محاورة في ميتافيزيقا العقل مع هنري كوربان
هكذا وجدتُ الإلتقاء الودود بين هايدغر وابن عربي وملَّا صدرا والسهروردي

أعدّ الحوار:
فيليب نيمو ـ كاتب وصحافي فرنسي

تقديم

عُدَّ هذا الحوار مع الفيلسوف والمستشرق الفرنسيِّ هنري كوربان كواحدٍ من أهمِّ المحاورات الفلسفيَّة التي أجريت معه في خلال السنوات الأخيرة من حياته. الميزة المحوريَّة لحواريَّته هذه أنَّها تأتي على صورة تناظر ومقارنة بين الفيلسوف الألماني الأبرز في عصر ما بعد الحداثة مارتن هايدغر وثلاثة من أشهر حكماء المسلمين وعرفائهم هم: السهروردي، وابن عربي، وملَّا صدرا. لقد تركَّزت الأسئلة والإجابات كما سيظهر لنا حول مفهوم الوجود والموجود، ومدارج الفهم المتعلِّقة بهما. ومن المبين أنَّ مثل هذا المبحث كان منذ اليونان ولمَّا يزل، يهيمن على مشاغل الفلسفة من دون أن يفقد شيئًا من سحره وجاذبيَّته.

ولسوف نجد كيف أراد كوربان أن يؤسِّس لمنطقة لقاء تجعل هايدغر ونظامه الفلسفيَّ على وصلٍ ما مع الميتافيزيقا الإسلاميَّة ببُعدَيها الفلسفيِّ والعرفانيّ.

نشير إلى أنَّ هذا الحوار الذي أجراه فيليب نيمو (Philippe Nemo) مع كوربان جاء على حلقات في إذاعة فرنسا ـ الثقافة (Radio France - Culture)، في تموز (يوليو) من العام 1976، أي قبل عامين من ارتحال الفيلسوف الفرنسي في السابع من تشرين الأول (أكتوبر) 1978.

- عنوان الحوار كما ورد بلغته الأصليَّة: **From Heidegger To Suhravardi: An Interview With Philippe Nemo.**

- المصدر: **www.imagomundi.com.br /espiritualidade/corbin-heid-suhr.pdf .**

- نقلته إلى العربية: جانيت أبي نادر – مراجعة: إدارة التحرير.

فيليب نيمو: نعرف سيد هنري كوربان أنَّك أول من ترجم الفيلسوف الألمانيِّ مارتن هايدغر إلى الفرنسيَّة، وكنت أوّل من أدخل الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة إلى الثقافة الفرنسيَّة. كيف تتوافق هاتان المهمَّتان في الشخص نفسه، في الوقت الذي يعتبرُ فيه هايدغر أنَّ الغرب وطنٌ له، وأنَّ فلسفته هي ذات طابع ألمانيٍّ بالإجمال. أفلا يُعدُّ ذلك تناقضًا بين الانشغال بترجمته وترجمة السهروورديِّ كفيلسوف ومتصوِّف مسلم؟...

كوربان: لقد سُئلت مثل هذا السؤال كثيراً، وكنت ألحظ باستمتاع، في بعض الأحيان، دهشة المحاورين حين يتبدَّى لهم أنَّ مترجم هايدغر هو نفسه من أدخل الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة إلى الغرب الحديث. وكانوا يتساءلون: كيف تمكّن من التوفيق بين هاتين المهمَّتين؟ حاولت أن أقول لك منذ فترة، وخلال لقاء جرى بيننا بعد وفاة هايدغر بأشهر قليلة، إنَّ هذا الاندهاش هو نتيجة الانغلاق الذي يتخبَّطون فيه، وتحديد سلوكنا بشكل مسبق. يُقال: هناك المتخصِّصون باللُّغة الألمانيَّة وأدبها وحضارتها، وهناك المتخصِّصون باللُّغات والثقافات الشرقيَّة الذين ينقسمون إلى متخصِّصين في الدراسات الإسلاميَّة وآخرين في الدراسات الإيرانيَّة، وغيرهم. لكن كيف نجمع بين الألمانيَّة والإيرانيَّة؟ فلو كان لدى من يطرح هذه الأسئلة فكرة بسيطة عن ماهيَّة الفلسفة والأبحاث التي يقوم بها الفيلسوف، ولو أنَّهم تصوَّروا أنَّ العوارض اللسانيَّة بالنسبة إلى الفيلسوف ليست سوى أمور هامشيَّة تشير إلى تنويعات طبوغرافيَّة ذات أهميَّة ثانويَّة فحسب، لما كانوا اندهشوا إلى تلك الدرجة؟

لقائي مع هايدغر

فيليب نيمو: هل قابلت هايدغر، وكيف كانت صِلتُك به، وإلى أي مدى كانت علاقتك بفلسفته مباشرة ومقبولة؟

كوربان: أغتنم الفرصة هنا حتى أبيّن بعض ما خفي من الأمور. فقد سبق أن صادفت مدوَّنات خياليَّة حول سيرتي الروحانية. كان لي الشرف أن أمضيت لحظات لا تُنسى مع هايدغر في فرايبورغ، في نيسان/أبريل 1934 وفي تموز/يوليو 1936، تحديدًا خلال الفترة التي كنت فيها أعتمل على ترجمة مختارات من نصوصه كانت نُشرت في حينها تحت عنوان: «ما هي الميتافيزيقا؟». ومن المثير للدهشة حين قيل على لساني إنَّني لو كنت تحوَّلت نحو الصوفيَّة، فسيكون ذلك نتيجة خيبتي بفلسفة هايدغر. هذه الشائعة غير صحيحة البتّة. فالمؤلَّفات الأولى التي أنجزتها حول السهروورديِّ تعود إلى العامين 1933 و1935، أمَّا شهادتي التي نلتها من معهد اللُّغات الشرقيَّة فتعود إلى العام 1929، في حين نُشرت ترجمتي لهايدغر في العام 1938. الفيلسوف يعمل على أبحاثه في مختلف الجبهات بوقت واحد. لا سيَّما حين تكون الفلسفة بالنسبة إليه فعلاً عقليًّا يتخطَّى حدود المفهوم الضيّق للعقلانيَّة الذي أورثنا إياه «عصر الأنوار». فضلاً عن ذلك، يستلزم البحث الذي يعمل

الفيلسوف عليه، الدخول في حقل أكثر رحابة من أجل أن يتمكَّن من احتواء الفلسفة الأسطوريَّة لشخصيَّات مهمَّة مثل يعقوب بوهمه، وابن عربي، وسويدنبورغ، وسواهم . ذلك، لكي يتلقَّى، بكلِّ بساطة، معطيات الكتب المقدَّسة وتجارب العالم الخياليِّ، كالعديد من المصادر المقدّمة للتأمُّل الفلسفيّ. في الأساس درست الفلسفة، لذا فإنَّني، في الواقع، لست متخصِّصًا باللُّغة الألمانيَّة ولا حتى باللُّغات الشرقيَّة، وإنَّما أنا فيلسوف يتابع مسعاه حيثما تقوده الروح. فإذا قادتني إلى فرايبورغ وإلى طهران وأصفهان، تبقى هذه المدن في نظري «مدنًا رمزيَّة»، أي رموزًا لرحلة معرفيَّة مستمرَّة.

