قضية الألوهية في الفكر الوجودي: عرض ونقد

عمر أبو المجد حسين قاسم النعيمي

المقدمة:

أحمد الله تعالى وأثني عليه الخير كله، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى الآل والأصحاب أجمعين، وبعد:

فالتفكر قيمة عظيمة في حياة الإنسان، ولقد خلق الله الإنسان وكرّمه وفضّله على كثير من المخلوقات بالعقل. ولكن هل كل عقل حقيق بالاحترام والاعتزاز؟ لو كان الأمر كذلك لما افترق أحد عن أحدٍ، ولما ساغ لأحد أن يلوم أحدًا. إلا أن واقعنا يحدثنا بغير ذلك، فالعقول متفاوتة في القدرات والاحترام والرزانة. ولا يمكن للعقل الإنساني أن يستحق الاهتمام إلا إن كان موضوعيًا رزينًا منطقي الطرح والمعالجات. وأما إذا ابتعد عن الموضوعية وأغرق في الانطباعية ـ كما هو شأن العقل الوجودي ـ فالأمر حينئذٍ مختلف، ووضعه على محك النقد والتفنيد.

ولأنني عُنِيت بالأديان والفرق على مدى سنين طويلة، ارتأيت تناول موضوع الألوهية لدى الفكر الوجودي والبحث فيه، على الرغم مما يقال بانتهاء الفكر الوجودي وزوال الاهتمام به. ذلك أن الواقع يؤكد بقاء فكره في جانب الألوهية ضمن قوالب فكرية أخرى، إلا أنها لا تختلف كثيرًا في الطرح والمضمون، فإنكار الألوهية، وإنكار الطبيعة البشرية، وإنكار الأخلاق المستندة إلى الدين، واعتماد الأخلاق العملية التي ينشئها الإنسان من ذاته، كلها طروحات مازالت قائمة ومتبنّاة على الرغم من اختفاء مسمى الوجودية في ميدان الفكر الغربي حاليًا. وبما أن الخطورة ـ في تقديري ـ تكمن في الأفكار أصالة، لذا عقدت العزم على دراسة هذه القضية، والتنقيب عنها لدى ملأ الوجوديين من أمثال فريدريك

نيتشة وسورين كيركيجارد ومارتن هيدجر وألبير كامو وجان بول سارتر وغيرهم، راغبًا في التعرف على مصطلحاتهم في هذا الباب، وتحديد منطلقاتهم في التعامل مع قضية الألوهية، والمآلات التي انتهت إليها طروحاتهم الفلسفية فيها. وقد تيسر لي من ذلك لطائف اشتمل عليها البحث الذي بين أيدينا، وإني لأرجو أن يكون مضمونه معالجًا للفكرة التي رمت البحث عنها، محققًا للغاية التي أنشئ لأجلها.

ولا يفوتني هنا شكر جامعة سلمان بن عبد العزيز ممثلة في عمادة البحث العلمي لدعمها مشروع هذا البحث، راجيًا لهم الخير والنجاح على الدوام.

مشكلة البحث:

إن اطلاعي المستمر على الأفكار الدينية لدى الوجودية تحديدًا وبقاء تأثيراتها العقدية والأخلاقية حتى الآن؛ أوجد لدي تساؤلًا دفعني للبحث في هذه القضية وهو: الوجودية تستهدف تأكيد وجود الإنسان، فمتى وقفت الألوهية عائقًا أمام ذلك؟

حدود البحث:

رغم أن للاستشكال أكثر من بُعْد، إلا أني حددت البحث بقضية الألوهية فقط في الطروحات الوجودية، مع أنها شملت في بعض النقاط شيئًا من الجانب الأخلاقي.

أهداف البحث:

أبرز أهداف البحث تتمثل في الآتي:

1- تحديد أطر الطرح الوجودي لقضية الألوهية.

2- إيضاح التجاذبات الفكرية في قضية الألوهية داخل المذهب الوجودي.

3- بيان التناقضات الفكرية لدى المذهب الوجودي عمومًا، ولدى الفيلسوف الوجودي نفسه في قضية الألوهية.

4- بيان الجانب الانطباعي لدى معظم الوجوديين، وتباعدهم عن التبريرات العلمية والمنطقية.

5- تعقب دواعي إنكار الألوهية والرد عليها.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على ثلاثة مناهج هي:

المنهج الاستقرائي: ويقوم الباحث من خلاله باستقراء المادة العلمية باعتبارها جزئيات البحث، ثم تصنيفها وفق الحالات المتشابهة، ثم التوصل من خلالها إلى الأحكام الكلية التي يتضمنها البحث.

والمنهج التحليلي: وتتم من خلاله عمليات: التفسير لأقوال ومواقف مفكري الوجودية، ثم

النقد لتلك الأقوال وفق القواعد الشرعية والعلمية، ثم الاستنباط الذي يتمثل في نتائج البحث.

والمنهج الجدلي: ويستخدم الباحث من خلاله مجموعة أساليب عقلية لإثبات قضية ما أو نفيها أو لبيان صدقها أو كذبها.

خطة البحث:

اشتمل البحث بعد المقدمة على ثلاثة مباحث هي:

1- الألوهية في مصطلحات الوجوديين.

2- وتصورات الألوهية لدى الوجوديين.

3- نقد وتعقيب.

4- الخاتمة متضمنة أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد: التعريف بالوجودية:

عرف ريجيس جوليفيه الوجودية بأنها: "جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه، من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى هذا التوكيد للذات"[1]، وعرفها نيقولاي بيردياثف بأنها: "معرفة بالواقع عن طريق الوجود الإنساني ومظاهره العينية"[2]. وبتتبع أقوال فلاسفة الوجودية نجد أنها تدور حول الوجود الإنساني وإبراز قيمة وجوده الفردي، فهو الحقيقة اليقينية الوحيدة في نظرهم، وعلى الإنسان أن يهتدي إلى وجوده بنفسه، وأن يكون مستقلًا بنفسه عن الآخرين[3].

وأما المنطلقات الفكرية لدى كبراء الوجوديين فيمكن تحديدها باتجاهات أربعة هي[4]:

الأول: ويمثله كارل يسبرز (Karl Jaspers) المعتمد على تصورات سورين كيركيجارد (Soren Kierkegaard) الأب الروحي للوجودية بشقيها المتدينة والملحدة، والذي يرى أن النظر في الوجود يقتضي إنكارًا للمذهب الفلسفي، لأن فلسفة الوجود لا تعنى سوى التحليل الضيِّق للوجود الإنساني "الفردية والعينية"، وما عدا

1- ريجيس جوليفيه، **المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى جان بول سارتر**، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب، بيروت، ط1، 1988م، ص 19.

2- انظر: نيقولاي بيردياثف، **الحلم والواقع**، ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م، ص 9.

3- انظر: المرجع السابق، ص 8، جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، عالم المعرفة، سلسلة إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1982م، ص 73، 74.

4- انظر: جوليفيه، **المذاهب الوجودية**، ص 6 - 8.

ذلك فليس له قيمة وجودية إلا العلاقة الإشارية أو الرمزية.

الثاني: ويمثله مارتن هيدجر (Martin Heidegger)، ويرى أن الوجودية يجب أن تقتصر على التحليل الوجودي، وعلى أساس منه تقام فلسفة الوجود أو علم الوجود "أنطولوجيا". ويقترب جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) من هيدجر من حيث طموحه إلى إنشاء علم الوجود.

الثالث: ويمثله جبرييل مارسيل (Gabriel Marcel) الذي جاء باتجاه متردد بين مذهبية هيدجر وتصورات يسبرز، فعمل على إقامة فلسفة عينية لا تُكَوِّن "أنطولوجيا"، وإنما تُكَوِّن صياغة مذهبية لمطالب الإنسانية الجوهرية ابتداءً من حاجته إلى "المطْلَق".

الرابع: ويمثله ألبير كامو (Albert Camus) و جورجيس باتاي (Georges Bataille) وهما يشتركان إلى حدٍ ما مع مارسيل، ولكنهما لا يشتركان مع الآخرين في شيء عدا اعتقادهم بأن الوجود والعالم عبث سخيف في جوهره. فنراهما يرفضان تصورات يسبرز ولا يجدان فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات. وينبذان أنطولوجيا هيدجر وسارتر لأنها تصير إلى تقوية روح التفاؤل، وتأسيس مذهب عقلي، وهما يرفضانه رفضًا قاطعًا.

ويظهر مما تقدّم أن الوجودية ليست مذهبًا فلسفيًا محدد المعالم والمبادئ، يلتزم به أتباعه، وإنما اتجاه تطرح فيه الأفكار الوجودية كلٌّ وفق مبادئه ومنطلقاته، ولذا جاءت على شكل شقين متدين وملحد، إلى جانب مظاهر التناقض الأخرى التي سيكشف البحث عن جانب منها. ويمكن تحديد طبيعتها بأنها: اتجاه أدبي، يغالي في قيمة الإنسان الفرد ويجعل منه العِلَّة والغاية، وتختلط فيه التناقضات الفكرية، أوجدته صرخة أدباء أرادوا تقديس الحرية المطلقة، فنشأت لديهم ردة فعل ضد كافة القوالب الاعتقادية والاجتماعية، بما في ذلك الثورة الفرنسية ونتاج أفكارها، والحركات القومية، والفكر الماركسي، بحجة أنها تحد من رغبة الإنسان الفردية في الاستمتاع بالحياة والشعور بالسعادة[5]، دون الالتفات إلى القيم والأخلاق والأديان، فتبلور جراء ذلك اتجاه وجودي لا أخلاقي، يُعنى بالنفع المادي للفرد، بغض النظر عن الآخرين، ويدعو إلى عبادة الذات، ويكفر مفكِّروه الملاحدة بالألوهية وعموم الأديان وما يتصل بها من أخلاق. يقول جون ما كوري: "يبدو أن الأسلوب الوجودي في التفكير ينبثق كلما وجد الإنسان أن أمنه قد أصبح مهددًا، وعندما يدرك ألوان الإبهام واللبس في العالم، وعندما يعرف وضعه العابر في هذه

5- انظر: سارة بنت عبد المحسن آل سعود، **قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1415هـ، ص379.

الدنيا، وذلك يساعدنا كثيرًا في تفسير السبب الذي من أجله ازدهرت الوجودية في تلك البلاد التي تقوضت فيها البنية الاجتماعية وانقلبت رأسًا على عقب وأعيد (فيها) تقويم القيم كلها من جديد"[6].

المبحث الأول: الألوهية في مصطلحات الوجوديين:

نظرًا لأن الوجودية اتجاه أدبي جمع لفيفًا من الأدباء والفلاسفة الغربيين مختلفي المشارب، حتى إن ذلك قد انعكس على فكرتهم الوجودية التي آمنوا بها، فكان منهم الوجودي المتدين، والوجودي الملحد، تقول الدكتورة يمنى الخولي: "الوجودية إذن مجرد اتجاه عام لتحليل الوضع الإنساني، بل واتجاه ظل مضمرًا ولم يخرج من الصحائف ولم يَتَبَدّ إلا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، في ألمانيا ثم في فرنسا، ولم يكتسب حتى اسمًا إلا عام 1929م. لا غرو إذن أن يضم الاتجاه الوجودي فلاسفة شتى تختلف مشاربهم أيما اختلاف، وقد تتناقض، ليس فقط في قضايا الفلسفة العامة، بل وفي صميم القضايا التي تشكل صلب الاتجاه الوجودي، ولن نجد مقولة واحدة اتفقوا عليها، أو يمكن أن تنطبق عليهم جميعًا بلا استثناء"[7]. ومن ثم جاءت المصطلحات والمفاهيم المتناولة لموضوع الألوهية عندهم مختلفة المسمى أو المدلول أو فيهما معًا. وفيما يأتي عرض لأبرز تلك المصطلحات ومدلولاتها وفق الطرح الوجودي لها، وسيأتي التعقيب عليها في موضعه:

أولاً: مصطلح السقوط:

استخدم مارتن هيدجر مصطلح "السقوط" للتعبير به عن حالة بحث الإنسان عن "الأنا" التي هي ظاهرة من ظواهر الوجود، محدودة بالزمان والمكان، ويتمثل وجودها في مظهر وثيق الارتباط بوجود الآخرين ووجود العالم الذي سقطت فيه "الأنا" لا إراديًا ووجدت في حيّزه.

ونلحظ في تعبيرات هيدجر محاولة لتفادي المعنى الديني للسقوط فيقول: "أما ما يدعوه (الوجود والزمان) بالـ: سقوط، هو نسيان حقيقة الوجود بفعل اجتياح للموجود غير مفكر فيه في ماهيته. وكلمة سقوط هنا لا تشير إلى خطيئة الإنسان بالمعنى الفلسفي الأخلاقي وقد جرد من سياقه الديني، أي بالمعنى الوضعي. بل إلى صلةٍ ما هويةٍ للإنسان بالوجود داخل علاقة الوجود بماهية الإنسان"[8]. فهنالك

6- جون ماكوري، **الوجودية**، ص 67، وما بين القوسين (فيها) أصله في الكتاب (فيه) وهو خطأ.

7- يمنى الخولي، **الوجودية الدينية**، دار أنباء، القاهرة، 1998م، ص42-43.

8- مارتن هيدجر، **النزعة الإنسانية**، رسالة ترجمها عبد الهادي مفتاح، متاحة على الرابط الإلكتروني http://www.aljabriabed.net/n11_11miftah.htm. ويلحظ وعورة العبارة، وذلك عائد إلى التلاعب اللفظي الذي عرف به هيدجر، الأمر الذي يصعِّب الترجمة إلى حد ما.

