل والبحث المهروس عن المقدس والطهر والأصالة[٣] وقد قبل الكثير عن النزعة الوثنية في فكر هايدغر «تقديس الأرض كموطن و جذر انتماء روحي» المتنكرة للتراث العبراني، مما وجد فيه البعض خلفية خفية لاتجاهه العدائي المزعوم للسامية. إلا أنه مما لا شك فيه أن فلسفة هايدغر قد جددت الفكر الديني في الغرب، فلسفيًا ولا هوتيًّا، في منحي تحرير التجربة الدينية من المقاييس

(١) Heidegger: Chemins qui ne mènent nulle part, trad Brokmeier et Fedier, Gallimard 192pp 209-219. F. Dastur: Heidegger et la théologic- Revue philosophique de Louvain. N2.3

(٢) -Aout 1994, pp226-245.Mai

(٣) حول من هو الإله الأخيره راجع فتحي المسكيني: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي ٢٠١٥ ، J. Derrida: Foi et savoir, Seuil 2000, p26. Derrida: Heidegger: la question, «3» Flammarion 1990, ppl40_141

الميتافيزيقية التي صاغت منذ العصور الوسطى نمط المعرفة الدينية. فهذه المقاييس ليست من صلب الدين، بل من الأصح القول إنها أفسدته وحولته إلى مجرد علم وضعي محدود قائم على تمثلات عقلية مستمدة من المقولات الفلسفية اليونانية المنتزعة من سياقها المرجعي.

وإذا كان دريدا كما ذكرنا يعتبر فلسفة «الإله الأخير» داخلة في المنظور الإيماني، فإنه في الحقيقة يعتبر الإلهي حاضرًا في الفعل اللغوي وفي منابع الدلالة والمعنى.

فالدين ـ كما يرى دريدا ـ ينبع من مصدرين أساسيين هما: «تركة الثقة» التي هي خلفية كل إيمان واعتقاد، و«طلب النقاء» الذي هو خلفية كل مقدس ومعظم[1]. ولذا فإن اللغة والقانون يتأسسان ضرورة على الدين الذي هو مستودع الثقة في المعنى. وهكذا فإن الدين يبدأ مع تجربة اللغة نفسها، فكل تعبير موجه للآخر يقتضي حضور الغائب الضامن للدلالة والشاهد على عقد المخاطبة والتفاهم.

الإله بالنسبة لدريدا هو شرط إمكانية كل فعل لغوي، وهذه الأولوية اللغوية هي ما يطلق عليها اللاهوت «الإله»، ولا يمكن لأي خطاب كان دينيًا أو إلحاديًا أن ينفلت من هذه المرجعية الإلهية «الإله الشاهد» التي بدونها لا تواصل ولا تخاطب[2].

تسمح بعض نصوص حول مفهوم «التفكيك»، المركزي في فلسفته بالنظر إليه بمقاييس اللاهوت السلبي، مما ينفيه دريدا معتبرًا أن هذا اللاهوت وإن كان يقوم على نفي أي خطاب عقلي أو منطقي حول الإله، إلا أنه يدخل في باب التقليد الميتافيزيقي. ولم يمنع هذا النفي بعض كبار قراء في مقدمتهم «هابرماس» من اعتبار تفكيكية دريدا نمطًا من إعادة الاعتبار للتصور العرفاني للتقليد من حيث هو مسار

(١) Derrida: foi et savoir. p 39. p 88.

(٢) Ibid pp 44 45.

الحركة الاختلافية للوحي[1]، كما لم يحل دون محاولات هامة لإعادة تجديد المبحث اللاهوتي بتوظيف المفاهيم والمصطلحات التفكيكية التي بلورها دريدا في قراءة النص وتوليد الدلالة[2].

رابعًا: فلسفة الدين: الاتجاهات الجديدة:

يمكن القول بعد استعراض هذه المقولات الثلاث، إن فلاسفة الغرب المعاصرين بدأوا في بلورة أطروحات نظرية جديدة حول علاقة الفلسفة بالدين، أو الإيمان بالعقل.

