تحت إشراف جاك دريدا وجياني ڤاتيمو

الدين في عالمنا

ترجمة : محمد الهلالي وحسن العمراني

دار توبقال للنشر

تحت إشراف

جاك دريدا وجياني ڤاتيمو

الـديـن فـي عالـمنـا

ندوة كَابري تحت إشراف جاك دريدا وجياني ڤاتِيمو.
وبمشاركة موريزيو فيراريس، هانْز جُورج گادَمير،
ألدو گارگاني، أوجينْيو تْرِياس، ڤانْسينْزو ڤيتْيِيلّو

ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسييرالتطبيقي، ساحة محطة القطار
بلڤدير، الدار البيضاء 20300 ـ المغرب
الهاتف / الفاكس : 22.67.27.36 (212)
الفاكس : 22.40.40.38 (212)
e.mail : toubkal @iam.net.ma

الطبعة الأولى 2004
جميع الحقوق محفوظة

الإيداع القانوني رقم : 2004/98
ردمك 6 - 55 - 409 - 9954

تـقـديـم

لم تتمكن الأنظمة المعادية للدين جهرا، ولا الممارسات اللائكية الملازمة للرأسمالية، ولا النزعات العلموية من دفع الدين إلى التقهقر، أو إلى الإنحباس في ظلمة النسيان. إنه مافتئ يقفز إلى الأمام، ويعود بقوة إلى ساحة المحاورات المهجورة.

وإذا كانت الأديان الأخرى قد حققت إنجازات كبرى فيما يخص المساءلة الفكرية خارج النزعات العلموية والنقدوية، وبعيدا عن التبسيطات الكهنوتية أو المذهبية الإختزالية، وفي تعارض تام مع الحركات الدينية الدموية، فإن الإسلام يحتل المرتبة المتأخرة في هذا الصدد، هو الذي يحتل الصدارة الإعلامية الأولى من حيث النزاعات والحروب والتفجيرات التي تتصل به بشكل من الأشكال، عن حق أو عن باطل.

لقد أشار جاك دريدا وجورج هانز چادمير – وشاطرهما في ذلك المساهمون الآخرون في ندوة «كابري» هذه – إلى أسَفِهم على غياب ممثل عن الإسلام، وهو ما يعني، بتعبير آخر، أننا ربما لم نَبذل، كثقافة، ما يكفي من الجُهد الفكري لنحظى بشرف المساءلة الفكرية النزيهة لديننا.

لقد سبق لكثير من الباحثين أن أنجزوا «حوارا» مع الدين الإسلامي من وجهة نظر ماركسية، أو تقدمية اشتراكية، أو إلحادية، أو وجودية، أو دينية يسارية، أو تأويلية موضوعية... ولكن ذلك «الحوار» ظل مطبوعا بسمة سلبية أساسية وهي: التعصب الناتج عن ردِّ فِعل، وعن هجوم أو دفاع، وهو ما حدَّ من إيجابيته وفصله عن محيطه.

لماذا إذن تهرّب الفكرُ عندنا من مُساءلة الدين؟ لقد تأخرنا كثيرا عن مواجهة هذا السؤال مواجهة شجاعة. ولا بد من إيجاد تفسير أو تبرير، على الأقل، لهذا التأخر الذي يشبه «السبات الوثوقي العميق»، أو يتماثل مع تواطئ منفعي يقود إلى كارثة.

وها نحن اليوم – وربما لِحُسن الحظ لم نصل بعد إلى الأسوأ والأفظع – نواجه بدايات الكارثة، والتي لا بدَّ أن لها علاقة حميمية بِقَبْر ذلك السؤال أو تَغييبه أو إضفاء الطابع الشيطاني عليه.

من حقنا اليوم –وخصوصا أمام الخراب والدم وتغذية اللُبس وتحويل النص المقدس إلى قميص عثمان – أن نندهش – فلسفيا – في سموٍ وتَعَالٍ، من غنى وغموض وقدسية وقداسة القرآن: كتاب الإعتقاد والقصص والخيال والماورائيات من جهة، وكتاب التشريع والتنظيم والضبط والحرب من جهة أخرى.

سيظل الدين دوما أمامنا كمجال رمزي بامتياز، وهو لم يتوقف أبدا عن مساءلتنا، فهل سنستيقظ في الغد القريب لمساءلته؟

هذه الترجمة التي نقدمها للقارئ باللغة العربية هي زاوية للانفتاح على الآخر لمعرفة طبيعة التساؤل أو التساؤلات التي يطرحها الإنسان على الدين وهو في الوقت ذاته يطرحها على وجوده في الماضي والحاضر والمستقبل، وبطبيعة الحال سنكون كقراء للعربية بما تحمله من ثقافة دينية عريقة معنيين بالاطلاع على هذا الحوار للاسهام فيه بشكل يليق بما تحمله ثقافتنا من قيم إنسانية.

تعتبر ترجمة عمل مثل هذا مسؤولية فكرية وأخلاقية. ولقد توخينا تحقيق مبدأين أساسين وهما :

1 ـ جعل هذه الترجمة مقروءة بأكثر ما يمكن من اليسر.

2 ـ الإخلاص للعمق الفكري والإشكالي لهذا العمل.

وكلنا أمل أن يجد القارئ ما يعينه على مساءلة المسألة الدينية مساءلة جدِّية وجَادَّة. وقد ارتأينا إدخال تعديل طفيف على العنوان الأصلي للكتاب مما يجعله معبّرا عن الانشغال الأساسي الذي يكمن وراء كل الآراء والمواقف التي انطلق منها تأليف هذا الكتاب.

محمد الهلالي

جياني ڤاتيمو

ظُروفُ ميلاَد هذَا العَمل

هناك ما يبرر إلقاء كلمة بهذه المناسبة، ليس حول الدين وإنما بصدد ميلاد هذه المبادرة. ففي سنة 1992 بَلور جيوزيبي لاترزا Giusippe Laterza مشروعا لتوسيع تجربة دليلنا الفلسفي الإيطالي بخلق دليل أروبي، وقد أوكل هذه المهمة لجاك دريدا ولي أنا؛ ولم يتبق الا اختيار الموضوع. من جهتي فكرت في الدين وأخبرت بذلك موريزيو فراريسMaurizio Ferraris. بعد ذلك بقليل، في شهر نونبر من نفس العام، وقبل أن أناقش هذا الموضوع مع « تيري مارشيسThierry Marchaisse في دار النشر « سوي »، عرض موريزيو فراريس وجيوزيبي لاتزرا هذا الموضوع على دريدا، وطلبا منه انتقاء عنوان لهذا اللقاء؛ فكان جوابه أيضا هو: الدين.

لقد بدا لنا هذا التوافق، الذي نسميه « روح العصر» والذي يتموقع في منتصف الطريق بين الإنسجام المحدد سلفا والصدفة البحتة، دليلا كافيا للتسليم بالطابع المركزي لهذا الموضوع–الحجة. لا شك أن الظروف تغيرت بدءا من العصر الذي كتب فيه هيجل أن الشعور الأساسي لعصره يتم التعبير عنه في الحكم: « مات الإله ». فهل زماننا « نحن » (الذي يفتتح، كما هو الشأن بالنسبة لزمان هيجل، بمولد المسيح) مختلف عنه حقا إلى هذه الدرجة؟ وهل هذه الظاهرة، التي ننعتها، خطأ بـ « انبعاث الدين » (في داخل البرلمانات، وفي ارتباط مع الإرهاب ووسائل الإعلام، أكثر من ارتباطها بالكنائس التي يهجرها زوارها يوما بعد يوم) هي شيء آخر غير « موت الإله »؟ هذا هو السؤال الذي طرحناه على أنفسنا، مثلما يطرحه اليوم جميع الناس، وقد وضعناه على أصدقائنا وزملائنا المدعوين إلى المساهمة معنا.

وبما أن روح الزمان ليس هو الروح القدس Esprit-Saint، فقد ظهر لنا أن الكتابة

إلى الزملاء من أجل أن يبعثوا لنا بمساهماتهم «حول الدين»خطوة أكثر إشكالية من أي وقت مضى. لهذا قررنا تنظيم ندوة، انعقدت في كابري Capri بفضل كرم «Instituto italiano pergli studi filosofici» ورئيسه السيدجيراردو ماروتا Gerardo Marota، وسكرتيره أنطونيو غارغانوAntonio Garganoإلى هؤلاء جميعا نوجه شكرنا الحار. وإلى هذا اللقاء الذي جرى في28 فبراير و1 مارس 1994، تحيل المحاولات التالية، وخصوصا تلك التي دبجها دريدا.

وفي الختام، لا يسعنا إلا أن نشكر كل الأصدقاء الذين لبوا دعوتنا بقدومهم إلى كَابْري وبتسليمنا زبدة تأملاتهم في الآجال المحددة. شكرنا يتجه خصوصا إلى غدمير Gadamer الذي لم يخش، شأنه في ذلك شأن بارمنيدس أفلاطون، من مجابهة بحر اللوغوى mer des logoi الذي يتعين اجتيازُه مرة أخرى.

ترجمة: حسن العمراني

جـاك دريـدا

إيمان ومَعْرِفَة
منْبعَا «الدِّين» فى حدود العَقْل وحدَه

بالخط المائل

1. كيف «نتحدث في الدين»؟ عن الدين؟ بالأخص عن الدين اليوم؟ كيف يستقيم لنا، بهذه السرعة وهذا العدد القليل من المشاركين، أن نتجرأ على الخوض فيه بالمُفرد، دون أن يتملكنا خوف أو تهزُّ كياننا رعشة ؟ من ذا الذي قد تَحْمله وقاحتُه على الزّعم بأن هذا موضوع جديد وقابل للتّعيين في نفس الآن ؟ بل من ذا الذي يدعي أنه قادر على تَدْبيج شَذَرات حِكَمية تحيط به إحاطة تامة ؟ وحتى نبثَّ في أنفسنا الشجاعة والكبرياء اللازمين أوالهدوء الضروري، ربما كان علينا أن نتظاهر لحظة بتجريد ذهننا من جميع الأشياء أو من معظمها؛ لنقل إننا نتقصّد نوعا معينا من التجريد . وربما يتعيَّن علينا أن نراهن على أكثر أنواع التجريد غوصا في الملموس وبُعدا عن الاستغلاق، لكن أيضا الأكثر صحراوية .

هل يتوجّب علينا البحث عن خلاصنا بالفرار إلى التجريد أم بالفرار منه ؟ أين هو الخلاص؟ (في سنة 1807 كتب هيجل .

Wer denkt abstract ? Denken ? Abstract ? sauve qui peut ونلاحظ أن استعمال عبارة فرنسية لترجمة « Rette Sicr, wer Kann » : التي تعبر عن صرخة ذلك الخائن الذي يريد أن يفر وبحركة واحدة، من الفكر والتجريد والميتافزيقا، كما لو كان يفر من الطاعون .

2. أن تُخلِّص، أن تنال خلاصك، أو أن تفر باحثا عن خلاصك هذا ما يشكل بالنسبة لنا مسوِّغا جيدا لطرح سؤال أول : هل بوسعنا أن نفضِّل خطابا حول الدين عن خطاب حول الخلاص أي حول السليم le sain والقدسي (le sain) والمقدَس le sacré والناجي (le sauf) والسالم (l'irdemne) والمحصَّن (l'ummun) (heilig; sanctus; sacer; holy) ومرادفاتها المفترضة في كثير من اللغات)؟ والخلاص، هل هو بالضرورة الفداء، أمام أم بِحَسَبِ الشر، الخطأ أم الخطيئة ؟ ترى أين هو الشر الآن ؟ لنفترض أن هناك صورة مثلى وغير مسبوقة للشر، بل للشر الجذري الذي يطبع زماننا دون سواه. هل بتحديدنا لماهية هذا الشر نكون قد استوفينا المطلوب في بيان ما يمكن أن يكون عليه شكل أو الوعد بالخلاص في زماننا هذا، وبالتالي ما به يتفرّد الجانب الديني الذي ما فتئت تتحدث جميع الصحف عن عودته.

إن ما نرومه في النهاية هو ربط مسألة الدين بالشر المنبثق عن التجريد أي بالتجريد الجذري. بالطبع، ليس في نيتنا وصلُها بالصورة المجردة. للموت والشر أو المرض المفضي إلى الموت، بل بأشكال الشر التي تعودنا أن نقرنها بالاقتلاع الجذري. ومن هنا بالتجريد المجثث بين جذوره، مرورا، وهذا سيأتي ذكره فيما بعد، بمواطن التجريد التي تجد تجلياتها في الآلة، والتقنية، والعلم التِّقاني technoscience وخصوصا التعالي التكنولوجي عن بعد transcendance télé-technologique. لا مُراء أن موضوعات الدين والآلة mekhané (*)، الدين والفضاء السِّبْراني cyberspace، الدين والنظام الرقم numéricité، الدين ونظام الديجتال، الدين والزمكان الافتراضي، تحتاج منا، ضمن الحيز الزمني الضيق المخصص لنا، أن نبلور رسالة موجزة، نتوسل في إنجازها بابتكار آلة استدلالية صغيرة، لكي تصبح دقيقة وقابلة للتحسن، عليها أن لا تكون شديدة العجز والوهن.

ولما كنا نسعى إلى التفكير المجرد في الدين اليوم، فإنه لا مناص لنا من الانطلاق من قوى التجريد هاته حتى يتسنى لنا أن نغامر، في الأخير، بإطلاق الفرضية التالية : بالنظر إلى كل قوى التجريد والتفكيك (الاجتثاث déracinement والبعد عن المحلية délocalesation واللاتجسيد désincernation والصَّوْرنة formalisation والتخطيط المُعمِّم shématisation universalisante والمَوْضَعة objectivation ووسائل الاتصال... الخ) يظل الدين يَتأرجح بين موقف دفاعي من جهة، وآخر لا يتوانى فيه عن الدخول في مزايدات ترمي إلى إعادة إثبات الذات من جهة أخرى. هناك حيث المعرفة والإيمان، العلم التقاني

(*) mekhanmé كلمة إغريقية بمعنى الآلة وهي التي أعطت لفظي : mécanique, machine ومعلوم أن العرب في بداية العصر الكلاسيكي كانوا يترجمون mekhanmé بالحيلة، من هنا استعمالهم الشهير لـ « علم الحيل » كترجمة لعلم الميكانيكا (المترجم).

(الرأسمالي، والإئتماني) والاعتقاد، المصداقية (le crédit) والأهلية للثقة fiabilité، والفعل الإيماني، في ارتباط وثيق وتحالف أكيد رغم تعارضاتها الواضحة. من هنا تنشأ المعضلة ـ حيث نسجل نوعا من غياب الدرب والطريق والمخرج والخلاص ـ ويظهر المنبعان.

3. قد يتطلب منا لعب ورقة التجريد، ومعها معضلة الدرب الموصد، أن ننسحب إلى صحراء ما أو بالأحرى أن ننعزل في جزيرة معينة ونسرد حكاية قصيرة لا تمت للأسطورة بصلة؛ كأن نقول : «يحكى أنه» في يوم من الأيام، في جزيرة أو في قلب الصحراء، التقى «للحديث عن الدين» بعض الرجال، بينهم الفيلسوف والأستاذ والمؤول والناسك أو الزاهد، ليشكلوا جماعة صغيرة، تكون سرية ومتساوية، ودية وأخوية في نفس الآن. قد يكون من اللائق أن نموضع كلامنا ونحصره في الزمان والمكان ونرسم معالم اللحظة الماضية، يوم بأكمله، وأن نؤرخ ما هو خفي وعابر، كما لو كنا نمسك بجريدة قصد تمزيق بعض صفحاتها. قانون النوع : حصاد اليوم l'ephémeride (الملاحظ أنكم تحدثتم بإسهاب عن اليوم). التاريخ : 28 فبراير 1994 المكان : جزيرة «كابري» وبالضبط في فندق، حيث تجاذبنا كأصدقاء أطراف الحديث بشكل حميمي تقريبا، بدون نظام أو جدول أعمال ولا حتى كلمة سر ماعدا كلمة واحدة تعتبر الأكثر وضوحا والأكثر لبسا وهي كلمة «دين» religion. كنا نعتقد أنه في وسعنا أن نتظاهر بالاعتقاد، وهذا نوع من الفعل الائتماني fiduciaire أننا نتقاسم بعض الفهم المسبق. لقد تعاملنا على أساس أن لدينا بعض التمثلات المشتركة بصدد ما تعنيه كلمة دين religion في اللغات التي نعتقد أننا نجيد التكلم بها (مذهل عدد المرات التي استعملنا فيها طيلة هذا اليوم، لفظ الاعتقاد). كان لدينا حدا أدنى من الثقة في هذه الكلمة، وكما هو الشأن بالنسبة لهيدغر فيما يتصل بالمعنى التداولي للفظ الوجود faktum في افتتاح كتابه «الوجود والزمان»، فإننا نعتقد أننا نملك فهما أوليا لمعنى الدين، على الأقل نتخذه كذريعة لمساءلته، والحال أنه من الصعب أن نثق في المعنى التداولي (للفظين معا!) ولعل سؤال الدين برمته يعود بشكل أساسي لغياب الثقة التامة. ستكون لنا عودة مع هذا الموضوع بمزيد من التحليل فيما بعد.

4. في افتتاح الجلسة التمهيدية الخاصة بهذه المائدة المستديرة، طلب مني جياني ڤاتيمو Gianno Vattimo أن أقوم بارتجال بعض المقترحات. أستسمحكم هنا أن أذكّر بها، بخط مائل italique، كتوطئة تأخذ شكل خطاطات سريعة، أكيد أن هناك اقتراحات أخرى سترتسم في نص له طابع مختلف كتبته فيما بعد تحت ضغط إكراهات الزمان

التي لا ترحم، وقد ساعدتني الذاكرة أيّما مساعدة ، في استرجاع أهم ما جاء في مداخلتي تلك.

أول ما اقترحته كان هو التفكير، قدر الإمكان، ودون نفي أو إنكار، في الوضعية الفعلية والفريدة التي كنا نعيشها كباحثين جمعتهم، في ذلك اليوم، وقائع والتزام مشترك، وتاريخ ومكان. الواقع أننا لبّينا دعوة مزدوجة، فلسفية ونشرية (*éditorial*)، فتحتنا مباشرة على سؤال مزدوج يتعلق باللسان والأمة، والحال أنه إن كنا نشهد في يومنا هذا طرحا معاصرا وجديدا لـ «سؤال الدين»، وانبعاثا غير مسبوق لهذا الشيء، العالمي أو الكوني، الضارب بجذوره في القدم، فإنه من الخطأ التفكير خارج اللسان وحرفية النص والكتابة، وهي العناصر التي تشكل لحمة كل وحي واعتقاد. من هنا عدم قابليتها للاختزال والترجمة. غير أن هذا اللسان لا ينفصل عن الروابط الاجتماعية والسياسية والعائلية والاثنية والجماعية للأمة والشعب. وهو ما يجعل علاقة السكان الأصليين، الأرض والدم، بقضايا المواطنة والدولة تتسم دوما بطابع إشكالي. يؤسس اللسان والأمة في زماننا هذا الجسم التاريخي لكل عشق ودعوة دينية، ولما كان هذا اللقاء يجمع فلاسفة غربيين وتشرف عليه مؤسسة غربية للنشر، فإن من الطبيعي أن نجد أنفسنا في كابري، الجزيرة الإيطالية، نتكلم اللغات الأوروبية التالية : الألمانية، الإسبانية، الفرنسية، الإيطالية.

5. لسنا ببعيدين عن روما، لكننا لم نعد مطلقا تحت ظلال روما. ها نحن، نجد أنفسنا معزولين تماما، ولمدة يومين : في أعالي كابري، على إيقاع الاختلاف بين الخط الروماني والخط المائل ، الذي قد يرمز إلى كل ما يمكن أن ينحرف جانبا بالقياس إلى ما هو روماني بصفة عامة. يقتضي التفكير في الدين البدء في التفكير في ما هو « روماني » وهذا الأمر لن يتم في روما ولا بمنأى عنها. ولا ندري هل المسألة تتعلق بصدفة أم بضرورة حتى نتذكر تاريخ «الدين» ونستحضر كل ما يفعل ويقال باسم الدين لا بد أن نحتفظ بالذاكرة النقدية لهذه التسمية. ومعلوم أن هذه الأخيرة لاتينية قبل أن تكون أوروبية، يظل هذا المعطى في شكله على الأقل كما في حدّه اعتباطيا ودالاً في نفس الوقت. وهو ما يحملنا على أن نقدره حق قدره ونحوله إلى تيمة نفكر فيها ونعيّن تاريخها. من العسير كل العسر أن ننطق كلمة «أوروبا» دون أن نشير إلى أثينا ـ القدس – روما – بيزنطة والحروب الدينية والحرب المفتوحة من أجل ضم القدس وقبة الصخرة وتبني «لبيك» التي نطق بها أبرهام أو ابراهيم لحظة أمر بالتضحية بابنه والتقرب به إلى الله. وهو ما يعني تنفيذ الموت المطلوب أو الموت الذي يقضي على النسل الوحيد،

والتكرار المعلق قبيل كل معاناة. وبالأمس، أقصد منذ أيام فقط، وقعت مجزرة بالحرم الابراهيمي في ضريح البطريرك، وهو مكان مشترك وخندق رمزي للديانات الابراهيمية. لئن كنا في هذا المجمع نمثل ونتكلم أربع لغات مختلفة، فإنه يجب أن نُقر أن ثقافتنا المشتركة مسيحية، وقد تكون بالكاد يهودية ـ مسيحية. نأسف لعدم وجود أي مسلم بيننا، على الأقل في هذه الجلسة التحضيرية، في الوقت الذي يتعين علينا فيه أن نوجه أنظارنا إلى الإسلام. كما أنه لا يوجد أي ممثل للديانات الأخرى، ولا حتى أية امرأة ! لا بد إذن أن نضع هذا في حسباننا، ونتكلم من أجل هؤلاء الشهود الصامتين لا أن نتكلم في مكانهم أو بالنيابة عنهم ونعمل على استخلاص النتائج المترتبة عن ذلك.

6. لماذا هناك صعوبة في التفكير في هذه الظاهرة المسماة، بنوع من التسرع، «عودة الأديان» ؟ ما السر وراء ظهورها بمظهر المفاجئ ؟ لِمَ تُذهل على الخصوص أولئك الذين يعتقدون بسذاجة بأن الأمر يتعلق بتعارض لا فكاك منه بين الدين من ناحية، والأنوار والعلم والنقد (النقد الماركسي، الجنيالوجيا النتشوية، التحليل النفسي الفرويدي، وكل الإرث الفكري الذي خلفوه جميعا) من ناحية أخرى، كما لو أن الواحد منهما لا يقوم إلا على أنقاض الآخر؟ إن محاولة التفكير فيما سُمي «عودة لما هو ديني» تفرض على العكس من ذلك الانطلاق من خطاطة مختلفة. فهل يمكن اختزال هذه «العودة» إلى ما تسميه الدُّوسكا، بغير قليل من الغموض، «الأصولية»، «التطرف»، «التعصب»؟ هذا في رأيي واحد من الأسئلة التمهيدية المستعجلة التي ينبغي أن نتصدى لها بالدرس والتحليل. ومن بين الديانات الابراهيمية، و«الأصوليات» و«أنماط التطرف» المنتشرة على صعيد كوني، لأنها تنشط اليوم في جميع الأديان، ماذا بوسعنا أن نقول عن الإسلام على وجه التحديد ؟ بيد أننا لن نتعجّل في استخدام هذا الاسم. الظاهر أن ما يتجمع اليوم، للوهلة الأولى، تحت عنوان «إسلامي» يحظى ببعض الامتياز على المستوى العالمي أو الجيوسياسي، وذلك بسبب عنفه المادي وبعض خروقاته المعلنة للنموذج الديموقراطي وللقانون الدولي (نذكر من ذلك على سبيل المثال ما تعرَّض له سلمان رشدي وآخرين، فيما يتصل ب «الحق في الإبداع الأدبي») فضلا عن التمظهر العتيق والحديث في آن واحد لجرائمه المقترفة «باسم الدين»، ولأبعاده الديموقراطية ووجوهه المتمركزة حول القضيب والمتسربلة في ثوب تيولوجي – سياسي. لماذا ؟ ينبغي أن نتجنب الخلط الذي يقع فيه الكثيرون، فالإسلام ليس هو النزعة الإسلاموية لكن هذه الأخيرة، وهذا ما لا يجب نسيانه، تمارس وتعمل باسمه، وهنا تظهر بجلاء خطورة مسألة الاسم.

7. ومن المنزلقات التي يجب أن نحاذر من الوقوع فيها، اعتبار قوة الاسم فيما يجري ويحدث أو يقال باسم الدين، هنا باسم الإسلام، أمرا طارئا، ثم إن اللاهوت السياسي هو، بشكل مباشر أو غير مباشر، كباقي المفاهيم التي تطبّق على هذه القضايا، بدءا من الديموقراطية والعلمنة وصولا إلى الحق في ممارسة الإبداع الأدبي، ليس فحسب أوربيا بل إفريقيا–مسيحيا، وإفريقيا–رومانيا. سنجد أنفسنا هنا محاصرين بشتى الأسئلة المرتبطة «بالاسم وبكل ما يحدث باسم» مثل : المسائل المتعلقة باسم «الدين» بأسماء الإله، بانتماء أو عدم إنتماء اسم العلم لنسق اللسان، من هنا عدم قابليته للترجمة، ولكن أيضا بتكراريته (أي ما يجعل منه ماوى للتكرار وللمثلنة *idealisation* وإذن للتّخْنِي(*) وللعلم التقاني، وللعلم التقاني بما يخص التسمية عن بعد) وبعلاقته بإنجازية التسمية في الصلاة (حيث تدرك هذه ، كما قال أرسطو، خارج مقولتي الصواب والخطأ) وبارتباطه بكل ما من شأنه أن يستدعي في، إطار الإنجازية، كما في إطار كل توجّه أو شهادة، إيمان الغير، وينبسط من خلال أداء القسم.

8. للنور تميُّز في المكان وارتباط قوي بالنهار حتى أننا لا نستطيع أبدا الفصل بين مصادفة اقتران شعاع الشمس بالتقييد الطوبوغرافي : فينومينولوجيا الدين، الدين كفينومينولوجيا، لغز المشرق والشرق، والبحر الأبيض المتوسط السابح في جغرافيا الظهور. لما كان النور *phos* هو ذلك الأصل الذي يحكم ويفتتح الخطاب، فإنه يطلق المبادرة بشكل عام *phos*، *phainesthai*، *phantasma*، وإذن للفظة «الطيف» لإمكانية أكثر أصالة للظهور إن على مستوى الخطاب الفلسفي أوخطابات الوحي *offenbarung* أو الكشف *révélabilité* نقصد هنا بالأكثر أصالة الأكثر قربا من المنبع، الذي هو ذاته المنبع الوحيد. ففي كل مكان يملي النور ما كنا نعتقد بسذاجة، وإلى غاية الأمس القريب، أنه متعارض مع الدين. وهو الأمر الذي يتوجب أن نعيد التفكير في مستقبله اليوم *aufklarung*، الأنوار، *enlightenment*، *illuminismo*. وفي هذا الصدد، لا ينبغي أن يفوتنا أنه في الوقت الذي لم يكن يتوفر فيه اللسان الهندأوروبي، كما يلاحظ ذلك بنفنست، «على أي لفظ مشترك يصلح للدلالة على الدين نفسه، وعلى العبادة أو على الكاهن أو على أي إله شخصي»، فإنه كان يستعمل مفهوم الإله الذي يدل في معناه الحقيقي على «المنير» و«السماوي»(1). سنستشهد ببنفنست أكثر من مرة حتى نتيح له، مثلا، فرصة التحدث بثقة عن «المعنى الحقيقي» للشمس أو النور على وجه الخصوص، لكن أيضا

*) tekhné ويدل هذا المصطلح حتى عصر أفلاطون على المعرفة والانكشاف وليس على الفعل والاستعمال والصنع (المترجم)..

1) E.Benveniste, le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris, ed de Minuit, 1969, T2, p 180

عن أشياء أخرى. تبدو هذه الثقة مبالغ فيها كثيرا. وإشكالية على أكثر من صعيد.

9. لنُسم، ونحن نستقبل نفس النور وتحت قبة السماء ذاتها، ثلاثة أمكنة هي على التوالي : الجزيرة، الأرض الموعودة، الصحراء، ثلاثة أمكنة معضلة لا وجود فيها لمخرج ولا أثر فيها لدرب آمنة. كما لا نعثر فيها على طريق أو نقطة وصول، ولا حتى على خارج تكون خريطته متوقعة وبرنامجه قابل للحساب. تمثل هذه الأمكنة الثلاثة، هنا الآن، أفقنا وترسم معالمه (لكن يبدو أن المطلوب هو أن نفكّر أو أن نقول، وهذا سيكون صعبا بالنظر إلى ضيق الوقت الذي يطوّقنا، ما يعنيه هذا الغياب للأفق. وبشكل مفارق، يشرط غياب الأفق المستقبل ذاته. يقع على عاتق انبثاق الحدث أن يخرم كل أفق للانتظار، من هنا إدراكنا للهوة التي توجد في قلب هذه الأمكنة، كأن ندرك على سبيل المثال صحراء داخل الصحراء، هنا حيث لا يمكن ولا يجب أن نرى إقبال ما ينبغي أو يستطيع، ربما، أن يقبل).

10. هل هي الصدفة التي تفسر كيف أننا، ومعظمنا ينتمي إلى حوض البحر الأبيض المتوسط، إما من حيث الأصل أو بنوع من الجاذبية، كُنا، رغم اختلافاتنا الكبيرة، نسترشد بفهم معين للفينومينولوجيا (النور من جديد) ؟ واليوم، ونحن نجتمع في هذه الجزيرة، بعد أن اختار بعضنا بعضاً أو قبِل به بشكل سري، أتكون الصدفة وراء كوننا قد حاولنا، في وقت من الأوقات الانفصال، بمعنى من المعاني عن الفينومينولوجيا الهوسرلية وعن التأويليات التي تدين بالشيء الكثير لمنهج تفسير النص الديني؟ من هنا تبرز مسؤولياتنا تجاه أولئك الذين أقصاهم تعاقدنا الضمني أو هذا «الوجود معا». لقد كان علينا أن نبتدئ بإعطائهم الكلمة.

11. لنُذكّر أيضا، بما أعتبره مؤقتا – عن حق أو باطل – أمرا بديهيا : كيفما كانت العلاقة التي تربطنا بالدين، بهذا الدين أوذاك، فإننا لسنا رجال دين تابعين لمؤسسة كهنوتية، ولا نخبة من التيولوجيين، ولا نزعم أننا ممثلين أكفاء للدين، كما أننا لسنا أعداء للدين بالمعنى الذي يمكن أن يكونه بعض فلاسفة الأنوار. غير أننا نشترك أيضا في شيء آخر يتمثل على ما يبدو لي، في ميل واضح وتفضيل غير مشروط لما ينعت عادة في السياسة بالديموقراطية أي الجمهورية كنموذج قابل للتعميم على الصعيد الكوني، وبكل ما يربط الفلسفة بالشأن العام، بالعمومية وأيضا بالنور في واضحة النهار، بالأنوار وبالفضيلة المستنيرة للمجال العمومي، بتحريره من كل سلطة خارجية (غير علمانية وغير دنيوية)، مثل الوثوقية والأرثودكسية أو السلطة الدينية (نقصد هنا نظاما معينا للدوكسا أو الاعتقاد، وهو ما يوضح أننا لا نريد تحريره من كل

إيمان). وبكيفية تكاد تكون مماثلة (سأعود إلى هذه النقطة فيما بعد)، على الأقل طيلة المدة التي تستغرقها اجتماعاتنا، سنعمل جاهدين هنا الآن، على نقل الموقف الحذر والمعلّق للأحكام (الإيبوخي *épokhé* (*)) والذي يقضي – عن حق أو غير حق، ما دام الرهان يكتسي خطورة بالغة – بالتفكير في الـدين أو العمل على إظهاره «في حدود العقل وحده».

12. وتناغما مع ما سبق نسأل : ماذا عن هذه «الخطوة» الكانطية اليوم ؟ ما الصورة التي سيبدو عليها اليوم. كتاب قد يحمل عنوانا مماثلا لمؤلف كانط «الدين في حدود العقل وحده» ؟ يمنح الإيبوخي الفرصة لحدث سياسي سبق لي أن أشرت إليه في عمل آخر [2]*، ومعلوم أنه [الإيبوخي] ينتمي إلى تاريخ الديموقراطية، خصوصا عندما اتخذ الخطاب التيولوجي أشكال التنزيه للذات الإلهية via négativa وبالضبط حيث يظهر أنه يدعو إلى إنشاء جماعة مغلقة وسن تعليم يعتمد ممارسات سرية وفق منطق تراتبي يجعلها شبيهة بالصحراء أو الجزيرة المخفيّة* [3].

13. قبل الجزيرة، وكابري لن تصير أبدا باطموس، كانت هناك الأرض الموعودة. كيف نرتجل ونترك ذواتنا عرضة للتفاجؤ عند الحديث عنها ؟ كيف لا يصيبنا الرعب، وكيف لا نرتجف أمام الهوة السحيقة التي يلقينا في غياهبها هذا الموضوع ؟ ألا تجسد صورة الأرض الموعودة، ذلك الرباط الوثيق بين الوعد بالمكان والتاريخية ؟ تحمل كلمة تاريخية اليوم أكثر من معنى، فهي تشير أولا إلى خصوصية دقيقة لمفهوم الدين، لتاريخ تاريخه، وللجنيالوجيات المتشابكة في ثنايا لغاته وإسمه، علينا أن نكون على بينة من أن الإيمان لم يكن دائما، ولن يكون على الدوام متماهيا مع الدين أو التيولوجيا، من هنا القول : ليست كل قداسة وكل قدسية بالضرورة دينيين، حسب ما ينطق به المعنى الحرفي لكلمة دين، إن وجد بطبيعة الحال. يلزمنا إذن الوقوف عند صيرورة ودلالة هذا الاسم «الدين» من خلال إنتمائه للغرب الروماني، وارتباطه المندغم مع مختلف تمظهرات الوحي الابراهيمي [الديانات ذات الأصل الابراهيمي] التي لا تشكل في رأينا مجرد أحداث فحسب. إن أحداثا كهاته لا تنجح إلا في أن تخلع على نفسها المعنى الذي

*) يفيد هذا المصطلح عند هوسرل ، مؤسس الفينومينولوجيا، تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين، كما يفيد عند بيرون الامتناع عن إصدار الأحكام بالإيجاب أو السلب، والابتعاد عن كل جدل وملازمة الصمت مادامت المعرفة مستحيلة (المترجم).

2) انظر cf. Sauf le nom, Paris, Galilée 1993 خاصة ص 123.

3) لا بد أن أحيل هنا على مقالة لي بعنوان ? comment ne pas parler ، صدرت ضمن كتاب"**Psyché**" 1987ص 535، حيث تناولت بدقة أكبر، في سياق مماثل، هذه الموضوعات المتعلقة بالتراتب و«الموضعة السياسية (topoli-tologie).

يجعلها توظف تاريخية التاريخ وحادثية الحدث بما هو كذلك. وخلافا لبعض تجارب «الإيمان» و«القدسي» و«السَّالم» و«الناجي» و«المقدس» و«الإلهي»، وعلى عكس البنيات التي قد نتجرأ على تسميتها «ديانات» اعتمادا على تماثل مشكوك فيه؛ فإننا نجد التعبيرات المختلفة للوحي – سواء في صورته المرتبطة بكتب العهد القديم والجديد [من هنا استعمال دريدا اللفظ testamentaire] أو في شكله القرآني – لا ينفك عن تاريخية الوحي ذاته. صحيح أن الأفق المشيحاني أو الآخروي يحصر هذه التاريخية، لكنه لا يفعل ذلك، إلا لأنه قام أولا بفتحها.

14. ها نحن نجد أنفسنا أمام بعد تاريخي آخر، وقبالة تاريخية مغايرة لتلك التي أومأنا إليها في الحين، اللهم إلا إذا حوّلتها إلى هوة. كيف نضع في اعتباراتنا تاريخ هذه «التاريخية» حتى يتيسر لنا اليوم تناول الدين في حدود العقل وحده ؟ كيف نتدرج فيه: من أجل تحيين تاريخ العقل السياسي والعلم التقاني، بل أيضا تاريخ الشر الجذري وصوره التي ليست أبدا مجرد صور فقط، إذ تتفنّن باستمرار في إبداع – وهنا يكمن الشر كلّه – شرّ جديد ؟ وفيما يخص «الفساد الجذري للقلب البشري» الذي يتحدث عنه كانط (3، 1)، فإننا على علم الآن بأنه لا يتخذ شكلا واحدا ولا يظهر دفعة واحدة، كما لو أنه لا يقدر إلا على إنشاء صور أو إستعارات له. وربما يحق لنا أن نسائل أنفسنا هل هذا يتطابق أم لا مع القصد الكانطي، عندما يُذكر بأن الكتاب المقدس يمثل فعلا الطابع التاريخي والزمني للشر الجذري، على الرغم من أنه ليس سوى «تمثيل» يتوسل به الكتاب المقدس، بسبب «الضعف» الإنساني (4، 1)؛ مع أن كانط ما فتئ يفرغ الجهد من أجل إبراز الأصل العقلاني لشر يظل غير مدرك من قِبل العقل، مؤكدا في الوقت نفسه بأن تأويل الكتاب المقدس يتجاوز قدرات العقل، وبأن الدين المسيحي، من بين جميع الأديان «العمومية» يبقى هو الوحيد الذي يستحق أن ينعت بأنه دين «أخلاقي» (نهاية الملاحظة العامة الأولى). قضية غريبة لا شك، لكن علينا أن نأخذها مأخذ الجد في كل أولوياتها.

15. في الواقع، ليس هناك، كما يقول ذلك كانط بوضوح شديد، سوى عائلتين للدين أي أصلين أو منبعين للدين، وبالتالي جنيالوجيتين يغدو السؤال عن الشّر وراء إشراكهما في نفس الاسم، الخاص أو العام، أمرا ضروريا : يحصي الدين التعبدي des blossen cutus الأفضال والنعم الإلهية، غير أنه في العمق، وفيما يتصل بما هو جوهري، لا يحضّ على العمل ويكتفي بتعليم الصلاة والرغبة. ليس على الإنسان هنا أن يصبح أفضل وأكمل، ولو حتى عن طريق مغفرة الذنوب. أما الدين الأخلاقي، فهو

يُعنى بتهذيب السلوك وحسن التصرف في الحياة حيث نجده يأمر بالعمل ويلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلا عن حثه الإنسان على تكميل نفسه والرقي بها في مراتب الأخلاق، وفي الوقت الذي يظل فيه المبدأ التالي محتفظا بقيمته : «ليس من الضروري لأي كان أن يعلم ماذا فعل أو يفعل الله من أجل خلاصه»، لكن عليه أن يعرف ماذا سيفعل من أجل أن يصبح جديرا بالعون الإلهي. وعلى هذا النحو، يحدد كانط «إيمانا تفكريا» أي مفهوما قد تتيح إمكانيته فتح فضاء النقاش الدائر بيننا. ولما كان الإيمان التفكري لا يخضع لوحي تاريخي، ويتوافق بذلك مع عقلانية العقل العملي الخالص، فإنه يفضّل الإرادة الخيّرة ويشجعها فيما وراء المعرفة. وعلى هذا، فهو يتعارض مع «الإيمان الوثوقي». وإذا كان يقطع مع «الإيمان الوثوقي» ، فلأن هذا الأخير يدّعي المعرفة، وبالتالي يجهل الفرق بين الإيمان والمعرفة.

والحال أن مبدأ هذا التعارض، ولهذا ألح عليه، قد لا يكون فقط تعريفيا وتصنيفيا أو نظريا، حيث أن دوره لا يقتصر فحسب على ترتيب وتصنيف أديان غير متجانسة تحت نفس الاسم، بل بوسعه أن يحدد لنا، الآن، حلبة للصراع، إن لم نقل ساحة للحرب، بالمعنى الكانطي للكلمة، ويستطيع اليوم أيضا، ولو بشكل مؤقت، أن يساعدنا في صياغة وهيكلة إشكالية محددة.

هل نحن مستعدون لتقدير مقتضيات ونتائج الأطروحة الكانطية دون ضعف أو تهاون ؟ تبدو هذه قوية، بسيطة ومدوّخة، وهي تقول لنا : إن الدين المسيحي ينفرد بكونه الدين «الأخلاقي» بامتياز، الذي أسندت له وحده مهمة تحرير «إيمان تفكري». يتحصل مما تقدم أن الأخلاقية الخالصة والمسيحية يرتبطان، من حيث الجوهر والمفهوم، برباط قوي لا تنفصم عراه. وإذا لم تكن هناك مسيحية بدون أخلاق خالصة، فلأن الوحي المسيحي يُعلمنا شيئا جوهريا فيما يتعلق بفكرة الأخلاقية ذاتها. وعليه يمسي الحديث عن أخلاقية خالصة خارج الدين المسيحي مجرد عبث يتخطى الفهم والعقل معا، حيث يُفصح تناقض صارخ في استعمال المصطلحات. لا جدال في أن الكونية اللامشروطة للأمر القطعي *l'impératif catégorique* هي إنجيلية بالأساس. والقانون الأخلاقي منقوش في قلوبنا كذاكرة تختزن معاناة السيد المسيح. وهو [القانون الأخلاقي] إذ يخاطبنا، إنما يستخدم لسان المسيحي أو يصمت.

ألا يمكن القول بأن هذه الأطروحة الكانطية (التي نود فيما بعد إبراز علاقتها بما نسميه العولمة التلتينية (*mondialatinisation*)، من حيث النواة التي ينضبط بها محتواها، هي أيضا أطروحة نيتشه الذي لم يدخر جهدا في شن حرب لا هوادة فيها على كانط ؟

ربما يكون نيتشه قد تحدث عن ما هو يهودي – مسيحي، إلا أن المكانة التي يحظى بها القديس بولس كهدف مفضَّل للنقد النتشوي، تبيّن بما لا يترك مجالاً للشك بأن حربه موجهة ضد المسيحية أو بالأحرى القول، ضد تلك الحركة الاستبطانية التي تنشط داخل المسيحية والتي يحمِّلها مسؤولية جسيمة. أما اليهود واليهودية الأوروبية، فتمثل، في رأيه، مقاومة بائسة، على الأقل عندما تقاوم، وتجسيدا لآخر احتجاج داخلي على نوع معين من المسيحية.

ما من شك أن هذه الأطروحة تقول، بالفعل، شيئا ما عن تاريخ العالم. لنكتف هنا بالإشارة، و بشكل جد مختزل، إلى نتيجتين ممكنتين ضمن نتائج أخرى ممكنة، ولنسلِّط الضوء على مفارقتين اثنتين ضمن مفارقات أخرى عديدة:

1) في تحديده لـ «لإيمان التفكري» ولما يربط بشكل لا فكاك منه فكرة الأخلاقية الخالصة بالوحي المسيحي إلى المنطق الذي يحكم فكرة بسيطة، مضى ذكرها قبل قليل، والقاضي بأنه للتصرف على مقتضى الأخلاق، يلزم العمل كما لو كان الله غير موجود أو غير آبه على الإطلاق بخلاصنا. على هذا المنوال يتحدد ما هو أخلاقي ومسيحي، بحيث متى أراد المسيحي أن يصبغ على أفعاله الصبغة الخلقية، فما عليه إلا أن يدير ظهره للإله ساعة عمله وفق مبدأ الإرادة الخيِّرة وأن يسلك كما لو أن الإله قد تخلى عنا، فبفتحه باب التفكير (لكن أيضا بتعليق الحكم على المستوى النظري) في وجود الإله، الحرية أو خلود النفس، وإتحاد الفضيلة بالسعادة، يستطيع مفهوم «مسلَّمة» العقل العملي أن يضمن هذا الانفصال الجذري، ويتحمّل على وجه الإجمال المسؤولية العقلانية والفلسفية، وكذا النتائج أو العواقب المترتبة، دنيويا، عن هذا التخلي. أو ليست هذه طريقة أخرى للقول، بأن المسيحية لا يمكنها أن تستجيب لرسالتها الأخلاقية، مثلما أن الأخلاق لن تنهض برسالتها المسيحية، إلا إذا كابدا في هذه الدنيا، وفي قلب التاريخ الحافل بالأحداث الخارقة والعجيبة، موت الإله بعيدا عن صور معاناة المسيح passion ؟ أو ليست كيفية للتصريح بأن المسيحية تعني موت الإله كما أعلن ذلك كانط، مذكّرا به أهل الحداثة الأنوارية ؟ من هنا يترجح أن تكون اليهودية والإسلام آخر ديانتين توحيديتين تقفان وبقوة في وجه كل ما يدل على موت الإله أو يعبر عن الموت في الإله في سياق عملية التنصير التي يشهدها عالمنا. ومعلوم أن هاتين الديانتين التوحيديتين اللاوثنيين لا تسلمان بموت الإله، كما لا تقبلان بالتعدد في إطار الواحد [الإله] (معاناة السيد المسيح (التثليث ...الخ) وهو ما يجعلهما غريبتين بصورة جلية عن قلب أوروبا اليوناني – المسيحي الوثني–المسيحي: غرابة تستمر إلى الآن عن أوروبا

التي تعني موت الإله، وهو ما يؤكد حرصهما على التذكير، مهما كلّف الأمر، بأن التوحيد يعني الإيمان بالواحد والتصديق بالواحد الحي الفرد الذي لا شريك له.

2) بالقياس إلى هذا المنطق، وبالنظر إلى دقته الصورية وممكناته، ألم يختط هيدغر لنفسه طريقا آخر ؟ وهو الذي ما انفك يلح في كتابه «الوجود والزمان» على الطابع القبل أخلاقي (أو القبل-إيتكي إذا كانت «إيتكا» ما تزال تحيل إلى معنى «إيتوس» الذي يعتبره هيدغر غير مطابق ومتأخر الظهور) والقبل ديني لـ «الوعي» (gewissen) وللكائن المسؤول – الآثم – المدين أو للشهادة الأصلية. وبهذا سنجد أنفسنا دون ما به يتحقق التئام الأخلاق بالدين وبالمسيحية في هذا السياق، وهو ما يتيح مبدئيا تكرار الجينيالوجيا النتشوية للأخلاق، لكن بتجريدها أكثر من الطابع المسيحي العالق بها، وهو ما لا يتحقق إلا باجتثات ما تبقى من أصلها المسيحي. وهذه الاستراتيجية، بقدر ما هي ضرورية وشديدة الإلتواء بالنسبة لهيدغر، بقدر ما نجده لا يتعب من مهاجمة المسيحية أو التنصل منها بكل ما أوتي من عنف، إلى درجة تسمح له بالقول بأنه ربما قد فات أوان إنكار بعض المبررات الموغلة في المسيحية للتكرار الأنطولوجي وللتحليل الوجودي الأصيل.

ترى ما الذي نقصده هنا بـ «المنطق» وبـ «دقته الصورية» و «ممكناته» ؟ القانون نفسه يمثل كما نرى، ضرورة تبرمج لا محالة مزايدة لا حد لها، وتحدث اضطرابا مذهلا بين هذه «المواقع» التي يمكن أن تُشغل، في نفس الوقت أو على التوالي، من طرف نفس الذوات. فمن دين إلى آخر، تعمل «الأصوليات» ومختلف أنماط التطرف اليوم، على إذكاء روح الغلو في هذه المزايدة، بإثارتها وتهييجها في الوقت الذي نلفي فيه [سنعود لهذا فيما بعد]، العولمة التلتينية (التي تجسد ذلك التحالف الغريب بين المسيحية، كتجربة لموت الإله، والرأسمالية العلم ـ تقانية عن بعد)، مُهيمنة ومحدودة، فائقة القوة وفي الطريق إلى الإنهاك في آن واحد. يستطيع فقط أولئك الذين ينخرطون في هذه المزايدة أن يوجهوها في كل الاتجاهات، وإلى جميع «المواقع» دفعة واحدة أو بالدور، حتى تصل إلى حدها الأقصى.

أليس هذا ضربا من الجنون، ونوعا من الاغتراب عن روح العصر وانفصالا يمنع معاصرة المرء لذاته، وإنحجابا لشمس الحاضر.

16. يرد تعريف الإيمان التفكُّري في أول حاشية(*) parerga من الحواشي الأربع

(*) parergon (إلى جانب، بقرب) ergon (عمل) : يشير إلى العناصر التي تضاف إلى العمل الأساسي، يقول عنه دريدا :« إنه يؤشر على ما يضاف ويأتي كتكملة، إنه يوجد خارج الحقل الخاص، ولكنه يؤثر في الداخل» (المترجم).

cf: sauf le nom

المضافة في نهاية كل قسم من أقسام «الدين في حدود العقل وحده». وغَنيٌّ عن البيان أن هذه الحواشي لا تشكل جزءا لا يتجزأ من هذا الكتاب، إذ هي «لا تنتمي من الداخل» إلى «الدين في حدود العقل وحده»، بل تجاوره أو تعارضه. إنني ألح على ذلك لأسباب لاهوتية – موضعية إن لم نقل لاهوتية–معمارية قد ترسم هذه الحواشي الإطار الذي يمكن أن تتحرك فيه تأملاتنا إلى غاية هذا اليوم، ناهيك عن كون الحاشية الأولى، الملحقة بالطبعة الثانية، تحدد المهمة الثانوية parergon التي تقضي، فيما يتصل بما هو أخلاقي لا غبار عليه، برفع الصعوبات التي تتعلق ببعض المسائل المتعالية التي متى نقلناها إلى العنصر الديني، تقوم الأفكار الأخلاقية بإفساد تعاليها. وبوسعها فعل ذلك، مرتين، بأسلوبين مختلفين حيث يستطيع مثل هذا المربَّع أن يؤطر، إذا ما راعينا التحويلات المناسبة، برنامجا تحليليا لصور الشر المقترفة «باسم الدين» في أربع جهات من العالم. سنكتفي هنا بالإشارة إلى عناوينه، ولنبدأ قبل ذلك بتحديد معاييره (طبيعة/ما وراء الطبيعة، الداخل/الخارج، النورالنظري/العمل التطبيقي، التقريري/الإنجازي) : 1) التجربة الباطنية المزعومة (لمفعولات العناية الإلهية): التعصب أو حماسة الملهم المستنير، 2) التجربة الخارجية المزعومة (لما هو معجز) : الخرافة، الإشراقات المفترضة للفهم فيما يتصل بالنظر في ما وراء الطبيعة (الأسرار) 3) النزعة الإشراقية وهذيان المريدين. 4) الخطر المحذق بكل محاولة للفعل في ما وراء الطبيعة (وسائل الحصول على الهداية والظفر بالفضل): الكرامة(**).

ألا يمكن أن يندرج موقف ماركس، عندما يتخذ من نقد الدين مقدمة لنقد كل إيديولوجيا، وحينما يعتبر الدين هو الإيديولوجيا بامتياز، بل أساس كل إيديولوجيا وأصل كل نهج تضميني، في إطار حواشي نقد عقلاني من هذا القبيل؟ أم أنه يفكك، وهذا هو الراجح عندنا – لكن من الصعب إثباته – حتى مسلمة كانط، المسيحية بشكل جوهري ؟ من المحتمل، أن تكون هذه إحدى أسئلتنا الأكثر غموضا بلا أدنى شك، لأنه ليس لدينا اليقين بأن مبادئ النقد الماركسي ذاته لا تستدعي إلى الآن، تمايزا بين الإيمان والعلم، وبين العدالة العملية والمعرفة. بيد أن هذا التمايز، قد لا يكون في نهاية المطاف غير قابل للاختزال إلى مجهود يستلهم روح «الدين في حدود العقل وحده». هذا فضلا عن أن أشكال الشر هاته لا تصادق، في نفس الوقت الذي تصادق فيه على «الثقة» أو المصداقية الحاضرة في الفعل الإيماني. وهي تقصي بقدر ما تفسر،

**) thaumaturgie لفظ إغريقي مشتق من thauma (الأمر الخارق) ويعني الكرامة بمعناها الصوفي، أي القدرة على خرق العادة (المترجم)

ولعلها تفرض أكثر من أي وقت مضى هذا اللجوء إلى الدين وإلى مبدأ الإيمان، على الأقل من خلال الصيغة الإئتمانية الجذرية لما أطلق عليه كانط «الإيمان التفكري». وهذه الآلية أو العود الآلي للدين هو ما نروم مساءلته هاهنا.

17 . كيف يمكننا إذن التفكير، ضمن حدود العقل وحده، في دين يحظى اليوم بالكونية من غير أن يصير مجدَّدا «دينا طبيعيا» ؟ ومن المحتمل أن يكون هذا هو السبب في أنه لم يعد يتوقف عند البراديغم المسيحي ولا حتى الابراهيمي ؟ على أي نحو سيبدو مشروع «كتاب» كهذا ؟ لأنه مع «الدين في حدود العقل» كان الأمر يتعلق بعالم هو أيضا كتاب قديم وجديد [إشارة إلى العهدين القديم والجديد]، هل ما يزال هذا المشروع يحتفظ بمعنى أو بحظ ما ؟ حظ أم معنى جيوسياسي ؟ أم أن الفكرة ذاتها تظل، في أصلها وغايتها، مسيحية ؟ هل المسألة تتعلق بحد، أقصد بحد كباقي الحدود؟ أيكون المسيحي، علاوة على اليهودي أو المسلم، هو ذلك الذي يُقوي ملكة الشك بصدد هذا الحد، وما يتصل بوجود هذا الحد أو بقابليته للاختزال إلى هذا الحد أو ذاك، وإلى الصورة المتداولة للحد.

18 . لنضع نصب أعيننا هذه الأسئلة، لأننا سنقد على مقاسها بشكل خاطف، مقاربتين اثنتين : ستكون أولاهما هيجلية، وتنبسط على شكل أنطوتيولوجيا محدِّدة للمعرفة المطلقة كحقيقة للدين، وذلك من خلال الحركة النهائية التي جرى وصفها في استنتاجات «فينومينولوجيا الروح» أو «الإيمان والعلم»، والتي تعلن فعلا عن «دين للأزمنة الحديثة» قوامه الشعور بأن «الإله ذاته قد مات». ليس «الألم اللامحدود» إلا لحظة من لحظاته مثلما أن التضحية الأخلاقية بالوجود الأمبريقي لا تؤرخ سوى لمعاناة وآلام المسيح المطلقة أو الجمعة الحزين. لما كان على الفلسفات الوثوقية والديانات الطبيعية أن تختفي، فإنه ما من بد من أن تنبعث، من أشد الأمور قسوة، ومن أقسى وأصعب حالات الكفر، من وضع يشهد بانسلاخ الإله عن ألوهيته[*] (kenose).

ومن قلب الفراغ الذي يولّده غياب الحضور الإلهي، الحرية الأكثر رصانة في أسمى كليتها. وبموجب تمايزها عن الإيمان والصلاة والأضحية، تقوم الأنطوتيولوجيا بتقويض الدين، بيد أنها، وهذه مفارقة أخرى، قد تكون هي التي تؤسس على العكس من ذلك الصيرورة الثيولوجية والكنسية، بل الدينية للإيمان، أما ثانيهما، فستكون ذات طابع هيدغري، يجعلها تتموقع فيما وراء هذه الأنطوتيولوجيا، بالضبط حيث تتجاهل هذه الأخيرة الصلاة والأضحية. وعليه، يتوجب إفساح المجال أمام انكشاف ينكشف نوره

*) kénose شتق عن اللفظ ekénosen الإغريقي ويشير إلى أن انسلاخ الإله عن ألوهيته. فالمسيح تجرد من صورته الإلهية وظهر بمظهر إنساني.

بشكل أكثر أصالة من كل وحي. علينا أيضا أن نميز بين التيو–لوجيا كخطاب يتمحور حول الإله والإيمان أو الوحي، وبين الإلهيات كخطاب يدور حول الوجود الإلهي وحول ماهية وألوهية ما هو إلهي. ينبغي أن نُحيي التجربة السّالمة للمقدس والقدسي أو الناجي مثلما يقع على عاتقنا إيلاء هذه السلسلة كامل عنايتنا، منطلقين من هذه الكلمة الألمانية (heilg)[4] والتي يظهر أن تاريخها الدّلالي يبدي مقاومة للتفرقة الدقيقة التي يريد لفناس إبقاءها بين القداسة الطبيعية، «الوثنية» بل اليونانية المسيحية وبين قدسية الشريعة (اليهودية) قبل أو تحت لواء الدين الروماني.

ألا يلجأ هيدغر، فيما يخص «الشأن الروماني»[5] وذلك منذ كتابه «الوجود والزمان»، إلى تكرار أنطولوجي –وجودي أصيل لأسباب ومبررات مسيحية تم تخويفهما وتفريغهما، دفعة واحدة، حتى إمكانيتهما الأصلية ؟ فهل تكون هذه إمكانية قبل رومانية على وجه التحديد؟ ألم يعهد إلى لوفيت (Louwith)، سنوات قبل ذلك، وبالضبط في سنة 1921، بأنه لكي ينهض بالإرث الروحي الذي يشكل اعتباطية

4) ليست الكلمة اللاتينية (إن لم نقل الرومانية) التي يستعملها لفناس، في كتابه «من المقدس إلى القدسي» (Paris, Ed. de Minuit 1974) بطبيعة الحال، إلا ترجمة للكلمة العبرية كيدوش (Kidouch).

5) راجع بهذا الصدد ما أورده هيدغر سنة 1943، تحت عنوان Andenken : «يكون الشعراء قادرين على التنبؤ متى تمكنوا من التجذر في تربيتهم. بيد أنهم ليسوا «أنبياء» بالمعنى المتعارف عليه في الديانتين اليهودية والمسيحية. فأنبياء هاتين الديانتين لا يقفون فقط عند حدود البعد التنبؤي الذي يسمح به الكلام الأولي للمقدس (das voraufgrundende wort des heiligen) بل إنهم سرعان ما يُبشرون بالإله الذي يمكن أن نعول عليه كضمان أكيد لخلاصنا وفوزنا بالنعيم في الآخرة. فالمطلوب هو أن لا نشوه شعر هولدرلين «بما هو ديني» في الدين والذي يظل أمرا متعلقا بالطريقة الرومانية في تأويل (ein sache der remischen Deuteng) «العلاقات بين الناس والآلهة». ليس الشاعر عرافا (Seher) ولا كاهنا (wahrsager) : و«المقدس الذي ينقال في التنبؤ الشعري لا يقوم إلا بفتح زمن ظهور للآلهة، والإشارة إلى المنطقة التي ستشكل على هذه الأرض مأوى للإنسان الذي يستجيب لقدر التاريخ [. . .] حلمه [وهو حلم الشعر] ليس إلهيا، غير أنه لا يحلم بإله».
Gesantausgabe. t.IV, p 114. trad. française par jean Launay in Approche de Holderling, Paris, Gallimard, 1937, p 145-146).

وفي سنة 1962 أي حوالي عشرين سنة بعد ذلك، سيتواصل الإحتجاج هيدغر على روما، وبالخصوص على الصورة الرومانية للدين. وسيطال هذا الاحتجاج أيضا النزعة الإنسانية الحديثة والتقنية والسياسة والقانون. وأثناء رحلته إلى اليونان، بعيد زيارته للدّير الأرتودكسي في «كيزرياني» فوق أثينا، سجل هيدغر الملاحظة التالية : «يظل ما تتوفر عليه هذه الكنيسة الصغيرة من طابع مسيحي متناغما إلى حد الآن مع حضارة اليونان القديمة، حيث تسود هنا روح شامخة لا تنحني أمام الفكر القانوني والدولتي للكنيسة الرومانية ونظامها التيولوجي، في المكان الذي فيه اليوم طاولة الدير، كان بالأمس معبدا «وثنيا» مخصصا لأرطميس Artemis (ربة القمر والقنص عند اليونان) (المترجم). ويذكّر هيدغر، عندما كان متواجدا في نواحي جزيرة كورفو Corfou [وهي واحدة من الجزر الأيونية]، بأن جزيرة أخرى وهي صقلية، كانت تبدو لـ«غوته» أقرب إلى اليونان، وفي نفس الإحالة يجمع هيدغر في جملتين «خصائص يونان طُبعت بطابع روماني وإيطالي» على ضوء نزعة إنسانية» ، ومجيء «عصر الآلات» (نفس المصدر ص 19)، ولما كانت الجزيرة تمثل بالنسبة لنا مكان للإلحاح، فإنه لا بد من التذكير بأن هذه الرحلة إلى اليونان تبقى على الأخص بالنسبة لهيدغر عبارة عن «إقامة» أو وقفة يُجللها الحباء بجوار ديلوس(ديلوس : جزيرة يونانية صغيرة شكلت في الماضي مركزا سياسيا واقتصاديا ودينيا هاما المترجم)، المرئية أو الجلية، وتأملا في الانكشاف من خلال اسمه ديلوس وهي أيضا الجزيرة «القدسية» أو «الناجية» . (ibid, p50) (die heilige insel) .

عبارته «أنا أكون»، عليه أن يقول «أنا تيولوجي مسيحي» ؟ وهو ما لا يفيد أنه روماني، ستكون لنا عودة إلى هذا الموضوع فيما بعد.

19. في صورتها الأكثر تجريدا، قد تكون المعضلة التي نتباحث حولها، على النحو التالي: أيكون الكشف أكثر أصالة من الوحي ومن ثم يتمتع باستقلالية عن كل دين ؟ وهل تكون هذه الاستقلالية واضحة من خلال بنيات تجربته وعبر المنهج التحليلي المقترن به ؟ أليس هذا المكان الأصلي لانبثاق «إيمان تفكري»، على الأقل، إن لم نقل للإيمان ذاته ؟ أو على العكس من ذلك، نقول :«إن الحدث المتمثل في ظهور الوحي هو الذي يسمح بتجلية الكشف نفسه، وإظهار أصل النور، النور الأصلي، وتسليط الضوء على اللامرئي في قلب المرئي ؟ ربما هذا ما كان سيصرح به المؤمن أو الثيولوجي، وبالخصوص المسيحي المرتبط بالمسيحية الأصلية وبالمسيحية الأولى في التراث اللوثري الذي يعترف هيدغر بأنه مدين له بالشيء الكثير.

20. نور ليلي إذن يزداد عَتَمة أكثر فأكثر، لنُسرع الخطى حتى نتمكن من الانتهاء: لبلوغ المكان الثالث الذي يترجح أنه كان، أكثر من المبدأ الأصلي، المكان الأكثر فوضوية واستعصاء على التوثيق. لا نقصد هنا الجزيرة ولا الأرض الموعودة، وإنما هي صحراء – لا كصحراء الوحي – صحراء في قلب الصحراء، تجعل الآخر ممكنا وتفتحه وتحفره أو تعطيه بعدا لا متناهيا. ولسنا ندري أهو وِجد أم وجود للتجريد الأقصى؟ لعل ما سيلعب دور الدليل في صحراء لا طريق فيها لا داخل لها سيكون بلا شك، هو إمكانية تحقق religio وreligere، لكن قبل معنى «الرابطة» الذي تشير إليه كلمة religare والتي تحيل إلى اشتقاق إشكالي أعيد بناؤه بكل تأكيد، أي قبل الرابطة. أو العلاقة بين الناس بما هم كذلك أو بين الإنسان وألهوية الإله. قد يكون أيضا شرط قيام «رابطة» مختزلة إلى الحد الأدنى من تحديدها الدلالي متمثلا في وقفة الحيرة، تحفظ الحشمة (religue) وكذلك اتخاذ مسلك كما بين ذلك هيدغر في كتابه: «Beitrage zur philoso-phie».

فضلا عن الاحترام ومسؤولية التكرار في ضمان القرار أو التأكيد (re-legere) الذي يرتبط بذاته من أجل الارتباط مع الغير. وحتى لو استطعنا تسميتها رابطة اجتماعية، رابطة تجمعنا مع الآخر بوجه عام، فإن هذه الرابطة الإنسانية ستكون سابقة على كل جماعة محددة وعلى كل دين وضعي على أي أفق أنطو–أنتروبو–تيولوجي. وستضطلع بالربط بين جواهر فريدة خالصة قبل أي تحديد اجتماعي أو سياسي، وقبل كل تذاوت وقبل حتى أي تعارض بين المقدس أو القدسي والمدنس. قد يبدو هذا شبيها بنوع

من التصحر، ونحن لا نجادل في كون هذا الخطر موجود فعلا، لكننا نعتقد على العكس من ذلك، أن في مستطاعه أيضا أن يجعل ممكنا هذا الذي يبدو أنه يعمل على تهديده. من هنا يكون بوسع «تجريد» الصحراء أن يهب الفرصة لظهور كل ما يجتهد في سبيل التملص منه. هكذا يظهر لبس أو ثنائية السحب (*trait*) أو الإنسحاب (*retrait*)، وكذا تجريده أو انطراحه. يسمحُ هذا الانسحاب إذن بتكرار ما أعطى فرصة وجود هذا الذي باسمه نريد أن نحتج عليه، وعلى كل ما يشبه فقط الفراغ أو اللامحدود الذي هو ثمرة من ثمار التجريد فحسب.

ولما كان علينا أن نقول كل شيء في كلمتين، فإننا سنختار إسمين نطلقهما على ازدواجية المنابع هاته، لأن المنبع هنا هو الازدواجية عينها، لا فرق، لنُسم هذين المنبعين، هذين البئرين أو هذين الدربين اللامرئيين، إلى حد الآن، في الصحراء لنطلق عليهما اسمين يحملان معهما عبق «التاريخ»، هذا في الوقت الذي أصبح فيه استعمال مفهوم «التاريخ» غير مناسب ولأجل هذا الغرض، سنعتمد مؤقتا لأسباب بيداغوجية أو بلاغية، استعمال لفظ مشيحاني من جهة، ولفظ *khora*[*] من جهة أخرى، وهو ما حاولت القيام به في أعمال أخرى بنوع من الصبر والأناة وبشكل أكثر دقة وصرامة [6].

21. الاسم الأول : المشيحاني[**] أو المشياحية بدون نزعة مشيحانية يشير هذا الاسم إلى الانفتاح على المستقبل أو إلى مجيء الآخر كلحظة يتفتق فيها العدل بعيدا عن كل أفق للانتظار وبدون أي إخبار مسبق يحمل نفسا تنبؤيا لا يمكن لمجيء الآخر كحدث متفرد أن ينبجس إلا حيث يفشل كل استباق في توقع قدومه، وحيث يكون

(*) لم يرتق هذا المصطلح إلى مستوى الاستعمال الفلسفي إلا مع أفلاطون من خلال محاورته الشهيرة طيماوس، حيث كان يعبّر عن معنى الوعاء الذي يُعرض فيه عمل الإله الصانع، وقد أورد أفلاطون لفظ Khôra في معرض حديثه عن مكان ثالث سابق على التمييز بين عالم المثل وعالم الحس. فإذا كانت الموجودات تنقسم إلى قسمين : منها ما كان موجودا منذ الأزل وليست له صيرورة، ومنها أيضا ما هو في صيرورة دائمة ولم يكن أبدا فإن هناك حضورا ثالثا يتمثل في الوعاء القادر على إحتواء الأشياء التي في حالة صيرورة. وغني عن البيان أن أفلاطون لم يستطع التفكير في khôra إنطلاقا من مجموعة من الصور المجازية كالوعاء والأم، والحضانة، والرحم (المترجم).

(6) cf. Khôra et spectre de Marx (Pais, Gallilé, 1993) et Force de loi (Paris, Gallilé, 1994)

(**) وظف دريدا ثلاثة مصطلحات مشتقة من جذع لغوي واحد وهي : messianisme, messianicité, messianique، وقد اخترنا لها على التوالي المقابلات التالية : المشيحانية والمشياحية والمشيحاني. ومعلوم أن messianisme مشتقة من الكلمة العبرية Messiah وmâshiakh التي ترجمت إلى اليونانية بلفظ christos الذي أعطى إسم (المسيح). الكلمة إذن مشتقة من العبرية (مشح) أي مسح بالزيت المقدس. والمشيحانية هي الإيمان بمجيء الماشيح (المسيح المخلص) الذي "سيقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض ويضرب بقضيب في فمه ويميت المنافق بنفخة شفتيه، فيسكن الذئب مع الخروف ..." الكتاب المقدس سفر أشياع، الإصحاح 11. وتجد المشيحانية صداها في الفكر المسيحي، حيث ينتظر مجيء المسيح المخلص في نهاية الزمان ليملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا، وينقد البشرية جمعاء، هذا في حين تركز اليهودية فقط على إنقاذ الشعب اليهودي، ويتم التعبير عن هذه الفكرة في المجال التداولي العربي الإسلامي من خلال فكرة المهدي المنتظر، أما دريدا، فهو يستعمل مصطلحات توراتية بعد إفراغها من حمولتها الدينية (المترجم).

في وسع الآخر والموت... والشر الجذري – مداهمتنا في أية لحظة وحين. تفتح هذه الإمكانات التاريخ وتستطيع في نفس الآن إيقافه، على الأقل في مجراه العادي. غير أن هذا المجرى العادي، وهو ما انفك الفلاسفة والمؤرخون، وفي الغالب أيضا المُنظرون الكلاسيكيون للثورة، يتخذونه موضوعا لتفكراتهم. إن إيقاف أو تمزيق التاريخ ذاته، والعمل على صنعه من خلال إتخاذ قرار يقضي بترك الآخر يجيء، مما قد يعطي الإنطباع بأنه قرار سلبي ينفعل بقرار الآخر : فالقرار هو دائما قرار الآخر حتى عندما يظهر لنا أنه يسكن مملكة الذات وينطلق منها، إلا أن هذا لا يعني أنها معفاة من تحمل أية مسؤولية. المشيحاني عرضة للمفاجأة المطلقة، ولو أنها تأخذ شكلا خارقا للسّلم أو العدل، فإنه يتعين عليه، مع كونه عرضة بصورة تجريدية، أن يتوقع (ينتظر دون أن يتوقع) الأسوأ مثلما يتوقع الأحسن، لأنهما يسيران دوما جنبا إلى جنب، فلا وجود للواحد منهما دون الإمكانية المفتوحة للآخر.

يتعلق الأمر هنا «ببنية عامة تحكم التجربة». وغني عن البيان أن هذا البعد المشيحاني لا يخضع لأية نزعة مشيحانية، ولا يتبع تعاليم وحي كائنا ما كان، ولا ينتمي لأية ديانة ابراهيمية (بالرغم من أنني ملزم هنا بمواصلة منحه أسماء تحمل بصمة الديانات الابراهيمية، وذلك لأسباب حوهرية ترتبط باللسان والمكان والثقافة والبلاغة المؤقتة وباستراتيجية تاريخية سأتحدث عنها فيما بعد).

22. ترتبط بهذا الانتظار رغبة جامحة في العدل وهو بالتعريف غير متأكد من شيء، ولا ينبغي أن تهبه أية معرفة أو وعي أو توقع أو أي برنامج بما هو كذلك، فرصة التأكد من أي شيء. تنتمي هذه المشياحية المجردة منذ البداية، إلى تجربة الإيمان والاعتقاد أو إلى مصداقية لا تقبل الإختزال إلى المعرفة، كما تندرج في إطار الثقة التي تؤسس كل علاقة مع الغير كلما تعلق الأمر بالشهادة وحده العدل الذي أميزه عن القانون، يسمح بأن نحلم في ما وراء «النزعات المشيحانية»، بثقافة قابلة للتعميم على مستوى الخصوصيات، ثقافة معها يمكن الإعلان، من الآن فصاعدا عن الإمكانية المجردة للترجمة المستحيلة، إنه يندرج مسبقا في الوعد، وفي الفعل الإيماني أو في النداء إلى الإيمان الذي يسكن كل فعل لغوي وينبسط في كل توجه صوب الآخر. تستطيع ثقافة هذا الإيمان القابلة للتعميم على صعيد كوني – بالطبع أقصد هذا الإيمان وليس غيره أو أي شيء سابق عليه – أن تسمح وحدها بميلاد خطاب «عقلاني» وكوني بشأن «الدين». لا تقبل هذه المشيحانية المجردة من كل شيء، وكما يجب، وهذا الإيمان الخالي من أي معتقد الذي يتقدم مهددا بخطر ليل غاسق، لا تقبل الرد إلى التقابلات المعروفة

في تراثنا، مثل تقابل العقل والتصوف. إنها تعلن عن نفسها حيثما نجح تحليل عقلاني خالص عبر تفكير لا يثنيه شيء، من إظهار المفارقة التالية : يشكل أساس القانون – قانون القانون، تشريع التشريع، أصل الدستور – حدثا إنجازيا ليس في مقدوره أن ينتمي إلى المجموع الذي قام هو بنفسه بتأسيسه وتدشينه أو تبريره. ويعتبر حدث كهذا غير قابل للتبرير بموجب المنطق الذي عمل على فتحه. إنه قرار الآخر في إطارما لا يقبل البت. عندئذ يتوجب على العقل أن يُقر بما أسماه، عن حق، مونتين Montaigne وباسكال Pascal «الأساس الصوفي للسلطة». فالبعد الصوفي بهذا المعنى يزاوج بين الاعتقاد أوالتصديق وكذلك المؤتمَن أو الجدير بالثقة والسر (وهو ما نقصده بكلمة صوفي) وبين الأساس والمعرفة والعلم كـ «فعل» وكنظرية، كتطبيق وكممارسة نظرية، فهو يوقع تحالفا بينه وبين الإيمان والإنجازية performativité والإنجاز performance والعلم تقاني أو التقاني عن بعد télé-technologie فهنا حيث ينهار الأساس أثناء قيامه بفعل التأسيس، وحيث يتوارى تحت أرض ما نهض بتأسيسه، وفي اللحظة التي يضيع فيها في الصحراء ويُضيع حتى أثره وذكرى سر من الأسرار، فإن «الدين» لا يمكنه إلا أن يبدأ ويعاود البدء بصورة تكاد تكون أوتوماتيكية، ميكانيكية، آلية، وتلقائية، وتعني كلمة تلقائية، كما يدل على ذلك اسمها، أصل ما يتدفق وينساب من المنبع sponté sua فضلا عن أنها تعبّر عن الطابع الأوتوماتيكي لما هو آلي. من أجل الأفضل والأسوأ، ومن غير أية ضمانة، وفي غياب أي أفق أنتروبولوجي. فبدون هذه الصحراء الرابضة في قلب الصحراء، ليس ثمة مجال لممارسة فعل الإيمان، ولا مكان لوعد ولا مستقبل ولا انتظار بدون انتظار للموت والآخر، وإمكانية لبناء علاقة مع قراءة الآخر وخصوصيته، تمثل هذه الصحراء في قلب الصحراء حظا (كما هو الحال بالنسبة لما يشبه إلى درجة تكاد تصل إلى مستوى التطابق، التنزيه via negativa – لكن من غير أن يختزل إليه – الذي يفتح ممرا سالكا انطلاقا من تراث إغريقي – يهودي – مسيحي) إذ باقتلاع جذور التراث الذي يحملها وينفي الصفة الشيولوجية عنه. سيتمكن هذا التجريد [الصحراء] دون الحاجة إلى إنكار الإيمان، من تحرير عقلانية كونية، إضافة إلى الديموقراطية السياسية التي تربطها بها عرى وثيقة.

23. الاسم الثاني (أو ما قبل الاسم الشخصي الأول) سيكون هوkhôra كما حدده أفلاطون في محاورته طيماوس، دون أن يتمكن من إعادة ملاءمته في إطار تأويل ذاتي متماسك. انطلاقا من الداخل المفتوح لمتن ما، لنسق ما، للغة ما أو لثقافة ما، تقوم

khôra بتعيين المسافة المجردة والمكان ذاته، مكان الخارجية المطلقة، ولكنه أيضا المكان الذي تفترق فيه مقاربتين اثنتين للصحراء. أولاهما، تتمثل في التراث القائم على التنزيه، والذي بالرغم أو من داخل شهادة ميلاده المسيحية، يمنح إمكانيته لتراث يوناني – أفلاطوني أو أفلوطيني – يمتد إلى هيدغر ويتواصل مع الذين جاؤوا بعده : إنه فكر ما هو (موجود) فيما وراء الوجود *epekeina tes ousia*. يظل هذا الخليط اليوناني – الابراهيمي أنتروبو–ثيولوجيا. فمن خلال صوره المألوفة لدينا، عبر ثقافته وتاريخه، يمكننا القول أن «لسانه» غير قابل للتعميم على مستوى كوني. إنه يتكلم فقط على تخوم أو من أجل الصحراء الشرق أوسطية، مع منبع الديانات التوحيدية، وعن اليونان. هنا نستطيع القيام بمحاولة تحديد المكان، اليوم في هذه الجزيرة، الذي نتواجد فيه بنوع من الإصرار. وإذا كنا نصر وهذا من حقنا، ولمزيد من الوقت، على استعمال أسماء يزودنا بها التراث، فلأننا بالقياس إلى هذا المكان المتاخم، نعاين بداية فصل جديدة من حرب الأديان التي تتخذ شكلا لا مثيل له، وهو ما يجسد حدثا داخليا وخارجيا على حد سواء. إن الزلزال الذي تحدثه هذه الحرب يصيب مباشرة العالمية الإئتمانية للعلم التقاني، مثلما يصيبها في أبعادها الاقتصادية والسياسية والقانونية، إنها تتوسل في ذلك بمفاهيمها المرتبطة بالسياسة والقانون الدولي والجنسية والذاتية المواطنة، فضلا عن مفهوم سيادة الدولة. ترنو هذه المفاهيم المهيمنة إلى بسط سيادتها على عالم ما، لكن فقط انطلاقا من محدوديتها : فالتوتر المتزايد لقوتها ليس متنافرا، على العكس من ذلك، سواء مع هشاشتها أو مع قابليتها للتحسن والكمال، فالواحد منهما لا يكون من غير أن يستحضر معه الآخر.

24. لقد بات من الأكيد أننا لن نستوعب أبدا حقيقة ما يعنيه الإجتياح «الإسلامي» ولن نتمكن من إعطاء إجابات حقيقية، ما لم نسائل دفعة واحدة «داخل» و«خارج» هذا المكان المتاخم، بل إننا سنفشل أيما فشل، إذا ما اقتصرنا على إعطاء تفسير داخلي (محايث لتاريخ الإيمان والدين، والألسن أو للثقافات بما هي كذلك) أو إذا ما لم نحدّد مكان العبور بين هذه المحايثة وكل الأبعاد التي تبدو خارجية (نقصد هنا الأبعاد العلم تقانية والبيوتقنية عن بعد، أي أيضا السياسية والسوسيواقتصادية ... الخ).

