إشكالية الوجود

الفصل الثانى

● تمهيد :

تعتبر مشكلة البحث عن الوجود، فى تاريخ الفكر الفلسفى، شاهدًا على اغتراب الموجودات الإنسانية عن وجودها العينى، والجوهرى. وإذا كانت مشكلة اغتراب الإنسان عن ذاته، وعن عالم خبرته، وعن سبب وجوده، ومصدره، مشكلة خطيرة فى الفكر الحديث، فإنها مع ذلك مشكلة قديمة قدم الفلسفة ذاتها، وتشكل التساؤل الفلسفى الحقيقى عند الفلاسفة.

فقد بدأت هذه المشكلة، عندما وجد المفكر اليونانى الأول نفسه فى حضرة الوجود، فأخذ يتساءل، عما يشكل وجود الأشياء، وما الذى يؤلف قوامها، وما معنى أن يكون الشىء شيئًا، أو الموجود موجودًا. وكان لهذه التساؤلات، أثرٌ فى أن يخطو وعى الإنسان خطوة إلى الإمام، هذا الوعى الذى انبثق من المباشرة الساذجة لكينونة الإنسان فى وسط الوجود.

لقد تساءل المفكرون اليونانيون الأوائل، لأنهم وجدوا، أن الوجود ينزع إلى الاختفاء والتحجب، خلف الوجود المادى للطبيعة، ولكن تساءلهم، ومحاولاتهم الإجابة، كانت بداية الدعوة للبحث الذى حدد مصير الحضارة الأوروبية الغربية [1].

وقد ساهمت الحضارة كلها متمثلة فى الفرد، فى مواجهة أسئلة من هذا القبيل: أكون أو لا أكون؟ ولماذا ثمة وجود، ولم يكن بالأحرى عدم؟ وما هو مصدر الوجود، وسببه، ومعناه، وهدفه؟

لم تكشف علاقة الانفصال هذه بين الموجود الذى يسأل، والوجود الذى هو موضوع التساؤل، عن الأسس الميتافيزيقية التقليدية التى تقوم عليها العلاقة بين الماهية والوجود فحسب (أو بين الممكن والواقع، أو التناهى واللامتناهى، أو الوجود والصيرورة، أو الوحدة والتعدد ... إلخ)، بل اصطدمت أيضًا بالتساؤل فى البحث عن الحقيقة من ناحية إمكان شرعية المعرفة ويقينها، فاصطدمت مع الشر سعيًا إلى الخير، ومع الضرورة سعيًا إلى الحرية، ومع الموت تحقيقًا للحياة.

ولكن لم تنشأ مشكلة الوجود فى حد ذاتها من مجرد إمكان تواجد الخطأ، أو الشر أو الموت، بل نشأت بالأحرى من ممارسة هذه الموضوعات، ومن التعبير عنها بمصطلحات سلبية، حيث ينظر إليها بوصفها عوامل مقيدة أو عناصر غريبة، تقف بين الذات، وبين إدراك حقيقتها.

وعلى ذلك، عندما يظهر السؤال عن حقيقة الوجود، أو عن معرفة الفرد للوجود، أو عن معنى وجود الفرد، يعقبه ـ بطبيعة الحال ـ السؤال عن هدف، وقيمة، أو شرعية وجود الفرد وفعله، أو السؤال عن حدود الحرية الإنسانية فى الوجود.

ومن هنا يدل بحث الإنسان المتواصل عن الوجود، وكذلك محاولاته الإجابة عن الاستفسارات المثارة حوله، على أن فكرة الوجود، إنما هى فكرة بالغة التعقيد والغموض، حيث إن تصورها يعتبر من أعم التصورات، ويصعب البرهنة على وجوده أو عدم وجوده. ولذلك فالقول بأن شيئًا ما موجود، يعنى أنه يوجد وجودًا واقعيًا، وليس وجودًا ممكنًا، وكون الشىء واقعًا، يعنى أنه لا يعتمد فى وجوده على الماهية، حيث إن الماهية لا تتضمن أية إشارة إلى الواقعية، وإنما تعنى التعبير عن جوهر الشىء سواء أكان هذا الشىء واقعيًا أم ممكنًا، بمعنى أنها تميز الشىء عن غيره من الأشياء الأخرى.

لكن على النقيض، يتسم وجود الشىء بأنه وجود فعلى جزئى، ولذلك، فإن العلاقة بين الوجود والماهية، قد أدت إلى فهم فكرة الوجود فى تاريخ الفلسفة بطرق مختلفة.

وقد انقسم الفلاسفة قديمًا بصدد هذه المشكلة، منذ أن وضعها الأيليون إلى قسمين: قسم يرى أن الوجود الحقيقى هو الوجود العينى المتقوّم فى هذا الشىء أو ذاك، ذو الكيان المتقوّم، والقسم الثانى على العكس، يرى أن الوجود الكلى المطلق هو الوجود الأسمى من حيث المرتبة الوجودية (2).

وبالرغم من ذلك، لم تكن حقيقة الوجود، حقيقة ماهوية، ولا يمكن مطابقتها مع كيانات العقل المجرد، أو مع موضوعات الإدراك، بل يمكن اكتشافها فى

المواجهة الوجودية فحسب نظرًا، لوجود الفرد الفعلى. وفقًا لذلك لا يعتبر الوجود العينى للفرد موضوعًا للفكر، ومن أجل هذا، يكون شرطًا سابقًا للفكر ذاته، بمعنى أنه الأفق الأساسى الذى يتم اكتشاف الفكر فيه. ومن هنا يعد الوجود العينى، أسبق وأكثر جوهرية من الماهيات [3].

وإذا كانت الفلسفة القديمة تشير إلى أن الماهية Essence هى التى تعين الموجودات المتناهية، وتشير إلى أن الوجود العينى، إنما هو فعل يفصلها عن العدم، ويجعلها حقيقة واقعية، فمن هنا يتم فهم الماهيات، على أنها تجريد عقلى، وعندما تنفصل عن الوجود العينى يتم رؤيتها كنسق من موضوعات كلية، سرمدية، غير نشطة، مقيدة بعلاقات منطقية ضرورية.

وتتميز الفلسفة الحديثة بنزعة قوية فى هذا الاتجاه، الذى يتم من خلاله رؤية الماهيات بوصفها نسقًا تصوريًا مشيدًا، وذلك بدلاً من أن تكشف لنا العالم الذى نحيا فيه. وعلى ذلك يصبح من الصعب فى هذه الفلسفة، وصف حقيقة واضحة للوجود العينى للشخص، والزمان، والإمكان، والفعالية العلية.

وآية ذلك، جعلت هذه الفلسفة منذ أن وضع ديكارت Descrates، برهانه على إثبات الوجود (أنا أفكر إذًا أنا موجود) [4]، من الفكر أساسًا للوجود، بمعنىأن الفكر، هو البداهة الأولى، التى يتم من خلالها البرهنة على الوجود. ولكن بما أنه لا يمكننا البرهنة، على وجود تصور للوجود، أو البرهنة على عدم وجوده، وبما أن هذا الوجود لا ينشد تصورًا مختلفًا عنه من التصورات، فإن الفكر إنما هو تصور كلى ماهوى، يختلف عن الموجود الكائن الجزئى الواقعى.

وهكذا، لا يمكن أن يكون الفكر هو الدعامة الأساسية للوجود. وفضلاً عن ذلك، فقد صاغ ديكارت مشكلة الوجود على أساس معرفة الوجود، مما جعله يقسم حقيقة الوجود إلى قسمين:

ذات وموضوع. ودعم هذا التقسيم الصورة التى أصبحت أساسية فى اغتراب

الإنسان الحديث، ويظهر هذا الاغتراب فى علاقة الانفصال بين الذات الفعالة، وبين العالم الموضوعى بوصفه موضوع الفعل (5).

وقد أسهم هذا، فى عدم إمكانية الوصول إلى حقيقة الوجود، من خلال الواقعية، أو المثالية، أو أي نسق عقلى آخر فى الفلسفة الحديثة.

ويتضح هذا المفهوم فى الفلسفة النقدية الكانطية، حيث لا يستنبط كانط Kant معرفة ما هو الوجود فى ذاته من الفكر، ذلك لأن الأشكال القبلية للفكر ذاته، هى التى تشترط إمكانية هذه المعرفة بالنسبة له، ولكن الفكر عاجز عن استنتاج أى شىء. وطبقًا لذلك، فإن فلسفة كانط النقدية تبعث على الاعتقاد، بأنه لا يمكن الوصول إلى الوجود العينى من خلال الماهيات أو التصورات، وهذا يظهر بوضوح فى برهانه الأنطولوجى على وجود الله. كما أن كانط يبرز الفارق الجوهرى بين الوجود والفكر، فينكر صحة استنتاج الوجود من الفكر، ويقصر مجال الفكر والتصور على مجال الإمكان. وبما أننا لا نحيا فى نسق، بل نحيا فى العالم، فإن الموجودات فى هذا العالم، لم تكن موجودات مجردة، لكنها زمانية، ليست ضرورية، ولكنها موجودات ممكنة. ولا يمكن فهم عناصر هذا العالم بوصفها ماهيات، بل هى مقولات وجودية تلى بعد الوجود العينى.

وعكس هذا المفهوم عن وجود الشىء فى ذاته عند "كانط"، تظهر فكرة الوجود عند فشته Fichte، بإضفائه صفة الذاتية على الأشياء من خلال تصوره للهوية اللامتناهية للأنا مع ذاتها، بما يجعل هذه الأنا بمثابة هوية مجردة، تحقق "اللاتناهى". وتمثل هذه "الأنا"، الوحدة الأصلية التى استطاع "فشته" من خلالها أن يوحد ثنائية الذات والموضوع عند "كانط"، وذلك من خلال اعتقاده بأن الأنا تضع ذاتها، ومن ثم تضع نقيضها "اللا أنا"، من خلال ذاتها، ومنها يتم استنباط الواقع.

ويهدف فشته من هذه المثالية الخالصة، إلى أن يكون "الأنا" قادرًا على تشييد العالم، باعتبار أن كل ما فى الوجود من الأنا وإلى الأنا يعود (6).

ولقد حاول هيجل أن يتغلب على فصل "كانط"، بين الشىء والظاهرة، وبين الوجود وأشكاله العينية، فى مفهومه عن التطور التاريخى للعالم، حيث يصبح الوجود بوصفه روحًا أو عقلاً مطلقًا فى اغتراب ذاتى "Self-Alienation"، وتبعًا للصراع الجدلى، يعيد اتحاده مع ذاته من جديد، بجعلها عينية فى الطبيعة، وفى الأشكال التاريخية للحضارة، إلى الحد الذى تصبح فيه أشكال ونماذج الموجودات العينية فى الوقت نفسه هى الوجود ذاته.

