

الفصل الثالث عشر

الحرية والوجود الذاتي في فلسفة كارل ياسبرز (١٨٨٣ — ١٩٦٩)

حسن الكحلاني(*)

مقدمة

يعد التعارض بين الذاتية والموضوعية، بين الوجود المطلق والوجود الذاتي، الفرد والمجتمع؛ جوهر التفكير الفلسفي منذ نشأته حتى الآن. وعلى أساس هذا التعارض انقسمت الفلسفة إلى تيارين مختلفين هما: الفلسفة الموضوعية والفلسفة الذاتية:

تبدأ الأولى من الأشياء والقوانين العامة، التي تعلو على الأفراد وتشملهم. وتعطي أهمية قصوى للموضوع، وللعالم المادي، ولعالم ما بعد الطبيعة، وتتجاهل الإنسان. بينما تبدأ الثانية بالتفكير من الإنسان؛ حيث تشدد هذه الفلسفة على الإنسان، وتجعله محور كل تفلسف، ومن خلاله يمكن فهم العالم الموضوعي.

وفي الوقت الذي ترى فيه الفلسفة الذاتية أن الذات هي صانعة التاريخ والحقيقة، ترى الفلسفة الموضوعية أن هناك قوى أخرى موضوعية تُسيّر التاريخ، وتصنع الحقائق، وهذه القوى تعلو على الفرد وتتجاوزه.

(*) أستاذ مساعد في الفلسفة المعاصرة وفلسفة التاريخ والحضارة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة صنعاء، ونائب عميد كلية الآداب للشؤون الأكاديمية والدراسات العليا.

اتجهت الفلسفة الموضوعية إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد؛ بل وأدخلته ضمن سلسلة لا متناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية؛ ولذا فإنها أوقعت في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها، وألغت حرته وتفرد.

ويرى برديائف أن أفضل تقسيم للفلسفة هو وضعها في إطار ثنائية «الذاتية والموضوعية»: حيث تقوم المبادئ الأساسية للذاتية على تأكيد أولوية الذاتية والحرية والتعدد والنزعة الإرادية والخلق والإبداع، بينما تقوم الفلسفة الموضوعية على تأكيد أولوية الموضوعي ووحدة الوجود^(١) والقدرية.

إن الإشكاليتين الأساسيتين للفلسفة هما: إشكالية الوجود الكلي، أو المطلق، وإشكالية الوجود الذاتي، ووفقاً لذلك ظهر تياران في تاريخ الفلسفة هما: التيار الموضوعي والتيار الذاتي.

لم تكن الذات الإنسانية هي الموضوع الأول للفلسفة، وإنما الوجود الكلي، فمنذ بدأ الإنسان يفكر في ذاته، وبدأ يطرح التساؤلات الجوهرية التي حيرته، ذهب إلى البحث عما يكمن خلف هذا الوجود قبل أن يبحث عن ذاته، لاعتقاده أن حقيقة وجوده تكمن في الخارج، فاتجه إلى البحث في الطبيعة، فوجد التغير والتنوع في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وقد اتجه تفكيره للبحث عن الوجود المطلق، اعتقاداً منه أن فهم الوجود الكلي سيتيح له معرفة ذاته، إلا أن الموضوع العام قد استغرقه، فنسي ذاته، ولم تظهر إشكالية الوجود الذاتي إلا في مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الإنساني.

بدأ السفسطائيون في تأكيد أولوية الذات على الموضوع، حيث أكدوا أن الإنسان مقياس كل شيء، وقيل إن سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، حينما أكد أن على الإنسان أن يعرف نفسه أولاً، ولكنه في نهاية المطاف اتجه إلى البحث عن المفاهيم الكلية؛ معنى الخير والحق والجمال. وهكذا عمل أفلاطون، أكد أن الحقيقة موجودة في عالم المثل، وفي فلسفة العصور الوسطى المسيحية والعربية الإسلامية، انشغل التفكير الفلسفي بمحاولة التوفيق بين الدين والفكر، ومن جديد يتراجع البحث عن الإنسان الفرد، مع بعض الاستثناءات،

(١) نيقولاى برديائف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل؛ مراجعة علي أدهم (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٣٥.

فقد انطلق المعتزلة - في الفكر العربي الإسلامي - من الوجود الذاتي؛ حينما أكدوا الحرية والاختيار ومسؤولية الفرد عن أفعاله.

وفي عصر النهضة الغربية، كانت الحركة البروتستانتية - التي قادها مارتن لوتر - قد مهدت الطريق للنزعة الإنسانية. ومع بداية الفلسفة الحديثة، أكد ديكارت الذاتية حينما بدأ من الـ «أنا أفكر»، وسارت الفلسفة الألمانية في محاولة لتأكيد الذات، إلا أنها ذهبت بعيداً، حينما أكدت الذات الكلية والروح المطلقة، التي اكتملت في فلسفة هيغل المثالية الموضوعية.

لقد انشغل الإنسان أمداً طويلاً بالبحث عن «المطلق»، فراح يعلن حيناً أن «التاريخ» هو «المطلق»، ومضى يؤكد حيناً آخر أن «الطبيعة» هي «الحقيقة الكبرى». وفي غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسى الإنسان نفسه، أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة، ونجح المنهج التجريبي في دراسة كثير من ظواهر الطبيعة، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا - بدورهم - أن الإنسان ظاهرة طبيعية، وأن باستطاعتنا أن ندرسه وفقاً للمنهج التجريبي الذي ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة.

ثم كانت الهزات الكبرى التي أيقظت الإنسان من سباته الطبيعي، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه، وراح يكذب ادعاءات كثير من العلوم الإنسانية التي أرادت أن تهبط به إلى مستوى «الموضوع» (Object). وهكذا أدرك الإنسان - أول مرة - أنه ليس مجرد «شيء» تتكفل بتفسيره قوانين المادة بل هو ذات، هيهات لأي جبرية أن تنهض بتحليل قوانينها^(٢).

ففي الفكر... المعاصر تمرت الفلسفة على ذاتها الموضوعية لتبحث في حياة الفرد. وهكذا نجد نيتشه يهاجم الفلاسفة، ويرى في سقراط وأفلاطون علامات انحطاط الحضارة، «إن نيتشه يعيب على الفلسفة تجريدها للواقع الإنساني، وانفصالها عنه»^(٣).

مع ظهور فلسفة الحياة لدى نيتشه، والفلسفة البراغماتية لدى وليم جيمس، والفلسفة الوجودية لدى كيركغارد وهايدغر وياسبرز وسارتر، يبدأ الاتجاه نحو

(٢) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ج ١،

ص ١٧.

(٣) فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [١٩٩٠])، ص ٢٧ - ٢٨.

الإنسان، وتبدأ الفلسفة الذاتية الشريفة، رافضة للمطلق والكلي، مؤكدة الفردانية والتعدد. يبدأ عهد جديد من التفكير، ويبدأ الاتجاه نحو الذات بعد أن استغرقنا الموضوع والموضوعية بكل تياراتها.

تحاول الفلسفة دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة: معرفة ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء، ومعرفة أخرى ترمي إلى تغيير وجودنا (إلى الأفضل)، ولكن من المؤكد أن معرفتنا غايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا دورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى^(٤).

إن معرفتنا وجودنا الذاتي هي جوهر الفكر الفلسفي ؛ لأن هذا الوجود يحدد الغاية من وجودنا وأفعالنا، ويحدد الأهداف العامة للإنسان وللمجتمع ولل فرد. ثم بعد ذلك يمكن تحديد وسائل بلوغ تلك الغاية وإدراك العوامل التي تعوق تقدمنا. فالجهد الأساسي الذي تقوم به الفلسفة هو تحديد الغاية والمعنى. وقبل ذلك البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان.

وقد أدرك معظم الفلاسفة المعاصرين أن الحرية تشكل جوهر الوجود الإنساني وأساسه، بل رأوا أن الإنسان هو حرية، ولذا سعوا إلى معرفة القوى التي تكبل وجودنا وحريتنا، وهي قوى موضوعية. فالمعرفة وسيلة إلى فهم العالم الذي يحيط بوجودنا، غير أن الهدف من فهم العالم وقوانينه ليس التكيف مع تلك القوانين الضرورية، بل تغيير العالم لخير الإنسان وتقدمه. ولذا فإن الفلسفة «هي في جوهرها اعتراض قائم باستمرار من قبل الروح الإنسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الوجود البشري في دائرة مغلقة من التنظيمات الصناعية والأجهزة المادية والتحديدات الموضوعية»^(٥).

لقد ركز معظم الفلاسفة المعاصرين أبحاثهم على إشكالية الوجود الإنساني والحرية الإنسانية. وأكدوا الذاتية التي تقف في صراع وتوتر مستمر مع الموضوعية.

وتعد الفلسفة الوجودية هي الأكثر اقتراباً من الإنسان والذات الفردية في

(٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

مواجهة كل الأشكال الموضوعية التي تحاول إحالة الإنسان إلى شيء مادي أو موضوعي، تتحكم به قوانين عمياء.

ولذا نجد أن معظم هؤلاء الفلاسفة، ومنهم ياسبرز، قد وُحدوا بين الوجود الإنساني والحرية: فالإنسان هو الحرية.

وسوف أحاول في هذا البحث معرفة تصور ياسبرز وفهمه لطبيعة العلاقة، بين الذاتي والموضوعي، بين الوعي والوجود، كما أسعى إلى معرفة تصوره عن الحرية والوجود الإنساني، الإنسان من حيث كونه حرية وفعلاً، العالم الموضوعي باعتباره وسيلة إلى تحقيق غايات الوجود الحر.

وفهم الحرية يقتضي معرفتها من خلال إدراك العلاقة الجدلية بينها وبين نقيضها المباشر: الضرورة. كما أحاول أيضاً معرفة تصور ياسبرز لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر لإدراك الكيفية التي يسعى من خلالها الوجود إلى تحقيق ذاته ووجوده، ولتحقيق هذه الغاية، يمكننا وضع الإشكالية على صيغة التساؤلات الآتية:

- ما الوجود الحقيقي؟
 - ما الموقف الذي يتميز به ياسبرز من بقية الفلاسفة الوجوديين؟
 - ما طبيعة العلاقة بين الذاتي والموضوعي؟
 - كيف يرى ياسبرز العلاقة بين الوجود الإنساني وماهيته؟
 - كيف يفهم ياسبرز الحرية؟ وما طبيعة العلاقة بين الضرورة والحرية؟
 - هل يحقق الإنسان ذاته وحرية وجوده بالانعزال والتمركز حول الذات، أم بالانفتاح والتواصل مع الآخر؟
 - من هم أعداء الحرية الفردية، وكيف يتم التجاوز وتحقيق التفرد؟
 - ما طبيعة العلاقة بين الحرية والسلطة؟
- هذا ما أحاول الإجابة عنه في هذا البحث، الذي تقتضي طبيعته استخدام المنهج الجدلي لإدراك العلاقة بين طرفين: الذاتي والموضوعي، الضرورة والحرية، الأنا والآخر، التمرکز والانفتاح والتواصل.
- وبناء على ذلك قسمنا البحث إلى اثني عشر مبحثاً، تناولنا فيها القضايا الآتية:

أولاً: الوجود الموضوعي - الشامل - لدى ياسبرز

يُعد كارل ياسبرز أبرز الفلاسفة الوجوديين الذين أكدوا أولوية الذات على الموضوع، إلا أنني وجدت أنه يختلف عنهم من حيث إنه لم يتخل عن إشكالية الوجود المطلق. فهل يُعد مثالياً ذاتياً أم مثالياً موضوعياً؟ هذا التساؤل جعلني أبحث في تصوره عن الوجود المطلق. ولذا فقد وجدت أن المهم أن نعرف تصور ياسبرز لإشكالية الوجود الكلي المطلق، الذي يُعد الإشكالية الأولى للفلسفة، قبل البدء في الحديث عن موضوعنا الأساسي: الحرية والوجود الإنساني، أو الوجود الذاتي.

يرى ياسبرز «أن الفلسفة بحسب جوهرها، هي ميتافيزيقا، لأنها تضع السؤال الخاص بالوجود. غير أن هذا الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا كما يعتقد البعض غالباً، إنه من الجنون أن نظن أن الوجود هو ما يمكن لكل واحد أن يعرفه»^(٦).