ما يوحي هنا بأن هيدجر إنما أراد تفادي المفهوم الكنسي للخطيئة المستديمة، ملاحظًا واقعة إهباط آدم وحواء عليهما السلام دون ملابساتها. إلا أن فحوى هذه الكلمات ـ وفق ما يظهر لي ـ تكشف الوجه الإلحادي لهيدجر حيث أراد هنا أن يتناسى أصل وجود الله، وبالتالي يفصله عمليًا عن وجود الإنسان من خلال عملية السقوط، التي تجعل وجود الإنسان مطلقًا، وتنفي أي دور عملي للإله في هذا الوجود، حيث إن الله سبحانه وتعالى والإنسان اشتركا في الوجود زمانًا ومكانًا، فلما كان الهبوط انفصل عنه الإنسان ومن ثم البشرية جمعاء انفصالًا كليًا.

ذلك الفحوى وتلك الإيحاءات دفعت بجان بول سارتر إلى القول: "وعندما نتكلم عن السقوط ـ وهو تعبير عزيز على هيدجر ـ فإنما نعني أن الله ليس بموجود"[9]. لذا كان مدلول مصطلح "السقوط" لدى الوجودية الملحدة يعني إنكار وجود الله وفق تصريح سارتر، أو إنكار صلة الإنسان بالله تعالى وفق إيحاءات هيدجر وشعور نيقولاي بيرديائف الذي يقول: "بيد أنني كنت أشعر في معظم الأحيان بغياب الله عن العالم، وهجران الله للإنسان والعالَم، والحق أن هجران الله للمجتمعات والمدنية الإنسانية هو التجربة الأساسية للعصر الذي كان من نصيبي أن أعيش فيه"[10].

إلا أن باول تيليش يدخل "الماهية" في دلالة هذا المصطلح فيقول: "فالسقوط (FALL) ـ سقوط آدم من الجنة إلى الأرض ـ يعني الانتقال من الماهية إلى الوجود"[11]، والماهية معنى جديد لم يتطرق إليه أولئك، وتقتضي أن تيليش لا يقرّ بالوجود الحقيقي المتعين للإنسان في الجنة، وإنما التصورات الأولية المحددة له التي تحولت إلى الوجود العيني بعد السقوط.

ثانياً: مصطلح المتعالي:

للوهلة الأولى يتبادر إلى ذهن سامع مصطلح "التعالي والمتعالي" ذي الخلفية الدينية أن المراد به هو الله تعالى. وهو معنى لم يكن خافيًا على فلاسفة الوجودية حتى الملحدين منهم، إلا أن قوالب الوجودية ألزمتهم بمعان أخرى تقترب تارة من هذا المعنى، وتبتعد عنه تارة أخرى.

وسارتر أكثر الوجوديين ابتعادًا عن المعنى اللاهوتي، حيث إنه يحصر دلالات هذا المصطلح في الجانب الإنساني تحديدًا ويقول: "وهذه العلاقة بين التعالي كجزء من الإنسان ـ ليس بمعنى أن الله متعال،

9- جان بول سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبدالمنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ط 1، 1964م، ص 14.

10- بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 189.

11- الخولي، **الوجودية الدينية**، ص121.

لكن بمعنى تجاوز الذات ـ وبين الذاتية، بمعنى أن الإنسان ليس مغلقًا على نفسه دائمًا، ولكنه حضور أبدي في العالم الإنساني، هذه العلاقة هي ما نسميها بالهيومانية ـ الإنسانوية ـ الوجودية"[12]. وقريب منه قول هيدجر: "التعالي يعني التخطّي، وهو يفترض كائنًا يقوم بالتخطي، ثم حَدًّا أي شيئًا يجب تخطيه، وأخيرًا شيئًا يتم التخطي نحوه"[13]. فالتعالي وفق هذا المفهوم يعنى الذات الإنسانية الموجودة الخلاقة المتجاوزة لحدود الذات المادية المتحررة من القيود الدينية والأخلاقية التقليدية.

والفكرة ذاتها تبدو أكثر وضوحًا لدى تيليش الذي يجد في الصوفية الرواقية تجسيدًا مثاليًا لذلك التعالي فيقول: "والتمييز بين قولنا "فيما وراء" و "متعال على" يعنى إدراج حكم قيمي، فالرجل الحكيم الذي يقهر الشجاعة والرغبة والمعاناة والقلق يفوق الله ذاته، إنه متعالٍ على الله الذي يقبع فيما وراء كل هذا بفضل كماله الطبيعي وجوهره القدسي"[14]. والفارق بينه وبين سابقيه أن أولئك ومن شاكلهم يستبعدون فكرة الألوهية كلية، بينما نجدها حاضرة لدى تيليش، ولكن بصورة هزيلة مشوهة، سوغت له منح "الحكيم" رتبة تعلو على الذات الإلهية والعياذ بالله. وأن يؤكد في الوقت ذاته على أن إله العهد القديم قد مات، أو أن مفهوم ذلك الإله لابد أن ينتهي[15].

وتحضر فكرة المتعالي الإنسان لدى كارل يسبرز بمفهوم قريب جدًا من مفهوم سارتر وتيليش، إلا أنه يجعل من هذا التعالي نوعًا ثالثًا للوجود، وهو وجود في ذاته[16] يشمل الوجود الموضوعي[17]

12- سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص 16.

13- مارتن هيدجر، **كتابات أساسية**، ترجمة: إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة بإشراف جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2003م، ص 15.

14- باول تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1401هـ، ص 34.

15- الخولي، **الوجودية الدينية**، ص 132.

16- فسره سارتر بأنه، "الجهد الذي يبذله الفرد في محاولته أن يصل إلى المتعالي"، (براتراند آرثر وليام راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، سلسلة إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983م، ج 2، ص220).

17- فسّره عبد الرحمن بدوي بأنه "وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة، أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء مادية واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية، والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض، ويستخدم بعضهم من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته"، عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،

والوجود الشخصي[18].

وحينما ندلف إلى فلسفة نيقولاي بيرديائف نجد ضبابية في مفهوم "المتعالي" لديه، فتارة يتحدث عنه بالمفهوم الإنساني فيقول: "إن معرفة المتعالي هي في حد ذاتها تجربة روحية باطنية، فهي لا تقف فوق رأسي لتفرض نفسها عليّ، وعلى أي الحالات فإن العلو والبطون متكاملان مادام الإنسان لكي يكون باطنًا في شيء ما فإنه لا بد أن يعلو عليه بمعنى ما. ولكي يعلو المرء على شيء فلا بد أن يكون باطنًا فيه بمعنى من المعاني"[19]. وليس هذا سوى تجاوز الذات، ورصيد الإمكانات الذي تستخدمه الأنا لأجل ذلك، وهو معنى متوافق تمامًا مع الأطروحات السابقة. ولكن مفهوم "المتعالي" ينقلب رأسًا على عقب حينما يقول: "أشعر شعورًا محرقًا بأن العالم لا يمكن أن يكون مكتفيًا بذاته، وأن ثمة معنى غامضًا متعاليًا مازال مختفيًا في أعماقٍ أبعد غورًا من ذلك، وهذا المعنى هو الله"[20].

ولا أجد تفسيرًا لذلك إلا أن يكون المتعالي غامضًا بالفعل وغير محددٍ لدى بيرديائف، أو أن لديه متعاليين اثنين: أحدهما: الإنسان المتجاوز لذاته. والآخر: هو الله سبحانه وتعالى. أو أن نضفي عليه مفهوم سورين كيركيجارد لسلوك التعالي، وخلاصته أن يتعالى الإنسان على الغواية والخطيئة، فيتجاوز الكُلّي، ويقف في علاقةٍ مُطْلَقة مع المُطْلَق[21]، فيكون الإنسان متعاليًا بسلوكه، والله متعاليًا بذاته.

ثالثاً: المبدأ العظيم مبدأ العلة:

مارتن هيدجر أبرز فلاسفة الوجودية الذين تصدوا لـ: "مبدأ العلة" صراحة، والمتمعن في كتابه: **مبدأ العلة** يدرك بوضوح أنه كان يهدف إلى تدعيم فلسفته الملحدة النافية لوجود الله تعالى، مبتدئًا ذلك بإبطال القانون الذي تبنّاه جوتفريد ليبنز (Gottfried Wilhelm Leibniz) في كتابه **المونادولوجيا**.

1400هـ، ص 286. وهو أدنى مستويات الوجود في فلسفة يسبرز لأنه "لا يصلح لجعل الذات تتعرف على وجودها الخاص"، سارتر، **حكمة الغرب**، ج 2، ص 219.

18- ويسميه يسبرز أحيانًا بـ: "وجود الأنا"، وهو رصيد لا محدود من الإمكانات تسعى من خلاله "الأنا" إلى تجاوز الذات المتناهية، ويتجه بها إلى "أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي"، ماكوري، **الوجودية**، ص 267، وانظر: سارتر، **حكمة الغرب**، ج2، ص 219.

19- بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 177.

20- المرجع السابق، ص 189.

21- انظر: سورين كيركيجارد، **خوف ورعدة**، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1984م، ص 72-73، والمراد بالمطلق هو الله سبحانه وتعالى. وأما الكلي فهو النظام الأخلاقي، يقول كيركيجارد: "الأخلاقي the ethical ـ بوصفه كذلك ـ هو الكلي universal، وبوصفه الكلي فإنه ينطبق على كل إنسان"، كيركيجارد، **خوف ورعدة**، ص 71.

وعودًا على "مبدأ العلة" يحسن التذكير بأن المراد به: سبب الوجود، فـ: "لا يوجد شيء بدون عِلّة"[22]. وهي الفكرة التي اتكأ عليها هيدجر وبدأ بتحليلها ليتوصل إلى نفي مفهوم "مبدأ العلة" هذا ويقرر مفهومًا آخر مناقضًا له. وتتمحور تحليلاته وفق الآتي:

* المبدأ شيء. أي أنه من الأشياء التي لا بد أن يكون لها علة.
* إذن: ما هي علة مبدأ العلة ؟

هذا السؤال مربكٌ كما يقول هيدجر، ويوقفه أمام احتمالين: الأول: "أن يكون هذا المبدأُ المبدأَ أو الشيءَ الوحيدَ الذي لا يطاله ما يحكيه هو عن نفسه: كل ما هو موجود له بالضرورة علة. وفي هذه الحالة تكون النتيجة شديدة الغرابة وهي أن مبدأ العلة هو الوحيد الذي يبقى خارج تطبيقاته، أي أن مبدأ العلة يبقى بدون علة"[23]. والثاني: "أن تكون لمبدأ العلة علة أيضًا تكون له بالضرورة"[24].

ويعتقد هيدجر عند هذه النقطة توقُّف جميع الاحتمالات، وضرورة معالجة هذين الاحتمالين فقط للوصول إلى النتيجة المنطقية. مع أن هنالك تساؤلًا يقتضي احتمالًا ثالثًا مفاده: هل المبدأ شيء معلول (غير ذاتي الوجود) فيحتاج إلى علة؟ أم شيء ذاتي الوجود (موجود بالضرورة) فلا يحتاج إلى علة؟ ذلك أن الأشياء ليست متساوية الحقائق، ومن ثم ليست جميعها مفتقرة إلى العلة. هذا الاحتمال الثالث هو الذي أثبته ليبنز، واستبعده هيدجر لأنه يسير في الاتجاه المغاير كلية للنتيجة التي يبتغي التوصل إليها. ولنتعرف على الطريقة التي سلكها هيدجر لبلورة معتقده الوجودي عن مبدأ العلة نلحظ الآتي:

بادئ ذي بدء تساءل قائلًا: "من أين تأتي مصداقية هذا الحكم: وهو أنه لا بد من علة ليوجد شيء ما بدلًا من لا شيء؟"[25]، ثم اجتزأ الكلمات التي عبر بها ليبنز عن قانون "المبدأ العظيم" فقال: "إن ليبنز يبدأ مقالته بهذا الحكم: هاهنا في طبيعة الأشياء علة تجعل شيئًا ما يوجد بدلًا من لا شيء... هذا الكلام في حدوده القصوى يقول: إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يكون مبدأ العلة صادقا"[26]، ويشير باختزال شديد لشيء من تقريرات ليبنز، فتبدو هشة لا تقوى على مدافعة حجته الأمر الذي يمكنه من قلب فكرة "الدَّور" التي عَلل بها ليبنز ضرورة وجود "المبدأ الهام ـ أو العظيم" رأسًا على عقب فيقول:

22- مارتن هيدجر، **مبدأ العلة**، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 5.

23- المرجع السابق، ص 14.

24- المرجع السابق، ص 14.

25- المرجع السابق، ص 33.

26- المرجع السابق، ص 33-34.

"ومعلوم أن العلة الأولى هي الله، أي أن مبدأ العلة لا يقوم إلا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما يصدق مبدأ العلة عليه، وها إنّ فِكرَنا يَدُور... يمكننا أن نؤكد بسهولة أنه دَور مغلق"[27].

وليتبين لنا مدى ذلك الاختزال المخل نستحضر الكلمات التي قالها ليبنز نفسه: "لما كانت المادة بما هي كذلك تقف من الحركة والسكون ومن حركة معينة بذاتها موقف اللامبالاة، فلا يمكن أن نجد فيها سبب الحركة بوجه عام، ناهيك عن سبب حركة معينة، ومع أن الحركة الحاضرة الموجودة في المادة تنشأ عن الحركة السابقة عليها، كما أن هذه تنشأ عن أخرى سابقة، فإننا لن نتقدم خطوة واحدة مهما شاء لنا التمادي في الرجوع إلى الوراء، لأن السؤال نفسه سيظل مطروحًا على الدوام، يلزم عن هذا السبب الكافي الذي لا يحتاج إلى سبب آخر سواه، يجب أن يقع خارج سلسلة الأشياء الحادثة وأن يوجد في جوهر يكون علة هذه السلسلة كما يكون كائنا ضروريًا يحمل في ذاته سبب وجوده، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما وجدنا سببًا كافيًا يمكننا أن نقف عنده، وهذا السبب الأخير للأشياء يسمى الله"[28].