وربما يتوجب علينا، إلى جانب مساءلتنا للتراث الأنطوتيولوجي – السياسي الذي تتقاطع فيه الفلسفة اليونانية مع الديانات الابراهيمية، أن نجرّب ما يصمد في وجهه إلى الآن، وما كان يبدي دائما مقاومة تروم الإنفلات من قبضته سواء من الداخل أو من خلال

خارجية تعمل وتقاوم في الداخل. قد تكون khôra أو «تجربة الـ «khôra»[8] على الأقل كما تأولتها من قبل، إسم المكان، أو بالأحرى اسم مكان غاية في التفرد، خُصص لهذه المسافة الفاصلة التي تأبى الخضوع لأية سلطة تيولوجية، أنطولوجية أو أنتروبولوجية، مثلما تستعصي على التصنيف الزمني، فهي لا عمر ولا تاريخ لها، بل هي «أقدم» من جميع التقابلات (مثل محسوس/معقول)، ناهيك عن أنها تمتنع عن تقديم نفسها حتى في صورة ما يسبح «فيما وراء الوجود»، كما يذهب إلى ذلك أهل التنزيه. ولهذا تظل khôra حصنا منيعا يَصد كل سيرورات الوحي التاريخي أو التجربة الأنتروبولوجية، التي تفترض ، مع ذلك، التجريد. لن تكون أبدا مدخلا للدين، ولن تقبل مطلقا بالعمليات التي ترمي إلى تقديسها، وتطهيرها وأنسنتها، وتهذيبها وأرخنتها، وجعلها موضوعا للدراسات الثيولوجية، وبسبب تنافرها التام مع كل ما هو سليم وناجي، قدسي ومقدس فإنها تفرض دائما وأبدا مبدأ التعويض. وهذا ما لا نستطيع قوله في الحاضر، لأن khôra لا تقدم نفسها بتاتا على هذا النحو. فهي ليست الوجود ولا الخَير ولا الإله، ولا الإنسان ولا التاريخ، وستستمر في مقاومتهم أجمعين، مثلما كانت دوما (ولن يتمكن أي مضارع ماضي من أن يعيد ملاءمة وثْني أو إعادة ثني khôra خالية من الدين والأخلاق) المكان ذاته الذي تصدر منه مقاومة لا حدود لها وصمود راسخ القدمين: إنه آخر مختلف لا ملامح له.

25. khôra ليست شيئا (أي ليست الموجود أو الحاضر)، لكنها ليست اللاشيء الذي قد يفتح إلى الآن، في إطار قلق الدازاين، على سؤال الوجود . تخبرنا ذاكرتنا بأن هذا الاسم اليوناني يفصح عما لا يقبل إعادة الملاءمة أوالتكييف من قبل ذاكرتنا، بل إن الأمر يطال حتى ذاكرتنا «اليونانية»، إنه يفصح عما لا تستوعبه الذاكرة بصدد صحراء في قلب الصحراء، والذي لا يشكل بالنسبه إليها عتبة ولا حدادا، من هنا يبقى السؤال مفتوحا حول ما إذا كان بالإمكان التفكير في هذه الصحراء، وتركها تعلن عن نفسها «قبل» الصحراء التي نعرف (أقصد الصحراء التي شهدت ظهور الديانات السماوية، وشتى أنواع الانسحابات، كما عرفت حياة وموت الإله أكثر من مرة، إضافة إلى مختلف أشكال انسلاخ الإله عن ألوهيته kénose أو التعالي والـ«religo»، أو الأديان التاريخية) أم أنه على العكس من ذلك، ينبغي أن ننطلق من هذه الصحراء الأخيرة حتى نمسك بتلابيب ما قبل الأول أي ما أسميه الصحراء في قلب الصحراء. ألا يجدر بنا إحترام هذا التذبذب الذي لا قرار معه، وهذا التحفظ (الإيبوخي أو اتخاذ المسلك الذي أتينا على

7). من الواجب عليّ هنا أن أدعوكم إلى قراءة هذا النص، وبالخصوص إلى الاطلاع على القراءة السياسية التي اقترحتها في الأعمال التالية: "Comment ne pas parler?" (loc, cit), Khôra (op.cit) et Sauf le nom (Paris, Gallilé, 1993).

8) cf. Sauf le nom, op.cit, p.95.

ذكره من قبل، والذي يجعلنا متأرجحين بين الوحي والكشف، وبين الحدث وإمكانية أو افتراضية الحدث ؟ ألا يعد احترام هذا التذبذب الفريد أو هذه المزايدة الموسومة بالغلو، بين أصالتين أو منبعين، لنقل، عملا بمقتضى الاقتصاد الإشاري، بين نظام ما هو موحى به ونظام ما هو قابل للكشف، ألا يُعد فرصة سانحة أمام كل قرار مسؤول، ومناسبة لانبلاج «إيمان تفكري» آخر وظهور «تسامح» جديد.

26. لنفترض أننا هنا جميعا من أجل «التسامح» على الرغم من أننا غير مكلفين بمهمة نشره وممارسته أو التأصيل له. إننا مجتمعون هنا من أجل محاولة التفكير فيما قد يعنيه مفهوم «التسامح» من الآن فصاعدا. أضع هذا المفهوم بين هلالين حتى أتمكن من تجريده وانتزاعه من أصوله، ومن تم نعلن من خلاله، وعبر كثافة تاريخه، عن إمكانية لا تكون مسيحية فحسب. لإن مفهوم التسامح بالمعنى الحرفي للكلمة، ينتمي أولا وقبل كل شيء إلى المسيحية، ويعد واحدا من مفرداتها الأساسية. ما أود قوله هو أن هذا الاسم يشير حرفيا إلى سر من أسرار الطائفة المسيحية : إذ نُشر وانتشر وتدوول باسم الإيمان المسيحي، ومن غير الممكن أن لا تكون له علاقة بإرث، مسيحي أيضا، يسميه كانط «الإيمان التفكري» – والأخلاقية الخالصة باعتبارها شأنا مسيحيا. بداية لا بد من التأكد أن درس التسامح شكّل بالنسبة للمسيحي درسا مثاليا أعتقد أنه الوحيد القادر على إعطائه للعالم، على الرغم من أنه كان ملزما في الغالب بالإصغاء إلى تعاليمه. ولهذا الاعتبار، كانت الأنوار مثلها في ذلك مثل الـ «*Aufklarung*»، ذات طبيعة مسيحية. ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن المعجم الفلسفي لفولتير يعطي، في معرض حديثه عن مفهوم التسامح، للدين المسيحي اعتبارا مزدوجا. فهو من جهة، يعدُّه النموذج الأسنى للتسامح، لأنه كان سباقا إلى تعليم التسامح، وبطريقة يتفوق بها على سائر الأديان. الظاهر أن فولتير يعتقد، على غرار كانط بأن المسيحية هي الدين «الأخلاقي» الوحيد، ما دامت هي أول من يتعيّن عليه، وهي تستطيع ذلك، إعطاء المثال. ومن هنا تبرر سذاجة ـ وأحيانا بلادة ـ أولئك الذين يهتفون باسم فولتير وينضوون تحت لوائه في معركة الحداثة النقدية ـ والأنكى من ذلك في ما يتصل بمستقبلها. ولأن هذا الدرس الفولتيري، من جهة ثانية، كان موجّها بالدرجة الأولى إلى المسيحيين الذين كان ينعتهم ب «أكثر الناس افتقادا للتسامح»[9]. وهو إن كان يتهم الدين المسيحي والكنيسة، فلإيمانه العميق

9) على الرغم من أن فولتير قد أكد، في معرض جوابه عن سؤال «ما التسامح» ؟ أنه «خاصية إنسانية»، فإن مَثل الإنسانية الأعلى، وإلهامها الأسمى يظل مسيحيا «فمن بين سائر الأديان، تعد المسيحية، بلا أدنى شك، الدين الذي يتعيّن عليه أن يكون مصدر إلهام لمزيد من التسامح، وإن كان المسيحيون إلى حد الآن هم أكثر الناس بعدا عن التسامح» (Dictionnaire philosophique, article: "tolérence"). يخفي لفظ «التسامح» إذن حكاية، ويروي بادئ ذي بدء قصة وتجربة مسيحية داخلية، إنه يحرر رسالة يوجهها مسيحيون إلى مسيحيين آخرين، عبرها يتم تذكير المسيحيين «الأكثر بعدا عن التسامح»، بطريقة أخوية، من قبل مشاركين لهم في الملة، بكلمة المسيح، وبالمسيحية الأصلية التي تنهل مباشرة من الأصول، ولولا خشيتنا أن نصدم الكثيرين، دفعة واحدة، لقلنا أن فولتير وهيدغر ينتميان لنفس التراث الكاثوليكي الأصلي.

بدرس المسيحية الأصلية «زمن المسيحيين الأوائل»، عيسى والحواريين الذين تعرضوا للخيانة من طرف «الدين الكاثوليكي الحواري والروماني»، لذلك فهو يعتبره من خلال طقوسه ومعتقداته نقيضا للدين الذي بشّر به عيسى»[10].

«تسامح» آخر قد ينطبق على تجربة «الصحراء في قلب الصحراء»، من حيث احترامه لمسافة الحيرة اللامختزلة بما هي حصوصية وتفرد، وهذا الاحترام يندرج أيضا تحت اسم «religio»، «religue» كحيرة أو تحفظ، ومسافة وفصل، وتفكيك، انطلاقا من عتبة الدين، كائنا ما كان كرابطة للتكرار مع ذاته، وانطلاقا من كل رابطة اجتماعية أو جماعية[11].

قبل وبعد اللوغوس الذي كان في البداية، قبل وبعد القربان المقدس، قبل وبعد الكتب المقدسة.

ضميمية post-scriptum

أقبية Cryptes

27. [. . .] الدين ؟ إذا كان علينا أن نتحدث مُجدّدا عن الدين، هنا الآن، وفي هذا اليوم بالذات، فإنه يتوجب علينا أن نفكر فيه في ذاته أو ننشغل به ولا نتشاغل عنه. هذا أكيد، بيد أنه علينا قبل كل شيء أن نصرف أقصى جهودنا في محاولة قوله وإبداء الرأي فيه بالدقة المطلوبة، أي بالتحفظ، والحياء، والاحترام أو الورع، وبكلمة نقول: بالحيرة religio التي يتطلبها الدين، على الأقل، في ماهيته أو ما يزعم أنها كذلك، وكما يدل على ذلك اسمه، فإنه يكون من اللازم علينا أن نتحدث عن هذه الماهية، بشيء من الحس الديني، حتى لا نقحم فيه ما هو غريب عنه، وتتركه يكون ما هو عليه، سليما، ناجيا، وسالما، سالما في إطار تجربة السّالم التي أراد تجسيدها، والسالم[12]. ذاته، أليس شأنا يخص الدين بامتياز ؟

10) المصدر نفسه.

11) وعلى نفس المنوال الذي سرت عليه في عمل آخر (Spectres de Marx. op.cit, p 49, sq) سأقترح التفكير في شرط العدالة انطلاقا من فك للارتباط، وانطلاقا من الإمكانية الناجية، على الدوام، لسرّ التفكيك هذا، والذي ينبغي أن لا نتهاون في الحرص على تنجيته وإنقاذه، وذلك بعيدا عن منطق التجميع (versammlung) الذي نحوه يتجه بها [العدالة] هيدغر، ضمن إهتمامه المبرر إلى حد ما، بتخليص Diké (العدالة) من سلطة Jus [القانون] ومن التمثلات الأخلاقية القانونية التي ظهرت متأخرة.

12) indemnis (السالم) : هو من لم يتعرض لخسارة أو ضرر، لقد أعطى هذا اللفظ الأخير في الفرنسية لفظ "dam"(« au grand dam ») على حساب) الذي ينحدر من dap-no-m الذي يقترن بدوره بـ daps وdapis، ويشير إلى القربان المقدم إلى الآلهة كتعويض طقوسي. يمكننا الحديث في هذه الحالة عن التعويض (indemnisation) وسنتوسل هنا أو هناك بهذا اللفظ لكي نعبر، في آن واحد، عن سيرورة التعويض عن إصلاح الضرر، بطريقة قربانية أحيانا، الذي يعيد بناء الصفاء الذي لا تشوبه شائبة والوحدة السليمة الناجية، فضلا عن النقاء والملكية غير المنقوصة. إجمالا، هذا ما يقوله لفظ «السالم» الخالص الغير الملوث، البكر، المقدس أو القدسي قبل أي تدنيس ، وجرح وتطاول وخدش. لقد اختير في الغالب كمقابل لـ heilig (مقدس، سليم وناجي، بكر) عند هيدغر، وبما أن لفظ heilig سيكون حاضرا في قلب تأملاتنا فإنه من واجبنا أن نوضح الاستعمال الذي سنعتمد من الآن فصاعدا، لهذه المصطلحات: السالم، التعويض، دفع التعويض وعلى التوالي سنقرنها أدناه بالمصطلحات التالية: المحصّن (unumun)، الحصانة (immunité)، التحصين (immunisation)، المتحصن وخصوصا الحصانة الذاتية (auto-immunité).

قد يعترض علينا معترض فيقول : لا، إننا لن نتكلم عن الدين إذا ما نطقنا باسمه واقتصرنا على التفكير فيه نظريا وبنوع من الاحترام الديني. وربما يذهب آخر، أو نفس المعترض، إلى القول بأن القطع معه من أجل تعليق الإنتماء الديني لبعض الوقت كان وما يزال المنبع الذي دأب على تفجير الإيمان الأكثر أصالة أوالقداسة الأكثر أصلية. على أية حال، يجب علينا أن نولي كبير عنايتنا، بشكل لا ديني أوحتى مناف للدين، إن أمكن، لما قد يشكل حاليا جوهر الدين، وأن نتفحص ما يُقال ويُعمل ويَحدث الآن باسمه في العالم، وفي التاريخ؛ بالضبط هنا حيث يعجز الدين عن التفكير، وأحيانا حتى عن حمل اسمه وتحمل مسؤوليته. ولا يجدر بنا أن نقع في آفة الاستسهال عند قولنا «هذا اليوم»، و«الآن»، «في العالم» «وفي التاريخ» عندما نمر عليها مرور الكرام، متناسين ما يحدث هنا، وما يعود بشكل مفاجئ تحت اسم الدين، إن لم نقل باسم الدين. إن ما يحدث لنا هنا مرتبط أساسا بالتجربة والتأويل الجذري لكل ما يمكن أن تدل عليه هذه الكلمات «وحدة» «عالم» «وجود في العالم»، مفهوم العالم أو التاريخ في تراثه الغربي (المسيحي أو الإغريقي ـ المسيحي الممتد إلى كانط، هيجل، هوسرل وهيدغر) إضافة إلى معنى اليوم والحاضر (يجب، فيما بعد، أن نقارن بين هذين الموضوعين الملتبسين: الحضور السالم للحاضر من جهة، والفعل الإيماني في الإعتقاد من جهة أخرى أو لنقل أيضا القدوس، السليم والناجي من ناحية، والإيمان والجدارة بالثقة أو مصداقية الآخر من ناحية أخرى) وكمثيلاتها في عهد غير بعيد، تنطلق «الحروب الدينية» اليوم من عقالها، وتسعى بكل ما أوتيت من قوة من أجل بسط هيمنتها على الأرض الإنسانية (التي ليست هي العالم) وعلى السماء بواسطة نظام رقمي وتصوير افتراضي شامل ومباشر، مثلما أضحت تستعين «بالمجال الجوي»، والأقمار الاصطناعية الخاصة بوسائل الاتصال عن بعد، والطرق السيارة للمعلومات، وتركيز السلطات الرأسمالية ـ الإعلامية وعلى الجملة، يمكن القول أنها تتوسل بالثقافة الرقمية، والطائرة النفاثة (jet) والتلفزة، والتي بدونها لن نتمكن من معاينة أية تظاهرة دينية، حيث سيتعذر على البابا، مثلا، القيام برحلات وإلقاء الخطب، كما سيختفي أي إشعاع منظم للشعائر اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية، سواء كانت «أصولية»[13] أم لا، وبهذا لم يعد للحروب الدينية المسبرنة cyberspatialisées أو السبرانية

13) لا يتسع هذا الموضع لإحصاء صور أو علامات، يمكننا القول إيقونات هذا العصر، لكن حسبنا أن نذكر منها : التنظيم ، التصور (قوى مُولدة، بنيات ورساميل) كالتمثيل السمعي ـ البصري للظواهر الثقافية أو السوسيو دينية. في هذا الفضاء الافتراضي المرقمن، رمامة على رمامة، تشعر بأن هناك عينا سماوية، متوحشة، بهيمية أو إلهية، تشبه عين CNN [القناة التلفزية الأمريكية الشهيرة] تراقب باستمرار ما يجري في القدس بدياناتها التوحيدية الثلاث، وتتبع عن كثب تعدد وسرعة، وبشكل غير مسبوق، إزدياد حجم تحركات البابا الذي صار يتمرس بالبلاغة التلفزية (والذي حظيت رسالته الأخيرة « evangeliuni vitae » التي أعلن فيها وقوفه ضد الإجهاض

cyberspacées من رهان سوى هذا التحديد «للعالم»، و «التاريخ» و «اليوم»، و«الحاضر». صحيح قد يظل هذا الرهان ضمنيا، مفتقرا للتمفصل الجيّد والصياغة الدقيقة على مستوى الموضوع، ويمكنه من ناحية ثانية، عن طريق «كبتها» أن يخفيها أو ينقل غيرها، أي أن يدرجها، كما هو الحال دائما مع طوبولوجيا الكبت، أن يموقعها في أماكن أو أنظمة أخرى، وهو ما لا يتحقق بدون أعراض وهوامات، بدون أطياف phantasmata تنظر من يساءلها. في هاتين الحالتين، ووفق هذين المنطقين، يكون علينا أن نضع في اعتبارنا كل رهان معلن في جذريته القصوى، وأن نتساءل عما يمكن، إفتراضيا، أن يخفي في عمق هذه الجذرية. وعلى هذا النحو، يبدو الرهان المعلن بلا حدود : ما «العالم» ؟ ما «اليوم» ؟ ما «الحاضر»؟ (إذن التاريخ برمته، الأرض، إنسانية الإنسان، حقوق الإنسان، حقوق الرجل والمرأة، التنظيم السياسي والثقافي للمجتمع، الإله والحيوان، ظاهرية اليوم، قيمة أو «التعويض» عن الحياة، الحق في الحياة، طرق التعامل مع الموت الخ) ؟

إن طرح سؤال ما الحاضر؟ يعني بالضرورة ما التاريخ؟ ما الزمن؟ ما الوجود؟ نقصد الوجود في أخص خصائصه السالمة، الناجية، المقدسة، القدسية. ماذا عن القدسية أو القداسة؟ هل يعنيان نفس الشيء؟ وماذا بشأن ألوهية الإله؟ وما هي الدلالات التي يمكن أن نخلعها عن لفظ theion؟ وهل هذه طريقة ملائمة لطرح السؤال؟

= والقتل الرحيم وإعلاءه من شان قدسية أو قداسة الحياة السليمة والناجية ـ السالمة ـ وتشجيعه ومباركته للتوالد من خلال المؤسسة الزوجية ـ التي يفترض أنها وجدها، إلى جانب عزوبية الرهبان، الحصن الحصين ضد فيروس نقص المناعة المكتسبة؛ بنقل مباشر وتغطية مكثفة حيث تم تسويقها وجعلها متوفرة في أقراص مندمجة يتم تداولها. لقد طالت عملية الوضع أي أقراص مندمجة حتى علامات الحضور في السر القرباني) كما تتعقب سفر الحجاج جوّا إلى مكة، وتقوم بتغطية عدد من المعجزات على الهواء مباشرة (تدور في الغالب حول عمليات إشفاء أي بالرجوع إلى السّالم وإلى فعل التعويض الرافع للضرر) متبوعة بوصلات إشهارية يعاينها عشرة آلاف شخص حاضر في استوديو أحد القنوات التلفزية : فضلا عن متابعتها للدبلوماسية الدولية والتلفزية لـ« الدّلاي لاما» الخ.

إن قوة الشهادة لدى هذه الظواهر تجد نفسها، بموجب تطابقها مع سُلَّم وتطورات الديموغرافية العالمية، وبفضل تناغمها مع السلطات العلم تقانية والاقتصادية والإعلامية المعاصرة، قد كثفت وفي نفس الوقت، جُمعت داخل الفضاء الرقمي بواسطة طائرة تفوق سرعتها سرعة الصوت أو من خلال الأسلاك السمعية ـ البصرية. ولا يخفى أن أثير الدين قد كان «صدره» دوما مفتوحا لنوع من الإفتراضية الطيفية. واليوم، كما هو الشأن بالنسبة للسماء المرّصعة بالنجوم في أعماق قلوبنا، يغدو الدين «المسيرن» والموضوع في أقراص مندمجة سببا أساسيا في إحياء، متسارع ومندغم في رأسمالية فائقة، الأطياف الأساسية. إذ نجدها خاضرة في الأقراص المندمجة، وفي المدارات السماوية للأقمار الاصطناعية، وعبر الطائرة النفاثة، وفي التلفزة، ومن خلال البريد الإلكتروني أو شبكات الأنترنيت. لقد صار الدين، واقعيا أو افتراضيا، قابلا للتعميم على صعيد كوني، وخارقا لكل الحدود بين الدول، بفضل «هيئات» جديدة متحررة أكثر فأكثر من سلطات الدول (سواء أكانت ديموقراطية أم لا، لا يهم، ما دام كل شيء أصبح في حاجة إلى إعادة للنظر، من ذلك مثلا «العالمية اللاتينية» للقانون الدولي في وضعه الحالي أي على عتبة سيرورة تحول متسارع وغير متوقع).

28. الدين؟ هل هو بصيغة المفرد؟ ربما، وقد يكون هناك بالطبع شيء آخر، ومصالح أخرى (اقتصادية، سياسية وعسكرية ... الخ) تقف وراء «حروب الدين» وتقبع خلف ما يقدم بإسم الدين، فيما وراء المعارك التي تخاض دفاعا عنه أو هجوما «بإسمه»، موتا أو قتلا أو اقتتالا في سبيله، ولأجل ذلك، فإنه يتذرع برهانات معلنة، أو بعبارة أخرى، يقوم بتعيين التعويض في واضحة النهار. لكن على العكس من ذلك، إذا كان ما يقع لنا يأخذ غالبا، كما أسلفنا من قبل، صور الشر والفظاعة، ويظهر في شكل «حرب للأديان»، بشعة وغير مسبوقة، فإن هذه الأخيرة لا تقول دائما إسمها ورسمها، لأننا لسنا مُتيقنين من أنه، إلى جانب أو مقابل الجرائم المثيرة والأكثر وحشية المقترفة من طرف بعض «المتطرفين» (في الحاضر أو في الماضي)، قد تكون هناك قوى أخرى مدججة بالسلاح، تقود هي الأخرى «حروبا دينية» غير معلنة. وبهذا الصدد لا تشكل الحروب أو «التدخلات» العسكرية للغرب اليهودي ـ المسيحي بإسم أنبل القضايا (المتعلقة بالقانون الدولي، والديموقراطية، وبسيادة الشعوب والأمم أو الدول والمرتبطة حتى بالأوامر أو الامتيازات الإنسانية) هي أيضا، ومن جهة ثانية، حروبا دينية بمعنى من المعاني؟ هذه الفرضية لن تكون بالضرورة مشينة، أو حتى أكثر أصلية، إلا بالنسبة لأولئك الذين يسارعون إلى الاعتقاد بأن هذه القضايا العادلة ليست فقط دنيوية بل هي خالية من كل حس ديني. وحتى نتمكن من تحديد «الحرب الدينية» على النحو الذي أشرنا إليه، لا بد من أن نكون على ثقة في أننا نملك القدرة على تعيين حدود ما هو ديني. ينبغي التأكد من مدى قدرتنا على التمييز بين مختلف الصفات المسندة لما هو ديني (وهذا الأمر ليس هينا، كما سنرى، إذ هناك على الأقل عائلتين، لنقل أصلين أو منبعين يتقاطعان ويُطعم بعضهما بعضا، مثلما يتبادلان التأثير والتأثر دون أن يحصل بينهما إختلاط، وحتى لا نترك، مرة أخرى، الأشياء تبدو سهلة للغاية، سنكشف عن أحدهما وهو دافع السالم أي دافع ما يبقى متنافرا مع التدنيس، وما هو ناج بذاته ومُحصن ذاتيا، يجب علينا فك الارتباط بين السمات الجوهرية المميزة لما هو ديني عن تلك التي تؤسس مثلا مفاهيم الإتيكا والقانون، والسياسة أو الاقتصاد. بيد أن فك الارتباط هذا يعتبر العمل الأكثر إشكالية، لأن المفاهيم الأساسية التي نتوسل بها عادة من أجل عزل أو إدعاء عزل ما هو سياسي – إذا ما قصرنا اهتمامنا عليها فقط – تبقى دائما دينية أو تيولوجية – سياسية. لنسق مثالا يوضح ذلك: في أحد محاولاته الأكثر دقة لعزل الدائرة السياسية عن كل شائبة من شوائب الاقتصاد أو الدين، وبهدف تحديد ما هو سياسي، ومن يكون العدو السياسي. في حروب الدين كالحروب الصليبية، كان على كارل شميت أن يسلّم بأن المقولات التي تظهر الأكثر تمثيلا لما هو سياسي بشكل خالص، كانت ثمرة علمنة أو

نتاج تراث تيولوجي–سياسي. وعندما أدان اللاتسييس الجاري به العمل أو سيرورة تحييد البعد السياسي، فقد فعل ذلك بصورة واضحة، قياسا إلى قانون أوروبي ظل بلا شك، في رأيه، غير قابل للانفصال عن «تصورنا» للبعد أو المكون السياسي[14]. هب أننا سلّمنا بهذه المقدمات فإن الصورة اللامسبوقة للحروب الدينية الراهنة يمكن أن تتضمن أيضا احتجاجات جدرية على مشروعنا الرامي إلى رسم حدود واضحة لما هو سياسي. ستكون إذن جوابا على ما يشتمل عليه تصورنا، مثلا، للديموقراطية؛ بمفاهيمها القانونية، والإتيكية والسياسية مجتمعة، كمفهوم سيادة الدولة، والذات المواطنة والمجال العمومي والمجال الخاص، من ترسبات دينية تنحدر في الواقع من جذر ديني محدد.

عندئذ، وبالرغم من الأمور الأخلاقية والسياسية المستعجلة التي قد لا تترك لنا فرصة انتظار الإجابة réponse، لن يتم إعتبار التفكر في الاسم اللاتيني للدين «religion» تمرينا مدرسيا أو مدخلا إلى فقه اللغة أو ترفا تأثيليا وبكلمة نقول: إنه مجرد ذريعة لتعليق الحكم أو القرار، إنه وسيلة لإنجاز إيبوخي آخر.

29. ما الدين ؟ الجواب : «الدين هو «الإجابة». أليس هذا هو الجواب الذي ينبغي أن نلتزم بتقديمه في البداية. يبقى علينا أن نعرف بالضبط ماذا يعني فعل أجاب répondre، ومعه أيضا لفظ المسؤولية résponsabilité. نحن مطالبون إلى جانب المعرفة، بتوثيق الإيمان بذلك. وبالفعل، فلا إجابة من غير استحضار لمبدأ المسؤولية: يتعين علينا أن نجيب الآخر وأن نتحمل مسؤوليتنا أمامه وأمام أنفسنا. ومن جهة أخرى، فلا مسؤولية بدون حلف اليمين، من غير ضمانة ولا قسم، وبدون شيء من الـ«sacramentum»[*] أو «dus durandum» (قانون المحلفين)، وقبل تجريد النظر في التاريخ الدلالي لمفاهيم الشهادة والقسم وحلف اليمين (جنيالوجيا وتأويل هذه المفاهيم ضروري لمن أراد أن يفكر في الدين من خلال صوره الخاصة أو المعلنة) وقبل حتى التذكير بأن عبارات مثل: «أعدُك بقول الحقيقة» التي مازالت متداولة، أو «إنني ألتزم بقولها» عندما يكون قصدي هو «الحنث باليمين»، يجب أن نتفطن إلى أننا بذلك نكون قد تكلمنا اللغة اللاتينية، هذا مجرد لفت انتباه حتى نتذكر أن العالم اليوم يتكلم اللغة اللاتينية (من خلال اللسان الأنجلو أمريكي) كلما استند إلى إسم الدين مع التسليم بأنها أصل كل خطاب صادر عن الآخر، ولو كان موجها إلى الذات، فإنه لا

14) دون حتى أن نتحدث عن الصعوبات الأخرى والاعتراضات الممكن توجيهها للنظرية التي بلورها شميت بصدد ما هو سياسي وما هو ديني: إئذنوا لي هنا بأن أحيلكم على كتابي: Politique de l'amitié. Paris, Gallilé, 1994.

*) استعمل هذا اللفظ أساسا للتعبير عن القسم الذي كان يؤدى أثناء المحاكمة أو خلال الانخراط في سلك الجندية.

يمكن المخاطرة ببعض الوعود المؤيدة بالقسم، الذي يتخذ الإله على الفور كشاهد، أن لا تكون قد ولّدت، سلفا الإله – إذا أجاز لنا هذا التعبير – بصورة تكاد تكون آلية. قبليا، هذا أمر لا مفر منه، فنزول الإله بطريقة آلية (Dieux ex machine) سيعرض آلة متعالية تحكم التوجه إلى الغير. وبهذا نكون قد وضعنا، إدباريا، حق البكورية المطلقة للواحد الذي لم يولد : لأنه حينما نتخذ الإله شاهدا، حتى عندما لا يذكر إسمه في ضمان الالتزام الأكثر «علمانية»، فإنه ليس بوسع القسم سوى أن ينتجه ويستند إليه أو يستدعيه كحاضر بشكل مسبق، وإذن لم يُولَّد وغير قابل لذلك، قبل الوجود ذاته : إنه غيرقابل للخلق، وغائب في مكانه. إنه خلق وإعادة خلق ما ليس قابلا للخلق، الغائب في مكانه، كل شيء يبتدئ بحضور هذا الغياب، إن «موت الإله» أكثر من مرة، قبل المسيحية، في ذاته وخارجها لا يعدو كونه صورا وحوادث طارئة وغير متوقعة. وعلى هذا فإن إعادة توليد ما لا يولد أصلا تُعبر عن المكان الفارغ. فبدون الإله، لا وجود لشاهد مطلق، أي لا وجود لشاهد مطلق نستدعيه كشاهد أثناء الشهادة. لكن بوجود الإله، إله حاضر، باعتباره طرفا ثالثا (terstis, testis) مطلقا، ستصير كل شهادة غير مجدية ولا معنى لها أو ثانوية. والشهادة تعني أيضا الوصية . يظل الإله، فيما يتصل بعملية إستدعاء الشاهد التي لا مناص منها، اسما للشاهد، وقد يستدعى كشاهد، بالرغم من أن مسمى هذا الاسم يبقى غبر قابل للنطق، وغير قابل للتحديد. وإجمالا سيكون غير قابل للتسمية في إطار اسمه بالذات : هذا حتى لو كان عليه أن يظل غائبا وغير موجود، وعلى وجه الخصوص غير قابل للخلق. الإله هو الشاهد بما هو «قابل وغير قابل للتسمية»، وهو أيضا الشاهد الحاضر الغائب في كل قسم أو من خلال كل ضمان ممكن. لنفترض concesso non dato أن للدين أدنى علاقة مع ما نقصده نحن باسم الإله، فإنه قد ينتمي ليس فقط للتاريخ العام للتسمية، وإنما أيضا بموجب اسمه اللاتيني religio إلى تاريخ القسم sacramentum والشهادة testimonium إنه سيجسد هذا التاريخ إلى درجة التماهي معه. وأنا على متن الباخرة التي كانت تنقلنا من نابولي إلى كابري، كنت أفكر في أن أستهل مداخلتي بالتذكير بهذه البديهية الساطعة، بيد أنني لم أجرؤ على فعل ذلك. وكنت أيضا أقول مع نفسي أننا سنضل الطريق. فيما يتعلق بظاهرة «الدين» أو بما يسمى «عودة ما هو ديني» اليوم، إذا ما واصلنا بسذاجة، تمسكنا بإقامة تعارض بين العقل والدين، وبين الحداثة العلم تقانية والدين. هب أننا بصدد محاولة الفهم، فهل سيتأتى لنا فهم شيء مما «يجري–اليوم–في–العالم–في–علاقة–مع–الدين» (ولماذا في «العالم»)؟ وما العالم؟ وقبل هذا وذاك، ماذا يعني هذا الافتراض ؟...الخ) إذا ما

استمرينا في الأخذ بهذا التعارض بله التنافر، أي إذا ما بقينا حبيسي مظهر من مظاهر التراث الأنواري، وتمسكنا بوجه واحد من وجوه أنوار القرون الثلاثة المنصرمة (وليس بالـ «Aufklarung» (الأنوار باللغة الألمانية) التي تنغرس قوتها النقدية بعمق في تربة الإصلاح)، بنور الأنوار الذي يخترق كشعاع واحد تلك اليقظة النقدية والمعادية للدين في تجلياته اليهودية –المسيحية –الإسلامية. والمقترنة على التوالي ب «فولتير – فيورباخ – ماركس – نيتشه – فرويد (وحتى) هيدغر» ؟ ولعلنا نستطيع فيما وراء هذا التعارض والإرث المرتبط به (من ناحية أخرى نجد نفس التعارض مجسدا بوضوح لدى السلطة الدينية)، القيام بمحاولة لفهم كيف يعمل التطور الدائم والراسخ للعقل النقدي والعلم تقاني، بدلا من معارضته الدين، على حمله ودعمه وافتراضه، علينا أن نبرهن، وهذا لن يكون سهلا، بأن الدين والعلم لهما نفس المنبع. (واضح أننا نربط هنا العقل بالفلسفة وبالعلم، بما هو علم تقاني وبما هو تاريخ نقدي لعملية إنتاج المعرفة، وللمعرفة كإنتاج وكمهارة وتدخل عن بعد، وباعتباره أيضا علما تقانيا عن بعد، ذو ماهية تنافسية وإنجازية) يتطور العقل والدين جنبا إلى جنب، انطلاقا من هذا المصدر المشترك : إن الضمانة اللفيفية لكل فعل إنجازي، والتي تلزم بتحمل المسؤولية أمام الغير، وأمام الإنجازية التنافسية للعلم التقاني؛ نفس المصدر الوحيد ينشطر آليا وأوتوماتيكيا، ويتعارض إداريا مع ذاته؛ من هنا نفهم السر وراء وجود مصدرين في مصدر واحد. ويعد هذا البعد الإداري سيرورة للتعويض القرباني الرامي إلى إرجاع واستعادة السالم الذي يعمل هو ذاته على تهديده. وهو أيضا من يعطي إمكانية الاثنين أي n + 1، وهي نفس الإمكانية التي يتيحها نزول إله بواسطة آلة لفيفية[*] deux ex machina testimo nial وبخصوص الإجابة فهي تنبسط بصيغة: إما كذا أو كذا. فهي إما تتوجه إلى الآخر المطلق بما هو كذلك، بحيث يكون هذا التوجه مفهوما، مسموعا ومحترما في جو من الوفاء والمسؤولية؛ وإما ترد، وتجيب بحدة وتُعوض وتأخذ التعويض في إطار حرب العداوة ورد الفعل. من الضروري أن يملك أحد الجوابين القدرة دائما على نقل العدوى إلى الآخر. لكننا سنظل عاجزين عن تحديد من يؤثر في من، خصوصا، إذا كان الأمر يتعلق بحكم محدد على الصعيد النظري أو المعرفي. يترجح أن يكون هذا هو موضع أو مسؤولية ما نسميه الاعتقاد، الأهلية للثقة أو الوفاء، البعد الإئتماني، «الثقة» بشكل عام، و سلطة الإيمان.

*) deux ex machina في المسرح، تدل هذه العبارة على تدخل إله أو كائن خارق ينزل إلى الخشبة عن طريق آلة، وتشير مجازا لنهاية سعيدة لموقف مأساوي أو لا مخرج منه (المترجم).

30. لكن ها نحن نجد أنفسنا وقد شرعنا بكيفية مسبقة، في الحديث باللغة اللاتينية. وبالعودة إلى لقاء كابري، لا بد من التذكير بأن الدين وهو الموضوع الذي رأيت أنه من الواجب علي إقتراحه، قد وضع اسمه باللاتينية. أولا يختلط «سؤال الـ religio بكل بساطة، بسؤال «اللغة اللاتينية»؟ كيف يتأتى لنا فهم الغرابة التي تتبدى بها ظاهرة اللاتينية وعولمتها، بعيدا عن سؤال «اللغة والثقافة» ؟ لسنا هنا بصدد الحديث عن الكونية ولا حتى عن تصور معين لها، وإنما عن سيرورة إضفاء كونية محدودة وغامضة في آن واحد. والملاحظ أنه نادرا ما تتم مساءلتها في بعدها الجيوسياسي والأخلاقي – القانوني، أي بالضبط حيث نجد هذه القوة ذاتها، وقد إستبدلت وبُسطت أجنحتها لتنطلق من جديد، من داخل تراثها الذي لا يخلو من مفارقة، من قبل الهيمنة العالمية الكاسحة لـ «اللغة» الأنجلو أمريكية، ومن هنا لثقافة هي في جزء منها غير لاتينية. وبالنسبة لكل ما يمس الدين على وجه الخصوص ولما يتكلم «الدين» وينشئ خطابا دينيا أو حول الدين، فإن اللغة الأنجلو أمريكية تظل لاتينية. نستطيع القول بأن لفظة religion تجوب أنحاء العالم كلفظة إنجليزية حطت رحالها في روما بعد لفة عبر الولايات المتحدة. وبعيدا عن صورها الرأسمالية الخالصة أو السياسية – العسكرية، نُنبه إلى أن هناك عملية استحواذ مفرطة في أمبرياليتها يجري العمل بها منذ قرون، وتفرض ذاتها بشكل ملموس فيالجهاز المفاهيمي للقانون الدولي والبلاغة السياسية العالمية. فحيثما هيمن هذا الجهاز إلا ووجدناه متمفصلا مع خطاب معين حول الدين. ولهذا يطلق اليوم اسم «الديانات» بنوع من الطمأنينة (وبعنف) على أشياء كثيرة كانت ولا زالت غريبة تماما عما يسميه [هذا الإسم] ويستنطقه عبر تاريخه. الملاحظة عينها يمكن إبداؤها بصدد عدد من المصطلحات، وكذا بالنسبة للمعجم الديني برمته، بدءا من «العبادة» مرورا بـ «الإيمان» و«الاعتقاد» و«المقدس» و«القدسي» و«الناجي» وصولا إلى «السالم» الخ. إلا أنه لا يمكن، بسبب العدوى التي لا تُقهر، لأية خلية دلالية أن تبقى غريبة، حتى لا نقول «سليمة وناجية»، و«سالمة» داخل هذه السيرورة التي يظهر أنه لا حدود لها. معلوم أن ظاهرة العولمة التلتينية (المسيحية في جوهرها بالطبع) تُسمي حدثا فريدا يستعصي على ما وراءاللغة، بالرغم من ضرورته القصوى، وذلك لأن هذه العولمة، وإن لم نعد تبصر حدودها، فإننا نعلم أنها محدودة ولا غرو أننا إزاء نزعة تلتينية وعولمة منهكة، أكثر منها عالمية، يرجع سر بقاءها إلى سدادها وهيمنتها. ماذا بشأن هذا الإنهاك ؟ هل نقول أن ثمة مستقبلا يحفظه أو يُحتفظ له به، هذا ما لا نعرفه وما لا يمكننا أساسا معرفته، غير أنه في عمق هذه اللامعرفة، يتنفس هذا الإنهاك أثير العالم. من دون شك أنه يوجد من

يتنفسه أفضل من الآخر، لكن هناك من يختنق بسببه، تندلع حرب الأديان في مجاله، بيد أنها تشتعل أيضا تحت غطاء واقي يهدد بالانخرام. يعطي الماصدق المشترك لهاتين المسألتين (الدين والتلتين المُعولم) كامل بعده لما لا يقبل أن يرد إلى مسألة اللغة أو الثقافة أو الدلالة ولا حتى الأنتروبولوجيا أو التاريخ. وماذا لو بقيت كلمة religio غير قابلة للترجمة؟ فلا religio دون حلف باليمين، ومن دون تحالف أو وعد بإدلاء الشهادة وقول الحقيقة ولا شيء سواها، لأن الدين لا يستقيم من غير أن يبرّ المرء بوعده بقول الحقيقة عندما يعد بقولها، وأن يفي بوعده بقول الحقيقة – وأن يكون قد قالها سلفا – من خلال فعل الوعد ذاته. أن يكون قد قالها سلفا أقصد الـ veritas (الحقيقة باللاتينية)، وأن يتعامل معها على أساس أنها قد قيلت من قبل. فالحدث المرتقب قد سبق وحدث بالفعل. والوعد يعد نفسه، وقد تأتى له وعدها بشكل مسبق، لا نزاع أن هذا هو أداء اليمين، ومن هنا يجسد أيضا الإجابة. ربما هنا يبتدئ الـ «religio».

31. ماذا لو بقيت religio غير قابلة للترجمة؟ وماذا لو كان هذا السؤال، وبالأحرى الجواب الذي يفترضه، قد جعلنا ننخرط سلفا في لسان تظل ترجمته إشكالية ؟ ما معنى فعل الإجابة؟ إنه يدل على أداء اليمين: respondere، antivorten، answer، swear، swaran: «مقابل اللفظ الغوطي swaran [الذي أعطانا schworen، beschworen، حلف jurer تضرع conjurer، استحلف adjurer ...الخ] «حلف، نطق بكلام رسمي» : إنه يكاد يعني حرفيا resondere [15]».

«يكاد يعني حرفيا»، هذا ما قاله بنفنست، وكالعادة يمثل اللجوء إلى المعرفة إغواء في حد ذاته المعرفة إغواء، لكن بمعنى أكثر خصوصية من ذلك الذي يحضرنا عندما نفكر في الشيطان أو الخطيئة الأصلية. يتجسد الإغراء الذي تمارسه علينا الرغبة في المعرفة، كما هو الحال بالنسبة لإغواء المعرفة، في الاعتقاد بأننا لسنا فحسب على علم بما نعلمه (وهو الأمر الذي لا يتسم بخطورة كبيرة) وإنما أيضا بما تعنيه المعرفة، وبأنه متحرر – بنيويا – من فعل الاعتقاد أو من الإيمان، ومما هو إئتماني أو جدير بالثقة. إن الإغواء الذي يمارسه علينا الاعتقاد في العلم – هنا في السلطة العلمية المبجلة لبنفنست – لا يمكن إلا أن يكون مصحوبا ببعض الخوف، وقليل من الإرتعاش والزلزلة. من ماذا ؟ من علم يحظى، بلا أدنى شك، بالإعتراف والشرعية والتقدير، ولكن أيضا من الصرامة التي يتسم بها بنفنست مثلا والتي تجعله يستعمل سلطته العلمية بكل ثقة لإقامة تمييزات دقيقة وإبراز الفروق بين الألفاظ. من ذلك على سبيل المثال الفرق بين

(15 E.Benveniste, le vocabulaire..., op.cit, p215, article "la libation, 1: spansue"

المعنى الحقيقي وآخره، والمعنى الحرفي وآخره، كما لو أن ما نحن بصدده هنا (مثلا: الإجابة، المسؤولية، الدين ... الخ) لا ينبثق بطريقة تكاد تكون أوتوماتيكية، آلية وميكانيكية، من التردد والتذبذب، ومن الهوامش الواقعة بين اللفظين المؤكدين على هذا النحو. ومعلوم أن الحيرة والتردد، والتذبذب والتحفظ (وإذن الحياء، الاحترام، والوقوف أمام ما ينبغي أن يظل مقدسا، قدسيا، أو ناجيا : سالما، محصنا) هي نفسها المعاني التي يشير إليها لفظ religio . وهو نفس المعنى الذي يدعو بنفنست إلى الأخذ به إستنادا إلى «الإستعمالات الخاصة والثابتة» لهذا اللفظ في العصر الكلاسيكي[16]. لنسق مع ذلك هذه الصفحة لبنفنست مُشددين على الكلمات التالية: «حقيقي»، «حرفيا»، و«يكاد يكون حرفيا» التي تصيبنا بالذهول، وأخيرا على «الضائع» و«الجوهري» الذي «يبقى»، المواضع التي قمنا بالتشديد عليها تعيّن في نظرنا المهاوي التي يمشي فوقها عالم كبير، واثق الخطى، كما لو كان على علم بما يقول، غير أنه أيضا يعترف أنه لا يعرف عنه في العمق الشيء الكثير. وهذا يقع، كما نرى، في الاشتقاق الغامض من اللاتينية، وفي «ما قبل تاريخ اليونانية واللاتينية». يحدث هذا أساسا عندما نعجز عن تمييز ما ينتهي إلى المعجم الديني في العلاقة بين القانون والدين، وفي تجربة الوعد أو القربان المعوض، وفي إطار وعد يستخدم المستقبل في الحاضر، لكن بصدد حدث مضى وانقضى : «أعدك بأنه قد حدث». ماذا حدث ؟ ومن يكون والحالة هذه ؟ ابن، ابنك، لكم هو جميل هذا المثال. الدين برمته يظهر هنا:

مع spondeo ينبغي أن نستحضر re-sponeo. يبرز المعنى الحقيقي لـ respondeo والعلاقة spondeo في أحد الحوارات عند بلوط Plaute (captwi 899)، حيث يحمل إرغازيل Ergasile الطُفيلي إلى هجيون Hegion خبرا سارا مفاده أن ابنه الذي اختفى منذ مدة طويلة سيعود إليه. هجيون يعده بإطعامه كل يوم إذا كان صادقا في ما يقول. إرغازيل يعده بدوره :

«–هل تعدني ؟ –نعم أعدك. – وأنا من جهتي أعدك بأن ابنك قد عاد» [ترجمة «إرنوت»].

الملاحظ أن الحوار مبني حسب صيغة قانونية: sponsio من ناحية وre-sponsio من

16) المرجع السابق، ص 296-270 يقول على سبيل المثال :«من هنا تاتي عبارة «تعني أن تكون حائرا» [...] وهذا الاستعمال ثابت في العصر الكلاسيكي [...] وبالجملة تفيد التردد الذي يحبسنا، والحيرة التي تمنعنا وتعيقنا، وليست شعورا يهدينا في الممارسة أو يحضنا على ممارسة الشعائر، يبدو لنا أن هذا المعنى، المبرهن عليه في الاستعمال القديم بشكل لا غبار عليه، يفرض تأويلا واحدا للفظ ، وهو ذلك الذي أعطاه له شيشرون عندما ربط religio بـ legere».

ناحية أخرى، وهما صيغتان لإرساء ثقة متبادلة من الآن فصاعدا : «أعدك بالمقابل أن ولدك قد عاد حقا».

من هذه الضمانة المتبادلة، تأمل العبارة الفرنسية« repondre de» (أن تضمن. . .) ينبثق المعنى المثبت في اللاتينية لفعل repondre (أجاب). ومعلوم أن Respondeo وResponsum تقالان عادة للمتحدثين باسم الآلهة، والكهنة وخصوصا للعرافين الذين يعطون الوعد مقابل الحصول على القربان، ويمنحون الأمان مقابل الهدية. إنهما يشيران إلى الجواب «répondre» الصادر عن وسيط الوحي والكاهن. وهذا ما يفسر الاستعمال القانوني للفعل répondre : «أعطى استشارة قانونية» ويضمن رجل القانون، بفضل كفاءته، قيمة المشورة التي يدلي بها.

سنجد تعبيرا مماثلا في الألمانية وفي الإنجليزية القديمة and-swaru «الإجابة» (اللفظ الإنجليزي: answer «أجاب») أمام اللفظ الغوطي swaran «حلف، نطق بكلام رسمي علني». هذا تقريبا هو المعنى الحرفي لـ réspondre (إلتزم من جهته). على هذا النحو نستطيع، من خلال ما قبل تاريخ اللغتين اليونانية واللاتينية، تحديد دلالة مصطلح بالغ الأهمية في الجهاز المفاهيمي الديني، وكذا إبراز القيمة التي آلت إلى الجذر spend مقابل أفعال أخرى تشير عموما إلى القربان.

أما في اللاتينية، فنلاحظ أن جزءا مهما من الدلالة الأصلية قد اختفى، غير أن ما هو جوهري باق، وهذا هو ما يحدد من جهة، المفهوم القانوني للفظ sponsio، ويبرز من جهة ثانية العلاقة المنسوجة مع المفهوم اليوناني spondé [17].

32. بيد أن الدين لا يتبع بالضرورة حركة الإيمان، بنفس القدر الذي لا يندفع فيه هذا الأخير صوب الإيمان بالله. ذلك لأنه إذا كان مفهوم «الدين» يشمل مؤسسة قابلة للفصل والتعيين والحصر، ويرتبط حرفيا بالقانون الروماني، فإن علاقته الأساسية بالإيمان وبالإله ليست كذلك بداهة. والحال أنه من حقنا أن نتساءل : ماذا نعني حينما نتكلم ، نحن الأوروبيون عادة وبشكل غامض اليوم، عن «عودة ما هو ديني» ؟ وما هي مرجعيتنا في ذلك ؟ هل الدين هو «البعد الديني» و التدين، التي ألفنا أن نقرنهما بشكل لا يخلو من التباس، بتجربة القداسة الخاصة بالألوهية والقدسي والناجي أو السالم؟ كيف وبأي معنى يجد «أداء اليمين» والاعتقاد نفسيهما معنيين بأمر الدين ؟ وبالعكس لا يندرج كل أداء لليمين، ومعه الجدارة بالثقة والمصداقية، في إطار «دين» بالرغم من أن هذا الأخير يشهد تقاطع تجربتين دأبنا على اعتبارهما دينيتين :

17) نفس المرجع ص 214-215. وحدها الكلمات الأجنبية وعبارة «répondre de» (أن تضمن أو أن تكون مسؤولا عن) هي التي تم التشديد عليها من طرف بنفنست.

1) فمن جهة، هناك تجربة الاعتقاد، التي من مشمولاتها فعل الاعتقاد أو التصديق، البعد الائتماني أو الجدير بالثقة في الفعل الإيماني، الوفاء، والدعوة إلى الثقة العمياء واللفيفي الذي يوجد دائما في ما وراء الدليل والعقل البرهاني والحدس، وهناك من جهة أخرى:

2) تجربة السالم والقداسة أو القدسية ؟

لعله من الواجب علينا أن نقيم تمييزا بين هذين الوريدين (يمكن أن نقول أيضا الأصلين أو المنبعين) المحدّدين لما هو ديني. نستطيع بدون شك أن نجمع بينهما ونحلل بعضا من النتائج المحتملة التي يشتركان فيها، من غير أن نقع في آفة الخلط بينهما أو إختزال أحدهما في الآخر، كما نفعل في الغالب. فمن الممكن، من حيث المبدأ إضفاء طابع القداسة والطهر على السالم أو الوقوف في حضرة المقدس بطرق متعددة، من دون أن نقحم فعل الاعتقاد، على الأقل إذا ما كان الاعتقاد، الإيمان أو الوفاء، يعني القبول بشهادة الآخر– الآخر المختلف الذي يتعذر فهمه في منبعه المطلق، وهنا حيث يكون كل آخر آخرا بشكل مغاير تماما. وفي مقابل ذلك، إذا ما امتد هذا القبول بالثقة في ماوراء حضور ما هو مرئي وملموس وقابل للإثبات، فإنه لن يكون بالضرورة، ومن تلقاء نفسه، حاملا لأي بعد تقديسي. (علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ونسائل من جهة، وهذا ما سنقوم به في عمل آخر، التمييز المقترح من طرف ليفناس بين المقدس والقدسي، ومن جهة أخرى لا بد من أن نوجه كل عنايتنا نحو ضرورة حصول تمازج بين مياه هذين المنبعين المتباينين للدين، إذا جاز لنا هذا التعبير، لكن من غير أن نماهي بينهما).

33. لقد اجتمعنا نحن الأوروبيون، إذن في كابري بلغاتنا المختلفة (الإيطالية، الإسبانية، الألمانية والفرنسية) التي كنا نعتقد أن كلمة الدين فيها تعني نفس الشيء أو على الأقل هذا ما كنا نريده أما فيما يتعلق بصلاحية هذه الكلمة، فإننا على وجه الإجمال نشاطر بنفنست نفس التخمينات. الظاهر أنه واثق بالفعل من قدرته على التعرف، من خلال مقاله حول sponsio الذي أشرنا إليه قبل قليل، على ما يسميه «المعجم الديني» غير أن هذا الأمر يظل مشكوكا فيه. من هنا يصبح من المشروع التساؤل : ما السبيل إلى جمع وخلق روح التعاون بين الخطابات أو بالأحرى بين «الممارسات الخطابية» التي تحاول أن تكون في مستوى سؤال: «ما الدين ...؟».

ولا يخفى أن السؤال المطروح بصيغة «ما ...؟ »، إنما يطلب من جهة تحديد الماهية، ومن جهة ثانية يسأل عما يعنيه الدين اليوم. ماذا يصنع الدين ؟ وماذا نصنع نحن الآن به، في هذا العالم ، وفي يومنا هذا بالذات ؟ هناك أكثر من طريقة واحدة نشير

بها إلى جواب قابع في السؤال، يناسب كل كلمة من هذه الكلمات (وجود، ماهية الآن، عالم). توجد طرق شتى لفرض الجواب، لفرضه بشكل مسبق أو الأمر باتخاذه دينا، لأنه ربما نكون هاهنا أمام تعريف أوَّلي للدين: فعلى الرغم من أننا لا نعلم الشيء الكثير عن الدين، إلا أننا نستطيع على الأقل، القول بأنه يمثل، دوما الإجابة والمسؤولية المطلوبة، وأنه لا يختار بحرية وبموجب فعل خالص ومجرد لإرادة أوتوماتيكية. لا مجال للشك في أنه يفيد الحرية والإرادة والمسؤولية، لكنها، لنحاول التفكير في هذا الأمر ، إرادة وحرية بدون أتونوميا. وسواء تعلق الأمر بالقداسة أو بالقربانية أو بالإيمان، فإن الآخر هو الذي يضع القانون إلى درجة التماهي معه.

تحاول «الممارسات الخطابية» المذكورة آنفا، أن تجيب وتستجيب لأنماط متعددة من البرامج :

1) التأكد من مصدر ما، غبر التوسل بآلية الاشتقاق. وأفضل مثال يجسد ذلك، هو الخلاف الذي حصل حول المنبعين الاشتقاقيين الممكنين لكلمة religio : أ) لقد دأب التقليد الششروني، الذي يتواصل حتى مع أوطو W.Otto وهوفمان J.Hofmann وبنفنست، على اشتقاق relegere من legere («قطف أو جنى، وجمع»).ب) أما التقليد الذي يبتدئ مع لكتانس (Lactance) وترتوليان (Tertullien) وصولا إلى كوبرت Kobbert وإرنوت -- ميلي Ernout-Meilet وبولي – فيسوفا Pauly-Wissouwa، فيذهب إلى أن أصل religare هو ligare («ربط، أعاد ربط»). وعلاوة على كون الاشتقاق لا يشكل أبدا قانونا يحظى بالإجماع، بحيث لا يتيح التفكير إلا شريطة أن يصبح هو ذاته موضوعا للتفكير، فإننا سنعمل فيما بعد على تحديد النتيجة أو الحمولة المشتركة لهذين المنبعين المختلفين من حيث دلالتهما. ففيما وراء ما يمكن إعتباره مجرد مرادف، يترجح أن يكون هذان المنعان الدلاليان متقاطعين. فقد يتكرران ليس بعيدا عما يجوز إعتباره حقيقة أصل التكرار أي أنه يؤثر أيضا على انقسام ذات الشيء.

2) يسمح البحث في الأنساب أو الجنيالوجيات التاريخية الدلالية بتحديد حقل واسع يوضع فيه معنى الكلمة في محك التحولات التاريخية والبنيات المؤسسية : تاريخ وأنتروبولوجيا الأديان، سواء على الطريقة النتشوية أو بحسب الرؤية التي اعتمدها بنفنست حينما اتخذ من «المؤسسات الهندوأوروبية» شهودا على تاريخ المعنى أو الاشتقاق الذي يعجز لوحده عن إثبات أي شيء بخصوص الاستعمال الفعلي للكملة.

3) قد يكون من شأن تحليل أكثر بنيوية وأكثر تغلغلا في السياسة، أن لا يتردد، بسبب انشغاله بالمفعولات البراغماتية والوظيفية، في تحليل استعمالات أوطرق تشغيل المعجم؛ هنا حيث يعمد الخطاب، عندما يجد نفسه أمام إنتظامات جديدة وإعادات ظهور غير مسبوقة وسياقات لا مثيل لها، إلى تحرير الكلمات والدلالات من كل ذاكرة قديمة أو أصل مفترض.

تبدو هذه القرارات الثلاثة شرعية على أكثر من صعيد. بيد أنها وإن كانت تستجيب، كما أعتقد ذلك، إلى أوامر وإلزامات لا ترد، فإن فرضيتي (والتي أسوقها بكثير من الحذر والخجل، حتى أنني لا أستطيع تبريرها بشكل يرضيني، وذلك بسبب ضيق الوقت وعدم اتساع هذا الحيز للقيام بذلك) تؤكد بأن النمط الأخير هو الذي ينبغي أن يهيمن هنا في كابري، مع ضرورة تجنب إقصاء النمطين، الأول والثاني، لأن ذلك قد يفضي إلى مزيد من العبث، فالمطلوب هو أن يعطي الأولوية للعلامات التي تميز، في عالمنا الحالي، استعمال لفظ « الدين» والتجربة المرتبطة به بالضبط حيث تعجز كل ذاكرة، كائنة ما كانت، وأي تاريخ، كيفما كان، عن الإعلان عنه أو التشبه به، على الأقل، لأول وهلة. لذا أجدني مضطرا إلى اجتراح إجراء أو آلة خطابية، إن صح هذا التعبير، تجعلنا خاصيتها الاقتصادية نكون ليس فقط منصفين في تعاملنا مع هذه المطالب الثلاثة، ومع كل واحد من هذه الإلزامات التي نشعر، على الأقل بأنها لا تقبل الدحض، بل هي أيضا تضع الهيكلة وتحدد الأمور المستعجلة التي تتطلب النظر فيها بسرعة ووتيرة محددة ضمن الحدود الضيقة التي يفرضها الزمان والمكان.

34. الاشتقاقات، الأنساب، الجنيالوجيا والممارسات البراغماتية. لا يتسع هذا الموضع لتقديم كل التحاليل الضرورية لإقامة تمييزات لا مناص منها، لكنها نادرا ما تُحترم أو تجد طريقها إلى التطبيق. تبلغ هذه التمييزات عددا لا يستهان به (الدين/الإيمان، الاعتقاد، الدين/التقوى، الدين/العبادة، الدين/التيولوجيا، الدين/الألوهية، الدين/الأنطوثيولوجيا، أو أيضا البعد الديني/الإلهي – الفاني أو الخالد، البعد الديني/المقدس – الناجي – السالم –المحصن). غير أننا من بين هذه التمييزات، قبلها أو بعدها، سنختبر الامتياز الشبه متعالي، الذي نعتقد بأننا ملزمون بمنحه للتفرقة بين، من جهة، تجربة الاعتقاد (التصديق، المصداقية، الثقة، والوثوق بحسن نية الآخر أثناء تجربة الشهادة) وتجربة القداسة، إن لم نقل القدسية، والسالم السليم والناجي من جهة ثانية. نحن هنا أمام منبعين أو مأويين متباينين، يمثل «الدين» حذفهما، ليس لأنه يشتمل على المأويين، ولكن أيضا لأنه يخرس أحيانا ثنائيتهما، الغير القابلة للاختزال، بطريقة سرية تنطوي

على كثير من الطي والإضمار. على أية حال، قد يفرض تاريخ لفظ «الدين»، مبدئيا، على كل من ليس مسيحيا أو يمتنع عن فهم هذا اللفظ على النحو الذي حددناه وعيَّناه وعزلناه به. لماذا التركيز هنا على «من ليس مسيحيا» بعبارة أخرى، لماذا يكون مفهوم الدين مسيحيا فقط ؟ ولماذا، على كل حال، يستحق هذا السؤال أن يطرح، وهذه الفرضية أن تؤخذ مأخذ الجد ؟ بنفنست يذكر أيضا بذلك، عندما يؤكد أن ليس هناك أي لفظ هند أوروبي «مشترك» لما نسميه «دين». وغني عن البيان، أن الشعوب الهند أوروبية لم تنظر إلى الدين ، الذي ينعته بنفنست ب «الحقيقة المنتشرة في كل مكان»، كـ «مؤسسة منفصلة». واليوم أيضا، متى لم يتم التعرف على مثل هذه «المؤسسة المنفصلة» فإن لفظ «الدين» يكون غير ملائم. لم يكن هناك دائما، ولم يكن هناك دوما ولن يكون في كل مكان («عند بني البشر أو عند غيرهم») شيء واحد قابل للتعيين، متطابق مع ذاته، بحيث يتفق الكل، متدينين أو غير متدينين، على تسميته «دينا». ومع ذلك، نؤكد أنه لا مناص من الإجابة. ففي قلب الأصل اللاتيني، ظل منبع كلمة religio يشكل موضوعا لنقاشات واسعة واحتجاجات لا حصر لها بين قراءتين أو درسين، لنقل بين مصدرين : يرتكز أولهما على نصوص ششرون التي تقف عند rele-gere المفيد لمعنى الجمع أو الجني الذي يهدف إلى الرجوع ومعاودة البدء من هنا دلالة religio بحسب هذا الطرح – على الانتباه الدقيق، والاحترام، والصبر، بل أيضا على الحياء أو التقوى. أما ثانيهما (لاكتانس وتوتليان) فقد انطلق من religare التي يرى بنفنست أن «الفضل في اشتقاقها يرجع إلى المسيحيين»[18] ويربط أنصار هذا التوجه

18) المرجع السابق ص 265 لا يتوفر المعجم الهند أوروبي على أي «لفظ مشترك» للدلالة على مفهوم الدين ، و«من طبيعة هذا المفهوم أن لا يقبل بتسمية واحدة وثابتة»، ولقد صادفتنا، بتلازم مع ذلك، بعض الصعوبات في إيجاد ما يمكن أن نضع، بشكل إدباري، تحت هذا الاسم، ونقصد واقعا مؤسسيا يشبه ما نسميه «الدين». على كل حال، فإننا نواجه بعض الصعوبات في العثور على شيء مماثل في صورة كيان اجتماعي قابل للفصل. وعلاوة على ذلك، لما يقترح بنفنست الاكتفاء بدراسة لفظين، إغريقي ولاتيني، معتقدا أنهما يمكن أن يكونا مرادفين للدين، فإن ذلك يحملنا على التأكيد على سمتين بارزتين ومفارقتين صارختين، هذا إن لم نقل فضيحتين منطقيتين :

1) يفترض بنفنست بشكل مسبق أن لفظ الدين له معنى أكيد ومحدد، مادام يسمح لنفسه بتقديم «مرادفات» له. والحال أنه، فيما يبدو لي، لم يكلف نفسه، ولو مرة واحدة، عناء استشكال هذا الفهم المسبق أو الافتراض المسبق، ولا حتى قام بتحويله إلى موضوع للتفكير. لا شيء يسمح حتى بفرضية المعنى «المسيحي» الذي يقدم في رأيه المرجع الموجه، لأنه كما يقول هو نفسه «التأويل بواسطة الربط، الإلزام، [. . .] المبتكر من طرف المسيحيين، باطل تاريخيا».

2) من جهة أخرى، عندما يحتفظ بنفنست، بُعيد وقفته مع اللفظ الإغريقي thréskeia («العبادة والتقوى، مراعاة الطقوس والالتزام بها»؛ ثم الدين، لكن هذا لم يحدث إلا بشكل متأخر جدا)، بلفظ religio فإنه لم يفعل ذلك إلا باعتباره «مرادفا» للدين religion (وهو ما لا يعني أنه متطابق معه). إننا نتواجد أمام وضعية مفارقة تصف لنا بشكل دقيق الاستعمال المزدوج والمحير الذي يأخذ به بنفنست، بقصد أم بغير قصد، عند إيراده لكلمة «مرادف» التي سنعمل على إبرازها إذن :

أ) «سنحتفظ فقط بلفظين [thréskeia وreligio]، الأول يوناني والثاني لاتيني» لان بوسعهما أن يلعبا دور

الدين بالرَّبط وخصوصا بالالزام والرِّباط، وإذن بالواجب وبالدَّين . . . الخ، بين البشر أو بين الإنسان والإله. يتعلق الأمر من جديد في موضوع مختلف تماما وحول موضوع مغاير، بانشطار المنبع والمعنى (والأكيد أننا لم ننته بعد من هذه الثنائية). لا شك أن السجال حول هذين المنبعين الاشتقاقيين، و«الدينيين» أيضا، لكلمة religio لا يخلو من إثارة ومعاناة (إنه يرتبط بمعاناة المسيح مادام أحد المنبعين، موضوع النزاع، مسيحيا) لكن كيفما كانت أهميته أو ضرورته، فإن مثل هذا الاختلاف يعتبر بالنسبة لنا محدود الأبعاد. والسبب في ذلك يعود أولا إلى أنه لا شيء يتطابق مع المنبع كما أوحينا إلى ذلك قبل هنيهة [19]، ثم لأن الاشتقاقين المتنافسين ينقادان إلى ذات الشيء. وبصورة أو بأخرى، إلى إمكانية التكرار الذي ينتج بقدر ما يؤكد ذات الشيء. يتعلق الأمر في الحالتين معا (re-legere أوre-ligar) بعلاقة ملحة ترتبط بداية مع ذاتها وتحيل على معاني الجمع وإعادة التجميع وإعادة تنظيم الجمع كشكل من أشكال مقاومة الانفصال ومواجهة الغيرية المطلقة. إعادة الجمع هي الترجمة التي اقترحها بنفنست [20] والتي يوضح بأنها تعني : «استعاد من اختيار جديد، وتراجع عن خطوة سابقة قام بها». من هنا جاء معنى «الحيرة»، ولكن أيضا معنى الاختيار والقراءة والاصطفاء والذكاء، إن الانتقائية لا تستقيم أبدا بدون رابطة التجميع وإعادة التجميع. وختاما يتضح أنه لا بديل عن الوقوف عند مسألة الارتباط مع الذات، التي تظهر جلية في السابقة « re» [الأداة التي تفيد الإعادة والتكرار]، إذا ما أردنا أن نعيد فهم الانتقال بين مختلف هذه الدلالات (re-legere، re-ligare، re-spondeo التي بموجبها حلل بنفنست ما يسميه ب «العلاقة» مع spondeo). إن جميع المقولات التي يمكن أن نتوسل بها لترجمة المعنى المتداول لـ« re» تبدو لنا غير متطابقة معها، لأنها ستقحم من جديد ما هو في حاجة إلى التعريف كما لو كان قد عُرف سلفا. وهذا يحصل، يقول بنفنست عندما نتظاهر بمعرفة

=المرادف للفظ الدين (ص 266). ها نحن إذن أمام لفظين بمقدور كل منهما أن يلعب، في رأيه، دور المرادف للآخر، لكنه لا يلبث أن يؤكد في الصفحة الموالية، بأنه لا يمكننا العثور على أي مرادف للفظ religio في العالم، أو على الأقل في «اللغات الأوروبية»، وهذا ما يفسر كونه قد يكتسي «أهمية بالغة على جميع الأصعدة»!.

ب) «نعرج الآن على اللفظ الثاني، الذي يحظى باهمية بالغة على جميع الأصعدة وهو اللفظ اللاتيني religio الذي لا يزال، في جميع اللغات الغربية، متفردا وثابتا، بحيث لم ينجح، بصدده، أي مرادف أو بديل في فرض نفسه» (ص 267، التاكيد من عندي (دريدا) إنه «المعنى الحقيقي» (المثبت من قبل ششرون)، إنها «استعمالات حقيقية وثابتة» (ص 269، 272) يريد بها بنفنست تحديد هذا اللفظ الذي يشكل، بصورة إجمالية، مرادفا (من بين مرادفات أخرى، لكن لا مرادف له !) لما لا سبيل إلى تحديده بغيره، أي بواسطة مرادف لا مرادف له.

في العمق أفلا يكون هذا أقل تعريفات الدين سوءا ؟ أيا يكن، فإن التناقض المنطقي أو الصوري الذي وقع فيه بنفنست فيما يتصل بهذا الموضوع، قد يجسد أكثر التأملات وفاء، بل إنه يشخص العرض الأكثر إثارة لما حدث بالفعل في «تاريخ الإنسانية» والذي نصطلح عليه هنا «العولمة التلتينية» «للدين».

19) انظر 33، 1 و2 ص 47-48.

20) أنظر بنفنيست، «Le vocabulaire»، مرجع مذكور، ص 271.

«المعنى الحقيقي» لكلمات من قبيل التكرار، الاستئناف، البدء مجددا، التفكر، إعادة الاصطفاء، إعادة تنظيم الجمع، وباختصار، الدين، «الحيرة» الإجابة، المسؤولية.

أيا كان الموقف الذي سنتخذه في هذا السجال، فإن الإشكالية الحديثة (الجيو–تيولوجية – سياسية) لـ «عودة ما هو ديني» تحيلنا على حذف هذه البؤرة اللاتينية المزدوجة. يتعين على كل من لا يعترف بشرعية هذه البؤرة المزدوجة، ولا برجحان الكفة المسيحية التي فرضت نفسها عالميا داخل ما يسمى البعد اللاتيني، أن لا يقبل بأوليات هذا السجال[21]؛ وفي نفس الوقت يصبح ملزما بالتفكير في وضعية ربما لن يوجد فيها أبدا، مثلما حصل في يوم من الأيام، كما لم يكن موجودا بعد «مصطلح هند أوروبي مشترك للدلالة على الدين»[22].

35. والحال أنه يتعين علينا أن نجيب فورا وبدون أدنى إبطاء أو تأخير. في البدء كان اللقاء مع «موريسيو فراريس» في «لوتيسيا» حيث قال لي : «لا بد من اختيار موضوع لندوة كابري»، فكان أن اقترحت عليه، بعفوية وبدون تردد: «الدين». لماذا ؟ وكيف إنبجس هذا الموضوع في ذهني بهذه الطريقة العفوية ؟ وما أن حصل الاتفاق بيننا حول تيمة الدين حتى توالت النقاشات المرتجلة فيما بيننا، والتي استغرقت جولتين، دامتا ليلتين قادتنا إلى «فراجليون» Fraglione التي كنا نراها على البحر بين فيزوف Vesuve و«كابري». يتوجب علي إذن أن أسوق تبريرا لجوابي عن سؤال : لماذا اخترت على التو، وبصورة عفوية، تيمة «الدين»؟ وهل هذا التبرير يشكل اليوم جوابي على سؤال الدين؟ أقصد الدين كما هو متداول اليوم ؟ لأنه بالطبع، سيعتبر الخوض في الدين ذاته، بشكل عام أو في ماهيته، ضربا من ضروب الجنون، لأجل ذلك ارتأيت جعل اهتمامي مركزا على سؤال مقلق وهم مشترك :«ماذا يحدث الآن مع الدين أو مع ما اعتدنا على تسيمته كذلك ؟ ما الدي يجري هنا، على مرائينا ومسامعنا، وبهذه الصورة السيئة، حاملا هذا الاسم الضارب بجذوره في القدم ؟ ما هذا الذي يشهد العالم انبثاقه فجأة أوعودته مجددا تحت هذا الاسم ؟». طبعا لا حاجة إلى القول بأن طرح السؤال على هذا النحو لا يمكنه البتة أن ينفصل عن السؤال الأساسي حول ماهية ومفهوم وتاريخ الدين ذاته، وحول ما نسميه «دينا». بيد أن مقاربته للوهلة الأولى، كان ينبغي أن تكون، في رأيي، أكثر مباشرة وكونية وتلقائية، وبدون دفاع، حتى

21)بلا شك، هذا ما كان سيفعله هيدغر، متى كانت «عودة ما هو ديني» المزعومة، ليست سوى إلحاحا يمارسه التحديد الروماني لـ «الدين»، والذي يسير جنبا إلى جنب مع قانون ومفهوم مهيمنين للدولة بشكل غير منفصل عن «عصر الآلات».

22) إ. بنفنيست، مرجع مذكور، ص 265.

لكأنها تشبه أسلوب فيلسوف مضطر لإرسال بلاغ صحفي مقتضب. إن الجواب الذي قدمته إلى «فراريس»، تقريبا بدون تردد، قد طفا على سطح وعيي كما لو كان قادما من بعيد أو صاعدا من كهف خميائي ترسبت في أعماقه هذه الكلمة؛ «الدين»؛ كلمة نجهل من يُمليها أو يفرضها ولا ما الجهة التي تقف وراءها : ربما كان الناس جميعا أو الأخبار المصورة المعروضة على قناة دولية، وقد يكون العالم برمته كما يتراءى لنا أو حالة العالم أوكل ما هو موجود على النحو الذي يسير عليه (الإله، مرادفه على وجه الإجمال، أو التاريخ بما هو كذلك ... الخ)، اليوم مجددا، اليوم أخيرا، اليوم بشكل آخر، يبقى الدين هو أُمُّ المسائل، والتي تسرّع البعض في الحديث عن «عودته». الواقع أن الحديث بهذه الطريقة، والتظاهر بمعرفة ما نتحدث عنه، سيجعلنا لا نفقه شيئا : وكأن الدين أو بالأحرى مسألة الدين تتجسد في ما هو قادر على العودة، وفي ما يملك القوة على مباغتة ما نظن أننا نعرفه تمام المعرفة (الإنسان، الأرض، العالم، التاريخ) بفضل علوم الأنتروبولوجيا والتاريخ أو أي شكل من أشكال العلوم الإنسانية أو الفلسفة، بل وحتى «فلسفة الدين». هذا هو أول خطأ يتوجب تلافيه، من بين أخطاء أخرى كثيرة لا يتسع هذا الموضع لإحصائها. إن طُرح سؤال الدين، فلا ينبغي أن يظل مطلقا «سؤالا – حول – الدين [بالمفرد] أو جوابا على هذا السؤل فقط. سنرى كيف وبأي معنى يكون سؤال الدين أولا وقبل كل شيء، سؤالا حول السؤال. إنه سؤال يطال منبع وأطراف السؤال مثلما يطال الجواب في منبعه وأطرافه، لا غرو أن «الشيء» ينفلت من بين أيدينا بمجرد اعتقادنا أننا نستحوذ عليه عندما ندرجه تحت بند تخصص معين أو في إطار علم أو فلسفة ما. والحال أننا تلقينا، على الرغم من استحالة المهمة، طلبا يلح علينا بضرورة إنشاء خطاب مقتضب لا يتجاوز سقفا محددا من الكلمات، نظرا لاعتبارات تتعلق بإكراهات النشر. لكن لماذا، باستمرار، تلاحقنا مسألة العدد ؟ بالأمس، كانت هناك الوصايا العشر، قبل أن تصبح أضعافا مضاعفة. أين يكمن هنا الحذف الصحيح الذي نحن ملزمون بقوله عن طريق إخراسه؟ أين هو التكتم والإخفاء ؟ وماذا لو كان الحذف والصورة الخرساء و«صمت» التكتم، هو الدين كما سنبين فيما بعد ؟ لقد طلب منا بإسم دور نشر أوروبية مجتمعة أن نقول رأينا بصدد الدين في صفحات معدودة ؛ وهذا الأمر لا يبدو اليوم مخيفا، في الوقت الذي تتطلب فيه دراسة جدية للدين تشييد خزانات جديدة في فرنسا وفي العالم، تضاهي في كبرها خزانة فرنسا، وذلك حتى ولو نبدع أي جديد واكتفينا بتذكر وتوثيق وترتيب وتدوين ما نعتقد أننا نعرفه.

الإيمان والمعرفة: الفرق جوهري بين أن تعتقد أنك تعرف، وأن تعرف كيف تعتقد

وليس مجرد تلاعب بالألفاظ. لقد قلت مع نفسي : لِم لا نختار شكلا يكاد يكون حكيما مثلما نختار آلة؛ ولتكن أقل الآلات سوءا لتتناول الدين في عدد محدود من الصفحات، حصروها في 25 صفحة أو أكثر بقليل. لنقل، على نحو إعتباطي، ومن أجل فك شفرة أو إعتماد جناس تصفيحي لـ 25. إن عددها هو 52 وحدة غير متكافئة، تُجسد عددا من الأقبية المتفرقة داخل حقل غفل، إعتدنا على مقاربته كصحراء، لا ندري هل هي مقفرة أم لا، أو كحقل أنقاض ومناجم . وآبار وأقبية ونصب تذكارية وبذور متناثرة؛ إلا أنه حقل غفل بعيد تماما حتى عن معنى العالم (التاريخ المسيحي لهذه الكلمة – العالم – يدفعنا دفعا نحو مزيد من الاحتراز، لأنها لا تعني الكون ولا الكوسموس ولا الأرض).