ستعرف هنا مقارنات جديدة لثلاثة من أبرز فلاسفة الغرب حول هذا الموضوع المركزي الذي نادرًا ما يحظى بالمعالجة الجادة في الساحة الفكرية العربية التي لا تزال فلسفة الدين هشة فيها.

أولى هذه المقاربات الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس»، في كتابه الأخير «حول النزعة الطبيعية والدين» الذي يشكل استئنافًا هاما لمشروع «كانط» تأسيس قلعة عقلانية للدين تقوم على العقل وحده[3]. يدعو هابرماس إلى حوار نقدي جديد بين الفلسفة والدين بصفته تراثًا وتقاليد حية ومنابع معيارية للثقافة والقيم بعد أن انتهى في الغرب الصراع السابق بين التصورات المتمحورة حول الإله وتلك المتمحورة حول الإنسان. يتبنى هابرماس مقاربة يطلق عليها عبارة «ما بعد ميتافيزيقية، ويعني بها المواقف اللاأدرية» Agnostiques التي تفصل بدقة ما بين الإيمان والعقل، دون أن تسلم مسبقًا على غرار اللاهوت المعاصر بصدق ديانة بعينها، ولكن دون أن تكر مسبقًا على

(١) J. Habernas: Le discours philosophique de la modernité, Gallimard 1988.p .216

(٢) .F. Nault Derrida et la théologie. Dire Dieu apres la deconstruction, Cerf 2000

(٣) يقدم هابرماس في مقدمة هذا الكتاب قراءة هامة تكاب كبط «الدين في حدود العقل وحده مع استعراف عالات الإشكالية الكافية في الفلسفة المعاصرة Haber-mas Entre naturalisme et religion: les defis de la democratie, Gallimard 208. .ppl 1-60

التقاليد الدينية إمكانية بناء مضامين معرفية برهانية على غرار النزعات الوضعية المعادية للمدين المضمون الديني المقبول في هذا الخطاب البرهاني هو العقلانيات العملية القابلة للإقناع في ما وراء حدود وخصوصيات المجموعة الإيمانية المغلقة. فليس من المهم أن يكون السجلان الخطابيين متمايزان من حيث المنهجية، ما دامت الفلسفة مفتوحة أمام المضامين المعرفية للدين[1]

ويرفض هابرماس العودة للدين بحسب مسلكين فلسفيين معروفين: الاتجاه المحافظ الذي يمثله «ليو شتراوس» و«كارل شميث» في موقفهما المعادي للحداثة والداعي للرجوع للتقليد التوراتي ومذهب الحق الطبيعي اللاهوتي، والاتجاه ما بعد الحداثي الذي يمثله «هايدغر» و «دريدا» في نزعتهما الصوفية الملتبسة التي تجمع بين نمط من التأمل «الوثني الجديد» و «المعجم الأخروي الغيبي».

يدعو هابرماس إلى مراجعة مصادرة الحياد القيمي إزاء المعتقدات الجوهرية حول مفهوم «الحياة الخيرة» التي تأسس عليها المجتمعات الليبرالية وفلسفات التسامح ما بعد الميتافيزيقية، بالدعوة للانفتاح على الحساسية الدينية تدعيمًا لقيم التعاضد الجماعي في مواجهة منطق السوق النفعي والنزعات الطبيعية القائمة على تصور وظيفي للعقلنة من حيث هي بلوغ الحد الأقصى من النجاعة.

