الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر

تأليف: فيليب كابال
ترجمة: الدكتور فؤاد مليت

التيولوجيا والفينومينولوجيا

كتب هيدغر يقول: "التيولوجيا علم وضعي، وبما هي كذلك فهي تختلف عن الفلسفة بنحو مطلق؛ ويتعين علينا أن نسأل بعدها: كيف للتيولوجيا، وهي المختلفة عن الفلسفة بإطلاق، أن تنتسب إليها؟ ولقد يلزم عن أطروحتنا أن التيولوجيا، من حيث هي علم وضعي، أشد قربا إلى الكيمياء وإلى الرياضيات، منها إلى الفلسفة. وعلى هذا النحو الحاد نحن نصوغ علاقة التيولوجيا بالفلسفة".

إن الفكرة العامية* التي يناهضها هيدغر، رأسا، هي الفكرة التي تجعل الفلسفة والتيولوجيا كيفيتين متقابلتين في تأويل العالم الإنساني، إحداهما محكومة بالإيمان والتنزيل، والأخرى بالعقل والعرفان؛ بيد أن الاختلاف بين الفلسفة والتيولوجيا ليس اختلافا جهويا أو صوريا، بل هو جذري.

أ- العلم الأنطيقي والعلم الأنطولوجي

هذه الجذرية إنما تقوم في كونهما ينتميان إلى نمطي "علم" مختلفين بإطلاق. ولكي نتمكن من فهم الأمر، علينا أن نسترجع عنوان المحاضرة الأصلي: "وضعية التيولوجيا وعلاقتها بالفينومينولوجيا"2. إنه يحيل على نحو ظاهر إلى حدود المناظرة التي انخرط فيها هيدغر، وهي المتعلقة بماهية الفينومينولوجيا. إن الفقرة السابعة من الكينونة والزمان- المنشور في السنة نفسها- تحُدُّ الفينومينولوجيا بوصفها العلم الذي شأنه "البيان عمَّا ينكشف

انطلاقا من ذات نفسه، كما ينكشف انطلاقا من ذات نفسه"3. فهذا التحديد الأساسي يميز الفينومينولوجيا عن التيولوجيا جذريا، بل وعن كل أصناف الصنائع المعرفية أو العلوم"logie" toute autre؛ فهذه العلوم إنما هي منشأة انطلاقا من موضوعاتها وبالنظر إلى محتوياتها. وأما في الفينومينولوجيا فالأمر يتعلق بالإحالة على "كيف الإبانة"4، وعلى ما يتعين عليها "الإبانة عنه"5. وعلى هذا، فليس تعارض الفلسفة والتيولوجيا تعارض "رؤيتين للعالم" متنافستين، فإن العلاقة التي بين العلمين، في هذه المسألة تحديدا، إنما تأخذ شكل صراع على الصعيد الأوحد "لصرامة الاقتناع وللإعلان الخاص عن تصور العالم" المتبنى6. وإن صراعا كهذا لا يمكنه أن يفضي- متى أعوز "الحجاج العلمي"- إلا إلى ما لا يمكن الحسم بشأنه indécidable.

وأولى أن تفهم هذه العلاقة- فيما يقوله هيدغر- بما هي صلة بين "علمين". وإن هذا الفهم ليقتضي- على الأقل- ضربا من الفهم السابق لمفهوم العلم ذاته. وذلك ما ينجم عنه هذا التعريف "الصوري": "العلم هو الانكشاف المقوِّم لميدان هو في ذاته مغلق على الكائن في كل مرة- نعني على الكينونة؛ انكشاف غايته هو تحققه الخاص"7. هذا الانكشاف يجري بحسب كيفيات مخصوصة بميادين الموضوعات المختلفة.

إن الفكرة العامة والصورية للعلم- المفهومة على هذا النحو- يلزم عنها نمطان من العلم. أما الأول فيتضمن العلوم الأنطيقية الوضعية التي تشتغل على كائن معطى سلفا، على موضوع positum، وهي تمارس هذا الاشتغال من خلال نظر موجه إلى الكائن. ولكي يستأهل علم ما وصفَ الوضعي، عليه أن يفي بشرائط ثلاثة هي، بحسب القول الهيدغري: "1- أن يكون الكائن منكشفا أصلا على نحو من الوجود السابق، بحيث يمكنه أن يُتَّخذ موضوع موضعة، أو يجري وضعه موضع استشكال نظري"؛ "2- أن يكون هذا الموضوع positum- وقبل كل تناول نظري، أي على نحو قبل

علمي- موصولا بالكائن"؛ "3- أن هذا السلوك ما قبل العلمي بإزاء الكائن المعطى [الطبيعة، التاريخ، الاقتصاد، المكان، العدد...] قد وقع إضاءته وتوجيهه من قِبَل فهم الكينونة"8. هاهنا نجد رجع الصدى الدقيق لِما تقوله الفقرة الثالثة من الكينونة والزمان بصدد العلوم المختلفة المرتبطة بقطاع محدد من "كلية الكائن": "التاريخ والطبيعة والمكان والحياة والدازين واللغة... إلخ". إن تحديدا كهذا إنما يتأتى من تجربة ومن تفسير قبل علميين متعلقين بـ"قطاع من الكينونة"، وهو ما يسمح بانبثاق "وضعية" مخصوصة في كل مرة9.

