

الفصل الأول
مشكلات فى الفلسفة الوجودية

obeikan.com

مشكلة الاغتراب

إن موضوع "الاغتراب" يضعنا - للوهلة الأولى - وجهاً لوجه أما الإنسان، لأنه يمس جانباً من جوانب أزمته المعاصرة. فقد شعر الإنسان - في وقتنا الحاضر - بأنه ضائع وبلا جذور وأن المسافة بينه وبين غيره قد تباعدت، وأصبح ما يربطه بالآخرين هو المنفعة والمصالح الخاصة. ولم يعد هناك مكان للمبادئ العليا والقيم الإنسانية السامية، فمثل هذه الكلمات أصبحت شيئاً ينتمى إلى الماضى البعيد. فالإنسان أصبح منفصلاً انفصلاً لم يسبق له مثيل عن الطبيعة أو المجتمع أو الدولة أو حتى نفسه، وأصبحت هذه الموضوعات تمثل بالنسبة له "آخر" لا سبيل إلى التواصل معه، وأصبح عاجزاً عن تحقيق ذاته ووجوده على نحو حقيقي⁽¹⁾، وهذا الانفصال عن "الآخر" والبعد عن الذات هو ما يسمى بـ "الاغتراب".

وقد استخدمت كلمة "الاغتراب" في العصر الحديث على نطاق واسع لتشير إلى بعض الظواهر مثل "فقدان الذات" و"حالات القلق" و"اليأس" و"العجز" و"استلاب الشخصية" و"اقتلاع الجذور" و"اللامبالاة" و"الوحدة" و"فقدان المعنى" و"العزلة" و"التشاؤم" و"فقدان القيم والمعتقدات" ... الخ. كل هذه الموضوعات الرئيسية لازالت تعبر الآن عن وجود أزمة بالفعل في حياة الإنسان المعاصر⁽²⁾.

و"الاغتراب" بوصفه حقيقة فعلية يمثل نوعاً من القطيعة أو الانفصال Rupture عن المجتمع، بمعنى انفصال الإنسان عن الأشياء المحيطة به - كما ذكرنا - سواء كانت هذه الأشياء أشخاص أو عالم طبيعي أو إبداع خاص في الفن والعلوم المختلفة .

ويمثل "الاغتراب الذاتى" Self-Alienation في العصر الراهن الاغتراب

الحقيقى والمأسوي، فليس من المستحيل أن يصبح الإنسان غريباً عن ذاته أو غريباً في وطنه، لذلك يمثل الاغتراب عن الآخرين الاغتراب الذاتى بمعنى الكلمة (3).

والاعتقاد السائد هو أن الاغتراب الذاتى يمثل ظاهرة حديثة جماهيرية، حيث أصبح الإنسان مقتلعاً من جذوره وبعيداً عن وطنه، بل ومستوطناً في أماكن غريبة عنه. وأن مفهوم الوحدة والانسجام في المجتمع تحولاً إلى انفصام عرى هذا المجتمع وتنافره .

وهكذا أصبح "الاغتراب" مصيراً للإنسان في هذا العالم، لكنه لا يمكنه أن يتغلب عليه إلا إذا أدرك حقيقته داخل ذاته وفهمها جيداً (4). وعلى الرغم من رؤية بعض المفكرين للإنسان على أنه حيوان سياسى أو حيوان اجتماعى ينتج مجتمعه وهو نتاج له في الوقت نفسه، فإنه لا يوجد خارجه فهو في الواقع يشعر بالغربة داخل هذا المجتمع؛ هذا يعنى أن ملايين من البشر أصبحوا يعانون من "الاغتراب" الاجتماعى الذى يتخذ صور اللامبالاة والعداء - أحياناً - تجاه رفاقهم من البشر أو تجاه التنظيم الاجتماعى (5).

وعلى هذا الأساس، تعبر كلمة "الاغتراب" عما يستشعره الإنسان من غربة كونية وما يحسه من زيف الحياة وعقمها، وما يلحظه على علاقات الأفراد بعضهم البعض من سطحية واستغلال ولا إنسانية ... إلى آخر هذه المظاهر التى تهدد وجود الإنسان .

وسوف نبدأ بعرض مفهوم الاغتراب وفقاً لمعناه اللغوى .

السياق اللغوي لمصطلح (الاغتراب)

فى اللغة العربية

تعنى الكلمة العربية "غربة" ⁽⁶⁾ البعد عن الوطن والانفصال عن الآخرين، ومثل هذا الانفصال لا يمكن أن يتم دون مشاعر نفسية تسببه أو تصاحبه، كالخوف أو القلق أو الحنين .

وتعبر كلمة "الغربة" أيضاً عن "الغريب" الذى يحس بالغربة فى وطنه، فالغريب الحق هو الذى يكون غريباً وهو فى الوطن وبين الآخرين. وقد عبر "ابن عربى" فى "الفتوحات المكية" ⁽⁷⁾ أصدق تعبير عن حالة الغربة هذه فقال: "أول غربة اغتربناها وجوداً حسيّاً عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند الأشهاد بالربوبية" علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة".

أيضاً "الغريب" هو غير المعروف أو غير المألوف، وهذا الاسم يطلق على الإنسان الذى ينفصل عن مجتمعه ويتميز عن الآخرين بأفكاره الفريدة الصادقة. كما تدل الكلمة - من ناحية أخرى - على الإنسان الذى ينحرف فى سلوكه النفسى أو الاجتماعى ونقول عنه أنه شخص "غريب الأطوار" للتعبير عن حالته المتقلبة أو شذوذه ومرضه. وهذا النوع الأخير يُعرف بـ "الاغتراب الذهني" الذى يحول دون سلوك المريض سلوكاً سوياً يجعله غريباً عن مجتمعه، ولذلك يلجأ إلى عزله عنه ⁽⁸⁾.

فى اللغات الأجنبية

اشتقت الكلمة الإنجليزية Alienation والكلمة الفرنسية Aliénation (الدالة على الاغتراب) أصلها الاصطلاحي من الكلمة اللاتينية Alienatio

وهي اسم مشتق من الفعل اللاتيني Alienare والذي يعنى نقل ملكية شيء ما إلى آخر أو يعنى الانتزاع أو الإزالة⁽⁹⁾. وهذا الفعل مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى هي Alienus بمعنى الانتماء إلى "الآخر" وهذه الأخرى مشتقة أيضاً من كلمة Alius بمعنى "الآخر" أو "آخر"⁽¹⁰⁾.

وقد استخدمت الكلمة اللاتينية Alienatio - قديماً - للتعبير عن الإحساس الذاتى بالغربة أو الانعزال Detachment سواء عن الذات أو الآخرين، كذلك استخدمت فى مجال القانون لتدل على نقل أو تحويل أو تسليم أى شيء إلى شخص آخر. ووردت هذه الكلمة فى العصور الوسطى للدلالة على فعل يفيد قيام شخص ما بتغريب شيء يملكه - كالأراضي والمنازل - أى يصبح ما يملكه من عقار أو مال أو غير ذلك خلال عملية النقل شيئاً آخر غيره، غريباً عنه لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية إنسان آخر (*).

أما فى العصر الحديث، فقد استخدم الفيلسوف الهولندي "جرويتوس" Grotius (1583 - 1645) - وهو أحد فلاسفة القانون الدولى - الفعل اللاتيني Alienare ليعين حقوق الملكية فى المجتمع المدنى، أى حقوق النقل والتسليم، حيث يرى أن الفرد ينتقل من حالة الطبيعة التى كان يعيش فيها متمتعاً بحقوق مطلقة إلى حالة المجتمع المدنى، حيث يتنازل هو وغيره من الأفراد عن هذه الحقوق، فيخلعوها - طواعية وعن اختيار - على إنسان

(*) يقال أن مصطلح "الاغتراب" ظهر فى اللغة اللاتينية كترجمة لبعض المصطلحات اليونانية والى تشير إلى حالة تحول الكائن خارج ذاته، ولهذا يعبر المصطلح عن التغيرات التى تجعل من الإنسان كائناً مغترباً عن ذاته. وقد عرف "أفلاطون" التأمل الحق بحالة الكائن الذى فقد وعيه بذاته فصار الآخر مغترباً عنها، فهذا الاغتراب يشير إلى حالة التجاوز، كما استخدم "سانت أوغسطين" S. Augustine مصطلح "الاغتراب" للإشارة إلى الأذهان المغتربة Alienatio mentis والى تبين أيضاً حالة الانغمار فى الدائرة الإلهية .

واحد معين يمثل السلطة السياسية. وقد وجدت هذه الفكرة صداها العميق لدى أصحاب نظرية "العقد الاجتماعي"، فاستخدموا مصطلح "الاغتراب" للدلالة على المعنى الأخير، أعنى نقل الملكية السياسية⁽¹¹⁾. أما الكلمة الألمانية Entfremdung^(*) والتي تعنى "الغربة"، فقد استخدمت في العصور الوسطى بمعانٍ مشابهة لمثيلاتها في اللغتين الإنجليزية والفرنسية. واللفظ الألماني Fremd يماثل اللفظ اللاتيني Alinus والانجليزي Alien حيث يعنى الانتماء إلى "الآخر والتعلق به" وقد استخدم هذا اللفظ أصلاً للإشارة إلى معانى الغربة في مجال العلاقات الإنسانية .

وقد استخدمت الكلمة الألمانية "غربة" أيضاً، فيما يتعلق بتغريب الأشياء، ولكن عند هذه النقطة بالذات نجد أن المعنى يختلف بصورة جوهرية، حيث أن التغريب المتضمن في هذا المصطلح لا يعنى النقل الشرعى والإرادى للأشياء، وإنما يشير إلى معنى السلب أو السطو الذى يتم بطريقة قهرية ودون إرادة الفرد.

