

مدخل إلى فهم الإله الفلسفي أو في شطب إله العدميين

سلطان بن عواد البنوي

تحرير: سهام سايح



مدخل إلى فهم الإله الفلسفي
أوفي شطب إله العدميين



مَدخل إلى فهم الإله الفلسفيّ
أوفي شَطْبِ إله العَدَميّين

سلطان بن عواد البنوي
تحرير: سهام سايح

المحتويات

6	تقديم
9	في شطب إله العدميين
34	خاتمة

تقديم

في زمن العلمنة وما زلنا نتحدّث عن الإله؛ فلماذا؟ لأنّه في نظرنا الذكرى الأساسية لإمكان أيّ معنى أو ممارسة أو لغة أو خبرة، وهذا أيضاً ما قصده دوركهايم بقوله: "يوجد في الدين ما هو أزلي"¹، ولا يمكن فهم المعنى من الدين دون فهم أصول المعتقد الذي يقوم عليه، ويمتنع ذلك دون فهم تصوّر علماء الدين عن الإله؛ فالأديان دون إله كالعربة بلا قائد أو كالمسير دون غاية، وهذه جهة مهمّة لإدراك مدى خطورة الحديث عن مُسمّى الإله في الوقت المعاصر، ولقد فهمت العدمية الحديثة ذلك، أي: امتناع الممارسة البشرية دون ذكرى إله مع محاولة استبعاد الدين من الممارسة الحياتية اليومية، لكنهم حصروا مُسمى الإله في مفهوم لـ "إله جمالي" لا يتعدّى دوره بعث الطمأنينة السيכולوجية أو الوهم النفسي للذات الحديثة، التي تحاول القطيعة مع إرثها واختراع مسارات متنوعة بدءاً من انكشاف مُستمر للحقيقة أو على الأصح تفتيتها، فهو إذن؛ إله مشطوب أو عديمي، أي: إله لا تتضمن براهين وجوده وجوب اتباع تعاليمه ورسالاته²؛ لأنّه مختزل في تجربة الفرد بمفهومه المعاصر، أو بالأصح هو إله دون نبوّة؛ لأنّ الإله المشطوب فلسفي بالمعنى الأخص وليس إلهاً دينياً؛

1 - إميل دوركهايم، ترجمة: رندة بعث، الأشكال الأولية للحياة الدينية، (ص 541).

2 - ينبغي التنبيه هنا أنّي ذكرتُ مفهوم التضمن ولم أذكر مفهوم اللزوم؛ إذ إلزام براهين وجود الإله لوجوب العمل ممكن فلسفياً إلاّ أنّه يفترض أموراً غير صحيحة، ومتوهمة أيضاً، منها: الشك - فصل المعرفة عن العمل - مفهوم الذاتية - اللغة الخاصة .. وغيرها.

إذ إن إله الأنبياء يمتنع الشك في وجوده بخلاف الإله الفلسفي فإنه يوجب الشك فيه تمهيداً لإيجاب البرهنة عليه، أي: يُشطب ليُبرهن، واختلاف الأوصاف بينهما اختلاف في معنى تسميتهما، ومن هذه الزاوية نفهم أصل اشتقاق مُسمى الإله المشطوب أو العدمي؛ إذ أنه ليس مستمداً من حياة اللغة اليومية، بل من اللغة الفلسفية ابتداءً بما أن مفهوم التجربة الفردية فلسفي هو الآخر؛ فمنها يأخذ وصف الشطب، ومن ثم نفهم معنى الاسم.

الاسم مجموع أوصافه³، وليس اسماً صارماً أو جامداً يُعين ماهية ثابتة متجاوزة للتاريخ، وقد يتساءل أحدهم قائلاً: ما علاقة مبحث الأسماء بمبحث الإله؟ ارتبطت التسمية بمبحث الوجود منذ محاوره كراتيليوس لأفلاطون غير أنه كان ارتباطاً أداتياً للغة؛ فلم يكن الغرض من إدخال الاسم سوى تعيين ماهية الموجود تهيئة لبُحث مدى مطابقته بمثاله المُفارق فقط؛ فارتباط مبحث التسمية بسؤال: ما الذي يوجد؟ قديم وليس جديداً على الفكر البشري، ومن هذه الجهة نفهم الارتباط بين مبحث الأسماء ومبحث الإله؛ إذ الإله موجود، ومبحث الأسماء تهيئة لمعرفة وجود الموجودات من عدمها، إلا أنه ينبغي التنبيه على أن مفهوم الاسم الذي بُحث فلسفياً من جهة علاقته بالمرجع الانطولوجي مفهومان حصراً: (1) الاسم الجامد، و(2) الاسم المشتق، ويحاول المتفلسفة إدخال اسم "الإله" في أحد هذين المفهومين فقط، والحق أنه اسم مُتعلّم،

3 - حول علاقة الاسم بالأوصاف جدل فلسفي كثير وممتد، وهذا المقال ليس مخصصاً له، ونحن هنا نقرأ أطروحة لودفيغ فيتغنشتاين في كتابه تحقيقات فلسفية التي استفادها بدوره من أستاذه راسل إلا أنه يختلف عنه في أمور كثيرة حول معنى الاسم؛ إذ راسل يحضر الإشارة لتعيين الاسم بأوصافه، أي: ربط المرجع بالاسم بينما فيتغنشتاين لا يستبعد الإشارة من سياقها الحياتي... وغير ذلك.

ويختلف عن الاسم الجامد في أنّ تعلّمه متضمن في الممارسة والعمل اليومي، ويختلف عن الاسم المشتق في أنّه لا يقبل المحو من الذاكرة؛ لأنّه اسم مُجمّع عليه في كافة المجتمعات البشرية؛ ولأنّه أيضاً مناط التكليف، وأيضاً لأنّ الاسم المشتق اسم تاريخاني، في حين أنّ إله العدميين أو الإله المشطوب من اتباع تعاليمه اسم مشتق من تجربة الفرد المعاصر، أو اسم لا يتعدّى حدود الضمير.⁴

لقد قدّمنا بذكر هذه الأمور المهمة حتى نمهد لطرح سؤالين:

- (1) كيف انتقل الإله المبرهن عليه إلى إله مشطوب أو عديمي، أي: إله لا يُوجب الإيمان بوجوده ممارسة تعاليمه في الزمن المعاصر؟
- (2) هل الإلحاد أولى بالنقض من العدمية الحديثة؟

4 - وهنا ينبغي الإشارة إلى أن الدعوة إلى حرية الضمير هي دعوة لعدم الفعل؛ إذ الضمير مفهوم متوهم لا وجود له؛ لأنّه اسم فارغ وامتداد لمفهوم الداخل الفلسفي، ومن الخطأ جداً مقارنته مع المعنى الشرعي للفطرة، ويدخل في ذلك أيضاً مفهوم الطبيعة البشرية الذي يحاول البعض أسلمته!

في شطب إله العدميين

نستطيع أن نبدأ التأريخ لظهور مفهوم الإله المبرهن عليه منذ فصل مبحث الوجود عن الثقافة المعيشة، أي: منذ استبعاد اللغة المعيشة واعتماد اللغة الفلسفية لمعرفة: ما الذي يوجد؟ وما الذي لا يوجد؟ ولما يوجد الوجود؟ وما معنى المعنى؟ أي: تهमيش اللغة اليومية ومحاولة ابتكار لغة خاصة⁵، ولم يمكن لذلك أن يحصل إلا بمحاولة تأسيس النفس بوصفها الفلسفي أو "الأنا الفلسفية" التي بدأها أفلاطون.

ويؤكد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور مدى ارتباط المفهوم الفلسفي للنفس بالتفكير في الإله؛ فيقول:

"إن الصانع متين الصلة بنظرية النفس".⁶

ويُدخل سبينوزا في القضية السابعة من كتابه مبادئ فلسفة ديكارت المفهوم الفلسفي للنفس في صُلب مسألة البرهنة على وجود الإله قائلاً:

"يُبرهن على وجود الله من مُنطلق وجودنا نحن بالذات إذ نحمل فكرته".⁷

5- هي لغة لا يفهمها إلا شخص واحد فقط، وليس الغرض منها التواصل؛ لأن اللوازم بين كلماتها ومعانيها محكومة بهذا الشخص دون بقية المجتمع، وهذا يوقعه في مشكلات كثيرة منها مثلاً: معضلة العقول الأخرى. وهي في الأصل متوهمة!

6 - بول ريكور، ترجمة: مجموعة مترجمين، المركز الوطني للترجمة، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص 162)

7 - سبينوزا، ترجمة: جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة، مبادئ فلسفة ديكارت (ص 35)

وتشرح مونيك ديسكو مفهوم المحاورة الأفلاطونية وأنها أيضاً امتداد لمفهوم النفس، وأنها مبدأ أساسي للقول الفلسفي؛ فالمحاورة لم تكن تداولية بل خاضعة لـ "النفس الفلسفية":

"ليس كل ما يحدث داخل الروح، حتى وإن حصل داخلها حديث، يسمّى تفكيراً، وليست الصراعات تحدث فيها محاورات. ولا يستدعي الحوار الداخلي، انقسام الروح إلى أجزاء. فالروح التي تحاور ذاتها تنشط، وهي تبقى هي ما هي، أثناء تداول الأسئلة والأجوبة. ولأجل إجراء الحوار يكون لا بد من أن نكون اثنين في واحد. ولكن أي فرق يمكن أن يكون فعلاً، في الانتقال من الذات إلى الذات؟ إنه فقط ذلك الفرق الذي يتمثل في سماع الذات أسئلتها الخاصة (أنا أتساءل)، يعني الانشطار أن الروح خلال ذهابها ومجيئها، تتفكر ذاتها على الدوام تبعاً للشكل المزدوج للسؤال وللجواب، دون أن تتوصل إلى الوقوف على أي واحد منهما".⁸

وتقول أيضاً لشرح استبعاد المعاني اليومية أو الأحداث الحياتية للبشر من المحاورة في اللغة الفلسفية:

"إن كان في محاورات أفلاطون شخصيات ووضعيات، يمكن أن نقول: إن ما يقع فيها هو محاكاة مقلوبة، وتمثل محاورة، فيدون النموذج الأقصى لهذا الأمر: إنّ الوضعية - سقراط في يومه الأخير -، والحدث - موته - يتم تجريدتهما من كل دلالة مأساوية (إنسانية)، والدليل على ذلك هو إقصاء إكسنتيبا بهدف فسح المجال لتبادل هادئ وعقلاني للمبرهنات... وشخصيات أفلاطون تمثل تصويراً لموقف ممكن تجاه ما يُكوّن التفكير،

8- مونيك ديسكو، ، ترجمة: حبيب الجري، أفلاطون- الرغبة في الفهم (ص59-60).

