

في العلاقة بين الهيرمنوطيقا التوراتية والهيرمنوطيقا الفلسفية

بول ريكور

ترجمة: حسن أوزال



© 2015

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث

All rights reserved
Mominoun Without Borders

في العلاقة* بين الهيرمنوطيقا التوراتية والهيرمنوطيقا الفلسفية¹

بول ريكور

ترجمة: حسن أوزال

* نشرت هذه الدراسة في مجلة "ألباب"، شتاء 2015، العدد 4

¹- نشير إلى أن هذا العنوان من وضع المترجم.

ملحوظة:

كُتِبَ هذا النص من طرف بول ريكور، لينضاف إلى كتابه:

Fe y filosofia. Problemas del language religioso, (Buenos Aires: Docencia y Almagesto, 1990);

الذي يضم ستة نصوص من نصوصه المترجمة إلى الإسبانية. وأدرج كخاتمة للكتاب تحت عنوان:

«El caracter hermeneutico comun a la fe biblica y a la filosofia».

وهو بالمناسبة نصّ لم يسبق له أن نُشِرَ بالفرنسية، علماً أنها اللغة التي كُتِبَ بها بول ريكور النصّ، واحتفظ به ضمن أرشيفه.

النص:

اعترافاً بجميل أصدقائي الأرجنتينيين الذين أرادوا أن يجمعوا لأول مرة أهمّ أبحاثي حول الهيرومنوطيقا التوراتية، ارتأيتُ أن أوضّح في هذا التمهيد العلاقات التي تقوم، بنظري، بين الهيرومنوطيقا الفلسفية الكامنة في أهمّ مؤلفاتي وما دعوته بالهيرومنوطيقا التوراتية. فأن نتكلم عن الهيرومنوطيقا في كلتا الحالتين، إن كان يعني شيئاً، فإنّما يعني أن نعتبر التأويل بمثابة السبيل المشترك للمشروعين. وأقصدُ بالتأويل التطورَ الدلالي والتأمليّ لفهمنا العفوي لِذَوَاتِنَا، في إطار ارتباطنا بالعالم وبباقي الكائنات البشرية. ويتجلّى فضلُ التأويل على الفهم، فيما يُضيفه من انعراجات طويلة بواسطة الوضّعات التي يُنشئها عالم العلامات والرموز والأعمال الإبداعية الشفوية والمكتوبة التي بدونها سيبقى الفهم غامضاً وملتبساً، ولن يتميز في شيء عن الإحساس.

لكنّ الاختلافات ما بين الهيرومنوطيقا الفلسفية والهيرومنوطيقا التوراتية تظلّ كبيرة، سواء تعلق الأمر بالفهم العفوي، أو بالتأويل الذي تتوسّطه الوضّعات التي تكلمنا عنها منذ حين.

أمّا على المستوى الفلسفي فإنّ الفهم الذي نتكلم عنه هنا هو فهم المرء لذاته؛ وهو فهم مشترك عند سائر الناس دونما تمييز على أساس الاعتقاد الديني أو غير الديني، بينما الوسائط التي تُرفع الفهم إلى مدّارك التأويل هي وسائط تُمرُّ عبر الوضّعات المشتركة، كذلك عند سائر الناس: هكذا أخذ بعين الاعتبار، في عملي الأخير الذي أنا قيد الاشتغال عليه، بعنوان: "الذات عينها كآخر" وبشكل متتالي،

