

## الوجودية في الميزان

عيسى عبد الله علي

مقدمة:

لقد انتشرت الفلسفات والأيدولوجيات المعاصرة انتشاراً واسعاً ولقيت رواجاً كبيراً وسادت فترة من الزمن كما حظيت بالتشجيع من الكثيرين، وكان لها أثر قوي على كثير من الأفكار والأنشطة والأنماط السلوكية. لذا رأيت من واجبي أن أكتب عن هذه الأفكار بموضوعية وبمنهجية علمية بعيداً عن الميل حتى نكون على بينة من أمر هذه الأفكار، كي توضع الأمور في نصابها.

والوجودية هي إحدى الفلسفات المعاصرة في النصف الأول من القرن العشرين، وأصبحت حديث الجمهور في عدد من البلاد بعد الحرب العالمية الثانية. والفلسفة الوجودية ليست مذهباً متكاملًا، وإنما توجد وجوديات مختلفة بين ممثليها تتميز بعضها عن البعض بتميز أصحابها والداعين لها. فهناك "وجودية كيركجورد" و"وجودية مارسيل" و"وجودية يسبرز" و"وجودية هيدجر" و"وجودية سارتر" ... إلخ. ورغم الاختلاف العميق بين ممثليها إلا أنهم جميعاً يشتركون في سمات عامة، أهمها: "التجربة" و"الذاتية" و"الوجود يسبق الماهية" و"الحرية" أتعرض لها بشيء من التفصيل في مكانها من هذا البحث الذي يشتمل على مايلي:

أولاً: "مقدمات عامة" تشتمل على مايلي:

- ١- معنى الوجودية.
- ٢- السمات العامة للوجودية: وفيها ذكرت أن الفلسفات الوجودية المعاصرة توجد لها سمات أساسية مشتركة بينها، هي: التجربة، الذاتية، الوجود يسبق الماهية، رفض الموضوعية، الحرية.
- ٣- المنهج: وفيه ذكرت أن منهج الفلسفات الوجودية المعاصرة يقوم على "الفينومينولوجيا"

و "فلسفة الحياة" إلى جانب "الفلسفة الميتافيزيقية" وهي الحركة المميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين<sup>(١)</sup>.

ثانياً: "الفكر الوجودي" ذكرت فيه أن "المعرفة" عندهم هي الوجود كله، وهي ظواهر معرفية، كما أنها ذاتية، فهي نسبية.

و "الحقيقة" عند الوجوديين ليست كلية، بل توجد عندهم حقائق نسبية، لأنها نتيجة فعل حر يكونها الفرد بنفسه. فالحقيقة عند كيركجورد عبارة عن علاقة تقوم على المجهود الشخصي. وعند هيدجر هي كشف الإنسان لشيء خفي. وعند يسبرز تناظر أحوال الإنسان فتمتد مع الحركة التي تحملنا إليها. وعند سارتر هي شيء موجود وسيوجد، شيء متصير.

و "الأخلاق" عند الوجوديين ترتبط بالموقف الذي يجد الإنسان فيه نفسه فتتجه إلى مستقبل وتنظر إلى كل ما هو جديد. فهي أخلاق ذاتية فردية، نسبية متغيرة تتبع اختيار الفرد في حرية شخصية يصنعها الإنسان، ولا يوجد لها معيار لأنها مرتبطة بالذات.

وأما "الدين" فنجد أن كيركجورد يعتبره تفكيراً ينبثق من داخل النفس، فهو مرتبط بالذات. وتبعاً لهذا اعتبر "الله" هو الكائن الذي أشعر في صلتي به بأعنف المشاعر، ولا يلجأ إلى البراهين العقلية على وجوده لأنها تقوده إلى الشك. أما هيدجر فلا يعترف بالدين مطلقاً لأنه يعتني بالحياة الأرضية فقط، ولذا أقام مذهبه بعيداً عن الإله، ويقوم على دعائم من العدم واللامعقول. أما موقف سارتر من الدين فهو موقف إلحادي حيث اعتبر فكرة "الله" فكرة متناقضة ونجده يردّد عبارات "نيتشة" فيقول: "إن الله قد مات، بمعنى أنه كان يحدّثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامدة"<sup>(٢)</sup>. ويرى أننا عن طريق التجربة نصل إلى أفكار وجود هذا الإله، وحاول أن ينسج "علماً إلهياً لا إله فيه"<sup>(٣)</sup>.

ثالثاً: "الوجودية في الميزان" ذكرتها لكي تتساوى كفتا الميزان العادل، فينبغي أن أتحدث عن مميزات الفلسفة الوجودية من وجهة نظر أصحابها قبل النقد الفلسفي الموجه إليها وموقف الماركسية منها.

١- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٦.

٢- زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، ص ١٩١.

٣- انظر: وليم فرج، الفلسفة المعاصرة، ص ١٩١-١٩٥.

## الوجودية:

- ١- معنى الوجودية
- ٢- السمات العامة للوجودية
- ٣- المنهج الوجودي
- ٤- الفكر الوجودي ويشتمل على:  
أ- المعرفة، ب- الحقيقة، ج- الأخلاق، د- الدين.

## الوجودية في الميزان:

- أولاً: مميزات الفلسفة الوجودية.
- ثانياً: نقد الفلسفة الوجودية.
- ١- النقد الفلسفي.
  - ٢- موقف الماركسية من الوجودية.

## معنى الوجودية(٤):

"الوجودية" كلمة تنسب إلى الوجود، وهي تعني أن كل ما هو موجود يظهر وجوده على الرغم

٤- الوجودية تنسب إلى الوجود وهو في أصله اللاتيني مشتق من مقطعين هما: Ex ويعني الخروج، والثاني: Ster ويعني البقاء في العالم، ثم انتقل اللفظ إلى اللغات الأوروبية بما يحتوي عليه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر، فدلّ على الخروج من الشيء فهو في اللغة الإنجليزية: existence وفي اللغة الفرنسية: existence وفي اللغة الألمانية: existenz، وهذه كلها ألفاظ تعني غير ما تعنيه أفعال الكينونة TO BE الإنجليزية، etre الفرنسية، Sein الألمانية.

وفي اللغة العربية يدل لفظ "الوجود" على معنى "الحضور"، ثم نقل إلى معنى آخر هو "الكون" أو "العالم"، فأصبح لفظ "الوجود" رمزاً اجتماعياً لـ: "الكون" بكل ما فيه، لأن الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى الحضور، أي المثول وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة. ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصوراً على الكون، لأن الإنسان رمز للكون ودليل على قيامه. ومن جانب آخر فإن المثول وعدم الغياب ينصرفان بادئ ذي بدء إلى الفرد حين يراد إثبات حضوره، ومن ثم يقال: إنه موجود.

ويستفاد من ذلك أن لفظ الوجود في اللغة العربية، بدلالته الكلية (الكون) أو الجزئية (الفرد) يتضمن نفي الاستغراق، ويفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي والكلّي أي بين الفرد والعالم، فوجود الكون يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد. أما الذات المغلقة التي لا إحالة بينها وبين الوجود الكلّي، فهي ذات وهمية لا يمكن أن تكون، وبالتالي لا يمكن أن توجد. انظر: سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤م، ص ١٩-٢١.

من أنه ينقصه مبرر الوجود. وعلى ذلك يظهر "الاختلاق" Factitce وهو الوجود المصطنع بصورة ما، أي تظهر عرضية وجودنا إلى الأرض بلا هدف وبلا أدنى سبب (٥). وهي لا تعني مطلق الوجود للحياة، ولكنها تعني أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه، وأن يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه، وأن يسبر غور وجدانه وليستجمع نقائصه في وحدة شاملة تمضي إلى اتجاه متناسق لا تنازع فيه وأن يكون بهذه المثابة شيئاً لا يتكرر ولا يتعدد (٦).

يقول سارتر: إن ما يمكن أن يقال منذ البداية هو أنا نعني بالوجودية مذهباً يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، مذهباً يعلن - فوق ذلك - أن كل حقيقة وكل عمل يتضمن موقفاً إنسانياً وذاتية إنسانية (٧). وهذا يعني أن الوجودية تعني أنه يستحيل على الإنسان أن يتجاوز الذاتية البشرية. فالوجودية مذهب في الوجود محدد تام التحديد يقوم على مبدأ أساسي سهل بسيط هو أن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده وتكوّنه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله، فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله (٨). ومعنى هذا أن الوجودية تشعر الإنسان بذاته مفردة مستقلة عن غيرها من الذوات، فيدرك وجوده بنفسه ويعمل على إثبات هذا الوجود وجعله حقيقة واقعية لا مجرد. وترى أن الفردية هي أساس الوجود (٩).

هذه الوجودية حركة تحاول أن تردّ اعتبار الفرد الذي ضاع في غمار المذاهب الاجتماعية التي مجدت الدولة والجماعة وجعلت الفرد مجرد وسيلة للغاية الكبرى التي هي مصلحة المجموع (١٠). وهذا المعنى ليس ببعيد عن المعنى الذي ذكره الأستاذ عباس محمود العقاد وهو: أن الوجودية

٥- انظر: عبد الفتاح الديدي، فلسفة سارتر، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١م، ص ٧١.

٦- انظر: عباس محمود العقاد، أفيون الشعوب - المذاهب الهدامة، دار الاعتصام بالقاهرة، ط ٦، ١٩٧٧م، ص ١٠٨.

٧- أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣م، ص ٢٦٧.

٨- انظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٥.

٩- هذا الأساس الفلسفي ليس جديداً مطلقاً بل قديم قدم الفلسفة فكان "انتستائيس الكلبي" ينكر أن تكون الماهية كلية بل يراها فردية، إذ كان يقول: "إني أرى فرسا ولا أرى الفروسية، وكان "أفلاطون" يفرّق بين المحسوسات وبين المثل كما كان "أرسطو" يفرق بين الكلبي والجزئي. وقد أثار "ابن سينا" مسألة العلاقة بين الكلبي وجزئياته التي تحولت فيما بعد إلى خلاف بين الواقعيين الذين يقولون بوجود الكليات وجوداً واقعيًا وبين الاسمين الذين كانوا يرون الكليات مجرد ألفاظ أو أسماء وليس لها وجود واقعي وأن الجزئيات والأفراد هي الموجودة حقاً. انظر: أ. و.

بن القارئ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: عبد المجيد عبد الرحيم، ص ٢٢٨.

١٠- انظر: نفس المصدر.

الحديثة هي ثورة احتجاج من الفرد على طغيان الجماعات، وهي إثبات لحق الفرد أمام الدعاوى الكثيرة التي تكاد أن تلغيه وتفنيه في غمار السواد. فهي في الواقع ظاهرة اجتماعية نشأت بعد نشوء الديمقراطية وتضخمت بعد نشوء الشيوعية<sup>(١١)</sup>.

فهي إبراز لقيمة الوجود الفردي وهي تعني أن الوجود أسبق من الماهية ف: "ماهية الكائن" هي ما يحققه فعلا عن طريق وجوده، ولهذا هو يوجد أولا، ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده. والوجودية تتفق في أن الوجود هو في المقام الأول، الوجود الإنساني في مقابل الوجود الموضوعي الذي هو وجود أدوات فحسب، وتتفق في أن هذا الوجود متناه، وسرّ التناهي فيه هو دخول الزمان في تركيبه<sup>(١٢)</sup>.

وهذا الوجود الإنساني ليست له قيمة إلا من خلال فعله، ففعله هو الذي يحدد وجوده. والوجودية كما يقول سارتر: ليست فلسفة تأمل وسكون لأنها تحدد الإنسان طبقا لما يفعل، وهي ليست فلسفة متشائمة، لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه، ومن ثم فهي أكثر الفلسفات تفاؤلا، وهي تدفع الإنسان إلى العمل ولا تثنيه. عنه، بل إنها لا ترى له أملا إلا في العمل. فالعمل هو سبب استمرار الإنسان في الحياة، وإذن تكون الوجودية "فلسفة أخلاق علم والتزام. فهي فلسفة متفائلة ومذهب العمل، ولا يمكن اتهامها باليأس<sup>(١٣)</sup> إلا عن سوء نية"<sup>(١٤)</sup>. فهي تدعو إلى العمل والالتزام إلا أنها مختلفة فيما بينها حول العالم وحياة الإنسان فيه، وهذا ما قاله "جون ماكوري" عن الوجودية: "أنها أسلوب أو طريقة في التفلسف تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف حول العالم وحياة الإنسان فيه"<sup>(١٥)</sup>.

فهي تهتم بالعودة إلى الواقع الحقيقي، فهي فلسفة للمحسوس، يقول "جبريل مارسيل": "أرى

---

١١- انظر: عباس محمود العقاد، العقائد والمذاهب، دار الكتاب اللبناني، ص ٣٨٨.

١٢- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ٤٧.

١٣- هو إقطاع الرجاء وضياح الأمل، ويراد به القنوط، وتقول: ولا تقنطوا من رحمة الله، أي: لا تيأسوا. وكل يأس في القرآن فهو قنوط، إلا الذي في سورة الرعد فإنه بمعنى العلم. واليأس خطيئة دنيئة، لأنه كفر بنعمة الله وخطيئة أخلاقية، لأنه اعتاد على النفس وانتحار أدبي تدريجي. واليأس المطلق هو الموت. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٥٨٧.

١٤- عبد المنعم الحفني، معنى الوجودية، مكتبة مدبولي، ط ٢، ص ٤٧، ٥٠.

١٥- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد ٥٨، أكتوبر ١٩٨٢م، ص ١١.

أنني أميل، فيما يختص بي، إلى نفي القيمة الفلسفية المحض عن كل أثر لا أستطيع أن أتميز فيه ما أسميه  
عضة الواقع" (١٦).

يضاف إلى ما سبق: أن لفظ الوجودية لم يقتصر استخدامه على نمط فلسفي معيّن له خصائص  
معينة، بل وصل الأمر إلى حد إطلاق هذا الوصف على كثير من السلوك الصاحب والفاضح الذي يحدث  
في النوادي ذات الطابع الأخلاقي المنحل، وفي كل فعل لا يليق بكرامة الإنسان.

وبذلك شاع استخدام لفظ "الوجودية" شيوعاً كبيراً في الأوساط الأدبية والفلسفية والفنية  
والاجتماعية، واتسع معناه اتساعاً غريباً حتى كاد يفقد معناه (١٧). يقول سارتر في مقدمة محاضراته:  
الوجودية مذهب إنساني: إن ما يعقد الأمور هو وجود مدرستين وجوديتين تختلف الواحدة منهما عن  
الأخرى وبالتالي وجود نوعين من الوجوديين: أولهما: الوجوديون المسيحيون ومنهم الفيلسوف الألماني  
"كارل ياسبرز" والفيلسوف الفرنسي "جابريل مارسيل" والاثنان كاثوليكيان، والفئة الثانية: هي فئة  
الوجوديين الملحدون وبينهم يوضع هيدجر والوجوديون الفرنسيون وأنا أيضاً... وهاتان الفئتان تلتقيان  
على صعيد واحد وتتفقان في أمور (١٨)، سوف أتعرض لها في مبادئ الوجودية بعد ذلك.

والخلاصة أن الوجودية كما يقول الدكتور زكريا إبراهيم: جهد يراود به التوفيق بين الموضوعي  
والذاتي، المطلق والنسبي، بين اللازمي والتاريخي، بين العمق الفكري والثقل المادي... إلخ. فهي محاولة  
إنسانية شاقة من أجل إدراك الماهية في صميم الوجود والكشف عن معنى الحياة من خلال المواقف  
والأحداث (١٩).

#### السمات العامة للوجودية:

يوجد عدة سمات أساسية مشتركة بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن العشرين، وأهمها

مايلي:

#### ١ - التجربة:

فالتجربة عند الوجوديين هي تجربة حياتية يطلق عليها اسم "التجربة الوجودية"، وهذه

١٦- بول فولكييه، هذه هي الوجودية، ترجمة: محمد عتاني، دار بيروت، ط ٢، ١٩٥٦م، ص ٤٨.

١٧- انظر: محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص ٩٧.

١٨- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، ط ٤، ١٩٧٧م، ص ١١، ١٠.

١٩- انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ص ٢٣٣.

التجربة ذاتية ولها طابع فلسفي.

\* فالتجربة التي عاناها كيركجورد هي تجربة شخصية مع خطيبته "ريجين أولسن" أحبها وأحبته، واستقر رأيه على أن ينقض هذه الخطبة.

واعتبر تضحيته هذه من قبيل تضحية إبراهيم الخليل عليه السلام، وظن أنه إذا كان لديه إيمان حقيقي كما كان لدى إبراهيم، فإن المعجزة أيضاً لا بد من أن تحدث ومن ثم فإن خطيبته لا بد من أن تعود إليه كما عاد إسحاق\* إلى أبيه، بيد أن خطيبته لم تعد إليه، فأدت به هذه التجربة إلى اعتبار الإيمان سرّاً عميقاً لا سبيل إلى اكتناحه (٢٠).