(*) أصبحت هذه الكلمة هى الكلمة - الأم التى تسمى فى اللغة الألمانية فكرة "الاغتراب" بأنواعها وعناصرها المتباينة. وما الكلمات الأخرى إلا كلمات مساعدة لإبراز هذا البعد أو ذاك من أبعاد هذه الكلمة .

الاستخدامات المختلفة لفكرة الاغتراب

الاغتراب النفسى والاجتماعى

يتعلق هذا الاغتراب بما يحدث للفرد من اضطرابات نفسية وعقلية وما يشعر به من غربة فى العالم ووسط الآخرين، ولا شك أن المعنى الاجتماعى للاغتراب لا ينفصل عن المعنى النفسى وإنما يرتبط به ارتباطاً وثيقاً. ذلك لأن المغترب نفسياً هو أيضاً مغترب اجتماعياً أى مغترب عن ذاته وعن المحيطين به.

ويمثل "الاغتراب عن الآخرين" أصعب أنواع الاغتراب من حيث تداخله مع عدد من الظواهر الأخرى التى ترتبط به (المعنى النفسى والاجتماعى) والتى قد تكون سبباً مباشراً فى وجوده. والحالة النفسية والعقلية للمغترب تتفاوت من حيث القوة والضعف، فقد يعنى مجرد السرحان أو الشرود الذهنى الذى ينشأ نتيجة اهتمام الإنسان بأمر معين يبعده عن ذاته، وقد يعنى أيضاً فقدان الحس وغياب الوعى (كما هو الحال فى الصرع)، وقد يعبر أيضاً عن حالات الخبل والجنون. فالشخص المغترب - وفقاً لهذا المعنى - هو من اغترب عن عقله، وهذا المعنى أيضاً الذى يدل على الاضطراب النفسى والعقلي يستخدم عادة فى الأدب اللاتينى القديم .

ويؤدى الاغتراب النفسى إلى عزلة الفرد وبعده عن المجتمع أو تجاهله وأحياناً يصل إلى درجة العداء الشديد لهذا المجتمع والرفض لمعاييره الدينية والاجتماعية. وهذا يتحقق إما عن طريق اعتزال الناس والتوحد والتفرد وما يصاحب ذلك من قلق واضطراب وحيرة، أو عن طريق اختيار مجموعة من

الأفكار تتعارض مع الأفكار السائدة فى المجتمع، وهى دائماً تتعلق بالمعتقدات المألوفة .

الاغتراب الدينى أو الانفصال عن الله

يعد هذا المعنى من أقدم المعانى التى يمكن أن نتحدث من خلالها عن "الاغتراب". وفى هذا الإطار يمكن العودة - بظاهرة الاغتراب - إلى أفكار العهد القديم فى سفر التكوين⁽¹²⁾ خاصة فى الدراما الإنسانية المتعلقة بخلق آدم و انفصال حواء من أحد ضلوعه والهبوط من الجنة إلى الأرض^(*). وهنا نلتقى بأول اغتراب فى الكون أو، على وجه الدقة، أول انفصال وأول ثنائية حقيقية. فحواء هى جزء من آدم لكنها غدت الآن جزءاً منفصلاً، وبمعنى آخر جزءاً مغترباً .

وهناك معنى يتعلق باغتراب الإنسان عن الله أى انفصاله وهو يمثل لحظة حاسمة فى تاريخ الوجود الإنسانى، وبمعنى أوضح يعنى الخطيئة Sin. فقد جاءت الكلمة فى الترجمات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس، وبخاصة فى العهد الجديد وفى المواضع التى تتناول فكرة الخطيئة بوجه خاص. والخطيئة بحسب التصور الدينى فى الكتاب المقدس ليست مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه وإنما هى فى جوهرها انفصال عن الله⁽¹³⁾.

وعبر كيركجور، المفكر الوجودى، عن وعى الإنسان بالخطيئة، ومن خلال هذا الوعى يضع ذاته وسط وجود جديد يتعلق بالخطيئة، بمعنى أن

(*) "أوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً. وبنى الرب الضلع التى أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى. هذه تدعى امرأة لأنها من امرء أخذت. لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً .

الإنسان يدرك ذاته بوصفه إنساناً آخر على وعى بالانقسام العميق داخل ذاته. فالإنسان - كما يرى كيركجور - يقف وحده بسبب الخطيئة أمام الله. وهذا الوعي قد يكون موضع للعظة والعبرة، ويمكن أن يكون موضوع تأمل صامت يقوم به ويضعه وجهاً لوجه أمام ذاته الخاصة. والإنسان قبل الخطيئة ليس أنا ولا يصبح أنا إلا في الخطيئة وبواسطة الخطيئة .

يقول كيركجور :

”عندما تدرك الذات أنها موجودة أمام الله فإنها تصبح لا متناهية.
وفي هذه الحالة تعرف أنها خاطئة“ (14).

السياق التاريخي لفكرة الاغتراب

أجمع الباحثون على أن "هيجل" هو أول من استخدم في فلسفته مصطلح "الاغتراب" استخداماً منهجياً منظماً في كتابه "ظاهريات الروح"، لكن هذا لا يعنى أنه قد صاغ تصوره النسقى لهذا المصطلح من فراغ، بل كانت هناك محاولات سابقة تعد مصادر وأصول استمد منها هيجل فكرته الأساسية عن "الاغتراب".

وأول هذه المصادر تراث العصور الوسطى حيث جاء ذكر كلمة "الاغتراب" للدلالة على انفصال الملكية عن صاحبها وتحولها إلى شخص آخر - كما سبق القول - كما جاءت لتدل أيضاً على انفصال الإنسان عن ذاته ومخالفته لما هو شائع ومألوف في المجتمع ثم انفصاله عن الله .

أما في العصور الحديثة، فقد اهتم أصحاب "نظرية العقد الاجتماعى" بتأسيس فلسفة اجتماعية تعنى بمسألة انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع البشرى، أى تهتم بشروط قيام المجتمع المدنى والسياسى. وترى هذه النظرية أن المجتمع قد يكون نتيجة تخلق الأفراد وتنازلهم - على نحو إرادي - عما يمتلكون من حق كانوا يتمتعون به في حالة الطبيعة وذلك من أجل مصلحتهم وضمان أمنهم. وما التنازل أو التخلي عن الحقوق الطبيعية ونقلها إلى المجتمع إلا تعبير عن الفكرة التى كان كل من "توماس هوبز" T. Hobbes و"جون لوك" J. Lock قد أدركها في القرن السابع عشر، إلى أن جاء جان جاك روسو "Rousseau في القرن الثامن عشر وأطلق عليها كلمة "الاغتراب".

وإذا تحدثنا عن "هوبز" فسنجد أنه أخذ يبحث عن الشروط العقلية التى

ينبغي توافرها لكي يتحقق السلام ويقوم المجتمع المنظم المستقر الذي يأمن كل واحد فيه على نفسه وعلى ماله وعلى حياته بصفة عامة، أعنى المجتمع الذى تمتنع فيه الاضطرابات وتتوقف الفتن والحرب الأهلية، فرأى أن أهم هذه الشروط جميعاً هو "قيام سلطة عامة يهابها المجتمع" بحيث تفرض العقاب الصارم على كل من يخرج على النظام أو يعتدى على غيره أو يهدد أمن الآخرين، فإذا لم تكن هناك هذه السلطة تحول المجتمع إلى حالة الفوضى والعداء و"حرب الكل ضد الكل". وأطلق "هوبز" على هذه الحالة اسم "حالة الطبيعة" أو "الوضع الطبيعي" الذى تغيب فيه السلطة وينعدم القانون، ويلجأ فيه كل فرد إلى الدفاع عن نفسه بوسائله الخاصة معتمداً على قدراته وإمكاناته وملكاته. وكيف نأمل خيراً فى مجتمع على هذا النحو من الفوضى تكون فيه حياة الإنسان منفرة عقيمة كريهة ووحشية، مثل هذا المجتمع يحتاج إلى استقرار اجتماعي وتنظيم معترف به، يحتاج إلى سيادة القانون بحيث يحل الأمن محل الخوف والنظام محل الاضطراب والاستقرار محل الفوضى⁽¹⁵⁾.

أما "لوك" فقد عنى بحقوق الأفراد الطبيعية، وهذه الحقوق فى نظره هى حق الحرية، وحق الحياة، وحق الملكية، وعلى العكس من "هوبز" نرى "لوك" يبدأ نظريته بافتراض سابق هو أن الأفراد يحفظون حياتهم بالعمل أكثر مما يحفظونها بالعدوان والدفاع عن النفس. انطلاقاً من هذا الافتراض ينظر "لوك" إلى حق الملكية على أنه هو الحق الأساسى فى حفظ الذات. ففى حالة الطبيعة يعمل الإنسان لسد حاجاته ورغباته، ولا شيء فى هذه الحالة يعطى حقاً شرعياً - للإنسان - فى الملكية الخاصة سوى عمله اليدوي الفردي وحده. غير أن هذا الحق الطبيعي هو مشاع بين الجميع ويتناسب قوة وضعفاً مع قوى الفرد ومهاراته البدنية. ومن هنا يظهر انعدام الأمن ومعه الحاجة إلى سلطة الدولة، أى سلطة تقدر على حماية الملكية بشكل يفوق ما

لدى الفرد من قوى واستعدادات خاصة. ولذلك فإن الهدف من قيام الحكومة أو سلطة الدولة هو حماية ممتلكات الأفراد وحقوقهم. وفي هذا الإطار، ترد فكرة "الاغتراب" عند "لوك" بمعنى "التخلص من أو التخلي عن أو التسليم إلى"، لتعبر عن عملية نقل الحقوق الطبيعية وتسليمها إلى سلطة المجتمع .