الوسائط اللغوية التي بفضلها يغدو الإنسان ذاتاً متكلمة، والوسائط العملية التي تجعل منه ذاتاً فاعلة ومتألّمة، ثم الوسائط الأخلاقية التي بفضل محمولات من قبيل: الخير والعدل والواجب، تجعل منا كائنات مسؤولة. إنّ الفلسفة باعتبارها على هذا النحو هي ما يصبح أنتروبولوجيا فلسفية، مُركّزة بالأساس على الفعل أكثر منه على المعرفة النظرية. لكن وعلى الرغم من كون إنطولوجيا ما هي المعنوية بهذا البحث، فهي ليست بأنطولوجيا في شيء، وذلك لسببين اثنين: أولاً، لأنّ الكينونة المعنوية بهذه الأنتروبولوجيا الفلسفية تبقى هي كينونة الكائن الذي نحن إياه، خلافاً لكينونة الأحياء وكينونة الأشياء... إلخ. وثانياً، لأنّ الكائن المنظور إليه من حيث هو كذلك ينشطر بحسب تعدّد الدلالات (جوهر، فعل، قوة، كائن حقيقي أو زائف، إلخ...)، وفق التصريحات الأرسطية الشهيرة المتعلقة بالتباس مفهوم الكينونة من حيث هي كينونة. يترتب عن ذلك أنّ الكائن، من حيث هو كائن، لا يمكنه أن يمتزج لدينا بإله الأديان حتى لو بلغ أرقى مرتبة من مراتب المقولات التأملية. من البدهة بمكان إذن أن يؤديّ التزهّد البرهاني، الذي يُميّز برأيي كل مشروع فلسفي، إلى نوع من التفلسف، حيث تغيب التسمية الفعلية لله، وحيث يبقى سؤال الله، من حيث هو سؤال فلسفي، مُعلّقاً بدوره. وبالعكس، ففي الوقت الذي أدافع فيه عن كتاباتي الفلسفية ضدّ التهم التي تزعم أنها مجرد لاهوت مُتخفّ crypto-théologie، فإنّي أحتاط بالقدر نفسه من أن أمنح الإيمان دوراً فلسفياً مُتخفياً crypto-philosophique، وهو ما سيؤول إليه الأمر بالتأكيد، لو كنا ننتظر من الإيمان أن "يملاً الثقوب" التي أحدثتها مُختلف الرهانات التي تقوم عليها على مرّ الزمان، جملة من القضايا من قبيل قضية الهوية الذاتية، أو الأزمان الأخلاقية الناتجة عن النزاع حول الواجبات، وبهذا الصدد فإنّي أحترس من النظر إلى العلاقة القائمة بين الفلسفة والإيمان التوراتي، باعتبارها أشبه ما تكون بعلاقة من صيغة سؤال-جواب؛ تماماً كما لو كان الإيمان يردُّ بأجوبته الخاصة عن التساؤلات التي قد تطرحها الفلسفة وتُبقي عليها على نحو مفتوح. تبعاً لذلك، وجب علينا أن نُقرّ بأنّ الفلسفة هي بدورها غالباً ما تُجيب، قدر ما الإيمان يتساءل؛ سواء عمّا يتّصل بالأسرار من قبيل: أصل الشر أو عمّا يتّصل بادعاء الفلسفة كونها تعطي لأطروحاتها وضعاً تأسيسياً نهائياً. وبوسعي القول إنّ الجواب عن سؤال ما، كما لو كنت تحلّ مشكلة مطروحة شيء، بينما الاستجابة لنداء الغير بالمعنى الديني الذي سأوضّحه شيء آخر. لأنّ تلبية نداء الغير تعني أن تُوافق على تصوّر الوجود الذي يقترحه عليك هذا الغير ومُنحك إياه كهيئة. ولتبيين الفرق ما بين النوعين من الأجوبة، أفضلُ التوكيد على الاختلاف الكامن ما بين المشكلة والنداء. فإذا كانت المشكلة هي ما نعمل على بنائه وصياغته في الفلسفة مثلما في الرياضيات، فالنداء خلافاً لذلك هو ما نتلقاه باعتباره لا ينبعث منّا، بل هو ما ينبعث بالنسبة للمؤمن اليهودي أو المسيحي من كلام Parole موجود في الكتابات المقدسة، ووصل إلينا عبر التقاليد التي ورثناها عن هذه الكتابات، وفق طرق متعددة برزت

بدورها جرّاء التنوّع الأولي الذي عرفته هذه الكتابات المقدّسة، والتي لا يمكن لأيّ منها أن يستنفد كلّ الثراء الأصلي للكلام.