\* أما التجربة عند يسبرز فهي الإحساس إحساساً مرهفاً بما في الوجود من قابلية للتحطم، باعتباره حقيقة هشة سريعة الانكسار.

\* وأما التجربة عند هيدجر فهي التي ظهرت على شكل وجدان قلق قوامه الشعور بأن الوجود سائر حتماً نحو الموت.

\* والتجربة عند سارتر تعني شعور مريض بالغثيان (٢١).

فالوجوديون يرون أن تجربة القلق هي التي تطلعهم على ذواتهم بوصفهم قد أُلقي بهم في هذا العالم في عزلة بلا مأوى وبلا أمل في اتصال. ويقولون: نحن لا نعرف لماذا أُلقي بنا في هذا العالم؟ وهنا نواجه عنصراً من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود: "إننا نوجد ولا ندري سبباً لوجودنا، ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية" (٢٢).

ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة تحمل طابعاً شخصياً بسبب هذه التجربة المعاشة (٢٣).

## ٢- الذاتية:

\* جاء هنا اسم سيدنا إسحاق عليه السلام بدل سيدنا إسماعيل عليه السلام الذي هو الذبيح الحقيقي حسب اعتقاد المسلمين المستند إلى تصريح القرآن الكريم بذلك ولكن اليهود يزعمون أنه إسحاق عليه السلام فصار هذا الزعم هو السائد بين الأوساط الغربية - التحرير.

٢٠- انظر: زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص ٣٢.

٢١- الغثيان: هو الرغبة بالقيء، أو هو اضطراب في المعدة يسبب القيء. يقول سارتر: إن الإنسان يشعر دائماً في كل لحظة من وجوده بالغثيان. محمد جواد مغنية، الوجودية والغثيان، دار المعارف، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٣٧، ٦٢.

٢٢- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٠.

٢٣- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٧.

يبدأ الأسلوب الوجودي في التفلسف من الإنسان لا من الطبيعة، وذلك بوصفه موجوداً لا بوصفه ذات مفكرة، أي من حيث هو كائن بالفعل، لأن البدء به كفكر أو عقل كما هو الحال عند ديكارت، من شأنه أن يحيل الإنسان إلى موضوع مدرك أو مجرد شيء من أشياء العالم الخارجي. والوجودية ترفض هذا النوع من التعامل مع الإنسان، بل وتقف بشدة ضد النزعات التي تتعامل مع الإنسان على أنه شيء أو موضوع من موضوعات العالم (٢٤).

أما الإنسان من حيث هو ذات تتألف من عواطف ومشاعر وإرادة ومخاوف وآمال فهو المهدف الأول للوجودية، وبدون الذاتية أو عناصرها، ليس ثمة أي وجود إنساني للإنسان (٢٥).

وعلى هذا يجب أن نفهم الذاتية على أنها التأكيد على "الأنا" الباطني في مقابل الموضوعية التي تهتم دائماً بالتأكيد على الانفصال عن الذات. وهنا يرى كيركجورد أن: "الموضوعية طعم وطعام للمرض" لأنها انفصال دائم عن الذات وانقطاع بين الفكر والعمل ولكن ينبغي أيضاً أن نعرف عن الذات الإنسانية أنها ليست ملكية من نوع: "إن لي ... ذاتا" وإنما الذات حالة من الوجود، وتجاهل الذات أو الذاتية لا يعني إلا ترك الوجود الحق للاستغراق في الفكر المجرد. هذا رغم أن الذاتية هي حقيقة أنفسنا. ولا يعني تركها سوى ترك الوجود نفسه (٢٦).

ولما كانت الذاتية هي الأساس الأول للوجودية وهي الموجود الأول الحقيقي، فإنه يحق لفلاسفة الوجودية اعتبار كل ما هو ضد الذات والذاتية زائفاً لا وجود له ولا حقيقة، في مقابل الحقيقة الوجودية مجسدة في "الذات الفردية" (٢٧).

والخلاصة: أن الوجوديين يعتبرون الإنسان ذاتية خاصة، وليس مظهراً أو تجسيدا "للتيار الحيوي الكوني"، كما كان الحال عند سبرجسون على سبيل المثال، ويفهمون "الذاتية" بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حرته هو (٢٨).

### ٣- الوجود يسبق الماهية:

- ٢٤- انظر: السيد محروس، الله والإنسان والحرية، ص ٣٧.  
٢٥- انظر: نفس المصدر، ص ٤١.  
٢٦- انظر: المرجع السابق، ص ١١٠.  
٢٧- انظر: المرجع السابق، ص ١١٥، ١١٦.  
٢٨- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٧.

إن الموضوع الرئيسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى بـ " الوجود " وهو يدل على الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود. ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يجوز الوجود، ولكنهم نادراً ما يستخدمون كلمة "إنسان"، وإنما يدلون عليه بتعبيرات من مثل: Dasein (الموجود - هناك) و " الوجود " و "الأنا" و " الوجود لأجل ذاته" (٢٩). وعلى عكس ما ذهب إليه جميع الفلاسفة السابقين من القول بسبق الماهية للوجود، تتجه جميع المذاهب الوجودية إلى القول بسبق الوجود على الماهية. والماهية تعني " ما به الوجود هو هو، وتشتمل على جميع الخصائص التي يحتويها كل أفراد النوع على هيئة العام المشترك. فالماهية إمكان يصير واقعياً بفضل الوجود" (٣٠).

ويرى الوجوديون أن "ماهية" الأشياء الجامدة - مثل الكرسي - لا بد أن تكون سابقة على وجودها. فالكرسي قد صنع على يد شخص كانت لديه "فكرة" الكرسي وطريقة صنعه. فوجود الكرسي جاء بعد أن تمثل النجار صورة الكرسي، أي ماهيته، واستخدم الأدوات الضرورية لإخراج هذه الصورة إلى حيز الوجود، فجاء الوجود هنا لاحقاً على وجود الماهية في ذهن النجار. ومثل هذا يقال في النباتات والحيوانات، فبذرة التوت تلك التي تنطوي على خصائص التوت وماهيته، تسبق وجود شجرة التوت، فالماهية هنا سابقة على الوجود، لأننا نستطيع أن نتنبأ بالصورة التي تكون عليها شجرة التوت من بذرتها. فجميع الكائنات تكون ماهيتها سابقة على وجودها عند الوجوديين ما عدا الإنسان، فإن ماهيته لن تكون سابقة على وجوده لأن الإنسان - فيما يقول سارتر - مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب (٣١).

وقد كان كيركجورد من أوائل القائلين بتقدم الوجود على الماهية، وهو أول من أعطى للكلمة وجود معنى وجودياً صرفاً. ويشرح سارتر هذه الفكرة بقوله (٣٢): عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية؟ إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته ويختار لنفسه أشياء هي التي تحده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه.

إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى

٢٩- انظر: نفس المصدر.

٣٠- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤١.

٣١- انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ١٥، محمد مهرا، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٠٣.

٣٢- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤١.

الوجود، لأن ما سيكونه الإنسان ليس محدوداً من قبل وإنما كل فرد هو الذي يحدد ما سيكونه ولسنا في الحق إلا ما نصيره. وهذا المعنى هو الذي يرمي إليه الوجوديون حين يقولون: "إن الوجود يسبق الماهية" بل يرون أننا لم نمنح الوجود إلا لكي نظفر بالماهية. وفي هذا يقول "لويس لافيل": "إن الوجود ليس له معنى فنياً إلا لكي يسمح لنا لا بتحقيق ماهية قد عينت من قبل فحسب، بل بتحديد ما باختيارنا بأن نتوحد معها. وبدلاً من أن يقال عن الماهية: أنها إمكان الوجود، سنقول بالأحرى عن الوجود: أنه إمكان الماهية، والحق أنه - بوساطة اختيار ماهياتنا - نعيّن في الوجود مكاننا الأبدي.

وإذن فمن إساءة فهم العلاقات الحقيقية بين الفكر، أن يراد انبثاق الوجود من ماهيته من قبل، بينما الحق أن الوجود ليس له علة سوى أن يسمح لي بتحقيق ماهيتي، ولكنني لا أستطيع الظفر بهذه الماهية إلا بفعل الحرية، وفعل الحرية هذا هو الذي يراد التعبير عنه دائماً حين يتحدث عن المرور من الماهية إلى الوجود، وهذا المرور يصير واضحاً على صورة أفضل بوساطة مرور آخر في اتجاه مصاد يقتادني من الوجود إلى الماهية. فالوجودي يختار ماهيته عندما يحدد اختيار الشخصية التي يريد أن يكون إياها. وهذه الماهية بعد الوجود، لأنه لكي يختار الإنسان، ينبغي أن يكون موجوداً. فماهية الإنسان عند الوجودي تتحد بها يحقق عن طريق وجوده. فهو يوجد أولاً ثم تحدد ماهيته من بعده (٣٣).

ويترتب على القول بأسبقية الوجود على الماهية - كما يرى سارتر - أنه لا يوجد للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية، لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة وحققتها لكل فرد طبقاً للفكرة المسبقة التي لديه عن الكل، إن الإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه (٣٤) مثل: سقراط و "أفلاطون" و "أرسطو" و ديكارت مثلاً ...

#### ٤ - رفض الموضوعية:

لقد هاجم كيركجورد الأنساق الفلسفية النظرية، خاصة فلسفة "هيجل" و سائر الفلسفات التي تدعى الموضوعية، وتسقط الحسابات الذاتية من نظرها، ولم يكتف كيركجورد بذلك ليؤكد نزعة الذاتية ومنهجه الإنساني، بل هاجم أيضاً المنطق التقليدي في ضوء مفارقة الإيوان والعلوم الطبيعية ولم يدخر وسعاً في محاربة كل نظرة للإنسان كذات ديكارتية "عارفة مفكرة" مؤكداً الذاتية والوجود الفردي

٣٣- انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ١٥.

٣٤- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٢.

بما له من هموم وجودية(٣٥).

من أجل هذا ترفض الوجودية "المذهبية" لأن المذهب يدعي أن لديه الحقيقة الموضوعية التامة عن العالم والوجود، ولأن تناقضات الوجود ذاتها تنفي ادعاء الفلاسفة بأن لديهم أفكاراً موضوعية أو حقائق تامة وموضوعية عن الوجود، كما أن تناقضات الوجود تنفي منطقية النسق وتهدم موضوعيته وتحولها إلى مجرد وهم فلسفي. وبهذا يتحدث فلاسفة الوجودية عن النسق بسخرية ويرفضونه(٣٦).  
ومن أجل هذا كما يقول الفيلسوف "جود": "تنهار كل موضوعية في المعرفة كما في الوجود والأخلاق حين يحذف الوجوديون كل مطلق، فإننا نجد كل معيار يصح أساساً للتمييز بين الصحيح والخطأ أو بين الخير والشر.

لكن التشكيك في موضوعية المعرفة يقود إلى التشكيك في موضوعية العالم والأشياء فنغدو غير أكيد من حقيقتها: فحيث لا قوانين ولا حتمية ولا موضوعية فلا أمان إذ ذاك في أية معرفة. وحين تنهار كل موضوعية أنطولوجية وأبستمولوجية فمن الطبيعي أن تنهار أسس كل موضوعية أخلاقية"(٣٧).  
ويترب على ذلك أن نجد الوجوديين من أشد أعداء المعرفة العقلية لأن العقل في رأيهم لا يوصل إلى المعرفة حقيقة، ولأنهم يرفضون التميز بين الذات والموضوع، ويرون أن المعرفة لا تجيء إلا عن طريق ممارسة الواقع. ومن ثم فإن التأمل الفلسفي للوجوديين يدور حول مفاهيم المعاناة والإحباط والموت وما شاكل ذلك من مفاهيم، وبذلك أهملوا ركناً جوهرياً آخر وهو معالجة ما هو موضوعي وعقلي معالجة عقلية خالصة(٣٨).

#### ٥- الحرية:

انطلاقاً من الذاتية المطلقة عند الوجوديين وأن الوجود يسبق الماهية فلا توجد حتمية. وهنا يكون الإنسان حراً، وهذه الحرية مطلقة بلا حد لا تخضع لقانون أو حتمية أو كائن ضروري.  
ولأن الإنسان حر، فهو يمتلك بالتالي زمام وجوده ومصيره. هو مسؤول إذاً ومسؤوليته كمال حريته، ومسؤوليته مطلقة لأنه مسؤول عن ذاته وعن الإنسانية جمعاء. يقول سارتر: "عندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسؤول عن وجوده الفردي فحسب، بل هو بالحقيقة

٣٥- انظر: السيد محروس، الله والإنسان والحرية، ص ١٣٧.

٣٦- انظر: المرجع السابق، ص ٣٤.

٣٧- جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٣.

٣٨- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٠.

مسؤول عن جميع الناس وكل البشر. وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما تستطيع أن تفترضه لأنها في الواقع تجر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها" (٣٩).

لكن وجودي وحرיתי المطلقة في أن أكون ماشئت، ومسؤوليتي الشاملة بغير حد إنها تفتح طريق الهاوية: أستشعر عمقها في كياني. فالعدم الكامن في الأشياء والذي يمنع تجانسها ويمنع طمأنينتي، هذا العدم الذي يسحب من يد الإنسان كل الثقة والطمأنينة والسكون، يؤدي إلى القلق.

فالعدم والقلق عند كيركجورد و هيدجر متلازمان، يقول كيركجورد: "إن ما يبعث القلق هو العدم، القلق والعدم متلازمان". والقلق عند هيدجر هو الانتباه والممر إلى الكينونة" (٤٠).

وعلى هذا نجد أن مفهوم القلق عند الوجوديين يرتبط بمفهوم الحرية لأن تجربة القلق هي التي تطلعنا على ذاتنا بوصفنا قد ألقى بنا في العالم في عزلة وبلا مأوى وبلا أمل في اتصال. ونحن لا نعرف لماذا ألقى بنا في العالم، والشعور بالحرية يولد لدينا إحساساً أليماً بالضيق أو الجزع، ومن ثم فإننا كثيراً ما نحاول التهرب من حريتنا (٤١).

ومن ناحية أخرى إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة، ويمجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا شيء يبرر سلوكه، وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بقوله: "إن الإنسان قد حكم عليه بالحرية" (٤٢). أقول حكم عليه، لأنه لم يخلق نفسه - ومع ذلك فهو حر من نواح أخرى، لأنه بمجرد إلقاءه في هذه الدنيا مسؤول عن كل عمل يقوم به" (٤٣).

#### المنهج الوجودي:

يعتمد الوجودي في منهجه على مايلي:

#### ١ - الفينومينولوجيا:

إن "الفينومينولوجيا" والتي تعني "منهج الوصف الظاهري" أي تصف الظواهر كما هي في الواقع، منهج يساعد الفيلسوف الوجودي في بحثه وتحليله للوجود. وذلك لأنها المنهج الوصفي الذي يصف بإسهاب كل الموضوعات في ماهيتها الظاهرة كما هي معطاة لنا خلال الوعي. ولأن هذا المنهج

٣٩- انظر: جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٤.

٤٠- انظر: نفس المصدر، ص ١٥٤، ١٥٥.

٤١- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٠.

٤٢- انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٢.

٤٣- انظر: أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

الوصفي يتعمق الوصف حتى يظهر ملامح الظاهرة الموصوفة وما يخفى عن الأعين منها، أي أنه يتعمق حتى يصل إلى ماهية الشيء غير المرئية في الظاهر. لكن هذا المنهج لم يكتب بوصف الأعراض، بل يكشف عن العلاقات الداخلية التي قد تؤدي إلى رؤية مختلفة تماماً للظاهرة التي كنا نراها من قبل من وجهة معينة ومختلفة كل الاختلاف لو كانت منعزلة عن غيرها(٤٤).

ونظراً لأن الوجودي عندما يحاول فهم الموقف الإنساني، وحل مختلف الظواهر اللازمة للوجود والعدم والحرية والأصالة والالتزام .. إلخ فلن يستطيع الاhtداء إلى ما هو أكثر من الصفات الخارجية وتوكيدها، كما أنه يعتبر الإحساسات والمشاعر والحالات الوجدانية - بوجه عام - أسمى من العقل ومن ثم فهو لا يحاول البرهنة على صدق أقواله وأفكاره باتباع القياس المنطقي(٤٥). وكذا التحليل الوجودي يشكل أساس كل أنطولوجيا وأساس كل العلوم.