ولا يختلف المتخاطبون عن بعضهم، ولا يتميزون فيما بينهم، إلا من جهة طريقتهم في تصوّر طبيعة وقوة الفكر واللوغوس (العقل)... حتى عندما لا يحاور الفكر إلا نفسه، متى لا يكون في مشادة إلا مع تساؤلاته ومواضيعه الخاصة، فإنه يكتسي لدى أفلاطون شكل بنية مُفتتة".⁹

ويؤكد بول ريكور مدى أهمية استبعاد الأحداث اليومية عن اللغة الفلسفية قائلاً:

"الموت السقراطي يحقق كمال لوغوس أفلاطون".¹⁰

وذلك لأنه يعيد تأويل موته كشهيد في سبيل العقل المُفارق، وهذا يسلُب منه معنى الموت وأثره في حياته اليومية، أي: يسلُب وجوده التاريخي ويُقرُّ وجوده الميتافيزيقي (اللامحسوس)¹¹، ولقد أطرت الأسئلة التي ذكرها أفلاطون في محاوراته مسار اللغة الفلسفية، ومن أهم هذه الأطر التي سيّج بها الفكر البشري، هي:

- (1) اختزال اللغة إلى أداة للفيلسوف؛ ومن ثم ربط الوجود به.
- (2) الفصل بين الذات والموضوع تهيئة لإيجاب الاستدلال على الوجود بوصفه موضوعاً أو اختزاله إلى محمول ذهني/نفساني.

9 - مونيك ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، المركز الوطني للترجمة (ص 48 - 50) بتصرف.

10 - بول ريكور، المركز الوطني للترجمة، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص 71).

11- أي: لا يجعل لموت سقراط أي معنى أو أثر في حياته اليومية ولحظته التاريخية تلك، بل يحصر غاية موته ومعناه في سعيه نحو العقل المُفارق أو الحكمة الفلسفية؛ فالموت في الفلسفة له معنى إذا كان في السعي نحو المُفارق المعقول.

- (3) اختراعُ مفهومي "الداخل" و"الخارج" إذ بهما يمكن توهُم لغة خاصة بعيدة عن لغة المعيش¹²؛ لأنّها -أي اللغة الخاصة- تُحدث لوازم جديدة بين الكلمات ومعانيها المتفرقة في السياقات لم تكن موجودة حين استعمالها، بل لم تخطر لأحد من مستعملي اللغة.
- (4) التفريق بين المعرفة المُستمدة من الحياة وبين المعرفة النظرية المكتسبة من اللغة الفلسفية، وهذا الفرق فرع عن التفريق بين اللغة الخاصة واللغة التداولية.

تمثل هذه أهم الأطر التي سجن فيها أفلاطون الفكر البشري فيما يخص موضوعنا، ومن ثمّ طُرق تصورهم عن الإله الفلسفي، وحتى نفهم كيفية انتقال مفهوم الإله المُبرهن عليه إلى إله مشطوب (عدمي) في العصر الحديث نوّكد على أمور، وهي:

- (1) أنّ الإله الفلسفي الذي اخترعه أفلاطون = إله فارغ من الأوصاف بما أنّ الوصف مستفاد من اللغة المعيشة¹³، ولغة الفيلسوف تعزل نفسها عن المعيش ابتداءً، من هنا نفهم بدايات تشكّل مفهوم الماهيّة؛ إذ بعدمها سيمنع تعيين الإله الفلسفي بوصفه

12 - يقع القائلون بوجود مشكلة فلسفية هي ثنائية الداخل والخارج في خطأ فهم معنى كلمة "المعرفة" على أنها تعني في كل الأوقات والأماكن والسياقات نفس المعنى، والحق أنّ معناها يختلف بحسب السياق الذي ترد فيه، أي: إنها لا تقع في الاشتراك المعنوي؛ إذ ذلك لا يحل أصل المشكلة المتوهم بل يختار طرفاً على آخر فقط، بل يقر مفهوم "الداخل" الفلسفي، ولا تعني أيضاً الاشتراك اللفظي فقط؛ إذ ذلك يستلزم فصل اللغة عن العمل الحياتي، أي: النظر إليها ك لغة محضة.

13 - نوّكد على أن أطروحتنا هنا تدين لأفكار لودفيغ فيتغنشتاين في كتابه تحقيقات فلسفية؛ لذا نرى أن الاسم عند أفلاطون فارغ من الأوصاف؛ لأن الوصف إضافة الأعراض على المثال أو على الجوهر، ومسمى الإله الفلسفي عند أفلاطون اسم جامد يُعيّن ماهية مفارقة، أي: أنّ إضافة الأعراض تستلزم إدخال التغيرات على ما هو ثابت ومطلق وفقاً لأفلاطون؛ من هذا الوجه التزم أفلاطون بإستبعاد المعيش عن الاسم الجامد، ولذلك نرى أنه اسم فارغ من الأوصاف؛ إذ الوصف مستفاد من المعيش.

إلهًا بعيدًا عن حياة ولغة الجمهور (أي: إله الخاصة)؛ لأنَّ "مشكل الماهية هو عين مشكل اللغة والتسمية"¹⁴، والاسم أصلٌ لإمكان بحث مفهوم "الحد بوصفه مبدأ برهان"¹⁵، إذن؛ لولا مبحث الأسماء لما أمكن بحث مفهوم الحد بوصفه تعييناً جامعاً مانعاً لماهية الموجود، ومن ثم البدء بتكوين البرهان منها على الماهية الإلهية ثم وجودها؛ إذ لا يُفرّق أغلبهم بين ماهية الإله ووجوده¹⁶، فأصل الإشكال إذن منذ البدء في اللغة وإساءة التعامل معها بما أنَّ مشكل الماهية مشكل لغوي في الأصل.

(2) أنَّ الغرض من مفهوم الماهية (أي: الاسم الجامد) هو إمكان البرهنة على وجود الإله الفلسفي؛ إذ "علمنا بوجود الشيء هو ماهيته، لأن العلم هو علم بالماهية"¹⁷، "فالفيلسوف لا ينظر إلى الحد على أنه مجرد آلة تسدّ الذهن نحو تصور ماهيات الأشياء وتقيه من الوقوع في الغلط بشأنها، بل ينظر إليه أيضًا على أنه

14 - بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص 21).

15 - محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات- بحث في فلسفة ابن رشد (ص36) أي: بوصفه الأساس الذي يمكن عبره قياس الغائب على الشاهد ومن ثم البرهنة عليه ووصفه فلسفياً، وينبغي الانتباه أنَّ الحديث هنا لا علاقة له بإله الأنبياء من قريب أو بعيد؛ لأنه سبحانه وتعالى يمتنع الشك في وجوده، فليس محتاجاً لإثبات وجوده أو إثبات صفة عبر قياسه بغيره؛ لأن باب الإثبات توقيفي، هذه جهة، الجهة الأخرى بخصوص إن قيل: أن القياس غرضه الفهم والإقرار بالمعنى عبر قياس الأولى، وهذا قول بالاشتراك المعنوي يخلط بين المعنى المستعمل في المعرفة المستمدة من الحياة اليومية للغة المتداولة وبين المعرفة النظرية المستمدة من اللغة الفلسفية أو الكلامية، ولا يلزم من إرجاع المعنى إلى الاستعمال المتداول القول بالاشتراك اللفظي؛ إذ القول به أيضاً يقع في مشكلة نظرية الوضع والتعامل مع اللغة بوصفها محضّة، لا بوصفها امتداداً للممارسة والعمل المُكَلَّف به في الحياة، وأيضاً يفصل الاشتراك اللفظي بين العمل والنظر بخلاف القول بالمعنى المستعمل؛ فإن المعنى فيه مضمن في العمل.

16 - يقول باروخ سبينوزا في كتابه علم الأخلاق (ص 31) "أعني بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة".

17 - محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات- بحث في فلسفة ابن رشد (ص 91).

يدل على طبيعة الأشياء وجوهرها"¹⁸ أي: أنّ اللغة الفلسفية تجعل لمحمولها الذهني حقيقةً خارجةً تحاول إثباتها، بصيغة أخرى ترهن الوجود برمته لمفهوم "الداخل" فهمًا أو إثباتًا، ومن هنا ندرك أنّها تستبعد مبحث الوجود عن الثقافة المعيشة ولغتها.