إنّ تبيان مثل هذا الفرق الكامن ما بين العقل الفلسفي والإيمان التوراتي لا يوازي مع ذلك المجاهرة بإيمان ديني مُعيّن²، فكلّ الأبحاث التي جمعتها هنا تشهد على العكس. فهي تُجسّد ما يستحق أن أدعوه بـ"عقلانية الإيمان". وهي عقلانية برزت بفضل "تسمية الإله" التي تُميّز القصيدة التوراتية داخل ما قد نُسمّيه بشكل عام الخطاب الشعري. ذلك أنّ الخطاب الشعري، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، إنّما يتواجد ليس عند مستوى البراهين كما هو الشأن في الفلسفة، بل عند مستوى منابع إبداع وتجديد كينونتنا العميقة. وبهذا المعنى فالخطاب التوراتي هو نوعٌ من الخطاب الشعري، إنّه يقول قصيدة الإبداع والتجديد. أمّا فيما يخصّ كينونتنا الأخلاقية فهذا الخطاب لا يضيف شيئاً للواجبات والممنوعات التي يعتبر العقل المشترك كفيلاً بها. فهو يهتم أساساً بالقدرة الأصلية التي يحظى بها الإنسان للدخول في الإشكالية الأخلاقية. وبهذا المعنى كان كانط على صواب حين ربط "الدين" بالقدرة على أن نكون أخلاقيين، دون المسّ بالطابع العقلاني الخاص بالأمر القطعي. إنّ تيمة الدين بالنسبة لكانط هي بالتأكيد تجديداً لمقدّرتنا على الفعل، على نحو جذري، هو المستوى نفسه الذي يَعْتَمِل فيه الشر الذي يُعْتَبَر أساس كلّ المبادئ السيئة. إنّ نوعية الخطاب الشعري التي عليها يقوم الخطاب الإيماني تتميز كما سبق لنا أن قلنا بـ"تسمية الإله". والحال أنه فقط اعتباراً بالضبط لـ"تسمية الإله" يستطيع الإيمان أن يستدعي عقلاً خاصاً، وبالتالي، فحتى لو قبلنا على نحو "وليام جيمس" بوجود شيء ما، أشبه ما يكون بتجربة دينية - إحساس بالتبعية المطلقة والثقة اللامحدودة بالرغم من كل منطق إحباط، وانفتاح على أفق من الإمكانيات غير المسبوقة - فهذه التجربة هي ما يَمُرُّ عبر الكلام.³ ذلك أنّ كلّ إيمان لم تتمّ المجاهرة به يبقى إيماناً صامتاً بلا شكل. وبالمرور عبر كلام الناس يتخذ خطاب الإيمان أشكالاً عديدة. وعليه فإنّي أؤكد في العديد من الأبحاث المضمومة هنا على أهمية الأجناس الأدبية، حيث يتمفصل على نحو جذري الخطاب التوراتي: السرد والقوانين والتنبؤ والترتيل والكتابات الحكمية. إنّ هذا التمهّل يستدعي العقلانية على مستويات ثلاثة، وحتى نوضح كيف تجري من خلال السرد وعلى نحو جذري عملية تسمية الإله، بوسعنا أن نتوقف عند جنس ما، وليكن مثلاً هو السرد، مثلما بوسعنا أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار مفعول التناص الناتج عن تلوث جنس بجنس آخر

²- يعتبر بول ريكور أنّ المجاهرة بالإيمان، المعبر عنها في النصوص والوثائق التوراتية، لا تنفصل عن باقي أشكال الخطاب، لذلك يركز على أنّ ثمة ثلاث قضايا يلزم تفحصها على ضوء أهم شكل من أشكال الخطاب التوراتي، هي: الشبه الحاصل بين شكل معين من أشكال الخطاب وطريقة محددة من الإجهار بالإيمان، والعلاقة بين زوج من البنيات كالسرد والتنبؤ والتوتر المماثل في البلاغ اللاهوتي، ثم أخيراً العلاقة بين مجموع المتن الأدبي وفضاء التأويل الذي تدشّنه كل أنواع الخطاب. (المترجم).

