



معلومات البحث

تاريخ الاستلام: 2021/04/23
تاريخ القبول: 2021/09/16

Printed ISSN: 2352-989X
Online ISSN: 2602-6856

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر.

*the thought of being and the possibility of the
sacred for heidegger.*

مسيكة خولة¹ مراجي رابح²

¹ جامعة ٨ ماي ١٩٤٥ قالمة، messikakhaoula@univ-guelma.dz

² جامعة ٨ ماي ١٩٤٥ قالمة، rabehmeraji@gmail.com

الملخص:

نجد في مصاف المهتمين بمسألة الدين الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (Martin Heidegger ١٩٧٦/١٨٨٩)، والهدف من هذه الورقة البحثية الكشف عن الجانب الديني في فلسفة هيدغر، فعلى الرغم من أن سؤال الدين يُطرح بشكل مضمّر ومحتشم إلا أنه يتداخل ضمناً مع سؤال الكينونة الذي يشكل الأساس لكل فلسفته. وذلك لأنه بحث في كينونة الإنسان وماهيته الحقيقية وفق مقولات لاهوتية كنتيجة لطغيان المعاني الكمية المادية والعقلانية التقنية التي خلفتها الأزمنة الحديثة على الجوانب الروحية، ومنه يحضر هيدغر لعودة القداسة ومن ثمّة عودة الإله الأخير المنوط بإنقاذ الإنسانية. الكلمات المفتاحية: الأنطولوجيا، المقدس، الإلهي، الدين، الأزمة، التقنية.

Abstract :

Among the persons interested about religion we find the German philosopher Martin Heidegger (1989/1976). Although the question of religion is presented in a vague and ambiguous manner, it implicitly overlaps with the question of being which forms the basis of all his philosophy because it deals with the question of existence, according to theological statements as a result of the prevalence of the material and technical rationality meanings left by modern times on the spiritual aspects. From this perspective, Heidegger prepares for the return of holiness and then the return of the last God, who is responsible for saving humanity. Keywords: Ontology, Sacred, Divine, Religion, Crisis, Technology.

١. مقدمة:

لقد تأكد في أفق الفلسفة الهيدغرية أن سؤال الدين يشكل مبحثاً رئيساً، ويخيم عليها لاهوت ما مهما كان متخفياً، إلا أن التجربة الدينية التي تهيكلت المسألة الأنطولوجية من خلالها والرهانات الفلسفية التي حركت كل طور منها لا تزال مبهمة، متشعبة ومعتاصة على التصنيف، والإشكالية المطروحة هنا: كيف يكون الدين مخلص الإنسان المعاصر من خلال حضوره في الوجود؟، وستتبع المنهج التحليلي أثناء مقارنتنا لهذه الإشكالية، وسيكون الهدف الرئيس لهذا البحث الكشف عن معنى إله هيدغر الجديد، فعلى تباين الطرح بينه وبين المتدينين باعتبار الدين المنوال العميق لكل الأديان عامة فطبيعة الدور المفهومي الذي يؤديه براديجم الدين لا تتغير، يتميز بحثه عن إله جديد غير إله الأديان يكون هو مخلص ومنقذ الإنسان المعاصر لأن التفكير في الإله أو الديني إنما هو نابع من صميم تجربة "الخلاص" التي تسعى لتحقيقها، فالمقاربة التي تطرحها الفلسفة الهيدغرية من خلال فلسفة الوجود تبحث في معنى الحياة بعد تفشي العدمية من أجل تحقيق الكينونة الأصيلة.

2. الإله وعودة المقدس — أسئلة ما بعد حداثة.

1.2 انزياح الإله:

إلى أي مدى استطاعت الحداثة أن تتجاوز وجود الإله؟، يفترض الفلاسفة أن الحداثة هي الأفق الذي جعل فكرة الإله خاوية المعنى، ومن هنا طرحت المسألة الفلسفية عند الفلاسفة ما بعد الحداثيين حول مصير الإله المسيحي بعد انسحابه من الوجود، ولا ريب أن هيدغر واحد من هؤلاء¹ وقد نحازف هنا ببعض إجابة مؤقتة: (إن الإله عند هيدغر غير الإله المسيحي المتعالي، هو شكل ما بعد ديني، روحي، إله اللغة والشعر، أدبي بالمعنى الأقصى للكلمة)، -وسنعمل على مقارنة هذه الإشكالية لاحقاً-.
ما وقع مع الحداثة هو تغيير في طريقة التفكير، فحسب كانط تتمثل الحداثة في شيء واحد: أن على العقل النظري الذي أدى إلى ثورة العلوم الحديثة، أن يكف عن ادعاء أنه قادر على بناء معرفة علمية مماثلة عما يتجاوز عالم الطبيعة، عن مسائل النفس والعالم والله (المسكيني، ٢٠١٨، ص ٩٦)، وفي ضوء هذا التوصيف الفلسفي، يبدو أن المسائل الغيبية استعصت على العقل الحداثي ولم يستطع الإحاطة بها، فتم إلغاؤها وتهميشها إلى مرتبة اللامفكر فيه واعتبارها جزءاً من الانفعالات الوجداني لا غير، وما ترتب عن الفكر الحداثي بهذا الفعل أنه لم يستطع تقديم إجابات مرضية للإنسان لسد الخواء الروحي الذي خلقه هذا الفكر المادي.

هذا الانتقال في إطار التفكير أدى إلى الانتقال في مفهوم العالم، من العالم الآية، إلى العالم الموضوع، ولأن العالم قد غيّر من مفهومه، فإن كل نظرة دينية إليه قد تغيرت، يقول المسكيني في كتابه "الإيمان الحر": "إن العالم لم يعد آية، إنه صار موضوعا (المسكيني، ٢٠١٨، ص ٩٦) وبعبارة طويقية: لقد انتقلت العقول المفكرة من براديجم الوجود، (أن السؤال النموذجي هو: "ما هو الكائن؟"، وأن الجواب الهادي: هو جوهر قائم بنفسه، حيث عمل القدماء وبنوا علومهم حول النفس، والعالم، والإله، ورسموا خطط السلطة في جماعتهم) إلى براديجم الوعي (أن السؤال النموذجي هو: ماهي طبيعة الذهن البشري؟ وأن الجواب الهادي هو: أنا أفكر، أو وعي أو ذات متمثلة لكل شيء بوصفه "موضوعا" (المسكيني، ٢٠١٨، ص ٩٦).

لكن الحقيقة أنّ الحداثة الغربية وهي تضع الإنسان في قلب الوجود وتنبيه مناب الآلهة فإنها تستحيل من حيث لا تشاء، إلى أنطو-تيولوجيا عقيدتها الإنسان، وأوثانها الأثرية هي الوعي، والعقل، والتمثل، والتاريخ، والتقدم،....، كما استعاضت الحداثة عن النص اللاهوتي المقدس والمتعالي، بالاحتفاء بالثقافة كأفق انتروبولوجي، وكوجود في التاريخ، واندفاع في العالم الديوي ومن ثمة تعلق الإنسان الحداثي بالتقدم التاريخي بدل الهروب إلى العالم المتعالي عن كل ما هو حسي، بعد أن كان من ذي قبل خصيصة على الإله (الشيك، ٢٠٠٦، ص ١٢٩).