لقد بدأت الفلسفة بهذا السؤال: ما الوجود؟ فهناك أنواع كثيرة من الوجود: الأشياء في العالم - أشكال الكائنات الحية وغير الحية - والأشياء الكثيرة اللانهائية التي تأتي وتمضي. ولكن ما الوجود الحقيقي؟... الوجود الذي يكمن في أساس الأشياء جميعاً، الوجود الذي يصدر عنه كل شيء^(٧)؟

ظهرت إجابات فلسفية متعددة عن هذه الأسئلة؛ فرأى البعض أن ذلك الوجود الأصل، الذي يصدر عنه كل شيء والذي يكمن خلف التنوع والتغير هو: الماء أو النار أو العناصر الأربعة، حسب تصور كل من: طاليس وهيراقليطس وأنابذوقليس على التوالي، أو العقل الكلي عند أنكساغوراس.

«وإجمالاً ظهر تياران، يرى الأول في المادة مصدر كل شيء، ويرى الثاني أن العقل أو الروح هو الوجود الحقيقي. بينما يرى تيار ثالث، وهو يضم أنصار المادية الحيوية، أن الوجود هو جوهر روحي حي، «وفي كل حالة كان الوجود يعرف بأنه شيء موجود في العالم، ومن هذا الشيء تنبثق جميع الأشياء الأخرى.

(٦) إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة؛ ١٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٣٠٤.

(٧) كارل ياسبرز، «الشامل»، في: كارل ياسبرز، نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٧٦.

ولكن أي هذه الآراء هو الأصح^(٨)؟ يجيب ياسبرز بالقول: «إن المدارس المتنوعة لم تستطع خلال آلاف السنين أن تبرهن على صدق واحد من تلك الآراء. ففي رأي كل منها يتجلى شيء من الحقيقة. بيد أن كلاً منها يصبح باطلاً حين يدعي الشمول، ويطمح إلى تفسير الوجود بأسره، من خلال مبدأ واحد»^(٩).

وهكذا يرى ياسبرز، انطلاقاً من رؤيته الجدلية، أن الوجود الحقيقي لا يمكن رده إلى مبدأ وحيد، فهو ليس وجوداً مادياً وليس وجوداً روحياً، بل إنه وجود أكثر غنى يشملهما معاً هو «الشامل».

ويبدو أن هذا الوجود يشبه الفكرة الشاملة التي يكتمل بها المثلث الجدلي في نسق هيغل الفلسفي. وبالتالي فإنه يميل إلى المثالية الموضوعية، ذلك بأن «المثالية الموضوعية تحاول أن تقيم عقلاً كلياً تزعم أنه كامن في الطبيعة، ويعبر عن ذاته بصورة نهائية في الإنسان، أي في التاريخ الإنساني، فالجوهر (عند هيغل) هو الوحدة الجدلية الشاملة للذات والموضوع، هو الفكر المطلق، الذي يشكل الطبيعة والإنسان على السواء، هو وحدة الأضداد والعملية الكلية للحركة والتغير والتطور». ولكن هيغل - وهذا هو المهم - يقول: «لهذا ينبغي النظر إلى الجوهر، لا على أنه بداية الواقع بل على أنه نتيجة لتطور الواقع»^(١٠).

ولأن الماركسية أيضاً تأخذ بالمنهج الجدلي عند هيغل مع تحويله - فقط - إلى جدل مادي، نجدها تصل إلى النتيجة نفسها في العلاقة بين الذاتي والموضوعي، فهي تؤكد العلاقة المتبادلة والتفاعل بينهما. فـ «الجوهر - في الفلسفة الماركسية - هو وحدة المادة والحركة، هو الحتمية الكلية التي تبدى في كل جوانبها في الحركة، والتغير والتطور في وحدة الأضداد التي يستبعد كل منهما الآخر». ولذا فإن «الجوهر هو الوحدة المادية للعالم، أو - بعبارة أخرى - إن الوحدة المادية للعالم جوهرية، أي أنه غير محدود في الزمان والمكان، ومن ثم فهو أبدي ومطلق وشامل تماماً»^(١١).

وهذا يعني أن المطلق والجوهر يتكونان باستمرار عبر التفاعل المتبادل

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٠) ثيودور أويزerman، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة،

١٩٨٢)، ص ١٩٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

للماهيات، للمادة والحركة، للمادة والروح، للذات والموضوع، هو نتاج لهذه العلاقة. هنا يتفق هيجل والماركسية وياسبرز أيضاً. وهنا نجد أن النتيجة واحدة؛ بالنسبة إلى الماديين أو المثاليين، سواء قلنا إن الشامل هو الجوهر أو المادة أو الروح، الموضوع أو الذات؛ لأن ذلك يتضمن القول بمبدأ واحد يتحكم بالوجود ويسيره، والنتيجة سيادة الحتمية والضرورة - ولا مجال للحرية - كما يقول وليم جيمس.

ومن هنا ندرك مغزى الوجودية عند هايدغر وسارتر حينما بدأت بالأنأ - الذات في علاقة جدلية وفي علاقة متبادلة بين الأنأ والآخر، واستبعادهما لفكرة الوجود المطلق؛ إن ذلك يتيح مجالاً للحرية. غير أن ياسبرز لا يلغي الحرية ولا الوجود الذاتي، لكنه فقط يهرب من الإشكالية حينما لا يصل إلى نتيجة لحل الإشكالية؛ فيغادر الوجودية والذاتية إلى المثالية الموضوعية، إلى الوجود الغامض، حيث يؤكد ياسبرز تلك العلاقة المتبادلة بقوله: «إن الموضوع بالنسبة للأنأ، عبارة عن وجود محدد، أما الشامل، فيبقى غامضاً بالنسبة لوعيي، وهو لا يتضح إلا من خلال الموضوعات، ويزداد وضوحاً كلما أصبحت الموضوعات أشد وعياً. ويظهر الشامل في ثنائية «الأنأ» الموضوع. ويظل هو نفسه خلفية تنير الظواهر إلى غير حد. ولكنه لا يزال دائماً، الشامل»^(١٢).

ولا يتوقف ياسبرز عند ثنائية الذات والموضوع، بل يبحث عن هدف التفلسف الحقيقي، وهو هذا التواصل بين العقل والوجود، الذات والموضوع، لينقلنا إلى الوجود الحقيقي، إلى الحقيقة الكلية، إلى الشامل. هذا الشامل هو الذي ينير الموضوعات والأنأ. يقول ياسبرز: «فما معنى هذه الثنائية الحاضرة دائماً للذات والموضوع؟ إنها لا تعني سوى أن الوجود ككل ليس موضوعاً وليس ذاتاً ولكنه شيء شامل يتحقق في هذه الثنائية»^(١٣). إنه المركب الجدلي منهما.

وإجمالاً نجد ياسبرز يتحدث عن الوجود بمعان ثلاثة، أولها الوجود، بمعنى الكينونة الموضوعية أو الواقعة التجريبية (Dasein) أو الوجود الموضوعي. وثانيها الوجود من أجل ذاته (أنا نفسي)، ويختلف هذا النوع من الوجود عن وجود الأشياء، ويطلق عليه اسم (Existenz)، وثالثها الوجود في ذاته (Ansichseiend).

(١٢) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

وهذا النوع من الوجود غير قابل للإدراك من جانب الذات أو الكائن، وهو المتعالي، أو الحقيقة المتعالية^(١٤).

إن التفلسف عن الشامل معناه النفاذ إلى الوجود نفسه، ولا يتم هذا إلا عن طريق غير مباشر، فمن خلال التفكير في الموضوع نحصل على دلائل تشير إلى اللاموضوع (Non-object) أي الشامل. إن ثنائية الذات - الموضوع لا تحل إلا بوضع فكرة العلاقة بين الأشياء في العالم، تلك الأشياء التي تواجهني باعتبارها موضوعات من جهة، وبين الذات من جهة أخرى. هذه العلاقة تصبح صورة نعتبر بها عمّا لا نراه، وعمّا لا يمكن أن يصير هو نفسه موضوعاً على الإطلاق (الشامل)^(١٥).

حقاً لقد انقسمت الفلسفة إلى تيارين: ذاتي وموضوعي، يبدأ الأول من الذات، ويبدأ الثاني من الموضوع. وقد سارت هذه الثنائية دون أن تنظر إلى الهوة التي تفصل بين الذات والموضوع، وهذا ما أدركه ياسبرز، الذي رأى أن العلاقة بينهما هي الجسر وهي الحقيقة، وهي موضوع البحث الميتافيزيقي؛ البحث عمّا يقف خلف هذه الثنائية، إنها الصورة، أو العلاقة، «إذا ما مضينا في التفكير بالصور، فإننا نؤكد من خلال الينبوع الحاضر في أعماقنا تعدداً في جوانب هذه الثنائية التي تتألف من ذات وموضوع؛ إذ تختلف اختلافاً جوهرياً من حيث إنني إذا كنت أنياً (Dasein)، أي موجوداً في العالم، فإنني اتجه نحو بيئتي، وإذا كنت عقلاً فإنني اتجه نحو الموضوعات، وإذا كنت وجوداً فإنني اتجه نحو الله».

ونحن بوصفنا وجوداً في العالم، وأشخاصاً يعيشون في بيئتنا، فإننا نجرب فيها ما ندركه بحواسنا، وما يحقق الواقع بالنسبة إلينا على شكل حضور لا يمكن إحالته إلى معرفة كلية.

وبوصفنا عقلاً نواجه الأشياء المحسوسة، وننجم إلى حد ما في تحصيل معرفة مقنعة صحيحة بالنسبة إلى الجميع، ولكنها دائماً وأبداً معرفة بالأشياء المحددة.

وباعتبارنا وجوداً نتجه إلى الله، إلى العلو، وهذا عن طريق لغة الأشياء، تلك اللغة التي يستعملها الوجود كشفرة ورموز، ولا تستطيع حسيتنا الحيوية

(١٤) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٠٦.

(١٥) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٧٩.

ولا عقلنا إدراك حقيقة هذه الرمزية. والله، بوصفه موضوعاً لكنه يختلف تمام الاختلاف عن الموضوعات التجريبية، لا يكون واقعاً بالنسبة إلينا إلا باعتباره وجوداً^(١٦). وهذه المحيطات الثلاثة ليست سوى أقطاب ثلاثة للوجود العام الذي أنا موجود فيه. وأياً يكن نوع الوجود الذي أبدأ منه، فإنني لن أستطيع أن أجد الوجود كله بشكله المطلق، ولا بد للفلسفة أن تمضي في عملية التجاوز والمقارنة.

ويتحقق التعالي أو التجاوز عبر ثلاثة أبعاد:

- عن طريق التوجه في العالم.
- عن طريق إيضاح الوجود الذاتي.
- عن طريق الميتافيزيقيا.

والتعالي الأول يخرج العالم من وجوده الموضوعي المتماسك والمنظم إلى ذاته. وفي التعالي الثاني يتم إيضاح الوجود بالانطلاق من الأنا باعتبارها كائناً، وهي التي تكون موضوعاً لعلم النفس وتصل بـ «الأنا» إلى (الأنا) الخالص. وفي الميتافيزيقيا، لا يكون التعالي إلا للوجود الإنساني الذي يخرج من دائرة الكائن ليعود إلى ذاته، ويرتفع على سلم التعالي. وفي كل حالة من حالات هذه الطرق الثلاثة، يكون التعارض بين الموضوع والذات من أجل إدراك الوجود الحق^(١٧)، وذلك عبر الوعي الذاتي للوجود. بيد أن الوعي لا يكتفي بذلك الكشف، إذ نجده يستمر في التعمق لمعرفة ما يكمن خلفه.

وهنا نجد أن الفلسفة الوجودية المؤمنة تبدأ من الذات الإنسانية الفردية، ولكنها حين تجد أن إشكالية الصراع بين الذات والموضوع لم تحل، تلجأ إلى الهروب من عالمنا الأرضي إلى العالم العلوي، ومن الذات الإنسانية إلى الذات الكلية المطلقة، فتعود إلى المثالية الموضوعية وتغادر الذاتية. فالوجود العام الذي يتحدث عنه ياسبرز يُعد وجوداً غامضاً.

لذا فإننا سنغادر مفهوم الوجود العام أو الشامل، ونتجه إلى تركيز اهتمامنا على الوجود الإنساني، باعتباره موضوعنا الأساسي. وهو الموضوع الجوهري للفلسفة الوجودية، وهو ما يميزها من غيرها من الفلسفات.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٧) بوشنسكي، المصدر نفسه، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

ثانياً: طبيعة العلاقة بين الذاتي والموضوعي (الوعي والوجود)

توصلنا إلى أن للوجود عند ياسبرز معاني ثلاثة هي :

الأول: الوجود الطبيعي - الموضوعي ؛ **الثاني:** الوجود الذاتي أو الوجود من أجل ذاته؛ **الثالث:** الوجود في ذاته، أو المتعالي، أو الشامل.