³- لعل أول موضع تشرع الهيرومنوطيقا في اختراجه بالنسبة لريكور هو الكلام، وبخاصة الكلام المكتوب، ذلك أنّ الكلام هو الأساس لتأويل لكتابة. هكذا تسمى المسيحية نفسها "لاهوت كلام"، لأنّ المسيح كان داعية أكثر منه كاتباً، فاستطاع أن ينجز الكلام في صيغة خطاب. أي أنه استطاع أن يُحوّل الكلام إلى حدث، لتتأسس بالتالي هيرومنوطيقا الحدث والخطاب. (المترجم).

(تداخل الأجناس). لكنه بوسعنا أيضاً أن ننتبه إلى طريقة "انسحاب" الاسم، ليس خارج كل جنس معزول من الأجناس فحسب، بل خارج الدائرة التي تولفها هذه الأجناس جميعها. إنه انسحابٌ يفتح النص إلى ما لانهائية، خلافاً للانسداد المرتبط بانغلاق قانون الكتابات المقدسة. إنَّ العقلانية التي تستدعيها مقاربة الكتابات المقدسة التوراتية، بواسطة النهج الأدبي للأجناس التي فيها يتم فصل الإيمان التوراتي، عقلانيةٌ تستحق أن تُسمّى هيرومنوطيقا، على نحو تؤدي فيه علاقة نص- قارئ إلى ميلاد عمل تأويلي لا ينضب. ذلك أنَّ القارئ هنا هو في كل مرة بمثابة جماعة مؤمنة تفهم ذاتها عبر تأويلها للنصوص التي هي قوام هويتها. هكذا تنشأ دائرة قد ندعوها بالدائرة الهيرومنوطيقية؛ تنشأ ما بين النصوص المؤسسة وجماعات التأويل. إنَّ عقلانية الإيمان تكون متأثرة بطابع "تاريخي" لا يمكن تجاوزه، كُلمًا كان فهم النصوص الأصلية فهماً محدوداً كأي فهم آخر، وكُلمًا عملت النصوص المؤسسة ذاتها على نشر تأويلات للقول الذي تنقله فهي بدورها تأويلاتٌ محدودة. وعليه فإنَّ الانتساب إلى جماعة للإنصات والتأويل، بالنسبة لكل مؤمن، هو مجرد مصادفة تتحول إلى قدر عبر اختيار عقلائي يجري اتباعه مدى الحياة.

لقد حاولت في السطور السابقة أن أُبيِّن الفرق الكامن ما بين الهيرومنوطيقا الفلسفية والهيرومنوطيقا التوراتية، لكي أعطي دوراً أكثر جدلية للمبادلات، التي ما انفكت تتوالد ما بين الواحدة والأخرى، منذ أن كان الإنسان نفسه هو مَنْ يتعاطى الواحدة والأخرى. وهذه المبادلات هي التي سنعملُ الآن على تفحصها. إنِّي أودّ تفحص ثلاثة أنواع من المبادلات، دونما إقصاء نماذج جدلية أخرى، ما فتئ التاريخ الألفي يكشف عنها.

وعلى المستوى المنهجي المحض، يتبدى أن نموذجاً من المبادلة يعود أساساً إلى كون الأمر يتعلق من الناحيتين بالهيرومنوطيقا، بالمعنى الذي أتينا على تحديده عند بداية هذا العرض، ألا وهو الصعود من الفهم إلى التأويل، بواسطة وضْعَات عديدة تتوسّط فهماً ساذجاً. إنَّ الهيرومنوطيقا التوراتية تبدو حينئذ، تابعة للهيرومنوطيقا الفلسفية باعتبارها هيرومنوطيقا تطبيقية. لكن، وكما أشرتُ إلى ذلك في بحثٍ خصّص لهذا المشكل في كتابي "من النص إلى الفعل" ("الهيرومنوطيقا الفلسفية والهيرومنوطيقا التوراتية" ص 119 ومايليها) فبِتَعَامُلِنَا بالضبط مع الهيرومنوطيقا التوراتية، كهيرومنوطيقا مُطبَّقة على صنف خاص من النصوص، أقصد النصوص التوراتية، إنَّما نكشف عن علاقة عكسية ما بين الهيرومنوطيقتين. إنَّ الهيرومنوطيقا التوراتية تُقدِّم بالتالي سمات أصيلة إلى حدِّ انقلاب العلاقة تدريجياً، فتنبَّع أخيراً الهيرومنوطيقا التوراتية الهيرومنوطيقا الفلسفية، كما لو كانت بمثابة قانونها الخاص. وكما رأينا، فإنَّ أهم ما يميز الاختلاف بينهما إنَّما يعود إلى الوظيفة التبليغية - لا معنى آخر لكلمة *kérygme* عدا معنى المجاهرة - المعمول بها في النصوص التوراتية بواسطة تسمية الإله، والتي تبدو لنا تارة مُستثمرة في كل حين داخل