وعلى عكس العلوم الأنطيقية، لا يشتغل علم الكينونة- الذي هو الفلسفة على التحقيق- بأية "وضعية". وعلى هذا النحو تُخَطُّ، بين نمطي العلم، الحدود الأشد صرامة: إن العلم الأنطولوجي إنما يصدر لا عن نظر مشتغل بوجهة من "كلية الكائن"، بل عن تحولٍ "للنظر الذي يمضي من الكائن نحو الكينونة". هاهنا تتأسس معيارية "أولى" بمعنى ما، يتوجب تقويم كل علم انطلاقا منها.

المسألة إذن هي ما إذا كانت التيولوجيا تستجيب لهذه المعايير المفروضة للوضعية، من جهة أولى؛ وللعلمية، من جهة ثانية؛ وعلى أي نحو تتم هذه الاستجابة. حقا، لقد كتب هيدغر يقول: إنه يفهم التيولوجيا "بما هي تيولوجيا مسيحية"؛ ولكنه يردف قائلا: "وإن كان ذلك لا يعني أنه لا وجود لغير هذه"10. هذه الإشارة التي قد لا تحظى بعناية النظر، تجد تعزيزا في خطاب 8 أوت 1927 إلى إلزابيت بلوخمان، وهو الخطاب الذي يمكن أن يُقرأ بما هو عرْض لبواعث محاضرة مارس 1927. يشرح هيدغر في هذا الخطاب أن جعْلَ اللاهوت المسيحي المحاورَ الأوحدَ للفيلسوف هو أمر من شأنه أن يوقعنا في ضرب من فخِّ التقريظية11.

وحتى نتفادى مثل هذا الخطر، ينبغي أن يتسع النقاش ليمتد إلى الدين من حيث هو كذلك: "ولقد توجب عرْض مفهوم الفلسفة كلية، وأن يتم

مقابلته لا بالتيولوجيا فحسب، ولكن بالدين، وليس الدين المسيحي أيضا. إن الدين هو إمكانية أساسية للوجود الإنساني، حتى ولو كانت تختلف عن الفلسفة في كل شيء du tout au tout"12.

ثمة أمران نستفيدهما من هذا النص. أما الأول فإشارة دقيقة إلى وضع العلاقة الصارمة التي يريد هيدغر عقدها بين الفلسفة والدين؛ وأما الثاني فمتعلق بوضع الدين بإزاء مطالب الدازين: "إن الأمر ليتعلق بإمكانية أساسية للوجود الإنساني".

ولكي نفهم ما الذي يعنيه هيدغر بـ"الإمكانية الأساسية"، يتعين علينا الرجوع إلى الفقرة 53 من الكينونة والزمان. إن الإمكانية الأخص بالدازاين تتلقى تحديدا رباعيا: 1- إنها "غير متعلقة بشيء"13، في معنى أنها متحددة- وفقط- بكيانيته، أو قل ببنيته الأساسية؛ 2- إنها "غير ممكن تجاوزها"، وذلك إمكان قصيٌّ للوجود قد يكون من شأنه معه أن "يتخلى الدازاين عن نفسه"؛ 3- إنها "يقينية"، في معنى اليقين الذي تصير معه الإمكانية ذاتها ممكنة، لا في معنى الإمكان المتعلق بالكائن؛ 4- إنها "غير متعينة"14، أي أنها مفتوحة على "تهديد مستمر" صادر عن كيانيته. إن حقيقة الدين- بوصفها "إمكانية للدازاين"- لا تشكل نقيضة للفلسفة؛ وهاهنا محل استعادة السؤال عن خصوصية التيولوجيا.

ب- "موضوع" positum التيولوجيا

تترتب على هذا الأمر عدة نتائج على نحو مباشر. ذلك لأن كون التيولوجيا علماً أنطيقيا هو الذي يجعلها صناعة تختلف مطلقا عن الفلسفة: فإن هذه تقابل الأولى، من جهة أن تأملا أنطولوجيا يقابل علما أنطيقيا.

إن التيولوجيا باعتبارها علما أنطيقيا تشتغل على الكائن المخصوص بها- على موضوعها positum- وعليه تنبني. فالوضعية الخاصة بالتيولوجيا

ليست هي المسيحية، من حيث هي حدث تاريخي-عالمي، فإن التيولوجيا إنما تنتمي إلى هذا الحدث عينه. ولأجل ذلك لم يكن في مكنة مؤرخ الأديان أن يرسم لها الحدود ويعين لها محتوياتها. إن موضوع التيولوجيا ليس هو أيضا "وعي المسيحية بذاتها ضمن تجلياتها خلال التاريخ الكوني"15؛ ذلك لأن التيولوجيا إنما تندرج أصلا في ذلك الذي "يجعل وجود المسيحية ذاتها أمرا ممكنا"16. وبعبارة أخرى: أن تَتَقَوَّم التيولوجيا بوصفها علما، هو أمر لا ينتج بذاته عن المعطى التاريخي-الثقافي المسيحي. وذلك ما يتطلب اعتبار "موضع" آخر يكون أشدَّ موافقة لمبدأ نشأتها. ومنه هذا التعريف الأول: "إن التيولوجيا هي العلم المفهومي المتعلق بذلك الشيء الأوحد الذي يجعل المسيحية حدثا تاريخيا أصيلا، أعني علما بذلك الذي ندعوه المسيحانية "christianité"17.

