



الفصل الرابع

الوجود نحو الموت



* قلق الموت

* سر الموت

* الحرية تجاه الموت

obeikandi.com



اتسمت الفلسفة، في القرن العشرين، بتركيز واسع النطاق حول فاعلية الذات الإنسانية. فقد حدثت قفزة كبيرة - على صعيد الوجود البشري - منحت الإنسان تفوقاً مطلقاً على بقية الكائنات الحية. فهو لم يعد سيد الطبيعة، لكونه كائناً مفكراً فحسب، بل أصبح يحتل - إلى حد ما - مرتبة الإله الوثني الفعال، كما عرّف في عهد الأسطورة (1).

في هذا السياق، كان من الطبيعي، أن تحتل الذات البشرية الخلاقة، مكان الصدارة في سلم الأولويات الفلسفية. فالإنسان الذي بات يحكم الأرض، في ظل إله يحكم الكون، أصبح لغزاً ينبغي فهمه وإدراكه بعمق. والفيلسوف الذي أمضى زمناً طويلاً، يسبر العلاقة بين الله والطبيعة - بمفارقة وعلو خاص - وجد نفسه يقف وجهاً لوجه، أمام صرخة الأعماق وهي تبحث عن حقيقتها الإنسانية المتميزة، متوجة بقلق فكرى مدمر (2).

وفي متاهة هذا العصر، وقفت الفلسفة أمام الإنسان، مدفوعة كي تتغلغل في أعماقه، لتكشف حدة معاناته؛ ومدى إيمانه بعدم جدوى الحياة، وعبثية كل أمل يخضع سلفاً لنهاية محتومة. وفي قلب هذا الوجود، تحول الموت إلى بركان يفور بالمرارة واليأس، ويتفجر بصمت وعنف داخل الذات البشرية. هذا الموت، الذي جعل حلم الحياة مستحيلًا، ولّد داخل الإنسان حرية شاملة؛ هذه الحرية مشحونة بالخوف والقلق، ومرهونة بالانتهاء في كل لحظة (3).

لذلك ارتبط الموت، في كثير من التفسيرات، بالحرية؛ فالحرية هي الإمكانية - على حد قول "هيدجر" - و"الموت هو الإمكانية المطلقة" بمعنى عدم إمكان أي وجود بشري على الإطلاق.

"الموت هو آخر الممكنات جميعاً"، هو الإمكان الذي يجعل بقية الممكنات كلها (أي كان نوعها) غير ممكنة" (4).

ومن هنا، فإنه من ناحية الإمكان^(*)، فالموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط^(**). وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية. فـ "أنا حر حرية مطلقة، لأننى قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر"^(***). ولهذا عدّ البعض الموت بأنه أفضل شىء في الوجود، لأنه مصدر الحرية .

الموت، إذن، هو العنصر الجوهرى في الوجود، فحيث يكون الوجود؛ يكون بالضرورة الموت، لذلك اهتمت الفلسفة الوجودية بـ "الموت" وأصبح من موضوعاتها الرئيسية، لأنه يدخل في صميم الوجود البشرى ويتغلغل داخلياً في هذا الموجود⁽⁵⁾.

والرؤية الوجودية تتضمن المغزى الخاص الذي يتخذه الموت بالنسبة للإنسان، الذي يعرف وحده من بين المخلوقات الحية جميعاً، أن عليه أن يموت. ومن هنا يعرف "الوجود الإنسانى" بأنه وجود نحو الموت، فبقدر ما يحقق وجوده ويتخذ قراره لصالح توجهه نحو الموت؛ فإنه بذلك يحقق الحرية نحو حدث الموت.

* * *

(*) الإمكان عند "هيدجر" Heidegger (1889-1976)، هو ضرب من الوجود يستطيع الإنسان أن يختاره وأن يسقط فيه ذاته، وأغلب الظن أن المرء في حالة الانتحار يختار الموت بوصفه إمكاناً يمكن أن يتحقق.

(**) هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية دينياً، فيقال: أن الموت دخل العالم بسبب خطيئة آدم التي أدت إلى طرده من عالم الخلد، فأصبح لأول مرة قابلاً للفناء والموت. ويقول القديس "بولس": "بواسطة الإنسان نفذت الخطيئة إلى العالم"، ولما كانت الخطيئة الأولى تعبيراً عن ممارسة الإنسان لحريته لأول مرة، فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية .

(***) يرى "سارتر" Sartre (1905-1980) أنه من العبث أن نلجأ إلى الانتحار، بوصفه نهاية للحياة؛ ذلك لأن الانتحار هو بعد كل شىء فعل تقوم به الذات، وكل فعل يستمد معناه من المستقبل. فالمستقبل وحده هو الذي يضيف على الانتحار دلالته، ومن هنا فليس للانتحار أى دلالة: "إنه - على حد قوله - شىء منتفى المعنى، لأنه يمنع المستقبل، والمستقبل وحده هو الذي يضيف على حياتى ومشاريعى معناها".

قلق الموت

تظهر مشكلة الموت مرتبطة بسؤال مهم هو: كيف يمكن للمرء أن يدرك الوجود البشري ككل؟ إذا كانت طبيعة الوجود البشري ذاته هي أن "يخرج من" وجوده الحالي إلى وجود جديد، بحيث يكون في كل لحظة غير مكتمل؛ ويكون في طريقه إلى وجود جديد ممكن؛ ألا يستحيل – في مثل هذه الحالة – أن نراه في شموله؟ ألا يجوز، إذن، أن الموت هو الذي يسمح لنا برؤية الوجود البشري في شموله، لأنه يضع حداً له؟⁽⁶⁾.

إن الوجود البشري ينتهي بالموت، بحيث لا يعود موجوداً بعد ذلك، بمعنى أنه لا يخرج إلى وجود جديد. أي أنه من المستحيل تماماً إدراك الوجود البشري، لأن الموت ينهي؛ بمعنى يلغى وجوده بدلاً من أن يكمله⁽⁷⁾.

ومن هنا، حولت الفلسفة الوجودية انتباهنا من الموت كواقعة يمكن أن نلاحظها بوصفها الانقطاع العنيف للحياة، أو على أنها نهاية الحياة؛ إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده يمضى قدماً نحو الموت. ومن البديهي أن يشعر الموجود البشري أنه في مواجهة مع الموت، هذا الشعور يتكشف له – بصورة ملحة – في "وجدانية" القلق⁽⁸⁾. فالقلق إزاء الموت، هو القلق إزاء أخص إمكانات الذات التي تجردت من كل علاقة، واستحالت من كل تخط أو نجاة. والقلق ليس حالة ضعف تنتاب الذات البشرية، وإنما هو تأثر وجداني تشعر به الذات في صميم وجودها العيني.