أجناس أدبية مختلفة، وتارة مُتقلّبة ما بين هذه الأجناس داخل النص التوراتي العظيم، وتارة أخرى مُنسحبة جرّاء "انسحاب" الاسم تحت تأثير كلّ واحد من أنماط التسمية هذه، سواء باعتبارها منفصلة كما في خضم التناغم الكلي أو باعتبارها مجموعة تؤلف بداخل الفضاء قانوناً. ذلكم هو النوع الأول من التبادل الحاصل في مستوى منهجي محض، والذي أرى أنّه كامن بين الهيرمنوطيقا الفلسفية والهيرمنوطيقا التوراتية.

وعلى مستوى صوري أقلّ، يبدو لي أنّ جدلاً حياً يَنشُطُ بين ما قد أسميّه بـ"حماسة الإنسان المؤمن" و"برهانية الإنسان المتفلسف". أعني بالحماسة شيئاً ما يفوق كثيراً الظاهرة النفسية أو السوسولوجية، ألا وهو تأثير النبع الناتج عن نداء الآخر واستجابة "ذات" مُوافقة. وأقصد بصورة النبع هذه ذلك النزوع الديناميكي الداخلي الذي يُنبّه الشخص المُفكّر إلى قُدْرته الوجودية الخاصة.

ولقد سبق لي أن أشرتُ للمرّة الأولى إلى هذه الظاهرة، عندما أكّدتُ عابراً أنّ تسمية الإله كانت هي ما يُميّز خطاب الإيمان داخل الجنس الشعري. وما أوّذُ الآن التوكيد عليه إنّما هو انتماء الخطاب الإيمانى إلى الشعري بعامة، بدلاً من التوكيد على السمات المميّزة للخطاب الإيمانى. ويكفينا أن ندفع شيئاً ما بعيداً بتلك الملاحظات التي أثرناها سابقاً حول دور الدين عند كانط كمُجدّد للإرادة. يتعلق الأمر فعلاً بشيء ما يفوق الإرادة، ألا وهو مجموع قدرات الإنسان الإبداعية، بما فيها قدراته التخيلية. وإذا كان بوسعنا أن نتكلم، مثلما أفعل هنا في هذه المحاضرة أو تلك، من بين المحاضرات المضمومة هنا أو غيرها، عن "شيء النص" المتصل بالتوراة، فذلك للإشارة إلى الكينونة الجديدة المُقترحة دونما إكراه، على مُتلقي النص. وبهذا المعنى تَنبُ عَلاقة الإيمان بالفلسفة عن نوع من الجدل العميق؛ إنه الجدل الكامن ما بين شعرية الوجود وبرهانية العقل. وتوضيحاً لهذه العلاقة سأتناول مثال جدلية الحب والعدل. إنّ المفهومين لا ينتميان إلى نظام الفكر نفسه: فالحب ينحدر من شعرية الفكر كما يشهد على ذلك الشكل الأدبي بدءاً من نشيد الأنشاد⁴، وعظات الجبل⁵ أو أنشودة بولس، حتى المحبة الواردة في الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس (I Cor.13). أمّا العدل فهو خلافاً لذلك مفهوم أخلاقي ما انفكّ الفلاسفة يتطرّقون إليه منذ أفلاطون وأرسطو حتى "جون راولز" مروراً بكانط. فأنّ نحيا على نحو جيّد بمعنيّة الآخرين ومن أجلهم، وفي مؤسسات عادلة، هي الصيغة المُعبّرة بشكل مُوجز عن أخلاق عقلانية، أمّا الحب فهو لا ينتمي في شيء لهذه الأخلاق، على اعتبار أنّ النظام الشعري للفكر الذي ينحدر منه، ليس هو نظام الفكر

⁴- نشيد الأنشاد: سفر كتيبه سليمان الملك، ويعني به أفضل نشيد كان اليهود يقرؤونه في اليوم الثامن من الاحتفال بعيد الفصح. وهو نشيد الحب المقدم لله، الذي أنقذهم من فرعون بخروف الفصح. (المترجم).