هذا هو الموضوع الذي يعطي التيولوجيا "شكلها" الأول: ليس المسيحية، بل المسيحانية. إن لفظ المسيحانية ليس من مبتكرات هيدغر، ولو أن اللفظ مرصود في بعض نصوص كيركجارد Kierkegaard، فهو يشكل المبحث المحوري لمؤلَّف اللاهوتي الإنجيلي السويسري فرانتس أوفربك Franz Overbeck المعنون بـ: في مسيحانية لاهوتنا المعاصر، وهو المؤلف الذي يشير إليه هيدغر، تحديدا، في تقديمه- سنة 1970- للصيغة المنشورة من محاضرة 192718.

يقيم أوفربك- المستهدي بعقيدته اللوثرية وبطول مزاولته للرسائل البولسية- نقيضة مزدوجة في خلال التاريخ المسيحي. أما الأولى فتقابل بين الكتابات الإنجيلية والرعوية للفترة الرسولية وبين الأعمال اللاهوتية لفترة الآباء، وعلى وجه الخصوص أعمال كليمونت الإسكندري وأوريجين. ففي حين أن الكتابات الأولى ملهَمَة بالتحديد المسيحي للجماعات الأولى، نرى الأعمال الثانية قد تسرَّبت إليها عدوى المفهومية الإغريقية واللاتينية؛ وعلى نحو مرتبط يؤسس أوفربك النقيضة الثانية بين النظرة الأخروية للمسيحية

الأولى وبين عوارض "المسيحية التاريخية"، أي آثار التوافقات الثقافية المتلاحقة والكئيبة للإيمان المسيحي.

إن مفهوم "المسيحانية" إنما يندرج في قلب استراتيجية تهدف إلى مقابلة الدفقة الأولى- النازلة في أصالتها منزلة الكمال- للبشارة الإنجيلية، بمسار متباطئ لإفساد طبيعة الإيمان19.

ذلك هو المجال الدلالي الذي يشتغل هيدغر بتملكه: أن الإيمان المسيحي لا يمكنه إلا أن يكون تحديدا بريئا من كل مفهمة إغريقية-رومانية. ولِمَ؟ لأن "الإيمان هو نمط وجود للدازين"20. وهو ما يعني بالتحديد ما يلي: إن الإيمان ناتج لا عن تحليلية وجودانية، ولكن عمَّا يتجلى مما هو معتَقَدٌ به- على أساس إمكانية الدازين. وإن مسألة كهذه لفي الغاية من الخطورة؛ فإن ما يكتبه هيدغر هنا إنما يحيل على تلك الأسطر من الكينونة والزمان التي تشير إلى تنبيه لوثر، وهو ما تأتي "أزمة الأسس"21 لتعيد له الوجاهة. فعلى غرار الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والعلوم التاريخية، تجد التيولوجيا نفسها مدفوعة إلى مساءلة مفاهيمها الأساسية. إنها اليوم بسبيل "البحث عن تفسير لكينونة الإنسان إزاء الإله يكون أرسخ أصلا ومطبوعا بمعنى العقيدة ومستقرا داخله. لقد بدأ شيئا فشيئا يفهم من جديد رؤية لوثر بأن نسقه الدغمائي قائم على "أساس" لم يتولد عن تسآل عقدي منذ أول أمره، وأن جهاز التصور الذي لديه ليس فقط غير كاف للإشكالية اللاهوتية، بل هو يحجبها ويشوهها"22. فإلى غاية ذلكم الحين فهمت التيولوجيا ذاتها ومورست، لا باعتبارها علم الإيمان، ولكن باسم الإيمان: علم الإنسان والإله. وأيضا فقد تأسست بمعزل عن حقيقة ذاتها، وأسفرت عن اغتصاب واسع: "إن الأنثروبولوجيا-التيولوجية المسيحية إنما تظفر- مع استئناف التعريف القديم- بتفسير الكائن الذي نسميه إنسانا"23.

هكذا يدير هيدغر ظهره، عن تبصر، لمجمل التقليد الذي يعزو للإنسان ماهية: "الحيوان العاقل"، مع أرسطو ثم مع الوسيطيين؛ "صورة الإله" بحسب التيولوجيا24. إن هذه الماهيات لم تفِ حقا، من حيث هي تقحم الأزواج المفاهيمية: "الجسد/ الروح"، "الخطيئة/ النعمة"، "الطبيعي/ المفارق"، بالوحدة الإنسانية؛ وإن كان هذا لا يعني أن مسألة انتماء الإنسان إلى الطبيعة قد تمَّ إقصاؤها مع تحليلية الدازين، ولكن يتعين عليها أن تندرج في أصلانية الحدثية: "إن وقائعية الواقعة، دازين، التي على منوالها يوجد كل دازين في كل مرة، نحن نسميها الواقعانية [الحدثية]"25. وهكذا، فليس لمفهوم الدازين أن يبعث أنثروبولوجية فلسفية جديدة- وقد ظل الغرض منها "غامضا وغير مستقر" في تاريخ الفلسفة، وهو يختزلها من هنا فصاعدا إلى "ضرب من مُهْمَلات dépotoir المشكلات الفلسفية الأساسية"26- ولكنه يشير إلى نسبة إلى الذات soi-même هي، من رأس، نسبة إلى الكينونة: "إن الدازين [يتميز من الناحية الأنطيقية] بأن الأمر [عنده] إنما يتعلق في كينونته بهذه الكينونة ذاتها"27. إن هذه النسبة هي، إذن، نسبة منفتحة؛ نسبة الانفتاح على الكينونة، وهي تفضي إلى فهم للعالم بما هو مجموع ممكنات. إن الإنسان الذي هو هاهنا إنما هو الذي يقول الكينونة بشرطها، نعني كينونة الأنا المعراة، المنفتحة على ممكن الوحي وعلى ما تحمل على الاعتقاد به.