يقع نظر هيدغر، إذا، في ماهية الوجود بعد غياب الآلهة في زمن الحداثة، بعد أن تأله الإنسان محل الإله وتسلم العقل ونفذ فيه العلم والتقنية، فتجذر نسيان الكينونة، لذا ما فتى ينتظرها ويجهد في رسم أفق عودتها، فعصرنا عصر الشقاء فهو عصر انحجاب الإله والمقدس، وتعتبر سلسلة البانثوسيات التي أنتجتها العصور الحديثة من اسبينوزا إلى هيجل إلى موت الإله عند نيتشه تخريجات علمانية مختلفة للإله المسيحي الأخلاقي في أفق الحداثة في حين أن تجاوز ميتافيزيقا الحداثة يقتضي فتح فضاء مختلف لعالم الآلهة (مهنا، ٢٠١٢، ص ١٤٠).

في هذا السياق المخصوص ي، نزل هيدغر المساهمة الفلسفية لنتشه: "لقد مات الإله ونحن الذين قتلناه" وهو إعلان صريح لدخول الإنسان عصر الفراغ والعدمية وأقول آخر الأصنام التي كانت تربطه بعوالم الغيب وما بعد الطبيعة، وعليه، الله في نظر نيتشه ما هو إلا رمز لعالم المثل العليا، أي رمز لعالم القيم، لأنه الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا (سامي، ٢٠١٦، ص ٢٠١)، وعلى هذا، فالله يرمز إلى عالم الميتافيزيقا، والقول بأن الله قد مات معناه بأن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته، وأصبح لا يعني شيئاً بالنسبة للإنسان، وانعدام المعنى ما هو إلا إعلان عن العدمية الميتافيزيقية التي أعلنها نيتشه بعبارته "إن الله قد مات" (سامي، ٢٠١٦، ص ٢٠٢).

يقول بودريار: "عندما مات الإله كان هناك نتشه ليعلن ذلك، عديمي عظيم أمام الشفافية المصطنعة لكل الأشياء أمام مصطنع الاكتمال المادي، الله لم يمت بل أصبح فوق واقعيا لا يوجد الله نظريا ونقديا، لقد دخل العالم ودخلنا جميعا أحياء في الاصطناع في دائرة مؤذية دائرة اللامبالاة، دائرة الردع فالعدمية لم تتحقق تماما وبشكل غريب في التدمير فحسب بل في الاصطناع والردع انتقلت العدمية من استيهام فعال وعنيف من أسطورة ومسرح كما كانت (بودريار، ٢٠٠٨، ٢٣٨)، هذا العالم المصطنع هو العالم الذي صنعتته التقنية وفرضها العدمية كحتمية لموت الإله.

يذهب فاتيمو إلى أن لفظ العدمية تتخذ هنا المعنى الذي أعطاه نيتشه لها: الوضع حيث يتدحرج الإنسان إلى خارج المركز نحو المجهول، ولكن هذا المعنى يلتقي بشكل إجمالي بتعريف هيدغر لها فيذهب إلى أنها العملية التي بها في نهاية المطاف لم يعد ثمة شيء فيما يتصل بالوجود، بيد أن التعريف الهيدغري لا يخص وحسب نسيان الإنسان للوجود، وكأن العدمية لم تكن إلا التيه وتبدلاته الناجمة عن الضلال أو أكذوبة أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة، وجود منسي بلا ريب، ولكنه وجود لم يتبدد ولم يتلاشى (فاتيمو، ١٩٨٧، ص ٢٤).

التعريف النيتشوي كما التعريف الهيدغري في مقارنة معنى العدمية كبعد عن الوجود الحقيقي فالإنسان المتدحرج إلى خارج المركز نحو المجهول لا يصير ممكنا إلا أنه لم يعد شيء فيما يتصل بالوجود فالعدمية أولا وقبل كل شيء تمس الوجود ذاته (فاتيمو، ١٩٨٧، ص ٢٤).

تأتي نبوءة نتشه إذا لتحمل في ظاهرها خبر موت الإله، والتي إذا ما تمنعنا فيها نجد هذا الفيلسوف يعلن القضاء على الدين بموت الإله، وصورة نيتشه الأثرية عن نفسه بوصفه فيلسوف المستقبل هي زرادشت "الرجل الحكيم"، الذي هبط من ملاذه الجبلي ليبشر بالنبأ الرهيب السار في الوقت نفسه، نبأ موت الإله، إن موت الإله يعني الإسقاط المباشر للعمد لفكرة الإله من الحضور الوجودي والفكر البشري، وسقوط ما يترتب عنه من نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة والطقوس والشعائر التي كانت تحملها، إن قتل الإله يحمل في طياته الأزمة الجسيمة لأوروبا (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٠).

ويستخدم نيتشه ما يسميه بالحاسة السادسة لإنسان القرن التاسع عشر وهي الحاسة التاريخية وهو لا يعني بهذه الحاسة القدرة على إدراك التاريخ بالمعنى المألوف من التفسير الدقيق المتزن للأحداث والمعتقدات الماضية، بل يعني تكهنه حدسيا بما سيكون عليه المعنى الجوهري لعصر من العصور وتصوراته الرئيسية للارتقاء بالقيم الإنسانية (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٠) واستخدام نيتشه للحاسة التاريخية أو "الأكذوبة الشعاعية" في وصف مضمون فكرة الإله تطبيق صارم لنظريته العامة القائلة بأن العارف مشرع للقيم، وهذه القيم لا ترتبط بالمستقبل وحده بل بالمضمون الماضي والحاضر الذي يحتل عقول الناس، وهو يقرأ التاريخ متراجعا إلى الوراء بادئا ببعض الملامح التعسة أو المناققة لعصره فيعزوها إلى فكرة الله، وبهذا المنهج يبيّن مفهوما للإله بوصفه منبعاً ومستودعاً لكل ما هو معاد للتكامل الإنساني وللحرية الإنسانية (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٠).

وينظر نيتشه إلى المسيحية كما نظر إليها أسلافه الملحدون في ذلك القرن، على أنها أفلاطونية العوام وإلى هيجل بوصفه منظر اللاهوت المسيحي وهو يرد جميع النظريات عن الله ردا يليه التدبير الاستراتيجي إلى سبيكة واحدة هي تركيب من الأفلاطونية والمسيحية هو الثنائية الكانتية والنزعة المطلقة الهيكلية، ولأنه يستخدم موته كمطرقة ضخمة ضد كل المؤسسات القائمة والمذاهب الأخلاقية هو هذه الفكرة التوليفية التي نحصل عليها باستخدام حاستنا التاريخية بتلك الطريقة التقويمية التي تصفها ميتافيزيقا نيتشه ونظريته في المعرفة (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧١).