من أجل هذا كان المنهج الوحيد المناسب للوجودي هو منهج الفينومينولوجيا أو منهج الظواهرات، ولكن "الظاهرة" المقصودة هنا هي "ما يظهر نفسه بذاته". وهكذا فإن الظواهر ليست "مظاهر" (أو أوهاما) بالمعنى المتبدل للكلمة(٤٦). هذا المنهج استعمله كل من مارسيل و هيدجر و سارتر بصفة عامة، وصاغه مختلف الوجوديين على أنحاء مختلفة. فاعتبره جابريل مارسيل تركيزاً على أولوية التجربة على الفكر البحث وعرفه هيدجر بأنه: تحليل لكيفية كشف الوجود نفسه للوعي(٤٧)، ويرى أن النهاية "لوجيا" في تعبير "فينومينولوجيا" تأتي من الفعل اليوناني Legein والذي يعني في فهم هيدجر استخلاص المتواجد من العتمة. إن هناك كثيراً من الظواهر إما لم تكتشف بعد أو أنها لا تزال.

وهكذا فإن "الفينومينولوجيا" تقوم عند هيدجر بدور علم "التأويل". وعلى هذا تصبح الفلسفة نظرية أنطولوجية فينومينولوجية تنتج عن تأويل "الموجود هناك". وهي باعتبارها تحليلاً للكينونة، تقوم بتثبيت منتهى الخط المتصل بين سائر المسائل الفلسفية إلى الموضوع الذي تنبع منه وإليه تنتهي.

ولكن هيدجر لم يتعد في عرض فلسفته مستوى تحليل "الموجود هناك"، الذي كان من المفترض أن يؤسس نظرية أنطولوجية عامة تقوم على دعائم هذا التحليل(٤٨).

٤٤ - انظر: السيد محروس، الله والإنسان والحرية، ص ٥٣ - ٥٥.

٤٥ - انظر: المرجع السابق، ص ٧١، ٧٢.

٤٦ - انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٧٣.

٤٧ - انظر: السيد محروس، الله والإنسان والحرية، ص ٧١.

٤٨ - انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٧٣، ٢٧٤.

والخلاصة: أن الفينومينولوجيا تمثل العمود الفقري للفلسفة الوجودية حيث تعتمد عليها في بحثها للوجود وصفاً وتحليلاً، ولأنها تقترب من الذاتية وتؤكد لها، ولما بينها وبين النطق أو التفكير المجرد أو العملي من اختلاف واضح.

## ٢- فلسفة الحياة:

يقول بوشنسكي: "أن الوجودية تأثرت تأثيراً ظاهراً بفلسفة الحياة، وهي تدفع بهذا الاتجاه إلى أبعد مما وصل إليه، بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط، وتحليلاته حول الزمان، ونقده للمذهب العقلي، ونقده كذلك في كثير من الأحيان للعلوم الطبيعية (٤٩).

## ٣- الفلسفة الميتافيزيقية الجديدة:

لقد كان للفلسفة الميتافيزيقية الجديدة دور هام مع الفلسفة الوجودية، لأن كل الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها الوجود، وبعضهم مثل هيدجر يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب الميتافيزيقية عند اليونان وفي القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فإنهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على المثالية وأن يتعدوها. ومع ذلك فإن بعضهم، وعلى الأخص "ياسبرز"، لا يزالون يخضعون خضوعاً قوياً لتأثير النزعة المثالية.

وهكذا فإن الوجودية تظهر من خلال "الفينومينولوجيا" و "فلسفة الحياة" اللذين قاما بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة أخرى مميزة للفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهي "الفلسفة الميتافيزيقية" (٥٠).

الفكر الوجودي:

## ١- المعرفة:

إذا كانت الفلسفة الوجودية تبدأ من الواقع وهو "الوجود البشري" فإن مشكلة المعرفة لا تنشأ إلا بعد ذلك وتكون تابعة لمشكلة الوجود. وعلى حد تعبير هيدجر: "المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود في العالم" (٥١).

هذا ويتفق الوجوديون على أن معرفة الإنسان لا يمكن ردها إلى معرفة عامة أو شاملة عن

٤٩- نفس المصدر، ص ٢٦٥.

٥٠- انظر: نفس المصدر، ص ٢٦٦.

٥١- محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص ١٨٢، ١٨٣.

الوقائع التجريبية، وهم يتفوقون أكثر من ذلك في التأكيد على أولوية المعرفة البشرية، أعني المعرفة الوجودية، ثم يختلفون اختلافا ملحوظا فيما بينهم حول الطريقة التي يعبرون بها عن ذلك (٥٢).

فنموذج المعرفة عند الوجودي هو المعرفة بالأشخاص، ومثل هذه المعرفة إما أن تكون معرفة ذاتية أي استبطانية للذات. وإما معرفة بالأشخاص الآخرين نحصل عليها بالالتقاء بهم. وربما كانت معرفة المرء بذاته، بمعنى ما، قادرة على أن تزعم قدرا من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى لأننا في حالتها يكون لدينا إدراك مباشر ووعي باطني (٥٣).

فهذه المعرفة تتم بالمشاركة (Participation) فنحن لا نحصل عليها عن طريق ملاحظة شيء خارج أنفسنا بل نحصرها بانغماسنا في ذلك الذي نعرفه. ومن الواضح أنه في حالة معرفة المرء بذاته تكون لديه هذه المشاركة غير أن شيئا مماثلا يصدق أيضاً على حالة معرفتنا بشخص آخر، ففي مثل هذه العملية نجد نوعا من التبادل ومن الأخذ والعطاء. فنحن لا نعرف شخصا آخر عندما نلاحظه ببساطة، رغم أنه قد يكون من الحمق أن نستبعد هذه الملاحظة تماما، بل إن معرفتنا به تبدأ في النمو كلما ترك نفسه يعرف لنا وعندما نترك أنفسنا بدورنا نعرف بواسطة أننا نعرف شخصا ما معرفة جيدة كما يقول التعبير الشائع. عندما يكون ذلك التبادل أو ذلك الضرب من المشاركة الذي يشارك فيه كل منهما في وجود الآخر قد استمر لبعض الوقت، ومن ثم تحقق فهم عميق (٥٤).

- ثم يقول جان فال: "والنتيجة التي أسفرت عنها نظرية كيركجورد في المعرفة هي القول بوجود عدم وضع الوجود والذاتية في ناحية، والمعرفة في ناحية أخرى.

فالمعرفة الحققة ذاتية ووجودية. وفي نظر كيركجورد: إن توتر كياني عند اتصاله بها هو كائن (أو الواقع في نظره) هو معيار الحقيقة. فكيف المعرفة هو الذي يحدد مضمونها" (٥٥).

- ثم يقول جان فال: "إن المعرفة كما بين هيدجر ليست منفصلة عن الوجود، فهي من الخصائص الأساسية التي يتميز بها الوجود الإنساني فالنسبة للإنسان "أن تكون" يعني "أن تفكر". وإن كان التفكير هنا لا يدل على المعنى اللاشخصي العقلاني الذي ذكره ديكرت، إنه بالأحرى

٥٢- انظر: نفس المصدر، ص ١٩٧.

٥٣- انظر: نفس المصدر، ص ١٩٤.

٥٤- انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ١٩٥، ١٩٦.

٥٥- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، مراجعة: أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م، ص ٢٩٩، ٣٠٠.

إسقاط فعال لنفسي في المستقبل. وهذه المعرفة تعني فقط أنني قد أصبحت على وعي بشيء كان من قبل في المجاهل الغامضة من كيان. إن المعرفة تعتمد على شيء أعمق من المعرفة (٥٦).

- و كارل يسبرز يلح على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل "ذات - موضوع" لكنه يعترف كذلك بأهمية ما يسميه بـ "الشامل أو المحيط" هذا الشامل لا يكون هو نفسه موضوعا، لكننا نكون على وعي به بوصفه المجال الأوسع الذي يشمل الذات والموضوع، ويشمل "الوجود في ذاته الذي يحيط بنا" و "الوجود الذي نكون عليه".

ولكي ندرك المحيط أو الشامل لا بد أن نتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة مع بيئتنا، ونتجاوز الهوة القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة (٥٧).

- وبهذا نجد أن الوجودي يؤكد على أهمية المشاركة في فعل المعرفة.

- أما سارتر فيرى أن المعرفة عدم. ذلك أنه ليس لها - كما قيل - أي مضمون كان، وإنما هي تزامن ما بين الوجود لأجل ذاته والموجود في ذاته من حيث هو آخر. وينتج عن هذا أن كل ما هو على علاقة مع المعرفة وبالتالي مع الحقيقة، يكون أمرا إنسانيا محضا. أن العالم نفسه إنساني هو أيضاً: يخلقه الوجود لأجل ذاته ابتداء من الوجود.

إن الأشياء التي تظهر في هذا العالم هي أدوات دائمة، لأن الإنسان بحث خالد عن الوجود وعن ذاته نفسها، وهو يتضاد مع إمكاناته، ولذلك فإن الموجود في ذاته يظهر له ضروريا من حيث هو وسيلة تخدم مشروعاته (٥٨).

وفي إيجاز يمكن القول: بأن المعرفة عند الوجوديين هي الوجود كله ولا شيء غيره، فما يظهر في معرفتي هو الوجود، وهذا الوجود ظواهر معرفية. وبذلك تتضح نسبية هذه المعرفة.

٢- الحقيقة:

مقدمة:

الحقيقة عند الوجوديين هي الحقيقة التي تنتمي إلى الوجود البشري وهي ذاتية. فالحقيقة عند

٥٦- المرجع السابق، ص ٣٠٥.

٥٧- انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ١٩٧، ١٩٨.

٥٨- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٩٥.

كيركجورد ذاتية، وهي عبارة عن علاقة تنطوي على الجهود الشخصية. والحقيقة عند هيدجر هي الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل أي هي كشف لشيء خفي، والذي يقوم بالكشف هو الإنسان، ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحاً للموجود. والحقيقة عند يسبرز تناظر أحوال الإنسان. والحقيقة عند سارتر شيء متصير، شيء موجود وسيوجد.

وسوف يتضح لنا هذا حينما نتعرض لهذه الفكرة عند أقطاب هذا الفكر فيما يلي:

#### ١- الحقيقة عند كيركجورد:

يرى كيركجورد أن الحقيقة ذاتية أي منسوبة إلى ذات معتقدها، وليس ذلك بمعنى "أني لا أعرف الحقيقة إلا حين تصير حية ماثلة في نفسي فحسب"، ولكن أيضاً على معنى نسبي بأوضح ما في هذه الكلمة من معانٍ أي أن الوجدان يخلق ابتداءً من ذاته ما هو حق، وأن الحقيقة هي عمل الحرية (٥٩). وبهذا نجد أن كيركجورد يتحدث بصفة خاصة عن "حقيقة الذاتية". هذه الحقيقة لا بد أن تكون يقينا، شيئاً أكثر عينية من الحقيقة التي تصاغ في قضايا، ولقد عبر عنها كيركجورد على النحو التالي: عندما تثار مشكلة الحقيقة بطريقة موضوعية، يتجه الفكر مباشرة وموضوعياً نحو الحقيقة بوصفها موضوعاً يرتبط به الشخص العارف. وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها، فإن الذات في هذه الحالة فقط تعد ممتلئة للحقيقة أما عندما تثار مشكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فإن الفكر يتجه ذاتياً إلى طبيعة العلاقة التي يكونها (يدخل فيها) الفرد، فإذا كان نوع هذه العلاقة هو وحده الحقيقي كان الفرد في هذه الحالة مالكا للحقيقة، حتى حدث أن كان الشيء الذي يرتبط به على هذا النحو غير حقيقي (٦٠). وهذا يعني أن الحقيقة بأكمل معانيها تخرج من العمق الداخلي للوجود البشري، وهي تضرب بجذورها في انفتاح هذا الوجود (٦١).

ف: كيركجورد يذكر أن الحقيقة شيء ذاتي. ولكن صفة الذاتية لا يمكن الشعور بها شعوراً شديداً إلا عندما تتصل بشيء مختلف عنها. فالحقيقة عند كيركجورد هي علاقة أيضاً، وإن كان لم يؤكد غير أحد طرفي هذه العلاقة. أما الطرف الآخر أو الطرف الخفي كما نستطيع أن نسميه والذي كان عند كيركجورد الآخر المطلق أو الله، فليس أقل من ذلك أهمية (٦٢).

٥٩- محمد غلاب، الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة، ص ٢٦.

٦٠- سورين كيركجورد، حاشية ختامية غير علمية، ص ٣١٩، نقلاً عن: جون ماكوري، الوجودية، ص ٢٠٠.

٦١- جون ماكوري، الوجودية، ص ٢٠١.

٦٢- انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٣٢٢.

وهذه بعض النصوص من أقواله لتؤكد أن الحقيقة ذاتية:

يقول كيركجورد: إن "الحقيقة ذاتية" وإن "الذاتية هي الحقيقة" ذلك أن وجود الحقيقة له تكراره في ذاتك، في ذاتي، في ذاته، حتى إن حياتك وحياتي وحياته هي وجود الحقيقة بالقدر الذي به تقترب منها... وبعبارة أخرى: أنا لا أعرف الحقيقة إلا حين تصبح "حياة في ذاتي". و "الحقيقة هي فعل الحرية". و "الحقيقة لا توجد للفرد إلا من حيث هو أنتج بفعله شيئاً". وهذا الإنتاج لا يتم إلا بقرار مصمم لا بالتأملات العقلية.

ثم يقول: وسقراط أعطانا القدوة في ذلك. إن سقراط لم يسع أولاً إلى التقاط بعض براهين على خلود النفس من أجل أن يعيش بعد ذلك مؤمناً بهذه البراهين، كلا أو على العكس تماماً، قال: مسألة خلود النفس هذه إذا وجدت، فإنها تشغلني إلى حد أنني أريد - دون أدنى تحفظ - أن أخاطر بحياتي في سبيلها، كما لو كانت اليقين الأسمى. وهكذا عاش... وكانت حياته برهاناً على خلود النفس، أنه لم يبدأ بالاعتقاد بناء على براهين ثم عاش بعد ذلك؛ كلا، بل حياته هي البرهان الذي لم يتم إلا بفضل موته شهيداً (٦٣).

ونجد أيضاً أن "نقولا برديائيف" و "جبريل مارسيل" يذهبان إلى القول بأن الحقيقة لها باستمرار بعد شخصي وإن كانا على وعي أفضل بالطابع المشترك لمعرفتنا، وبأن الحقيقة تعتمد على جماعية الصدق. وكان مارسيل بصفة خاصة هو الذي كشف عن هذه الخاصة، فهو الذي وجد أن تعاليم الفيلسوف المثالي الأمريكي "جوشيارويس" هي التي عرضت لهذه الفكرة، لاسيما نظريته في جماعية التفسير. فريق العلماء الذين يتابعون بحث موضوع ما يتشكل من خلال روابط الأمانة الشخصية التي تضمن تكامل البحث، بقدر ما يتشكل، يسعى هذا الفريق إلى بلوغ حقائق موضوعية تكتسب نتيجة لبحوثه ثم تدون في كتب مدرسية (٦٤).

فالحقيقة لا تنطوي فقط على مجموعة القضايا التي تأتي في نهاية البحث، بل تنطوي أيضاً على الجهود الشخصية التي تتسم بالحرية والإخلاص والصراع التي تؤدي إلى الحقيقة.

٢ - الحقيقة عند هيدجر:

لا ينفصل السؤال عن الحقيقة في تفكير هيدجر عن السؤال عن الكينونة، والسؤال عن الكينونة مشكلة قائمة وستبقى. والبحث عن الكينونة: هو البحث عن انكشاف الموجود وحقيقته، وليست عصور العالم إلا الكيفيات التي يتخذها الوجود لينكشف كظهور. وحقيقة الكينونة هي انكشاف وظهور

٦٣ - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة مطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص ١٤٩.

٦٤ - جون ماكوري، الوجودية، ص ٢٠١.

وإظهار. يقول هيدجر: "يصعب علينا التعبير عنها بلغة الميتافيزيقا" (٦٥).

حقيقة شيء ما هي أساس كينونته، هي أساس الوجود الكائن، أي "الدازين" أو الإنسان المهتم بالكينونة، والذي بسبب خاصيته الأنطولوجية والوجودية، فهو دائماً متجاوز لذاته ومفتوح على عالمه (٦٦). ولكنه لم يفتح على هذا العالم، إلا لأن العالم نفسه قد انكشف له. هذا التجاوز عبر عنه هيدجر بـ "ترك الوجود" يوجد. معنى ذلك أن انكشاف الكائن أو الموجود سابق على الانفتاح أو هو على الأقل معيار له. وإذا جاز الحديث عن توافق في هذه الحالة فهو إذن توافق بين انكشاف الكائن وانفتاح الإنسان المتجاوز لذاتيه.