إن الإشكالية الأساسية في الفلسفة هي فهم العلاقة بين الوعي والمادة، بين الذاتي والموضوعي. وما يهمنا الآن هو معرفة وفهم طبيعة هذه العلاقة كما يتصورها ياسبرز، كمقدمة ضرورية للبحث عن الحرية والوجود الذاتي لديه.

للفلسفة الوجودية رؤية جديدة بشأن العلاقة بين الذاتي والموضوعي، تختلف عن التصور المادي والمثالي معاً. فلا ترد الذات إلى الموضوع كما تتصور الفلسفة المادية، ولا ترد الموضوع إلى الذات كما تتصور المثالية. وهذا ما يراه أيضاً عبد الرحمن بدوي، «فوجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات، فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، وممارسة الأدوات، بل لا بد لها أن تظهر في عالم تبدل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع، ومادام التحقق لا يتم إلا في العالم، عالم الموضوعات، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم، فالوجود - في - العالم - إذاً صفة ضرورية لا بد أن يتصف بها الوجود الممكن، أو الماهية الذاتية»^(١٨).

وهذا ما يذهب إليه ياسبرز؛ إذ يتحدث عن الوعي والوجود باعتبارهما «حقيقتين متعانقتين لا انفصال بينهما، ولا بد للواحد منهما أن يختفي باختفاء الآخر، وآية ذلك أن العقل دون الوجود حقيقة فارغة جوفاء... في حين أن الوجود دون العقل مجرد دافع أهوج أعمى، أو مجرد سعي عابث غير معقول؛ فكل منهما يحدد الآخر ويطوره، وبذلك يتمكن الاثنان في النهاية من بلوغ حالة مزدوجة من الوضوح العقلي والواقعية الوجودية»^(١٩). كما يرى ياسبرز أن بين العقل والوجود «صراعاً ودياً»، هذا الصراع بين الفكر والوجود هو ما يكون صميم الحياة البشرية نفسها^(٢٠).

وهنا نلاحظ تأكيد العلاقة والتداخل بين الفكر والوجود، وهذا يعني أن

(١٨) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥)، ص ٣٢.

(١٩) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

العقل له دائماً قصدية وغاية يتجه نحوها لكي يفكر فيها ويعيها ويدرك ماهيتها. فالووعي هو نتاج العلاقة بين العقل وموضوعاته الموجودة في الخارج؛ ذلك «أن الووعي هو وعي بشيء ما»؛ كما ذهب إلى ذلك إدموند هوسرل، مؤسس فلسفة الظواهر. ذلك «أن الخاصية الجوهرية للوعي هي القصد، فليس الووعي وعياً فحسب، ولا يمكن أن يكون كذلك، بل هو وعي بشيء ما، أو أنه يتجه نحو شيء ما. فالووعي هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد»^(٢١).

يتجه العقل نحو الوجود في محاولة لكشف وإدراك ما هو غير عقلائي فيه، والوجود لا يُعرف ولا يتجلى إلا للوعي وحده، فالعلاقة بينهما علاقة توتر وتداخل، غير أن يابرز يعطي الأهمية للذات والوعي باعتبار أنه هو الذي يمنح الموضوع وجوده وينيره. «فهو يقبل بمسألة الووعي، فلا موضوع بدون ذات وكل ما هو موضوعي يحده الووعي بصفة عامة. ولذا فإن الوجود الموضوعي هو دائماً محض ظاهرة»^(٢٢).

أما الووعي فهو الوجود الحقيقي، الوجود من أجل ذاته. ذلك «أن الوجود - الذاتي - ليس أمراً موضوعياً قابلاً للقياس وخاضعاً للتجربة، كلي التطبيق، إنما هو حر ومنذ منبعه. ولكن ذلك لا يعني إدراك الوجود على أنه ذاتية؛ إنما الوجود في الواقع ثغرة في دائرة الكينونة المكونة من الموضوع والأنا، ولكنه يقوم وراء هذا التميز بين الموضوع والأنا». إن الوجود يشق طريقة في اتجاهين نحو الموضوعي ونحو الذاتي، ومن هنا كان ثمة انشقاق قائم في شخصيتنا بين الذات - أي الأنا - والموضوع، وهدف الفلسفة هو التملك الجديد المتذبذب للموضوعية^(٢٣).

والإنسان دائب السعي إلى إدراك الحقيقة الأصلية باستكشاف مغاليق الوجود الذي نتأمل فيه. ونحن لا نكاد نتأمل في فكرة أو خطرة أو عاطفة أو أي شيء ذاتي حتى ينقلب في اللحظة نفسها، التي نتأمله فيها، إلى موضوع. وعلى ذلك، فنحن لا نستطيع أن نتأمل في أنفسنا، بل ما نفكر فيه وما نتحدث عنه هو موضوع، هو شيء آخر غير أنفسنا، بيد أن ثمة رابطة تربط بين الذات والموضوع في أعماق الشخصية وهي بمثابة الوحدة الجامعة التي تنقذنا في

(٢١) حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر (الإسكندرية: منشأة المعارف، [١٩٩٠])، ص ١٢٩.

(٢٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣٠٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١١.

اللحظة الحرجة من انشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية^(٢٤).

يقول ياسبرز، مؤكداً العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع: «وفي الواقع إننا لا نعي ذاتنا إلا بدءاً من اللحظة التي نكون فيها في الوقت ذاته متجهين إلى مواضيع؛ لا وجود لـ (أنا) بدون موضوع، ولا لموضوع بدون (أنا) وبعبارة أخرى، لا موضوع بلا ذات ولا ذات بلا موضوع»^(٢٥).

إن الذات لا تحقق وجودها إلا في الموضوعات الخارجية، وإلا ظلت «أنا» منعزلاً؛ وجوداً بالقوة، لم يصل إلى مرحلة الوجود الفعلي.

غير أن الذات تمتاز عن الموضوع لكونها تدرك «أنها» وتدرك الموضوع، وتنير وجوده وتغيره. «إن وجود الذات وجود يمتاز بأنه وجود شاعر لوجوده؛ بينما وجود الموضوع وجود يحيل إلى وجود غيره، دون أن يحيل إلى وجود نفسه»^(٢٦). ثم إن للوعي خاصية أخرى؛ فهو يتجه لفهم الوجود لكنه لا يتوقف عند ذلك الحد، بل يسعى إلى تغييره وإعادة تشكيله من جديد. فللوعي خاصية إيجابية وفاعلية، وليس منفعلاً.

ثالثاً: مفهوم الوجود في الفلسفة الوجودية

قبل إدراك معنى الوجود الذاتي عند ياسبرز، يتطلب الأمر معرفة معنى مفهوم الوجود لدى الفلسفة الوجودية بشكل عام.

يُعد مفهوم الوجود من المفاهيم والمقولات الأساسية للفلسفة الوجودية التي يعتبر ياسبرز من أبرز ممثليها، فما المقصود بهذا المفهوم لدى الوجودية بشكل عام، ولدى ياسبرز بشكل خاص؟

«الوجود» (Existence) هو المقولة الرئيسية للفلسفة الوجودية، أدخلها إلى الفلسفة سورين كيركغارد، ويفهم الوجود هنا على أنه «كينونة» الإنسان الداخلية التي لم تتحقق بعد، تمييزاً له من وجوده التجريبي، الذي لا يمثل وجوده

(٢٤) محمد فتحي الشنيطي، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٨)، ص ١٣٣.

(٢٥) كارل ياسبرز، نهج الفلسفة، ترجمه وقدم له عادل العوا (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥)، ص ٤٢ - ٤٣.

(٢٦) بدوي، الزمان الوجودي، ص ٣١.

الحقيقي. والوجود باعتباره قوة الكينونة يحدده الإنسان بنفسه بإرادته^(٢٧).

ويفهم الفلاسفة الوجوديون من الوجود الإنساني (Existence) معنى أوسع نطاقاً من المعنى التقليدي لهذا المصطلح، وهو أن شيئاً ما يوجد، فهو يشير إلى الطريقة الإنسانية للوجود على نحو مميز، ويحمل أسماء مختلفة؛ فهو الوجود الإنساني عند ياسبرز، وهو الوجود المتعين (Desein) عند هايدغر، وهو الوجود لذاته (Pour-soi) عند سارتر، وهو الوجود الفردي الواقعي الذي لا يمكن أن يعرفه معرفة ذاتية إلا امرؤ موجود (Exists)، وهو يندّ عن التحليل التصوري أو التعريف.

وتختلف الفلسفة الوجودية اختلافاً جذرياً عن «الأنثروبولوجيا الفلسفية»، التي تهتم كذلك بالإنسان أساساً، ففي هذه الأخيرة يحاول الإنسان أن يكشف ما هو عليه، وما يجعله كإنسان مختلفاً عن الكائنات الأخرى، ومكانه في العالم، لكن الوجودية ليست معنية بالإنسان بعامّة، وإنما بالإنسان في فرديته العينية، وهي تدرك إلى حد كبير العالم والبشر الآخرين، لكن العالم باعتباره «كوناً» (Universe) لا يعنيها^(٢٨).

ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادراً ما يستخدمون كلمة «إنسان» وإنما يدلّون عليه بتعبيرات من مثل: (الموجود - هنا)، و(الوجود) و«الأنا»، و«الوجود لأجل ذاته». ولنصحح قولنا إن الإنسان «يحوز» أو يملك وجوده، فالإنسان لا يملك وجوده، إنما الأخرى أنه هو هو وجوده كما يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشيط، فلا «يكون» الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية.

بعبارة أخرى: هو «يصير» إن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يتبدى، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتمشى تماماً ويتطابق مع الزمانية. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حرّيته هو.

(٢٧) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين؛ إشراف م. روزنثال يودين وب. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٥٧٧.

(٢٨) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين؛ مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ ٧٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

لكنه سيكون من الخطأ مع ذلك أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق حيث جوهره ذاته، مرتبط أوثق ارتباطاً بالعالم، وعلى الأخص على نفسه. على العكس تماماً، فإن الإنسان هو الحقيقة الناقصة والفتوحة، ويقول معظم المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة، وذلك على النحو التالي:

فمن جهة، يبدو لهم الوجود الإنساني مضموماً في العالم، قائماً في داخله إلى درجة أن الإنسان يكون دائماً في موقف محدد، بل إنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فإنهم يرون أن هناك رباطاً وصلة بين البشر، وهذا هو معنى مفهوم «الوجود معاً» (Mitsein) عند هايدغر، و«التواصل» عند ياسبرز، و«الأنت» عند مارسيل^(٢٩).

«تبدأ الوجودية من الإنسان مباشرة - من الذات المشخصة بكل ما فيها من حرية ومسؤولية، وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب. وإن هذا الإجماع على البدء بالذات المشخصة يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات»^(٣٠).

رابعاً: الوجود الذاتي في فلسفة ياسبرز

لقد أكد ياسبرز حتمية التداخل بين الذاتي والموضوعي؛ إلا أنه يعطي الأهمية للوجود الذاتي، الذي يواجه الوجود الموضوعي والمطلق، ويكشف عنهما. فكيف ينبثق الوجود الذاتي في صراعه الأبدي مع الوجود الموضوعي؟ وكيف يحقق وجوده وحريته؟

يقرر ياسبرز أن ليس في وسع اللغة الفلسفية سوى أن تتحدث عن «الوجود الذاتي». والحق أن ما نسميه «الذات» إنما هو ذلك الوجود الذاتي، الذي يواجه الوجود العام ككل. والذات لا توصف بأنها موجودة، بل هي يمكن أن توجد، ولا بد لها من أن توجد. وأنا «أصبح وجوداً ذاتياً» حين أكف عن أن أكون مجرد «موضوع» بالنسبة إلى ذاتي، فالوجود الذاتي هو بمثابة تفتح في صميم وجود العالم، ومن ثم فإنه يكمن أولاً وقبل كل شيء في النشاط أو الفاعلية، التي يضطلع بها الإنسان. وهذا التفتح البشري إنما يتجلى بصفة خاصة من خلال «المواقف الحدية» التي تصطدم بها الذات، مثل: الموت والألم والصراع

(٢٩) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(٣٠) علي عبد المعطي محمد، سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية (الإسكندرية: دار

المعرفة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ٩٣.

والإثم. ويحقق الوجود الذاتي وجوده من خلال الوعي التاريخي والحرية، والتواصل بين الذات^(٣١).