ومن هنا فإن المعقول عند هيجل هو الواقعى، والواقعى هو المعقول. وعلى ذلك يصبح كلٌ من الماهية والوجود، واللامتناهى، والمتناهى، والممكن والواقع، والوجود والصيرورة شيئًا واحدًا فى التطور التاريخى الجدلى عند هيجل (7).

وعلى النقيض من ذلك، يرفض الوجوديون، اعتبار الوجود شيئًا يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد المعطيات الموضوعية، ذلك أن صيغته الأساسية هى صيغة ذاتية، ولذا يصبح وراء كل معرفة، ولا يمكن رده إلى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى إلى إدخاله فى قوالب التصورات. كذلك يذهب الوجوديون، إلى أن الوجود يسبق الماهية، حيث إن ماهية الموجود هى ما يحققه من إمكانات عن طريق وجوده، ولهذا يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته ابتداء من وجوده، ويرون أيضًا أن الوجود هو فى المقام الأول وجود ذاتى، فى مقابل الوجود الموضوعى الذى هو وجود الأشياء. هذا الوجود الذاتى متناه، وسر التناهى فيه هو دخل الزمان فى تركيبه (8)، وأيضًا يسعى هذا الوجود بين الإمكان (الوجود الماهوى)، وبين الواقع (الوجود فى العالم) ويعلو على نفسه بأن ينتقل من الممكن إلى الواقع.

هذا يعنى، أن الوجود العينى، وجود فريد متميز عن أى شىء آخر، وهو وجود جزئى "ملقى ـ هناك"، لا يرتكز إلا على نفسه، ولا يعتمد إلا على ذاته، وهو فى جوهره حرية، والحرية تعنى الإمكان، ويلزم عن ذلك، أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ، كما رأى كيركجور، أو باعتباره "زمانية" Temporality .

وقد اهتم كيركجور بصفة خاصة بالوجود العينى Existence، أعنى الوجود العينى للفرد الإنسانى. وهذا ما جعله يهاجم الفلسفة الهيجلية، حيث يرى أن كل ما قام به هيجل، هو إدماج الوجود الخاص للفرد فى ذلك التجريد الشامل لكل التجريدات، أى المطلق، الذى يضيع فيه نهائيًا كل أثر باق للوجود العينى.

وفضلاً عن ذلك، يرفض كيركجور القول بأن الوجود يمكن أن يأخذ صورة مذهب يؤلف نسقًا، وهذا ما جعله متمسكًا بالبقاء فى الجانب الواقعى من التحليل الوجودى الذى لا يتعلق إلا بذاتيته الخاصة. وهو بهذا لم يحاول صياغة نظرية عامة عن الوجود حيث كانت نزعته "اللاهيجلية"، تعوقه عن أي محاولة من هذا القبيل. فهو بوجه عام، مفكر أخلاقى ودينى، وقد أدرك ذاته أولاً ومن ثم كان اتجاهه إلى وصف وتحليل الوجود العينى لعالم الإنسان.

وعلى هذا النحو تمثل معرفة الوجود بالنسبة لكيركجور، مهمة رئيسية يتم من خلالها فهم الإنسان فى وجوده العينى، وتصبح معرفة الوجود مبدأً واحدًا لأوصافه العديدة للمراحل التى تتفتح على الوجود العينى. وعلى الرغم من أن هذه المعرفة للوجود تعتبر متأخرة فى كتابات كيركجور عن "الذات"، إلا أنها مع ذلك لا تعتبر الذات ـ بالنسبة له ـ أساسًا أنطولوجيا للوجود العينى (9).

❋ ❋ ❋ ❋

1ـ « معنى الوجود »

كان كيركجور مهتمًا بالبحث عن مفهوم انطولوجى Ontology لوجود الإنسان، اهتمامه بالمراحل العامة للحياة الإنسانية، وبسمات الإنسان الرئيسية فى ذاتيته الواقعية، حيث بيّن ثلاثة معان لبنية الوجود، التى تشكل الوجود الإنسانى العينى.

فى هذا الإطار، يدل الوجود العينى أولاً، على الواقع، والممكن، والعينى، والزمانى للوجود الإنسانى. ويشير ثانيًا: إلى المفهوم المجرد للوجود. بمعنى أن فكرة الوجود العينى ذاتها توجد بوصفها شيئًا ضروريًا ومثاليًا.

> **« التصور هو أن الوجود العينى مثالى، والصعوبة بالطبع، إن كان من الممكن اختصار الوجود إلى تصور ... فى علاقات المثالية، من الحق أن تكون الماهية هى الوجود ... لكن الوجود العينى يتطابق مع الشىء الفردى، الفرد الذى يعلمنا "أرسطو"، أنه يقع فى الخارج أو على الأقل، لا يمكن أن يكون مختصرًا إلى تصور »** (10).

ويظهر المعنى الثالث للوجود العينى، من خلال اهتمام الفرد بالتحقيق الفعلى للوجود فى المجال الممكن للصيرورة. ويوضح هذا أن الوجود العينى هو الفعل الذى يتم من خلاله تحقيق المثال فى مجال الصيرورة. إن هذا الفعل للوجود ليس موضوعًا يمكن البرهنة عليه بالعقل، لأن العقل لا يبدأ فى برهانه من اتجاه الوجود العينى، بل يبدأ بعيدًا عنه. ومن جهة أخرى، تعتبر لحظة الوجود العينى محددة، بمعنى أنها تحول إلى الممكن أو الماهية. وهذه الإمكانية التى توجد بالفعل، تختلف كيفيًا عن الإمكانية التى توجد بوصفها فكرًا أو تأملاً (11).

إذن يستخدم كيركجور فكرة الوجود العينى، ليطبقها على طبيعة وجود الإنسان، متضمنًا فى ذلك على إمكان وجوده، وضرورته، وتعينه الذاتى -Self

determination. ومن هذه الناحية، لا يشير مفهوم الوجود عند كيركجور، إلى تمييز الوجود العينى ماهويًا، ولكنه يشير إلى الفعل الذى يحقق من خلاله الفرد الموجود، الإمكانية بالفعل فى المجال الممكن، أو فى مجال صيرورة الوجود.

وعلى ضوء ذلك، يرفض كيركجور أن تتم معالجة حقيقة هذا الوجود، من خلال كل من الفكر المثالى، والفكر التجريبى حيث يرى أنه:

« سواء أكانت الحقيقة محددة تجريبيًا، بوصفها مطابقة الفكر بالوجود، أو محددة مثاليًا، بوصفها مطابقة الوجود بالفكر، يكون فى كلتا الحالتين ملاحظة ما هو المقصود بالوجود، ملاحظة هامة » (12)

إذن يوجد اتحاد عند كيركجور، بين الوجود والحقيقة، ومن ثم تعتبر نقطة انطلاقه: هى اعتراضه على التحديد الكلاسيكى لعلاقة الحقيقة بالوجود، على اعتبار أنها مطابقة العقل Mind. والشىء Thing. بمعنى أن معيار المطابقة بين الحقيقة والوجود فى الفلسفة الكلاسيكية، هو إما الفكر أو الوجود. وبينما تميز هذه الفلسفة بين الحقيقة الوجودية، وبين الحقيقة المنطقية، يرى كيركجور، أن التمييز يجب أن يكون بين وجهة النظر المثالية للحقيقة (مطابقة الشىء بالعقل)، وبين وجهة النظر التجريبية (مطابقة العقل بالشىء).

فى هذا الاتجاه يقود خلاف كيركجور مع هيجل إلى نقده لمفهوم الحقيقة السابق، حيث إن المثالية المطلقة تفترض المطابقة بين الفكر والوجود، فى الفكر المجرد.

ويلاحظ كيركجور أن تحديد الحقيقة، من وجهة نظر المثالية، يعتبر حشوًا لا معنى له، مما أدى به إلى رفض ما قدمه الجدل الهيجلى من ذات زائفة Pseudo-subject، وموضوع زائف Pseudo-object، ويرى أيضًا فى مطابقة الوجود مع الفكر، أن هيجل قد ميز بين الذات والموضوع تمييزًا معرفيًا (Epistemological)، أكثر منه وجوديًا (Ontological)، وحجته فى ذلك أن هيجل ميز بين العقل والشىء، من وجهة نظر العقل الجدلى غير المتطور فحسب، وذلك بإثبات تماثلهما الجوهرى (13).

وعلى الرغم من ذلك، لا يرفض كيركجور، هذه المطابقة بطريقة قاطعة، حيث كان يهدف إلى طريقة ليحمى المفهوم الدينى للعلم الإلهى، والعناية الإلهية، وذلك لأنه يسلم بوجود تماثل الفكر والوجود، والعقل والشىء، فى أبدية الحقيقة الإلهية، إنه يسلم بوجود مثل هذا الشىء، بوصفه حقيقة وجودية، على شرط أن تجد إدراكًا فى العقل المقدس بمفرده، وهذا النوع من الحقيقة هو كمال إلهى واقعى.

يقول كيركجور:-

« من حيث إن الوجود الذى يتطابق مع الحقيقة، يصبح وجودًا عينيًا تجريبيًا، فإن الحقيقة توضع فى عملية الصيرورة، وتصبح مرة ثانية بطريقة الحدس مطابقة الفكر بالوجود، هذه المطابقة مدركة إدراكًا فعليًا بالنسبة "لله"، لكنها ليست مدركة بالنسبة لأى روح موجودة، التى هى ذاتها وجود فى عملية صيرورة » (14).

يؤكد كيركجور، على التمييز الحقيقى بين الشىء العارف والشىء المعروف، فيما يتعلق بعملية الإدراك الإنسانى. وفى هذه النقطة يؤيد، النظرية التجريبية للحقيقة، التى ترى أن عقل الإنسان يحتفظ بتناهيه من خلال خضوعه للأشياء التى توجد وجودًا مستقلاً عنه، لكنه مع ذلك لاحظ خطرًا فى تأكيد التجريبى على عملية ممارسة الحقيقة الوجودية، حيث يرى إن الاهتمام المفرط بعالم الأشياء، ينتج موقفًا لا إنسانيًا، ولا دينيًا وذلك فيما يتعلق بالحقيقة الإلهية والعقل الإنسانى. ويعبر كيركجور عن ذلك بقوله:

«لم يتم فهم الوجود، على أنه وجود تجريبى، تتحول الحقيقة فى الحال إلى أمنية، ويجب فهم كل شىء بلغة الصيرورة. مع ذلك أن الموضوع التجريبى ناقص، والروح الموجودة إدراكيًا ذاتها فى عملية صيرورة. هكذا تصبح الحقيقة قيمة تقريبية لا يمكن أن تكون بدايتها موضوعة بشكل مطلق. ذلك لأن النتيجة مفتقرة إلى الحدث الناتج عن البداية.