⁵- حكم ألقاها المسيح على الجبل. (المترجم).

البرهاني. فالمحبة التوراتية تنحدر من اقتصاد للهبة ذي طابع ما وراء أخلاقي، تربطه التوراة بـ"تسمية الإله". وبهذا المعنى يعزو "باسكال" الإحسان إلى نظام مُتعالٍ، يتجاوز نظام الأجساد والأرواح جميعها. أما أن تكون جدلية الحب والعدل هذه ناتجة عن التفاوت الحاصل ما بين المستوى الشعري والمستوى البرهاني، فهو أمر ليس حتمياً فحسب بل مرغوب فيه، إذا كان لازماً للعدل ألا يبقى حبس القوانين الشرعية القاسية وغير الإنسانية في آخر المطاف. لكنّ العلاقة ما بين الحب والعدل لا تُعبّر بدورها إلا جزئياً عن العلاقة ما بين المستوى الشعري والمستوى البرهاني. ذلك أنّ اقتصاد الهبة يتخذ أوجهاً أخرى من أوجه الإبداع، غير وجه النظام الأخلاقي. فهو يتعلق بالانتماء للعالم من حيث هو حدث للوجود événement d'exister مثلما يتعلق بالانتماء للغة من حيث هو حدث للكلام. أما المحبة فهي الرّواق الملكي الذي يفتّح على الإبداع بكل ما له من أبعاد وأوجه.

إنّي أريد أن أنهى هذا المقال بالحديث عن نوع ثالث من العلاقة ما بين الإيمان التوراتي والفكر الفلسفي؛ إنه النوع الذي كان محطّ الاهتمام طيلة قرون، والذي أروم هنا أن أعيده إلى مكانه بالقياس إلى نموذجي الجدال الاثنين السابقين القائمين ما بين الإيمان والعقل. يتعلق الأمر بتلك العلاقة التي أوجزها "هيجل" في فلسفته عن الدين، في إطار التقابل ما بين الفكر التصويري (Vorstellung) والفكر المفاهيمي (Begriff). فالفلسفة بالفعل لا تُساهم في البرهنة فقط، أي في طريقة في التفكير تتم بفضل الربط ما بين الفرضيات، بل تُساهم أيضاً في الصعود من التمثلات إلى المفهوم. والحال أنّ الإيمان التوراتي هو بالمعنى الدقيق للكلمة بدون مفاهيم. وحتى عندما نتكلم عن الإبداع والخلص والتقديس فكلّ هذه التجريدات اللاهوتية هي ما بعد-فلسفية. إنّها تفترض المرور عبر المفهوم. وهذا اللقاء بالمفهوم كان حتمياً منذ اللحظة التي ظهر فيها الإيمان التوراتي اليهودي والمسيحي في ثنايا عصر ثقافي تتحدّد معالمه بالفكر اليوناني. ودون أن تكون ترجمة التوراة إلى اليونانية، وهي ترجمة يعود الفضل فيها إلى أولئك الذين يُسمّون بالسبعينيين⁶، دون أن تكون نقطة انطلاق لهذا التقاطع الثقافي، فإنها في الآن نفسه علامة ورمز لهذا اللقاء الذي حَسَم بشكل كبير مصير الغرب. ولقد نتجت عن هذا التقاطع ما بين الإيمان التوراتي والفلسفة اليونانية حركة مزدوجة؛ إذ أنّ الإيمان التوراتي عرّف تطوراً مفاهيمياً ونسقياً قوياً، بلغ أعلى درجاته لأول مرة مع الدراسات الكنسية اليونانية ثم اللاتينية. أما هذا التطور فهو الذي يستحق أن يُدعى كلياً بـ"اللاهوت"؛ وهي كلمة لم يسبق لنا أبداً أن استعملناها حتى الآن، مفضّلين الحديث عن الإيمان التوراتي (أو الخطاب التوراتي) بمعنى تفسيري أكثر منه لاهوتياً. فاللاهوت لم يستطع بلوغ نظير هذه