وإذا كان الكائن ينكشف أولاً ثم يتم الانفتاح عليه من خلال الخاصة الأنطولوجية للإنسان المهتم بالكينونة، وخاصيته هي حريته، أي قدرته على خلق إمكانياته، فالحرية هي ماهية الحقيقة. وبما أن الحرية ماهية الحقيقة فهذا يعني أيضاً أن يكون الإنسان يملك الحرية. ربما كان العكس هو الصحيح. وفي هذا يقول هيدجر: "أن الحرية التي تفهم هذا الفهم بحيث تعني ترك الموجود يوجد، هي حرية تعمل على تحقيق ماهية الحقيقة بمعنى انكشاف الموجود، وليست الحقيقة خاصة مميزة للقضية التوافقية التي تنطق بها ذات بشرية عن موضوع ما، ثم تعتبر بعد ذلك قضية صادقة دون أن نعرف شيئاً عن المجال الذي ستصدق فيه. وإنما الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتم بفضل الانفتاح، وفي هذا الانفتاح يتكون سلوك بشري وكل موقف يتخذه الإنسان، وذلك بفضل تعرضه للانفتاح، ومن أجل هذا يكون وجود الإنسان على نحو متخارج" (٦٧).

ومن هذا النص يتضح لنا مدى العلاقة بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجود البشري عند هيدجر، وهذه العلاقة كشف عنها هيدجر في مقاله "حول ماهية الحقيقة". فالمرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً، وهو يكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على الأشياء على نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه بحيث لا يعيد تشكيلها، وإنما يشارك في انفتاحها فحسب. فالحقيقة تحدث إن صح

٦٥- حسن بن عمر بلول، "مسألة الحقيقة في فلسفة هيدجر"، مجلة الوحدة، عدد ٩٨، نوفمبر ١٩٩٢م، ص ٣٢، ٣٣.

٦٦- كل علاقة انفتاح هي بمثابة سلوك.

٦٧- نفس المصدر ص ٣٥، وفكرة التخارج أو التواجد قد حلت الآن فكرة الوجود في العالم التي نعرفها في الوجود والزمان. انظر: هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م، ص ١٣٥.

التعبير، عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتيحها. وهذا يتضمن أن الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري - في الوجود المتعين - وفي الذاتية؛ لأن الوجود المتعين هو الضوء في عتمة الوجود، والإنسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح وبالتالي فهو يوجد "في الحقيقة" أو "في لا حقيقة الاختفاء" بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته(٦٨).

فليست الحقيقة في صورتها الأصلية من صنع العقل، إنما هي ذلك الذي قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم الحقيقة على تكشف الموجود أو لا تحجبه "اليثيا". على ضوء هذا المعنى الأصلي للحقيقة يمكن أن تفسر الحرية بأنها هي "ترك الموجود - يوجد". وترك الموجود هنا لا يفيد التخلي عنه ولا عدم الاكتراث به، بل يفيد التوجه إليه والانفتاح عليه، وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه، بل هو الذي يجعله كائناً محدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يغمر كل الموجودات، أي بالحق كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف اللامحجب.

فما هي الحقيقة عند هيدجر كما يقول هو تتحقق بصورة أصلية عندما يتمكن ذلك الذي يسأل من تحقيق وجوده الخاص على نحو أصيل، أي حين يدخل في علاقة أصيلة مع الوجود(٦٩). فالحقيقة عند هيدجر هي الموضوع نفسه كما يتكشف للعقل(٧٠). فعلى أن نميط عنها اللثام، فهي هناك وما علينا إلا رؤيتها. فالحقيقة هي كشف لشيء خفي، فإن الكشف هذا لا يمكن أن يحدث إلا في حالة وجود كائن قائم بالكشف، كائن يتكشف له الشيء، والذي يقوم بكشف المحجوب أو إزالة الغطاء هو الإنسان، ولهذا يجب عليه أن يبقى مفتوحاً للموجود.

### ٣- الحقيقة عند كارل يسبرز:

أما كارل يسبرز فيميز بين مستويات للحقيقة تناظر أحوال الإنسان:

- فبالنسبة إلى الذات الحيوية: الحقيقة هي الحضور المباشر للمحسوس، والفائدة المادية، والغريزة، إنما ما هو عملي مفيد.
- وبالنسبة إلى الشعور بوجه عام: الحقيقة هي عدم التناقض في الفكر المنطقي (التصوري).

٦٨- انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ٢٠١، ٢٠٢.

٦٩- انظر: مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص ١٥٤، ١٧٤.

٧٠- انظر: جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٣٢١.

- وبالنسبة إلى العقل (الروح): الحقيقة هي الاقتناع الذي توحى به الأفكار.
- وبالنسبة إلى الوجود: الحقيقة هي الإيمان بالمعنى المحدد. والإيمان هو الشعور بالوجود في علاقته مع العلو.

وكل حقيقة تعبر عن نفسها بواسطة الشعور بوجه عام، الذي لا يزودنا إلا بأشكال فكر صحيح، بينما ينبوع الحقيقة ينبثق من أحوال أخرى لشامل، والشامل - عنده - هو ما لا نثر عليه، ولكن يصدر عنه كل ما ندرك.

ويضع يسبرز الحقيقة الفلسفية في مقابل الحقيقة العلمية، فيقول: "إن الحقيقة العلمية كلية، لكنها نسبية لأنها مرتبطة بمناهج وفروض، أما الحقيقة الفلسفية فمطلقة بالنسبة إلى من عاشها في واقعها التاريخي، لكنها ليست كلية في التعبير عنها. الحقيقة العلمية واحدة بالنسبة إلى الجميع، أما الحقيقة الفلسفية فمتعددة بحسب الأوجه التاريخية التي تتخذها، والتي تكشف في كل مرة عن أمر وحيد، وهذه الأمور الوحيدة الفريدة لها أسباب وجودها لكنها لا تقبل النقل كما هي بدون تغيير" (٧١).

ويضع يسبرز الحقيقة الوجودية فوق الحقيقة العلمية: فالحقيقة الوجودية ذاتية شخصية، تعاني في تجربة حية وتعاش مباشرة. "إنها إرادة وجدانية للحقيقة وبحث وهي مبحث نفسها... وتبصر في كل حقيقة جزئية، لكن لا يمكن أية حقيقة أن تدعي لنفسها أنها وحدها الحقيقة وأن نتحول إلى مطلق. والسكون في الحقيقة تضيق لها. إن الحقيقة تمتد مع الحركة التي تحملنا إليها. كما قال "تيت" في شرحه لنظرية الحقيقة عند يسبرز" (٧٢).

#### ٤ - الحقيقة عند سارتر:

يقول سارتر: "وعندنا أن الحقيقة شيء متصير، شيء موجود وسيوجد. إن الحقيقة كلية تتجه دائماً إلى أن تصبح كلاً باستمرار. والواقع المفصلة لا تعني شيئاً أنها ليست بالأمر الحقيقي أو الأمر الزائف طالما أنها لا تترايط من خلال توسط كليات جزئية مختلفة إلى العملية المتجهة إلى تكوين كل عام" (٧٣).  
والخلاصة: أنه لا يوجد عند الوجوديين حقائق كلية بل الحقائق نسبية، وهي نتيجة فعل حر، لا معنى لها بالنسبة إلى الفرد إلا إذا كونها بنفسه.

٧١- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص ١٤٩، ١٥٠.

٧٢- نفس المصدر.

٧٣- جان بول سارتر، نقد العقل الجليل - الماركسية والوجودية، ترجمة: عبد المنعم الحفني، ط ٢، ١٩٧٧م، ص ٥٢.

### ٣- الأخلاق:

مقدمة:

الأخلاق الوجودية بصفة عامة ترفض أي ضرب من التقيد الحرفي بالقواعد، إذ ينظر إلى القوانين والقواعد على أنها أعباء مفروضة على الموجود البشري من الخارج تجبره على نمط من السلوك محدد سلفاً وتمنعه من تحقيق ذاته الفريدة الأصيلة. ولهذا تميل الوجودية إلى تشجيع ما يسمى عادة بـ: "الموقف الأخلاقي" ويتحدد اتجاه الفعل في مثل هذه الأخلاق بالموقف الفريد الذي يجد فيه الفاعل نفسه، فكيف يكون صادقا مع نفسه في مثل هذا الموقف؟.

ونظراً لأن الوجودية تركز على الذاتية الأصيلة التي لها بعد اجتماعي، فلن يكون المرء متسقاً مع ذاته لو فسر هذا المعيار الذي يربط بين الفعل وموقف الفاعل بطريقة تحصره في إطار الذات الفردية وحدها. والواقع أن كل أخلاق بين عنصر يمثل موقفاً وعنصر يمثل حكماً وحتى الأخلاق التي تتمسك بحرفية القواعد (٧٤) تتضمن في بنيتها بعض الجوانب التي تعمل حساباً للحالات الاستثنائية، وفي كثير من الحالات نجد مرونة ملحوظة في التطبيق العملي لمثل هذه الأنظمة من القوانين والقواعد غير أن الأخلاق الوجودية تعلي من شأن عنصر الموقف على عنصر القاعدة، بل قد يتقلص الأخير حتى يتلاشى تقريباً، بحيث يقترب المرء من المذهب الذي يرفض القانون تماماً.

والأخلاق التي تركز على الموقف تتجه - عند أصحابها - نحو المستقبل، وهي تنظر إلى ما هو جديد، ويتحدد الفعل فيها أخذاً في اعتباره ما هو جديد. وعلى هذا نجد الأخلاق الوجودية تتحمل مخاطرة التركيز على الموقف بدلاً من القانون، وعلى ما هو مقبل وما هو جديد بدلاً مما هو تقليدي (٧٥).

فالأخلاق الوجودية أخلاق فردية، أخلاق نسبية متغيرة متلونة، تبعاً لما يختار الفرد في حرية شخصية تامة، إذ كل فرد هو عالم قائم بنفسه يصنع لنفسه أخلاقه وأدابه وعقائده وآراءه، فيختار الإباحة إن شاء أو يختار النسك والزهادة، فهو المسؤول عما يصيبه من جراء إباحته أو جراء نسكه وزهده (٧٦).

وذلك كله راجع إلى أن الفلسفة الوجودية فلسفة تصدر عن الذات والذات فردية، وهي حرة

---

٧٤- هي أخلاق تنظر إلى الماضي، إلى التقاليد والعادات، والطريقة التي حدثت بها الأشياء على الدوام، ومثل هذه الأخلاق تجلب الاستقرار.

٧٥- انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ٨٤، ٨٥، ٣٩٦.

٧٦- انظر: محمد عبد الله الشرفاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، طبعة ١٩٨٨م، ص ٢٢٥.

إزاء الموقف الذي تتواجد فيه وحريتها تتنافى مع أية معايير مسبقة، وهي معايير جمعية عامة، والذات تتأبى على العام لأنها فردية.

والمعيار العام يفترض التساوي فيمن يطبق عليهم المعيار، فكل الأفراد إزاءه سواء، وهو الوحيد الذي يعلو عليهم والذي يريد من الأفراد أن يكونوا وحدات متساوية أمامه، لكن الذات الفردية لا يجمعها بالذوات الأخرى اشتراك في عام، بل يجمعها عدم الاشتراك والانفصال، فكل ذات متفردة وعالم قائم بذاته، والتفرد ضد الواجب لأن الواجب معيار عام. وإذن فالذات المتفردة لا يمكن أن تحيل إلى الذوات الأخرى أو العام، وإلا لانتفت كذلك وذابت في العام والمجموع والإحالة الوحيدة لا يمكن أن تكون إلا من الذات إلى نفسها.

فإذا أحالت الذات إلى نفسها، فمعنى ذلك أنها تحيل إلى ما ترسب فيها من تجارب سابقة. ولجوء الذات إلى الترسيب من التجارب السابقة معناها: أن الذات تنفي حريتها إزاء الموقف وتلجأ إلى ما يمكن أن تسميه العام الذاتي أي العام المتحصل من مجموع تجارب سابقة لمواقف كهذا الموقف، ولكن المواقف لا يمكن أن تتساوى أو تتشابه. والآتات تندافع إلى الأمام وتدخل إمكانيات جديدة وتستنفذ إمكانيات أخرى، فالعام القبلي بالنسبة للذات تناقض لا يستقيم. إذن فلا أخلاق في الوجودية؟ (٧٧).

وهذا واضح عند "الوجودية الملحدة" التي تقول: إن عدم وجود الله معناها: عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية؛ لأن عدم وجود الله معناها: عدم وجود وجدان كامل لامتناه يعقل ذلك الخير. وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجود الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له، لأننا نصير حيال وجود إنساني بحث لا دخل فيه لوجود الله أو لقيم مصدرها الله.

وهذا ما كتبه دستوفسكي مرة: "إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح". وما كتبه دستوفسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية والتي تعتقد الوجودية فيها: أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له، لأنه ما دام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر

سلوكه (٧٨).

وفيما يلي أتعرض لفكرة الأخلاق عند الوجوديين بشيء من التفصيل عند أهم أقطاب هذا الفكر: "سورين كيركجورد" و "مارتن هيدجر" و "جان بول سارتر". وسنرى أن كيركجورد يشد نفسه إلى اعتبار وجود أوامر أخلاقية مطلقة لكن لا يستطيع أحد أن يحققها. أما مارتن هيدجر فيطلب من الفرد أن يتدع القيم الخاصة به وأن يقررها هو بنفسه.

و سارتر يعتبر الإنسان هو الذي يختار أخلاقه، أي يختار مبادئ سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله، فلا يوجد عنده قيم مسبقة مساوية أو أرضية، لأن القيم عنده هي خلق إنساني مستمر، ولا يبقى إلا على قيمة واحدة هي قيمة الحرية، لأن الإنسان هو خلق مستمر لحيته ولذاتيته، فهو صانع لنفسه (٧٩).

فالقيم عند الوجوديين ذات طبيعة وجودية عينية مشخصة، وكلما ألقوا أضواء جديدة على الوجود اكتشفوا قيماً جديدة (٨٠). وهذا يعني أن القيم والأخلاق الوجودية قيم إنسانية مخترعة، فتكون نسبية متغيرة ليست مطلقة أو كلية.

#### ١ - كيركجورد:

نجد المدرج الأخلاقي هو ثاني مدارج الحياة عند كيركجورد، وهو مدرج وسط يسبقه المدرج الحسي ويتلوه المدرج الديني. وإذا كان الإنسان في المدرج الحسي لا يتخذ قراراً ولا يعترف بواجب، بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة فإن السمة الرئيسية التي يمتاز بها إنسان المدرج الأخلاقي هو اتخاذ القرار والاختيار.

ف "الاختيار" مقولة أخلاقية صرفة لا قبل بها لرجل الحواس، ومن ثم يصل كيركجورد إلى المرحلة الأخلاقية عن طريق إدخاله لمقولة الاختيار، إذ أن حقيقة الاختيار تكون المرحلة الأخلاقية (٨١). لكن ما الذي يدفع الذات إلى الحركة فتنتقل من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية؟ نجد انتقال الذات عند كيركجورد من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية يتم عن طريق التهكم والسخرية من الحياة الرتيبة المملة الخالية من القيم والمثل العليا، والواقع أن الذات موجودة في المرحلة الحسية لكنها في "حالة إمكان" أو هي "وجود بالقوة" ومهمة المرحلة الأخلاقية تحويل ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل

٧٨- انظر: سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ص ٢٤، ٣٥.

٧٩- انظر: مراد وهبة، يحيى هويدي وآخرون، سارتر مفكراً وإنساناً، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص ٣٢، ٣٣.

٨٠- انظر: علي عبد المعطي، سورين كيركجورد، ص ٣٤٢.

٨١- انظر: المرجع السابق، ص ٣٢٨.

عن طريق معرفة المرء لنفسه أو "اختيار لذاته" على حد تعبير كيركجورد (٨٢).