المرض حتى الموت

شغل "كيركجور" نفسه بالسؤال عن: كيف يمكن للإنسان أن يصير إنساناً؟ تمهيداً لكي يصل إلى غاية أخرى، هي كيف يمكن لهذا الإنسان أن يكون مسيحياً؟ وهو – في كثير من الأحيان – يوجز المشكلة في التساؤل عن الكيفية التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يكون ذاتاً، أو أن يصير ذاتاً بشرية⁽⁹⁾. وهذا السؤال يعنى،

في الحال، أن مجرد "وجود" الإنسان لا يدل على أنه إنسان أو أنه قد وصل إلى الماهية التي تجعل المرء ذاتاً إنسانية أصيلة؛ فذلك يحتاج إلى جهد يبذل. وقد يكون من العنف والإرهاق بحيث يسقط المرء إعياء قبل الوصول إليه، ومن هنا قد نجد كثيراً من الموجودات البشرية ليست موجودات أصيلة، أعنى ليسوا ذات حقة؛ بل هم ذات زائفة⁽¹⁰⁾.

والذات، في سعيها للوصول إلى ذاتها "الحقة" أو "الأصيلة" تمر بثلاث مراحل⁽¹¹⁾، المرحلة الجمالية: هي المرحلة التي تنشغل فيها الذات بالاستمتاع باللحظة الراهنة، ومن ثم يغيب فيها القرار. والمرحلة الأخلاقية: وهي ترتبط بالتحقيق الفعلي للذات في عملية اختيار مستمرة، ومن هنا تتحد هذه المرحلة مع الواجب الأخلاقي، ثم المرحلة الدينية: وهي مرحلة تسعى فيها الذات إلى بلوغ السعادة الأبدية والاتحاد بالله^(*).

غير أن هذه الرحلة الطويلة التي تقطعها الذات بحثاً عن نفسها، للوصول إلى ذاتها "الحقة" لا تخلو من صعاب ومتاعب. وربما جاءت الصعوبة الكبرى من العوامل التي تتألف منها الذات (من الناحية الوجودية)، فالذات مركب من عدة عوامل: المتناهي واللامتناهي، والنفوس والجسم، والزمانى والأزلى، والضرورة والإمكان⁽¹²⁾ ... إلخ وهذه العوامل ترتبط ارتباطاً جديلاً في وجود بشري عيني (وجود هذا الفرد أو ذاك). إذن فالذات هي المركب الواعي من هذه العوامل، ومهمة هذا المركب أن يحقق ذاته عن طريق ارتباطه بالله⁽¹³⁾. وإذا لم تصل الذات - في أى مرحلة من مراحل تطورها - إلى تحقيق التوازن، فإن الاضطراب يدب فيها؛ ومن ثم تقع فيما يسميه كيركجور بـ "المرض حتى الموت"^(**).

(*) يرى "كيركجور" Kierkegaard (1813-1855)، أنه حين تصل الذات إلى علاقة حقيقية بالله، علاقة غير مباشرة؛ تصل إلى السلام الكامل والطمأنينة التامة. وهنا تتحقق ذاتها الحقة والأصيلة.

(**) "المرض حتى الموت" تعبير استعاره "كيركجور" من القصة التي رواها القديس "يوحنا" عن "موت العازر" ويقتضيه مرة أخرى، حين جاء يسوع إلى القبر وصرخ بصوت عظيم: "العازر هلم خارجاً، فخرج الميت ... وقال يسوع حلوه ودعوه يذهب".

"المرض^(*) هو أن تريد ألا تكون ذاتك، أن تريد أن تكون شخصاً آخر أى أن تريد التخلص من ذاتك. وهكذا تنكر الذات علاقتها بالوجود الأبدى، بالوجود الإلهي الذي هو خالقها. وهذا هو المرض حتى الموت الذي يعد سوء حظ أبدي، حالة موت يحياها الإنسان وسط الحياة" (14).

وفقاً للمعنى السابق، عرف "كيركجور" اليأس بأنه "المرض حتى الموت" وهو، على وجه الدقة، ألا يكون المرء قادراً على الموت. وهنا يشترك اليأس في خصائص كثيرة مع موقف الاحتضار أو النزاع الأخير، حين يرقد الإنسان مصارعاً الموت ولا يستطيع أن يموت. وعلى ذلك فكونك مريضاً حتى الموت، يعنى أنك لست قادراً على الموت (15).

يقول "كيركجور" :

"حين يكون الموت أعظم الأخطار، فإن الإنسان يأمل في الحياة. لكن حين يكون الإنسان في خطر أكثر رعباً، فإنه يأمل في الموت". وهكذا يكون الخطر من الضخامة بحيث يصبح الموت أملاً، يصبح اليأس حزناً لعجز المرء عن الموت" (16).

توتر الموت

الوجود - فى نظر "يسبرز" - هو دائماً وجود فى موقف، والموقف تعبير عن الحقيقة الموضوعية التي يواجهها الموجود الذاتى، حين يجد نفسه بإزاء "حد" أو "طرف" أو "نطاق" من شأنه أن يقف في وجه نشاطه الحر. وهناك "مواقف" تقبل التعديل أو التحوير، ولكن هناك أيضاً "مواقف حاضرة" لا سبيل إلى التحكم فيها أو التغلب عليها. وليس في استطاعة الذات أن تقف على طبيعة تلك "المواقف"، بل كل ما تستطيعه هو أن تستشعرها فقط، أى أن تتعثر وتتوتر وتعانى من التحول إلى حطام (17).

(*) كلمة "المرض" هنا لا علاقة لها بالمرض العضوى، فهي ترتبط بمجال التكوين الروحي للذات. ومن ثم فهذه الكلمة تقترب بما يسميه علم النفس بـ "الأمراض النفسية". والكلمة الدانمركية التي تعنى "المرض" sygdom تعنى أيضاً "الاضطراب" disorder، وبالتالي فأمراض الذات تعبر عن اضطرابها، أعنى حدوث "خلل" أو "عدم اتزان" في العلاقة بين الذات ونفسها.

هذه "المواقف" الأساسية، التي يتحدث عنها "يسبرز"، هي "الموت" و "الآلم" و "الصراع" و "الخطأ" (18). وحينما نكون بصدد "الموت"، فإنه لا يكفي أن نحيط علماً به أو حتى أن نعى بأمر موتنا؛ وإنما يتعين علينا أن ندرك الموت كموقف مطلق، أن نعيشه بوصفه "إخفاقاً مطلقاً". والواقع أن الموت هو الذي يسم كل ما نعلمه بطابع النسبية، ومن ثم فإنه لا بد لنا من أن نتقبل الموت بوصفه الغاية القصوى لكل وجود بشري؛ أو باعتبار أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم إلى ما لا نهاية.

وإذا كنا نشعر بضرب من القلق أو التوتر بإزاء الموت، فربما يكون هذا الشعور ناجماً بعد أن نحقق ذواتنا (19)، وتبعاً لذلك فإننا لو استطعنا أن نحقق ذواتنا، لما ترددنا في أن نقبل الموت عن طيب خاطر، لكي نلحق بأمواتنا الأعزاء. ومن هنا، فإن الفكرة الرئيسية التي يعلق على "يسبرز" أهمية كبرى في مشكلة "الموت" هي فكرة "الاكتمال" أو "التحقق". ذلك لأن ما يجعل من الموت مشكلة حيوية تمس الوجود البشري، هو كونه تحققاً واكتمالاً، لا راحة وسكوناً، وآية ذلك أن كل ما هو مستنفذ أو مستوعب أو مكتمل التحقق في هذه الحياة الدنيا، إنما هو - في نظرنا - أقرب ما يكون إلى الموت. يقول "يسبرز" :

"إن ما في الموت من عمق، إنما يأتي من أنه قد يصبح في نظر الموجود الحقيقي بمثابة "اكتمال" أو "تحقق"؛ وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق، لكي يصبح بمثابة "مضيف مجهول" أجد لديه أصل وجودي، ومبدأ حياتي، وسبيلي النهائي إلى التحقق والاكتمال" (20).