(3) أنّ براهين وجود الإله الفلسفي لا تتضمن ممارسة حياتية؛ لأنّ إثبات وجوده يفصل بين العمل والفهم؛ فقد كان المراد من مفهوم "الفهم" لا يتجاوز مفهوم الصورة؛ إذ وجوده بحثٌ عن صورة له، والصورة تثبت لماهية، و"كل التحليل الأرسطي للجوهر هو تحليل مُوجّه لجهة ما: بما أنّنا لا نعرف من المادة إلّا ما كان قبل صورة أو الصورة بالقوة؛ فإنّ كلّ ما يوجد من معقولة ومن وجود في الجواهر المحسوسة يتركز في الصورة التي يميّزها التحليل الميتافيزيقي عن المادة ... وهذا التحليل المعقّد هو بدوره معدّ لتهيئة البحث عن الوجود أو عن الموجودات التي هي صورة محضة"¹⁹ وهذه زاويةٌ مهمة لفهم كيف انتقل وجود الإله الفلسفي من موجود محسوسٍ إلى موجودٍ معقول، وذلك عبر نفي العرضية عن الصورة وتخصيصها بالماهية ثم ربط الوجود بلا أعراض بالصورة؛ "فالصورة حاضرة في كل مظهر وفي كل أساس من مظاهر الوجود وأركانه ... لأنّ كلّ ما هو موجود صورة، وكل صورة موجودة، فالمقولات صور، والمحمولات صور،

18 - محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات- بحث في فلسفة ابن رشد (ص 56).

19 - بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص 247).

والجواهر والماهيات صور، والمبادئ والنفوس والعقول صور.. إلخ"²⁰ إذ لولا مفهوم الصورة لما أمكن الصعود به إلى موجود معقول، ومن ثم نفي وجوده المحسوس؛ لأنَّ المعرفة النظرية في الفلسفة الأولى ينبغي أن تكون صاعدة أو نازلة؛ بما أنَّ مفهوم الحكمة التي يسعى إليها الفيلسوف موجود مفارق بدوره، وليست ربطاً بين الفعل والمبتغى السياقي²¹ لأنَّ ربط الحكمة بالسياق مسعى سفسطائي بحسب المتفلسفة، و"الصورة ليس لها نفس المعنى بالنسبة للعالمين الطبيعي وما بعد الطبيعي؛ فالصورة في العالم الأول تلعب دور العلة المحددة لماهية الشيء والموجدة له".²²

(4) إذا كان مفهوم الداخل (أي: النفس) تهيئة لمفهوم الماهية، وهذه بدورها تمهيد لمفهوم الصورة الذهنية²³؛ فإنَّ القول بالصورة مقدمة مهمة لتأسيس مفهوم العلة الذي يُبرهن به على وجود الإله الفلسفي؛ فيكون الإله الفلسفي بذلك جوهرًا؛ و"إذا كان

20 - محمد المصباحي، من الوجود إلى الذات- بحث في فلسفة ابن رشد (188-189).

21 - المقصد أن الحكمة الفلسفية ليست "فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي" بل هي عند الفلاسفة موجود حقيقي مفارق؛ لذا المعرفة في أفق الميتافيزيقيا القديمة كانت صاعدة أو نازلة فقط، والفلسفة هي محبة الحكمة المفارقة والسعي إليها، هذا أصل غير مصرّح به من أصول نظرية المعرفة القديمة. يقول ابن رشد في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة (ص1729): "الحكمة هي علم المبدأ الأول وعلم الموجودات من جهة المبدأ الأول".

22 - محمد المصباحي من الوجود إلى الذات- بحث في فلسفة ابن رشد (ص 152)

23 - يقول بول ريكور في كتابه الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص 248) "تتماهى الصورة، من الزاوية المنطقية، أي من جهة ما هي إمكانية للحد والبرهنة مع الماهية" ويقول أيضا (ص252): "معالجة الأسباب لا تبعدنا عن معالجة الصور، بل أنها على العكس تردنا إليها. ويدفع أرسطو برد السبب إلى العلة إلى أبعد الحدود، فيذهب إلى حد القول: إن مبدأ كل إنتاج مثلما هو الحال في القياسات هو الجوهر الصوري؛ لأنه من الماهية إنما تنطلق القياسات، ومنها كذلك تنطلق.. الإنتاجات".

ثمة جوهر ثابتٌ، فإنَّ علم هذا الجوهر يجب أن يكون مقدّمًا، ويجب أن يكون الفلسفة الأولى.. الفلسفة هي ثيولوجيا²⁴؛ لأنّها بذلك تتمكن من البرهنة على صحة اللغة الفلسفية في الوصول إلى بنية الوجود بما أنّها أثبتت علّته الأولى، أي: دون نبوة، يقول لايبنتيز: "إنّما إذا أخذنا بعين الاعتبار صرامة الحقيقة الميتافيزيقية، لم نجد سببًا خارجيًا يؤثر فينا عدا الله وحده، وهو وحده الذي يتواصل معنا مباشرة²⁵ بحكم تبعيتنا المستمرة له. يترتب عن ذلك بصورة مباشرة. لذلك ليس في نفوسنا أفكار كل الأشياء إلّا بحكم الفعل الإلهي المستمر فينا، أي بما أنّ كل مسبب يعبر عن سببه، فإنّ ماهيّة نفوسنا تكون تعبيرًا ما، أو تقليدًا أو صورة للماهيّة الإلهيّة وفكرها وإرادتها ولكل الأفكار التي تتضمنها. بوسعنا القول، إذا، إنّ الله وحده موضوعنا المباشر الخارج عنّا وإنّنا نرى كل شيء من خلاله".²⁶

كل ما سبق ذكره إشارة فقط لتوضيح مُسمى الإله الفلسفي وكيف ارتبطت بعض أوصافه بقضية وجوده المُتوهم، والذي احتاج لكثير من المفاهيم والأوصاف حتى يتم اختراعه (الداخل- الشكّ- الماهيّة- الصورة- العلة- السبب الطبيعي- المعقول المفارق ... وغيرها) فأهمية تقريرها وقبولها ارتبطت مع الوقت وكثرة كتابات الفلاسفة واللاهوتيين حولها أو

24 - بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو (ص213).

25 - لاحظ قوله "مباشرة" لتفهم قولنا: دون نبوة.

26 - مقالة في الميتافيزيقيا (183). هناك تأويلان يمكن بهما قراءة نص لايبنتيز أعلاه، الأول عند التحقيق تأويل ساذج؛ لأنه يحاول البحث عن المشترك بين الإله الفلسفي وإله الأنبياء في حين أن التأويل الأعمق يؤكد على الفروق بينهما عبر فهم اختلاف الأوصاف ومن ثم اختلاف معنى اسميهما.

حول بعضها مع سؤال: هل الإله موجود؟ أضف أيضاً أنهم كانوا يربطون الوجود عمومًا- وليس وجود الإله فقط- باللغة الفلسفية بعيدًا عن اللغة المعيشة والمتداولة، وهم هنا في الحقيقة يخلطون بين سؤالين؛ الأول متوهم²⁷: هل الإله موجود؟ أما الثاني فمُبَرَّر²⁸ وهو: لماذا يؤمن الناس بالإله؟ وما جعلهم لا يلتفتون إلى السؤال الثاني لأنَّ إجابته ستُلزِمهم بالبحث في يوميات حياة الجمهور والعامة، ومن ثمَّ سيكون المعنى من أيِّ كلمة يكتبونها هو ما يعنيه الجمهور والعامة في سياقات حياتهم، وهذا يهدم ما يحاولون بنائه في اللغة الفلسفية؛ إذ ستكون علاقات اللزوم في لغتهم هي نفس العلاقات في اللغة المتداولة؛ فالإيمان الذي يُبحث عنه متداول وعملي، وليس خاصًا بهم.

إذن؛ وجود الإله الفلسفي ارتبط منذ البداية بأفكار لم تكن معروفةً في اللغة أصلاً بل كان أساسها استبطاني داخلي في النفس الفلسفية، المتوهمة أيضاً، وكان الإله الفلسفي فكرة الفيلسوف الداخلية منذ البداية حتى في قضية الاستدلال عليه لا يتجاوز كونه فكرة في الوجود الذهني مستخرجة من الشيء بوصفه ماهيةً وصورة.

27- لأن الأنثروبولوجيين كشفوا أنَّه لا يوجد مجتمع غير مؤمن بإله، يقول أنتوني غيدنز في كتابه علم الاجتماع (ص594): "يوجد الدين في جميع المجتمعات المعروفة اليوم، رغم تعدد العقائد والممارسات الدينية وتنوعها بين ثقافة وأخرى" ويقول دوركايم في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية (ص541): "في الدين إذاً شيء أزلي مقدر له البقاء بعد فناء جميع الرموز الخاصة التي أحاط الفكر الديني نفسه بها". وهو يقصد هنا: الإيمان بإله.

أضف أيضاً أن السؤال مبني على افتراض وجود مشكلة فلسفية، والمشاكل الفلسفية في حقيقتها أثر للخروج عن استعمالات اللغة في المجتمع، واختلاق لوازم بين كلماتها ومعانيها لم تكن موجودة في اللغة الموروثة ممن قبلنا.

28- ليس المقصود هنا التبرير الإبستمولوجي الذي يقع في مشكلة ثنائية الداخل والخارج بل بمعنى أنه سؤال يمكن اشتقاقه من التجربة المعيشة وتاريخ المجتمعات لكن الفلاسفة يحاولون تبريره عقلياً وانطولوجياً.