وبين فحوصنا لكتابه أقول الأصنام: أن عداء نيتشه للإله نشأ عن توحيده للإله مع عالم "حقيقي" هو عالم الأشياء في ذاتها، وهذا العالم يناقض -حسب تعريفه- عالمنا الظاهري أو عالم الظواهر وكان يعتقد أن كل من يذهب إلى أن الطبيعة لا تشمل الواقع بأسره، بالتالي يدعو إلى أن العالم الطبيعي غير حقيقي لا قيمة له (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٠).

يصر نيتشه على أن الرسالة الجوهرية للإلحاد الحديث ليست الاستحالة النظرية لإثبات وجود الله كما أنها ليست تقرير الواقع الحضاري الفعلي بأن الاعتقاد في الله لم يعد منتشرًا على نطاق واسع، الجوهر الحقيقي لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أن أحدا لم يعد يعتقد في الله، لأن الله لم يعد قابلا لأن يعتقد فيه أحد ولم يعد جديرا بتصديق الإنسان وتأييده، ويؤكد نيتشه في نزعة المعادية للألوهية وجانبها الإرادي الذي يرفض قبول البرهان واعترافها بأن الألوهية المسيحية هي العدو الأكبر وإدانة الإله على أسس حيوية أخلاقية إنسانية فالإله قد مات بالمعنى المؤكد، وهو أن فكرة الإله لم تعد تمثل القيمة العليا بل نبذت أخيرا على أنها نقيض القيمة العليا أو نقيض الموضوع للحياة الإنسانية ومثلها العليا (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٠).

إن إعلان نشته لموت الإله المسيحي رغم تزمته، ظل يحمل توقعا خفيا لمحيي دين جديد، أعني تصورا للخلاص يقوم على حطام الأديان الدوغماتيقية وخاصة المسيحية، وهذا الرأي يتعلق بموضوع العود الأبدي للفرد الذي يعرف أنه متناه غابر مصدر للقلق والرعب ولكنه أيضا مبدأ لإحساس سام هائل لأننا نعلم أننا بوجودنا الحاضر نكون فعلا في الأبدية (جوليفيه، ١٩٨٨، ص ٤٥)، والقلق والتمزق اللذان تبعتهما في النفس رؤية مضنية لمصير فاجع لا يزال يتكرر ولا يمكن التخلص من رؤيته يضيفان على وجودنا الفردي الحاضر قيمة ميتافيزيقية ودينية إذ أنه يكشف لنا عن أبديتنا ويحقق ديونيزوس الذي نؤلف نحن أعضائه المتجزئة يحقق بواسطتنا مصيره الأبدي (جوليفيه، ١٩٨٨، ص ٥٥).

إن الحكمة الديونيزية تقتضي قبول الوجود على ما هو عليه في سيرورته اللامتناهية قبولاً كلياً حازماً، وعلى الإنسان أن يقبل المصير الذي التزم به التزاماً مصحوباً بالدوار، ولا بد أن يتخذ الوجود معنى دينياً، لأن المصير الفردي هو ومصير "الكل" شيء واحد، بل إنه هذا المصير نفسه، وبهذا يكون هو والإله الذي يولد ويموت ويولد من جديد وهكذا دواليك، هذه هي الحقيقة الجديدة التي ينبغي أن يقوم على أساسها الدين الجديد والتي تحمل الخلاص إلى العالم (جوليفيه، ١٩٨٨، ص ٥٥).

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر
مسيكة خولة مراجي رايح

لذلك يرى نيتشه أنَّ موت الإله يثير ذلك السؤال الجوهرى عما إذا كان لوجود العالم أي معنى باطني في حد ذاته ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذي يحاول نشر نبأ موت الإله فيندد بما يمكن أن يسمى الطريقة السطحية اللاعدوانية في تلقي هذا النبأ والملاحدون الذين نصادفهم كل يوم يستهزئون بالإله فيصورونه بأنه قد ضل الطريق، أو أنه يعمد إلى الاختفاء أو الهرب كل ذلك لأنهم لا يفتنون إلى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعا، ومن ثم فإن الرجل المجنون يذكرهم محتدا بدورهم المسؤول سواء في اختلاقهم لفكرة الله، أو في تركها تموت وتضمحل (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٦٩).

وقد كانت نظرية نيتشه الإيجابية عن الإنسان الأعلى والعود الأبدى لنفس الأحداث بديلا مقصودا عن مذهب الألوهية وكان هدفه هو أن يجعل الوجود الذي يخلو من الإله محتملا ذا معنى وذلك عن طريق أكذوبة شاعرية، أو مبالغة فنية في تقويم العلم الزماني وهكذا يعمل على تحويل ميل الإنسان إلى تجاوز الطبيعة وفي أسطوره عن الصيرورة الزمانية يمكن أن توجد الآلهة أو تحقيقات جزئية لإرادة القوة ولكن يستحيل وجود إله متعال ومن الممكن أن توجد دورة سرمدية من الأحداث المتواترة دون أن يكون ثمة موجود أبدي متميز، وقد يوجد أناس أعلنوا يشعرون لأنفسهم ويقفون فوق مستوى القطيع المؤلف من البشر الفانين، ولكن ليست الفرصة متاحة للناس جميعا للمشاركة في حياة الله الأبدية، وكانت النتيجة موقفا تعويضييا حرص فيه نيتشه بلهفة شديدة على أن تتحمل حلقة الصيرورة الطبيعية معانينا وقيمنا جميعا على أنَّ هذا التعويض الذي شرعه لم يكن -بحق- أفضل تأسيسا في البيئة المتاحة من فكرة الله التي ثار عليها وسواء في حملته على هذا الوصف للإله أو في أسطوره عن العود الأبدى بقي نيتشه باحثا جوالا عن الإله (كولينز، ١٩٧٣، ص ٣٧٥).

ولكن بخيبة أمل يعلن نيتشه أنه لم تنجح أي أسطورة قدمها للحلول مكان الإله الغائب لا الفن ولا العبقريّة ولا المعرفة التاريخية ولا الإنسان الأعلى ولا العود الأبدى ولا إرادة القوة، التي يؤذن اختراعها في الانهيار الفاجع الذي أصاب عقل نيتشه بإخفاق جهوده إخفاقا نهائيا في معالجة نتائج "موت الإله" علاجا صحيحا، وعلى هذا نستطيع أن نقول دون أن نحانب الصواب إن فلسفة نيتشه كلها من البداية إلى النهاية مرتبطة بمشكلة الإله، فالإله هو الشخصية الرئيسة أو هو بحق الشخصية الوحيدة في قصة نيتشه الدرامية كما أن صليب المسيح يسيطر في جلاء على أفق نيتشه كله، -وذلك على نحو يتحول فيه الإنكار بما ينطوي عليه من عنف إلى توكيد وتكون فيه "لا" صورة من "نعم" (جوليفيه، ١٩٨٨، ص ٥٧).