ويتحدث "يسبرز" عن "تعلم الموت" في كتابه "الطريق إلى الفلسفة" فيرى، أنه إذا كان التفلسف يعنى تعلم كيفية الحياة، فإن تعلم كيفية الموت هو بالفعل شرط الحياة الصالحة. ولكي نفهم ما نعيه بـ "تعلم الموت"، يجب أن نبحث ما يحدث في نطاق الموقف النهائي المطلق؛ وأن نكون على وعى بالوجود ذاته، أى على وعى بالحرية التي تؤدي بنا إلى "العلو". ومن خلال الوعي بالموت، بوصفه الحائط الذي تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، نبلغ تجربة "العلو" أى نصل إلى الله (21).

* * *

سر الموت

حينما نتساءل عن معنى الموت، فإتينا في الحقيقة - نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشرى؛ لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صُنعت من نسيج الأحلام "كما قال شكسبير" ⁽²²⁾. وهنا نجد أنفسنا إزاء عدة تساؤلات أخرى هي: أتكون حياتنا مجرد "تور" لا يكاد يضى حتى ينطفئ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجبنا حتى ينقطع؟ هل يكون الخلود وقفاً على العالم والمادة والأشياء، أعنى على هذا الذي لا يدري من أمر بقائه شيء؟ هل يكون الإنسان - وهو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه سيموت - هو أيضاً الحيوان الشقى الذي لا بد من أن ينحدر إلى هاوية الفناء؟ أليس من العجيب أن يكون الفكر البشرى قد جُعل للفناء، وهو الذي ينزرع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء؟ ⁽²³⁾.

إننا نحيا مأخوذين بروعة الحياة، وهول الموت، وعمق الأبدية. وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا أدخلنا - ضمناً - شيئاً من الموت في صميم الحياة، وشيئاً من الحياة في صميم الموت. وقد يستولى علينا دوار عقلى عنيف حينما نتحقق من أن كل لحظة نحياها تقربنا من ساعة الموت، وتدنو بنا إلى أعقاب السر الذي هيئات للعقل البشرى أن يتمكن يوماً من إمطة اللثام عنه. وقد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث المجهول الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام "الآخر" (المطلق) الذي لا تفسير له سوى أنه لا يُفسر. وربما أعمل الإنسان عقله في تفسير مشكلة الخلق التي يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود، ولكن لا يمكنه أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء ⁽²⁴⁾.

عمق الموت

بدأ البحث الفلسفى عند "جبرئيل مارسل" بداية دينية - مثله في ذلك مثل

"كيركجور" - لأنه أراد أن يؤكد على فكرة "الذاتية" التي تتضح من خلال الإيمان الدينى. فالإيمان هو شعور الفرد بأنه، بمعنى ما، داخل الألوهية. لكن مارسل يعتقد أنه ينبغي علينا أن نوضح أولاً معنى كلمة "الوجود" إذا أردنا أن نفهم فهماً جيداً ما نعنيه بـ "الذاتية" و"المشاركة" و "الإيمان الدينى" ⁽²⁵⁾، لأن حل هذه المشكلات - التي هي بحكم تعريفها تتعلق بوجود ما ونضع وجودى موضع التساؤل - لا يمكن أن تتضح إلا في داخل فلسفة عينية يقول:

"العالم يضرب بجذوره في الوجود، ومجرد الامتناع عن معالجة مشكلة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به" ⁽²⁶⁾.

كما يقول :

"إن الوجود (وأعني به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب وكل وجود فردى - بوصفه وجوداً لا متناهياً من حيث الوجود - إنما هو رمز أو تعبير عن السر الأنطولوجى" ⁽²⁷⁾.

نحن في التجارب الوجودية، ندرك الوجود، في حقيقته العينية المباشرة، ونشعر بتأكيدنا له في آن واحد. ندرك، من خلال التجارب والخبرات، المعطيات الروحية الحقة مثل: "الوفاء" و"الأمل" و"الحب" و"الموت". وهنا يكمن السر، "سر الوجود"، إذ يعاني الإنسان في الوقت نفسه الحد الأقصى من الصراع الذي يمزقه والحاجات المطلقة التي تلح عليه من الداخل. يقول "مارسل":

"السر هو ما أجد نفسى مندمجاً فيه، ممتزجاً به مطوياً في أعماقه؛ بحيث لا يكون موضعاً للفرقة بين ما هو في ذاتى وما هو أمام ذاتى" ⁽²⁸⁾.

على ضوء ذلك، يعرض "مارسل" لحالة القلق إزاء الموت، فالمرء تغلبه ضروب الأسى إزاء الفرص المهدورة في الحياة، ويتملكه الحزن النابع من الفراق الذي يبدو قاطعاً لمن يحبهم؛ ويغمره إحساس واضح بعثب الدمار الكلى الذي يصيب ما يبدو أنه الخير الأسمى ⁽²⁹⁾. وهنا ينظر "مارسل" إلى "مشكلة

الموت^(*) بوصفها صراعاً بين الحب والموت. فالشعور الحقيقي بهذه المشكلة إنما يكون حينما نفقد الشخص الذي نحبه، إذ هناك يكون موت الحبيب هو موت الكائن الفريد الذي نشعر بحقيقة وجوده. أما ما نفهمه من الموت بالنسبة إلى الآخرين، فإنه لا يكاد يعدو استبعاد اسم من قائمة الكائنات التي أتعامل معها، باعتبار أن صاحبه لم يعد قائماً في عداد تلك الكائنات⁽³⁰⁾.

إن موت من نحب لا يجعله غائباً عنا، فهو رغم الموت يبقى "حاضراً" معنا؛ يقوم بيننا وبينه ضرب من "التواصل الروحي" بل ويقوم بيننا وبينه ضرب من الحوار يؤكد أن العلاقة بيننا هي علاقة تبادل خلاق. إن وجودنا ذاته هو حضور يجمع بين "الأنا" و"الأنت" في وفاء الحب أو الصداقة. فإذا اعتبرنا أن هذه العلاقة تنتهي مع الموت، فإن هذا يعني أننا ننكر حقيقة هذه العلاقة؛ بينما هي في الأصل حقيقة لا – زمانية أو بالأحرى حقيقة فوق – الزمان. "وبقدر ما أكون للآخر، أكون بالمثل حاضراً لنفسى وممتلئاً من الوجود، فإذا أنكرت الآخر الذي أحببته، أو اعتبرت أنه تلاشى وانعدم بعد الموت فإنى بذلك أنكر نفسى وألأشيها بالمثل"⁽³¹⁾. إذن يقرر "مارسل" أن ثمة صلة روحية بين الأحياء والأموات، بدليل أن هؤلاء "الغائبين" ليسوا بمثابة موضوعات أو أفكار، بل هم شخصيات تظل مرتبطة بوجودنا الشخصى.