وربما كانت أفضل بداية لعرض وجهة نظر كيركجورد في المرحلة الأخلاقية أن تفهم معنى قوله: "أن على المرء أن يختار ذاته" لاسيما وأنه كثيراً ما يشير إلى أنها "تحديث نوعاً ما لمقولة يونانية" ويقصد بذلك المبدأ السقراطي الشهير "اعرف نفسك" ومن ثم يعتبر اختيار المرء لنفسه بمعرفته لذاته، فلا شك أن السؤال الأخلاقي الذي أطرحه: "ماذا ينبغي على أن أفعل؟" يثير في الحال سؤالاً آخر أسبق منه هو: "ماذا في استطاعتي أن أفعل؟ والسؤالان يؤديان إلى مشكلة الذات مادمت لا أستطيع أن أعرف ماذا أستطيع أن أفعل؟ ما لم تكن لديه ولو معرفة ضئيلة بنفسه: من أنا؟. وهكذا ارتبط السؤال الأساسي عند كيركجورد: من أنا؟ أو ما هي الذات؟ بعبارة سقراط في محاوره فايدروس، التي كثيراً ما يشير إليها كيركجورد وهي لا بد أن أعرف نفسي أولاً... فهل أنا مخلوق أكثر تعقيداً، وأشد امتلاء بالانفعالات الطاغية من "حية تيفون" (٨٣) أم أنني مخلوق أكثر رقة وأشد بساطة وهبته الطبيعة مصيراً إلهياً هادئاً...؟ وهكذا تتبين أن السعي وراء المعرفة الذاتية هي سمة لفعل الاختيار، أعني "لاختيار المرء لنفسه"، إلا أن كيركجورد ينبهنا إلى أن هذه المعرفة ليست تأملية ولا هي موضوعية وهو لهذا السبب يفضل استخدام تعبير اختيار المرء لنفسه، يقول: "الفرد الأخلاقي يعرف نفسه، غير أن هذه المعرفة ليست مجرد تأمل (إذ لو صح ذلك لكان الفرد مقيداً بضرورته) إنها تفكير في ذاته، وهي نفسها فعل، ومن ثم فقد فضلت عامداً استخدام تعبير "اختيار المرء لذاته"، بدلا من معرفة المرء لنفسه. ومن هنا فإن معرفة المرء لنفسه ليست هي النهاية، بل على العكس، هذه المعرفة لها ثمارها، فمنها يبدأ ظهور الفرد الحقيقي" (٨٤).

و كيركجورد يكرر بإصرار أن عملية اختيار المرء لذاته تتضمن توبته وندمه فيقول: "إن من يختار ذاته بطريقة تجريدية لا يختارها أخلاقياً. أنه عندما يكون الإنسان منغمساً في ذاته أثناء عملية الاختيار، مهتماً بها نافذاً نفاذاً كلياً في أعماق ذاته بحيث يكون منتبهاً في كل حركة إلى وعيه بالمسؤولية عن ذاته، عندئذ فقط يختار ذاته أخلاقياً، عندئذ فقط يندم على ذاته، عندئذ فقط يكون عينياً في عزلته الشاملة في اتصال مطلق مع الواقع الذي ينتمي إليه. ولن أمل من تكرار القضية البسيطة التي تقول إن اختيار المرء

٨٢- إمام عبد الفتاح إمام، كيركجورد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٢٣٧.

٨٣- ربح ممثلة بالغبار، ويطلق هذا الاسم أيضاً على عملاق يملؤه الغرور ويبدو أن هذا العملاق يفسر في بعض

الترجمات على أنه حية ضخمة. انظر: إمام عبد الفتاح إمام، كيركجورد، ص ٢٣٨.

٨٤- المرجع السابق، ص ٢٣٩.

لذاته يعني أن يندم عليها، إذ يدور حول هذه القضية كل شيء آخر<sup>(٨٥)</sup>. فليس في استطاعة الذات أن تتقبل جوانب معينة من واقعها ومعطياتها ثم تستبعد الجوانب الأخرى، بل لا بد أن تقبل وجودها العيني بأسره في شموله بما فيه من جوانب سيئة أو شريرة. وإن كان من المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن الشر الذي تندم عليه الذات هنا ليست نتاجاً لفعالها الخاص بل هو شر أو ضعف تعاني منه هي نفسها. وهو عقاب إلهي عن الذنوب التي ارتكبتها الآباء في حق أبنائهم.

ومقولة "القرار" هي المقولة الثانية الهامة في المرحلة الأخلاقية، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمقولة الاختيار التي هي شرط ضروري لاتخاذ القرار، ذلك لأن إمكانات الذات مشروطة دائماً بواقعها: "عندما يبلغ المرء مرحلة الوضوح حول ذاته. وعندما تكون لديه الشجاعة في أن يرى نفسه، فإن ذلك لا يعني أن التاريخ يكون قد انتهى بل يكون قد بدأ الآن، فالآن يكتسب لأول مرة مغزى حقيقياً، إذ تؤدي كل لحظة جزئية يعبرها الفرد إلى هذه النظرية الشاملة"<sup>(٨٦)</sup>.

فهذا الوضوح الذي يؤدي إلى الاختيار يتبع عنه اتخاذ قرار، والقرار هو عزم المرء على أن يحاول تحقيق الممكنات التي تتناسب مع وجوده الفعلي، ولكي تتحقق هذه الممكنات لابد من وجود مبدأ مرشد تسترشد به الذات الأخلاقية أثناء قيامها باختيار الممكنات التي تريد تحقيقها بحيث تفرق بينها وبين الممكنات الأخرى التي لا تريد لها أن تتحقق. وإذا أردنا صياغة هذا المبدأ الأخلاقي في ألفاظ عامة، وجدناه يعبر عن المبدأ الذي تسعى الذات الأخلاقية إلى تجسيده في حياتها، وهو تلك الالتزامات الأخلاقية التي ارتبطت بالجنس البشري بصفة عامة. فمن يريد أن ينظر إلى حياته نظرة أخلاقية يرى الكلي العام، ومن يريد أن يعيش حياته بطريقة أخلاقية، فإنه يعبر عن هذا الكلي في حياته فيجعل من نفسه رجلاً كلياً، لا بأن يغرق في العينية لأنه عندئذ يصبح لا شيء، بل بأن ينفذ فيها الكلي لأن الرجل الكلي ليس شبحاً<sup>(٨٧)</sup>.

ولكن البناء الأخلاقي للوجود الإنساني لا يزال بعد غير مكتمل، فعلى الرغم من أن الفرد الأخلاقي يتجه تجاه ما هو كلي، فإنه يجرب نفسه مرتباً بأن يبقى خلال حدوده، اللهم إلا إذا وجد في دخائل ذاته ... في خطيئته وفي إيمانه، قناطر تقوده إلى التجاوز ... إلى الله أو إلى المدرج الديني. "إن الأخلاق التي لا تراعي الخطيئة هي علم خامل تماماً، أما إذا أكدت على الخطيئة فإنها تتجاوز ذاتها"<sup>(٨٨)</sup>.

٨٥- المرجع السابق، ص ٢٤٥، ٢٤٦.

٨٦- المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٨٧- انظر: المرجع السابق، ص ٢٤٧، ٢٤٨.

٨٨- علي عبد المعطي، سورين كير كجورد، ص ٣٣٠.

إن الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية وبالأوامر والوصايا وبالخير والشر والصواب والخطأ ولكنها لا تهتم بالخطيئة.

والفارق بين الأخلاق والخطيئة هو أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها بقوانين مطلقة أو نسبية، في حين أن الخطيئة هي تحد موجه ضد الحقيقة المتعالية (الله)، ومع هذا فالفصل بين الأخلاق وبين الخطيئة لا يتم إلا بصعوبة بالغة، إذ فعل الشر خطيئة، وفاعل الشر صاحب خطيئة، ومن ثم فإن أخلاقاً لا تقيم وزناً للخطيئة تعتبر علماً خاملاً تماماً، في حين أن الأخلاق التي تؤكد على الخطيئة تكون أخلاقاً تبحث عما وراء حدودها. وهناك أيضاً ذلك التناقض المبهم الذي يرجع إلى أن القانون الأخلاقي وهو مبدأ وضعي وكلي ينبغي أن يكون في موضع أعلى وأسمى من فكرة الخطيئة، ذلك لأن هذه الفكرة الأخيرة تتسم بأنها سلبية وفعل فردي (تخص آدم وحده)، بينما نجد التجربة الشخصية تبرهن على العكس من ذلك، لأن الفرد بفعل الخطيئة يكون بالفعل أعلى من الكلي، مادام يتجه بفعله ضد المتعالي (الله) وهو على هذا النحو يكون محتكاً به. وعلى أية حال نجد هنا مرة أخرى هذا التناقض الذي يمدنا بالإجابة: فعندما يخرج الفرد من دائرة الكلي بسبب جرمه (جريمته) فإنه يتمكن من العودة إلى الكلي فقط بفضل أنه قد عاد كفر له علاقة مطلقة مع المطلق.

ولا شك أن صاحب الخطيئة حينما يرتكب إثماً ضد المطلق، فإنه يمس هذه الحقيقة العميقة التي في قدرتها أن تحوله لأن يلمس فيها أيضاً منبع الغفران والله يمكن أن يعلق الأمر الأخلاقي ليس في أمره لإبراهيم فحسب، وإنما أيضاً حينما يمارس الفرد أي خطأ بصورة مشابهة للخطيئة، وذلك لأن تجربته هذه إنما تنطوي على تأنيب للضمير الذي يقوده إلى نوع من التوفيق يتجاوز الأخلاق ويعلو عليها.

ولكن ألا يؤدي هذا إلى تخفيض أو حتى إنكار أهمية الأخلاق؟ والواقع أن كيركجورد يميل إلى تعزيز هذا الرأي لكنه كان يشير دائماً - رغم ذلك - إلى أن الأوامر الأخلاقية مطلقة بحيث لا يستطيع أي مخلوق مهما بلغ كماله أن يحققها وهذا هو ما يجعلنا مهتمين بعمق الحقيقة القائلة بأننا جميعاً أصحاب خطيئة. ويظل الفرد في المدرج الأخلاقي إلى أن يدرك عظم خطيئته بحيث لا تتمكن القوانين الأخلاقية والشرائع الاجتماعية أن تحلها له، ها هنا يكون على الإنسان أن يقفز إلى الهاوية، أو أن يقفز بين يدي الله، حيث يضع خطيئته أمام الله الذي هو أبدي، ومن ثم تنقلب الخطيئة من خطيئة إلى إثم، وبهذه القفزة ينتقل الإنسان من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني.

وهنا يستطيع الإنسان في المرحلة الأخلاقية عند كيركجورد أن يقفز أو أن يأخذ مخاطرة القفز

هذه لكي يصل إلى المدرج الديني وإلى الإيمان، ففعل الإيمان فعل حر يصل إليه الفرد بقرار حر أيضاً، وهذا القرار هو صميمه قرار اختيار: إما أن تختار الله وإما أن تختار العالم. يقول كيركجورد: "الاختيار شيء عظيم لا نستطيع أن نتخلص منه أبداً... فهو يبقى معك وإذا لم تستعمله يصبح لعنه. إنه ليس اختيار بين الله والعالم. وهنا يذهب كيركجورد إلى أن اللطف الإلهي والمغفرة الألهية هما اللذان يجعلاه يضع نفسه في نفس مستوى الاختيار مع العالم من أجل أن يتيح للإنسان القدرة على اختياره" (٨٩).

وأخيراً يذكر برتراند رسل في كتابه حكمة الغرب أن كيركجورد يرى أن النظريات الأخلاقية أشد عقلانية من أن تسمح للناس بأن ينظموا حياتهم وفقاً لها. فليس في استطاعة أية نظرية منها أن تفهم الطابع المميز لسلك الفرد الأخلاقي بطريقة سليمة. وفضلاً عن ذلك فمن الممكن الاهتداء دائماً إلى أمثلة عكسية أو حالات استثنائية تخالف القاعدة (٩٠).

### ٣- هيدجر:

يتصور هيدجر من الناحية الأخلاقية أننا نجد أنفسنا منبوذين في هذا العالم، وعلينا أن نأخذ على عاتقنا حالتنا الإنسانية، وليس على الموجود أن يبقى في مرحلة القلق أو مرحلة الغثيان كما فعل "الفيناس" و سارتر وهما يصدران في أصل تفكيرهما عن هيدجر. والإنسان يستطيع، بل يجب أن يتصر على هذه التجربة، وأن يأخذ على عاتقه تقرير مصيره وهذا ما يسميه هيدجر بالعزم القاطع. ثم يقول جان فال: "وأستطيع أن أقول: إن العزم القاطع الذي نأخذ به على عاتقنا مسؤولية مصيرنا، أمر ليس له مبرر في مذهب هيدجر. ففيه ضرب من أعمال الإيمان، وهو أنه عمل خالص من أعمال الإرادة الخالقة للقيم، ولكننا لا نرى له سبباً قوياً عند هيدجر ومهما يكن من أمر فإن هذا العزم القاطع يظل صورياً تماماً عند هيدجر... إذ كيف نتقل من هذه النظرية إلى الفعل؟ و هيدجر نفسه قد أخذ اختياره أشكالاً مختلفة وفقاً للتعليم الذي اعتقد أنه يدعو إليه عن طريقة التجربة ولكننا لا نستطيع أن نطرح جانباً هذه الحقيقة" (٩١).

ثم يقول جان فال: "ونستطيع على الأقل أن نستخلص من هذه الملاحظة فكرة أن أخلاق هيدجر صورية خالصة، وأن من الممكن تفسيرها بصورة مختلفة فهي في نهاية الأمر ليست أخلاقاً على

٨٩- انظر: علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجورد، ص ٣٣٠-٣٣٥، ٣٤١، ٣٤٢.

٩٠- انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ج ٢، ص ١٩٥، سلسلة عالم المعرفة، ص ٧١.

٩١- انظر: جان فال، من تاريخ الوجودية، ترجمة: فؤاد كامل، ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص ١٦-١٩.

الإطلاق لأنه يطلب من الفرد أن يبتدع القيم الخاصة به، وأن يقررها هو بنفسه وهو يرى أنه لو كان الضمير يعبر عن أمر يأتي من الخالق - فيما يرى غيره - فإن الصرخة التي يطلقها تكون في الوقت نفسه منه ومن أجله دون أن يستقي ضررها عن الله، وهو حين يتحدث عن الذنب أو الخطيئة، فإنه يستبعد عن عمد كل إشارة دينية. كما أن الذنب ليست له أي دلالة أخلاقية، بل أنه لا يعده فعلاً من أفعال إرادة الإنسان أو اختياره" (٩٢).

٣- سارتر:

يرفض سارتر جميع القيم المسبقة ولا يبقى إلا على قيمة واحدة مطلقة هي قيمة الحرية، وذلك على أساس أن الإنسان هو خلق مستمر لحيته وبالتالي خلق مستمر لذاتيته ف "الإنسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه". و سارتر يرى أنه لا يوجد قيمة مسبقة سواوية أو أرضية، وإنما القيم هي خلق إنساني مستمر (٩٣).

فالإنسان يختار أخلاقه، أي يختار مبادئ سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله. أما البعض فقد يختار النقيض من ذلك، أي أن سبيله لتجاوز نقص كينونته وقصور وجوده إنما يقوم من خلال التزامه بإنتاجية ما في الشكل، في الفن، في العلم، في السياسة... إلخ. فهو اختار إذن، واختار بذلك أخلاقه: وهو في النهاية ليس إلا مجموعة خياراته (٩٤).

وأن الأخلاق الوحيدة الممكنة لديهم هي الدعة والخمول والاستسلام لليأس. وفي النهاية أذكر ما قاله الأستاذ "جون ويلد John Wild" عن كيركجورد والفلسفة الوجودية المعاصرة ضمن فقرة ممتازة عنوانها: "كيركجورد والأخلاق الوجودية" ذهب فيها إلى ما يلي: أن القيمة في نظر الوجوديين أصبحت من طبيعة وجودية، وذات دلالة وجودية أيضاً. وأن الوجوديين كلما ألقوا أضواء جديدة على الوجود، كلما اكتشفوا بالتالي قيماً جديدة... وهذا هو ما حدث بالفعل في تاريخ الفكر الوجودي، ويظهر بوضوح أكثر حينما نقارن هذا الفكر الوجودي بالتراث الفلسفي الكلاسيكي.

وفي حين أن الفلسفات الكلاسيكية المهتمة بالجانب الأخلاقي قد اتجهت نحو "ماذا تفعل؟" فإن الوجودية بعد أن اتجهت بكل طاقاتها نحو تحليل الفعل وسلوك الوجوديين أصبحت تتجه نحو

٩٢- انظر: وليم فرج، الفلسفة المعاصرة، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٨٦.

٩٣- انظر: مراد وهبة ويحيى هويدي، سارتر... مفكراً وإنساناً، ص ٣٢، ٣٤.

٩٤- انظر: البروفيسور س. ي. جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمد شفيق شيا، ط ١، ١٩٨١م، ص ١٥٧.

"كيف نفعل؟" كما أنه في حين أن الأخلاق الكلاسيكية قد كشفت النقاب عن قيم ضرورية كلية ثابتة، فإن الأخلاق الوجودية قد أماطت اللثام عن قيم ذات طبيعة مختلفة، أسمتها بالقيم الوجودية.