وإذا انتقلنا إلى معنى كلمة "الاغتراب" عند "روسو" فسنجد أنها كلمة مزدوجة المعنى لها جانب إيجابي وجانب سلبي، الأول يرى من خلاله أن الإنسان يسلم ذاته إلى الكل ويضحي بها في سبيل هدف نبيل وكبير كقيام المجتمع أو دفاعاً عن الوطن. فهذا اغتراب إيجابي نجده في كتابه "العقد الاجتماعي". أما الجانب الآخر فيعني أن الإنسان ينظر إلى ذاته كما لو كانت شيئاً أو سلعة يطرحها للبيع في سوق الحياة. فهذا اغتراب سلبي أو هو - وجه الدقة - تشيؤ (*) يفقد الإنسان ذاته ووجوده الأصلي. وهذا المعنى الأخير نجده في فلسفة "روسو" النقدية والتي تتعلق "بنقد الحضارة" وكذلك المجتمع التقليدي والحديث على حد سواء.

(*) التشيؤ PERIFICATION معناه تحول الموضوع إلى شيء، ويتضح من خلال فقدان

الإنسان لذاته وتحوله إلى شيء أى سلعة في السوق .

المثالية الألمانية وفكرة الاغتراب

لم تكف الفلسفة عن تأكيد دعواها بأن لها الحق في توجيه جهود الإنسان في سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع، ولم تكف عن إقامة دعواها هذه على أساس أنها تضع أرفع وأعم المفاهيم التي تكفل معرفة العالم .

وعلى يد "ديكارت" اتخذت الأهمية العلمية للفلسفة شكلاً جديداً يتمشى مع التقدم الهائل للأساليب الحديثة، فهو قد نادى بفلسفة عملية نستطيع - إذا ما عرفنا قوة وتأثير النار والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بها - أن نستخدمها في جميع الأغراض التي يصلح لها. وقد كان إنجاز هذه المهمة مرتبط - على نحو متزايد - بوضع قوانين وتصورات ذات صحة مطلقة في المعرفة. فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة، والحقيقة شيء كلي في مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء. ولقد كان هذا المبدأ حياً من قبل في المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية، فالحقيقة كلية وضرورية وهي بذلك مناقضة للتجربة المعتادة العارضة .

والواقع أن الفكرة القائلة أن الحقيقة ⁽¹⁶⁾ مضادة للأمور الواقعة في العالم ومستقلة عن الأفراد العارضين، قد ظلت قائمة طوال العصور التاريخية التي كانت فيها حياة الإنسان الاجتماعية حياة شقاق بين الأفراد والجماعات المتعارضة. وظهر رد الفعل على ذلك الواقع التاريخي الذي كانت فيه المصالح الفردية هي وحدها السائدة في المجتمع، وازداد التضاد بين الكلي والفردية عندما ارتفعت، في العصر الحديث، شعارات الحرية العامة. وكان الرأي السائد هو أن من المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح إلا عن طريق المعرفة التي يكتسبها أفراد متحررون والنشاط الذي

يقومون به، وعلا صوت النداء القائل أن الناس فى سعيهم إلى تحقيق ذلك قد صنعوا بأنفسهم نظاماً اجتماعياً يقوم على التبعية والظلم والقهر والأزمات المتتالية، وعانوا هم أنفسهم من هذا النظام الذى خلقوه. ولم تؤد المنافسة العامة بين الأفراد الأحرار اقتصادياً إلى إقامة مجتمع عاقل يمكنه أن يضمن تحقيق وإشباع حاجات الناس جميعاً ورغباتهم، بل أن حياة الناس سُلمت غنيمة لنظام اجتماعى تؤدى آلياته إلى جعل الصلة الوحيدة بين الأفراد هى صلة المشترين والبائعين المنعزلين للسلع. ولقد كان هذا الافتقار الفعلى إلى الاتصال العاقل هو سبب سعى الفلسفة إلى وحدة العقل وشموله .

وبالتالى ظهرت رؤية جديدة أرادت أن تنفذ إلى أعماق الفكر الإنسانى وتلجأ إلى صوت الوعى أو الضمير أو العقل، بهدف السيطرة على هذا الواقع الممزق وتنظيم أشكال الحياة السائدة فيه وتوحيده فى وحدة شاملة تيسر لها التحكم فى الواقع ومحاولة تنظيمه. والسؤال هو: هل يمكن بناء نظام عقلى شامل على أساس من استقلال الفرد؟ إن نظرية المعرفة فى المثالية الألمانية، حين ردت على مثل هذا السؤال بالإيجاب، كانت تهدف إلى إيجاد مبدأ موحد يحفظ المثل العليا الأساسية للمجتمع ذى النزعة الفردية دون أن يقع فريسة لما فى هذا المجتمع من تعارضات .

ولقد كان التجريبيون الإنجليز قد أثبتوا أنه ليس ثمة تصور أو قانون واحد للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول، وأن وحدته لا تعدو أن تكون وحدة العادة أو العرف التى تلتزم بالوقائع ولكنها لا تحكمها أبداً، أما المثاليون الألمان فكانوا يرون أن هذا الهجوم يشكل خطراً على كل الجهود الرامية إلى فرض نظام على أشكال الحياة السائدة. فالوحدة والشمول - فى رأيهم - لا يمكن الاهتداء إليها فى الواقع التجريبي. والإنسان الذى لم ينجح فى خلق وحدة وشمول عن طريق العقل، سوف يقع فريسة للضغط

والعمليات العمياء المنبثقة عن نظام الحياة التجريبية السائدة. وهكذا فإن المشكلة لم تكن مشكلة فلسفية فحسب، بل كانت متعلقة بالمصير التاريخي للإنسانية (17).

ومن هذا المنطلق بدأت فلسفة "كانط" من المشكلة التي تتعلق بقيمين المعرفة وصدقها. فقد سعى إلى تأسيس ميتافيزيقا للطبيعة والأخلاق على السواء ولا يكون التأسيس عنده إلا بتجاوز التجربة (دون التخلي عنها كبداية ضرورية) إلى الشروط العقلية التي تجعل التجربة ذاتها ممكنة. هذه الشروط عبارة عن صور ومبادئ كلية تنتمي إلى بناء الذهن البشري، مهمتها تنظيم المعطيات الحسية التي ترد إلى الذهن عن طريق الحواس. فهناك صور الحساسة مثل الزمان والمكان، وهي تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات المضطربة في نظام زمني مكاني متصل، وهناك مقولات الفهم مثل السببية والجوهر وهي تقوم بضم مختلف التأليفات في علاقة ضرورية شاملة هي علاقة السبب والمسبب. وأهم ما تتميز به هذه الصور، التي هي قوام العقل البشري، أنها قبلية بمعنى أنها لا تنشأ من التجربة ؛ وإن كانت تصدق على كل تجربة، كما تتميز أيضاً بأنها مشتركة عامة بين الجميع وبالتالي شاملة، أى تستخدم في كل فعل من أفعال المعرفة .

على أن كانط حين يبين إمكان تجاوز التجربة إلى شروطها القبلية يبين في الوقت نفسه استقلال العقل وقدرته على تجاوز الواقع وتشكيله وفقاً لتصوراته الشاملة، كما يبين أيضاً حرية العقل إزاء واقع ممزق في مجتمع حافل بالمتناقضات، فالإنسان لا يستطيع أن يتجاوز الواقع القائم بالفعل ويحقق ما ينبغي أن يكون، إلا بالعقل وماله من أفكار عامة ذات صدق شامل.

الاغتراب عند هيجل

إذا نظرنا بدقة إلى فلسفة هيجل لوجدنا أنها فلسفة تضرب بجذورها في مشكلات الإنسان ومشكلات الحياة الاجتماعية (18). فالتجربة الأساسية في هذه الفلسفة هي تجربة العلاقات الروحية - علاقة الإنسان بالإنسان والفرد بالمجتمع والإنسان بالله. ولذلك فإن هذه الفلسفة ترتبط بمشكلات الحياة والمجتمع ارتباطاً وثيقاً. فقد قال "إن الفلسفة وليدة عصرها منظوراً إليها من خلال الفكر" ولا يمكن أن نفهم فهماً كاملاً ما في الفلسفة من تصورات ومفاهيم مجردة ومصطلحات فنية ما لم ننظر إليها على ضوء تلك المشكلات، وما لم نضعها في الإطار التاريخي العيني الذي ظهرت فيه .

ومن هنا، نظر هيجل إلى الطابع المذهبي للفلسفة على أنه نتاج للموقف التاريخي، فقد وصل التاريخ إلى مرحلة أصبحت فيها إمكانيات تحقيق الحرية البشرية متاحة ؛ غير أن الحرية تفترض مقدماً "حقيقة العقل"، إذ لا يمكن أن يكون الإنسان حراً إلا إذا أصبح عالمه كله واقعاً تحت سيطرة المعرفة والإرادة العاقلة الشاملة.

ويعد تصور "الاغتراب" أكثر التصورات نتاجاً للموقف التاريخي (أى ارتباط الفلسفة بعصرها) فكيف نشأ هذا التصور في فلسفة هيجل وتطور من بين مشكلات الواقع الذي كان يعيش فيه ؟ كيف ظهر "الاغتراب" من حيث هو شقاء وتمزق وفقدان للحرية ؟ (19).