ويقدم فاتيما صيغة مركزة عن مساهمة الهيرمينوطيقا في النقاش حول مستقبل الدين والإله، ينطلق فاتيما من التنبيه إلى أن التأويل، هنا، ليس قضية موضوعية، أي ليس قولاً حول ماهية الأشياء بل انخراط صريح في ما أشار إليه نيتشه بأنه لا توجد وقائع بل تأويلات فقط"، وهو ما انخرط فيه هيدغر منذ بداياته ولا سيما في "الكيونة والزمان"، وما تعلمناه من هيدغر، أولاً، أن المعرفة هي دائماً تأويل، ثانياً، أن التأويل هو الأمر الواقع الوحيد الذي عنه يمكننا أن نتكلم، نحن لا نعرف إلا بقدر ما نفهم معنى كينونتنا، ونحن لا نقول إلا لأن كينونتانا هي أمر واقع وليس اختياراً، ونحن لا نملك من الأصالة أو الخصوصية إلا ما يخص كينونتنا، أي ما يحدث لنا على نحو مخصوص، ونحن لا نقول إلا بقدر ما نقدر حجم تورطنا في وضعية ما وتاريخية ما (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٩٢).

2.2 عودة المقدس:

إن النبوءة الجديدة لما يعرف "بعودة المقدس" ظهرت لتأكيد ضرورة الانكباب على البعد الروحي، وذلك استدراكاً للخطأ التاريخي الذي مارسه التجربة الحداثية برؤيتها العلمانية في حق التجربة الدينية، وكأن الغرب الآن أراد أن يصحح مسار الحداثة بأن يجعل الاهتمام بالمقدس جزءاً من إشكالية الوجودية المعاصرة، خاصة أمام ما يعانيه العالم اليوم من اكتساح النزوع المادي والعبودية الاقتصادية والفساد الأخلاقي والأزمات النفسية والروحية التي يعانيها الإنسان المعاصر، كما تعاني منها مملكات الطبيعة الأخرى الجماع والحيوان، وغيرها من الإشكاليات التي تستدعي إعادة استحضار وحتى رد الاعتبار للبعد الروحي (العايب، ٢٠٢٠، ص ٠٤)، وعليه، كيف عبر الإنسان عن بحثه وفهمه للمقدس؟ وهل يمكن التطلع نحو بلورة معنى "كلي" عن المقدس؟ أي معنى يكون كونياً أو قابلاً للكونية في أفق الفهم المناسب لجميع العقول والثقافات والشعوب، وهذا هو المشكل الذي واجه دوركايم وأشار إليه في كتابه "الأشكال الأولية من الحياة الدينية" (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٣٢)، حيث يذهب إلى أنه لا يمكن أن نقبض على ما هو "أبدي" في ديانة ما إلا عرفنا كيف يمكن لمتجمع أن يصبح "مفهومياً" أو قادراً على إنتاج المفاهيم، المفهوم ليس مجرد فكرة عامة، بل هو يتميز بطابعه اللاشخصي وإمكانية تبليغه، فهو له مصدر جمعي (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٩٢).

في كل مراحل التاريخ الديني للإنسانية كما في أي مستوى منهجي أينما كان، فإن الإنسان الذي نلاقه دائماً يبحث عن المقدس، ويعبر عنه بواسطة لغاته المختلفة بحسب مشروطياته النفسية الاجتماعية، فالبنية الأساسية لعلم الأديان تعتمد بالأساس على "إناسة الدينية" التي تهدف إلى تجاوز الوصف الساذج في الزمان والمكان لدراسة السلوكات الإنسانية أمام المقدس فإذا ما حددنا الظاهرة الدينية كتعبير عن الكمال الإنساني في صورته الجماعية أو الفردية فإنه من المهم أن تولي كل إناسة دينية مكانة أساسية للبعد الديني للإنسان (مسلمان، ٢٠١٩، ٢١٢).

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر

مسيكة خولة مراجي رابع

ومصطلحات من قبيل الإله والمقدس والألوهية تتداخل لتشكيل معنى الديني عند هيدغر ويرتبطها وفق الترتيب التالي "من حقيقة الوجود يبدأ التفكير في ماهية المقدس وابتداء من ماهية المقدس نفكر في ماهية الألوهية وفي ضوئها يمكننا أن نعبر عن معنى كلمة الإله (heiddeger, 1964, p135) ولذلك سعى إلى انفتاح الكائن على أفق المقدس، المقدس الذي سيمهد لظهور الإلهي فيما بعد، ولكن هل ما زالت تجربة المقدس ممكنة عند هيدغر؟.

يمكن القول أن تفكير هيدغر في هذا السياق ينقسم إلى تفكير في المقدس وفي الألوهية والإله أو الآلهة وملتقى هذه التقسيمات هو الحقيقة بوصفها إنارة الوجود، والمقدس هو المعنى الذي يتجسد فيه بعد الألوهية والإله (جعفر، ٢٠٠٠، ص ٥٠٤) ومنه تكون عودة القداسة أسبق من الإله والألوهية والسبيل لتجلي الإله، ومنذ دروس حول فينومينولوجيا الدين عند هيدغر بدأ هيدغر يأخذ مسألة الألوهية مأخذ الجد ففي "المساهمة الفلسفية" ١٩٣٨ أخرج مفهوم الإله الأخير.

إن ما يعتبره هيدغر "عودة للمقدس" كمجال للانفتاح على الإله هو الانفتاح على أنماط غير تقليدية من الدين فبعد أن أتى تيار العلمنة الجارف بالكامل على الدين في الغرب، تكون العودة للمقدس إعادة ترتيب إستراتيجية، ليكون بعد القداسة الجديد أكثر تلاءما وتفاعلا مع التغيرات التي فرضتها العلمنة الحديثة، وفي ذلك رد على مختلف الآراء الحداثية التي جعلت من الوعي بالدين مجرد مرحلة تاريخية يعيها الإنسان وسيكون مآلها الضمور بمجرد أن يزداد الإنسان وعيا خاصة رأي عالم الاجتماع الفرنسي اوغست كونت في قانون الحالات الثلاث، الذي جعل من الرؤية الدينية مرحلة بدائية جرى تجاوزها مرورا بالمرحلة الميتافيزيقية وصولا إلى المرحلة الوضعية (العايب، ٢٠٢٠، ص ٠٤).

يقع نظر هيدغر في ماهية الحياة، أي في أفق السؤال عن الحياة بعد أن غادرها الدين خاصة أنه غير تماما في شكل النقاش التقليدي حول وجود الإله، بالموازاة مع ذلك إن لفظ "المقدس" أو "الروحي" لا يعنيان بالضرورة استحضارا للدين كمصدر إلهي، فالمقدس أنتروبولوجيا يأخذ أبعادا عدة حتى في أشكائها الوثنية. الروحي أيضا كمفهوم صوفي لا يعكس هو الآخر مفهوم الدين، وفي كثير من الحالات نجد الذين يدعون لاستحضار البعد الروحي هم أكثر الناس عداء للدين والتدين، إذ يعتبرون هذا الأخير مصدرا للصراع (العايب، ٢٠٢٠، ص ٠٤).