على أن ما هو معطى للاعتقاد، بحسب الإيمان المسيحي، إنما هو المسيح "الإله الصليب": "ذلك هو الكائن الموحى به للإيمان وله وحده على نحو أولي"28. هاهنا يسمي هيدغر- وقبل نشأة "أنظمة لاهوت الصليب"- الإله بتسمية "الصليب". في الإيمان "المسيحي"، "المسيح" هو الوحي، ومن ثمة، فانطلاقا من هذا الموضع الأصيل ينبغي للاهوت أن ينبسط. وفي الواقع، يطلب هيدغر من التيولوجيا- ومن قِبَل أنه قارئ للوثر- أن تصمم وعلى نحو مضاعف: أن تنصب ذاتها عيسوية بالكلية؛ وأن تكون العيسوية موقوفا

خطابها على الصليب Staurologie. فمن خلال المسيح تتأسس علاقة الإيمان بالصليب؛ وإنه على الصليب ظهرت ألوهية المسيح. وعلى غرار الموقف اللوثري فإن على التيولوجيا، بحسب هيدغر، أن تصير ما هي مدعوّة إليه: "تيولوجيا الصليب". إن الوحي المسيحي لا يمكنه مطلقا، بما هو كذلك، أن يُبَلَّغ بمجرد نقل معلومات تتصل بمجموع حوادث مرّت أو هي حاضرة: إن الوحي لا يمكنه أن يكون "موضوع معرفة"، ولا أن يُبَلَّغ إلا من داخل موقعه الأصيل، الذي هو الإيمان.

وأيضا، فإن هيدغر يشدد، بحصافة، على طابع المزامنة الذي بين الوحي والمؤمن: "إن هذا التبليغ [للوحي] يحيلنا مشاركين في حدث الوحي، نعني فيما هو موحى به من خلاله"29. إن اللفظ الألماني الذي نهض بأداء معنى هذه "المشاركة" هو هنا مضاعف:

Teil-nehmen (prendre part) et Teil-haben (avoir part

يشير هيدغر بهذا المعنى المزدوج الذي تندرج فيه المزامنة بين الوحي والمؤمن: [مشاركة الإنساني بما يملك من التهيؤ للإقبال على الإله الذي تقدَّم فكشف للكائن الإنساني ذاته بما هو على حياله].

ولعل هذا ما يفسر اللجوء إلى لفظة "renaissance". "فبالمعنى الوجوداني الدقيق، الإيمان هو ولادة جديدة. فهنا renaissance هي نمط من الانوجاد التاريخي للدازين، من حيث هو مؤمن بهذا التاريخ المبتدأ بحدث الوحي". إن موضوعة "الولادة الجديدة" هذه قد استعارها هيدغر من الإصحاح الثالث من إنجيل يوحنا. يمثّل الإيمان- في حوار يسوع مع نيقوديموس- بوصفه تحديدا متجاوزا كل اشتراط إنساني، وخصوصا ما تعلق بعارض الشيخوخة. "قال له نيقوديموس: كيف يمكن الإنسان أن يولد وهو شيخ؟ ألعلَّه يقدر أن يدخل بطن أمه ثانية ويولد؟ أجاب يسوع: الحقَ الحق

أقول لك: إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله [...] الريح تهب حيث تشاء، وتسمع صوتها، كذلك لا تعلم من أين أتيت ولا إلى أين تذهب"30. فأن يكون الإيمان ولادة ثانية، فذلك ما يحيل إلى الموقف الجذري للموجود الإنساني في مواجهة الوحي. إن الموجود الإنساني المدرك- في الإيمان ومن خلاله- هو يعتقد دوما بإمكانية الوجود في نمطيته المعتقدة. فهو لا "يعرِّف" الإيمان بنحو أساسي من المعرفة النظرية، لأنه "يعتقد" دوما من غير أن يبرح مطلقا تحديده الذاتي: "إن الإيمان لا يدرك ذاته إلا بما هو اعتقاد"31. وعلى الضد مما تفضي إليه قراءة سطحية، فإن هذا الإثبات غير توتولوجي؛ بل هو يشير إلى الاستتباع الأساسي للمعتقِد بما هو معتقد به: إنه لا مجال أصلا لأن يتموضع ولا أن يتخذ بشأن ذاته أدنى قرار خارج هذا الذي به يُناطُ وجوده. "المشاركة" تعني هاهنا، بتمام المعنى، أن الإيمان ليس ما به أوحى حدث الخلاص فحسب، بل هو هذا الحدث عينه.