مر تاريخ الغرب الأوروبي - عند هيجل - بمراحل ثلاث تمثل عنده ثلاث لحظات :

- 1- المرحلة القديمة، (أى عصر الجمهوريات الحرة)، وهذا العصر يمثل لحظة الحرية .
- 2- المرحلة الوسطى، (أى المسيحية)، وتعتبر هذه المرحلة عن عصر الأباطرة والطغاة المستبدين. وتمثل لحظة الاغتراب وفقدان الحرية .
- 3- المرحلة الحديثة، (أى عصر الثورة الفرنسية)، وتمثل لحظة استرداد الحرية أى قهر الاغتراب.

وهذه اللحظات الثلاث بما فيها من حرية واغتراب واسترداد للحرية وقهر الاغتراب، لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال الوضع التاريخى بالغ التعاسة والتأزم الذى كان يعيش فيه هيجل. فقد كان الألمان فى عصره مغتربين، بمعنى أنهم قد نقلوا ما فى طبيعتهم من صفات جميلة سامية ووضعوها فى أيدى الأمراء والنبلاء فصاروا فى أيديهم كالسلع تباع وتشتري. وذهب هيجل إلى أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يكون إلا باسترداد الإنسان لصفاته وخاصة الحرية، وامتلاك ذاته من جديد .

الاغتراب كمصطلح

لم يظهر مصطلح "الاغتراب" عند هيجل فجأة فى مذهبه، بل ظهرت الفكرة أو معناها على أنحاء مختلفة فى سياق نقد المجتمع أى فى سياق التحليل النقدي للمجتمع المدنى الذى يتغلغل فى صميم بناء المجتمع الحديث. فقد تحدث عن النظام الاقتصادى فى مجتمع الرأسمالية الصناعية، فرأى أنه نظام يفصل العامل عن نتائج عمله. وهذا الانفصال قد يحول نتاج العمل إلى قوة مضادة للعامل (وهذا ما استخلصه ماركس فيما بعد).

وقد نظر هيجل إلى العمل على أنه - من جانب - نشاط خارجى

يحقق الإنسان من خلاله ذاته، ويتحول بفضل من فرد جزئى إلى إنسان كلى اجتماعى. ومن جانب آخر إذا انفصل (العمل) عن صاحبه يصبح قوة مضادة له تسلبه ذاته ولا يتعرف على نفسه. وهذا الجانب الآخر هو المسيطر على تحليل هيجل للمجتمع الحديث (20).

وأول تعريف لكلمة "الاغتراب" - باعتباره مصطلحاً فنياً عند هيجل - هو وصفه بأنه نشاطاً يتخارج ويتحقق على هيئة موضوع أو شيء موجود، يتعرف صاحبه على نفسه فيه. ووصف هيجل لهذا الشيء الموجود بأنه غريب عن صاحبه يؤدى إلى ظهور المصطلح الألماني Entfremdung "اغتراب". وهو ذلك الذى يتمثل فى عدم قدرة الإنسان على التعرف على ذاته أو تحقيق وجوده. وهذا المصطلح الأخير يستمد معناه من فصل واحد من فصول كتاب "ظاهريات الروح" وأعنى به الفصل السادس "الروح" وخاصة ذلك الجزء الذى يحمل عنوان "الروح المغترب عن ذاته".

الاغتراب إذن ينتمى إلى الروح على نحو ما تناوله هيجل فى أشكاله الثلاثة - التى هى على التوالى :

- الروح المباشر أو الحق الذى يوازى العالم اليونانى .
- الروح المغترب عن ذاته الذى يوازى العالم الرومانى وقت انحلاله وتدهوره .
- الروح المتيقن من ذاته أى الثورة الفرنسية .

إن الروح فى نظر هيجل، هو وحده الذى يعرف بوعى ذاته على أنها ذاته هو، ويعرف بوعى عالمه على أنه ذاته هو. والاغتراب يتمثل فى عدم قدرة العقل أو الروح على التعرف على ذاته الحقة .

الاغتراب بعد هيجل

بعد هيجل بدأت تظهر النظرية الأحادية إلى مصطلح الاغتراب، أى التركيز على معنى واحد هو المعنى السلبي الذى طغى على المعنى الإيجابي حتى كاد أن يخفى معالمه، وأصبح الاغتراب وكأنه مرض أصيب به الإنسان الحديث، عليه أن يقضى على هذا المرض ويتبرأ منه. وهذا يعنى أن مصطلح "الاغتراب" قد أخذ ينقد ما كان يتميز به - عند هيجل بصفة خاصة - من ازدواج فى المعنى .

لقد كان "ماركس" من أبرز الفلاسفة الذين جاءوا بعد هيجل واهتموا بفكرة الاغتراب .

ويمكن القول أن مفهوم ماركس عن الاغتراب أكثر شيوعاً وتأثيراً فى الفكر المعاصر من أى مفهوم آخر، وربما يرجع ذلك إلى وضوح وبساطة المفهوم الذى يطرحه وارتباطه المباشر بالواقع المادى للإنسان. وتبحث كتاباته فى شكل العمل فى المجتمع الحديث من حيث أنه يشكل "الاغتراب" الكلى للإنسان. ويؤدى استخدام ماركس لهذه المقولة إلى الربط بين تحليله الاقتصادى وبين مقولة أساسية فى الفلسفة الهيجلية تتعلق أيضاً بالجانب الاقتصادى فى المجتمع المدنى الحديث .

وقد أعلن "ماركس" أن تقسيم العمل الاجتماعى لا يتم على أساس مواهب الأفراد ومصصلحة الجميع، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالى للسلع فحسب، وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل وهو "السلعة" يتحكم فى طبيعة النشاط الإنسانى وغايته. وبعبارة أخرى، فإن المواد التى ينبغى أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها، ويصبح وعى الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادى تماماً .

وهكذا، فإن القضية المادية التي تتخذ نقطة بداية في نظرية "ماركس" تقرر أولاً واقعة تاريخية، فتكشف الطابع المادى للنظام الاجتماعى السائد الذى يقوم فيه اقتصاد غير موجه للعلاقات الإنسانية. وفى الوقت نفسه، فإن قضية ماركس نقدية أيضاً، إذ تعنى أن العلاقة السائدة بين الوعى والوجود الاجتماعى هى علاقة زائفة ينبغى تجاوزها وتركها جانباً قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية إلى النور. وهكذا فإن حقيقة الموقف المادى تتحقق فى سلب هذا الموقف نفسه .

وقد ذكر ماركس مصطلح الاغتراب فى عديد من مؤلفاته مثل: "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" و "الأيديولوجية الألمانية" و "مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى" و "رأس المال". وعلى الرغم من تعدد الموضوعات التى تتناولها مؤلفات ماركس وتباينها، فنَّمة خيط فكرى واحد يربط بينها، هذا الخيط يهدف إلى قلب الفلسفة أو الميتافيزيقا التقليدية وهى - فى نظر ماركس - فلسفة هيجل فى المقام الأول. فقد حول ماركس الاغتراب عند هيجل من اغتراب إبداعى إلى اغتراب إنتاجى. بمعنى أنه جعل المادية تحل محل المثالية، فالإنسان هو الذى يصير مغترباً وليس الروح المطلق ولا يمكنه أن يحقق إنسانيته إلا بالعودة إلى ذاته من خلال إشباعه لحاجاته وتحقيق ضروراته. هذا يعنى أن الاغتراب فى هذه الحالة يقوم على تقسيم العمل والملكية الخاصة (21).

الاغتراب الوجودي

تظهر فكرة الاغتراب كذلك في كتابات الوجوديين حيث تضيف بعداً آخر يلقي الضوء على أزمة الإنسان وشعوره بالعزلة في عالمه وفقدان ذاتيته ووجوده الأصيل .

وقد عبر الاغتراب عند هيجل - كما ذكرنا - عن أزمة الإنسان من خلال مذهب فلسفي يناظر العملية الجدلية للعقل الكلي. أما ماركس فقد بحث عن حل لهذه الأزمة عن طريق تغيير ثوري للأحوال الاقتصادية يمكن أن يؤدي إلى انسجام كامل بين الإنسان وعمله. وقد كان هذا الحل المفترض (عند هيجل وماركس) للتغلب على حقيقة الاغتراب سبباً في ظهور الفلسفة الوجودية حيث رأت فيه حلاً عقيماً لم يثبت فاعليته بل - على العكس - زاد من عملية الاغتراب. فمن ناحية، ابتلعت عملية شمولية عالم الروح عند هيجل شخصية الفرد وذاتيته. ومن ناحية أخرى جلبت ثورة ماركس البروليتارية ديكتاتورية الطبقة العاملة أو الحزب الواحد بما يقضي أيضاً على حرية الفرد ⁽²²⁾.

لقد دافعت الوجودية عن الحرية الفردية والكرامة الإنسانية، وكانت نظرتها إلى الاغتراب على أنه ضرب من ضروب الوجود الزائف غير الأصيل الذي يسقط فيه الإنسان سقوطاً يفقد معه حرّيته وإنسانيته وجوهر وجوده. ومن هنا كانت الحرية عند الوجوديين مرتبطة بالاغتراب ارتباطاً وثيقاً، فهي لا تكون ولا تكشف عن معدنها الحقيقي إلا من خلال عملية قهر الاغتراب المستمرة .