يقدم ياسبرز عدداً من التعريفات الزائفة للوجود الذاتي، لأن التعريف الحقيقي مستحيل، والتعريف الأنسب ربما يكون هو القائل إن «الوجود هو ما لا يعتبر موضوعاً على الإطلاق، انه أصل فكري وسلوكي، إن الوجود هو ما يرجع إلى ذاته. ومن هنا فهو يعود إلى تعاليه»^(٣٢). فالوجود الإنساني هو الوجود الذاتي الذي يميز نفسه بالانفصال عن الوجود الموضوعي. «إن ظهور الشعور يعني تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذي يسمح له بأن يعرف الوجود، وبأن يصدر عليه أحكاماً، وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر»^(٣٣).

فالوجود الإنساني يحقق ذاته وحرية بالسلب والتلاشي، والانفصال والتجاوز المتواصل عن العالم الموضوعي أولاً، وعن الآخر ثانياً. ولكنه يحقق وجوده أيضاً بالتواصل، بالتمركز والانفتاح معاً، حيث «ينشق الوجود الإنساني من ذلك الوجود الطبيعي (Dasein) الممنوح لنا من قبل مجهود شخصي، أعني ذلك الوجود التجريبي؛ الذي هو مجرد واقعة تعبر عن الوجود هنا، في وسط الأشياء أو في غمرة المعطيات الحسية، ولكن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية؛ الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري، فالوجود بالنسبة إليّ إنما يعني إن أكون حراً وأن أختار بنفسني مصيري الخاص، أي أن أختار نفسي وأحقق ذاتي بذاتي.

وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل ياسبرز يوحد بين الوجود والاختيار، فيستبدل بعبارتي ديكارت المعروفة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» هذه العبارة الجديدة «أنا أختار إذاً أنا موجود؛ فالوجود هو اختيار الذات الذي يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعي السلبي، ونرتقي إلى اكتشاف ذاتنا، مستعملين الحرية التي تختصر فيها مشروعية وجودنا»^(٣٤).

(٣١) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٣٢) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣١١.

(٣٣) عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها (القاهرة: دار المعارف،

١٩٨٩)، ص ١٦٤.

(٣٤) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

والواقع أن في وسعنا أن نتناول الوجود الإنساني بطريقتين: كموضوع للبحث العلمي، وكوجود لحرية مستعصية على كل علم.

ففي الحالة الأولى نتحدث عن الإنسان كموضوع، وفي الحالة الثانية نتحدث عن الواقع الذي يستحيل أن نجعله موضوعياً، هذا هو الإنسان، وهو الذي يعمق واقعه حين يعي ذاته وعياً حقاً^(٣٥).

«إن الإنسان من حيث هو واقع في العالم موضوع يمكن للمرء أن يعرفه. ومن هنا نجد، على سبيل المثال، النظريات السلالية تقيم خصائصه النوعية المختلفة، فيدرس علم التحليل النفسي ما تحت الشعور في نشاطه، وترى الماركسية فيه كائناً حياً يظهر عمله المنتج بالسيطرة على الطبيعة والواقع الاجتماعي.

ويمكن أن تسير هاتان العمليتان إلى الكمال، وجميع هذه الطرق التي تسلكها المعرفة تمكّن من امتلاك شيء من الإنسان - شيء من واقعه، ولكنها لا تملكه أبداً في مجموعه؛ لأن تلك العلوم تسعى إلى معرفة مطلقة بالإنسان كله، لكنها تفتقد الإنسان الحقيقي، ومن يثق فيها يكاد يرى جذوة الوعي بالإنسان منطفئة فيه، وأخيراً الوعي بالإنساني، الوعي بالحالة الإنسانية التي هي الحرية والارتباط بالله^(٣٦).

يظفر العلم من إدراك وفهم الجانب الموضوعي للإنسان، غير أن الجانب الذاتي يستعصي عليه، والجانب الذاتي هو الحرية، والحرية هي الوجود الإنساني الحقيقي.

خامساً: الحرية الذاتية (الوجود والماهية)

يتضح مما سبق أن الوجود الإنساني هو الحرية ذاتها، والحرية هي الإشكالية الجوهرية للفلسفة المعاصرة، وهي قديمة قدم الإنسان. وقد ظهر إزاء الحرية تياران أو وجهتا نظر: رأت وجهة النظر الأولى أن الإنسان لا يمتلك الحرية المطلقة، فهو مكبل بقوانين موضوعية، وقد رأى إسبينوزا أن القول بالحرية ليس إلا جهلاً بالضرورة. وفي الفكر العربي الإسلامي، أكد أنصار الجبر أن الإنسان مُسَيَّر

(٣٥) كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ١٢٣ - ١٢٤.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧.

لا مخير، ولذا فإن المبدأ الأساسي الذي ينطلق منه أنصار الحتمية والضرورة هو القول إن ماهية الإنسان سابقة لوجوده.

هذه هي الفكرة الأساسية التي يعتمد عليها أعداء الحرية، أنصار الجبرية والحتمية. «وبناءً على هذا المفهوم، يصبح كل إنسان تحقيقاً خالصاً لصورته في ذهن «الله»، أو بصورة كونية هي ماهية الإنسان، وبالتالي يتعين وجود الإنسان بناءً على ماهيته، ويصبح سلوكه محددًا بمقتضى هذه الماهية. لذلك نظر الوجوديون إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الإنسان بناءً على صورته في ذهن الله، أو ماهيته الإنسانية»^(٣٧).

وهذا يعني أن حياة الإنسان وسلوكه ووجوده المستقبلي قد حددتها سلفاً قوى مستقلة فلا يستطيع الاختيار، حيث إن سلوكه يُعد وفقاً لذلك سلوكاً آلياً تتحكم فيه قوى روحية أو مادية، وهذا ما ترفضه الفلسفة الوجودية بكل صورها، إذ ينطلق الفلاسفة الوجوديون - ومنهم ياسبرز - من بُعد فلسفي آخر هو القول إن «الوجود يسبق الماهية»، وهذا يتضمن تأكيد الحرية؛ إذ لا فرق بين الوجود والحرية؛ فالإنسان يوجد مع الحرية ومع مشروعه الخاص الذي يسعى إلى تحقيقه في المستقبل، فالإنسان يوجد أولاً مع الحرية ثم عليه أن يسعى إلى تحقيق ماهيته التي يريدتها.

بدأ الفكر الغربي بتأكيد أولوية الذات على الموضوع، وأولوية الحرية والوجود على الماهية، بعد أن أدرك أن قوى الظلام تعتمد على أيديولوجيا فلسفية تدعم منطقها وتنطلق من المسلّمة القائلة إن «الماهية تسبق الوجود»، والجوهر والكلي والموضوعي يسبق الجزئي والذاتي. البداية الخاطئة تؤدي إلى نهاية مدمرة.

تساءل الفلاسفة الذاتيون: ما قيمتي وما دوري في الوجود، إذا كان كل شيء قد حدد سلفاً؟ وحياتي ومستقبلي وأفعالي قد سطرتهما قوى أعظم مني، لا أفهم خطتها ولا أدري شيئاً عن غاياتها؛ حددت هي مصيري، فلست مالكاً لذاتي: الجوهر والموضوع والكلي والضرورة، كلها مفاهيم تكبل حريتي، وتجعلني أداة موضوعية لها.

جاءت الفلسفة الوجودية بدءاً، من كيركغارد وهايدغر وياسبرز وسارتر، لتعلن أولوية الذات على الموضوع، كبداية صحيحة لارتقاء الإنسان من سيطرة

(٣٧) الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، ص ١٨.

المجتمع والدولة، والآلة، وضد التهميش الموضوعي والاعترا ب الذاتي، الذي كرسه المجتمعات الحديثة لتعلن انطلاقها من «الأنا أفكر الديكارتى إلى الأنا موجود»، فرأت بهذا أن الإنسان يوجد أولاً مع الحرية، ثم عليه فيما بعد أن يحقق ماهيته، ويصنع جوهره ومستقبله. الحرية الذاتية أولاً؛ خالقة القيم والجديد، ومجددة روح الحياة والحضارة. ولذا أكدت الفلسفة الوجودية أن «ماهية الإنسان لاحقة لوجوده، وعلى ذلك ليس ثمة طبيعة بشرية تحدد سمات الوجود الإنساني منذ البداية، وإنما الإنسان باختياره بين مجموعة من الاحتمالات يثبت وجوده، والإنسان من حيث هو كذلك، حقيقة مرنة وصيرورة متصلة بحيث تغدو الزمنية هي التي تتيح للإنسان أن يتقدم ويتطور»^(٣٨).

ويؤكد سارتر هذا بقوله «إن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، ولا يمكن أن نميز بين الحرية والوجود الإنساني، فالإنسان لا يكون حراً فيما بعد، فليس ثمة فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً»^(٣٩). والواقع أنه إذا كان للوجود في نظر هايدغر وياسبرز وسارتر الأسقية على الماهيات، فإنه بمعنى محدد هو أن الوجود ليست له ماهية متميزة عنه، أو إن شئنا إن الماهية من صنع الوجود ذاته؛ فهم يقررون أن الوجود يكون ملقى هناك وفي حالة من القطيعة بحيث لا يركز إلا على نفسه، ولا يعتمد إلا على ذاته. وهذا يعني أنه في جوهره (حرية) بمعنى أنه على وجه الدقة لا يتوقف على شيء آخر سوى نفسه، فالحرية إذاً تعني الإمكان المطلق، كما أنها تعرف كبنونة الوجود تعريفاً وافياً^(٤٠).

فالحرية بالمعنى الوجودي تتضمن الفعل، وهذا يتضمن تأكيد العلاقة بين الحرية والفعل المسؤول. إن الوجود الإنساني في الحقيقة ذو طابع خاص يجعل كل فرد منا موجوداً حراً، قد قذف به وحيداً في هذا العالم، وسط إمكانياته الخاصة، فليس وجودي سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي، وتحقيق ذاتي والتعبير عن حريتي. فالوجود الإنساني إنما ينحصر في ذلك «الفعل» الذي به أخذ على عاتقي وجوداً هو وجودي الخاص، متحملاً مسؤولية خاصة أمام نفسي وأمام كل وجود آخر؛ ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل^(٤١).

(٣٨) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٣-٤.

(٣٩) جان بول سارتر، الوجود والعدم: بحث في الانطولوجيا الظاهرانية، ترجمة عبد الرحمن بدوي

(بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٨١-٨٢.

(٤٠) محمد، سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، ص ١٠٤.

(٤١) إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ١٣.

وهذا ما يعبر عنه ياسبرز بقوله «إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي هو نفسه على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية، فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسي»... ومعنى هذا أن ياسبرز يقرر وجود هوية (Identity) بين الوجود والحرية... فالوجود لدى ياسبرز يُفهم على أساس الحرية، باعتبار أن وجودي إنما هو اختياري لذاتي^(٤٢).

فالاختيار نقطة تحول في حياة الإنسان، لكنه يرتبط بتحقيق الفعل الذي أحقق به وجودي وحرיתי: «إنني أعني الحرية في الاختيار الوجودي، أي في القرار الذي اتخذه أنا ذاتي. وحيث أن الحرية هي الوجود، فإنه لا يمكن وضعها في تصور عقلي، إنني أعرفها علم اليقين على أنها لي ليس بالفكر بل بمحض واقعة الوجود»^(٤٣).

ولكن هل يمكن تعريف الحرية؟

يميل معظم الفلاسفة المعاصرين، وفي مقدمتهم ياسبرز ولافيل وغبريل مارسيل، إلى القول باستحالة تعريف الحرية، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون «موضوعاً»^(٤٤). إن وجود الحرية - عند ياسبرز - لا يندرج مطلقاً تحت نطاق النظام العقلي الموضوعي، فالحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفي في نطاق الموضوعية الصرف، لأن ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات. لقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى محاولة إثبات الحرية أو نفيها، أما ياسبرز فيرى أن من واجبنا عكس ذلك: أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة، أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكوني لإثبات الحرية) كما نطرح - ونرفض تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكلولوجي لإثبات الحرية)^(٤٥)، لأنها فعل متجدد، وليست موضوعاً يُدرس ويُقاس. «إن الحرية الوجودية ليست موضوعية، وهي غير قابلة للبرهنة عليها، ولا يمكن دحضها سواءً بسواء»^(٤٦).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٣) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣١٤.

(٤٤) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.

(٤٦) بوشنسكي، المصدر نفسه، ص ٣١٣ - ٣١٤.

غير أن إنكار ياسبرز أي تعريف للحرية لا يعني تقبلها كفكرة غامضة؛ فإن كان من الصعوبة تحديدها وتعريفها لكونها لا تقاس كمّاً، وليست موضوعاً، لأنها تدخل في نطاق الكيف وهذا صحيح، إلا أن لها تجليات، وتظهر في تأثيرها في الموضوعات، وفي الفعل الإنساني. إنها ترتبط إذّاً بالأفعال المتجددة، وهي قوى وطاقة نابعة من الذات.