36. في البدء، لا بد من الإشارة إلى أن عنوان مداخلتي (الإيمان والمعرفة : منبعا الدين والأخلاق) يشكل أول هذه الصيغ الحكمية؛ من حيث إنه يوقع عقدا مع عنوانين تراتبيين شهيرين. وهذا ما يجعلنا نلتزم بإحداث تغييرات مهمة فيهما، وسوقهما خارج مجالهما عن طريق إخصاب عنصرهما السالب أو لا شعورهما، أو على الأقل تطوير منطق ما يمكن أن يسمحا بقوله عن الدين دون أن يكونا واعيين بذلك. في كابري، وأثناء افتتاح الجلسة، تحدثت بنوع من الارتجال عن النور، وعن اسم الجزيرة (وعن ضرورة التأريخ، أقصد ضرورة توقيع هذا اللقاء المنعقد في مكان وزمان معلومين، انطلاقا من فرادة مكان يفوح بعطر لاتيني: كابري، كما هو معلوم، ليست هي ديلوس Delos ولا بطموس Patmos، كما أنها ليست أثينا ولا القدس ولا روما). لقد ألححت كثيرا على النور، وحرصت على إبراز علاقة الدين، كائنا ما كان، بالنور والنار؛ إذ يمكن الحديث عن نور الوحي ونور الأنوار. النور phôs، الوحي، المشرق أصل دياناتنا، صورة مأخوذة بشكل خاطف، ينبثق الآن أمامنا سؤال جوهري : بالنظر إلى أنوار اليوم والغد، وعلى ضوء أنوار أخرى. كيف يمكن أن نفكر في الدين اليوم من دون أن نقطع مع التراث الفلسفي ؟ وفي «حداثتنا» يتم إبراز هذا التراث بصورة مثالية – يتعين علينا أن نعرف الأسباب – من خلال كتب تحمل عنوانين لاتينية تذكر الدين بالاسم. يظهر هذا بداية في كتاب لكانط، ألف في عصر الـ Aufklarung وتشبع بروحه، يحمل عنوان: «الدين في حدود العقل وحده» (1793). وقد كان هذا الكتاب أيضا كتابا حول الشر الجذري (ماذا عن العقل والشر الجذري الآن ؟) بل ماذا لو كانت «عودة ما هو ديني» غير منفصلة عن العودة الحديثة أو ما بعد الحديثة لبعض ظواهر الشر الجذري على الأقل؟ وهل الشر الجذري يقوض إمكانية الدين أم يعمل على تأسيسها ؟) ثم هناك

كتاب منبعا الدين والأخلاق(1932) لبرغسون، هذا الفيلسوف اليهودي–المسيحي الذي قام بتأليف هذا الكتاب في فترة ما بين الحربين العالميتين وقبيل أحداث نعلم أننا لا نعلم بعد كيف نفكر فيها، مثلما نعلم أنه لم يكن هناك دين أو مؤسسة دينية في العالم بغريبة عنها أو لم تخرج منها سالمة، محصّنة، سليمة وناجية. ألا يتعلق الأمر، في الحالتين معا، كما هو الحال اليوم، بالتفكير في الدين وفي إمكانيته، وبالتالي في عودته الأبدية المحتومة ؟

37. تتساءلون «كيف نفكر في الدين ؟» كما لو أن مشروعا كهذا لا يفضي مُقدَّما إلى تبخر السؤال ذاته. ومتى انطلقنا من أن الدين قابل لإعمال الفكر فيه، على الرغم من أن التفكير ليس معناه أن تكون قادرا على الإبصار والمعرفة والفهم، فإننا سنتناوله مسبقا باحترام شديد، وبهذا تصبح القضية محسومة في أقرب الآجال، وحينما أثرت هذه الملاحظات كما لو كنت بصدد آلة، إستولت علي الرغبة في الاقتصاد، وهي رغبة جامحة في جذب الخلاصة الشهيرة التي انتهى إليها برغسون في كتابه «منبعا الدين ...» إلى موضع آخر، نحو خطاب مغاير وصوب نمط حجاجي غاية في الاختلاف، أنا لا أستبعد دوما أن يكون ترجمة ملتوية وصياغة متحررة، إلى حد ما، في إضفائها صورة واضحة على برهنتها. لنتذكر كلماته الأخيرة : «[...] المجهود الضروري من أجل أن نحقق على ظهر كوكبنا الصامد الوظيفة الأساسية للكون، باعتباره آلة لصنع الآلهة». ماذا سيحدث لو أننا قوّلنا برغسون غير ما أراد هو قوله، لكنه ربما يوحي خلسة بذلك ؟ ماذا سيحدث لو أنه، كما لو أنه مرغم على ذلك، ترك مكانا أو جسرا يتيح نوعا من الاستدراك الدال، في ركاب حركة التردد والتأرجح والحيرة والنكوص (يستعمل ششرون لفظ retractare لتحديد ماهية الفعل أو الوجود الديني religiousus التي من الممكن أن يتجلى فيها المنبع المزدوج – الأصل المزدوج أو الجذر المزدوج – للدين religio؟ قد نعطي إذن لهذه الفرضية شكلا ميكانيكيا مرتين. يتخذ لفظ «ميكانيكي» هنا معنى يكاد يكون «صوفيا». صوفي أوسري لأنه متناقض ومحير. وهو في نفس الوقت مستغلق، يُشعر بالغربة ومألوف، مقلق أو مرعب وغريب أو ملغز ضمن الإطار الذي تكون فيه هذه العقوبة والآلية المحتومة بصدد إنتاج وإعادة إنتاج ما من شأنه أن ينتزع ويصل بالعائلة، معتاد، مألوف، بما هو مألوف ومنزلي، وخصوصي، بالأويكوس oikos (الدار) الحاضر في الأيكولوجيا [علم البيئة] أو في الاقتصاد، وبالإيتوس (الأخلاق) وبمكان الإقامة. ومعلوم أن هذه الآلية، التي تكاد تكون تلقائية ولا واعية مثل انعكاس شرطي، لا تنفك تكرر الحركة المزدوجة للتجريد والجذب التي تنتزع من

البلد وتعيد الربط به، وباللغة وبالمعنى الحرفي أو كل ما نجمعه اليوم، بشكل غامض، تحت اسم «الهوياتي»؛ باختصار كل ما يُغرَّب ويُكيَّف من جديد، وكل ما يستأصل ويُؤصل مرة ثانية بحسب منطق سنعمل على ترتيب مسائله فيما بعد، منطق يأخذ شكل تعويض وتحصين ذاتين.

وقبل الانخراط في أي حديث هادئ حول «عودة ما هو ديني»، لا بد من تفسير شيئين في شيء واحد. يتعلق الأمر دائما بالآلة، بالآلة المتحكم فيها عن بعد:

1) إن من يجرد النظر فيما سمي «عودة ما هو ديني»، ونقصد به ذلك التدفق الهائل لظاهرة معقدة ومشحونة بالدلالات، لا يلبث أن يتبين أنها ليست مجرد عودة عادية، يشهد على ذلك عالميتها وصورها (العلم تقانية عن بعد –الإعلامية – العلمية والرأسمالية والسياسية – الاقتصادية) التي تظل مبتكرة وغير مسبوقة. والسبب في أنها ليست مجرد عودة لما هو ديني هو أنها تشتمل، كما هو الحال بالنسبة لأحد بعديها، على نزعة تدميرية جذرية لما هو ديني (وهو ما يعني حرفيا كل ما يمت بصلة للدولة ولما هو روماني، إضافة إلى ما يجسد البعد السياسي أو القانون الأوروبي، وهي الأهداف التي تُشن عليها الحرب من قِبل «الأصوليات» ومختلف أشكال التطرف الديني، الغير المسيحي بالطبع، لكن الأمر لا يقتصر على هؤلاء فقط بل يطال أيضا بعض أشكال الأورتودكسية، البروتستانية أو حتى الكاثوليكية). ينبغي أن نضيف إلى أنه في مقابل كل هؤلاء، ظهر شكل آخر للإثبات المدمَّر ذاتيا، المحصن ذاتيا، للدين، ينشط في جميع المشاريع «السلمية» والمسكونية eucuménique، سواء كانت كاثوليكية أم لا. ويدعو إلى إشاعة روح التآخي على الصعيد الكوني، ويعمل من أجل الإصلاح بين الناس «أبناء نفس الإله»، خصوصا إذا كان هؤلاء الإخوة ينتمون للتراث التوحيدي للديانات الابراهيمية. وسيكون من الصعب دوما فصل هذه الحركة المسالمة عن أفق مزدوج (يحجب أو يُقسِّم فيه الواحد منهما الآخر):

أ) الأفق الناسوتيkenotique لموت الإله وما يقترن به من بعث للمحايثة الأنتروبولوجية (حقوق الإنسان والحق في الحياة الإنسانية قبل النهوض بأي واجب نحو الحقيقة المطلقة والمتعالية للالتزام بالأمر الإلهي: يمكن أن نتخيل هنا إبراهيم رافضا التضحية بولده، وغير مستسيغ القيام بما اعتبر منذ القدم حماقة ما بعدها حماقة). عندما نسمع أن الممثلين الرسميين للتراتبية الدينية، بدءا بالبابا، الشخصية الأكثر تجسيدا للبعد اللاتيني العالمي والأوسع شهرة وانتشارا على صعيد وسائل الإعلام لدرجة أصبحت معها خطبه وجولاته مسجلة في أقراص مندمجة، يتحدثون عن مصالحة بين

الكنائس، فإننا نسمع أيضا (بالطبع ليس فقط ولكن أيضا) إعلانا وتذكيرا بـ «موت الإله» بل إنه يعطينا الانطباع بأنه لا يتحدث إلا هذا الأمر الذي ينطق بلسانه، وهناك موت آخر للإله يستبد بالمعاناة التي تبعث الحياة فيه. لكن قد يقول قائل : أين يكمن الاختلاف ؟ بالفعل.

ب) بوسع هذا الإعلان للسِّلم، المستأنف للحرب بطرق أخرى، أن يبطن أيضا توجها سلميا بالمعنى الأكثر تعبيرا عن المشروع الاستعماري الأوروبي. وبما أنه يصدر عن روما، كما هو الحال عادة، فإنه سيحاول في البدء، انطلاقا من أوروبا، أن يفرض خلسة خطابه وثقافته وقانونه على كل الديانات التوحيدية، بما في ذلك الديانات المسيحية غير الكاثوليكية. أما خارج أوروبا فإن الأمر يتعلق بفرض عولمة تلتينية، بإسم الدين، تتوسل بالخطاطات ذاتها، وتعتمد على نفس الثقافة القانونية، التيولوجية السياسية. لقد أصبحت هذه العولمة، من الآن فصاعدا، تتكلم، كما بيَّنا من قبل، لسانا أوروبيا أنجلو – أمريكياً، وتبدو هذه المهمة مستعجلة وإشكالية (عدم قابلية حساب الدين للحساب في زمننا هذا) لا سيما وأن التفاوت الديموغرافي لن يتوقف عن تهديد الهيمنة الخارجية، بحيث لن يترك إلا خيار الاعتماد على الداخل. لا ريب أن حقل هذه الحرب أو هذا المجهود المبذول في سبيل نشر ثقافة السلام، قد صار بلا حدود، إذ أصبح لجميع الأديان بما في ذلك مراكز القرار فيها، والثقافات الدينية، والدول، والأمم أو الإثنيات التي تمثلها، منفذ غير متكافئ أكيد. لكنه يتيح لها الإنفتاح، بشكل مباشر وبإمكانات لا محدودة، على السوق الدولية، بحيث نجدها تتبوأ موقع المنتج والفاعل والمستهلك، الذي يُراضى بطرق شتى، والمستغل، تارة والضحية تارة أخرى. بيت القصيد إذن هو الدخول إلى الشبكات العالمية (التي تضم أسماء ودولا متعددة) للعلم التقاني عن بعد وللاتصال عن بعد. من هنا يكون الدين مواكبا، بل ومتقدما عن العقل النقدي العلم تقاني عن بعد الذي يحرسه كظله، إنه حارسه، ظل نوره، وضامن مصداقيته وجودته، وهو يمثل التجربة الإئتمانية التي يفترضها كل إنتاج لمعرفة موزعة بين الناس، فضلا عن كونه يجسد الإنجازية اللفيفية الموظفة في كل إنجاز علم تقاني كما في الاقتصاد الرأسمالي المرتبط به.

2) نفس الحركة التي تجعل الدين عنصرا لا ينفصل عن العقل العلم تقاني عن بعد في صورته الأكثر نقدية، ترتد على نفسها بشكل لا مناص منه. إنها تفرز ترياقها الخاص، ولكنها أيضا تفرز قوة تحصينها الذاتية. ها نحن داخل فضاء تكون فيه كل حماية للسالم، والسليم (القدسي) والمقدس ملزمة بأن تحمي نفسها من حمايتها

الخاصة، من شُرطتها الذاتية، ومن قدرتها الخاصة على الإبعاد. وبكلمة نقول عليها أن تحصن نفسها من حصانتها الخاصة. لا غرو أن هذا المنعطف المرعب والمحتوم أيضا، الذي تفرضه الحماية الذاتية للسالم [23] هو الذي سيجمع على الدوام الدين والعلم.

فمن جهة، ليس بوسع «أنوار» النقد والعقل العلم تقاني عن بعد، إلا أن تفترض عناصر الثقة والمصداقية. إذ يقع على عاتقها أن توظف «إيمانا» غير قابل للإختزال، يتلحف برداء «رابطة اجتماعية» أو «حلف باليمين» وكشاهدة («لا بد أن تصدق بأنني أعدك بقول الحقيقة، ولا شيء غير الحقيقة، بعيدا عن أية بيِّنة أو برهنة نظرية ... الخ») أي كإنجاز وعد يشتغل حتى في حالات الكذب أو الحنث باليمين، والذي بدونه سيصبح أي توجه صوب الغير غير ممكن. وبدون التجربة الإنجازية لهذا الفعل الإيماني الأولي، لا مجال للحديث عن «رابطة اجتماعية» أو «توجه نحو الغير» أو أية إنجازية على وجه العموم. فبغيابها ستغيب المواضعة والمؤسسة والدستور، والدولة ذات السيادة، كما سيختفي القانون وستنعدم هذه الإنجازية البنيوية للإنجاز المنتج الذي يربط، منذ البداية، علم العلماء بالعمل مثلما يوطِّد الصلة بين العلم والتقنية، وإذا كنا نتحدث بانتظام عن العلم التقاني، فليس معنى ذلك أننا استسلمنا للسحر الذي يمارسه علينا لفظ نمطي معاصر، وإنما قصدنا هو أن نُذكر، بوضوح أكبر، بأن الفعل العلمي يشكل، بصورة أو بأخرى، تدخلا عمليا، وإنجازية تقنية في الطاقة المحايدة لماهيته ذاتها، من هنا نلفيه يدخل في علاقة لعب مع المكان مستعملا المسافات والسرعات. فهو يمنع التموضع، تماما مثلما يبعد أو يقرّب، يحقق أو يضفي البعد

23) المحصن (immunis) متحرر من الأعباء والخدمة والضرائب والإلزامات (munis هي الجذر الحاضر في commun (مشترك) التي نجدها في لفظة communauté (طائفة أو جماعة) وقد نقل هذا التحرر أو الإعفاء، بعد ذلك، إلى مجالات القانون الدستوري أو الدولي (الحصانة البرلمانية أو الدبلوماسية)، بيد أنه ينتمي أيضا إلى تاريخ الكنيسة المسيحية. ويندرج ضمن القانون الكنسي، فحصانة المعابد وحُرمتها شكلت ملاذا آمنا يلجأ إليه البعض (لا يفوتنا هنا أن نُذكر بأن «حصانة المعابد»، كانت تثير ثائرة فولتير وتسبب له نوعا من الإمتعاض بسبب «إحتقارها للقوانين» و«طموحها الكنسي الزائد»، ولا بأس هنا من استحضار «أوربان VIII» (Urbain VIII) الثامن عشر الذي أسس أبرشية للحصانة الكنسية لتتنصل من أداء الضرائب والخدمة العسكرية، ولتكون غير معنية بالعدالة العمومية، الامتياز المسمى for، [ومعناه الفضاء الكنسي أو الضمير] ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن المعجم الخاص بالحصانة (المناعة) قد حقق إنتشارا واسعا ونجاحا هائلا في حقل البيولوجيا. فرد الفعل المناعي (التحصيني) يجمي الجسم ويحافظ على سلامته عبر إنتاجه لأجسام ضدية تتصدى لمولدات المضاد الغريبة. أما فيما يتعلق بسيرورة التحصين الذاتي التي تهمنا هنا على الخصوص، والتي تتحدد بالنسبة لجسم حي في قدرته على حماية نفسه من حمايته الذاتية، عن طريق تدمير دفاعاته التحصينية الخاصة، وبما أن هذه الأجسام المضادة تتسع لتشمل منطقة رحبة تخص الباتولوجيا، فضلا عن اللجوء المطرد إلى الفضائل الإيجابية للمخفضات للقدرة التحصينية (المناعة) الموجهة إلى الحد من ميكانزمات الرفض والإبعاد، وتسهيل التسامح مع عملية زرع الأعضاء، فإننا سنستغل فرصة هذا التوسيع للحديث عن المنطق العام الذي يحكم التحصين الذاتي، والظاهر أننا بدونه لا نستطيع التفكير اليوم، في العلاقات التي تربط الإيمان بالمعرفة، والدين بالعلم، ناهيك عن ازدواجية المنابع بوجه عام.

الافتراضي، يسرع أو يبطئ. والحق أنه حيثما يتطور هذا النقد العلم تقاني عن بعد، فإنه يوظف ويؤكد المصداقية الإئتمانية لهذا الإيمان الأولي ذو الماهية أو التوجه الديني على الأقل (الشرط الأولي، وسط ما هو ديني، إن لم نقل الدين نفسه). ذكرنا ما هو إئتماني، وتحدثنا عن المصداقية أو النجاعة والجدارة بالثقة، لنؤكد على أن هذا الفعل الإيماني الأولي يدعم أيضا العقلانية الاقتصادية والرأسمالية الحاضرة بقوة في العلم التقاني عن بعد. ليس بإمكان أي حساب أو أي ضمان إختزال الضرورة النهائية المتمثلة في التوقيع اللفيفي (الذي لا تتحدد نظريته بالضرورة كنظرية للذات والشخص أو الأنا، الواعي أو اللاواعي). حصول تمام الوعي بهذا يعني أننا، مبدئيا، سنعطي أنفسنا الوسيلة لفهم الحقيقة التالية، وهي : أن ما يسمى اليوم عودة ما هو ديني، لا ينطوي على أي تعارض بين «الأصوليات» و«مختلف أنماط التطرف» و «السياسة» التي يتبعانها من جهة، وبين المعقولية، أقصد الإئتمانية الرأسمالية العلمية – التكنولوجية عن بعد في كل أبعادها الإعلامية والمُعولِمة. قد تكون المعقولية الحاضرة في ما سمي «أصوليات» نقدية بصورة فائقة[24] حتى أنها لا تتراجع أمام زحف ما يمكن أن يشبه على الأقل تجذيرا تفكيكيا للفعل النقدي. أما فيما يخص ظواهر الجهل واللاعقلانية أو «الظلامية» التي نعاينها أو نندد بها غالبا باستسهال تام، وعن حق، في هذه الأصوليات أو في مختلف «أنماط التطرف»، فإنها لا تعدو أن تكون في الغالب رواسب ومفعولات سطح، وحثالات دفاعية «للمقاومة التحصينية، المُعوّضة أو المحصّنة بشكل أوتوماتيكي، إنها تخفي بنية عميقة أو خوفا من الذات، وتحجب رد الفعل ضد هذا الذي تدخل معه في ارتباط لا فكاك منه : أقصد التصدع، ونزع الملكية واللاتمركز والاغتراب، ومفارقة وهجر اللغة المحلية والإغتصاب في كل أبعاده وبخاصة الجنسية القضيبية، الذي لا تتردد الآلة العلم تقانية عن بعد في إنتاجه. يضع رد الفعل الصادر عن الإحساس بالغيظ والمرارة، هذه الحركة في مواجهة نفسها عن طريق تقسيمها، فهو يعوّض ذاته على هذا النحو في سياق حركة التحصين والتحصين الذاتي. يتسم رد الفعل ضد الآلة بالأوتوماتيكية والتلقائية كما هو الحال بالنسبة للحياة ذاتها. ويعد هذا الانشطار الداخلي، الذي يفتح المسافة شأنا «خاصا» بالدين، وهو ما يجعل الدين متوافقا مع ما هو «خاص» (من حيث

24) تشهد على ذلك، على الأقل، بعض ظواهر «الأصولية» أو «التطرف»، وبخاصة عند «الإسلاميين» الذين يجسدون اليوم أسطع وأقوى مثال على مستوى ساكنة العالم. وخصائصها هي من الوضوح والبداهة بحيث لا نحتاج إلى الوقوف عندها طويلا (التعصب، الظلامية العنف القاتل، الإرهاب، قمع المرأة .. الخ). بيد أننا ننسى عادة بأن الإسلاميين في علاقتهم على وجه التحديد بالعالم العربي، ومن خلال مختلف أشكال رد الفعل التحصينية والتعويضية العنيفة المُوجهة ضد حداثة تكنواقتصادية يحول بينها وبين التكيف. تاريخ طويل يطورون أيضا نقدا جذريا لما يربط الديموقراطية الحالية، ضمن حدودها وعبر تصورها وسلطتها الفعلية، بالسوق وبالعقل العلم تقاني عن بعد، الذي يسود ويفرض سيطرته عليها.

هو أيضا تعبير عن السالم : مقدس، قدسي، ناجي، ومُحصن ...الخ) ويتيح توافق عملية التعويض الديني مع كل أشكال «الخصوصية»، بدءا باللسان، في «حرفيته»، وصولا إلى الأرض والدم، والعائلة والأمة. رد الفعل الداخلي والمباشر هذا، التحصيني والمحصن ذاتيا، يستطيع وحده أن يجعلنا على بينة مما يعنيه التدفق الديني، من خلال ظاهرته المزدوجة والمتناقضة. تفرض كلمة التدفق نفسها علينا لأنها توحي بازدواج موجة على الشيء الذي تبدو في إلتفافها ساعية في معارضته وصده، وتجد نفسها في آن واحد، في قلب الرعب والإرهاب أحيانا، ضد حتى ما من شأنه أن يوفر لها الحماية، ضد «مضاداتها الجسمية» الخاصة. فبفضل تحالفه مع العدو، وترحيبه بمُولدات المضاد، وجره الآخر معه، يزداد هذا التدفق قوة وتوهجا، ويتضخم بفضل قوة الخصم. انطلاقا من شاطئ جزيرة لا نعلم بالضبط ماهي، ها هو التدفق الذي نعتقد أنه قادم لا محالة، في إنتفاخه التلقائي والأوتوماتيكي بشكل لا يقاوم. غير أننا نعتقد أنه قادم بلا أفق. لم نعد متأكدين من رؤية المستقبل حيث كنا نتوقعه. فالمستقبل لا يستطيع التوقعات ولا التنبؤات. فصوب هذا المستقبل، الواقع تحت تأثير التدفق الديني، يتجه تفكيرنا، إذا ما جاز لنا استعمال هذه الكلمة الآن.

لا مراء أن الدين اليوم يتحالف مع الأجهزة العلم تقنية عن بعد، ويتفاعل معها بكل ما أوتي من قوة. فهو من جهة، يمثل العولمة التلتينية، وينتج ويزدوج، ويستغل الرأسمال والعلم المتاح في الحقل الإعلامي عن بعد؛ إذ على غير هذا الوجه، يستحيل مشاهدة أسفار البابا، ولا عملية تحويله إلى مشهد إعلامي عالمي، ولا الأبعاد الدولية «لقضية سلمان رشدي» ولا حتى الإرهاب الممارس على صعيد كوني ...الخ، لكنه من ناحية أخرى، يقاوم فورا، وفي نفس الوقت، معلنا الحرب إلا على من يعارض في إعطائه هذه السلطة الجديدة، إلا من أجل إبعاده عن أمكنته الخاصة، ومن المكان ذاته. إنه يشن حربا مرعبة ضد كل وسيلة حماية تبطن تهديدا له، بحسب هذه البنية المزدوجة المتناقضة : التحصينية والتحصينية بشكل أوتوماتيكي. والحال أن العلاقة هنا حتمية، أوتوماتيكية وتلقائية، بين هاتين الحركتين أو قل المنبعين، حيث يأخذ أحدهما شكل الآلة (المكننة، الآلية، التلقائية أومékhané ويرتدي الآخر ثوب العفوية الحية والملكية السالمة للحياة أي لاستقلال ذاتي أخر (مفترض)، غير أن التحصين الذاتي يشكل هاجسا يقض مضجع الجماعة ويهدد نظام بقائها التحصيني، كما لو كان حذفا لإمكانيتها الخاصة. لن يكون هناك مجال للحديث عن ما هو مشترك، وما هو محصّن، سليم وناجي، مثلما لن يوجد ما هو سالم في الحاضر الحي الأكثر استقلالية بدون وجود

خطر التحصين الذاتي. وكما جرت العادة يحبل الخطر مرتين، أقول مرتين وليس مرة واحدة، إذ يحمل معه إلى جانب الخطر، فرصة للنجاة. باختصار، نؤكد أنه ينبغي أن يرعى ويتكفل بإمكانية هذا الشر الجذري الذي من دونه لن نحسن التصرف.

... ورمّان

(بعد وضعنا لهذه المقدمات أو التحديدات العامة، صار الحيّز المخصص لنا لا يتسع لمزيد من التفصيل، لهذا سنختصر الخمس عشر قضية المتبقية في شكل حبيبات رمان منفرطة، متناثرة، حِكمية، متقطعة، متجاورة، وثوقية، إشارية أو افتراضية واقتصادية، وبكلمة نقول أننا سنعتمد أسلوبا تليغرافيا أكثر من أي وقت مضى).

38. حول خطاب مُقبل عن المستقبل والتكرار. نمهد لحديثنا عنه بالأخذ بالمسلمة التالية : لا مستقبل بدون إرث وبلا إمكانية لفعل التكرار. لا مستقبل في غياب شيء من التكرارية، على الأقل في شكل تحالف مع الذات وتأكيد لـ «نَعم» الأصلية الدالة على الإيجاب. لا مستقبل بدون شيء من الذاكرة وبعض الوعود ذات الطابع المشيحاني لمشياحية هي أقدم من أي دين، و أكثر أصلية من أية نزعة مشيحانية. لا وجود لخطاب أو توجه إلى الغير من دون إمكانية وعد أولي. ويتطلب الحنث باليمين والوعد غير الملتزم به نفس الإمكانية، لا وعد إذن بدون الوعد بتأكيد معنى الإيجاب بتوظيف لفظة «نعم». لقد دلت هذه اللفظة وستظل تدل دوما على المصداقية والبرّ باليمين. لا إيمان إذن، ولا مستقبل بدون ما تفترضه تكرارية ما من أبعاد تقنية وآلية أوتوماتيكية. بهذا المعنى يحق لنا القول : أن التقنية هي شرط إمكان الإيمان بقدر ما هي أيضا فرصته التي لا غنى عنها. ولا بد لهذه الفرصة أن تتضمن أكبر تهديد وأقوى خطر، ذلك الذي يمثله الشر الجذري. فهي، بعبارة أخرى، فرصة سانحة، ليس أمام الإيمان، وإنما أمام البرنامج والبرهان، والتنبؤ أو التوقع، والمعرفة الخالصة والمهارة العملية الخالصة، أي إلغاء المستقبل. وبدلا من أن نضع، كما نفعل عادة الإيمانَ في تعارض مع ما هو آلي، يتوجب التفكير فيهما مجتمعين، كما لو كانا يجسدان نفس الإمكانية، لن يقع على عاتقنا أيضا أن نفكر في ما هو آلي، وفي كل القيم التي تندرج ضمن دائرة المقدس، السليم والناجي، السالم، البِكر، المحصن، الحُر، الحي، المنجب، الخِصب، القوي، وخصوصا «المنتفخ» كما سنرى فيما بعد)، أو إن شئنا الدقة أكثر، ضمن قداسة المفعول القضيبي.

39. أليست هذه القيمة المزدوجة هي ما يدل عليه مثلا، القضيب، في اختلافه، أو على الأصح هي ما يدل عليه القضيبي، مفعول القضيب، الذي ليس بالضرورة خاصية

إنسانية ؟ ألسنا هنا إزاء الظاهرة، ويوم القضيب؟ لكن أيضا، وبموجب قانون التكرارية أو الاستنساخ الذي يمكن أن يفصله عن حضوره الخاص والخالص، ألا يشكل هذا هوامه phantasma، أو لنقل شبحه، كما يقال في اللغة اليونانية، طيفه، وقرينه أو صنمه ؟ ألا تجسد الآلية الهائلة للإنتصاب (أكبر عدد من الأرواح التي ينبغي الحفاظ عليها سالمة، مُعوضة، مُحصنة، ناجية، ومقدسة)، ولكن أيضا من خلال خاصيتها الانعكاسية، الأكثر ميكانيكية، والأكثر انفصالا عن الحياة التي هو بصدد تمثيلها ؟ فضلا عن ذلك، وعلى عكس الذكر، أليس القضيبي، بعد فصله عن جسده الخاص، هو تلك الدُّمية التي تكون وراء انتصابها، وإبراز مفاتنها وتصنيمها والتجول بها في موكب ديني؟ ألسنا هنا بصدد الإمساك بزمام قوة أو إمكانية منطق يسمح بأن نضع نصب أعيننا logon didonai مقدّرين وعادّين مع لا يقبل العدّ. كل ما من شأنه أن يضع الآلة العلم تقانية، وهي عدوة الحياة التي تجعل نفسها في خدمة الحياة، في تحالف مع المصدر الذي ينتبثق، مصدر ما هو ديني، أقصد الإيمان في الأكثر حياة كميت، وكباق على قيد الحياة، ومبعوث في هوامه الطيفي، أي الإيمان بالقدسي، والسليم والناجي، والسالم، والمحصن، والمقدس، وكل المفردات التي يمكن أن تترجم لفظ heilig؟ ها نحن نقف مُجددا أمام رحم شعيرة أو ثقافة صنم معمم، لا شك أنه رحم نزعة تصنيمية لا حدود لها، وعبادة تضفي طابعا صنميا على الشيء ذاته. نستطيع على نحو غير اعتباطي، أن نقرأ وننتقي ونعيد الربط في إطار الجنيالوجيا الدلالية للفظ السالم «القدسي، المقدس، وكل ما يعبر عن القوة، قوة الحياة والخصوبة، والنمو، والارتفاع، والانتفاخ على الخصوص، في تلقائية الانتصاب أو الحمل»[25].

25) نكشف هنا عن أوليات أحد أعمالنا القادمة، والتي ننهلها، مجددا، من معين فصل غني ضمه كتاب «معجم المؤسسات الهندو أوروبية» (سبقت الإشارة إليه) خصص للحديث عن المقدس والقدسي، بعد أن ذكر ببعض «الصعوبات المنهجية». صحيح أن هذه «الصعوبات» تظهر لنا أكثر خطورة، وأكثر جوهرية مما تظهر لبنفنست ؛ بالرغم من اعترافه بمخاطر «معاينته تبخر موضوع دراسته شيئا فشيئا» (ص 179). فبتشبثه وانخراطه مع القائلين بقيمة «المعنى الأول»، يكون بنفنست قد عين بالفعل، ضمن تعقد شبكة الألسن والأنساب والاشتقاقات المدروسة، التيمة الإدبارية والملحة لألفاظ «الخصوبة» و«القوي»، و«القدير» في الصورة أو الترسيمة المتخيلة للانتفاخ. أستسمحكم في أن تأذنوا لي بسوق هذا الاستشهاد المطول، وإحالة القارئ على الاطلاع على مجموع المقال فيما يخص الباقي : «النعت sura لا يعني فقط «القوي» بل يطلق أيضا على مجموعة من الآلهة، وعلى بعض الأبطال، ومن ضمنهم زرادشت، وعلى بعض المفاهيم كـ«الفجر» وعلى سبيل المثال. هنا تدخل المقارنة مع الأشكال المشتركة في نفس الجذر، والتي تعطينا «المعنى الأصلي». يعني الفعل الفيدي (vedique): «إنتفخ، نما» ويتضمن معاني : «القوة» و«الرخاء»، من هنا إفادة sura لـ «القوي والشجاع». نفس العلاقة المفهامية نجدها تجمع اللفظ اليوناني kueîn يحبل، يحمل في أحشائه النعت kuma انتفاخ وتضخم (الأمواج)، المياه من جهة والقوة والسيادة (kûros) من جهة، أخرى. يسلط هذا التقريب الضوء على الهوية الأساسية لمعنى الفعل «نفخ»، وفي كل من اللغات الثلاث، يرصد تطورا خاصا (...) وسواء تعلق الأمر باللغات الهندوإيرانية أو باللغة اليونانية، فإن المعنى يتطور من «الإنتفاخ» إلى القوة أو الرخاء (...) فبين اللفظ اليوناني kuéo (يحبل) وkurios (السيد) وبين av.sura وsponta، تحدد العلاقات شيئا فشيئا الأصل الفريد لمفهوم «المقدس» (...) وعلى هذا النحو يحدد الطابع القدسي والمقدس بواسطة مفهوم يدل على القوة في وفرتها وخصوبتها وقدرتها على منح الحياة وإتاحة الفرصة لإنبجاس منتوجات الطبيعة (ص 184-183).

وتوخيا للإيجاز، نرى أنه لا ينبغي الإكتفاء، هنا بالتذكير بمختلف الشعائر القضيبية وظواهرها المعروفة في عدد من الأديان. لقد أدرجت «الديانات التوحيدية الكبرى» التحالفات أو الوعود المؤسِّسة في تجربة السالم، التي في الأصل عملية تطهير circonsision (*) «داخلية كانت أو خارجية» بالمعنى الحرفي، أو كتطهير للقلب، كما كان يُقال قبل للقديس بولس، وحتى في اليهودية نفسها. قد يكون هنا من المناسب التساؤل عن الأسباب التي تجعل النساء ضحايا بامتياز للقلاقل وأعمال العنف المميتة ذات الصلة الوثيقة بعوامل عرقية ودينية (ليس القتل وحده هو الذي يطالهن، بل تسبقه أو تواكبه عمليات اغتصاب أو بتر الأعضاء).

40. أليست العبارة «دين الحي» مجرد تحصيل حاصل ؟ يعد إنقاذ الحي أمرا مطلقا، وشريعة مقدسة وقانون خلاص، شأنه في ذلك شان السالم، الناجي ، والذي يحظى بالاحترام المطلق، والتحفظ والحياء. من هنا ضرورة النهوض بمهمة جليلة، تتمثل في إعادة بناء سلسلة الدوافع المتماثلة في الموقف أو القصدية القدسية، وفي العلاقة بما هو موجود وبما ينبغي أن يظل أو يتوجب أن نتركه يكون كما هو عليه heilig، حي، قوي وخصب، منتصب ومنجب: ناجي، كامل، سالم، مُحصن، مقدس، قدسي ...إلخ). الخلاص والصحة. إن موقفا قصديا كهذا يحمل عدة أسماء تنحدر من نفس العائلة : الاحترام، الحياء، التحفظ، الكبح Achtung (كانط)، gelassnheit verhaltenheit, scheu

=وعلى هذا نستطيع أن ندرج في سياق «المنبعين» الملاحظة الهامة التي سجلها بنفنست، والتي تقضي بأن مفهوم «المقدس» توافقه، في كل مكان تقريبا، «لفظتين متباينتين، لا لفظة واحدة»، وقد قام بنفنست بتحليلهما، بالأخص في اللغة الجرمانية (اللفظ الغوطي weihs «المقدس» واللفظ الروني (runique) بالألمانية: hai- lag وheilig)) ، واللاتينية sacer sanctus وفي اليونانية hagios وhieros ويترجم اللفظ الغوطي hails، الذي يعتبر الأصل الذي اشتق منه اللفظ الألماني heilig، فكرة «الخلاص، الصحة ووحدة وسلامة الجسم»، وهي بدورها ترجمة للفظين يونانيتين hygiamon, hygies: «في صحة جيدة». تدل الصيغ الفعلية المطابقة، على: «كان سببا في سلامته أو صار سليما، أشفى»، (بوسعنا أن نموضع – وهذا ما لم يفعله بنفنست – الضرورة بالنسبة لكل دين أو لكل تقديس في أن يكون أيضا شفاء –heiling, heilen– صحة وخلاصا أو وعدا بالعلاج وأفقا للخلاص، ولإعادة تنصيب ما هو سالم وإنجاز عمليات التعويض). وكذلك الأمر بالنسبة للفظ الإنجليزي holy القريب من («كامل، بكر لم يتعرض لشيء» وهو إذن «ناجي، مُنقَذ، سالم في كليته ووحدته، محصَّن»). وفي نفس الاتجاه، يحمل اللفظ الغوطي hails في صحة جيدة، ويتمتع بجسمه كاملا غير منقوصا» أيضا في دلالته معنى الأمل، شأنه في ذلك شأن اللفظ اليوناني khaire «الخلاص». وقد أكد بنفنست على «قيمته الدينية». «يستطيع من ينال «الخلاص» أي من احتفظ بجسمه سليما، أن يهب أيضا الخلاص». «السلامة هي المبتغى والفال الذي ينتظره ويرتقبه كل إنسان»، وطبيعي أن يُنظر إلى «وحدة الجسد» وسلامته وكماله كنعم إلهية، وكدلالة مقدسة. فالالوهية بطبيعتها تتوفر على الهبة التي تتمظهر على شكل كمال وخلاص وحظوة، تستطيع منحها للبشر [...] وقد وقع في مجرى التاريخ استبدال اللفظ البدائي الغوطي weihs بـ hails (ص 187-185).

*) circonsision تشير كما هو معلوم إلى عملية الختان، وهي معروفة جدا لدى المسيحيين والمسلمين، وقد فضلنا أن نترجمها هنا بالتطهير نظرا لأن circonsision تستعمل بمعنى الختان، وهو نوع من الطهارة كما تقول بذلك الديانتين، ثم توظف بمعنىcirconsision du coeur أي تطهير القلب مما علق به من الأدران أو الأهواء ...

(هيدغر) والتوقف (halte) بشكل عام[26]. لا شك أن الأقطاب والتيمات والأسباب ليست هي هي (القانون، القداسة، القدسية، الإله المنتظر)، غير أن الحركات التي ترتبط بها وتدخل معها في علاقات تعليق وإيقاف، تبدو فعلا متماثلة. فهي جميعها تسجل وقفة، وربما تشكل نوعا من الكونية، ليس المقصود بذلك «الدين، وإنما بنية كونية للتدين، لأنها إذا لم تكن دينية بصورة خالصة، فإنها تفتح دوما الباب أمام إمكانية ما هو ديني، من غير أن تكون لها القدرة على إيقافها أو وضع حدود لها. مرة أخرى تمثل أمامنا إمكانية منشطرة. فمن جهة نجد القدرة على إيقافها أو وضع خدود لها. مرة أخرى تمثل أساسا إمكانية منشطرة، فمن جهة، نجد طبعا الامتناع المحترم أو المنكبح أمام ما يبقى لغزا مقدسا وما ينبغي أن يظل بكرا أو ممتنعا، كما هو الحال بالنسبة للحصانة الصوفية لسر من الأسرار. لكن يتركه في حالة انسحاب، تفتحنا نفس الوقفة وساطة ولا تمثل، بقليل من العنف الحدسي، على ما يظل سالما. وهذا لعمري بعد آخر للتصوف. يسمح هذا البعد الكوني، أو ربما يَعد بالترجمة العالمية للفظ religio، أقصد التحفظ، الاحترام، التوقف، التكتم، ...، الوقوف أمام ما يجب أن يبقى سليما وناجيا، بكرا، وسالما أمام ما ينبغي أن نتركه يكون ما يجب عليه أن يكون، ولو كان الثمن أحيانا هو التضحية بالذات، وفي الصلاة : الآخر والحق أن هذا البعد الكوني، وهذه الكونية الوجودية الأصيلة، ربما تكون قد قدمت لنا على الأقل الوساطة في إنجاز خطاطة للعولمة التلتينية لـ religio، وفي جميع الأحوال قد تمكنت من جعله ممكنا.

26)حاولت في ندوة أخرى التفكير بشكل أعمق في هذه القيمة التي تمثلها (الوقفة) وكذا في المعجم المرتبط بها وبالأخص حول halten عند هيدغر. فإلى جانب Aufenhalten (الإقامة، الإتوس والمكوث في معظم الوقت بالقرب مما هو قدسي)، لا يشكل اللفظ verhaltenheit (الحشمة أو الاحترام، الحيرة، الإحتياط أو التكتم الصامت، والتي يتم تعليقها أثناء التحفظ) سوى مثال، أساسي بلا أدنى شك، فيما يتصل بما يهمنا هنا، وبالنظر إلى الدور الذي يلعبه في: Betrage zur philosophie، قياسا إلى «الإله الأخير»، و«الإله الآخر»، و «الإله الذي يأتي أو الإله العابر، وبخصوص هذه التيمة الأخيرة، أحيلكم على دراسة، صدرت أخيرا، لجون فرانسوا لاكورتين، تحت عنوان «آثار وعبور الإله في Betrage zur philosophie لهيدغر (in Archivo di filosofia, 1994, n0.3)، فعندما يذكر بالإلحاح الهيدغري على العدمية الحديثة كتعبير عن «الاجتثاث» و«نزع الطابع القدسي أو «التجرد من التأليه» ، «إبعاد الطابع السحري عن العالم»، فإنه يقرنه بما يُقال – ودوما وبصورة ضمنية – ضد التحقيق وكل «تحكم تقني أداتي في الموجود»، بالإضافة إلى «نقد فكرة الخلق الموجهة أساسا ضد المسيحية» (ص 528). يبدو أن هذا التحليل يسير في نفس اتجاه الفرضية التي وضعناها أعلاه. يدعو هيدغر إلى الارتياب بصدد الدين (المسيحي – الروماني على الخصوص)، والاعتقاد، وكل ما من شأنه، في التقنية، أن يهدد الناجي، السالم أو المحصن والمقدس. وهنا تكمن أهمية «موقفه»، الذي يمكن أن نقول، بكثير من الاختزال، إنه يروم التخلص، كما لو كانا يمثلان ذات الشيء، من الدين والتقنية أو بالأحرى مما يحمل اسمي Gestel وMachenschaft. نعم، إننا نتحدث هنا، بنوع من التواضع، عن ذات الشيء، وبطريقتنا الخاصة. وذات الشيء لا يقصي أو لا يمحي أية طية من الطيات التفاضلية. غير أنه عندما يتم الاعتراف أو التفكير في هذه الإمكانية نفسها، فإنه ليس هناك ما سيؤكد أنها ستستدعي «جوابا» هيدغريا فقط، ولا هناك ما سيؤكد أنها ستكون غريبة أو تقع خارج هذه الإمكانية ذاتها، أي خارج منطق السالم أو منطق التعويض المحصن ذاتيا والذي نجتهد في مقاربته ههنا. ستكون لنا عودة معه في ما يستقبل من الصفحات وفي أعمال أخرى أيضا.

يتعين علينا إذن، ضمن نفس الحركة، أن نسعى إلى إبراز وتوضيح مصادرة مزدوجة بشكل لافت : فمن ناحية، هناك الاحترام المطلق للحياة، طبقا للآية :« لا تقتل أبدا» (على الأقل قريبك، إن لم يكن الحي على العموم). التحريم «الأصولي» للإجهاض، وللتخصيب الاصطناعي وللتدخل الإنجازي في القدرات الوراثية، حتى لو كان الأمر يتم من أجل أهداف علاجية جينية..إلخ. ومن ناحية أخرى (وبدون حتى الحديث عن الحروب الدينية، والإرهاب والتقتيل الذي ينجم عنهما) هناك النزعة القربانية، التي تتميز، هي الأخرى بالكونية. وقد تجسدت حديثا، هنا وهناك، في الأضحية الإنسانية، بما في ذلك «الديانات التوحيدية الكبيرة». ولا يخفى أن التضحية بالحي تتزايد اليوم أكثر من أي وقت مضى على صعيد التربية أو الذبح الجماعي (للحيوانات)، ومن خلال صناعة الصيد أو القنص، وعبر التجارب العلمية التي تُجرى على الحيوان. وفي معرض هذا الحديث، لا بد من التذكير بأن بعض الإيكولوجيين والنباتيين –على الأقل حينما يعتقدون بأنهم خلو، إلى الآن، من أية نزعة لاحمة، ولو كانت رمزية[27] – هم في هذا الزمان، «المتدينين» الوحيدين الذين يحرصون على احترام أحد هذين المنبعين الخالصين للدين ويحملون على أكتافهم مسؤولية ما يمكن أن يكون عليه مستقبل دين ما. ترى ما هي الآلية المتحكمة في هذه المصادرة المزدوجة (احترام الحياة والنزعة القربانية) ؟ استعملنا لفظ الآلية، لأنه يعيد إنتاج، بنفس انتظام تقنية ما، سلطة الغير–الحي أو إن شئتم الميت في الحي. وهو أيضا الأوتومات بحسب المفعول القضيبي الذي أتينا على ذكره أعلاه. إنه الدمية، الآلة الميتة والأكثر من حية، والهوام الطيفي للميت كمبدأ حياة ونجاة. يبدو هذا المبدأ في الظاهر بسيطا جدا: لا تساوي الحياة مطلقا إلا القيمة التي تجعلها أكثر قيمة من الحياة، وهو ما يفرض عليها أن ترتدي ثوب الحداد، وأن تصير على النحو الذي هي عليه في عمل الحداد اللامتناهي، في إطار تعويض طيفية لا ضفاف لها فهي لا تحظى بالتقديس والقدسية والاحترام التام، إلا باسم ما تنطوي عليه ويفوقها قيمة، من حيث أن لا ينحصر فقط في الجانب الطبيعي لما هو بيوحيواني (قابل لأن يضحى به) – هذا مع العلم أن الأضحية الحقيقية هي التي ينبغي أن يُضحى فيها لا بالحياة «الطبيعية» المسماة «حيوانية» أو «بيولوجية» ولكن أيضا بالذي تفوق قيمته ما يسمى بـ «الحياة الطبيعية» وعلى هذا، يكون احترام الحياة، في الخطابات الدينية بما هي كذلك، مقصورا على «الحياة الإنسانية» باعتبارها شاهدا، بمعنى

27) أي إلى ما يظل في الثقافات الغربية محتفظا بطابع قرباني حتى في التشغيل الصناعي، القرباني و«اللاحم – المتمركز حول القضيب» حول هذا المفهوم الأخير، المرجو العودة إلى نص يحمل عنوان :« ينبغي أن نأكل جيدا»، أدرجته ضمن كتابي « Points de susponsion", Paris, Galilé, 1992 .

من المعاني، على التعالي اللامتناهي لما هو أعلى وأسمى قيمة منها (الألوهية، قداسة الشريعة)[28]. إن ثمن الإنسان ككائن حي، أقصد الحي في بعده الأنتروبوتيولوجي وثمن ما يجب أن تكتب له النجاة دوما (المقدس، القدسي، الناجي، السالم، المحصن)، كثمن مطلق، أي الثمن الذي ينبغي أن يبعث على الاحترام والحشمة والتحفظ، هذا الثمن لا ثمن له. وهو يتطابق تماما مع ما أسماه كانط كرامة الإنسان كغاية في ذاته، وكوجود عقلاني متناه، وكقيمة مطلقة تتجاوز منطق التبضيع وقيم السوق. إن كرامة الحياة هذه، لا تستقيم إلا فيما وراء الحي الحاضر. من هنا نفهم التعالي، الصنمية والطيفية، ومن هنا تنبجس دينية الدين. وعلى الجملة يفتح هذا الإفراط في التركيز على الحي، الذي تفوق قيمة حياته الحياة ذاتها، فضاء الموت الذي تقرنه بالأوتومات (القضيبي بشكل مثالي) وبالتقنية والآلة والرِّمامة والافتراضية، وبكلمة نقول: بالأبعاد الإلحاقية المحصنة والقربانية بصورة ذاتية، دافع الموت هذا، الذي يشتغل في صمت داخل كل جماعة، وفي قلب كل جماعة محصنة ذاتية، ويرجع له الفضل في إظهارها على النحو الذي تبدو عليه، في تكراريتها، ومن خلال إرثها وتراثها الطيفي. الجماعة كتحصين ذاتي مشترك: لا وجود لجماعة لا تحافظ على حصانتها الذاتية الخاصة، مبدأ التحطيم الذاتي القرباني المقوِض لمبدأ حماية الذات (والحفاظ على وحدتها وسلامتها)، وذلك طمعا في نوع من النجاة اللامرئية والطيفية. والحق أن هذه الشهادة الاعتراضية الذاتية هي التي تحفظ حياة الجماعة المحصنة ذاتيا، أي هي التي تفتحها على شيء آخر، غير ذاتها : على الآخر، والمستقبل، والموت، والحرية، وعلى مجيء أو حب الآخر، وعلى فضاء وزمان مشياحية تبسط أجنحة طيفيتها بعيدا عن كل نزعة مشيحانية. هنا يصير الدين ممكنا وتتحقق العلاقة الدينية (الحائرة، المحترمة، المحتشمة، المتحفظة، المنكبحة) بين قيمة الحياة، كرامتها المطلقة، والآلة الثيولوجية، «الآلة التي تختص بصنع الآلهة».

41. لا جدال في أن الدين، كإجابة تتسم بانفراج ووئام مزدوجين، يتحدد كحذف: حذف للأضحية. هل يمكن أن نتخيل دينا بدون أضحية ولا صلاة ؟ نتذكر هنا هيدغر الذي ما فتئ يؤكد على أن العلامة الأولى التي كانت تسمح له بالتعرف على الأنطوتيولوجيا تكمن في تحرر العلاقة مع الموجود المطلق أو العلة الأولى من الأضحية القربانية، ومن الصلاة، بيد أننا هنا أيضا نقف على منبعين : الشريعة المنقسمة، الربط المزدوج، وأيضا المأوى المزدوج، والحذف أو الازدواجية الأصلية للدين،

28) حول الجمع والفصل بين هاتين القيمتين sacer, sanctus سنحيلكم أدناه إلى بنفنست ولفناس.

ذلك لأن شريعة السالم، الناجي والإحترام المحتشم الواجب في حق ما هو قدسي يفرض ويقصي في آن واحد الأضحية، من حيث هي تعويض للسالم وثمن للحصانة. إذن التحصين الذاتي والتضحية بالأضحية. تمثل هذه الأخيرة دائما الحركة ذاتها، وتبين الثمن الذي يجب دفعه حتى لا يجرح أو يخدش الآخر المطلق. إنه عنف الأضحية الذي يمارس باسم اللاعنف. فالاحترام المطلق يقضي بداية بالتضحية بالذات، وبذل الغالي والنفيس. وإذا كان كانط يتحدث عن «قدسية» القانون الأخلاقي، فلأنه، كما نعلم، ينشئ بشكل واضح خطابا حول «الأضحية»، أي حول سلطة أخرى للدين «في حدود العقل وحده»، للدين المسيحي باعتباره الدين «الأخلاقي» الوحيد. فالتضحية بالذات تُضحي إذن بأخص الخصائص في سبيل أخص الخصائص، كما لو كان العقل الخالص ضمن سيرورة تعويضية تحصينية ذاتية، لا يقدر إلا على إقامة التعارض بين الدين ودين آخر، أو بين الإيمان الخالص وهذا الاعتقاد أو ذاك.

42. للعنف في «حروبنا الدينية» زمنين : الأول منهما، كما أومأنا إلى ذلك، يبدو «معاصرا»، متناغما أو متحالفا مع التطور الهائل للتكنولوجيا العسكرية عن بعد، وللثقافة الرقمية السبرانية. أما الثاني، فهو عبارة عن تمظهر «جديد لعنف موغل في التقدم»، إذا جاز لنا القول، إنه لا يعدو كونه رد فعل مُوجه ضد الأول، وضد كل ما يمثله. المسألة ذات علاقة إذن بالثأر، لذلك يلجأ إلى نفس موارد السلطة الإعلامية، ويعود (بحسب العودة، المورد، عودة التدفق، وقانون رد الفعل الداحلي والمحصن ذاتيا الذي نعمل ها هنا على ضبطه وتقعيده) مقتربا أكثر فأكثر من الجسد الخاص، ومن الحي القبل آلي. لنقل، أنه يقترب في جميع الأحوال من رغبته وهوامه. يتم الانتقام من الآلة التي تسلب الذات وتجردها من الجسد باللجوء – عبر العودة – إلى استعمال اليد والجنس أو الأدوات البدائية (السلاح الأبيض في الغالب)، إن ما نسميه «مجازر» و«أعمال وحشية»، وهي النعوت التي لا نطلقها أبدا على ما يجري في الحروب «النظيفة والآلية...إلخ» التي لا سبيل إلى إحصاء ضحاياها (القذائف الموجهة عن بعد إلى جميع المدن، فضلا عن الصواريخ «الذكية»...الخ «تنطبق أساسا على أعمال التعذيب وضرب الأعناق وشتى أنواع التشويه التي تطال الجسد جراء بتر أعضائه. دائما المسألة تأخذ طابع ثأر معلن، وغالبا ما يتم الإعلان عنه كثأر جنسي، الاغتصاب بالجملة، العبث بالأعضاء التناسلية، والأيادي المبتورة، التمثيل بالجثث، عرض الرؤوس المقطوعة التي كانت تحمل في فرنسا، منذ عهد بعيد، على الرّماح (المواكب القضيبية «الأديان الطبيعية»). وهذا هو حال الجزائر اليوم، على سبيل المثال، حيث نجد طرفا النزاع، كل

على طريقته، يتنافسان في إبراز إنتمائهما للإسلام وتمثيلهما له. تشكل هذه أعراض لجوء سلبي يقوم على رد الفعل، وانتقام الجسد الخاص من العلم التقاني عن بعد السالب والمغرّب للذات والمتماهي مع عالمية السوق، ومع كل أشكال الهيمنة العسكرية – الرأسمالية، ومع العولمة التلتينية للنموذج الديموقراطي الأوروبي، في صورته المزدوجة، الدنيوية والدينية. من هنا ينشأ، وهذا مظهر آخر للمنبع المزدوج، تحالف متوقع بين أسوأ مفعولات التعصب والدوغمائية أو الظلامية اللاعقلانية، وبين الحدة النقدية الصارمة والتحليل اليقظ، المنتبه لأنماط الهيمنة ونماذج الخصم (العولمة التلتينية، الدين الذي لا يعلن عن إسمه، والنزعة المتمركزة حول العرق، ذات التوجه الكوني، وسوق العلم والتقنية، والبلاغة الديموقراطية، والاستراتيجية «الإنسانية» أو الساعية إلى حفظ السلام عبر تدخل قوات حفظ السلام، التي لا تعتمد نفس الطريقة في إحصاء ضحايا رواندا، وضحايا الولايات المتحدة أو أوروبا). يزعم هذا التجذير العتيق للعنف، والذي يبدو أكثر توحشا، أني قادر، باسم الدين ، على إعادة وصل الجماعة الحية بجذورها، وجعلها تكتشف مجددا مأواها وجسمها ولغتها السليمة (السالمة، الناجية، الطاهرة والخاصة). إنه يزرع الموت ويطلق قوى التحطيم الذاتي في حركة يائسة (مُحصَّنة ذاتيا) لتنقض على دم جسمه الخاص، كما لو كانت تروم اجتثات عملية الاجتثات ذاتها، وإعادة امتلاك القداسة البكر والناجية للحياة. جذر مزدوج، اجتثات مزدوج واستئصال مزدوج.

43. اغتصاب مزدوج. في أقوى حروب هي أيضا حروب دينية، ستمكّن وحشية جديدة من عقد تحالف بين النزعة الحسابية العلم تقانية الأكثر تقدما، والهمجية الارتكاسية التي ترغب في الانقضاض مباشرة على الجسد الخاص، وعلى «الشيء» الجنسي، الذي بالوسع اغتصابه وبتره أو الاكتفاء بإنكاره، ونزع طابعه الجنسي. وهذا مظهر آخر من مظاهر العنف ذاته. هل نستطيع أن نتحدث اليوم عن هذا الاغتصاب المزدوج، ونخوض فيه بكيفية لا تكون ساذجة تماما، ولا جاهلة أو بليدة، غاضّين الطرف عن «التحليل النفسي ؟». تجاهل التحليل النفسي يمكن أن يتم بأكثر من طريقة، وأحيانا يحصل ذلك بواسطة معرفة كبيرة بالتحليل النفسي، ولكن في إطار ثقافة مفككة نتجاهل التحليل النفسي متى لم نعمل على إدماجه في الخطابات الأكثر قوة، التي تزدهر اليوم في القانون والأخلاق والسياسة، ولكن أيضا في العلم والفلسفة والسيولوجيا ... الخ. هناك ألف طريقة لتجنب هذا الادماج، حتى داخل الوسط المؤسسي للتحليل النفسي. والحال أن «التحليل النفسي» (علينا أن نسرع أكثر فأكثر)

يعرف تراجعا مُهما في الغرب، حيث لم ينجح في التخطي الفعلي لحدود جزء من «أوروبا القديمة»، وهذا المعطى يندرج بجدارة، ضمن لائحة الظواهر والعلامات والأعراض التي نسائلها ها هنا تحت عنوان «الدين»، كيف يتسنى إدعاء نشر أنوار جديدة تسلط الضوء على معنى هذه «العودة لما هو ديني»، دون توظيف على الأقل، لشيء من منطق اللاشعور ؟ كيف يكون ذلك ممكنا من غير الاشتغال، على الأقل، على سؤال الشر الجذري، وعلى دلالة رد الفعل المسجل ضده والذي يوجد في قلب الفكر الفرويدي ؟ لم يعد هذا السؤال يسمح بأن يطرح بمعزل عن أسئلة أخرى غاية في الأهمية: اضطرار التكرار، «دافع الموت»، والاختلاف بين «الحقيقة المادية» و«الحقيقة التاريخية» الذي فرض ذاته، بداية على فرويد، بصدد «الدين»، وسيتبلور على الخصوص ، أول الأمر، إلى جوار المسألة اليهودية التي كانت تلح عليه باستمرار، صحيح أن المعرفة التي يقدمها التحليل النفسي تستطيع هي أيضا، اجتثاث وإيقاظ الإيمان والانفتاح على فضاء لفيفي جديد، وعلى سلطة جديدة للشهادة، وعلى تجربة جديدة للعلامة والحقيقة. يتعين على هذا الفضاء الجديد أن يكون، فضلا عن ذلك، قانونيا وسياسيا، سنعود لهذا الموضوع فيما بعد.

44. العلم والإيمان، العلم التقاني والاعتقاد الديني، الحساب والمقدس. لقد دأبنا دائما على التفكير في هذه الأزواج مجتمعة، ولو بأسلوب مغاير، وباستمرار كنا نصادف في هذه المناطق تحالفا، لست أدري هل هو مقدس أم لا، بين ما هو قابل للحساب وما لا يقبل ذلك. ويطال هذا التحالف العدد وما لا يقبل العدّ، مثلما يطال الثنائي والرقمي والديجتال، والحق أن الإحصاء الديموغرافي يهم اليوم، على الأقل، أخذ أوجه «المسألة الدينية» في بعدها الجيوسياسي. أما فيما يتصل بمستقبل دين من الأديان، فإن مسألة الرقم أو العدد تؤثر في كم «السكان» مثلما تؤثر على التعويض الحيّ لـ «الشعوب». وهذا لا يعني فحسب أنه من اللازم أن نحسب حساب الدين، بل أيضا أن نغير طرق إحصاء المؤمنين، في زمن العولمة. ومهما اختلفت آراؤنا بخصوص اعتبارها «نموذجا» أم لا، فإن المسألة اليهودية تظل إلى الآن، مثالا جيدا (عينة، حالة خاصة) تصلح لبلورة الإشكالية الديموغرافية – الدينية، والواقع أن مسألة الأعداد هاته تشكل هاجسا للكتب المقدسة وللديانات التوحيدية. فعندما تحس «الشعوب» بأنها مهددة من قبل العلم التقاني عن بعد، النازع للملكية والمجرد من الإحساس بالمحلية، فإنها تخشى أن تتعرض لموجات جديدة من الإجتياح. إنها تشعر بالرعب إزاء المجموعات الهائلة من الأجانب، والتي صار نموها وحضورها، الغير المباشر أو الافتراضي، يزداد قوة وضغطا، إلى الحد الذي

صارت معه غير قابلة للحساب. نحتاج إذن إلى طرق جديدة للحساب. هناك أكثر من طريقة واحدة لتأويل بقاء واستمرار «الشعب اليهودي» الصغير، وسر الإشعاع العالمي لديانته، التي تعد المنبع الوحيد للديانات التوحيدية الثلاث، المشترِكة في نوع من السيطرة على العالم، والتي تعادلها على الأقل من حيث الكرامة.

بوسعنا أن نؤول بألف طريقة صمود الديانة اليهودية في وجه مشاريع الإبادة التي كانت عرضة لها، وكذا عدم تناسبها الديموغرافي الذي ليس له مثيل. لكن أي مصير ينتظر هذا البقاء الصامد في اليوم (ربما يكون قد جاء فعلا) الذي ستصاب فيه العولمة بالإنهاك؟ إذن من المرجح أن لا تسمح العولمة (globalisation كما يحلو للأمريكيين تسميتها)، على سطح الأرض الإنسانية، بتقطيع هذه «المناخات المحلية» وهذه الميكرومناطق التاريخية والثقافية والسياسية، أوروبا الصغرى والشرق الأوسط، التي سبق لـ«الشعب اليهودي» أن عانى فيه كثيرا من أجل حفظ حياته وممارسة شعائره الدينية. يقول لفناس : «اليهودية، كما أفهمها، هي إمكانية إعطاء الثورة سياقا، والحفاظ على مقروئية هذا الكتاب». لا تؤدي عولمة الواقع والحساب الديموغرافي إلى جعل احتمال تحقق هذا «السياق»، ضعيفا أكثر من أي وقت مضى، ومصدر تهديد للبقاء، شأنها في ذلك شأن الخطر الداهم المتمثل في الشر الجذري لـ«الحل النهائي» ؟ «الإله هو المستقبل» يقول لفناس، بينما يرى هيدغر «الإله الأخير» يعلن عن نفسه حتى في غياب المستقبل : «يجد الإله الأخير إنبساطه الجوهري في العلامة وفي إنسحاب وغياب ما هو آت مثلما يجده في هروب آلهة الماضي وتحولها السري»[29].

قد تطرح هذه المسألة بشكل أكثر حدة واستعجالا بالنسبة لدولة وأمم إسرائيل، لكنها تهم أيضا كل اليهود، وكذا، ولو بطريقة أقل وضوحا، جميع المسيحيين في العالم. قطعا، هذا الأمر لا يهم المسلمين اليوم. ولعلنا لا نجانب الصواب، إذا قلنا بأنه هنا يكمن الاختلاف الجوهري بين «الديانات التوحيدية» الأصلية الثلاث.

45. أليس يوجد هناك دوما مكان آخر للشتات؟ أين بالضبط يواصل المنبع، اليوم انقسامه، شأنه في ذلك شأن ذات الشيء الذي ينشطر إلى دين وعلم؟ نعتقد أن رد الفعل الأصلي على النظام العلم التقاني عن بعد النازع للملكية والمجرد من الإحساس بالمحلية ينبغي أن يقدم جوابه على صورتين على الأقل. وهاتان الصورتان متراكبتان متناوبتان يحل أحدهما محل الآخر، وهما لا ينتجان في الحقيقة، مكان الموضع، سوى الإضافة المعوضة المحصنة ذاتيا :

29) Beitrage، 256، ترجم وذكر من طرف J-F.Courtine، «آثار ومرور الله»، مرجع مذكور، ص 533. حول مسألة من مسائل المستقبل، اليهودية، والتهود، أحيل على « Mal d'archive »، باريس، غاليلي، 1955، ص109.

1) الانفصال عن جذرية الجذور (كما يقول هيدغر، أنظر أعلاه)، وعن كل أشكال الفيزيس الأصلية، وعن كل الموارد المفترضة لقوة مولّدة خاصة، مقدسة، سالمة، «سليمة وناجية» : الهوية الإثنية، النسب، العائلة، الأمة، الأرض والدم، الاسم الخاص، اللغة الخاصة، الثقافة والذاكرة الخاصتين»؛

2) ولكن أيضا، وأكثر من أي وقت مضى وضد نزعة تضمينية لنفس الرغبة المعكوسة، تنسجان علاقة إحيائية مع الآلة العلم تقانية، التي أضحت منذ ذلك الحين آلة الشر، الشر الجذري، غير أنها آلة تنتظر من يتحكم فيها وينهي الشر الذي تتسبب فيه، ولأنها صارت هي الشر المطلوب السيطرة عليه أو تدجينه، ولأننا بتنا نستعمل بشكل مطرد، منتوجات صناعية ورمامات نجهل عنها كل شيء، هذا في الوقت الذي نشهد فيه تزايد عدم التناسب بين المعرفة والمهارة، فإن هذا يدفع بفضاء هذه التجربة التقنية إلى أن يسير في اتجاه أكثر إحيائية وسحرية وصوفية. ومن الواضح أن ما يبقى محتفظا في هذه التجربة بطيفيته، فإنه ينحو، على ضوء عدم التناسب، إلى أن يصبح أكثر بدائية وعتاقة. هذا بالرغم من أن الرفض قد يأخذ، شأنه في ذلك شأن تملك ظاهر، شكل تدين بنيوي وكاسح. وقد تساهم روح إيكولوجية في ذلك (بيد أنه يلزمنا هنا أن نفرق بين هذه الإيديولوجية الأيكولوجية الغامضة، وبين خطاب أو سياسة أيكولوجية تزخر في الغالب بكفاءات عالية). الظاهر أن البشرية لم تشهد، عبر تاريخها الطويل، مثل هذه الحدة في التفاوت الملحوظ بين عدم الكفاءة العلمية من جهة، والكفاءة التحكمية من جهة أخرى. ولقد بلغ هذا التفاوت درجة من الخطورة، أصبحنا عاجزين معها حتى عن قياسه بالآلات المستعملة يوميا، بنوع من التحكم المضمون والقرب الأكثر ضيقا، وداخلية، وأنسنة. أول أمس كان الجنود على جهل تام بالكيفية التي تعمل بها أسلحتهم النارية، مع إجادتهم لاستعمالها. أمس كان كل سائقي السيارات أو المسافرين بالقطار، لا يعرفون جيدا «كيف تشتغل»، بيد أنه لا مجال لمقارنة عدم كفاءتهم النسبية، من حيث الكم والكيف، مع عدم كفاءة القسم الأكبر من الإنسانية، اليوم، في علاقتها بالآلات التي تتعيّش منها أو تطمح في العيش معها، في ألفة وتساكن يوميين. من يستطيع أن يشرح لأبنائه، علميا، كيف يعمل الهاتف (بواسطة حبل عائم تحت الماء أوعن طريق الساتل)، التلفزة، الفاكس، الحاسوب، البريد الإلكتروني، القرص المدمج، البطاقة الذكية. الطائرة النفاثة، توزيع الطاقة النووية، السكانير، الإيكوغرافيا ... الخ.

47. وعلى نفس التدين أن يكون وراء تحالف رد الفعل الصادر عن العودة البدائية والعتيقة، كما أومأنا إلى ذلك أعلاه، مع كل من الدوغمائية الظلامية واليقظة النقدية

الصارمة. ومعلوم أن الآلات التي يشن عليها حربا عن طريق السعي إلى إمتلاكها وملاءمتها، هي أيضا قادرة على تقويض أركان التراث التاريخي. فهي قادرة على تحويل البنيات التقليدية للمواطنة مثلما أنها سائرة في اتجاه محو الحدود بين الدول وإلغاء امتلاك الألسن. لهذا سلك رد الفعل الديني (الرفض والاستيعاب، التقمص والادماج، التعويض والحداد الغير الممكنين) طريقين عاديين، متنافسين ومتضادين في الظاهر. إلا أن لهما القدرة على الظهور بمظهر المتعارض أو المتحالف مع التراث «الديموقراطي» : إما العودة المتحمسة إلى مفهوم المواطنة المرتبط بالدولة القطرية (نقصد هنا النزعة الوطنية المحلية في كل تجلياتها، الارتباط بالدولة الأمة، صحوة الوطنية أو النزعة الإثنية المركزية، المتحالفة في معظم الأحيان مع الكنائس أو السلطات المختصة بأمور العبادة) أو على خلاف ذلك، الإحتجاج الكوني أو المسكوني occuménique :« أيها الإيكولوجيون، والإنسانيون، والمؤمنون من جميع البلدان إتحدوا في أممية للعمل ضد النزعة العلم تقانية عن بعد !». يتعلق الأمر بأممية لا يمكنها التطور والانتشار، وهذه علاوة على ذلك خاصية من خصائص زماننا، إلا من خلال الشبكات التي تحاربها، وذلك بتوظيفها لأسلحة الخصم، وبنفس السرعة ضد خصم هو في الحقيقة نفس الخصم. وهو عينه منشطرا إلى قسمين، أي ما نسميه «المعاصر» في تصدعه المضطرب تاريخيا بشكل صارخ. تعويض محصن ذاتيا. لهذا يجب على هذه الحركات «المعاصرة» أن تبحث عن الخلاص (السليم والناجي ، كما المقدس)، وعن الصحة أيضا، ضمن المفارقة التي يسمح بها تحالف جديد بين العلم التقاني عن بعد ومنبعا الدين (السالم من جهة والإيمان أو الاعتقاد، أي ما ينتمي إلى الدائرة الإئتمانية من جهة ثانية)، وتقدم لنا الأنشطة، ذات البعد «الإنساني» مثالا جيدا في هذا الصدد. يمكننا أن نقول نفس الشيء عن «قوات حفظ السلام».

48. ما الذي ينبغي أن نستحضره عندما نودّ، بشكل مختزل، صورنة المسلّمة المرتبطة بهذين المنبعين، وجعلها تدور حول كلا «المنطقين» أو «الموردين» المتمايزين لما يطلق عليه الغرب باللاتينية اسم religion (الدين)؟ نُذكر بفرضية هذين المنبعين : فمن ناحية، هناك الإئتمانية القائمة على الثقة والمصداقية أو الاستئمان (الاعتقاد، الإيمان، التصديق)، ومن ناحية أخرى، نجد سلامة السالم (السليم والناجي، المحصّن، القدسي، المقدس). قد يكون من المستحسن بداية، أن نتيقن على الأقل من أن هاتين المُسلمتين، بما هما كذلك، تعكسان وتفترضان الآخر بشكل مسبق. تؤكد المسلمة دوما، كما

ينبئنا بذلك اسمها: قيمة، وثمنا، أنها تؤكد أو تعد بتقويم ينبغي أن يظل بكرا وسالما، بحيث يتيح، كما هو الحال بالنسبة لكل قيمة، الفرصة أمام انبثاق فعل الإيمان ثم إن المسلمتين معا، تجعلان ممكنا، ولكن ليس ضروريا، شيئا شبيها بالدين، أقصد جهازا مؤسسا على اعتقادات أو مواد إيمانية محددة، وغير منفصلة عن سياق سوسيوتاريخي معيّن (الكنيسة، الكهنوت، السلطة التي تستمد شرعيتها من المجتمع، الشعب، اللغة المشتركة، جماعة من الأوفياء الملتزمين بنفس الإيمان والمصدقين لنفس الحكاية). والحال، أن الفرق سيظل دائما غير قابل للاختزال بين إفتتاح الإمكانية والضرورة المحددة لهذا الدين أو ذاك، وأحيانا يتجسد هذا الفرق داخل كل دين، بين ما يجعله أقرب إلى إمكانيته الخاصة و«الخالصة» من جهة، وبين ضروراته الخاصة أو سلطاته المحددة تاريخيا من جهة أخرى، على هذا النحو يتسنى لنا دوما نقد، ورفض، ومحاربة هذا الشكل أو ذاك من أشكال القداسة أو الاعتقاد، إن لم نقل السلطة الدينية، وذلك بإسم الإمكانية الأكثر أصلية. وقد تكون هذه كونية (الإيمان أو الجدارة بالثقة، «حسن النية» كشرط للشهادة ولقيام الرابطة الاجتماعية، ولميلاد التساؤل الأكثر جذرية) أو قد تكون غارقة في الخصوصية، كما هو الحال مثلا بالنسبة للتصديق بالوحي كحدث أصلي وبالوعد أو بالأمر كما جاء في لوحة الوصايا العشر، أو بالمسيحية الأصلية أو بالكتاب الأساسي الأكثر صفاء وقدما من أي خطاب كهنوتي أو تيولوجي، غير أنه يبدو لنا من المستحيل إنكار الإمكانية التي باسمها وبفضلها، تجد الضرورة المشتقة (السلطة أو الاعتقاد المحدد) نفسها وضع سؤال أو مساءلة، بحيث تصير معلقة، مرفوضة أو منتقدة، بل حتى مقوضة. لا نستطيع إنكارها، هذا يعني أنه بوسعنا مع ذلك إنكارها. والخطاب الذي سنتوسل به للإعتراض عليها سيستسلم دوما لصورة أو لمنطق الإنكار. هكذا سيكون المكان الذي يحفتظ فيه، قبل وبعد كل أنوار العالم، العقل والنقد والعلم والعلم التقاني والفلسفة والفكر عموما بنفس مورد الدين على العموم.

48. تحتاج هذه القضية الأخيرة، خصوصا ما تعلق منها بالفكر، على الأقل، إلى بعض التوضيحات والتدقيقات من حيث المبدأ. يتعذر علينا ها هنا أن نخصص لها الشروحات الضرورية، أو أن نقوم بتعداد المراجع، كم سيكون هذا الأمر سهلا، لكل الذين آمنوا، قبل وبعد كل الأنوار، بإستقلالية العقل النقدي والمعرفة والتقنية والفكر عن الدين، وعن كل شكل من أشكال الإيمان. لماذا إذن يقع تفضيل مثال هيدغر؟ بسبب تموقعه على الطرف، وبسبب ما يقوله، في هذا الزمان، عن نوع معين من «الطرفية». المؤكد أن هيدغر، وقد ذكرنا بذلك أعلاه، قد كتب في رسالة بعثها إلى لوفيث، سنة

1921 : «أنا تيولوجي مسيحي»[30]. يستحق هذا التصريح بروتوكولات مطولة من التأويل، ولا ينبغي أن ننزلها منزلة شهادة إيمانية عادية، بيد أنه لا يتعارض ولا يبطل أو يمنع هذا اليقين الآخر: لم يعلن هيدغر فقط، في وقت مبكر وفي مناسبات عديدة، أن الفلسفة كانت في مبدئها ذاته، «ملحدة»، وأن فكرة الفلسفة هي بالنسبة للدين ضرب من ضروب «الجنون» (وهو ما يفترض على الأقل أن العكس صحيح أيضا)، وأن القول بفلسفة مسيحية لا يقل عبثية عن القول بـ«دائرة مربعة». فهو لم يقترح فقط فصلا جَذريا بين الفلسفة والتيولوجيا، وبين العلم الوضعي والإيمان، هذا إن لم نقل بين الفكر وعلم الألوهية[31]، الذي يتحدد كخطاب حول ألوهية الإلهي. وهو لم يحاول فقط تقويض كل أشكال الأنطوتيولوجيا ... الخ. بل هو الذي كتب أيضا سنة(1963) «لا مكان للاعتقاد [أو للإيمان] في الفكر Der gloube denken keinen platz»[32] لا ريب أن سياق هذا التصريح الصارم له خصوصياته. يبدو أن كلمة gloube ترتبط أولا بأحد أشكال الاعتقاد وسرعة التصديق التي تصل إلى حد السذاجة، أو الرضى والقبول الأعمى بالسلطة، يتعلق الأمر إذن بترجمة هذه العبارة التي غدت قولا مشهورا spruch كلام، حكم، وقفة، قرار، قصيدة، أيا يكن، فهذا القول يرفض أن يختزل إلى منطوق تيولوجي، علمي أو حتى فلسفي، وهو يرتبط بطريقة خاصة وإنجازية باللسان). وفي إحدى الفقرات التي خصصها للحديث عن الحضور Anwesen, Prasenz وعن الحضور في تمثل فعل التمثل inder reprasentation des vorstellens كتب هيدغر «إننا لا نستطيع أن نبرهن beweisen علميا عن الترجمة، ولا ينبغي لنا، بموجب بعض السلط المخولة لنا أن نثق فيها [ونصدقها ونعتقد في أمانتها] glauben. إن حبل البرهان (العلمي بالطبع)

30) انظر أعلاه، 18، ص 25 وردت مؤخرا هذه الرسالة الموجهة إلى لوفيث، والمؤرخة ب 19 غشت 1921، باللغة الفرنسية في كتاب لـ J.Barasch يحمل عنوان Heidegger et son sievle. Paris. PUF، ص 80، ملحوظة 3 : كما أوردها Francois Dastur في مقال له تحت عنوان : Heidegger et la theologie صدر في مجلة Revue philosophique de Louvain عدد ماي – غشت 1994، العدد رقم 3-2، ص229 وتعد هذه الدراسة، إلى جانب الدراسة التي أنجزها J.F.Courtine من أقوى وأغنى الدراسات التي صدرت مؤخرا حول هذا الموضوع.

31) أسمح لنفسي بأن أحيلكم مجددا بخصوص هذه القضايا على : "Comment ne pas parler?" أما فيما يتعلق بألوهية الإلهي، بـ theion الذي سيصبح موضوع علم ألوهية الإلهي (تيولوجيا)، المختلف عن الثيولوجيا والدين، فإنه لا ينبغي أن تنحجب عنا تعددية دلالاته ومعانيه، لقد وجدنا عند أفلاطون، وخصوصا في محاورة تيماوس، ما لا يقل عن أربعة مفاهيم وُظفت للتعبير عن الإلهي (أنظر بهذا الصدد الكتاب القيم الذي ألفه سرج مرجيل Serge Margel تحت عنوان : "Le tombeau de dieu artisan, Paris, ed de Minuit, 1995"، صحيح أن هذه التعددية لا تمنع، بل إنها على العكس من ذلك تحث على التوجه صوب الفهم القبلي الواحدي، وتفتح على أفق المعنى على الأقل، كما نفهم هذه الكلمة، على الرغم من أنه الأجدر بنا كان هو أن نتخلى على هذا الأفق ذاته.

"Der spruch des Anaximander" in Holzege, klostermann, 1950, p343, traduction française W.Brokmeir, "la parole(32 d'anaximander" in chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962, p303.

قصير. ليس للإعتقاد مكان في الفكر (في فعل التفكير) » وهكذا يبعد هيدغر، دفعة واحدة، كلا من البرهان العلمي (وهو ما قد يوحي بأنه يقبل شهادة غير علمية) وفعل الاعتقاد، الذي يعني هنا الثقة الساذجة والأرتودكسية التي، بإغماضها عينيها، تقبل بالسلطة وتذعن لها بصورة دغمائية. هذا صحيح، ومن يجرؤ على مخالفته هذا الرأي ؟ من يريد أن يقع في الخلط بين الفكر وهكذا موافقة ورضى ؟ بيد أن هيدغر لم يتجشم عناء بسط وإثراء، بقوة ورادكالية، الإثبات الذي بمقتضاه لا يكون لفعل الاعتقاد عموما أي مكان ضمن تجربة أو فعل التفكير على وجه العموم. وهنا نجد بعض الصعوبات في متابعتنا له والسير معه في طريقه الخاص. وحتى لو تلافينا، وهذا ما يجب أن نحرص على فعله بالدقة المطلوبة في حدود الإمكان، خطر الخلط بين الطرائق ، والمستويات، والسياقات، فإنه مع ذلك يبدو من الصعب أن نفصل عن الإيمان بشكل عام، ما يسميه هيدغر zusage «الموافقة، القبول، الوثوق أو الثقة»، وهو الأكثر امتناعا عن الاختزال، بل إنه الأكثر أصلية للفكر، وهو في هذا يسبق حتى السؤال الذي قال عنه في سياق آخر أنه «تقوى الفكر». نعلم أنه، ودون الحاجة إلى إعادة النظر في هذا التأكيد الأخير، قد قام بتنقيحه وتدقيقه مما جعل من الـ zusage الحركة التي تشكل أخص خصائص الفكر. وفي العمق، ولو أنه لا يقولها بهذه الصيغة، إنه يمثل هذا الذي بدونه لا يمكن لشمس السؤال أن تشرق[33]. سنأخذ الدعوة إلى هذا النوع من الإيمان، وإلى الثقة في الـ zusage، «قَبل» أي سؤال، وإذن قبل أية معرفة وفلسفة ... الخ، شكلا أكثر وضوحا ولفتا للانتباه فيما بعد 1957). إنه لا يتخذ شكل نقد ذاتي أو يعبر عن نوع من الندم، بل إنه لا يعدو كونه (وهذا نادر عند هيدغر، من هنا نفهم الاهتمام الذي نوليه له في الغالب) عودة إلى صياغة تحتاج إلى مزيد من التنقيح والتدقيق، أو هي بالأحرى بحاجة إلى أن يعاد توظيفها بصورة مختلفة. غير أن هذه الخطوة هي أقل جدة وفرادة مما تظهر عليه. ولو كان هذا الموضع يتسع لبيّنا كيف أنها متناغمة، بدءا من التحليل الوجودي الأصيل وصولا إلى فكر الوجود وحقيقة الوجود، مع كل ما يعيد تأكيد، وبشكل مستمر، ما نسميه (باللاتينية للأسف، وبطريقة رومانية صرفة بالنسبة لهيدغر) نوعا من القداسة اللفيفية أو لنقل أيضا أداء اليمين. هذا التأكيد المتجدد المستمر يخترق المشروع الهيدغري برمته، ويسكن المبرر الحاسم، والذي قليلا ما يلاحظ، للشهادة في كتابه «الوجود والزمان»، إلى جانب كل المبررات الأخرى التابعة له والتي لا تنفصل عنه قيد أنملة، أقصد كل العناصر

33) ولأن المجال لا يتسع هنا للخوض بتفصيل في هذه النقاط، أسمح لنفسي بإحالتكم على كتابي De l'esprit. Heidegger et la question, Paris. Galilé. 1987. p147. sq.، كما يمكنكم الرجوع إلى مقالة لفرانسوا داستور، تحت عنوان : « Heidegger et la theologie. loc, p223, note 21 ».