واغتراب الموجود البشري عن وجوده العميق يعنى أنه لا يكون ذاته

وإنما هي مجرد نقطة في بحر الوجود الجمعي للجماهير أو ترس في نظام صناعي أو ما شئت من الأوصاف. ويمكن أن نجد مقارنة لهذا الاغتراب بالفكرة الدينية عن الخطيئة (كما سبق القول). فقد رأى بعض اللاهوتيين المسيحيين تشابهاً ملحوظاً بالفعل بين الفكرتين. فمثلاً نجد "بول تليش" Paul Tillich يستخدم الاغتراب الوجودي ليلقي الضوء على المفهوم التقليدي للخطيئة، على الرغم من أن الاغتراب، هو صورة واحدة من بين صور عديدة توجد ضمناً في فكرة الكتاب المقدس عن الخطيئة. هناك اختلاف ظاهر بين الفكرة الوجودية عن الاغتراب وفكرة الكتاب المقدس التي ترى أن الخطيئة هي "اغتراب عن الله"، أما الاغتراب الوجودي فهو اغتراب عن وجود الإنسان ذاته. لكن الوجودي غير المؤمن لن يرضى بالتوحيد بين الاغتراب والخطيئة بالمعنى الديني التقليدي، أما الوجودي الذي يؤمن بهذا التوحيد (مثل كيركجور كما ذكرنا سلفاً) يؤمن بأن الإنسان يقف وحده (مغترباً) بسبب الخطيئة أمام الله. ومع ذلك فحتى في الفلسفة الوجودية غير الدينية، هناك شيء شبيه بالإحساس بوجود اغتراب كوني ؛ أي إحساس الإنسان بأنه مغترب عن العالم، وهو ذلك الذي يتمثل في عدم قدرته على التعرف على ذاته أو تحقيق وجوده .

مشكلة القلق

لقد درست الفلسفة دراسة طويلة ما يسمى عادة باسم : المشاعر والأحاسيس والأحوال المزاجية، والانفعالات، فهي تنتمي إلى صميم تكوين الإنسان من الداخل إلى حد لا يمكن معه التغاضي عنها في أية محاولة لتفسير الإنسان. ولقد حاول الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو حتى العصور الحديثة تحليل الحياة الانفعالية للإنسان وربطها من حيث هو موجود أخلاقي عاقل .

غير أن المشاعر كانت دائماً موضوع شك، فالفلسفة بوصفها تفكيراً عقلياً هي - على وجه الدقة - محاولة للارتقاء فوق الأهواء والنزوات. والفيلسوف، عادة، ينأى بنفسه عن الانفعال ويسعى إلى الفهم الجيد الهادئ للأشياء. وإذا كان قد سمح بوجود الانفعالات في صلب الفلسفة، فهو إنما فعل ذلك كي يتمكن من إخضاعها للعقل؛ وهو في هذه الحالة لا يعترف بها مصدراً للحقيقة الفلسفية وإنما يعتبرها - بالأحرى - ذات تأثير ضار، أي أن من الواجب فهمها حتى نعمل بقدر المستطاع على إلغاء أثرها في إبعاد الفكر عن مساره العقلي .

هناك بالطبع استثناءات لذلك الموقف الذي كان في عمومته متشككاً إزاء الانفعالات. فـ "بسكال" Pascal - الذي عبر عن أفكاره ومشكلاته تعبيراً فريداً - يعتبر بأن للقلب مبرراته الخاصة، وأن "مبررات القلب هذه" يمكن أن تتحكم، على الأقل في مناسبات معينة، في مبررات العقل. وحتى الفلاسفة من أصحاب الميول العقلية القوية كانوا يبدون - أحياناً - إعجابهم بالطابع الشامل والمباشر الذي يتسم به هذا الضرب من الفهم الذي تأتي به

المشاعر، وقابلوا بينه وبين الفهم الذى يجلبه التفكير الاستدلالي. فـ "برادلى" F. H. Bradley الفيلسوف الإنجليزى (الذى بلغ التفكير الميتافيزيقى عنده أوجه) يرى أن المشاعر هى مفتاح لأعلى ضروب التفكير .

لكن المرء يستطيع أن يقول بصفة عامة، أن الفلاسفة لا يهتمون بدراسة "فلسفة الوجدان أو المشاعر" إلا إلى الحد الذى تعنى فيه هذه الدراسة بحثاً عقلياً للانفعالات والعواطف؛ والذى كان يحدث عادة هو أن أية فلسفة للمشاعر - أى تلك التى تتحكم فيها المشاعر - كانت تُستبعد على أساس أنها لا ترتفع إلى مرتبة الفلسفة، إذ كان يبدو أنها لا تستجيب للمطالب الصارمة للحقيقة .

ولكن مع ظهور "الوجودية" عادت مشكلة المشاعر وعلاقتها بالفلسفة برمتها إلى الظهور من جديد، وظهرت دراسات قيمة عن المشاعر الإنسانية عند كتاب مثل "سارتر" و"هيدجر" و"ريكور" و"مارسل" وغيرهم .

ومما لا شك فيه أن فينومينولوجيا الانفعالات التى قدمها فلاسفة من أصحاب الميول الوجودية سوف تبرهن على أنها إحدى إنجازاتهم الباقية العظيمة القيمة، وأنا نعتقد أن الوجودية ليست مجرد فلسفة للوجدان أو المشاعر؛ بمعنى أن قناعاتها تتشكل بالانفعال أكثر مما تتشكل بالعقل. إذ لا يلتقى المرء عند أعظم ممثليها بانفعال محض، بل يلتقى بانفعال مارس عليه الفيلسوف تفكيراً عقلياً طويلاً الأمد. كما أن هؤلاء الفلاسفة ينظرون إلى مشاعرنا على أنها بدورها طريق نصل بواسطته إلى "الحقيقة الفلسفية". فالمشاعر ليست نقيضاً للعقل والفكر وإنما هى مصدر الاستبصارات يمكن أن تُستخلص وتُنقل إلى الآخرين بواسطة التفكير الفلسفى، فضلاً عن أن هذه المشاعر قد تكون من أعمق الاستبصارات المتاحة لنا وألصقها بنا .

ليست الوجودية فلسفة للمشاعر، وإنما هى تعترف بأن للمشاعر مكانة

في النسيج الكلي للوجود البشرى. ولو نظرنا إلى المشاعر المنعزلة لكان معنى ذلك أننا نتعامل مع تجريد محض، وما يقوله الوجوديون عن هذه المشاعر لا يمكن فهمه معزولاً، بل لابد أن يُفهم في سياق محاولتهم تقديم فلسفة عينية للوجود البشرى في نطاقه الشامل⁽²³⁾.

معنى كلمة القلق

فى اللغة العربية

1- (قَلِقَ) الشيء - قلقاً حركه - والهم وغيره أى فلاناً أزعجه.

2- (قَلِقَ) - قلقاً : لم يستقر فى مكان واحد .

: لم يستقر على حال

: اضطراب وانزعاج أى اضطرب فلان وانزعج فهو قلق.

3- (القلق) حالة انفعالية تتميز بالخوف مما قد يحدث (24).

والقلق بوجه عام إحساس بالضيق والاضطراب يصاحبه بعض الألم وله درجتان، درجة الانزعاج وعدم الرضا، ودرجة الجزع والكرب. ويرى علماء النفس أن القلق استعداد تلقائي للنفس يجعلها غير راضية بالواقع. فإذا تطلع المرء إلى الأحسن والأفضل ونظر إلى حياته الواقعية، فوجدها محفوفة بالمخاطر والصعاب، بعيدة عن تحقيق ما يصبو إليه من الكمال والسعادة، أحس بالقلق والغم والكرب والضيق وأحياناً بالضجر من هذه الحياة. وما القلق الذى يشعر به المرء، فى هذه الحالة، إلا حنين نفس مستغيثة تتشد الاستقرار فلا تحصل عليه، وتطلب الطمأنينة فلا تجدها إلا فى الإيمان بالله كقول القديس "أوغسطين" :

" يارب، لقد خلقت من أجلك

وسأظل ما حييت قلقاً

حتى أستقر فيك" (25).

وقد يشتد القلق حتى يصبح مرضاً، كما فى نفوس أصحاب الوسواس

الذين تغلب عليهم النظرة السوداوية وتستحوذ على عقولهم التصورات المؤلمة التي لا سبيل إلى دفعها (26).

ولا شك أن موضوع "القلق" من الموضوعات الرئيسية التي يدرسها علم النفس الآن، فقد أصبحت سيكولوجيا القلق في وقتنا الحاضر تلعب دوراً رئيسياً فريداً في مجال الطب العقلي فقط حيث توجد أشكال عديدة من عُصاب القلق، بل أيضاً في أشكال أقل حدة حتى أصبح القلق هو الانفعال السائد في الحياة؛ بل لقد أصبح القلق ظاهرة أساسية نسعى إلى حل ألغازها في سيكولوجيا الدين والتحليل النفسي والفلسفة الوجودية.

في اللغات الأجنبية

ربما كانت كلمة القلق (^{*}) Anxiety (27) أفضل تعبير لترجمة كلمة Angst الألمانية وما يشبهها. و"القلق" هي الكلمة التي استُخدمت في الترجمة الإنجليزية لكتاب هيدجر "الوجود والزمان" Being and Time، لكن هذه الترجمة ليست مقنعة تماماً، ذلك لأنها توحى بألوان القلق في الحياة اليومية المألوفة أكثر بكثير مما تعبر عن ذلك الانفعال النادر والدقيق الذي يود الوجوديون أن يشيروا إليه بالكلمة الألمانية Angst. ولذلك يشير مترجمو "هيدجر" إلى أن كلمات مثل "التوجس" Uneasiness و"الضيق" Malaise. قد تكون من بعض الوجوه ترجمات أفضل، لكنهم يُبْقون على كلمة القلق Anxiety.