إنَّ ما أطمح إلى استيعابه، مع أنَّني لا أتأمَّل ذلك خلال اللَّحظات القليلة القادمة، هو التالي: ما كنت أبحث عنه في هايدغر، وما عثرت عليه بفضله، هو نفسه ما كنت أبحث عنه وعثرت عليه في الميتافيزيقا الإيرانيَّة الإسلاميَّة، وفي أعمال فلاسفة وعلماء سأذكر في ما بعد بعض الأسماء البارزة منها. ولكن مع هذه الأخيرة، جاءت الأمور على مستوى آخر يفسِّر لماذا في النهاية لم يكن مجرَّد مصادفة إن حملني قدري في مهمَّة إلى إيران غداة الحرب العالميَّة الثانية. منذ ثلاثين عامًا حتى الآن، ولم أتوقَّف عن إقامة العلاقات وتعميق صلتي بالثقافة الروحانيَّة والمهمَّة الروحانيَّة لهذا البلد. وعليه، سيكون من دواعي مسرَّتي، لا بل من الضرورة، أن أحدّد أيضاً، لكي يفهم الآخرون، ماهية عملي، والبحث الذي أقوم به، وما الذي أدين به لهايدغر، وما الذي احتفظت به طوال مسيرتي المهنيَّة كباحث.

تأويليَّة هايدغر

فيليب نيمو: يبدو واضحًا من كتاباتك أنَّك دخلت إلى النصِّ الهايدغريِّ مؤوّلًا، ما الذي دفعك إلى هذا الفضاء؟

كوربان: أودُّ في البداية الكلام حول فكرة الهرمنيوطيقا التي تظهر في الصفحات الأولى لكتاب هايدغر «الوجود والزمان». المزيّة الكبرى التي يتمتَّع بها هي أنَّه أقام فعل التفلسف نفسه حول الهرمنيوطيقا. كانت هذه العبارة تبدو غريبة، لا بل همجيَّة، عندما كان يستخدمها الفلاسفة قبل أربعين سنة. غير أنَّ هذا المصطلح الآتي من البلاد الإغريقيَّة، كان يستخدمه المتخصِّصون في كتاب الإنجيل. ونحن ندين بالاستخدام الاصطلاحيِّ هذا لأرسطو، فرسالته peri hermêneias قد ترجم عنوانها إلى اللَّاتينيَّة بـ "De interpretatione"، أي «العبارة».

أما بالنسبة إلى فلهلم دلتاي، فقد أخذ هذا المفهوم عن فريدريش شلايرماخر، اللَّاهوتيِّ الكبير في الرومانسيَّة الألمانيَّة، والذي خصِّص له دلتاي عملاً كبيرًا بقيَ غير مكتمل. هذا هو المكان الصحيح الذي نجد فيه الأسس اللَّاهوتيَّة، لاسيَّما البروتستانتيَّة، لمفهوم الهرمنيوطيقا الذي نستخدمه اليوم في الفضاء الفلسفيّ. وأعتقد للأسف بأنَّ شبابنا الذين يتبنَّون أفكار هايدغر قد فقدوا شيئًا من هذا الرابط بين الهرمنيوطيقا واللَّاهوت. لذلك، ولاستعادته، ينبغي تظهير فكرة

عن اللّاهوت مغايرة كليًّا لتلك المتعارف عليها اليوم في فرنسا كذلك في البلدان الأخرى. وهذه الفكرة الجديدة لا يمكن أن تتمَّ إلّا بمساعدة مفهوم الهرمنيوطيقا الذي يُمارَسُ في ديانات الكتب السماويَّة؛ اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام. ذلك لأنَّ الهرمنيوطيقا تطوَّرت في ثقافة هذه الديانات كتأويل عفويٍّ مع محافظتها على الانبعاثات المستقبليَّة.

فيليب نيمو: لماذا يحصل ذلك برأيك.. هل لأنَّ كتابك يتضمَّن ـ كما تقول ـ كلَّ الأمور التي تهمُّنا؟

كوربان: يكفي أن نفهم المعنى الحقيقي للهرمنيوطيقا التي أقصدها من خلال ثلاثة جوانب: عمليَّة الفهم- ظاهرة المعنى- وأخيراً اكتشاف حقيقة ذلك المعنى.

فيليب نيمو: لكن يبقى السؤال ساريًا، هل هذا المعنى الحقيقيُّ هو نفسه ما نطلق عليه عادة "المعنى التاريخيّ"، أم المقصود هو المعنى الذي ينقلنا إلى مستوى آخر بعيدًا عن التاريخ على النحو المتعارَف عليه لهذه الكلمة؟

كوربان: الهرمنيوطيقا التي نمارسها في الكتب السماويَّة تهتمُّ إجمالاً بالمواضيع والمفردات المتداوَلة في الظاهراتيَّة. فما كنت أستمتع به عند هايدغر، كان في العموم صادرًا عن الهرمنيوطيقا التي تعود إلى اللّاهوتيِّ الألمانيِّ شلايرماخر؛ وإذا كنت أدّعي أنَّني أنتمي إلى الظاهراتيَّة، فذلك لأنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هي المفتاح الذي يكشف عن المعنى المستتر أو الباطنيّ للموجودات. وبالتالي، فما قمت به ليس سوى متابعة التعمُّق الموجود في المناطق الرحبة وغير المكتَشفة في المنظومة المعرفيَّة الروحيَّة للإسلام الشيعيِّ، هذا فضلاً عن المناطق المسيحيَّة، واليهوديَّة المجاورة. السبب في هذا يعود إلى أنَّ مفهوم الهرمنيوطيقا كان له نكهة هايدغريَّة من جهة، ولأنَّ كتاباتي الأولى كانت تتعلَّق بالفيلسوف الإيرانيِّ الكبير السهروورديِّ، حيث أنَّ بعض «المؤرِّخين» تمادوا في التلميح إلى أنَّني خلطت بين هايدغر والسهروورديّ.

في هذا السياق، ثمَّة كتاب لا يتمُّ الحديث عنه كثيراً ضمن مجموعة مؤلَّفات هايدغر. صحيح أنَّه كتاب قديم، لا بل من الكتب الأولى التي ألّفها، لأنَّه كان الأطروحة التي قدَّمها. نحن نتكلَّم هنا عن كتابه «دانز سكوت» Duns Scot، الذي يتضمَّن بعض الصفحات الشيّقة جدًّا والتي تتعرَّض لما كان يطلق عليه فلاسفتنا من القرون الوسطى «النحو التأمُّلي».

إنَّ ظاهرة المعنى التي تُعدُّ أساسيَّة في ميتافيزيقا كتاب «الوجود والزمن» لهايدغر، هي الرابط بين الدالِّ والمدلول. ولكن يجب أن نتعلَّم كيفيَّة الحصول على هذا الرابط الذي من دونه سيظلُّ الدالُّ والمدلول موضوعًا للتقصّي النظريّ.