إن المسيحي حين يؤمن بحدث الإله الصليب هو يجرِّبُ نمطية وجود جديدة، هي الولادة الثانية، بحيث يكون هو ذاته حدثا للوحي في هذا العالم. ومنه يلزم هذا التحديد المتسق للإيمان: "أن تعتقد هو أن توجد في المعتقد بالتاريخ الموحى به، أي المكتمل مع الصليب"32. ففي الإيمان، وليس بالإحالة على "نسق علوم عقلاني على نحو محض"33، يمكن التيولوجيا، بل ويجب عليها أن تسجل فعلها العلمي الخاص المتعلق باستشكال أمر الإيمان.

2- التيولوجيا باعتبارها علما "تاريخيا-نسقيا-عمليا"

لا ينشغل هيدغر هاهنا على الإطلاق بكون التيولوجيا هي، بعامة، "علما"، وإن يكن ذلك "المشكل الأكثر محورية". ففي خطاب 8 أوت 1928 المذكور آنفا، يصرح هيدغر بصدد هذه المسألة برأي سلبي: "شخصيا، أراني مقتنعا بأن التيولوجيا ليست علما، وإن لم أتوفر، بعد، على إيضاح ذلك

بالفعل"34. والحق أن البرهنة تقتضي أن يستعاد مفهوم العلم ذاته، ما دام أنه- "ميتافيزيقيا- لا وجود إلا لعلم واحد"35.

إن العلمية الخاصة بالتيولوجيا قد وقع توضيحها لا على أساس نسق عام من المباحث العلمية، ولكن على ميدان فعل موضعه الإيمان ذاته. يمكن أن يقال للتيولوجيا "علم الإيمان"؛ وهذا أمر يتوجب فهمه من أنحاء أربعة.

1- التيولوجيا هي "علم ما أوحي به في الإيمان، أي علم ما هو معتقَد به"36. فبهذا تكون التيولوجيا تحقيقا لعمل ينصب على محتوى ما يقدمه الإيمان، على ما هو معتقد: أي الإله الصليب.

2- التيولوجيا هي "في الآن نفسه علم بسلوك المعتقِد نفسه وبمفهوم الإيمانية". هذه المقاربة الثانية تحيل التيولوجيا لا إلى محتوى الإيمان، بل إلى فعل الإيمان. فهذا الفعل وإن كان متميزا عن محتوى الإيمان يظل جزءا منه؛ ذلك لأن "الإيمان من حيث هو سلوك معتقِد، هو أيضا معتقَد به [...] فمن أجل ذلك هو ينتمي إلى نطاق ما هو معتقد به". تلك هي "الإيمانية" المتشكلة بحسب فعل الإيمان ومحتواه.

3- إن التيولوجيا غير متعلقة بمحتوى الإيمان وبفعله على نحو خارجي، ولكنها "منبثقة هي عينها عن الإيمان". ومن ثمة فهو متمكن منها على أنه أصلها الخاص.

4- وأخيرا، فالتيولوجيا هي علم الإيمان، من حيث هي "تسهم من جهتها في تشكيل الإيمانية"37.

يستخرج هيدغر من هذه التحديدات الأساسية الأربع جملة نتائج. 1- تتصل الأولى بالعلاقة بالتاريخ. فما دام الإيمان- بما هو نمط وجود للدازين- أصلا وفي كل مرة تاريخانيا، فهو لأجل ذلك "علم تاريخي"، ولكن على طريقته المخصوصة. فلمَّا كان متعلَّقُه كائنا من طبيعة تاريخانية، تعيَّن أن تكون التيولوجيا هرمينوطيقا بالضرورة؛ ولكنها- بسبب ما يؤسسها

[الإيمان]- تجد نفسها معنية: وبهذا، فليست التيولوجيا منحصرة في مجرد تأويل كائن تاريخي، بل "هي تأويل ذاتي مفهومي للوجود المعتقد"38. هذه الهرمينوطيقا المخصوصة ناظرة إلى هدف مطابق لمقتضى الإيمان: "جعل الحدث المسيحي شفافاً". فإذا لم يكن الإيمان صيحة، وكان يتطلب هيكلة خطابية، فما الجهاز المفهومي الذي يمكنه أن يتولاه؟ كيف يتفادى مصير الفكر المسيحي، الآبائي والوسيطي، الذي ارتسم فيه أوفربك ولفيف من البروتستانت ملامح إفساد طبيعة الإيمان [الأول العتيق]؟ إن الموضع الأول الذي ينبغي أن ترتبط به التيولوجيا لا يمكن أن يكون غير "الوجود ذاته". على التيولوجيا أن تخدم "الوجود المعتقد"؛ وليس عليها أن تتوه في أي إجراء لتأسيس الإيمان، بحيث يجعلها مقبولة لدى المعتقِد؛ بل لقد يتعين عليها أن تجعل الإيمان أشد مراسا، أي أن توغل في التنبيه على أن الإيمانية لا يمكن أن تُحَصَّل من طريق الإيمان فحسب. من الإيمان إلى الإيمان؛ ومن أجل الإيمانية وبتوسطها...