ومن ناحية أخرى، لكى تكون البداية مصنوعة ... تطبع ذاتها، بوصفها بداية اعتباطية، مثل هذه البداية، ليست نتيجة لحركة تلازم الفكر، بل حدثت خلال حل الإرادة فى قوة الإيمان بشكل جوهرى » (15)

هاجم كيركجور تطبيق المفاهيم الطبيعية على المجال الإنسانى، لأن العالم ـ بالنسبة لها ـ مركب من موضوعات فيزيائية (طبيعية)، فمن ثم تسقط عوامل هامة للوجود العينى وللذاتية، وكذلك تعتبر بعيدة عن الشخصية واهتمام الذات فى اتجاه القوانين اللاشخصية. ويترتب على دراسة الإنسان، بمعانى المنهج العلمى، إسقاط للقيم الإنسانية، وهدم النظام الصحيح للبناء الأخلاقى والدينى [16].

لا يقتصر هجوم كيركجور فى رؤيته لمعنى الوجود الإنسانى، على المفاهيم الطبيعية فحسب، بل أخذ يهاجم أيضًا الرؤية الماهوية للذات، بوصفها وعاءً عقليًا لانطباعات "المعرفة"، منقطعة عن العالم المحيط، حيث يرى أن هذه الذات (الفرد الموجود)، متفاعلة مع الأفراد الآخرين، ومع الأشياء، وأن معرفتها، وجه لوجودها، ولنشاطها، بمعنى أن وجودها العينى، هو معرفة عملية بوصفها حقيقة توجد. وهذا على عكس المعرفة النظرية، التى تعرف الشىء عن طريق ذاته، ولا تؤكد وجود هذا الشىء من خلال علاقة الفرد به وتفاعله معه، لهذا أصبحت منفصلة ومنعزلة عن موضوعها.

يهدف كيركجور من هجومه على المنهج العلمى، فى حالة الإنسان، إلى الوصول للحقيقة الوجودية، على ذلك ينبع وصفه النفاذ للإدراك الذى تعرف من خلاله الذات نشاطها، من خبرة عملية بعيدة المدى.

يقول كيركجور فى ذلك:

« يجعل التأمل الموضوعى الذات شيئًا عرضيًا، وبتلك الوسيلة، يحول الوجود العينى إلى شىء ما غير هام، إلى شىء متلاش.

يقود التأمل الموضوعى إلى الحقيقة الموضوعية فى اتجاه بعيدًا عن الذات، وحينما تصبح الذات غير هامة، تصبح الحقيقة أيضًا غير هامة، وعدم الأهمية هذه، هى بدقة شرعيتها الموضوعية، ومن ثم فإن كل اهتمام، مثل كل تصميم متأصل فى الذاتية » [17].

أدرك المفكرون الوجوديون أنه، بينما ينتمى تفكير الفرد إلى وجوده العينى، فإن هذا الوجود، لا يمكن أن يكون مفهومًا بوصفه مجرد موضوع للفكر، ذلك لأن

موضوع الوجود، موضوع مراوغ، لا يمكن الإمساك به عن طريق الفكر، وإنما يتم إدراكه عن طريق الوعى الذاتى. وهذا ما يجعل البحث عن معنى الوجود من خلال التفكير التأملى أمرًا صعبًا، ذلك لأن هذه المسألة توجد داخل مجال التفكير الوجودى.

إضافةً إلى ذلك، يقرر كيركجور، أن الفرد لا يدرك مغزى وجوده الخاص إلا فى حالات الأزمة الانفعالية العنيفة، عندما يواجه خطر انعدامه، لا من حيث إن هذا الانعدام مجرد إمكانية، بل من حيث هو حقيقة واقعة. وعندئذ يقرر الفرد أخيرًا أن يعيش أو يموت، أن يكون أو لا يكون. باختصار، إن ما يهم كيركجور هو دلالة الحياة، التى تمثل عنده "معنى الوجود" (18).

لذلك حاول كيركجور أن يحل مشكلة معرفة الوجود، بأن أضفى معنى أخلاقيًا ودينيًا على الذاتية، حيث تمثل الذاتية عنده الجوانية Inwardness، أو الاتجاه الوجودى للروح الفردية. فكان يعتقد مع "أغسطين" Augustine أن الإنسان يكون إنسانًا، عندما يصبح على علاقة باللّٰه، كما كان يهدف من ذلك أيضًا، إلى أن يعود بالناس من الرفض الذاتى إلى الوعى الذاتى.

لهذا، فإن مغزى الحقيقة الإنسانية بالنسبة لكيركجور، هى حقيقة أخلاقية ـ دينية Ethico-Religious.

ومن هنا يرى كيركجور أن التأمل الموضوعى لا يستطيع أن يصل إلى حقيقة الفرد الموجود، لأن المعرفة الوجودية، معرفة ذاتية جوانية. وبما أنها معرفة ذاتية، فإن ذلك لا يجعل معرفة هذه الحقيقة تتم من خلال مطابقة الفكر والوجود، وإنما تتم على اعتبار أن العارف، هو الفرد الموجود الذى يمثل هذه الحقيقة الوجودية طالما يحيا فى الزمان.

ومن ناحية أخرى، تعتبر هذه الحقيقة الوجودية ـ من وجهة نظر كيركجور ـ عملية مستمرة دائمًا، بمعنى أن الذات مشروع فى حالة تحقيق مستمر، وهى عملية بالمعنى الخلاَّق التى يتميز فيها الفعل العملى والتطور الذاتى، عن صنع وتغيير

الموضوع الخارجى. ومن ثم تهتم بحالة وجود الفرد الإنسانى، أكثر من القوانين العامة والطبيعة اللاشخصية.معنى ذلك، أن التأمل الذاتى، يكون محددًا بالعملية الأخلاقية لتهذيب الذات فى علاقتها الحرة باللّه، وبالذوات الإنسانية الأخرى.

يقول كيركجور:-

« يرجع التأمل الذاتى، انتباهه داخليًا إلى الذات، ويرغب بهذه الحدة الداخلية أن يدرك الحقيقة. وينشأ بمثل هذا الشكل تمامًا، كما فى التأمل الموضوعى السابق. عندما تصبح الموضوعية آتية إلى الوجود، تتلاشى الذاتية تمامًا، هكذا تصبح ذاتية الذات، المرحلة النهائية هنا، وتصبح الموضوعية عاملاً متلاشيًا. ..... إن الذات هى الفرد الموجود، وأن الوجود العينى فى حالة صيرورة. وعلى ذلك تعتبر فكرة الحقيقة بوصفها مطابقة الفكر والوجود وهمًا خالصًا .... لا لأن الحقيقة تعنى مثل هذه المطابقة، ولكن من جهة أن العارف هو فرد موجود، ولا يمكن أن تكون الحقيقة بالنسبة له مثل هذه المطابقة طالما يحيا فى الزمان » (19)

إذا كان "كيركجور" يرى، أن الحقيقة الموضوعية دائمًا ما تتعلق بالأعمال الناقصة، ولا يستطيع الفرد أن يصل من خلالها إلى تحديد الحقيقة الوجودية، فإنه يرى أن تحديد التفكير الوجودى، ليس فى نظام عملى تأملى، بل فى نظام عملى مرتكز على الحكم الأخلاقى العينى، وعلى الفعل. ذلك لأن التأمل الذاتى يهتم بالوجود العينى، ومن ثم يهتم بالزمنية والحرية، ولأن الذات الإنسانية أيضًا ليست فى نزعتها الداخلية، حقيقة واقعية مكتملة، وإنما هى حقيقة تتضمن عملية صيرورة مستمرة، وكفاحًا مستمرًا.

وبسبب أن إمكانات الوجود الإنسانى، تتعلق باللّه اللامتناهى، فلا يمكن أن تكون معالجة هذا الوجود، من خلال الحقيقة الموضوعية معالجة تامة. ومع ذلك، لا تنص الحقيقة الوجودية، على علاقة الفرد الصحيحة على وجه العموم باللّه فحسب، بل تحاول تحديد الحالة الواقعية للفرد، والخطوات التى يجب أن يتخذها فى موقفه الحاضر من أجل تحقيق ذاته. وما دام يظل هذا الفرد فى الوجود العينى،

فإنه يستطيع أن يصبح قريبًا من اكتماله الخاص. وعلى ذلك لا يجب أن يتعلق الحكم الموضوعى، بتغير الظروف المحيطة بالفرد، كى يستطيع أن يحقق ذاته، وإنما يجب أن تصبح حياة الفرد كفاحًا مستمرًا لبلوغ هذا الهدف. على هذا الأساس، تعبر الحقيقة الوجودية، عن عملية تحقيق تقدمية بالمقياس الإنسانى فى حياة الفرد، إلى الحد الذى فيه يحيا هذه الحقيقة، ويصبح حرًا فيها ومن خلالها [20].

ومن هنا، تعتبر حقيقة الفرد الوجودية بالنسبة لكيركجور، حقيقة ذاتية، ومن ثم تصبح الحقيقة الموضوعية، حقيقة مفارقة.

وبعبارة أخرى، عندما تعتبر الحقيقة مفارقة موضوعيًا، توضح أن الذاتية هى الحقيقة، وهذه المفارقة الموضوعية، تشكل التوتر الداخلى الذى يصبح مقياسًا لتطابق الحقيقة مع الذات [21]، وتعتبر سمة المفارقة فى الحقيقة الموضوعية عن عدم يقينية موضوعها، وهذه "اللايقينية" هى التعبير عن انفعال "الجوانية"، وهذا الانفعال هو بدقة الحقيقة.

يرى كيركجور أن اكتمال حقيقة الفرد الوجودية هى أن يصير فى حقيقته الذاتية، على علاقة بالحقيقة الأبدية. ولكن هذه العلاقة تعتبر علاقة مفارقة.