لقد أهمل هيدجر الحقيقة الفيزيائية التي احتج بها ليبنز وكذا التسلسل المنطقي والنتيجة النهائية، أهمل كل ذلك ليضع القارئ أمام إشكالية "الدور المغلق"، ثم يتجه به إلى الحل المنطقي المتمثل في تماسك الوجود والعلة واتحادهما داخل إطار عام (اللوغوس) يدل على شيئين معًا في آن واحد، ثم يقول: "العلة تدل إذن على الوجود والعلة في آن معًا"[29]. وهنا أثبت هيدجر أن الوجود والعلة شيئان، وأشار إلى التمايز الخفي بينهما، إلا أنه تراجع بصورة مفاجئة عن ذلك وقرر أنهما شيء واحد فقال: "وعندما سيصاغ مبدأ العلة فيما بعد فإنه لن يبين في البداية إلا هذه الفكرة التي أشرنا إليها والتي تبدو بديهية. هذا المبدأ الذي يبين بداهة هذه الفكرة يدّعي هذه البداهة نفسها. وهكذا يتقبل مبدأ العلة أو يتضمن سُنّةً ذات مصداقية مباشرة. من أين تأتي هذه البداهة أو هذه المصداقية؟ من كون الوجود والعلة هما الأمر نفسه"[30].

وقد توصل إلى ذلك من خلال تحليله اللغوي لكلمات (Grund مبدأ العلة) و (Vermunft عقل) و (rotio حساب) يستنتج أن (Grund) و (Vermunft) من حيث الدلالة "متحدين منذ زمن بعيد في المعنى

27- المرجع السابق، ص 34، وكرر الفكرة نفسها، ص 136.

28- جوتفرد ليبنتز، **الونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة: عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1978م، ص111-112.

29- هيدجر، **مبدأ العلة**، ص 118.

30- المرجع السابق، ص 119.

المزدوج لكلمة (rotio)"[31]، ويصور هذه الثلاثة بمذراة القمح ذات الأصل الواحد والأصلين المتشعبين عنه (Grund) و (Vermunft)، ويجد في ذلك دليلًا حاسمًا على أن "الوجود والعلة: الشيء نفسه"[32].

نخلص من كل هذا الطرح إلى أن مفهوم "مبدأ العلة" الذي يؤمن به هيدجر والوجودية الملحدة هو أن الإنسان علة وجود نفسه. وبمعنى آخر: لا خالق للإنسان، لأن الإنسان لا يحتاج إلى علة لإيجاده، فهو علة نفسه. وهنا يظهر التناغم الجلي بينه وبين سارتر الذي أنكر الخالق وقرر الوجود اللامعلول للإنسان فقال: "إن الإنسان يوجد، ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود"[33].

رابعاً: أمير العالم:

وهذا مصطلح طرحه نيقولاي بيرديائف، وهو وجودي يصعب تحديد انتمائه إلى أيٍّ من الفريقين: المتدين أو الملحد، إلا أنا نجده في أحيان كثيرة يقترب من التدين ـ بغض النظر عن الصواب أو الخطأ هنا ـ وذلك في محاولاته نفي تعلق الشر وعذابات السعير بالله تعالى. ولربما يبدو للوهلة الأولى أن هذه الفكرة هي التي شكلت حجر الزاوية لديه لاختراع هذا المصطلح حينما قال: "والله يكشف عن نفسه للعالم، ولكنه لا يحكمه، إنما يحكمه "أمير" هذا العالم"[34]. إنه على حد تعبيره لا يشك في وجود الله، ويصر على أنه مؤمن به، وغير منكرٍ لوجوده[35]. والذي دفع به إلى الفصل بين هذا العالم وحاكمية الله تعالى له هي مشاهد التكليفات والعبودية الدينية، ومما لا شك فيه أن الصورة الماثلة أمام ناظريه إنما هي الصورة الكنسية بتطبيقاتها المقيتة التي أَلْبِسَتْ قفطانًا دينيًا مزورًا، تلك الصورة التي جعلته يرفض رفضًا قاطعًا أي تصور لله "باعتباره سيدًا والإنسان باعتباره عبدًا، أو الله باعتباره حاكمًا والإنسان باعتباره رعية" ثم يقول: "وأبشع كابوس ديني هو تصور إله شرير، ينظر إليه الناس ـ وقد أعمتهم عبوديتهم ـ على أنه خَيِّر"[36].

ولكنْ لِـم لَمْ تترسخ في ذهنه سوى تلك الصورة المشوهة؟ لا ننسى أننا نتعامل مع فلسفة

31- المرجع السابق، ص 112.

32- المرجع السابق، ص 114.

33- سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص 14.

34- بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 208.

35- المرجع السابق، ص 208، 298.

36- المرجع السابق، ص 209.

خارجة من رحم الاستبداد الكنسي بمثاله القيصري في روسيا، الذي استعبد الرعية باسم الإله وأذاقهم الكثير من الويلات. إنها حالة أورثت تلك الصورة المشوهة التي يرفض بيرديائف أن تقترن بالله أو أن يكون الله حاكمًا لها، ولأجلها رفض مبدأ العبودية، ورفض كذلك أي تصور للآخرة يتكون من ثواب وعقاب وسعير، وتخيل مكانه عالما جديدًا يحكمه الله "تتكشف فيه قوة الله في الحرية والحب"[37]، لأن الله ـ في اعتقاده ـ لا يمكن أن يكون "قاضيًا يعاقب ويثيب مخلوقاته فيبعث بهم إلى الجنة والنار. فليس ذلك إلا إسقاطًا لقوانين هذا العالمِ الموضوعي المستعْبِدِ وعاداتِه على العالم الآخر"[38]، ويؤكد في موطن آخر أنه من العبث اقتران اسم الله بآخرة مليئة بكوابيس جهنمية وعذابات السعير، لأن الله هو "المنتصر على الجحيم، ولأن الجحيم يختفي في أعماق أبدية الله التي لا سبيل إلى سبر غورها والتعبير عنها"[39].

والغريب في الأمر أنه بعد أن يقدم هذه الصورة القاتمة لهذا العالم، يسِمُ "أميره" بالنجاح فيقول: "وقد شرحت آنفًا الأسباب التي أفضت بي إلى اطراح فكرة الله باعتباره سيدًا وحاكمًا لهذا العالم، ذلك أن هذا العالم لا يحكمه الله، بل "أمير العالم"، وحكمه ناجح نجاحًا باهرًا"[40].

وإن كان كذلك فلم انتزاع حاكميته عن الله؟ وأين مظاهر النجاح ومسببات الانبهار وهو لم يتمكن من تصحيح ذلك الواقع المؤلم؟ لا شك بأنه اضطراب فكري لا يعطي مبررًا كافيًا لاختراع مصطلح "أمير العالم". والحقيقة أنه ثمة مبرر آخر أكثر لصوقًا بالجانب الفكري وهو أن: "المناهج التقليدية الشائعة للاعتذار عن الدين لا تنفع إلا في تأييد الإلحاد، وتقديم حجج قوية إلى جانبه، والصعوبة التي يواجهها المسيحيون التقليديون ليست في كيفية الدفاع عن الإيمان بالله، بل كيفية الدفاع عن فكرتهم عن الله وعن عنايته في العالم"[41]، لذا عزف عن كل تلك المذاهب ولجأ إلى فكرة "أمير العالم" ليقرر وجود الله بعيدًا عن هذا العالم فقال: "أما الله فإنه يحكم ملكًا آخر لا يقاس إطلاقًا إلى جميع الأشياء التي يعزوها هذا العالم إليه، وليست العناية الإلهية فاعلًا يمكن قياسه بالمصطلحات الطبيعية، بل شيئًا نحياه في أعماق الروح الإنساني الحر. فإذا أدركنا ذلك انهارت حجة الإلحاد الرئيسية التي توجه في الواقع إلى

37- المرجع السابق، ص 296.

38- المرجع السابق، ص 296.

39- المرجع السابق، ص 297.

40- المرجع السابق، ص 298.

41- المرجع السابق، ص 298.

اللاهوت والغائية الطبيعيين الموضوعيين"[42].

نهاية المطاف هنا هو أن بيردياثف يضعنا أمام مصطلح وجودي يُقصِي الألوهية عن العالم الموجود، ويفترض لها عالما آخر متخيلًا، لا صلة له عملية بالإنسان، ومن ثَمَّ لا يلتزم الإنسان تجاهها بشيء سوى الشعور بالمحبة والحرية؟! أي أننا أمام إلحاد مُقَنَّع بهالةٍ "ألوهية" متخيلة، لا تعرفُ عنها الأديان الكبرى شيئًا.

المبحث الثاني: تصورات الألوهية لدى الوجوديين:

إن بيان المصطلحات الوجودية في المبحث السابق، ومعرفة محدداتها من أبرز الأمور التي أعانتني بعد توفيق الله تعالى على تحديد التصورات الوجودية العامة لقضية الألوهية، والتي تمثلت في جانبين: الإثبات والإنكار. وفيما يأتي بيان لذلك:

أولًا: التصورات المثبتة للألوهية:

أبرز التصورات المثبتة تتمحور حول شقين هما: حقيقة الله وكيفية معرفته، والصلة بين الله تعالى والإنسان، وفيما يلي توضيح لكل شق منهما من واقع أقوال فلاسفة هذا الاتجاه:

1- **حقيقة الله وكيفية معرفته:**

ندّت عن سورين كيركيجارد الزعيم الروحي للوجودية جُمل تدل على أنه لا يمتلك تصورًا واضحًا عن حقيقة الألوهية وكيفية التعرف على الله، ومن ذلك قوله: "إن الله هو عدوك الأول"[43]، وفي الوقت نفسه يعترف بـ: "متعالي المفارقة المطلقة التي هي (الإنسان ـ الله) أي المسيح"[44]، وما من تفسير لذلك إلا أنه ينكر الإله الغائب المفارق مفارقة مطلقة، ولا يؤمن إلا بالإله المتكون من عنصري اللاهوت والناسوت، والمتجسد في شخص المسيح الذي عانى القلق والاضطراب والألم في عملية الصلب، ويؤكد ذلك نظرته إلى المسيحية على أنها هي التعبير الحقيقي عن القسوة، وقوله: "المسيحية التي ينتزع منها عنصر الارتعاد ليست إلا مسيحية من نسج الخيال"[45].

حقيقة الأمر أن كيركيجارد يثبت إلهًا حالًا في الإنسان متجسدًا فيه، يعاني ما يعانيه الإنسان من

42- المرجع السابق، ص 298.

43- جوليفيه، **المذاهب الوجودية**، ص 34 .

44- المرجع السابق، ص 40 .

45- المرجع السابق، ص 34 .

آلام وقلق واضطراب ومأساة وأحزان، ومن هنا صح أن لا يكتشف الإنسان حقيقة وجوده إلا من خلال الحياةِ في حالة الفِعْل والمعاناة، وأن لا يتمثل الإنسان حقيقة وجوده إلا في مقابلة "الإله المسيح"، ولذا يقول: "إن الله بالنسبة لي ليس موضوعًا ولا تصورًا ولا شيئًا، بل هو شخص وذات، إنه هو، وهو أنت، موجود في مواجهتي أنا"(46).

ومنشأ عدم الوضوح لدى كيركيجارد من ثلاثة أوجه: الأول: أن المفارقة المطلقة التي يعترف بها تتنافى مع الحلول المسيحي الذي يتضمن مفارقة جزئية متخيلة وحضورًا متجسدًا. والثاني: نفيه عن الله الموضوعية والشيء، وقوله في الوقت ذاته بأنه شخص وذات، وبدهي أن الشخص والذات شيء قابل للدراسات الموضوعية العقلية. والثالث: تركيبة الإله من ثلاثية "هو، أنت، أنا"، وليس هذا إلا افتراض مستمد من الخارج، ولا علاقة له من قريب أو بعيد بالحقائق، ولا بواقع المسيح الذي يدعو كيركيجارد إلى المثول أمامه. ويتفق باول تيليش مع كيركيجارد في إثبات ألوهية المسيح، ونفي موضوعيته، ويزيد عليه بإثبات صفات هي: حِكمة الله وبديع صنعه، والقدسية(47)، بالإضافة إلى صفات: المطلق الأبدي اللامتناهي(48). ويبقى في اتجاهٍ صحيح حينما ينعى على المثاليين اللادينيين محاولاتهم استبدال الإله الحق بآلهة زائفة فيقول: "لكن الغريب حقًا ـ بل المستحيل ـ أن نحاول العروج إليها كي نفر منه. هذا ما يفعله المثاليون اللادينيون حين يحاولون الصعود إلى سماء الكمال والصدق والعدالة لكي يبرروا الاستغناء عن الألوهية كي يفروا منها، ولكن إلى حيث لا أين"(49).

إلا أنه يبدأ بالابتعاد رويدًا رويدًا، فيفترق أولًا عن كيركيجارد الذي أثبت حلولية جزئية في شخص المسيح، فيثبت حلولية شاملة ويقول: "الألوهية ـ كما أخبرتنا المزامير وكما أدرك مارتن لوثر بقوةٍ

46- المرجع السابق، ص 42-43 .