الوجودية الأصيلة كالوعي والمسؤولية أو الشعور بالذنب الأصلي و توطيد العزم. يتعذر علينا هنا تحمل أعباء جديدة من أجل مقاربة السؤال الكبير الذي يطرحه موضوع التكرار الأنطولوجي، فيما يتصل بهذه المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بتراث مسيحي واضح المعالم، ولنكتف فقط بتعيين مبدأ للقراءة، فكما هو الشأن بالنسبة لتجربة الشهادة الأصيلة وكذا كل ما يتبع لها، فإن نقطة انطلاق «الوجود والزمان» تجد مكانها في وضعية ليست غريبة تماما عما نسميه الإيمان، طبعا لا نقصد الدين ولا الثيولوجيا، ولكن ما يقوم في الإيمان بالرضى والموافقة، قبل أو فيما وراء كل سؤال يطرح في إطار التجربة المشتركة للغة ولـ «النحن». فقارئ الوجود والزمان «والموقع الذي يتخذه» كشاهد، حاضرين بشكل مسبق في عنصر هذا الإيمان، ومنذ اللحظة التي يقول فيها هيدغر «نحن»، لتبرير اختيار «الموجود» المثالي الذي يطلق عليه هيدغر اسم الدازاين. وهو ذلك الموجود المتسائل الذي يتعين علينا نحن من جهتنا، أن نسأله بدوره كشاهد مثالي. ألا ينبغي القول بأن ما يجعل ممكنا، بالنسبة لهذا النحن، طرح وصياغة سؤال الوجود وتفسير وتحديد «بنيته الصورية» قبل طرح أي سؤال هو ما يسميه هيدغر factum أي ذلك الفهم القبلي الملتبس والإعتيادي لمعنى الوجود، وقبل ذلك لفعل الوجود (est) والوجود (être) كما يتم استعمالهما في اللغة أو في لسان ما ؟ وغني عن البيان أن اللفظ [الذي يشير بالألمانية إلى المعطى الواقعي] ليس معطى أمبريقيا. فمتى استعمل هيدغر هذا اللفظ نجد أنفسنا مسوقين إلى هذه المنطقة التي تكون فيها الموافقة أو القبول أمرا لا مناص منه. وسواء صيغ أم لم يصغ، فإنه يظل مطلوبا قبل ولأجل كل سؤال ممكن، وإذن قبل كل فلسفة، أو تيولوجيا أو علم أو نقد أو عقل ... إلخ، لا غرو أن هذه المنطقة هي منطقة الإيمان الذي لا ينفك تأكيده يتجدد عبر سلسة مفتوحة من المفاهيم كتلك التي أتينا على ذكرها آنفا، لكنها تنفتح أيضا على كل ما يعبر، من خلال المسار الفكري لهيدغر، على الوقفة المتحفظة للتحفظ أو الإقامة باحتشام إلى جوار السالم، المقدس والسليم والناجي، وكل ما يُعبر عن مرور أو قدوم الإله الأخير الذي بدون شك لم يتأهب الإنسان بعد لاستقباله[34]. أن لا تشكل الحركة الخاصة لهذا الإيمان دينا، فهذا أمرشديد البداهة. هل هي خالصة من أي تدين ؟ هذا ممكن، لكن أن نقول بأنها خالصة من أي «اعتقاد»، من هذا الاعتقاد الذي قد لا يكون

34) الوقوف على هذه التيمات يستدعي استحضار متن ضخم يستحيل علينا ها هنا أن نوفيه حقه. يتحدد هذا المتن على وجه التحديد من خلال كلام يتضمنه حوار الشاعر (الذي يقع على عاتقه أن يقول ، وإذن أن ينقد السالم والمفكر، الذي يرتب ويترقب علامات الإله. يمكن الرجوع، فيما يتعلق بكتاب ...Beitrage، الغني بالأفكار المتصلة بهذه القضية، إلى الدراسة الهامة التي أنجزها جون فرنسوا لاكورتين وإلى كل النصوص التي يحيل عليها أو ينهض بتأويلها.

له «مكان ضمن تجربة الفكر»، فهذا الأمر يبدو أقل بداهة. وبما أن السؤال المركزي يظل محتفظا بالنسبة لنا بكل جدته وراهنيته : «ماذا يعني فعل الاعتقاد؟»، سنتساءل (في عمل آخر) كيف ولماذا استطاع هيدغر، دفعة واحدة، أن يؤكد أحد ممكنات ما هو «ديني» والذي قمنا بعرض علاماته بشكل مختزل ويبعد بكل ما أوتي من قوة «الاعتقاد» أو «الإيمان» [35]. تحيل فرضيتنا مجددا على أصلي أومنبعي الدين كما ميزنا بينهما من قبل : تجربة القداسة وتجربة الاعتقاد. وإذا كان هيدغر أكثر انفتاحا وترحيبا بالأولى (في تراثها اليوناني – الهولدرليني أو حتى الأركيومسيحي). فإنه كان يبدي مقاومة عنيفة إزاء الثانية، التي ما لبث يختزلها في صور لم يتوقف عن مساءلتها، حتى لا نقول «تقويضها» أو فضحها وإدانتها. ومن أبرز هذه الصور نذكر الاعتقاد الدغمائي أو الساذج في السلطة، لكن أيضا الاعتقاد كما هو متداول في الديانات الكتابية [عند أهل الكتاب] وفي الأنطوتيولوجيا، وخصوصا كل ما بدا له (وهو مخطئ، في هذا) في تجربة الاعتقاد في الآخر مستدعيا بالضرورة الذاتية الإنية subjectivité egologique لآخر الأنا. إننا نتحدث هنا عن الاعتقاد الواجب والمطلوب، عن الاعتقاد الوفي والمخلص لما

35) أشكر سمويل فيبر Samuel Weber الذي لفت انتباهي إلى الصفحات الصعبة والكثيفة جدا، التي خصصها هيدغر لـ «فكر العود الأبدي بما هو اعتقاد في مؤلفه الذي يحمل عنوان «نيتشه» (الترجمة الفرنسية: P.Klossowski، غاليمار، 1971، ج1) فلما أعدت قراءتها تبين لي أنه من المستحيل أن نختصر في ملحوظة غنى وتعقد هذه الصفحات، وسنتجنى كثيرا من الاستراتيجية المتبعة فيها إذا ما حاولنا فعل ذلك. وفي إنتظار أن تتاح لنا الفرصة لإعطاء هذه الصفحات ما تستحقه من العناية، نكتفي بالإشارة إلى المسألتين التاليتين :
1) تفترض مثل هذه القراءة إقامة صبورة ومتفكرة بقرب هذه الوقفة التي أتينا على ذكرها من قبل (ملحوظة 26 ص66) على درب فكر هيدغر.
2) إن من يجرد النظر في هذه الوقفة يجد أنها محدِّد أساسي للاعتقاد ، على الأقل كما تأوله هيدغر في قراءته لنيتشه، وخصوصا من خلال السؤال المطروح في كتاب «إرادة القوة» :«ما معنى اعتقاد ما ؟ وكيف يولد ؟ كل اعتقاد إلا وينطلق من اعتبار شيء ما صحيحا. بلا ريب يظل هيدغر حذرا معتمدا أسلوب تعليق الحكم في تأويله لمفهوم «الاعتقاد» عند نيتشه، أي «تصوره للحقيقة والمكوث في الحقيقة والإكتفاء بها»، بل إنه قد أعلن التخلي عن ذلك، مثلما تخلى عن إبراز الفهم النتشوي للاختلاف بين الدين والفلسفة، وبذلك فهو يكثر من الإشارات التمهيدية بالاعتماد على مجموعة من الحكم التي تعود إلى المرحلة التي كتب فيها نيتشه :«هكذا تحدث زرادشت». تسمح له هذه الإشارات بالقول بانه إذا كان أساس الاعتقاد هو «اعتبار شيء ما صحيحا» و «المكوث في الحقيقة»، وإذا كانت الحقيقة تعني لدى نيتشه «العلاقة بالموجود في كليته» فإن الاعتقاد ، الذي يكمن في «اعتبار شيء متمثَّل صحيحا، يظل ميتافزيقيا، بمعنى من المعاني، وبالتالي غير متكافئ مع ما ينبغي في الفكر أن يتجاوز نظام التمثل وكلية الموجود. وهو الأمر الذي سيكون متناغما مع التأكيد المشار إليه فيما تقدم :« لا يستبقي هيدغر من التعريف النتشوي للاعتقاد إلا شيئا واحدا، يعتبره الأهم، وهو :«التقيد بما هو حقيقي والمكوث فيه. وقد أضاف في مكان آخر من نفس المتن قائلا :«إذا كان المكوث في الحقيقة هو نمط عن أنماط الحياة الإنسانية، فإننا لن نتمكن من البت في ماهية الاعتقاد، وفي تصور نيتشه للإعتقاد على وجه الخصوص، إلا إذا قمنا بتسليط الضوء على تصوره للحقيقة، بما هي كذلك، وعلى علاقتها «بالحياة»، وهو ما يعني بالنسبة لنيتشه : العلاقة مع الموجود في كليته. فبدون إمتلاك فهم كاف لتصور نيتشه للاعتقاد، لن نتجاسر على الخوض من غير بعض الصعوبات، في المعنى الذي يفيده بالنسبة له لفظ الدين [. . .]» (ص 376، ترجمة معدلة بشكل مخفف، ص 301).

يشكل، بسبب صدوره عن الآخر المغاير تماما هذا في الوقت الذي يعد مثوله الأصلي وبصورة شخصية أمر مستحيلا (الشهادة أو الكلمة المعطاة بالمعنى الأكثر بساطة وأوّلية، الوعد يقول الحق حتى في حالة الحنث باليمين)، شرط الوجود مع الآخر، وشرط التوجه أو قيام العلاقة مع الغير بصورة عامة.

49. تقوم تجربة الشهادة، فيما وراء الثقافة وعلم الدلالة أو تاريخ القانون – وهي قبل كل شيء عناصر متشابكة – المحدِّدة لهذه الكلمة أو هذا المفهوم، بتعيين مجمع هذين المنبعين : السالم (الناجي، المقدس أو القدسي) والائتمانية (الجدارة بالثقة، الوفاء، المصداقية، الاعتقاد أو الإيمان، «حسن النية» الحاضرة حتى في «سوء النية» الأكثر سوءا. إننا نذكر هذين المنبعين، في أحد نقاط التقائهما، لأن صورة هذين المنبعين، وهذا أمر تأكدنا منه، تتكاثر وتتضاعف بشكل ملفت. ولعل هذا ما يبرر مرة أخرى ضرورة السؤال الذي طرحناه. ففي الشهادة، يتم الوعد بقول الحقيقة فيما وراء كل بيِّنة أو إدراك أو إظهار حدسي. فحتى حين أكذب أو أحنث باليمين (دائما، وخصوصا حين أقوم بذلك فعلا) فإنني أتعهد بقول الحقيقة، وأطلب من الآخر أن يصدق الآخر الذي هو أنا، عندما أكون أنا الوحيد الذي يستطيع الإدلاء بالشهادة، وحينما لا يكون نظام الحجة أو الحدس قابلا للاختزال أو التناغم مع هذه الائتمانية الأولية، ومع «حسن النية» الموعودة أو المطلوبة. وهذه الأخيرة ليست، بكل تأكيد ، خالصة من كل شائبة من شوائب التكرار أو التقنية، وإذن من كل طابع حسابي، لأنها تعد أيضا بتكراريتها منذ الوهلة الأولى، فهي حاضرة في كل توجه إلى الغير، إذ تشترك معه، منذ اللحظة الأولى، في المصدق، وتشترط بذلك كل «علاقة اجتماعية»، أو مساءلة، أو معرفة أو إنجازية أو إنجاز علم تقاني عن بعد، في كل أشكاله التركيبية المصطنعة، النبوية، القابلة للحساب. يتجد أداء اليمين المطلوب في الشهادة، بحكم بنيته، إلى ما وراء الحدس والبرهان والمعرفة («أقسم بأنني أقول الحقيقة، «لا الحقيقة الموضوعية» بالضرورة، ولكن الحقيقة كما تبدو لي وكما أنا مقتنع بها. صدقني إني أقول لك هذه الحقيقة، صدق ما صدقت به، هنا -حيث لن تستطيع أبدا رؤية ولا معرفة المكان الغير قابل للاستبدال –ومع ذلك فهو قابل للتعميم، ومثالي– الذي أحدثك منه. قد تكون شهادتي كاذبة، لكن ما لا ينبغي أن يغيب عنك هو كوني صادق وذو نية حسنة، وأنني لم أُدْلِ بشهادة زور»). ماذا يصنع إذن الوعد بهذا الإنجاز الأكسيومي (الشبه متعالي) الذي يشرط ويسبق كالظل، سواء التصريحات «الصادقة» أو الأكاذيب وعمليات الحنث باليمين، وأيضا كل توجه نحو الغير ؟ إن لسان حاله يقول :«صدق بما

أقول تماما كما تصدق بمعجزة من المعجزات». لا مناص حتى لأبسط شهادة نقدمها حول الشيء الأكثر احتمالا، عاديا كان أم يوميا، من اللجوء إلى الإيمان بنفس القدر الذي تفعله معجزة من المعجزات. تقترح الشهادة نفسها، كما المعجزة، في فضاء لا يترك أي حظ أمام نزع الطابع السحري عن العالم. ولا يخفى أن تجربة نزع الطابع السحري عن العالم، بما هي تجربة أكيدة، ليست سوى إحدى طرائق هذه التجربة «المعجزة» ومفعولا إرتكاسيا وعابرا، في كل تعييناته التاريخية ، للعجيب اللفيفي. أن نكون مدعوون لتصديق كل شهادة مثلما نصدق معجزة أو «حكاية خارقة للعادة» فهذا لعمري ما يندرج مباشرة في خانة مفهوم الشهادة. ولهذا لا ينبغي أن يتملكنا العجب، إذا رأيا أمثلة «المعجزات» تجتاح مجوع الإشكالات المرتبطة بالشهادة، كلاسيكية كانت أم لا. نقدية كانت أم لا. تنتمي الشهادة الخالصة، إذا ما وجدت، إلى تجربة الإيمان والمعجزة. فبموجب إندغامها في كل «علاقة اجتماعية»، حتى العادية منها، تصبح أساسية ولا غنى عنها لقيام العلم والفلسفة والدين، بوسع هذا المنبع أن يجتمع أو يتفرق، أن يصل نفسه أو ينفصل عنها، دفعة واحدة أو بالتوالي، فقد يبدو معاصرا لذاته حين تقوم الثقة اللفيفية في الضمانة التي يُوفرها الآخر، بتوحيد الإعتقاد والتصديق بالآخر، بتقديس ذلك الحضور–الغياب أو بتقديس القانون، بما هو قانون الآخر. يستطيع هذا المنبع أن ينقسم بطرق متعددة : أولها الاختيار بين قداسة لا إعتقاد معها (علامة هذا الجبر: هيدغر) وإيمان بقداسة لا قدسية معها، والحق أنه نازع لكل طابع قدسي، حتى أنه يجعل من نزع الطابع السحري للعالم شرط القداسة الأصيلة (علامة ذلك : لفناس خصوصا في كتابه :«من المقدس إلى القدسي»). يمكن أن ينشطر بعد ذلك عندما يكون ما يشكل اللحمة بالنسبة لما يسمى «العلاقة الاجتماعية» في الاعتقاد، هو أيضا الانقطاع والتوقف. لاوجود لتعارض أساسي بين «العلاقة الاجتماعية» و«الانفصال أو التفكك الاجتماعي». إن نوعا من التفكك القاطع هو شرط «العلاقة الاجتماعية»، بل إنه الرئة التي تتنفس منها كل جماعة. لا وجود هنا حتى لعقدة شرط تبادلي، لكن توجد بالأحرى إمكانية مفتوحة لحل أية عقدة أو لإحداث القطيعة أو الانقطاع. هنا ينفتح البعد الاجتماعي أو العلاقة مع الآخر كسر للتجربة اللفيفية – وإذن لنوع من الإيمان، وإذا كان الاعتقاد هو أثير التوجه والعلاقة مع الآخر المختلف، فإن هذا لا يتم إلا في إطار تجربة اللاعلاقة أو الانقطاع المطلق (إشارات «بلانشو» «لفناس»...). يمر التقديس الفائق لهذه اللاعلاقة أو لهذا التعالي، هنا أيضا، عبر نزع القداسة – ولا نقول الدهرنة أو العلمنة بسبب الانغراس المفرط لهذين المفهومين في التربة المسيحية –وقد يمر

حتى عبر نوع من «النزعة الإلحادية». ومهما يكن فإنه سيمتطي بالضرورة صهوة تجربة جذرية تنهل من ينابيع «التيولوجيا التنزيهية» وحتى فيما وراء تراثها. يلزم هنا أن نميز بفضل قاموس آخر- قد يكون ابراهيميا على سبيل المثال (قدسية الكيدوش) بين المقدس والقدسي، وأن لا نكتفي بالتمييز اللاتيني، الذي سبق لبنفنست أن أشار إليه، بين القداسة الطبيعية الكامنة في الأشياء، وقدسية التشريع أو القانون[36]. يفرض هذا الفصل القاطع مساواة لا نهائية في لا تساوقها المطلق. يوقف القانون الذي يحكم ما لا يوافق زمنه، التاريخ ويصنعه، إنه يبطل كل معاصرة ويفتح فضاء الإيمان ذاته. لا محالة أنه يُعين عملية نزع الطابع السحري عن العالم كمورد أو رافد أول وأخير لما هو ديني. الظاهر إذن أن لا شيء أخطر ولا أصعب من التسرع في تبني خطاب واثق مطمئن حول نزع الطابع السحري عن العالم، وحول الدهرنة وزمن العلمانية ...الخ.

50. الامكانية الحسابية : يبدو أننا أمام مسألة حسابية تتعلق بالرقم اثنين، أو بالأحرى ب n + 1، من خلال وفيما وراء الديموغرافية التي أتينا على ذكرها من قبل. لِمَ ينبغي أن يكون هناك دائما أكثر من منبع واحد ؟ لن يكون هناك منبعين للدين، بل سيوجد الإيمان إلى جانب الدين، الإيمان أو الدين، لأن هناك على الأقل منبعين اثنين. لا ريب أن هذه الإضافة تُدخل لا محالة ما لا يقبل الحساب في قلب ما يُحسب. (يقول لفناس :«إن هذا الوجود كاثنين هو الذي يعتبر إنسانيا وروحيا») لكن الأكثر من الواحد هو بالضرورة أكثر من اثنين. لا وجود لتحالف بين اثنين اللهم إلا إذا كان يعني الجنون الخالص للإيمان الخالص، وسيكون حينئذ أشد أنواع العنف قسوة وأكثرها سوءا، لا غرو أن الأكثر من الواحد هو هذا ال n + 1 الذي يُدخل نظام الإيمان أو المصداقية في كل توجه نحو الغير، غير أنه يقحم أيضا القسمة الآلية، الميكانيكية (التأكيد اللفيفي والارتكاسية، «نعم ، نعم» ... المجيب الآلي وإمكانية الشر الجذري : الحنث باليمين، الكذب، القتل الموجه عن بعد حتى عندما يقوم بالاغتصاب أو القتل دون اللجوء إلى إستعمال السلاح.

51. لا مراء أن إمكانية الشر الجذري تقوض وتؤسس في نفس الوقت ماهو ديني. تصنع الأنطوتيولوجيا الشيء ذاته عندما تعلق القربان والصلاة؛ وغير خاف أن حقيقة هذه الصلاة تكمن، متى استحضرنا أرسطو مجددا، خارج الزوج حقيقة/خطأ، وتقع فيما وراء تعارضهما، بحسب تصور معين عن الحقيقة أو الحكم. وكما هو الحال بالنسبة للمباركة، تنتمي الصلاة إلي هذا النظام الأصلي للإيمان اللفيفي أو للشهيد

36. E.Benveniste, Le vocabulaire..., op.cit, notament p184,187,192,206

الذي نحاول هاهناالتفكير في قوته الأكثر «نقدية». تقوم الأنطوتيولوجيا بتقبية أو إخفاء الإيمان على طريق المرانو(*) الإسباني الذي يكون قد ضيع أو بالأحرى بعثر، وضاعف حتى ذكرى سره الوحيد. شعار طبيعة ميتة: رمانة مقطعة على طبق في أحد مساءات عيد الفصح.

52. في عمق هذا القبو الذي لا عمق له، يولد الواحد +n جميع إضافاته. إنه يعنف نفسه ويحترس من الآخر. ليس بوسع الحصانة الذاتية للدين سوى أن تعوض ذاتها بلا غاية محددة. ففي عمق لا عمق له من هذا الهدوء الذي يحافظ دوما على بكارته. تحضر khôra الغد في ألسن لم نعد نعرفها أو لا نتكلمها بعد. يعد هذا المكان فريدا من نوعه، إنه الواحد بلا إسم. فهو يتيح الفرصة، ربما، لكن بلا أدنى سخاء، سواء أكان إلهيا أو إنسانيا. مكان لا وعد فيه بذر الرماد ولا حتى بالظفر بالموت.

(ربما يكون هذا ما كنت أود قوله، السنة الماضية، بصدد قبة الصخرة، وأنا في طريقي إلى «كابري»، بالقرب من فزوفا Vésuve وغراديفا Gradiva. اليوم أتذكر جيدا ما قرأته منذ مدة في كتاب: «جنيه في شاتيلا»، والذي يتعين هاهنا التذكير بعدد من أولياته في عدد من اللغات، واستحضار الفاعلين والضحايا، السّهر والنتيجة، وكل المشاهد وجميع الأطياف: «من بين الأسئلة التي لن أتحاشاها هناك سؤال الدين»[37] (لاغونا Laguna في 26 أبريل 1995).

ترجمه: حسن العمراني

*) تطلق كلمة "مارانو" (marrane) على اليهود، في إسبانيا والبرتغال، الذين تظاهروا بالتراجع عن اليهودية واعتنقوا الكاثوليكية كنوع من التقية لحفظ وجودهم، وحماية أنفسهم من عمليات التفتيش التي كانت تتم في القرن 15 (...) (المترجم)

37) J-Genet, Genet à Chatila, Solin, 1992, p.103

جياني ڤتيمو

أثــر الأثر

كثيرا ما يتردد على مسامعنا أن التجربة الدينية هي تجربة هجرة، لكنها متى كانت مرتبطة بالهجرة، فمن الراجح أنها ستكون بمناسبة رحلة عودة. والمؤكد أن هذا لا يتحقق بموجب طبيعة جوهرية معينة، لأننا نلحظ ضمن شروط وجودنا (الغرب المسيحي، الحداثة المعلمنة، الروح السائدة خلال نهاية القرن والمنشغلة بالمخاوف التي تثيرها التهديدات بقرب نهاية غير مسبوقة للعالم) أن الدين يعاش كعودة. إنه الحضور من جديد لشيء ظننا أنه صار نسيا منسيا، وتفعيل لأثر كاد أن يختفي، وإعادة فتح لجرح، وطفو على السطح لمكبوت، وتحققٌ أن ما افتكرناه Uberwindung (نأخذ هذا اللفظ بمعنى التجاوز، واكتساب صفة الحقيقة وعملية الوضع جانبا التي تنجم عنها) ليس إلا verwindung، وفترة نقاهة مطولة يقع على عاتقها تصفية الحساب مع الأثر الذي لا يمّحي لمرضها. وإذا كان الأمر متعلقا بعردة ما، حُقَّ لنا أن نسأل: ألا يعد هذا الظهور من جديد للدين حادثا عرضيا بالنظر إلى ماهيته الخاصة؟ أليس هذا شبيها بوضع نكون فيه، لسبب تاريخي، فردي أو اجتماعي معين، قد نسيناه وابتعدنا عنه (ربما بنوع من الشعور بالذنب)، والآن لسبب لا يقل عنه عرضية أضحى النسيان فجأة عملة نادرة؟ غير أن هذا الميكانزم (في هذه الحالة ستوجد، في مكان ما، حقيقة جوهرية للدين، تتسم بالثبات والرسوخ، في الوقت الذي يظل فيه الأفراد والأجيال في غفلة عنها مكتفين بالطواف حولها في حركة خارجية تماما وخالية من الدلالة) صار غير صالح للإستعمال في الفلسفة: إذا قلنا أن أطروحة ما صحيحة فهل يلزم عن ذلك أن ننعت كل مفكري الماضي العظماء أو الأقل عظمة بالبلادة والخرق، لأنهم لم يعترفوا بأنها كذلك؟ قد يدل هذا بشكل آخر، على أن المسألة تهم تاريخ الحقيقة (تاريخ الوجود)

الذي ليس جوهريا إلى هذا الحد في علاقته بـ«محتواه»... يتضح على ضوء هذه الإعتبارات على أنه من المستحب الأخذ بالفرضية التي تقول بأن عودة الدين وظهوره من جديد في فضاء تجربتنا، ليس معطى عرضيا ينبغي وضعه جانبا حتى يتيسر لنا التركيز فقط على محتوياته التي عادت إلى الظهور. بإمكاننا، في المقابل، أن نسلك، وبشكل مشروع، مسلكا آخر يقضي بأن هذه العودة مظهر (أو المظهر) جوهري يطبع التجربة الدينية.

هذا الأثر إذن هو ما نريد إقتفاءه، من أجل تفكير متجدد في الدين، منزِّلين منزلة المكوِن ، حتى عودته، وظهوره المتجدد، فضلاعن ندائه الذي يخاطبنا بصوت نحن واثقون من أننا سمعناه من قبل. وإذا سلمنا بأن العودة ليست مظهرا خارجيا وعرضيا للتجربة الدينية، وجب علينا أيضا الإقرار، مثلما جربنا ذلك ضمن شروطنا التاريخية المحددة بشكل دقيق، حتى بجوهرية الكيفيات الملموسة لهذه العودة. لكن إلى أين يتعين أن تتجه أنظارنا للوقوف على الكيفيات الملموسة حاليا لعودة ماهو ديني؟.

الظاهر، لأول وهلة، أن هذه الكيفيات تتمظهر أساسا على نمطين يصعب الربط بينهما بصورة مباشرة. فمن ناحية، وهي الأكثر تمثيلا للثقافة الشائعة، تجد عودة ماهو ديني (بما هي ضرورة، وكحيوية جديدة للكنائس والطوائف، ومن حيث هي بحث عن المذاهب والممارسات الموازية: «موضة» الإقبال على الديانات الشرقية ...) مبررها في التهديد الذي تمثله بعض الأخطار الغامضة التي تظهر لنا كما لو كانت غير مسبوقة ولا مثيل لها في تاريخ الإنسانية. فمباشرة بعد الحرب العالمية الثانية بدأ الخوف من احتمال اندلاع حرب ذرية، واليوم حيث يبدو هذا الخطر أقل وُشوكا بسبب التمظهر الجديد للعلاقات الدولية، نشهد بالمقابل إنتشار الخوف من التكاثر غير المراقب لهذا النوع من الأسلحة، كما نلحظ تزايد القلق إزاء التهديدات التي تتربص بالإيكولوجيا الكونية وأمام الإمكانات الجديدة للتلاعب بالهندسة الوراثية. خوف آخر لا يقل إنتشارا، على الأقل في المجتمعات المتقدمة، وهو ذلك الذي يتمثل في فقدان معنى الوجود، والإحساس بالملل العميق الذي يصاحب، على ما يبدو وبشكل لا مناص منه، هذا الإقبال الجنوني على الإستهلاك. إن ما يجعلنا نستحضر ونحيِّن من جديد هذه «الفرضية القصوى» التي جسدها الإله بالنسبة لنيتشه هو، على الخصوص، الطابع الجذري لهذه المخاطر التي يظهر أنها تهدد النوع و«ماهيته» الخاصة (يروج الحديث عن إمكانية إحداث تغييرات في الشفرة الوراثية...). ترتد هذه الصورة التي تبرز بها عودة ماهو ديني، والتي تعبر عن نفسها من خلال البحث والتأكيد العنيف في الغالب للهويات المحلية والقَبلية، هي

الأخرى في معظم الأحيان إلى رفض التحديث باعتباره مسؤولا عن اجتثاث الجذور الأصلية للوجود.

أما من ناحية الفلسفة والتفكير الواضح الجلي، فإن عودة ماهو ديني تتحقق، على ما يبدو، وفق كيفيات وطرائق مغايرة تماما، لإرتباطهما بتجارب نظرية تجعلهما بمنأى، بل وفي تعارض مع الإلهام «الأصولي» للتدين الجديد المستوحى من المخاوف القيامية المنتشرة في مجتمعنا. يتزامن إنخساف المحرَّمات الفلسفية الموجَّهة ضد الدين، مادام الأمر يتعلق بهذا، مع تفكك الأنساق الكبرى التي رافقت تطور علم التقنية والتنظيم الإجتماعي الحديث، مثلما تزامن أيضا مع كل نزعة أصولية، لقد واكب، بعبارة أخرى، اختفاء هذا الذي يبدو أن الوعي الشائع يبحث عنه في عودته إلى ماهو ديني. بالطبع من الممكن، وهنا أيضا يتعلق الأمر بفكرة ذائعة الانتشار، أن نفسر الحيوية الجديدة للدين بكون الفلسفة والفكر النقدي عموما، بتخليهما حتى عن مفهوم الأساس، أصبحا عاجزين عن إعطاء معنى للوجود، وهو المعنى الذي يتم البحث عنه في الدين. بيد أن هذه القراءة المقترحة للوضع، والتي يتبناها الكثيرون، حتى حيث لا نتوقع وجودهم، تقدم مشكل العودة الذي انطلقنا منه كما لو كان محلولا بصورة فورية. بعبارة أخرى، فقد تمَّ التفكير في تاريخية الوضع الراهن، بمفردات تعكس حالة التيه التي جرفتنا بعيدا عن الأساس الذي ظل حاضرا ورهن الإشارة باستمرار، وذلك بإنتاج، لأجل هذا الغرض، علم وتقنية «لا إنسانيين». يتبين من خلال وجهة النظر هاته، أن العودة المطلوب القيام بها ليست إلا تخليا عن التاريخية، واسترجاعا لوضع أصيل يُنظر إليه فحسب كـ«مُكوِّن–في–رحاب ماهو جوهري». عندئذ يصبح المشكل المطروح هو معرفة ما إذا كان الدين غير قابل للإنفصال عن الميتافيزيقا، بالمعنى الهيدغري للكملة، بتعبير آخر، هل من الممكن التفكير في الإله فقط كأساس ثابت للتاريخ منه ينطلق وإليه يعود كل شيء – مع الإقرار بصعوبة خلع معنى معين على هذا الذهاب – الإياب الناجم عنه. ولا يفوتنا هنا أن نسجل أن هذا النوع من الصعوبة هو الذي حمل هيدغر على إعادة التفكير في معنى الوجود خارج الخطاطات الموضوعية والجوهرية للميتافيزيقا. وغير خاف أن هيدغر كان منشغلا للغاية، خلال السنوات الحاسمة التي كان يُحضِّر فيها كتابه (الوجود والزمان)، بالتفكير في الدين بارتباط مع قضايا التاريخية والزمنية، وأخيرا مع كل من الحرية والقدرية.

وأمام هذا التناقض، الذي ليس جليا فحسب، بين الحاجة إلى الأسس التي تُجسدها عودة الدين في الوعي الشائع، وإعادة إكتشاف الفلسفة (للطابع المعقول)

للدين بعد انهيار صرح الحكايات الميتافيزيقية الكبرى، يتعين على الفلسفة أن تعترف بالجذور المشتركة لهذين الشكلين من «العودة» وتسلط الضوء عليها، من غير أن تتخلى عن مبرراتها الخاصة وذلك بإبراز هذه المبررات كأساس لتجذير نقدي لهذا الوعي الشائع ذاته. (لا حاجة بنا إلى القول أنه يتم الإفصاح هنا أيضا عن تصور عام للعلاقة بين الفلسفة والوعي الشائع في العصر، وأن مزيد التفصيل فيه متعدر، غير أنه يرتبط أقل بتاريخانية ذات بصمة هيجلية، في حين ينسج علاقة قوية بالتفكير الهيدغري في العلاقة بين العلم والتقنية كبنية حاملة للمجتمع الحديث في صيغته الأخيرة. لنقل بعبارة أخرى، إن هيدغر نفسه، أو بالأحرى هيدغر على الخصوص، يفكر في الفلسفة ويمارسها باعتبارها زمنه الخاص مفهوما ومستوعبا من قِبل الفكر، كتعبير عن إعمال الفكر في تيمات تشكل، قبل أن تنتمي بنوع من الغموض إلي الوعي الشائع، تواريخ الوجود ولحظات مؤسّسة للعصر...).

لن نعدو الصواب إذا قلنا بأن الجذر المشترك لكل من الحاجة الدينية، التي تفصح عن نفسها في مجتمعنا، وعودة الدين (بطابعه المعقول) في الفلسفة، يتكون اليوم بالرجوع إلى الحداثة كعصر للعلم والتقنية، أو كعصر لـ«تصورات العالم» بحسب التوصيف الهيدغري. فإذا أراد التفكير النقدي أن يقدم نفسه كتأويل أصيل للحاجة إلى الدين عند الوعي الشائع، فإنه يكون ملزما بأن يبين أن هذه الحاجة لا تقتصر فقط على مجرد الإستعادة الخالصة للتدين «الميتافيزيقي»، أي الهروب من غموض الحداثة، ومن بابل المجتمع الحديث صوب أصولية مُجَذَّدة. هل مثل هذه البرهنة ممكنة؟ يترجم هذا السؤال ببساطة المشكل الأساسي للفلسفة الهيدغرية، بيد أنه يمكن أن يقرأ كذلك كتغيير للمشروع النِّتْشَوي المتمحور حول الإنسان الأعلى، الذي وصف بأنه الإنسان القادر على الارتفاع إلى إمكانات جديدة في السيطرة على العالم. إن الجواب على الطابع الإشكالي والكارثي للعالم الحديث في صيغته الأخيرة، بالرجوع إلى الإله كأساس ميتافيزيقي، يدل، بلغة نِتْشَوية، عن رفض التحدي الذي يرفعه في وجهنا الإنسان الأعلى أوْ الحكم على الذات بقبول وضعية العبودية التي يعتبرها نتشه قدرا محتوما ينتظر كا من لا يتجشم عناء مواجهة هذا التحدي. (وما أن نفكر في التحولات التي يتعرض لها الوجود الفردي والجماعي في مجتمع وسائل الإتصال الجماهيري، حتى يتضح لنا أن الإختيار بين الإنسان الأعلى والعبودية لا يظهر على أنه محض فَذْلَكة كلامية أو أمرا مستبعدَ الوقوع). علاوة عن ذلك، ومن منظور هيدغري، فإنه من الواضح كل الوضوح أن رد الفعل الموجه ضد بابل ما بعد الحداثة بالعودة إلى الإله كأساس لا

يعني إلا شيئا واحدا وهو محاولة الإنفلات من قبضة الميتافيزيقا عبر معارضة تفككها النهائي باستعادة أحد تمثلاتها «السابقة» الذي لا يبدو مرغوبا فيه إلا بالقدر الذي يكون فيه أكثر إنفصالا –على مستوى الظاهر فقط– عن الظروف الحالية التي نروم الخروج منها. إن إلحاح هيدغر على ضرورة إنتظار أن يكلمنا الوجود من جديد، وتأكيده علي أولوية عطائه قياسا إلى كل مبادرة تصدر عن الإنسان (بالطبع أشير هنا إلى: was heibt denken? وإلى رسالة حول النزعة الإنسانية) يفيدان فقط أن مجاوزة الميتافيزيقا لا تتحقق بمجرد معارضة وضعية أصيلة مثالية بانحطاط العلم والتقنية الحديثين، لأن الوجود لا ينكشف إلا من خلال حدوثه، وبالضبط «حيث يكون الخطر، ينمو أيضا ما ينقذ»: من هنا يتعين رصد مجاوزة الميتافيزيقا ومرحلة تفككها الأقصى–بابل الحداثة في صيغتها الأخيرة ومخاوفها القيامية إذن– حصريا بالإستجابة لنداء الوجود الذي يفصح عن نفسه في حدوثه، بطريقة تكون «ارتكاسية» (نستعمل هنا أيضا لفظا نتشويا) أي أنه يعلن عن نفسه في عالم العلم والتقنية والتنظيم الشامل، وفي إطار التحقيق ge-stell. فالمطلوب إعمال العقل في مسألة التقنية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن ماهيتها ليست تقنية– كما كان هيدغر يؤكد ذلك باستمرار–: بعبارة أخرى، أن نرى في التقنية نقطة الوصول القصوى للميتافيزيقا ونسيان الوجود في فكر الأساس، معناه الاستعداد لمجاوزة الميتافيزيقاعبر الإستماع غير الارتكاسي للقدر التقني للوجود ذاته.

يتبنى الوعي الشائع، في عودته إلى الدين موقفا ارتكاسيا. لنقل إنه ينزع إلى الإنبساط كبحث نوسطالجي عن أساس وحيد وراسخ. وإذا ما شئنا التعبير عن ذلك بلغة «الوجود والزمان» نقول: إن هذا النزوع ليس إلا ميلا (بنيويا) إلى اللاأصالة، التي تتأسس، في نهاية المطاف، على محدودية الوجود الذي تقوم الفلسفة بمقابلته – دائما من خلال هذا الكتاب – مع إمكانية الأصالة (البنيوية هي الأخرى) المكتشفة بفضل التحليل الوجودي الأصيل، والممكن بلوغها عبر الانقذاف الوجودي الأصيل المقرر صوب موته الخاص. إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن تصفح الجهاز المفاهيمي لمشروع مجاوزة الميتافيزيقا، بما هي استذكار وإنصات لتاريخ الوجود، يبين أن هذا التقابل – الأفلاطوني في العمق – بين الفلسفة والوعي الشائع ليس واردا. والراجح أنه يتوجب على الفلسفة أن تنظر إلى ذاتها كاستماع نقدي – أو كاستذكار لمصير ge-schick الوجود وتقلبات أقداره المرسلة– للنداء الذي لا يصبح مسموعا إلا ضمن تجربة اللاأصالة ذاتها، منظور إليها لا باعتبارها بنيوية، وإنما في ارتباطها بحدث الوجود، وفي هذه الحالة، بعطاء

الوجود في المرحلة الأخيرة للميتافيزيقا. بوسعنا أن نقول كل هذا بلغة بسيطة متى ألححنا على الطابع اللاعرضي، بالنسبة لنا، لعطاء التجربة الدينية بما هي عودة.

لم تتمكن الفلسفة من إعادة اكتشاف الطابع المعقول للدين، ولم تستطع النظر إلى الحاجة الدينية لدى الوعي الشائع خارج خطاطات النقد الأنواري، إلا بعد تلاشي الحكايات الميتافيزيقية الكبرى. تكمن المهمة النقدية للفكر إزاء الوعي الشائع، هنا الآن، في إبراز كيف أن عودة الدين تتحدد أيضا بصورة إيجابية بالنسبة لهذا الوعي، مادام يسجل حضوره في عالم العلم وتقنية الحداثة في صيغتها الأخيرة، أي أنه لا يجوز أن ننظر إلى علاقته مع هذا العالم فقط من خلال مفردات الهروب والبديل السجالي، أو أن الأمر سيغدو سيان، على الأقل من زاوية الإختلاف بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا، على مستوى إختزال إمكاناته الجديدة إلى قوانين طبيعية مفترضة، وإلى معايير جوهرية (التقنية كما يراها البابا...).

غير أن إتّصاف صورة العودة (وإذن التاريخية) بالجوهرية وليس بالعرضية بالنسبة للتجربة الدينية، لا يدل ابتداء، أو حصريا، أنه يتعين على الدين الذي نتغيا العودة إليه أن يقدم نفسه على أنه محدد بانتمائه إلى عصر نهاية الميتافيزيقا، فما تستخلصه الفلسفة، أولا وقبل كل شيء، من تجربة جوهرية صورة العودة، هو ذلك التماهي بين الدين والوضعية مأخوذة هنا بمعنى الجواز والاحتمال أو الإمكان...إلخ. ربما لا نقوم هنا سوى بترجمة ما كانت فلسفة الدين تنعته في الغالب بالمخلوقية التي تشكل المحتوى الجوهري للتجربة الدينية (لكن حتى هذا القرب أو التبعية للتفكير الفلسفي–الديني التقليدي ليس هناك ما يدعو إلى إقصائها: إذ يتعلق الأمر هنا بمظهر آخر للوضعية).

وعلى العموم يبدو أن إمكانية إعادة التفكير فلسفيا في الدين رهينة أساسا بالعلاقة بين معنيي الوضعية السالف ذكرهما: فبموجب معناها الأول، سيكون حاسما بالنسبة لمحتوى التجربة الدينية المستعادة أن تتحقق عودته في إطار الشروط التاريخية الدقيقة لوجودنا في هذه الحداثة المتأخرة، وأن لا يتحدد إذن، قياسا إلى هذا الوجود، حصريا كقفزة خارج محيطه، وفي المقام الثاني، أن تشير هذه العودة ذاتها إلى البعد الوضعي للدين كطابع مكون له، نقصد الوضعية بما هي تبعية قياسا إلى ملكة أصلية ممكن قراءتها كبعد مخلوقي وكتبعية (ربما بالمعنى الذي أراده «شلايرماخر» Schleir-macher). إن رد الاعتبار لدلالة تجربة العودة يعني، بالدرجة الأولى، البقاء في أفق هذا المعنى المزدوج للوضعية: فهناك المخلوقية، من حيث هي تاريخية ملموسة ومحددة بصورة مكتملة، لكن بالمقابل، نجد التاريخية، بما هي صدور عن منبع يحتفظ أيضا، باعتباره

لاميتافيزيقيا من الناحية البنيوية، بكل سمات الإمكان والحرية. البقاء على ضوء هذه العلاقة ليس بالأمر الهين: يظهر أن تاريخ التدين «الميتافيزيقي» يبين هذه الصعوبة التي بمقتضاها تنحل الوضعية كليا وتتحول إلى محض مخلوقية؛ والنتيجة التي تفضي إليها هي النظر إلى التاريخية الملموسة للوجود، فقط، كمحدودية تجعلنا التجربة الدينية فيما وراءها ننجز «قفزة» (نحو الإله، وفي إطار التعالي) أو ينبغي إعتبارها، على الأكثر، مكانا لإجراء عملية إختبار. لقد حاولت في أعمال أخرى أن أبرز كيف أن مثل هذا الخطر، الذي قد يكون أكثر من مجرد خطر، حاضر في فكر لڤناس، مثلما يطبع بشكل من الأشكال موقف دريدا (يتضح هذا على الأقل في المقالة التي خص بها لڤناس في كتابه «الكتابة والإختلاف»). بديهي -كما يظهر ذلك بجلاء متى أخذنا في الحسبان الأصول اليهودية-المسيحية للتاريخانية الحديثة التي لمع «لوفيث» Lowith في إخراجها من العتمة إلى الضوء- أن الخطر المماثل لهذا الموقف يكمن في المماهات بين الوضعية والتاريخية المحايثة للعالم، التي تُرجع الإلهي إلى الحتمية التاريخية: يؤخذ تاريخ العالم كمحكمة للعالم، بحسب التعبير الهيجلي. إن المؤلف الذي نستند عليه في هذا الإلحاح على الوضعية ليس هو هيجل وإنما شلنغ، بالرغم من أننا لا نزعم أي وفاء حرفي لفلسفته الأخيرة. فالمتأمل في الفلسفة الوضعية لشلنغ لا يلبث أن يتبين ارتسام تصور للدين يكتسي أهمية خاصة بالنسبة للأسطورة، وهو أقل تمثيلا -قد يؤشر هذا هنا على وجود إختلاف ما- لنمط المعرفة الأكثر تطابقا من حيث الحقائق التي تتجاوز العقل، منه إلى اللغة الأكثر موافقة لسرد الأحداث، الوضعية بالمعنى المزدوج الذي أومأنا إليه، التي لا يمكن أن تُبلغ إلا على شكل أساطير. واضح أن تأمل «باريزون Pareyson في التجربة الدينية وعلاقتها بالأسطورة[1] -بالرجوع دوما إلى شلنغ- يحظى هنا بأهمية بالغة، بالرغم من أنه يحتاج إلى التكملة من أجل الحيلولة دون اختزال وضعية التجربة الدينية إلى مخلوقية خالصة (مع ما يتولد عنه من ميل إلى النهوض بالفكر الأسطوري على شكل تجريد لاتاريخي، فضلا عن تحمل الصعوبة في تمييز الأسطورة المسيحية عن الأسطورة الإغريقية)[2]. وعلاوة على ذلك، يشتغل لفظ الأسطورة هنا كرمز لما هو وضعي بالمعنى المزدوج المذكور آنفا. إنها الموضع الذي تعطى فيه التاريخية، التي لا تقبل بصورة جذرية الإختزال، إلى محايثة التاريخية المباطنة للعالم. وهكذا نعثر على مظهر آخر، لا يقل أهمية، يميز التفكير الديني، معاصرا كان أم لا، ويتجلى في الإلحاح على

1) راجع على الخصوص الكتابات التي يضمها مصنف Filosofia della libertà، في Turin، Einaudi، 1944.
2) لقد أفضت في هذا المشكل وتوسعت فيه من خلال مقالة نشرت الآن في: Etica dell interpretazione, Turin & Sellier, 1989.

«ماهو ديني» (لا نتوفر الآن على مصطلحات أخرى لأداء هذا المعنى) كانبثاق لآخر وكانقطاع في المجرى الأفقي للتاريخ. وغني عن البيان أن طابعي الإنقطاع والانبثاق ينظر إليهما مرة أخرى – كَنَفْي «قيامي» خالص للتاريخية، وكبداية جديدة مطلقة تنكر أي ارتباط مع الماضي وتُشيد علاقة محض عمودية مع التعالي، الذي يعتبر بدوره اكتمالا ميتافيزيقيا خالصا للأساس الأبدي.

ترتد إلى الأسطورة، بما هي مصطلح عام يندرج في نطاق الوضعية، كل المحتويات النموذجية الخاصة بالتجربة الدينية، والتي لا تقبل، شأنها في ذلك شأن الأساطير، أن تترجم في كليتها إلى مفردات العقلانية الحجاجية. وكمثال شاهد على ما نقول، نذكر الحاجة إلى الغفران وهو مثل يستطيع التعبير على ما نحن بصدده أكثر من الشعور بالذنب والخطيئة. ولا عجب عندئذ إذا أشرنا هنا إلى الغفران كخاصية مميزة للتجربة الدينية، أكثر من الشعور بالذنب أو إدراك الشر من خلال طابعه المستغلق. يترجح هنا أننا نلامس أحد وجوه الخصوصية التاريخية التي بحسبها تَمثل التجربة الدينية أمامنا اليوم من جديد: وبالفعل، تبدو حدة الشعور بالذنب، كما البعد الجذري لتجربة الشر، غير قابلين للإنفصال عن تصور لا نتردد في تسميته ميتافيزيقا الذاتية، وهي نوع من الرؤية المفخَّمة للحرية التي يظهر أنها تصطدم بحشد هائل من مظاهر هذه الروحانية ذاتها، التي تلتقي اليوم بالدين. بعبارة أخرى، إذا صح أن الدين اليوم يحضر كضرورة عميقة ومعقولة من الناحية الدينية، فإن ذلك يعود خصوصا إلى الإنهيار العام للعقلانيات التي جربتها الذات الحديثة؛ ولهذا السبب يعد الشعور بالذنب والطابع «المستغلق» للشر عنصران حاسمان وشديدا الأهمية. يظل الشر والذنب أقل «فضائحية» متى لم تحمل الذات، بصورة مأساوية، نفسها محمل الجد الذي قد توقعها فيه الحالة الذهنية الميتافيزيقية صراحة أو ضمنيا. ومع ذلك، فهذا لا يمنع من القول بأن تجربة التناهي خصوصا من حيث هي تعبر عن لاتطابق أجوبتنا مع الأسئلة التي يطرحها الآخرون (أو حتى الآخر بالمعنى الذي استعمله لڤناس)، تبرز كحاجة إلى هذه «التكملة» التي لا نقوى على تمثلها إلا كنوع من التعالي. وربما ليس صعبا إرجاع هذه الحاجة –التي هي في نفس الوقت رغبة في الرد على طلب الآخر، دعوة إلى تعال قادر على تجاوز النقص الكامن في أجوبتنا– إلى معنى الفضائل الربانية الثلاث في التراث المسيحي، ومعها مسلمات العقل العملي عند كانط (على الأقل، تلك التي تتعلق بوجود الله وخلود النفس).

يحوي أفق الأسطورة الذي يتضمن الوضعية بالمعنى الذي اقترحناه من قبل، إلى جانب الحاجة إلى الغفران، بعض المظاهر المكونة للتجربة الدينية: وقد يكون النمط الذي بموجبه نجابه لغز الموت (موته الخاص، ولكن أيضا موت الآخرين) ولغز الألم وتجربة الصلاة، أحد أكثرها إستعصاء على النقل إلى مفردات معقولة فلسفيا. وكما هو الحال بالنسبة للحاجة إلى الغفران، فإن التجربة المعاشة للموت والألم والصلاة، يمكن أن تتحدد باعتبارها «وضعية»، بالمعنى الذي تجسد بمقتضاه كيفيات للقاء الإمكانية الجذرية للوجود، وكيفيات لتأسيس «انتماء» يكون زيضا صدورا، بمعنى يصعب تحديده، لكننا نختبره في تجربة العودة ذاتها، كما في الوجود الحادث – على الأقل مادامت العودة تبدو لنا دوما كإسترداد لوضع نزلنا من عليائه (في منطقة اللاتماثل regio dissimilitudinis التي مافتىء يتحدث عنها المتصوفة القُرُوسْطَوِيِّين).

لكن، ومن جديد، هذه «المحتويات» الوضعية، والوضعية بطريقة مميزة، الخاصة بتجربة العودة التي يُقدم لنا فيها ماهو ديني؛ هي وضعية أيضا وعلى الخصوص لأنها لا تنتج عن تفكر مجرد في ذاتها، ولا تصدر عن تعميق لوعي إنساني ذاتي بشكل عام؛ بيد أنها تشكل بالأحرى معطيات حاضرة داخل لغة محددة سلفا،وهي بصورة أو بأخرى لغة التراث اليهودي–المسيحي، لغة التوراة. وبناء عليه، ألا يكون حريا بنا الحديث عن عودة حرفية إلى النصوص المقدسة للعهدين القديم والجديد؟ لماذا يتم الإلحاح، مثلا، على الحاجة إلى الغفران عوض الخطيئة الأصلية والوعد بالخلاص وحكاية التجسيد ومعاناة السيد المسيح، فضلا عن موته وانبعاثه؟ لكن ألا تكون العودة التي نحن بصدد تجريبها عودة إلى حقيقة النص؟ هل بوسعنا إعادة الإعتبار إلى تجربة العودة بتمثلها كحركة لا تهمنا إلا نحن، كما لو عثرنا على موضوع منسي، الكتاب المقدس، ظل محتفظا ببكارته في مكان ما منتظرا –لسبب من الأسباب– أن نقوم نحن (ثقافتنا، العالم المعاصر...إلخ) بإعادة اكتشافه؟ إذا صح، ونحن نعتقد ذلك فعلا، أن التأويليات، بما هي فلسفة للتأويل لا يمكنها أن تنبثق إلا من داخل التراث اليهودي المسيحي[3]، صح أيضا أن هذا التراث لا يزال يحمل بصمتها بشكل عميق. وهاهو مظهر آخر للوضعية التي لا يمكن أن نغض الطرف عنها: فنحن نُجرب عودة ماهو ديني في عالم أصبح الوعي فيه بتاريخ مفعولات wirkungsgeschicht [4] أي نص، وخصوصا النص التوراتي، أمرا لا محيد عنه، أي أن النصوص المقدسة التي تسم بميسمها تجربتنا

3) أحيلكم على الفرضيات التي بلورتها في دراسة لي بعنوان:
"Storia della salvezza, storia dell interpretazione" Micromega, 3, mai, 1992, p 105-112.

4) أتوسل هنا بالمفاهيم التي نحتها غدامير، «اريخ المفعولات» و«تاريخ الفاعلية» في كتابه:
verité et méthode. trad française. Paris. Ed du seuil. 1976.

الدينية تقدم نفسها داخل تراث يسمح بتبليغها بالمعنى الذي لا يتركها توسُّطه تبقى موضوعات غير قابلة للتغيير – وقد يكون إلحاح مجموع الأرثوذكسيات على حرفية النصوص المقدسة تسجيل لحال هذه الوساطة التي لا مفر منها. تنتمي الخطوط العريضة لتجربة العودة، بكيفية تكاد تكون محيرة، إلي النص المقدس ذاته –العهدين القديم والجديد– الذي نحن بصدد العودة إليه. فأن نعيش التجربة الدينية كنوع من العودة، علامة ونتيجة لكوننا نحيا هذه التجربة ضمن حدود النصوص المقدسة اليهودية– المسيحية. والحق أن التيولوجيا المسيحية، بدءا من القديس أغسطين، وتأملاته في التثليث، تعد في جذورها الأكثر عمقا، تيولوجيا تأويلية: فالبنية التأويلية والتبليغ، والوساطة، وبلا شك الوجود الحادث، لا تهم فقط إعلان وتواصل الإله مع الإنسان، ولكنها تحدد الحياة الحميمة للإله ذاته، والذي لهذا السبب، لن يتم التفكير فيه في إطار مفردات إكتمال ميتافيزيقي راسخ (بالقياس معه، لن يكون الوحي، وبحق، إلا حلقة «لاحقة»، وعَرضا، لنقُل نوعا من الـ quoad nos).

ألا نقوم هنا سوى بترجمة تيمة فلسفية، معروفة جدا، وهي إمكانية الوجود، إلى مفردات توراتية وتيولوجية؟ ربما يكون الأمر أيضا كذلك. إلا أننا سنقع في التناقض من وجهة نظر إمكانية الوجود، إذا ما همشنا هذا الأمر، وفعلنا كما لو أن الفلسفة التي وصلت بنفسها إلى مشكل مجاوزة الميتافيزيقا إكتشفت «بالتالي» تماثلها الخاص مع محتويات التراث اليهودي – المسيحي. وعليه، ستتأكد إمكانية الوجود كمعطى يلتقي به موضوعيا نمطان من التفكير، وعددمن التجارب المختلفة التي بلغت الهدف ذاته، كل بطريقته الخاصة: من جديد كأنماط من اللقاءات العرضية مع معطى مستقل، تم وضعه، من قِبل أصل ما، في قلب الوجود ذاته، بيد أن الفلسفة التي تكتشف «تماثلها» مع التيولوجيا التثليثية لم تأت من عالم آخر: تصدر الفلسفة، التي تستجيب لنداء مجاوزة الميتافيزيقا، عن تراث يهودي–مسيحي، وليس محتوى مجاوزة الميتافيزيقا إلا نضجا للوعي بهذا المصدر.

لا يتعلق الأمر، كما نعاين ذلك، بمفصلة خطاب فلسفي حتى يتسنى له تخصيص مكان للطابع المعقول للدين، كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة التي تصورت نفسها «منفتحة» على التجربة الدينية وصديقة لها، بدءا بتلك التي رعت فكرة تسليط الضوء على مقدمات الإيمان preambula-fidei، سواء كتيولوجا طبيعية ميتافيزيقية النمط، أو فقط كنظرية أنتروبولوجية للتناهي وللطابع الإشكالي للوجود الذي يفرض قفزة نحو التعالي (وحتى الإنتقال من الفلسفة السالبة، إلى الفلسفة الوضعية لشلنغ ليست، بدون

شك، شيئا آخر غير هذا). من الجلي أن التجربة الدينية كتجربة للوضعية، بالمعنى الذي أشرنا إليه، ستؤدي، بالأحرى، إلى مراجعة جذرية لجملة الأشكال التقليدية التي تظهر بها العلاقة بين الفلسفة والدين. تمثل عودة ماهو ديني، التي نعيشها في الوعي الشائع، وبمفردات مختلفة، في إطار الخطاب الفلسفي (حيث تلاشت كل المحرمات الميتافيزيقية والعلمية أو التاريخانية التي كانت في مواجهة مع الدين) كاكتشاف للوضعية التي هي في دلالتها، متماهية مع فكر إمكانية الوجود الذي تقف الفلسفة على أرضه انطلاقا من هيدغر. إثبات هذا التماهي، إذا ما أردنا أن يتطابق جذريا مع محتواه الخاص، لن يظل مجرد إثبات. والحق أن فكر إمكانية الوجود هو الذي يحول دون أن نتعامل مع نفس البنية الميتافيزيقية المجرَّبة من طرف نمطين فكريين مختلفين. تلفت الوضعية أو الإمكانية الإنتباه إلى الأصل. والفلسفة التي تطرح مشكلة مجاوزة الميتافيزيقا هي ذاتها التي تكتشف الوضعية في التجربة الدينية، غير أن هذا الإكتشاف يعني أساسا الوعي بالمصدر أو الأصل. هل يمكن أو هل يكون على الفلسفة، بسبب إكتشافها لأصلها التيولوجي اليهودي–المسيحي، أن تبعد صورتها الخاصة «المشتقة» حتى تسترد صورتها الأصلية؟ سيكون الأمر كذلك، لو أن محتوى التيولوجيا ذاتها، التي تنكشف هنا كاصل، لا يقوم بإقصاء كل تفوق ميتافيزيقي للأصل، أي لو أن هذه التيولوجيا لم تكن تثليثية. أن يكون الأصل ضروريا للتجربة الدينية، فهذا لا يمنع، مع ذلك، من اعتباره خاصية مميزة لعودة ماهو ديني، ويشكل ثمرة فلسفية لم يعد يمت للميتافيزيقا بصلة، مثلما يجسد «محتوى التراث الديني الذي يكتشف ذاته على هذا النحو: فالإله التثليثي ليس هو ذلك الإله الذي يدعونا إلى العودة إلى الأساس بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة، وإنما هو الذي يدعونا، بحسب التعبير الإنجيلي، إلى قراءة علامات الأزمنة. وبالجملة، فإن الحكمة «الجذرية» لنتشه، التي بموجبها تفضي المعرفة المتزايدة بالمنبع إلى رفع درجة الوعي بتفاهة المنبع، تنطبق أيضا على الفلسفة مثلما تنطبق على الدين الذي تحقق لها الالتقاء به، وهي عبارة يمكن النظر إليها، بكيفية بالكاد تكون مفارقة، كصدى أخير للتيولوجيا التثليثية المسيحية.

فبالنسبة للفلسفة إذن، لا تنحل المعرفة المستعادة بأصل الدين بقفزة إلى الوراء، كما لو أن الأمر يتعلق باسترجاع لغتها الأصيلة، وهذا بالضبط حتى لا تنقض معنى ما تمت إستعادته. هل يدل هذا بالتالي على البقاء داخل السيرورة التي نكتشف انتماءنا لها، من غير أن يفضي الوعي بهذا الأصل إلى شيء آخر غير تدعيم هذا الإنتماء ذاته؟ بيد أن هكذا موقف لا يقوم، كما يبين ذلك الطابع المتناقض لكل تاريخانية جذرية، إلا

بإسناد نفس القيمة الحاسمة والقسرية لـ ontos on وللأساس الميتافيزيقي. نلتقي هنا بنفس المعضلات التي ما إنفك الفكر المجاوز للميتافيزيقا يصادفها في طريقه (بدءا من استحالة ختم «الوجود والزمان»): كيف يتسنى لنا الحديث عن حدث الوجود بلغة كانت ولا تزال مستعارة من ثبات المهايا، أو لنقل أخيرا، كيف نعلن (في إطار تيمة الحداثة) نهاية الحكايات الكبرى، إن لم نقم بسرد حكاية تبخُّرها؟

ربما لن تتمكن الفلسفة من تجاوز هذه المعضلات، أو على الأقل إكتشاف معناها، غير المتناقض بصورة خالصة، إلا إذا اعترفت بأصلها التيولوجي التثليثي. أن يتعلق الأمر، وبحق، بتيولوجيا تثليثية، وليس بأي نوع من أنواع «التيولوجيا الطبيعية»، وبانفتاح شامل على المتعالي. إلخ، فهذا ما يؤكده (على الأقل حسب الفرضية التي بسطتها بشكل مفصل في عمل آخر[5]) ما يشكل سقوطا ميتافيزيقيا لبعض الفلسفات التي رغم كونها مطبوعة بشعور ديني عميق، فإنها لا تتموقع في مستوي إمكانية الوجود، لكنها تنزع إلى إعادة التفكير في الإمكان ذاته بمفردات «ماهوية» وبنيوية. هذا حال لڤناس الذي تنفتح عنده الفلسفة على التجربة الدينية كانبثاق للآخر، غير أن هذا الإنبثاق يستحيل تفككا للإمكانية ذاتها، التي تفقد كل معنى خاص بها. من الصعب أن نجد عند لڤناس أي نوع من الإهتمام بـ« علامات الزمن». فالزمان، والزمانية الوجودية الأصيلة المميزة للإنسان لا تعدو كونها علامات على أزلية الإله، الذي يكشف عن نفسه كغيرية جذرية ويدعو إلى قدوم مسؤولية لا يمكن أن تحدد تاريخيا إلا بصورة عرضية (فالغريب بالنسبة إلينا هو دوما شخص ملموس).

ليس من شك أن الإحالة إلى لڤناس ليس مجرد مثال ضمن أمثلة أخرى سقطت في حبال الميتافيزيقا، فلڤناس هو بكل تأكيد الفيلسوف الذي ساهم بقدر واسع في الجهد المبذول من أجل مجاوزة الميتافيزيقا (التي يسميها الأنطولوجيا)، عبر إعادة اكتشاف الجذور التوراتية للفكر الغربي إلى جانب الجذور الإغريقية. يُذكر الميراث التوراتي الفلسفة، حسب اصطلاح هيدغر وليس لڤناس، بما نسميه «إمكانية الوجود» وذلك عبر سوقها إلى الإقراربالطابع العنيف للماهوية الميتافيزيقية ذات الأصل الإغريقي. لكن هذه العودة إلى التوراة إذا ظلت مقتصرة على العهد القديم، فإنها لن تتجاوز الاعتراف بالمخلوقية إذا كان الإله الذي عثرت عليه الفلسفة هو الإله الأب فقط، فإن ابتعاد الفكر الميتافيزيقي عن الأساس سيكون ضعيفا، وبذلك سنخطو حقا خطوات إلى الوراء.

(5 Cf. mon "Metafisica, violenza, sécolarizzazione" in G.vattimo (sous la dirèction de) Filosofia 86, Roma-Bari, Laterza, 1987, p 71-94.

لا تتيح هذه الإمكانية الجذرية للوجود، والتي يلتقيها الفكر مابعد الميتافيزيقي ضمن مجهوده للتحرر من إكراه ماهو حاضر فقط الفرصة لفهمها على ضوء المخلوقية فحسب، والتي تسبح باستمرار في أفق تدين «طبيعي»، بنيوي، مفكر فيه بواسطة مفردات ماهوية. ليس بمقدور الفلسفة، على ما يبدو، تمثل نفسها كقراءة لعلامات الأزمنة، بالطبع من دون أن تختزل إلى تسجيل خالص وفاتر لمجرى الزمن، إلا على ضوء المذهب المسيحي المرتبط بتجسيد ابن الرب. «على ضوء التجسيد» تشكل من جديد عبارة تروم إدراك علاقة ذات بعد إشكالي غير محلول، يمثل نواة تجربة الإمكان ذاتها: تجسد الإله الذي نحن بصدد الحديث عنه، ليس مجرد كيفية للتعبير بطريقة أسطورية عما إكتشفته الفلسفة أخيرا، كثمرة لبحث عقلاني. لا يعبر التجسيد أيضا عن الحقيقة النهائية للمنطوقات الفلسفية المعاد إلى معناه الخاص بُعد نزع طابعه السحري. وكما لاحظنا ذلك من خلال شروحاتنا السابقة، فإن العلاقة الإشكالية القائمة بين الفلسفة والوحي الديني تشكل معنى التجسيد ذاته. وبصيغة أخرى نقول، إن الإله يتجسد وينكشف بادئ ذي بدء في الإعلان أو البلاغ التوراتي الذي «يتيح الفرصة»، في الختام، للفكر المابعد ميتافيزيقي الخاص بإمكانية الوجود. ليس بمستطاع هذا الفكر المابعد ميتافيزيقي أن يتمثل ذاته كفكر لإمكانية الوجود، والذي لا يقبل الاختزال إلى رضى وقبول بالموجود، وإلى محض نسبية تاريخية وثقافية، إلا إذا عثر من جديد على أصله العهدي الجديد، وبتعبير آخر نؤكد أن التجسيد هو الذي يخلع على التاريخ معنى وحي مخلِّص، وليس مجرد تراكم غامض لأحداث تشوش على الطابع البنيوي للوجود الحقيقي. فأن يكون للتاريخ أيضا، أو بالضبط، معنى خلاصيا (لنقل بلغة فلسفية معنى استباقيا)، مع كونه تاريخ بلاغات وأجوبة، وتأويلات، وليس تاريخا «لاكتشافات» أو لأشكال من الحضور التي تفرض ذاتها؛ فهذا لا يستساغ إلا على ضوء مذهب التجسيد.

ضمن مجهودها الرامي إلى مجاوزة الميتافيزيقا، عن طريق الإستجابة لنداء العصر الذي تبدو فيه كما لو كانت عاجزة تماما عن الاستمرار (يجسد ذلك تاريخ العدمية كما رواه نيتشه، ومثلما جعله هيدغر يحظى بنوع من الرمزية من خلال إرادة القوة النتشوية) تجد الفلسفة – التي أضحت تأويلية، باعتمادها على الإستماع وتأويل الإعلانات المبلغة – نفسها مطالبة بالتخلي عن البعد الحاسم والمطمئن للحضور. إن التصريح بأن ليس هناك وقائع، وإنما فقط مجرد تأويلات، كما يعلمنا نتشه، لا يعدو بدوره معطى مطمئنا ولكن «مجرد» تأويل. يعطي هذا التخلي عن الحضور الفلسفةَ

المابعد ميتافيزيقية، وخصوصا للتأويلات، طابع أجل لامفر منه. وبكلام أوضح، لا يمكن لمجاوزة الميتافيزيقا أن تتم إذا ما إعتمدت في تخليقها على أجنحة العدمية. ومع ذلك، فإن معنى العدمية، إذا لم يتعين عليه أن ينحل إلى ميتافيزيقا للعدم –كما يمكن أن يحدث لو تخلينا سيرورة حيث ينعدم، في الأخير، الوجود، ويوجد اللاوجود أو العدم – لا يتيسر التفكير فيه إلا كسيرورة اختزال غير محددة، وكنوع من الإغماء. ومن هنا يجدر بنا أن نسأل: هل هذا الفكر ممكن خارج أفق التجسيد؟ لا نزاع أن هذا سؤال حاسم يتوجب على التأويليات اليوم، متى أرادت بالفعل أن تتقدم في الطريق الذي شقه النداء إلى استذكار الوجود (أي العينية l'Ereignis) كما بلوره هيدغر، أن تحاول الإجابة عنه.

ترجمته عن الإيطالية: « مارلين ريولا » Marilène Raiola
ترجمه إلى العربية: حسن العمراني

أوجينيو تريـاس

التَّفْكِيرُ في الـدّين
الـرَّمْز وَالـمُقَـدَّس

1. العقل والخرافة

إن الأحداث، قريبةَ العهد، التي تحتلُّ الصدارةَ في وسائل الإعلام –انهيارُ الأنظمة التسلطية في أروبا الشرقية، وكذا أزمة الخليج الفارسي أو الصراعُ اليوغوسلافي– أبرزتْ بوضوح الأهميةَ الجذرية للأسس الدينية أو الدينية–الثقافية التي تشكل دعامةً للمجتمعات التي تتنازع الهيمنةَ على عالمنا. فالمطالبةُ بالحرب الدينية ضد عدو أُضْفِيت عليه سماتُ الشيطان، تَمَتْ ملاءمتها بواسطة تصريحات انتهازية تخص إعادة البناء الروحي (المسيحي) والتي تريد ملء الفراغ، بالمعنى والقيمة، المهجور من طرف أنظمة سياسية مفككة.

كل هذا له، كعلامة وأفق، أزمة عامة أصابت الفكرة أو مثال العقل الذي صاغه وأقامه الغرب منذ عصر الأنوار. يجدر إذن مسك ُالثور من قرنيه دون الخوف من أي شيء في سيرورة البرهنة الجلية على هذه الأزمة. هذا العقل، المنادى به من طرف أجدادنا المتنورين، كان بصيرا فيما يخص جواهره الدينية التي تبزغ حاليا بقوة ونشاط لا مثيل لهما.

لم يقترح نفسه أبدا لفهم هذه الجواهر في كل غناها وأسباب وجودها. لقد استعملها كظل أو ككبش فداء للإرتكاز عليها أو التشكل منها كعقل ذي سيادة. وفي الصراع مع الدين، أراد العقل أن يبحث عن تبريره الذاتي. وتم الحكم على الدين ونقده

بواسطة حَدٍّ مُخْزٍ اخترعه أسلافنا الرومان لسد الحاجة وهو: الخرافة.

هذا الحدُّ، الذي هو الخرافة، تم تبنيه من طرف شعب المحامين، الشَّرعويين والبيروقراطيين باعتباره النقيض الأسود (المدان والمرفوض) للدين الروماني، الشكل الوحيد للدين الذي كانوا يعتبرونه شرعيا. وفي مواجهة الحفلات الرسمية الصائبة، والمعتادة، والتي يتركز الدين عبرها، كانوا يطلقون إسم الخرافة على أشكال الدين ذات المنحى الشرقي، والغريبة، والتي كانت -بالخصوص في الإمبراطورية السفلى- تلغم الطابع الاتفاقي للدين الرسمي، مقدمة بذلك الطاقة الحيوية والمعنى للضرورة الشعبية المتعلقة بالخلاص الإجباري.

كانت كلمة superstitio تريد أن تعني بدون شك بُقْيا، شيئاً مثل راسب مستحجر من العالم القديم الذي يعود لماقبل هيمنة روما. يقترح ماكس ڤيبر أن هذه الكلمة تريد أن تترجم الكلمة اليونانية extasis. ففي مواجهة الديانات الإفتتانية (الخرافية)، البقايا العتيقة من عقيدة البحر الكبير (سيبيل Cybèle، إزيس، عشتار، أفروديت السماوية) باختلافاتها الدموية، مثل احتفالات الـ«طوروبوليوم» Taurobolium، أو الطقوس الجماعية الشهيرة والرهيبة في عهد «هييروبوليس» Hieropolis، وفي مواجهة الاجتياحات الوقحة لمجموعة الـ«غاللي» Galli، الذين يقومون بتشويه ذاتي وذلك بتماهيهم المأساوي مع «أتيس»، ابن الإلهة، أو في مواجهة المعتقدات الباطنية لعبَّاد «مِتْرا» (إله النور وحامي الحقيقة عند الفرس)، والغنوصية أو المسيحية، في مواجهة كل هذا، قامت «الديانة العقلانية» للرومان الأصيلين ذات الخاصية الطقوسية والشرعوية، شعيرة رسمية للدولة أو تمرين خاص ومعتاد على التقوى مع الأسلاف. تمكن هذا الدين فقط من الحصول على أفق ممتلئ بالحيوية ومعنى بمقتضى ترميمات فلسفية آتية من النزعة الرواقية والأفلاطونية المتأخرة.

في إشراق الوعي الأروبي بالذات، هذا الوعيُ المشبعِ رغباتُه والفرحُ بوصوله سن الإنسانية الراشد (كانط)، يظهر من جديد هذا التمييز الروماني القديم. تبحث الأنوار -الفرنسية بالخصوص- عن «ديانة العقل» هذه، ذات الخاصية التأليهية بشكل غامض، وذات الإنثناءات النفسية، ديانة ملائمة لـ«الطبيعة الإنسانية» وللطبيعة بصفة عامة، والتي تتميز جذريا عن كل الحيل «الخرافية» والتي لجأت إليها الطوائف الكهنوتية والمستبدون الأفظاظ للتحكم في الرعاع الجهلة. على هذا التتخيم الحاد أسست الدعاية الخبيرة لما يسمى بالفلاسفة، أسلاف الصحافة الحديثة، أسست وعيها المشرق.

ما تم نعته بـ«فلسفات الارتياب» في القرن الرومانسي والوضعي هي، بهذا الصدد، أكثر رقة ورهافة. فإذا كانت قد ورثت الأسلوب الڤولتيري التحقيقي، فإنها جعلت منه استعمالا أكثر دقة وتطورا. كان نقدها للدين غير مباشر وبوليسي: فعوض أن تلعنه بسبب ما يحتويه من «طابع خرافي»، تُحاول أن تستنطقه وتقوم بمتابعة قضائية ضده. والتي تكشف عبرها للعالِم أو للمحلل الحقيقة والمعنى الذي يحتويه، وكل ذلك بدون علمه. إن مفتاح هذه الحقيقة وهذا المعنى يتم الاحتفاظ به، بطبيعة الحال، للمحقق: فهذا الأخير يعرفه قبل أن يبدأ في هذه العملية. وأمام مختلف المفاتيح الهيرمينوطيقية، نجد نفس الإجراء المنهجي في المقاربات المخصصة للدين عند كل من هيجل، ماركس، نيتشه، فرويد أو دوركهايم.

سيُفهم الدين، إذن، كإيديولوجيا ووعي زائف، كشكل مُسكِّن من السلوك معوض في عالم بدون قلب، شكل بديل عن الغبطة والسعادة، في إطار سوسيو-اقتصادي غير ملبٍّ للرغبات وبئيس، والذي يجب البحث عن معناه وحقيقته وإيجادهما في صلب صراع الطبقات وعلاقات الملكية. هذا الدين، بصفة مجملة، عند ماركس، أنجلز وأنصارهما.

وسيُدرك الدين كتجلٍّ للماهية المطلقة في شكل أو في صورة تمثلية، في منتصف الطريق ما بين الفن والفلسفة: تجل لم يصل بعد إلى الصيغة المضبوطة للحقيقة، شكلها المفهومي. (وهذا هو فهم هيجل -وأتباعه الأورثودوكسيون بعده- للدين). وسيفهم الدين أيضا على أنه إسقاط مجرد ومستلب للماهية الإنسانية -أو للإنسان كموجود نوعي- بل براديغم كل استلاب للإنسان في/داخل التجريد والإنفصال. وبطريقة ما، يكون الثالوث المسيحي قد كشف مسبقا حقيقة الإنجيل الإنساني هذه، ولو أن ذلك تم في شكل مستلب. إن المسيحية، دين الموجود الإنساني، تكون قد اقترحت، في صيغة خاطئة، الاكتشاف الأنتروبولوجي للعلم والفلسفة الحقة: فيورباخ.

بالإمكان أن يفهم الدين أيضا كتعبير وعرض لإرادة السلطة التي انحطت، التعبير عن إرادة مريضة تُعدي كل إرادة إيجابية عن طريق الإحساس الذي يسمم أحشاءها: إحساس هو في الحقيقة حقد، شراهة للإنتقام وصراع حتى الموت ضد كل حيوية وكل مُجازفة. وهكذا بزغت إلى الوجود هذه السلطة الكهنوتية القادرة على إدخال تقديرات وقيم، أو على تصور ماهو، بكل بسيطة، قبيح، مضر وغير مرغوب فيه باعتباره شيئا ماكرا وشريرا.

سيكون الدين إذن، في صيغه الأكثر مرئية، هذا المضاد للقيم الذي أنتجته الطوائف الكهنوتية. أو، في صيغه الأكثر سموا (غوتاما بوذا، يسوع الناصري)التعبير الماهوي عن إرادة قوة تسرع الخطى نحو انحطاطها، والتي، في أقصى درجة نحيبها، وقبل أن تستنفذ إلغاءها الذاتي المطلق، تعلن قدوم الإنجيل المضاد، العدم: نيتشه.

وللختم، سيُعطى الدين وضعَ وهم معارض، عبثا، للضرورة والقدر. (معبرا عن ذلك بـ«مبدأ الواقع»). في مراحل مُدنيوة حيث يسيطر الإنسان الداخلي. هذا الوهم يختبئ في أُلْفَةٍ سِرِّيَةٍ للذات الفردية، مقدما بذلك التشكيلة المزهرة الكاملة للعُصاب الجماعي.

يتصرف الوهم الديني، إذن، كمحرك لاشعوري: فهو يخدش ويشل جسده الخاص عبر أنظمة صوفية معقدة، كما يحدث في الهيستيريا، وينظم الوهم الألفة الأكثر حميمية والأكثر مدعاة للخجل عبر طقوس احتفالية معقدة، كما يحدث في العصاب الوسواسي، ويؤدي إلى بناءات لاهوتية أو لها علاقة بنسب الآلهة، والتي تدفع الذات المنشطرة إلى الشكل الدَّوار المزدوج للجلاد والضحية، كما يحدث في الذهان الهذياني (البارانويا): أو يرفع إلى وضع وثني الجانب الميت والمفقود للذات المنشطرة، والذي –بالمقارنة معه– يحافظ الجانب الحي من الذات على الحداد ويرتدي السواد، كما يحدث في المالنْخُوليا.

يظل الروح المطلق الهيجلي –ثالوث الفن، الدين والفلسفة– في وصف فرويد وأنصاره، مكشوفا بشكل ملائم. إن الدين، في منحدره الفني سيظهر في الهيستيريا، وسيظهر في وضعه الفلسفي واللاهوتي في البارانويا، وسيظهر في بعده الثقافي –الديني منه بشكل خاص– في وسواس المالنخوليا.

إن القوة المفسرة لكل هذه التغيرات المذكورة في فلسفة الارتياب، حيث التجربة والظاهرة الدينيتين تمران عبر حكم وقرار تصور محدد عن العقل (مثالي، مادي، جينيالوجي، وتصور التحليل النفسي) هي قوة لا تضاهى.

ولكن لا يمكننا المرور، في هذه المقاربات، على إجراء قابل للمناقشة بشكل صعب: كل هذه المقاربات تفسر الدين من الخارج. يتم الانطلاق من المقدمة، العقلانية والمتنورة، القائلة بأن الدين، انطلاقا منه هو نفسه، هو وهم، إيديولوجية، مفهوم غير مطابق، مرض، وعي زائف.