بعد توضيح بعض الأصول التي يمكننا بها الإجابة على السؤال الأول الذي طرحناه في بداية هذا المقال²⁹ نقول: أن الإله المبرهن عليه كان في أصله معدومًا أو مشطوبًا أو ميتًا يحاول المتفلسفة إنعاشه باختلاق أوصافٍ ومفاهيم كثيرة منها ما ذكرناه أعلاه، ومنها ما لم يتم ذكره لطوله؛ ولأنَّ الاسم - كما قلنا سابقًا - مجموع أوصافه فمتى حُقِّقت أوصافه وتبيَّن هوائها وأوهامها اتضح أنَّ المسمى الذي يحاولون الإشارة إليه معدوم، أو اسم فارغ لا يحمل أيَّ دلالة انطولوجية تُمكننا من الإجماع عليه، وهذا الذي فهمه فيلسوف العدمية الأول فردريك نيتشه فحاول قلب المعمار الفلسفي برمته من الأنا النظرية إلى الأنا أقدر:

"يؤكد نيتشه ضمن الشذرات 489، 532، 659 من كتابه إرادة الاقتدار أنَّه ينبغي أن نشرع في التأويل انطلاقًا من الجسد وأن نستعمله دوماً من جهة كونه خيطاً هادياً إلى الكيفية التي ينبغي أن نُؤوِّلَ وفقها العالم، إنَّ الجسد يصبح حينئذ المتحكِّم في كل تأويلٍ للعالم، بل إنَّه يصبح القاعدة التأويلية المعتمدة عند كل تأويل. غير أنَّ ذلك لا يكون مُمكنًا إلا بقلب القيم أي نفي أن يكون العقل هو محدد الأوليّة الميتافيزيقية للوجود، إذ أنَّ الأوليّة الميتافيزيقية صارت للجسد بعد أن كانت للعقل... إنَّ إرادة الاقتدار تتعيَّن كمبدأ لقلب القيم في الوقت نفسه الذي تتحدَّد فيه كمبدأ تأويلي، ذلك أنَّ ما يسميه هيدجر القلب العدمي لأولوية فعل التَّمثل إلى أولوية للريدة يجعل من إرادة الاقتدار مُتملَّكة للسيادة اللامشروطة، أي: أنها تصبح ذاتية مكتملة"³⁰ أي: ذاتًا بدون نبوة ثم بدون إله، وهذا

29 - نقصد هذا السؤال تحديداً: (كيف انتقل الإله المبرهن عليه إلى إله مشطوب أو عدمي، أي: إله لا يوجب وجوده ممارسة تعاليمه في الزمن المعاصر؟)

30 - د. فوزية ضيف لله، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدجرية (ص 69-70)

الطريق غير معهود في التفلسف؛ إذ براهين وجود الإله الفلسفي كانت الإثبات الأول على صحة الميتافيزيقيا القديمة، والخروج من ذلك هدم لأي محاولة أو إمكان للبرهنة على أساس التصور الوجودي في اللغة الفلسفية، وينبغي الانتباه أن مفهوم العقل الذي قصده نيتشه هنا العقل بوصفه تمثلاً، والذي يجعل من الوجود صوراً وماهيات، وهذا النقد تحديداً سليم ولا إشكال حوله؛ إذ الإشكال في أن نيتشه خلط بين إله المتفلسفة وبين الإرث أو الأثر الوصفي الذي بقي من إله الأنبياء في المسيحية، وهذا أمر متوقع فقد أمت اللاهوتيون المسيحيون إلههم قبل ذلك بقرون، ومن هنا نعود لما ذكرناه سابقاً من أن الاسم مجموع أوصافه؛ فمتى نقص وصف أو زيد عليه فقد يتغير معناه تماماً؛ لأنّ منبع الأوصاف ليس الفكر الصوري بل الممارسة³¹ والسياقات، والمسؤولية تقع على البشر عموماً بحفظ هذه الأوصاف ودراسة صحتها من سقيمها، ودراسة ناقلها والعاملين بها³²، وعدم إدراك ذلك كان أحد أهم الإشكالات التي وقع فيها فردريك نيتشه، والزيادة أو النقصان في الأوصاف ومن ثمّ في الأسماء تؤثر في كيفية إدراكنا وسلوكنا، أي: في أفعالنا اللغوية، ومن هنا تكون الإرادة المُجسّدة هائمة لعدم وتسلب الوجود وجوده بما أنّها تقوم على العدم الأول للإله الفلسفي.

إنّ الانتقال من "أنا النظرية" إلى "أنا أقدر" يلتفت لما قبل النظر الفلسفي، أي: قبل محاولات البرهنة على وجود الإله الفلسفي تمهيداً

31- هنا فرق مهم بين الوصف عند فيتغنشتاين والوصف عند الفينومينولوجيين؛ فالوصف عند الأول متماهاً مع الممارسة وليس مشتقاً منها.

32- أي: أنهم مكلفون بحفظها؛ إذ وصف الإنسانية كافٍ لإيجاب التكليف عليهم، وفرق بين تكليف التحمل وتكليف الأداء؛ إذ المقصود هنا الأول، وليس المقصود بالدراسة هنا طرق علم الكلام بل طرق علماء الحديث تحديداً.

لتبرير اللغة الفلسفية، وهو التفات وعودٌ إلى العدم الأول، أي: عدم الإله الفلسفي الذي قامت الفلسفة الأولى عليه؛ وبذلك تكون العدمية قولٌ فلسفي بدورها؛ إذ هي في حقيقتها تفلسف عن شطب المشطوب، أو إعدام المعدوم، أو سلب المسلوب، أو إعلان عن إله ميت منذ قرون أصلاً، لم يكن موجوداً في الحياة البشرية اليومية بما أنّ اللغة الفلسفية نفسها إساءة استعمالٍ للغة التواصل في المجتمع، أي: أنّ نيتشه يتوهم أنّه يتكلم عن إله العامة والجمهور وعموم البشر في حين أنّه يتكلم عن إله المتفلسفة ومن تأثر بهم من اللاهوتيين، هذه نقطة مهمة لفهم العدمية قبل الحديث؛ إذ بفهم ذلك يفقد إعلان نيتشه عن "موت الإله" معناه؛ إذ ما معنى أن تُميت ميتاً أو تعدم معدوماً؟! وبذلك يصبح إعلان فارغاً من المعنى تماماً؛ لأنّه اسم فارغ من أية دلالة انطولوجية معيشة البتة، إذ "يُعتبر موت الإله علامةً بارزةً على حدوث العدمية.. إذ عندما تنتفي على الوجود وغايته (الإله)، أي عندما نكف عن التعلق بعالم الأفكار والماهيات يصبح الإنسان تائهاً لا يدري أيّ الاتجاهات يسلك.. وتعني عبارة (العدم) غياب هيمنة العالم المعقول على الإنسان".³³ وبتبيين مدى فروغ أهم فكرة في العدمية من المعنى لدى اللغة اليومية في حياة البشر وممارساتهم عبر التاريخ، يتضح أنّ الفلسفة العدمية خالية من أيّ حُمولة ذات معنى أو حتى ضد المعنى؛ لأنّ المعنى في الأصل مستعمل ومَعيش في حياة البشر وليس في لغة الفلاسفة، ولأنّها أيضاً تقوم من ضمن ما تقوم عليه بالخلط بين حامل المعنى والمعنى، أي: أنّ الفلسفة كانت تقيم الإله على مفهوم النفس (الجوهر الصوري) فلما انهار هذا

33- د. فوزية ضيف الله، كلمات نيتشه الأساسية ضمن القراءة الهيدغرية (ص264).

الحامل ظنّ العدمي أنّ المعنى انهار بدوره؛ فهو لم يفرّق بين الحامل (المتوهم) وبين المعنى الحقيقي المتوارث، وعلة ذلك أنّ الحمل في الفلسفة كان فردياً منذ البدء، أي: أنه يحذف دور النبوة في نقل المعنى، وتعلّم اسم الله سبحانه وتعالى.

بدأنا بالحديث عن صفات الإله الفلسفي لنفهم أنّ العدم الصفة الأولى من صفاته، وإلاّ لم يكن للبرهنة على وجوده أيّ معنى في اللغة الفلسفية، وبـل لم يكن ممكناً البتة فتقّ التفلسف دون افتراض العدم كأصل للقول الفلسفي، وعدمية نيتشه في المرتبة الأولى عودة إلى العدم الأوّلي، المتوهم بدوره!

بعد أن فهمنا أنّ العدمية التي أعلنها نيتشه ليست ذات معنى وليست أيضاً ضد المعنى، بما أنّ المعنى يمتنع تحصيله من لغة المتفلسفة³⁴ بل هو في اللغة المستعملة والمتداولة في حياة البشر ينبغي إدراك أنّ الممارسة العدمية ممتنعة؛ لأنها متوهمّة بدورها؛ إذ العدم الذي يزعمونه يقع على وهم فلسفي ولا يقع على ذكرى مُجمّع عليها تاريخياً، وهذه نقطة مهمة ننتقل بها من فهم أصل العدم في العدمية النيتشوية إلى إله ما بعد العدمية؛ إذ هذه الحركة الفكرية أدركت مدى أهمية الإيمان بالإله لإمكان قيام ممارسة بشرية؛ إذ "الإنسيّة في أزمة؛ لأن الإله (الفلسفي) مات، أي: أنّ جوهر أزمة الإنسيّة الحقيقي هو موت الإله، المُعلن على يد نيتشه، الذي يبقى .. المفكر اللا إنسي الراديكالي الأوّل في عصرنا".³⁵

34 - لأن علاقات اللزوم في اللغة الفلسفية ذاتية تقع في الدور أو تاريخانية تُنقض لاحقاً (راجع حجة اللغة الخاصة عند فيتغنشتاين للاستزادة).

35 - جيانى فاتيما، نهاية الحداثة (ص43) بتصرف.