47- انظر: تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ص 34، والخولي، **الوجودية الدينية**، ص 91، 92، 139، وتذكر الدكتورة يمنى الخولي في هذه الصفحات وفي ص 132 صفاتٍ هي: الأول والآخر، المبدئ المعيد، خالق الماضي وأيضًا المحدث الجديد، وأقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، ويد الله فوق أيديهم. ولم يتبين لي من طريقة سردها ما إذا كانت تخص الدكتورة الخولي، أم هي لباول تيليش؟ ولكنها على كل حال صفات إلهية ذكرها القرآن الكريم، غير معهودة في التعبيرات اللغوية لفلاسفة الوجودية.

48- الخولي، **الوجودية الدينية**، ص 132.

49- المرجع السابق، ص 132.

وسطوع ـ هي الحضور الدائم الأبدي الذي يتغلغل في كل موجود ليكون أكثر حضورًا"[50]، ولينسجم مع معتقده بأن الألوهية متعالية على عالم الموضوعات وعالم الذوات، وحتى لا يلزمه الحلول الكليّ بأي مظهر ذاتي للحضور، لأجل ذلك وَصَفَ الألوهية باللاتناهي فقال: "إنها الآفاق اللامتناهية، المحيطة بعالمنا، ولا يوجد مكان نفر منها إليه"[51]، وبالجوهرية فقال: "إن المسيح ليس إلهًا أصبح إنسانًا، بل إنسانية جوهرية تجيب على التساؤل الوجودي المطروح، فتقهر قوة الاغتراب، قوة الموت والإدانة واللامعنى"[52].

ثم يغرق في الابتعاد ويقع في أمور عديدة منها:

1- **التشبيه**: فيُشَبّه الخلْقَ بالله حينما يرى أن "روح الحكيم مماثلة لله"[53]، ويأتي الإشكال الأكبر هنا حينما يطرح شعارًا ـ سبقت الإشارة إليه ـ هو "الله المتعالي على الإله"[54]، ويعني بكل وضوح أفضلية الحكيم على الله والعياذ بالله.

2- **التَحَيُّز والتَّكييف**: ويظهر ذلك من استخدامه لكلمات: "يَقْبَع الله" و "طبيعة الله" و "الله قاطنٌ في السماء"[55].

3- **إنكار الله**: تحت ستار ما يُسَميه بـ: "الفكرة التقليدية للإله"، فالصورة التي يتحدث عنها العهد القديم للإله الخالق من عدم، والمشرع للخَلْق، ثم المحاسِب لهم "ليست صورة للربّ، بل بالأحرى صورة للإنسان حين يحاول أن يصنع ربًا في خياله من أجل راحته، إنه نتاج خيال الإنسان وتفكيره التواق"[56]، ثم يندفع في هذا الاتجاه إلى الحد الأقصى فيعلن متقمصًا فكرة فريدريك نيتشة "أن إله العهد القديم فعلًا مات، أو أن هذا المفهوم للألوهية لا بد أن ينتهي"[57].

50- المرجع السابق، ص 132-133.

51- الخولي، **الوجودية الدينية**، ص132.

52- المرجع السابق، ص132.

53- تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ص 34 .

54- المرجع السابق، ص 34 .

55- انظر: المرجع السابق، ص 34 ، الخولي، **الوجودية الدينية**، ص132.

56- الخولي، **الوجودية الدينية**، ص133.

57- المرجع السابق، ص134.

نهاية المطاف مع فلسفة تيليش أننا أمام تأليه وإنكار؛ تأليهٍ وجودي يستنسخ "حلوليَّة المتَصَوِّفَة الكاملة" بما فيه من غموض مقترنًا بتأليه المسيح، و إنكارٍ للألوهية الخالقة المشَرِّعة المحاسِبَة المنصوص عليها في العهد القديم تحديدًا، ولا شك بأنه إنكارٌ ينسحب على كل مصدر يثبت هذه الألوهية.

وتستمر صورة التأليه المسيحي لدى "نيقولاي بيرديائف" الذي يؤكد أن الله غير مقدور على نفيه أو إنكاره أو تحدِّيه[58]. وإذا ما أردنا أن نتبين حقيقة الألوهية عنده لوجدناها "ألوهية إنسانية"، وقد عبّر عن ذلك بجمل متعددة أذكر منها: قوله: "وعندما أدركت نفسي باعتباري مسيحيًا؛ اعتنقت الألوهية الإنسانية، أي أنني بعد أن أصبحت مؤمنا بالله، لم أكفّ عن إيماني بالإنسان وبكرامة الإنسان وحريته الخلاقة"[59]. وقال في موضع آخر: "الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية... شيء واحد، وإن يكن غير مختلط"[60]. وقال في موضع ثالث: "الإنسانية صورة من الله، وبالتالي فإن الله يحتوي في نفسه على صورة إنسانية، وعلى ماهية الإنسان الخالصة"[61]، وأما الموضع الرابع فقوله: "وتستتبع العزلة من الناحية الأنطولوجية الحنين إلى الله باعتباره ذاتًا، وباعتباره أنت"[62].

ويُكْمِل بيرديائف تصوراته هنا بالإنكار المطلق للتوحيد فيقول: "والتوحيد الخالص لا يتّفق مع التصور المسيحي لله، بل إنه في الواقع أعلى أشكال الوثنية"[63]. ومجمل هذه الأقوال تكشف لنا عن طرحه لـ: الألوهية وفقًا لمبدأ الحلول والاتحاد، فمعلوم أن قضية اللاهوت والناسوت في شخص المسيح حلول جزئي، كما أن قوله بالطبيعة الواحدة للألوهية والإنسانية إنما هو صلب مذاهب الاتحادية[64]. واللافت للنظر أنه يتوسط هنا بين كيركيجارد الذي قصر ـ فيما يبدو لي ـ الحلول على شيخ المسيح فقط، وتيليش القائل بالحلولية المطلقة، ومظهر توسطه يجيء في تحديده للحلول والاتحاد في الكينونة الإنسانية وحدها.

ثم يتابع تصويره للألوهية فيجسدها في الحرية التي لا يتم الفعل الإلهي إلا من رَحِم

58- انظر: بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 190، 211، 298.

59- المرجع السابق، ص 185.

60- المرجع السابق، ص 187.

61- بيرديائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960م، ص 23.

62- المرجع السابق، ص 121.

63- المرجع السابق، ص 184.

64- محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404هـ ج1، ص 226.

نظامها[65]، ولذا قال: "واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحتة، من أفعال المعرفة"[66]، فالحرية إذن هي الله وهي في الوقت ذاته فعل الإنسان، وهي العالم الآخر الذي لا يخضع لحاكمية أمير العالم، بل هي الله "الذي يمكن أن نؤمن به إيمانًا مطلقًا... وهو الذي يؤلف منه الإنسان جزءًا لا ينفصل، وهو الذي يمكن أن يستسلم له الإنسان استسلامًا كاملًا"[67].

إلا أن هذا التصور يشوبه الكثير من التناقض، وذلك ناشئ عن نفيه اختلاط الطبيعتين رغم اعتقاده بأنهما شيء واحد وأن ذات الله هي "أنت" كما تقدم. ومقتضى عدم الاختلاط اختلاف الطبيعة واختلاف الذوات أيضًا. ويتكرس التناقض حينما يفرق مجددًا بين الله و الطبيعة فيقول: "الله والطبيعة موضوعان من موضوعات البحث الفلسفي"[68]. فالصورة المتحصلة من ذلك أنه ثمة ثلاثة أشياء متغايرة: الله، الإنسان، الطبيعة. وهذا خلاف حقيقة الألوهية التي يعتنقها ويسعى لتصويرها في طرحه الفلسفي. كما أن حديثه عن الحرية بوصفها الله يضيف بعدًا آخر لهذا التناقض، ذلك أنها من حيث هي فعل الإنسان تخضع للتأويل العقلي، أي أنها موضوع، والله في اعتقاده "لا يمكن أن يكون موضوعًا"[69]. فنحن إزاء الحرية أمام موضوع ولا موضوع في آن واحد.

ويلاحظ على المنحى الإثباتي للألوهية أنه يدور في فلك الألوهية المسيحية ذات الأقانيم الثلاثة ظاهريًا، أما من حيث الواقع فالصلة بها ضعيفة للغاية، بالإضافة إلى اختلاف تصورات هؤلاء الوجوديين وحيثياتهم، وخير ما يدلل على ذلك الشق الثاني من فلسفة التأليه وهي:

2- الصلة بين الله والإنسان:

تُبيِّن المصطلحات أن الوجودية المتدينة تحاول نسج صلة بين الله والإنسان، إلا أنها لم تستطع الاتفاق على نمط محدد. وأبتدئ بالحديث عن تحقق هذه الصلة لدى كيركيجارد الذي أصرّ على الصيرورة المسيحية والارتباط بالمتعالي والمطلق، من خلال اختيار المرء لذاته في قيمتها الأبدية، ومعاناة القسوة

65- انظر: بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 184.

66- بيرديائف، **العزلة والمجتمع**، ص 6.

67- المرجع السابق، ص 122.

68- المرجع السابق، ص 24.

69- المرجع السابق، ص 121.

واليأس (المرض حتى الموت) وصولًا إلى الأمل الذي ينشده المرء[70]. ومثل هذا التصور لا يُنبئ عن وجود صلة عبادية بين الله والإنسان، وإنما هو إطار وجداني نفساني خال من التكليفات، وعليه فإن الانتماء المسيحي لدى كيركيجارد مُتعلق بمشجب الصلب فقط.

أما الصلة بين الله والإنسان عند باول تيليش فتتمثل في التعالي على المعاناة وقهر القلق الوجودي اعتمادًا على العناية الإلهية ومن منطلق أن "الإيمان بالله يشارك على نحو غير مفهوم في المعاناة الإنسانية"[71]، بل يرى أن "القوة التي يحافظ بها الإنسان على وجوده هي قوة الله"[72]. فهي إذن صلة مع الله أو العناية الإلهية تأخذ بيد الإنسان إلى الأفضل، وتمده بالعلاج الناجع لأدواء الحضارة المعاصرة وترادياتها. وتخلّص الإنسان من تناهي عقله. كما أن المسيحية تسهم في بناء الحضارة وتقدم حلولًا مثلى للمشاكل العملية. ويستحيل تحقُّق ذلك دون الرجوع إلى آفاق الألوهية والإيمان الديني[73]. ولكن قوله بأن "القَدَر هو حكم المصادفة"[74]، يضفي ظلالًا قاتمة على هذه الصورة الحالمة للصلة الإنسانية اللاهوتية، فالمصادفة تعني العبثية واللانظام، بينما الصورة هذه بالغة الجودة والتنظيم، فما نوع الألوهية التي أوجدتها؟

لو رجعنا قليلًا إلى قوله الذي سبق معنا ذِكرُه وهو "رب يعلو على الرب" لتذكرنا أنه يتحدث عن الإنسان الحكيم الإله، فالصلة إذن معه وليست مع الله الذي خلق من العدم، وشرع التكليفات، وألزم بالانضباط الأخلاقي، ومن ثم يثيب المحسن ويعاقب المسيء. أي أننا أمام مظهرٍ للإلحاد العملي تحت غطاء التدين المسيحي.

وهذه الجزئية محلّ تطابق تام بينه وبين نيقولاي بيردياثف[75]، بل إن الأخير يبدي إلحادية أعمق عندما يرفض أي صلة بين الوحي والمعرفة وبالتالي يرفض أي مظهر عباديّ خصوصًا في الأيدلوجية

70- انظر: جوليفيه، **المذاهب الوجودية**، ص 34، 36، 39، وسارة بنت عبد المحسن، **قضية العناية والمصادفة في الفكر الغربي المعاصر**، ص 464، 490.

71- تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ص34 ، وانظر: الخولي، **الوجودية الدينية**، ص 122.

72- تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ص39 .

73- انظر: الخولي، **الوجودية الدينية**، ص 89، 90، 122.

74- تيليش، **الشجاعة من أجل الوجود**، ص 54 .

75- انظر: بيردياثف، **الحلم والواقع**، ص 184.

التوحيدية[76]، لأن الدين ليس إلا أساطير يتحدث بها الكتاب المقدس، بينما المعرفة لا تكون إلا حَيَّة[77]، ومن ثَمّ ينبغي أن تتحدد ماهية الوحي في التعبير عن واقع المجتمع.

وقول بيرديائف بأن "العامل الإلهي هو وحده الذي يستطيع أن ينتصر على العزلة وأن يجعل الإنسان مدركًا للشهود بالألفة والصلة، ومتوخيًا غاية جديرة بوجوده"[78]، لا يشكل أيّ تراجع عن إلحاده العملي، لأن الألوهية في اعتقاده ـ وكما اتضح سابقًا ـ هي الحرية التي هي حقيقة الإنسانية التي يرتبط الله بها ـ تعالى الله عن قوله ـ وجودًا وعدمًا، مستشهدًا بقول إنجيليوس سيليزيوس: "إنني أعرف بأن الله لا يوجد لحظة بدوني، ولو انقطعت عن الوجود لانقطع هو أيضًا بالضرورة عن الوجود"[79]. وعليه فإن المسيحية بالنسبة لتليش وبيرديائف ليست إلا شعارًا مفرغًا يخول لهما تأليه الإنسان ذاته.