ويمضى "مارسل" في "يومياته الميتافيزيقية" ليكشف لنا عن الصلة بين الجسم والموت، إذ يرى أن استحالة تناول الجسم كموضوع من موضوعات العلم، هو في الوقت نفسه السبب في استحالة أن أفكر في موتى. إننى أفكر

(*) يرجع وعى "مارسل" Marcel (1889 – 1973) بـ "مشكلة الموت" إلى واقعيتين هامتين: الواقعة الأولى، وفاة أمه حينما كان طفلاً في الرابعة من عمره، وقد ارتبطت فكرته عن "الحضور" بشعوره القوى بحضور أمه وارتباطها بوجوده الشخصى رغم موتها. والواقعة الثانية، التحاقه بهينة الصليب الأحمر الدولى أبان الحرب العالمية الأولى، واشتغاله بالبحث عن المفقودين وشهداء الحرب. وهنا انكشف "مارسل" معنى الشخص البشرى، فقد أتيج له أن يشهد عن كتب آلام الآخرين، وأن يشاركهم أحزانهم بفقد ذويهم؛ وأن يدرك كيف أن موت الذات الإنسانية لا يعنى مجرد عملية حسابية أو إحصائية نسقط فيها هذا الاسم أو ذاك من عداد الأحياء.

في توقف عمل الجسم من حيث هو آلة فحسب، ولكننى لا أستطيع أن أتقدم على موتى، أعنى أن أتساءل عن هذا الأنا الذي سأكونه عندما لا تعود الآلة تعمل. وهذا لا يعنى عند "مارسل" الامتناع عن تأمل الموت، فهو يمضى مع "أفلاطون" في وجود تأمل الموت وفى اعتباره تحرراً يتحقق أو يصبح ممكن التحقق بموجب الإيمان⁽³²⁾. وكلما ازداد الإنسان في تحرره الباطنى، أى في استعداداه لأن يهب ذاته؛ أمكنه أن ينظر إلى الموت بوصفه تحرراً وخلصاً. وبهذا المعنى يتقبل الإنسان موته وتتجلى لديه القيمة الكبرى للحظات الأخيرة، فهذه اللحظات تتيح للنفس أن تنقطع للموت وتتأهب له وتصبح أكثر استعداداً للعطاء والبذل والتضحية.

صمت الموت

بدأ الإحساس بـ "عبث الوجود الإنسانى" يتسلل إلى قلب "ألبيير كامى" وهو بعد طفل صغير، وكانت مجموعة من الصور الأساسية الواضحة – كما يسميها نفسه – نبعت من طفولته؛ علمته كيف يتجرد من الوهم، والتعود، ويواجه لغز الحياة والموت بكل ما فيه من غرابة وقسوة وإعتام. في هذا النسيج المعتم من مشاعر الصبى الحساس سجد جانبى النور والظل، حب الحياة واليأس منها، الإيجاب والسلب مجتمعين في وحدة لا تنقسم هي ما يُطلق عليه "العبث" أو "المحال".

يقول "كامى":

"لا أريد أن أختار بين جانب النور وجانب الظل في هذا العالم إن الشجاعة الحقة في ألا نغمض أعيننا أمام النور ولا أمام الموت"⁽³³⁾.

الشعور بـ "العبث" أو "المحال" شعور مفاجئ، غير منتظر، مجرد من كل عزاء. قد يباغت الإنسان في أى لحظة، إنه تجربة شخصية وحيدة، إنه اللحظة التي تخرج عن حدود الزمان، وتجمع فيها كل شئ ولا شئ. إنه – بكلمة واحدة – الصمت الذي يتضح فيه كل شئ⁽³⁴⁾.

ومع تجربة "العبث" تأتى تجربة الموت. في هذا الصدد يرى "كامى" أننا

لا نملك تجربة الموت، فهذه التجربة لا يعرفها إلا من يموت، وهو يأخذها معه إلى القبر. يقول :

"إننا نموت، وموتنا لا مفر منه ولا تفسير له"

"الجانب المحدد من تجربة الموت هو الذي يعطى الإحساس باللامعقول أو عدم جدوى الحياة، وعندئذ لا يبرر لنا الموت أو الحياة أى قانون أخلاقى أو أى مبرر منطقى قد يقوم سابقاً على تجربة التفكير في الموت، موتى "أنا" لا موت الآخرين" (35).

يبدأ "كامى" - فى أسطورة سيزيف(*) - بسؤال كثيراً ما نوجهه إلى أنفسنا وهو هل تستحق الحياة أن نحياها؟ إن كامى لا يهتم أن يسأل كما سأل الفلاسفة منذ القدم من نحن ولا من أين جئنا؟ ولا تعنيه مشكلة الماهية ولا مشكلة المصير، بل مشكلة الوجود والمعنى. يقول:

(*) "سيزيف" Sisyphus ابن الإله "أيولوس" ملك تساليا، وأول ملك على كورنثة فى الأساطير اليونانية. تمكن بفضل دهائه ومكره أن يجمع لنفسه من الأموال ما لا يعد ولا يحصى، حتى وصلت أنباء كنوزه فى كورنثة إلى مختلف الأمصار والأقاليم. ولما نزل إله الموت "تئاتوس" ليقبض روحه ويهبط بها إلى مملكة "هاديس" الموحشة، استعد "سيزيف" لاستقباله، ونجح فى خداعه واستطاع أن يقيدته بالسلاسل؛ فلم يمت الناس بعد ذلك وانقطعت احتفالات التأبين والدفن عن الأرض، وزالت القرابين التي تقدم لآلهة العالم السفلى، واخترق النظام الذي أوجده "زيوس" كبير آلهة الأوليمب. وأرسل إله الحرب "آرتى" لفك قيود "تئاتوس" وتحريره، وبمجرد أن تحرر إله الموت قتل "سيزيف" فى الحال. غير أن "سيزيف" قبل أن يموت طلب من زوجته "ميروبى" أن لا تقيم له جنازة، ولا طقوساً لدفنه. ومكث "هاديس" وزوجته "بيرسيفونى" طويلاً ينتظران الأضاحي والقرابين من ذوى "سيزيف" دون جدوى. إذ اقترب "سيزيف" من إله الموتى وخاطبه قائلاً: "أى هاديس المجيد أطلق سراحى لأعود إلى الأرض، فأمر زوجتى بتقديم القرابين الثمينة من أجلك وأعود إليك من جديد. فاذن له بالعودة إلى الأرض، لكن "سيزيف" مكث فى قصره يلهو ويحتفل بكونه الوحيد الذي تسنى له الخروج من العالم السفلى. غضب "زيوس" من احتيال "سيزيف"، فقرر معاقبته بأن أمر "هاديس" بقبض روحه مرة ثانية، وعندما يعود إلى العالم السفلى يقوم بدفع حجر ضخم من أسفل الجبل إلى قمته؛ وما أن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السفح من جديد، ليقوم بالدورة نفسها بلا جدوى. ومن هنا، أصبح "سيزيف" يرمز إلى الجهد العاثر الذي لا طائل تحته .