إن غياب المعنى عن الحياة والكينونة في عصر النزعة الاسمية والشيئية استدعى ضرورة المسائلة النقدية للتفكير في الوجود وما ذهب إليه هيدغر ينصب في خضم هذه المسألة، فالبحث عن معنى الحياة وسؤال الكينونة والسعي إلى تحقيق الوجود الأصيل ما هو في حقيقته إلا بحث عن المقدس، لكن كيف يكون ذلك والإله قد مات؟.

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر

مسيكة خولة مراجي رابع

حسبنا التأكيد في هذا المقام أن هيدغر يريد التفكير في المقدس بعد موت الإله، إن موت الإله الديني هو النوع الوحيد اللائق من "مراسم التكفير" عن ذنب لم يقتضه أحد بعينه، بل هو فعل قامت به الإنسانية الحديثة، دونما قصد واضح (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٣٢) ولذلك إن أصعب المهام الروحية للإنسان في المستقبل هي الإجابة عن هذا التساؤل: "آية ألعاب مقدسة ينبغي علينا أن نخترع؟"، إن مهمة الفلسفة القادمة هي التدريب على الاضطلاع بهذا الاختراع للمقدس، لكن دون أي خلط لاهوتي بين الديني والمقدس (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٣٢).

هذا الاحتمال ما بعد الديني، نعني إمكانية التفكير في معنى المقدس بعد أطروحة موت الإله، هو يحمل توقيع نيتشه "إن الإنسان المجنون" الذي أعلن خبر موت الإله، هو الذي رسم الفاصل بين حقبتين روحيتين متباينتين تماما: إنه الانتقال من عصر الدين الذي انتهى باستعارة موت الإله القديم) إلى عصور المقدس (التي تبدأ بنبوءات دون آخر) (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٣٢). إن الانتقال من فلك البحث في ماهية الدين، إلى بلورة أسئلة غر مسبوقة حول معنى المقدس هو الذي حدث في الفلسفة منذ نيتشه، (المسكيني ٢٠١٨، ص ٢٣٠) هذا التغيير في براديعم التفكير حول ميدان الإيمان، إنه عصر يمتد إلينا عبر أسئلة هيدغر حيث تمت مناقشة أشكال من "المقدس" بعد موت الإله من خلال استشكال طريف قد يبدو مجرد مزج مثير وغير مسبوق بين مسائل الدين وأسئلة ما بعد الحداثة.

وبدلا من التهليل الساذج حول خبر موت الإله، يقترح هيدغر التفكير في المقدس كبراديعم بديل ومن أجل ذلك انطلق من نقده لمفهوم الإله المسيحي وفي الوقت ذاته دعا إلى ضرورة تجاوز فكرة الإله كما قدمته الميتافيزيقا الغربية، حيث أن ما ينكره على الإله المسيحي - الأفلاطوني هو كونه إلها أخلاقيا، أي أنه وجد لغاية عملية هي التشريع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده مشروطا، وهذا حط من ماهية الإله (مهنانة، ٢٠١٢، ٢٣٣). يبدو أن المعنى الكلي للإله المسيحي ببعده الماورائي ليس له من قوام آخر سوى "الأخلاق" ومن ثم هو يرتبط أول أمره بالفعل الأخلاقي، فالفكرة المسيحية تشدد على ضرورة العمل من أجل الآخرة. وقد تحدث هيدغر عن عدم ملائمة مفهوم الوجود الإغريقي للفكرة المسيحية عن الآخرة، التي هي التوقع لحدث آتٍ وعندما كتب هيدغر في رسالة إلى لويث: "أنا لاهوتي مسيحي" فلا بد أنه قصد من وراء ذلك أنه أراد الدفاع عن مهمة اللاهوت الحقيقية، وهي إيجاد الكلمة التي تدعو المرء إلى الإيمان وتبقيه فيه، بمقابل الروح المسيحية التي كيفها اللاهوت المعاصر (غادامير، ١٩٩٠، ص ٣٨٥).

هنا ينتزل الفاصل الكبير بين "علمنا" و"العالم الآخر" وفي بعض اللغات يتم إقحام استعارة "القرب" و"البعد" (كما في العربية حيث إن معنى الدنيا مشتق من دنوها والآخرة من بعدها، أو استعارة "الجهة" l'au-délà و l'ici-bas، كما في

الفرنسية مثلاً، أو diessaits و jenseits كما في الألمانية، إذن فعلاقة الإله بالوجود حسب المسيحية هي علاقة تقابل بين جهتين أو عالَمين أحدهما دنيوي مثلاً ومجسداً للإله الآخروي في الأخلاق (المسكيني، ٢٠١٨، ص ٢٣٨).

علينا أن نقر في هذا المقام بسقوط قيمة الإله المسيحي، هذا الإله الذي كان في ما مضى رمز للقوة والجبروت أضحي مجموعة طقوس عملية لا تكاد تؤدي بصفة خالصة، إن هذا الاختزال للأوامر والنواهي الإلهية هو اختزال للإله في حد ذاته، بأن يكون مثله مثل أي حضور في الوجود يتوقف دوره عند تلك الشعائر وينتهي عندها، في حين أن الماهية الحقيقية للإله تنكشف داخل أفق الوجود ولا تختزل في إحدى تحليلاته العملية لذلك يذهب هيدغر إلى ميثافيزيقا أخرى غير تلك التي تتميز بها المسيحية، لي طرح مقدس يتميز عن إله المسيحية فكيف يختلف عن الآلهة الأخرى والإله المسيحي، وما هو الإله الأخير؟.

إذن فالدافع العميق المحرك لهيدغر هو الدين وقد حاول من خلال جميع الأسئلة التي طرحها إلى التحرر من التبولجيا بمعناها التقليدي التي نشأ عليها وقد أشار إلى ذلك غادامير قائلاً "عبر السنين أصبح توجهه نحو اللاهوت بكلا طائفتيه الكاثوليكية والبروتستانتية توجهها نقدياً، ولكن قد يسأل المرء، أليس وجود نقد كهذا لعلم اللاهوت يبين أن الله سواء أكان ظاهراً أم مخفياً ليس كلمة جوفاء بالنسبة له (غادامير، ١٩٩٠، ص ٣٤٤).