ثانيًا: التصورات المنكرة لوجود الله:

يبدو لي من قراءة الفكر الوجودي أن الصوت الـ: لاتأليهي أعلى من الصوت التأليهي، وذلك أن فلاسفة الاتجاه الأول أكثر حضورًا اجتماعيًا وفكريًا، حتى إن البعض يعد فريدريك نيتشة المفكر الأوربي الأكبر، وهو ربان الإلحاد المعاصر وخصوصًا في الفلسفة الوجودية. إنه الرجل الأكثر جرأة في طرحه الفكري، وما كان يحاذِر منه مفكرو القرن السابع عشر الميلادي، أفصح عنه نيتشة بصراحة، ومن ذلك قوله: "إن الله افتراض"[80]، ومقتضاه نفي حقيقة ألوهية الله تعالى. ثم بدا أكثر صلفًا حينما قال: "إن الله عبارة عن إيمان ينكسر به كل خط مستقيم، ويميد عنده كل قائم"[81]، وليس خفيًا ما تحمله هذه الجملة من دلالات بالغة الخطورة دينيًا، حيث إنها تنسب الضرر إلى الله تعالى عما يقول، ولا يكتفي بهذه الإشارة وإنما يصرح بها في قوله: "لقد ابتدعت فكرة الله كمفهوم نقيض للحياة، داخلها جُمع كل ما هو مضر سام ومفتر وكل العداوة القاتلة للحياة"[82]، ثم يمضي سادرًا في فكره فيبدي استغناءه عن الإله

76- انظر: المرجع السابق، ص 184، و بيرديائف، **العزلة والمجتمع**، ص 6.

77- انظر: بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 185.

78- انظر: بيرديائف، **العزلة والمجتمع**، ص 121.

79- بيرديائف، **الحلم والواقع**، ص 184.

80- فريدريك نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة: فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938م، ص72.

81- المرجع السابق، ص 72.

82- فريدريك نيتشة، **هذا هو الإنسان**، ترجمة: علي مصباح، (د.ط، د.م)، منشورات مؤسسة الجمل، ص 163.

"فمالي وللآلهة؟"[83]، ثم يسارع إلى إبعاد الألوهية من واقع الحياة البشرية فيتحدث عن غروب الآلهة، و أفول الأصنام بمعنى نهاية كل الحقائق القديمة الأبدية منها أو الأقل عُمُرًا[84] زاعمًا أن وجود الآلهة يعرقل الإبداع[85]، ثم يردد في نهاية المطاف مقولة شيطانه: "أخيرًا لقد مات الإله"[86].

إن إلحاد نيتشة جلي لا خفاء فيه، وهو لا يكتفي بمجرد اعتقاد ذلك، بل يدعو الآخرين لفعل ذات الشيء، ويقدم مبرراتٍ لذلك، أوضحها[87]:

أولاها: تَعَرُّف الإنسان على ذاته المتفوقة، مستعينًا بالنزعة الديونيزية[88].

والثانية: عجز الإنسان عن خَلق الآلهة.

والثالثة: وصم التعاليم التي تقيم الإله الواحد الذي لا يناله تغيّر ولا تحول بالشر والافتئات على الإنسانية.

والرابعة: الألوهية مناقضة للحياة، مُضِرة بها، قاتلة لها، "تجرِّدُ العالم الواقعي الوحيد الموجود من كل قيمة"[89].

ويأتي الفلسفيان: ألبير كامو وكارل يسبرز ليسيرا في ركاب الإلحاد الوجودي. فالأول ـ أعني كامو ـ يعتمد فلسفة إيفان إيليتش (Ivan Illich) المنكرة للألوهية، والداعية إلى استبدال ملكوت العَون بملكوت العدالة، وتقطع حبل الصلة بين الله والإنسان[90]. ثم يعطف على فلسفة نيتشة فيؤكد تمردها

83- فريدريك نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، ص 74.

84- انظر: فريدريك نيتشة، **هذا هو الإنسان**، ص 83، 137-138.

85- انظر: المرجع السابق، ص 124.

86- فريدريك نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، ص 76، ولا أعتقد أنه يتحدث عن "الشيطان" بالمصطلح المعهود لدينا، وإنما هو نظير قولهم: جِنِّيّ الشعر.

87- انظر: المرجع السابق، ص 71-72.

88- انظر: نيتشة، **هذا هو الإنسان**، ص 83، 84، 123، 124، والقيم الديونيزية ـ إن صح التعبير ـ هي: "الحياة، الحب، الجنسانية، الفرح، الضحك، الرقص، الابتهاج، الغناء، الخمر، فضلا عن ذلك، الشراسة، الفظاظة، التوحش الملازم للحياة". ميشيل أونفراي، "نيتشه حياة فلسفية، كونوا بقرا"، ترجمة: الحسن علاج. **الأسبوعية الفرنسية** (Le point)، باريس، عدد: 2028، يوليو 2011م، ص 58.

89- نيتشة، **هذا هو الإنسان**، ص 163.

90- انظر: ألبير كامو، **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، 1983م، ص72، 73.

ويتبنى معطياتها، ويدعي أن إنكار الألوهية هو سبيل تَحَرُّرِ العالم، وأن "الإلحاد شيء بديهي، وأنه بنّاء وضروري"[91].

وأما كارل يسبرز فيدور في الفَلَك ذاته، إلا أنه يعرض تصوراته للألوهية في شكل ثالوث: "الإله المشخَّص، الإله الواحد، الإله المُتَجَسِّد"[92]، وهو بهذا يقيم فلسفته على إلغاء الإله الغيبي المفارق، ويحددها في إطار المادي المشاهد، ويعمق هذه الدلالات من خلال استبعاده لـ: العناية الإلهية بل يجعلها من جملة الأساطير، ويدعو إلى الاستقلال الذاتي للوجود الإنساني، ليصبح الإنسان هو المتعالي "الأزلي والثابت والمنبع والشامل لكل شامل"[93]، وبهذه الجملة يتضح مفهومه للثالوث: فالإله الواحد هو الإنسان بهذه الخصائص التي يدرك يسبر نفسه أنه لا يمكن إخضاعها للتجربة أو للمنطق العلمي فيقول: "وهو الذي لا يمكن التفكير فيه، لأنه ليس موضوعًا، ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه، هو وجود بقدر ما هو عدم"[94].

أما سارتر (أيقونة الوجودية، كما يسميه البعض)، فإنه صريح الإلحاد إذ يقول: "وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم هيدجر والوجوديون الفرنسيون وأنا"[95]، ويرتكز في اتجاهه الإلحادي على الواقع الإنساني، أو بمعنى آخر: الوجود كما هو، معززًا ذلك بالقاعدة الوجودية "الوجود يسبق الماهية"، ومؤدى ذلك أن الوجود الإنساني هو النقطة الأولى غير المعلولة، ومن ثم لا يبقى مجال في فلسفته لوجود فكرة الألوهية لأنه "لما قامت النظريات الإلحادية في القرن الثامن عشر قضت على فكرة الله فلسفيًا"[96]، لذا أفصح مرارًا عن اعتقاده بـ: عدم وجود الله[97]، ويمكنني تحديد الخطوط العريضة لموقفه من الألوهية بالآتي:

1- "رد الموجود إلى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه"[98]، وهنا يتبنّى ظاهرياتِ إدموند

91- انظر: المرجع السابق، ص 85، 86.

92- ماكوري، **الوجودية**، ص 169.

93- المرجع السابق، ص 256، 286.

94- المرجع السابق، ص 286.

95- سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص 11.

96- المرجع السابق، ص 12.

97- انظر: المرجع السابق، ص13، 14، 23 وغيرها.

98- جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1966م، ص 13.

هوسرل، التي تقيم علاقة جدلية بين الفكر والواقع، حيث "إن الظاهرة هي ما هي مطلقًا، لأنها تنكشف كما هي، والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك مطلقًا، لأنها تدل على نفسها دلالة مطلقة"[99] ويتم التخلي عن الأحكام المسبقة حين إجراء تلك الدراسة وذلك الوصف. أو بصياغة أخرى: جعل الظاهرة تتكلم عن نفسها. وسارتر بهذا يعتمد واحدية الظاهرة ويستند عليها ليتخلص من "الثنائيات التي تربك الفلسفة"[100]. والثنائية التي يسعى جاهدًا للتخلص منها على وجه التحديد هي ثنائية السبب والمسبب أو العلة والمعلول أو القوة والفعل وكلها تعبيرات تصل في نهاياتها إلى إنكار وجود الله، لذا قال: "فكل شيء بالفعل، وليس وراء الفعل قوة ولا حال ولا قُدرة"[101].

2- العَدَم بَعْدِيّ وليس قَبْلِيًّا، ويعتمد على الشُّعور هنا لإثبات نظريته، فالشعور ليس له علة تسبق وجوده، ولا يمكن أن يكون هنالك "عَدَم للشعور قَبْل الشعور، فقبل الشعور لا يمكن أن يتصور غير ملاء الوجود الذي لا يمكن أي عنصر منه أن يحيل إلى شعور غائب. فلكي يوجد عدم للشعور فلا بد من شعور كان، ولم يَعُد بعدُ... والشعور سابق على العدم و يستخلص من الوجود"[102].

وهذا الشعور محدد لدى هوسرل بأنه علو ومعناه لدى سارتر "تركيب مؤلَّف للشعور"[103]، وتتحدد معالم هذا الشعور بالآتي:

أ- الشعور ذاتية واقعية لا تُوجِدُ انطباعًا امتلاءً ذاتيًا[104].

ب- يولد الشعور متوجهًا إلى موجود ليس إياه[105].

ج- يتضمن الشعور في وجوده "وجودًا غير واعٍ و وراء ظاهره"[106].

د- الشعور موجودٌ، وجوده يصنع الماهية، وبالعكس، وهو شعور موجودٌ، ماهيتُه تتضمن الوجود"[107].

99- المرجع السابق، ص 14.

100- المرجع السابق، ص 14.

101- المرجع السابق، ص 14-15.

102- المرجع السابق، ص 29.

103- المرجع السابق، ص 29.

104- المرجع السابق، ص 36.

105- انظر: المرجع السابق، ص 38.

106- المرجع السابق، ص 38.

107- المرجع السابق، ص 39.

وهذه المعالم التي بثها سارتر في ثنايا أسطر كتابه **الوجود والعدم** تقدم لنا صورة ضبابية عن الشعور ذاته، وتزداد غموضًا حينما يتحدث عن الشعور بالذات فيقول: "الموجود بذاته هو ما هو، بالصيغة التي تدل على الشعور، فسنرى في الواقع أن الشعور عليه أن يكون هو ما هو"[108]، وهذا متعارض مع قوله الآنف: "يولد الشعور متوجهًا إلى موجود ليس إياه".

إلا أن الذي يهمنا هنا هو رغبة سارتر في حصر الفكر داخل الموجود ومعطياته وملابساته، واستبعاد أي فكرة ما ورائية أو مفارقة لأنها تقتضي التفكير في وجود الله وهو الأمر الذي يعتقد سارتر جازمًا خلافه، والمترتب أصالة على توجهه الفينومينولوجي الظواهراتي وإثبات العدم البَعْدي، وقد تمثلت مظاهر ذلك في الآتي:

- الاعتقاد بأن الوجود سابق على الماهية[109]، وهو معتقد مشترك لدى كافة فلاسفة الوجودية.
- نفي الطبيعة البشرية لأن سارتر ينكر وجود الرب "الذي تمثَّل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقًا للفكرة المسبقة التي لديه عن كلٍّ"[110].
- الإنسان هو الذي يختار سلوكه ويبدع قِيَمه بذاته لأنه في اعتقاد سارتر "لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات"[111]. وعليه فإن كلمات مثل الخير والصدق والنزاهة لا يبقى لها معان محددة ذات مرجعية دينية، وإنما يحددها كل إنسان وفق اختياره.

وفيما يختص بـ: مارتن هيدجر فإنه على الرغم من تصنيفه وجوديًا ملحدًا كما قال سارتر آنفًا، إلا أنني لم أقف على كلمات له صريحة في الإلحاد، بل لربما كان يتحاشى هذا الوصف، أو قل يرفضه، حيث إنه من خلفية كاثوليكية ثم بروتستانتيه. ولكن فكرة الإلحاد تمثل للعيان من خلال تناوله لـ: مبدأ العلة الذي برهن به ليبنتز على وجود الله تعالى، فهو ابتداءً يعدُّ الأمر إشكالًا مربكًا، ثم يبدأ بالتشكيك فيه[112]، ثم يرفض لاحقًا كلا الاحتمالين: لأن الأول يقتضي عدم انطباق المبدأ على مبدأ العلة ذاته. ولأن الثاني يستلزم

108- المرجع السابق، ص 44.

109- انظر: سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص 13.

110- المرجع السابق، ص 13.

111- المرجع السابق، ص 24.

112- سبق الحديث عنه في المبحث الأول (مبدأ العلة) و سيأتي في المبحث الثالث (دواعي الإنكار لدى هيدجر وسارتر) حديث إضافي عنه.

الدوران في حلقة مفرغة[113]. وليقرر في نهاية المطاف المبدأ الوجودي "الوجود يسبق الماهية"، المقتضي بالضرورة لإنكار وجود الله عز وجل.

المبحث الثالث: نقد وتعقيب:

أبان المبحثان السابقان ـ وإن بإيجاز ـ توجهات الوجوديين تجاه قضية الألوهية، ووضعانا أمام منعطفات عديدة تيسر على الباحث عملية تعقب تلك التوجهات الفكرية لدى فلاسفة الوجودية بشقيها: الديني والملحد. وسيأخذ التعقيب والتفنيد منحيين هما: النقد العام، ثم النقد التفصيلي، وذلك فيما يأتي:

أولًا: النقد العام:

من الواضح جليًا في المذهب الوجودي أنه لا يقبل المعتقدات والمسلمات القائمة: الدينية والأخلاقية على وجه التحديد، وربما غيرهما، وسعى فلاسفته لابتكار اتجاه خاص لهم تحت شعار الوجودية، ولكن من الواضح أيضًا أنهم لم يستطيعوا التخلي كليًا عما هو قائم، فالوجودية المتدينة بقيت متمسكة ببعض مظاهر المسيحية، كما استقى بعض الملحدين أمثال سارتر جوانب من الفكر الماركسي الذي أفنت تطبيقاته الوجود الإنساني لما يقارب العشرين مليون إنسان وربما أكثر. ولذا يرى الباحث المدقق الكثير من المثالب والإشكالات في الطرح الوجودي، وبإمكاني تحديد النقاط الرئيسة للنقد العام في الآتي:

1- **التناقض الفكري:**

الوجوديون في غالبهم ينتمون إلى الاتجاه الأدبي في الغرب وروسيا وحتى الذين اعتنقوا الفكرة من الشرق العربي أمثال الدكتور عبدالرحمن بدوي، ولذا ـ وفي ظل اتجاه عام يسعى لإسقاط كافة القيود أيًا كانت ـ غاب الإطار المحدد للمذهب الوجودي، ورأينا اتجاهات بينهم تتقارب تارة، وتتباعد تارة أخرى، بل تقف من بعضها على حد النقيض في حالة ثالثة.