يقول كيركجور:

« تنبثق المفارقة، عندما يتم وضع الحقيقة الأبدية، والوجود العينى أحدهما مع الآخر فى تجاور، وعندما يعتبر الطابع الزمنى للوجود العينى حاضرًا، تصبح المفارقة أكثر وضوحًا »[22]

يرجع كيركجور، مفارقة علاقة الفرد الموجود بالحقيقة الأبدية إلى سمتين هامتين، يتسم بهما الفرد الموجود الذى يحيا فى الزمان.

الأولى: أنه وجودٌ زمانى، وطالما يحيا فى الزمان، يكون فى خطيئة Sin ولكن من وجهة النظر الأبدية، لا يمكن أن يكون هذا الفرد مخطئًا، بناءً على هذا، تصبح علاقة الفرد بالحقيقة الأبدية، علاقة مفارقة. بمعنى أن الفرد لا يستطيع بلوغ الأبدى إلا من خلال قدرة أعلى منه [23].

الثانية: هى أن كيركجور يفترض أن الحقيقة الأبدية ذاتها، حقيقة مفارقة، وذلك لأنها تدخل فى علاقة تجاور مع الوجود العينى زمانيًا، أى أن الحقيقة الأبدية تشتمل على وجود فى الزمان، وهذه هى المفارقة.

يجعل كيركجور من الإيمان حلاً نهائيًا، لتغلب الفرد على هذه المفارقة الناجمة عن اللايقينية الموضوعية، ولا يكون هذا الإيمان إلا عن طريق المخاطرة Risk، فالمخاطرة هى التى تجعل الفرد يستطيع أن يتغلب على شعوره بالخطيئة، وكذلك تعتبر إمكانية أكثر عمقًا، يستطيع من خلالها أن يبلغ الحقيقة الأبدية.

> **« عندما تتصل الحقيقة الأبدية بالفرد الموجود، تصبح مفارقة. وتوقع المفارقة النفور والاشمئزاز داخل الفرد الموجود، خلال اللايقينية الموضوعية ..... ولكن نظرًا لأن هذه المفارقة ليست ذاتها لأول لحظة بشكل مفارق (بل فى علاقتها بالفرد الموجود فحسب) فلا توقع النفور والاشمئزاز مع جوانية مركزة بشكل كافٍ .. ذلك لأنه بدون مخاطرة لا يوجد إيمان، وأعظم مخاطرة، هى أعظم إيمان »** (24)

فى الواقع، كلما تتعمق الذاتية جوانيًا، لتعبر عن حقيقتها الوجودية، من وجهة نظر كيركجور، تشعر أن لها علاقة بالمطلق، الذى تستطيع من خلاله، أن تتجاوز مفارقة حقيقة وجودها الزمانى، ذلك لأن الوفرة والغزارة، المتمثلة فى الجوانية المعبرة عن وجود الذات، تتطلب تخطيًا لعقبة وجودها، بمعنى إمكان التعالى عليه، وتجاوزه، عن طريق قوة حشد الذات جوانيًا من خلال عاطفة الإيمان، فى اللحظة التى يحياها الإنسان وجوديًا.

فى هذا الإطار، يتفق الفلاسفة الوجوديون، على أن السمة التى تميز الوجود الإنسانى عن غيره من الموجودات، هى سمة التعالى أو التجاوز Transcendence. فالإنسان لا يسلم بالموقف المعطى الذى يجد فيه ذاته، مع غيره من الموجودات، بل يحاول أن يؤكد ذاته من خلال سيطرته على بيئته الطبيعية، وحتى يستطيع تحقيق هذا، يتجاوز ذاته، ويعلو عليها.

بالإضافة إلى ذلك، يشير هذا التعالى ـ بالنسبة للفلاسفة الوجوديين ـ إلى حقيقة أن الإنسان فى أي لحظة، يجاوز أو يعلو على ما هو عليه فى تلك اللحظة ذاتها. وهذه الحقيقة المتعالية يختلف فى تحديدها الوجوديون. فعلى سبيل المثال، يعطى سارتر Sartre تفسيرًا دينيًا للعلو الإنسانى، حيث يرى أن الإنسان فى نشاطه المتعالى، يطمح إلى الحقيقة المتعالية، ويتم تحديد هذا من خلال توقه إليها. لكنه مع ذلك، لا يظهر كيفية توافق الحقيقة المتعالية والعقل، فى حقيقة أعلى. وهكذا، يرى سارتر أن النشاط المتعالى، يعتبر غير ذى جدوى، ومحكومًا عليه بالإخفاق، إذا ما حاول الإنسان من خلاله، أن يدخل فى مشاركة مع حقيقة أخرى مستجيبة غير ذاته.

وهنا نلاحظ أن هذا الاتجاه من الوجودية الذى يمثله (سارتر)، يسلم بالعلو (25) Transcendence، ولا يسلم بوجود حقيقة متعالية Transcendent. إذ أن الذات بالنسبة لهذا الاتجاه، تظل محبوسة فى ذاتها، مهما تلح رغبتها من أجل التعالى.

وعلى العكس من ذلك، يوجد اتجاه آخر من الوجودية يمثله جبرئيل مارسل Gabriel Marcel، الذى يسلم بالحقيقة الإلهية، وإمكانية المشاركة الإنساينة معها. وتعتبر نزعة العلو عنده، استجابة فطرية من الإنسان تجاه الله، والله هو الذى يتخذ الخطوة الأولى فى إعطاء الإنسان المقدرة على هذه الاستجابة، وحركة الإنسان الحرة للعلو، هى مقياس لمدى عمق وجوده العينى ونضجه الشخصى (26).

وعلى الرغم من وجود اختلاف بين الاتجاهات الوجودية فى رؤيتها لفكرة العلو والحقيقة المتعالية، يوجد تأثير لكيركجور على هذه الاتجاهات بدرجة أو بأخرى، فيعتبر كيركجور مسئولاً إلى حد ما عن الرؤية الإلحادية فيما يتعلق بهذه الفكرة، وذلك على الرغم من أن فكره الإيجابى يكمن فى اتجاه دينى. والدليل على ذلك، أن إخفاقه فى إعداد أسس ميتافيزيقية لمعرفة طبيعة الله ووجوده العينى، فيه تدعيم لرأى سارتر بأن الله ليس هو الحقيقة المتعالية، التى يعلو من أجلها

الفرد على ذاته. مع أن كيركجور حاول أن يعوض عن هذا الإخفاق بالنسبة للبرهان الميتافيزيقى على معرفة اله، وذلك من خلال رؤيته لمدى التأثير الدينى على الإنسان.

على هذا الأساس، يعتقد كيركجور، أن طلب الإنسان للعلو، يمثل الصفة الجوهرية لبعد وجوده العينى التام، وأن مصدر هذا العلو فى الوجود، مصدر دينى [27] ولهذا يريد الإنسان العلو، تحقيقًا لسعادته الأبدية Eternal Happiness. وتكمن رؤية السعادة الأبدية ـ بالنسبة لكيركجور ـ داخل نطاق وجودى، ومن الممكن تحقيقها من خلال العنصر المسيحى الفريد. لذلك ميز كيركجور بين العلو بوصفه مفهومًا دينيًا بوجه عام، وبوصفه موجودًا فى الدين المسيحى بصفة خاصة. ويظهر البعد الوجودى للسعادة الأبدية عند كيركجور، فى بحث الإنسان عن السعادة الدائمة، من خلال أفعاله الزمانية. وهكذا يوجد تعارض بين الذات الفردية، وبين الخير المطلق (السعادة الأبدية)، الذى تريد الذات أن تحققه. فمن ناحية، يرى أن هذا الخير يعتبر عطاءً دائمًا وإشباعًا لهذه الذات ومن ثم يعتبر عنصر المعاناة فيها. ومن ناحية أخرى يرى أن هذا التعارض يوقظ حنين الذات وكفاحها، وازدياد رغبتها لهذا الخير المطلق.

ولقد عبّر كيركجور عن ذلك بقوله:

« تتألف عاطفة المعاناة التى تتماثل تمامًا بالسعادة الأبدية، فى التحول الذى يعتبر من خلاله، كل شىء فى الوجود العينى للفرد، متغيرًا فى شكل وجوده ومن خلاله. وهكذا تحضره فى مطابقة مع هذا الخير الأعظم » [28]

يرى كيركجور، أن التعارض بين الأفعال الزمانية للفرد والخير المطلق، يجعل الوعى بالسعادة الأبدية، والرغبة من أجلها تصورًا جدليًا. بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى سعادته الأبدية، مهما كانت موجودة، وذلك من خلال حرية أفعاله. وهذا الوعى بالتوتر المفارق بين الفعل الزمنى، والنتيجة الأبدية، يدخل فى ميراث الفرد بالنسبة للعلو، وفى الوقت ذاته ينمو فى جوانية دينية، ووجود عينى مسئول.

وعلى ضوء هذا الاتساق بين العلو والشكل الدينى للوجود العينى، ميّز كيركجور بين العلو الدينى بوجه عام، والعلو المسيحى بصفة خاصة. ودعم هذا التمييز من خلال الحقيقة الوجودية التى هى الكمال العام للحياة الدينية. وقد برهن على ذلك، بمثال وعى الوثنى، حيث يرى أنه يشتمل على عامل مثير للمعاناة، متطورًا إلى أعلى درجة. فعلى ضوء الخير الأبدى، يتعهد هذا الوعى بالخير المتناهى لهذا العالم لأنه يحمل بداخله الأبدى، وكذلك يعترف بإثم مسألة وجوده، ولكنه مع ذلك يهدف إلى أن يتجرد من الرباط الأرضى للوجود العينى.

إن المشكلة تظهر فيما يتعلق، بوضع الفرد فى الوجود العينى الزمانى، ومن ثم يعتبر هذا عائقًا لتحقيقه الخير المطلق، ولا يوجد بعد طريق آخر لاقترابه منه اللهم إلا أن يظل الفرد دائمًا ذاتًا تحقق أفعال الورع والإذعان (29).

ويرى كيركجور أن هذا واضح فى المسيحية، التى تؤكد على الوجود الإنسانى، ولكنها مع ذلك تحقق هذا الهدف بطريقة مفارقة، حيث تفترض عوامل الإذعان والمعاناة، التى تؤكد على العنصر الجدلى فى المجال الدينى، المتحقق من خلال إيمان الفرد.