فيليب نيمو: ماذا لو انتقلنا إلى المفردات الغريبة التي يطرحها أمامنا هايدغر، والتي وضعت مترجمه الفرنسيّ الأول تحت اختبار عسير؟

كوربان: في هذا المجال عليَّ أن استحضر كلمات مثل Erschliessen، وErschlossenheit، وعبارات يقصد بها الأفعال التي تنكشف من خلالها كيفيَّات الوجود الإنسانيِّ، وعبارات مثل Entdecken، أي الاكتشاف، أو الـ Verborgen، أي كشف المستور. إلَّا أنَّني ما لاحظته بشكل سريع أنَّنا نجد مرادفًا لهذه الكلمات في الُّلغة الغربيَّة الكلاسيكيَّة لدى كبار الثيوصوفيين المثاليين في الإسلام. تراودني كلمات عربيَّة مثل ظاهر (zâhir) وباطن (bâtin). هناك أيضًا ظهور (zohûr)، وإظهار (izhâr)، ومُظهِر(mozhir)، ومَظهَر(mazhar)، ومَظهَريَّة (mazharîya). أما في الُّلغة الفارسيَّة فهناك كلمات مثل hastkardan أي الخلق، و hastkonandeh أي الخالق، و/hastkarde hastgardîdeh أي المخلوق. ليس عليَّ استخدام المعجم، إذ يكفي مع هذه المصطلحات أن نستشعر من المفردات ما يأتي به علم الظواهر. هناك في الواقع ما يسمَّى بالمستويات الهرمنيوطيقيَّة. لقد بات هذا المصطلح شائعًا اليوم بخلاف ما كان عليه في الماضي. يقتضي الأمر بطبيعة الحال، وفي جميع الأحوال، النظر في المستويات الهرمنيوطيقيَّة عبر مختلف أشكال الكينونة والتي تشكِّل دعامتها، والتي لا بدَّ من تمييزها لتفادي أيِّ التباس متسرِّع بين طرق الفهم، رغم أنَّني لطالما حذَّرت طلَّابي في باريس وطهران من سوء فهم كهذا. من الضروريِّ في هذا الإطار تكوين مفهوم محدَّد للظاهريَّات والهرمنيوطيقا. لا شكَّ في أنَّنا غالبًا ما تساءلنا حول كيفيَّة ترجمة فكرة الظاهريَّات بكلِّ دقَّة، إنَّ إلى اللغة العربيَّة أو الفارسيَّة. يتمثَّل أحد الحلول في ترجمة الكلمة بكلِّ بساطة إلى الحرف العربيّ.

البحث عن المعنى المكنون

فيليب نيمو: ما الذي تعنيه بالكشف والمكاشفة وفق المنهجيَّة الهرمنيوطيقيَّة؟

كوربان: كشف المحجوب هو المقاربة التي تعتمدها الظاهريَّات، عبر كشف المعنى المستتر، أو الباطنيّ. والحاجب هو نحن أنفسنا طالما أنَّنا لا نثبت وجودنا، طالما أنَّنا لسنا هناك على المستوى الهرمنيوطيقيِّ المفترض. ليس علينا بالتالي العمل معًا، حتّى كنَّا سنتوقَّع اختلافًا على مستوى الهدف، وهو اختلاف يتجلَّى في واقع أنَّ هذا الكشف بحسب الثيوصوفيين لدينا هو كشف الباطن المخفيِّ تحت الظاهر العلنيّ. بهذه الطريقة، تبقى الهرمنيوطيقا لديهم مطابقة للمصدر والأساس معًا، أي ظاهرة الكتاب المقدَّس المنزَّل. وهذا تحديدًا هو المقصود ممَّا يشار إليه بالعربيَّة بـ«التأويل». لا علاقة بالتالي للتأويل الأصيل بـ«المجاز»، لكن قد يحدث أن يترك صعود هذه المستويات الهرمنيوطيقيَّة الانطباع لدينا بأنَّنا تركنا خلفنا شريكنا الظاهريَّ الغربيّ. لكن بما أنَّنا نسير على الدرب الهرمنيوطيقيِّ نفسه، فلمَ لا يلاقينا؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن يحكم علاقاتنا المستقبليَّة. إسمح لي أن أشير ههُنا إلى كتابي عن ابن عربي الثيوصوفيِّ العظيم لمَّا شرح معنى أسماء الله الحسنى بشكل مبهر. ذلك هو محور تركيزيٌّ في الكتاب الذي يشكّل محور عملي كباحث في العلوم الفلسفيَّة والدينيَّة.

فيليب نيمو: ما دمت مهتمًّا إلى هذه الدرجة بالحكمة المشرقيَّة وبالعرفاء المسلمين، لماذا لم تخصِّص مؤلَّفًا بيبليوغرافيًّا يؤرّخ لسيرتهم الذاتيَّة واختياراتهم الفلسفيَّة والدينيَّة؟

كوربان: لن يكون صعبًا عليك عزيزي فيليب نيمو أن تتفهَّم سبب عدم قدرتي وعدم رغبتي في أن أكون مؤرِّخًا بالمعنى الشائع والمتعارَف عليه لهذه الكلمة، أي العالم الذي يكتب عن الماضي، إنَّما من دون أن يكون مسؤولاً عنه، أو حتّى عن المعنى الذي يعطيه له، في حين أنَّه هو من يعطي هذا الماضي هذا المعنى أو ذاك، ويطابق السببيَّة التاريخيَّة مع المعنى الذي يختاره له. فالوقائع، بالنسبة إلى المؤرِّخ، قد مضت، والأحداث أصبحت من الماضي، في حين أنَّه لم يكن هناك، ذلك أنَّ المؤرِّخ يجب ألَّا يكون هناك أينما ومتى حصل ذلك، لا بل ينبغي ألَّا يكون هناك، وألَّا يظهر وجوده في ذلك الماضي لكي يتمكَّن من التحدُّث عنه بكلِّ موضوعيَّة تاريخيَّة. حتى لو استخدم مصطلحات مثل ماضٍ حيٍّ، أو وجود الماضي، فلن يتعدَّى هذا الوجود كونه مجرَّد استعارة حميدة لحجَّته الشخصيَّة. في المقابل، على الظاهريِّ الهرمنيوطيقيِّ أن يبقى دومًا هناك (Dasein)، فعبر إبراز وجوده يتجلّى ما هو مخفيٌّ تحت الظاهرة، وذلك عبر فتح المستقبل المتضمّن في ذلك الماضي الغابر.

في سياق آخر، فإنَّ التحليل يعني تطبيق الهرمنيوطيقا بما يفترض مسبقًا وضمنيًّا خيارًا فلسفيًّا مفهومًا للعالم، Weltanschauung أو رؤية كونيَّة. يتجلَّى هذا الخيار في الأفق نفسه الذي ينتشر تحت إطاره تحليل انفتاح (Da) الوجود الإنسانيّ (Dasein). لكن من غير الضروريِّ البتَّة الاتفاق مع الرؤية الكونيَّة الضمنيَّة هذه لتشغيل كلِّ الموارد الخاصَّة بتحليل هذا الـDasein الذي ترجمته للتوِّ بـ«الكينونة». فإن كانت رؤيتك الكونيَّة لا تتزامن وتلك الخاصَّة بهايدغر، فسيترجم ذلك بواقع أنَّك ستعطي انفتاح الكينونة بعدًا آخر لا يعطيه كتاب «الوجود والزمان». كنت قد قارنت ذلك للتوِّ مع المفتاح الذي يوضع بين يديك لفتح قفل. فهذا المفتاح هو الهرمنيوطيقا، وما عليك سوى أن تعطي هذا المفتاح الشكل الذي يجعله متناسبًا مع القفل الذي تريد فتحه. تظهر لنا في هذا الإطار الأمثلة التي طرحتها منذ لحظات بأنَّ مفتاح الهرمنيوطيقا، عند تحديد شكله المناسب، يفتح جميع الأقفال التي تمنع الوصول إلى ما هو محجوب، وما هو مخفيّ، وما هو مستتر.