وقد اشتمل المبحث الثاني على بيان التناقض الفكري الذاتي الذي وقع فيه كل من سورين كيركيجارد ونيقولاي بيرديائف في قضية الألوهية. وفيما يأتي بيان لجانب من التناقض في قضية الألوهية بين الوجودي والوجودي الآخر:

عند التأمل في الطرح الوجودي لقضية الألوهية نجده يعطينا ثلاثة تصورات: الأولى: الإقرار بالألوهية وفق التصور المسيحي الثالوث ويبدو ذلك جليًا في فكر كيركيجارد وتيليش وبيرديائف على افتراق بينهم في مدلولات الألوهية وحقائقها كما أسلفتُ في أوائل المبحث الثاني. والثانية: الرفض المطلق

113- انظر: هيدجر، **مبدأ العلة**، ص 34.

للألوهية، وهو الاتجاه الذي يمثله صراحة نيتشة وسارتر وغيرهما، ويومئ إليه هيدجر إيماءات بالغة الوضوح، خصوصًا حينما ناقش مبدأ العلة. والثالثة: الألوهية الشخصية، وهو الطرح الذي تقدم به يسبرز في إطار تبريره إنكار الله من حيث هو إله مطلق مفارق، ثم إقراره بأنه موجود ويعنينا ولا بد لنا أن نفكر فيه(114). ومقتضى ذلك أَنْسَنَة الألوهية، بحيث تخرج عن إطار طرح الديانة المسيحية وسائر الأديان السماوية، ويصبح لكل إنسان إله خاص به، دون أن يترتب على ذلك تكليف.

ومن السهولة بمكان تلمس البون الشاسع بين هذه التصورات الثلاثة، ومرد ذلك إلى غياب القاعدة العلمية المشتركة التي تنطلق منها الأفكار الوجودية، وخاصة في قضية الألوهية.

ولو رجعنا إلى مصطلحي السقوط والمتعالي المذكورين في أوائل المبحث الأول لتذكرنا التناقض الصارخ لدى هؤلاء الوجوديين، وبإمكاني إجماله في الآتي:

أ) **مصطلح السقوط**: ليس له أي خلفية دينية عند هيدجر، ومقتضاه أن لا علاقة للألوهية بأصل وجود الإنسان. بينما تبدو الخلفية الدينية جلية لدى بيردياف، فبعد انتقاده للنزعة الإنسانية واعتقاده باكتفاء الإنسان بذاته قال: "... وهذه الحقيقة الأولية تحتجب أو تفلت من الاعتراف بها على أساس حالة الإنسان الساقطة التي يوجد فيها منعزلًا عن الله، بل عن نفسه"(115)، وفي قوله هذا إقرار ضمني بالخالق الذي اعترف به صراحة في قوله "والحق أنني لم أخدم سيدًا على الإطلاق اللهم إلا الحرية التي دعاني إليها خالقي"(116).

أما تيليش فجاء بفكرة وسيطة بينهما، إذ التقط الحادثة الدينية هبوط آدم عليه السلام من الجنة إلى الأرض ثم قولبها وجوديًا، فزعم أن الوجود في الجنة إنما هو وجود ماهوي تحول إلى الوجود العيني بعد السقوط. والصورة هنا تبدو كالتالي: وجد الإنسان بلا خالق. الله خالق الإنسان، وجود الإنسان في الجنة ماهويًا وفي الأرض عَيْنيًا. إنها حقًا صورة متنافرة.

ب) **مصطلح المتعالي**: إنساني محض لدى سارتر وهيدجر. وإنساني ذو تَعَلُّقٍ بألوهية مشوهة ـ ألوهية الحكيم ـ لدى تيليش. وذو مدلول إنساني تارة ولاهوتي تارة أخرى لدى بيردياف. بينما هو عند كيركيجارد يعنى التعالي السلوكي للإنسان من جهة، وتعالي الذات الإلهية من جهة أخرى. وهذا مظهر آخر من مظاهر التنافر الفكري الوجودي.

114- ماكوري، **الوجودية**، ص 267-268.

115- بيردياف، **الحلم والواقع**، ص 185.

116- المرجع السابق، ص 178.

كما نشاهد تناقضًا من نوع آخر لدى فريدريك نيتشة وذلك في رفضه التعاليم الدينية والأخلاق التقليدية ومبدأ الثواب والعقاب[117]. وبعد ذلك يصف هذا التحرر بالوحشية، ثم يقول: "امنحني الجنون إذن... إن لم أكن فوق القانون فأنا ألعن الملعونين"[118]، ثم يحمّل الإنسان المسؤولية عن كل ذي حياة، ويحتم عليه إيجاد النظام والقانون لـ: "يبدأ زمان الملعونين"[119]. إنه يرفض القانون ثم يدعو إليه، ويلعن الإنسان الخاضع للقانون مع أنه يعلم أن العيش على أرضٍ بلا قانون شيء مستحيل!!

2- **التجويف اللغوي:**

يتمتع هيدجر ـ كما يبدو من ترجمته وكتاباته ـ بحصيلة لغوية لا يستهان بها، الأمر الذي مكنه من التراقص على أنغام الكلمات وتوجيهها الوجهةَ الفلسفية التي يريد، وأوضح مثال على ذلك معالجته اللغوية لـ: "مبدأ العلة" التي عرضتُها في المبحث الأول.

ذلك أن هيدجر حدد لنفسه هدفًا فقال: "نريد أن نصل إلى رؤية واضحة حول ما يجعل الوجود والعلة نفس الأمر"[120]، ومهد لهذا الأمر بإلزاق كلمة الأصل بـ: "العلة" فقال: "إن ما يغلب في "يوجد" إنما العلة أو الأصل"[121]، واستند في ذلك إلى الكلمتين الألمانيتين: "Ground" (الأصل أو الأساس) و "Groundsatz" (مبدأ العلة) إلى جانب الكلمة اللاتينية "rotio" التي تعني الحساب وتتضمن وفق تحليلاته معنى العلة والعقل.

وهنا نقف على التجويف اللغوي لدى هيدجر، فالجذر (rotio) كما قال بنفسه "لا يفيد بدلالته الأصلية معنى العقل ولا أيضًا معنى العلة بل معنى مختلفًا"[122]. ويقال هنا: إن كان هيدجر يجد في عبارة شيشرون[123] تطورًا دلاليًا لهذا الجذر ـ على أن تحليلاته بعيدة جدًا وغير مقنعة ـ ليفيد معنى العقل والعلة، فكيف ساغ له أن يوقف التطور الدلالي عند هذا الحد، خصوصًا مع اختفاء الجذر. ألا يتوجب

117- انظر: كامو، **الإنسان المتمرد**، ص 88، 91.

118- المرجع السابق، ص 92.

119- المرجع السابق، ص 92.

120- هيدجر، **مبدأ العلة**، ص 100 .

121- المرجع السابق، ص 98 .

122- المرجع السابق، ص 108 .

123- Causam appello rationem effciendi, eventurm id quod est effectum وترجمتها: أعنى بسبب علة التحقق (أو التسديد) وبالناتج ما هو مسدد. هيدجر، **مبدأ العلة**، ص 108.

عليه أن يقرَّ باستمرارية التطور الدلالي، وأن يحافظ على الدلالة السائدة والمعاصرة لـ: مبدأ العلة؟! نعم... إن هذا المنطق العلمي لا يخدم الهدف الذي يسعى إليه هيدجر.

ويضاف إلى ذلك أنه حينما أدرج كلمة الأصل جعلها محور تحليلاته مستبعدًا أي حديث عن كلمة علة مع أنها صلب الموضوع والشِّق الآخر لمصطلح مبدأ العلة أو ما عبّر عنه الجرجاني بـ: العلة التامة، والسبب في ذلك أن مدلول هذا المصطلح يبطل الغاية التي يستهدفها. إذ إن معناه الدقيق هو: "تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه"[124]، أي: إثبات الخالق.

ولمزيد من الإيضاح أذكِّر بأن معنى الأصل هو "ما ينبني عليه غيره"[125]، وبإبدال كلمة علة بكلمة أصل تتحول الجملة من علة وجود الشيء إلى أصل وجود الشيء، ولا يخفى ما بينهما من تباعد كبير لغويًا كما هو ظاهر، وتباعد عَقَدي، فـ: علة وجود الشيء تقتضي الخَلْق، بينما أصل وجود الشيء إذا استخدمت بدلًا عن تلك تقتضي إنكار الخالق وهو ما يريد هيدجر التوصل إليه، أو الاتحاد أعني اتحاد المخلوق بالخالق نظرًا لاتصال الفرع بالأصل من جهة، وتماثلهما في الماهية من جهة أخرى.

3- **الانطباعية:**

أصل الانطباعية مرتبطة بالفن التشكيلي، وتحصر وظيفة الفنان في اقتناص انطباعاته البصرية أو العقلية بخصوص موضوع ما، لذا قيل في تعريفها بأنها: "الدعوة إلى تصوير الأشياء كما تخلق انطباعاتها في الذهن في وقت ملاحظتها، والعيش معها دون الإيغال بتفاصيل، أو الانسياب مع وحي منها"[126]. ثم أصبحت منهجًا أدبيًا يسعى من خلاله الناقد إلى نقل ما يشعر به تجاه النص الأدبي تبعًا لتأثره الآني والمباشر بالنص[127]، فتأتي تقريرات الأدباء وأحكامهم انطباعية. وهي الحال الغالبة على كثير من الوجوديين، وخاصة نيتشة وكيركيجارد.

124- علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ضبط جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ، ص154.

125- المرجع السابق، ص 28، وزكريا بن محمد السنيكي، **الحدود الأنيقة**، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411هـ، ص 66، ونبه الكفوي إلى أنه يطلق أيضًا على: أسفل الشيء، وعلى الراجح بالنسبة إلى المرجوح، وعلى القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل بالنسبة إلى المدلول. انظر: أيوب بن موسى الكفوي، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1419هـ، ص122.

126- ناصر الحاني، **المصطلح في الأدب الغربي**، منشورات دار المكتبة العصرية، بيروت، ص 182.

127- انظر: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط 5، 1424هـ، ج 2، ص 885.

وتظهر ملامح انطباعية الوجوديين في خلو كثير من كتاباتهم عن البرهنة العلمية أو التبريرات المنطقية، وأجد هذا أبرز مسببات التناقض الذي سبق الحديث عنه، إذ لو كانت قضية الألوهية مبنية على أساس علمي لما رأينا ذلك البون الشاسع بين الصُّوَر الثلاث لها، خصوصًا وأنها تنطلق من تيار واحد الاتجاه الوجودي.

الواقع يؤكد أن تلك الصور نابعة من انطباعات وتأملات شخصية، فنيتشة يستغني عن الألوهية لصالح فلسفة القوة وعظمة الإنسان، متكئًا في ذلك على تطبيقات الديانة النصرانية التي حملت الكآبة والمآسي للإنسان طوال أكثر من عشرة قرون من الزمن، وهذا بحد ذاته خلاف الموضوعية والنهج العلمي الذي يستلزم الشمولية والدقة في المعالجات.

كما أن الألم والمعاناة التي قادت كيركيجارد ـ على سبيل المثال ـ للدعوة إلى المثول أمام المسيح ثم بلورة مفهوم الألوهية استنادًا لذلك إنما هو انطباع مستقى من المشهد التطبيقي للنصرانية السائدة، ومن انعكاسات حياته الشخصية وملابساتها، قام بتصويرها ثم تعميمها وإصدار الأحكام بموجبها، ولا يعد مثل هذا طرحًا علميًا، بل مزيجًا من الانطباعية والطرح الأدبي.

النقد التفصيلي:

ما تقدم من نقد عام يعطينا منطلقات تساعدنا على فهم المعالجات الوجودية لقضية الألوهية، وفيما يأتي عرض لأبرز النقاط التفصيلية التي وقفت عليها ووجدت أنها جديرة بالاهتمام وهي:

أولًا: دواعي الإنكار لدى نيتشة:

أورد نيتشة في كتابه **هكذا تكلم زرادشت** حزمة من دواعي إنكار الألوهية منها:

أ) تعرف الإنسان على ذاته المتفوقة، وفي ذلك يقول: "لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف باسم الإنسان المتفوق"[128]. ويقول في موضع آخر: "لقد تجلى بهاء الإنسان المتفوق لعيني في هذا الخيال الطارق، فمالي وللآلهة؟"[129].

ب) الإله مجرد فرضية[130]، صرح نيتشة بهذا تارة، وألمح إليها تارة أخرى بقوله: "لو كان هنالك

128- نيتشة، **هكذا تكلم زرادشت**، ص 71.

129- المرجع السابق، ص 74.

130- المرجع السابق، ص 72.

أربابًا أكنتُ أتحمّل ألا أكون ربّا؟ إذن ليس في الكون أربابٌ"[131].