يعتبر هيدغر سؤال الإله سؤالاً في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر، وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ما هو الله؟ وإن فقدان بعد المقدس هو الإثم الحقيقي الذي اقترفه عصرنا (غادامير، ١٩٩٠، ص ٣٤٤) إن عودة المقدس عند هيدغر تُنتج إله يتميز عن صورته كما اختطتها الديانة المسيحية أي أرسومة الإله الخالق، كما أنه رفض أيضاً دنيوية المسيحية التي اقتضت الاستعاضة عن الله بالشعب (النازية) أو بالمعنى أو القيمة الليبرالية إذ من شأن هذه الاستعاضة أن تبقى معادية للمسيحية كما أنه لا يعتبر الإله المسيحي الإله الواحد ولذلك يتحدث عن الآلهة بصيغة الجمع وما كان معنى هذا عنده القول بمذهب الوثنية أي بتعدد الآلهة (الشيخ، ٢٠٠٧، ص ٦٧٠).

ويعرف الإله الأخير بأنه الآخر تماماً إزاء الآلهة التي كانت وبخاصة الإله المسيحي، إن الإله الأخير هو ما يستنفذ فضاء المقدس الذي عجز إله المسيحية عن استنفاده بسبب الإفراط في عدميته وهو معنى "موت الإله" لدى نتشه، هذا ما جر مشكلة العدم وقلق الدازاين إزاء وجوده، من مميزات إله هيدغر أنه ليس لها أخلاقياً لأنه لا يأمر ولا ينهى فهو إله الشعر وليس إله الوحي (مهنا، ٢٠١٢، ص ٢٣٩) كما أنه إله التناهي في مقابل لانهاية الإله المسيحي، الإلهي عند هيدغر هو فضاء طبولوجي للظهور والإشراق، أو الفرار والعودة كما يقول هولدرين (مهنا، ٢٠١٢، ص ٢٣٩) ولعودته ما علينا إلا توفير أسباب تحليلات الإله.

يقر غادامير بأن هيدغر لم يجد أبدا جوابا عن سؤاله الأصلي الذي ما فتأ يقدمه، أي السؤال الآتي: كيف يمكن للمرء الحديث عن الله من دون أن يختزله إلى موضوع من موضوعات معرفتنا؟ بل إنه فرض سؤاله بمثل سعة أفق التفكير هذه، وهو أنه لا يمكن لله المفهوم فلسفيا أو لاهوتيا أن يقوم مقام إجابة السؤال، ويلزم بالتأكيد أن نفترض الأخذ بأي منهما ولقد عد هيدغر الشاعر فريدريك هولدرين شريكه الأقرب في هذا الحوار الفكري إن تفجع هولدرين على المهجر (غادامير، ١٩٩٠، ص ٣٩٤)، أي مناداته الآلهة الخفية، ومن جهة أخرى وعيه بأننا مازلنا قادرين على أن نخرج إلى السماء، كل ذلك كان شبيها بتعهد لهيدغر بأن حوار الفكر يمكن أن يجد شريكا حتى عشية التشرذ التام للعالم ونأيه عن الآلهة، ونحن كلنا نشارك في هذا الحوار والحوار يتواصل، لأنه فقط من خلال الحوار يمكن لأية لغة أن تغتني وتواصل تطورها، لغة نشعر معها أننا في بيتنا وسط عالم يصبح غريبا علينا يوما إثر يوم (غادامير، ١٩٩٠، ص ٣٩٤).

ولبدء جديد ما علينا إلا انتظار الإله، الانتظار هنا هو ما يتخذ أحيانا اسم السكينة أو السكون أو الطمأنينة، انتظار للشأن المفتوح الذي يكتي عنه هيدغر باسم "الأمر الممتد الشاسع الحر" أي انتظار أن تنفتح لنا الكينونة من ذاتها، وإن الصلة بهذا الشأن الشاسع الحر الممتد هي بالذات ما يسميه انتظار، فمعنى أن ننتظر هو أن نلتزم في انفتاح الكينونة وانفساحها، ولا يفهم من هذا الأمر أن الإنسان هو الفاعل وإنما الكينونة هي ما يحملنا على الانتظار إن كنه الإنسان في كونه ذاك الذي ديدنه أن ينتظر إذ يحفظ في الفكر، وحده متى كان الإنسان بما هو راعي الكينونة ينتظر حقيقة الكينونة بما الانتظار حفظ لها، يمكنه حينها أن يتقرب مجيء الكينونة (الشيخ، ٢٠٠٧، ص ٦٥١).

يبدو، أن الخوض في المقدس ومفهوم الإله يجعلنا ننساق دون أن نشعر في بحث هيدغر عن الوجود، يبدو جليا أن فكر الكينونة هو الأساس لكل فكر ديني، وربما يسعنا الإقرار أن بحثه الوجودي هو بحث خفي عن الإله ولا مناص من التأسيس لحقيقة الوجود إلا بحضور المقدس

3. التأسيس لحقيقة الوجود بحضور المقدس:

1.3 الحداثة والدين:

إن قراءة هيدغر ترقن الحداثة الغربية داخل أفق الميتافيزيقا وتتأولها كحدث أنطو-تيولوجي، لم يتقدمه مثيل، ذلك لأن الحداثة برأيه هي عصر تجذر نسيان الوجود بامتياز، حيث بات الإنسان بما هو "ذات" بدعة جارية في خطاب المحدثين تشي كما يقول هيدغر بأكبر تجديف أو بأكبر هرطقة ضد الوجود، ولقد جرى توثين الإنسان، والتعالي به إلى مقام أقنوم للأزمة الحديثة، ضد الحضور الإلهي في العالم، وكل المرجعيات الترنسندنالية (الشيك، ٢٠٠٦، ص ١٢٨).

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر مسيكة خولة مراجي رايح

بكلمة عامة تنصب كل جهود هيدغر، في حقيقة الأمر، على تأكيده ضرورة سؤال الوجود يرجع لأننا نعيش في حقبة وفي إطار تقليد يهيمن فيه فهم للوجود يجعل المقدس من قبيل اللامفكر فيه أو يقضي احتمال تجليه، هذا التقليد هو الذي يلخصه إجمالاً في كلمة ميتافيزيقا، نعرف أن الميتافيزيقا تحاول منذ أفلاطون تفسير الوجود انطلاقاً من مبادئها الأولى (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٥١) ومعناه أن الاهتمام كان يختص بالجانب النظري دون الاهتمام بحياة الفرد اليومية هذا ما أدى للبعد عن الوجود، ولقد فسر هيدغر تاريخ الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون على أنه تاريخ انحلال وتدهور، كان هيدغر يعتبر أن تفكيره الخاص (بحث تاريخي عن الوجود) ما هو إلا محاولة لتجاوز هذه الميتافيزيقا، للتخلص من العدمية (نسيان الوجود) التي تغلغت في داخلها، والذي أدى بدوره لتجاوز فكرة الألوهية في الميتافيزيقا الغربية، وهذا لا يعني أن هيدغر ينكر فكرة الإله كأفق لخلاص الإنسان (سامي، ٢٠١٦، ص ١٤٠) لذا كان شاغله الرئيس فتح دروب الوجود الأخرى التي ألغيت لحساب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة الوجود لا سيما أنه سعى إلى تكوين ميتافيزيقا أنطولوجية تعني العودة إلى أصل الوجود، فالميتافيزيقا الحقيقية هي التي تفكر في سؤال الوجود.