وهذه القيم الوجودية لا تهتم كثيراً بماذا نختار وإنما بكيف نختار. إنها ليست فضائل أو أنواع من الفعل ما هي إلا طرق (Ways) للفعل أو السلوك تتخلل كل ما نقول عنه أنه فضيلة تماماً، كما يتخلل فعل الوجود كل صورة من صور الأشياء التي تتحقق عينياً ووجودياً. يقول كيركجورد: "حين نقوم باختيار ما فليس من المهم أن نسأل ما إذا كنا قد اخترنا الصواب، بقدر ما يهمنا كيف تعبر ذاتنا عن لا تهاهيا الداخلي، وفي مقابل ذلك تتدعم ذاتنا ويتعزز وجودها الحق. وحتى إذا افترضنا أن إنسانا ما اختار الخطأ، فإنه يستطيع أن يكتشف بالضبط وبواسطة قدراته الخاصة أنه اختار أمراً خاطئاً (٩٥).

نحن لا ننكر بطبيعة الحال الفارق الأساسي بين الصواب والخطأ، لكن الذي يسترعي انتباهنا وجوب ضرب من ضروب القيم الوجودية يعزز الشخصية المفردة ويدعمها وينفذ إلى أساس كل اختيار، ويشكل قاعدة كل اختيار صائب سليم.

والحرية على سبيل المثال هي هذا الضرب من القيم الذي نعنيه، فهي ليست ضرباً من السلوك أو الفعل، كما أنها ليست نوعاً من الفضيلة، بقدر ما هي منبثة داخل البناء الوجودي كله، كطريق للوجود يجب أن يتخلل سلسلة الفضائل التي يحياها الإنسان ويعيشها في واقعه العيني المشخص. لقد كان كيركجورد مهتماً اهتماماً بالغاً بهذه القيمة الوجودية... الحرية، وقال ذات مرة: "أروع وأعظم شيء ظفر به الإنسان هو الاختيار... الحرية" (٩٦).

٤ - الدين:

(١) كيركجورد:

يأتي الدين عند كيركجورد في المرحلة الأخيرة من مدارج الحياة لأن المرء يدرك أنه ليس مسؤولاً فقط تجاه نفسه وتجاه الإنسانية بل أنه مسؤول أولاً وقبل كل شيء تجاه الله، وهنا تنتقل الحالة الأخلاقية

٩٥ - انظر: علي عبد المعطي، سورين كيركجورد، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

٩٦ - انظر: المرجع السابق، ص ٣٤٤.

للحياة إلى الحالة الدينية لها(٩٧).

والدين عند كيركجورد هو عبارة عن تفكير وجودي، لأنه ينبثق من داخل النفس، وعلى أساس الذاتية يقيم كيركجورد صرح فكره الديني الخصب، وتبعاً لهذه الذاتية فإن الله هو الكائن الذي أشعر في صلاتي به بأعنف المشاعر. وتأتي معرفة الله بالرجوع إلى شدة المشاعر التي تعتمل بها ذاتي. ولا يلجأ كيركجورد مطلقاً إلى البراهين العقلية على وجود الله، فهذه البراهين تدل في نظره على نوع من الشك والارتياب. فهو هاهنا مثل "بسكال" ومثل كل صوفي يؤمن بالكشف كأساس للاعتقاد في وجود الله(٩٨).

وذلك لأن كيركجورد مسيحي شديد الإخلاص، ولكن كان من الطبيعي أن تؤدي به آراؤه إلى التصادم مع الكنيسة الرسمية الدنماركية بوصفها مؤسسة جامدة. فقد كان يعارض اللاهوت العقلائي على النحو الذي صاغه كبار المدرسين، لأنه كما ذكرت منذ قليل إن وجود الله ينبغي أن يدرك وجودياً، ومن المستحيل إثبات هذا الوجود بأية براهين تنتمي إلى ميدان الماهيات(٩٩).

هذا ودعا كيركجورد إلى اتخاذ المبادئ الدينية أساساً لحياتنا، وهو موقف يتمشى مع التراث الأوغسطيني الذي ظل له تأثيره في البروتستانتية، فالإنسان لا يكون مسؤولاً إلا أمام الله وأوامره، وليس من حق أي كائن بشري آخر أن يتدخل لتغيير هذه العلاقة(١٠٠).

وكان كيركجورد يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يقودنا إلى الله وإلى الصفح والمغفرة. وفي دعاء يذكرنا بأبي حيان التوحيدي في كتابه الإشارات الإلهية، يقول كيركجورد: "يا إله السموات، لا تكن مع خطايانا علينا، ولكن كن معنا على خطايانا، حتى لا يكون التفكير فيك تذكيراً لنا بخطايانا، ولكن بعفوك، ولا كيف تكون حيرتنا ولكن كيف تنقذنا"(١٠١).

ومفهوم الخطيئة عند كيركجورد ليس هو المفهوم الشائع عند الناس وإنما هو أعمق من ذلك كثيراً... إنه يعني لديه "عدم القداسة"، وشعور المرء بفرديته إزاء الله.

٩٧- انظر: المرجع السابق، ص ٣٤٨.

٩٨- كيركجورد، أعمال المحبة، ترجمة: فؤاد كامل، ص ٣٠، ٣١، (ضمن نصوص مختارة من التراث الوجودي)، جان فال، طريق الفيلسوف، ص ٤٨٤.

٩٩- انظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ٢، ص ١٩٦.

١٠٠- انظر: نفس المصدر.

١٠١- "عمل الحب في مديح المحبة". نص مأخوذ من سورين كيركجورد، أعمال المحبة، ص ٣١.

وبالخطيئة يصبح المرء حراً مسؤولاً، شاعراً بتناهيته، شاعراً بفنائه وضياعه في هذا العالم، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص (١٠٢).

فالإيمان المنطلق من وعي الخطيئة الأولى ومن إرادة تجاوزها يستطيع الفرد أن يلغي هوة الشقاء والخوف والحزن التي تتحكم بوجوده. فالإيمان عند كيركجورد هو المدخل إلى محبة الله، وأن تخطو خطى المسيح: "حين تؤمن فأنت تلقى مراسيك في يد الله. وبمقدار ما يتضح للإنسان يكون وجود الله فيه قوياً، ويضعف فيه بمقدار ما يبدي هذا من قوة وعظمة" (١٠٣).

فهذا الإيمان المطلوب لا يستند إلى برهان ومنطق، هو ففزة ذاتية تقع خارج أو أعلى من العقل. هو لا يحتاج إلى برهان من ذلك النمط الذي طلبه اليهود من المسيح تأكيداً لبعثه: لمصلحة من نبحت عن البرهان...؟ الإيمان ليس في حاجة إليه، بل أنه ينظر إلى البرهان على أنه عدوه. إذاً فالإيمان ليس في حاجة إلى العقل، بل هو نقيضه. والطريق العقلي هو الطريق المجرد النظري الصوري الذي لا يتقاطع في شيء مع الإنسان - الفرد وحاجته إلى رفع شقائه - والمسيحية التي يجري فهمها من زاوية وجودية هي بالتالي سبيل الخلاص، "أن تقتني أثر المسيح، نموذج الفرد والإنسانية جمعاء" (١٠٤).

ولكن هل استطاع كيركجورد أن يقوم هو نفسه بتلك الوثبة لكي يصير مسيحياً أبداً؟ إنه يعترف في كل كتاباته بأنه أحجم عن هذه الخطوة الأخيرة، وظل حتى آخر لحظة في حياته "شاعر الإيمان" لا "فارس الإيمان" كما كان إبراهيم عليه السلام وغيره من الرسل أولي العزم والقوة. بيد أنه إذا كان لم يستطع أن يصبح هو نفسه مسيحياً بالمعنى الذي أراده، فقد كانت فلسفته نداء إلى الآخرين ليشوا تلك الوثبة التي لم يستطع الإقدام عليها. وكانت فلسفته أيضاً اكتشافاً متصلاً لنفسه وتعمقاً دائماً لوجوده الخاص (١٠٥).

(٢) هيدجر:

أما موقف هيدجر من الدين فيتمثل في أنه لا يعترف بالخطيئة الأولى كما اعترف بها كيركجورد، لأنه لا يعترف بالدين مطلقاً - هو يعتني بالحياة الأرضية فقط - والسقوط عنده هو هروب الإنسان من ذاته وفراره من القلق. لقد أراد هيدجر أن يقيم دعائم مذهبه بعيداً عن الإله - بعيداً عن الحقيقة المطلقة بل

١٠٢ - انظر: المرجع السابق، ص ٣١.

١٠٣ - انظر: جود، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمد شفيق شيا، ص ١٣٧، ١٣٨.

١٠٤ - انظر: نفس المصدر، ص ١٣٧، ١٣٨.

١٠٥ - انظر: المرجع السابق، ص ١٣٨.

أراد أن يبينه على دعائم من العدم واللامعقول - ولا يمكن ابداً أن يجد طريقاً للاتجاه صوب هذا المطلق الذي يغذي آمال الإنسان العقلية والأخلاقية على السواء والذي بدونه لا يكون للإنسان نفسه ولا للعالم من حوله أي معنى، فحين تحدث في تعريفه عن الوجود الأصيل أو الوجود الحقيقي قال: "إن الإنسان فيه هو صانع لنفسه، أي له القدرة على أن يكون ذاته ولا يمكن لهذه الذات أن تصبح نفسها إلا إذا كانت تتمتع بالحرية. وهذه الحرية يحددها طرفان: الميلاد من ناحية، ثم الموت من ناحية أخرى، لأننا لانختار لحظة مولدنا، كذلك لسنا على قدرة لاختيار لحظة موتنا أو طريقة هذا الموت.

والإنسان كما أنه يستطيع أن يكون ذاته كذلك فهو الموجود الذي يمكن وصفه (بالتعالي) وهذا التعالي مجرد مرادف آخر للوجود، واتصال مستمر بالعالم وبالأخرين واتجاه دائم نحو المستقبل وهذه الحركة المستمرة في التعالي لا تؤدي لأن نخرج ذواتنا من أجل الانتقال إلى الله لأن الله ليس موجوداً. وهو يطالب بالتخلي عن كل ادعاء بإمكان الوصول إلى حقيقة مطلقة - مهما كانت هذه الحقيقة المطلقة - لأن الحقيقة المطلقة في رأيه - إن كان لها معنى - ولا يمكن أن تكون كذلك - هذه الحقيقة هوة وصمت (١٠٦).

(٣) سارتر:

أما موقف سارتر الإلحادي من الدين فنجدته يردد عبارات "نيتشة" فيقول: "إن الله قد مات! ولكن هذا لا يعني أنه غير موجود، أو أنه لم يعد موجوداً، بل إن الله قد مات، بمعنى أنه كان يحدثنا ثم صمت، فلم نعد نستطيع أن نلمس منه الآن جثة هامدة! ... إن الله قد مات، ولكن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن الإنسان قد أصبح ملحداً، فإن صمت المتعالي مضافاً إليه استمرار قيام الحاجة الدينية لدى الإنسان الحديث، إنما هو في صميمه مشكلة كبرى، وهذه المشكلة التي ثارت بالأمس كما تثور اليوم إنما هي المشكلة التي لا زالت تؤرق "نيتشة" و هيدجر و يسبرز. ولكن سارتر حريص على أن يبين لنا الفارق بين نظرة الوجوديين إلى الإلحاد، ونظرات الفلاسفة الأخلاقيين الفرنسيين في أواخر القرن التاسع عشر مثلاً إلى هذه المشكلة، فإن هؤلاء كانوا يقررون أنه ليس ثمة إله بالفعل، ولكننا في حاجة أخلاقية إلى فكرة الله لتنظيم المجتمع وتدعيم الأخلاق، أما الوجوديون فإنهم يقررون أنه لمن المؤسف حقاً ثمة إله. لأن باختفائه تختفي كل إمكانية للاهتداء إلى قيم أزلية أبدية في سماء عقلية علوية، ويزول كل أمل في العثور على دعامة أولية قبلية للخير المطلق أو العدالة المطلقة أو الحق المطلق!

ثم يقرر سارتر أن المشروع الأصلي الذي ينزع الإنسان نحو تحقيقه إنما هو أن يصبح إلهاً. ومهما كان من أمر تلك الأساطير والطقوس التي يحفل بها الدين، فإن الإنسان لا يستشعر "الله" في قرارة نفسه إلا بوصفه ذلك المثل الأعلى الذي يحدد الوجود البشري في نزوعه الأصلي ومقصوده الأسمى، فليست فكرة الله وليدة تأمل الطبيعة، أو قدرة المجتمع بل هي "الحد الأقصى" لنزوع الإنسان نحو التعالي، أو هي القيمة الكبرى التي يتجه صوبها كل ما لدى الإنسان من مقدرة على "المفارقة". وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله: "أن تكون إنساناً: هذا معناه أن تنزع إلى أن تكون إلهاً، أو إذا شئت - الإنسان في صميمه إن هو رغبة عارمة في أن يصبح هو الله نفسه" (١٠٧).

وقول سارتر بأن الله قد مات إنما يعني في نظر سارتر أن الإنسان موجود مهجور قد خلى بينه وبين نفسه، وأنه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن إليها أو أي سند يعتمد عليه.

فالله في نظر سارتر - كما سبق أن أوضحنا - لا وجود له. وفي رأيه أنه عن طريق التجربة نصل إلى أفكار وجود هذا الإله. وهو يحاول أن يسرد أدلة عقلية مختلفة على أن وجود الله متناقض في حد ذاته. وهو يحاول أن يفند فكرة وجود الله ككائن بالقول أنه لكي يكون الله علة نفسه يجب أن يوجد أولاً لكي يصبح بعد ذلك علة لوجوده، أي أن يوجد قبل أن يوجد. وبعبارة أوضح فإنه يتطلب لكي نؤمن بوجود الله أن يوجد الإله كعلة أولاً قبل أن يوجد كمعلول. وهنا تظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة للتفسير.

وأخيراً نقول عن سارتر أنه بأفكاره هذه التي شجب منها فكرة وجود الإله، اعتبر أن فكرة الله هذه فكرة متناقضة، وقد حاول أن ينسج علماً إلهياً لا إله فيه، ويقول البعض عنه أن فلسفته إنما هي فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله - لكنه لم يفقد نزوعه نحو الله - تبقى في صميم فكرة حنين غامض نحو ذلك الموجود الذي أحال غيابه كل فلسفته إلى جو قاتم لا بارقة من أمل فيه (١٠٨).

#### والخلاصة:

أنه يوجد اختلاف بين أقطاب الفكر الوجودي في حقيقة الدين. فنجد كيركجورد ومارسيل يعلنان إيمانهم بالألوهية. بينما يقول يسبرز بوجود التعالي أو المتعالي، ولا يمكن القول إن كان هذا التعالي يعادل القول بوجود الألوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الثلاثة

١٠٧ - زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، ص ١٩٠، ١٩١.

١٠٨ - انظر: وليم فرج، الفلسفة المعاصرة، ص ١٩١ - ١٩٥.

يرفضها يسبرز كلها على السواء. أما هيدجر فتبدو فلسفته منكرة للألوهية ومع ذلك فإن هيدجر صرح بأنه لا ينبغي اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعني الشيء الكثير. وأما سارتر فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان، كما سبقت الإشارة إلى ذلك (١٠٩).

الوجودية في الميزان:

لكي تتساوى كفتا الميزان ويكون الميزان عادلا، يجب أن نتحدث عن مميزات الفلسفة الوجودية قبل النقد الموجه إليها وذلك كما يلي:

أولا: مميزات الفلسفة الوجودية:

- يوجد للفلسفة الوجودية عدة مميزات من وجهة نظر أصحابها، وأهمها مايلي:
- ١- اهتمامها بالإنسان ومشكلاته الفعلية التي طالما أهملها الكثيرون من الفلاسفة الذين راحوا يبحثون عن مشكلات "الإنسان العام" وحسب، ويضعون ذلك في صيغ مجردة قد لا تمس صميم الوجود الفعلي للحياة الإنسانية كما يحياها أفراد الناس. فجاءت الوجودية لتضع هذا الجانب في بؤرة اهتمامها منادية بحرية الإنسان ومسؤوليته ومبرزة مشكلاته كما يشعر بها ويحياها بالفعل، أو على الأقل، هكذا كان تصورهما وهدفها (١١٠).
  - ٢- أن الفلسفة الوجودية تتميز بجانبها التكنيكي الفلسفي، ومن خلاله يمكن للمؤرخ أن يسجل عددا من الأفكار والتأثيرات من كل نوع، والتي هي ذات قيمة عظيمة. ولا جدال في أن هؤلاء المفكرين قد أثروا الفلسفة بعدد غفير من التحليلات السيكولوجية والفينومينولوجية المتميزة، بل إنهم استكشفوا ولأول مرة ميادين جديدة، ومنها على سبيل المثال: الارتباطات ذات الطابع الشخصي المحض بين البشر ("الوجود" - مع، "الوجود - من أجل - الآخر"، "الأنت"، "التواصل"). وهكذا ظهرت إلى الوجود سلسلة جديدة من المشكلات وهي تؤذن بتوسع كبير جوهري لميدان الفلسفة.
  - ٣- أن تحليلات الفلاسفة الوجوديين تحليلات أساسية في مواجهة الوضعية من جانب، والمثالية من جانب آخر، في مواجهة الوضعيين، يرى الوجوديون أن الوجود الإنساني لا يمكن أن يختزن وجوده إلى المادة، كما يتعدون المثالية حين يقررون أولية الوجود على الفكر، وذلك في حماس وقوة إقناع بليغ. وقد أظهر الوجوديون غالبا نظريات أنطولوجية، كما أن بعضهم طوّر فيها

١٠٩- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

١١٠- انظر: محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١١٨.