"إن الإنسان يدخل تاريخه الحقيقي عندما يسأل عن معنى الحياة وهل تستحق أن يحياها أو لا تستحق؟ وهنا تبرز تجربة "العبث" بوصفها وعياً بالموت ورفضاً له في الوقت نفسه" (36).

لكن كيف ينشأ الشعور بالعبث لدى الإنسان؟ أو بالأحرى كيف يجد الإنسان نفسه واقعاً في قبضة الشعور بالعبث؟

يشبه "ألبير كامى" نشأة الشعور بالعبث بمولد عاطفة الحب في قلب الإنسان، كلاهما يهبط عليه من حيث لا يدرى، إنه شعور مفاجئ وبائس في الآن نفسه؛ وذلك لأنه ليس هناك ما يهيئه، ولأنه يظهر في أتفه مظاهر الحياة اليومية أو السلوك المعتاد "عند منعطف شارع، أو في داخل مطعم، أو على محطة المترو" (37). كل شيء يتغير نتيجة لهذا الشعور، الذي هو تجربة شخصية خالصة يصعب نقلها إلى الآخرين. وقد يكون الإنسان راضياً عن نفسه أو غير راضٍ، ولكنه مستسلم على كل حال لمصيره، مذعن لدورة الزمن؛ وإذا بيوم يأتي فيطراً عليه طارئ مفاجئ، وإذا بعجلة الزمن تتوقف وتأبى يده أن تقوم بما ألفت من أعمال، ويتوقف عن المضى في التفكير. إنه نوع من الملل، نوع من السأم، نوع من النفور، شيء ما حزين يستولى على كيان الإنسان فيشل هذه الآلة عن دورانها المعهود، ويطرح على ذهنه السؤال عن جدوى هذا السعى، ومغزى هذه الحياة.

هنا تبرز فكرة "الانتحار"، إلا أن المنطق في فلسفة ألبير كامى لا يكشف عن رابطة حتمية بين الشعور بعبث الحياة وبين التفكير في الانتحار (38)؛ لأنه ليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، فضلاً عن أنه في الإقدام على الانتحار ما يتضمن الاعتراف السلبي بجذية الحياة، وبأننا نأخذها مأخذ الجد. وفي هذا ما يناقض فكرة "العبث" أو "المحال" (39).

و"سيزيف" هو النموذج الأصيل لـ "عبثية الحياة"، فهو الذي يهبط في كل مرة من الجبل إلى الوادى ليقبض على الصخرة ويدفعها من جديد إلى قمته؛ ليكون نموذج لجهد دائم عقيم، وتكرار مجذب رتيب، إنه في اللحظة التي ينحدر

فيها من على الجبل ليدفع الصخرة بصدرة وذراعيه يظل على وعى بضرورة اللحظة التي تليها، أعنى بالتكرار المتصل العقيم، في هذا الوعي تكمن قوته .

حاول "كامي" أن يثبت - في أسطورة "سيزيف" - وجود "العبث" أو "المحال"، ويثبت معه أن الوعي به لا يؤدي إلى الانتحار بل إلى التمرد. ولذلك كان تمرد "سيزيف" تعبيراً عن سخطه على الموت وعاطفته الجياشة بالحياة، وكان إنكاراً للآلهة وتحدياً للعبث أو المحال. وهنا اقتدى "كامي" (*) بالبطل الإغريقي، الذي أراد أن يوجه العالم ويستزيد من الحياة بقدر ما يستطيع، ويستنفذ طاقاته في سبيل لا شيء؛ ويفقد الأمل في إدراك معنى الوجود، ويتجرد من كل الأوهام التي تعدّه بالخلاص. وهكذا قدمت أسطورة "سيزيف" صورة منطقية أو منهجية للسلوك غير المنطقي ولا المعقول، ووضعت الإنسان أمام قدره الظالم غير المفهوم، وعلمته أن من واجبه وكرامته احتمال هذا الوجود العبثي وتحديه (40).

(*) حمل "كامي" Camus (1913-1960) آلام العصر على كتفيه وعاش ألوان الصراع التي كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق. وراح يدافع - في كتاباته - عن كرامة الإنسان، ويوقظ في النفوس معنى العدل؛ ويدعو إلى تجديد الفكر السياسي بالشجاعة والتفاهم والنبل.

الحرية تجاه الموت

إذا عرف الإنسان أنه سيموت كلية، فلن يبقى أمامه سوى اليأس النهائي القاتل والإذعان التام، وإذا تيقن أن جزءاً منه سيبقى خالداً؛ فإن القلق سوف يتبدد وتنتهي المشكلة. أما إذا كانت الحقيقة، هي العجز النهائي، عن إقرار أى من الحلين السابقين؛ فإنه - في هذه الحالة الثالثة - سيتمسك بمبدأ النضال المستمر من أجل البقاء، حتى لو كانت الحياة، في جوهرها، مأساة شاملة⁽⁴¹⁾.

هذا النضال من أجل البقاء، يحول الحياة إلى مشروع غير منجز ويجعل الإنسان ممثلاً لما لم يكتمل بعد. فالعدم يحوم دائماً حول الوجود، لأنه فاعلية هدامة تكمن في صميم الكون. وبما أن الإنسان يمثل الوعي الكامن في الموجودات، فهو لا يكف عن إفراز العدم. ولا يمكن - في الواقع - أن تتضح مسألة العدم دون مفهوم الحرية، فالحرية كالعدم، تكمن أيضاً في صميم الوجود. والإنسان يولد حراً، والحرية والوجود شيء واحد؛ فهي ليست صفة تضاف إليه، بل هي متحدة معه وتشكل ماهيته. وهذا ما يجعل الإنسان كائناً محكوماً بالحرية⁽⁴²⁾.

وتفقدنا الحرية نحو الاختيار والمسئولية، وهنا يتكاثر القلق، لأن مسؤولية الإنسان شاملة وكلية؛ مما يجعل مصيره ماثلاً بين يديه. إذن تكمن الحرية في قدرة الوعي على تجاوز الذات، هذا التجاوز يحيل الفعل الحر إلى صيرورة دائمة تتجه نحو المستقبل. ولا يقف هذا المشروع المستمر نحو المستقبل، إلا حين يحدث الموت ويتلاشى الوعي، وينتهي كل ما كان ممكناً.

هاوية الموت

ليس الإنسان الموجود الوحيد الذي يعرف أنه فان فحسب، بل إنه أيضاً الموجود الوحيد الذي يدخل الموت في صميم وجوده بوصفه أعلى ما لديه من إمكانيات. فهذا الحد الأليم حد الموت أو الفناء أو التناهي هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه، بحيث يمكن القول إن الوجود البشرى بطبيعته وجود للموت أو

من أجل الموت (43).