يجدر بنا الإشارة هنا إلى أن تصور الحداثة للوجود استند إلى تصور اختزلته بقابليته للرؤية، ومن ثم مبدئياً في علاقته بالنظرة الإنسانية، ما يكشف عنه هيدغر هنا هو التصور الاسمي للوجود والذي يرتبط بالأولوية التي يعترف بها العلم لما هو قابل مباشرة للملاحظة، لكن هذه النظرة تهمش كلية مسألة المعنى فما معنى وجودنا ووجود الكوسموس إذا كان العالم يتلخص في مجموعة كتل متحركة تديرها قوانين الميكانيكا وحدها (سامي، ٢٠١٦، ص ١٤٠).

من الواضح أن الدين بالنسبة إلى هذا البناء ليس إلا بناء ثانوي للفكر فلم يعد إلا تخيلاً وصار الإيمان موقفا ذاتياً ومن ثم فهو إشكالي وهذا الحكم يصدق على كل المعتقدات الأساسية التي أصبح يتحدث عنها باسم القيم المستفادة من علم الاقتصاد في القرن التاسع عشر فأضحت القيمة لا تحيل أبداً إلى شيء جوهري أو أسمى إنما إحدى نتائج هيمنة النزعة الاسمية (سامي، ٢٠١٦، ص ١٤٨) وما يهم بالنسبة لهيدغر هو إدراك الحياة ومعناها انطلاقاً من الحياة فأكثر أصالة من وقائعية الأشياء هي الحياة بوصفها كذلك (كايل، ٢٠١٧، ص ١٨٠).

فلا ريب أن الحداثة هي عصر خلع الملمح السحري عن العالم، وعصر أفول الآلهة وانحجاب المقدس، وما كان لمشروع الحداثة الغربية أن يصير مشروعاً محتملاً. بدون انعطافة عدمية عاصفة، ولعل تلك الانعطافة العدمية هي التي جعلت المشروع الحداثي، في ظاهره مشروع لا تيولوجيا متعالياً على كل ميتافيزيقا (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ١٢٨).

هنا تجد العدمية أصلها وتكمن عظمة هيدغر في كونه تعرف على إخراج العدمية هذا المنبثق عن النزعة الاسمية، فالعالم وهو خاضع للحساب حيث كل شيء يحتسب ويستند لمبدأ العلة سقط في العدمية، هذه الأخيرة شكلت أفقا هائلا حين انسحبت الآلهة، ومنه أصبح الكائن بلا أساس وأصبح وجوده هاوي، والخلاص في نظره لا يمكن أن يتأتى إلا من فهم جديد للوجود لذلك يدافع في كتابه رسالة في النزعة الإنسانية عن كون مسألة الوجود مسألة ذات أولوية على مسألة المقدس والإلهي (غرنديان، ٢٠١٧، ص ١٤٩).

2.3 في البحث عن الدين:

الملح الآن على مستوى التفكير لدى هيدغر، فهم ماهية الإنسان نحو فهم المقدس، هذه الماهية التي أشكلت في العصر الحديث وخلاص الغرب يكمن في أن يثيروا سؤال الوجود من جديد بعد أن نسوه، وفي سياق هذا الفكر يصبح تجلي الإلهي موضوعا قابلا للتفكير، وقد تناول هيدغر مفهومي الغربة والألفة والسكن في تعبيره عن علاقة الكائن بالعالم فتحيل الأولى إلى موقف الإنسان الحديث في بعده عن الوجود، والسكن تعبير عن وقوفه بالقرب من الوجود ففي الغربة نسيان الموجودات للوجود واحتجاب للحقيقة فيصبح الموجود مجرد شيء وسط بين الأشياء وينتمي إلى عالم يغيب عنه بعد القداسة والتغلب على هذه الغربة يبدأ بالتساؤل عن الوجود (جعفر، ٢٠٠٠، ص ٥٠٤).

قال هيدغر، في إحدى المصادر الكبرى للفلسفة المعاصرة، نعتي كتابه (نداء الحقيقة): "...وبينما ينتفي السر في النسيان فإنه يفرض على الإنسان الاستقرار في حياته العادية وهكذا تعتمد البشرية على استكمال عالمها بما يستجد لها من أهداف، وتملأه بمشاريعها عندئذ يستمد الإنسان الذي نسي الموجود بكلية مقاييسه من هذه الخطط والمشروعات دون أن يفكر في الأساس الذي يقوم عليه اتخاذ المقاييس، وعلى الرغم من التقدم الذي سيحرزه إلا أن الإنسان يخطئ في تقدير الماهية الأصلية للمقاييس التي يتخذها إنه يزل ويستفحل الزلل كلما تصور أنه وحده بوصفه ذاتا هو مقياس كل شيء (هيدغر، ١٩٧٧، ص ٢٨٧).

هنا يبدو أن غياب الأساس يحيل إلى غياب البعد الديني الروحاني، وهذا ما سيؤدي إلى أفول معنى الوجود وماهيته، وسيستحيل الفكر الإنسي إلى مركزية مادية مع الحداثة بشكلها الغربي حيث تم إلغاء تام للمقدس عن العالم، فبات الوجود علاقات رياضية وجملة ظواهر موضوعية تنظمها علل وأسباب عقلية لا مجال فيها للروحانيات، والحال أن السبيل للخلاص يكون بعودة المقدس.

فكر الوجود وإمكان المقدس عند هيدغر

مسيكة خولة مراجي رايح

يرى هيدغر أنَّ سؤال المقدس لا يمكن طرحه بمعزل عن سؤال الوجود لأنَّ فلسفة الوجود توحى بإمكانيات جديدة لفكرة الإله وربما كانت هذه الإمكانيات أكثر تطوراً من مفهوم الألوهية التقليدي وبذلك يمكن الذهاب إلى أن كتابات هيدغر عن الوجود إنما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الله وتعبير مقنع عن الإيمان بوجود الله، وأن تعبيراته الغامضة الصعبة تخفي ورائها نفس المواقف القديمة إزاء الدين وأمثلة ذلك واضحة في حديثه عن التصميم فهو في الدين الطريق إلى تجنب المعصية ويعبر عن النفس اللوامة، أما عند هيدغر هو الطريق إلى الوجود الحقيقي، والموت في الدين حقيقة لا مفر منها وهو عند هيدغر إسرار لتحقيق الإمكانات والأبدية وانبثاقية للآنية في العالم (جعفر، ٢٠٠٠، ص ٥٠٤)، بهذا المعنى يظهر جلياً أن أسئلة الوجود هي أسئلة دينية كما أنَّ بحثه في خلاص الموجود "الإنسان" وكلامه عن القلق والموت تحيل إلى إichات دينية يغلب عليها طابع لغوي لاهوتي.