من هنا نفهم محاولة العودة للتراث عند الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر؛ إذ به يمكن ترميم الذات الإنسيّة (أي: النفس الفلسفية) بعيداً عن مقولات التمثّل والمفارق والصورة التي هدمها نيتشه، ومن هنا أيضاً لزم الدخول الفلسفي إلى التاريخ المعيش استجابة لأزمة الأسس المعرفية، ولقد تعامل المتفلسفة مع اللغة المتداولة والمعيش اليومي كأنّه اكتشاف فلسفي لم يكن موجوداً فأوجدوه، وهذا أمر مفهوم لمن يعرف تاريخ اللغة الفلسفية وتهميشها التام لأحداث الناس الحياتية، وعند أفضلهم يُلحقون وجود المعيش بوجودهم؛ فالمعيش كان وما زال عندهم مُلحق! إنّ نقض هيدجر للميتافيزيقيا القديمة لم يكن نفيّاً محضاً لها؛ فـ "من دون شكّ، إن تجاوز هيدجر للميتافيزيقيا لم يُقصد منه الانتصار عليها؛ إذ عبّر هو لاحقاً عن ذلك بالتعبير (يتعافى من) بمعنى أنّ المرء عندما يتعافى من ألم أو مرض، فإنّ الشعور بالألم أو بالمرض يظل قائماً بتمامه، إذ ليس من البساطة نسيانه. ولذلك، فهو رأى فكره حواراً مستمراً مع الميتافيزيقيا، الشيء الذي يعني أنّه كان يتكلم دائماً إلى حد كبير أو قليل بلغة الميتافيزيقيا"³⁶، وهذا فرق مهمّ جداً بين العدمية التي بدأها نيتشه وبين ما بعد العدمية التي فتقها هيدجر، وعلاقة كلاّ منهما بمفهوم الإله الفلسفي، من عدة نواحي هي:

- (1) في حين أن نيتشه فهم من نقض الوجود المعقول والصوري العدم الأصلي للإله الفلسفي فأمات الإنسيّة؛ فإن هيدجر بمشروعه المُرمّم للذات الفلسفية فهم أنّ العدم مرض يبقى ألمه الشعوري حتى مع معالجة المرض، وبذلك يكون الإيمان

36- هانز جورج غادامير، ترجمة: حسن ناظم-علي حاكم صالح، طرق هيدغر (ص339).

بالإله الفلسفي شعور بذلك العدم المرضي، ومن هنا نفهم مصطلح الإله الأخير عنده؛ إذ هو شعور مرضي وقلق به، وبذلك أيضًا لا يمكنه الوصول إلى الفرق بين الدين والميتافيزيقيا.

(2) في حين أن نيتشه أنكر الوجود الفلسفي للإله بناءً على أن الوجود هنا بمعنى الماهية الصورية فإن هيدجر ربطه بالشعور الفينومينولوجي، أي: شعور لا يستلزم البرهنة على وجوده؛ لأنه خاص بالفرد الذي هو بدوره مفهوم فلسفي، وذلك يكون اسمًا مشتقًا من التجربة الشعورية للفرد، وينتقل من ثمَّ الإله الفلسفي عند هيدجر إلى إله تاريخاني؛ لأنه اسم مشتق، وليس مُتعلِّمًا.

(3) يمكن أن نصف نيتشه بالإلحاد؛ إذ عدميته تُنكر أيَّ طريق أو إمكانٍ لمعرفة الإله، وهذا كما ذكرنا سابقًا خلط من جهته بين إله المتفلسفة وبين الإرث أو الأثر الوصفي الذي بقي من إله الأنبياء في المسيحية، في حين أنه لا يصح وصف ما بعد العدمية بالإلحاد؛ لأنَّ الشعور الفينومينولوجي الذي يقيم هيدجر الإله الفلسفي عليه مستفاد من المعيش الحسي³⁷، وكما قال غادامير:

37- يخلط كثير بين مفهوم المعيش عند كل من هيدجر وفيتغنشتاين، وبينهما فروق، منها: أن المعيش يبدأ مع هيدجر من الجسد، أي: أن الجسد مبدأ العيش والتعايش مع الآخرين (وقد كتب عن ذلك موريس مورلوبونتي كثيرا) في حين أن المعيش عند فيتغنشتاين يبدأ من اللغة وليس من الجسد، وكذلك التعايش مع الآخرين، واستعارة الخنفساء في الصندوق التي ذكرها في تحقیقات فلسفية (فقرة رقم 293) تؤكد أن کیفیات المحسوسة أو الكوالیا (العصبونات) لا يمكنها انتاج المعنى بمفردها، وهذا فرق له تبعات لا یلتفت إليها عند كثير من دارسي فكرهما أو المشتغلون بفلسفة الدين.

"أن فهم هيدغر بوصفه مفكرًا ملحدًا إنما هو فهم سطحي
لفلسفته".³⁸

بعد فهمنا كيفية انتقال الإله الفلسفي من الوجود الصوري ثم
إعادته إلى عدمه الأول ثم بقاءه في التجربة الشعورية للفرد كمحاولة
لترميم الذات الفلسفية، لزم أن نعرف بعض أوصاف هذا الإله الأخير أو
إله ما بعد العدمية؛ بما أن الاسم مجموع أوصافه، نذكر منها التالي:

(1) إله بدون كينونية، أي: إله لا يستلزم الإيمان به البرهنة على
وجوده؛ لأنه وفقًا لفلسفة ما بعد العدمية أن محاولة البرهنة
تُعيدنا إلى مقولات الميتافيزيقيا القديمة كالجوهر،
والصورة.. إلخ، وهنا فرق دقيق ومهم وهو: أن القول بأن الإله
في دين الأنبياء يمتنع الشكُّ فيه لا يعني أنه لا يمكن بحث وجوده؛
إذ مبحث الوجود لم يُفصل عن الثقافة المعيشة ابتداءً كما
حدث في تاريخ الفلسفة³⁹، أي: أنه يمكن الحديث عنه لكنه
حديث مشروط باللغة المتداولة المُسندة، هذه جهة، الجهة
الأخرى أن إله ما بعد العدمية اسمٌ مشتق من تجربة الشعور
الفردية في حين أن اسم الله مُتعلَّم، وذلك كما قال دوركهايم
"يوجد في الدين ما هو أزلي" وهو اسم الله المُتعلَّم في حين أن
اسم الإله في التجربة الشعورية يمكن نقضه لاحقًا؛ لأنها تجربة

38- هانز جورج غادامير، طرق هيدغر (343).

39- وأهم مبحث في هذا الموضوع وتوضيح الفروق هو مبحث الفطرة (راجع كتابي: تحقيق في الدين والميتافيزيقيا).

مفتوحة المسارات وبذلك يكون اسمًا تاريخيًا محضًا فقط⁴⁰، ويمتد هذا النقد أيضًا لأطروحة الفيلسوف الفرنسي جان لوك ماريون في كتابه (god without being) وهي أطروحة ما بعد حداثة تقوم على ربط مفهوم الإله بالشعور الفينومينولوجي ابتداءً؛ فيحوّله من إله معبود إلى إله رمز، أي: إله بلا اسم، وهل يمكننا الحديث يا ماريون عن أمرٍ بدون أسماء؟! يفهم ماريون من الاسم = ما يشار إليه، وما دام أننا نستطيع الإشارة له فإننا مُلزمون بالحديث عنه كوجود، ومن ثم ندخله في الصورة، وهو كغيره لا يعرف من معنى الكلام عن الإله سوى الكلام الميتافيزيقي، ومن أهم النقود على ذلك تصحيح مفهوم الاسم وعلاقته بالفعل اللغوي، وذلك عبر إرجاعه بأوصافه إلى اللغة المتعلّمة الموروثة والمسندة⁴¹، وليس إلى الشعور الفينومينولوجي للفيض والمحبة⁴².

(2) تحوّل تعدد التجارب الشعورية الفينومينولوجية اسم الإله الفلسفي إلى تعدّد وثني؛ إذ ليس هناك ضابط لأوصافه؛ فما يشعر أو يقرُّ به الفرد الآن يمكن إنكاره لاحقًا، ف "الطرق إلى

40- "...باعتماد هذا الاتجاه سيتوقف الإله عن كونه حقيقة متعالية فريدة، لينحط إلى مفهوم اجتماعي، أو منتج ثقافي يتطور عبر التاريخ في عقول الأجيال، أو خيالاً من اختلاق العقل يجد فيه البشر سلواهم عبر العصور، وهذا محض ما يُقصد بالخرافة". د. عبدالله الشهري، المخرج الوحيد، مركز تكوين (ص 149).

41- للاستزادة راجع كتابي: تحقيق في الدين والميتافيزيقيا.

42- "فرضية ماريون هي: أنّ علينا أن نفكر في الإله المشطوب خارج أفق الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، ومن ثمّ خارج السؤال عن الوجود بعامة. وتتدرج الصعوبة عندئذٍ من (الاسم) إلى (المفهوم) إلى (العلامة) الإله اسم، ولكنه ليس مفهوماً؛ لذلك هو علامة تشير إلى ناحية ما لا يقبل التفكير فيه. وبحسب ماريون لم يعد لدينا أي اسم مناسب هنا سوى (المحبة) وهو مغزى عبارة القديس يوحنا: الإله محبة" فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة- مباحث في فلسفة الدين (ص 284) مع تعديل لفظة (الله) إلى لفظة (الإله).

المقدس متعددة. بل إنّ المقدس نفسه صنوف، وإنّ هناك طرقاً عدة للتأله⁴³ في أفق ما بعد العدمية، و"الإيمان الوثني مداره على أن يشعر المرء بأنّه مُجبر على تصور كائنات تعلو على الإنسان، ولكنه مطالب بأن يضعها عن الخير والشر بمعزل"⁴⁴، أي: إله مشطوب لا يتجاوز أثره الوهم النفسي أو بالأصح الضمير!