فيليب نيمو: أرجو أن تبيِّن لنا سيد كوربان ما الذي تقصده من النظر إلى الهرمنيوطيقا بوصفها مفتاحًا للدخول إلى عالم هايدغر؟

كوربان: لقد أشرت قبل قليل إلى أنَّ استعمال المفتاح التأويليِّ الذي وضعه هايدغر في متناولنا لا يعني الانخراط المباشر في فلسفته وفي نظرته للعالم. فالتأويليَّات تعمل انطلاقًا من فعل الحضور الذي توحي به «دا» الدا ـ زاين؛ ذلك بأنَّ مهمَّتها تكمن في تسليط الأضواء على الحضور الإنسانيِّ، وهذا الفعل يدرك نفسه ويموضِعُها. كذلك يحدِّد «الدا» (الهنا) وضعيَّة حضوره ويكشف الأفق

الذي كان حتى ذلك الوقت محجوبًا عنه. ميتافيزيقا الإشراقيين، وميتافيزيقا ملاَّ صدرا على وجه الخصوص تبلغ أوجها في ميتافيزيقا الحضور. ولدى هايدغر تنتظم حول هذه الوضعيَّة التباسات التناهي الإنسانيِّ الذي يحدِّدُه باعتباره «وجودًا من أجل الموت». أمَّا لدى ملاَّ صدرا وابن عربي، فالحضور ليس كما يعيشانه في هذه الدنيا، أي بما هو حضور تكون غائيَّته الموت كما تكشفه لهما «ظاهرة العالم وظاهره» المعيش، وإنما هو «وجود في ما وراء الموت». نحن ندرك منذ الوهلة الأولى أنَّ تصوُّر العالم، والاختيار الفلسفيَّ السابق للوجود، سواء لدى هايدغر أم لدى حكماء التصوُّف المسلمين الإيرانيين هي نفسها عنصر مكوّن لـ«دا» (هنا) الدازاين، ولفعل الحضور للعالم ولتنويعاته. ومن هناك، ليس علينا سوى حصر مفهوم الحضور عن قرب ما أمكننا ذلك.

فيليب نيمو: من أجل أيِّ شيء يمكن أن يكون الحضور الإنسانيُّ حضورًا؟

كوربان: تبدأ الإجابة في هذا الصدد بالمنظومة العرفانيَّة لدى الإسماعيليين. فهم يميّزون بين أمرين: أولاً: ثمَّة معرفة أو علم صوريٌّ هو العلم في صورته المعتادة؛ وهو يتمُّ بوساطة إعادة تصوُّر وشكل خياليٍّ في النفس. وثانيًا: ثمَّة علم يسمّونه علمًا حضوريًّا، وهو لا يمرُّ بوساطة تمثيل أو تصوُّر ولا بشكل خياليٍّ وإنَّما هو حضور مباشر، ذلك الحضور الذي به يفترض فعل حضور النفس ذاتها حضور الأشياء التي يسمّونها أيضًا علمًا إشراقيًّا، باعتباره في الآن نفسه بزوغ شمس الوجود على النفس وطلوع الإشراق الصباحيِّ للنفس على الأشياء التي تكشف عنها وتتكشَّف لذاتها باعتبارها حضورًا مشتركًا compresences. من المهمِّ هنا أن نحفظ على الدوام الدلالة الأصليَّة الأولى لكلمة إشراق أي طلوع ومشرق الكوكب، الكوكب في مشرقه. لكن المشرق هنا مشرق يجب عدم البحث عنه في خرائطنا الجغرافيَّة، فهو النور الذي يطلع، النور السابق على كلِّ شيء منزَّل وعلى كلِّ حضور، لأنَّه هو الذي يكشف عنها، وهو الذي يوجِد الحضور.

فاعلية الحضور في الوجود

فيليب نيمو: ماذا أيضًا وأيضًا حول هذه النقطة بالذات (الحضور والإحاطة)؟

كوربان: الاختلاف بأجمعه سيكون حين سنطرح السؤال التالي: أي حضور يستحضر الحضور الإنسانيَّ لنفسه بممارسة فعل الحضور؟ بعبارة أخرى: بأيِّ كوكبة من الحضور يحيط الدازاين نفسه عبر تكشُّفه لذاته؟ ولأيِّ عوالم يتمُّ الحضور بالوجود هنا؟ هل عليَّ الاقتصار على ظاهرة العالم الذي يحلِّلَه هايدغر في كتاب الوجود والزمن؟ أم عليَّ الشعور بحضوري والقبول به وتمديده إلى كلِّ العوالم البَيْنيّة، كما يكشفها لي ويوحي بها إليَّ الحضور الإشراقيُّ لأهل العرفان المسلمين الإيرانين؟ إنَّني بإثاراتي لهذا السؤال، أردت توضيح الاختلاف الذي تحدَّثت عنه قبل قليل. فإذا كان هايدغر يعرِّفنا كيف نحلّل «دا» الدازاين، وفعل الحضور، فهذا لا يعني أبدًا، كما ترى، أنَّ حدود الأفق الهايدغريِّ سوف تفرض نفسها على فعل الحضور هذا. لذلك كنت أشرت سابقًا