ومهما حاولنا أن نخفى عن أنفسنا تلك الحقيقة المريعة بمختلف طرق الخداع، فإننا لا يمكن أن ننجح في القضاء على هذه الواقعة الجوهرية ألا وهي أننا مجعولون للموت، وربما كانت الحكمة في أن يتقبل الإنسان الواقع كما هو، فيأخذ على عاتقه مسئولية حياته الفانية؛ ويمتثل للموت بوصفه أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده الإنساني. والحق أننا لا يمكن أن ندرك ذاتنا إدراكاً كلياً شاملاً، إلا إذا عرفنا أنفسنا بوصفنا موجودات فانية يدخل "الموت" في صميم إمكانات وجودها.

يعتبر "هيدجر" (44)، من بين جميع الفلاسفة الوجوديين، الذي واصل الدراسة التفصيلية للمعنى الوجودي للموت وأدمجه في فلسفته عن الوجود البشري؛ ونجده يعرفه على النحو التالي :

– الموت هو نوع من الافتقار الدائم الذي يجعل الموجود البشري يندفع نحو تحقيق إمكانياته.

– الموت هو بلوغ الموجود – الذي لم ينته بعد – إلى نهايته وهو يحمل طابع الوجود واستحالته في آن معاً.

– الموت هو بلوغ النهاية، أى أن الموجود يموت وحده ولا ينوب عنه أحد (45).

إذا نظرنا إلى "الموت" على مستوى الحياة العادية، لوجدنا إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى، أما الإنسان فهو وحده الذي يموت؛ لأنه وحده الذي يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها، وهى إمكانية استحالته وانتهائه وموته. وهنا يستحيل أن ينوب عنه أحد (كما يحدث في أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين). وهذا ما عبر عنه "هيدجر" قائلاً:

"ما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته. الموت أساساً هو موتى أنا" (46).

وعلى ذلك، ليس الموت "حدثاً" أو "حالة وفاة" أو "نهاية" تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً (كما تصور لنا الآطولوجيا التقليدية) إنما الموت ظاهرة لابد من أن تُفهم فهماً وجودياً، ولابد من توضيح معناها المتميز وتحديد معالمه. لكن كيف نفهم الموت بوصفه نهاية للوجود الإنساني أو الآنية^(*) (على حد تعبير "هيدجر")؟ كيف يكون الموت نهاية الآنية؟ أهو توقف وانقطاع؟⁽⁴⁷⁾.

نحن نقول إن المطر "انقطع" عندما يختفى، ونقول إن الطريق انقطع حينما لا يعود موجوداً بوصفه طريقاً، وأن الخبز قد "انتهى" حين نستهلكه كله؛ وأن الطلاء قد "انتهى" حين يكون الجدار مهياً. لكن لا شيء من هذه التعبيرات يصلح لموت "الآنية"، لأنه إذا ماتت الآنية فإنها لا تكون مكتملة بمعنى الكمال، كما أنها لا تختفى مجرد اختفاء، ولا تصبح مهياً. والواقع أن الآنية بوصفها "ليس بعد" من حيث الجوهر ما إن توجد حتى تكون بالفعل في نهايتها، فوجودها وجود لفناء⁽⁴⁸⁾.

الموت – إذن – أسلوب وجود أو كينونة تتحمله الآنية ما بقت كائنة، إنه يتغلغل في حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة. لذلك يقول "هيدجر":
"ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرمًا ناضجاً للموت"⁽⁴⁹⁾.

الموت – كما يرى "هيدجر" – ظاهرة من ظواهر الحياة، والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود في العالم Being in the world. فكأن الموت هو إمكانية عدم الوجود في العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية. وعيئاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التي تجمعها علوم الحياة

(*) الآنية Dasein عند "هيدجر" هي: الإمكانية العينية الكاملة لوجودي "أنا" ولا يمكن التعبير عنها تعبيراً صحيحاً إلا بإضافتها إلى الضمير الشخصي "أنا أكون" "أنت تكون". لهذا يقال إن الآنية هي إمكانية، لا أن يقال إنها تملك إمكانية كشيء حاضر قابل لأن يخرج إلى حيز الفعل، ولهذا كان لها أن تختار نفسها وأن تمتلك نفسها، ولكن في إمكانها أيضاً أن تفقد نفسها أو ألا تكتسبها إلا من الظاهر فحسب. فهي موضوعية بين الوجود الأصيل Authentic Being والوجود الزائف Inauthentic Being، وهذا الوجود الأخير ليس وجوداً "أقل"، أو درجة "أدنى" من الوجود؛ إنه وجود عيني بالمعنى الكامل، ولكنه شيء مغاير تماماً للوجود الأصيل.

والطب وعلم النفس واللاهوت والتاريخ والانتولوجيا والأنثروبولوجيا ... إلخ عن ظواهر الحياة والموت، لأن التفسير الوجودي للموت - أى موتى أنا - يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها⁽⁵⁰⁾.

الإنسان يعرف الموت بوصفه كذلك أى بحسبانه موتاً، وكواقعة يومية، ويعرف أن المرء ميت يوماً ما، لكنه لا يشعر بالانشغال أو بالتهديد. والقول بأن المرء يموت إنما يعنى "أن يموت الجميع ما عدائ"، وهكذا فإن حدث الموت يتم التدنى به إلى مستوى حدث لا يؤثر "فى". هذه المراوغة لفكرة الموت تسود في غمار الحياة اليومية العادية، وهى تمضى إلى حد التفكير في الموت بوصفه خوفاً وهرباً من العالم. غير أن مثل هذه اللامبالاة، في النظر إلى الموت، تجعل الآنية تغترب عن إمكانية وجودها الأصيلة⁽⁵¹⁾.

فى هذا الخضم تسقط الآنية في هاوية الوجود اليومي، هذا الوجود الذي يلقي ظله علينا ويحاول دائماً أن يمدنا بالراحة والعزاء ويخفى عنا فاجعة الموت. وإن دل هذا على شيء، فهو يدل على أن الآنية - في حياتها اليومية - توجد أيضاً للموت، أى لأخص إمكانيات وجودها وألصقتها بحقيقتها. ولكنه وجود ناقص لا يعدو أن يكون نوعاً من عدم الاكتراث بهذه الإمكانيات القصوى. وإذا انشغلت بالموت - كأن تبدى شيئاً من الرعاية بالآخر الذي يحتضر - فإنما تفعل هذا لتقنعه بأنه سوف يشفى ويرجع للحياة اليومية المألوفة، أو تهمس في سمعه بالكلمات المحفوظة: الموت حق على كل إنسان، الآخرة خير من الدنيا، الحياة الحقيقية هناك ... إلخ⁽⁵²⁾.

إذن فالآنية - من حيث هي وجود - ملقى به في العالم⁽⁵³⁾، مسلمة دائماً إلى موتها، ووجودها لموتها يجعلها تموت دائماً وبالفعل، ما بقيت موجودة ولم تبلغ نهايتها بعد .