وتوّجها بمذهب الميتافيزيقا.

- ٤- أن فهم الوجوديين لمختلف المشكلات المتصلة بنظرية الإنسان يتعدى كل ما أنتجه القرن التاسع عشر الميلادي في هذا الصدد. ولذلك فإن المؤرخ ليس بحاجة إلى التأكيد على أن الفلسفة الوجودية ليست صحيحة نبوءة، بل هي أيضاً فلسفة ذات اصطلاح ومناهج تقنية فلسفية خاصة، وإنما أكثر من منظور ذات قيمة عظيمة (١١١).
- ٥- ونظراً لأن الوجودية اشتهرت بـ: سارتر ذهب البعض إلى أن من مميزات فلسفة سارتر أنه جعل فلسفته مفتوحة للجماهير وأوجد فئة من المثقفين الذين لا يقنعون بالعلم، بل بالعلم للحياة في تفاعلهم مع الجماهير وعلى تلبية حاجياتهم. ونحن نشني على معاداته لفكرة الحرب باعتبارها ضد حرية الإنسان وتعمل على سلب حرية الفرد. ولأجل ذلك قد اشترك سارتر في مظاهرات ضد حروب متعددة في أماكن كثيرة من العالم.
- ٦- أن الوجودية من وجهة نظر سارتر إليها، ليست فلسفة استسلام لأنها تعرف الإنسان تماماً بما يفعله - وهي أيضاً ليست فلسفة تشاؤمية، بل بالعكس من ذلك - لأنه لم يعرف مذهب أكثر منها تفاؤلاً - وهي التي تضع مصير الإنسان بين يديه.
- ٧- أن وجودية سارتر لا تدعو إلى تثبيط الهمم، بل هي تدعو إلى العمل، وتنادي بأنه لا يوجد أمل إلا في العمل، والأمر الوحيد الذي يسمح للإنسان بالحياة هو العمل. والوجودية هي النظرة الوحيدة - في رأيه - التي تعطي الإنسان الكرامة، لأنها تجعل منه وسيلة أو موضوعاً (١١٢).

ثانياً: نقد الفلسفة الوجودية:

وهذا النقد يشتمل على مايلي:

- ١- النقد الفلسفي:
- يمكن القول بأنه ما من فلسفة تعرضت للهجوم بقدر ما تعرضت له الوجودية، وقد جاءت هذه الانتقادات من مصادر شتى متناقضة. وسأذكر باختصار أهم الانتقادات التي وجهت إلى هذه الفلسفة فيما يلي:

١١١- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٢٠، ٣٢١.

١١٢- انظر: وليم فرج، الفلسفة المعاصرة، ص ١٩٣.

أن الفلسفة الوجودية جاءت كردّ فعل مضاد يركز على اللاعقل ضد ما أكده فلاسفة القرن التاسع عشر وهو العقل، حيث تميز هذا القرن بثقة فلاسفته فيما يسمى بالعقل المطلق وذهبوا إلى أن العقل الإنساني يستطيع أن يشيد أنساقاً فلسفية ومنطقية بالغة الدقة والإحكام بحيث يمكن لهذه الأنساق أن تربط العالم والوجود والإنسان برباط متين لا تنقطع أوصاله أبداً فجاءت الوجودية بثورة على العقل. فتقدم كيركجورد بفكرته المضادة للعقل والتي أسماها بالمفارقة المطلقة. وفكرته هذه تعني أن على العقل أن يسقط نهائياً إذا أردنا أن نخبر دوائر القيم والأخلاق والدين. بالمفارقة تشير - إذا أخذنا في اعتبارنا الجانب الديني - إلى أن المسيحية دين مناف للعقل أو هو دين العبث إذ لا يوجد إنسان يثق في العقل وحده. ويستطيع أن يفهم أن الله أصبح في المسيح وهو إنسان تاريخي كان يتصرف كما يتصرف أقل الناس شأنًا، كما أنه لا يستطيع أن يفهم أن ما عرضته المسيحية للعقل إنما يجعلها أحسن الأديان. فعلياً أن نمارس كل قوانا الاعتقادية والشعورية لكي نكون قادرين على الإيمان بالمسيحية، كما يجب أن نمارس حسب قول كيركجورد: "القفز في المجهول" أو "القفز في الهاوية". لكن الحقيقة هي أنه في غياب العقل وفي طمس دوره نجد أنفسنا في حالة لا نستطيع معها أن ندفع أي إنسان نحو الإيمان، فضلاً عن أنفسنا، إذ أن كل ما نستطيعه هو أن نخاطر، وأن نتوقف عن التفكير، وأن نكف عن الاستدلال العلمي، وأن نستسلم لصوت باطني فينا يقول لنا: "أن هناك حقيقة مختلفة دائرة من نوع فريد، تعلو على العقل وتتسامى على قواه". إن كيركجورد يعتقد أننا إذا فعلنا ذلك فسوف نقفز بين يدي الله المفتوحين.

وهكذا أدى تأكيد فلاسفة القرن التاسع عشر على العقل إلى إيجاد تأكيد مضاد يركز على اللاعقل - في مجال الإيمان على الأقل - وهو تأكيد لا نأمن عواقبه ولا ندرك مساراته ولا نعلم نتائجه. و كيركجورد ذاته يدعونا - كما رأينا سابقاً - إلى أن نخاطر وحسب، وأن تكون مخاطرتنا تلك مشحونة بالعواطف متدفقة بالمشاعر، ولا يهم أن كانت نتيجة مخاطرتنا تلك سوف تتأدى إلى القفز بين يدي الله أو بين يدي الشيطان (١١٣).

لقد أنكرت الفلسفة الوجودية أن الأشياء توجد مستقلة عن إدراكنا لها. حيث يعتقدون بأن إدراكنا للأشياء هو الذي يعطي لهذه الأشياء كيانها أو كما يسمونه فلسفياً "كينونتها"، يقولون: "جسمي مركز العالم"، لماذا؟ لأن "الوعي هو الذي يهب العالم كينونته"، وبالتالي "كينونة موجود ما هي تماماً ما يظهر لنا من هذا الموجود". وكون الأشياء توجد مستقلة عن

إدراكنا لها خطأ كبير، يرجع إلى عدم التفريق بين الظواهر التي تدرس وبالتالي عدم التفريق بين مناهج دراستها(١١٤).

٣- أن قول الوجوديين باتفاق أن " الوجود الإنساني يسبق الماهية" يوجد فيه تناقض، وهذا يعني أن الإنسان يصنع ماهيته بحريته بأن يسقط مشروعاته على المستقبل، وبعد كل عمل اختاره نعلم أن ما ارتضاه الوجودي ماهية له هذا القول يصور إنسانا يعمل حراً فقط من غير ضوابط من القيم المسبقة وكأنها الحرية هدف في ذاتها، كما يمجّد هذا القول العمل الزمني الذي يتجاوز به الإنسان حدوده ليختار ماهية قادمة دائماً في مستقبل.

فالحقيقة الإنسانية غير قائمة بل هي دوماً قادمة ولا تكتمل إلا مع آخر الأنفاس، وهذا هو في نظري المصدر الأصيل للقلق والإهمال واليأس واللامعقول والغثيان.

وإذا كانت الماهية لاحقة على الوجود الإنساني، ألا يعني ذلك أن الإنسان حين لا يكون حاصلاً أو لا على ماهية معينة، كما يرى سارتر، يصبح بالتالي حراً في أن يكون أي شيء؟ وأصبح معنى ذلك أن الإنسان - من حيث إن ماهيته لاحقة على وجوده - حر حرية لا حدود لها، بحيث يمكنه أن يكون نباتاً أو حيواناً آخر أو ملكاً أو إلهاً - وهذا الأمر هو مستحيل ومتناقض. والماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنساني، لأن الإنسان بعد كل شيء لا يمكنه إلا أن يكون إنساناً وليس كائناً آخر أو من نوع آخر(١١٥).

وإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغي أن نفهم ذلك من حيث إنها صفات وخصائص مدركة بالعقل، أي باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي فقط، فإن هذا الوجود العقلي هو مستخرج من الوجود العيني الذي تحقق. فالماهية بهذا الاعتبار - ومن الناحية الأبيستولوجية فحسب - لاحقة على الوجود. أما الماهية من حيث التحقق العيني في الواقع، أعني من ناحية وجودها متحققة في الإنسان الواقعي، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود، لأن الإنسان لا يكون في الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقيق هذه الخصائص. أي حين تتحقق الماهية. فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه، وإنما هي - بهذا الاعتبار - مساوقة للوجود. الماهية إذن لاحقة على الوجود من الناحية الأبيستولوجية أي

١١٤- انظر: حسني ناثان، الماركسية في الفلسفة، ص ٢٣، ٢٤.

١١٥- انظر: فلسفة جان بول سارتر، ص ٢٥٦.

باعتبار أن وجودها هو وجود عقلي مستخرج من الوجود العيني. وهي مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية، أي باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا في الواقع. ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما أنه لا يهتم بالناحية الأستمولوجية ولا يقول بالتجريد. كان تقرير سارتر إذن لسبق الوجود على الماهية لا يقصد به من الناحية الأستمولوجية، وإنما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عيني. وهنا نتساءل أيضاً: ألا يعني ذلك أن سارتر في الواقع لا يتحدث عن الماهية، وإنما يذكرها ويعني أصلاً جملة الأعراض التي تحقق "الأئية". أعني أنه ينظر في الجزئي المحسوس بدلاً من الكلي المعقول؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد إلى الحسية التي تضع الجزئي بدلاً من الكلي على نحو ما يفعل فلاسفة المذاهب الحسية؟

وبناء على ما سبق يمكن القول: "أن الماهية عند سارتر إن كانت الماهية العامة التي هي مرادفة للمعنى الكلي لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود، لأن معنى الوجود هو وجود شيء ما، أي وجود ماهية ما. وإن كان معنى الماهية مجرد جملة الأعراض التي تحقق الأئية، فلا تكون بالتالي ماهية، وإنما عين الوجود الجزئي المحسوس". وبهذا يتضح لنا وجود تناقض في قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الإنسانية، كما أن هناك تعارضاً بين هذه القضية وبين محاولة سارتر إقامة أنطولوجيا (١١٦).

وهنا نلمس نقطة الضعف الأصلية في الوجودية. من منا يستطيع الإقناع بأن يكون وجود الإنسان وحقيقته في نطاق الفرد الفاني وحده وملك حريته؟، يجب أن نلقي في وجه هذه الحقيقة العرضية المتغيرة حقيقة جوهرية وثابتة وقديمة لا تتوقف على عمل الإنسان في مستقبله وإن كانت تسمح لنا بفهم هذا العمل الإنساني المستقبل إذا أردنا أن نرفع عن كاهلنا القلق والإهمال واليأس واللامعقول والغثيان. إن وجودنا لا يصبح مضاداً أو معقولا إلا بالرجوع إلى الوراثة، إلى المبدأ، إلى القديم الثابت أعني إلى الألوهية التي تفسر وجودنا وسلوكنا الذي نختاره بحريتنا. المهم إذا أردنا أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة يجب أن نضع ضد مجرى الزمن ونخرج منه نحو الأزل. ونحن إذا أردنا أن نعرف وجودنا ومن نحن على حقيقتنا؟ وما أفعالنا الحرة؟ ولم تأتيها؟ علينا أن ندير ظهرنا إلى المستقبل ونرفع الرأس إلى القديم ونتأمل ونتذكر ونتدبر ونعمن النظر. لأن الحقيقة والوجود ليس أمامنا في الزمن فحسب بل يجب أن يكون وراءنا لأنها

حقيقة لإيجادنا وقيامنا في الوجود، حقيقة أن ماهياتنا وأفعالنا ثابتة قديمة في خالقنا، حقيقة أننا مخلوقون على صورة خالقنا، ولو غفلنا عن حقيقتنا ضللنا الطريق مع الملحدِين (١١٧).

٤- لقد اهتمت الفلسفة الوجودية بعنصر "المصير" وغالت في رد فعلها ضد الماضي، ذلك أن كثيراً من فلاسفة الوجودية يرون أنه لا يوجد شيء آخر في الفلسفة غير مسائل المصير هذه، ويدور كل تأملهم الفلسفي حول الموت والألم والفشل وما شابه ذلك، أن الوجودية تؤكد غالباً على عنصر المصير وبقوة شديدة، حتى أنها لا تعود تظهر على هيئة فلسفة أوروبية بل بالأحرى كأنها فلسفة هندوسية، أي تأمل تهدف وحسب، حتى رغم المنطق الذي يأتي به إلى تحقيق الخلاص. لهذا السبب تصطدم الوجودية برفض له ما يبرره من جانب كثير من فلاسفة أوروبا الجادين، بل من معظمهم (١١٨).

٥- يمكن القول بأن الأفكار الوجودية عموماً تقوم على الاختيار الحر، هذا الاختيار اختيار متعسف ومتحيز، وأن النتيجة النهائية لهذا الاختيار هي تجريد الناس من إنسانيتهم، وتجريد الوجود من معناه، نتيجة لخلو ذلك الاختيار من الألوهية. ومن الواضح أيضاً أن سارتر يتخذ من هذا الاختيار مسلمة علينا أن نأخذ بها منذ البداية لكي نستطيع أن نتابعه حتى نهاية لا يستطيع أن يدركها هو نفسه، فإذا رفضناها - ولا مفر من رفضها لأنها مسلمة ذاتية صرف، ولك منا ذاتيته الخاصة التي ينبغي أن تكون لها تجربتها الوجودية الخاصة - أقول أننا إذا رفضناها انهارت فلسفته كلها من أساسها (١١٩)، فحينما قال سارتر: إننا حين نقول: إن الإنسان يختار نفسه، فإننا نعني بذلك "أن كل واحد منا يختار نفسه"، ولكننا نعني بهذا أن نقول أيضاً أنه حين يختار نفسه "يختار الناس جميعاً" . . أن يختار المرء أن يكون هذا أو ذلك، معناه أن يؤكد في الوقت نفسه قيمة ما يختاره لأننا لا نستطيع أبداً أن نختار الشر. إن ما نختاره دائماً هو الخير، ولا شيء يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون كذلك عند الجميع (١٢٠).

ورد الدكتور عثمان أمين على هذا القول بما ملخصه ومعناه: كيف يتسنى للإنسان أن يختار نفسه ويصنعها؟ إن الإنسان يستطيع أن يختار فعلاً من الأفعال التي يقدر عليها، أما أن

١١٧- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

١١٨- انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٢٠.

١١٩- انظر: فؤاد كامل، الرد على إلهاد سارتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٣٧.

١٢٠- انظر: سارتر، الوجودية نزعة إنسانية، ص ٢٥، ٢٦.

ينصب اختياره على نفس وجوده فمحال؟.

ثم ما معنى قول سارتر: إن الإنسان حين يختار نفسه يختار الناس جميعاً؟ مع العلم بأن سارتر يرفض الطبيعة الإنسانية الشمولية ويرفض معها كل القيم الكلية، لأن الإنسان عنده وحيد فريد في نفسه وفي الطريق الذي يختار؟ وأيضاً ما معنى قول سارتر: لا شيء يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع؟.

أليس هذا اعترافاً واضحاً بأن للإنسان طبيعة إنسانية شمولية، مع العلم بأن سارتر صرح مرات ومرات بأن الإنسان الفرد قلعة في ذاته، ووجوده يسبق ماهيته - كما أشرنا - فكيف أبرم هنا ما كان قد نقضه هناك؟(١٢١).

٦- أن الوجودية - وأقصد هنا الوجودية الملحدة التي كان لها حظ الانتشار للأسف الشديد - قد حاولت القضاء على القيم الروحية بإلغاء الدين ومبادئه مكتفية بالإنسان وحرية.

وإنسان الوجودية أبقى إلا أن يكون إلهاً كاملاً فنأدى بـ "موت الإله" على لسان سارتر و نيتشه وغيرهما من الوجوديين الملحدون. ولا أجد هنا رداً على ذلك إلا قول من قال: "إذا كان الله - سبحانه وتعالى - غير موجود فقد أصبح كل شيء مباحاً"، حتى ما ارتبط بهذه الفلسفة من أعمال لا تليق بكرامة الإنسان(١٢٢).