إلى اللَّحظة الحاسمة التي انصرفت فيها نحو مستويات تأويليَّة لم تتوقَّعها التحليليَّة الهايدغريَّة التي كانت آنذاك بين يدي. مع فعل الحضور نجدنا بصحبة التراتبات الدينيَّة للأفلاطونيِّ الجديد بروقليس، وللعرفان اليهوديِّ، والعرفان الفلانتينيِّ، فضلاً عن العرفان الإسماعيليّ. فالمستقبل وبُعد المستقبل انطلاقًا من ذلك، هو ما يتقرَّر. فإذا كان فعل الحضور هو المستقبل الذي لا يَكُفُّ عن التشكُّل في الحاضر، والآتي الدائم الخاصّ بي، فما هو هذا المستقبل؟ لا يمكننا هنا مداورة عمليَّة الاختيار، أي الاختيار الفلسفيّ المضمَر في ما قبل المسعى الهرمنيوطيقيّ. فالتأويليَّات لا تقوم سوى بالكشف عنه. فمن جهة، يصدح القول المأثور والمؤثر للتحليليَّة الهايدغريَّة: الوجود من أجل الموت. ومن جهة ثانية نحن مَدعوّون بقوَّة إلى حريَّة في ما وراء الموت. لنحافظ على كلمة هايدغر Entschlossenheit أي القرار الصارم، وهو ما يعبرّ عنه اليوم بالقرار بلا رجعة. إذ إنَّ الأمر يتعلَّق بإدراك أن هذا القرار لم يكن حركة تراجع أمام الموت، وبالتالي ليس عجزًا عن أن يكون المرء حرًّا من أجل ما وراء الموت، ثمَّ أن يكون حاضرًا للموت ومن أجل ما وراء الموت. أخشى ما أخشاه بالفعل أن تخفق الإنسانيَّة في أيامنا هذه أمام الحريَّة من أجل ما وراء الموت. لقد راكمنا بالكثير من الذكاء المعرفي في كل المعارف والعلوم المتاحة: تحليل نفسي، وعلم اجتماع، وماديَّة تاريخيَّة، ولسانيَّات، وتاريخانيَّة، إلخ. وكلُّ شيء تمَّ استحضاره لحجبنا عن كلِّ نظر وكلِّ دلالة في الماوراء. والبشريَّة المتطوِّرة بالغ التطوُّر، في منتهى مئات الآلاف من السنين، خصوصًا تلك التي يتصوَّرها فرانز فرفيل في روايته «نجم الذين لم يولدوا»، حتى هذه الإنسانيَّة ـ في ما عدا المؤهَّلين لذلك دائمًا وهم «حكماء الزمان» ـ لا تكفُّ عن السقوط باعتبارها إنسانيَّة بالغة الوهن والشيخوخة. هنالك في آخر المطاف المعنى الميتافيزيقي لكلمة «غرب»: الانحطاط والغروب، وهو المعنى الذي أثبته السهروورديُّ في قصَّته المؤثِّرة والقصيرة «الغربة الغربيَّة». سوف أصرِّح يومًا ما كيف أنَّ قهذه القصَّة كانت بالضبط اللَّحظة الحاسمة الذي رميت فيها جانبًا بثقل التناهي الذي كانت تنوء تحته السماء المكفهرَّة للحريَّة الهايدغريَّة. وكان عليَّ أن أدرك أنَّه تحت هذه السماء المعتمة، كان «دا» الدازاين جزيرة صغيرة ضالَّة، أي جزيرة «الغربة الغربيَّة».

يُهدِّئ الناس أنفسهم دائمًا بالقول: «الموت جزء من الحياة». وهذا أمر غير صحيح، إلَّا إذا نحن فهمنا الحياة في معناها البيولوجيّ. بيد أنّ الحياة البيولوجيَّة بنفسها مشتقَّة من حياة أخرى هي مصدرها وهي مستقلَّة عنها هي الحياة الجوهريَّة. وطالما ظل القرار الصارم «من أجل أن يكون المرء حرًّا من أجل الموت» فإن الموت سيكون عبارة عن انغلاق وسياج لا مخرجًا، وآنذاك لن نخرج من هذا العالم أبدًا. وأن يكون المرء حرًّا من أجل ما بعد الحياة يعني حدسه وجعله يأتي كمخرج وبوابة للخروج من هذا العالم باتجاه عوالم أخرى. بيد أنَّ الأحياء هم الذين يخرجون من هذا العالم، لا الأموات.

أرجو أن أكون قد حقَّقت النجاح رغم كلِّ شيء، خلال هذه اللَّحظات القصيرة. وأن أجعل

القراء يعرفون كيف أنَّ الفيلسوف نفسه يمكنه أن يكون في الآن عينه أول مترجم فرنسيٍّ لهايدغر والمتأوّل للواقعة الدينيَّة الإيرانيَّة. أعني بذلك أن يفهموا كلَّ ما استقيته من تأويليَّات هايدغر، وكيف ولماذا استخدمتها لأبلغ الغاية التي رسمتها لمسيرتي الفلسفيَّة. وأعتقد أنَّ ذلك كان تجربة بالغة الاختلاف عمَّا مثَّلته التقاطعات الناجحة إلى هذا الحدِّ أو ذاك، بين فلسفة هايدغر واللَّاهوت. علينا أن ندرك أيضًا كيف أنَّني بعد الأعوام الطويلة التي مكثت فيها في المشرق بعيدًا عن أوروبا، كان من الصعب عليّ إعادة التواصل من جديد بشخص هايدغر وفلسفته.

فليب نيمو: لقد تحدثتَ قبل قليل عن هايدغر الذي قمت بترجمته سنة 1938. وقد شدَّدتَ على التباين بين التأويليَّات الهايدغريَّة للدازاين والتأويليَّات التي كشف لك عنها الفلاسفة والمتصوِّفة الإيرانيون. هذا التباين تقيسه بالإحالة إلى كلمَتيْ «شرق» و«مشرقي»، كما يستعملهما هؤلاء الفلاسفة. لكن هل علينا أن نفهم أنَّ مؤلَّفات هايدغر بعد 1938 شهدت توقُّفًا وثباتًا على المواقف المكتسبة إلى حدود ذلك الوقت. هل علينا أن نفهم أنَّ القسم الثاني من مؤلَّفاته، بعد مرحلة كتاب «الوجود والزمن» و«ما هي الميتافيزيقا؟» لم تغيّر من هذا الانغلاق الذي أحسست به في القسم الأول منها ؟

كوربان: انتباه.. لا أريد بأيِّ حال أن أستعمل كلمة «انغلاق» إزاء فيلسوف عَلَّمنا أن نفتح العديد من أقفال الوجود. بيد أنَّ السؤال الذي طرحته عليَّ يتعلَّق بحالتي أنا: ما الذي كانت تمثِّله مؤلَّفات وفكر هايدغر لباحث معروف ويُنظر إليه في الوقت نفسه باعتباره متأوّلاً لفلسفة إيرانيَّة إسلاميَّة ظلَّت أرضًا مجهولة في الغرب؟ لقد حاولت الإجابة حسب مستطاعي على سؤالك، وطبعًا لم يكن للأمر أن يتعلَّق فقط بمؤلَّفات هايدغر كما كانت متوفِّرة لدينا سنة 1938 والتي كانت مؤلَّفات ذات وزن لا يستهان به آنذاك. والسؤال الذي تطرحه عليّ الآن يستهدف مجمل أعمال هايدغر. وللإجابة عنه يلزمنا دراسة مقارنة كاملة لهذا المجموع مع مجموع الفلسفة الإيرانيَّة الإسلاميَّة. قد تكون هذه المهمَّة ممكنة في يوم ما، لكني أعترف بأنَّها تتجاوزني حاليًّا، فلا يزال أمامي الكثير ممَّا أقوم به حيال الفلاسفة الإيرانيين، وعلى وجه الضبط لكي يغدو ذلك البحث الفلسفيُّ المقارن ممكنًا في يوم ما. وهذه المهمَّة سوف تكون أكثر لياقة ـ من جهة ـ بزملاء فلاسفة شباب، من الذين حافظوا على علاقة وطيدة مع الإنتاج الفلسفيِّ اللَّاحق لهايدغر، وهو الاتصال الذي فقدتُه لا محالة خلال سنواتي المشرقيَّة الطويلة، ومن جهة ثانية بالفلاسفة الشباب، وسواهم الذين شجعتهم على الدراسة الشخصيَّة للعربيَّة والفارسيَّة، حتى يستطيعوا الفعل في مجال الفلسفة والتصوُّف الإسلاميين عبر تخليصها من «كهف» ما يسمَّى عادة «بالاستشراق».