ج) عجز الإنسان عن خلق الإله، وفي ذلك يقول: "أفتستطيعون أن تخلقوا إلها؟ إذا أقلعوا عن ذكر الآلهة، فليس لكم إلا إيجاد هذا الإنسان المتفوق"[132].

د) الألوهية سبب للاضطراب، حيث قال: "إن الله عبارة عن إيمان ينكسر عنده كل خط مستقيم، ويميد عنده كل قائم"[133].

هـ) تعاليم الألوهية افتئات على الإنسان، وهنا يقول: "أفليس من الشر والافتئات على الإنسانية كل هذه التعاليم التي تقيم الواحد المطلق الذي لا يناله تحوّل ولا تغيّر؟"[134].

التعقيب:

إن وضع كلمات نيتشة تحت أنظار القراء ييسر عملية النقد، ذلك أنها في مجملها تبدو تصورات نابعة من رفض مطلق للألوهية والدين، معتمدًا على فرضية آمن بها نيتشة وبعدٍ خياليّ لم يُبْنَ على مثال واقعي أو برهان علمي. إنه يُعَلِّق تفوق الإنسان على الكفر بالله، ومن حقنا أن نتساءل عن ماهية ذلك التفوق الإنساني، وكيف كانت الألوهية مانعة له؟! ذلك لأننا نرى عبر التاريخ عظماء مؤمنين، وسيدهم محمد صلى الله عليه وسلم الذي أقر بعظمته كثير ممن لم يتبع رسالته، وبعد ذلك نشاهد مفكرين مبدعين في العالم الغربي وهم في الوقت ذاته مؤمنون من أمثال ليبنز، و باسكال، وكيث مور أستاذ علم التشريح في جامعة تورنتو بكندا وغيرهم.

ثم إن كان يريد تفوق العِلم، فإن الله تعالى هو الآمر بالعلم والحاثّ عليه والمفضِّل للعلماء حيث قال: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي ژ[135]، و قال سبحانه: ژ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ژ[136]. فالتفوق العلمي ليس مانعًا من الإيمان، على أن نيتشة والموافقين له لا يستطيعون أن يدّعوا لإنسانهم المتفوق علمًا مطلقًا بالكائنات، ولا بكافة العلوم السائدة لدى البشرية، فأين هو التفوق إذًا؟

131- المرجع السابق، ص 72.

132- المرجع السابق، ص 72.

133- المرجع السابق، ص 74.

134- المرجع السابق، ص 72.

135- سورة الزمر، الآية: 9.

136- سورة المجادلة، الآية: 11.

وإن كان يقصد تفوق الإرادة، فلا نجد في الأديان الصحيحة مانعًا من الإفادة القصوى من الإرادة النافعة المفيدة وغير المؤذية للبشرية أو البيئة.

لذا يمكننا القول بأن رفض الألوهية لأجل تفوق الإنسان مبني على أسس وهمية، يراد منها التفلت من التكليفات الشرعية والقِيَم الأخلاقية، ولا أجد لها شبيهًا إلا ما حكاه القرآن الكريم عن قوم "عاد"، أولئك القوم الذين تفوقوا في القوة والهندسة العمرانية التي تَنُم عن تفوق علمي عامٍّ لديهم فقال سبحانه: ژڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄژ[137]، وقال عز وجل: ژې ې ى ى ئا ئاژ[138]، وقال سبحانه: ژ ژ[139]، وقال سبحانه: ژ ژ[140]، ولم يكن ذلك التفوق بحد ذاته عيبًا يؤاخذون عليه، بل العيب في السلوك الذي انتهجوه: العبث والظلم والبطش المتجبر واستخدام الموارد البشرية لمضادة السنة الكونية القاضية بفناء الإنسان وعدم خلوده. ولأن الإيمان بالله يحول بينهم وبين كل ذلك اختاروا الكفر بالله، ومثلهم فريدريك نيتشة وأمثاله الذين اختاروا إنكار الألوهية لأمور شبيهة بذلك.

ثم إن ما ذكره نيتشة من العجز عن خلق الإله أو أن يكون الإنسان رباً إنما هي حجة تلزمه وتبطل قوله بالإنسان المتفوق، إذ كيف يكون عاجزًا ويكون متفوقًا؟

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نيتشة يعتقد أن الألوهية من صنع الإنسان وافتراضه، ومع أنه لا يقدم على ذلك دليلًا؛ إلا أنه يطالب الإنسان بالكف عن ذلك. ولا شك بأن العاقل يتمسك بالحقائق، ولا يتقبل دعاوى عارية عن المنطق والبرهان. كما أن المؤمن يجد في التحدي القرآني أعظم دليل على وجود الله وألوهيته وذلك في قوله تعالى: ژأ ب ب ب ب پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦژ[141]، وقوله تعالى: ژې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئي ئيژ[142].

ثانيًا: دواعي الإنكار لدى بيرديائف وألبير كامو:

137- سورة الفجر، الآيتان: 7-8.

138- سورة الشعراء، الآية: 128.

139- سورة الشعراء، الآية: 129.

140- سورة الشعراء، الآية: 130.

141- سورة الحج، الآية: 73.

142- سورة الإسراء، الآية: 88.

لكل من بيردياف وكامو فلسفته الخاصة تجاه الألوهية، فالثاني ظاهر الإلحاد، بينما يبدي الأوّل إيمانًا تارة وإلحادًا تارة أخرى، ومع ذلك نجد قاسما مشتركًا بينهما في الشق الإلحادي، حتى إن نظرياتهما تكاد تتطابق. فمبرر تمرد بيردياف وإنكاره للألوهية هو أنه "إذا كان الله الذي خلق كل شيء ـ كما هو مقرر ـ حاضرًا في كل شرّ وعذاب، في الخراب والبؤس، في الطاعون والكوليرا، فالإيمان بالله يكون في هذه الحالة مستحيلًا، والتمرد على الله له ما يبرره"[143]. ومبررات إلحاد كامو هي أن الله يخلق الشرّ[144]، وهو بزعمه "مبدأ بغضاء"[145].

التعقيب:

قبل الشروع في نقاش تبرير الإنكار بوجود المعاناة والشرّ، يجدر بنا أن نطرح التساؤل التالي: ما الذي ترتب على هذا الإنكار الذي وقع بالفعل: هل زال الشر وانتهت المعاناة؟ وهل قام الإنسان بمسؤولياته تجاه منعها؟ ومتى كانت الألوهية مانعة لمقاومة الشر والقضاء على المعاناة؟

لربما يكون إسقاط المفهوم الكنسي لألوهية الأب والابن وروح القدس القائم على أساس فيض المحبة غرضُ هؤلاء. ولكن عموميات أقوالهم تدفعنا إلى عمومية النقاش، ولذا أقول: إن الاستناد إلى وجود الشر والمعاناة لأجل إنكار وجود الإله ليس إلا من باب السفسطة الكلامية لتبرير اتجاه ذاتي لدى هذا أو ذاك للكفر بالله تعالى، وهذا ما أثار حنق ميشال دي مونتاني فوصفهم بالكبرياء والغطرسة دون أن يقدم أي رد علمي عليهم[146].

إلى جانب ذلك، فإن هذا الطرح يتمتع بانحراف بصري حاد صرف هؤلاء عن كل إيجابيات الكون وما فيه من دقة وإبداع أثبتها القرآن الكريم: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ﴾[147] و﴿ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾[148]، واكتشفت ذلك مراكز الأبحاث العالمية، وعلمها الإنسان بعقله وفطرته، فلم يشاهدوا إلا تلك الكوارث الطبيعية التي تتضاءل نسبتها كثيرًا أمام

143- بيردياف، **الحلم والواقع**، ص 184.

144- انظر: كامو، **الإنسان المتمرد**، ص 73.

145- المرجع السابق، ص 72.

146- انظر: أندريه كريسون، **باسكال حياته فلسفته: منتخبات**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1982م، ص 52.

147- سورة الملك، الآية: 3.

148- سورة السجدة، الآية: 7.

مظاهر الإتقان والعناية. على أن تلك الكوارث ليست شرّا محضًا، بل الشرّ فيها نسبيّ.

هذا في الجانب الكوني، وأما في الجانب الإنساني فللقضية بُعد آخر، ذلك أن لدينا إيجادًا، ولدينا اختيارًا، وإيجاد الشر قدرًا لا يقتضي بالضرورة وقوعه، كما أن إيجاد الخير قدرًا لا يقتضي بالضرورة وقوعه[149]. ومؤدّى ذلك أن تسمية الشر مرتبطة بالاختيار والفعل الصادر عن الإنسان بمحض إرادته دون إكراه، وفي هذا بعضُ بيانٍ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "والخير كله في يديك، والشر ليس إليك"[150].

كما أننا لو تمعنا في موضوع الشرّ هذا لظهرت لنا حقيقة التسليم بمفهوم العدالة المقتضي لإثبات وجود الله، فلو لم يكن في الكون إلا الشرّ لما أمكن التعرف عليه، ولصار الحكم على طائفة من الأحداث أو التصرفات بالشر عديم المعنى، إذن فالخير موجود، والله الخالق، والإنسان فاعل للشر كما أنه فاعل للخير. والفساد أو الصلاح الواقع ناتج عن هذا الفعل وليس عن ذلك التقدير، وهنا يبدو لنا مبرر الإلحاد لأجل وجود الشرّ واهيًا.

ثالثًا: دواعي الإنكار لدى هيدجر وسارتر:

تقدم الحديث عن رفض هيدجر لمفهوم مبدأ العلة الدال على أن الله تعالى هو الخالق، واقتناعه بأن مبدأ العلة يعني أن الإنسان علة وجود نفسه، معتمداً في ذلك على التشكيك هنا في مصداقية مبدأ اللاتناقض لأنه يفضي إلى دورٍ مغلق، ويبقى مبدأ العلة "خارج نطاق تطبيقاته، أي أن مبدأ العلة يبقى بدون علة"[151]. ويتفق سارتر مع هيدجر في النتيجة التي توصل إليها، ويكررها وإن بصيغة أخرى فيقول: "إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود"[152]، ومع الإعلان المتكرر عن إنكار للألوهية لا يتجشم سارتر عناء التبريرات.

التعقيب:

إن الماثل أمامنا هو أن هيدجر رفض ذهنيًا تناقضًا افتراضيًا ووقع في تناقض فعلي، كيف ذلك؟

149- انظر: سليمان بن عبد الله، **التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق**، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1404هـ، ص 20.

150- مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص535 برقم 201 – 771.

151- هيدجر، **مبدأ العلة**، ص 15.

152- المرجع السابق، ص 22.

إن مبدأ العلة الذي استدل به ليبنز على وجود الله تعالى مقترنًا بـ: "أنسب قوانين الحركة"[153]، وأكمل نظام يلزم عنه "أن كل مونادة أو كل مركز جوهري لا بد أن تكون إدراكاته ومنازِعُه منظمة على أفضل وجه بحيث تتوافق مع سائر الأشياء في مجموعها"[154]؛ هذا المبدأ وما يقترن به أبعد ما يكون عن التناقض، بينما يبدو التناقض واضحًا حينما يكون الإنسان علة وجود نفسه. لماذا؟

لأن الكائنات بما فيها الإنسان حادثة بدليل تغير صفاتها وتحوّلها من حال إلى حال "وحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى، فأما الحالة التي حدثت فحدوثها معلوم بالضرورة والمشاهدة... وأما الحالة التي بطلت؛ لو كانت قديمة لم تبطل، فبطلانها يدل على حدوثها لأن القديم لا يبطل. وإنما قلنا إن القديم لا يبطل لأن خروج الذات عن صفة واجبة له في حالٍ محال، لأنها لو جاز خروجها عن تلك الصفة لصارت جائزة الوجود، وما كان واجب الوجود لا يصير جائز الوجود، كما أن جائز الوجود لا يصير واجب الوجود بحال؛ لأنهما صفتان متناقضتان"[155].

وبما أن الإنسان موجود بالحدوث، فإنه مفتقر إلى موجِدٍ، وهنا يأتي دليل العِلِّية (المبدأ الأول) ليثبت وجود الخالق سبحانه، وصورة هذا الدليل عند أبي البركات البغدادي تتبدى في الآتي:

يكشف الوجود عن علل أولى ومتوسطة وأخيرة.

فإن كانت العلة الأخيرة موجودة فالعلل الوسطى موجودة، إذن فالعلة الأولى موجودة. وعلى ذلك فإن كان المعلول الأخير موجودًا فالعلة الأولى موجودة.

واستثناء نقيض التالي يوجب نقيض المتقدم: فإن لم تكن العلة الأولى موجودة فالوسائط التي هي علل ومعلولات غير موجودة، وإن لم تكن الوسائط موجودة فالمعلول الأخير ليس بموجود.

لكن المعلول الأخير الكائن موجود، لذا بطل القول بعدم وجود العلة الأولى الموجودة بالفعل، وهي المبدأ الأول أو واجب الوجود بذاته الله سبحانه[156].

153- ليبنتز، **المونادولوجيا**، ص 113.

154- المرجع السابق، ص 114.

155- أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، **التبصير في الدين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ط 1، 1403هـ، ص153-154.

156- هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، **المعتبر في الحكمة**، دار جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ط1، 1357هـ، ج 3، ص117-118. وانظر: محمد حسيني أبو سعدة، **الوجود والخلود**، دار أبو حريبة للطباعة، القاهرة، ط1، 1993م، ص 83.