لا يمكن العثور على حقيقته ومعناه في أفق التجربة وفي مجال اللعبة اللسانية أو البراغماتية التي يظهر فيها. يُفترض أن حقيقته ومعناه يوجدان في الوراء، دائما في

الوراء، في جوهر لاواعي، تحتيٍّ، على الفيلسوف، العالم، أو المحلل أن يوضحوه (ويزيلوا عنه القناع). إن الدين، باعتباره موضوع تجارب للعقل، تم اقتياده إلى محكمة العلم نفسها، محكمة العقل (أو محكمة جينيالوجيا إرادة القوة)، بهدف وحيد هو أن يُفحص ، ويُستنطق، ويخضع للتجربة، ويخضع للتحقيق. كل غنى وتنوع التجربة الدينية، والألعاب اللسانية التي تشجعها، تم إرجاعها إلى ماوراء حقيقتهما اللاواعية، تجاه هذا الطريق ذا الاتجاه الوحيد والذي، وبطريقة تسلّطية، يستقر في هذه الخطابات كعقل حَصْري.

ولكن ربما حان الوقت للقول، بصوت مرتفع، وبكل وضوح وقوة، أن اللوغوس والعقل ليسا أمرا واحدا. فاللوغوس هو العلامة المميزة للذات الإنسانية، ما يعطيها هوية ويشكلها كموجود إنساني. والحالة هذه، فاللوغوس يظهر وينتشر في أوساط الجمهور –المعقد والخليط–، ما يسميه ڤتجنشتين، في مرحلة النضج، «ألعاب اللغة». لكل لعبة من هذه الألعاب، مبدئيا، منطقها الخاص المحايث، حقيقتها ومعناها. بالإضافة إلى ذلك، فهي ألعاب «لغوية» بالمعنى الجذري (الأنتروبولوجي، والأنطولوجي، التي تسمح بالتفكير في اللغة باعتبارها العلامة المميزة بالذات للإنساني.

2. دين الروح

ربما يتعلق الأمر بالتهييء لبزوغ دين جديد: دين الروح الحق، والذي، ومنذ القرن 12 م، تنبأ به القس «كالابريه جُواشيم دو فلور» Clabrais Joachim de Flore، والذي ذكّر به «نوڤاليس» أو «شِلِنْغْ» في القرن الرومانسي الألماني. ربما كانت الوسيلة الوحيدة للتصدي للحروب الدينية التي تنفجر في كل مكان هي وضع أسس بناء جديد، لكن حدثا من هذا النوع لا يظهر إلى الوجود بقرار إرادي. فلكي يتحقق، يجب أن تساهم في ذلك عدة عوامل مختلفة. ربما يتعلق الأمر ببساطة بتهييء المكان لكي يتمكن الحدث من الظهور فجأة.

لأنه من البديهي أن بقايا الدين التي تبقت، في صيغها المتنوعة، لا تبدو أنها قادرة على توحيد وتجميع عالم ينحو كل يوم نحو جهوية وتشتت أكبر. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تستعمل كمنبهات لشحذ الغيظ والحذر والحقد، إن العالم الذي يظهر للوجود، منذ نهاية الحرب الباردة وتَشَكّلُ الكتل الشرقية–الغربية، يَتَمَيَّزُ بتعدد المركزية حيث تراجعت الاختلافات الإيديولوجية لصالح الماهيات الثقافية. وهذه الأخيرة تتجذر دائما في هذا الحقل الصُّلب الذي هو حقل المدخرات الإحتياطية الدينية. إن الثقافة،

مفهومةً في كل حقيقتها، تقتضي دوما نشر عبادة معينة في مجتمع من المجتمعات. والحالة هذه، فالعبادة، حسب قول هيجل الصائب، هي المركز [الغير قابل للتصرف] لتزامن معقد للعديد من الأمراض، والذي يشكل ما تم الاعتياد على تسميته بالدين.

لقد تمت البرهنة، بالخصوص عبر الصراع اليوغوسلافي المُر، أن الحدث الثقافي «المختلف حقيقة»، الجدير بإثارة «الصراع المميت» الهيجلي، ليس بطبيعة الحال هو اللغة (كما افترضت ذلك نزعة قومية رومانسية) وإنما الدين. يمكننا أن نتكلم نفس اللغة ونحس بعمق –في نفس الآن– بأننا ننتمي لوقائع قومية مختلفة ومتباعدة. أجل، من الضروري أن يوجد اختلاف مهم يقدمه الدين وحده. إن التمييز بين أبجدية الكتابة (الأبجدية السلافية السيريلية، الأبجدية اللاتينية)، هو أهم بكثير من اللغة المتحدث بها (المشتركة). فلقد تبين أن الاختلافات المتعلقة بأبجدية الكتابة هي أكثر تأثيرا من الجماعات في لغة متكلمة-مشتركة، وللمرة الأولى يمكن أن نقر بصواب رأي «الغراماتولوجيين»، ما عدا إذا حضر المقدس في أبجدية الكتابة محولا إياها إلى كتابات مقدسة. فالحدث المختلف حقا هو أن يقرأ المرء بالسيريلية أو باللاتينية (لو كان الباسكيون هوغونوتيين[*]، وكان الكاتالانيون شيعيين لكانوا قد استقلوا منذ عدة قرون، ونفس الشيء كان سيحدث لو أنهم –هو الذين يتحدثون لغة «الكواني Koiné» الامبراطورية– تعلموا جميعا قراءة الأبجدية السيريلية أو الغوتية عوض الشرائع اللاتينية.

ما يعتبر في حكم المؤكد، هو أن هذا العالم متعدد المراكز يتطلب إمكانيات منفتحة. فليس هناك أي امتياز لأية صيغة من الصيغ الثقافية الموجودة. وفي مواجهة المستقبل، فإن السؤال الملائم لن يكون هو: في أي إطار ثقافي، ديني، ظهر شكل المجتمع (الرأسمالي) الذي يبدو أنه يفرض نفسه بدون منافسة؟ (جواب نموذجي، عبر ماكس فيبر، تم وضعه اليوم محل مساءلة في قلب البروتستانية الكالفينية)، ولكنه سؤال له دلالة أفضل في مواجهة المستقبل: أيُّ إطار ديني وثقافي هو الأكثر ملاءمة للصيغ الجديدة للرأسمالية التكنولوجية المنتصرة؟ (جواب مؤقت: الشِّنْتو[**] وثقافة الزن في اليابان، وبدون شك، على المدى الطويل، الجمع بين الكونفوشيوسية والطاوية (وهما معا ينتميان للإمبراطورية السماوية الخالدة).

يتعلق الأمر الآن بتهييء المكان لكي يتلاءم الفكر مع تعدد المركزية الثقافية، وهو الأمر الذي سبق ربما إعاة صياغة، تبدو لحد الآن أنها غير متوقعة. هناك ما يدعو، في

*) بروتستانتيون فرنسيون(م).
**) ديانة اليابان الأهلية التي تمجد الأجداد وقوى الطبيعة (م).

هذا الصدد، للقيام باستراتيجيات متنوعة. في كتاب، تحت الطبع، يحمل عنوان **L'age de l'esprit** ، أحاول القيام، وعلى أحسن وجه ممكن، بأركولوجية الحركات الفكرية الأساسية التي أوجدت الديانات العالمية الكبرى وحتى الأنساق الفلسفية الرئيسية. وبدون ادعاء الشمولية، حاولت رغم ذلك، في هذا الكتاب، الغوص إلى أعماق بعض المناطق المغلقة الرئيسية لعصرنا: فكر وديانة الهند، عالم إيران، إسرائيل، اليونان، المسيحية في طور الميلاد، الإسلام، عالم القرون الوسطى، النهضة، الإصلاح، عُمر العقل، الأنوار والرومانسية. إذا كان هذا النوع من الحفر الأركيولوجي ضروريا، فيجب، بكل تأكيد أن يتمم بتنقيبات أكثر ملاءمة للعالم الذي نعيش فيه. ربما يعتبر الأمر اليوم أكثر من أي وقت مضى، مستعجلا للعثور على إمكانية كونية، عالمية. كما أصبح من الضروري، اليوم أكثر من أي وقت مضى، أن يكون للإلتزام في واقع معين ما يطابقه، أي تصور كوني واسع.

إبان انحطاط الفكرة التَّأوربية الباهتة –بسبب الخضوع المبالغ فيه للقوى العمياء للإقتصاد والبيروقراطية– وانبثاق الدول–الأمم، أو كوكبة الأمم بدون دولة والمرشحة لهذا الوضع، لم يتبق إلا إمكانيتين: إما التجرد كلية من هذه السيرورة المتحللة الشائنة، وسيرورة العودة إلى الماضي السيء، أو فتح النظر والذهن على إمكانيات كونية. ربما تعلق الأمر بالنظر بعيدا إلى أن أروبا في وحدتها الضيقة، أروبا التي، في آخر المطاف، تبدو أبعد ما تكون عن الحزم فيما يخص قدراتها المتعلقة بالتماسك. كما سبق أن قلنا ذلك، رافائيل أرچيللول Rafael Argullol وأنا شخصيا، في حديثنا المعنون بـ «تعب الغرب»، بدون شك لا وجود لأروبا بدون نعت: أروبا الشرقية، أروبا اللاتينية، أروبا الشمالية، أروبا الأنكلوساكسونية، أروبا الوسطى، أو إذا أردنا، أروبا البيزنطية– الأورثوذوكسية (بلغاريا، روسيا، اليونان، صربيا)، أروبا الكاثوليكية، أروبا البروتستانتية. لا يمكننا بناء مشروع ضخم وطموح بتشييده على أرض متحركة واعتباطية إلى هذا الحد وهي الاقتصاد. إن أروبا هي في طور أداء ثمن خيانتها الحميمية الكبرى: أي كونها رغبت في أن تشيد دون أن تضع في المقدمة النقاش الثقافي. منذ سنة، كنت أفكر، رفقة «رفائيل أرچيللول»، أنها كانت تنظيما متعبا. وأعتقد اليوم أنها، بكل ببساطة، في المرحلة النهائية. وأقول ذلك بمرارة حقيقية، لأن كياني، حياتي وقدري هي، بطبيعة الحال، أروبية.

أروبا في انحطاط صريح، وتحمل (بسبب خطاياها الخاصة) صليب حرب مدنية متغلغلة في قلبها، أروبا توحدت من جديد بفعل منحدرها الكارثي، أي بسبب

إصرارها العنيد على أن تستحضر شياطنها القديمة، حروبها التي لم تحسم أبدا حول هويتها. يجب على أروبا أن تفتح روحها وبصرها على تعقيد العالم، بكل اختلافاته المتميزة جدا بالثقافة والحضارة. وآنذاك سيكون ممكنا العثور على خط التوجيه، لأن هذا «العالم–الكل» يشكل، عمليا، متاهة، حيث كل مسافة أو كل توقف يشكل في ذاته حَبيسَة ثقافية خاصة، مشكلة من طرف مؤسسة دينية (ثقافية) محددة، ومنبثقة عن ماض مجيد: مسيحية، أوثودوكسية، إصلاحية، إسلامية، شيعية، هندية، يهودية، بوذية... وأعود إلى الحدس الأول لهذا المقال: من الأساسي التفكير جديا في إمكانية خلق الأرضية الصالحة لبزوغ دين جديد: ديانة الروح. لأنه، وكما يعرف ذلك هذا الرجل العظيم، الحكيم الكبير: «رافائيل سانشيز فيرلوزيو» Rafael Sanchez Ferlosio: «مادامت الآلهة لم تتغير، فلا شيء سيتغير».

3 . الرمز والمقدس

ماهو أكيد هو أن الدين يمثل في الأفق، ويستفزنا للتفكير في حقيقته. لم يعد كافيا البحث عن الخلاص، على طريقة ڤولتير، بنعت الدين بالخرافة، ولا بالحديث عن «أفيون الشعب»، أو «أفلاطونية مخصصة للشعب»، أو «مستقبل وهم». إننا لا نتقدم كثيرا بتكرارنا لإحدى هذه اللازمات المستنيرة: ثمرة فلسفة الارتياب.

يتعلق الأمر إذن، بالإنفتاح على الظاهرة الدينية عبر التأمل. يجب أن يصبح الدين موضوعا قابلا لأن يفكر فيه. لهذا السبب هناك ضرورة لاستخراج ظاهرة تُيسر لنا القيام بالمهمة. سأحاول، فيما تبقى من هذا المقال، أن أعتمد على خيط رابط وهو «كلمة أساسية» (أو «كلمة–مفتاح») كفيلة بتمكيني من التأمل. هذه الكلمة هي «الرمز». فماذا نعني بها؟ لماذا اتخاذ قرار بإعادة إخراج هذه الكلمة باعتبارها الأكثر قدرة على قيادتي لتأمل الظاهرة الدينية؟

ما الذي يعنيه ما نسميه بالرمز؟ أعني بهذه الكلمة التجلي الحسي والواضح للمقدس. الدين هو، بالنسبة لي، انضمام متعلق بالمقدس (مع أخذ بعين الاعتبار –بطبيعة الحال– الازدواجية الجذرية التي تعبر عنها هذه الكلمة: المقدس/القدسي).

يتعلق الأمر بالتفكير في الرمز وتحديد المقولات التي يمكن استنتاجها من هذا التأمل. ولهذه الغاية، سنأخذ بعين الاعتبار المعنى الأصلي والاشتقاقي للكلمة. ولن يقتصر حديثنا عن الرمز (صيغة الإسم) وإنما سنتحدث أيضا عن «رمَّز» (صيغة الفعل). وسنلجأ للإحالة، بطبيعة الحال، على الفعل العملي، والذي بواسطته «تم إلقاء وفي نفس

اللحظة» جزئين من نفس القطعة أو الوسام يشترطان –كعلامة على الاعتراف بالجميل– تحالفا.

أحد هذين الجزئين يمكن اعتباره جاهزا (الجزء الذي نمتلكه). أما الجزء الآخر، بالمقابل، فيوجد «في مكان آخر». فالحدث sym-balique [رمزي] يشكل سيرورة أو تيارا معقدا في إطاره يمكن حدوث دمج وتطابق الجزئين. أحدهما، الذي نمتلكه، يمكن اعتباره الجانب «الرامز» في الرمز، أما الجزء الآخر، الذي لا نمتلكه، فيشكل الجانب المتبقي والذي بدونه يفقد الجزء الأول أفق المعنى، وهذا الجانب الثاني هو الذي يحيل إليه الجانب الأول للحصول على المعنى والدلالة (وهو ما يشكل في الجانب الرامز، ما يرمز إليه هذا الأخير: ما تم الرمز إليه).

4. الحدث الرمزي

الرمز هو وحدة sym-balique تفترض انفصالا مبدئيا توجد مدمجة في هذه الوحدة، الصيغة الرامزة، أو مظهرا واضحا ومُجْليا من مظاهر الرمز (وقد أصبح مرئيا مدركا مسموعا)، وما تم الرمز إليه في الرمز والذي يشكل أفق معناه. ويمتلكان بعض الصيغ، الأشكال، أنماط حضور، بعض الخصائص أو الكلمات. ولكننا لا نمتلك مفاتيح تسمح بالتوجه بشكل جيد بالعلاقة بما يدلان عليه. هناك إذن انفصال أصلي، أو تقسيم، كمقدمة لكل المأساة الرمزية. هناك نوع من التحالف، سابق لهيجان عقدة هذه المأساة، هيًّا وأعد مشهد المنفى هذا، حيث يوجد الجزآن اللذان يقومان بدور dramatis personae منفصلان: الجزء الرامز والجزء الذي سُحب منه. تتجه المأساة مباشرة نحو المشهد النهائي للإجتماع، للتوحيد، حيث «يُلقى» الجزآن معا، الشيء الذي يؤدي بعد ذلك إلى اجتماعهما[1] المنتظر.

تقدم المقولات الرمزية تحديدا لهذا المشهد المأساوي وللسيرورة أو التيار الذي يشكل حجته. وتكشف هذه المقولات –أو تعمل على إخراج إلى الوجود– الشروط التي تسمح أو تجعل ممكنا الحدث النهائي، أو عقدة المأساة[2]. ترتفع هذه المقولات عبر

1) كانت تعتبر رمزا، في الأصل، كل علامة تساعد على التعرف: قطعة أو وسام مقسم يُهدى كشهاد على صداقة أو تحالف. ويحتفظ الواهب بأحد الجزئين. ولا يمتلك المتسلم إلا جزءا واحدا، والذي يمكنه لاحقا أن يظهره كحجة على التحالف وذلك بدمج جزئه بالجزء الذي يحتفظ به المانح، وفي هذه الحالة، يتم إلقاء الجزئين معاني نفس الوقت بهدف معرفة ما إذا كانا سيتوحدان، ومن ثمة أتت عبارة sym-bolon والتي تعني ما تم «إلقاؤه معا».

2) أحتفظ من مفهوم «المقولة» الكانطي بمعنى «شرط الإمكان» (في هذا السياق، هو شرط يجعل ممكنا حدوث الحدث الرمزي). هذه المقولات هي شروط ضرورية يجب توفرها كلها لكي يتمكن الحدث من الحدوث، وهذه المقولات هي إضافة إلى ذلك، تجليات متعاقبات ومتدرجة.

درجات: الأولى تهيء لحلول الثانية، وهذه الأخيرة تشكل شرط حلول الثالثة..إلخ. إنها عمليات تجلي مختلفة تظهر بفضلها -في وضوح كلي- شروط الحدث الرمزي. وتشكل عمليات التجلي هذه سُلما يمكن تصوره على شكل موسيقى مثل سلم الفواصل الموسيقية، مع افتراض أن التجلي الأول يحدد الثاني، والثاني يحدد الثالث إلخ..

إبان هذه السيرورة، يتم العمل على استخراج الصيغة أو الشكل الرامز. ولكن هذا الأخير يفترض مسبقا وجود شرط يتدخل كأساس: الرحِم ذاته لكل الإنتشار الرمزي. كما أن رحِما مثل هذا، أو مادة، يمكِّن الرمز من سند مادي. ويجب، بالتأكيد، أن يشكَّل، أو يغيَّر، لكي يظهر، بعد ذلك، كصيغة أو كشكل رمزي.

وتتضح هذه المادة الرمزية أنها الشرط الأول أو المقولة التي تفتح الطريق والحركة اللذان يصبان في الحدث الرمزي. وهذا الأخير لا يمكنه الحدوث دون افتراض البعد المادي، الذي يتصرف كالفاصلة الأكثر انخفاضا، والأساسية في السُّلم (إذا استعملنا المفردات الموسيقية). هذا البعد المادي يشكل الـ basso ostinato الذي يُسنِّد البناية النغمية. وبهذا المعنى، تبرز هذه الخاصية المادية والرَّحِمية في كل رمز.

ويمكن أن يُشيَّد، فوق هذه المادة الرمزية، الشرط الثاني. لكي يحدث حدث رمزي، هذا الجوهر الأميسي، الرَّحمي، يجب أن يكون قد رُتب وحُدد إلى أن يظهر كـ«كوسموس». يجب أن يكون قد «خُلق» أو شُكل« عالم» (يمنح للمادة اللامبالية حدودا، تعيينات، تحديدات). وتبدو تحديدات للمواد من هذا القبيل كتقطيع مجالي temenos, tempelom أو علامة زمنية (ساعة tempora، tempus: تحديد ابتهاجي)[3] لتحويل المادي إلى «كوسموس» أو إلى عالم. انطلاقا من هذا الأمر، لدينا مسبقا، إطارا يتدخل كشرط. إمكان الحدث الرمزي والذي يشكل دائما لقاء، أو علاقة (sym-balique) بين نوع من الحضور الذي يبزغ في كل استِتار، وشاهد معين يتعرف عليه (والذي يحدد صيغته أو شكله)، هذا الحضور (حضور المقدس) وهذا الشاهد (الإنساني) يشكلان إذن ارتباطا متبادلا: علاقة إثبات أصيلة ترسخ بشكل أصيل هذا اللقاء. وبمقتضى هذه

3) Temenos («معبد» باليونانية) تعني «خط فاصل، تقطيع» (والجذر tem يعني «قطع»)، تحديد خط فاصل وتقطيع أو وضع حدود مجال مقدس، مثلا، خلق «مَضَاءَة» في وسط الغابة، بفضل تشذيب الأشجار أو تهيئة فتحة، يجب إعادة تحديد تَخْم المجال المهيء بفضل تشذيب الأشجار التي تحيط به، بما أن حدود هذا المكان المقدس هي طابوهات ولا يمكن عبورها إلا في صيغة عبادة. يعتبر معبدا، مكان المقدس والذي يتميز عن «الطبيعي»(وحشي أو مشجر). ويدخل «مرحا» على الكثافة المشجرة والتي يظهر بفضلها مكان المقدس أو يمنح للمقدس. المعبد هو، عموما، المقدس كمكان، أما بالنسبة للحفل، فإنه زمن المقدس، أو المقدس كزمن. الزمن« temps, tempus»، يمتلك نفس الجذر لـ temple، أنظر: «إرنست كاسيرر» (Ernst Cassirer) «فلسفة الأشكال الرمزية»، مينوي، باريس، 1972، 3 أجزاء.

العلاقة الإثباتية، يحصل الحضور على صيغة أو شكل باعتباره تِيوفانيا، شكل قادر على أن يُتمثل، أو هالة نصر، إشعاع مضيء.

هذه العلاقة الإثباتية تشكل، إذن، شرط إمكانية تواصل أصيل بين هذا الحضور والشاهد (عبر الكلام أو الكتابة) وتواصل شفوي أو كتابي مثل هذا يستنفذ التجلي الرمزي أو ينهي السيرورة الرامزة للرمز. وينتج، كنتيجة لهذا التواصل، تجليا على شكل كلام (مقدس) أو كتابة (قدسية). ومن ثمة، تظل سلسلة المقولات الرامزة عبر درجات مقفلة ومغلقة.

هذه المقولة الأخيرة (شفوية، كتابية) تشكل الشرط (المادي) للمقولة الأولى الخاصة بالمرموز له. فالتجلي (الشفوي، الكتابي) المستنفذ عبر التواصل يفرض، في هذه المرحلة، تفسيرا: إحالة، أو إعادة إرسال، من جهة الرامز الواضح (حرفية الكلام أو النص) الذي يمتلك مفاتيح (هيرمينوطيقية) يمكنها كشف معناه. بدون تجلي مسبق أو كشف (شعري، نبوي، مستلهم) تكون إعادة إرسال من هذا القبيل مستحيلة. ولكن، بمجرد ما يتم هذا التجلي، نكون مجبرين على تحديد المنهج (تفسيري، مجازي) والذي يقود نحو هذه المفاتيح، التي تقوم بدور صيغ المعنى المثالية.

لكن هذه الصيغ أو الأفكار (الأفلاطونية، الغنوصية، الأفلاطونية المحدثة) يعترضها عائق نهائي حيث الوثبة التفسيرية والمجازية مكبوحة. إعادة الإرسال أو الإحالة التي يتم اقتيادها من انتشار الأفكار أو الصيغ هذا إلى التخوم القصوى حيث يبدو انعدام كل بحث عن المعنى. وهذا يعني أن الرمز (على خلاف المجاز أو الخطاطة المفهومية) يغذي دوما معنى صوفيا متبقى يكشف أن طابعه مرتبط بنيويا بجوهر سري، مقفل، قدسي (بالمقدس، بخصوصيته التناقضية[4]). إن الشروط المثالية للمعنى هي إذن تلك التي تعمل كشروط لهذا السمو نحو ما هو صوفي. لكن هذا اللقاء الصوفي، لكي يستنفذ كحدث رمزي، يجب أن يعود إلى مناخ حيث يمكن إنتاج

4) هذا التناقض يظل حاضرا في اللغة اليونانية واللاتينية (والـ castillane). يتعلق الأمر ببعدين متفمفصلين لظاهرة واحدة (القدسي والمقدس). يحيل القديس لذي أسمى مكانة: من لا يمكن للشاهد أن يلمسه أو يتقرب منه (ولا حتى «رؤيته»). أما المقدس، بالمقابل، فيمكن لمسه، يمكن التعامل معه (في موضوع العبادة أو التضحية)، مع ما يمكن أن يدمر، يستهلك. يمكن للمقدس أن يحيل على شيء ممقوت يجب رفضه. يمكن لكلمة «مقدس» أن تعني «ممقوت، مرفوض، نحس» (هذا ما يدل عليه المقدس اللاتيني)، (أنظر فرويد «الطوطم والطابو»). حول الطريقة المزدوجة لتقديم المقدس كسر خفي يحدث الرعب (فوبوس) أو/و الإعجاب، أنظر رودولف أوتو «Das Heilige». هذا الكاتب يتصور الـ«قدسي-و-المقدس» كمرجع تجربة مغايرة جذرية، تتعلق بالآخر الأعظم. يتعلق الأمر بمغايرة مغلقة في «السر الخفي»، والذي يغذي شيئا خفيا ومغلقا أو مسيجا (تعني كلمة mystes: المنغلق على ذاته). إن سرا خفيا مثل هذا يؤدي إلى حدوث التجربة المزدوجة لـ mysterium fascinans (الجانب المدهش والساحر من المقدس) والجانب المرعب والمهدد من المقدس (mysterium tre-mendum). والبعدان مرتبطان بشكل حميمي.

الرابطة بين الجزئين المذكورين: الرامز والمرموز له. بهذا المعنى، فالتصوف يجعل ضرورية عودة –سلبية وتفضيلية– لهذا السمو نحو ما يوجد متعاليا من الناحية التكوينية، تجاه المجال المتاخم حيث يخضع الرمز للتجربة، وذلك عبر محاولته التشكل كعملية دمج، من طبيعته (sym-baliqur) بين الجزء الرامز والجزء المرموز له.

في هذا المجال المتاخم حدث، إذن، الاستنفاذ الرمزي: جُزْءَا الرمز – الرامز والمرموز له – يجدان اجتماعهما ومكان تطابقهما. يحدث الرمز، إذن، في الأخير كحدث حقيقي. يتحقق الرمز كرمز أو يصل إلى لاهوتيته المحايثة. فتتحقق له إذن جميع الشروط التي هيأته وأعدته، بالارتقاء إلى مستوى الحدث الرمزي.

5. مقولات رمزية

لنحاول التفكير في الرمز في كل أبعاده. نقصد بالرمز هنا، حدث له خاصية شفوية بمقتضاه « تُلقى معا » قطعتان: جزآ وسام أو قطعة مقسمة إلى نصفين. يتعلق الأمر إذن بتحديد الشروط التي تمكن من حدوث الواقعة الرمزية، والتي بمقتضاها يمكن للجزئين أن يتطابقا. جزء يتدخل باعتباره الجزء الرامز من الرمز (الجزء المتوفر عليه) والجزء الآخر يعتبر (وقد سحب من دائرة الظهور) الجزء الذي يحال عليه (لملء معناه) هذا الجزء المتوفر: الجزء الذي يمكن أن يتم فيه تحديد معنى الجزء المتوفر، أو الذي يقدم المفاتيح الهيرمينوطيقية التي تمنح الجزء الأول معناه، وتجعله يتوج الغاية التي تحدده، الترميز.

لا يمكن لشيء أو لموضوع أن يكون لهذا رمزا، وأن تكون له أفضلية في أن يكون كذلك. عوض الحديث عن هذا الرمز أو ذاك، يجب هنا أن نتحدث عن هذا الحدث الرمزي أو ذاك. يجب أن نبرهن ونجرب أن جزئي القطعة أو الوسام، المنفصلين مبدئيا، يمكنهما أن يتطابقا أو لا يتطابقا. فإذا تطابقا يتحقق الحدث الرمزي.

أبعاد الرمز هي شروط تجعل مجيء هذه الواقعة أو تطابق الجزئين ممكنا، وذلك ما كان في السابق منفصلا. وتتدخل هذه الشروط مثل مقولات رمزية أصيلة (ويجب أن نفهم مقولة بالمعنى الكانطي الأكثر صرامة).

يتعلق الأمر إذن بتحديد مختلف المقولات والتي انطلاقا منها يمكن أن يحدث الفعل، الحدث، حيث يتوحد جزآ الرمز. إن مقولات من هذا القبيل يمكنها التحقق بمجرد اتباع مسار هذه الحرية التي تستنفذ تطابق الجزئين. إنها إذن مختلف الدرجات أو الرتب التي تقود لهذه الحجة، هذه التجربة الحاسمة حيث الجزء الرامز والجزء الرمزي « تم

إلقاؤهما معا». هذه مراحل أو سلالم هذه السيرورة الرمزية: أعمدة مختلفة لحجة تتوج أو تنحل في البرهان الرمزي النهائي، ذلك الذي يشكل الفعل الرمزي ذاته.

هذه الخاصية المتدرجة تسمح بصَورنة المقولات وتحويلها إلى مصطلحات موسيقية، مفاتيح مختلفة تغطي المجال الرمزي، الذي هو مجال يجب عبوره حتى ينجز الحدث الرمزي. ويجب عليها، في الدرجة الأولى أن تأخذ بعين الاعتبار شروطا تجعل ممكنا تحقق الجزء الرامز، بالدرجة الثانية، شروط الجزء المرموز له، وبالدرجة الثالثة، شروط تتعلق بالدمج أو التطابق. ويسمح تحليل هذه الشروط بدراسة المقولات الرمزية، المختلفة والمتدرجة.

هنا، لا تشتق المقولات من عملية تحليلية تخص صيغ ترابط الأحكام، كما هو الأمر عند كانط، كما أنها لا تنتج عن فحص، واعي أو لاواعي لصيغ اللغة العامة، كما هو الأمر عند أرسطو، ما يمكن هنا من إعداد جدول مقولاتي، هو تحليل السيرورة التي بمقتضاها تحقق الحدث الرمزي (أو دمج موحِّد للجزئين: الرامز والمرموز له).

لكي يتمكن الجزء الرامز من التحقق هناك أربعة شروط ضرورية:

1. أن يتملك هذا الجزء أساسا ماديا.

2. أن يكون، رغم ذلك، قد هُيِّء وأُعِدَّ في مكان مرئي يجب أن يسمى كوسموسا أو عالما.

3. أن يتمكن هذا الكوسموس من التشكل كمجال يجعل من الممكن حدوث لقاء بين حضور محدد (المقدس) يظهر عند الاستتار، وشاهد محدد (إنساني) يستطيع أن يشهد على ذلك.

4. أن يتمكن هذا اللقاء أو العلاقة الإثباتية من الإستنفاذ عبر التواصل (اللغوي، الكتابي). هذه الأبعاد الأربعة تحدد الجزء الرامز، المتوفر والظاهر، ولكن هذا الأخير يحيل أو يفوض أمره للجزء المرموز له، والذي هو غير متوفر. والنتيجة:

1. الرمز الظاهر يجب أن يحيل على بعض المفاتيح الهيرمينوطيقية التي تسمح بتحديد الصيغ (المثالية) والتي بمقتضاها يمكن تحديد معنى الرمز الظاهر.

2. يجب على المفاتيح التفسيرية بالضرورة أن تصل حدا كبيرا يلغي كل بحث عن المعنى بما يمكن إعادة الإرسال أن تستنفذ بطريقة صوفية فقط.

وبعد تحديد الشروط الرامزة (مادة، كوسموس، حضور، لوغوس) وتلك المرتبطة بالمرموز له (مفاتيح المعنى، أساس صوفي)، فإن الشروط المطلوبة لتحقق الحدث الرمزي تكون قد تحددت: أما الشروط التي تنتظر التحديد فهي شروط التوحيد المقبل لجزئي

الرمز. وهنا تبزغ المقولة النهائية والحاسمة، والتي تقيم الحاجة لإعادة لحم المتباعد والمتفرق.

وفيما يلي جدول المقولات الرمزية:

مقولات رمزية

1 – مادة
2 – كوسموس
3 – علاقة إثباتية
4 – تواصل (شفوي، كتابي)

مقولات تتعلق بالمرموز له في الرمز

5 – مفاتيح (تفسيرية) المعنى
6 – أساس مقدس وقدسي (أو صوفي)

مقولات مُوحِّدة

7 – جمع جزئي الرمز

ترجمه عن الإسبانية: إيڤز روليير
ترجمه إلى العربية: محمد الهلالي

ألدُو غارغاني

التَّجْرِبَة الدِّينِيَّة كَحَدَث وتَأْوِيل

إن الخطر الذي يُواجهه اليوم التأملُ الديني، والذي هو أيضًا خطرُه الأكبر، هو نقلُ الإنشغال الذي يعود أصلُه إلى التراث الميتافيزيقي والوضعي، الإنشغال القاضي بفحص مدى واقعية ومدى حضور المواضيع التي يتناولها الخطاب الديني، إلى موضوعات الدين. ألا يكمن الخطر الذي تواجهه الفلسفة بالتحديد في جعل معنى وقيمة الخطاب الديني تابعين لمراقبة كياناته التي هي كيانات حقيقية اعتباراً لحضورها ولقابليتها للمراقبة بمعنى ما؟ هل ينبغي إذن جعل معنى وقيمة الخطاب الديني، مثلُه مثلُ أيِّ خطاب آخر، تابعين لمنهج مراقبة وجاهة ما نتحدث عنه، في اللحظة التي نتحدث فيها عنه؟ هل يجب ربط مصير الخطاب الديني بقاعدة منهجية تُخوّل للمواضيع، المطابقة لإجراءاتها القانونية الخاصة، شرعيتَها وقابليتها للتصديق؟ ولكن في الحالة المعاكسة، إذا تحررنا من مفهوم العقلانية المدركة كحالة نتواجد فيها تحت إكراه القواعد، هل سنُجبر على متابعة أوهام توجد هنا، حيث كل شيء تقريبا مسموح به إلى هذا الحد أو ذاك؟ وانطلاقا من معارضتنا لمواقف الميتافيزيقا التقليدية، التي كانت تطمح للتحقق من حضور الموجودات كشرط مسبق لدلالتها، وحَنَقنا، بعد ذلك، من النظام القاسي للوضعية الجديدة، والتي من الممكن، حسبها، الحديث عن إله وعن كل المواضيع الأخرى التي لها نفس أثر الخطاب الديني إذا توفرنا على sense data، d'Erlebrisse، كما كان سيقول كل من راسل Russel وكارناب Carnap، فهل سنستطيع

تفويض أمرنا لنمط تكراري من الخطاب، وبتعبير آخر، لهذا الخطاب الذي يثبت مرجع أو إشارة ما نقوله فقط بمقتضى الخطاب؟ في هذا السياق لاحظ ليبرز Leibniz في «الأبحاث الجديدة»، إبان فصل صيف في هانوفر، أنه بالرغم من عدم وجود كَرَز في الطبيعة، فإن الكرز يظل، رغم ذلك، مرجع الخطاب بمقتضى الخطاب نفسه. لكن الخطاب التكراري ليس هو المؤشر على الصعوبة التي نفحصها، في حدود كونه ليس إلا أمارة عن حنين للخطاطة المرجعية، التي تقتضي رسما ما وجملة ما لا يكون لهما معنى إلا إذا قابلهما في الواقع، وبالتتابع، موضوع وحدث. فالخطاب التكراري يتشكل من تسوية بالنيابة تنتمي للبراديغم الدلالي المرجعوي للحضور.

وبمقتضى مُباشَرِية ثقافية (لِنُذكِّر بأن المباشرية لا تقتصر فقط على دائرة الانفعالات والغرائز)، وبينما يُنجز إدراج جديد للخطاب الديني، الذي يخضع لظروف تاريخية محددة ولضرورات تأميلة ونفسية دقيقة، فإن أول سؤال يخترق ذهن وخطاب الفيلسوف، والذي هو، من جهة أخرى، أيضا أول انشغالاته الفكرية، هو معرفة ما إذا كنا نستطيع الحديث عن الله دون أن نواجه مجمل الحجج المؤكدة أو المفندة للبراهين المثبتة لوجوده؟ إذا كان الله موضوعا لا واقعيا، وهميا، تمت تصفيتُه من طرف التراث التجريبي والأنوار والوضعية الجديدة، فهل لازال بوسعنا الوصول إلى مستوى قوة لا يمكن تخيُلها لبلورة خطاب حول الدين، أو سنكون مجبرين على التلعثم مثل من يبحث أو يعاند في الحديث عن الدين في الوقت الذي ينخره وعيُه التأملي ويشعر بأنه يقفز في الفراغ بمجرد إخفاقه في العثور على طريق المرجع الدلالي والابستمولوجي المؤدي إلى الله؟

يبدو أنه لم يتم فسحُ المجال، في المجال الديني، لهذا الحقل الخطابي الذي برز ـ إبان قرننا ـ في ميادين ثقافية أخرى. وحتى نقتصر على بعض الأمثلة، لنلاحظ أننا تعلمنا في اللغة العادية، كيف نستعمل الكلمات خارج الخطاطة المكونة من : موضوع ـ تسمية، واستعمال تعابير مثل «النجدة!» أو «أرجوك!» دون توفر أشياء أو جواهر بديلة لتغذية تعابيرنا. كما علمتنا الرياضيات أنه ليس من الضروري أن توجد ديون لفهم معنى الأعداد الجبرية السالبة. كما تُعلمنا استعمال الأعداد العبر ـ نهائية دون ادّعاء إبراز اللانهاية ككلية راهنة من المواضيع، ونفس الشيء نجده في العلوم الطبيعية التي يتم الحديث بصددها عن مواضيع توجد فقط في حدود كونها ضرورية لأداء الوظائف الافتراضية للنظرية المعدة بطريقة إجمالية. فلتفسير البرق، كما يزعم و أ. كين W.O.Quine، ليس مفهوم «الإلكترون» أقل أسطورية من مفهوم «غضب زوس»، حتى في مجال النظرية الكهربائية ـ المغناطيسية لصاحبها ماكس ويل J.C.Max Well، حيث يبدو

هذا المجال أبعد أن يوصف بالأسطورة [1].

سنستطيع بكل تأكيد أن نقول أن استعمال الكلمات تحدده أسباب، ولكن السبب لا يُتضمن، ولا يُحدّد سلفا معنى الكلمات. أريد أن أقول إن القوى السببية التي تجعلنا نتحدث عن الـ أ. د.ن(A.D.N)، أو تكميم الطاقة، توجد في نفس وضعية القوى السببية التي تجعلنا نتحدث عن «تجربة ما بعد الحداثة»، وعن «أزمة الديمقراطية» أو عن «أزمة الرواية». إذا أردنا تجنب التفلسف بواسطة «ضربات المطرقة»، يجب أن نقبل بوجود أسباب تجعلنا نقول ما نقوله، وتلك الأسباب ليست مسؤولة عن معنى الكلمات التي أوجدتها. وفي هذا الاتجاه، فإن عبارة «العالم لا يتحول إلى نص»، تشكل تأكيدا ميتافيزيقيا قابلا لأن يستبدل على الوجه الأكمل بتأكيده التأملي النقيض والميتافيزيقي بدوره والذي هو «لا وجود إلا للذرات». ولكن يعرف كا من يهتم فعليا بالنص أيضا أنه لا وجود لنص بدون «خارج النص».

إن التفكير الفلسفي الذي يستعيد اليوم المجال الديني، سيظل مكبوحا إذا تجلى في حركة لخطاب يُكيّف مضمونَه الخاص حسب المسافة المدركة باعتبارها حاسمة ومُحتَّمة (بفعل التراث الثقافي الوجودي ـ اللاهوتي الذي يحط بثقله على الفلسفة)، المسافة الفاصلة بين ماهو موجود، ماهو حاضر وواقعي، وعكس ذلك، أي بين ما يعيش في نَفَس الأسطورة الاستيهامي، في أفق الاعتقاد غير المؤسس، والحكي الذي لا يمنح إلا وجودا تكراريا للمواضيع التي يتحدث عنها. إن الخطاب الذي سيكون مشروعه هو إعادةُ التأسيس النظري بمصطلحات منطقية–ميتافيزيقية وابستمولوجية للكيانات التي اهتم بها اللاهوت تاريخيا، لن يكون له أي معنى ولن يقود إلى أية وجهة. لكن مقاومة الانسحاب من هذا المُفترض ومن هذا الرابط ستكون عنيدة. هل سيتوجب على الخطاب الديني فقدان الأفق الرحب لمعناه والتخلي عن راهنيته حتى لا يعجز عن الوفاء بالتزامه الأنطولوجي تجاه مواضيعه؟ وبعبارات أخرى: هل سيتحتم علينا الحديث عن الله ككيان أنتروپومورفي (شبيه بالإنسان) مُؤمْثل، كيان يتعالى عن العالم التجريبي الزّمَكاني، ويوجد في منطقة أنطولوجية مختلفة؟ هل سيجب علينا أن نعيش الإيمان كموقف يتخذ مكانه في ماوراء العقل النهائي والمحدود، وذلك لتحقيق ما يعجز العقل عن فعله عبر قفزة في المُباشَرية، أي تأكيد حضور كيانات مثل كيانات الله، مجالات ملائكية، سيادة التَّطْويب (اعتبار ميت في رتبة السعداء كمقدمة لتقديسه)، التكفير وعقاب جهنم؟ هل سيجب علينا تخيل جهنم، والخطأ على أرضية نار حقيقية تحرق

1) W.O.Quine, Forme a Local Point of View

الأرواح الـمَطْهَرِية، وتَخَيُّل الجنة كمكان متميز تمام التميز تخترقه المحبة؟ هذه ليست إلا بعض الأسئلة التي سيكون من حقنا طرحها في هذا السياق.

ستظل رؤيتنا حتما سطحية ما لم نتجاوز ميتافيزيقا حضور المواضيع اللاهوتية وما لم نتوجه نحو هذه القمة التي تتطابق مع التجربة الفعلية لراهنية الدين والتي تتعرف في الخطاب الديني على منظور تفسيري تتم رؤية الحياة عبره. وسنرى آنذاك سقوط –مثل العديد من التمييزات الميتة– التفرعات الثنائية التقليدية مثل: الحياة الأرضية والحياة السماوية، الجنة والنار، الإنسانية والألوهية، وذلك لننخرط في اللعبة الأكثر نبلا وخصوبة، لعبة الارتباطات الحميمية لتلك الثنائيات واختلافاتها. والحال هذه، فهذه الاختلافات لا تشير إلى انهيارات أو هُوات يستحيل عبورها بين مناطق الخطاب، ولكن، على العكس من ذلك، تشير إلى تورطها الداخلي في اقتصاد خطاب يتعرف على نفسه باعتباره كذلك، ويتطور كخطاب لا ينتهي. يمكن أن يشبه ذلك محاولة تجاوز أو هجر للتراث، في حين يتعلق الأمر على العكس تماما، باسترداد دلالات التّراث الديني التي لم يُفَكّر فيها بعد بما فيه الكفاية. فالتخلي عن كل التزام ميتافيزيقي يخص الحالة الأنطولوجية لمراجع الخطاب اللاهوتي بإمكانه، حينئذ، أن يعني استعادة دلالات وتباشير محايثة لتاريخية تراث ديني ما. تتحول مواضيع التراث الديني وبمجرد ما تُخلَّص من شحنتها الميتافيزيقية، إلى صور لصالح منظور تأويلي للحياة. وفي داخل هذه القدرة التأويلية لحركات الوجود التي غطسنا فيها – وليس في الموقف القاضي بجذب وامتصاص سيرورات الحياة والتاريخ في مجال انطولوجي آخر لكيانات متعالية – بإمكاننا اليوم بلوغ الارتفاعات الأكثر ملاءمة للتفكير من جديد فلسفيًا في التجربة الدينية.

وبخلاف ما يحدث – وعكس جميع أولائك الذين يستغلون في الدين اليوم فرصةَ الارتكان إلى الإحساس الأعمى والمباشر (كغَوْص في التَّعالي) الذي يسمونه الإيمان، هذا الإيمان لا يخضع بالطبع قطعا للتأمل الخطابي والعقلي– فإن صيغة استرداد وتحيين التجربة الدينية تتجسد بالضبط في الحركة المعاكسة، أي في حركة تفكير وتجربة تُقرِّب الدين من المحايثة، وتعترف برموزه في صور حياتنا. لا يتحقق ذلك في الحركة التي تتجه نحو إسقاط وضعيات العالم الإنساني في أقدمية الكائنات والأحداث المتعالية. إذا لم يكن التعالي الديني اختلافا يبزغ من الصور الراهنة لتجربتنا، فلن يكون بالإمكان حتى الإشارة إليه. فالتعالي ينهدم، هكذا، كتوزيع للحدود الأنطولوجية بين طبقات مختلفة من الكائنات، دون أن ينمحي، مع ذلك، كنقطة الحرج بالنسبة للنشاط التأويلي داخل تدفق ظواهر الحياة والتاريخ. ولن يظهر الدين، في الأخير، كخطاب يكتشف

ويمكّن من رؤية موضوع «آخر»، كيان «آخر»، ولكن وحدة مقارنة يُعاد انطلاقا منها تأويل مواقع وصور وسيرورات حياتنا. لن يظهر الدين إذن كموضوع شاسع مرئي خارق للعادة باعتباره يتميز عن كل مواضيع تجربة الحياة العادية، ولكن بالأحرى كـ «لا– موضوع»، براديغم يجعل مواضيع ومواقع حياتنا خارقة للعادة، وذلك عبر السُّمو بها إلى مرتبة قوةٍ رمزية خارقةٍ للعادة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحركة المتجهة نحو المحايثة التي نرسم خطاطتها هنا، تَخُصّ الحركة الحقيقية داخل التعالي الديني. يمكن أن نذكر أيضا أمثلة تقود إلى النتيجة المناقضة ظاهريا لتعالي ديني يحصل على معناه في ثنايا تفكير يعيد تشكيل المحايثة من مصطلحاتها. فالتعالي ملازم للحضور. إن الخاصية المميزة لما سأسميه «وجهة نظر التعالي الميتافيزيقي والموضوعوي»، والتي، من الأنطولوجيا الأفلاطونية وصلت إلى الواقعية التجريبية للوضعية (القاضية بالفحص والتحقق من الحضور الفعلي للموجودات) هي التي تُنشئ تفرعات ثنائية متصلبة داخل التجربة الدينية. يتعلق الأمر بـ«نزع للملكية» انطلاقا من نواة أفكار حاسمة وخصبة، أفكار تتم خيانتها وتحريفها في ما ينعته التحليل النفسي بـ«لغة العضو» (فالمرأة الـمُعالَجَة، مثلا، والتي تعجز عن إدماج الإيروس على المستوى الرمزي، تُصر على الحديث عن طول ذكر الرجال الذين التقتهم بالسنتمتر).

وينتمي توزيعُ مصير روحٍ ما، نفس ما وذهن ما، في مملكة الجحيم والجنة لـ«لغة العضو» أيضًا. ففي الجنة تسير الأرواح إبان سفر هادئ وناجح نحو محبة الله. أما في جهنم، على العكس من ذلك، فالأرواح تتلوى من شدة الألم في عذاب لانهائي وقد خنقها لهيب العقاب. يتعلق الأمر هنا بمجالين أنطولوجيين يتميز الواحد منهما عن الآخر، ويوجد منفصلا عنه. لكن هذا الانفصال الذي يبدو أنه يشير إلى أوج التعالي، يخون معنى التعالي الديني. وبالمقابل، تستعيد حركة الفكر التي تمنح مرتبة المحايثة للمصطلحات والعلاقات التي توجد في قلب الصراع، معنى التجربة الدينية. في هذه الصيغة الثانية، سنقول إذن، بأن نار جهنم ليست هي العذاب الذي يسلطه الله على الذين لم يعرفوا كيف يؤمنون به، ولكنها تعبر عن المقاومة التي يواجه بها أولائك الناس محبة الله. وهو ما يؤدي إلى أن محبة الله في الجنة هي نفس النار التي تعذب الأرواح المعذبة بسبب مقاومتها للمحبة. لا يوجد مكان أو موضع انطولوجي لجهنم ولا للجنة. فالجنة وجهنم تدلان على مصيرين متعارضين بالنسبة لنفس اللهب. فنار الجنة هي سبب وجود نار جهنم. ولا ينفصل في هذه الحالة الأبرارُ والمعذبون أبدا عن بعضهم

البعض بمناطق أنطولوجية، وتمييزات مكانية، وتمييزات إثنية–قانونية (تُبرز هذه الأخيرة كلها، في النهاية، عبارات «لغة العضو»)، ولكنهم ينفصلون عن بعضهم البعض بواسطة موقف مختلف تجاه هذا الحدث الأساسي الذي تمثله محبة الله، والذي يمثل –ماوراء المصير– إطار محايثة بالنسبة لهذا التغير.

كيف يمكن، إذن، تأويلُ الوصية القائلة «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا؟» هل يعني ذلك منع تسمية كيان أعلى وسلطة متعالية عليا، بكل بساطة خارج أفق وجودنا، أو كمعنى وتاريخ حاسمين، واللذان، انطلاقا من تقليد من البشائر والرسائل، تمكنا من ملامسة الوضعية الحالية لحياتنا، ولا يمكنهما الاندماج في أية عملية تعبيرية لغوية، ويقاومان اختزالهما لعبارات معتادة للخطاب العادي؟ وبعبارة أخرى، هل يجب فهم هذه الوصية كشيء لا يمكن قوله، كما هو، وإبان حدوثه، ولكن يجب حفظه في الصمت الذي يحترم عمقه واختلافه؟ ولكن، في هذا المعنى الثاني، بينما تكون الوصية المعنية موثقة باعتبارها غير مقعَّدة في التعابير المنطوقة عادة، والتي تقال أو تسجل في أية ظرفية، وبالتالي في المادة العادية للتبادلات اللفظية من جهة، فإنها تبدو من جهة أخرى، كأنها متورطة في تمثلات الحياة. وبهذا المعنى، فإن الوصية التي تقول: «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا»، تعني الحفاظ على قيمة الكلام ضد محاولات تشويهها وخيانتها، ضد استأصالها من سياقها الوحيد وتفكيك ارتباطها بالصمت الذي يحيط بها، باللاواقع الذي هو مستودع معنى بالنسبة لحضور الأشياء والأشخاص الذين لم يعودوا يمتلكون المعنى، والذين يحضرون بالذات لسبب بسيط وهو أنهم أُنهِكوا وأفرِغوا. وبهذا المعنى، فإن الوصية التي تقول «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلاً» تحافظ على التاريخ السري للكلام. فكلام المحلل النفسي، مثلا، والذي لا يجب ذكره عبثا، أي خارج الجلسة العلاجية، حيث يجد، تقريبا، وطنه، يفقد معناه إذا نقل إلى خارج المسرح التي تم إخراجه فيه، ويجد نفسه معرضا لمَسَبَّة سوء الفهم واللافهم. إن «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا» هي وصيةٌ تحفظ اللغةُ الشعريةُ، بفضلها، ذاتَها، فيما تحمي نفسها من الشروحات والتفسيرات والتوضيحات والتي بشرحها لها تماثلها بهذه اللغة التي تمرّد ضدها بالضبط التعبير الشعري في وحدانيته، بغيةَ إقامة اختلاف وقفزة وإنذار مميِّز واندهاش، وهي الأمور التي يُقعِّدها الجدل وكذلك البورنوغرافيا (أي إجراءان حركيان مؤسسان على سيرورات ميكانيكية – علية نموذجية) بمماثلتها باللغة المشتركة.

إن الوصية القائلة «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلاً» هي وصيةٌ ملائمة للإيماءة التي تحافظ على الحياة ضد قتلتها، ضد الذين يدركون الحياة كموضوع للسيطرة

والاستعباد كما يشاؤون، وفوق منحدر التعبير مرة أخرى، إنها تتعلق بلغة العضو البيولوجي وبنظام اللاتسامح وبالحسد والشُبهة. وانطلاقًا من تخلصه من الأنا الأعلى المفروض من طرف السلطات الأبوية والاجتماعية التي تريد تَسْسية وتفسير وتوحيد كل شيء، تحافظ الوصية المعنية على الدلالات والقيم والتي تحمي الحياةُ عبرَها نفسَها ضد العنف. وهكذا، فإن الوصية القائلة: «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا»، هي من جهةٍ، الأثرُ المتولد عن تراث بِشارة خاضعة لإعداد دائم وحاضر، لزمن طويل، في تاريخنا، ومن جهة أخرى، تزامن مع داخلية الحياة باعتبارها حادثا غير قابل للتوقع، مولدا للإختلافات. البِشارة ، الإنجيل هو بالضبط الحدث الأساسي لدين. فتعالي الله يعني تعالي القيمة والكلمة في علاقتهما بالظروف التاريخية والاجتماعية للاتسامح، للتعصب الديني المميز للأصولية، وللإضطهاد المميز للإيديولوجيات التي تريد ضم وتوحيد كل ظواهر الحياة بالنسبة لشرعَة محددة مسبقا تسن ضوابط عنيفة.

لن يكون بوسعنا إذن إلا أن نصاب بحيرة عميقة أمام موقف العديد من الرهبان الذين عوض أن يُخلصوا في الإنصات لرسالة، لبِشارة ولأثر –وهي أمور تفرعت عن تراث وعن تاريخ، والتي أعدت، انطلاقا من كونها كذلك، لإعداد روحي ووجودي– يبتعدون عنها، ويشوهون، بشكل خطير، معناها وآفاقها، وذلك باقتصارهم على القيام بدور الأخلاقيين. إن مصطلح «نزعة أخلاقية» يعبر عن التحريف المسؤول لانحطاط بِشارة، لإنحطاط الإنجيل إلى مستوى نظرية للسلوكيات الانسانية. ولكن النزعة الأخلاقية، كنتيجة لذلك، تعني أيضا فقدان الوعي اللاهوتي بالمعنى النبيل والغني للكلمة، أي كتفكير وكوساطة عقلانية للبِشارة وكتمرين للشك. النزعة الأخلاقية، أي التجربة الدينية المختزلة إلى شرعَة لوصف السلوكات. حُرمت من المحبة التي تُلهبُ البحث اللاهوتي. تحول التسامح، في معناه الأكثر عمقا والأكثر قطعية والمحدد من طرف اللاهوت الليبرالي في القرن السابع عشر، وبتأثير من الاشتراكية، مع «شيللينغوورث [2] Chillingworth وجون لوك، إلى عَرَض للإحسان ذاته، انطلاقا من اللحظة التي يكون فيها احترام البحث الحر للناس في مضامين الإيمان هو العلامة المميزة لمحبة القريب. ومع إثبات التسامح، ليس فقط بكلمات اجتماعية وسياسية، ولكن أيضا بكلمات لاهوتية تُقيم تطابقها مع الموقف الرئيسي للإحسان. يعيش التقليد المسيحي منعطفا تمكن من نقل التجربة الدينية من أوَّلية مضامين بنود الإيمان إلى أوَّلية صيغة للبحث. ولكن الشيء الذي مازال يدهشنا، ويبدو لنا متناقضا، هو أن التسامح في صوريته يسترجع النواة

2) انظر من بين آخرين : Chllingworth, The Works. Oxford, University Press .

الحاسمة لرسالة الإنجيل. «الله يأمر بعدم الحلف باسمه باطلا»، وهذا يتطابق، ليس مع ظهور سلطة لا ترحم تفرض احترامها، ولكن مع الدفاع عن قيم ومعاني تم نقلها من طرف تاريخ وتراث، ولكنها قيم ومعاني، هي في نفس الآن، في طريقها نحو إعادة التهييء، وتطالب بالتحول إلى حرّاس للمستقبل، والحفاظ على ما لم يوجد بعد بالنسبة لما قد قيل، أو أُنجز، ما أسس وما تمت حمايته، وما هو شعبي. إن «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا» وصيةٌ تعبر عن وقاية ماهو إنساني بشكل خاص وحتى ماهو إلهي، وقاية الكلام نفسه الذي يقيم اختلافا لا يقاس بين ظواهر الحياة، ماهو مرئي، الممكن بلوغه، القابل للإمساك بطريقة مباشرة جلية من جهة، وما بين، على العكس من ذلك، ما ينسحب بابتعاده ليتأمل ذاته في الصمت الذي يشكل مِنْضَدَةَ التجربة الشاسعة لكل لغة.

وعبر لعبة تطور هذه التمايزات الحاسمة، لا يُسجِّل الوجود الإنساني نفسه في أفق التعالي الميتافيزيقي الخالص، ولا ينعزل في الملازمة التاريخية الضيقة، السوسيولوجية والأنتروبولوجية، ولكنه يتمظهر باعتباره تطور اختلافات وجوهه وتناوبها التراجيدي. ليست العلامات المحتواة في التجربة الدينية هي الرسامين المتصلبين– الذين يعتبرون حججا يقينية عن واقع ما– ولكنها بِشارة وفأل تضحية بعض أجزاء الحياة لصالح أجزاء أخرى لم توجد بعد، والتي، في لاواقعيتها تلك، تطالب بمعنى أكثر حسما للواقع الموجود في المنظور الذي يُنْقل فيه الإنسان إلى حالة أخرى يحس بانتمائه إليها، بينما لم يصلها بعد. والحال هذه، يقوم الإنسان بذلك دون أن يخرج من ذاته، دون الادعاء أنه يمتلك حقيقة ما وواقعا يوجد خارجه، مثل شيء بالإمكان أن يسمح بتملكه بتمديد اليد انطلاقا من اللاحقيقة، ولكن في حركة داخلية تحقق تجاوزا وقفزاً في دُوار ما لم يتم قوله بعد، وما لم يتم فعله بعد، في نظام نصف يوم. إذا كانت بشائر وعلامات التجربة الدينية ليست مريبة، عابرة وغامضة، فإنها ستتطابق مع الواقع المشار إليه. في الرسالة الأولى إلى «مؤمني كورنثوس»، يلاحظ القديس بولس أنه إذا كانت النبوة والإيمان معرفة مؤكدة وتامة، فإنهما ما كانا ليوجدا «لأن معرفتنا جزئية ونبوءتنا جزئية» (1 كو، 13، 9)[3]. إن الإيمان الديني، في عباراته الأساسية التي هي عبارات بِشارة، بإمكانه إذن أن يُقارن بفكر يبحث عن مفكرين. إنه فكر، علامة، يستمران في الوجود حتى وإن أمكن للناس أن يتجاهلوهما. فاليوم المنتظر لعودة المسيح لا نعرفه. جاء في إنجيل «متّى» أن يوم مجيء الرب سيتم فجأة مثل بزوغ لص في الليل. «فإذا قال لكم الناس: هاهو المسيح في

3) فيما يخص هذه المسألة، أنظر : S.Quinzio. Un commento alla Bibbia. Milan. Adelphi. 1991. P.483.

البرية! فلا تخرجوا إليها، أو هاهو في الغرف الداخلية، فلا تصدقوا! فكما أن البرق يومض من الشرق فيضيء في الغرب هكذا يكون رجوع ابن الإنسان [. . .] فاسهروا إذن، لأنكم لا تعرفون في أية ساعة يرجع ربكم. واعلموا أنه لو عرف رب البيت في أي ربع من الليل يدهمه اللص، لظل ساهرا ولم يدع بيتَه يُنقَبُ. فكونوا أنتم أيضا على استعداد لأن ابن الإنسان سيرجع في ساعة لا تتوقعونها!» (متى، 24، 26-27، 42-44).

والظاهر أن المنفذ إلى التجربة الدينية يتوقف عندما يشكل المرحلة الاستهلالية والأولية فيها، ولكن الذي يشكل، عكس ذلك، شرط استمراريتها، أو بتعبير أكثر دقة، ما يشكل فيها الإعداد للحدث، ثم، بتعبير أكثر دقة، الإعداد، في نفس الوقت، لمنظور تأويلي ولتوقع موشوم باللاتوقع والألم. في الرسالة الأولى إلى «مؤمني تسالونيكي»، كتب القديس بولس متحدثا عن العودة الثانية للمسيح: « أما مسألة الأزمنة والأوقات المحددة، فلسم في حاجة لأن يُكتبَ إليكم فيها. لأنكم تعلمون يقينا أن يوم الرب سيأتي كما يأتي اللص في الليل. فبينما الناس يقولون: حلَّ السلام والأمن! ينزل بهم الهلاك المفاجئ كالمخاض الذي يدهم الحُبلى. فلا يستطيعون أبدا أن يُفلتوا» (تسا، 5، 1-3).

من المفيد التذكير باستمرار أن قاموس التجربة الدينية لا يجب أن يُقارن بقاموس قوانين الميكانيكية الخاصة بالسببية العلمية والخطاب الابستمولوجي. ولا يتم التقيد بهذا الأمر إلا قليلا بالفعل، إلى حد اعتبرت فيه العقيدة الكالفينية حول القدر قانونا تاريخيا لتوقع مصير «المختارين». بينما لا تشكل، على العكس من ذلك، إلا منظورا يسمح بتأويل التاريخ الإنساني. إن مصير تجربة دينية لا ترتسم خطوطها الرئيسية في بِشارة، في رسالة، يتدعمان بعد ذلك ويتصلَّدان في كيان متعالي ينهار الكلام أمامه بسبب وجود الشيء، الشيء الكبير، أو بالأحرى الشيء الشاسع الذي هو اللغز الديني. كيف يمكن للغز أن يُحتوى في حضور شيء ما، مهما كان شاسعا؟ مرة أخرى، مايشتغل هنا، كنتيجة لمقارنة خاطئة لقاموسين مختلفين هو الخطاطة المرجعية للواقعية الميتافيزيقية والابستمولوجية الوضعية، أي: هنا الكلمة وهناك الشيء؛ هنا كلمة «فيدو» وهناك الكلب «فيدو». فاللغز الذي قد يبلغ الأوج في فحص شيء مُرعب كجوهر ميتافيزيقي شاسع، وكهيئة سلطوية آمرة لا ترحم سيكون هو موت الكلام، أي موت خصوصية الإنسان، الذي، في لحظة هديه المحددة، ينقل ذاته إلى حالة أخرى، نحو ماهو آخر، انطلاقا من كون هذا الآخر معرفة، صورة، كلاما، بِشارة تبشر بالطريق الجديد. ألم يتم، في الأصل، التبشير بلغز الدين المسيحي كمحبة، أو كهوى متناقض

يكشف اليأس واستحالة الخلاص في صيغة الحياة الانسانية التي تنسحب من العلاقة مع الآخر ومن التوتر الحتمي المصاحب لها؟ بشر اللغز الديني بنفسه في الأخير كعَرَض وكنداء آتيان من كل ما يتعالى عن الهوية التي يحبس الإنسان فيها نفسه ويتمرس، أي معادلته التأملية، نقطة الفرار من الواقع، من التاريخ والمحبة والألم. وبعبارة أخرى، موضع هروب، والذي، مع مرور الزمن، يتحول إلى سجن قدر عليه أن يختنق فيه ببطء.

وكما لاحظنا ذلك، فالمحبة التي بجَّلها المسيح هي بالأساس مفارقة، وهي أيضا بالأساس بِشارة. مفارقة لأنها بِشارة، والعكس بالعكس، انطلاقًا من كونها لا تنحصر في تحصيل الحاصل الذي يفرض محبة الذي يُحَبُّ مسبَّقًا، أو الذي هو قابل لأن يُحب، ولكن، ولسبب آخر، يدعو إلى محبة الأعداء. فأن يُحب المرءُ أعداءَه، جلَّاديه، مضطهدِيه يبدو وكأنه أمرًا مفارقًا ومناقضا للحدس إذا لَم يُدرك في نفس الوقت كبِشارة، وبالضبط كنبوءة لتلقين سيرورة مأساتهم، تحولهم، ألمهم، توبتهم وخلاصهم. فبإطعامنا وإروائنا للعدو –يكتب القديس بولس في «الرسالة إلى مؤمني روما»– يؤخر الانسان الانتقام والمكافأة اللذان يعودان، حسب الحكمة التوراتية، لله (Deut, 32-35) [4] ويحول الشر إلى خير، لأنه جاء في الإنجيل: «لا تنتقموا لأنفسكم، أيها الأحباء، بل دعوا الغضب لله، لأنه قد كُتب: «لي الانتقام، أنا أجازي، يقول الرب». وإنما «إن جاء عدوك فأطعمه، وإن عطش فآسْقِه. فإنك بعملك هذا تجمع على رأسه جمرا مشتعلا» (رو، 12، 19-20). تنكشف محبة المرء لأعداءه كوجهة نظر بِشارة، بل وحتى وجهة نظر نُبوة. إنها كل شيء ما عدا رد فعل فوري تجاه حضور ما يكونه كل فرد، المحبة هي بالأحرى موضع اختلاف يفتح، في التوتر بين المحبة واللاصداقة، بين السلم والحرب، يفتح أفق تأويل لجارنا ولأنفسنا انطلاقا من كوننا متورطين في قدره، كما لو كنا ننكشف بدورنا، ليس كمماثلين لأنفسنا، ولكن كأقرباء من أنفسنا. وهكذا، باكتشافنا سلسلة بأكملها من الاختلافات والتمييزات، نعترف بأن المشكل الذي يتمثله الآخرون هو مشكلنا، وأن الخط الفاصل الذي يفصل كل واحد منا عن الآخرين هو نفس الخط الذي يفصلنا عن أنفسنا؛ لأنه في الختام، كيفما كانت الحكاية التي حُكيت لنا، فإنها تتحدث عنا. والحال هذه، فهذا الوعي –جوهريا– هو وعي منتج لتسامح لا يعد فقط موهبة، سخاء وتنازلا لصالح الآخرين، وهو ما سوف يدل، بالأحرى في هذه الحالة، على مشروع أخلاقي، ولكنه يشكل السبب الخاص لوجودنا، وخلاصنا الخاص. ولايتعلق الأمر فقط باقتصاد العنف تجاه الآخرين، ولكن بالخلاص من العنف الذي يوجد بداخلنا.

4) أنظر نفس المرجع، ص : 415-416.

يبدو شرعيا، بهذا المعنى، أن يتمكن تأمل يستلهم الدين من الظهور من جديد، في أفق التحليل الفلسفي –كما هو الشأن في عصرنا – ومن بين عدة أفكار، قبل كل شيء، الفكرة التي تقتضي عدم اعتبار الشر والألم كعدويين. تحتوي التجربة الدينية في التراث الغربي، وتجربة الديانات الشرقية أيضا، تكوينيا، على علم الإلهيات كخاصية من الخصائص المميزة لها، والذي لا يعتبر بالضرورة مشروعا لسياسة دينية لتبرير الله، لمصالحة العناية الإلهية بنهب روما، وباء الطاعون بميلانو أو الزلزال بلشبونة. هنا أصيبت فكرة الدفاع عن الدين بعدوى النموذج العقلاني الأنواري، الذي يدرك الألوهية كقانون علمي تجب مواجهته بوقائع وبنظام الطبيعة. ولكن الله، بحق، ليس فرضية علمية بما أنه ليس حتى فرضية. يجب إعادة التفكير في التفكير الدفاعي عن الدين في ماهيته، كمبحث ينقل علاقة مغايرة مع الشر، مبحث لا يطرد الشر، لا يحاول التبشير بزواله، ولكنه يقترب منه، يخترقه ويعترف به كعامل قريب منا، كجار لنا، والذي ينمي الإحساس بالمسؤولية في اللحظة بالذات التي يتعرض فيها الإنسان –وهو يعتقد بالضبط أنه في مأمن من الشر والألم والظلم – لخطر كبير يجعله مصدرا لأعظم عنف. إذا استطعنا أن نقبل – مع Richard Roty ـ ضرورة مجاوزة الخطاب المتمركز حول المنطق والخطاب الميتافيزيقي حول الطبيعية الإنسانية كرَحِم كوني للحقوق والقيم الأخلاقية –القانونية[5]، بإمكاننا أن نلاحظ، رغم ذلك، أن العقيدة السياسية والأخلاقية تفرض، مثل بقية الأمور الأخرى، القيام بتأمل فلسفي وديني في نفس الوقت.

يجدر بنا أن نلاحظ أن الإيديولوجيات والمعتقدات التي ناصرت حقوق المضطهدين، عامة الناس والفقراء، مثل الماركسية والمسيحية، قادت إلى الحروب الصليبية، إلى محاكم التفتيش والغولاك (مخيمات الاعتقال السوفياتية). وكل حدث من هذه الأحداث برر نفسه بقانون تاريخي مفترض للإنجاز الذاتي: وهكذا انطلاقا من التعذيب الممارس من طرف محاكم التفتيش ستولد المدينة السماوية، وانطلاقا من مخيمات الاعتقال السوفياتية سيولد مجتمع بدون طبقات، بدون مستَغلين ولا مستَغَلين. وهما معا إيديولوجيتان ميتافيزيقيتان وتشتغلان كقُفل ينفتح ويُغلق حول نواة شره الذاتي، وقد حكم عليه بالتحول الحتمي إلى خير. إن ضرورة بلورة تأمل فلسفي مغاير للتعريف الميتافيزيقي والكوني للطبيعة الإنسانية ينتج عن معاينة أن إيديولوجيات عامة الناس والمضطهدين، مثل المسيحية والماركسية، تحولت إلى أدوات

5) أنظر : R.Rorty : Philosophical Papers, vol. I, p. 175 sq

للإضطهاد الفردي، والاجتماعي. لم تحدد بعد، أو لم تحدد بالشكل الكافي نواة السياسة الحقيقية والمضادة للميتافيزيقا، وكذا مركز تأمل فلسفي ملائم في بديل هو مجتمع تعاوني، يتأسس على قيم مشتركة تضامنيا، ولكن في وعي ثالوث مجهول ويتم تجاهله فوق الأطراف التي (إذا لم نرد لعب لعبة متناقضة وغير قابلة للتطبيق وهي لعبة الأخطاء والمسؤولية) امتلكت سلطة مكنتها من إفساد قيم وثقافات وبرامج التحرير الأخلاقي والاجتماعي في أشكال تاريخية تتميز بالقسوة وبالاستبداد الاجتماعي.

إذا كان من الصعب الحديث عن مسؤولية سياسية، فإنه من الصائب جدا ومن المهم جدا، بكل تأكيد، الحديث عن مسؤولية ثقافية وفلسفية تطلبت، تقريبا، تتبع صوت الخير دون الإصغاء لصوت الشر الذي يتسلل إلى الخير، بلعب دور الخير أفضل من الخير ذاته. سنقول إذن أن نواة السياسة الأصيلة والصلبة والمعادية للميتافيزيقا مكونة من تأمل فلسفي ومن حافز ديني يعرضان نفسيهما للإنصات للشر، للمكائد، ولهذا القعر الغامض والمُعتِم للواقع الذي يشرف على الأفراد، المدن، المجتمعات والدول، بتدثيرها وإذابتها بصمت، كما تفعل الرطوبة والصدأ. ما يعتبر هنا أساسيا هو أن السياسة تحولت، مثل الميتافيزيقا، إلى خطاب سجن نفسه، شيئا فشيئا، داخل حدود قاموسها الشَّامل المميز له، مقيما علاقات نظرية عملية مع مشروعه الخاص وبرنامجه الخاص، كغاية إيجابية وحيدة، متقبلا للشر والسلب كعاملين خارجيين مشخصين في أجزاء اجتماعية وسياسية نقيضة. هذه السياسة الميتافيزيقية والإيديولوجية ماثلت الشر بوجه الخصم، ودعَّمته وكثفته في حضور سياسي- اجتماعي، كما لو أن الأمر كان يتعلق بكيان، بحضور مغاير وخاص. لقد أهملت وجود الشر، السلبي، في كل مكان، وأنه كان ولازال أيضا بداخلها. إذن، انطلاقا من كون السلبي يوجد بداخلها، مثلما هو بداخل وجه الخصم، فإنه لم يعد موجودا خاصا، ولكنه عامل أيضا غير متوقع وغير قابل للتعريف يحاصر من كل الجهات أدنى حركة أخلاقية وسياسية.

كان بالإمكان أن نيأس، منذ زمن طويل، إذا ما اعتقدنا أن السياسيين نظروا دائما أمامهم مباشرة وهم يتجاوزون كل الحدود، وأنهم كانوا موهوبين في الجري أكثر مما كانوا موهوبين في المشي، دون أن ينظروا إلى هذا الجانب أو ذاك، إلى الوراء أو إلى أعلى، وإلى داخلهم، وإلى داخل العُدة التي يستعملونها. لقد نشروا دوما أمامهم بحثا عن الحق، الخير والعدل طافحين بالتشجيع الأخلاقي والحماسة الاجتماعية، دون أن يروا أنهم، بينما كانوا ينطلقون باحثين عن العدالة والتقدم والرخاء الاجتماعي، لم يكونوا يفجرون إلا العنف والجرائم والجنح. دون أن يلاحظوا التعارضات المتصلبة التي يحفرها الشر والسلبي

داخل عملهم نفسه. إن التفاعل مع سببية العالم الخارجي، ومع أحداثه التي لا يمكن توقعها، وألغازه وفخاخه، مع صدف اضطراباته واهتياجاته، مع السلبية والشر، إن ذلك التفاعل عليه بذلك أن يخضع مرة أخرى لفحص وجهة النظر الفلسفية الصائبة التي تنظر إلى البرامج الأخلاقية–الاجتماعية والسياسية بالتساوي وباستمرار تبعا لخطر عنف ميتافيزيقي وشيك الوقوع باستمرار، بينما يبدو هذا الأخير متقلدا لدور الخير أفضل من الخير ذاته. تشكل إعادة هذا الثالوث المجهول والمُتجاهل –الذي يغلف أيضا السيرورات الاجتماعية والأحداث السياسية، كما هو الشأن بالنسبة لكل سمة من سمات الوجود الإنساني– إلى التأمل والوعي موضوعة تأمل فلسفي وديني يتسع مجاله، انطلاقا من المنطلق والسيمانطيقا والأبستيمولوجيا، ليشمل السياسة وعقيدة المجتمع. الثالوث هو خَاتَم الألوهية، هو صمت عمق ماهو آخر، عمق كل اختلاف، كل مفارقة وكل غموض، هو قدرة كل كلمة، وكل فكرة على الانقلاب إلى ضدها.

داخل منظور هذا الثالوث تُوثق جميع أنواع الكلام، وكذا جميع أنواع العلاقات الإنسائية، عرى روابطها المتبادلة وتُلقح شرط إنتاج معناها. ويكون هذا ممكنا لأنه اتضح أن الناس يُؤمِّنون أو يصونون، بالفعل، من وقت لآخر، وهمَ استنفاذ معنى علاقاتهم داخل صلاتهم الشخصية الخاصة، على غرار لاعبي الشطرنج الذين بإمكانهم أن يتوهموا أنهم يلعبون لعبتهم تلك مثنى مثنى[6]. يبلغ الناس، بكل تأكيد، الحد الأقصى لِدَنْيَوَتِهم حين يُختزلون إلى مجرد أسماء بدون جوهر. يتسلل إلى الناسَ، حتميا، وحتى حين يرتابون في ذلك، ثالوث ليس بموضوع ولا بكائن، ولا بفرد، ولا بحضور، لكنه يشكل العمق الذي يوحد –كأية تجربة دينية– ويفرق في الوقت ذاته، والذي يعطي معناه ونفسه لحركاتهم وكلامهم، لتخيلاتهم التي تتبادل فيما بينها، بينما هم يبتكرون لأنفسهم ميلادا جديدا ويحكون لأنفسهم ما هو وشيك الوقوع، ما يشبه القدر، تدريبا على حركة جديدة، على مشروع، على ما يحمل اسم «إنتاج معنى». يمكن للناس ألا يرتابوا في الثالوث الذي يحيط بهم. يتوهم لاعبو الشطرنج أنهم يوجدون بمفردهم، ولكنهم لا يمكنهم اللعب إذا لم توجد شخصية ثالثة هي لعبة الشطرنج ذاتها، بقواعدها وإمكانيات حركتها. ويمكن للناس، أيضا، في ظروف مغايرة من حياتهم أن يتجاهلوا علامات ثالوث يوجد تحت أعينهم دون أن يتمكنوا من رؤيته، ودون حتى أن يرتابوا في وجوده، ولهذا السبب، سيحل اليوم الذي ينتظر بشوق، يوم

6) أنظر: - Stefano Levi della Torre, Mosaico. Attualità e inatualità degli Ebrei, Turin, Rosenberg & Sellier, 1994, p. 17-49; du même auteur, "Ebraismo", in Novecento, vol. VIII, no 22, "I viaggi di Erodoto", Milan, ed. Bruno Mondadori, 1994, p. 216-220.

الرب، فجاة، مثل لص في الليل.

الوضع الديني هو حالة أخرى. إنه يفلت من التعاقب الخطي للزمن، أو بالأحرى، يستمر بين الأزمنة، Zwiscen Zeiten كما كان يعبر عن ذلك لاهوتيو Tubingen لا يضمن لنا زمنا ننتمي إليه. يتعلق الأمر إذن بكل شيء ما عدا ضمان الحضور. هذا يشبه قول أن المسيح يحتضر إلى النهاية. «وها أنا معكم كل الأيام إلى انتهاء الزمان» (متى، 28، 20). يتموقع الوضع الديني في عصرنا بين سكر المعنى الذي تشكله كل صيغة من صيغ الإيديولوجيا وكل تَمَامِيَة وبين فقدان المعنى الذي هو خيبة أمل الفلسفة الحالية[7]. وفي الوقت الذي تتموقع فيه التجربة الدينية اليوم في مجاوزة كيانات وأقنومات ميتافيزيقية، تثبتُ نفسها بالخصوص كانتشار للإختلاف، كتطوير لآثار الآخر، الثالوث، في علاقة بالهوية المتصلبة والمحجوزة، بقاموسه الخاص، ممثلا بالإيديولوجية، لائكية كانت أو دينية، حيث تتغذى نار الاقتتال من الأصولية، التعصب واللاتسامح. «الأثر» و«الاختلاف» هما عَرَض لعمق، لثالوث يمفصل، عبر فوارقه وابتعاداته اليائسة، إنتاج كلمات ومعناها والاختلالات المسؤولة عن أحداث وتجليات الحياة. لقد أكد جاك دريدا، بحق، على أن مصطلح «الاختلاف» ليس مفهوما أو كلمة، وإنما حد يتعذر التعبير عنه، بل هو شرط إمكانية وجود المفاهيم والكلمات، «الجذر المشترك لكل التعارضات المفهومية التي تُقَطِّع لغتنا»[8]، وإذا استعملنا اصطلاحا فتجنشتاينيا يمكننا أن نقول بأن «الاختلاف» هو «ما لا يمكن وصفه، والذي يجعل «ما يمكن وصفه» ممكنا. هذا يعني أن الكلام يُصْدِي وكأنه يأتي من بعيد، من عمق صامت، ويجد نفسه يستعيد مصدره الإلهي، أي ميزته المتمثلة في موهبة تفتح سرا خفيا، قدرته المُخلصة والمُنقذة، أي «الكلام المُصرِّف»، «الفكر المُصرِّف»، واللذان لا يقدمان أي دليل واقعي أو يقيني للتوقف عندهما، ولكنهما يخففان الألم والحنين – دون محوهما – الحبيسين بداخلهما، واللذان يبلِّغان التعرف على المشكل الذي نكونُه كل مرة وإضفاء الشرعية عليه؛ واللذان يمنحان في الأخير، تقريبا، حق حفر، في اللغة، ما أصبحناه وما نكونه، في لحظة دقيقة من وجودنا التاريخي، دون أن نكون، رغم ذلك، تحت سيطرة إحساس بالذنب. ألا يوجد هنا، بحق، الطريق الذي سمعنا، على امتداده، القول ـ نتذكر الكلمات ولكن نسينا معهناها مع مرور الزمن ـ بأن الله محبة وإحساس، وأن الكلمة هي الله؟ وأخيرا،

7) أنظر: B.Forte, Cattolicesimo, in "I Viaggi di Erodoto", op.cit, p. 221-224. (أريد أن أوضح أن التجربة الصوفية، التي تشكل بالأساس شرط "سكر المعنى"، ليست معنية أبدا بالثنائية التي أقيمها هنا بين الإيديولوجية وخيبة الأمل).