لقد كانت وفرة المؤلَّفات وامتدادها، كما تعلم، هائلة. فقد تمَّ الإعلان عن نشر الأعمال الكاملة التي تتضمَّن نصوص المناظرات، في ما يناهز السبعين مجلَّدًا. وهو ما يعادل منشورات فلاسفتنا المشرقيين. ثمَّة إذن، آفاق جميلة للعمل و«لإرادة الوجود»، وهي لامحدودة وتتطلَّب الفهم. ولقد

آن الأوان لإعادة القول: أيُّها الفلاسفة، لتركبوا سفنكم للإبحار. وعلى كلِّ حال، فأنا أعتقد أنَّه من المفيد القيام بشهادة في أفق الجواب عن سؤال يبدو أشبه باللُّغز. هذا السؤال يتعلَّق بمصير ما كان يعتبر الجزء الثاني من كتاب "الوجود والزمن"، وهو الجزء الذي من دونه لا يغدو الجزء الأول سوى قوس محروم من عماده، والذي كان سيكمل البنيان الأنطولوجيَّ للتاريخيَّة الأصليَّة الهايدغريَّة. ولقد رأيت بأمِّ عيني مخطوط الجزء الثاني هذا على طاولة عمل هايدغر في يوليو 1936 بفرايبورغ. وهو كان موضوعًا في مشَدٍّ كبير. بل إنَّه تسلّى بوضعه بين يديَّ كي أقدِّر وزنه، وكان ذا وزن ثقيل. ما الذي حدث بعد ذلك لهذا المخطوط؟ ثمَّة إجابات متناقضة، ولا يمكنني أنا بنفسي أن أقدِّم إجابة عن ذلك.

أحديَّة الوجود والموجود المتكثِّر

أعود إلى سؤالك: فكما أنَّني لا يمكنني الحديث عن «انغلاق» في المسعى الفلسفيِّ لهايدغر، كذلك لا تمكِّننا سعة مؤلَّفاته من الحديث عن توقُّف أو ثبات. والحقيقة أنَّ المسألة لا تكمن هنا. فالمسألة تتعلَّق بمعرفة ما إذا كانت التحليليَّة الهايدغريَّة طيلة هذا الإنتاج التأليفيِّ، والتي تمَّ تشغيلها في مظاهر متعدِّدة، قد حافظت ضمنيًّا على المسلَّمات المضمرة لفلسفة ورؤية للعالم قابلة لأن نقف عليها منذ البداية. فتحليل الوجود من أجل الموت باعتباره استباقَ إمكانيَّة تكوين كلٍّ مكتمل عند الكائن الإنسانيِّ، هل هذا يفترض أم لا، من البداية، فلسفة للموت؟ أعتقد أنَّ فكرة تناهٍ مفترض، لدى الفلاسفة «المشرقيين» الذين أتيت على ذكرهم، يرفض بالعكس القبول بتناهي وجودٍ محكوم عليه أن يتراجع إلى الخلف. لهذا فضَّلت الحديث عن تأويليَّات للوجود الإنسانيِّ تتوقَّف مبكرًا عند منتهىً هو في الحقيقة لا يقبل أبدًا الاكتمال والانتهاء من غير قفز إلى الأمام يكون قفزًا باتجاه الماوراء.

الالتفاتة اللَّاهوتيَّة عند هايدغر

فليب نيمو: أريد أن أطرح عليك سؤالًا أخيراً. لقد بيَّنتم التباين بين أفق التحليليَّة الهايدغريَّة والأفق «المشرقي». لكن إذا كان صحيحًا عدم وجود مكان لمفهوم الله لدى هايدغر، بما أنَّ الله يتمثَّل لديه في مفهوم ميتافيزيقيٍّ، مفهوم الكائن المطلق، ثمَّة مع ذلك لديه مكان لبُعد المقدَّس، ولأمرٍ يسمّيه الاختلاف الأنطولوجيَّ بين الوجود والموجود، أي للاختلاف بين عالمين، العالم الأبديّ الأعلى، وعالم مؤقَّت دنيويّ. بناءً على هذا كلِّه، ألا يوجد هنا سبيل للمصالحة واللقاء بين هايدغر والفكر الدينيّ؟

كوربان: لديّ انطباع، يا عزيزي نيمو، أنَّ السؤال كما تطرحه يسعى ليجعل من هايدغر أفلاطونيًّا كبيراً. وهذا سيقودك في طريق وعر، حيث سيكون عليك أن تلاحظ كلَّ خطوة من خطواتك. وأنا لست متأكِّدًا من أنَّ بإمكاني أن أتبعك فيه. لنذكِّر أولاً أنَّ بإمكاننا القول بأنَّ هايدغر على الأقلِّ قد

حدس بالبعد «المشرقي» رغم أنَّ الأمر لا يتعلَّق بـ«المشرق» بالمعنى الذي يمنحه له الإشراقيون، «أفلاطونيو بلاد فارس». وقد تكون أنت نفسك قد بلَغَتك أصداء عن تصريحات مدهشة لهايدغر تتعلَّق بالأوبانيشاد جعلتنا نحسُّ أنَّ ما كان يرغب فيه هو أمرٌ من ذاك القبيل. ثمَّ علينا أن نعترف بأنَّ العلاقة بين الوجود والموجود لا تعادل البتَّة العلاقة بين العالم العلويِّ والعالم الدنيويّ. فلا يكفي أن نعارض بين عالم للوجود وعالم للموجود للوصول إلى المقدَّس. فعالم الموجود أو الكائن لا يعني كونه العالم الباطل والمؤقَّت، ذلك أنَّ كلَّ أكوان الآلهة والملائكة هي أكوان خالدة للموجود. بالمقابل، أنت تضع الأصبع جيدًا على شيء أساسيٍّ بتذكيرك أنَّ مفهوم الله في نظر هايدغر هو المفهوم الميتافيزيقيُّ للموجود الأسمى أو المطلق، وهو كان يدرك صعوبة ذلك المفهوم بالتساؤل عن العلاقة الممكنة بين هذا الكائن الأسمى وبين اللَّاموجود، أي العدم، حين يقال إنَّ الموجود المخلوق موجود من عدم، أي من العدم بفعل الموجود الخالق. ونحن هنا نلامس صعوبة أساسيَّة، بل جذريَّة أيضًا، بحيث أنَّها تشكِّك في معنى التوحيد بكامله. وقد رصد حكماء التصوُّف المسلمون بحذر فائق هذه الصعوبة بما أنَّ أفق الفكر والروحانيَّة الإسلاميين بكامله يهيمن عليه التوحيد أي توكيد الواحد. فما هو حال هذا الواحد؟