أما النتيجة الثانية فتتعلق بإمكانية أن تنبسط التيولوجيا بوصفها نسقية، بما هي علم تاريخي. والإشكال هو: كيف لعلم ملتزم بوضعيته التاريخية، على نحو صارم، أن تتيسر له أسباب الارتباط بمقتضى النسقية، وهو بعدُ مقتضى كل العلوم؟ فإذا كان موضوع التيولوجيا إنما هو الكشف عن الوجود المعتقد وجعله شفافا، فقد يتوجب على التيولوجيا أن تشتغل، حصرا، على أساس مفاهيمها الخاصة.

وهكذا، فإن نسقية التيولوجيا بمكنتها أن تستغني عن "أية فلسفة": نسقية لا بالمعنى الذي تنشد من خلاله "إنشاء نسق"، ولكن لأجل أنها تنبعث عن الموضع الأشد اختصاصا بالتيولوجيا: سيستيما الاعتقاد. ففي التيولوجيا المسيحية ليس ثمة تقابل بين التاريخي والنسقي؛ وإن تساوقهما راجع إلى الطابع الزمني لـ"حدث الوحي"39، الذي هو الصليب. إن لفظ "النسق" يطرأ

عليه هاهنا تحولان في المعنى: فما عاد يعني انغلاق التاريخ في "خطاب" logie مجرد، بل الملازمة الصارمة لهذا الذي يجري في الإيمان ومن خلاله. فبقدر ما تنعتق التيولوجيا من كل نسق فلسفي وتلتزم بعلميتها الخاصة، إنما تتوفر لديها خاصية "الفلسفية".

أن تكون التيولوجيا، في الآن عينه، علما تاريخياوعلما نسقيا هو أمر يقتضي منها أن تتوسل بعديد "الصنائع التيولوجية": التفسير وتاريخ الكنيسة وتاريخ العقائد. على أن "التيولوجيا التاريخية"، ولو قد وقعت تسميتها بهذا العنوان، فإن ارتباطها بالتاريخ يظل يسيرا. إنه بإزاء التيولوجيا النسقية ومن خلالها، يمكن فقط لهذه المباحث التيولوجية أن تتصل بالطابع التاريخي لموضوعها.

هذا، وأما ثالثة النتائج فهي أن التيولوجيا، ولكونها تاريخية ونسقية، هي- لأجل هذا- "علم عملي". إن وصف العملي هنا لا يشير إلى ضرب أساسي من الممارسة الرعوية؛ ذلك لأن ما "تعلمه" التيولوجيا هو حاضر دوما فيما تفعله: طقس العبادة [ليتورجيا]، التعليم الديني الشفوي، الموعظة. وإذن، فأن تكون التيولوجيا علما عمليا، هو أمر ينتمي إلى صميم ماهيتها.

إن الوصف الثلاثي: التاريخي-النسقي-العملي للتيولوجيا ينبغي أن يفهم بنحو دائري: "ليست التيولوجيا نسقية إلا إذا كانت تاريخية-عملية. وليست هي تاريخية إلا إذا كانت نسقية عملية، ثم هي ليست عملية ما لم تكن نسقية-تاريخية"40.

والحق أن وحدة المباحث التيولوجية، وكذلك أساسها، لا يمكن أن تنكشف إذا ما حُدَّت التيولوجيا بالنظر إلى الاشتقاق اللفظي: "علم الإله"؛ فإن هذا اللفظ أنسب بالمعرفة الميتافيزيقية الإغريقية للإله. وأما التيولوجيا المسيحية فليس محلها الأصلي، ولا بالأولى وضعيتها المخصوصة بها في مثل

هذا النمط من المعرفة، ولكن في الإيمان بالإله الصليب. وليس بالإمكان أيضا أن تنكشف وحدة تلكم المباحث التيولوجية إذا ما عمدنا إلى توسيع مدى مسألة "علاقة الإله بعامة إلى الإنسان بعامة"، أو أيضا إذا اعتبرنا التيولوجيا علمَ التجارب الإنسانية بالديني وبالإلهي. ففي أنماط المقاربة الثلاثة هذه، نحن نطبق على التيولوجيا معايير خارجية مستعارة من علوم أخرى: معايير ميتافيزيقية مستلهمة من الفكر الإغريقي بالنسبة إلى الأولى؛ ومعايير تاريخية فلسفية مستلهمة من "فلسفة الدين" للقرن التاسع عشر، بالنسبة إلى الثانية؛ ومعايير الموضعة المستلهمة من علوم الإنسان، بالنسبة إلى الثالثة. فلا التيولوجيا الفلسفية ولا فلسفة الدين ولا سيكولوجية الدين: التيولوجيا المسيحية هي في المقام الأول مؤسسة على الإيمان، ومنه فقط هي تستمد الموارد الخاصة بمنهجيتها. وبهذا المعنى، التيولوجيا: "علم أنطيقي مستقل بامتياز"41. ومن هنا أيضا ينهض السؤال لمعرفة: لأي شيء تتوسَّل التيولوجيا بالفلسفة؟

3 – الفلسفة بوصفها "مصححا أنطولوجيا"