في هذا السياق، يقدم قراءة نقدية صارمة لتصورات الليبرالية لدولة التعاقدية المحايدة التي يمثلها الفيلسوف الأمريكي «جون رولز»، باعتبار أن العقد الاجتماعي يتأسس على إقصاء القضايا الأخلاقية الجوهرية أي تصورات الخير الجماعي وشروط الحياة الطيبة الفاضلة من دائرة النقاش العمومي واستبدالها بالشروط والقواعد الإجرائية للعدالة السياسية ومن هنا التمييز بين القناعات الدينية والعقدية

(١) ibid pp 57.58

المحورية التي مجالها هو الوعي الذاتي الفردي والمعايير الجماعية المشتركة التي تصاغ عبر الأدوات القانونية الشمولية. بيد أن هذا التمييز طرح منذ بداية الحداثة السياسية ثلاث إشكاليات أساسية:

- المنزلة المعيارية للقيم المدنية المكونة للعقد الاجتماعي التي ليست مجرد قواعد إجرائية، وإنما تعكس مواقف وتصورات قيمية لا تخضع للنقاش والمساءلة. وأبرز هذه القيم هي مفاهيم الحرية والمساواة والتضامن والندية التي هي شروط العدالة السياسية ومسبقاتها. وإذا كان «جون رولز» حاول أن يرجع هذه المبادئ إلى وضعية أصلية مؤسسة يختار فيها المتعاقدون بحرية وخلف «قناع جهل»، المعايير الضامنة للعدالة في ما بينهم، إلا أنه انتهى إلى الاعتراف أن الوصول إلى المبادئ المذكورة يتطلب توفر أرضية ثقافية ليبرالية سابقة عليها.

- غياب الشروط الضرورية لتداول جماعي حر بين المواطنين المتعاقدين حول ضوابط الحياة الطيبة والخير المشترك. ففكرة التعاقد نفسها ليست سوى فرضية نظرية لا حادثة عينية وليست لها أطر مؤسسية موضوعية. وحتى الدساتير التي يعهد إليها بأن تضع محددات الائتلاف الجماعي للأمة لا تصلح لأن تكون إطار هذا الحوار الجوهري الذي يتجاوز الأبعاد السياسية والقانونية. إن النموذج الليبرالي الكلاسيكي يعاني من خلل في الاستقلالية المدنية، بمعنى أن حرية الإنسان و استقلاليته لا تصلان إلى حد السماح له بالإسهام في الحوار حول المنظور القيمي الجوهري لنشاطه العمومي.

- استحالة التوفيق بين التصورات الذاتية الجوهرية وضوابط الإجماع القاعدي الأصلي الذي يقوم عليه العقد الاجتماعي، فالأفراد المتعاقدون مرغمون على التنازل عن جوانب محورية

من هوياتهم للتأقلم مع الذاتية الفردية غير المعينة التي هي وحدها التي يعترف بها العقل الليبرالي. ذلك هو النقد الأساسي الذي وجهه «الجمعياتيون»، للتصورات الليبرالية من منطلق الدفاع عن التنوع الثقافي حق من الحقوق الرئيسية للإنسان والأمم ولتجاوز هذا الخلل دعا الجمعياتيون مثل «ريتشارد تايور» و «مايكل فازلر» إلى مماهاة الرابطة الشرعية القانونية مع الرابطة القيمية أي القيم الجماعية المشتركة لمجموعة متميزة ثقافيًا ودينيًّا، حيث تعكس التشريعات هذه القيم المتقاسمة. بيد أن الإشكال الذي تطرحه الرؤية الجمعيانية هو أنها تفوّض الكيان الاجتماعي، ولا تلائم المجتمعات الحديثة التي تسمها الفردية والتعددية.

في مقابل هذه النظرة، يطرح «هابرماس» خيار الديمقراطية التداولية، أي خيار الإجماع عن طريق التصادم، بدلًا من «الإجماع التوفيقي»، الذي يتحدث عنه رولز. فميزة الخيار التداولي هي أنه يسمح بتجاوز التصدع الذي عانت منه الحداثة السياسية منذ بدايتها بين القناعات الفردية «الدينية على الأخص» والعقل السياسي العمومي، بتمديد الحوار الجماعي إلى التصورات والمرجعيات المعيارية التي كان مقصية في الدائرة الأخلاقية الفردية. وهكذا تعود المعايير الدينية إلى المجال العمومي، تعبيرًا عن حق القناعات الفردية في الخروج إلى ساحة النقاش الجماعي العلني، وتعميقًا للحوار المجتمعي في مقوماته المحورية الجوهرية. يعود الدين للشأن العام ليس كسلطة هيمنة مطلقة، وإنما كمكون أساسي من مكونات الحوار العمومي. فما يهم النموذج التداولي ليس التعبير عن الإرادة المشتركة وإنما مسار تشكل هذه الإرادة الذي تسكت عنه المدرسة الليبرالية الكلاسيكية التي كرست انفصام القرد المعاصر بين قناعاته