٧- أن الوجودية تعجز عن بناء أخلاق عملية، لأن الإنسان يختار أخلاقه أي يختار مبادئ سلوكه وقيمه وغاياته ووسائله. أما عمره فقد يختار النقيض من ذلك، أي أن سبيله لتجاوز نقص كينونته وقصور وجوده إنما يقوم من خلال التزامه بإنتاجية ما: في الشكل، في الفن، في العلم، في السياسة إلخ.. فهو اختار إذاً، واختار بذلك أخلاقه: وهو في النهاية ليس إلا مجموعة خياراته(١٢٣). وأن الأخلاق الوحيدة الممكنة لديهم، هي الدعة والخمول والاستسلام لليأس.

٨- يؤخذ على الوجودية أنها تنتقد النزعة العلمية. يقول جون ماكوري: "إن كثيراً من الفلاسفة الوجوديين لم يكونوا منصفين للعلم، ويبدو أنهم شعروا أن وجهة النظر المجردة والنظرية التي يتسم بها البحث العلمي هي إلى حد ما تهديد للتجربة البشرية الكاملة بالعالم"(١٢٤).

١٢١- انظر: محمد جواد مغنية، الوجودية والغنيان، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ٤٣، ٤٤.

١٢٢- انظر: محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٥.

١٢٣- المرجع السابق، ص ١٢٥.

١٢٤- انظر: محمد شفيق شيا، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٥٧.

والوجوديون لا يثقون في النزعة العقلية الجافة للعلم، وكذلك في التطبيقات العلمية للبحث العلمي، لأنهما معا يمكن بطرق مختلفة أن يعوقا النمو الكامل للوجود البشري، فمن أجل ذلك ومن المحتمل جداً أن يبدي الفيلسوف الوجودي رد فعل حاداً على ذلك الهيمان الأعمى بتقدم الإنسان عن طريق العلم فيقول مع "برديايف": "إن التاريخ الحديث كله بما فيه من عقلانية ووضعية وإيمان بالعلم - كان عصر ليل لانهار". غير أننا لو شئنا الدقة لقلنا إن الفيلسوف الوجودي ينتقد "النزعة العلمية المفرطة" (Scientism) وليس العلم نفسه، فهو يعترف بمشروعية المنظور العلمي للعالم، لكنه يحرص على إنكار أن هذا هو المنظور الوحيد أو حتى الأساس، الذي يمكن أن يفضي إلى الحقيقة (١٢٥). ولهذا فهو لا يهتم بالطبيعة.

٩- أن الفلسفة الوجودية نزعة تشاؤمية انهزامية تتشدد في القول بأن الإنسان مقذوف به في هذا العالم رغماً عنه، ويترك هذا العالم رغماً عنه، ويعيش حياته كلها في ضجر وسأم وقلق وندم ويأس، ينظر إلى الآخرين على أنهم هم الجحيم بعينه، وينظر إلى حياته على أنها عبث ووجوده عبث بل حريته عبث في عبث. وهكذا ينتهي الأمر بالوجودية وخاصة تلك الوجودية الملحدة إلى العدم.

\* فيها هو سارتر يضطر إلى القول: إن جميع الكائنات الموجودة قد جاءت إلى الوجود بلا سبب وتواصل وجودها خلال الضعف ثم تموت بالمصادفة... إن الإنسان عاطفة فارغة، فلا معنى في كوننا نولد، ولا معنى في كوننا نموت.

\* وها هي رفيقته "سيمون دي بوفوار" تقول بدورها: "أنني عبثاً أنظر إلى نفسي في المرآة أحكي لنفسي قصتي، أنني لن أستطيع أن أقفز خارج نفسي كموضوع تام، أي أختبر في نفسي الخواء الذي هو نفس فأشعر بأني لا أكون" (١٢٦).

\* وها هو هيدجر يقول: "في نفس قلب الوجود، يكون العدم كائناً مذاباً في العدم".  
فأية انهزامية وأي تشاؤم أكثر من ذلك الذي يبدو في هذه الأقوال؟ وأمثالها كثيرة! ناهيك عما فيها من أفكار إلحادية مفرجة. وبعد ذلك تدعي الوجودية على لسان سارتر أنها فلسفة إنسانية! أية فلسفة إنسانية تلك التي ترمي بالإنسان في خضم اليأس والقلق، يجترأهم اجترار حسرة على حياته العبثية ووجوده الذي يخلو من كل غاية وهدف! ألا نكون على حق حين نصفها بأنها تشاؤمية

١٢٥- انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ١٢٦، ١٤٢، ١٤٣.

١٢٦- محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ١٢٠.

لا إنسانية! (١٢٧).

ولذا يشفق "جارودي" من آثار هذه الفلسفة على الشباب، إذ تدفع به إلى اليأس واعتبار الحياة جحيماً أو هاوية يسرون إليها بعين مغمضة. ويسأل في حيرة: كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب؟. ثم يجيبنا بقوله: "إنهم سفاحوا الثقافة والفكر"!! (١٢٨).

ويضاف إلى هذا قول "بوخينسكي": "أن الوجودية قد اصطدمت باستنكار شديد له ما يبرره من جانب كثيرين من فلاسفة أوروبا الذين يشتهر عنهم الجد في نظرتهم للمسائل الفلسفية، بل إنه في إمكاننا القول بأن معظم فلاسفة أوروبا قد رفضوا ادعاءاتها وفجورها الفلسفي (١٢٩).

## ٢- موقف الماركسية من الوجودية:

تعتبر الوجودية هي الشبح الذي تقشعر منه أبدان الماركسيين، وذلك لأنهم يرون في الوجودية تهديداً مباشراً لهم. ومن أجل هذا كان نقد الماركسية للوجودية نقداً عنيفاً، وهذا النقد يتمثل في عدة نقاط، أهمها مايلي:

١- يتهم الماركسيون الوجودية بأنها دعوة للاستسلام وللأس، لأنه مادامت كل الحلول مستحيلة، فإن العمل في هذا العالم مستحيل كذلك ولا جدوى منه وحيث أن الوجودية فلسفة تأملية، وما دام التأمل رفاهية ومن الكماليات فهي ليست سوى فلسفة بورجوازية تنضاف إلى الفلسفات البورجوازية الأخرى.

٢- يأخذ الماركسيون على الوجودية أنها قد أبرزت النواحي البشعة في الموقف الإنساني، وصورت كل ما هو مخجل سافل منحط فيه، وأهملت مواطن معينة رائعة وجميلة تنتمي إلى الجانب المشرق في الطبيعة الإنسانية.

٣- يرى الماركسيون في الوجودية أنها أهملت ما يجب أن تكون عليه البشرية من تضامن، وعزلت الإنسان عن العالم فحصرته في وجوده الفردي لأنها تقيم مذهبها على الذاتية الخالصة، وعلى الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر فأنا موجود". وهذه الذاتية هي الذاتية التي يدركها الإنسان في

١٢٧- انظر: المرجع السابق، ص ١٢٠، ١٢١.

١٢٨- انظر: محمد مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الدعوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ٢٢٦.

١٢٩- انظر: محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٢٤٤، ٢٤٥.

عزله ووحده، ومن ثم لا يستطيع معها أن يستعيد تضامنه مع الآخرين الذين يوجدون خارج ذاته، والذين لا نستطيع أن نصل إليهم عن طريق الكوجيتو (١٣٠).

فالوجودية قد تنكرت للتناسك الاجتماعي الذي هو أساس العمل والتقدم لأن سارتر اعتبر الإنسان - في فرديته المنعزلة - بدأ من تلك اللحظة التي يبلغ فيها الإنسان منتهى الانغلاق على نفسه والانعزال عن الآخرين، فلا يستطيع العودة إلى التناسك والتعاون مع هؤلاء كقنابة أو طبقة عمالية حيث لا يجدهم في "أنا أفكر"، وهذا هو منتهى اليأس (١٣١).

٤- يتصور الماركسيون استحالة اندماج "الوجودية" في "الماركسية" لأمرين:

(أ) أن ربط سارتر للعدم بالوجود البشري يجعل من المستحيل تصور وجود "صيرورة" في الوجود العام، ويقحم على الكينونة ضرباً من "الإمكان" أو "اللاضرورة" (Contingence) فيؤدي بذلك إلى "اللامعقولية" ويجول دون ظهور قوة السلب في الوجود كمرحلة هامة من مراحل تطور الوجود.

(ب) أن تصور سارتر للحرية يجعل منها مجرد "قدرة ذاتية على الاختيار" على طريقة ديكرت، بدلاً من أن يدمجها في الصيرورة التاريخية لكي يجعل منها قدرة فعالة على بلوغ الهدف المنشود. والماركسيون يؤكدون أنه طالما بقي سارتر متمسكاً بتصوره الخاص للحرية فإن كل ضروب الصراع التي يقوم بها البشر لن تكون سوى مجرد رموز لدراما ميتافيزيقية صرفة (١٣٢).

وإلى جانب ما ذكر، قد وجّه "كانابا" نقداً عنيفاً للوجودية في شخص سارتر ويكفي دليلاً على ذلك عنوان كتابه الوجودية ليست فلسفة إنسانية (١٣٣).

خاتمة:

من خلال ما تقدم يمكن أن نستخلص عدة نتائج أهمها مايلي:

١- إذا كانت الوجودية تركز على الوجود الذاتي البشري، فإن الإسلام يقوم بجانب ذلك على

١٣٠- انظر: عبد المنعم الحفني، مع الوجودية، ص ٢١، ٢٢.

١٣١- انظر: محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ٢٢١.

١٣٢- انظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٥٢١.

١٣٣- انظر: جان كانابا، الوجودية ليست فلسفة إنسانية، ترجمة: محمد عيتاني، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٤م.

وعبد المنعم الحفني، معنى الوجودية، ص ١٤.

الإيمان بوجود الله تعالى وبالحياء الآخرة، لأن الوجود الزمني في هذه الدنيا يتبعه وجود آخر دائم بعد الموت، وهو وجود الحياة الآخرة. ومن هنا فالموت ليس عدما، وليس هو نهاية الوجود كما تظن الوجودية بل هو مرحلة انتقال إلى الحياة الآخرة، والتي هي خير لمن اتقى وصلح أمره في الدنيا.

٢- إذا كانت التجربة الفردية الحياتية عند الوجوديين هي أساس المعرفة، فإن المعرفة ليست قاصرة على إحساس الفرد نفسه بما يعنيه من تجربة فهناك بجانب الحس، العقل والوحي المنزل من عند الله سبحانه وتعالى على رسله.

٣- أن الوجودية تدعو إلى حرية مطلقة، ومن هنا أبحاث للإنسان أن يطلق العنان لـرغباته، وأفسحت المجال أمام شهواته، غير متقيد بدين أو قانون أو عرف، فوجد الكثير من الشباب المنحل في هذا المذهب سندا فلسفياً يصوغ انحلالهم ويفلسفه؛ فانطلقوا في ضروب الرذيلة مجاهرين بها وترى هذا واضحا عند معظم شباب "سان جرمان" في باريس، وهم يسكرون ويخمرون ويأتون الفواحش تحت حماية الدولة وعلى ملأ من الناس.

أما الأديان السماوية وعلى رأسها الإسلام فقد وضع للحرية قيوداً وضوابط لاستقامة الفرد وللمحافظة على حقوق الآخرين، وذلك لأن الإنسان مدني بطبعه يعيش في مجتمع له حقوق وواجبات، ولا بد أن يتفاعل ويتعاون معها. ومن المعروف أن الأهواء والأغراض الشخصية مختلفة وفي بعضها تضارب، والإنسان ليس كالحوانات التي تسيّر غرائزها في أكثر أحوالها. من أجل ذلك نجد الإسلام يحض الإنسان على السيطرة على رغباته وشهواته وأطماعه، وتوجيهها وجهة تنفع الفرد وتنهض بالمجتمع. فهي لم تغلق في وجه الإنسان باباً من أبواب المحرمات إلا فتحت له باباً من أبواب المباحات، فهي حين حرمت عليه الربا أباحت له الكسب الحلال عن طريق التجارة وغيرها؛ وحين حرمت عليه غصب أموال الناس وأكلها بالباطل أباحت له التملك. وحين حرمت عليه الزنا أباحت له الزواج ودعت إليه وحضته عليه. والإسلام يحرص أشد الحرص على الشباب، والرسول صلى الله عليه وسلم يحضهم في كثير من أحاديثه على ما فيه سعادتهم في الدارين. فيقول: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة (١٣٤) فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم" (١٣٥). ويقول: "سبعة يظلمهم الله في ظله

١٣٤- الباءة: النكاح، والأصل فيه، المنزل استعمل في التزويج لأن من تزوج امرأة بواها منزلاً تسكن فيه.

يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله... (١٣٦).

٤- أن الوجودية تدعو كل فرد إلى التخلص من القيم المتوارثة البالية وإبداع قيم جديدة يختارها الإنسان لنفسه ويلتزم بها. وهذا يؤدي لكل إنسان قيمه الخاصة، والتي تختلف من شخص لآخر، وأنها نسبية، فتؤدي إلى التميز والتفريق والتشتت وعدم الوحدة.

٥- أما الإسلام فيلزم المسلمين بأحكام ربانية ثابتة راسخة لا تتغير أسسها ولا تتبدل، وكل ما يضاف إليها هو ما يجد في الحياة من أمور يعتمد المسلم في معالجتها على المصالح المرسله. وإذا كانت الوجودية دعوة إلى التشاؤم واليأس والضجر والملل والقلق لأنه يخاف الواقع والموت، فإن الإسلام فتح باب الأمل ودعا إلى النشاط والمثابرة والعمل الجاد، وعفى عن المسيء إذا تاب؛ ووعد باليسر والفرج لمن توكل على الله وآمن برحمته وحكمته. ومن هنا كان الإيمان القوي والاستمسك بالدين والصلاة علاج للقلق والمخاوف والتوتر العصبي لأن المؤمن يحيا في أمن وطمأنينة، أما غير المؤمن من الملاحدة والمنحرفين فإنه يجي في مخاوف دائمة. وإذا كان الوجودي يخاف الموت ويخشى عواقبه ويرى فيه انتهاء حياته ووجوده وانحلالا لبدنه، فإن المؤمن لا يخاف الموت ويرى فيه أنه انتقال إلى ربه.

ويشير "ابن مسكويه" إلى مثل هذا في قوله: "إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري الموت على الحقيقة، ولا يعلم إلى أين تصير نفسه أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجودا، وليس هو بموجود فيه". وأما المؤمن فكما لم يخف في دنياه، فإنه لا يخاف من آخرته ولا من الموت، وقد قيل لأعرابي اشتد مرضه: إنك ستموت، فقال: وإلى أين يذهب بي بعد الموت؟ قالوا: إلى الله.. فقال: ويحكم، وكيف أخاف الذهاب إلى من لا أرى الخير إلا من عنده؟ إذا ففي الإيمان حفاظ على الإنسان وعلى الحياة من القلق والتدهور والضياع، كما أنه هداية للقلب وهداية للنفس وأمان لها من كل المخاوف؛ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ (١٣٧).

والمتمتع لنهاذج البشر من المؤمنين وغيرهم، ومن مشاكل هؤلاء وأولئك يتضح له إلى

١٣٥- صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب: ٢.

١٣٦- صحيح البخاري، كتاب الزكوة، باب: ١٦.

١٣٧- سورة التغابن، الآية: ١١.

أي مدى كان للإيمان أثره البالغ على حياة الناس وكيف حل مشاكلهم وأخذ بأيدي المجتمعات المؤمنة إلى شاطئ الأمان.

٦- أن الوجودية أخطر دعوة هدامة ظهرت في العصر الحديث، من حيث إفسادها لطبيعة الإنسان وسلوكه، وتدمير عقله وقلبه وروحه، وتحويله إلى حيوان بلا عقل ولا قلب ولا روح... وذلك لأنها تدعو إلى القضاء على الجهود التي بذلتها البشرية عبر تاريخها الطويل السوي الذي تنشده الرسائل السماوية عامة والإسلام خاصة.

وفي إيجاز يمكن القول:

أن بلادنا تمتاز بصفاء أجوائها ولم تعرف ضباب الوجود، وعقيدتنا تتلاءم مع فطرة الإنسان وجبلته ومحال أن تنحرف إلى طبيعة الوحوش.

فهل يعي شبابنا هذه الحقيقة، ويصلون في تصوره إلى ما وصل إليه الفيلسوف "جان كانابا" الذي قال: إن الوجودية رائعة إذا شوهدت عن بعد، غير أنها تبدو على حقيقتها حين نقرب فيها، فتكشف أنها ليست إلا بناء من ورق (١٣٨).

\*\*\*\*