لا تخلو هذه المعالجة الكيركجورية "للعلو الدينى"، من صعوبات، فى رؤية أن الوجود العينى، وجود دينى متعالٍ، حيث يرى كيركجور، أن الوجود العينى يشتمل على ضعف الإنسان فى قدرته، لا بمعنى أنه يشتمل على النموذج الزمانى للوجود فحسب، بل يحيا فى الوقت نفسه بوصفه آثمًا، حيث يصبح الوجود الزمانى ملائمًا للوجود الإنسانى، وذلك لاشتماله على عنصر الأبدى.

وفى هذا الإطار، يرى كيركجور أيضًا، أن الوجود العينى الأخلاقى والدينى للفرد، هو الواقعية بتمامها، ذلك لأن الفرد لا يحيا العلو فى نموذجه الإنسانى بعيدًا عن واقعه الفعلى، لكنه يعطى معنى جديدًا، لما هو زمانى، عينى ممكن، ويفعل ذلك، من خلال الإقرار بالحضور فى الوجود الأبدى، فى تمام الزمان (30).

وهنا يصل كيركجور، إلى أن الوجود العينى، وجود دينى متعال، وذلك من خلال تجاوز ذاته فى الزمان، حتى يستطيع أن يكون على علاقة بالحقيقة الأبدية. ولكن هل لهذه الحقيقة الأبدية وجود عينى؟

ذلك ما يحاول كيركجور أن يصل إليه من خلال دراسته لمشكلة (وجود الله) من ناحية معرفته.

توجد أهمية خاصة لمعالجة مشكلة معرفة وجود الله بالنسبة لكيركجور لأنها تؤثر على كل المسائل التى حاول أن يعالجها من خلال رؤيته للوجود العينى. وإلى جانب ذلك، يستخدم كيركجور فى هذه المعالجة، مصطلحات خاصة به، مما جعلها أكثر صعوبة من المعالجات الميتافيزيقية الأخرى.

وتتحدد هذه المشكلة ـ تبعًا لكيركجور ـ فى ثلاثة أوجه:

1ـ رفضه البرهان الأنطولوجى فى شكله الحديث.

2ـ التميز بين الحقيقة الأبدية، ووجود الله.

3ـ قبول المفارقة الكانطية، فيما يتعلق بالعقل المتناهى، والوجود اللامتناهى [31].

من حيث الوجه الأول:

يختلف كيركجور مع الفلسفة المثالية، حول فكرة الوجود من ناحية أن التفسير الأحادى والمثالى، الذى تفسر به هذه الفلسفة الوجود، يتضمن أن الماهية هى الوجود، لكن على العكس من ذلك، يرى كيركجور، أن الوجود يجب أن يتطابق مع الشىء الفردى، ومن ثم لا يمكنه أن يكون مختصرًا إلى تصور. ومن هذه الفكرة عن الوجود ـ تبعًا لكيركجور ـ يجب أن يشتمل الوجود الأعلى على كل كمال، وبناء على ذلك، تصبح حركة الفكر فى الانتقال من الماهية إلى الوجود، حركة مضللة.

من هذا يتضح، أن مبدأ الفكر المجرد، حول إثبات البرهان الأنطولوجى، ومن ثم حول إثبات وجود الله، يعتبر مبدأً فرضيًا، تتبع نتائجه من فكر مستقل إلى

جانب ذلك، يتم رفض هذا الافتراض للفكر المجرد، ذلك لأن النوع الوحيد للوجود العينى، الذى يستطيع أن يصل إليه الإنسان بالطريقة القبلية، هو نموذج مثالى للوجود، الذى يكمن داخل نظام الماهية، ولا يحدد أى وجود عينى فعلى حقيقى، بما فى ذلك اللّٰه God.

على ذلك، يرى كيركجور، أن الماهية لا تساهم فى معرفة الوجود العينى، بل تساعد على اتساع نطاق معرفة الإنسان، لطبيعة الشىء وإسهاماته، وذلك من خلال تحليل تصورى، واستنتاج معقول. من ثم يصبح هذا التفسير لماهية اللّٰه ـ بالنسبة لكيركجور ـ المعنى الوحيد الذى يكمن من خلاله إثبات البرهان على معرفة وجود اللّٰه.

الوجه الثانى: يرى كيركجور إن إمكانية فهم الوجود الإلهى يتم من خلال الإيمان، ويعلل ذلك فى رؤيته، أن الوجود الإلهى، يتأكد للإنسان، عندما يترك من الذهن البرهان، ويؤدى قفزة الإيمان.

يعنى كيركجور بالوجود العينى، الوجود المتناهى زمانيًا، الذى هو ـ بصفة أساسية ـ ذات فى حالة صيرورة، ومن ثم لا يستخدم مصطلح الوجود العينى بالنسبة للّٰه، لكن يعتبره فى شكل وجوده الأبدى. وتعنى عينية اللّٰه، أن وجوده العينى، هو الحقيقة المفارقة، أو هو سر الصيرورة الإلهية، التى تظهر من خلال الإنسان، وهو فى لحظة زمنية "التجسيد" Incarnation. ويرى كيركجور أن لحظة التجسيد، هى حقيقة وجودية، وهى الإنسان الذى لديه إشارة للحظة التاريخية للوجود، بوصفها حادثة زمانية.

إن الوجود العينى للّٰه ـ بالنسبة لكيركجور ـ هو حقيقة المسيح (اللّٰه ـ الإنسان)، وهذه مسألة إيمانية، أكثر منها مسألة برهانية.

> **« بناءً على ذلك، يحاول أى امرئٍ، أن يبرهن على وجود الله العينى، يبرهن من ذلك المصدر على شىء آخر، الشىء الذى ربما لا يحتاج فى زمن إلى برهان »** (32)

يظهر من خلال هذه الرؤية لكيركجور، عن فكرة وجود الله العينى، أن وجهة نظره فيما يتعلق بالحقيقة الأبدية لله، وجهة نظر ضعيفة، ليس لها أساس ميتافيزيقى للبرهان الذى سوف يلغى البرهان الأنطولوجى ولكنه يحاول أن يقدم حلاً دينيًا، بدلاً من أن يعطى حلاً واقعيًا فى مصطلحات تأملية (33).

الوجه الثالث والأخير، لمشكلة معرفة وجود الله، يتعلق ببرهان "كانط" الأنطولوجى فى هذه المسألة. يؤكد كانط على أن العقل يصبح فى أزمة عندما يثبت أن الله اللامتناهى يكون أو يوجد، تبعًا للشكل الأبدى للوجود، لأن هذا النوع من الوجود يختلف بشكل مطلق عن الوجود الزمانى، وعن الحقيقة الوجودية للعقل الإنسانى.

ويعبر العقل عن هذا الاختلاف التام، من خلال الإشارة إلى الله بوصفه الشىء المجهول المتغاير فى خواصه. لقد تحدث "كانط" عن هذا الشىء المجهول بشكل نظرى على أنه حد واقعى، أو الحد الذى يشير إلى ما وراء ذاته، إلى مجال الشىء الذى لا يمكن معرفته، وليس على أنه حد مقيد للعقل وكابح له.

لقد أدرك "كانط"، أن استخدام القياس فى الوصول إلى معرفة وجود الله، يدل ضمنًا على أن الشىء المجهول، لا يعطى معرفة عنه، بوصفه فى ذاته (34).

ليس لدى كيركجور، نظرة متكاملة، يستطيع من خلالها أن يتعامل مع البرهان الكانطى عن الوجود، والماهية، والوجود العينى، على اعتبار أن كانط كان يميز بين حالة الماهية، والوجود العينى الفعلى.

وهنا يختلف كيركجور عن أى موقف مثالى، حيث كان يأخذ على المثاليين، النظرة الأحادية فى علاقة الوجود بالماهية، ويعتبر كلاً منهما وجودًا واحدًا. ولهذا السبب، ليس لديه برهان عن حقيقة وجود الله الفعلى، أو أي تضمين قياسى للماهية، والوجود العينى بالنسبة لله، ومن ثم يرى أن هناك تمييزًا بين النموذج الفريد للوجود الإلهى، وبين معرفة الفرد عن هذا الوجود، لأن الماهية والوجود العينى

شىء واحد بالنسبة للّٰه. وبناء على ذلك، يستطيع العقل أن يبرهن من خلال فكرة ماهية اللّٰه على فكرة وجوده العينى.

هكذا، يجب أن تكون كل من الماهية والوجود العينى منسوبتين إلى اللّٰه، دون مساعدة تساند فى البرهان الأنطولوجى، والنظرة المثالية للفكر المجرد.

❋ ❋ ❋ ❋

2ـ « الإمكانية الوجودية »

يتسم الوجود الواقعى للفرد، بإمكانية الحدوث، لأنه وجود عينى جدلى يقع فى مجال الممكن [35].

يرى كيركجور، أن المقولة الأساسية بالنسبة لتفسير الوجود الإنسانى ووصفه، هى مقولة الإمكانية. فالإنسان موجود، يحمل بداخله عديدًا من الإمكانات، وليست هذه الإمكانات، موضوعات معرفة نظرية، وليست نتيجة لظاهرة ما، وإنما هى إمكانات تعبر عن وجود الفرد، وتتحقق من خلال فعله.

وتصبح هذه الإمكانات حاضرة بالنسبة للفرد، من خلال تأمله الذاتى، أو من خلال وعيه الذاتى، فعندما يصيغ الفرد الإمكانات من أجل ذاته، لابد أن يدرك المغزى والمعنى الوجودى لهذه الإمكانات ذاتيًا.

ويرى كيركجور أن المعرفة الذاتية، هو الوسيلة التى يستطيع الفرد من خلالها اكتشاف واجبه الأساسى تجاه ذاته، وكذلك معرفته لإمكاناته. بمعنى أن أول خطوة فى عملية إدراك الإمكانات الوجودية، هى قبول الذات على ما هى عليه، وملاءمتها لما يدعوه كيركجور "الضرورة فى الوجود" Necessity in Being، وتتم هذه العملية من خلال الذات العارفة، فالفرد يستطيع معرفة أنه من الممكن أن يكون بقدر ما يعرف، كذلك يستطيع إدراك هذه الإمكانية الوجودية بالنسبة له، وأنه فى محاولته إدراك إمكاناته، قادرٌ على أن يطور شخصيته، ليصير ما يعرف، وما ينبغى أن يكون. وهذا هو ما حدده كيركجور "بالإمكانية الأخلاقية". [36]

يرى كيركجور، أن الإنسان مركب من الضرورة والإمكان، وينبغى عليه أن يرضى بذاته، وبإمكاناته، وأن يرضى بهذه العوامل العرضية التى تعين ما يجب أن يكون، ومن ثم يصير حرًا فى الإمكانات التى يكونها بالفعل.