⁶- نسبة إلى السبعينية Septante، وهي الترجمة اليونانية للعهد القديم، التي تمت في القرن الثالث ق.م، وقام بها اثنان وسبعون من الأبحار، جزاء جهل بعض اليهود للعبرية. (المترجم).

القيم دون أن يتترك أثراً بالغاً على الفلسفة، وبخاصة منها الأفلاطونية الجديدة ثم الأرسطية فيما بعد. وقد رأت الفلسفة من جهتها برنامجها يمتد ليطال مجالات اللاهوت نفسها، مع احتمال تركها لهذا الأخير جزءاً من إشكالياتها باسم اللاهوت العقلائي أو الطبيعي. ليس قصدي أبداً أن أحاكم هذا التطور المزدوج، ما دام أنّ الحضارة الغربية تنحدر منه في جزء كبير منها. لكن الأهم في نظري إنّما هو الاعتبار التالي: إذا كان مشروع اللاهوت الطبيعي كما يتبدى لي، لا سيما بعد نقد كانط وهجوم نيتشه العنيف، هو مَنْ يجد نفسه اليوم محطّ اتهام خارجي ومُنْهَكاً داخلياً؛ إذا كان الأمر كذلك ألم يَجِنِ الوقت لإعادة عقلانية الإيمان إلى أصلها، على أساس تفسير أكثر منه لاهوتياً، بينما يجب على الفلسفة من جهتها أن تتخلى عن غُلُوها التشميلي والتأسيسي؟ لكنّ هذا الانفصال الجديد ما بين العقلانية الإيمانية والأنتربولوجيا الفلسفية الذي يروم عملي الإبداع أن يُنصّفه هنا، هو انفصال لا يضع حدّاً رغم ذلك لمهمة الإيمان التوراتي، ولا يَمْنَعُه من أن يكون إيماناً مُفكّراً، منذ أن كان العالم الثقافي الذي ما انفك هذا الإيمان يَنْتسِبُ إليه، قد أَلِفَ المفهوم كُلياً وتربّى عليه. فليس يُجدي إطلاقاً أن نعارض القدس بأثينا. ولذلك فلا يمكن لعقلانية الإيمان، التي ما فتئنا نتساءل عنها في هذه التوطئة، ألا تستدْمج الأدوات التأملية والمفاهيمية التي هي مدينة بها، لهذه الثقافة المنحدرة من اليونان؟ وبهذا المعنى وفي خضم هذه الثقافة بالضبط إنّما ينبغي لإيمان مُفكّر أن يواصل الحوار الدائر ما بين التمثل والمفهوم.

وهكذا نعود إلى نقطة انطلاق هذا التأمل، ألا وهي السمة الهيرومنوطيقية المشتركة للإيمان التوراتي والفلسفة. إنّ الجدليات الثلاث التي تطرّقنا إليها منذ حين - سواء على المستوى المنهجي أو على المستوى الوجودي أو على المستوى المفاهيمي - لا تُبشّر بأيّ التباس جديد ما بين الفلسفة الأنتربولوجية وعقلانية الإيمان. إنّ هذا الجدل الثلاثي الذي يستحيل تجاوزه برأيي، هو ما يشهد على أنّ فلسفة تُتصوّر كـ"أنتربولوجيا فلسفية" وعقلانية للإيمان تُعبّر كـ"تفسير" للكتابات التوراتية المُقدّسة، هما ما يُقرّان بانتسابهما معاً، إلى ما يدعوه "جان غريش" - على حد تعبيره الموقّق - بـ"العصر الهيرومنوطيقي للعقل".

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com
www.mominoun.com