8) أنظر: J. Derrida, Positions, Paris, Ed. de Minuit, 1972.

ألسنا نحن الغربيين وغير الغربيين ـ كما يزعم جياني ڤاتيمو ـ نتيجة هذه البشائر؟ إبان الأيام التي استغرقتها هذه الندوة بكابري، والتي ساهم فيها جاك دريدا، موريزيو فيراريس، هانز جورج غادامير، أوجينو ترياس، جياني ڤاتيمو، ڤانسونز ڤيتيلي وأنا شخصيا، تم التطرق، بطبيعة الحال، إلى الأسباب التي تدفع إلى الخوض في الإشكالية الدينية، والاختلاف مابين الخطاب الفلسفي والخطاب الديني، وضرورة مواجهة قاموسيهما لبعضهما البعض، واعين أنه تم في عصرنا فتح فضاء خطابي وعمومي جيد للتواصل. إبان هذا النقاش، أكد موريزيو فيراريس أن استنفاذ العمل الفلسفي كتحليل نقدي للميتافيزيقا سيمنح من جديد للدين شرعيته وسيجعل بذلك التمييز بين الفلسفة والدين إشكاليا. لنذكر من جهة أخرى أن اقتراح تجنب تحليل فلسفي بنيوي للخطاب الديني، الذي تقدم به جياني ڤاتيمو، تم قبوله من طرف الجميع تقريبا. وما يعتبر غريبا هنا، حتى وإن تفهمنا ذلك، هو أن هذا التنبيه هو الذي أنقذ استقلالية الخطاب الفلسفي الذي، يتحينه لتمرين التصنيف والتحليل المنطقي ـ اللساني، تملص، من جهة، من خيار تأملي صرف يتعلق بمضامين، مواقف وأطروحات التراث الديني (أو من إعداد لاهوت طبيعي، انطلاقا من قاموس خاص مغلق وشامل)، وتملص، من جهة أخرى، من خطر إجراء تقني، محايد في الظاهر، ولكنه تابع في الواقع، بطريقة واعية أو غير واعية، لانضمام أو لرفض بعض بنود الإيمان وأجهزة الاعتقاد المحددة. إعتقد شخصيا أن الفلسفة، بتسجيلها لحقيقة القواميس الثقافية، عدم اكتمال خطابها الخاص والمكونات غير المتجانسة، التي تُبَنْيِنُه كارتباط استدلالية، تداعيات غير استدلالية للمجازات والمشابهات، تكشف حدود قاموسها الخاص. وهي حدود ينتج عنها حمايتها من إغراء الخطاب الشامل، ومن العنف المتمثل للميتافيزيقا التقليدية، ومن الميل إلى خلق الكون انطلاقا من بضعة أكسيومات ذاتية البداهة في نظام عقلانية استكفائية. أعتقد أن هذه الوضعية تساهم في إضاءة العمل الفلسفي من الداخل باعتباره عملا فلسفيا، وكذا تحديد مسافته، التي هي مسافة خصبة وغنية بالنسبة للخطاب الديني. هذه التمييزات، وعمليات فك رموز الحدود هذه تسهم في فرض التسامح، والذي يعتبر أحد الأسباب المكونة والمولدة للخطاب الفلسفي، كأي تمرين لغوي آخر. إن هذه الابتعادات والفوارق، وهذه التتخيمات هي التي تُخصِّب، بحق، علاقة الفلسفة بالدين، بتمكينها من الإحالة إليه دون تدميره، ودون التدخل فيه من جهة أخرى بفرض أي تمييز كيفما كان. إن الاستعداد للإنصات والانتفاخ على ماهو آخر ورد الاعتبار للدهشة كـ «حرارة عاطفية أساسية للفلسفة»، وبتعبير أكثر دقة،

الدهشة كإفراط في التردد بين ما يعنيه وجود كائن ما، انطلاقا من كونه الكائن الذي يوجد، وما بين ما ليس له ثبات، ما ليس له بنية في هذا الكائن، هذه الدهشة يُقضى عليها باستمرار وتكشف عن نفسها إبان انسحابها واختفائها مثل «قمع الغريزة لتختار»[9]، مثل ما يصون الفلسفة، إلى جانب جميع القوى المبدعة الأخرى، في حالة من التردد والغموض المستغلق[10]،كل هذه المعطيات مؤشرات وآثار وشروط تربط حاليا الخطاب الفلسفي بالتجربة الدينية.

إذا كانت الخطاطة التقليدية المرجعية والتمثلية : موضوع ـ كلام، adaequatio rei et intellectus، هوية الذات العارف وموضوع المعرفة، وبتعبير آخر، إذا كانت فلسفة الحضور الميتافيزيقية كلها الآن في أزمة، فإنه صحيح أيضا أن فلسفة اللغة التحليلية معرضة في جزئها الأكبر لخطر المثالية وقد أعيدت صياغتها في حلة لسانية، وأن الفلسفة والإيبيستيمولوجيا ما بعد التحليلية، الـ Ways of worldmaking لـ «نيلسون غودمان» Nelson Goodman، براديغمات توماس كوهن Thomas Kuhn، خطاطات البَنَّيَّة العقلانية لـ «هيلاري بوتنام»Hilarys Putnam وأنتروبولوجية المعرفة لـ «جوهيدا إلكانا»-Jehuda El Kana [11]، حولت العمل الفلسفي، في جزئه الأكبر، إلى فلسفة للطبيعة، أي إلى تمرين ثقافي يتغذى من نفسه، ومن نتائجه الخاصة، متخلصا من كل أثر للإختلاف، ومن كل مواجهة مع الغيرية الداخلية والخارجية، في عملية ضبط منهجية، ذاتية المرجعية، للواقع وللغيرية ولكل للغيرية ولكل سر خفي ولكل لغز. وانطلاقا من تفكيك «الوضعية الجديدة»، تمكنا من الحصول على صيغ للعالم دون أن يبقى للعالم وجود. لقد فقدت الفلسفة معنى الخلاف مع الواقع الذي يقدم نفسه لأن يُفكَّر. تُفكر الفلسفة بالفعل حينما يوجد شيء يقدم نفسه لأن يُفكر: التاريخ، الحدث، الخصوصية التي تميز بِشارة وطريقا. وبالمقابل تبني الابستمولوجيا ما بعد الوضعية الجديدة وما بعد التحليلية صيغا للعالم انطلاقا من إثبات تُقدِّمهُ ذات مُؤولة تطبق خطاطات مفهومية على تدفق تجارب، تدفق محايد، معلق وبدون شكل محدد، ومكرر ثنائية الخطاطة والمضمون الكانطية، والتي استعملت فيما بعد من طرف إرنست ماخ Ernest Mach، برتراند راسل Bertrand

9) أنظر : Heidegger, Grundfragen der Philosophie. Ausgewahlte «problem» der «Logik», Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1984.

10) نفس المرجع، ص : 116-117.

11) أنظر : T.Kuhn. The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, Chicago University Press, 1962; N. goodman Ways of Worldmaking, Indianapolis-Cambridge, Hackett Puplishing Company, 1978; H. Putnam, Reason, Truth and History. Cambridge University Press, 1981; J.Elkana, Anthropologie der Erkenntnis, Francfort-sur-le Main, Suhrkamp, 1986.

من بين آخرين. وهكذا كتب ن. غودمان أنهRudolf Carnap، ورودولف كارناب Russel توجد صيغ ديكارتية للعالم، وأخرى نيوتونية، وأخرى لكاناليتو Canaletto، ولڤان گوخ Van Gogh، ولا تعتبر أية صيغة من تلك الصيغ أكثر موضوعية من غيرها، ولكنها جميعا تعادلية التمثيل، تتموقع في مستوى تكافؤ، وكل واحدة منها تضم جانبا مهما من التجربة[12].

ولكن عقائد صيغ العالم، براديغمات وخطاطات البَتِّيَّة (مذهب افتراضي استنباطي) العقلانية تشكل نظاما للفهم الذاتي، وهو يتسم بالنقص، وذلك لأنه من الصعب إرجاع الحوافز المولدة لصيغ العالم في العلوم والفنون والسياسة إلى العقيدة الفلسفية والابستيمولوجية لصيغ العالم[13]. نعتقد أننا خطونا خطوة إلى الأمام، بينما لازلنا نوجد بالضبط في نقطة الانطلاق، هنا حيث يبدأ المشكل من جديد وحيث لا يمكن لمحُ الحل بعدُ. ينفلت الخلاف -الذي هو بداية تساؤلات فلسفية ومكون من خصوصية: حدث، تجربة، واقعة تاريخية، رسالة، بِشارة، إنجيل-من عقائد البراديغمات وصيغ العالم وخطاطات البتية العقلانية. وبعبارة أخرى، ما يُقدم نفسه لكي يُفكَّر وما يتحول إلى تقليد في تلاحق سيرورات التأويل. لنأخذ مثال الفيزياء: صرح «أينشتين» أن النظرية الفيزيائية، لا تُستنفذُ في نظام افتراضي-استنتاجي تُقدِّمه بضعة أكسيومات واستدلالات منطقية رياضية. وتعتبر ظاهرة خصوصية الضوء أصلا للنسبية وتوجه تنظيم النظرية؛ وعلى مستوى منهجي أكثر عمومية، ادعى أينشتين أنه كان يجب أن توجد في أساس علم الفيزياء معرفة الغير حدسا، Einfuhlung، من طرف العالِم تجاه الظروف الطبيعية، وأن على تلك المعرفة أن توجد قبل البلورة الرياضية-التجريبية. يقول أينشتين: «إن الغاية الأكثر نبلا بالنسبة للفيزيائي هي بلوغ هذه القوانين الكونية التي تمكن من إعادة بناء الكون عبر مسلك استنباطي. لا يوجد أي طريق منطقي يقود إلى هذه القوانين الكونية: وحده الحدس، المؤسس على الفهم الوُدِّي للتجربة يمكنه أن يقودنا إليها (...) يحدد العالَم التجريبي عمليا النظام النظري، بالرغم من عدم وجود أي ممر منطقي بين الظواهر ومبادئها النظرية»[14].

ادعى أينشتين أن الأكسيومات ترتكز نفسيا على التجارب، «ومع ذلك، لا يوجد أي طريق منطقي يقود التجارب إلى الأكسيومات. ولكن يوجد فقط ارتباط

12) أنظر: N. Goodman, Ways of Worldmaking, op. Cit. p. 4-

13) A.G.Gargani. L'Etonnement et le hasard, Montpellier, Ed de L'Eclat, 1988; «L'attrito del pensiero», in Filosofia 86, sous la direction de G.Vattimo, Bari-Rome, Laterza, 1987, p. 5-22, repris in Stili in analisi, Milan, feltrinelli, 1993, p. 43-60.

14) A.Einstein, Lettres à Maurice Solovine, Paris, Aubier, 1956, p.120

حدسي. أخلاق: إذا لم نخطئ في حق العقل لن نفعل شيئا»[15]. وهكذا ليست النظرية العلمية بالنسبة لأينشتين انعكاسا، تمثلا للواقع، ولكن فقط أداة للبحث. «كانت الفلسفات الطبيعية للقرنين 18و19 ملقحة على الأكثر، بكون المفاهيم الأساسية والمسلمات الفيزيائية لم تكن، من وجهة نظر منطقية، اختراعات حرة للذهن الانساني؛ ولكن كان بالإمكان استنتاجها من التجربة بواسطة «التجريد» أي عبر أدوات منطقية. في الواقع، لم يتم الاعتراف بخطأ هذا التصور إلا مع مجيء نظرية النسبية العامة (...)»[16]. تم إبراز الطابع الخيالي للمبادئ الأساسية بوضوح انطلاقا من كوننا نستطيع الإشارة إلى قاعدتين نظريتين مختلفتين عن بعضهما البعض بصفة أساسية، وكل واحدة منهما تبدو، في نتائجها، كأنها منسجمة كثيرا مع التجربة. هذا يعني أن كل محاولة لاستنباط المفاهيم القاعدية والقوانين المتعلقة بالميكانيكا منطقيا من المعطيات النهائية للتجربة قد باءت بالفشل. وبطريقة دالة، فإن الابستيمولوجيا الوضعية الجديدة والمابعد تحليلية وفلسفة اللغة تعتبر السر الخفي، اللغز، الدهشة كظاهرة تشويش واختلال للغة العادية. إنها ابستيمولوجيات وفلسفات ينفلتُ منها التمييز بين الذات المشرعة، بانية التجربة الطبيعية والذات المؤولة للأحداث والبَشائر، والنداءات، والأسرار الخفية والألغاز.

يُمكِّنُ التحليل الذي تم القيام به حتى الآن من لَمْحِ المغامرة النقدية والإشكالية التي تخترق حاليا، في نظرنا، الفلسفة، الابستيمولوجيا، الاستيتيقا والدين، مكسرة انفساخاتها المتبادلة. يوجد اليوم، بالفعل، صراع بين التصور التنوعي (تعدد القواميس واللغات وتنوع المقاربات المنهجية من فلسفة العلوم إلى الهرمينوطيقا) والتصور التجانسي (منهج وحيد، قرار وفاصل بين مختلف أساليب الوصف). يفترض التصور التجانسي وجود منهج وحيد ووصف وحيد بما أنه يؤكد على وجود واقع واحد بالإمكان مساءلته. ويفترض أيضا أن تنوع الأساليب والوصف المستعمل من طرق التصور التنوعي هو عملية استيتيقية صرفة. كما يعتبر التصور التنوعي بدوره أن الاختيار المتواطئ والامتيازي المتخذ من طرف التصور التجانسي هو أيضا اختيار استيتيقي صرف. ويبدو الاتهام بالنزعة الاستيتيقية مزعجا في النقاش الفلسفي الحالي. وحتى لا نستشهد إلا ببعض الأمثلة، فإن «ريشار رورتي» Richard Rorty، أحد المدافعين عن التصور التنوعي أطلق اتهاما بالنزعة الاستيتيقية ضد «و.أ. كوين» W.O.Quine، انطلاقا من كون هذا الأخير يمنح وضعا امتيازيا لعلوم الطبيعة على حساب علوم «الروح» والعلوم الإنسانية،

15) نفس المرجع، ص: 128.

16) A.Einstein. On the Method of Theorical Physics, The Herbert Spencer Lecture demivered at Oxford, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 11; cf. A.G.Gargani, «la buona austricita di Ernest Mach», Introduction à E.Mach, Conoscenza e Errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca, Turin, Einaudi, 1982, p. VII-XXXIII.

وهو ما يبدو لـ«رورتي» كثمرة لاختيار «استيتيقي محض»[17]. والحال هذه، من بالإمكان اعتباره أقل استيتيقية من «كوين»؟ ورغم ذلك، فإن ملاحظة «رورتي» ليست مبتذلة بالمرة. فمن الممكن، انطلاقا من اعتبار «رورتي» مناصرا لتعدد تأويلات وقواميس الثقافة، أن يُنعت هو أيضا بسقوطه في نزعة استيتيقية. ففي مقال صدر سنة 1992 [18]، ثم في النقاش الذي أعقب جامعة «ستاتال» بميلانو، وفي إطار طرحه لمشكل عقلانية العملية الهرمينوطيقية، لاحظ «جياني ڤاتيمو» أنه بمجرد إغاثة الإنتقادات الموجهة للثقافة الأنطوتيولوجية ولفلسفة الحضور، يتعرض «رورتي» لخطر نزعة استيتيقية، وللعبة التأويلات الاعتباطية، المدركة كحركات النرد. ومن جهته، بين ڤاتيمو العنصر المميز في صلب تنوع التأويلات داخل تعاقبات التجربة التاريخية، والتراث الذي مُحقَ داخله تاريخ نتائج التأويل، وهو ما يسميه هـ.ج.غادامير الـ« Wirkungsgeschichte ». إن مصطلح «استيتيقا» سينتهي به المطاف ليَهُمَّ، في تناقض واضح، مجال أو شكل الجميل، وليهُمَّ أكثر فأكثر، أسلوبا، قصدية للفكر. بإمكاننا أن نرسم موقفا تجانسيا في الفن، وموقفا تنوعيا في النظرية الفلسفية أو في النظرية العلمية. فالشعر أو الأدب اللذان ينحرفان كصيغتين للواقع الوحيد الذي يجب أخذه بعين الاعتبار هما متجانستان بنفس القدر الذي هي عليه نظرية سولكريبك Saul Kripke أو نظرية ب.وليامس H.M.Fiels المرجعية، أو نظرية هـ. م. فيليبس B.Williams الواقعية. وعلى العكس من ذلك، فإنفإن عقيدة فلسفية أو نظرية علمية اللتان تفترضان وجود تنوع ألعاب تعاقبية، ترتضيان التمييز أوالاتهام اللذين يحددانهما كخيارين استيتيقيين. والمشكل الأساسي هو معرفة وجود أو عدم وجود جانب منسجم، بمقتضى تورط خفي، في التصور التنوعي، مثل ماهو الأمر عليه في حالة النزعة التاريخية والنزعة النسبية، اللتان لا تتمكنان من إضفاء الطابع التاريخي والنسبية على نفسيهما («العقل المطلق» لهيجل، إرادة المعرفة لنيتشه). في التصور التقليدي للمعرفة كمطابقة الفكرة للشيء، وفي التصورالتَّمثُلي في الفلسفة والعلم، حيث الذات والعالم مرتبطان ببعضهما البعض في هويتهما المتصلبة، تم تمثيل الظاهرة الاستيتقية بالتصور التنوعي الذي، باعتباره كذلك، ليست له أية حقيقة. في الثقافة المعاصرة تم تدمير هذه الهويات في ثقافة الأفكار (تعدد القواميس، المقاربات المنهجية وأساليب التأويل) وأيضا في الحياة الاجتماعية (كنيسة، طوائف، أحزاب، حركات سياسية، جمعيات، فِرَق

17) انظر: R.Rorty, L'Homme spéculaire, Paris, Ed du Seuil, 1990, p. 230، «هنا التاكتيك يكشف على أن "كوين"، بتفضيله للفيزياء على حساب علم النفس، اختار اختيارا استيتيقيا صرفا.

18) انظر: G.Vattimo, in Filosofia 91, Rome-Bari, Laterza, 1992, p.93.

إلخ...). لنلاحظ، بلا إلحاح، أن عقيدة تعدد صيغ العالم لـ«غودمان» و«كوهن» و«بوتنام»، هذه الصيغ المنتجة من طرف ذات تظل مماثلة لنفسها (العلاقة: واحد–كثرة) لا تشكل إلا نصف خطوة، بل تراجعا ثوريا، مفعولا مُؤخّرا. وبمجرد ما تصبح الذات والعالم قابلين لتعدد الصيغ يكف البعد التنوعي عن تشكيل الخاصية المميزة للتجربة الاستيتيقية. ويظل هناك مشكل وهو معرفة ما إذا كان بإمكان البعد التنوعي أن يستغني عن البعد التجانسي. فما هو رأي مفكر التصور التنوعي في ذلك؟ أريد أن أقول بالتدقيق ما يلي: مادام يفكر في مختلف أبعاد الواقع الذي يصفه، ألا يتوفر، على أساس موحد، على نوع من الذوق الخلفي الفلسفي (إغراء ونواة حقيقة الواقعية)؟ المشكل إذن هو الآتي: ليتم التفكير في حقيقة صيغ العالم، هل يجب اللجوء، بالرغم من كل شيء، لصيغة موحدة في الأساس، أي اللجوء إلي التصور التجانسي؟ أليست هذه ضرورية كدعامة أو كمرتكز حتى وإن كان ذلك فقط كقصدية لنسج تنوع واختلاف العالم؟ يكمن سر الحياة الخفي في «ما انطلاقا من العلاقة معه» يُحمِّل مفكر التصور التنوعي نفسه المسؤولية وما يعترف به كالظل، ولكن أيضا كالصديق الذي يصاحب أفكاره. (تتوفر اللغة الألمانية على مصطلح der Gefahrte للإشارة إلى الشخص أو الشيء الذي يصاحبنا، من بعيد، دون أن يعقد أية معاهدة أو أي اتفاق معنا). توجد هنا نقطة الاتصال ما بين التحليل الفلسفي والتجربة الدينية. نقطة التمييز التي تؤسس نظاما مزدوجا وتشق الطريق أمام تطور الاختلافات، نشر الأفكار، الكلام، مواقف وجودية، كل ما انكشف، ولكن، في نفس الوقت، هو ما تبقى من هيئة موحدة لاحقة: موضع التقاء تلك المعطيات، وطن تعايشها، مسكن حوافزها، وأخيرا عمق حنين فريد.

يوجد حلم بالتصور التجانسي، أي حلم بعمق مركزي منفصل عموما عن النزعة الكونية والعقلانية والميتافيزيقا، لأنه يعترض على الطابع التجانسي لـ«كل تصور للعالم» موطِّد داخل حنين كل كائن حي إلى الله. وعن هذا الوضعية الوجودية تحدثنا إحدى قصص تشيخوف القصيرة من خلال قصة أحد الأطباء:

«أريد أن أستيقظ بعد مائة عام وأرى، حتى ولو تم ذلك في لمح البصر، ما سيكونه العالم. أريد أن أعيش عشر سنوات أخرى... ثم؟ ثم لاشيء. أفكر، أفكر مطولا وأعجز عن أن أتخيل شيئا إضافيا آخر. ومهما كان عدد أفكاري والاتجاهات التي تتوزع عبرها، أرى بوضوح أنه ينقص شيء أساسي لرغباتي، ينقص الأهم. فشغفي بالعلم، ورغبتي في أن أحيا، هذا التوقف فوق سرير غريب، وتوقي إلى أن أعرف نفسي، جميع أفكاري، جميع أحاسيسي، كل الأفكار التي أكونها عن أي شيء ينقصها العنصر

الرابط الذي يجعل منها كلا. كل إحساس من أحاسيسي، وكل فكرة من أفكاري تعيش لحسابها الخاص، وفي كل الأحكام التي أصدرها عن العلم، المسرح، الأدب، دراساتي، وفي كل اللوحات التي يرسمها خيالي، لن يكتشف المحلل المشهود له بأعلى درجات الخبرة ما يُسمى فكرة عامة أو إله الأحياء.

وبسبب هذا لا يوجد شيء؟

وأمام إملاق مثل هذا، كان يكفي وجود مرض خطير، الخوف من الموت، تأثير الظروف والناس حتى ينقلب، كل ما كنت أسميه في السابق تصوري عن العالم، وما كنت أرى فيه معنى فرح وجودي، رأسا على عقب، ويتبخر»[19].

يتعلق الأمر بلحظة تعالي تتم أيضا تجاه الذات، تجاه ما كناه، ما نحن عليه، وما سنكونه، وحيث التفكير الفلسفي والتجربة الروحية الدينية يبدآن في النظر إلى بعضهما البعض، ويكتشفان بعضهما البعض عن قرب، في أقصى أفق الانتظار، وتتبادلان التأثير في مستقبل بعضهما البعض. كتب نوڤاليس : «الفلسفة هي بالخصوص حنين، دافع داخلي يدفع المرء ليكون في مسكنه أينما كان»[20]، أي النزوع إلى التواجد في كل مكان ودوما في الكلية، فيما تحاول مجاوزة الانسان والانسانية، ولكن انطلاقا من محدوديتنا، من عدد الوفيات، والشك أحيانا في أن نكون قد سقطنا صدفة في الكون.

ترجمته من الإيطالية إلى الفرنسية : Marilène Raiola

ترجمه إلى العربية : محمد الهلالي

Anton Tchékhov, "Une banale histoire", in Oeuvres, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade», 1970, t. II, (19 P. 736.

Novalis, Schriften, vol. II, Fragment 21, léna, Minor, 1923, p. 179; trad française, Oeuvres copmlètes, éd, établie, (20 traduite et présentée par Armel Guerne, Paris, gallimard, 1975; cf, M. Heidegger, die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983.

ڤانسينْزُو ڤيتيللُّو

الصَّحْراءُ الإيتوس (*) والهَجْر
مُسَاهمةٌ لإنجازِ طوبولوجيا المجال الدِّيني

على عتبة الألفية الثالثة، في هذا العصر الذي نُعرِّفه، نحن الأوربيون والمسيحيون باعتباره كذلك، يبدو المشهد الذي يقدم نفسه لنا من المشاهد الأكثر مدعاة للقلق. فلقد بيّن انهيار الامبراطورية السوفيتية، في ضوء الوقائع، كيف أمكن لإيديولوجية مؤسسة على القيم الأكثر نبلاً، قيم التضامن الإنساني، أن تولّد النفيَ الأكثر قساوة لحقوق الإنسان، كما يبدو أن الأصوليات الدينية التي تعزِّز وجودها في أروبا ـ كما هو الشأن في بقية أنحاء العالم ـ تؤكد صحة، ليس فقط عبارة لوكريس Lucrece القائلة : « suadere malorum tantum religio potuit »، وإنما أيضا وجاهة حُكم نيتشه بصدد « موت الله ».

تكلم نيتشه بطريقة تَنَبُّؤية. لقد كتب أن «الصحراء تكبُر» حاكيا بذلك تاريخنا، ذلك التاريخ الذي كان، في نظره، يُنتظرُ مجيؤه، « تاريخ القرنين القادمين ». والحال هذه، فالتاريخ يعتبر صحراء، ليس كنقص في القيم، ولكن بسبب حضورها ذاته. إن صحراء تاريخنا خلقتها القيم. هذا ما قاله لنا نيتشه بطريقة تنبؤية.

لكن صورة الصحراء هي أكثر قدما من فكر نيتشه. ولم تُعط لها دوما قيمة سلبية. لفهم نيتشه، وبالتالي لفهم حاضرنا، من الضروري إذن الرجوع إلى هذه الصورة القديمة جدا، بُغية تفسير كيف ولد معناها السلبي. أي هذا المعنى الأول ـ الأكثر

*) الإيتوس ethos : الأخلاق، السلوكات الأخلاقية.
ـ الإيتولوجيا ethologie : علم السلوكات الأخلاقية

انتشارا والتافه في العمق– للعدمية.

I ـ الصحراء والتيه: التصور اليهودي لله

I ـ 1 ـ شخصيات هامة:

أ– ابراهيم(*)

لنُعد قراءة هذا الكلام القديم:

«وقال الرب لأبراهيم: «إرحل من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة»» (التكوين، 12، 1-2).

يتضمن هذا الكلام، منذ تلك اللحظة، كل قدر الشعب اليهودي. ليس ضروريا اللجوء إلى تأويل مجازي يهدف إلى تملك «الروح» في ماوراء «الحروف». فالأرض ليست رمزا للجسم، لا تنتمي للإحساس وليست أيضا مسكنا لأب اللغة –حسب ما قصده «فيلون الإسكندري» Philon، فوصية الله لا يجب أن تُفهم كإرادة تهدف إلى جعل روح الإنسان خالصة بتحريرها من العالم الأرضي. يجب أن تُدرك هجرة إبراهيم في صيغتها الأكثر واقعية والأكثر حرفية: الله اليهودي هو إله غيور لا يريد اقتسام شعبه مع أي كان. لهذا السبب ينزع أمته –التي سوف تصبح أمته– من أرض أجدادها، ومن الإنفعالات والتقاليد العائلية، بل ومن الألوهيات التي تسكن تلك الأرض. ترافقت الوصية مع وعد تحول، بالخصوص لما أحس بارتجاج ثقة شعبه في نفسه، إلى حِلْف. وانطلاقا من هذا العهد، من هذا الحِلف الذي يتجدد عدة مرات في الزمن، وجب على أبنائه الذكور المفضلين حمل علامة لا تمحى في لحمهم. إله غيور يجعل الإنسان غريبا، ليس فقط عن أرض أجداده، وإنما يجعله غريبا أيضا عن الهبات التي يقدمها هو نفسه. لقد مكّن ابراهيم وسارة، العجوزين، من ولادة الطفل الموعود. ولكن، حتى لا ينتقص حبهما لطفلهما من العبادة الواجبة عليهما اتجاهه هو، أمر بالتضحية العظمى.

في فقرة ذات عمق ديني كبير، أدرك كييركيجارد kierkegaard معنى عزلة إبراهيم القصوى. فهذا الأخير لا يتكلم لا مع سارة، ولا مع إليعازر، ولا مع إسحاق. لا يمكنه الكلام في حدود كونه –خلافا للبطل المأساوي– لا يستطيع تبرير فعله. فأغاميمنون Agamemnon يضحي بـ«Iphégénie»، ينتهك روابط الدم لتحقيق «مصلحة» أوسع، لتحقيق «إيتوس» مشترك؛ أما ابراهيم فهو وحيد أمام الله وظل كذلك: يعيش علاقة

(*) أبرام وإبراهيم في التوراة.

مطلقة مع المطلق، علاقة بدون أي رابط مع الذي لا رابط له. ابراهيم يحب «ابنه من كل روحه».

«لما طلب منه ذلك، كان عليه أن يحبه أكثر إذا كان ذلك ممكنا، وحينئذ فقط سيتمكن من التضحية به. لأن حبه لاسحاق هو الذي – في تعارضه التناقضي مع حبه لله – يجعل من فعله تضحية. لكن عذاب وقلق ذلك التناقض جعلا ابراهيم غير قابل لأن يُفهم من طرف الناس. ضحى بإسحاق فقط في اللحظة التي كان فعله فيها متناقضا، بشكل مطلق، مع إحساسه. ومع ذلك فهو ينتمي للكوني إلى جانب واقعية فعله. وفي هذه الدائرة، يعتبر قاتلا ويظل كذلك»[1].

ورغم ذلك، لم تكن لـ«كييركيجارد» الشجاعة لكي يفكر، وحتى النهاية، إطلاقية العلاقة التي تربط ابراهيم بإلهه، إطلاقية الرابط الديني اليهودي. يُدخل الإيمان إلى قلب ابراهيم، ذلك الإيمان الذي يمكنه من الاعتقاد بأن التضحية لن تتم، أو أنه، في حالة ما إذا كانت ستتم، «سيمنحه الله الخالد إسحاقا آخر بمقتضى العبث» (نفس المرجع، ص 112). وانطلاقا من كونه مفكرا مسيحيا – ينتمي للمسيحية التاريخية التي ولدت مع القديس بولس، وليس من كلمة المسيح – يفرض كييركيجارد، القريب في هذا الأمر من «فيلون»، اليهودي ولكن ذي الثقافة اليونانية، حدا ، غاية ونهاية للتيه. وهذا بالذات ما يجهله اليهودي: فبالنسبة لهذا الأخير، تظل الأرض الموعودة، هذا المكان الذي يجري فيه اللبن والعسل، أرضا منتظرة باستمرار.

ب ـ موسى

إذا كان تيه ابراهيم نتيجة للوصية الإلهية التي اقتلعته من أرض أجداده، فإن ولادة موسى ذاتها هي التي تعتبر تائهة. فموسى وُلد من مياه النيل، وُهبت له الحياة فقط لما تم إنقاذه –بعدما سُلِّم لتيار النيل– من طرف ابنة فرعون العاقر. وكل ما حدث قبل ميلاده الطبيعي فلا أهمية له. تعتبر هذه الولادة استيهامية، وبتعبير أدق، لا وجود لها. أو على الأقل، كان عليها ألا توجد. ومع ذلك، فاستيهام هذه الولادة الطبيعية يحضر باستمرار. ولكنه يحضر بالضبط كاستيهام، ككائن غير موجود. والحال أنه كان عليه ألا يوجد بالذات كاستيهام، ككائن غير موجود، والذي يُلغي وجوده الواقعي عند الولادة المعترف بها اجتماعيا، عند الولادة الوحيدة التي يمكن أن تعترف بها دولة الفرعون. انطلاقا من كونه مصريا ويهوديا في نفس الآن، ولا مصريا ولا يهوديا، امتلك

1) Crainte et tremblement، ص 76، أنظر البيبليوغرافيا في آخر المقال.

موسى ولادته أمامه، كهدف يجب بلوغه. ولتحقيق هذه الغاية، كان عليه أن يبتعد عن الجماعتين اللتين ينتمي إليهما ولا ينتمي إليهما في الآن نفسه. سيعثر موسى على وطنه كـ«نزيل في أرض غريبة» (الخروج، 2، 22). لهذا السبب، لما اختار أصله، ومعه شعبه، عاد إلى مصر ليعيده معه. لم يكن بمستطاع موسى أن يتعرف على نفسه في شعبه إلا في التيه.

وحدها الصحراء – غياب الوطن – تعتبر بالنسبة له الأرض، الوطن. الأصل خطر وتهديد بالموت. في البدء، الولادة اليهودية، ثم تيار النهر، وأخيرا أرض مصر. أخيرا؟ هل توجد نهاية بالنسبة لموسى، نهاية للخطر والتهديد؟ بالنسبة له، كل هدنة تعتبر خيانة، كل توقف يعتبر هجرا، كل تهدئة تدنيسا. لما طلب من إلهه أن يأذن له برؤيته، تجاوزه إلهه وغطى وجهه. لا يستطيع موسى رؤية الله إلا موليا له ظهره. يعلق «غريغوار دونيس» Grégoire de Nysse على هذا المقطع كما يلي:

«يوجد إله موسى دوما في مكان آخر، يوجد هناك. وجذره الحقيقي الخير– لا يوجد في الماضي، وإنما في المستقبل. فالماضي والحاضر لهما قيمة بالنسبة للمستقبل. يختلف التصور اليهودي للزمن بعمق، ليس فقط عن التصور الدائري للزمن عند اليونان، ولكن أيضا يختلف عن التصور الخطي للزمن في المسيحية التاريخية، مسيحية القديس بولس. لا يتمركز الزمن اليهودي حول حاضر المسيح، وإنما يتمركز حول مستقبل الله، الذي هو دوما آخر، ودوما في مكان آخر، حول الله «باعتباره آخَر غير مجرد الوجود». إذا كان الماضي خطر وتهديد. فالحاضر هو صحراء ولا قيمة له في ذاته. الأرض التي ستُسكن يُنتظر العثور عليها دوما. سلسلة الزمن بأكملها معلقة بالمستقبل. الصحراء ليست إذن فترة اختيار، ولكنها قدر. إنها الشرط الدائم للشعب اليهودي.

ولكن الصحراء ليست فقط تيها وفقرا، إنها أيضا وعد: فصف السحاب الذي يقود موسى وإسرائيل هو مسبقا التقاء. ففي الصحراء وحدها يتم اللقاء بالله–المرشد. تسكن إسرائيل التيه. وهكذا تعتبر القوانين طبيعية، حتى ولو كانت قاسية، أقسى من العيش في الصحراء. الله الذي يكشف عن نفسه في غيابه، الله الذي يظهر في اختفائه يوجب الإخلاص. إخلاص متجدد باستمرار. ليس إسحاق حلقة من الماضي. وحتى تضحية ابراهيم تكتسب قيمتها فقط لما تتجدد في مستقبل الجميع، ومستقبل كل فرد، في مستقبل إسرائيل كلها. لهذا السبب يوجب الله، الذي سيُقبل علينا، التضحية له بأول مولود من الذكور والماشية. فإليه وحده يعود أمر تأجيل الهولوكوست كل مرة. اللقاء بالله هو دوما تضحية. التضحية بالحاضر؛ الذي لا قيمة له إلا إذا تمت التضحية به.

أي إذا أُلغي. وحده إعدام الحاضر يُكسب هذا الحاضر قيمته وكرامته. فالصحراء ليست صحراء إلا بالنسبة لله الذي يُذلها، يلغيها وينفيها. اللقاء بالله هو التجربة المُحمَّسة للإعدام الخاص لمن يلتقيه بغية التفاني التام والعبادة اللامحدودة.

لهذا السبب لما طالبت إسرائيلُ بالراحة جلبت قساوةُ الصحراء –التي ازدادت اقفرارا – إلى الذاكرة أصغرَ ذكرى عن الأسر في مصر، حينها سقطت إدانة الله بلا رحمة على هذا الشعب، شعبه، العاجز عن استقباله، المتمرد ضد حكمه المتشدد. ولكن ليس شعب إسرائيل وحده هو الذي يتمرد ضد إلهه. فموسى أيضا يعرف تعب وجهة تظل وجهةً، تعب إله يظل منغلقا على نفسه في غيمته التي لا يمكن النفاذ إليها، والعبور حتى من صورته الخاصة. إله لا يمنح دعمه إلا لما يصاب شعبه بالإنهاك، والذي يوجب متابعة السير فورا، في الصحراء. يمكن أن نرى في حادثة العجل الذهبي نوعا من «مسؤولية» موسى، تدخله الشخصي، حتى وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة. يكفي أن نعتبر أن إذابة الذهب لتشكيل الوثن هي فكرة هارون، «فمُ» موسى، يُضاف إلى ذلك العقاب الذي تلقاه موسى: والقاضي بأن يموت دون أن يلمس الأرض الموعودة، وهو عقاب قاس جدا لا يمكن إرجاعه إلى الضربة الثانية بالعصى، التي لم يُؤمر بها، وهي الضربة التي ضرب بها الصخرة التي فجر الله منها الماء لرَوْي إسرائيل.

1ـ2. تأويلات

أ- هيجل

تتميز صفحات هيجل الشاب عن الدين بعدائه العميق لليهودية. فأثناء مقارنته لإبراهيم بـ«كادموس» و«داناووس»، وبأبطال يونانيين آخرين كتب أنه بينما «بحث الأبطال اليونانيون عن أرض يحبون ويعيشون فيها بحرية»، لم يرد قائد الأمة اليهودية «أن يحب، ولا أن يكون حرا من أجل أن يحب» (Der Geist des Christentums, p.227، الترجمة الفرنسية، ص6) فهجر أرض الأجداد لم يكن إلا الفعل الأول لحرية أرادت أن تكون مطلقة، غير مرتبطة بأي ارتباط مع العالم. حتى حبه لابنه، هذا الابن الوحيد الذي امتلكه، أثقل كاهله. ولم يتمكن من قبوله إلا حينما تأكد «أن قوة هذا الحب لن تذهب مع ذلك إلى حد جعله عاجزا عن ذبح ابنه بيده» (نفس المرجع، ص 279، الترجمة الفرنسية، ص 8).

ولم يكن حكمه على موسى أقل قساوة: فموسى لم يحرر شعبه إلا لكي يفرض عليه عبودية أكثر ثقلا. فرفض ابراهيم «لأب يحب»، وهو الذي ألب شعبه ضد كل

الأمم الغريبة التي التقى بها إبان تيهه، ذلك الرفض نجده أيضا عند موسى وهارون ضد شعبيهما : «إن أفعال موسى وهارون تؤثر على إخوانهم كما تؤثر على المصريين كقوة، ونرى أن هؤلاء يستعملون أيضا هذه القوة كسلاح في الصراع ضد الاضطهاد» ،نفس المرجع، ص 281، الترجمة الفرنسية، ص 10).

وبكل بداهة، فالحكم السلبي لا يمكنه إلا أن يطال إله إسرائيل نفسه، ويطال وجوده غير القابل للمعرفة. فالمقارنة بين الخاصية السرية للأسرار الخفية لـ«الإيلوزيين» éleusiniens من جهة، والبعد الخفي لإله موسى من جهة أخرى، هي مقارنة مضيئة إلى حد بعيد :

«إن سر الإله الخفي في قديس القديسين له معنى آخر مخالف لسر الآلهة «الإيلوزية»: مشاهد، إحساسات، الحماسة والصلاة، وضمن كل تمظهرات الله هذه في «إيلوزيس» Eleusis، لا يُقصى، كان هناك مانع واحد فقط وهو عدم الحديث عن كل ذلك، لأن الكلام يدنسها، ولكن تجارة اليهود وأنشطتهم، وقواعد خدمتهم، يمكنها أن تُغذي ثرثراتهم (Deut,30)، لأنه لا يوجد هنا شيء مقدس: فالمقدس يوجد، وإلى الأبد، خارجهم، لا يرونه ولا يحسونه» (نفس المرجع، ص 285، الترجمة الفرنسية، ص 13).

لم ير هيجل في التصور اليهودي عن الحياة إلا ما هو سلبي، فذلك التصور لم يكن في نظره إلا عدمية خالصة لا أقل ولا أكثر. فالصحراء ليست إلا صورة لغياب الحب، لغياب القيمة، لغياب الله. كما أن إعدام المخلوق يقابله العدم الذي يلحق بالخالق. يذكر هيجل خيبة أمل Pompée الذي «لما اقترب من قلب المعبد، من مركز العبادة، آملا امتلاك جذر الروح الوطنية هناك [. . .]، الروح التي تنفخ الحياة في هذا الشعب الاستثنائي [. . .] اكتشف هذا الوجود كفضاء فارغ» (نفس المرجع، ص 284، الترجمة الفرنسية، ص 12).

وإذا تأملنا جيدا انتقادات هيجل، فإننا نجد أنها تستهدف بأكملها التصور اليهودي للزمن. فباعتباره وريثا لمسيحية القديس بولس وللمسيحية التاريخية، لم يكن بوسع هيجل أن يفهم زمنا معلقا كلية بالمستقبل، زمنا غير متمركز على الحاضر. لامحدوديته كلية، وضعية، حضور، وحي، Offenbarung. فالإله الذي لا يتمظهر، الذي لا يحب، والذي لا ينكشف، الإله الذي هو دوما وفقط «آت» يعتبر بالنسبة لهيجل إلها فقيرا، ناقصا. إن مستقبل هيجل يوجد فقط في يقينية الحاضر، في حقيقة الآتي. لقد جاء المخلص. اكتملت الأزمنة. لهذا السبب، تم هزم وتجاوز كل مآسي العالم – الـ mala mundi الخير الشامل. وتم هزم الموت malum بدوره في عملية هزم المآسي تلك. يوجد

لا يبدو أن التأويل الهيجلي لليهودية قد تمكن من تفسير عظمة إسرائيل التي يعترف بها الفيلسوف نفسه لما يُعرَف هذا الشعب بأنه شعب ممتاز وفذ. وبالإضافة إلى ذلك، فإن وظيفة المخلصِّ في اليهودية لم تُفهم على الإطلاق في خطاب هيجل. لقد اكتفى هيجل بملاحظة أن «اليهودي المتوسط يود التنكر لذاته، ولكن ليس لموضوعه، آملا في مخلص منتظر» (نفس المرجع، ص 295-296. الترجمة الفرنسية، ص 23). والمخلص، بالمقابل، يقوم بدور الوساطة الضرورية. فبُعدُ الإله اليهودي، أي اتصاف «وجوده الآتي» بالبَعدية المطلقة، يكاد، باستمرار، يقوض كل علاقة مع الحاضر ويعيش خطر فقدان طبيعته الخاصة كـ«آت». لا يقرِّب المخلصُ المستقبلَ، لا يُحينه، بل بالعكس، يُبقيه بعيدا، ولكن، وهذا هو الأساس، يُبقيه. يوجبُ النبي –وهو الذي يوجه كلامه نحو المستقبل لقياس البؤس الروحي الحاضر: خيانة شعبه لله– أن يكون الرابط مع الإلهي، الذي يتكلم باسمه، صادرا عنه وحده، أن لا يكون فقط رابطه هو، أي ذاتيا، ولكن عليه أن يكون موضوعيا، وبتعبير آخر، أن يكون مُرادا من طرف الله نفسه. المُخلص هو تمظهر إخلاص الله للحلف المعارض لخيانة شعب إسرائيل. المخلص هو حضور المستقبل الإلهي في الحاضر الإنساني. ومع ذلك، فهو حضور لغياب هو في نفس الوقت إدانة للحاضر. وفيه يجتمع ويعبر عن نفسه كل تعقيد الزمن اليهودي.

يميز بنيامين بين لغة الوحي، أو لغة تعبيرية، ولغة ما يُبلَّغ: اللغة التي حين تسمي تُعبِّر، وهي ماهية الأشياء، واللغة التي –انطلاقا من كونها صورة للأشياء– تعتبر وسيلة نافعة للخبر. هذا التمييز ليس، بالرغم من ذلك، تمييزا تاريخيا فعليا، بما أنه، منذ الخطيئة الأصلية، منذ ميلاد التاريخ، فقد الإنسان اللغة الموحية، الفردوسية. ليست اللغة «الخالصة» إلا ذاكرة مغرقة في القدم، ذاكرةَ ماض كان دائما ماضيا. في الواقع، وحدها وُجدت ولازالت توجد الـ«مائة ومائة لغة»، لغات الإنسانية التاريخية، والتي هي جميعها خيانات –وبالتالي أيضا تقاليد، عمليات نقل– لهذه اللغة الخالصة والأصلية التي لو توجد قط، والتي هي، بالرغم من ذلك، من زاوية ماوراء–تاريخية وخِلاقية حاضرة في كل لغة تاريخية.

يعارض تأويل بنيامين للزمن، قصديا، تأويل هيجل. إذا كان الزمن التراجيدي، الذي ينتمي، بشكل خالص، لما قبل تاريخ الإنسان، مثل زمن المُخلِّص، زمنا مكتملا، فإنه مع ذلك يعتبر مكتملا في اتجاه معارض للتصور الهيجلي. فزمن البطل التراجيدي هو زمن مكتمل انطلاقا من كون الموت لا تحدد فقط نهاية الحياة، ولكنها تمنح شكلا لقدرها. تُنجز الموت «البداية»، ما كان موجودا منذ البدء. الموت تمنح الخلود للبطل التراجيدي. ولكن الأمر يتعلق بـ«خلود ساخر». إذا كانت حقيقة النهائي، بالنسبة لبنيامين أيضا هي اللانهائي –حسب الجملة الهيجلية الشهيرية– في تأويله لماهو تراجيدي، ومع ذلك، فاللانهائي ليس هو المصالحة ما بين الإلهي والإنساني، إعادة تكوين «النظام الإيتيقي للعالم»، ولكنه النفي المطلق واللاجدلي للنهائي. في صمت البطل التراجيدي ينكشف الطابع اللاتاريخي لقدره. إن موت البطل التراجيدي لا يفتح تاريخا، إنه يكشف، إلى جانب مجانية القدر، «تفوق» البطل في علاقته بآلهته. وهنا بالذات يكمن السمو الأخلاقي (بالمعنى الكانطي) للتراجيديا.

إذا كان هذا هو اكتمال الزمن التراجيدي، فأين يكمن عدم اكتمال الزمن التاريخي؟ هنا يصبح التعارض مع هيجل، إذا كان هذا ممكنا، أكثر عمقا أيضا. يقابل وولتر بنيامين محايثة المفهوم بتعالي الفكرة، ويقابل الطابع العلائقي للزمن بمغالاة المجازي. وإجمالا، يقابل تمجيد التاريخ بعدمية تاريخية جذرية. ليس التاريخ مسارا صنع من غزوات ومن خلاص البشر؛ بل بالعكس، التاريخ هو ركام هائل من الأنقاض. التاريخ ليس سوى مجال ماهو عابر، ما «لا معنى له»، والذي يجد التعبير عنه الأكثر ملاءمة في اللغة الشذرية للـ trauerspiel. حين يعزل الزمن عن الخالد، يُقسم في ذاته، لا يمكن أن تكون له استمرارية أخرى غير استمرارية انصمام مكاني بسيط.

ومع ذلك، ففي البؤس الخَلقي للتاريخ، لازال الحنين إلى الله حاضرا. حنين إنساني. ولكنه ناتج عن غياب الله. عن الله الحاضر عبر المُخلِّص. كل لحظة من الزمن، كل ثانية –يؤكد بنيامين– هي «الباب الضيقة التي يمُر عبرها المُخلِّص» (Uber den Begriff der Geschichte, p.704, trad française, p.207) بإمكانه الدخول، وانطلاقا من هذه الإمكانية، يدخل فعلا. إنه يدخل كوعي للبؤس الانساني، كضرورة إلهية، مثل هذا اللاشيء الذي يقيس عدم كفاءتنا. يكتشف بنيامين بذلك الوظيفة التاريخية لشخصية المُخلِّص الهامة، دون أن يهجر، فضلا عن ذلك، التمجيد التاريخي للتاريخ. المخلص اليهودي يظل مُخلِّصا يُنتظر قدومه؛ ومستقبلا أبديا، وهنا يكمن مغزى وجهه الإلهي، ومع ذلك، فإن هذا الخلود المنتظر هو الذي يملك قوة مناداة الحاضر إلى ذاته، بينما يدينه

ويمتنع عنه. إن نزعة الخلاص هي التي تفسر قوة الشعب الرائع والفذ.

إن اختبار اليهود لما هو إلهي باعتباره غيابا يجد عند إدموند جابيس Edmond Jabès مُؤولا استثنائيا آخر. الحاضر هو نفي لله. وليس فقط حاضر الإنسان: حاضر الكلام الذي يدعي التعبير عن صمت الله. إن حاضر الله –الخلق– هو نفي الله، قبل حاضر الانسان نفسه.

الله، قبل الخلق، هو الكل؛ وبعد ذلك، آه، فيما بعد، هل هو اللاشيء؟

الكل لامرئي. الرؤية توجد ما بين الكل واللاشيء، في كل جزء منتزع من الكل.

لتتم عملية الخلق، وضع الله نفسه خارج نفسه، حتى يتمكن من اختراق ذاته ويحطم ذاته.

وبعدما خلق العالم، كان الله هو الكل، باستثناء السماء والأرض.

وبعدما خلق النهار والليل، كان الله هو الكل باستثناء الكواكب.

وبعدما خلق الحيوانات والنباتات، كان الله هو الكل باستثناء حيوانات ونباتات الأرض.

وبعدما خلق الانسان، صار الله بدون وجه.

لاأحد شاهد الله، ولكن مراحل موته هي مراحل مرئية بالنسبة لكل واحد منا.

(Le Livre de questions, 2, P. 319)

إنه امتلاء الله، كماله واكتماله، وجوده الكلي في الواحد، الذي يختزل الأرض إلى صحراء. لا يتعلق الأمر بالإنسان، فليس هناك أي خطأ إنساني، ولا أية خطيئة إنسانية بإمكانهما أن يكونا من القوة بحيث ينقصان من الله. وحده الله بإمكانه تدمير الله ومنجزات الله. ولن يكون ذلك بسبب الإنسان، ولكن من طرف الله نفسه، ومن ماهيته الإنسانية الخاصة. الخلق نفي لله. ومن جهة أخرى، خطيئة وخطأ الإنسان ليسا بممكنين إلا بعد الخلق، بعد الصحراء. ولكن، بهذا الشكل، خضع المعنى الذي يقتضى الإقامة في الصحراء للقلب. فلقد تحول من سلبي إلى إيجابي. فالهجرة والتيه في الصحراء، وقبول المنفى، هذه هي الطريقة الوحيدة بالنسبة للإنسان للتواصل مع الله، مع ما خلَقَ الله. فحتى رفضُ الله، هو طريقة للتواصل معه، ومع إنجازاته.

«لقد تم طرد الخالق مما خلقه. روعة الكون. الإنسان يدمر نفسَه وهو يَخلق» (نفس المرجع، ص.396).

كانت خطيئة الإنسان ستتجسد في رفضه للمنفى، للترحل والهجرة الأبدية. ولكن إذا كانت الأرض صحراء، فكيف للإنسان أن يرفض التيه؟ في الحقيقة، طرق

الخطيئة لا محدودة: فالإنسان بمستطاعه تحويل الصحراء ذاتها إلى مسكن والمنفى إلى وطن. لهذا السبب يحس «جابيس» بالحاجة إلى مضاعفة ترحّله الخاص بمطالبته في نفس الوقت بإمكانية أن يصبح غريبا عن الأرض التي نُفي إليها، وغريبا عن الأرض التي آوته (Un étranger...., p. 170)، إمكانية أن يصبح غريبا عن اللغة نفسها التي يكتب داخلها. فالنفي بالنسبة له هو دوما نفي النفي، «سفر في السفر، تيه في التيه» (نفس المرجع، ص، 18).

ولكن، مع أن جابيس يلح على الكائن «الغريب» –«غريب الغريب، كتبتُ ذات مرة» (Le Parcours, p.16) – فلقد اقتيد في النهاية، بقوة الفكر للإعتراف بأولوية الضيافة. بكل تأكيد، في الصحراء، لا تقبل الضيافةُ التَّعود. الغريب كغريب تم إيواؤه، والمسافر يظل نكرة حتى حينما يُتعرَّف عليه، إنه غير منتظر حتى حينما يكون منتظرا (Le Livre de l'hospitalité, p. 84-85). وبتعبير آخر، استقبال الصحراء المضياف يحمي القلق من غياب الله المميز لهذا المكان. ولكن، كيف يمكن حماية القلق؟ فوضع «الغريب» هو دوما مقلق، وهو الوضع يتعلق بالضيف أو المَدْعُوّ، بدون تمييز، ولا علاقة له بالاستقبال في حد ذاته بالمرة. الضيافة أكيدة في ذاتها حتى وإن كان القلق يسكنها. وخلافا لمقاصده الخاصة، يُحوِّل جابيس الصحراء إلى مسكن قادر على استقبال كل شيء. غياب الله في مكان يكون فيه حضور الإنسان أكيدا باستمرار. إنه الكتاب الذي يشهد على هذا الغياب. (Le Parcours, P.30).

الأمل يوجد في الصفحة القادمة. لا تغلق الكتاب.

قلبت كل صفحات الكتاب دون أن ألتقي بالأمل.

الأمل هو، ربما، الكتاب نفسه.

(Le Livre des questions, I, p. 380)

ورغم ذلك، يكتب في كتابه «Le Parcours»، (ص35)، بأسلوب، يعتبر –وبطريقة شاذة – مُوبَّخاً:

الله ليس الله. الله ليس الله. الله ليس الله. هو موجود.

يوجد قبل العلامة الدالة عليه. قبل التعيين.

إنه ما قبل الفراغ، ما قبل الفكر، إذن، ما قبل اللامفكر فيه أيضا، كما لو كان بالإمكان وجود ما قبل اللاشيء.

إنه ماقبل الصراخ، ما قبل الاضطراب.

هو الليل بدون ليل، النهار بدون نهار. ما قبل النظرة. ما قبل الإنصات.

هل سيكون مبالغا فيه الإنصات في هذا الكلام لما يشبه صدى «صرحه» اخرى؛ صرخة تولد وتعبر عن تجربة إلهية أخرى؟

II ـ الإيتوس: اختبار اليونان للإلهي

إذا كان إله إسرائيل يدير ظهره لشعبه (فهو يُنتظر قدومه باستمرار، بعيد ومتحفظ: إنه مرشد، وإذا تسامح، فإنه لا يُصبح أبدا رفيق الدرب) فإن آلهة اليونان، على عكس ذلك، تظهر دائما مُواجَهةً. يذكر «باندار» Pindare بوجود « سلالة البشر وسلالة الآلهة» و«أننا ندين بالتنفس، ضد بعضنا البعض، لنفس الأم». حتى وإن «فرقتنا مسافة السلطة الكبرى التي مُنحت لنا. ليست الإنسانية إلا عدما، والطقس الجاف، الذي هو إقامة الآلهة، يظل ثابتا» (Néméennes. 6. 1-4)، ومن جهة أخرى، وقبل ميلاد التاريخ، اعتاد الإلهيون اقتسام وجباتهم مع الفنانين. والحال هذه، حتى عندما توقفت هذه العادة، بعدما خدع بروميثيوس زوس، لم تحتقر الآلهة أبدا صحبة النساء الفانيات، ولا الإلهات صحبة الرجال. في اليونان، كان الإلهي يتخذ منزل الإنسان مسكنا. روى أرسطو أن بعض الغرباء، أثناء مرورهم بـ«إيفيز»Ephèse لزيارة أشهر حكيم هناك، ترددوا لأنهم فوجؤوا برؤية إنسان يتدفأ قرب الموقد العائلي، فدعاهم هيراقليطس للدخول قائلا لهم: هنا أيضا توجد الآلهة». (Heidegger, Humanismusbrief, p. 351).

II – إشخصيات هامة

أ– أوليس Ulysse

انطلق ابراهيم وموسى ليبتعدا عن بلدهما الأصلي، وعن الماضي الذي أتيا منه. أما أوليس فواجه كل مخاطر السفر ليعثر على الأرض التي ولد فيها. وهو يعرف جيدا أن كاليبسو Calypso أجمل بكثير من بينيلوب Pénélope، ورغم ذلك، رغب في العودة إلى بلده. ويعرف أيضا أنه، بذلك، يتخلى عن هبة الخلود، ولكنه قبل أن يعود مقابل رؤية جزيرته (الأوديسا، الكتاب الخامس، الأبيات :203-224). كان مستقبله الحقيقي هو أصله. وكان الحنين هو إحساسه الأساسي. المغامرة جميلة، والمخاطرة المرغوب فيها تشبه ملح الحياة، ولكن شريطة أن تكون هناك عودة. وبالنسبة لـ«أوليس»، فالعودة إلى

بلده هي قدر أكثر منها مصيرا. إن أكبر المخاطر، في الحقيقة، بالنسبة لـ«أوليس» هو أن يتوهم أنه في طريق العودة. هذا هو شراب المحبة للساحرة Circé. والبطل يتملص من شراب المحبة هذا، ليس بمفرده، ولكن بفضل رفاقه، الذين يذكرونه بوطنهم الحقيقي لكونهم متلهفين لرؤية عائلاتهم. (نفس المرجع، الكتاب العاشر، الأبيات: 472-474). لكن العودة، مع ذلك، تفرض انعطافا طويلا، أكثر طولا من كل ما وسع الفكر الإنساني تخيله. سفر في أرض الموتى. هناك يلتقي «أوليس» بأمه. النهاية تتصل بالبداية: مثل دائرة الحياة، التي تقرأها له مسبقا، هنا، في الـ Hadès (جهنم)، عينا «تيريزياس» Tirésias مكفوفتان: العودة إلى «إيتارك» Itharque، الانتصار على الطامعين، الأسفار والعودات المستقبلية، بل حتى موته العذب. الموت فوق مياه البحار بكل تاكيد (نفس المرجع، الكتاب التاسع، الأبيات 134-136)، لكن كل شيء يدعو للإعتقاد أن الأمر يتعلق ببحر ودي، بحر مألوف في «إيتاك» أيضا. تتم المغامرة كلها في الحاضر، في الدائرة المبتهجة لساعة خالدة حيث الماضي والمستقبل يوجدان في مرورهما.

ب ـ «أبولون» Apollon

تسكن الآلهة اليونانية عالم البشر. ومع ذلك، تظل، في قربها، بعيدة. تغطي السماءُ الأرض وتحتضنها، ولكن من أجل السيطرة عليها. حينما تنتقل الأسطورة من حكي التعاقبات البشرية إلى حكي الأحداث الإلهية تحتد نبرة الصوت. وذلك لأنه انطلاقا من تغير العَرَضي نصل إلى الخالد والضروري. يهبط «أوليس» إلى «الهاديس» (جهنم) حتى يعرف مستقبله كما تنبأت به له «تيريزياس». ويتحقق ما تم التنبؤ به له. لكن يقينية ما سيتحقق في المستقبل، والذي يحضر سلفا في فكر المتنبئ ليس إلا يقينا واقعيا. فكلام «تيريزياس» تَنْقصه شرعية نظام العالم الضروري. لكن نظرة «أبولون» مختلفة كلية. فابن «زوس» Zeus هو حارس مجال الأب. حاضره هو النظام الشرعي لما سيقع. لهذا السبب، لا يتوقع «أبولون»، بكل ما تعنيه العبارة من معنى، وإنما يرى. إنه يرى في أفق الزمن إقامة كل الأزمنة.

يسمى أبولون أيضا «فيبوس» Phébus، الخالص. وذلك لأنَّ نظره لم يُلوث بعَرضية المستقبل. إله الجمال: الأكثر جمالا، لأن «ما يظهر أكثر من غيره» يُظهِر كل شيء. «أبولون» هو الضوء الذي يخط تخوم وحدود ما يوجد. وحسب حكاية أرسطوفان، لأفلاطون، بعد شَطْر الخنثى الأصلية الرائعة إلى شطرين، أمر «زوس» بأن يُقلبَ للخنثى «وجهها ونصف عنقها إلى الجهة التي تعرضت للشَّطر حتى يظل الإنسان متواضعا حينما

يرى باستمرار القطع الذي تعرض له» (Le Banquet, 190 c). وُلد الوعي مع «أبولون». وعي الحدود الإنسانية بالمقارنة مع الآلهة. وبالتالي وعي زمن الإنسان، الزمن المنتظم والخاضع للتقسيم. تحتفظ أسطورة أرسطوفان، من بين أساطير أخرى، بذاكرة ميلاد الطبيعة الأولى الصاخبة، الغامضة، السديمية، بنظام الزمن المقَطَّع إلى ماض، حاضر ومستقبل.

يعتبر أبولون شخصية إلهية هامة تجسد حقيقة «بارمينيدس» الخالدة. التجسيد الأسطوري المسبق للحاضر الابستيمي الذي أجهد التراث الغربي كل نفسه –عبر الحكمة في البدء ثم عبر الفلسفة– لتفكيره. لكن الأمر لا ينحصر في ذلك فقط.

لنذكر أن أجوبة عرافة ديلف Delphes كانت غامضة. ولا يرجع الغموض إلى ضعف ذكاء البشر، ولكن إلى إرادة الله، المنحنى، اللوكسيا Loxia كما يسميه اليونانيون أيضا. وانطلاقا من كونها «مختفية» إلى حد ما، تتضمن حقيقة «أبولون» إرادة كذب قوية، إرادة رافقها العنف، لأن جزيرة ديلوس Délos، الصغيرة وكثيرة الحصى، كانت تخشى أن تكون مقر ولادة «ليتو» Léto (Hymne homérique à Apollon, vers 66-69). وفي الحقيقة، أكثر الآلهة اليونانية يونانية لم يكن من أصل يوناني. في حكاية الصراع مع هيرا Héra واغتيال التنين (نفس المرجع، الأبيات: 331-369) الذي أوكلت له الآلهة ذريتها المشوهة الخلقة، يعبر تيفون Typhon عن ذكرى العنف الأصلي الممارس على طبيعة الأرض الأم، وهي طبيعة لا محدودة، لا شكل لها، والتهتكية، والتي ولد منها النظام الكوني لـ«زوس» الأب، القائم على القياس والقانون. تعود أصول «أبولون» إذن، إلى أقدم ثقافة متوسطية. وحتى حينما تم قبوله في الأولمب اليوناني، احتفظت الأسطورة بأصلها الغارق في القدم. إنها تحكي بالفعل أنه في أول ظهور له في مسكن «زوس»، «اضطربت» الآلهة نفسها. (نفس المرجع، الأبيات 1-4).

وتحدث هيراقليطس أيضا عن طبيعة «أبولون» الغامضة لما لاحظ أن «ديلف» «لا تكشف، ولا تخفي، وإنما تقدم علامات» (fragment 93; Conche, 39, p. 150). كان هيراقليطس يفكر، بدون شك، في شخصية «أبولون» المهمة لما أكد أن «الطبيعة تحب أن تختفي» (fragment 123; Conche, 69, p. 253). الطبيعة الأكثر جمالا، والأكثر وضوحا.

II – 2. تأويلات

أ– أفلاطون

ليس كلام الفلسفة كلاما أصليا، وإنما هو كلام مشتق. فالحكماء الذين فرضوا –كمشرعين حقيقيين– الأسماء على الأشياء، ومع الأسماء فرضوا النظام (Platon, Cratyle, 390a-391d)، هم أقدم من الفلاسفة. فاليونانيون، الفلاسفة هم «دوما أطفال، ولا يوجد أي شيخ في اليونان» (Platon, Timée, 12b). وانطلاقا من وعيها بذلك، تعبر الفلسفة عن ذاتها بالخصوص عبر كلام «الميتوس» (الأسطورة)، الذي يتحدث عن ميلاد الزمن. فالإلهي، صانع العالم، وحتى يجعل مخلوقه يشبهه إلى أقصى درجة ممكنة، أوجد الخلود في الوحدة، صورة خالدة تشتغل وفق العدد والزمن بالتحديد. وإلى جانب الزمن خلق السماء، النهار، الليل، الشهور والأعوام، والتي هي أجزاء وأشكال للزمن. من الواضح أن ما ينتمي للحركة –كان، يوجد الآن، سيكون– لا يمكن أن ينسب لما لا يمكن أن نقول عنه –إضافة إلى كونه ثابت وغير قابل للقسمة– إلا أنه «موجود» و«موجود فقط» (نفس المرجع، 37d-38a). حكاية غريبة ومدهشة، تلك التي تنفتح على ميلاد الخلود –بالرغم من كونه خلود إيقوني، مشتق– والذي ينتهي في فرضية ذوبان الزمن والسماء، أي ينتهي في الصورة الخالدة للخلود (نفس المرجع، 38 b-c).

تفيد علاقة التعارض بين النموذج والصورة في الإشارة إلى أن ما يهدد الصورة هو النموذج بالذات. لو كانت هناك ملاءمة تامة معه، فإن الصورة المرئية سوف تختفي في اللامرئي، في اللامميز وما لا شكل له، في اللغة الفرعية للفلسفة، يظهر من جديد التهديد الذي تشكله الأسطورة مع شخصية «أبولون» الغامضة، «أبولون» «الجميل»، العنيف« واليوناني من أصل متوسطي. اللامرئي هو خاصية المرئي، خاصية ماهو أكثر قابلية للرؤية. كما أن المرعب هو خاصية الجميل، خاصية الأجمل.

حددت الفلسفة الغربية لنفسها كمهمة، وذلك منذ أصلها، التخلص من هذا التهديد الشيطاني بحماية نفسها من خطر الخلود الذي يسكن الواحد. ولقد أكد أرسطو أولوية الفعل العملي، والمكتمل، والشكل على ما لا شكل له وما لا يُميَّز عن الأصلي. وهذه هي البرهنة التي يقدمها:

« كيف ستوجد حركة بالفعل، إذا لم يوجد أي سبب فعلي؟ ليس الخطب الخام، بالتأكيد، هو الذي سيحرك نفسه، ولكنه يتحرك بسبب فن النجار، ونفس الشيء بالنسبة للحيض والأرض، فهما يحتاجان للبذور والسبب المولد للحركة» (Métaphysique, A, 1071b, 28-32.)

«وكنتيجة لذلك، الليل والسديم لم يوجدا إبان زمن لا محدود، وإنما نفس الأشياء وجدت دوما، سواء وفق دورة، أو بمقتضي قانون آخر بما أن الفعل سابق على القوة» (نفس المرجع، 9-7 ,1072a) .

العالم خالد، ولا يهدده خطر الزوال. الله – الشكل الخالص الذي لا يخفي بداخله أي واقع لا شكل له – هو الواحد الخالد والذي يجتمع بداخله وينعكس الخلود المتعدد، الجوهري، للعالم. ضامن خلود الزمن وأساس إطلاقية الابستيمي.

تشارك فلسفة هيجل كلية في هذا السديم القائم على القرب من الله، هيجل هذا الفيلسوف المسيحي، فيلسوف المسيحية التاريخية ومسيحية القديس بولس. ولا يتعلق الأمر بكونه تجاهل الوجه الليلي، ما قبل اليوناني، لـ« أبولون » الإله؛ بل بالعكس، فتأويله للعالم اليوناني يبدأ تحديدا كـ« كتلتين أخلاقيتين» (إيتيقيتين) متعارضتين، بتقديم تعبيرين: أحدهما عن الحق الطبيعي للظلال، والآخر للقانون الروحي للنهار (Phanomenologie des Geistes, p. 317 sq.) . ومع ذلك، فللصراع بين الوجه الليلي والوجه الشمسي للإله –وهو الصراع الذي ميز، تبعا لأشكال وأنماط مختلفة دوما، تاريخ الانسانية بأسره– غاية واحدة وهدف واحد : كشف العميق (نفس المرجع، ص، 564) . خُصص الظل منذ البداية للنور، وذلك ليتحول هو ذاته في الأخير إلى ضوء.

ب – نيتشه وهلدرين

منذ أبحاثه الجينيالوجية الأولى، وعى نيتشه أن العلاقة: « دين شمسي – ابستيمي »، والتي ترتكز عليها الحضارة الغربية منذ سقراط، أي منذ ميلاد « الفلسفة »، هي التعبير عن « إيتوس »، عن طريقة في الإقامة في العالم، والتي تعتبر ضرورة الحصول على اليقين مجرد ثمرة لخوف شديد ولعدم إحساس حاد بالأمان. فعكف كـ« فيلولوجي » على جذورنا الأكثر قدما، راغبا في اكتشاف الوجه الآخر للإله، الوجه ما قبل اليوناني لـ« أبولون » اليوناني. هذا الوجه ينعته بـ« ديونيزوس ».

إن كون الأمر يتعلق بإله وحيد، ممزق داخليا ويعيش صراعا مع ذاته، هي مسألة بديهية. لن نفهم أي شيء فيما يخص تعاونهما (« ديونيزوس » و« أبولون »)، الذي يصدر عن ومن أجل الصراع. وباستثناء ذلك، فإن الوحدة معلنة صراحة. يسميها نيتشه « الوحدة الأخوية ». وعبر هذه الوحدة، يتكلم « ديونيزوس » لغة « أبولون »، ويتكلم « أبولون » لغة « ديونيزوس » (Die Geburt der Tragodie, p. 139-140) : وذلك لأنه لكي يتمكن الواحد –الواحد الأصلي– من الظهور، يجب عليه أن يتخذ له وجها، وأن

يظل في نفس الوقت مقسما إلى أشكال متعددة ومتفردة. أشكال، وجوه، تمظهرات تظل دوما تمظهرات، أشكال ووجوه لما لا يقبل القسمة، ما لا يظهر، ما لا شكل له. إن خاصية الأيقونة تكمن في منحها وجها لما لا وجه له. إذا كان الواحد الأصلي قد اتخذ له وجها، وشكلا، فإن الأيقونة لن تكون إلا نسخة، تكرارا غير مفيد لذاته.

ولكن، بأية طريقة يوجد ما لا شكل له في الشكل، وما لا يقبل القسمة في المقسوم؟ لا يتم ذلك عن طريق نمط الحضور. لو كان أساس وجود الواحد الذي لا شكل له هو ألا يملك، أي شكل خاص ومحدد، انطلاقا من كونه هو كل الأشكال التي يستعرض فيها نفسه كل مرة، فإن «ديونيزوس» نيتشه لن يتميز في شيء عن عمق هيجل. ولكن «ديونيزوس» ليس حاضرا. «ديونيزوس» هو ذلك الغائب دوما. إنه الغياب. يتعلق الأمر هنا بقضية شائكة يجب أن نتوقف عندها حتى نفهم أيضا أولوية –بما في ذلك الأولوية الزمنية – اللحن الجماعي في التراجيديا في العلاقة مع البطل. وبتعبير آخر، أولوية تأمل الفعل العملي على العمل. ولكن ما هي إذن هذه المفارقة؟ هل يمكن أن نتأمل شيئا ما قبل أن يوجد؟ إن مفارقة التراجيديا هي بدون أدنى شك... مفارقة: مفارقة تأمل الماهية. لأن ما يتم تأمله حقيقة في التراجيديا هو الغياب، غياب الله. فـ«ديونيزوس» لا يوجد. لم يوجد قط. كل الوجوه التي يجسدها كل مرة، كل الأبطال الذين يعيرون وجوههم لإله التراجيديا هذا ليسوا أبدا «ديونيزوس» (نفس المرجع، ص، 62-64). «ديونيزوس» ينسحب. إنه هذا الذي ينسحب. وهذا ما يجعل لا يقينيا كلَّ يقين، وحزينةً كل طمأنينة. «ديونيزوس» هو الغياب الذي يقلق.

إن ظهورَ البطل –الانتقال من المدح التراجيدي المغالي إلى الشكل الدرامي– قد طبع مسبقا بداية انحطاط ماهو تراجيدي، وذلك بتخصيص قناع للإله الغائب بطريقة ما. ومع ذلك فالتراجيديا تظل ثابتة في معناها الأصلي مدة طويلة بقدر حفاظ اللحن الجماعي على خاصية التضادية، ليس في العلاقة مع البطل ولكن في العلاقة مع اختزال الإلهي إلى وجه البطل. أي بقدر المدة التي يحفظ فيها وظيفته كحارس لغياب الإله «ديونيزوس».

تنبغي قراءة هذه الصفحات من «ميلاد التراجيديا» وقراءة ملاحظات «هولدرلين»، في نفس الوقت، حول «أوديب» و«أنتيجون» لـ«سوفوكل». هذان المُؤَلَّفان يعبران عن نفس المعارضة للديالكتيك من النوع الهيجلي، معارضة تشير إلى اختيار دائرة للمعنى مشتركة وتُعلق فيها الأحكام، بما أنها تقدم نفسها كبديل عن الحضارة أو عن التقليد الغربي برمته.

حسب «هلدرلين»، يتحقق التمثل التراجيدي لوحدة الإلهي بالإنساني في الغضب، وآنذاك يصبح التراجيدي مفهوما «وذلك لأن ما يصير لا محدودا يتطهر بواسطة افتراق لا محدود» (Samtliche Werke, II, p. 395-396, trad française, p. 957). ليست الوحدة هي التي تطهر الافتراق، ولكن العكس تماما هو الصحيح. لقد تم قلب هيجل وكل ما يعنيه هيجل هنا! في هذا المنظور يدرك «هولدرلين» وظيفة اللحن المؤدى جماعيا:

«ومن ثمة الحوار المليء بالتعارضات، حيث اللحن المؤدى جماعيا باعتباره تضادا للحوار (...) كل شيء هو خطاب ضد خطاب، كل واحد يُخلي المكان للآخر» (نفس المرجع، ص 396، الترجمة الفرنسية، ص 957).

إذا أردنا استعمال سجل التجريد المنطقي، يمكننا القول أن اللحن المؤدى جماعيا هو الـ «contradictio contradictionis» الذي ينقذ التناقض من الطابع اللاتناقضي لوجوده–هنا. وبتعبير آخر، فاللحن المؤدى جماعيا لا يريح ولكنه، على العكس من ذلك، يزيد من القلق.

ولكن، حتى وإن قابل «هلدرلين» اسم الطبيعة اللامتناهية بالمفهوم الانساني الخالص (والمتناهي رغم ذلك) للتوفيق الهيجلي، ومع ذلك، لم يستطع أن يظل مخلصا للتناقض. فاللامتناهي، كما يفهمه، يُحيِّن بالنسبة له صيغة من التوفيق، عبر الموت، ولكن من أجل أن تولد حياة جديدة، أكثر نبلا وغنى. وإبان حديثه عن «أمْبيذُكلس» Empédocle يكتب:

«[...] وعبر هذا بالذات، وعبر موته، تفوّق في التوفيق بين الأضداد التي انحدر منها، أكثر مما حدث في حياته. لأن الوحدة لو تعد تظهر في موجود متفرد، إضافة، كنتيجة لذلك، إلى جانب سَريرة مُفرطة لم يعد الإلهي يظهر في شكل محسوس، وهكذا يختفي وهم الاندماج السعيد في الوقت الذي يصبح فيه داخليا، ومفرطا في وحدته بالذات. بحيث أنه من بين الضدين، أحدهما وهو الضد العضوي، الذي تفزعه اللحظة العابرة، يسمو إلى كونية أكثر صفاء، أما الضد الثاني الـ aorgique، وانطلاقا من مروره إلى الأول، يصبح بالنسبة له موضوع تأمل مُطمئن، فتبدو سريرة اللحظة الماضية، بصفة عامة، أكثر احتواء، أكثر تميزا وأكثر صفاء» (Grund zum Empe-dokles, ibid, p. 118, trad française, p. 660-661).

بالنسبة لنيتشه كما بالنسبة لـ«هولدرلين»، يعتبر «ديونيزوس»، الإله الغائب، غائبا لأن أي وجه من وجوه «أبولون»، وأي شكل وأي تفردية لا تقارن به. ولكن من

انسحابه تولدت كل الوجوه والأشكال الفردية. ليس موت الموت هزيمة ولكنه انتصار مبدأ التفردية. الواحد الأصلي، الحياة في حالتها الخاصة، الانسياب الخالص يدمر ليَخلقَ. وفي هذا انكشفت «متعة أولية» تُذكر بـ«القوة التي تشكل العالم» والتي قارنها هيراقليطس بطفل «يكدس أكواما من الرمل على شاطئ البحر» و«يعليها ثم يهدمها» ثم «يعيد لعبته إلى ما لا نهاية». وبالتأكيد، يؤكد نيتشه في مقاطع أخرى من «ميلاد التراجيديا»، أن الموسيقى ليست في حاجة للكلمات ولكنها تتسامح إزاءها. (Die Geburt der Tragodie, p. 51). والحال هذه، فربما من المناسب هنا الرجوع إلى النقطة الأولى في نقده لتوفيق «ڤاجنر» ما بين الوثنية والمسيحية، ومعارضته للرومانسية. ولكن إذا تحطم الرابط الأخوي ما بين «ديونيزوس» و«أبولون»، كيف سيُضمن الاستمرار في التمييز بين تهتُّك «بابل Babylone والتراجيديا اليونانية؟ (نفس المرجع، ص 31-34). من الواضح أن هذه المسألة تتجاوز حدود «ميلاد التراجيديا» وتشمل مجموع الفكر النيتشوي. هذا الفكر تم دفعه بالتأكيد لتمجيد الحركة والصيرورة بإفراط وكما لم يتم أبدا قبله، ولكن كيفما كان الأمر، لم يكف عن البحث في هذا التمجيد عن توفيق. ماهو هذا التوفيق؟ إنه المتعلق بالصيرورة نفسها، بعلاقة الحياة بالحياة، والإرادة بالإرادة. ويكفينا هنا أن نستشهد بمقطع واحد من «هكذا تكلم زرادشت»:

«ومن علَّم الإرادة أن تتوافق مع الزمن، وعلمها ماهو أعلى من التوفيق؟

ماهو أعلى من التوفيق: هذا ما يجب أن تريده هذه الإرادة التي هي إرادة القوة. ولكن كيف سيحصل لها ذلك؟ من ذا الذي سيعلمها أيضا أن تريد مولّية وجهها إلى الخلف؟» (Also sprach Zarathustra, p. 181, trad française, p. 179).

إذا كان نيتشه قد كلف نفسه عناء البحث عن برهنات علمية لصالح عقيدة العود الأبدي، فإن ذلك لا يعود بكل تأكيد لانشغال بلاغي محض. فالتوفيق ماوراء كل توفيق، التوفيق الأسمى، الأعلى والأقدم، الصيغة الأكثر حداثة والأعتق، تتطلب وجود أساس ابستيمي. لاحظ نيتشه طريقين أمامه: من جهة، الطريق الذي افتتحه أرسطو، وبناه التراث الابستيمي والديني الغربي. وفي المقابل، هناك طريق الحمق، الحمق الذي يتم إسقاطه على الآخرين: «القس الذي لم يعد قسا، بل الذي لم يعد إنسانا» (Also sprach Zarathustra, p 202) ثم اختار.