ومن هنا، يعتبر الفهم الذاتى تبعًا للرؤية السقراطية عند كيركجور، حالة من

أجل إمكانية "ضبط الذات"، و"الإدراك الذاتى"، وكذلك ما يطلق عليه كيركجور "اختيار الذات"، يسد ثغرة فى تحليل "أرسطو" للإمكانية فى وجود الإنسان، حيث لم يهتم أرسطو ـ بصفة مبدئية ـ بهذه الإمكانية التى يرثها الفرد، أو التى يمتلكها دون هدف فى تحقيقها [37].

ويستمد كيركجور العديد من مقولاته الوجودية الأساسية من "أرسطو"، ومن مفسرين لأرسطو (مثل: الإمكانية Possibility، والواقعية Actuality، والصيرورة Becoming، والتغير الكيفى Qualititive change ..... إلخ) وذلك مع تحويلها وتخصيصها للإنسان.

يقول كيركجور:

« توجد الذات فى كل لحظة لوجودها، فى حالة صيرورة، ذلك لأن إمكانية الذات، لا توجد فعليًا، نظرًا لأنها تصور، بوصفها تلك التى تصير» [38]

تعبر "الإمكانية الوجودية" عند كيركجور عن مصطلح أرسطو "الاحتمالية" Potenality، [39] حيث يعتبر مفهوم الإمكانية، مفهومًا رئيسيًا فى نموذج الوجود الأخلاقى عند كيركجور، وذلك لأنه يوجد فى الفرد، قدرة مفترضة للوعى الذاتى الأخلاقى. وهذا ما تعبر عنه فكرة أرسطو "الاحتمالية بالقوة" Rational Potency، بمعنى أن الوعى الذاتى العقلانى لديه قدرة على الاختيار من بين عديد من المكنات الاختيارية.

ويرى أرسطو أن ضرورة التحقيق الفعلى، لا تحدد الاحتمالية بالقوة للفرد، ذلك لأن الاحتمالية هى: إما ما يجب أن يكون، أو ما لا يجب أن يكون، أو القدرة التى من الممكن أن تكون مدركة بالنسبة للفرد. وتعتبر الاحتمالية، بالنسبة للموجودات العاقلة القادرة على الفعل، قدرة يمتلكها الفرد من خلال الطبيعة لفعل شىء ما، ومن ثم، من الممكن أن تطور الموجودات العاقلة ذاتها خلال عملية الاختيار، والفعل القصدى.

بصفة عامة ـ كما يرى أرسطو ـ يعتبر الوجود قادرًا على الفعل، عندما لا يوجد شيء يستحيل امتلاكه للواقع الفعلى، الذى يشتمل على الاحتمالية. إذن يصبح للفرد بين الميلاد والموت، عديد من الاحتمالات، التى ربما يدركها، أو لا يدركها.

وحد "أرسطو" بين الإمكانية والاحتمالية، حيث إن الفعل القصدى بالنسبة للفرد، هو الانتقال من الاحتمالية (الإمكانية) إلى الواقعية، التى تشكل الأسس الضمنية لمفهومه، للتطور الأخلاقى للخاصية الإنسانية. أى أن التطور الأخلاقى بالنسبة للفرد عند أرسطو، يصبح بلا معنى دون التحقيق الضرورى للاحتمالات، ولكن يجب تصنيف الاحتمالية تحت المقولة الشكلية أو الشرطية للإمكانية.

يأخذ كيركجور على عاتقه التمييز الأرسطى بين الوجود الواقعى، والوجود الممكن أو المحتمل، غير أن تأثير أرسطو على كيركجور، يمتد إلى أبعد من ذلك، حيث أخذ العديد من أفكار أرسطو الأساسية [40]، مثل "مفهوم صيرورة الإنسان" التى أنشأها مما كان متضمنًا فى تحليلات أرسطو.

فى هذا الصدد، يوجد لدى كيركجور، فى مفهومه للطبيعة الأرسطية، تصور عن الحركة بوجه عام، بوصفها تحولاً من الإمكانية إلى الواقعية، حيث نجده يهتم بنوع الحركة المعين، الذى هو نموذج تحول من الإمكانية التى تسم التغير الكيفى، وذلك نظرًا لأنها ملائمة للحرية التاريخية، أو القدرة التى يجب أن يصير، ويتغير، ويفعل الفرد وفقًا للغايات الواقعية بشكل ذاتى، هذا النموذج للتغير، الذى يكون واضحًا فى الصيرورة تغير واقعى.

> **« يعتبر مثل هذا الوجود، الذى هو مع ذلك لا وجود، ماهية الإمكانية، ويعتبر الوجود، الذى هو وجود، وجودًا فعليًا حقًا أو واقعيًا، ويعتبر تغير المجيء إلى الوجود العينى، تحولاً من الإمكانية إلى الواقعية »** [41]

يرى كيركجور أن الصيرورة، هى تغير فى الواقع، حدث من خلال الحرية، وليس من خلال الضرورة، ومن ثم تصبح الإمكانية، هى التى تميز الوجود العينى،

وليس للضرورة تواجد فى الوجود العينى، ذلك لأن التواجد تغير، ولكن الضرورة ليست تغير، لأنها تتصل ذاتها بذاتها.

إضافة إلى ذلك، تعتبر عملية التواجد معاناة، لكن لا يمكن للضرورة أن تعانى، معاناة الواقع الفعلى، الذى هو الإمكان، من ثم يبرهن كل شىء يأتى فى الوجود العينى من خلال تواجده، على أنه ليس ضرورة.

« يعتبر تضمن التغير فى المجىء إلى الوجود العينى، هو الواقعية، ويحدث الانتقال مع الحرية. ليس المجىء إلى الوجود العينى ضرورة، وليس ضروريًا قبل أن يأتى إلى الوجود العينى .... يحدث المجىء إلى الوجود العينى مع الحرية » (42)

يرى كيركجور أن الواقعية، قبلية بالنسبة للإمكانية فى التطور الوجودى العينى للفرد، بمعنى أن الموجودات الواقعية قبلية زمانيًا، بالنسبة لأحداث الموجودات الممكنة، أو أن الوجود الذى لديه إمكانات يكون واقعًا بقدر ما يوجد فى الوجود. ولكن ما يراه كيركجور فى ذلك هو بالنسبة للجدل العينى للفرد أو فى حالة صيرورة الذات، تعتبر الإمكانية قبلية بالنسبة للواقعية، بمعنى أن الفرد يصير، بقدر ما يكون، بتكرار الحركات من الإمكانية إلى الواقعية فى الزمانية.

« لا تختلف كل من الإمكانية والواقعية فى الماهية، ولكنهما يختلفان فى الوجود، تأخذ الدرجة التى توجد من هذا الاختلاف شكلاً مركبًا معينًا للضرورة، التى ليست تعينًا للوجود، ولكنها تعينًا للماهية، ذلك أنها الماهية لما هو ضرورى. (43)

ليس تأكيد كيركجور فى أسبقية الإمكانية على الواقعية غريبًا عن صياغات أرسطو، الذى يرى أن الإمكانية قبلية بالنسبة للواقعية، وذلك فى إشاراته عن الحركة، والتغير الكيفى. أما بالنسبة للصيرورة فهى كما يرى أرسطو بين الوجود Being، واللاوجود non Being، وبقدر ما تعتبر تواجدًا، تصبح توسطًا بين ما يكون، وما لا يكون.

« يعتبر المجىء إلى الوجود العينى نوعًا من التغير، وبناءً على ذلك، لا يعد تغيرًا فى الماهية، ولكنه تغير فى الوجود، وهو تحول من اللاوجود إلى الوجود، لكن هذا اللاوجود الذى يسبق موضوع المجىء إلى الوجود العينى، يجب أن يشمل ذاته على نوع للوجود. بطريقة مماثلة، إن موضوع المجىء إلى الوجود العينى يجب ألا يظل بلا تغير أثناء تغير المجىء إلى الوجود العينى ». (44)

توحى صيرورة الفرد مستقبليًا بأن الوجود الحاضر، ليس شاملاً لما هو فحسب، بل من الممكن أن يصير الفرد ما يكونه، وأيضًا ما لا يكونه بعد، ولكن ما يكونه هو الصيرورة. بهذا المعنى، تعد ممكنات الفرد وجهًا لوجوده التام. ونظرًا لأن الفرد ـ تبعًا لكيركجور ـ فى حالة صيرورة باستمرار، فإن نشاطه (سواء أكان ذهنيًا أو طبيعيًا)، يتسم بعديد من التحولات الواقعية المستمرة التى تكون ممكنة، بسبب مشروع اختيار الذات تجاه انفتاح المستقبل، أو بفعالية الحركة من الإمكانية إلى الواقعية فى الزمانية.

يرفض كيركجور تصنيف الواقع العينى الزمانى، تحت أى مقولات منطقية مجردة، ويرى أن إمكانية الوجود الإنسانى، هى إمكانية ذاتية. بناءً على ذلك حاول أن يبرهن على أن المنطق غير ملائم، لا فى وصف الواقع العينى الزمانى، ولا فى مجال جزئيات الإمكانية، ذلك لأنه يتعامل مع علاقات ماهوية مجردة. ومن ناحية ثانية، حاول أن يبرهن على أن الفرد من الناحية الظاهرياتية Phenomenologically، يستطيع أن يحيا ذاتاً، فيما يتعلق بممكنات هذه الذات، وبانفتاح الإمكانية فى المستقبل.

ولا يرفض كيركجور فى ذلك، أن التفكير التصورى، تفكير جدلى، لكنه يصر على أن هذا التفكير ـ بصفة أساسية ـ افتراضى فى التعامل مع مفهوم الإمكانات، لذلك يصبح تحقيق وجود الواقع الممكن أو المحتمل للفرد، معاقًا من خلال الجدل الظاهرى غير الحقيقى فى الضرورة، لكن فيما يتعلق بالفرد الموجود، يتسم وجوده

بالاحتمال أو الإمكان، وليس بالضرورة، فالحركات التى يصنعها هى احتمال أو إمكان، ومن ثم تصبح حركته البارزة تجاه المستقبل، حركة تجاه الإمكان، وتجاه تحقيق الإمكانات، كما هو الحال فى وصف أرسطو للفعل الأخلاقى، حيث يرى أنه، لا توجد ضرورة أن يدرك الفرد إمكاناته، ولا توجد ضرورة أن يتطلب الفضيلة التى تصبح ممكنة فى أن يتطلبها (45).