(3) ربط الإله بمفهوم اللامتناهي في مقابل المتناهي الزماني (الدازين) يؤصل لامتناع الحديث عنه، ومن ثم امتناع معرفة أوامره ونواهيه فامتناع قيام ممارسة لتعاليمه؛ إذ كلّ ممارسة هي ممارسة مُجسّدة، أي: تتخذ الجسد مبدأ لها، وهو تصوف فلسفي يقع في إشكال أنّ الإله غير معقول، ولا يُفهم وصف "المعقول" هنا سوى الوصف الميتافيزيقي الذي شرحنا بعض مفاهيمه أعلاه، أي: أنّه يجعل للفظ "معقول" مشترك كليّ خارج التاريخ واللغة المتداولة ثم ينكر هذا العالم المعقول، وينقله إلى عالم الشعور، وهذا ناتج عن تجاهل هيدجر لمعضلة الوعي بصيغتها الديكارتية التي تجعل الإله الفلسفي فكرة يُبرهن عليه انطولوجيًا، وهيدجر لا يبدأ درسه الانطولوجي من الفكر، بل من الجسد، والجسد متناهي وزماني في حين أنّ إله ما بعد العدمية لامتناهي؛ لذا لا يمكن الحديث عنه؛ لأنّ كل وصف من الدازين متناهي وزماني، و"إشارات هيدجر تُفضي إلى تعليق

43- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه (ص728).

44- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه (ص 737).

مفهوم الإله الميتافيزيقي⁴⁵، وهذه نقطة مهمة لفهم تفريقه بين الأنطي والأنطولوجي⁴⁶؛ لأن الاهتمام بالأنطي (الموجود) يرجعنا لبحثه عبر مفهوم الماهية.

(4) ما بعد العدمية تقرب إله جمالي، "ومقدّس ما بعد الحداثة يتّسم بسمات ثلاث: فهو، من جهة أولى، مقدس تعددي وثنّي. وهو، ومن جهة ثانية، مقدس طفولي برائي، وهو، من جهة ثالثة، مقدس فني".⁴⁷

(5) من أهم صفات إله ما بعد العدمية التي ذكرناها سابقاً، أنه إله بلا نبوة، أي: عدم وجوب التزام الممارسة الموروثة لفهم المعنى، ومن أهم الأمور التي توضح ذلك نقد هيدجر لمفهوم الماهية؛ إذ الماهية كانت من أسس إمكان التفكير في إله الفلسفي؛ فالانطلاق من نقدها أمر لا بد منه، وينطلق هيدجر من التفريق بين التحديق في الشيء وبين استعماله تحت اليد؛ ف"لا يستطيع مجرد التحديق الأكثر حدة إلى المنظر الحاصل للأشياء على هذا النحو أو ذاك أن يرفع الحجاب عما هو تحت-اليد.. بيد أن التعامل الذي يستخدم ويُعمل يده ليس في عمى بل له نمطُ الإبصار الخاص به"، "إنَّ الطَّرْقَ ذاته يكشف عن اليدوية النوعية للمطرقة"⁴⁸ أي: أنَّ الممارسة المجسّدة رغم توارثها فإن

45- فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة- مباحث في فلسفة الدين (ص283).

46- الأنطي: البحث عن وجود الموجود، الانطولوجي: البحث عن الوجود بعامة، وهذا تقسيم هيدجري حصراً، ومن علل تقسيمه هذا أن الأنطيقية- كما يقول في كتابه الكينونة والزمان (ص 236) "تؤدي إلى الاقتناع بالبداهة الأنطولوجية لمعنى هذه الكينونة وإغفال ظاهرة العالم" أي: اعتبار الوجود معطى لا يستثير التساؤل والقلق.

47- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه (ص 737).

48- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان (ص 156-157).

لها قدرة تغيير ماهية الشيء فتفتق الحجاب عنه لاستعمالات وممارسات مجسدة أخرى، ومن هنا نفهم لما وضع هيدجر الإله الفلسفي بين قوسين أي: تعليقه انطولوجيًا، ولما أيضا استبعد الإله الفلسفي عن الممارسة؛ إذ طرحه في الانطولوجيا ينقض التفريق بين الوجود والوجود الذي نقده على الميتافيزيقيا القديمة، ومن ثم ينقض مشروعه.

رغم الاختلافات بين العدمية بصيغتها النيتشوية وبين ما بعد العدمية عند مارتن هيدجر⁴⁹ فإننا نلاحظ اتفاقهما على أصل يتخذونه أساسًا لإمكان اللغة الفلسفية ومن ثم إمكان الإيمان بالإله الفلسفي من عدمه، وهو: أن الجسد مبدأ التفلسف، وليس العقل بوصفه تمثلاً صوريًا.⁵⁰ ابتداءً حتى نفهم لا بد من الإشارة إلى فصل هيدجر والفينومينولوجيا عمومًا بين بُعد الفكر وبُعد الإيمان، وهذا التقسيم أثر لإعراضه عن المعضلة الديكارتية كما ذكرنا سابقًا، أي: معضلة الوعي؛ إذ بحث الفكر بالصيغة الديكارتية مرتبط أشد الارتباط بالبُعد الإيمان، وقد أظهر ذلك بشكل أوضح ديفيد هيوم بربطه بين المعرفة والاعتقاد من منظور

49- يقول غادامير في كتابه طرق هيدجر (ص 364): "من الخطأ في الحقيقة أن نعتقد أن نيتشه كان مهمًا بالنسبة لهيدجر من جهة مضامين فكره، فلقد تجاوز هيدجر دوغمائية فكر نيتشه الإلحادية، فهو في الحقيقة كان منجذباً إلى الجرأة المفرطة التي وضع فيها نيتشه أسس الميتافيزيقيا موضع تساؤل، والتي من خلالها تعرّف على (إرادة القوة) في كل مكان".

50- ونذكر مدى أهمية اعتبارهم الجسد أساساً للمعنى حينما نعلم أن "الخطوط المعتادة للمجادلات والمناظرات حول الدين والعلماني على نحو مؤثر حول قضايا النزوع الجنسي والجسم البشري عمومًا، ومنها قضايا الإجهاض والمثلية الجنسية والانحلال الجنسي" مجموعة مؤلفين، إعادة النظر إلى العلمانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ص 26)

سيكولوجي⁵¹، هذه جزئية مهمة لنفهم مُراد هيدجر ببعْد الفكر؛ إذ هو الفكر الناتج عن اهتمام الدازاين (المتناهي الزماني) بالوجود، وليس الفكر المحض، أي: ناتج عن العمل القَلِق إزاء الوجود، وهذه صيغة خاصة بهيدجر، وإلزام مباحث الإيمان بها لا يُسلم له؛ لأنّ الانشغالات الإيمانية امتداد لمعضلة الوعي، أي: امتداد لما تجاهله هيدجر أصلاً. قد يعترض أحدهم بأن مباحث الإيمان عند اللاهوتيين سابقة على أطروحات ديكارت أصلاً، وهذا صحيح طبعاً، لكن الكوجيتو الديكارتي أظهر ما كان مضمراً في الفلسفة وهو "الأنا النظرية" فقط!

ما الإشكال في تقسيم هيدجر إذن؟ من أهم الإشكالات التي لم يستطع هيدجر تجاوزها من هوسرل هي: أن العمل- في مستواه الأوّل- عندهما إفراز عن الكيفيات المحسوسة أو الكواليا، أي: ناتج عن الجسد ودور

51- يقول ديفيد هيوم في كتابه رسالة في الطبيعة البشرية (ص 115): "إن الفكرة عن شيء ما هي جزء أساسي من الاعتقاد به، لكن ليست كله"، ونقصد بقولنا "من منظور سيكولوجي" أنه يحلل الاعتقاد بناءً على مفهوم النفس الفلسفي؛ فهو في الحقيقة جزء من الفضيحة الفلسفية التي أثارها.

الأعصاب في الإدراك⁵²، وأبرز من شرح ذلك موريس مورلوبونتي⁵³، الخلاصة: أنّ الفكر عند هيدجر مُجسّد. والإشكال أن الإحساس الفينومينولوجي أو لنقل العصبي/الجسدي يقع في مشكلة اللغة الخاصة كما شرحها فيتجنشتاين؛ إذ حُجّة اللغة الخاصة تنقُض من ضمن نقوضها استخراج المعنى من الجسد، وليس فقط نقض مفهوم "الداخل"؛ إذ فيتجنشتاين يصحح قسمة هيوم بين الانطباع الحسي والإدراك الحسي بخلاف هيدجر فإنّه لا يصححها، بل يرجع الإدراك إلى الانطباع، لاحظ أنّ النقد متوجه في تفسير مفهوم العمل المُجسّد في مستوياته الأولى جدًّا؛ إذ هيدجر يُقرُّ في مستويات تقريرية أعلى بأنّ الوجود في العالم يلزم عنه الوجود مع الآخرين أيضًا.