بإمكان هذا الخلط الكارثيِّ أن يحدث. وقد ندَّد به حكماء التصوُّف الإيرانيون بفكر ثاقب، محذِّرين من الخلط الذي مارسه الكثيرون من المتصوِّفة، ومن بعدهم أكثر من مستشرق. إنَّه الخلط بين الوجود والموجود. صحيح أنَّنا نقارب هايدغر في هذه النقطة. ففي الحكمة الصوفيَّة الإسلاميَّة، تكلَّم ابن عربي (القرن 13) بشغف على الاختلاف بين التوحيد الألوهيِّ والتوحيد الوجوديّ. فالتوحيد الألوهيُّ الظاهر يؤكِّد وحدانيَّة الله باعتباره موجودًا مطلقًا، وبوصفه الموجود الذي يبسط هيمنته على كل الموجودات الأخرى. أمَّا التوحيد الوجوديُّ الباطنيُّ فإنَّه يؤكِّد الوحدانيَّة المتعالية للوجود. فالوجود في جوهره واحد أحد. والموجودات التي يحيِّنها الوجود في فعل وجودها هي جوهريًّا متعدِّدة. والوجود الواحد الأحد هو الألوهة الواحدة الوحيدة، غير القابلة للمعرفة في غيبها. إنه ما يستعصي على التعرّف، وهو لا يمكن معرفته إيجابياً إلا في تجلّياته. فالتجلّي إذن أمرٌ جوهريٌّ كي يكون ثمَّة لاهوت توكيديٌّ ممكن. لهذا بالضبط تكون الألوهة واحدة ووحيدة، أمَّا الآلهة، أي الأسماء الحسنى، والصور الإلهيَّة وصور التجلّي فهي متعدِّدة. ولا أحد منها يمكن أن يأخذ وظيفة العلَّة المطلقة. والخلط بين إحدى هذه الصور الضرورية والإله الواحد الأحد يعني إقامة صنم وحيد مكان الأصنام الأخرى بحيث يتهدم التوحيد في انتصاره. وتوكيد الوجود في أحديَّته، باعتبار ذلك الوجود الأحد هو الألوهة نفسها، يعني توكيد جوهره نفسه، لكن هذا لا يعادل أبدًا وفي أيِّ شيء توكيد وحدانيَّة الموجود. فسيكون أمرًا مخيفًا القول بأنَّ ليس ثمَّة غير موجود واحد؛ إذ سيكون ذلك ضربًا من العدميَّة الميتافيزيقيَّة يتكفَّل الواقع بتفنيدها. فإنَّ الموجودات الأخرى تغور

في اللَّاتحدُّد والعدم، وينمحي انتظام الوجود في تراتبيَّة الموجودات. وذلك هو الوهم الذي أسكر العديد من المتصوِّفة المدَّعين، وهو ما سمَّاه بعض المتأوِّلة الغربيين «وحدة الوجود» onisme existentiel، من غير أن ينتبهوا إلى أنَّ هذا الاصطلاح يتضمَّن تناقضًا في الصفة، باعتبار أنَّ الوجوديَّ l'existentiel هو جوهريًّا متعدِّد. أمَّا العلاقة بين الوجود الأحد والموجودات (هذا الأحد المتعالي في الحقيقة على الوجود الذي يوجِده في الموجودات)، فقد بلوره في الأصل في أفضل صورة بروقليس الكبير، في العلاقة بين إله الآلهة l'Hénade des hénades وتراتبيَّات الموجودات التي تجوْهِر فرديَّتها بمنحها الوجود. فليس ثمَّة فعلاً من وجود ـ موجود إلَّا كلّ مرَّة باعتباره وجودًا (سواء تعلَّق الأمر بإله، أم بملك أو بإنسان أو بنوع، أو مجموعة من النجوم، إلخ). لهذا، فإنَّ حكماء التصوُّف المِرآوي لا التأمُّلي (spéculatifs) الكبار قد اعتبروا دائمًا أنَّ ذات التوحيد هي الواحد نفسه. إنَّه الواحد الموحِّد. فهو الذي يجعل من كلِّ موجود، ومن كلِّ واحد منا موجودًا أحدًا وفريدًا باعتباره هو أحده. ذلك هو ما عبرَّ عنه الحلَّاج بقوله: «حَسَبُ الواحد إفراد الواحد له».

ربمَّا كنَّا ذهبنا بعيدًا عن الوجود والموجود لدى هايدغر. لكن ذلك ليس سوى مظهر، بما أنَّ سؤالك هو الذي جرَّنا إلى إثارة هذا الجانب الحِكْميِّ الإلهيِّ من ميتافيزيقا الوجود لدى معلِّمنا الكبير ابن عربي وكما ترى فقد قلت بأنَّ التجلّي الإلهيِّ جوهريّ، وذلك في صور متعدِّدة توافق كلّ واحد من أولئك الذين لهم ومن أجلهم يتمُّ التجلّي. لكن الإله الشخصيَّ المتجلِّي لا يمكنه أن يقوم بوظيفة العلَّة المطلقة المحجوبة. هذا الخلط، بخلفيَّاته، هو ما لا يتخلَّص منه التوحيد إلَّا بالمفارقة الباطنيَّة للواحد المتعدِّد. من الناحية الوجوديَّة الأصليَّة قد نقول بأنَّ الإنسان هو الذي يكشف لنفسه شيئًا (كائنًا) كالله. من الناحية اللَّاهوتيَّة الله هو الذي يتكشَّف للإنسان. والحكمة التصوُّفيَّة المِرآويَّة تتجاوز الاختيار الصعب بجعلها الحقيقة التزامنيَّة للطرفين مترابطين ترابطًا لا ينفصم. فالله المتشخِّص personnalisé بالتجلّي الشخصيّ، وهو يتكشَّف للإنسان، يكشف الإنسان لنفسه، وبكشفه الإنسانَ لنفسه يتكشَّف لنفسه ويكشف ذاته لذاته. فمن هذا الجانب وذاك، تكون العين التي تنظر هي العين التي يقع عليها النظر. وكلُّ تجلٍّ (بدءًا من الدرجة الدنيا للرؤية الذهنيَّة) تتمُّ في تزامن هذين الجانبين. وربما كان لدينا هنا شيء يشابه أفلاطونيَّة جديدة متجاوَزة، بيد أنَّ التجاوز يعود لابن عربي أكثر منه لهايدغر. صحيح أنَّه يبقى علينا القيام بالعديد من الأبحاث في هذا المنحى. لكن، بانتظار ذلك، يبقى الانطباع الذي أحتفظ به هو ما عبرَّ عنه أحد الزملاء، وأعتقد أنَّه بيير تروتينيون بقوله: إنَّ التأويليَّات الهايدغريَّة تترك لدينا انطباعًا أنَّها لاهوت من غير تجلٍّ.

الإسم الوجوديّ وكلمة الله

فيليب نيمو: قد يكون علينا تعميق البحث، لجهة موضوع الكلمة التي أسَّست في العمق في العصر الحديث من قِبل هايدغر، والتي تتوافق مع التقليد المسيحيِّ لكلمة الله، وهنا نجد أنفسنا في قلب تقليد المقدَّس. وسواء أأخذ هذا المقدَّس اسم الله أم أخذ فقط اسم الوجود، فالذي يعنينا أساسًا هو الاختلاف الأنطولوجيُّ في ذاته، أي الاختلاف بين الوجود والموجود، بالشكل الذي يتداول في الديانات لجهة التمايز والاختلاف بين العالم العلويِّ والعالم الدنيويّ. وإذا ما نحن أخذنا هذا الاختلاف في ذاته ولذاته، ألا نجد ثمَّة وحدة في المصادر بين هايدغر وعالم الديانات؟