أنهى نيتشه سيرته الذاتية الفكرية بهذه الكلمات: «هل فُهمتُ؟ ديونيزوس في مواجهة المصلوب...» (Ecce homo, p. 374, trad française, p. 167).

«هل فُهمتُ؟» لماذا هذا الشك؟ إذا كان الزهد وأولوية القيمة على الفعل،

وأولوية ما يجب أن يكون على الحياة تلخص في وجه المصلوب، إذن، بعد كتاب «ماوراء الخير والشر»، وبالخصوص، بعد «جينيالوجيا الأخلاق»، كيف يمكنه الشك في إمكانية فهمه؟ ولكن ماذا لو كان نيتشه قد وجه هذا السؤال لنفسه وليس للآخرين؟ وماذا لو كان السؤال يعبر عن شك في وضعيته الخاصة؟ وماذا لو كان الأمر يتعلق بشك أراد –انطلاقا من صياغته نفسها – أن يبعده عنه؟ يمكن اعتبار كل هذا تمرينا نفسيا لا نفع فيه. ورغم ذلك، ورغم ذلك... لو بدا وجه «ديونيزوس»، في الأخير، مطابقا لوجه «أبولون»، وبدت الحياة، منذ القدم، موجهة لإنتاج أشكال بلا نهاية، لو كان الطموح الأعلى لإرادة القوة هو تكرار ذاتها، وادعى هذا التكرار أنه يقوم علميا على برهنات صلبة، لو كان النموذج الأخلاقي الابستيمي، إجمالا، هو، في الأخير، النموذج المعرف من طرف أرسطو في خاصيته الأساسية، فهل سينتهي إذن «هذا هو الإنسان» Ecce Homo حقيقة عند تعارض؟ هذا السؤال يفرض علينا أن نتساءل: ماهي المسيحية؟ وهذا أيضا لفهم أن الخيار النهائي لنيتشه ليس محتوما. ما بين الابستيمي والحمق–tertium datur!

III – الهجر: كلمة المسيح ومسيحية بولس

III . 1. شخصيات هامة:

أ– المسيح:

«ليتم ما قيل بلسان النبي القائل: «سأفتح فمي بأمثال، وأكشف ما كان مخفيا منذ إنشاء العالم». (مزمور، 78، 2. متى، 13، 35)

يعيد المسيح كلام النبي قصديا. ولكننا نتسائل عن معنى هذه «الإعادة». هذا السؤال أساسي بهذا المعنى، حيث حتى أقصى الكلام – صراخ المسيح على الساعة الثالثة صباحا وهو مصلوب، صراخا عظيما (متى، 27، 46) – يُعيد بداية مزمور داوود رقم 22.

تؤكد الإعادة، عند المسيح، على الإنفصال، الاختلاف. ليست كلمة المسيح كلمة النبي، ولا كلمة العهد القديم أيضا. إنها كلمة أخرى. هي كلمة لها غيرية لا تسمح بأية وساطة، ولا تسمح فقط إلا بـ aut/aut متصلب. واقعة الحواري الذي طلب من المسيح الإذن بالذهاب لدفن أبيه، والذي سمع الجواب الجاف التالي: «اتبعني الآن، ودعِ الموتى يدفنون موتاهم» (متى، 8، 22)، هي واقعة مفيدة جدا. بل إن أقدم فعل من أفعال الشفقة يعتبر كفعل لا فائدة منه إذا انتمى للعالم، وفي حدود انتمائه ذلك. في

عالم الشريعة، عالم المرئي «احذروا من أن تعملوا برّكم أمام الناس بقصد أن ينظروا إليكم» (متى، 6، 1). بل حتى الصلاة، يجب أن تؤدى في الخفاء بعيدا عن أنظار الناس:

«[. . .] لا تكونوا مثل المرائين الذين يحبون أن يصلوا واقفين في المجامع وفي زوايا الشوارع ليراهم الناس. الحق أقول لكم، إنهم قد نالوا مكافأتهم، أما أنت فعندما تصلي، فادخل غرفتك، وأغلق الباب عليك، وصل إلى أبيك الذي في الخفاء [. . .]» (متى، 6، 5-6).

لا يعني الأمر القاضي بإعطاء للقيصر ما للقيصر، ولله ما لله، أنه يجب، وبصفة مبتذلة، إبقاء هاتين المدينتين، الإلهية والإنسانية، منفصلتين: المعنى العميق، بالأحرى، لهذا الأمر، هو الإشارة إلى الاختلاف، الذي لا يمكن تجاوزه، بين ماهو داخلي وما هو خارجي، بين الوعي والعالم: «ولكن همَّ الزمان الحاضر وخداع الغنى يُخنقان الكلمة» (متى، 13، 22). لا شيء أبعد عن المسيح من العزم على تأسيس كنيسة وجماعة. لما قيل له أن أمه وإخوته يرغبون في الحديث إليه أجاب:

«من هي أمي؟ ومن هم إخوتي؟» ثم أشار بيده إلى تلاميذه، وقال: «هؤلاء هم أمي وإخوتي: لأن كل من يعمل بإرادة أبي الذي في السماوات هو أخي وأختي وأمي!» (متى، 12، 48-50).

الجميع يشكلون تلامذة المسيح: كل من ينصت لكلامه. لماذا هذا التدقيق؟ ماهي الصعوبة المتعلقة بالإنصات لكلام المسيح؟

« Aperiam in parabolis os meum ». ليس كلام المسيح قنطرة بين ماهو داخلي وماهو خارجي، بين الوعي والعالم، بل على العكس من ذلك، إنه السيف الذي يفصل بينهما: «ما جئتُ لأرسي سلاما، بل سيفا. فإني جئتُ لأجعل الإنسانَ على خلاف مع أبيه، والبنت مع أمها، والكنَّة مع حماتها. وهكذا يصير أعداءَ الإنسان أهلُ بيته» (متى، 34، 36). يتكلم المسيح لغة الأمثال، أي بطريقة مُنحرفة، لأنه يعي أن ما سيقوله لا يمكن أن يُقال بلغة عادية، والتي هي اللغة الوحيدة الموجودة. فالمثل ضروري. وهو أصعب شيء يتعذر فهمه. وتشهد على ذلك الحادثة التي يرويها متى. فلما سأله أتباعه عن السبب الذي جعله يتحدث بالأمثال، أجابهم بأنهم يفهمونه لأنهم يعرفون «أسرار السماء»، بينما الآخرون لا يفهمونه، الآخرون الذين «ينظرون دون أن يبصروا، ويسمعون دون أن يسمعوا أو يفهموا» (متى، 13، 10-13). فإذا فهمنا هذه الحكاية حرفيا، يجب أن نستنتج أن المسيح لم يأت ليتحدث إلى الجميع، ولكنه أتى للحديث إلى بعض الأفراد،

عكس ما قيل أعلاه عن «أبويه». في الحقيقة، يتكلم المسيح مع الجميع وعن الجميع. ومع ذلك، فالذين يسمعونه هم فقط أولائك الذين يفهمون ماوراء المعنى الظاهري للكلمات، أي ذلك الذي يكشف عن نفسه من جديد باستمرار في الكلمات. أولائك الذين يفهمون أن الكلام هو دوما مزدوج، منحرف وكاذب، وأن الإلهي غير قابل لأن يترجم إلى لغة كما يقول يوحنا: «والنّور يضيء في الظلام، والظلام لم يُدرك النور» (يوحنا، 1، 5). ،ذلك هو أيضا ما جعل المسيح يحذر «تلاميذته من أن يقولوا لأحد إنه هو المسيح» (متى، 16، 20). لم يفهمه تلاميذته أنفسهم، فلما أخبرهم لأول مرة بموته، موته في العالم، تلك الموت التي وقعت منذ الأبد، قال له بطرس مضطربا: «حاشا لك يارب أن يحدث لك هذا» (متى، 16، 22)، فأجابه المسيح: «أغرب من أمامي يا شيطان! أنت عقبة أمامي، لأنك تفكر لا بامور الله، بل بأمور النّاس!» (متى، 16، 23). يشير الشيطان هنا إلى عالم البشر. عالم ممتلكات الناس، سيادة الخارجيانية. سيادة الشريعة، «الفخ» باليونانية، وتعني تلك الكلمة أيضا «المكيدة». ليس العالم بالنسبة للمسيح نفسه إلا «فخا» و«مكيدة»، ولهذا السبب يخشاه. ولهذا أيضا يجب عليه أن يتحدث عن موته، وعن بعثه، هذا البعث الذي ليس عودة إلى الحياة، ميلادا جديدا بعد موت الجسد، بعد الموت الجسدي. البعث هو الموت ذاته: موت خارجانية الشريعة، التي هي حياة في باطن الإيمان، أو بالأحرى في باطن الوعي. هكذا هو تعليمه:

«أما عن قيامة الأموات، أفما قرأتم ما قيل لكم على لسان الله: أنا إله إبراهيم وإله يعقوب؟ وليس الله بإله أموات، بل هو إله أحياء» (متى، 22، 31-32).

إنه تعليم لم يفهمه لا الصدوقيون (نسبة إلى الكاهن اليهودي صدوق) ولا تلاميذته، لأنهم لا يفهمون الخاصية الانحرافية الكاذبة بالضرورة للكلمة. للكلمة الحقيقية véritative، لأنهم لا يفهمون التهديد الدائم الذي يجثم على كلمة المسيح التي يسهل تحويلها -كما سيتم ذلك بسرعة- إلى شريعة، إلى جماعة، إلى ecclésia، إلى عالم. لأنهم لا يفهمون الاختلاف بين كلمة إشعياء «هو أخذ أسقامنا، وحمل أمراضنا» (متى، 8، 17)- وتكرار تلك الكلمة.

كانت كلمة العهد القديم نبوءات الخلاص، نبوءات خلاص البشر من البشر وتحولهم إلى الخير، وتقول كلمة المسيح بالمقابل، أن أي مصيبة من مصائب العالم لا يمكنها الوصول إلى الإنسان الباطني. فالأمراض والأسقام لا تنمحي، ولا تُعوض، إنها تظل كما هي في العالم، لأنه بدونها لن يكون العالم ماهو عليه. والحال هذه، فالوعي والإيمان لا ينقذان الإنسان من مصائب العالم. لهذا السبب يذكر المسيح، داعيا إلى

الكوني philia، أن الأب الذي في السماوات «يُشرق بشمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار وغير الأبرار» (متى، 5، 43-45).

لو أنصتنا من جديد لصراخ الثالثة صباحا، سوف نسمع الاختلاف السحيق الذي يفصله عن كلام المزمور 22. في صراخ الإبن ينكشف الأب. ليس هجر الأب عقوبة تعاقب خطأ ارتكب. إنه انكشاف الأب. هذه هي المفارقة القصوى، التناقض الصرف. الأب يعتبر أبا، أبا فقط، وعبر هجر الابن، ابن الإنسان، هجر جميع الأبناء في العالم. هذه هي الحقيقة التي يبشر بها المسيح، في الصيغة الوحيدة الممكنة، صيغة الخطاب المنحرف، الكاذب، المجاز الذي يقول «الأشياء المختبئة منذ أصل العالم» بكشفها.

ب – القديس بولس

«لماذا لا تفهمون كلامي؟ لأنكم لا تطيقون سماع كلمتي! إنكم أولادُ أبيكم إبليس، وشهوات أبيكم ترغبون في أن تعملوا» (يوحنا، 8، 43، – 44).

إبليس أو الشيطان –كما قلنا سابقا– هو عالم البشر، عالم الخارجانية، عالم الشريعة. ولكن غواية العالم، غواية كلام الناس الذي ينشر في خارجانية الشريعة السر الخفي لباطن الإيمان، الذي يزيل الحجاب الذي، بحجبه، يحافظ على ماهو حقيقي في الحميمية العميقة للوعي، ذلك الاغراء الذي سيستولي سريعا أيضا على تعليم المسيح.

لننصت إلى الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس:

«[...] نعملُ بكثير من الجرأة. ولسنا كموسى الذي وضع حجابا على وجهه لكي لا يُثَبِّت بنو إسرائيل أنظارهم على نهاية الزائل. ولكن أذهانهم قد أعميت. لأن ذلك الحجاب مازال مُسدلا حتى اليوم عندما يقرأ العهد القديم وهو لا يزال إلا في المسيح» (الرسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس، 3، 12 - 16).

يقلب القديس بولس تعليم المسيح حرفيا. فلكي يرفع الحجاب، لكي يجسد كلام الله في العالم، ذهب إلى أثينا، وإلى أريوباغوس Areopage، وكشف الله الخفي للمشركين، ولهؤلاء الوثنيين التقاة الذين خصصوا هيكلا لإله مجهول. وحسب حكاية صديقه لوقا (أعمال الرسل، 17، 19-32)، فما إن سمع فقهاء أثينا بولس يتحدث عن البعث، حتى سخر منه بعضهم وذهب بعضهم الآخر في حال سبيله. من الصعب تصديق هذه الحكاية: موت وبعث الرب تصاحب التجربة الدينية اليونانية منذ بداياتها. لا يتعلق الأمر هنا بحقيقة مقلقة بالنسبة للحكماء الأثينيين، مثل تلك التي رواها بولس، أي أن الله، الذي كانوا يجهلونه، «خلق الكون وكل ما فيه»، هذه الحقيقة لم تكن

مجهولة من طرفهم بالمرة. فهذه الحقيقة لم تحك لهم، ولكنها فُسِّرت وأظهرت من طرف فلسفتهم، وخاصة فلسفة أرسطو.

لقد جمع بولس ما كان المسيح قد قسَّمه: الله والعالم، الباطن والخارجانية، الإيمان والشريعة. قام بولس بِدَنْيَوَة المسيحية. جعل منها قوة تاريخية. قوة مبدعة للتاريخ. وقام بذلك بأكبر وأقصى وضوح. وهنا تكمن عظمته: فبولس، اليهودي المعتنق للمسيحية، نقل الثقافة اليهودية كلها إلى الديانة الجديدة، وأسس بهذه الطريقة المسيحية التاريخية، المسيحية التي نعرفها، والتي «نعيش ونتحرك ونوجد» بداخلها. لقد أكد المسيح أنه لم يأتِ لهدم الشريعة ولكنه أتى لإتمامها. (متى، 5، 17-20). ويظهر جليا لكل الذين يقرؤون الأصاحيح المتتابعة أن إنجازه هو تخريب. يُتمم المسيح، بالمعنى الذي يعلن فيه عن النصف الآخر للكون الإنساني، النصف الأكثر أهمية، الوحيد الذي يستحق الاهتمام –من وجهة نظر دينية–، يُتمم الجانب الإلهي في الإنسان، الإيمان، النصف السماوي الذي يختلف بإطلاق عن النصف الأرضي، ويوجد بإطلاق في ماوراءه. وعلى العكس من ذلك، يرى بولس الشريعة كإتمام وكتحقيق للإيمان. «أما من تبرر بالإيمان، فالإيمان يحيا» (الرسالة إلى مؤمني روما، 1، 17). ولكن من الإيمان قد بزغت الشريعة منذ ابراهيم. والحال هذه، فقبل الإيمان بعيسى المسيح، كانت الشريعة «مؤدب» اليهودي (الرسالة إلى مؤمني غلاطية، 3، 17). لا ينكر القديس بولس تفوق اليهودي على المشركين، حتى وإن كان هذا التفوق أحيانا هو الذي يدين اليهودي، ويعتبر ذنب اليهودي أقبح من ذنب الوثني المخالف للطبيعة (الرسالة إلى مؤمني غلاطية، 2، 3). إذن فالمسيحية التاريخية، المسيحية التي أسسها بولس هي الدين، أي الشريعة التي أقيمت على الإيمان، دين الكلمة التي كُشفت كلية، دين الـ Offenbarung. دين اليهودي الذي يعتقد أن المخلص قد جاء، وأن المستقبل تحقق، وأن الحاضر قد أصبح المجال الذي يوحد ويستقبل كل الأزمنة. لم تعد الصحراء هي الصحراء: لقد أصبح من الممكن رؤية وجه الله نفسه.

هذه هي المسيحية التي انتصرت. المسيحية التاريخية، المسيحية التي صنعت التاريخ، تاريخ غربنا. وهذا التقليد هو الذي ينتهي مع هيجل، الذي هو فيلسوف مسيحي ووثني في نفس الوقت، لأنه فيلسوف الحاضر، فيلسوف الحضور، فيلسوف رجعة المسيح المطلقة، فيلسوف هذه الفلسفة التي تعرف نفسها على أنها «زمنها الملخص في الفكر» (Grundlinien der Philosophie des Rechts, p. 16).

تتضمن مسحية بولس أيضا، بالتأكيد، الـ«لا-أيضا» الذي يخص البعث الثاني، مستقبل الرؤيا. لكن هذا المستقبل يوجد مسبقا في البِشارة. فـ«ساعة» مسيح بولس تلخص جميع الأزمنة.

وبعد مرور بعض القرورن سيكتب شاعر إيطالي، وهو مترجم مخلص لمسيحية القديس بولس ما يلي:

وسنوات لم تولد بعد
دانييل يتذكر

(A. Manzoni, «La resurrezione», vers 55-56)

III . 2. تأويلات

أ - القديس أغسطين

إن مسيحية القديس بولس هي تكرار ديني للحاضر الإبستيمي. وهو ما يعني أن بولس يرغب في التكفير عن كلية زمن الناس. حتى وإن ميز «الجسم الحيواني» عن «لجسم الروحي»، حتى وإن أكد أن البعث لن يكون بعثا للجسد المرتشي ولكنه سيكون بعثا للجسد غير المرتشي («من زرع في الرشوة يولد في النزاهة»). ومع ذلك، أراد بولس أن تولد الروح مع الجسد أيضا. حاضر البِشارة، «ساعة» المسيح لا معنى لها إلا بالنسبة للبعث الثاني. «فإن كانت قيامة الأموات غير موجودة، فمعنى ذلك أن المسيح لم يقم أيضا» (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس، 15، 13).

لا ينكر القديس أغسطين بكل تأكيد البعث الثاني. وكيف يمكنه أن يفعل ذلك، هو الأسقف، ورئيس الجماعة الكنسية بـ Hippone؟ إنه يركز بطبيعة الحال على البعث الأول، كما يشهد على ذلك تعليق الفصل 5، الاصحاحات 24 و25 من إنجيل يوحنا. يقول النص:

«الحق الحق أقول لكم إن من يسمع كلامي ويؤمن بالذي أرسلني تكون له الحياة الأبدية، ولا يحاكم في اليوم الأخير، لأنه قد انتقل من الموت إلى الحياة. الحق الحق أقول لكم، إن الساعة التي يسمع فيها الأموات صوت ابن الله ستاتي -بل هي الآن- والذين يسمعونه يحيون» (يوحنا، 5، 24-25).

وهذا هو تعليق القديس أغسطين:

«لا يتحدث المسيح بعد عن البعث الثاني، بعث الأجساد، والذي يُعتبر البعث الأخير، ولكنه يتحدث عن البعث الأول، الذي هو البعث الحاضر، ويقول لكي يميز

البعث الأول عن الثاني: «الساعة أتت، لقد أتت قبل الآن». إلا أن هذا البعث ليس اليوم هو بعث الأجساد، ولكنه بعث الأرواح، لأن للأرواح أيضا موتها: الذنب والكفر. هؤلاء الناس الذين أصابهم هذا الموت والذين قال فيهم الرب: «دع الأموات يدفنون موتاهم»، ليدفن موتى الروح هؤلاء موتى الأجساد أولائك» (La cité de Dieu, XX, 6, 1).

يفصل القديس أغسطين بوضوح البعث الأول عن البعث الثاني. والحال هذه، فإنه يمنح دورا أساسيا للبعث الأول: «قوموا إذن في البعث الأول، أنتم الذين لا تريدون أن تدانوا في الثاني» (نفس المرجع، XX، 6، 2). «Venit hora, et nunc est». يؤكد القديس أغسطين على هذا الحاضر، الذي يوجد حاليا. حاضر البعث، يقظة النفس تجاه نفسها، تجاه باطنها «بعث» الكفر والبَغْي لا يتعلق بالعالم. فالعالم يوجد وسيبقى في البغي، في إهمال الذنب. «ساعة» البعث الأول هي حاضر الصليب، مستقبل البعث الثاني هو زمن القديس بولس وقد تمركز حول يقين الإيمان، ليس في الصليب، ولكن في مابعد الصليب. ولكن «الساعة» التي هي الآن، ليست مع ذلك momentum، إنها لا تشير إلى انتقال، إلى مرور، إنها تشير بالأحرى إلى ما يدوم، ما يبقى، المتبقي من اللحظة، ما يبقى في الزمن دون أن يشارك فيه. كل ذلك للقول أن الساعة إلتي هي آنٌ لا تنتظر أي شيء آخر لكي تتحقق: بالنسبة للروح، ساعة اليقظة هي ساعة الرشد. الساعة ليست زمنا يُمر، وهذا لا يعود لكون الروح لن تتمكن من السقوط مرة أخرى في زمن الذنب والبغي، في زمن العالم، ولكن سبب ذلك يعود لكون الساعة، في لحظة عفو، ليست متأثرة بالحركة. الساعة لا تمر، ولا تدوم، إنها موجودة، مرجودة بكل بساطة. وإذا مرت، فلأنها جُرفت من طرف الزمن والعالم (أو من طرف شيء آخر، كما سنرى ذلك فيما بعد).

وهكذا يُضاف البعث الأول إلى البعث الثاني، ولا يُكمّله، ولا يُحسّنه، إنها إضافة لم تُطلب كما يقول ذلك إنجيل يوحنا. انتقال الحياة نحو الموت يتم في اللحظة، في حاضر الساعة. ويجدر التأكيد على الأهمية التي يضطلع بها البعث الأول في عمل يسيطر عليه المستقبل الرؤيوي للبعث الثاني.

إن كون مسيحية القديس أغسطين تتجاوز مسيحية القديس بولس هو أمر يبرز بوضوح أيضا في «حول الثالوث» De Trinitate، هذا المؤلف الذي تم تصوره انطلاقا من علامة القديس بولس: الـ auferre velamen، وبتعبير آخر، يريد إبراز هوية الماهية الإلهية عبر الوحي. يقول مؤلف «حول الثالوث» ما يلي: الله هو كل شيء في بعث الإبن، إلى

حد أنه ليس الأب فقط هو الذي يبعث الإبن، وإنما الثالوث بأسره هو الذي يبعثه. « a Patre et Filio missus est idem Filius ». إذا كان خلود الملائكة، انطلاقا من كونه يشير إلى عدم وجود زمن لم تكن هذه المخلوقات الروحية الخالصة موجدة فيه، لا يلغي أبدا، بل بالعكس يفترض وجود اختلاف بين خالق ومخلوق، بين خلود وخلود ملائكي (La cité de Dieu, XII, 16). ولادة ابن الرب من الرب يستتبع، بالمقابل، تطابق وجودهما الخالد، خلودهما المشترك (De la Trinité, I, 6, 9-7, 14). وابتداء من أعمق أعماق الإلهي، الرب الأب هو، مثل واحد وثلاثة، الإبن. ولكن أين يكمن الاختلاف بين الإثنين؟ يكمن الاختلاف حصرا بين الإثنين فيما يلي: كون الأب كأب، رغم أنه يملك في ذاته كل الكمال المتضمن في شعار الإبن، يملكه مع ذلك في اختلاف عنه، أي بدون تمييزات. فإذا كانت العدالة والحقيقة، الطيبوبة والرحمة تتميز الواحدة منها عن الأخرى في الإبن، فإنها توجد، بالمقابل، موحدة في الأب. فرضت قوة فكر أفلوطين نفسها على القديس أغسطين، وذلك ضدا على إرادته وعقله. ولكن إذا كان الأب كما هو انطلاقا من كونه كلية في نفسه، وبتعبير آخر، في صيغة البسيط والمعقد، آنذاك، الشعار الذي يشرح الأبسط، هو الحقيقة، التراث، التبليغ، ولكن فقط انطلاقا من كون الحقيقة هي أيضا الخيانة والكذب. من طبيعة الماهية الثالوثية أن لا تعطي الحقيقة نفسها إلا في الأمثال، أي ككذب. فالهجر الذي عانى منه الإبن هو عندئذ التجلي الأكثر أصالة للأب. ليست الروح إلا وحدة الماهية الإلهية للأب بالإبن، وحدة التجلي –أو بعث المسيح– والحقيقة بالهجر والكذب.

إن التجلي – أو بعث المسيح – هو هجر (الحقيقة هي كذب: هذا هو المعنى الغريب لـ kenosis الإلهي، لفضيحة الصليب) يفرض نفسه أيضا، في الأخير، على القديس أغسطين، حتى ضد إخلاصه للرسول.

ب – كانط

تمثل الفلسفة الكانطية الموضع الذي تجد فيه تجربة كلمة يسوع –وليس كلمة مسيحية القديس بولس– تأويلها الأكثر نبلا والأكثر انسجاما.

ينطلق كانط من الفصل الجذري بين اللامتناهي والمتناهي، بين النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الظاهرة). ما يبدو للعيان، ما يُظهر نفسه، ما يمتلك وجها وتحديدا، هذا هو الظاهرة، انطلاقا من كونه في علاقة بوجه آخر ،تحديد آخر، أي في علاقة بظاهرة أخرى. الظاهرة متعددة في ذاتها، لأن العلاقات التي تربطها بالظواهر الأخرى هي

علاقات متعددة (أنظر: kritik der reinen Vernunft, A, p. 285; B, p. 341). و« العلاقة » تعني إذن: رابط، شرط، ضرورة. عالم الظواهر، عالم الأشياء هو بذلك عالم الضرورة. فلا شيء مما يحدث في الزمن والمكان بإمكانه أن يكون حرا، في حدود كونه دوما مشروطا بشيء آخر. وحده اللامتناهي يتمتع بالحرية، أي ما ليس له وجه، ولا شكل، ما لا يمكن دمجه في خطاطات. ما يُحرم من الزّمانية. أي النومين بالذات. ما ليس له ماض يشرطه، وما ليس له مستقبلا أيضا. يؤكد كانط، بالفعل وبوضوح، أنه في عالم النومينات –أي في عالم الحرية– لا يحدث شيء (نفس المرجع، A. p 541; B, p. 569)، ويضيف: لا يمكن لشيء أن يحدث. ولو أن كانط في حله للمتناقضة الثالثة يقترب بشكل خطير من أطروحات سبينوزا –وبالخصوص لما يتحدث عن « سببية العقل» (نفس المرجع، A. p. 553-554. B. p. 579)، وعن « الخاصية التجريبية » كخطاطة « للخاصية العقلية » (نفس المرجع، A. p. 553-554. B. P. 581-582)، أو بالأحرى، عن العالم التجريبي كوجه لعالم النوميني– ومع ذلك فموقفه يختلف راديكاليا عن موقف سبينوزا. للامتناهي عند سبينوزا معنى إيجابي، فهو يشير إلى الجوهر الذي يفصح عن نفسه في الصفات والأحوال المتناهية، الطبيعة الطابعة التي تُفعِّل نفسها في الطبيعة المطبوعة. وبالمقابل فاللامتناهي عند كانط هو مفهوم سلبي. إنه يشير إلى « لا » المتمناهي، النفي الملازم للمتناهي. هذا أيضا عبر عنه كانط بوضوح في مقطع أساسي من « نقد العقل الخالص »، حيث يتم الحديث عن ازدواجات مفاهيم التفكير، أي عن الحجاج المتعالي. فحسب كانط، لا يمكننا أن نقول أي شيء عن النومين، لا يمكن أن نقول عنه حتى ما إذا كان خارجيا أو داخليا وحتى ما إذا كانَ سيستمر في الوجود حينما تنعدم مفاهيمنا وحدوسنا (نفس المرجع، A. p. 288-289; B, 344-345). النومين هو مفهوم سلبي يحد سلطة الحساسية (نفس المرجع، A. p. 255; B. p. 310-311)، إنه بتعبير آخر ضرورة منح وجه، منح قابلية للرؤية لما هو غائب فعليا. تشكل الفلسفة الكانطية التأسيس الصارم للاهوت الـ apophantique، لخاصية الحقيقة التي لا يطالها وصف: « Aperiam in parabolis os meum ». لا شيء أغرب عند كانط من عبارة القديس بولس « aufertur velamen ». لكن قول هذا لا يكفي. فتقسيم العالمين –« ما جئت لأرسي سلاما بل سيفا »– لا يعني أن فصل أحدهما عن الآخر أمر ممكر. إن سلبية اللامتناهي تشير إلى أنه لا حياة ممكنة بالنسبة للمتناهي إلا داخل البعد المشروط والضروري للعالم. إن عبارة القديس يوحنا القائلة « أنا فيهم، وأنت فيّ، ليكتملوا فيصيروا واحدا »، ليست غريزة موت، لأن الله لا يكشف عن نفسه إلا في الهجر، في بؤس

العالم في مصيبة القهر. والحال هذه، فالأمر يتعلق هنا بالمعنى الأعمق – حتى وإن كان الأرعب، بالنسبة لكانط نفسه في البدء – لنقد العقل العملي.

يبدو أن الواجب الأخلاقي في صياغته الأكثر وضوحا يفتح مجال عمل للحرية: «أنجز فعلا...» (kritik der praktischen Vernunft, paragraphe 7). ولكن الصحيح هو النقيض بالذات. فالواجب المملى من طرف العقل لا يمكنه التوجه إلا إلى العقل، إلا إلى الإرادة المسيَّرة من طرف العقل. فمن هو الإنسان الذي بإمكانه فعلا أن ينصت لصوت العقل تحت تأثير الأهواء؟ فلكي يتم الإنصات للأمر –الذي لا يأمر بشيء آخر ما عدا التحرر من الرغبات الحسية– يجب أن يكون المرء متحررا مسبقا من هذه الرغبات الحسية. وهذا يعني أنه لكي يتم احترام الأمر، يجب أن يكون المحترِم قد احترمه فيما قبل، أي المستحيل! ورغم ذلك، فالأمر لا يتعلق بعدم وجود حرية اختيار فقط –بما أن الإنسان الخيِّر هو وحده الذي بإمكانه أن يقوم بسلوكات خيِّرة أخلاقيا– بل ليس هناك فعل لينفذ بالمرة. إن الأخلاق الكانطية –انطلاقا من كونها أخلاقا للقصدية بشكل صرف لا يمكنها أبدا أن تكمَّل أو تُحسَّن أو حتى تُطوَّر فقط عن طريق الفعل في الزمن وفي العالم– لا تخص الفعل العملي، ولكنها تخص المعرفة التي تصاحب كل فعل عملي. يوجد في هذا إلهيُ الإنسان وفي الإنسان: في السلبي، في الإشباع السلبي الذي نحس به تجاه أنفسنا حينما نعي –انطلاقا من عيشنا في العالم خاضعين لواجبات وضروريات الزمن– عدم كوننا من العالم، عدم انتمائنا إليه، عندما نعي أننا غرباء عنه، وعندما نعي، بهذا المعنى فقط، أننا أحرار (نفس المرجع، ص 117-118).

إن وجود الإنسان الغريب أخلاقيا ويوطوبياه التكوينية يفسران عدم إمكانية ترجمة الـ «aperiam in parabolis os meum» حتى إلى أمثال. يشهد المثل على انتماء مشترك أصلي لكل من الحقيقة والكلام، الخلود والزمن، الله والعالم، انتماء مشترك بالإمكان، حتى وإن تم توقيفه، إعادة تركيبه على الدوام، حتى وإن اقتصر ذلك على صيغة المجاز والإستعارة، صيغة «قول شيء آخر» و«الإشارة إلى شيء آخر»، صيغة الإحالة. فالحديث بلغة منحرفة، الحديث بالمثل يشهد، عكس ذلك، على انفصال أصلي وهو بهذا يعتبر كذبا: انطلاقا من كونه يمنح وجها وصورة، وانطلاقا من كون المثل يضيف نهايات للامتناهي الذي يقسّم ما لا يقسّم (Plotin, Ennéades, VI, 7, 15). كذب يعتبر، فضلا عن ذلك، ضروريا، لأن حجاب الكذب وحده يقي المتناهي من الخطر الدائم وتهديد الحقيقة القاتل، والنور الإلهي المُعمي للأبصار (لا يمكن لأي إنسان أن يرى الله...)، ويقي من الله الذي ينفي، في إيجابيته المطلقة، كل نفي، وبالتالي كل تحديد،

الله الذي ينفي، في كماله وبواسطته، المتناهي باعتباره كذبا. إن الله، إذا تم تأمله في حقيقته، هو موت المتناهي.

ولكن اللغة المنحرفة، لغة المثل، لغة يسوع هي لغة كاذبة بالمعنى الأسمى والأنبل للعبارة، لأن حجبها لوجه الحقيقة يجعلها تحافظ على الإحساس بأن كلام الإنسان، الكلام المتناهي، هو محدود فقط في علاقته السلبية باللامتناهي، في علاقته بالصمت، بالأبسط والأكمل، وَحْدَه باعتباره نفيا ممكنا للزمن، يمنع اختزال الاختلاف إلى الهوية الابستيمية لـ« دائما نفس الأشياء». لهذا السبب فالكلام الأنبل هو الكذب الذي يقول الحقيقة بخيانتها، واعيا بعدم قدرته على قولها خلاف ذلك. هذا الوعي ليس مخالفا للكذب: بل بالعكس، يجب أن يفَكَّر ككذب الكذب. كذب منثني على ذاته، مُفَكّر فيه، يعبر بوضوح عن البعد المزدوج لكلمة ابن الإنسان: كلمة غريبة عن الأب وعن العالم، عن الخالد والزمن، كلمة تعبر بجلاء عن لحظة أو حجة الصليب.

ترجمته عن الإيطالية: Marilène Raiola

ترجمه إلى العربية: محمد الهلالي

مُوريزيُو يُو فيرَاريسْ

معْنَى الوُجود كأَثَر مُتَحَقِّق للموجُود

هنا ترقد كلابي/كلابي التي لا نفع فيها/الغبية والفاجرة/دائما جديدة وقديمة/مخلصة وخائنة/للفراغ سيدها/وليس لي أنا الانسان التافه/تقضم تحت الأرض/في الظلمة التي لا حد لها/تنخر العظام، عظامها/لا تكف عن نخر عظامها/ المفرغة من المخ/وأنا كان بإمكاني أن أصنع منها/نايا من هُدب/ كما لو بسبع قصبات/ كان بإمكاني/بدون بحث وبدون كتان/ أن أصنع منها نايا من هدب/لو كان الهدب هو كل شيء/لو كانت الموت هي الكل/ كل إنسان في المهد/يسيل لعابه ويمص أصبعه/كل إنسان مدفون/هو كلبُ عَدَمِه.

(Gabriele D'Annunzio, octobre 1935.)

1 - إنسانية ابن الله هو عنوان قصيدة لـ «فولونگو» Folengo، تعبر عن اتجاه نموذجي في النزعة الإنسانية؛ والحال هذه، فالنزعة الإنسانية هي أيضا نواة الدين المسيحي، والذي هو سياسي وأنتروبولوجي بعمق. مثل ما هو الأمر، على سبيل المثال، في «الجهر بالإيمان» عند روسو، أو «الدين» عند كانط. في هذا المنظور، حينما نتساءل عن «مستقبل وهم» ونصرح أننا ضرورة مسيحيون فالأمران يعنيان نفس الشيء والشيء نفسه: وفي انتظار ذلك، بإمكاننا أن نكون بوذيين وطاويين وتاريخانيين ونباتيين وبيئيين. هذا الوضع الفعلي، الذي يتم التركيز عليه منذ البداية بطريقة سجالية باعتباره

فلسفة السعادة والماهية المنفعية المسيحية، (« المقدس هو المسيح »، النافع حسب تعبير Snétone) يضيء محاولة الخلاص الديني في مواجهة اعتراضات العقل. بتتبع نقد الأنوار، اعترف روسو أن الأناجيل تحتوي على تعاليم يشمئز منها العقل، ويعتبر في رسالته إلى « م. دو بومون » M. de Beaumont، الوساطة عديمة الجدوى (هل كان من النافع حقا أن يلجأ الله لموسى ليتكلم مع « جون جاك »؟)، ليس المسيح وسيطا، ولكنه قدوة كبيرة للإنسانية، أكبر من سقراط نفسه. تقليد المسيح أمر ممكن إذن ولكن كل شيء يقتضي هنا تجنب النزعة التأليهية [التي تقر بالله وحده بدون الوحي والآخرة] والحفاظ على نوع من مذهب التوحيد (الطّباق يمثله مؤلّف هيوم Hume : « Dialogue concerning naturel religion »، والذي يحيل إليه كانط كثيرا!).

بالفعل، فإله إنساني جدا ليس نافعا حقا. بالتأكيد، فاختزال الله إلى إله أخلاقي يفيد الدين: يتعلق الأمر، مع ذلك، بمنفعة ماكرة تنتهي بتدميره، وذلك أولا بحصاره، ثم بتجاوزه عن طريق أشكال بديلة أخلاقية وإيديولوجيات أكثر فعالية. هذا بكل تأكيد ما فكر فيه Bonhoeffer لما اقترح التخلي عن الله الأخلاقي ذاته، ولكن، يمكن أيضا الاعتراض أن هذا بالضبط، ما يشكل علامة الحداثة، الـ hybris الأعلى: فأن يقترح المرء التخلي عن الإله الأخلاقي ذاته كإسقاط للأنا يعني الاستمرار في طرح مسألة ما الذي ينبغي فعله بالله في صيغة مُجَوْهَرَة. يعني ذلك المصادرة على إمكانية الاستغناء عن الله، وأنه يجب أن يعين له مكان ما. يحتاج الله هنا، وأكثر من أي وقت آخر، إلى الإنسان الذي –انطلاقا من هذه الواقعة نفسها ومبدئيا– لم يعد بالمرة في حاجة لله. لو كان الله يتكلم انطلاقا من دَغْل مضطرم، لو كان يحول من يُبصره إلى تمثال ملح، فإن مسألة معرفة ما الذي ينبغي فعله له وأين تجب موقعته لن تطرح بالتأكيد. ولكن، على العكس من ذلك، تولد المسيحية، بالضبط أمام إله ميت، إله يُلطّف بعثه تدريجيا من خلال الـ knosis. ومنذئذ، لن يعود المؤمنون الحقيقيون هم المسيحيون: ليس المؤمنون الحقيقيون هم الذين يتصرفون أخلاقيا والذين سيتصرفون كذلك حتى ولو كان الله غير موجود، ولكن المؤمنين الحقيقيين هم الذي شاهدوا معجزات، والذين يؤمنون بها، أو الذين يخافون الله. وبالمقابل، بمجرد ما يُلغى الإنسجام المسبق الذي يموقع مسبقا الله في هامش الكون، لن يتبقى إلا علم الإلهيات والذي هو غاية الله الذي وضع بين يدي الإنسان.

نلمس هنا نواة إشكالية الدَّنْيَوَة نفسها. وهي إشكالية معلقة بين اختزال الله إلى إله أخلاقي يُبطل ضرورة الدين، والدعوة إلى دين يتجاوز العقل البسيط بمجرد ما يكون هو أساسه النقيض، ولكن أيضا القوة الدافعة، ويتم بذلك فقدان إمكانية نقد عقلاني

للدين. «أنا الله، خلقتُ هذه الهُزأة (المخلوق المشوه)» (Wagner, Le Christianisme, le Redempteur, Parsifal). كان نيتشه على صواب كلية حين ادعى أنه سيؤله ذاته، فبعد مرور قرون على الإله الأخلاقي (الإله الإنسان)، امتلك جميع الحقوق لقول ذلك. وحسب سيرورة تتماهى -بسبب كبرياء متمركز على الإثنية بدون شك- مع المسيحية، فإن الدين كما عرفناه (بمحرقاته، ارتداداته، حروبه الدينية وكذلك بالتأكيد موته الفرح ونشواته) في التاريخ (تاريخ تجد التاريخانية فيه شروط إمكانيتها الخاصة في الدين) هو في طريقه إلى الزوال. وبتعبير آخر، ما يوجد في طريق الاندثار هو الدين المسيحي كإيمان، يضم من بين إحراجاته الخاصة كون المسيحية أكثر الديانات عقلانية، الأكثر حقيقية، ويتعلق الأمر بحقيقة لها علاقة أساسية بحقيقة التاريخ والعلم. لا شيء سيستطيع إحياءها من جديد، غير أن مجيء أزمات قد تقودنا إلى مراحل سابقة من تاريخ العالم، وبتعبير آخر، أزمات قد تعلق هذا الأصل التاريخي والذي تقوم عليه الديانة المسيحية. بالتأكيد، لتلبية ضرورات نفسية وفلسفية بالأساس، ترغب الدَّنْيوة في إنقاذ تيولوجيا أخلاقية وتيولوجيا سياسية. ومع ذلك، بالمقارنة مع منطق الدَّنيوة، علينا أن نقبل أن دَنْيوة منجزة بشكل تام بإمكانها أن تعتبر المتبقي الأسطوري للدين، أو المتبقي الخارج عن نطاق الأخلاق للدين، لدين موجه ليُستهلك كلية في العقل، وبالتالي لقبول أي نوع من أنواع البعث والإغراق في القدم، والتي حرمت، منذئذ من كل عقلانية ومن كل أخلاقية وتُبرَّر بهذا الغياب نفسه. في هذا المنظور، وعبر قطيعة نهائية بين كل من الدَّنْيوة وعلم الإلاهيات، سيفرض عهد المسيح الدجال، أو مجيء مملكة السماوات إلى الأرض نفسيهما في اليوم الذي (وهو بدون شك قريب جدا منذ الآن) ستنشر فيه الأناجيل -ليست الأناجيل المنحولة أو الغنوصية وإنما الأناجيل المتوافقة وأناجيل يوحنا- في سلسلة كتب روحية شرقية. ومنذئذ، سيكون الدين في نفس الوقت مبتلعا من طرف العقل البسيط، ويحال، بنفس الحركة، أي بقرار عقلي إلى الأسطورة الخالصة، إلى ما يشبه حفل ذاكرة. تشكل عودة الله هنا، كحدث بالإمكان إرجاعه، فيما هو أساسي، إلى العادة، ظاهرة ثانوية للدَّنْيَوة.

إن كون مختلف أشكال الصرامة الدينية خضعت للتلطيف مع المسيحية، وأن لا يكون ذلك غريبا عن ماهيتها، يشكل أساس ضرورة هذا البعد التراجيدي والسحيق الذي يخترقها دوريا، يتعلق الأمر هنا بضرورة للعقل تبحث بدون شك عن غيرية. لكن، إذا تمكنا من الاتصال بإله ابراهيم، فإن ذلك ممكن فقط لأننا استشرنا أله الفلاسفة، بمقتضى واقعة بسيطة تكمن في أن التعارض بين إله ابراهيم وإله الفلاسفة

هو، مبدئيا، تعارض يوجد ضمن الفلسفة، حتى حينما يحضر عند كتاب مقدسين أو فقط دينيين يتهمون الفلاسفة بالفضيحة الروحية أو بالغباء. لا يتعلق الأمر إذن بمشاكل دينية فحسب، فالتأكيد عى أن المسيحية هي الاعتقاد الأكثر عقلانية، أي الاعتقاد الشامل للحيوان العقلاني ليس أمرا بسيطا من الناحية الفلسفية بالمرة. ففيما يخص التسامح، تم الحفاظ بصعوبة علي المسافة المطلوبة بين الديانات التي اقترحها Lessing في مؤلفه « Nathan le sage »، وكان بالإمكان ملاحظة أن هذه المعادلة التي أجريت باسم الخاصية العاقلة للنوع الإنساني لازالت مخلصة لغياب المسيحية. فمفترضه الضمني، بالفعل، هو نفس مفترض ڤولتير، وهذا يعود بالضبط لأن كوننا متأكدين من الإيمان الحقيقي هو الذي يفرض علينا أن نتسامح مع الكافرين. ولكن من المحتمل أن إيمانا أكثر تشددا أو أكثر قلقا سيكون أكثر بعدا عن التسامح: ربما كان يجب قلب منظور المقال المنشور بـ« القاموس الفلسفي » تحت عنوان « التسامح ». والذي يعتبر من باب المفارقة كون المسيحية أقل الديانات تسامحا، بينما كان عليها، حسب حقيقتها، أن تكون أكثر الديانات تسامحا: من البديهي أن الحاجة الماسة إلى حقيقة عقلانية تعبر عن لاتسامح عميق للغاية.

هذه التعارضات تستقطب بعضها بعضا عند كانط. توجد ديانة واحدة بالنسبة لجميع الناس ولجميع الأزمنة (AK, VIII, p. 368)(*). ففي المسيحية الخالصة أصبحت فكرة الديانة الأخلاقية فعلية، وأصبحت الكنيسة، انطلاقا من ذلك، الرسم الخيالي للحكم غير المرئي لله فوق الأرض (AK, VII, P. 156-161)، يكمن الفضل الأساسي لمسيحية في انسجامها مع الإيمان العقلاني والأخلاقي الخالص إلى أبعد حد (AK, VII, p. 7sq)، والحال هذه، فإن الإيمان الكنسي يقترب تدريجيا من الإيمان الديني الخالص، وستتحول الكنيسة من الصراع إلى الانتصار (AK, VII, p. 52). ومع ذلك، لنلاحظ أن الدين الأخلاقي لا ينتج عن تمييز بين مختلف أشكال الديانات، ولكنه ينتج عن التمييز بين الدين والوثنية: فالدين هو الإيمان الذي يموقع ما هو أساسي في الطقس الديني داخل الأخلاقية، أما الوثنية فهي غياب ذاا الوضع (AK, VII, p. 49) وتتساوى مع الخرافة، انطلاقا من كونها دينا خاصا للحيرة الأخلاقية (AK, II, p. 494-495). إن ماهية المسيحية تتطابق إذن، منذ البداية، مع ماهية العقل، وتتطابق هذه الأخيرة مع ماهية الذاتية، كما أن البداية تجد نفسها في النهاية. ودون أن تعي ذلك، طورت إيديولوجيات القلب الخالص، وريثة التصوف، هذه الحجة (وهي الحجة التي ستصبح فيما بعد حجة صيدلي

*) انظر البيبليوغرافيا في آخر المقال.

«مادام بوڤاري»: أنا مع دين ڤولتير، دين التقدم إلخ)، وهي الحجة التي ستعاني مع ذلك، من النقص الذي أكد علَيه نيتشه: ما الذي سنصنعه بإله إنساني، بما أننا نتوجه إلى الله لأننا نشمئز، بحق، من الناس؟ ما الذي سنصنعه بإله عنكبوت، إله أُدخِل المستشفى (إله محجر صحي)، إله يدرك أنطولوجيا ولاهوتيا (إله الفلاسفة)؟

ومن ثمة الصيغة الأصلية لإنسانية المسيح عند نيتشه الذي يرى في المخلص، ليس نموذج إنسان استثنائي، ولكن (متبعا في ذلك أثر «دوستويفسكي») حالة أبله مصاب بهلوسات، وبطبع صبياني إلخ. ولكن يكشف نيتشه هنا عن كونه، على الأقل جزئيا، وريث الأنوار (الاضطرابات العقلية لمخلص، للمسيح الدجال هي نفس الاضطرابات العقلية التي وصف بها سقراط في «ميلاد التراجيديا»): وبإتمامه للأنوار (حلم «دالومبير»، «ساد») يعلن نيتشه عن ميله لإله مُرعب، لا حاجة لنا بأخ، نريد أبا قاسيا («جوزيف دو ميستر» و«بودلير» يتفقان مع ماهو أساسي في هذا الحجاج): ما الذي سنصنعه بإله أخوي وإنساني، والذي، إضافة إلى ذلك، ينتمي دين بدون أسرار؟ أي معنى سيكون لمسيحية على طريقة Toland؟ «الراهب لا تحده حدود لأنه يجعل جماعة من الناس تؤمن باشياء مدهشة. إن كون الكنيسة تريد أن تقوم بكل شيء، وأن تكون كل شيء يشكل قانون الذهن الإنساني. الشعوب تعبد السلطة. والرهبان هم خدام الخيال ومتعصبون له» (بودلير، Oc, p. 1248).

الرهبان هم المتعصبون للخيال. يعتبر بُودلير حقيقةً المثال المضاد لفيورباخ (أو بتعبير أفضل، يتقاسم معه المفترضات ولكنه يقلب الخلاصات)، بالنسبة لفيورباخ، فإنه بالفعل يعتبر الخيال هو الأساس الوهمي للدين (SW, VIII, p. 224)، كما أن الإحساس بالتبعية. الجهل، القلق والخوف هي منبع التمثلات الإلهية. وبذلك فإن هذف نقد الدين هو التحرير الأصيل للإنسان، وهو تحرير ديني وليس تحريرا سياسيا انطلاقا من اللحظة التي ليست فيها الرغبات الإنسانية الحقيقية فعلية، ولكنها، وبكل دقة، خيالية (يتفق هنا «فيورباخ»، مرة أخرى، مع «بودلير»، والذي يرى أن التقدم ليس هو التطور التقني ولكنه تقليص ثقل الخطيئة الأصلية). إن النزعة الإخفائية الفلسفية والبحث عن تعال ملازم للإنسان ما زالا يطابقان هذه الرغبة – الإنسانية عموما – في العَتمة التي تمكن من الذهاب إلى ماوراء ماهو إنساني ببساطة. كانت هذه الحاجة في مركز سجال كانط ضد المتحمسين، دون أن يلغي هذا الأخير مع ذلك اللجوء إلى السر الخفي، بل بالعكس، يكفي التفكير في الفقرة 49 من «نقد ملكة الحكم»، حيث ينتج الخيال إما عن قوانين تشابهية، وإما عن بلورة مبادئ لها أساسها في الدوائر العليا للعقل والتي

تستعمل التماثل فقط لتجاوزه أو لإبراز نقصه. وبهذا المعنى يظل «جوزيف دوميستر» –الناقد لفلسفة «باكون»– نموذجيا: فالسخرية من النزعة التجريبية الحديثة في إطار دفاع يوصف بالـ sanfسبdiste، لا تتعلق بموقف «ثقافي» وإنما تتعلق باتجاه تأملي صرف. ما الذي يمكن أن تنعته حياة حاضرة كليا؟ هذه الضرورة الأنتروبولوجية تميز بمعنى من المعاني أيضا الدين الحديث الذي يميل إلى أن يقدم نفسه كدين الآخر. ولكن هناك نوع من التنافر في الإعلان عن نهاية التعالي والعلاقات العمودية ثم المطالبة بعد ذلك بالصياغة الموضاعتية لتعالي الآخر، هذا الآخر الذي يعتبر –كثمرة ناضجة للذاتية الحديثة – وريث المسيحية ويجد بواكره في ذاتية وبَيْذاتية القديس «أغسطين» و«ديكارت».

1 ـ يقدم «الدين في حدود العقل البسيط» نفسَه إذن كالإسم الآخر للمسيحية، وانطلاقًا من عملية عكسية، فإن السؤال «ما الذي بإمكاني أن آمله؟» هو سؤال أساسي بالنسبة للفيلسوف (A, p. 805, B, p. 832-833; AK, IX, p. 25)، والحال هذه، فهذه الحكمة يمكن بالضبط أن تقرأ بمعنيين:

المعنى الأول هو معنى الدَّنْيَوة، ويمثل الانتقالُ من الإيمان الكنسي إلى الإيمان الديني الخالص دنوَّ حكم الله (AK, V, p. 115): كلما تقدمنا نحو الدَّنيوة اقتربنا أكثر من حكم الله. هنا تصل ديانة القلب إلى الإلحاد: يجب على الدين أن يكون في المقدمة، وعلى المفهوم المحدد لله أن يتبعه. أي دين؟ «الدين «أمانة»، إنه يشكل البعد المقدس للكلام الموحى به وأصالة ما ينبغي للإنسان أن يعترف به لنفسه. لتعترف لنفسك أمام نفسك. لممارسة هذا الدين، ليس مفهوم الله مفروضا، بل ليس حتى مسلما به: يوجد إله» (AK, XXI, p. 81). نجد نفس المبادئ عند هايدجر: الآلهة في حاجة للوجود، والوجود في حاجة للإنسان.

هذه القضية التي تتطلب البرهنة على صحتها تعتبر نسقا: 1) في البداية وُجدت معابد، ثم وجدت كنائس، يلاحظ كانط أن هذا هو التطور الطبيعي للأشياء، ويضيف أنه من الناحية الأخلاقية، كان يجب أن يتم العكس (مثلما هو الأمر في التعاقب بين شكل العرض التاريخي وشكل العرض النظري ابتداء من ديكارت). 2) يجب أن تُشرح التوراة كما لو كانت تستهدف الأخلاقية، فلا يجب، والحال هذه، أن تؤول الأخلاق من طرف التوراة ، ولكن يجب أن تؤول التوراة من طرف الأخلاق، بالشكل الذي تتمكن فيه التعاليم التوراتية أن تفهم كقواعد عملية كونية لديانة العقل الخالص (AK, VI, p. 132-134)، بما أن الله الذي يتكلم عبر عقلنا (العملي أخلاقيا) هو مؤَوِّل معصوم (AK,

VII, p. 875-877). 3) تستعمل الكنيسة اللامرئية باعتبارها فكرة كل الناس العادلين، كنموذج مثالي لكل الكنائس المرئية (AK, VI, p. 101-102). إن الكنيسة المرئية الحقيقية هي تلك التي تَعرِض الحكم الأخلاقي لله في الأرض: فكميا، هي كونية. وكيفيا، هي الصفاء، أي نمط وجودها. فمن ناحية العلاقة: هي الحرية (الخضوع لأب غير مرئي وأخلاقي). ومن ناحية الكيفية: هي دواميتها، باعتبارها خضوعا لقوانين أصلية، وليس لرموز اعتباطية.

يمكننا، وبسهولة، أن نواجه جدول المقولات المنظَّمة بأكسيومات تطهير الحسي، إلى جانب أكسيوماتيك الأحكام الاستيتيقية الخالصة لـ«نقد ملكة الحكم»: الجميل مجرد من أية منفعة (الكيف)، كوني (الكيف)، حر (العلاقة: غائية بدون غاية)؛ ويتميز ببعده الكوني القابل للتبليغ في مُفترض حس مشترك (كيفية). ليس من المدهش إذن أن تكون الديانة المسيحية في حاجة لاستيتيقات جذابة، بمجرد ما تكون مجبرة على أن تكون رمزا جميلا. الكنيسة هي، كجمال، رمز للخير الأخلاقي، علامة تشير إلى تجاوزها الذاتي الخاص: الكنيسة الكاملة كانت ستكون هي تلك التي ستمكنَ من إدخال –كنهاية أصيلة– ديانة حسب السلوك والتي ستسمح بأن نغض النظر –يوما ما– عن العقائد (AK,VI, p. 174-175). وليس من المدهش كذلك في الحالتين –حالة الدين وحالة الجمال– أن نجد (حينما يتعلق الأمر بتجاوز الحسي لبلوغ العقلي) أن كتابي كانط اللذين يتناول فيهما الـ parerga (الحواشي أو الزوائد الضرورية) هما «النقد الثالث» و«دراسة حول الدين»، أي الكتابان اللذان تناول فيهما المواد المحيطة بالماهية (AK, V, p. 226 : إطارات وكَرْيَتيدات(*) باعتبارها زوائد ضرورية parerga للمؤلفات : AK, V, p. 52-53 : نتائج العفو، معجزات، أسرار خفية، أدوات العفو زوائد ضرورية للدين؛ يصبح ماهو أساسي في الدين الموحى به عرَضيا هنا، مثل الإطار بالنسبة للوحة). العفو إذن هو زائدة ضرورية، يصبح دُنيويا، ابتداء من اللحظة التي يستطيع فيها –انطلاقا من كونه أملا في تقدم الخير، ومدعما بالإيمان بميلنا الأصلي إلى الخير، وبنموذج الانسانية المحبوبة من طرف الله في شخص الإبن (وسنرى لاحقا أن هذه المثالية إشكالية) – أن يكون مدعَّما من طرف هذا المثال المقدس (AK, VIII, p. 43). لكن أدوات العفو ليست إلا وهما خرافيا وهي موضوع عبادة فيتيشية (مُتيمَة) : فالصلوات، القداسات الإلهية والقرابين لا قيمة لها إلا من حيث هي وسائل محسوسة لتقوية الروح (AK, VI, p. 195-201).

*) تماثيل نساء تُستعمل عوض الأعمدة في مبنى.

الإيمان الديني الخالص هو مجرد إيمان عقلاني، بينما كل وحي هو إيمان تاريخي (AK, VI, p. 195-201)، والذي، من حيث هو كذلك، خال من أية قيمة أخلاقية (AK, VI, p. 111-112). وتتطابق مع هذه الدَّنيوة، في نفس الآن، أسطرة تماثل الله بالذات الأخلاقية. لا ينتج مفهوم الله لا عن الفيزياء ولا عن الميتافيزيقا، وإنما ينتج عن الأخلاق: عن العلاقة الأخلاقية داخلنا (AK, XXXI, p. 149). يوجد الله، ولكنه لا يوجد بالتحديد إلا بداخلنا (AK, XXI, p. 144sq. XXII, p. 105, 122, 126sq). نتعرف هنا على الحجة الديكارتية والتي سنعود إليها لاحقا: إن البداهة النفسية هي التي تبرهن على وجود الله: الله يتوقف على الإنسان، لأنه فقط مع الإنسان يمكننا الحديث عن أخلاق. فنحن البشر، علينا أن نقبل وجود إرادة حرة، حتى نتمكن من فهم إمكانية وجود الله، فالعقل العملي الخالص يجبرنا على أن نصوغ، بأنفسنا، مفهوما لله، بينما تجعل التيوفانيا من الفكرة الأفلاطونية وثنا (AK, VIII, p. 400). إنه على قاعدة الله هذه في الكوجيطو ترتكز النزعة الأنتروبومورفية (أنسنة الله) «الأكثر دقة»، النزعة الأنتروبومورفية الرمزية (AK, IV, p. 356-357)، والتي نتحدث بمقتضاها عن الله بالتماثل، يتعلق الأمر إذن بفكرة منظِّمة لها قيمة موضوعية مطلقا (A, p. 697-698; B, P. 725-726). وهكذا، فمعرفة الله هي رمزية وليست خطاطية (وكل من فكر عكس ذلك يسقط في النزعة الأنتروبومورفية: AK, V, p. 353).

وحين تُلغى موضوعية الله، يوضع الإنسان في المركز. وبمجرد ما تكون الكائنات العاقلة غايات موضوعية (AK, IV, p. 427-431). فسيوجد الإنسان، وأي كائن عاقل، كغايات في ذاتها وليس فقط كوسائل. تعتبر التيولوجيا الطبيعية كمملكة للغايات، وتعتبر الأخلاق مملكة الغايات الممكنة كمملكة للطبيعة (AK, p. 436)، فمملكة للغايات هي ممكنة فقط كتماثل مع مملكة الطبيعة (AK, IV, p. 438-439). ونفس الأمر نجده في «نقد ملكة الحكم»، بما أن الانسان هو غاية في ذاته، فوحده شكل الإنسان بإمكانه تجسيد مثال الجمال. ومن جهة أخرى، كيفما كان النظام المتأمَّل في الطبيعة، فإن المصلحة التأملية للعقل تقودنا إلى التفكير في أن هذا النظام ينتج عن عقل أعلى ويدفعنا إلى تنظيم أشياء العالم وفق قوانين تيولوجية. توجد إذن بؤرة خيالية يتجمع في صلبها الإنسان والله، أي الغاية في ذاتها وغاية الخلق. هذه هي الصيغة الشاملة للتيولوجيا، ولا يوجد أي سبب يدعو لإدانة كفر إنساني مزعوم، بما أن هذا هو بالضبط معنى دين إبراهيم، كما يفهمه هيجل (تفوق المسيحة على الوثنية كانحطاط الحيوان إلى تذكار صيد، تضحيات وتحولات لأن «الإنسان عليه أن يتمكن من أكل ما يفيده»،

الملكة التي منحها الله لآدم والمتعلقة بتسمية الحيوانات وذلك بأن يفرض عليها سيطرته الخاصة)، هوسرل (في العلاقة الرابطة بين الروح، العلم والإنسانية الأروبية) وهايدجر (الإنسان كغاية للوجود، الوجود كغاية للإنسان).

3 ـ يشكل كون المسيح أو عدم كونه مثاليا عند كانط النقطة المقيِّدة لهذا التتابع الإلهي–الإنساني. وخلافا لمشروع سلطوي والذي –في غياب أي شرح بالأمثال– لن يكون إلا وهما خالصا، لا تحتاج الأخلاق إلى أمثلة، لأن القانون يسبقها في الوجود وهو أمر فعلي، ولا يتعلق الأمر بتقليد القديسين، ولكن الأمر يتعلق بتقدير ما إذا كانت أعمالهم مطابقة للقانون الأخلاقي (Menzer, p. 137). وكنتيجة لذلك، كل من طالب بمثل من هذا القبيل، أو طالب بمعجزات، لا يعبر في الحقيقة إلا عن كفره (AK, VI, p. 62-63). إذن يجب أن تقلب العلاقة (بالضبط مثل القاعدة المسيحية في ضرب الأمثلة): الإيمان بوجود القانون الأخلاقي لا يكتسب عن طريق الأمثلة، وادعاء العكس ليس، وبشكل دقيق، إلا كفرا. ومن جهة أخرى، فبالضبط لأن القانون الأخلاقي موجود، يطالب بأن يظهر للوجود، وهذه الإجبارية تطبق على كل إنسان أخلاقي، حتى إذا كان هذا الأخير يعرف أن الأمر، على كل حال، يتعلق بتمظهر غير مطابق للفكرة (AK, VI, p. 63). وبالإضافة إلى ذلك، فلأننا بالضبط لا يجب أن نقلد القديسين، وإنما تقديم مثَل القداسة، من المهم أن ينزل مخلص ما يوما ما إلى الأرض، ليس لكي يخلق الإيمان، ولكن لكي يبرز وجوده.

إن لا لزومية التكوين الإلهي للمسيح هو إذن النتيجة البديهية لهذا التوجه (AK, VI, p. 63-64). يجب أن يكون المنقذ إنسانا. كان بالإمكان ملاحظة أن المسيح نزل إلى الأرض وتعذب لفائدة المخلوق وذلك بالتخلي عن جلالته، وكان بالإمكان أن نحبه لهذا السبب ونفكر أن قاعدة الأخلاقية الكاملة هذه تنطبق كقاعدة علينا أيضا، «ولكن هذا الإنسان الإلهي لم يكن بإمكانه أبدا أن يقدم لنا كاختيار، كان بإمكاننا أن نجربه نحن أيضا ببلوغنا خيرا أسمى وأصفى» (AK, VI, p. 64-65). ولكن، منذئذ، ما الفائدة من المسيح إذن؟ «كل معرفة إنسانية تبدأ بحدوس، تتطور عبر مفاهيم وتنتهي في أفكار» (A, p. 702; B, p. 730). تاريخ الدين والوحي، الانتقال من الإيمان إلى العقل هي سيرورة تجد مبدأ اشتغالها في قوانين علم النفس، وفق نظام معمول به في القرن ١٨ (عند كوندياك، وڤيكو، حتى لا نذكر إلا الأمثلة الشهيرة). وهو بعيد كل البعد على أن يكون قد تُجووز، ويحدث بذلك أن يصبح تاريخ العالم، مجيء المسيح ونهاية الأزمنة، التكرار الدقيق لتتابعات الروح. المبدأ الرئيسي لتربية النوع الإنساني هو –حسب

ليسينغ– أن الوحي يمثل بالنسبة للنوع الإنساني ما تمثله التربية بالنسبة للفرد؛ يمكن لنواة الوحي ذاتها، عموما، أن تُرَدّ إلى مسالة النسالة وتطور الكائن الفرد. هذا الموقف تحمل مسؤوليته إجمالا كانط، والذي تكون فيه ضرورة المسيح، حسبه، هي ضرورة حد تمثيلي للروح: إن وضع حد للعقل الإنساني، يقول كانط (AK, VI, p. 65-66) يجعلنا عاجزين دائما على أن نمنح قيمة أخلاقية للآخرين دون أن نتمثلهم. وإلى هذا النوع من التمثل تقود بالضرورة الكتابة أيضا، ولكن يتعلق الأمر بالضبط بتخطيطية للتماثل لا يجب خلطها بتخطيطية التحديد الموضوعي، حتى لا يتم السقوط في النزعة الأنتروبومورفية (AK, VI, p. 65-66). يمكننا أن نلاحظ، من جهة أخرى، أن مُتَبَقّي الحجة الأنطولوجية يظهر أيضا في برهان الأسمى عند كانط: وبتعبير آخر، يكتسي المثال قيمته في سلبه، حسب النموذج المتأمَّل في «نقد ملكة الحكم»: عدم مطابقة الحسي يخلق فينا الإحساس بالفوق الطبيعي. هل يتعلق الأمر بنقيض الجميل، أو يتعلق تحديدا بتمديد القانون الرمزي الذي يُحدده (مثل البقية في العلاقة ما بين السماء المرصعة بالنجوم والقانون الأخلاقي)؟ يؤكد جاك دريدا (1978، ص. 157) بالضبط على وجود رابط ما بين قاعدة هذه اللاملاءمة وإله القديس «أنسيلم» Anselm : تجربة اللامتناهي كحد تمثيلي للمتناهي ووصف الأسمى عند كانط هما شيء واحد. في الحالتين، تلعب الصورة دورا من الدرجة الأولى: ففي نفس الوقت الذي تطرح نفسها فيه، تشير إلى ما يتعالى عليها، وذلك تحديدا لأن كل صورة بإمكانها أن تكون تمثلا لشيء ما، وعلامة لشيء آخر. تبدو الصورة مجرد معطى تجريبي ومع ذلك، إذا كان الله في حاجة للإنسان (دين أخلاقي) وإذا كان الإنسان في حاجة للصورة (المفاهيم بدون حدوسات هي مفاهيم فارغة)، إذن فالتجريبي بعد مُكَوِّن.

وهكذا، يعيش الله أيضا كمثال للعقل الخالص. وكما كتب ذلك كانط، الكمال الأعلى يُسمَّى اليوم مثالا؛ ويُسمى عند أفلاطون الفكرة، ولكن، كما أن الله كمثال للكمال هو مبدأ المعرفة، فإنه، انطلاقا من كونه موجودا فعليا هو مبدأ تحقيق كل كمال في الكون (AK, II, p. 396). الفكرة تمكّن من القاعدة، المثال يستعمل كمعطى أصلي للتحديد التام للنسخة (A, p. 567-568; B, p. 595-596). الفكرة هي مفهوم العقل، والمثال هو تمثل موجود مفرد مطابق للفكرة (AK, V, p. 232). مثال العقل هو الأصلي (prototypon) الذي في العلاقة به يستنتج كل شيء إمكانيته الخاصة كنسخة ناقصة. (A, p. 578; B, p. 606). هذا المثال الوحيد المتعالي للعقل هو الوجود الواقعي إلى أقصى الحدود، موضوع التيولوجيا المتعالية (A, p. 614; B, p. 642). هذه الأفلاطونية تنطبق أيضا

على الجمال، حيث النموذج المثالي للذوق هو مثال الجميل، الفكرة غير المحددة التي للعقل عن شيء أقصى، ولا يمكن تقديمه وفق مفاهيم، ولكن فقط عبر مثال بسيط للخيال (AK, V, p. 232). من السهل رؤية العلاقة القوية المعكوسة بين فكرة العقل (الله) والمثال الاستيتيقي للخيال. والحال هذه، فكما قلنا ذلك سابقا، هذا المثال هو الإنسان. المثال ليس بالفعل جمالا غامضا، ولكنه جمال مُلتحِم، مثبت في موضوع عبر مفهوم له غائية موضوعية: المفهوم الوحيد القابل للتلاؤم مع مثال مثل هذا هو ذلك الذي يتضمن في ذاته غائية وجوده الخاص (AK, V, P. 232-236).

وبذلك يصبح الآتي إشكاليا: الوثن هو ألوهية تقدم نفسها لنا في شكل أنتروبومورفي وليس فقط أخلاقيا (AK, V, p. 459-460, VI, p. 184). ومع ذلك، إذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يكون أخلاقيا، إذن، فحتى النزعة الأنتروبومورفية الرمزية، الأكثر دقة من بين جميع النزعات الأخرى، تختلط مع أكثر النزعات الأنتروبومورفية سوقية. وإذا قبلنا، إضافة إلى ذلك، أن الدين الموحى به ليس إلا تمظهرا حسيا، نتج عن عجز الإنسان عن التفكير بدون صور (بينما الدين الأخلاقي قد يمثل الكمال، رغم إنسانيته)، وأن هذا التقطيع يشير إلى تقديم تاريخي ونفسي في نفس الوقت (الروح كموقع للصور تتحرر تدريجيا من العبودية الحسية)، فإن الانتقال من الروحي إلى الدين الأخلاقي ليس إلا التوسيع أو التوضيح التاريخي والواقعي للفعل القابل لأن يُنسب على المستوى الفينومينولوجي للخيال، الفعل الذي يمكن من الاحتفاظ بالصورة بدون الحضور الحسي للموضوع، وسجنها بعد ذلك كأثر مجرد (المفهوم باعتباره eidos aneu morphé).

4 ـ يتعلق الأمر إذن بإنكار كل تحديد حسي للفكرة. ومن ثمة المُدوَّنة(*) المقترحة من طرف كانط (A, p. 320; p. 377): فالتمثيل يمكن (بصفة عامة) أن يكون إدراكا تمثلا باعتباره وعيا، مقسما إلى إدراك ذاتي وإدراك موضوعي. المعرفة حدس (مفرد ومحال مباشرة على موضوع) أو مفهوم (محال على موضوع عبر إشارة يمكن أن تكون مشتركة بين عدة أشياء). يمكن للمفهوم أن يكون تجريبيا أو خالصا؛ المفهوم الخالص، الذي يتخذ أصله مكانه أساسا في العقل (« وليس في الصورة الخالصة للحساسية ») يسمى تصورا، ولما يتعالى عن التجربة، يسمى فكرة. إن خطاطة المُدوَّنة والمهيأة في إطار قصدية مضادة للتجريبية (وبالخصوص ضد لوك: من وجهة النظر هذه يمكن أن يُعتبر إجراء مواجهة مع جدول التعريفات في الكتاب الثاني من « دراسات جديدة » لـ« ليبنتز »،

*) مجموع اصطلاحات.

أمرا مهما)، تحقق هدفها لما يؤكد كانط – بعد هذه التدقيقات – بأنه في الإمكان، أخيرا، البرهنة على أن الأطروحة التي تماثل اللون الأحمر بفكرة ما هي أطروحة عبثية. ولكن المشكلة تظل كاملة إذا أخذنا بعين الاعتبار الخاصية المزدوجة للفكرة عند أفلاطون، والتي تشير في نفس الوقت إلى إمكانية استيتيقية عليا، وقدرة الروح على التفكير بدون صور، هذه المفاضلة تتم كلية في الصورة (أو في التعديلات الناتجة عنها). ليس المفهوم صورة: ومع ذلك يشكل فيها تعديلا محددا، بما في ذلك عند كانط، وبالرغم من عدة تأكيدات مناقضة. يكفي تأمل الإحالة المستمرة على «لوك» في الفقرة 59 من «نقد ملكة الحكم» (وبالتالي الإحالة على ليبنتز، «دراسات جديدة» Gerhardt: V, p. 169 : هذه الكلمات المجازية للدعم أو لـ Substratum). إن Grund وSubstanz هما فرضيتان رمزيتان، مفهوم المفهوم هو مجاز، والمفهوم (حسب حركة الخيال) لن يكون في آخر المطاف إلا الـ Aufhebung الحسي.

لا يمكن أن تكون الفكرة المنطقية ظاهرة، لكن العقل يُمَكِّن من البسط الرياضي أو الديناميكي للحسي وذلك بدفعه إلى حدود العَرْض: لهذا السبب يعتبر التعليم الأخلاقي الأكثر سموا في الديانة اليهودية هو منع الصورة (AK. V, p. 274). وبما أن المثل لا قيمة له إلا كمثل سلبي، فإن الصورة لا قيمة لها إلا إذا كان بالإمكان تجاوزها. تستمد الفكرة المنطقية حياتها من موت الفكرة الإستيتيقية، ولكنها تجد فيها منبعها، لهذا السبب توجد الفكرة المنطقية في علاقة تناسبية ليس فقط عكسية ولكن فعلية أيضا مع الفكرة الإستيتيقية. ورغم ذلك، وبصفة عامة، يمكن للفكرة كفكرة، وبصعوبة، أن تميز عن المثال وعن الوثن ومع ذلك، بعد قبول أن مجموع هذه التعديلات والمفاضلات يتم في الصورة، ويصبح التمييز (النقدي والتيولوجي) بين الفكرة، المثال والوثن إشكاليا. ليس المثال فقط هو الفكرة in concreto، ولكنه الفكرة in individuo (A, p. 568; B, p. 596): وما يعتبر بالنسبة لنا مثالا، كان بالنسبة لأفلاطون فكرة للعقل الإلهي، «موضوع خاص للحدس الخالص لهذا العقل» (A, p. 568; B, p. 596). الفكرة الأفلاطونية تعرف منذئذ كحدس يتعلق بموضوع التفكير، والمشكلة العامة هي معرفة ما إذا كانت الفلسفة تستطيع الاستغناء عن الحدس العقلي. إذا كان كانط، في مرحلة أولى، قد سوَّى تصوره الخاص عن الفكرة انطلاقا من الارتكاز على الفكرة الأفلاطونية (معارضا بذلك تصور الفكرة كصورة متصنعة) فإنه يؤكد بعد ذلك على الخاصية الحدسية للأفلاطونية، وحدد لنفسة كغاية النظر إلى الفكرة الأفلاطونية كمثال. ورغم ذلك، وعكس المثال الأفلاطوني، ليس للمثال الكانطي قيمة منتجة، ولكن له قيمة عملية (A, p. 569; B, p.

597)، ومع ذلك، يُقَرِّب كانط بذلك القيمة الغائية للمثال من تصور السبب النموذجي. تتعلق المفاهيم الأخلاقية بدائرة الحسي (اللذة والألم)؛ ولكن «بالاهتمام بشكلها فقط» (A, p. 569; B, p. 597: الشكل كتجريد مرة أخرى)، يمكنها «أن تُستعمل كمفاهيم عقلية خالصة» (نفس المرجع)؛ ما يصفه كانط هنا، هو تجريد الحسي الذي يسمح باستخلاص قاعدة: الفضيلة والحكمة هما فكرتان، الحكيم الرواقي هو مثال. هذا الحكم يوجد فقط في الفكر، ولكن، لنقل أنه يوجد عبر التجريد كنتيجة لفكرة أخلاقية مُقارِنة انطلاقا من الحكماء الرواقيين الذين وجدوا في الماضي. ومن جديد، نلاحظ انشباكا ما بين السبب النموذجي والسبب النهائي، حيث النموذج (الماضي والتجريبي) يضطلع بحمولة غائية ومتعالية «ومثلما أن الفكرة تزود بالقاعدة، فإن المثال يستعمل كنموذج مثالي من أجل تحديد في منتهى الكمال للنسخة» (A, p. 569; B, p. 597). ومع ذلك، انطلاقا من اللحظة التي ينفصل فيها المثال عن الحسي، يصبح التمييز ما بين المثال والوثن إشكاليا أيضا. ليس من المدهش إذن أن يوجد مثال للعقل، وأن يكون هذا المثال هو الله. في وصفه للمثال المتعالي يستعمل كانط التحديد الديكارتي: يتعلق الأمر بفكرة طبيعية (A, p. 581; B, p. 609)، ويصف حركة تراجع المشروط في اتجاه الشرط الذي يرتكز عليه هذا المثال (A, p. 581; B, p. 612). حتى المتعالي عُرِّف كحَجْز لكل نقائص التجريبي («نقص تجريبي محتمل»: A, p. 589; B, p. 617). ما يرفضه كانط هو ما يعتبر كنتيجة لوجود الله، وبتعبير آخر، للوجود بصفة عامة (ومن ثمة التمييز بين سيادة الرياضيات والتبعية الحسية للفلسفة، المنفصلتين عند كانط والمجتمعتين عند ديكارت). لا شيء يمنعنا من قبول كون الوجود يتمتع باكتفاء ذاتي سامي، ولكن لا يوجد أي يقين حول الموضوع. (A, p. 612; B, p. 640). ومن جهة أخرى، حين يصبح الله فرضية غائية لوحدة العقل، فإنه يكفي عن أن يكون غير قابل للإختراق (A, p. 614; B, p. 642)، وهكذا ينقل السر الخفي إلى النزعة التخطيطية. هذه هي نتيجة اختزال التيولوجيا إلى علم النفس.

5 ـ وكما يؤكد على ذلك هرمان كوهن Hermann Cohen (1871، ص 490)، لا نجد عند كانط، في قاعدة مفاهيمنا الحسية، صور الموضوعات ولكن نجد رسومات تخطيطية. إن مفهوم الكلب هو رسم تخطيطي، فهو إذن لا ينتمي، بالملموس، لأي كلب. ليست التخطيطية مشكلة منطقية، ولكنها أساسا مشكلة نفسية. وتجد، إلى جانب الأفكار العامة أصلها في الصراع ما بين «بيركلي» Berkley وهيوم Hume. وكما هو الأمر عند كانط، تمثل الصورةُ الفرديَ، وتمثل القاعدةُ الكونيَ. وعكس الصورة

الملموسة، وحتى تتمكن المقولات من أن تصبح تخطيطات، يجب أن تصبح المفاهيم أكثر من تمثلات مفردة، وفضلا على ذلك، يجب عليها أن تتمكن من التلاؤم مع أشكال الواقع الحسي (Cohen, 1871, p. 495). على المفاهيم أن تصبح مونوغرامات(*)، والحال هذه، فهنا يكمن بالتحديد، حسب «كوهين»، المعنى الغامض والسري للتخطيطية. ولكن هذا السر الخفي، السر الخفي بامتياز بدون شك، هو منبع للصورة ويرتكز على أن يتمكن الحسي من التحول إلى عقلي عبر تفاعل بسيط أو عبر تسجيل، كما هو الأمر في حالة الخصائص العادية للأمثلة، وبعبارة أخرى، الانتقال من الصورة إلى الرسم التخطيطي [الخيالي] هو أيضا منبع للصورة. وكما يُذكّر بذلك Philonenko (19819)، فإنه يجب البحث عن التحريض السجالي الذي يشرح ضرورة التخطيطية في تفنيد «بيركلي» للأفكار العامة المجردة في مقدمة كتابه «Principes of Human Knowledge»، الذي يعيد مناقشة المشكلة التي أشار إليها «لوك» Lock في كتابه «L'Essay» والمتعلقة بتفكير الفكرة العامة لمثلث ما (والذي ليس لامتساوي الساقين، ولا مختلف الأضلاع، ولا متساوي الأضلاع، بقياس معين، إلخ...). بالإضافة إلى ذلك، فالفكرة العامة والمجردة هي، حسب «بيركلي»، فظاعة منطقية: إذا تمثلتُ كلبا، فهو كبير أو صغير، ولكنه ليس في نفس الوقت كبيرا وصغيرا. وأخيرا، بدعوته القارئ إلى محاولة تمثل مثلث ما، بصفة عامة، يصيغ «بيركلي» بطريقة تجريبية، مشكلة نفسية (Principes of Human Knowledge، المقدمة، الفقرة 13). وهذا ما يقترح كانط نفسه للإجابة عنه. ويقوم بذلك بمعارضة المنهج بالصورة. خمسة نقط تشكل صورة الرقم 5، الرقم 5، أو الرقم 100، هو منهج يشكل تحديدا الرسم التخطيطي [الخيالي] للمفهوم (A. p. 140). ورغم ذلك، فالمشكل هو معرفة ما إذا كان هذا المنهج غريبا كلية عن الصورة، أو، إذا ما كان على العكس من ذلك، ناتجا عنها، مثلما يُشكل الأثر – الذي يتركه الحس– دوامَها المتأمثَل؛ وبعبارة أخري، يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا لم يكن كانط –بالنزول إلى حقل ما يسميه، بطريقة تقريبية، بالتجريبية – قد اكتشف دوافع وشرط إمكانية التخطيطية ذاتها.