(*) كلمة القلق تعبر عن لفظ Angoisse المشتق من الكلمة اللاتينية Angusti ومعناها "الطريق المحصور والضيق" Resserment. ثم جاء الوجوديون من بعد فاستعملوا هذا اللفظ (متتبعين في ذلك كيركجور) للدلالة على ذلك الدوار النفسي الذي ينتابنا عند الفعل، حينما نجد أنفسنا بإزاء إمكانات متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

ويمكن القول أن كلمة "القلق" Anxiety ترجمة مقبولة أكثر من كلمة "الجزع" Dread التي توجد في الترجمات الإنجليزية لمؤلفات كيركجور، أو كلمة "الكرب" Anguish التي توجد أيضاً في ترجمة كتاب سارتر "الوجود والعدم" Being and Nothingness حيث تطابق الكلمة الإنجليزية، في الواقع، الكلمة الفرنسية Angoisse إلى حد بعيد .

وتوحي كلمة "الجزع" في استخدامها في اللغة الإنجليزية بشيء يقترب جداً من الخوف، مع أن الوجوديين جميعاً يتفقون على أنهم عندما يتحدثون عن "القلق" فإنهم لا يقصدون الخوف. ومن ثم كانت كلمة "الكرب" أفضل إلا أن استخدامها المؤلف يوحى بالألم الحاد. وعلى حين أن "القلق" مؤلم يقيناً، فليست فكرة الألم هي الاهتمام الرئيسي في المناقشات الفلسفية للقلق⁽²⁸⁾.

القلق الوجودي

أن "القلق" يشير إلى ظاهرة يناقشها فلاسفة وجوديون مختلفون، ولذلك فإن الكلمة لا تعنى بدقة معنى واحداً عند كل كاتب يستخدمها. فكل من "كيركجور" و"هيدجر" و"سارتر" يفهم القلق على نحو مختلف بعض الشيء. ومع ذلك فهناك تقارب وثيق بينهم. وقد اعترف الأخيران، صراحة، بأن الفكرة مستمدة من كيركجور. ويرى هيدجر، أن كيركجور وصل في تحليله للقلق إلى أبعد مدى، ويقابل سارتر بين أوصاف القلق عند كيركجور وهيدجر ويقرر أن هذه الأوصاف لا تبدو لنا متناقضة، بل على العكس فكل وصف منها يتضمن الآخر .

يتفق الفلاسفة جميعاً على أن "القلق" يكشف بطريقة خاصة عن الوضع الإنساني، أي أنه الطريقة الأساسية التي يجد بها المرء نفسه. ولا شك أن النظر إلى القلق على أنه مفتاح أساسي لفهم الوجود البشري ينطوي ضمناً على الرؤية الوجودية والفينومينولوجية للوجدان أو المشاعر - على نحو ما عرضناها من قبل - وسوف نفيدها مناقشة "القلق" كمثال لتوضيح التفسير الوجودي للمشاعر بصفة عامة .

وما دام أصل الأفكار الوجودية عن القلق موجود عند كيركجور، فسوف يكون من المناسب أن نبدأ بما قاله في هذا الموضوع. ومناقشته المستفيضة يعرضها كتابه المعروف في الإنجليزية باسم The Concept of Dread "مفهوم القلق"، الذي اعترف فيه مؤلفه نفسه بأن هذا المفهوم أصعب موضوع عالجه علم النفس على الإطلاق. وربما ترجع صعوبة الكتاب إلى أنه يدرس "ميتافيزيقا القلق" على نحو ما درستها الفلسفة الوجودية فيما بعد -

لكنه هنا مختلط بعلم النفس تارة، وباللاهوت تارة أخرى، وبتجربة المؤلف الشخصية تارة ثالثة .

والكتاب منذ بدايته يشتمل على قدر كبير من الأفكار الغامضة بل والمتضاربة في بعض الأحيان، فهو مثلاً يحمل عنواناً فرعياً هو : "دراسة سيكولوجية مبسطة لمشكلة الخطيئة الأصلية"، لكنه سرعان ما يقول لنا أن المشكلة لا يمكن أن تنحصر في نطاق علم النفس وحده، ذلك لأن القلق (وكذلك الخطيئة) ليس تصوراً جامداً ساكناً، أو أنه ليس تصوراً على الإطلاق. إذ من أخص خصائص التصور أن يكون عاماً، في حين أن القلق جزئى وفردى وشخصى تماماً؛ فهو لا يشتمل على تصورات أعلى منه، ولا هناك تصورات أقل منه عمومية يمكن أن تتدرج تحته. فكيف يمكن لعلم النفس أن يدرسه ؟ كيف يمكن لعلم النفس أن يدرس موضوعات ليست عامة ولكنها شخصية وجزئية ؟ وفضلاً عن ذلك، فإن العلم يتطلب من العالم أن يتجرد من ذاته ليكون موضوعياً، في حين أن الموضوعات الفلسفية (وكذلك اللاهوتية المتعلقة بالخطيئة) تحمل قدراً غير قليل من الذاتية، إذ لابد من دراستها من الارتداد إلى الذات. فكيف يمكن أن تكون موضوعاً لدراسة علمية ؟ (29).

إن ما يدرسه علم النفس ينبغي أن يكون شيئاً ساكناً يستقر بلا حركة، شيئاً يبقى في حالة جمود لا شيئاً متحركاً متغيراً باستمرار لا يكف عن إنتاج نفسه بنفسه في كل لحظة. ومع ذلك فإن كيركجور يبين لنا أسباب اهتمام علم النفس بموضوع القلق. فالحالة الدائمة التى تنشأ منها الخطيئة باستمرار، أى حالة الاستعداد السابق لارتكاب الخطيئة أو الإمكان الحقيقى للخطيئة، هى التى يهتم بها علم النفس. صحيح أنه لا يشغل نفسه بنشأة الخطيئة لكنه مع

ذلك يهتم بالكيفية التي ظهرت بها الخطيئة للوجود لا بواقعة وجودها بالفعل، وتصبح عملية الربط بين "علم النفس و"القلق" و"الخطيئة" واضحة إذا ما تذكرنا أن "كيركجور" يريد أن يفسر الحالة الذهنية للفرد التي تسبق وقوعه في الخطيئة .

يقول :

"ليست الحالة المستقرة التي تنشأ عنها الخطيئة باستمرار وتظهر إلى الوجود، تنشأ من الضرورة .. بل تنشأ عن طريق الحرية. وهذه الحالة أو الإمكان الحقيقي للخطيئة هو موضوع هام في علم النفس، ذلك لأن هذا العلم يهتم بكيفية ظهور الخطيئة إلى الوجود لا بحقيقة وجودها بالفعل" (30).

إن أعظم وصف لحالة الفرد الذهنية السابقة على فعل الخطيئة، هو "القلق"، فالقلق هو الذي يقودنا إلى الخطيئة، ولهذا يعد أساس تفسير كيركجور "للخطيئة" تحديد علاقتها بالقلق .

وتظهر العلاقة بين القلق والخطيئة (31) عن طريق علاقة الذات بالبيئة الاجتماعية والطبيعية من حولها، فالذات ليست ذات منعزلة، لكنها تتأثر بعلاقات متبادلة مع غيرها من الذوات. فالآخرون الذين تدخل معهم الذات في اتصال مباشر، يصبحون قنوات تتدفق من خلالها حياة المجتمع وتتعكس على الذات الفردية، ومن هنا يظهر تأثير التطور التاريخي للجنس البشرى على الذات .

من هذا المنظور الخاص بعلاقة القلق بتاريخ الجنس البشرى، يمكن الوصول إلى علاقته بالخطيئة، حيث يعتقد "كيركجور" أنه يوجد في مجرى تطور تاريخ الجنس البشرى زيادة كمية في القلق، ويعتبر هذا

القلق - على التعاقب - استعداداً مفترضاً للإمكان الحقيقي للخطيئة، ومن خلال هذه العلاقة تشير الخطيئة إلى الحالة الذهنية للفرد، "مقولة الخطيئة هي مقولة الفرد" (32).

وهنا تظهر تفرقة "كيركجور" بين القلق الموضوعي والقلق الذاتي، وهذه التفرقة تعتمد على القول بأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الفرد والجنس البشري - كما قلنا - فالقلق الموضوعي يشير إلى تأثير الجنس البشري على الفرد، في حين يشير القلق الذاتي إلى تأثير الفرد واستجابته لهذا التأثير، بمعنى أن الذات لا تبدأ من فراغ وإنما توجد باستمرار في موقف تاريخي معين، وإذا كان القلق الذاتي يشير إلى الحالة الذهنية التي توجد عند الفرد قبل وقوعه في الخطيئة أو ما يسميه كيركجور بـ "حالة البراءة"، فإن وقوع الأفراد طوال التاريخ في كثير من الخطايا يزيد من كمية القلق الموجودة في العالم، ومن هنا فإذا كانت الحالة الذهنية - أو حالة البراءة - التي وجدت عند آدم قبل وقوعه في الخطيئة الأولى تماثل نفس الحالة عند كل فرد يقع الآن في الخطيئة، فإن الاختلاف بينهما اختلاف كمي فقط بسبب الزيادة الكمية في الأجيال التي أعقبت آدم .

يقول :

"يوجد في حالة البراءة أمن وهدوء، لكن يوجد، في الوقت نفسه، شيء مختلف لا يعد خلافاً أو نزاعاً، هو أنه لا يوجد ما يكافح من أجله الفرد - أي لا يوجد شيء - وهذا اللا شيء يولد القلق" (33).