فالحرية تنبثق من الصراع والتوتر بين الذاتية والموضوعية من جهة، وبالتالي، بين المنهج الموضوعي والمنهج الذاتي، إذ يحاول أنصار النزعة الموضوعية النظر إلى الإنسان باعتباره موضوعاً يمكن إخضاعه للقوانين الموضوعية، بينما يرى ياسبرز أن الذات عصبية على التحديد؛ حيث يرى «أن وجود الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد موضوع. وعبثاً يحاول أنصار النزعة الطبيعية أن يحصر الإنسان في أبعاده الجسمية والبيولوجية والتاريخية: فإن الإنسان مع ذلك لا بد من أن يظل «ذاتاً» فريدة في نوعها»^(٤٧).

فإذا أردنا أن ندرك ماهية الإنسان وجوهره، فلا بد من أن نتخطى كل معرفة موضوعية، كلّ يمضي نحو الأساس الأول للحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكاره وأفعاله معاً، وليست هذه الحقيقة الأصلية سوى تلك الحرية الوجودية التي تفلت منها بطبيعتها كل معرفة موضوعية^(٤٨).

فهو هنا يعرف الذات بأنها كل فعل ومعرفة تحدد نفسها بالانفصال المستمر عن الموضوع. فالحرية هي الذاتية، هي الوجود الكامن في أعماق ذاتي، والذي تناضل الذات لتحقيقه الفعلي في الخارج ومن خلال الموضوعات التي تشكل أول عائق تصطدم به الذات التي تكافح من أجل التجاوز لتحقيق وجودها.

إن الدليل الوجودي أو السيكلوجي كلاهما يدفعان بالإنسان إلى البحث عن الحرية خارجاً أو بعيداً عن ذاته في الظواهر الموضوعية المستقلة، فكلاهما يؤدي في نهاية الأمر إلى تأكيد الحتمية والجبرية والضرورة، وليس الحرية.

أمّا ياسبرز، فيؤكد على العكس من ذلك أنه ينبغي أن نبحث عن الحرية في أعماق الذات التي تعاني، وليس في الموضوع، حيث يقول «إن البحث عن الحرية والشك فيها، والإيقان بها، كل ذلك يدخل في صميم وجود الحرية،

(٤٧) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٣٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

غير أنني حينما أبحث عن الحرية، فإن هذا لا يعني أن ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي، بل الواقع أن مشكلة الحرية أولاً وأخيراً هي مشكلة في تلك الذات الإنسانية التي تريد أن يكون ثمة حرية. فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها، فهي تضع نفسها موضع السؤال، متسائلة عن إمكانية حريتها^(٤٩).

إن سؤال الذات ليس سؤالاً عن الأشياء أو الموضوعات الموجودة في الخارج، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات وموضوعه الذات، والذات تريد باستمرار أن تبدد وتكشف عن معنى وجودها، وحينما نسأل عن الحرية لا نسأل عن موضوع خارجي ولا عن مفهوم فكري. فالحرية إذاً ليست في نظر ياسبرز «مجرد مفهوم أولي من مفاهيم الفلسفة، بل هي العلامة الأولى لإشراق وجودنا. وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية، بل الكشف عن الذات»^(٥٠).

ولكن متى يسأل الإنسان عن حريته، ومتى يشعر بها؟

يسأل الإنسان عن الحرية حينما يشعر بخطر فقدانه لها، وحينما يريد أن يكون حراً. لقد قال هيغل قبل ذلك: يظل العبد عبداً إذا لم يدرك أن الحرية تشكل وجوده الحقيقي، وأن العبودية هي حالة غريبة وسجن ينبغي التخلص منه، «فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية، تلك الإرادة التي تبغي أن تكون حرة. أما الشك في وجود الحرية، فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر، وشكه في ذاته، مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضمناً موضوعياً لحريته؛ وهذا هو الأصل في سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية»^(٥١).

فمن يمتلك إرادة الحرية الذاتية إنما يسعى إلى الغوص في أعماق ذاته لكشف وجوده الباطني بتأكيد الحرية التي تشكل وجوده، ويسعى إلى تحقيق ذاته الحرة في الخارج باعتبارها نابعة من ذاته، وهي التي تنير له الواقع وتعيد تشكيله، لا تبحث عن من يمنحها الحرية، لأنها موجودة أصلاً في أعماق الذات، والموضوع يشكل نقبضها الذي ينبغي لها أن تتغلب عليه وتتجاوزها.

(٤٩) إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ٢٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

«والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة في كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته، أي أنه في خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية. إنني أدرك الحرية في اللحظة التي أشعر فيها بالخطر المميت الذي يتهددني باستمرار، خطر الجبرية الصارمة»^(٥٢). والخطر الذي يهدد الحرية الذاتية؛ الموضوعية والضرورة.

«إن الطفل لا يشعر بالحرية ولا يسأل عنها في طفولته لكونه يحيا حياة آمنة سياجها الوالدان والتقاليد، وحينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائي الذي كان يغطيه؛ يجد نفسه وحيداً قد خلا بينه وبين نفسه، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة، ورياح الحرية تعصف به من كل صوب، وحينها تنبثق في ذهنه فكرة المسؤولية والحرية»^(٥٣).

فالحرية تبرز مع ضغط الموضوعات الخارجية التي تهدد الوجود الذاتي. ويمكن أن نطلق على هذا الوجود الموضوعي الذي يحاصر الذات بالضرورة، أو الحتمية. فما هي طبيعة العلاقة بين الحرية والضرورة؟

سادساً: الضرورة والحرية

أكد ياسبرز أن الإنسان هو الحرية، ولكن ذلك لا يمنع الاعتراف بوجود الضرورة؛ فهناك ضرورة وقوانين موضوعية، ولكن الإنسان يسعى دوماً إلى فهمها بغية تجاوزها. وما تاريخ الإنسان إلا تاريخ صراعه الأبدي مع الضرورة، فالحرية لا تُعرف إلا بمعرفة نقيضها، أي «الضرورة»، ولا يمكن الحديث عن الحرية دون الإشارة إلى نقيضها، وإلا لما كانت هناك إشكالية حول الحرية بالأصل. هناك إذًا علاقة جدلية وتوتر مستمر بين الحرية والضرورة. فكيف ينظر ياسبرز إلى هذه العلاقة؟

يجعل ياسبرز من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرته عن الحرية. حقاً إن ياسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية. فالإنسان من جهة هو الموجود الذي يختار؛ وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تُفهم إلا بمعارضتها للضرورة؛ والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

الضرورة. إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة^(٥٤). وهنا نلاحظ أن ياسبرز يبدأ بالتراجع في تعريفه للحرية، فبعد أن رفض تعريفها أو البحث عنها في الخارج، نجده في هذه النصوص يؤكد وجود حد للحرية، وشرط لوجودها، وهو الضرورة الخارجية. ونحن نميل إلى فهم الحرية باعتبارها طاقة داخلية ذاتية يتعاضم وجودها في صراعها مع خصمها الموضوعي - الضرورة الخارجية والداخلية معاً، وليس في توقفها عند حد معين، كما يرى ياسبرز. فالفعل الحر يبدأ من نقطة ارتكاز، من ضرورة تحول دون ذلك الفعل، فيكون الفعل الإرادي لحظة تجاوز وقطعية وتمرد لتلك الضرورة. إنه صراع جدلي وأبدي بين نقيضين: الأول موضوعي، والثاني ذاتي وإرادي وروحي؛ «فهناك الضرورة الجسمية والطبيعية وضرورة المبادئ العقلية. وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق هذه الحرية بالفعل»^(٥٥).

إنه صراع المتناقضات؛ إن تاريخ الإنسان ليس سوى تاريخ أفعاله التي يتجاوز بها ماضيه وحاضره والآخر؛ حين ينبثق الوعي بالقول أنا لست ذلك الموضوع؛ فالحرية تشكل لحظة التميز والخروج على ماضيها وعلى ضرورة تكبل الذات.

وإذا كان هيغل قد رأى أن الحرية ليست إلا ضرورة قد فهمت، فإننا نرى أن الحرية ليست إلا ضرورة تم تجاوزها. غير أن ياسبرز لم يكتف بتحديد الحرية وتعريفها في تناقضها مع الضرورة الخارجية؛ بل نجده يعود إلى الذات في كمونها الباطني، وقد غزتها الضرورة.

إن الموضوعية تغزو الذات في أعماقها وتكبلها بأشكال متنوعة من المعوقات؛ فالماضي والتراث والعادات والتقاليد هي في مجملها قيم موضوعية تقع الذات أسيرة لها؛ تعوق الأفعال الحرة المبدعة المتجددة. ولكن الذات تحقق وجودها بالتجاوز المستمر لماضيها وحاضرها حين تتجه بأفعالها وأهدافها نحو المستقبل.

وهناك بالإضافة إلى الضرورة الطبيعية والجسمية والعقلية، ضرورة باطنية (داخلية) تشكل الحافز والدافع الداخلي للحركة، للعلو على الذات؛ إذ إن «ثمة

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

ضرورة أخرى هي من الوجود الإنساني بمثابة قانونه الباطن، وتلك هي الضرورة التي تعبر عن طراز أو أسلوب (Style) الوجود الإنساني؛ من حيث هو وجود خاضع للزمان والتردد والصراع والأزمات. فالحرية الإنسانية ليست مطلقة، بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض حتى تصل إلى مرحلة «الوجود الضروري»^(٥٦).

لكنني أرى أن الذات تمتلك حرية مطلقة في أساس وجودها؛ لكنها فقط تصطدم بعوائق موضوعية تسعى إلى تحطيمها وتجاوزها.

إن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يحققه الذات بتمردها على الضرورة. ذلك بأن الحرية الموجودة، كما يتصورها ياسبرز، ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة. ولكن هذه الحرية محدودة؛ لأنها تصطدم بضرورة خفية في وجود الذات الحرة نفسها^(٥٧).

وهكذا كلما تحررت الذات من ضرورة ومن عائق ظهرت أمامها ضرورة جديدة وعوائق أخرى تشكل نقطة ارتكاز لأفعال متجددة، وقوة دفع للتطور، وإلا ظلت الذات في مكانها دون فعل. ولذا، فإن «الصراع يعد شرطاً أساسياً للحياة، فليس ثمة نشاط لا يكمن فيه لون من ألوان الصراع، فكل موقف زمني هو بالطبع صراع»^(٥٨).

الصراع والحرية

يعدّ الصراع أمراً ضرورياً لتحقيق الذات؛ لوجودها ولحريتها. والوجود الإنساني هو نتاج صراع مرير بين الشقاء والسعادة، والشر والخير، الضرورة والحرية، الذاتية والموضوعية، الفرد والجمهور. ومع ذلك، «قد يكون من المتعذر علينا أن نقضي قضاء نهائياً على كل أسباب الشقاء، فالناس جميعاً يتطلعون إلى السعادة، والسعادة الخالصة ضرب من المحال، على أن تحقيق السعادة قد يفضي إلى فراغ، وبينما قد يقضي الشقاء على وجودي التجريبي، فإن السعادة الخالصة قد تهدد وجودي الحقيقي»^(٥٩).

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٥٨) ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص ٦.

(٥٩) الشنيطي، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ١٣٥ - ١٣٦.

هكذا ينبغي فهم الحرية وحدودها، كما يرى ياسبرز، أي أنها شروط وحدود قابلة للتجاوز، ولكن ينبغي ألا نفهم الحرية والفعل الحر على أنهما مجرد ردود أفعال؛ بل نعتقد أن الحرية تشكل أساس وجودنا الداخلي، ونسعى إلى تحقيقه في الخارج؛ وقد تحول دونه عوائق ينبغي تجاوزها.

تشكل الضرورة قوة دفع جديدة للذات، ونقطة ارتكاز، إذ دونها يظل الأنا بلا حركة، لأن الحركة والتطور هما نتاج تناقض وصراع بين طرفين وقوتين. وفي الحياة اليومية، وفي المجتمعات المعاصرة، يتجلى هذا الصراع بين نقيضين هما: الفرد والجمهور.

غير أن تأكيد ياسبرز التداخل بين الذاتي والموضوعي لا يعني خضوع الذاتي، بل يتضمن تأكيد التجاوز للموضوعية.