إذا فالإنسان معلول جائز الوجود وليس عِلَّة وجود نفسه، والله تعالى واجب الوجود، وكما قال الإسفراييني آنفًا: ما كان واجب الوجود لا يصير جائز الوجود، كما أن جائز الوجود لا يصير واجب الوجود بحال، لأنهما صفتان متناقضتان. ولو أن هيدجر وسارتر وغيرهما حينما جعلوا الإنسان علة وجود نفسه فكّروا في الإجابة عن السؤال: كيف وُجدَ الإنسان؟ ومن أين قفز؟ لوقفوا أمام التناقض الفعلي اللازم لأطروحاتهم تلك، وصدق الله تعالى إذ يقول: ژڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[157].

وقفات شرعية:

علمنا من المباحث المتقدمة غياب البرهنة والمنهج العلمي والبحثي عن مفكري الوجودية بشقيهم، الأمر الذي أوقعهم في الاضطراب والتناقض، بمن فيهم الوجوديون المتدينون عُربًا وعجمًا، وأود هنا أن ألفت الأنظار ـ وفي عجالة ـ إلى طائفة يسيرة من الحقائق الشرعية التي توضح عمق الهوة والتردي الفكري الذي وقع فيه الوجوديون، وهي:

أولًا: الصلة بين الله تعالى والإنسان:

لندرك حقيقة الصلة بين الله تعالى والإنسان علينا أن نستحضر أمورًا مهمة أبرزها:

* أن الله تعالى هو الإله الواحد: ژى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خح خم سج سح سخ سم صح صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح طم ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم كى كي لج لح لخ لم لى لي مج مح مخ مم نج نح نخ نم نى ني هج هم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي لا لم لى لي ما مم نر نز نم نن نى ني ىٰ ير يز يم ين يى يي ئج ئح ئخ ئم ئه بج بح بخ بم به تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم له مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم هٰ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[158].
* وهو الخالق وحده: ژڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خح خم سج سح سخ سم صح صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح طم ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم كى كي لج لح لخ لم لى لي مج مح مخ مم نج نح نخ نم نى ني هج هم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي لا لم لى لي ما مم نر نز نم نن نى ني ىٰ ير يز يم ين يى يي ئج ئح ئخ ئم ئه بج بح بخ بم به تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم له مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم هٰ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[159].
* وهو الذي بيده الملك: ژٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[160].
* وهو المدبر وحده: ژ ڃ ڃ چ چ ژ[161]، ومن تدبيره سبحانه ما نطقت به آيات كثر من الإحياء والإماتة والبعث والنفع والرزق وإعزاز أوليائه وإذلال أعدائه.
* و هو الغني سبحانه: ژۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم ثى ثي جح جم حج حم خج خح خم سج سح سخ سم صح صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح طم ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم كى كي لج لح لخ لم لى لي مج مح مخ مم نج نح نخ نم نى ني هج هم هى هي يج يح يخ يم يى يي ذٰ رٰ ىٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي لا لم لى لي ما مم نر نز نم نن نى ني ىٰ ير يز يم ين يى يي ئج ئح ئخ ئم ئه بج بح بخ بم به تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صم ضج ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم له مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم هٰ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ[162].

157- سورة الطور، الآية: 35، 36.

158- سورة البقرة، الآية: 163.

159- سورة غافر، الآية: 62.

160- سورة الملك، الآية: 1.

161- سورة الرعد، الآية: 2.

162- سورة فاطر، الآية: 15.

* ثم تفرده في ذاته وأسمائه وصفاته: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ژ[163]، و: ژ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ژ[164].

وهذه الآيات وغيرها من الآيات الكريمة تقف بنا أمام حقيقتين هما:

الأولى: المفارقة التامة بين الله والإنسان بل وكافة مخلوقاته:

يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول: نعم. فقل له: حين خلق الشيء، خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفر أيضًا حين زعم أن دخل في مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة"[165]، ولخّص شيخ الإسلام ابن تيمية ما قصد إليه الإمام أحمد بقوله: "والرب سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته"[166].

والثانية: انتفاء التشابه بين الخالق والمخلوق:

فالله سبحانه وتعالى لا يُشَبّه بشيء من مخلوقاته، ولا يماثله شيء منهم لا في الذات ولا في الأسماء ولا في الصفات، وهو مقتضى ولازم آيتي الشورى والإخلاص، وكان الإمام نعيم بن حماد يقول: "من شبه الله بخلقه فقد كفر"[167].

ونخلص من هاتين الحقيقتين إلى أنه، لا حلول ولا اتحاد ولا اقتران ولا محايثة بين الله والإنسان كما يزعم الوجوديون وغيرهم، وكل من قال بها لا يستند إلى برهان بل ولا إلى شبهة برهان، وإنما قناعات انطباعية، وطروحات ضاق أفق أهلها فانحصرت تصوراتهم ضمن معطيات الإنسان المادية وإمكاناته العقلية بما في ذلك تصوراتهم عن الألوهية. والمنهج الشرعي والعلمي يقضيان بوضع كل قضية في إطارها

163- سورة الشورى، الآية: 11.

164- سورة الإخلاص، الآية: 4.

165- أحمد بن حنبل، **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، 1397هـ، ص 139. وانظر: ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، ج 6، ص 143.

166- ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1408هـ، ج 4، ص 450.

167- ابن أبي العز، **شرح الطحاوية**، تحقيق: الأرناؤوط والتركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط10، 1417هـ، ج1، ص119.

الصحيح، وبما أن الألوهية ليست من قبيل الأجناس المخلوقة فيجب أن تبقى في حيزها الغيبي المفارق، ولا يجوز بحال من الأحوال إقحامها وتحليلها ضمن إطار التصورات البشرية.

ثانيًا: الغاية من خلق الجن والإنسان:

دلَّ قوله تعالى: ﴿ ڃ ڃ ڃ چ چ چ ﴾[168] على الغاية من خلق الجن والإنس، قال ابن عطية: "أي لآمُرَهم بالعبادة، وأوجِبُها عليهم. فعبَّر عن ذلك بثمرة الأمر ومقتضاه"[169]. والقَصْرُ في قوله: ﴿ چ چ ﴾ كما قال ابن عاشور: "لا ينافي وجود أحوال أخرى غير ما قصد"[170].

فالأمر إذًا متوجه لجميع الخلق من الجن والإنس، والجميع مكلفون به وفق ما أوحى به سبحانه وبيّنه النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ﴾[171]، ولا يخفى ما في الآية الكريمة هذه من إنعام الله تعالى على خلقه إذ بعث إليهم رسله ومعهم شريعته، فالدراية بتفاصيل العقيدة والشريعة متعذرة على البشر، وعقولهم قاصرة عن إدراكها، فلا بد إذاً من الوحي لتحصل الهداية وتنبعث فيهم الحياة الحقة ويستنير درهم، فإن أعرضوا عن الوحي وتركوه كانوا أشبه بالأموات في ظلمة دامسة.

ومن هذا وما قبله نعلم ضرورة الإقرار بأن الله تعالى هو الخالق وهو المشرع وهو المدبر لهذا الكون كله وحده. ونعلم أيضًا مدى الخطأ الفادح الذي وقعت فيه الوجودية حينما عطلت ـ فكريًا ـ علاقة الألوهية بالكون وبالوجود الإنساني على وجه التحديد، فاختزل بعضهم العبودية في المثول أمام الإله المسيح بعد مسيرة حافلة بالألم والتعاسة، وجاء بعضهم الآخر لينكر الألوهية برمتها وينسب إليها

168- سورة الذاريات، الآية: 56.

169- ابن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبدالسلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، ج3، ص216.

170- الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية، تونس، 1984م، ج 12، ص 190. ويرى بعض المفسرين أن الآية دخلها التخصيص إما في عموم لفظ "الجن والإنس" وإما في عموم العبادة، قال القرطبي: "قيل إن هذا خاص فيمن سبق في علم الله أنه يعبده، فجاء بلفظ العموم، ومعناه الخصوص، والمعنى: وما خلقت أهل السعادة من الجن والإنس إلا ليُوَحِّدون"، محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ، ج 17، ص 55.

171- سورة الشورى، الآية: 52.

العدوانية والإضرار وما إلى ذلك.

إن الإنسان لم يُوْجِد نفسَه وهي الحقيقة التي كابر الملحدون فيها دونما حجة أو برهان، بل خَلَقَهُ اللهُ تعالى، ولم يخلقه لمجرد الترك، لأن الترك أمر عدمي عبثي يتنزه الباري سبحانه عنه، بل لأجل التكليف الذي به تستقيم حياتهم وتصلح، قال تعالى: ﮋ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﮊ[172].

الخاتمة:

البحث في العقائد شائك بطبعه، ذلك أنه مرتبط بالقناعات، فما هو عند طائفة من الناس حق وصواب لا شك فيه، نرى نقيضه عند طائفة أخرى يمثل الحق والصواب، وسيبقى هذا التضاد قائمًا تبعًا لتلك القناعات والمعتقدات.

وهذا وإن كان إشكالًا، إلا أن الإشكال الأكبر حينما يكون العقل سلبيًا يرفض ولا يعطي، يهدم ولا يبني. ولقد ظهر لي من كلمات الوجوديين في قضية الألوهية ما يؤكد سلبية العقل الوجودي على نحو عام:

فنيتشة يريد للناس أن يصلوا إلى العزلة (الانتحار) لأنهم غير قادرين على الخَلق العظيم.

وكيركيجارد يريد للناس أن يعيشوا في بوتقة من المعاناة والقلق والاضطراب والألم والقسوة حتى يتمكنوا من المثول أمام الإله المسيح.

وسارتر مع غيره من الوجوديين يجعلون من إنكار الله سببًا لإلغاء كل القيم المعقولة بما فيها قيم الخير والشر والصدق والنزاهة[173]. وبمعنى آخر: إلغاء الأخلاق الدينية هكذا يرددون، ولكنهم في الواقع يلغون الأخلاق بالمطلق.

وفوق كل هذا وذاك لا يرى المتأمل منطقًا في الطرح، ولا تبريرًا للقضية، بل فكرًا سادرًا، يدندن بما يطرب له ولا يبالي بالعواقب. ومثل هذا الفكر لن يكون مفيدًا ولا نافعًا. ولقد سمع سارتر هذه الحقيقة بأذنيه، وسطرها بقلمه قبل أن يشرع ـ دون جدوى ـ في الدفاع عنها فقال: "فهم يتهمونها ـ يعني الوجودية ـ أولًا بأنها دعوة للاستسلام لليأس، لأنه ما دامت كل الحلول مستحيلة فإن العمل في هذا العالم مستحيل كذلك ولا جدوى منه، وحينئذ تكون الوجودية فلسفة تأملية، وما دام التأمل رفاهية ومن الكماليات ؛ فهي لن تكون سوى فلسفة بورجوازية... وهم يأخذون علينا ـ من جهة أخرى أننا قد أبرزنا النواحي البشعة في الموقف الإنساني، وصورنا كل ما هو مخجل سافل منحط، وأهملنا مع ذلك مواطن معينة رائعة

172- سورة المؤمنون، الآية: 115.

173- انظر: سارتر، **الوجودية مذهب إنساني**، ص 23-24.

وجميلة تنتمي إلى الجانب المشرق في الطبيعة الإنسانية"[174].

وأهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث هي:

1- قضية الألوهية في الفكر الوجودي يشوبها الكثير من التناقض وعدم الوضوح.

2- لا يبدي الوجوديون اهتمامًا بالمبررات المنطقية لأطروحاتهم في قضية الألوهية، ومع ذلك يحتمون على الآخرين قبولها، ولا أدل على ذلك من كلمات "قضت... مات... سقط... يختار لنفسه وللآخرين" وهذا خلاف العقل والإرادة الحرة التي ينادون بها.

3- الفكر الوجودي هنا سلبي ولا يقدم حلولًا ولا معالجات، الأمر الذي دعا شريحة من مفكري الغرب قبل غيرهم لتوجيه انتقادات لاذعة لهم. وقد كتبها سارتر في مقدمة كتابه **الوجودية مذهب إنساني**.

4- تشعر بعض كلمات الوجوديين المنكرين للألوهية بضعف موقفهم الإنكاري هذا، فهيدجر يتحاشى التصريح بالإنكار ويكره أن ينسب إلى الإلحاد، وسارتر يقول بعد كل تصريحاته المنكرة: "إن الوجودية ليست إلحادًا بمعنى استنفادها لنفسها في استعراض أوجه عدم وجود الله، وهي تعلن أنه حتى لو كان الله موجودًا فالنتيجة بالنسبة لها سواء"[175].

وإنني إذ أضع بحثي هذا بين يدي القارئ الكريم، لأدعو الأكاديميين على وجه الخصوص إلى البحث في كافة الموضوعات الفكرية ذات التأثير الأخلاقي بيانًا لحقائقها، وتوضيحًا لسلبياتها، وتحصينًا للفضيلة من تبعاتها، خصوصًا تلك الأطروحات ممتدة التأثير أو الأكثر معاصرة. والله الموفق.

The Question of Godhead in Existential Thought: a Critical Appraisal

This paper deals with one of the most intricate doctrinal issues that have engaged the human mind in the past and present. Existentialism in particular has been chosen for the diversity of its philosophical strands and because its conception of God includes the contentious hypotheses of many other schools of thought, especially the atheistic ones.

The writer first outlines the idiomatic terms pertaining to the existentialist conception of God, such as the Fall and the Sublime, then presents the various existentialist concepts, whether they confirm or deny the existence of God. The writer also examines the reasons and the

174- المرجع السابق، ص 5-6.

175- المرجع السابق، ص 67.

justifications for atheism among the most prominent existentialist philosophers, comments on them and posits a tacit critique in the very act of presenting the terminology and outlining these concepts. The conclusion contains the writer's view of the existentialist conception of God, along with a brief recommendation for other writers to tackle the more intellectually challenging, influential and contemporaneous propositions, commenting on and responding to them wherever they come from.

****