لا حاجة بالإيمان إلى الفلسفة بالكلية. إن ما يتطلب الفلسفة إنما هو ذلك الذي، بدءاً من الإيمان ومن داخله، يتقوَّم علما: التيولوجيا. فالتيولوجيا بحاجة إلى الفلسفة لا من أجل أن تكشف موضوعها الخاص positum- المسيحانية-، ولكن من أجل أن تصحح مفاهيمها الأساسية التي تستعملها. ما الذي يعنيه ذلك؟

إن مسألة المفاهيمية الخاصة بالتيولوجيا أمر في الغاية من الخطورة. لا يفهم هيدغر من ذلك الفحص عن شروط إمكان مفاهيمية مطابقة لموضوع "الإله"؛ فإن توجها كهذا ليعود به إلى التحديد الذي هو من نصيب الإله في الميتافيزيقا التقليدية؛ وهو بعدُ تحديد مردود منذ عهد الكينونة والزمان. على

أنه يطالب لأجل التيولوجيا بما يدعوه هو من ذاته: مفاهيمية مطابقة لـ: "أمرها عينه"، الذي هو الإيمان. وفي مقابل ذلك كيف يمكن الوفاء بهذا البرنامج، إذا كان من يتعلَّق الأمر بمفهمته هو غير قابل أصلا للمفهمة، بل هو الذي يندُّ عن قابلية المفهمة، بالماهية؟ أيتوجب على التيولوجيا أن تستسلم لطريق الصمت؟ ولكن كيف لهذا البَكَم الكامل أن يتمكن من توقير هذا "الذي لا يقبل المفهمة"؟ لا بد- وذلكم هو المخرج الوحيد- من الكشف عمَّا لا يقبل المفهمة من خلال عمل مفهومي ناظر، بنحو صارم، إلى عدم قابليته للمفهمة.

في هذا الاشتغال يجري مواجهة المفهوم "بحدوده الذاتية"42. في هذه المفارقة الظاهرة تتدخل العلاقة بالفلسفة. ليست المسألة هنا أن يجري منح المفاهيم المألوفة للتيولوجيا معقوليتها من غير محل الإيمان؛ بل المسألة، بحسب هيدغر، هي في أن كل كائن هو أصلا مدرَكٌ ضمن فهم سابق على التصور: "كل المفاهيم التيولوجية الأساسية تنطوي في ذاتها بالضرورة على فهم للكينونة، هو للدازين الإنساني من ذاته، من جهة أنه يوجد فحسب". إن الإيمان هو بلا أدنى شك "ولادة جديدة"، ولأنه كذلك لم يكن ليتقبل من الأنطولوجيا أدنى مسوغ تأسيسي؛ ولهذا، فهذه الولادة الجديدة تستند على ناحية كينونة مشتركة لكل كائن؛ وإن هذه الناحية "هي سابقة على الاعتقاد". السؤال الحاسم هو عن معرفة أي نمط من العلاقة يتأسس بين "السابق على المعتقد" و"المعتقد". ففي الوجود المعتقد تجاوز للوجود السابق على المعتقد. و"التجاوز هنا لا يعني الإقصاء، ولكن الاحتفاظ"؛ أو أيضا: "أن تتجاوز لا يعني أن تزحزح، ولكن أن تصرِّف الأمر على نحو جديد".

الفلسفة تكشف عن المحتوى المتقدم على المسيحية للمفاهيم التيولوجية، لأن هذا المحتوى أنطولوجي بكيفية لا فكاك منها. إن "الحد"

limite الذي يتعلق به الأمر هنا هو ذاك الذي يفصل المحتوى المتقدم على المسيحية عن محتوى الإيمان الذي للمفاهيم التيولوجية.

يوضح هيدغر العلاقة بين المفاهيم السابقة على المسيحية والمفاهيم التيولوجية بمثال "الخطأ" و"الخطيئة": إن تأويل "الخطيئة" يتطلب العودة إلى مفهوم "الخطأ"، لا بمعنى أن يستنبط الأول من الثاني بالضرورة، وإلا صارت التيولوجيا "واقعة تحت هيمنة" الفلسفة. إن العودة إلى مفهوم "الخطأ" يقتضيه الكشف الأنطولوجي عن مفهوم الخطيئة التيولوجي؛ ولا يمكن لهذه المسألة أن تفهم حق الفهم إلا بالإحالة إلى الفقرة 58 من الكينونة والزمان. فأيا يكن نمط وجوده، مسيحيا أم لا، الإنسان معلق ببنية أنطولوجية هي حاضرة على الدوام، يدعوها هيدغر "الوجود الخطَّاء". وليست تحتمل هذه العبارة أيا من الاستعمالين الجاريين: "أن تكون مدينا"، الذي يترجم عن ضرب من التعامل مع الغير، و"إنه خطَّاء..." الذي يعبر عن خرق لاقتضاء أخلاقي43.

إن الإحالة على تحليلية الدازين تسمح باكتشاف البعد التيولوجي الأخص لمفهوم "الخطيئة". وإذا كان واضحا أن "مفهوم الخطيئة غير منشئ، ببساطة، على أساس المفهوم الأنطولوجي للخطأ"، فإن هذا الأخير- وعلى الرغم من ذلك- محدد وقاطع بنحو الكيفية التي يشير بها إلى الطابع الأنطولوجي لناحية الكينونة التي يقوم فيها مفهوم الخطيئة بالضرورة، من حيث هو مفهوم وجودي.