52- "إنّ ما نحاول التعبير عنه هو كيف تبدو الأشياء لنا حين نكون واعين، أو في حالة من حالات الوعي، وهو ما أسميته مظاهر أو ظواهر الذهن.. ما يكونه الوجود شيء وما يشبه أن يكونه الوجود شيء آخر. والآن، مصطلح (الوعي الظاهري أو الفينوميني) phenomenal consciousness يُستخدم أحيانًا لهذه الفكرة عن كيفية تبدي الأشياء لمخلوق واعٍ، والأصول الاشتقاقية للفظه هذا المصطلح تجعله مناسبًا بأن كلمة فينومينا مشتقة من الكلمة الإغريقية phenomena التي تعني مظاهر... في بعض الأحيان يوصف الوعي الظاهري بمصطلح الكواليا qualia (صادفتنا الكواليا أول مرة في أطروحة برنتانو) ويُفترض أن الكواليا هي اللاتمثيلي، اللاقصدي، ومع ذلك هي الخصائص الظاهرية الواعية لحالات الذهن. يقول الأخذون بالكواليا إنّ الخاصية المعينة لاستنشاق عبق القهوة لا يمكن اقتناصها فقط في حدود الطريقة التي تتمثل بها حاسة الشم القهوة، ويخفق هذا في اقتناص طريقة الشعور برائحة القهوة. وحتى تصف سائر طرق تمثيل رائحة القهوة في خبرتك بشمها سوف يظل شيء ما فاتك: إنه كواليا خبرة شم القهوة، الخصائص الجوانية للخبرة... ويُفترض أنها الخصائص التي يصعب إدراك فحواها من خلال الزاوية الطبيعية للنظر" تيم كرين، الذهن الآلة-مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ترجمة: يُمنى الخولي (ص325).

53- "إنّ تجربة الجسد الفينومينولوجي هي تجربة المعيش، تجربة الوجود في العالم بكلّ غموضها وترددها وكيفيات إلتباسها، وهذه التجربة هي التي تواجه الفكر التأملي الذي يقيم القسمة بين الذات والموضوع ولا يمنحنا غير فكرة الجسد بتغيير تجربة الجسد وقطع صلاته بذاته وبالعالم وبالآخرين سواء في حالاته المرضية أو السّوية" عبدالعزيز العيادي، مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مورلوبونتي (ص471).

المُحصِّل أن وقوع مفهوم العمل المُجسَّد (أوكد في تحليلاته الأوليّة جدا) رهن للكيفيات المحسوسة (الكواليا) ينقض التقسيم الهيدجري؛ إذ بُعد الإيمان أيضًا سيكون حسب هيدجر رهنً للكيفيات المحسوسة؛ فسيكون إيمانًا مُجسَّدًا أيضًا، وكلها ستقع في المستويات الأوليّة في إشكال اللغة الخاصة، أي: أن ما تؤمن به الآن يمكن نقضه لاحقًا، وما تؤمن به لاحقًا يقبل النقض أيضًا، وهكذا في سيرورة مستمرة يفقد مسمى الإله الفلسفي معناه بها، وقد شرح فيتجنشتاين الإشكال في التحقيقات أثناء شرح استعارة الخنفساء في الصندوق في الفقرة رقم 293 يقول:

"إذا قلت عن نفسي إنني لا أعرف إلا من حالي الخاصة ما تعنيه كلمة (ألم)، ألا يجب عليّ أن أقول الشيء نفسه أيضًا عن الأشخاص الآخرين؟ وكيف أستطيع تعميم الحالة الواحدة بهذه الطريقة غير المسؤولة؟ والآن يخبرني واحد من الناس بأنه لا يعرف معنى الألم إلا من خلال حالته هو! لنفترض أن لكل واحد صندوقًا، به شيء ما: نسميه (خنفساء)، بحيث لا يستطيع أحد أن ينظر إلى ما في داخل صندوق شخص آخر. وبحيث يقول كل شخص إنّه لا يعرف ما هي الخنفساء إلا بالنظر إلى خنفسائه هو فقط. هنا قد يكون من الممكن جدًا لأي شخص أن يجد شيئًا مختلفًا في صندوقه. بل قد يمكننا أن نتخيّل مثل ذلك الشيء في حالة تغير مستمر.

لكن افرض أن كلمة (خنفساء) كانت مستعملة في لغة هؤلاء الناس؟ لو كان الأمر كذلك، فلن تكون مُستعملة كاسم لشيء ما. فالشيء في داخل

الصندوق ليس له موضعٌ في اللغة على الإطلاق، ولا حتى بوصفه شيئاً ما؛ إذ ربّما يكون الصندوق فارغاً⁵⁴ (أي: أن صاحبه يتوهم).

من أهم ما يريد فيتغنشتاين التأكيد عليه أن الشعور أو الإحساس بشيء ما، لنسميه: الإله الفلسفي، ليس كافياً لوصفه أو لإقامة الممارسة عليه أو حتى ادعاء وجوده⁵⁵؛ إذ التعبير عن الانطباع الحسي أو الكواليا أو الكيفيات المحسوسة مفتقر للغة، وكل تعبير لغوي إذا لم يبدأ من الاستعمال⁵⁶ فإنه يحاول رد ما يشعر به إلى إحساسات الجسد، وذلك يوقعه في الوهم، لاحظ قوله: "إذ ربما يكون الصندوق فارغاً" وهو أيضاً ليس له استعمال في اللغة، نحن إذن مُلزومون بلغة التداول والاستعمال حتى يمكن الحديث عن المعنى؛ ومن ثمّ إقامة الممارسة عليه، أي: مُلزومون باللغة الموروثة التي نتعلمها من المجتمع، ومنها نأخذ الأوصاف التي نستطيع بها تسمية الإله.

ومن شرح فيتغنشتاين السابق نستطيع نقد تفريق هيدجر بين الأنطوقي والأنطولوجي، أي: الوجود المعطى أولياً أو الإله الفلسفي وبين الوجود بعامة، فالإيمان بالأنطوقي شعورٌ فارغٌ لا يمكن تعهد الوجود إليه (أي: أنه ما زال في الصندوق حسب استعارة فيتغنشتاين)؛ لأنّه يستند

54- لودفيغ فيتغنشتاين، تحقیقات فلسفیه، ترجمة: عزمی اسلام (ص 176)

55- أي: أن الإحساس مجرد شرط من جملة شروط سياقية.

56- يجب الانتباه هنا أننا لا نعني مطلق الاستعمال وإنما استعمال مخصوص، وهو الاستعمال الشرعي المسند على وجه التحديد؛ إذ يمكن تحقيق ما لله عز وجل من أسماء وأوصاف، وذلك أننا إن لم نقيد الاستعمال بهذا القيد فإننا سوف نسمح للاستعمال الكلامي بأن يكون ضمن الاستعمالات المشروعة لأنّه وقع ضمن السياق التاريخي للاستعمال الإسلامي، ولكن هذا لا يكفي في مشروعيته، لذا وجب تقييده بالاستعمال الشرعي المسند، أو بتعبير أدق: القرآني النبوي، ولأن الاصطلاح الكلامي في حقيقته امتداد لإشكالات فلسفية أيضاً.

على الإحساس النابع من الجسد أو المتناهي الزماني، في حين أنّ البحث الانطولوجي يدخل في اللغة المستعملة والتداولية، والوصف المشتق من الجسد (أي: المتناهي الزماني) زماني أيضاً، والأنطوقي لا زماني، أي: أزلي، فنحن لا نشق الأزلي من زماني بحسب هيدجر، ومن ثمّ يلتزم بامتناع معرفة الإله الفلسفي مع إيمانه به، إذ لا يُدرك هيدجر الفرق بين الإله الفلسفي وإله الأنبياء، فالله الأنبياء يمكن معرفة أوصافه وأوامره ونواحيه من خلال اللغة المتوارثة المُسندة.⁵⁷

من نتائج نقد فيتغنشتاين أيضاً امتناع اشتقاق المعنى من الوصف للزمانية -فنحن زمانيون طبعاً- لكن لا يلزم من ذلك أنّ المعنى لازماني، ولا يلزم أيضاً أنّ المعنى مشتق من الزماني؛ إذ هو ينتقل عبر الزمن بلا شك، يعني تاريخي وليس تاريخانياً، وهنا تأتي مسؤوليتنا في الحفاظ عليه من سيرورة الزمن، أو بلغة شرعية نحن مسؤولون عن القدر الشرعي في مواجهة القدر الكوني، وهنا يساعدنا جداً علماء الحديث رضي الله عنهم.⁵⁸

57- للاستزادة راجع كتابي تحقيق في الدين والميتافيزيقيا، فالمقال مخصص لنقد الإله الفلسفي أو إله العدميين.

58 يقول الإمام عبدالله بن المبارك رضي الله عنه: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"

خاتمة

بدأنا المقال بطرح سؤالين، وهما:

- (1) كيف انتقل الإله المبرهن عليه إلى إله مشطوب أو عديم، أي: إله لا يُوجب الإيمان بوجوده مُمارسة تعاليمه في الزمن المعاصر؟
- (2) هل الإلحاد أولى بالنقض من العدمية الحديثة؟

واعتقد أننا أجبنا عن السؤال الأول- ولو بشكل جزئي- نستطيع به الانتقال إلى إجابة السؤال الثاني؛ لذا نقول: أن التعامل مع مبحث الإلحاد كمعضلة أساسية معاصرة إساءة فهم لطبيعة العصر العلماني الذي نعيشه؛ فالبشر مهما انحطت أخلاقهم وسلوكياتهم يمتنع أن يُشكّلوا مجتمعاً مُلحدًا، والمُلحد في حياته العملية والسلوكية مُلزم بالإجماع البشري حول الإله⁵⁹، وإن تلفّظ بإنكاره⁶⁰، وهذا أمر أدركته

59- للاستزادة راجع: كتابي تحقيق في الدين والميتافيزيقيا، وكتاب الإجماع الإنساني لرضا زيدان.