ويركز كيركجور على تحليل خطيئة آدم لا من حيث الأصل الديني والتاريخي للخطيئة فحسب، بل من حيث أنها جلبت الخطيئة إلى العالم. ومن هنا كانت مزدوجة، فقد وقع آدم في الخطيئة أولاً ثم أعطاها للجنس البشري

ثانياً، ونفذت إلى الكون ثالثاً. وهذا هو المغزى العميق لخطيئة آدم، فبواسطتها خضعت الطبيعة والجنس البشرى معاً للخطيئة. وبمجرد دخولها إلى العالم اكتسب الكون كله مغزى جديداً. وهذه النتيجة التي أحدثتها الخطيئة في وجود غير بشرى هو ما نسميه بـ "القلق" الموضوعي .

وهنا يحدد "كيركجور" مجموعة من الخصائص والسمات العامة يتميز بها "القلق" .

1- الخاصية الأولى : أنه "انطولوجي"، فهو لا يمكن أن يشتق من شيء آخر بل هو يعبر عن نسيج الوجود الإنساني نفسه. وهو لهذا كان مثل "اليأس" كلياً وشاملاً أعنى أنه يوجد عند كل موجود بشرى ولا يمكن أن يفلت منه إنسان .

2- يرتبط "القلق" كذلك بـ "العدم"، وهو في هذه الخاصية يختلف عن "الخوف". فالخوف يتسم بارتباطه بشيء جزئي، شيء معين ومحدد. فأنا أخاف الظلام أو الحشرات أو عدو معين أو حتى أشياء معنوية كالخطر أو الألم ... الخ. ولهذا كان من الممكن التغلب عليه بالقضاء على موضوعه. أما القلق فهو لا يمكن التغلب عليه لأن موضوعه هو "العدم" وهو مواجهة الوجود بغير تحديد، هو مواجهة "لا شيء". القلق يعبر عن تناهي الموجود البشرى وليس في استطاعته القضاء على تناهيه. ولهذا كان القلق حاضراً بصفة مستمرة. يقول "كيركجور" :

"نادراً ما نجد علم النفس يدرس مفهوم القلق. ومن هنا لابد أن ألفت النظر إلى أنه يختلف عن الخوف وعن المفاهيم المتشابهة التي تشير إلى شيء معين أو محدد. لأن القلق هو حقيقة الحرية بوصفها إمكانية الإمكان" (34).

3- يرتبط القلق كذلك بموضوعات ثلاث هي : إمكانات الذات ومستقبل الذات وحرية الذات، فكثيراً ما نجد "كيركجور" يقدم تعريفاً يتركز على واحد من هذه الموضوعات الثلاث، فهو مثلاً بالنسبة لارتباط القلق بإمكانات الذات يرى أنه "الإمكانية المرعبة لقدرة الوجود" وعلى ذلك يكون متصلاً بعدمية الإمكانية، كذلك يعد أول انعكاس للإمكانية".

ومن حيث علاقته بالمستقبل، يرى "كيركجور" أن ممارسته تتم من خلال مسئولية الفرد من أجل تحقيق إمكانياته، وهو لذلك يقول : ما القلق ؟ أنه اليوم المقبل ⁽³⁵⁾. غير أن القلق يرتبط بالحرية أي "حرية الذات" على نحو أكثر شيوعاً عند "كيركجور" فهو يشير في فقرات كثيرة إلى الارتباط الوثيق بين القلق والحرية، فهناك عبارة شهيرة هي أن "القلق هو إيمان الحرية"، ويقول في عبارة أخرى : "إن إمكانية الحرية تعلن عن ذاتها في القلق" بمعنى أن القلق تتم ممارسته عندما تواجه الذات حريتها. لكن "كيركجور" لا يعنى بهذا التركيز المستمر على الربط بين القلق والحرية فصل ارتباط القلق بالمستقبل والإمكان، ذلك لأن المستقبل والإمكان والحرية ثلاث مفاهيم ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً .

لم ينكر أحد ما تنطوى عليه بعض استبصارات "كيركجور" من عمق، وإن كان لابد من أن نشير - في النهاية - إلى حالة توضيح عدم الاتساق عنده، وهي أنه عرض لفكرة القلق بطريقة سلبية إلى حد ما؛ باعتبارها الشرط المسبق للخطيئة وهي كذلك سمة للوجود الساقط للإنسان، ومع ذلك فـ "كيركجور" شأنه شأن كثير من اللاهوتيين الوجوديين المتأخرين، يريد تحديد دور إيجابي للقلق بوصفه مدخلاً إلى الإيمان. فتحمل القلق يتطلب أن يفتح المرء عينيه على حقيقة الوجود البشرى وأن يرى الحاجة إلى اللطف الإلهي .

وحيثما يتحدث "هيدجر" عن "القلق" فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلى أو تصور ذهنى، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية - كما ذكرنا - تكشف لنا عما فى نسيج وجودنا من "هم" وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك العدم الأسمى الذى يكمن من وراء وجودنا. فالقلق هو أسلوب خاص فى الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلال عدم جدوى الموضوعات الخارجية وتفاهة شىء من الأشياء الكائنة فى العالم. معنى هذا، أن القلق هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لى يردنا إلى العنصر الأسمى فى وجودنا، ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق. وحيثما يسيطر علينا شعور بالقلق، فهناك لابد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا، وأننا "مهجورون" لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ولا نلمح أمامنا أى هدف ننزع إليه، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم فى مصيرنا (36).

وهنا يرى هيدجر، أن "الموجود البشرى" فى حالة القلق يهرب من ذاته، فهو قد يفقد نفسه فى وجود غير أصيل مع الآخر وهو ما يسمى بالـ "هم" They، أو فى الانشغال والاهتمام بشئون عالم الأشياء. ومع ذلك فإن فرار المرء من ذاته يوحى هو نفسه بأن الموجود البشرى قد يواجه نفسه بالفعل بطريقة ما. وهذا الفرار من الذات يختلف عن الفرار الناشئ عن "الخوف"، فالخوف هو دائماً خوف من شىء محدد داخل العالم، لكن الفرار الذى نحن بصدد الآن هو فرار المرء من نفسه أى وجوده - فى - العالم. وهنا يقرر هيدجر، أن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو شىء غير متعين تماماً، وهذا اللا تعيين لا يحدد واقعياً ما هو الشىء الذى يتهددنا داخل العالم. وهو لا يقتصر على ذلك، بل ينبئنا أيضاً بأن الأشياء الموجودة فى العالم لا علاقة لها بالمسألة على الإطلاق، فلا شىء مما هو جاهز أمام أيدينا أو

حاضر أمامنا داخل العالم، يقوم بمهمة الشيء الذى يقلق فى مواجهته القلق إن صح التعبير (37).

بعبارة أخرى حينما يملكنا الشعور بالقلق، فإن ما نرتعد له ليس هو "هذا الشيء أو ذاك" بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود فى كل مكان، دون أن يكون فى أى مكان. فما يولد فى أنفسنا "القلق" هو "لا شيء" أو هو غير موجود فى أى مكان، ولكنه فى الوقت نفسه حقيقة تشيع فى أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وشعورنا بالضيق. وليست هذه الحقيقة سوى "العالم نفسه من حيث هو كذلك" - كما ذكرنا سابقاً - أو هو بالأحرى "الوجود فى العالم". معنى هذا، أن مجرد إدراكنا لوجودنا فى العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات، سرعان ما تضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التى لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص .

وعلى ذلك يعلن هيدجر أن الأشياء الموجودة فى العالم تميل فى حالة القلق إلى أن تخبو وتتلاشى، ويدرك الإنسان أنه لا يمكن أن يجد نفسه فى العالم؛ فيرتد إلى نفسه فى حريته الفريدة وإمكانه. وهنا، فإن القلق يجعل الإنسان وجهاً لوجه أمام وجوده الحر من أجل الكشف عن أصالة وجوده. ونحن نستطيع فى وجودنا اليومي فى العالم، وأيضاً وجودنا مع الآخرين أن نهدي من أنفسنا ونهرب من جذرية الوضع الإنسانى؛ لكن القلق يقذف بنا خارج هذا الأمان المزيف ويجعلنا نشعر بـ "الاضطراب" وبأننا لسنا فى بيتنا (38).

وإذا كان وصف "كيركجور" للقلق فى مواجهة ما يفتقر إليه المرء يجعل منه قلقاً إزاء الحرية، فإن "هيدجر" يدرس القلق، بدلاً من ذلك، على

أنه "رهبة العدم"؛ هكذا يميز "سارتر" بين تفسيري القلق عند كل من "كيركجور" و"هيدجر". فـ "كيركجور" يؤكد أهمية الحرية في نظريته إلى القلق، رغم أنه لم يبلغ التناهي، في حين يؤكد "هيدجر" على التناهي، رغم أنه لم ينسى الحرية. ويعلق على ذلك بقوله :

"و"كيركجور"، وهو يصف القلق قبل الخطيئة، ينعتة بأنه قلق على الحرية. ولكن "هيدجر"، ونحن نعلم كم تأثر بـ "كيركجور"، يرى على العكس من ذلك أن القلق إدراك للعدم. ويبدو لنا أن هذين الوصفين للقلق ليسا متناقضين فيما بينهما : بل كل منهما يقتضي الآخر" (39).

الواقع أن المركب الذي أنجزه "سارتر" يتم في إطار حركة جدلية دقيقة بين الحرية والعدم، فهو يبدأ بفكرة القلق عند "كيركجور" بوصفه "دوار الحرية" وليس خوفاً يقع لى من شيء يحدث خارجاً عنى، بل أن القلق بالأحرى يحدث لأننى لا أثق في نفسى وفي ردود فعلى الخاصة.