هذه هي الوظيفة التصحيحية للفلسفة، التي يمكنها أن تظل على ما هي عليه، حتى ولو "أحجمت عن النهوض بهذه الوظيفة"44. وليس للفلسفة- على خلاف ما قد يروجه استعمال جار للفظ "التصحيح"- أن تحكم على المفاهيم أو الأنساق التيولوجية. إنما يُمارس "التصحيح"، بحسب هيدغر، باعتبار الإشارة الصورية. ما الذي يعنيه ذلك؟ إن الطابع الصوري للإشارة

يتميز، على نحو بات، عن كل فعل تقدير ينصب على المضامين، وإنما هو يشير- وطبقا لما مرَّ بصدد الوجود الخطَّاء- إلى الإجراء الذي يعاد من خلاله توجيه هذه المضامين نحو إمكانيتها القصية. "إن الإشارة الصورية للمفهوم الأنطولوجي- مفهومة على هذا النحو- ليس من شأنها أن تقيد، بل أن تحرر"45: بإمكان المفهمة التيولوجية أن تتأسس، بالتالي، بموجب التزامها بمقتضيات الإيمانية فحسب.

إن حيز العلاقة بين الفلسفة والتيولوجيا يبدو، هكذا، ضئيلا: إن الفلسفة، وبالنظر إلى ذاتها، هي في غنى عن هذه العلاقة؛ وبمنأى عن أن تجعل من نفسها "خادمة" جديدة للتيولوجيا، هي تجري تذكيرا نقديا للتيولوجيا بمفهوميتها المطابقة.

والحق أنه لا يمكننا إلا أن نتفاجأ بهذه المفارقة التي يقيمها هيدغر. فمن جهة أولى، الفلسفة باعتبارها "مصححا أنطولوجيا" تُمَكِّن التيولوجيا من لحظة تحررية؛ ولكن من الجهة الأخرى، فعلاقة الفلسفة بالتيولوجيا قائمة، في نظر هيدغر، على "العدوانية". "هذه العلاقة المخصوصة لا تستبعد، بل هي تشتمل على الحدث الذي بحسبه أن الإيمان هو في نواته العميقة- ومن حيث هو إمكانية وجودية نوعية، إنما يظل العدو القاتل بالنسبة إلى الصورة الوجودية التي تنتمي أساسا إلى الفلسفة، والتي هي بالفعل متغيرة إلى أقصى الحدود، إلى حد أن الفلسفة لا تعتزم على الإطلاق إرادة الاختصام في شيء ضد هذا العدو القاتل"46. أين تكمن بواعث مثل هذا العداء، وكيف نفهمها؟ ذلك هو السؤال الجدير بكل علاج للشأن الهيدغري...

Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Cerf, 2001 ; pp. 17-34.

[1] *Wegmarken*, Klostermann, 1978, p. 49, trad. fr. dans Débat sur le kantisme, Beauchesne, 1972, p. 103.

* هذه الصفة لا تنطوي على أي تقدير مستهجن. يستعمل هيدغر هذه الصفة في الفترة نفسها، في عدة مواضع، انظر على سبيل المثال: **الكينونة والزمان**، الفقرة 82.

[2] وهذا بحسب الإشارة الهيدغرية في توطئة الطبعة الألمانية لسنة 1967، *Wegmarken*, p. 45

[3] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 34.

تراجع الترجمة العربية **للكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت.

[4] Ibid., p. 35. "le comment de la monstration".

[5] Ibid. "faire-voir".

[6] *Wegmarken*, p. 47.

[7] Ibid.

[8] Ibid., p. 50. Trad. fr., p. 104.

[9] *Sein und Zeit*, p. 9, trad. fr., p. 33.

[10] Ibid., p. 49, trad. fr., p. 103.

[11] M. Heidegger et E. Blochmann, *Briefwechsel*. 1918-1969, p. 25, trad. fr., p. 230.

[12] Ibid.

[13] *Sein und Zeit*, p. 263.

[14] Ibid., p. 265.

[15] *Wegmarken*, p. 52.

[16] Ibid.

[17] Ibid.

[18] Ibid., p. 47.

[19] Ibid.

[20] *Wegmarken*, p. 52.

[21] *Sein und Zeit*, p. 9.

[22] Ibid., p. 10.

[23] Ibid., pp. 48-49.

[24] Ibid., p. 49.

[25] Ibid.

[26] *Wegmaeken*, p. 52.

[27] *Sein und Zeit*, p. 12.

[28] Voir notamment J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, trad. fr., B. Fraigneau-Julien, Cerf, 1978.
[29] *Wegmarken*, p. 53.
[30] *Evangile de Jean* 3, 1-8.
[31] *Wegmarken*, p. 53.
[32] Ibid., p. 54.
[33] Ibid.
[34] *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, p. 25.
[35] Ibid.
[36] *Wegmarken*, p. 55.
[37] Ibid.
[38] Ibid.
[39] Ibid., p. 56.
[40] Ibid., p. 59.
[41] Ibid., p. 61.
[42] Ibid., p. 62.
[43] *Sein und Zeit*, p. 281-282.
[44] *Wegmarken*, p. 65.
[45] Ibid., p. 66.
[46] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeier, Tübingen, 1953, p. 2-3.