ومع ذلك، تعتبر الحركات التى تميز تطور الفرد، وجهًا فى العملية المسيطرة من خلال الضرورة، وهذا كما هو واضح عند "هيجل". ولكن على العكس من ذلك يرى كيركجور أن التغير الناجم عن تواجد الوجود العينى هو تغير الواقعية.

« يصبح الإمكان فى المجىء إلى الوجود العينى واقعًا ... إن كل شىء يأتى إلى الوجود العينى، يبين أنه ليس ضروريًا » (46)

معنى ذلك، أن التغير الذى يستطيع أن يشتمل عليه الإنسان فى تطوره الذاتى هو من الإمكان، ووجهة نظر هيجل فى ذلك، أن الواقع يعد تصورًا ـ بصفة أولية ـ بوصفه إمكانًا، ذلك لأنه يحتوى داخل ذاته على سلب مباشريته (أو إمكانيته)، وهذا يتطابق مع بعض تأكيدات كيركجور عن الإمكانية.

ومن ناحية أخرى، تبدو فكرة هيجل عن الإمكان، نوعًا من التصور الزائف، وفى ذلك لا يتفق معه كيركجور، لأن معرفة الذات هى واقع حقيقى، وبالنسبة للإدراك العاطفى للذات الموجودة، فإن الوجود الذى يفعل، أو الوجود القادر على الفعل، هو الواقع الفعلى الحقيقى (47).

أضف إلى ذلك، أن كيركجور لا يتفق مع هيجل بصفة عامة، فى أن مفهوم سلب السلب negation of negation، يصير فيه الفرد قادرًا على التطور الذاتى. مع ذلك يؤكد أن الإمكانات ليست مدركة من خلال بعض العمليات العقلانية المتأصلة، المسيطرة من خلال الضرورة. فالوجود العينى فيما يتعلق بالوجود الواقعى، هو ذاته مغمور ـ إن جاز التعبير ـ من خلال الإمكانية. وكذلك ليس

تواجده ضرورة، ووجوده العينى الحاضر ليس ضرورة، فضلاً عن أن مستقبل وجوده الذى هو إمكان، ليس ضروريًا أيضًا.

إن الإمكانية التى يشير إليها هيجل فى (علم المنطق)، أساس لشكل الإمكانية التصورية Conceptual possibility [48]. وبناءً على هذا يتم إلغاء الاحتمالات Contingencies ـ والإمكانات للوجود العينى الفردى من خلال التفكير الجدلى التصورى. لهذا السبب يرى كيركجور، أن المفهوم التصورى للوجود، يعنى تحولاً عن الإمكانية، ولهذا أراد فى استخدامه لمفهوم الإمكانية، أن يحلل طبيعة إمكانات الفرد من خلال الخبرة المعاشة، من منظور الفرد المركب من الإمكان والواقع.

ويتحدد مفهوم الإمكانية بالنسبة لكيركجور، إما من خلال إلغاء التمييز بين الاحتمالية Potentiality والإمكانية Possibility، أو من خلال اشتقاق الإمكانية من الاحتمالية.

إن الاحتمالية التى يستمد منها كيركجور مفهومه عن الإمكانية، هى الاحتمالية المتقابلة مع الضرورة، بمعنى أنها احتمالية منطقية، تحلل الحقائق تحليلاً منطقيًا. والإمكانية بالنسبة لكيركجور هى الإمكانية الواقعية القادرة على التغير، أي أنها تحوّل الشيء تحولاً إلى حالات مختلفة، وهى تعنى عنده ما كانت تعنيه الاحتمالية عند أرسطو [49].

يتضمن تفسير كيركجور، لمفهوم الاحتمالية الأرسطى، رؤيته فى تحليل التطور الأخلاقى للفرد، حيث يعنى مفهوم "الاحتمال" بالنسبة لأرسطو، القدرة الممنوحة بالحظ، مثل: السلطة، والثروة، والقوة، والجمال .... إلخ، وليس فى هذه القدرات شروط ضرورية أو كافية لإمكانية أداء حياة أخلاقية.

ويدل هذا الاستخدام لمصطلح "الاحتمال" على أن أرسطو يحدده فى الاحتمالات الموروثة فحسب، ولا يهتم بالاحتمالات المكتسبة. وهنا يصل أرسطو مفهوم الاحتمال بالفعل الأخلاقى المناسب، ذلك لأن الصيرورة الأخلاقية للفرد،

تتحدد ـ بالنسبة لأرسطو ـ على أساس ما يرثه من قدرات، ومواهب. حيث يمتلك الفرد بوصفه وجودًا عقلانيًا، قدرةً على حرية الاختيار والفعل الإرادى.

وتعطى هذه القدرات الموروثة، الموجودات الإنسانية، أفضلية كيفية أعلى من الكائنات الأخرى، وهى نوع واحد من أنواع القدرات التى يؤكد أرسطو أنها إمكانية أساسية للإنسان (50).

يرى أرسطو، أن الإنسان قادر على تحقيق بعض من احتمالاته تبعًا لمقدرته على الاختيار، وهو الذى يختار من بين احتمالاته، المحتمل الذى يريد تحقيقه. وهذا الاختيار المدروس، هو الذى يمكنه أن يكافح فى أن يصير ما يجب أن يكون عليه. ومن ثم، لا يعتبر الواقع أو الاحتمال تعينًا للضرورة، ذلك لأن واقع وجود الفرد المتناهى، يستطيع فى أى مرحلة بصيرورته أن يكون، لأن احتمالية مستقبل وجوده ليست ضرورية (51).

وفى ذلك يرى كيركجور، أن إمكانات الاختيار المدروس عند أرسطو، إمكانات تخيلية، لأن الفرد عندما يتأمل مجالات الاختيارات المختلفة، وحالات الوجود أو الفعل، فإنه ينزع بشكل عام إلى تخيل ما هى الظروف التى سوف يكون عليها، أو يتخيل ما سوف يفعل. ويستطيع الإنسان أن يخلق حقلاً فسيحًا من هذه الإمكانات التصورية أو التخيلية، لكنها ليست كافية فى حد ذاتها للاختيار المدروس، والفعل المدروس، حتى لو كانت شرطًا لإمكانية الاختيار العقلانى، والفعل العقلانى. فقبل أن يفعل الفرد، فإن ما يتخيله من مجالات الاختيارات المختلفة، يعتبر مجرد موضوع للحديث، بمعنى أنها إمكانات نظرية. بهذا المعنى، توجد مثل هذه الأشياء التى هى إمكانات عينية عند أرسطو، لكنها فى مثل هذه اللحظة، ليست إمكانية عينية عند كيركجور (أعنى حادثة زمنية جزئية فى تاريخ حياة الفرد) بل هى فى حالة إمكان (52).

يتشابه كيركجور مع أرسطو فيما يتعلق بالأخلاق، وذلك من ناحية أن الفكر

يتحرك من خلال ذاته إلى لا شيء، فى معرفة ما هى إمكانات الفرد، أو احتمالاته من أجل الفعل، الذى هو غير كاف لتبرير الاختيار، ونظرًا لأن الاختيار ـ كما يراه أرسطو ـ هو فكر متصل بالرغبة، ورغبة متصلة بالفكر، فإن الإنسان يعد على ضوء ذلك موجدًا للاختيار الذى هو مركب من الرغبة والعقل.

إن ما يعنيه كيركجور "بالإمكان" هو ما يراه أرسطو بأن الممكن هو ما يتحقق من خلال قدرة الفرد (53)، ولكن الممكن بالنسبة لكيركجور مشروط بواسطة الزمانية فى الوجود العينى، ويعتبر إما إمكانية ذاتية يستطيع الفرد تحقيقها، أو إمكانية موضوعية يسعى الفرد إلى اجتيازها.

ومن هنا يصبح الفرد، حرًا بقدر ما يحيا فى مجال الممكن، بمعنى أن كلاً من وجوده، واختياراته وأفعاله، تعتبر ممكنة، وليس ضرورية. ولو يعتبر كل شيء بالنسبة للفرد ضروريًا، فلا توجد إذن مسئولية أخلاقية، ولا يوجد اختيار، ويصير الوجود الإنسانى بلا معنى تمامًا.، ويستطيع الفرد من خلال الإمكانية الذاتية، أن يجعل الوعى قادرًا على تحقيق الهدف الأخلاقى، ولكن الإمكانات الموضوعية ليست إمكانات وجودية، لأنها إمكانات تصورية خارج سيطرة الفرد.

يرى كيركجور، أن الإنسان وجودٌ تخيلى، لديه قدرة بأن يضيف تعددية لا متناهية للإمكانات، ويتخيل إمكانات لا متناهية. وهذا لا يعنى ـ بالنسبة لكيركجور ـ أن للإنسان إمكانات لا متناهية (54)، بل يعنى أنه يستطيع أن يتخيل إمكانات لا متناهية من خلال واقعه المتناهى، وبتحديد عامل الضرورة فى وجوده، فإنه يشتمل على إمكانات متناهية.

ويقرر كيركجور أيضًا، أن التخيل يلعب دورًا له مغزاه فى تحولات الفرد الذاتية، وذلك عن طريق الحدس، فعندما يتأمل الفرد إمكاناته، فمن الطبيعى أن يحدد ما يجب أو ما لا يجب أن يختاره منها ويقوم بفعله.

ويجعل كيركجور من "الاهتمام" Concern، العملية التى تتصل من خلالها

الإمكانية بتطور ذات الفرد، إذ أن من خلال الاهتمام، يضيف الفرد ممكناتٍ هامة من أجل صيرورته الذاتية.

« عندما اعتقد أننى سوف أفعل هذا أو ذاك، لا يعتبر هذا الفكر فعلاً بعد، وفى كل أحوال الأبدية Eternity، يعتبر متميزًا بشكل كيفى عن الفعل Action، ومع ذلك يتأمل الاهتمام بالفعل، وبالحقيقة الواقعية ذاته فى الإمكانية»(55)

يرى كيركجور أن الفعل يتطلب رغبة، واختيارًا مدروسًا، بمعنى أن الاختيار يفتح للفرد مجال رفض الإمكانية، ومن ثم يتخذ موقف المسئولية Responsibility، ليصير ذاتًا.