سابعاً: علاقة الأنا بالآخر – الفرد والجمهور

ولكن ما الخطر الذي يهدد الوجود الذاتي والحرية الفردية؟

تظل الذات في صراع دائم مع كل ما يهدد وجودها، وأهم أعداء الحرية هو الموضوعية بكل أشكالها، وأخطر الأشكال الموضوعية هو الجمهور الذي ينفر من الفرد المتميز. ولذا نجد أن ياسبرز يشير إلى الخطر الذي يهدد الوجود الفردي في ظل المجتمع الآلي المعاصر، الذي يجعل الإنسان يغترب عن ذاته، وسط الآخرين، ذلك «أن الوجود الإنساني يصبح وجوداً جماهيرياً، وهو الخطر الحقيقي، والداء الرهيب لعصرنا الذي يشير إليه نيتشه بصورة لم يعد للفرد فيها وجود من حيث هو شخصية؛ بل أرجع إلى وظيفة، والجمهور هو الذي كتب له الغلبة. إن الوجود المشخص في فرديات قوية في نخبة يتقهقر أمام وجود الجماهير التجريبية»^(٦٠).

ففي عصر الجماهير تختفي عظمة الرجال، وهذا ما يؤكد نيتشه، حيث يقول: «أفليست العامة هي من يسود هذا الزمان؟ ومع ذلك فإنها لا تميز بين العظيم والحقير». ويقول أيضاً: «مالي وللساحة العمومية ولعامة الناس ولضحيجهم وآذانهم الطويلة. أيها الرجال الراقون تعلموا مني؛ لا يعتقد أحد في الساحة

(٦٠) ستيبان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)،

العمومية بالإنسان الراقى، وإذا ما شئتُم أن تتكلموا على هذه الساحة كما تودون فإن العامة تتغامز قائلة «إننا جميعنا متساوون»^(٦١).

حقاً إن عظماء الرجال الذين غيروا مسارات التاريخ لم يعد لهم وجود في عصر الجماهير، عصر استبدال الفرد بغيره، عصر التسوية والتوسط والتماثل، إذ يرى ياسبرز، كما رأى نيتشه من قبل، «أن الغالبية العظمى من البشر، المحبوسين في وجودهم التجريبي والذين لا تقوم بينهم إلا روابط غير لازمة الوجود، ليست إلا جماهير يتعرض فيها الجوهر الإنساني للنفي». إن الإنسان باعتباره منتماً إلى الجماهير لم يعد ذاته، لأن الجماهير هي قبل كل شيء عنصر مذهب، وإن الجماهير لا واعية، متماثلة، ذات طابع كمي، دون نمط لا شكل لها. قابلة لتلقي الإيحاء، غير مسؤولة»^(٦٢).

ولذا يؤكد ياسبرز أن مهمة الفلسفة تكمن في الدفاع عن الحرية الفردية في هذا العصر الذي تتزايد فيه عملية دمج الفرد في الكيانات الكلية، «حيث تدرك الفلسفة أن المهمة التي تقع على عاتقها اليوم هي العمل على إيقاظ ملكة التفكير المستقل لدى الفرد، وتأكيد استقلاله في وجه شتى النزعات الاستبدادية والجماعية المتطرفة،... ولا بد للفلسفة أن تذكر كل فرد منا أن بإمكانه أن يكون عين ذاته، وأن يكف عن أن يكون إنساناً في اللحظة التي يتخلى فيها عن أصالته الفردية»^(٦٣).

إن نفور ياسبرز وكيركغارد ونيتشه من الجمهور إنما جاء لإحساسهم العميق بأن الجمهور يلغي المسؤولية الفردية، ومتى ما شعر الفرد أنه غير مسؤول، وأنه غير قادر على الفعل دون الآخرين، فقد تخلى عن وجوده وحرية، وصار أشبه بالآلة؛ إننا لا نرفض الوجود المشترك مع الآخرين، ولكننا نخشى إغفال التفرد الذي يعد أسمى ما وصل إليه الجنس البشري عبر تطوره ملايين السنين.

إن العودة إلى التماثل تعني العودة بنا إلى حالة الإنسان البدائية، فالارتقاء يتضمن الانتقاء والتفرد والتميز، هذا هو ما أدعو إليه في الفلسفة الفردانية.

Friedrich Nietzsche, «Thus spake Zarathustra,» translated by Thomas Common, in: (٦١)

Friedrich Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, Modern Library of the World's Best Books (New York: Modern Library, [1937]), p. 285.

(٦٢) سيمون دي بوفوار، واقع الفكر اليميني، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة،

١٩٨٠)، ص ٤٩ - ٥٠.

(٦٣) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٣١.

يشكل الوجود الاجتماعي أو الجماهيري الموضوعية والضرورة، وبالتالي فإنه يعدّ خطراً على التفرد والتميز والحرية. ولكن كيف تظهر البطولة الفردية؟ وما الذي يحول دونها؟

إن البطل يحدد نفسه بمقاومته الجماهير، ودون جماهير لا يكون هناك أبطال. إن وجود إنسانية متميزة ضروري كي يتميز البعض باختلافهم^(٦٤). إن هيمنة الأشكال الجماعية والجماهيرية تشكل خطراً على التميز الفردي. فـ «لكي يصبح الإنسان إنساناً حقاً يجب عليه أن يتحرر، وهو لا يستطيع التحرر في الواقع من حيث إنه كائن راهن (Real) واقعي، مغمور في جمهرة الشعب»^(٦٥). فالإنسان المتميز لا يحقق وجوده إلا بتجاوز الآخرين. «إن البطل الحقيقي يتميز بوفائه لدعوته. إن البطل يقاوم امتحان الجماهير التي لا يمكن فهمها»^(٦٦). «وإن الوفاء الذي يعط به ياسبرز هو تأكيد نهائيتها المتفردة، وبالتالي المطالبة بتمييزنا»^(٦٧).

فما الهدف والغاية النهائية للتاريخ الإنساني؟

ثامناً: غاية التاريخ الفرد أم الإنسانية؟

يمثل الجمهور الضرورة والكم، بينما تمثل الذات الفردية الحرية والكيف. لقد ساد في عصرنا شعور بأهمية الكم والكثرة والعدد والأغلبية، وظن البعض أن الحقيقة تقاس بحجم من يؤيدونها، وهذا يتعارض مع الوقائع؛ فالتاريخ يمدنا بتأكيدات تخالف ذلك، مفادها أن الحقيقة يخترعها الأفراد، وكل ما هو جديد هو من صنع الفرد وليس الجمهور. يخدعنا الكم ونظن أنه يتقدم على الكيف، وهذا الظن يسري على ما هو طبيعي، وليس للفرد تجاهها شأن، وإنما الشأن هو للكون، وللمادة، وللكتل، وبكلمة واحدة، لما له وزن، ولكن لنقلب هذا الحكم: إن أئمن ما في الكون هو الإنسانية، وفي تسلسل الوقائع، الفكر، وفي الكتل، الفرد الإنساني^(٦٨). أي أن أئمن ما في الوجود هو الكيف وليس الكم، الفردي وليس العام، النفس والروح وليس المادة. إن الجمهور كيان عام قابل

(٦٤) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠.

(٦٥) ياسبرز، نهج الفلسفة، ص ٨٢.

(٦٦) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٦٨) ياسبرز، نهج الفلسفة، ص ١٦٣.

للتشكل من قبل الفرد. فنحن ننظر إلى التاريخ على أنه «جملة لا يستطيع أن يعرفها أي إنسان، فأحداث التاريخ جملة ضخمة، والفرد يشعر بأنه أعزل، وكل ما يوجد إنما تحدده هذه الجملة (من الأحداث الكمية) وليس للفرد إلا الرضوخ، ولكن ما يتصل بالإنسانية هو على الرغم من ذلك، حصيلة تضافر جهود تافهة للمليارات الأفراد، كل واحد مسؤول عما يعمل، مسؤول بطراز حياته التي يحيا»^(٦٩).

وهنا نجد أن ياسبرز يؤكد الذاتية الفردية، ولكنه حين يدعو إلى التميز والتفرد والبطولة، لا يعني دعوته إلى وجود نخبة محددة من الناس، بل هي دعوة لجميع الأفراد ليتنافسوا ويكونوا جميعهم في مستوى الكيف المتميز، ومتى ما حدث هذا تنتقل إلى مستوى رفيع في ارتقاء الحضارة؛ «فالوحيدون الذين يستحقون اسم إنسان هم القادرون على هذا التحقيق، إذن فهو ممكن بالنسبة إلى جميع البشر الجديرين بهذا الاسم»^(٧٠).

لا يحقق الفرد ذاته بالانعزال عن الآخرين بل عبر الاتصال والانفتاح عليهم، ولكن عليه أن يصير شخصاً فاعلاً لا فرداً عادياً؛ فالفرد هو عنصر الجماهير البسيط، والشخص هو الفرد الحامل لدعوة تميزه من الجماهير، لكنها تربطه عملياً بالمجتمع. «أن تكون حراً وأن تكون نفسك فهذا الشيء واحد، التميز دوماً وأبداً»، الفرد لا بديل له، وليس المقصود الإنسانية بشكل عام، بل المقصود تحقيق الفرد^(٧١)؛ إذ يعدّ الفرد هدف التاريخ وغايته العليا؛ إذ يرى ياسبرز أن «هدف الوجود هو الفرد وليس للإنسانية هدف آخر سوى الرجال العظام، والأعمال العظيمة»، «وهدف الإنسانية لا يستقيم في غايتها، بل في نماذجها العليا فحسب»^(٧٢).

إن النماذج الأرقى هي الكفيلة بقيادة الشعوب إلى الأمام. ألم يقل نيتشه: لا ترسلوا نسلكم إلى الأمام؛ أي أن نهتم بالكيف وليس بالكم، وإيجاد أفضل النشء ونحسن تربيته. هكذا، كان نيتشه ومن سار على خطاه يطمحون إلى إيجاد إنسان يعلو على ذاته. غير أن ذلك لا يعني الدعوة إلى سيادة الفرد المستبد، أو إلى

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٧٠) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٧-٨٨.

(٧٢) أودوف، على دروب زرادشت، ص ٣٢٨.

سيادة النخبة، بل هي دعوة إلى تميز الكل: «إن النزول إلى الجمهور، إلى عامة الناس وسوادهم الصاخب المختلط، أمر محتوم من أجل الحرية الحقيقية»^(٧٣).

ومن أجل تربية الناس وإعدادهم، كي يحرروا أنفسهم ويحققوا وجودهم، ليكون كل فرد مسؤولاً عن حريته واختياره ومسؤولاً عن أفعاله، فإن «على الفيلسوف الإصغاء إلى الناس، ليشاطرهم تفكيرهم وحياتهم، ويرشدهم إلى السمو والتعالى»^(٧٤).

وهذا يقودنا إلى موضوع آخر، هو موضوع التواصل بين الأنا والآخر، حيث يؤكد ياسبرز فكرة «الأصل» فيذهب إلى أن الذات أو الأنا الأصلية تنطوي على شيء لا يقع تحت طائلها، كما يظهر من كلمة الأصل نفسها، فالذات لم تخلق نفسها، وحريتها هي شيء قد وهب لها دون أن يكون في وسعها أن تخلقه، وهذا هو معنى عبارة ياسبرز «إنني لا أكف عن خلق نفسي، ولكنني مع ذلك لست خالقاً لوجودي»؛ ففي وجودي شيء ليس من خلقي، وحيث أوجد حقاً فأنا لست مجرد ذاتي، إنني قد أعطيت لذاتي، لأن حريتي قد منحت لي من الخارج. فأنا لا أوجد إلا بذلك الآخر، الذي هو أصل وجودي وصميم ذاتي، والذي هو مني بمثابة المبدأ المتعالى، وليس للحرية من غاية سوى أن تفنى في تلك الحقيقة المتعالية التي تكشف عن حدود الحرية وعن كيانها الغامض^(٧٥). وهذا ما يميز ياسبرز عن سارتر، على الرغم من تأكيدهما معاً أهمية التواصل، حيث يبحث ياسبرز عن سند خارجي للوجود الذاتي، ويؤكد سارتر أيضاً أهمية الآخر كشرط لإدراك ذاتي.

إنني لا أعرف ذاتي إلا من خلال الآخر؛ حيث يصف سارتر علاقة الأنا بالآخر بقوله: «إن وجودي «لذاته» يتضمن شيئاً متمماً هو (الوجود من أجل الآخر)... إن كل شخصية إنسانية تعامل - أناها - بوصفه أنا مستقلاً، بوصفه حرية مطلقة، ولكن حينما ينظر الآخر إليّ، فإنه يمتلك وجودي، فوجودي العميق يكمن خارج ذاتي. إن الآخر يفضحني»^(٧٦). يتحدث سارتر هنا عن

(٧٣) ياسبرز، نهج الفلسفة، ص ١٦١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٧٥) إبراهيم، مشكلة الحرية، ص ٥٨.