دوار الموت

إن ما نجده من فوارق بين فلسفة "سارتر" وفلسفة "هيدجر" يرجع في

جملته إلى اختلاف المقولة الرئيسية التي يتخذها كل منهما أساساً لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الإنساني⁽⁵⁴⁾. ففي فلسفة "هيدجر" لا يمكن أن يكون هناك وجود بشري ما لم يكن مرتبطاً ارتباطاً أولياً بالعالم، فالوجود - في - العالم هو أول وأهم مقومات الوجود الإنساني. أما فلسفة سارتر فتقوم أساساً على اعتبار أن الوجود الإنساني هو في جوهره انفصال وملاشاة؛ فالانفصال (أو الملاشاة) هو التركيب الأنطولوجي للوعي. وهنا يرى "سارتر" أن الوجود الإنساني يظهر في صورة حركة دائبة قوامها الانفصال من الماضي والاتجاه نحو المستقبل. وهذه الحركة عينها تعني أن الوجود الإنساني ليس وجوداً موضوعياً متطابقاً مع ذاته وليس في وسعنا - بالتالي - أن نحدد ماهيته. والإنسان ليس حاصلًا على أى ماهية ثابتة وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته. ولكي يختار الإنسان لا بد له من أن يكون موجوداً. ومن هنا كانت القضية الرئيسية، في فلسفة "سارتر"، تقرر أن "الإنسان كائن أولاً ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك"⁽⁵⁵⁾.

ويدور الخلاف الأكبر بين "هيدجر" و"سارتر" فيما يتعلق بـ "الموت"، حول فكرة "الوجود نحو الموت" التي قال بها "هيدجر". فـ "سارتر" ينظر إلى موقف "هيدجر" بوصفه رد فعل إزاء النظرة المعتادة للموت بوصفه شيئاً غير إنساني، بمعنى أنه خارج الوجود الإنساني؛ كأنه وراء جدار وأنه - بما هو كذلك - يفلت من التجربة الإنسانية. لكن الموت - فيما يرى "سارتر" - يحدثنا عن أنفسنا نحن، أنه يقوم في الإطار الإنساني فحسب. فيقول :

"الموت ظاهرة إنسانية، أنه الظاهرة الأخيرة في الحياة، وما يزال من الحياة. وبهذا الاعتبار يؤثر في الحياة كلها"⁽⁵⁶⁾.

وما ينبغي ملاحظته هو "الطابع اللامعقول للموت"، ولهذا فإن كل محاولة للنظر إليه بحسبانه النغمة الختامية في لحن موسيقى ينبغي استبعادها ورفضها تماماً، فعلياً أن ندرك - كما يرى "سارتر" - "عبث الموت". والتشبيه الذي يستخدم غالباً ويشبه الإنسان بأنه محكوم عليه بالإعدام وسط مجموعة من الرجال المحكوم عليهم بالإعدام أيضاً (بحيث يجهل الفرد موعد إعدامه، أى يوم

تنفيذ الحكم، لكنه يرى زملاءه في السجن يُنفذ فيهم حكم الإعدام كل يوم) ليس بالتشبيه الصحيح تماماً. فالإنسان يبدو بالآخرى كمحكوم عليه بالإعدام يعد نفسه بشجاعة للنهاية الأخيرة، ويبذل جهداً كبيراً للقيام بعرض طيب على منصة الإعدام؛ ولكنه خلال هذا الوقت نفسه – فيما يقول "سارتر":

"يموت بوباء الحمى الأسبانية، وقد فهمت المسيحية هذا الموقف فأوصت بالاستعداد للموت، وكأنه يمكن أن يأتي في أية لحظة" (57).

وهكذا، أصبح هدف الحياة انتظار الموت، وغدا الموت الخاتم الذي تدمغ به الحياة. الحق، أنه من سوء الحظ – كما لاحظ "سارتر" – أن النصيحة التي تدعو بضرورة الاستعداد دوماً للموت لا ترجع إلى الضعف الإنساني، وإنما إلى الموت نفسه حيث إن المرء يستطيع أن ينتظر موتاً محدداً؛ لكنه لا يستطيع أن ينتظر الموت بوصفه كذلك أى بوصفه موتاً. والرأى الذي ساقه هيدجر حين أكد أن الموت هو الشيء الوحيد الذي لا يمكن لأخر أن يؤديه نيابة عنى، يضيفى صفة فردية لا نظير لها على الموت ويجعله "موتى أنا"، ثم يضيفى الطابع الفردى على الوجود الإنسانى ذاته. غير أن "سارتر" يذهب إلى القول، بأنه ليس بوسعى أن أتحدث عن موتى إلا بعد أن :

"أضع نفسى – بالفعل – في منظور الذاتية، فذايتى هي التي تجعل من موتى أمراً ذاتياً لا يمكن الاستنابة فيه" (58).

ويمد "سارتر" نطاق الرؤية القائلة بأن الموت لا يمكن أبداً أن يمنح للحياة معنى، لتشمل كذلك الموت من خلال "الانتحار"، فهو حدث من أحداث الحياة وبوصفه كذلك، فإن المستقبل وحده هو الذي يمكن أن يمنحه معنى؛ ولكنه لكونه عملاً من أعمال حياتى فإنه يرفض المستقبل، وبالتالي يظل بغير تحديد تماماً. وإذا لم أمت من جراء محاولة الانتحار فإننى قد اعتبره فيما بعد جيناً حيث إنه سيتضح لى أن هناك حلولاً أخرى كانت ممكنة كذلك، ولكن بما أن هذه الحلول لا يمكن إلا أن تكون "مشروعاتى الخاصة" فإنها لا يمكن أن تنفذ اللهم إذا عشت، وهكذا فإن الانتحار فيما يقول "سارتر":

"أمر باطل لا معقول يلقي بحياتى في هاوية اللامعقول" (59).

ما هو الموت إذن؟ يقول "سارتر" :

"إنه ليس شيئاً آخر غير وجه ما من أوجه الوقائية والوجود للغير، أعني أنه ليس شيئاً آخر غير ما هو معطى" (60).

فى إطار هذا التصور، يرى "سارتر" أنه إذا كان من العبث أن يتوجب علينا أن نولد، فمن العبث أنه يتعين علينا أن نموت. هذه العبثية تطرح ذاتها بوصفها اغتراباً دائماً للوجود كإمكانية، الذي لم يعد إمكانيتى بل إمكانية الغير .

أما فيما يتعلق بالحرية، فإن "سارتر" يعترف بأن الحرية – التي هي حريتى – تظل شاملة ومتناهية لا لأن الموت لا يحدها وإنما لأنها تواجه هذا الحد. فالموت ليس عقبة تقف في سبيل مشروعاتى، وإنما هو مجرد مصير يقع في مجال آخر بالنسبة لهذه المشروعات يقول :

"إننى لست حراً لأموت، وإنما أنا فان حر. ولما كان الموت يفلت من مشروعاتى لأنه لا يقبل التحقيق، فإننى أفلت من الموت في مشروعى نفسه" (61).