إن حرية الاختيار ـ بالنسبة لكيركجور ـ هى حرية الإنسان الأصلية، حرية ممكناته، فالاختيار قبل أن يكون فهو إمكان. على ذلك تتعلق الإمكانية عند كيركجور، بقدرة الفرد على الاختيار، وعلى الفعل، وعلى اتخاذ القرار، والانفتاح تجاه المستقبل. ومن الواضح أن مفهوم الإمكانية يشير إلى إدراك الفرد المباشر لإمكاناته الذاتية، من أجل أن يصير فردًا أصيلاً. وهذه هى القدرة الروحية الحاضرة فى الوجود الإنسانى. ويرى كيركجور، أن على الفرد مسئولية فهم الإمكانات التى لديه والموضوعة من خلاله، والتى يحاول أن يحققها ليصير ذاتًا أصيلة. بمعنى أن الفرد يفهم إمكاناته من خلال تأمله الذاتى (56)، ومن ثم يصير مدركًا لها من خلال القرار الأخلاقى.

إن الفهم الذاتى بالنسبة لكيركجور، يعبر عن عملية الاهتمام، حيث تهدف الذات من خلال اهتمامها بذاتها، إلى اكتشاف ذاتها، لتعرف ذاتها، ويتحقق هدفها هذا، بتكرار الوعى الذاتى فى الوجود العينى. ويعد هذا الهدف نتيجةً لفعل الاهتمام، وليس نتيجة للتأمل. ولا يفهم الفرد ذاته حتى يصبح مضمون الوعى الذاتى ملائمًا داخليًا لحريته. بمعنى أن يكون قادرًا على الفعل. مع ذلك لا يصير الفرد الموجود ذاتًا، بوصفها حريةً، حتى يصير فى الواقع حر. فحينما يمارس الفرد حريته، يحقق الوعى الذاتى، ذلك لأن فى فعل الحرية، تعرف الذات ذاتها بوصفها حرية.

وعندما تعتبر الذات وعيًا ذاتيًا، تظهر لذاتها بوصفها إمكانية، وينبثق اهتمام الروح بوصفه الحرية لتحقيق هذه الذات [57].

وهنا يرى كيركجور أن اختيار الفرد لهدفه الأخلاقى، يقوم على المعرفة المليئة بالاهتمام الذاتى Subjective Concern. بمعنى أن للفرد الموجود اهتمامًا بوجوده العينى، وبقراراته، وباختياراته فى التحديد العينى للواقع الذى يجد فيه ذاته [58].

يشير مصطلح "الاهتمام"، إلى الوعى من خلال علاقة المثالية بالواقعية، حيث ينبثق الوعى من التفاوت بينهما. فبالنسبة لكيركجور، يعتبر الفرد الموجود واقعاً حيًا، بمعنى أنه واعٍ بذاته، وبواقعيته، ويعتبر الواقع، لحظة ذاتية بالنسبة له. من ثم توجد الأنا الذى يواجه الآخر، أنا وعى I.Consciousness، يلى ما يصفه كيركجور "انبثاق الوعى".

إن اتصال الأنا بالآخر، يفترض مسبقًا انبثاق الوعى ـ بالنسبة لكيركجور ـ ويعتبر هذا الاتصال، عملية أساسية فى مفهوم كيركجور عن الذات. ولهذا يؤكد، على أن الوعى هو نشاط صلة المثالية بالواقعية، الذى يعبر عن حدة التوتر الجدلى للوعى الأخلاقى.

الواقع، أن المهمة التى تواجه الفرد كما يحددها كيركجور، هى أن يصير وعيًا ذاتيًا خلال الحرية، بمعنى أن الذات عملية تشكيل ذاتى، ووعى الذات بحريتها، وإنتاجها لهذه الحرية لا ينفصل عن ذلك. ويتم تقديم الحرية باعتبارها إمكانية، ويتم تحقيقها، من خلال فعل اتصال الذات بذاتها. ويظهر فعل الاتصال هذا مقدمًا، بوصفه وعيًا ذاتيًا. ومن ثم يظهر بوصفه تكرارًا لمحتوى الوعى فى الوجود العينى.

أدرك كيركجور، أن مدخل الاختيار الأصيل، والوجود الإنسانى الأصيل، هو "القلق بوصفه إمكانية الحرية" [59]. إن القلق قوة وجودية، ليس هذا ضعفًا، بل يعبر عن الضعف، عندما يفر منه الفرد وينساه، هذا الفرار يقود الفرد إلى دورة جزعٍ أبدية. لكن القلق ذاته، يعود به إلى الفعل الأصيل. وهذه هى القوة الوجودية للقلق.

« إنه يستحوذ على الإنسان، ويخترق روحه بكل ما فى الكلمة من معنى، مكبحًا كل متناهى وتافه بعيدًا عنه، ويحييه هكذا، إن كان سوف يحيا » [60]

إن القلق بداية الحرية، وهو واضح فى كثير من الأمزجة المتحدة، وما يطلق عليه السأم أو الضجر Boredome، والكآبة Melancholly، واليأس Despair هى أشكال للقلق، الذى يدعو الفرد من لهو الحياة اليومية. وعندما يعجز الفرد عن تحقيق أى عمق ذاتى، ويحتفظ بكثير من اللهو، يعود مزاجه فى كآبة، وعندما يكف القلق عن أن يصير مجرد مزاج، يصير الفرد ذاتًا مؤكدة الإرادة لذاتها، ويصير متحررًا من خداعه، ومع حريته الهزيلة، ربما يختار ذاته (61).

ومن هنا يرى كيركجور، أن القلق يجعل الفرد فى حضرة العدم، فالعدم هو موضوع القلق. وإذا كان كيركجور، قد حدد أن الاختيار ضرورى لإمكان الفعل، فإن الاختيار معناه، نبذ إمكانات أخرى مطروحة أمام الإنسان، ومن ثم فالاختيار ينطوى على مخاطرة. ولهذا أيضًا، يبقى نوع من العدم فى داخل نسيج الذات، تمثله هذه الإمكانات التى لا يستطيع أن يحققها الفرد.

من ثم يتضح أن الاختيار عند كيركجور، يؤدى إلى الخطيئة، وإلى المخاطرة، والمخاطرة بطبعها تؤدى إلى القلق. وهكذا، تعتبر حقيقة وجود الإنسان، ذاته المتفردة، وإمكانيته الوجودية، هى الإمكانية الأخلاقية، وأحوال وجوده مثل الموت، والخطيئة، والقلق، واليأس، والمخاطرة ... إلخ. مقومات وجوده. ولهذا فإن معنى وجوده يتمثل فى حريته، ومسئوليته، واختياره.

مصادر ومراجع الفصل الثانى

(1) J. Wild and W. Kimmel (editors), The Search for Being, Essays from Kierkegaard to Sartre, Twagne, Publications Inc, New York, 1962, P. 10.

(2) د. عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، مكتبة النهضة المصرية. ط2، 1955. ص 5 ، ص 6.

(3) John Wild, The Challenge of Existentialism, Indiana University press, 1966, P. 31.

(4) وهى القضية المعروفة بالكوجيتو Cogito .

(5) J. Wild and W. Kimmel, The Search for Being, P. 14.

(6) Stephen, N, Dunning, Kierkegaard's Dialectic of in wardness, Princeton University, New York, 1985, P. 25.

(7) J. Wild and W, Kimmel, The Search for Being, P. 14.

(8) د. عبدالرحمن بدوى، دراسات فى الفلسفة الوجودية، مكتبة النهضة المصرية، 1961. ص 16.

(9) John, W, Elrod, Being and Existence, P. 6.

(10) S. Kierkegaard, The Journals, Oxford, entity (1027) 1849, 1959, P. 358.

(11) John, W. Elrod, Being and Existence, P. 21.

(12) S. Kierkegaard, Postscript, P. 169.

(13) James Collins, The Mind of Kierkegaard, Henry, Regnery Company, Chicago, 1953, P. 138.

(14) S. Kierkegaard, Postscript, P. 170.

(15) Ibid., P. 169.

(16) James Collins, The Mind of Kierkegaard, P. 140.

(17) S. Kierkegaard, Postscript, P. 173.

(18) هنرى، د.ايكن، عصر الأيدولوجية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، سلسلة الألف كتاب، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1963، ص 281.

(19) S. Kierkegaard, Postscript, PP. 175-176.

(20) James Collins, The Mind of Kierkegaard, P. 143.

(21) S. Kierkegaard, Postscript, P. 183.

(22) Ibid., P. 186.

(23) Ibid.

(24) Ibid., PP. 187-188.

(25) James Collins, The Mind of Kierkegaard, P. 158.

(26) Ibid.

(27) Ibid., P. 159.

(28) S. Kierkegaard, Postscript, PP. 348-349.

(29) Ibid., PP. 493-494.

(30) James Collins, The Mind of Kierkegaard, P. 165.

(31) Ibid., P. 146.

(32) S. Kierkegaard, Philosophical Fragments, P. 54.

(33) James Collians, The Mind of Kierkegaard, P. 148.

(34) Ibid.,P. 149.

(35) Gerge J. Stack, Kierkegaard's existential ethics, The University of Alabama Press, 1977. P. 44.

(36) G.J. Stack, On Kierkegaard. P. 116.

(37) Ibid., P. 117.

(38) S. Kierkegaard, The Sickness unto Death. P. 163.

(39) G. J. Stack, On Kierkegaard. P. 106.

(40) Ibid., P. 110.

(41) S. Kierkegaard, Philosophical Fragments, P. 91.

(42) Ibid., P. 93.

(43) Ibid., P. 92.

(44) Ibid., P. 91.

(45) G. J. Stack, Kierkegaard's existential ethics, P. 63.

(46) S. Kierkegaard, Journals and papers, Trans by Howard V. Hong and Edn, Hong, Indiana University Press, 1970. P. 111.

(47) G.J. Stack, Kierkegaard's existential ethics, P. 63.

(48) Ibid., PP. 63-64.

(49) Ibid., P. 65.

(50) Ibid., P. 52.

(51) G.J. Stack, On Kierkegaard, P. 110.

(52) G.J. Stack, Kierkegaard'd existential ethics, P. 49.

(53) G. J. Stack, On Kierkegaard. P. 112.

(54) G.J. Stack, Kierkegaard's existential ethics, P. 80.

(55) S, Kierkegaard, Postscript, P. 302.

(56) G.J. Stack, On Kierkegaard. P. 119.

(57) John, W, Elrod, Being and Existence, P. 78.

(58) G.J. Stack, Kierkegaard's ethics, P. 55.

(59) S, Kierkegaard, The Concept of Dread, P. 139.

(60) Ibid., P. 142.

(61) Ibid.