الفردية وحقوق المدنية[1]

لا يبتعد الفيلسوف الفرنسي «جان مارك فري»، في كتابه «الديانة التأملية»، عن هذا الرأي في دعوته الصريحة إلى إعادة توطيد العلاقة بين الدين والفلسفة والإيمان والعقل على أرضية محايدة هي أرضية «اللاأدرية»، بدأ النفي، ويعني باللاأدرية الإجماع القائم اليوم بين المؤمنين والنفاتيين «أي الملحدين» حول استحالة البرهنة العقلية على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، مما يعني «الجهل الميتافيزيقي» الجذري والجهل الخلاصي، فلا يبقى عندئذ سوى الجانب العملي من العقل الذي هو إطار مشترك للالتقاء[2] يتعين على الفلسفة أن تقبل تجربة التعالي الدينية التي لا يمكن للعقل الحسم فيها، لا يهمها دلالتها الميتافيزيقية الخاصة بالمعتقد الإيماني وإنما دلالتها التجريبية وأثرها الحي على الإنسان الذي يتعلق بالرؤية الخلقية الجوهرية التي لا يمكن الاستغناء عنها بالقانون الأخلاقي للإرادة العقلية أو بالتنظيم الحر لتعايش التصورات الشخصية للخير.

يتبنى فري رأيًا توفيقيًا بين المذهب الإجرائي للقانون «اتجاه العدالة التوزيعية» والاتجاه المجموعاتي المدافع عن تصوّر أتيقي للحياة الخيرة من خلال الجمع بين العدالة الكونية القائمة على القانون الكلي وفكرة الحياة الطيبة بالمفهوم الجماعي المتولد عن المحبة البشرية المشتركة القائمة على بحث متبادل عن نمط العيش الأفضل. وبذا يرى فري أنه صوب فلسفة الأخلاق الكانطية التي ركز على الجانب الصوري في المعايير السلوكية على حساب جانب المضمون الغائي، فالطابع الإلزامي للفعل الأخلاقي لا يمكن أن يقوم على مجرد التناسق العقلي، وإنما يتطلب نمطًا من الالتزام القوي ذي الطابع الديني «البعد الروحي المقدس» في الوقت الذي هو فعل

(١) Ibid pp 170-211.

(٢) Ferry. La religion reflexive, Cerf 2010 p16.

عقلي أصلي سابق على كل برهان عقلي[١].

يذهب الفيلسوف الكندي «تشارلز تايلور» في كتابه «العصر العلمائي» مسلكًا مختلفًا، من خلال بحث نظري توثيقي كثيف حول الانتقال من عالم ديني لا مكان فيه لغير الإيمان إلى عالم أصبح فيه الإيمان إمكانية من بين إمكانيات أخرى سمته الأساسية ما يدعوه بالإنسانية «الحصرية» يرصد تايلور الانتقال من الأنساق التقليدية القائمة على فكرة التعالي بالكشف عن التصورات الكونية والوجودية المعبرة عنها إلى العصر الحديث القائم على فكرة المحايثة التي تنعكس في علمنة مؤسسات الشأن العام وخصخصة الاعتقاد الديني[٢]، بيد أن تايلور يرفض نظرية العلمية كانفصام وتحرر تدريجي من قيود الاعتقاد الديني، بل العلمنة تحويل وتعديل مطرد للتراث الديني[٣].

(١) Ibid pp123_142.

(٢) «C. Taylor L'age seculier. Seuil 2011. Le travail de la refermet53-392

(٣) Ibid pp 723-91o .

مُنتدى الثلاثاء الثقافي

Thulatha Cultural Forum