ولا أدل على هذا الارتباط بين الوجود والدين، هو إطلاع هيدغر على كتاب "عن الوجود" ألفه "كارل بريج" الذي كان أستاذاً للعقائد (علم الأصول) بجامعة فرايبورغ ١٨٩٦، ووجد هيدغر في نهايته نصوصاً عديدة اختارها المؤلف من كتابات أرسطو والإكيني واللاهوتي اليسوعي الأسباني سواريز (١٤٥٨-١٦١٧)، إلى جانب التصورات الأساسية في الأنطولوجيا حتى أصبح هيكل الميتافيزيقا يتأسس على الجدلية بين الأنطولوجيا واللاهوت، بالإضافة إلى دراسته اللاهوتية التي تلقاها في معهد فرايبورغ الأسقفى التي كان لها دور فعال ومؤثر في توجيه فكر هيدغر (سامي، ٢٠١٦، ص ٢٠٣).

إنَّ نقد هيدغر استدعى مهمة جديدة لللاهوت في مقابل المسيحية السائدة وهذه المهمة تتلخص في الدعوة إلى البحث عن معنى الحياة بعد تشظي الحقيقة وأقول المعنى والعودة إلى الإيمان وحمايته بوصفه أفق استجلاء الماهيات وكشف الأسباب البعيدة والعلل القصوى وسبر أعماق الوجود الحقيقي (جعفر، ٢٠٠٠، ص ٥٠٤)، وفي المعنى نفسه يعتبر سؤال هيدغر عن المقدس والألوهية والإله في نطاق إنارة الوجود إنما هو تعبير عن فكرته عن قرب الإله وغيبابه فالإنسان قد بعد عن وجوده واستغرق في نسيان ماهيته وهو عندما يتحرك صوب المقدس يحتاج إلى حقيقة الوجود لأنه يتضح من خلالها، أي أن التفكير في إنارة الوجود يمهّد للمدخل الممكن للمقدس من خلال نور الوجود (جعفر، ٢٠٠٠، ص ٥٠٤).

ولكن تداخل الوجود مع المقدس لا يعني أن الوجود هو الله، فالوجود هو حقيقة زمانية يشكل معنى التاريخ وليس ذاتاً ولا موضوعاً بل هو انفتاح محض وعلاقة محضة كما أن الوجود لا يتصور من حيث الفعلية بل من حيث الحضور والحاشة، لذا فمهمة الفكر واللاهوت هي التحرر من إله الفلاسفة ابتغاء الاقتراب من الله الحقيقي بمسألة الوجود، كما أن الله لم يمت وأن ألوهيته تحي وهي أقرب إلى الفكر منها إلى الإيمان وتتلقى أصلها من حقيقة الوجود ونحن لم نستطع أن نصل إلى الإله بسبب طريقتنا القاصرة في الحديث عنه مما يستدعي لحظة نقدية لنمط تفكيرنا وحديثنا عن الإله.

إذن التبولوجيا كامنة في أنطولوجيا هيدغر، لكن الأنطولوجيا ليست مؤسسة على اللاهوت حتى لا تندرج تحت الميتافيزيقا التقليدية التي تخلط في رأيه بين الوجود والموجود، وإنما معنى الوجود يتأسس على الإله ومتعلق به أي يتكشف وينفتح بفضل الإله من خلال ذلك يصوغ فكرة "الخلاص" أو "النجاة" الذي لا يتحققان إلا بفضل الإله، بذلك يتجاوز فكرة الإله الميتافيزيقي القديم، ويجرده من أشكاله القديمة مع الإبقاء على معنى "تفرده بالقداسة".

٤. خاتمة:

صفوة القول ننتهي إلى نتيجة مفادها أن إحلال هيدغر للوجود محل الإله، كان لتخليص أوروبا من العدمية التي خلفها الفكر الذي يقول بموت الإله وأفق التفكير الهيدغري في البحث عن الكينونة ينتهي إلى مآلات دينية وأن سؤال الوجود الذي جاهد في إثارته ومحاولة الإجابة عليه ما هو في الحقيقة إلا من أجل فتح السبيل لعودة المقدس وما السبيل لذلك إلا بكشف حقيقة الوجود.

الهوامش:

^١ سنحاول خلال هذا البحث تجنب أي نزعة تصنيفية تحاكم هيدغر وتضعه في خانة مذهبية معينة تماشيا مع المعتقد الهيدغري الرافض لكل أنواع الاختزال والتمذهب، إلا أن مقارنته الفلسفية تندرج ضمن ما يسمى بالفلسفة المابعد حداثية.

قائمة المراجع والمصادر:

١. هيدغر مارتن، (١٩٧٧) نداء الحقيقة، تر/ عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
٢. المسكيني فتحي، (٢٠١٨)، الإيمان الحر أو ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين، ط١، مؤمنون بلا حدود، المغرب.
٣. الشيكرك محمد، (٢٠٠٦)، هيدغر وسؤال الحداثة، ط١، أفريقيا الشرق، المغرب.
٤. مهنانة اسماعيل، (٢٠١٢)، الوجود والحداثة هيدغر في مناظرة العقل الحديث، منشورات الاختلاف، الجزائر.
٥. كولنر جيمس، (١٩٧٣)، الله في في الفلسفة الحديثة، تر/ فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة.
٦. جوليفيه ريجيس، (١٩٨٨)، المذاهب الوجودية من كيركغارد إلى جان بول سارتر، ط١، تر/ فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت.
٧. مسلان ميشال، (٢٠٠٩)، علم الأديان مساهمة في التأسيس، تر/ عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت.
٨. صفاء عبد السلام جعفر، (٢٠٠٠)، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر، ط١، منشأة المعارف، مصر.
٩. غدامير جورج هانز، (١٩٩٠)، طرق هيدغر، تر/ حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة..
١٠. الشيخ محمد، (٢٠٠٧)، نقد الحداثة في فكر مارتن هيدغر، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

-
١١. غرندوان جان، (٢٠١٧)، فلسفة الدين، تر/ عبد الله المتوكل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.
١٢. كابيل فيليب، (٢٠١٧)، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتين هيدغر، تر/ فؤاد مليت، ابن النسيم للنشر والتوزيع، الجزائر.
١٣. فاتيمو جيان، (١٩٨٧)، نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر/ فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.
١٤. بودريار جان، (٢٠٠٨)، المصطنع والاصطناع، تر/ جوزيف عبد الله، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
١٥. Martin heidegger , (1964), lettre sur l'humanisme, aubier, paris.

المقالات:

١٦. سامي ميرنا، (٢٠١٦)، هيدغر والدين السفر في اللغة والسكن إلى حوار الله، مجلة الاستغراب، العدد ٥.
١٧. العايب حيدر، (٢٠٢٠)، الديني واللا ديني في الغرب المعاصر مساومة مستحيلة، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد ٣