لذلك، ليس بوسعنا أن نفكر في الموت أو ننتظره أو نسلح أنفسنا ضده، ولكن مشروعاتنا – بوصفها مشروعات هي في الوقت نفسه – مستقلة عن الموت. وعلى الرغم من أن هناك مواقف محتملة لا حصر لها إزاء الموت، فإنها لا يمكن تصنيفها بوصفها مواقف أصيلة أو غير أصيلة، لأننا – بمعنى أوضح – نموت جميعاً .

* * *

مراجع الفصل الرابع

- 1- محمد منير منصور، الموت والمغامرة الروحية، ص 93.
- 2- Existentialism.
<http://www.Thecry.com/existentialism/>.
- 3- محمد منير منصور، المرجع السابق، ص 95.
- 4- Martin Heidegger, Being and Time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harber and Row, Publishers, New York and Evanston, 1962, H 263, p. 307.
- 5- جون ماكوري، الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (58)، 1982، ص 282.
- 6- المرجع عينه، ص 281 .
- 7- انظر في ذلك :
Lee W, Bailey, The Near-Death Experience, Published in Great Britian by Routledge, London, 1996, pix.
- 8- McCarthy, J. B., Death anxiety: The loss of the self, Gardner press: New York, 1980, p. 15.
انظر أيضاً: مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 91.
- 9- Louis P, Pojman, the Logic of Subjectivity: Kierkegaard Philosophy of Religion, The University of Alabana press, 1984, p. 6.
- 10- د. إمام عبد الفتاح، كيركجور رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الثاني، 1986، ص 69.
- 11- لمزيد من التفصيل انظر، كتابنا، فلسفة الوجود، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.
- 12- John W, Elrod, Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous works, Princeton University press, New York, 1975, p. 33.

13- Søren Kierkegaard, Sickness unto Death, translated by Walter Lowrie, Princeton University press, 1954, p. 168.

14- Ibid, p. 152.

15- د. إمام عبد الفتاح، المرجع سالف الذكر، ص 303.

16- Kierkegaard op. cit., p. 151.

انظر أيضاً: فوزية ميخائيل، سورين كيركجورد "أبو الوجودية"، دار المعارف، القاهرة، 1962، ص 106.

17- د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، 1987، ص 436.

18- انظر في ذلك:

Karl Jaspers, Philosophy of Existence, translated and with an introduction by Richard F. Graby, University of Pennsylvania press, Blockley Hall, 1995, p. 35.

19- د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، تابع سلسلة اقرأ (161)، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 77.

20- نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 123.
انظر أيضاً :

The Philosophy of Existentialism.

[http:// radicalacademy.com /adiphiexistentialism.htm](http://radicalacademy.com/adiphiexistentialism.htm).

21- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 243.

22- Robert G, Olson, An introduction to Existentialism, Dover Publications, Inc, New York, 1962, p. 192.

23- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 130.

24- المرجع السابق، ص 116.

25- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Gabriel Marcel.

[http:// Plato_stanford_edu/ entries / marcel.htm](http://Plato_stanford_edu/entries/marcel.htm)].

26- نقلاً عن: ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول

سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 289.

27- انظر في ذلك:

Gabriel Marcel, Being of having: an existentialist dairy, Gloucester, Mass, Peter Smith, 1976, p. 89.

28- قارن كذلك :

_____ , The Mystery of Being, volume I: Reflection and Mystery, st, Augustine's press, South Bend, Indiana, 1995, p. 15.

أيضاً: فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 74.

29- جاك شورون، المرجع السابق، ص 270 – 271.

30- د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 57.

31- نقلاً عن: ريجيس جولييثيه، مرجع سبق ذكره، ص 316 – 317.

32- المرجع السابق، ص 318.

انظر أيضاً:

Kenneth, Gallagher, The Philosophy of Gabriel Marcel, New York: Fordhann University press, 1962, p. 92.

33- نقلاً عن د. عبد الغفار مكاوي، ألبير كامى: محاولة لدراسة فكره الفلسفى، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 34.

34- انظر بشيء من التفصيل :

Brain Masters, Camus: A Study, London, Heinemann educational, Totowa, NJ, Rowman and Littlefeild, 1974, p. 82.

35- ألبير كامى، أسطورة سيسيف، ترجمة عبد المنعم حفى، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، ص 27.

انظر أيضاً:

Albert Camus.

[http:// www. levity.com/ corduroy, Camus.htm](http://www.levity.com/corduroy/Camus.htm) I.

- 36- ألبير كامى، المرجع سالف الذكر، ص 26.
- انظر أيضاً: د. عبد الغفار مكاوى، المرجع السابق، ص 56.
- 37- ألبير كامى، أسطورة سي سيف، ص 23.
- 38- جون كروكشاك، ألبير كامى وأدب التمرد، ترجمة جلال العشرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 15.
- 39- قارن كذلك :
- Herbert, Fingarette, Death: Philosophical Soundings , Chicago: open court, 1996, p. 133.
- 40- د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ص 260 – 261.
- 41- Existentialism.
[http:// www. theory. com / existentialism/](http://www.theory.com/existentialism/).
- 42- انظر في ذلك: د. زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية، ص 111.
- 43- المرجع السابق: ص 97.
- 44- انظر في ذلك :
- The Internet Encyclopedia of Philosophy Martin Heidegger.
[http:// www. iep. utm. edu/ h/ Heidegger. html](http://www.iep.utm.edu/h/Heidegger.html).
- 45- هيدجر، نداء الحقيقة، ص 84.
- قارن كذلك :
- Timothy Clark, Martin Heidegger, Routledge Critical Thinkers, Routledge, 2002, p. 153.
- 46- Heidegger, Being and Time, H240, p. 184.
- 47- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجور الى جان بول سارتر، ص 101.
- 48- Heidegger, op. cit., H241, p. 285.
- انظر كذلك :
- George Steiner, Martin Heidegger, The University of Chicago press, 1989, p. 22.

49- Heidegger, op. cit., H246, p. 290.

50- Ibid.

51- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 250 .
انظر أيضاً :

David E, Cooper, Existentialism, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1990, p. 133.

52- هيدجر، نداء الحقيقة، ص 88.

53- انظر بشيء من التفصيل:

Abdurrahman Badawi, Le Problème De La mort, p. 61.

54- انظر : Jean-Paul Sartre.

<http://www.kirjasto.sci.fi/Sartre.html>.

55- حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين برجسون وسارتر، دار المعارف، القاهرة، 1963، ص ص 120 – 121.

56- جان بول سارتر، الوجود والعدم، بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب – بيروت، 1966، ص 840.

57- المرجع نفسه، ص 842.

John Hick, Death and eternal Life, p. 101. انظر أيضاً:

58- جان بول سارتر، المرجع سالف الذكر، ص 844.

59- المرجع عينه، ص 852.

قارن كذلك :

Paul Arthur Schilpp, The Philosophy of Jean-Paul Sartre, An interview with Sartre (with Replies to his critics) volume XVI, The Library of Living Philosophers, University of Carbondale, 1997, p. 326.

60- سارتر، المرجع السابق، ص 863.

61- المرجع السابق، ص 864 .

* * *