لنلاحظ إذن أن الأسباب التي تكمن وراء رفض المسيح كمثل، وبالتالي رفض عبادة الأوثان، توجد أيضا عند كانط في التمييز بين الصورة والرسم التخطيطي الخيالي؛ وإضافة إلى ذلك، فالصعوبة المبدئية التي تعيق التمييز بين الصنم، المثال والفكرة تطيل الإحراج. وكما يؤكد على ذلك «ليفيناس» Levinas، فإنه لذو دلالة، من وجهة النظر هذه، أن تتميز عبادة الأوثان كاحتقار للشريعة اليهودية. فهذه الأخيرة هي الأطروحة المضادة لعبادة الأوثان، نقيضها المطلق، لأن ماهية اليهودية تكمن في التفسير المستمر

للكتاب، تفسير الحروف الثابتة التي يخترقها نفَس الله الحي. الله الذي ليس مجسدا ولكنه، كما يقول ليڤيناس، مكتوب بكيفية تجعله يحيى حياته في الحروف (ليڤيناس، 1988. ص 70-71). وحسب ليڤيناس، العلامة هي عكس العجل الذهبي؛ ومع ذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار قيمة إحالة الصورة في التقليد الفلسفي (القيمة المزدوجة للـ eidos عند أفلاطون، قيمة الصورة كعلامة على ذاتها وعلامة على شيء آخر عند أرسطو، وصولا إلى ازدواجية الرمز كشيء وكإحالة، وكذلك الازدواجية «الرائعة» لكلمة «sens» ذاتها عند هيجل)، يصبح صعبا تمييز الصورة عن المفهوم، واللذان يبدوان كنتيجتين للأثر، الشيء الذي يجعل التعارض ما بين الشريعة اليهودية والعجل الذهبي يترجم، على ما يبدو، واقعا تكميليا ناتجا عن تكوين مشترك، أي، وبشكل دقيق، الأثر كمبدأ أصلي ومشتق في الآن نفسه.

إن استحالة التمييز، في الأساس، ما بين الصورة والأثر، وما بين الأثر والعلامة، هو بالضبط ما يشير للصعوبة الأساسية (قبل كل حجة تاريخية تعلن انتماءها للدَّنيوة) المتعلقة بتمييز، ليس فقط الفلسفة عن التيولوجيا، ولكن أيضا الفلسفة عن الدين. من المفيد التأكيد على أن هذه الخلاصات تبدو نابعة من معطيات سكونية لسيكولوجية الإدراك، أكثر مما تبدو مشتقة من فلسفة للتاريخ. كل تسجيل تجريبي يفترض أَمْثَلة. وإذا كانت إرادة تمييز الأنطولوجيا عن الأنطو–تيولوجيا، بل عن الدين والمسيحية ذاتها أمرا إشكاليا بالنسبة لهابدجر (حتى وإن لم تُأخذ بعين الاعتبار أهميةُ التلقي التيولوجي والديني عموما في فكر هايدجر)، فإنه من الصعب جدا أيضا بالنسبة لليڤيناس تمييز تصوره الخاص عن الدين كميتافيزيقا عن الإلحاد الأنطولوجي الذي ينسبه لهايدجر. فحسب ليڤيناس، الفلسفة كأنطولوجيا، كما يفهمها هايدجر، تُفكر إمكانية وجود معنى لله، وانطلاقا من ذلك، تُعَرفه: دفعة واحدة، كوجود بامتياز: لهذا السبب يعتبر تاريخ الميتافيزيقا الغربية هو تاريخ هدم التعالي. يقابل ليڤيناس هذه المقاربة بطريقته الخاصة، والتي هي أيضا، بالرغم من ذلك، الطريقة التقليدية للدفاع عن العقائد المسيحية، طريقة الـ credo quia absurdum: الله لا معنى له، ولهذا السبب يختزل إلى الموجود المحدد وإلى الفلسفة. ويعترض ليڤيناس كذلك بكون المعنى يتجاوز الوجود، وأن إحالته على الأنطولوجيا تعني أن اختزالا محتوما قد تمَّ. وهكذا ينتج عن ذلك النقد المعتاد للفلسفة كعبادة للحضور والمحايثة. فالفكر الديني الذي قد يريد، هكذا، إعلان انتمائه للتجربة، انطلاقا من التعارض أيضا مع الفلسفة، سيكشف على أنه يرتكز على نفس الحقل الذي ترتكز عليه الفلسفة. إذا قبلنا ما قيل إلى حدود الآن عن الأثر في

بعده النفسي، سنكون مجبرين على قبول أن هذا يمكن أن يُعكس: لا شيء حاضر، كل شيء هو أثر، بما أن الحضور يتكون في شكل «معطى مثالي». من المُحيِّر إذن أن يرى ليڤيناس في مسألة فكرة اللامتناهي عند ديكارت معارضة للفلسفة، علما بأن ديكارت هو الذي أدخل الفرضية القائلة بأنه لا شيء حاضر، وذلك بكل بساطة لأنه لا شيء متناهي. إن فكرة الله حسب ديكارت قد تفجر وحدة الـ«أنا أفكر»، هذا اليقين، يصبح جذريا عند مالبرانش Malebranche: لا توجد فكرة عن الله، أو الله هو فكرته عن نفسه: «فكرة الله هي الله فيَّ، ولكنه الله الذي سبق أن أوقف الوعي الذي يستهدف الأفكار، الله المختلف عن كل محتوى» (ليڤيناس، 1982، ص105). ومرة أخرى، برجوعه إلى «التأمل الميتافيزيقي» الثاني لديكارت، يكتب ليڤيناس أن الـ«in» في كلمة «l'in-fini» تعني، في نفس الآن، «لا»، و«داخل»؛ ومع ذلك، عوض تبني موقف اختزالي، لا يتكلم ليڤيناس عن إحداث اللامتناهي من طرف المتناهي، ولكنه يؤكد بالأحرى، أن نفي المتناهي متضمن مسبقا في اللامتناهي، إنه مسجل في المتناهي كأثر، أي كتسجيل قد لا يعتبر لا تجريبيا ولا متعاليا. ولكنه أقدم من ذلك: دلالة أقدم من الدلالة ذاتها، دلالة أصلية كلية. في العمق، وعبر تحليل يتبع نفس حركية تعريف الخيال المتعالي للـ kantbuch الهايدجري، يؤكد ليڤيناس أن أقدمية الأثر على التجريبي والمتعالي تجبرنا على إنكار اتصاف الأثر بأي تعالي. وفيما يخص النزعة الاختزالية، وفي انسجام معها، ربما قد يغرينا أن نرى في الخاصية المتعالية للأثر نتيجة خاصيتها التجريبية والأنتروبولوجية. وفي هذا المنظور، يبدو شرعيا أن نفهم معنى الوجود ليس كَلامَعْنى أصلي، ولا أن نراه في العمق، حتى كماض لم يكن أبدا حاضرا، ولكن، وبكل دقة، يبدو شرعيا أن نراه كأثر مُتحقِّق للموجود، والذي ينتج المعنى عبر تفاعل بسيط.

وبالفعل، ليست الميتافيزيقا، بالمعنى الحديث للكلمة، أقدم من الـ Disputationes metaphysicae» لـ Suarez، وتغطي تقريبا مجموع الفلسفة التأملية. حدودها محددة بشكل سيء. حسب الجامعيين السكولائيين، تتطابق الميتافيزيقا مع فلسفة أرسطو الأولى؛ وحسب الديكارتيين، تشمل المجالات الفوق–طبيعية الثلاث: علم النفس، علم الكونيات (الكوسمولوجيا) والتيولوجيا (علم اللاهوت). من وجهة النظر هذه، يبدو من الدال جدا أن يستطيع هايدجر –الذي ترتبط عنده المعرفة المتعلقة بالموجود بالمعرفة الأنطولوجية– التأكيد، من جهة أخرى، في «الوجود والزمان» على أن الأنطولوجيا الأساسية «يجب أن يتم البحث عنها في التحليل الوجودي للوجود–هنا» (هايدجر، 1927، ص 33)، مدققا مباشرة بعد ذلك أن أولوية الوجود–هنا يجب أن تُحدد

بالخصوص كأولوية للمعرفة المتعلقة بالموجود. إنه تناقض أو على الأرجح دائرية ناتجة عن ضرورة فهم «الأولوية المتعلقة بالموجود كأولوية للوجود–هنا (الدازاين)» أيضا كأولوية أنطولوجية، لأن الدازاين (الوجود–هنا) هو بالفعل هذا الموجود الذي يحدد الحكم المتعلق به أمر الوجود. ولكن ماهي الأنتروبولوجيا المتعالية؟ إنها العلاقة ما بين علم النفس والميتافيزيقا، التي ينغلق بداخلها معنى الفلسفة المتعالية. فالميتافيزيقا مطلق الإنسان، المجال الغامض الذي أصبح ممكنا بفضل تكوينه المتعالي–ذاتيا. هكذا، وحسب اعتبارات مماثلة، فإن صمويل ألكسندر Samuel Alexander بلْوَر في «Glifford Lectures»، الذي نُشر فيما بعد تحت عنوان المجال، الزمن ولألوهية «Space. Time and Deity.»، تصورا عن ألوهية أسطورية تتطابق مع التخطيطية التي مفادها أن الألوهية الأسطورية ليست الله، ولكنها الله فينا، كعلاقة المكان بالزمان (Alexandre, 1966, vol II, p. 358). إنها إمكانية المادة والروح، ولهذا السبب أيضا نجد أن «الألوهية الأسطورية ميزة تجريبية» (نفس المرجع، ص 358). نحن متناهون بشكل لامتناه، وهو ما يعني، لدىAlexander : أننا لامتناهون بشكل غير متناه، بينما الألوهية الأسطورية متناهية بشكل لامتناه، نحن متناهون لأن امتداد روحنا في المكان والزمان يشكل فيهما أجزاء محدودة. نحن لامتناهون لأن أرواحنا، مثل ماهو الأمر عليه في المونادولوجيا، هي مرايا للكون كله.

6 ـ الصفة التحليلية الوحيدة للروح هي «ego sum, ego existo» (AT, IV, p. 27). وحسب حجة شائعة في ذلك العهد، والحاضرة أيضا عند ڤيكو Vico، والذي سجل القطيعة مع أرسطو: لا شيء أيسر عليَّ من معرفة روحي، إذن: المعنى الداخلي يُعرف مباشرة، لهذا السبب تمكن كانط من التأكيد على أن واقع الزمن أعلى من واقع المكان. إذن، أغمض عيني، أتخلص كلية من حواسي وأحاول أن أرتّب معارفي. ومن بين هذه المعارف، بعضها يشبه صور الأشياء، وهي وحدها التي ينطبق عليها اسم الفكرة، وبفضلها أتمثل إنسانا، وهما، السماء، ملكا أو الله ذاته (AT, IX, p. 29, VII, p. 27)؛ هذا التعريف الحسّوي سيتيح الفرصة، فيما بعد لـ«لوك» (ولكن قبله، سيتيح الفرصة لـ Gassendi، الذي واتاه الحظ في إدانة غموض ديكارت) الذي أقام حجاجه على الإزدواجية الأنطولوجية والسيمانطيقية للفكرة كتمثل حسي (ومن ثمة يستخلص بداهتها)، وكمبدأ عقلي (ومن ثمة يستخلص ضرورتها). ويضيف ديكارت أن الأفكار الأخرى هي التمثلات المرتبطة بانفعال أو بإرادة أو أيضا بحكم. الأفكار هي دوما صحيحة في ذاتها، تبعا لتمجيد الحواس وذلك منذ الفلسفة اليونانية ووصولا إلى الأنتروبولوجية الكانطية؛ ومن المفيد ملاحظة أن كل الأحاسيس، عند هيوم أيضا، هي

صحيحة وذلك قصد تمديد التمثل ليشمل الحكم. ولن تُستَثن إلا الأحكام التي يجب علي أن أتجنب، وبعناية، عدم السقوط في الخطأ بصددها. الخطأ الأكثر شيوعا يقتضي التفكير في أن الأشياء التي توجد فيَّ توجد أيضا خارجي، لهذا السبب من المفيد مواجهة الفحص الوراثي لأصل الأفكار: بعض الأفكار ولدت معي (AT, IX, p. 29; VII, p. 37)، وأفكار أخرى تبدو غريبة وتأتي من الخارج، وأفكار أخرى أنا الذي أكوّنها.

ومن الملائم أن نلاحظ أنه من الصعب جدا التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من الأفكار، وأن كل نوع منها وضع تحت نظام التمثل؛ اختار ديكارت، إضافة إلى ذلك، تحليلا من النوع النفسي، وهو ما سوف يفضحه هوسرل دون أن يتمكن مع ذلك من أن يثبت الاستقلال عن علم النفس (أو عن الأنتروبولوجيا: هوسرل مخطئ في اعتباره النزعة الأنتروبولوجية عند هايدجر انحرافا). إن أصل هذه الأفكار هو إذن تجريبي (نفسي)؛ وهو ما يرتكز عليه يقيني (المتميز عن علم النفس)؛ إنه النور الطبيعي، الذي لا يمكنني الشك فيه بما أن الانتقال من الشك إلى اليقين أعطي لي، تماما، من طرف هذا النور. النور الطبيعي يشبه التخطيطية أو، للتدقيق أكثر، يشبه الوحدة التركيبية للإدراك المتميز؛ إن النور الطبيعي هو معطى تجريبي له وظيفة متعالية أو تكوينية. هذا النور لا يمكن الشك فيه، بينما يجب قبول اختلاف بين الموضوع وفكرته، وأن الاختلاف المعني يذكر بالاختلاف بين التماثلي والأصبعي. بين التشابه الجسدي والهوية المنطقية (يذكر ديكارت، بالفعل، مثال الاختلاف بين المعرفة الحسية بالشمس والمعرفة الفلكية بها). إن لفكرة الله العلي القدير وخالق جميع الأشياء، بكل تأكيد، واقعا موضوعيا أكبر من واقع الجواهرالمتناهية التي أتمثلها. والحال هذه، وبفضل النور الطبيعي، ـ أي كما قلنا ذلك أعلاه، بفضل معطى تجريبي متعالي بفعل تجريبيته ذاتها، وفي حدود كون الحواس لا تكذب أبدا– من البديهي أنه يجب أن يوجد، على الأقل، تعددا للواقع الموضوعي في العلة الكافية العامة وكذلك في نتيجتها، لأن العدم لن يكون بمستطاعه إنتاج أي شيء. وهكذا حسب حجة للقديس أغسطين، والتي نجدها، مثلا، عند ليبنتز وعند Baumgarten : إذا قبلنا أنه يوجد في الفكرة شيء ما لا ينتج عن العلة، يمكننا أن نستخلص إذن من ذلك أن هذه الأخيرة تصدر عن العدم؛ ومع ذلك، ما أفكر فيه ذاتيا يمكن أن يكون خاطئا. وهو ما لا يمنع من وجود علة. ومن ثمة ضرورة الارتقاء إلى فكرة أولى، والتي لا يجب أن تكون مثل المثال ـ النموذج، أو النسخة الأصلية (AT, IX, p. 33, VII, p. 42)، وبعبارة أخرى، الارتقاء نحو الله: كل الأفكار الأخرى المتعلقة بالبشر، الأشياء، الحيوانات والملائكة بإمكانها أن تصدر عن علاقة تركيبية مع فكرة الله، ماعدا فكرة الله؛ يمتلك

الله هنا نفس القوة ونفس الوظيفة التي للخيال المنتج عند كانط، وذلك انطلاقا من كونه يتميز، بشكل غامض، عن الخيال الخلاق.

ظاهريا، كل شيء يصدر عن الله. في الواقع، يعتبر التجريبي هنا مكونا للمتعالي: الله موجود، الشيء الذي يعني أنني أنا المتناهي، لن أستطيع الحصول على فكرة عن جوهر لامتناه. الآنية الموصوفة هي تلك التي تفسر تكون الحضور عبر إمكانية الاختفاء التي حللها «دريدا» في «La voix et le phénomène»، وبنفس النتائج (الحضور منسوج من الماهية، والمتعالي تم حبكه، هنا، بواسطة التجريبي والعكس صحيح)، والحال هذه، استنتاج الله هو استنتاج تجريبي بشكل مزدوج: الله هو فكرة (علم النفس) لموجود متناه. يشير ديكارت إلى أنه لا يتم الوصول إلى اللامتناهي عبر النفي البسيط للمتناهي، انطلاقا من اللحظة التي لا نرى فيها أي واقع لا في الجوهر اللامتناهي ولا في الجوهر المتناهي، يمكن أن نعترض على ذلك بأن هناك من الواقع في العلة بقدر ما هناك في النتيجة (AT, IX, p. 39; VII, p. 49). والمسألة ليست، مع ذلك، لا النَّسَب ولا الاستنتاج الطبيعي للدين، أو شيئا من هذا القبيل، ولكن المسألة هي الاعتراف بأن الاحساس الديني يكمن بالضبط في هذه اللعبة بين التجريبي والمتعالي. كيف يمكنني أن أعرف أنه ينقصني شيء ما، أشك فيه وأرغب فيه إذا لم يكن اللامتناهي موجودا؟ بالتأكيد، من الممكن أن ينقصني موجود متناه آخر؛ هذه الحجة لا تبرهن بالمرة على أن ما ينقصني هو لامتناه، ولا حتى أنه موجود (كما هو الحال بالنسبة للعضو المبتور الذي يتحدث عنه ديكارت نفسه: AT, IX, p. 60-61, VII, p. 76-77). إن ما يظهر كبنية للإحساس الديني هو الأثر، النقصان الذي يؤسس اللامتناهي داخل المتناهي.

الدائرة تتضيَّق: لو كنتُ أنا نفسي خالق وجودي، فلن أشك في أي شيء. فحينما أشك، أصبح بذلك حجة لصالح اللامتناهي، والعكس بالعكس. يُعتبر من طبيعة اللامتناهي أنني أنا المتناهي لا أتمكن من فهمه. بين المتناهي واللامتناهي نجد نفس العلاقة الموجودة بين الأثر والانطباع. أنا خُلقتُ على صورة وشَبَه الله. لقد ترك الله فيَّ علامة الصنع (علامة العامل المختومة على عمله. AT, IX, p. 40; VII, p. 51). من هذا الختم تُولد الخاصية الفطرية لفكرة الله فيَّ (أثرُ الله فيَّ هو ما يُثير في المتناهي الإحساس باللامتناهي). وكما هو الأمر عند القديس أغسطين وعند أفلاطون، الإرادة هي صورة الله فيَّ. العلاقة التجريبية–المتعالية (والخيال المنتج الخلاق) مثَّل لها بالمثلث: يمكنني أن أتخيل مثلثا تكون طبيعته محددة بشكل ما وخالدة، حتى وإن وُلد بداخلي، ولن يفيد في شيء الاعتراض أنه بإمكاني الحصول عليه من الخارجانية

الحسية، لأنه بإمكاني أن أتخيل أشكالا لم أشاهدها قط في الطبيعة والتي ستتصف، على كل حال، بخصائص عقلانية خالدة. يستخلص ديكارت أن هذا النوع من الحجج يسمح بالبرهنة على وجود الله. المشكل، بكل تأكيد، هو أن المثلث يوجد بداخلي، وأنه من الممكن أن أكون قد رأيته وأن الصورة، كصورة، هي شيء تجريبي لا يمكن غض النظر عنها، بالشكل الذي تُحوِّلُ فيه الخاصيةُ المحتومةُ للواقع التجريبي الصورةَ إلى معطى متعالي. وبالفعل، لا يمكنني التفكير في الله بدون الوجود، ومثلما لا أستطيع التفكير في جبل بدون واد، وهو ما يشير إلى استحالة استيتيقية وليست منطقية. وبتعبير آخر، كان بإمكاني التفكير في الله بدون وجود، واعتبار وجوده كنتيجة استيتيقية ونقصان حسي شبيه بالنقصان الذي يجعلني عاجزا عن التمييز ما بين الـ chiliagone والـ myria-gone. لنعد إلى المثلث: إذا فكرت في مثلث ما، فلا يمكنني أن أتخيله بدون بعض الخصائص؛ يتعلق الأمر، مرة أخرى، بحجة استيتيقية تحولت إلى حجة منطقية، بالتجريبي وقد تحول، ضرورة، إلى متعالي. وانطلاقا من الوظيفة الضرورية للصورة، يمكننا أن نقبل، بالفعل، أنه عن طريق تجريد التجريبي، بإمكاني أن أتخيل –بدون أن أتخيل– شكل الـ chiliagone الذي سيكون، من الناحية الإستيتيقية، أكثر تعقيدا إلى حد ما من شكل الـ pentagone (مضلع خماسي أو مخمس)، وسيكون من باب المستحيل تمييزه عن شكل الـ myriagone. وكنتيجة لذلك، فإن التأمل السادس قد خصص كلية للخيال، والذي ترتكز عليه البرهنة التامة (الانفعالية الحسية التي، عبر الحجز، تُنتج الأمْثَلة).

7 ـ في كتاب «الإيمان والمعرفة» «Foi et Savoir»، توصل هيجل إلى خلاصة كان بإمكانها أن تصدر عن كانط: الخيال المتعالي هو العقل الحدسي، والعقل الحدسي هو العقل الذي يعتبر نموذجا مثاليا، ولكن الأمر يتعلق بنموذج مثالي فقط في الحدود التي يمثل فيها مقولة غائصة في الامتداد والتي تصبح مقولة لما تنفصل عن الإتساع (نجد هنا خصائص الله المسيحي انطلاقا من كونه ينسحب من الحسي). ونفس الشيء نجده في «الأنسيكلوبيديا» في الفقرة 55 (فيما يخص العلاقة ما بين البعد الكوني للعقل، والبعد الخصوصي للحدس في الفكرة التي تم تطويرها في «نقد ملكة الحكم») وفي «دروس في تاريخ الفلسفة» المتعلقة بالتخطيطية، حيث يعتبر هيجل أن هذه الوحدة ما بين الحساسية والعقل في الرسم التخطيطي (الخيالي) عبر الخيال المتعالي تشكل أحد أجمل مقاطع الفلسفة الكانطية، والتي لم يفهمها كانط نفسه، كانط الذي لم يصل بالطابع الإشكالي لأولوية الخيال بالنسبة للحدس والعقل إلى حده الأقصى. وبجهله لهذه

الأولوية، قد يكون كانط أنجز تركيبا خارجيا، مثلما يحدث حينما نربط رِجلَ طاولة بحبل. وهو ما يعتبر صحيحا كل الصحة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المقطع syn في كلمة synthèse (انطلاقا من كونه تجريبيا ومتعاليا في نفس الآن) ليس بالإمكان تحديده على النمط الأصلي الذي يفكر فيه هيجل. وبالمقابل، كل ما تُضفى عليه قيمة، عند هيجل، تحت علامة الحياة والروح الحي، سيكون بالإمكان فهمه، بشكل أكثر إفادة وبدون لبس، انطلاقا من التآزر ما بين التجريبي والمتعالي (والذي تعتبر الحياة تعديلا محددا له: كون الكائن الحي يحتوي في ذاته على مبدإه ونهايته).

وحتى نعود لكتاب الإيمان والمعرفة، نفهم من جهة أخرى لماذا يصر هيجل على التأكيد على القيمة الأصلية للخيال. تُدرك البروتيستانتية الإيمان الحقيقي بإرجاعه إلى الوعي. ولكنها تضفي بذلك طابعا مطلقا على شكل المتناهي، ونفس الشيء ينطبق على جاكوبي Jacobi، فيخته، وكذلك على كانط، بشكل يجعل هذه الفلسفة لا تستطيع الوصول إلى معرفة الله، لتصل فقط إلى معرفة الإنسان. ولكن «الحقيقة لا يمكن أن تُخْدَع بتكريس تناهٍ مثل هذا» (GW, IV, p. 323). لا يتكون المطلق من المتناهي واللامتناهي، ولكن المتناهي واللامتناهي بداخله «لا يشكلان إلا واحدا». ويختفي التناهي لأن ماهو سلب فيه يتم نفيه (GW, IV, p. 324). وكما نرى ذلك، يكرِّر هيجل الحجة الديكارتية، أو بتعبير أدق، يكرر البنية المنطقية لاشتغالها؛ ومع ذلك، فالنتيجة ليست هي حجة البرهان على وجود الله، ولكنها حجة البرهان على وجود مطلق محايث للإنسان في صيغة خيال متعالي. وهذا يجعل تحليل كانط، في نفس الآن، مضيئا ومحدودا.

حسب هيجل، يوجد برنامج كانط كله في مشروع «لوك»، وبعابرات أخرى، يظل مقيدا في إطار نفسي لا يتخلص منه إلا فيما يخص مسألة شروط إمكانية الأحكام التركيبية القبلية. ولكن هنا بالضبط يتدخل الخيال كإمكانية للأحكام. وبالفعل، فالخيال هو وحدة تركيبية مكونة من التجريبي والمتعالي (GW, IV, p. 327). ويؤكد هيجل، بحق، على الخاصية الخارجية للخيال المتعالي. وعبر تلك الخاصية، يمكن لفحصٍ نفسيٍ للعقل المحدود أن يحدد، في نفس الآن، إمكانية الأحكام التركيبية القبلية، والتي تتحقق «عبر الهوية الأصلية المطلقة للامتجانس» (GW, IV, p. 328): أو بالأحرى، بمقتضى الهوية الأصلية بين التجريبي والمتعالي، الخلاق والمنتج، ما لا يقبل أن يصبح جدليا، وما يقبل أن يصبح جدليا.

غير أن المشكل هو أن الكلام عن «معطى» أصلي لا يستقيم في هذه الحالة.

فالخيال ليس أصليا (إنه يُقيم التركيب ما بين الحدس والعقل) إلا حينما يكون مشتقا؛ والحكم ليس متعاليا إلا في حدود كونه judicium sensuum أيضا. يؤكد هيجل أنه لا يمكننا أن نفهم شيئا فيما يخص الاستنتاج المتعالي إذا لم نعترف بالخيال باعتباره أوليا والذي ينتج الذات والموضوع. انطلاقا من خطئه بصدد طبيعة الأصلي (أي عدم اعتبار أن هذا الأصلي لم يعد في حاجة للرجوع إلى تصور الأصل كـ prius)، يؤكد هيجل على أن ما يبدو حدا للخيال الكانطي هو ما يشكل، بالعكس، جدارته الرئيسية (وسيقوم هايدجر بنفس الشيء فيما يخص الزمانية الأصلية، والتي لا يمكنها، في نظره، أن تمتزج بالزمانية المألوفة والتي صارت مكانا): «ما تم إهماله أكثر في الفلسفة الكانطية هو الخيال المنتج، لأن فكرته الخالصة تم عرضها، في الحقيقة، بطريقة غامضة، مثل قدرات أخرى، وتقريبا في الشكل المعتاد للملكة النفسية ولكن قبليا» (GW, IV, p. 329-330). وكما يشير إلى ذلك هيجل بوضوح، فإن هذا يترجم عند كانط صعوبة تفسير العلاقة ما بين الروح والجسم (GW, IV, p. 333). ولكن، ومن جديد –حسب نفس التوجه الذي قاده إلى نقد الطبيعة الخارجية للتركيب، أي كون كانط يتناول هو أيضا الخاصية الأولية تناولا إشكاليا إلخ. يقوم هيجل بتقديم نقد جذري للنزعة النفسية التي تعرض للخطر الخاصية القبلية للخيال، حين جعلت من النظام الكانطي مثالية صورية قريبة جدا بالتحديد من مثالية «لوك»، ونتيجة ذلك كانت هي جعل العقل باعتباره ذايتا يساوي نفسه باعتباره موضوعيا، وحرمانه بذلك من الولوج إلى المطلق. ينتج عن ذلك إضفاء قيمة على الخبال في «النقد الثالث»، ليس فيما يتعلق بالحكم الإستيتيقي، ولكن، وبدقة، بالنسبة للحكم الغائي (الذي ينقل مشكل الخيال من الدائرة النفسية أو الإستيتيقية الخالصة إلى الدائرة الغائية)، ثمة حيث، بتعبير آخر، تم التأكيد على التطابق ما بين الخيال المتعالي والعقل الحدسي، وهو ما يقود، بالضبط، إلى الخلاصة التيولوجية التالية: «إذا نزعنا عن الإيمان العملي للفلسفة الكانطية، أي عن الإيمان بالله، جزءا من الثياب اللافلسفية والشعبية التي تغلفه لن يُعبر، بعد ذلك، عن أي شيء آخر ما عدا: أن للعقل أيضا واقعا مطلقا، وفي هذه الفكرة، تم إلغاء كل تعارض ما بين الحرية والضرورة، كما أن الفكر اللامتناهي هو أيضا واقع مطلق، وبعبارات أخرى، هو الهوية المطلقة للفكر والوجود» (GW, IV, p. 344-345). هكذا طرح، بوضوح، مشكل الدين في عصرنا. إذا تم التعرف/الاعتراف على/بالمطلق في تكونه التجريبي أو النفسي (بتمديد حجة ديكارتية بطريقة غير مباشرة)، فيُفترض أن اللامتناهي له من الواقعية أكثر مما للمتناهي.

8 ـ الجذر المشترك والمجهول الذي «ربما» يكون أصل الحساسية والعقل (A, p. 15; B, P. 29): هذا حسب هايدجر هو السر الخفي الذي يريد كانط اختراقه. ما يمكننا منذئذ طرحه كتساؤل هو ما إذا كان الأفق الهايدجري –انطلاقا من كونه يفترض بالضبط توافقا ما بين الوجود والذاتية، وبين التعالي والتعالي الذاتي– لا يتوجه نحو تصور متعال للخيال قد يكون أصليا لكونه مشتقا (حسب ما عيّنه دريدا كمنطق للتّكملة). تكلمنا عن «الذاتية» متحملين –ضمنيا– مسؤولية مساواتها بـ«الدازاين»، انطلاقا من كون النقد الهايدجري للذاتية هو رأي قبلي تولد عن فرضية اسطوغرافية. إن التعالي الذاتي للدازاين هو بالفعل في قلب «التأملات» الديكارتية. ولكن هذا التعالي الذاتي يشكل، بالذات، خاصية الخيال (الأثر المحتفظ به انفعاليا والذي يصبح بذلك تلقائيا، فعالا ومتأمثلا)، والعكس بالعكس، فإن الخيال هو الخاصية الخاصة للدازاين. الروح هي مركز الخيال: انحباس الأثر يضمن الزمانية، ولن تكون الذاتية إلا نتيجة انحباس حسي، والذي يصبح، بدوره، توترا في اتجاه الأمثَلة (وهو ما سوف يصوغه هايدجر، تيماتيا، بعد مرور بضعة سنوات كتعالي ذاتي للدازاين، مدققا أن الدازاين هو مسبقا متعالي ذاتيا، أي نتيجة الانحباس المتأمثَل). ونفس العُدة، الصادرة عن الخيال، تُثبت نفسها من جديد في العلاقة ما بين الدازاين والوجود. في «Sein und Zeit» يُعرف الوجود باعتباره متعاليا، ولكن كتعالي يُفكر في الدازاين (وبعبارة أخرى: يجد شرط إمكانه في الدازاين). هذا التطور تم عرضه، مرة أخرى، بوضوح أكبر مع إضفاء قيمة على العدم في «ماهي الميتافيزيقا؟»، ويمكن أن تعاد كتابته بسهولة داخل أفق ديكارتي: «الوجود نفسه هو، ماهويا، متناهي ويتمظهر فقط في تعالي الوجود–هنا الذي يُثبَّت خارج العدم» (هايدجر، 1976، ص75). «الذهاب إلى ماوراء الموجود يحدث في ماهية الوجود–هنا، ولكن هذا الذهاب إلى ماوراء هو الميتافيزيقا. وهذا يستوجب أن تشكل الميتافيزيقا جزءا من «طبيعة الإنسان» [...] الميتافيزيقا هي الحدوث الأساسي للوجود–هنا. إنها الوجود–هنا نفسه» (نفس المرجع، ص 77). ويعرف Vom Wesen des Grundes بدوره باعتباره صياغة تيماتية للتعالي الذاتي الخاص بالتجريبي باعتباره إمكانية للمتعالي: العدم هو «لا» الموجود، و«لا» الموجود (العدم) تكشف الوجود، الوجود هو الاختلاف عن الموجود، الذي أصبح ممكنا بفضل الموجود. «الاختلاف الأنطولوجي هو «لا» ما بين الموجود والوجود» (نفس المرجع، ص 79). نجد هنا ضمنيا تعريف الخيال كملكة لحفظ آثار الأشياء الحسية الغائبة.

ينقص الأساس، لأن الأساس هو الاختلاف ما بين الوجود والموجود، عَدَمُ هذا

الاختلاف الذي صدر عن التعالي الذاتي للدازاين الذي، بتجاوزه لذاته، يميل نحو المتعالي. يتعلق الأمر هنا بتكرار دقيق للتطور الديكارتي والذي يؤدي إلى نفس النتيجة، وهو ما يؤسس، باعتباره تجريبيا، المتعالي المتناهي عبر طرحه لنفسه كمُؤَسَّس من طرف المتعالي، الذي تحرر عبر الأمْثَلَة. وبتعبير وضعي، كان بإمكاننا التأكيد على اكتشاف أصل الإحساس الديني، ولكن لا يتعلق الأمر بهذا. كل ما يقوله هايدجر إبان حديثه عن السر الخفي، عن الهوة السحيقة، عن الإنسحاب، وكذا كل التأمل حول الـ Ereignis، ينتج عن دافع في اتجاه الأصلي. وهو ما يمكن أن نسميه بطريقة مُفخّمة: خطوة إلى الأمام، ولكنها خطوة تشكل بالأحرى صياغة تيماتية للخاصية التأملية للخيال، وتتعلق أساسا بنقطتين: قبل كل شيء، ليس مضمونا بالمرة أن الوساطة ما بين المتناهي واللامتناهي ستجد لها حلا في قرار لصالح اللامتناهي أو لصالح المتناهي: فالجدل ما بين ما يقبل أن يصبح جدليا وما لا يقبل ذلك هو أيضا جدل جدلي، بل إنه يشكل إمكانية الجدل الأكثر حميمية، ولهذا لا يجد حله في هيمنة أحد القطبين. هذا ما يحدث في الخيال والذي يقدم نفسه بالتحديد، وفي نفس الآن، كانحباس وكأَمْثَلَة، كانفعال متناهي وإمكانية لامتناهية للتفاعل. وفي المقام الثاني، ليس ضروريا تعريف هذا النشاط كـ« أصلي » (بالمعنى الذي يقصده هيجل وهايدجر)، بما أن الأصلي والمشتق هما مسبقا زوجان مُكوِّنان ينتجان عن انفعال–فعالية الخيال؛ والأصلي هنا ليس إلا معطى أركيولوجيا صادرا عن بحث غائي، على منوال الـ Nachtraglichkeit الفرويدية أو « الماضي الذي لم يكن قط حاضرا » حسب ليڤيناس. فالحديث عن التعالي الذاتي للكوجيطو أو للدازاين يعني إذن وصف الفعالية النفسية للأثر: الأثر يسجل نفسه، فعلُ التسجيل هو فعلٌ تجريبي ومنفعل. ويبقى أن الأثر، انطلاقا من كونه مسجلا وبالتالي مُتَأَمْثَلا، يتحول في نفس الآن إلى متعالي. إن هذه الحركة وحدها هي التي تعرف الخاصية المتعالية للخيال.

إن تكوين الحضور يصبح إذن ممكنا مع اختفاء التجريبي، انطلاقا من ذلك، أمكن لـ« دريدا » أن يقول أن الاختلاف اللامتناهي هو متناهي (وهو ما لا يجب فهمه كمدح للمتناهي، ولكن كتورط متبادل ما بين المتناهي واللامتناهي). فالحضور ليس حاضرا أبدا أمام ذاته. لأنه مكون من الناحية اللسنية والغراماتولوجية باعتباره أثرا. يجد الروح إذن أصله في التفاعل، أي في الحرف (في التفاعل كإمكانية للحرف وللروح في نفس الآن). وهو ما يعتبر بالضبط طريقة أخرى للقول أن التجريبي (نوع من الجهد الخاص بالتجريبي) هو متعالي، إنه إمكانية المتعالي. العلامة تدل: سيمانطيقيا، هي تدل على

ذاتها وعلى شيء آخر، وفق ما يدخل مسبقا، مع ذلك، ضمن مجال الصورة؛ من الناحية الأنطولوجية، العلامة معلقة ما بين الحضور والغياب. ومثلما هو الخيال، وفي نفس الوقت، تسجيل منفعل وأمثَلَة فعالة، فإن العلامة -انطلاقا من استباقها للأنطولوجيا والفينومينولوجيا قبل التجريبية والمتعالي- تستبق الحقيقة، وبالتالي فلها وجود، لكن ليست لها ماهية.

لهذا السبب يقترح هايدجر ترجمة «روح» بـ«الوجود في العالم». ليس التأجيل الذي يجعله الأثر ممكنا تعديلا للكوجيطو، إنه يمكنه من التكون. وهذا ينطبق أيضا على كانط: أُنتجُ الزمن انطلاقا من اللحظة التي أعيش فيها تجربة الزمن، وبتعبير آخر، أنتجُ المعنى الداخلي حينما أركّبه مع المعنى الخارجي، انسجاما مع التعريف الأرسطي للزمن كعددٍ للحركة حسب السابق واللاحق. يجب التساؤل عما إذا كان أصل الله وأصل الإنسان لا يقيمان، بالضبط، في هذا السر الخفي (شرط التجريبية والتعالي) المحايث للأثر. كل التصورات «التيولوجية» (الميتافيزيقية) والتي يتغذى منها عالم الروح، تنتج عن هذا التصور: صورة، أو تمثل، حسي وعقلي، طبيعة وثقافة، طبيعة وتقنية؛ وبالمقابل، يمكننا أن نلاحظ أن محاولة الصعود إلي الوراء نفسها، حتى نصل إلى إمكانية الأثر، تقود إلى بنية موحدة مميزة للتصوف. ولكن لهذا السبب بالضبط لا يتعلق الأمر بالرجوع إلى اللحظة الأصلية (إذا قبلنا الشكل الذي يعطيه هايدجر لضرورة الأصلي بصفة عامة)، بما أنه، منذئذ، لا وجود إلا لزمن مألوف، أو بتعبير أفضل، بما أن الزمن الأصلي هو نفسه، وبصفة مسبقة، زمن مشتق؛ إن إمكانية أن يكون كل شيء مقدسا أو دنيويا، مليئا بالمعنى أو بدون معنى كلية، يعني أن الأمر يتعلق بانكشاف النتيجة البسيطة لما يظهر، في نفس الآن، كالبداهة الأكثر اجتماعية والسر الخفي الأكثر إشكالية: الانتقال من الحسي إلى العقلي عبر تسجيل الأثر.

ترجمته عن الإيطالية : Marilène Raiola

ترجمه إلى العربية : محمد الهلالي

بيبليوغرافيا :

- Alexander, S., **Space, Time and Deity**, The Glifford Lectures at Glasgow (1916-1918), rééd. New York, Dover Publications, 1966.
- Bauderlaire, ch., **Œuvres complètes**, éd. de Y.G. le Dantec et de C. Pichois, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade», 1975 (OC).
- Cohen, E., **Kants Theorie der Erfahrung** (1971), 3 e éd., Berlin, Cassirer, 1918.

- Derrida, J., **La Vérité en peinture**, Paris, Flammarion, 1978.
- Descartes, R.,**Œuvres de Descartes**, éd. de Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1897-1913 (AT).
- Feuerbarch, L., **Samtliche Werke**, éd. de W. Bolin et F. Jodl, 2 e éd Stuttgart, Bad Cannstadt, 1959-1964, 10 vol. (SW).
- Hegel, G.W.F., **Glauben und Wissen**, in **Gesammelte Werke**, Rheinishe Westfiasche Akademie der wissenschafte, éd. de H. Buchner et O. Poggler, Hamburg, Mierner, 1968, vol. IV, «Jenaer Kritishe Schriften», p. 315-414; trad. français, **Foi et Savoir,** traduction, introduction et notes par Marcel Méry, Paris, Ophrys, 1975 (GW).
- Heidegger, M., Heidegger - Gesamtausgabe, Francfort-sur- le Main, Klostermann, 1975 (HG).
- **Sein und Zeit,** in **Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung**, 1927, vol. VIII; trad. français,**Etre et Temps**, Paris, Gallimard, 1986.
- **Wegmarken**, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1976.
- Kant, E., Kants Gesammelte Schriften, Konigliche Preubische Akademie der wissenschaften, berlin-Leipzig, 1900; Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1967 (Ak).
- **Kritik der reinen Vernuft**, 1er éd., 1781 (A), 2e éd., 1787 (B); trad. française, **Critique de la raison pure**, Paris, PUF, 1944.
- Leibniz, G.W, Die Philosophischen Schriften, 7 vol., sous la direction de C.I. Gerhardt, Hildeshein, Georg Olms, 1960.
- Levinas, E., «Dieu et la philosophie», in **De Dieu qui vient à l'idée**, Paris, Vrin, 1982.
- **A l'heure des nations**, Paris, Éd. de Minuit, 1988.
- Menzer, P. (éd). **Eine Vorlesung Kants uber Ethik**, Berlin, 1924 (Menzer). Philonenko, A, «Lecture du schématisme transcendantal», in J.Kopper et W. Marx, **200 Jahre Kritik der reinen Vernunft**, Hildeshein, Gerstenberg Verlag, 1981, p. 291-312.

هانز جورج گادَمير

الدِّين في عَالـمنَا

لقد وجدتُ نفسي، انطلاقا من كوني الألماني الوحيد في مجموعة النقاش المصغرة، في وضع صعب. فلا أحد من المشاركين الآخرين تكلم بلغتي، كما أن أذني العتيقتين لم تمكناني سوى من تتبع الخطوط العريضة للمساهمات المقدمة بالفرنسية والإيطالية والإسبانية التي قدمت بوتيرة سريعة. وإلى حدود الآن، لم أتناول القلم إلا بعد اطلاعي على الإيضاح الذي كتب عن مساهمة جياني ڤاتيمو وجاك دريدا.

لقد جعل «جاك دريدا»، بنجاح وبإخلاص، الجو الذي دارت فيه نقاشاتنا وديا إلا حدٍ لا أجد بهذا الصدد أي شيء أضيفه. ومع ذلك، وعند التروي يتضح لي أن الحوار بين جياني ڤاتيمو وجاك دريدا احتل بالنسبة لي المكانة الأولى إلى الحد الذي يجعلني أسعد لتمكني الآن من قراءة المساهمات المتناظرة عن قرب.

عانت تركيبة المجموعة، بدون شك، من نقص في التوازن، وذلك لأنه، باستثنائي، ينتمي أعضاؤها الآخرون كلهم للعالم اللاتيني. كنتُ البروتستانتي الوحيد ضمن الجميع. وكان غياب من يمثل الإسلام أكثر حساسية بدون شك، كما أشار إلى ذلك «دريدا». ولم توجد أية امرأة بيننا كذلك، بينما تعتبر النساء –والأمهات بالأخص– أول من يجب أن تعطى له الكلمة في موضوع «الدين في عالمنا».

ومع ذلك، كان الجو يتميز بالوحدة. وبالرغم من تعدد اللغات، لا أحد منا شعر بارتباطه بأية وثوقية. فمصطلح «الدين»، الذي هو مصطلح مشترك، ظل بدون شك، فيما قبل وفيما بعد، احتكارا رومانيا نتج، على الأرجح، عن الحضارة البدوية لروما القديمة. ولكنني لا أنتظر، في العمق، شيئا ذا أهمية، من التناول الإشتقاقي للكلمات.

وإلى حدود الآن، لا «هايدجر» ولا «دريدا» تمكنا من إقناعي أن أصول الكلمات بإمكانها إفادتنا في أي شيء منذ أن كفت، حقيقة، عن الاستعمال في التداول الحي للغة... حتى وإن كانت دقيقة. ومن جهة أخرى، ما معنى «الدقة» في حقل البحث هذا؟

أعتقد أنني فهمتُ، منذ ذلك الحين، أية موضوعات تلك التي قادت إلى لقاء «كابري» هذا. إنه شيء صاغه، بوضوح، المتدخلان الأولان، «دريدا» و«ڤاتيمو». وللأسباب المشار إليها سالفا، سينحصر إسهامي في تقديم إمكانيات عامة جدا. العنوان الذي يطرح نفسه على عملنا، والذي هو «الدين والديانات»، يجب بالتأكيد أن نأخذه اليوم بمعنى عام إلى حد ما. وانطلاقا من هذه الزاوية ، بكل بساطة، أصبح الآن مشكل الدين مركزيا في العالم الراهن. ودون الذهاب إلى اعتبار عصرنا عصر حروب ديانات، سنعترف أن كارثة الحرب العالمية الثانية تميزت في الحقيقة بالجنون الدموي الذي يميز حربا دينية. هذا ما أبرزته، على كل حال، مساهمة ڤاتيمو: في صراع الحرب العالمية الثانية لعب الإلحاد الدوغمائي بدوره، في خلفية الأحداث، دوره. ومنذ ذلك الحين ، تغيرت تلك الخلفية، إلى حد أنها لم تعد تملك نفس الحدة بعد نهاية الجنون العرقي للنزعة الوطنية–الاشتراكية، وللدين الاجباري للنزعة السوڤياتية.

يجب، مع ذلك، أن نعي الصعوبة التي تواجه تحويل البنية الاقتصادية والاجتماعية التوتاليتارية لمحاولة إدخال ممارسات اقتصادية وسياسية آتية من الغرب، في كل مكان، وبالتالي في روسيا السوڤياتية، مكان حكومة مركزية قوية واقتصاد تسلطي قائم على التخطيط. إن نفس الصعوبة يواجهها، بالتأكيد، المثقفون في عدة بلدان «متقدمة» أخرى. ولقد استمرت «عقلانية» النظام الاجتماعي السابق بعد انهيار الدولة السوڤياتية، انطلاقا من كون كل اقتصاد قائم على التخطيط يحافظ على جاذبية تجاه العقل. نحن أبعد ما يكون عن التخلي عن حلم الاشتراكية «الحقيقية». وفي مواجهة هذه الأحلام، يوجد تقشف الحياة اليومية في أزمة. فنظام الملاءمة المتواضع هذا، نظام المخاطرة، التبعية، الظرفية المتقلبة، والذي ترتضيه الديمقراطية، هذا النظام عاجز على انتزاع قبوله من طرف مجتمع الجماهير الحديث. إن واقعية نظام تواطئ غير محدد لا يمكنها أن تلبي قوة الحلم، ولا أوهام مجتمع اعتاد على الخضوع. ويعتبر تعلم هذه الواقعية أصعب من التشبث بعناد برسالة الخلاص، والتي هي رسالة ديكتاتورية –مهما كانت قمعية– ورسالةُ حلمها بالثورة العالمية.

وبعد خمود العقيدة الماركسية، عقيدة التضليل التي يفرضها المرء على نفسه في

الايديولوجيا، كما كان يجاهر بذلك الالحاد الدوغمائي، تجد الديانات نفسها صعوبة في الاتصال بالناس. صحيح أن الصراعات تتم الآن في جبهات أخرى. وأنّ ما تغير، هو أن الالحاد الدوغمائي لم يعد وحده في الميدان. فإلحاد اللامبالاة احتل مكان الماركسية ورفضها للدين باعتباره دينا. هنا نجد، أكثر فأكثر، حسب ما يبدو، السلوك المسيطر للأجيال الشابة في البلدان الصناعية. وبدون شك، فهي لا تمثل أغلبية بالنسبة لمجموع الإنسانية وكذلك فإن العلاقة بهذه اللامبالاة تختلف كثيرا حسب مختلف العقائد المسيحية. ولكننا لا يمكننا أن نخفي –ولمدة طويلة– أن تصنيع مجتمعنا يظهر أحيانا على أنه ديانة الاقتصاد العالمي ويسمح بالدلالة على مستقبل ما. وهو أيضا الأمر الذي لا يفاجؤنا مطلقا. لقد علمنا ماكس ڤيبر Max Weber أن الرأسمالية والتصنيع ينهلان إلهامهما إلى حد كبير من النزعة الطهرانية، كما أن العقيدة الجبرية هي التي تضفي الشرعية اليوم بالخصوص ، على مدى واسع، في نظر سكان البلدان المتصنعة، على البحث عن الفعالية في الأعمال. إن التقدم اليقيني للعلم والتقنية جعل نتائج هذا التصور، منذ ذلك الحين، تتخذ طابع قوة مستقلة تنفلت ببساطة من تحكمنا. إن القوانين الذاتية لهذا التطور الصناعي والتقني هي التي ، أكثر فأكثر، تحدد ما يحدث لنا، نجد أنفسنا نحن الأروبيين، في مواجهة عدم قدرتنا على معارضة اتجاه القدر، ونفس الشيء يمكن قوله عن الولايات المتحدة الأمريكية. في البلدان المصنعة، يقود النظام عمليا، على المدى الطويل، نحو رخاء متنام. لكنه كان في البدء المسؤول عن التفقير وعن بروز البروليتاريا الصناعية. هذا ما أدانه بشدة ماركس وأنجلز خاصة في بريطانيا، البلد الذي كان فيما مضى، البلد الأكثر تقدما في تقنية الآلات والذي أغرق، أكثر من غيره، العاطلين في البؤس. ومع تصنيع الاقتصاد، ظهرت، فيما بعد، توترات اجتماعية جديدة كلية، بشكل جعل السياسة الاجتماعية للدول الحديثة تصطدم بمشاكل جديدة. لقد قاد التصنيع، بصفة عامة، إلى تقنين تدريجي لكل جوانب الحياة، أصبح محتوما مع الـ Welfare State . هكذا، قاد الصراع المقنع بين الأجراء والمشغلين، على سبيل المثال، في مجال العمل إلى تبني إجراءات برهنت، عموما، على أهميتها. فضمان تأمين للعاطلين ومنع استغلالهم أصبح مشكلا رئيسيا بالنسبة للاقتصاد والمجتمع. وهو ما انضاف إليه جيش المستخدمين. وهكذا بلغ الأمر إلى تثبيت بيروقراطية مكتسحة وتحويل شامل لنمط الحياة. دون أن نأخذ بعين الاعتبار أنه إبان عصرنا، لم تتوقف التدميرات التي لا معنى لها والناتجة عن الحروب الرهيبة عن إطلاق العنان للثورة التقنية، إلى جانب إعادة بناء ما تم تدميره. وهكذا نجد في الدول المصنعة، وبالرغم من كل

الخراب والتدميرات الناتجة عن تلك الحروب، لم تتوقف الرفاهية عن التنامي، بينما ازدادت الهوة، بشكل عام، بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة. وهو ما دفع البلدان المصنعة إلى تشكيل مفهوم جديد، وهو مفهوم «جودة الحياة». إن المجتمع الصناعي الذي نعيش فيه أضعف، على وجه الخصوص، القاعدة القديمة للعائلة وللقوى التي كانت تضمن، داخلها في كل الظروف، روابط الأرستقراطية، البرجوازية الكبرى وطبقات أخرى من المجتمع المعاصر، بدون استثناء. ونجد أيضا أن الخدمة، وإلى حد بعيد، لم تعد في مكانة مشرفة كما كانت عليه في السابق الشيء الذي أثر أيضا سلبيا على الكنائس المسيحية وعلى حيويتها.

والحال هذه، توجد ديانات أخرى، ونطاقات حضارية شاسعة لا تنبع مطلقا من النزعة الطهرانية، مهما كانت متأثرة، هي أيضا، منذ الآن، بـ«دين الاقتصاد العالمي»، أو مهما كانت تستعد لذلك. إن الأمر يتعلق بأكبر جزء من الإنسانية، كيفما كان الحال، والذي نجهل ما إذا كانت له حظوظ للاحتفاظ بعالمه الثقافي الخاص ذي الأساس الديني ومجتمعه الخاص، تحت الغشاء الرهيف للصناعة، والشفاف تقريبا، والذي هو غشاؤها (أي الصناعة) في كل مكان. ما نسميه بالأنوار توطد في حداثة أروبا المسيحية، ومع ذلك، يجب علينا في الحقيقة، الرجوع بتفكيرنا إلى نقطة بعيدة في الزمن. إننا نبدأ ببطء في الاعتراف بأن حضارات قديمة عظيمة الشأن مثل حضارة الصين أو الهند لم تدشن حوارها مع عصر الأنوار الأروبي إلا مؤخرا، هذا العصر الذي هو وليد الأمس. حينما نتساءل الآن عن سبب انتصار الأنوار المسيحية في أروبا، وإخفاقها في أجزاء وحضارات أخرى من العالم، فإننا نخطو خطوة إضافية لمعرفة الخط الخاص بقَدَر الغرب. في البداية، ارتسمت –في المجال الأروبي– الأنوار الأولى إلى حد أنها انكتبت في صرح لغتنا التي تشهد على ذلك. وإنه لذو مغزى كبير أن نطلق على خلفية الأنوار الحديثة اسما يعود لأصلها وهو النهضة، أي نهضة العصر اليوناني والروماني القديم. ويجب علينا مع ذلك أن نتعلم التفكير على نطاق واسع حينما نحاول أن نأخذ بعين الاعتبار تحت عنوان «الدين والديانات» قدر الإنسانية وتقدير مستقبلها. ويجب علينا أيضا أن نظل حريصين على معرفة ما إذا كان بإمكان عوالم دينية وثقافية أخرى أن تقدم لكونية الأنوار والعلم ولامتداداتهما جوابا آخر مخالفا لدين الاقتصاد العالمي. وقد يجد العالم، أنذاك، جوابا آخر لا نملك عنه أية فكرة.

لا أخاطر هنا بأي تنبؤ. بل أنا متأكد بالأحرى بأن طريق العلم والتقنية الحديثين، أي طريق الاقتصاد العالمي كانت له نتائج محتومة بالنسبة لقدر الإنسان فوق الأرض. لا

أفكر مطلقا في تمديد الدرب الذي فتحته اليونان والمسيحية للإنسانية خلال الحقول، تمديده سريا ليصبح طريقا جديدا واسعا واعدا بالمستقبل. لا أريد أن أوقظ الأمل في إمكانية إرجاع كل شيء إلى التوازن. إن قوة التدمير التي تضعها التقنية بين أيدي البشر –تقنية التسلح بصفة عامة وتقنية الذرة بصفة خاصة– جعلت، ولأول مرة، من مسألة الانسانية، تلك المسألة التي تطرح بقاء الإنسانية فوق هذا الكوكب، جعلت منها مسألة راهنة. إلى أي إجراء تصحيحي، وإلى أي نوع من التربية الاجتماعية والسياسية يجب اللجوء لننجح في خلق توازن جديد بين الطبيعة والثقافة؟

هناك ما يبرر طرح هذه المسألة كما أن لها خلفية هامة جدا. إن ملكة التكيف عند الانسان، ضمن نوع الـ homo sapiens، وهي ملكة نجدها في جميع صيغ الحياة والإبداع الثقافي، ليست أبدا ذات طبيعة متماثلة. لنفكر، مثلا، في حضارات الشرق الأدنى، لنفكر في حضارة الصين واليابان من بين حضارات أخرى، فاتباع شعبيهما لطرق مختفة كلية عن طرقنا هو الذي مكنهما من تطوير فضائل ليست غريبة عنا، مثل الانضباط الشخصي، الطاقة والمثابرة، وهي مميزات تسمح، عن حق، بتعويض العلم والتقنية الأروبيين. في الحقيقة، فانطلاقا من دقة الأصابع الخاصة بهذه الأعراق والتأهيل للميكانيكا الدقيقة الخاصة بالعالم التقني، يبدو أنها معدة مباشرة لذلك. وهو ما لم يمنع تلك الشعوب من اتباع طرقها الخاصة بها في مجالات أخرى غير مجال الصناعة والتقنية، وتحقيق أعمال رائعة مختلفة كلية عن أعمالنا، مثلا في الهندسة المعمارية، وفن الحدائق، وكذلك في مجال الكتابة أو التعبير الخطي، وهذا منذ زمن بعيد، وداخل دينها الخاص أيضا، ظلت تلك الشعوب، بطريقة لا تقارن، مرتبطة بعلاقات النسب ومكانة العائلة، والتي انطلاقا منها تختلف حقوق الانسان كثيرا عن حقوق الانسان المطبق في الغرب، ولا تكتسي الموت عندها نفس الأهمية التي لها في أروبا.

لقد أراد الذين شاركوا في هذه الحلقة الدراسية، وبالخصوص المتدخلان الرئيسيان، في إطار ثقافتنا الأروبية، معالجة مشكل الدين، مثلما يطرح في حقل الأنوار، الذي هو حقلنا. وبدون شك فإن توسيعا للإشكالية لتشمل ديانات كبرى أخرى سيكون ممكنا وضروريا لكي ننقل المحاولة غير الدوغمائية المخصصة للتجربة الدينية التي هيمنت على الحوار، نقلها كإمكانية عالمية. ولكن، حين يتعلق الأمر بالتجربة، فيجب على المرء أن يبدأ بذاته.

ويبقى أن نظرة خاطفة ملقاة على الديانات الكبرى الأخرى تُعلم شيئا ما عن التجربة الدينية. والتي ليست أبدا غائبة كلية. ألا نجد في كل مكان أن معرفة الموت هي

التي تستتبع أيضا استحالة القيام بتجربة حول الموت؟ هذه هي خاصية الانسان. إن معرفة حدود الموت هو ما لا يملكه أي كائن حي موجود آخر.

يكفي التفكير في «بروميثيوس» التراجيديا اليونانية والذي ينسبه التراث لـ «إيشيل». ولا نجد محاولة تفكير ما يميز الإنسان عن أي كائن آخر إلا في صيغة أسطورة، الإنسان المدرَك، ليس فقط كمستفيد من معرفة بالموت بصفة عامة، ولكن أيضا كمستفيد من المعرفة المُسبقة، التي قد يمتلكها كل شخص بخصوص يوم وساعة موته الخاص. إن «بروميثيوس»، الوجه الإلهي الرمزي للمعرفة المسبقة بصفة عامة، يقدم نفسه منذئذ، في الدراما، وكأنه الذي أخفى عن الإنسان هذه المعرفة المسبقة بخصوص يوم وساعة موته الخاص. هذه هي الخدمة في نظره التي تفوق أهميتها من بين جميع الخدمات التي قدمها للإنسان، أهمية هبة النار. لأن البشر تجاوز الآن –عن طريق الحماس، العمل والفرح المحقق مستقبلا– الكسل وغياب المستقبل اللذان شَلاَّهُ إلى ذلك الحين. إن تأويل سرقة النار تأويلا جديدا في هذا الاتجاه يعتبر خطوة جبارة في الفكر. هنا، ليس فقط استعمال النار هو الذي يشكل إغناء للقدرات التقنية للإنسان، إنه شيء يتجاوزه كثيرا: تشكيل المشاريع، والكفاءة بصفة عامة. من الواضح أنْ لا تُنسب دراما بروميثيوس إلا لتقدم هائل للأنوار، وأن لا يتوقف الشك في كون «إيشيل» هو الكاتب. صحيح أن خاصية الغموض والقلق الملازمة للموت تظل وكأنها المهر المرتبط بكل فكر توقعي، وبكل ما يميز الانسان عن كل الكائنات الحية الأخرى، وهي هدية مسمومة. عند الإنسان يقود التوقع، على ما يبدو، إلى الرغبة الملحة في الذهاب عبر الفكر إلى ما بعد الموت، مهما كانت أكيدة. وهكذا نجد أن البشر هم الأحياء الوحيدون، على حد علمنا، الذين يدفنون موتاهم. وهو ما يعني أنهم يريدون الاحتفاظ بهم ماوراء الموت، وتقديس الذين يتذكرونهم عبر العبادة. بالنسبة لكل عارف بما قبل تاريخ الإنسانية، من المدهش إلى حدود الآن ملاحظة القرابين النذرية المخصصة للميت، والتي يحتويها قبر من القبور. في «أوسلو»، وجدت سفينة بكاملها داخل قبر، وفي القبور الأخرى وجدت هبات قدمت لما يشبه حياة ما بعد الموت. دون أن يتم التعامل مع هذه المؤونة تعاملا واقعيا حرفيا. يتعلق الأمر هنا بنشاط رمزي، مثل النشاط الآخر الذي يعتبر بشكل أكيد خاصية الإنسان، أي اللغة. ربما كان النشاطان غير منفصلين عن بعضهما البعض: نشاط الفكر الذي يتجاوز حدود الموت ونشاط اللغة (التي تعتبر أمرا عجيبا)، والتي يمكن أن تمنح الوجود لشيء يظل معلقا، شيء غير موجود هنا. قال شيلينغ Schelling« «قلق الموت يُخرج المخلوقَ من ذاته»، وهو ما يسمح للإنسان بالبقاء في مركزه. ولهذا السبب وصف هيدجر قلق

الموت، بحق، كموت معجَّل.

كان البحث عن الله بواسطة الفكر حاضراً عند هيدجر بوضوح في خلفية حوارنا في كابري حول الدين. فالمشاركان واجهتهما نفس المشكلة. فمن جهة، تعلق الأمربالنسبة لهما بالتحرر من كل دوغمائية، وبالخصوص، من الدوغمائية التي تصر على ألا ترى في الدين إلا خداعا، أو الخداع الذي يفرضه الإنسان على نفسه. ولقد اتفقا، بهذا الصدد، إلى حد كبير على أنه –إذا كان من الهام جدا أخذ بعين الاعتبار إلحاحية الدين– فإن الأمر لا يتعلق مطلقا بالعودة إلى عقيدة الكنيسة. ويتضح، من جهة أخرى، أنه لم يعد بالإمكان الاعتماد على صياغة ثانية للميتافيزيقا اليونانية لتصبح تيولوجيا طبيعية في زمن الأنوار. فالموقفان يهدفان معا، بوضوح، عند هيدجر إلى مجاوزة الميتافيزيقا أو الشفاء الذي يحرر منها. وهو الأمر الذي لا يعفي من التساؤل عما إذا كان المشكل ، الذي صيغ بهذا الشكل، قد وجد حله. ربما تعلق الأمر بمشكل غير قابل للحل بالنسبة لطريقة التفكير الانساني، وهو ما اعترف به هايدجر أيضا لنفسه: «ليس هناك إلا إله واحد بإمكانه إنقاذنا».

ما يثير المرء، على الفور، عند ڤاتيمو، هو الطريقة التي يرتبط من خلالها بالمشكل الذي تطرحه عودة الديني. فمن الواضح أن هذه العودة تُختزل بالنسبة له في عودة إلى الميتافيزيقا أو عودة إلى عقيدة كنيسة أخرى. وأمام كل إعلانات الخلاص المقدمة بلا تروٍّ، أراد المخاطبان أن يتعاملا بجدية مع عدم قابلية الموت للفهم، ووجدا أن الأجوبة التي تتضمنها وعود الديانات غير قابلة للتوفيق مع التزامنا تجاه العقلانية. والحال هذه، يؤكد «ڤاتيمو» نفسه أن ظاهرة العودة تتأصل في أعمق عمق التجربة الدينية. ولا يتم الحديث عن اهتداء بدون سبب. فالتملك الحماسي للعالم الذي نسلِّم به عندئذ، يُمنح للطفل الصغير بقدر ما يدخله نموه أكثر فأكثر في لغته الأم. إنها تجربة عبقرية مُنحت لنا جميعا لخوضها. ولكنها أيضا تشبه مغامرة نخاطر فيها بأنفسنا، بل إنه لا أحد بإمكانه، في آخر المطاف، الإفلات من التجربة التي تعلمه حدود ذلك التملك. فكيفما كان الإحساس بالإنتصار، المرتبط بتملك لا محدود، والذي يمكن أن توقظه –بالنسبة للفكر– شساعة الانطلاق الذي اقتدنا إليه، فإن العذاب الأخلاقي المرتبط بالألم، بالفشل والإخفاق يحد حتميا الفكرةَ الحمقاء المتعلقة بالتملك اللامحدود، كما أن واجب تجنب كل ترسُّب دوغمائي لا يكف عن التورط في سر الموت الخفي الذي لا يمكن لحنين الإيمان الساذج –الذي قد يجسده إيمان الطفل– أن يشفيه. وهكذا لا أحد سيعرف أبدا البداية الحقة لوجوده الفعلي. سيتعلق الأمر دوما بتجربة وبتعلم، وباختيار

لقوانا الذاتية التي تقود إلى حد غير قابل للتجاوز. سيكون من باب الغرور الرغبة في تصفية تاريخ أصل طفولتنا الخاصة وتشكيل تجربتنا عن طريق المناقشة. إنه بالأساس تاريخ الانسان وتاريخ الوجود، الذي لا يمكن أن نضع اليد عليه. وبدون شك، ليس من باب اللامبالاة أن يتم إدخال ذلك التاريخ إلى طقس الحياة الدينية منذ أول معرفة للعالم، أي منذ الطفولة. ويبقى أنه لا أحد معفى –حينما ينحصر الأمر في الانعتاق الذي يحدث عند نهاية النمو– من مواجهة ضرورات الأنوار، وكذلك، بطبيعة الحال، مواجهة حدودها.

يبدو محتوما، تقريبا، أن الوعي الإنساني بالتواجد –والذي لا يكف عن الولوج إلى آفاق جديدة في حقل الذاكرة والذكرى– يحافظ أيضا على انفتاح أفق مستقبلي والذي يبحث الانتظار والأمل، بداخله، عن الانتصار على أي نقص في الشجاعة، حتى حينما يتم الاقتراب من نهاية الحياة. وهكذا تُعاش، بالضبط، تجربة كون الطبيعة الانسانية لا يمكنها، حقا، أن تقبل هي نفسها بالانسحاب. فالصراع من أجل الحياة يعارض ذلك مادامت هناك قوى كافية. فالإله المصلوب كما تقابله المسيحية بكل تمثلات الماوراء والمستقبل الأخرى، يمثل هنا ضرورة فوق إنسانية. إذا كان شيء ما يتميز عن قوة الحياة الرصينة، فهو الخاصية التي لا تتعب لإرادة الحياة التي تستمر في إرادة المستقبل بلا انقطاع. هل يمكن إذن أن يوجد شيء يشبه قبول الموت؟ ألا يتجاوز هذا كل قوة إنسانية؟ هناك إحساس بأن معنى تغلُّب رسالة الموت القرباني لابن الإنسان وابن الله، في مجالنا الثقافي يريد أن يفرض نفسه كخلاص للبشر (على يد المسيح) ويستمر في التغلب على جميع الوعود.

تتطلب مساهمة «ڤاتيمو»، حقيقة، دراسة دقيقة للأدب الذي يشير إليه في الهوامش. وهو الأمر الذي يتعذر علي فعله. ففي حدود كون النص علمني بعض الأشياء، فإن الأمر هو، فيما يبدو، على الشكل الآتي: أوافق على الإصرار على تجنب الميتافيزيقا والتيولوجيا التي تستعملها. وأوافق أيضا على أن الشخصية التي يعتبر «ڤاتيمو» مقربا منها، فضلا عن ذلك، أي «ليڤيناس»، لا تشفي غُلَّته وذلك لاكتفائه (أي ليڤيناس) بالتأكيد –في الوعي الذي للإنسان عن الوجود– على محدودية وضع المخلوق. أعتقد أن الجانب الحتمي لمفهوم تجسد المسيح، أو ما يعنيه في التحليل الجديد الذي يقدمه هايدجر للتصور الميتافيزيقي للزمن (ومجاوزته)، أوضح من فكرة محدودية المخلوق.

يريد ڤاتيمو الابتعاد عن الميتافيزيقا باستعادة موقف شيلينغ الأخير حينما توجه

نحو الوضعية. يجب إذن إفساح مكان للأسطورة، حتى وإن تطلب ذلك، حسب شيلينغ، تصحيح ذلك المكان باللجوء إلى الرسالة المسيحية. سنقرأ هنا بالضرورة، كما هو الأمر دائما في فكر شيلينغ، هذا المنعطف في وضع المشكل الذي يقدمه هيجل، فيما يتعلق بعلاقة الدين بالفلسفة، كمرحلة في درب المعرفة المطلقة. ففي «فينومينولوجيا الروح»، مثلما هو الأمر كذلك في المخطوطات الأولى لـ «الانسيكلوبيديا»، لا تنجلي الطريقة التي يتم عبرها تقديم علاقة الدين بالفن إلا تدريجيا. ليس بالإمكان، دون اللجوء للفن، إنجاز الخطوة التي تقود من التمثل إلى المفهوم كمفهوم: يتعلق الأمر بكل وضوح بسر فن الجمال. وهكذا، بالنسبة لهيجل، يعود للدين بشكل خاص التخلص، في نهاية المطاف، من كل خصوصية وإظهار الكوني، في كل مضمون، كيفما كان. وهكذا يحقق الفن، في العمق، انطلاقا من كونه فن الجمال، نفس ما تنجزه الفلسفة في كونية المفهوم. فكلاهما يستهدفان «الحقيقة». نقرأ في «أنسيكلوبيديا» هيجل، في الفقرة 562 ما يلي: «حول العلاقة المحدودة بين الفن والديانات، من المفيد الإشارة، بكل دقة، إلى أن فن الجمال لا يمكن أن يأخذ مكانه إلا داخل الديانات التي يكون مبدأها هو الروحية الملموسة، التي تحررت في ذاتها، ولكنها لم تصبح بعد مطلقة [. . .]. وهذا ما يرتبط بملاحظة أكثر رحابة وأكثر أهمية: إن ظهور الفن يشير إلى انحطاط دين من الأديان، والذي يظل مرتبطا بالخارجانية الحسية [. . .]. إن عبقرية الفنان والمتفرجين تحدد السلم والحرية في سمو الإلهي الذي يتمكن العمل الفني من التعبير عنه. فالحدس ووعي الروح الحر مضمونان ويتم بلوغهما. لقد حقق فن الجمال، فيما يخصه، نفس ما حققته الفلسفة: لقد طهر الروح بتخليصها من كل ما ليس حرية». يرى هيجل، بدون شك، أن الموضوعية الحقة لا محل آخر لها ما عدا الفكر. ولكن هل هذا الأمر تحديد لفن الانسجام؟ وربما ذهبت الخطوة الإضافية التي يخطوها شيلينغ ليبلغ الوضعية إلى ماوراء إطلاقية الروح التي تفكر.

أما فيما يخص مساهمة دريدا، فإنها تحيل مباشرة على كانط، كما أن صاحبها يتبع، بشكل واضح، عقيدة «الزوائد الضرورية» التي نجدها في مؤلف كانط حول الدين. تتموضع الرسالة الدينية، إذن، أبعد من وعينا، ولكنها ليست متناقضة مع مفهوم الحرية الذي ترتكز عليه فلسفة كانط العملية. أما المرجع الثاني الذي يعتمد عليه دريدا فهو تكراره للعبه المليء بالنباهة مع مفهوم الـKhôra، في الاستعمال الذي

نجده في محاورة «تيماوس»، كتعبير عن ما هو غير محدد كلية، ما يميز علاقة الوجود الذهني بالوجود الحسي. هذه العلاقة نفسها هي، في العمق، غير قابلة للتحديد، وهو ما لا يمنع وجوب افتراضها مطلقا. إن الحساب الذي يُنجز بواسطة الأعداد وكذلك الهندسة الأوقليدية هما حقيقتان بإمكاننا إدراكهما. لكن لا يمكننا إدراك كيف يمكن أن يوجد عالم واقعي ونظامُ عالمٍ يطابقان هذه المعطيات الماهوية. إن مفهوم الـ Khôra يستعيد إذن تراثا فيثاغوريا، وهو ما يعكسه، في زمن أفلاطون، انطلاق الرياضيات، والذي أعطى تطورها العقيدة الأفلاطونية حول الأجسام المنتظمة. ورغم ذلك، فأفلاطون اقتصر في هذا السياق على قص حكاية طويلة، هي حكاية الخالق الإلهي الذي أقام نظام العالم والذي –رغما عن الفوضى الأكيدة التي يتصف بها كل ما يحل بالأرض– يستمر في إعادة النظام إليه بنفسه. يمكننا هنا أن نستدعي بنية العناصر، وبالضبط العلم الإنساني الأكثر جدة، أي هندسة المثلث وعلم قياس الأجسام، والذي نتعرف فيه تقريبا عن مقاربة الحقل الكامل للوجود. إنها ألعاب مليئة بالنباهة، ولكن، حقيقة، لا شيء أكثر من ذلك.

وباستثناء الفرح الذي يغمره وهو يلعب بالأسطورة، لم يعلن أفلاطون موقفه بدقة حول علاقة الفردي بالكوني. فالمشاركة ظلت تعني دائما مشاركة الأفكار بعضها البعض، وهو ما يكون اللوغوس. فمشاركة الفردي للكوني، افتُرضت بوضوح وكأنها أمر بديهي. لهذا السبب لا نجد عند أفلاطون ، بصددها وبشكل مطلق أي تعريف أكثر دقة، مثلا في محاورة «فيدون». إن أرسطو هو الوحيد الذي رفع إلى مستوى المفهوم – إلى جانب الجوهر الأول والجوهر الثاني– البداهة الطبيعية المعطاة هنا، والتي تتموضع أيضا في ماوراء كل ما يمكننا إدراكه. وأطلق بذلك العنان فيما بعد، في زمن السكولائية، لنزاع الكليات، والذي فرضت فيه النزعة الإسمية نفسها، وهي تصور للمعرفة ينتمي للأزمنة الحديثة.

وبصفة عامة، يتفق المشاركان في الحوار بوضوح على الإعلان أنه لا الميتافيزيقا ولا التيولوجيا قادرتان على الإتيان بجواب علمي لمشكلة معرفة لماذا يوجد شيء ما عوض اللاشيء. ولكن الكلمة الآن للمشاركين الآخرين وأريد استقبال هذه الكلمة بأن أنفتح فيها على تفكير جديد.

ترجمه عن الألمانية : Pierre Fruchon

ترجمه إلى العربية : محمد الهلالي

المصطلحات المستعملة في الترجمة

Anthropologie	أنتروبولوجيا
Analyste	محلل
Archéologie	أركيولوجيا
Axione	أوَّليّة، أكسيوم
Béatification	تطويب
Catégorie	مقولة
Causalité	سببية
Circoncision	ختان، تطهير
Compulsion de répétition	اضطرار التكرار
Concept	مفهوم
Cosmologie	كوسمولوجيا، علم الكونيات
Créaturalité	مخلوقية
Croisade	حرب دينية
Crypte	قبو
Cybernétique	سبراني
Cyberspatialisé	مُسبرن
Dasein	وجود – هنا، دازاين
Décidabilité rationnelle	بتّية عقلانية
Différence	اختلاف
Egologique	إنّي

ellipse	حذف
ephéméride	حصاد اليوم
epistémé	إبستيمي
epistémologie	إبستيمولوجيا
epoché	إيبوخي
ereignis	عينية
eschatologique	أخروي
esthétique	إستيتيقا
essence	ماهية
esprit	روح، نفس، ذهن
être	وجود
fidéisme	نزعة إيمانية
formalisation	صورنة
généalogie	جينيالوجيا
goulag	مخيم اعتقال سوڤياتي
historicité	تاريخية
historicisme	تاريخانية
herméneutique	هيرمينوطيقا، علم التأويل
hétéronomie	تصور تنوعي
homonomie	تصور تجانسي
idéalisation	مثْلنَة
idéalisme	مثالية
identité	هوية
illuminisme	إشراقية
inquisition	محاكم تفتيش
interprétation	تأويل
intersubjectivité	تذاوت
intuition	حدس
kénotique	ناسوتي

laïcisation	علمنة
logos	لوغوس
lumières	أنوار
marxisme	ماركسية
matérialisme	مادية
mélancolie	مالنخوليا
messianicité	مشياحية
messianique	مشيحاني
messianisme	نزعة مشيحانية
monadologie	مونادولوجيا
mondialatinisation	عولمة تلتينية
mondialisation	عولمة
néopositivisme	وضعية جديدة
nevrose	عصاب
notion	تصور
noumène	شيء في ذاته، نومين
numéricité	نظام رقمي
numérisation	رقمنة
objectivation	موضعة
occuménique	مسكوني
ontologie	أنطولوجيا
paranoïa	ذهان هذياني
phalocentrique	متمركز حول القضيب
phénomène	ظاهرة، فينومين
positivisme	وضعية
postscriptum	ضميمة
pragmatisme	براغماتية، نفعية
rationnalisme	عقلانية
réforme	إصلاح

rédemption	فداء
représentation	تمثل
révélation	تجلي، وحي
romantisme	رومانسية
sacramentum	قسم
sacralité	قداسة
sacré	مقدس
sain	سليم
saint	قدسي
sainteté	قُدسية
salut	خلاص
sauf	ناجي
sécularisation	دهرنة
sémantique	سيمانطيقا
sensibilité	حساسية
signe	علامة
symbole	رمز
substrat	أساس، جوهر
théologie	تيولوجيا، علم الإلهيات
trace	أثر
transcendance	تعالي
terme	حد

محتويات الكتاب

تقديم..... 5

مقدمة ظروف ميلاد هذا العمل.....جياني ڤاتيمو..... 7

إيمان ومعرفة

منبعا الدين في حدود العقل وحده.....جاك دريدا..... 9

أثر الأثر.....جياني ڤاتيمو..... 77

التفكير في الدين

الرمز والمقدس.....أوجينيو ترياس..... 91

التجربة الدينية كحدث وتأويل.....ألدو غار غاني..... 105

الصحراء، الإيتوس والهجر

مساهمة لإنجاز طوبولوجيا المجال الديني.....ڤانسونزو ڤيتيلو..... 127

معنى الوجود كأثر متحقق للموجود.....موريزيو فيراريس..... 157

الدين في عالمنا.....هانز جورج كادمير..... 183

المصطلحات المستعملة في الترجمة..... 193