60- انظر للحديث الذي رواه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: "... تبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز يقولون أدركنا أباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها..." وإلى الحديث الآخر الذي رواه مسلم على صاحبه أفضل الصلاة والسلام "... فيبقى شرار الناس، في خُفّة الطير وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً ولا يُنكرون مُنكراً، فيتمثل لهم الشيطان، فيقول ألا تستجيبيون؟ فيقولون: فما تأمرنا؟ فيأمرهم بعبادة الأوثان...". وهنا إشارتان؛ الأولى: أنه مع كون مجتمعات آخر الزمن هم شرار الخلق والناس فإنهم ليسوا ملحدين بالمعنى المحض؛ إذ الإنكار المحض فقدان لتكليف التحمل، أي: أنهم يصبحوا غير مكلفين، والحق أنهم مكلفون مع احتمال إغذارهم بالجهل كل بحسبه؛ فالإيمان بالله عز وجل أزلي وذاكرة أساسية للممارسة البشرية، لكن الصراع مع العلمنة المعاصرة أنها تختزله إلى إله بوصفه شعوراً جمالياً، والإشارة الثانية: أن أحد أهم الأوصاف التي ذكرناها أعلاه في إله ما بعد العدمية أنه وثني؛ فلاحظ وتأمل قوله عليه الصلاة والسلام: "

فلسفات ما بعد العدمية كما ذكرنا سابقًا، هذه جهة، الجهة الأخرى أن ما بعد العدمية لها أثرٌ حقيقي على المعيش والثقافة اليومية وما ينتج عنها من سلوكيات وأعمال؛ لأنها تتخذُ الجسد مبدأً للفعل والقول وبناء العلاقات مع الآخرين، بخلاف الإلحاد فإنه لا يبني علاقات مع المجتمع؛ إذ حدوده مُختزلة في الضمير فقط، وهذه زاوية مهمة لإدراك أيهما أولى بالنقض والنقد.

من هم العدميون الذين أقصدهم في المقال؟ كل من يزعم أنه يجب البرهنة على الإله فإنه يُضمر افتراضًا عدميًا كصفة أولى، وكل من لا يُفرّق بين إله الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وبين إله المتفلسفة فإنه سيلتزم تصوفًا فلسفيًا يقرُّ بشعور مرضي عن إله فلسفي وعي بذلك أم لم يعي، لكنه يوجب الصمت عنه تمامًا ومن أيّ وجه كان⁶¹، وأيضًا كلُّ من يحاول الجمع بين العلمنة والدين، وهنا فرق في غاية الأهمية بين مَنْ يحمل في خطابه بذور ونواة العدمية دون وعي منه وبين مَنْ يجاهد في نقضها ويُفكّكها ويحاول تنقية ما يؤمن به من شوائب عصرنا العلماني؛ إذ أوصاف إله الأنبياء يمكن معرفتها والتحقق منها بل وبناء الممارسة والسلوك البشري عليها.

فيأمرهم بعبادة الأوثان" واربطة بوصف إله العدميين "الوثن" حتى تدرك مدى أولوية نقض العدمية المعاصرة على نقد الإلحاد.

61- هنا فرق مهم بين التصوف الهيدجري وبين التصوف عند فيتغنشتاين: إذ تصوف فيتغنشتاين ليس شعورًا بالمرض الفلسفي كما عند هيدجر بل هو أقرب للإقرار بالعجز فقط، وهذا لا نقره البتة؛ إذ فرق بين تفويض العلم بالمعنى وبين إدخال المعنى في الاستعمال والعمل الحياتي، والفرق أن المفوضة يفهمون المعنى بوصفه نظرًا وإحالة إلى صورة ثم يفوضون هذه الصورة ويمنعونها في حق الله عز وجل في حين أن المعنى المستعمل يقر بوجوده، ومن ثم إقامة الممارسة عليه.

ختاماً نسأل سؤالاً أخيراً نُتَمُّ به معالجتنا لإله ما بعد العدمية: هل لما تمت مناقشته أعلاه ثمرة في إعادة تصحيح تصوراتنا عن مجتمعاتنا المعاصرة؟ ينبغي أن نفهم ابتداءً أننا في حقيقة الأمر لا نعيش عصرًا علمانيًا محضًا؛ إذ بقدر نفوذ العلمنة إلى مجتمعاتنا نحيا حياة ذلك الراهب الذي خرج من صومعته إلى العالم واكتشفه بعد غيبوبته فيها⁶²، أي باختصار: أننا في عصر مسيحي أيضًا؛ فلا تتم علمانية علماني إلا بقدر تمسّحه بالمسيحية⁶³، ومن ثمّ فإنّ إله ما بعد العدمية هو الوجه الأخير من وجوه إله المسيحية⁶⁴.

"يعيد تشارلز تايلور الحديث في كتابه عصر علماني بناء العملية التي تتشكل من خلالها الخبرة الظاهرية لما يسميه (الإطار الحلوي) في صيغة تجمّع مُتداخِل للأنظمة الكونية والاجتماعية والأخلاقية الحديثة المتميزة... بوصفها علمانية حلولية خالصة خالية من التجاوز، فتعمل (وكأن الإله غير موجود). يرى تايلور أنّ هذه الخبرة الظاهرية⁶⁵ هي التي

62- "يتتبع خوسيه كازانوف أحد استخدامات مصطلح (علماني) ليشير إلى رجال الدين الذين تركوا الدير ليعودوا إلى العالم ومغرياته" مجموعة مؤلفين، إعادة النظر في العلمانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ص 289).

63- وهذه زاوية مهمة لفهم مقولة البعض أنه لا يمكن فهم الدين خارج العلمنة؛ فهو يضمن نظرة ذلك الراهب المسيحي دون وعي منه، كما يقول عزمي بشارة في كتابه الدين والعلمانية في سياق تاريخي (ص 1/ 401): "ما عاد بحث الدين ممكنًا في عصرنا من دون الولوع إلى مفهوم العلمانية والعلمنة، فإن تعريف الدين هو ظاهرة علمنة".

64- "إن غرض الفلسفة ليس إنتاج (علة أولى) جديدة، لأن الإله الأخير ليس إلهًا مؤسسًا للموجود، بل هو فقط إله لا يفعل سوى أن يمر في فضاء الزمان الذي يكفل تعهّد الدازاين بحقيقة الوجود، بدلاً من الأمر الأخلاقي الذي يعيش في صلب القيم وخطاب الوحي.. يأتي الإله الأخير في فضاء حرٍ من كل أمر وكل وحي" فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير (449). ومعنى قوله: "تعهد الدازاين بحقيقة الوجود" أي: إعادة الإله الفلسفي كشعور حتى تكتمل عملية ترميم الذات الفلسفية فقط!

65- لاحظ قوله: "الخبرة الظاهرية" لتعلم أنهم يعالجون معنى الإله الفلسفي ابتداءً من الجسد المحض (الفينومينولوجي)، أي: إحساساته، ولذلك نقضناه أعلاه.

تُشكّل النموذج المعرفي لعصرنا بوصفه عصرًا علمانيًا، بصرف النظر عن مدى تمسُّك البشر الموجودين بمعتقداتهم الدينية أو الإلهية".⁶⁶

إنّ تايلور حتى في تقريره هذا عن العصر العلماني لا يستطيع إلّا أن يعود إلى مصادر نفسه ثم تعميمها على عصرٍ هو في حقيقته آثار إمبريالية من جهة، ومن جهة أخرى مسيحية؛ إذ لاحظ ربطه الإله الفلسفي بالتجاوز الميتافيزيقي، ثم افتراضه المبدئي عن استبعاد الإله من الحياة المعيشة؛ ولذلك نُؤكد أنّ في كل خطاب علماني نواة ذلك الراهب المسيحي، وفي حقيقة الأمر يحتاج تشارلز تايلور لتحقيق تصوُّره المذكور عن العصر العلماني أن يتم تطبيع عدم الإيمان بالإله تمامًا، وهذا التطبيع هو في حقيقته العدمية النيتشوية حرفيًا؛ وكما ذكرنا أعلاه أنّ إقامة الممارسة على العدمية النيتشوية ممتنع؛ لأنّها تلغي تمامًا دور الإله؛ وذلك يجعل معنى الإنسيّة في أزمة، لذا لا مفرّ من إعادة تقسيم الأدوار بين الدين والعلمنة داخل المجتمع، لأنّ "هناك بعض المجتمعات الحديثة غير الأوروبية مثل الولايات المتحدة الأمريكية أو كوريا الجنوبية علمانية بالكامل، بمعنى أنّها تعمل داخل الإطار الحلولي نفسه، مع ذلك فإن سكانها في الوقت نفسه متدينون تدينًا واضحًا"⁶⁷، وهذا هو التصور المعاصر الذي ينبغي تفكيكه ونقضه، وكشف عناصره وأُسسه، بدلاً من الانشغال المبالغ فيه على خطابات نقد الإلحاد المعاصر، أي: الاشتغال على نقض وتفكيك محاولات الجمع المتوهّم بين العلمنة والدين؛ لأنّ أصوله متوهمة، ولذلك كتبنا هذا المقال محاولين تبين أنّ ما يريدون

66- مجموعة مؤلفين، إعادة النظر في العلمانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ص 86).

67- مجموعة مؤلفين، إعادة النظر في العلمانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ص 87).

الجمع بينهما هي في أصلها الفلسفي وحقيقتها المعرفية أسماء لأوهام
وخيالات أو كما قال تعالى: (..كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا
جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا..).

أخيرًا، يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم: "لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ
شِبْرًا بِشِبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ، قُلْنَا يَا
رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَىٰ قَالَ: فَمَنْ؟!".



فقه تدبير المعرفة

يمكنك الوصول للمقال عبر:

Atharah.com/pdf-3-1



رقم الملف

pdf-3-1