(٧٦) ت. أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقايوي (دمشق: دار دمشق،

١٩٨٤)، ص ٤٣ - ٤٤.

العلاقة مع الآخر التي تتميز بالصراع، بينما يراه ياسبرز صراعاً غرامياً، حينما يؤكد أهمية التواصل.

تاسعاً: فكرة التواصل بين الذات (التمركز والانفتاح)

هل يحقق الوجود الإنساني ذاته وحرية بالانعزال عن الآخرين أم بالتواصل معهم؟

سعى ياسبرز في فلسفته إلى تأكيد هذا التداخل والتواصل العميق بين الوعي والوجود، بين الذاتي والموضوعي، ثم انتقل بنتيجة تلك المقدمة إلى تأكيدها في العلاقة بين الأنا والأنت في نظريته التي تؤكد التواصل بين حريتين لا تلغي أحدهما الأخرى، حيث ينتهي بنا ياسبرز إلى تأكيد فكرة الاتصال وليس العزلة، إذ يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ الوجود بمفرده (أنا لست موجوداً إلا مع الآخرين ووحدي لست شيئاً). إن الاتصال بـ «الآخر» هو أسمى هدف من أهداف الفلسفة، والاتصال الوجودي الذي يضعه ياسبرز نصب عينيه يختلف أكبر اختلاف عن الصراع في سبيل الحياة؛ ذلك الذي يصفه سارتر؛ إذ يصف ياسبرز هذا الاتصال باعتباره «صراعاً بين عاشقين لا يحاول كل إنسان فيه إخضاع الآخر أو امتلاكه، بل أن يحمله على كسب وجوده الحقيقي»^(٧٧).

ويبدأ ياسبرز بتأكيد فكرة الاتصال بين الأنا والآخر بقوله: «ينبثق الوجود من ذاته، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته: فليس هناك وجود إلا من حيث هو تواصل واع، بحيث أنني لا أوجد إلا في التواصل... وهذا التواصل الوجودي هو عملية كشف، وهو كذلك وفي الوقت نفسه عملية تحقيق الأنا باعتباره هو هو (Selbst). في هذا التواصل الوجودي يهب «ما هو هو» نفسه إلى نفسه في عملية من الخلق المتبادل. إن التواصل هو صراع غرامي»^(٧٨). فالإنسان يحقق وجوده في التواصل مع الآخرين، ولكن دون أن يفقد ذاتيته. «إن النبل الحقيقي ليس من عمل كائن منعزل، إنه في الارتباط بين البشر الأحرار»^(٧٩).

وهكذا نجد أن ياسبرز يسير على خطى نيتشه ليؤكد التفرد، ولكنه ينقلنا إلى

(٧٧) بول فولكييه، هذه هي الوجودية، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر،

١٩٥٠)، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٧٨) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣١١.

(٧٩) دي بوفوار، واقع الفكر اليميني، ص ٨٥.

مرحلة جديدة هي الاتصال بالآخرين؛ إذ «تخاطب الفلسفة عند ياسبرز الفرد الذي يكون نفسه، والذي يستطيع أن يبرهن على ذاته في عزلته، وهو وحده الذي يستطيع أن يشرع في الاتصال بغيره»^(٨٠).

لا يحقق الإنسان وجوده وذاته إلا عبر عملية التواصل مع الآخر؛ «في الاتصال وحده تتحقق كل حقيقة أخرى، وفي الاتصال نفسه أكون نفسي، ولا أحيأ مجرد حياة، بل أحقق الحياة»^(٨١).

إن تحقيقي ذاتي وحرיתי لا يتم إلا مع الآخر؛ «إن ما أكدسه لي وحدي في التأمل قد يغدو لا شيء إذا بقيت هناك. إن كل ما لا يتحقق في التواصل لا يوجد. وكل ما لا تمتد جذوره فيه ليس له أساس كاف، فالحقيقة تبدأ مع شخصين، هذا هو السبب في أن الفلسفة تقتضي أن يبحث المرء باطراد عن التواصل»^(٨٢).

فالتواصل يعدّ وسيلة الأنا للظهور، والتميز، حتى الذات الإلهية لا تعرف إلا في التجلي في العالم، في عملية الخلق. حيث «لا يكشف الله عن نفسه إلا عن طريق غير مباشر، وإلا من خلال حب الإنسان للإنسان... الاتصال إذن هو هدف الفلسفة»^(٨٣).

غير أن الاتصال بالآخر لا يعني التنازل عن الحرية الذاتية، ولا التحول إلى الموضوعية، بل يعني الانفتاح دون الذوبان في الآخر. هذا التواصل ليس نتاجاً لعلاقة ضرورية، يكون الفرد فيها مجبراً على التواصل، بل إنه تواصل اختياري وإرادي. إن الحب ليس هو بذاته التواصل فحسب، بل هو منبع التواصل أيضاً^(٨٤).

عاشراً: الحرية السياسية

ولكن كيف يتجلى هذا التواصل، وفي أي المواقف؟ يقول ياسبرز «إن التواصل يمكن أن يظهر في القيادة وفي الخدمة من حيث هي إخلاص وتواضع

(٨٠) مراد وهبة، الأيدولوجيا والحضارة (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ١٩٧٨)، ص ٧٢.

(٨١) كارل ياسبرز، «منابع الفلسفة» في: ياسبرز، نصوص مختارة من التراث الوجودي، ص ٧٥.

(٨٢) ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص ٢١٧.

(٨٣) ياسبرز، «منابع الفلسفة»، ص ٧٥.

(٨٤) بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص ٣١٢.

ومسؤولية، وفي العقد الاجتماعي الذي يعتبر شرطاً لوجود الجماعة البشرية، وفي المناقشة حين يكون بين المتناقشين تفاهم متبادل، وفي الحياة السياسية إذا لم تتحول إلى مطلق»^(٨٥).

فالمشاركة السياسية تعدّ وسيلة للفرد لتحقيق حريته وتميزه، حيث يناشد ياسبرز الفرد لتحقيق وجوده لا بالانفصال عن المجتمع بل عبر المشاركة السياسية؛ إذ يقول «بالحرية السياسية يصبح الإنسان ذاته، وذلك بأن واحد بتحقيق الحرية داخل أمته، وبتأكيد الذات بإزاء الخارج»^(٨٦).

إن جوهر التعددية السياسية وشرطها الأساسي هو الاعتراف بالآخر، بالحرية الفردية في إطار النسق أو الوجود العام، الحرية الفردية في الأمة. «إن الحرية السياسية وحدها تجعل المرء إنساناً تاماً، وبالسياسة ينبغي محو العنف لمصلحة قوة الحق والحرية الشخصية، ولا يحد هذه الحرية إلا حد واحد، أن تستطيع التعايش مع حرية الغير»^(٨٧).

ففي المشاركة السياسية تتحقق حرية الذات الفردية، وهذا ما أكدّه هيجل، الذي يقرر أن الفلسفة بوصفها التجلي الأسمى للحرية لا تظهر إلا مع ازدهار الحرية الفردية بعد تحررها من عبودية الوعي الجماعي، الموضوعي، الذي يلغي دور الفرد وحريته، حيث «يتوقف ظهور الروح تماماً، عبر التاريخ، على ازدهار الحرية السياسية، وتبدأ الحرية السياسية - أي الحرية في الدولة - عندما يشعر الفرد نفسه بأنه فرد، عندما تدرك الذات أنها ذات داخل إطار الكلي، أو عندما يظهر إلى النور الوعي بالشخصية، أو الوعي بأن لها قيمة لا متناهية في ذاتها... إن تفكير المرء في نفسه على أنه وجود حر يرتبط بذاته؛ ذلك يتضمن - على وجه الدقة - لحظة الحرية السياسية والحرية العملية»^(٨٨).

لكننا نرى أن العمل السياسي بقدر ما يعدّ وسيلة لتحقيق الحرية، فإنه مع ذلك يعدّ أكثر المجالات التي يتم فيها التآمر على الحرية أيضاً.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٨٦) ياسبرز، نهج الفلسفة، ص ٧٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٨) محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي،

١٩٩٧)، ص ٣٦٨.

حادي عشر : الحرية والسلطة

ولكن كيف يمكن تحقيق الحرية والفردية والتواصل معاً؟ إن العمل السياسي يعدّ وسيلة فاعلة لذلك، ولكن ذلك كله لا يتحقق دون سلطة سياسية تحقق ذلك التناغم بين الأنا والآخر، بين الفرد والمجتمع، حيث تكون السلطة إحدى أهم الوسائل التي تنظم العلاقة بين حريتي وحرية الآخر.

يؤكد ياسبرز العلاقة الجوهرية بين الحرية والسلطة، كما هو الحال بين الحرية ونقيضها الضرورة؛ بل إنه يرى هنا أن السلطة ضرورة للحرية؛ إذ «ليس للحرية معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة، ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية»^(٨٩). فالسلطة ضرورية لحماية الحرية نفسها من خصومها، من جهة، ومن سوء استخدامها، من جهة أخرى.

لقد ناضل الإنسان في كل مراحل تاريخه من أجل الحرية ضد كل أشكال العبودية، ولكن ما إن يحصل عليها حتى يجد نفسه بإزاء قوى جديدة، تكبله، فيسعى إلى تحطيمها وتجاوزها، ويتم أحياناً كثيرة تدمير الحرية بعدم إدراك جوهرها الحقيقي، وإذا بالإنسان يسعى إلى البحث عن سلطة تحمي حريته الفردية، حيث تواجه باستمرار من قبل قوى متسلطة هي السلطات بأنواعها المختلفة، الأسرة، المجتمع، الدولة، والمؤسسات والأحزاب... إلخ. ولصون الحريات الفردية، طالب الأفراد بتضييق سلطة الحاكم، ورأى الناس أن الديمقراطية هي البديل للديكتاتورية، للتوفيق بين الحرية والسلطة، وبين الحرية والنظام، لكي لا تتحول الحرية إلى فوضى، والسلطة إلى أداة قمع للحرية.

يقول جون ستيوارت مل: «ما زال النزاع بين الحرية الشخصية والسلطة الأميرية أوضح الظواهر فيما نعرف من تاريخ أقدم الأمم لاسيما اليونان والرومان والإنكليز... فكان معنى الحرية إذ ذاك حماية الأفراد من استبداد الحكام. وكان الحكام يعتبرون خصوم الرعية حتماً وبحكم الضرورة، وكان مثل الرعية، من ضعافها وأقويائها، مثل قطيع من الغنم تهدده طائفة من الذئاب. فلجأ الأفراد إلى أقواهم ليحميهم، لكنه كان أشد بطشاً بهم. ولهذا اتجهت غاية الناس إلى تغيير سلطة الحكام. وهذا التغيير اتخذ عندهم معنى الحرية».

(٨٩) ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص ٢٩٩.

«وقد اتخذ الناس وسيلتين لحماية أنفسهم من الحاكم: الأولى إجبار الحاكم على منح ضمانات وعهود معينة تسمى الحقوق السياسية، ويعتبر الاعتداء عليها إخلالاً بواجبات الحاكم. أما الثانية، فهي إقامة الحدود الدستورية، وبمقتضاها صارت موافقة الأمة أو بعض الهيئات المفروض فيها تمثيل الأمة، شرطاً لازماً لإنهاء طائفة من أعمال السلطة الحاكمة»^(٩٠).

وظل العمل بإحدى هاتين الطريقتين سارياً لفترة طويلة من الزمن، حتى وصلت المجتمعات إلى فكرة أنه يجب أن يكون هناك نواب عن الشعب في الحكم يتم تنصيبهم عبر الانتخابات الحرة والديمقراطية. ورأى البعض أن هذه الطريقة مناسبة؛ لأن الحاكم حين يسيء استخدام السلطة يمكن محاسبته وعزله من قبل الشعب. ولذا ظهرت في هذا الإطار الحكومات الجمهورية، والأحزاب البرلمانية المنتخبة من قبل الشعب.

ويقول ياسبرز: «في القرن التاسع عشر انتهى الكفاح في أوروبا ضد السلطات التي يرجع عهدها إلى العصور الوسطى، بمنح كل فرد قدراً من الحرية، ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ. ونجم عن ذلك فيما يظهر أن كثيرين من الناس لم يدركوا ما يصنعون بالحرية التي ظفروا بها. فقد انحرفت وصارت أقرب إلى الهوى والتحكم»^(٩١).

ناضل الإنسان من أجل الظفر بالحرية التي تعدّ أساس وجوده، ولكن ما إن يحصل عليها حتى تتحول ممارستها إلى شكل جديد من أشكال العبودية، إمّا بسوء استخدامها فتتحول إلى الفوضوية، وإمّا بسيطرة الأغلبية عبر العملية الديمقراطية، فتمارس الإرهاب على الأقلية.