كوربان: من جانبي أدرك جيدًا هاجسك هذا. لذلك فإنَّ سؤالك يقودنا إلى العلاقة بين الُّلوغوس الوجوديِّ الهايدغريِّ والُّلوغوس اللاَّهوتيِّ، أو بعبارة أفضل: لوغوس لاهوت الديانات الكتابيَّة كلِّها. وقد ذكَّرت في البداية بهذا القول المأثور المشترك بين كلِّ الحكماء الإلهيين، والذي هو ليس سوى إشراقة من إشراقات إنجيل يوحنا: «لا يصعد إلى السماء إلاَّ ما نزل منها». فهل نزل لوغوس التحليليَّة الهايدغريَّة من السماء كي يصعد إليها؟ أنا أعتقد أني أرمِّز بذلك بحثك عن استلهام مشترك بين هايدغر والديانات الأخرى. لكن، إن نحن تمكنَّا من القراءة الميسَّرة لسيرورات العلْمنة التي نزعت الطابع المقدَّس عن المقدَّس، فلا يبقى لنا أيُّ شاهد على إعادة تقديس ما صار علمانيًّا. صحيح أنَّنا نلاحظ انتعاشًا متواترًا لـ"المُعَلْمَن"، يمنح لهذا الأخير الحظوة والامتيازات التي كانت للمقدَّس. لكن ذلك ليس في الواقع سوى كاريكاتور شيطانيّ. فالعلمنة الميتافيزيقيَّة لا تقنع إلاَّ بموت الآلهة لا بانبعاثها. وعلينا إذن، أن نركِّز جهدنا كلَّه على كلمة «انبعاث» هذه. فكلُّ المعاني التي تفترضها تعني القطيعة مع نظام منتظم للأشياء: انتزاع، وخروج من القبر. والانبعاث يتمُّ إعلانه لنا في ما بعد، من خلال لغز قبر الفراغ. بالمقابل، فإنَّ "علْمنات" يومنا هذا تروح ترتضي بالتقديس المزيَّف. وأعتقد أنَّ المبشِّر المعلن لكلِّ انبعاث وبعث هو الكلمة بامتياز، أي الكلمة ذات النبرة الإلهيَّة العليَّة. على هذا النحو، وبهذه الطريقة الوجيهة يقودنا سؤالك إلى موضوع الكلمة، وإلى التقليد التوراتيِّ للكلمة الإلهيَّة. ثمَّة بالتأكيد لدى هايدغر موضوع للكلمة. لكن لا يلزم أن ننسى أنَّ أصدقاءنا "القباليين" (المتصوِّفة اليهود) هم مثل المتصوّفين في المسيحيَّة والإسلام. فقد حلَّلوا بروعة ظاهرة الكلمة، أي كيف تغدو الكلمة كتابًا، وكيف تنبعث الكلمة المكتوبة في الكلمة الحيَّة. ومقارنة مع ذلك، فإنَّ كلمة هايدغر تبدو لي موسومة بلَبْس يتمثَّل في ما يلي: هل هي غروب يكون عبارة عن علْمنة للكلمة؟ أم هي فجر يعلن عن ولادة ثانية، وعن انبعاث للكلمة في التقليد التوراتيِّ؟ والجواب متعلِّق بهؤلاء وأولئك، والأجوبة الكامنة في هذه الإجابات تجعلني أعتقد أنَّ

فلسفة هيغل إذا كانت مصدرًا لولادة نزعة هيغليَّة يمينيَّة ونزعة هيغليّة يساريَّة، فإنَّ السؤال الذي طرحت من بين تلك الأسئلة التي يمكن أن تقود الفلسفة الهايدغريَّة إلى أن تكون مصدرًا لنزعة هايدغريَّة يمينيَّة ونزعة هايدغريَّة يساريَّة.

ما يبدو لي جوهريًّا الآن، وما يبدو لي أيضًا أنَّه يؤكِّد على انسجام حوارنا هذا، هو أنَّ سؤالك يُرجعَنا إلى البداية. فقد انطلقت من فكرة التأويليَّات لدى هايدغر، التي ذكَّرتنا بأصولها اللَّاهوتيَّة. وها هوذا سؤالك عن الكلمة، يحتلُّ الصدارة في التأويليَّات، ويعيدنا إلى تلك الأصول. وهكذا نكمل معًا الدائرة الهرمنيوطيقيَّة، وذلك فأل حسن.

أتصوَّر أنَّ تجربتي الخاصَّة، كما حاولت رسمها، تتَّفق مع الهمِّ الذي يشي به سؤالك، بالمقدار الذي كانت به التأويليَّات الهايدغريَّة منفتحة على تأويليَّات كاملة. لا أعتقد أنَّ المعاني الأربعة العاديَّة التي ارتبط بها التفسير الوسيطيُّ المعروف كان لها الفضل في دفعنا إلى مستوى غير مشهود من الوجود، أي نحو مغامرة تأويليَّة «لا تراجع فيها» ولا عودة. مقابل ذلك، ثمَّة تأويليَّات للكلمة مخصوصة بالديانات الكتابيَّة، كان لها جوهريًّا فضلُ إنتاج تسامٍ وخروج وانفتاح نحو هذه العوالم "الغيبيَّة" التي تمنح لعالمنا معنىً حقيقيًّا. وأنا أفكِّر في المجال المسيحيِّ في يواكيم دو فلور، وسيباستيان فرانك، وجاك بوهم، وسويدنبورغ، وف. ك. أوتنغير، وغيرهم. إنَّهم شاهدون يؤكِّدون إلى جانب زملائهم الباطنيين في اليهوديَّة والإسلام أنَّ ظاهرة الكتاب المقدَّس، بعيدًا عن تجميد انطلاق مبادرات الفكر، هي المحفِّز الأكبر لها. ولكن، مثلما أنَّ آخرين تحدَّثوا عن ضرورة «ثورة دائمة»، فأنا أدعو إلى ضرورة «تأويليَّات دائمة». وأعني بذلك التكيُّف مع الاكتشافات التاريخيَّة والأركيولوجيَّة، التي تصل في الغالب إلى اختزالٍ لـ«النشيد التاريخيِّ» للكتاب المقدَّس في بُعْدٍ عاديٍّ ووقائعَ يوميَّة ذات تفسيرات سوسيولوجيَّة جاهزة، تكتفي بإقصاء بعض الكلمات التي تعتبر نافلة وذات بُعد مقدَّس مزعج شيئًا ما. فالتأويليَّات الدائمة لا تزيح أيَّ كلمة من التقليد، فكلُّ كلمة يجري الحفاظ عليها، كونها تساهم في اللِّقاء الصريح بين الصورة والفكرة. أمَّا السؤال المطروح في هذه النقطة بالذات فهو: هل كان هايدغر سيتبعنا في هذه العمليَّة التي تنحو إلى تحويل "العقل" من طابعه الأنطولوجيِّ إلى "عقلٍ" لاهوتيّ؟ إنَّ الحيرة التي يمكن أن نواجهها بفعل جوابه الممكن هي أمر ثانويّ. فالحديث عن «أرثوذوكسيَّة» هايدغر أمر غير مقبول، وعلينا متابعة مهمَّتنا بالشكل الذي نراه. ربما استطعنا العثور في خضمِّ الكمِّ الهائل من مؤلَّفاته غير المنشورة، أو في أحد حواراته المسجَّلة، على إيماءة نحو جواب معيَّن. وربما أيضًا يكون سرُّه قد دفن معه إلى الأبد.