إن معظم الحريات قد قضي عليها في المهد باسم الحفاظ على وحدة المجتمع وإرادته العامة، وهذه المبالغة في الروح الجماعية أفقدت الفردية الإنسانية حريتها وتميزها، وتساوى الكل تحت نير الحاكم. وبنضال الإنسان ظهرت النزعة الليبرالية التي دعت إلى تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية، ولكن نتائجها لم تكن كذلك؛ فقد تحول الإنسان إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة تضاءلت فيها حريته واغترب عن منتجاته التي ارتدت لتدميره والفتك به.

(٩٠) جون ستيوارت مل، الحرية، ترجمة طه السباعي، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٥-٦.

(٩١) ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ص ٢٩١-٢٩٢.

واغترب عن ذاته، وفقد حريته. ولذا كان رد الفعل الثوري المتمرد من جانب معظم تيارات الفلسفة المعاصرة بشكل عام والفلسفة الوجودية بشكل خاص، إعلان الخطر الذي يهدد الإنسان، ومهاجمة كل نزعة شمولية، وإعلان انحيازها إلى الحياة أولاً، ولل فردية التي هي هدف الحياة وقيمتها ثانياً. وكان الرد كمحاولة لإنقاذ الإنسان الفرد من ذلك الاغتراب الذي يعانيه؛ «إذ أخذ بعض الرجال والأحزاب على عاتقهم في بعض الدول الأوروبية إنها فوضى العصر، بإقامة حكومة ديكتاتورية، فهدموا المنظر المسرحي، وبنوا سلطتهم الجديدة على أساس من الطغيان الغاشم، الذي نفذ إلى كل بيت، وامتد نفوذه إلى الحياة الروحية فأصابها بالشلل»^(٩٢).

جاءت الأنظمة الاشتراكية محاولة إنقاذ الإنسان من حالة الاغتراب والقهر في المجتمعات الرأسمالية، إلا أنها وصلت إلى النتيجة السابقة نفسها، حيث صهرت الأفراد في كيان واحد هو الدولة والحزب الواحد، وجمدت حياة الأفراد وقواهم الإبداعية لتجعل معيار كل عمل متميزاً معبراً عن الواقع الموضوعي، وعمّا يسمى الإرادة العامة. ومن جديد، تذوب الشخصية الإنسانية، خالقة القيم والحضارة.

«وفي غمرة هذا الوضع ذهلت الجموع، فلم تدرك أنها بهذا فقدت حريتها، فألقت بنفسها في أحضان العبودية؛ ظناً منها أن هذا هو التحرر، فعاشت غافلة سعيدة، وانغمست في شهوة العنف الذي مارسه إمّا مكتوية به وإمّا معذبة به الغير»^(٩٣).

فالوجود الإنساني يتعرض للخطر إمّا بفعل السلطات الاستبدادية، وإمّا بالاستخدام الخاطيء للحرية؛ حين تصبح حرية غير مسؤولة، وتؤدي إلى الفوضى. ومع تزايد إحساس الناس وإدراكهم للحرية الحقيقية؛ كان لزاماً على المستقبل أن يواجه ذلك السؤال الجوهرى، وهو: كيف يمكن حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية؟

فبينما كان الناس يطالبون في الأزمنة السابقة بحقوقهم في الحرية ضد سلطة غاشمة، نجد المسؤولين اليوم يتوسلون بالسلطة ضد سوء استخدام الحرية^(٩٤).

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

وإذا كان معظم الوجوديين يرون في السلطة، أيّاً تكن، عدواً أساسياً للحرية، فقد اختلف ياسبرز عنهم بتأكيد أهمية السلطة، إلا أنه يقصد تلك السلطة التي تحمي الحرية وتنظم أفعالنا، ويرفض السلطة التي تقمع الحرية. إن بين السلطة والحرية نسبة تضاييف، وكل منهما أقل صدقاً وأقل صفاء وأقل عمقاً دون الأخرى، ولا تتعارضان إلا عندما تصير الحرية تحكماً والسلطة عنفاً، وبقدر ما تتسع الهوة بينهما تفقد كليهما خواصهما الجوهرية. ولن يعرف الفرد منا واجبه إن عاش مستسلماً لأهوائه دون سلطة يخضع لها. وهكذا نرى أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة. فالحرية تستمد مضمونها الذاتي من السلطة^(٩٥).

تكمّن إشكالية الحرية في إمكانية التوفيق بين الحريات والأهداف المتناقضة؛ فعند وجود تعارض بين الحريات يكون القانون والنظام هما المعادل الموضوعي لتنظيم أفعالنا الحرة، ذلك «أن المجتمع المثالي مستحيل؛ ذلك أن كل القيم تتعارض مع قيم أخرى. حتى الحرية التي قد تكون أسمى القيم الاجتماعية والشخصية، حتى هذه لا بد أن تكون مقيدة، لأن حرية هانس قد تتعارض مع حرية بيتر، وهذا يعود بنا إلى ما قاله كانط من أن مهمة التشريع هي أن يسمح للقدر الأقصى الممكن في الحرية لكل فرد، بأن يوجد جنباً إلى جنب، مع أقصى قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر. بمعنى آخر: إن الحرية لا بد للأسف أن يقيدها القانون والنظام. إن النظام معادل ضروري للحرية»^(٩٦).

ثاني عشر: السلطة والاعتقاد

غير أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال فهم الحرية على أنها الخضوع للسلطة، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض وانعدام الحرية، فما يقصده ياسبرز ليس الخضوع للسلطة حينما تمارس القمع والعنف على الفرد، بل يعني الخضوع للسلطة عن طريق الاعتقاد بأهميتها: «ترتبط السلطة بالقوة الحاكمة الحقيقية الفعالة التي تأمرنا بالطاعة وتخضع عليها»^(٩٧).

يعدّ الاعتقاد عاملاً أساسياً في تنظيم العلاقة بين السلطة والحرية. فالحرية

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٩٦) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً، ترجمة أحمد مستجير، الألف كتاب الثاني؛ ٢١ (القاهرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ١٥١.

(٩٧) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

هي الأصل أو المطلب، والسلطة ضرورية لتنظيم أفعالنا الحرة، وتوجيهها، ونحن نخضع للسلطة حينما نعتقد بأهميتها هذه.

فالعلاقة إذاً تقوم على الاعتقاد وليس على الخضوع ؛ لأن ذلك ينفي الحرية، حيث لا يستقيم وضع العنف أساساً للاعتقاد بالسلطة. «قد يحدث أن تطاع القوة الحاكمة التي ليس بالإمكان مقاومتها دون أن تحصل بذلك على السلطة، وعلى العكس من ذلك ؛ لا يكون أيّ عنف إذا قامت السلطة على الاعتقاد، فالسلطة صورتها المثالية ؛ أنها قوية دون عنف، باقية دون قسر، وكلما زاد القسر ضعفت السلطة. فمقدار العنف الذي تستخدمه السلطة هو مقياس لضعفها»^(٩٨).

وحينما يمنح الأفراد مشروعية للسلطة، ويعتقدون بضرورتها، لضمان حياتهم وممارسة حرياتهم في ظلها، تكون قوية، وحينما يضعف الاعتقاد بها تتحول العلاقة بين الحرية الفردية والسلطة إلى مرحلة الصراع، لأن السلطة يفترض أنها تستمد قوتها من الأفراد، وهذا ما يفترض في الأنظمة الديمقراطية، أو الليبرالية.

أما الأنظمة المستبدة، فإنها تستمد قوة السلطة من شخص الحاكم نفسه، فرداً أو جماعة. وهذا هو مغزى أنصار نظرية العقد الاجتماعي (توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو) الذين أكدوا أهمية السلطة للحفاظ على الحياة والحرية، ولكنها تفاوتت لديهم، وهو ما أدى إلى أن ينظر هوبز إلى الاستبداد الفردي، وينظر روسو إلى الاستبداد الجماعي، بينما يقدم جون لوك صورة مثالية للسلطة والحرية تقوم على الاعتقاد والاتفاق.

خاتمة

يؤكد ياسبرز أهمية التداخل والعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، ولكن ذلك لا يعني التخلي عن الحرية الفردية والتميز.

إنه مثل هايدغر، يبدأ بفكرة الوجود المشترك لينتهي إلى تأكيد الوجود الفردي المتعين، ويصل في نهاية الأمر إلى القول إن الحياة وسط الجمهور تُفقد الذات خصوصيتها، وهذا ما نجده لدى جميع الفرديين ؛ إذ لا ينكرون حتمية العلاقة بين الذوات، ولكنهم يرون أنها علاقة غير متكافئة، حيث تذوب الذات

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

في النحن - وهذا هو القاسم المشترك بين كيركغارد ونيتشه وهایدغر وياسبرز وسارتر، وغيرهم.

كما لاحظت أن ياسبرز يؤكد التفرد، ويرفض هيمنة الجمهور على الفرد، ولكنه يدعو إلى الانفتاح والاتصال بالآخرين، لأننا لا نحقق وجودنا إلا من خلالهم. إن الذات لا تُعرف إلا من خلال الآخر، هذا هو موقف كل الوجوديين.

كما لاحظت أن ياسبرز، على العكس من بعض الفلاسفة الوجوديين (هايدغر وسارتر)، يعطي مساحة من تفكيره الفلسفي لإشكالية الوجود المطلق - أو الشامل - الموضوعي، باعتباره وجودياً مؤمناً، وكأنه لم يغادر مشكلة الوجود العام بشكل نهائي. غير أن هذا التوجه لديه لا يعني اختلافه معهم حول الإشكالية الأساسية للفلسفة الوجودية (أعني البدء من الوجود الذاتي، الفردي)، بل أجده يسير في النسق الوجودي، الذي يضع الذات في مواجهة الموضوع، إلا أنه يجعل من الوجود المطلق - الشامل خلفية للذات والموضوع، ولذا ينبغي تأكيد هذه الفكرة لديه؛ فقد لاحظت أنه يبدأ من الوجود الذاتي لينتهي منه إلى الوجود العام.

ولكن ما المنهج الذي استخدمه ياسبرز لعرض فلسفته؛ باعتبار أن لكل فيلسوف منهجاً يستخدمه للكشف عن الحقيقة أو للبرهنة على نظريته أو لإيصالها إلى الآخرين؟

● من خلال دراستي نصوص ياسبرز وجدت أنه يستخدم المنهج الجدلي لتوضيح أفكاره، بمعنى أنه حينما يود إبراز فكرة ما يؤمن بها كان يقدمها بعرض نقيضها؛ فحينما يود تأكيد الذاتية وتعريفها - يعرفها بنقيضها - فيقول إن الذات هو ما لا يمكن أن يصبح موضوعاً.

● وحينما يتحدث عن الحرية الذاتية يعرفها بنقيضها، أي الضرورة أو السلطة.

ولكنني لاحظت أنه يرفض النظرية الأحادية، بل نجده يتعامل مع النقيضين باعتبارهما يشكلان مظهرين لحقيقة واحدة تجمعهما. فالذات لا تحقق وجودها إلا مع الموضوع ومن التداخل، بينهما ينتج الشامل كخلفية تشملهما معاً؛ إلا أن الشامل ليس له بداية مطلقة بل يعد نتاجاً للعلاقة بين الذاتي والموضوعي.

ولا يرى للحرية وجوداً دون ضرورة تدفعها وتواجهها. ويرى أن الحرية

لا تستقيم إلا بوجود سلطة تنظمها، وإلا تحولت إلى فوضى. . والموضوع لا يدرك إلا بذات واعية تمنحه الوجود، وليس الوعي إلا قالباً فارغاً من أي مضمون لموضوع مدرك، وهو هنا يؤكد المنهج الفينومولوجي لدى هوسرل الذي يقرر أن الوعي هو وعي بشي ما.

وهكذا وجدنا أن الفلاسفة الوجوديين عموماً، وياسبرز بشكل خاص، قد استفادوا من مصدرين أساسيين هما:

١ - المنهج الجدلي عند هيغل، بمعنى أن الأنا لا يوجد إلا في مواجهة الآخر؛ فهو الذي يمنحني مشروعية وجودي، كما قال سارتر.

٢ - و المنهج الفينومولوجي عند هوسرل، الذي أراد من خلاله جعل الفلسفة علماً دقيقاً، وكان هدفه إدراك ماهية الأشياء، إلا أن الوجودية حولت الموضوع من دراسة الظاهرة إلى دراسة ماهية الإنسان ووجوده.