ولنترك "سارتر" نفسه يوضح لنا هذه الفكرة فهو يتحدث عنها باستفاضة، إذ يقول :

"الحق هو ما قاله "كيركجور" : فإن القلق يتميز عن الخوف من حيث أن الخوف من الكائنات في العالم، بينما القلق إنما هو قلق على الذات (الأنسا). والدوار قلق بالقدر الذى به أخشى لا أن أسقط في الهاوية بل أن ألقى بنفسى فيها. والموقف الذى يثير الخوف من حيث أنه قد يغير حياتى من الخارج ويغير وجودى، يثير القلق بالقدر الذى ارتاب فى ردود فعلى من هذا الموقف. فإعداد المدفعية قبل الهجوم يمكن أن يثير الخوف فى نفس الجندى الذى يعانى الضرب بالقنابل، لكن القلق يبدأ عنده حينما يحاول أن يحذر مقدماً مسلكه بإزاء الضرب حينما

يسائل نفسه ما إذا كان سيستطيع الثبات وفي معظم الأحوال نجد أن المواقف الخطرة أو المهددة ذوات أوجه : فإنها تدرك من خلال شعور بالخوف، أو شعور بالقلق تبعاً للنظر إلى الموقف ... فما معنى القلق، في الأمثلة التي أوردناها ؟ ... إن هذه الممكنات تأتي من الخارج، من حيث أننى أنا أيضاً موضوع من موضوعات العالم خاضع للجاذبية الكلية، فإن هذه ليست ممكناتي أنا" (40).

وهناك ازدواج عميق فى معنى الحرية المحتومة على الإنسان، فسارتر يرى أن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً، وهناك عدم يتسلل إلى فعلى بحيث لا أكون الذات التى سوف أكونها، أو أننى أكون هذه الذات بغير أن أكونها. القلق هو بالضبط وعيى بأن وجودى المقبل على نمط اللا وجود. وهذا هو القلق إزاء المستقبل. وهناك قلق يناظره إزاء الماضى، إنه قلق المقامر الذى قرر بحرية وصدق ألا يعود مرة أخرى، والذى يرى فجأة عندما يقترب من مائدة القمار أن جميع قراراته قد تبخرت. ليست الحرية، إذن، حرية بسيطة على الإطلاق، وإنما هى حرية يقيدتها العدم. وفى ممارستى لهذه الحرية أخبر القلق، وفى استطاعتي أن أتجنب القلق بالالتجاء إلى أنماط الفعل المتعارف عليها أو المعايير المألوفة للقيمة. لكن الثمن الذى أدفعه لذلك هو السقوط فى "الإيمان السيئ" أو "سوء الطوية". لكن "سارتر"، مثل "كيركجور" و"هيدجر"، يرى أن القلق شيئاً ينبغى تحمله لا الفرار منه

"فى القلق يشعر الإنسان بالحرية، أو إذا شئنا، القلق هو حال وجود الحرية كشعور بالوجود. وفى القلق تكون الحرية فى وجودها المتسائل عن ذاته" (41).

وجميع هذه التحليلات للقلق نرى فيها مفتاحاً لفهم الوجود الإنسانى،

وينكشف هذا الوجود بوصفه ينطوى أساساً على مفارقة إن لم يكن عبثاً، فهناك توتر في قلب الوجود البشرى لا يُحل بين الحرية وممكّنتها من ناحية؛ والتناهي وقيوده وتهديده بالدمار من ناحية أخرى. ويقول لنا هؤلاء المفكرون إننا ما لم نواجه هذه السمة الأساسية اللامعقولة للوجود البشرى، فإننا نهرب من حقيقة وجودنا الخاص .

مشكلة الحرية

تعد مشكلة "الحرية" من المشكلات الأساسية التى يعالجها الفكر الإنسانى منذ القدم، وهى إن كانت موضع جدل وبحث فى العصور الماضية؛ فهى اليوم تأتى فى مقدمة المسائل الفلسفية التى تتدرج تحت أفق الفكر الفلسفى الشمولى الذى يتعرض إلى أعنف المشكلات الفلسفية الوجودية. والواقع أن مشكلة "الحرية" ستظل مشكلة ميتافيزيقية ملحة تواجه الإنسان المعاصر، كما واجهت أجداده من قبل فى كل زمان ومكان؛ فهى أكثر المسائل اتصالاً بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة، فضلاً عن صلتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة.

وسوف نقتصر على دراسة هذه المشكلة من الوجهة الفلسفية دون أن نتعرض لدراستها من حيث هى مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة، لأن ذلك يقتضى منا أن نبين شروط الحرية وحدودها وأن نبين معنى المسؤولية وما يترتب عليها من نتائج، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات. وهنا قد تتحول المشكلة التى نحن بصددنا إلى مشكلات عديدة، فلا يصبح موضوعها هو "الحرية" بل "الحريات" أعنى أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لى تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة، وفى مكان وفى زمان معين.

حقاً إن الباحث الفلسفى لابد أن يتعرض لدراسة المضمون الأخلاقى لمفهوم "الحرية"، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة. لكن "الحرية" ليست مجرد مفهوم أخلاقى، بل هى حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا فى نطاق الوجود الإنسانى بأكمله. إن نقطة البداية هى التجربة النفسية التى تشعر فيها الذات بوجودها

وحريتها، ووجود الذات لا يمكن أن يُعرف إلا بأنه وجود حرية ما دامت الذات ليست سوى القدرة على الفعل، تسعى إلى تحقيق إمكانياتها الخاصة. وهنا نجد ارتباط وثيق بين "الحرية والوجود"، فليست "الحرية" مجرد إشكال نظري يثيره العقل الإنساني الذي يرغب في المعرفة حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً، وإنما هي مشكلة حيوية لا تكاد تتفصل عن صميم الوجود ذاته، من حيث إن الوجود الإنساني هو وجود "الحرية" التي تضع نفسها موضع التساؤل. ونحن لن نستطيع أن نكشف عن "الحرية" إلا في صميم التساؤل نفسه .

معنى كلمة الحرية فى الفلسفة

اتخذت كلمة "الحرية" (*) (42) معانى عديدة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشرى. فنجد أولاً عند اليونان فى العصر السابق على سقراط، أن فكرة "الحرية" ارتبطت بفكرة "المصير" وبفكرة "الضرورة" وبفكرة "الصدفة"، وقد تسلسل معنى "حر" و"حرية" على النحو التالى :

- فى العصر الهوميروسى (القرن الحادى عشر والعاشر ق.م)، كان لفظ "حر" يطلق على الإنسان الذى يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، وذلك فى مقابل: "أسير الحرب" الذى يعيش فى الغربة "عبداً" تحت سيطرة سيد له .

- وفى العصر التالى للعصر الهوميروسى، صارت الكلمة من لغة "المدينة". فالمدينة "حرة" ومن يعيش فيها فهو حر، حيث يسود قانون يوفق بين القوة وبين "الحق". والمقابل "للحر" حينئذ ليس "العبد" بل "الغريب" أو "الأجنبى"، أى من ليس يونانياً. والآلهة هى التى قررت "الحرية"، ولهذا كانت موضوعاً للعبادة .

- وإلى جانب فكرة "الحرية المدنية" هذه، وجد معنى تدل عليه الكلمة، أى معنى "مختار" ويقابله "المضطرب". وكانت تدل على الحرية الفردية، لكن "الحر" لا يقصد به من يتبع هواه أو قانونه الذاتى، بل هو من يجعل قانون العالم الإلهى قانونه.

(*) تدل كلمة "الحرية" - فى اللغة العربية - على الخلو من الشوائب أو الرق أو اللوم. وتطلق على الشعب أو الرجل الحر. و"الحر" هو الخالص من الشوائب، يقال: ذهب حر لا يشوبه معدن آخر، وفرس حر أى عتيق الأصل، كذلك "الحر" هو الخالص من الرق وهو الكريم .

وبدأت كلمة "حرة" و"حر" تتخذ معنى فلسفياً في اللحظة التي فيها حدث التضاد بين الطبيعة والقانون. ويتجلى ذلك في فكرة السوفسطائية. ووفقاً لهذا المعنى الجديد أصبح "الحر" هو من يسلك وفقاً للطبيعة وغير "الحر" هو من يخضع للقانون .

ثم جاء سقراط فعَدَّلَ المعنى وعَرَّفَ "الحرية" بأنها "فعل الأفضل" وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الحسن. وبهذا اتخذت "الحرية" معنى التصميم الأخلاقي وفقاً لمعايير الخير. واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية، والفحص المنهجي عن الأحسن أو الخير من ناحية أخرى ؛ والهدف هو الاكتفاء الذاتي .

وعند أفلاطون لا نكاد نجد غير معنى "الحرية المدنية"، ويعرفها بأنها وجود الخير. والخير هو الفضيلة، والخير المحض يراد لذاته ولا يحتاج إلى شيء آخر. والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير. لكننا نجده في محاوره "طيمائوس" يميز بين نوعين من الأسباب: الضروري والإلهي: الأول هو الشرط الضروري للمعرفة ولوجود الموجود، والثاني (أى الإلهي) هو علة الوجود والخير. أما الضرورة فتحدث الشر .

ومع أرسطو يبدأ المعنى الأدق للحرية في الظهور، إذ هو يربطها بالاختيار، ويقول إن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها، بل أيضاً عن الإرادة؛ ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه "اجتماع العقل مع الإرادة" (43).

وإذا كانت "الرواقية" قد نادت بفكرة الضرورة، ومن ثم فإنها ذهبت إلى أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت ليس فيه استثناء، فإن "اللايقورية" قد ذهبت إلى القول بوجود الحرية، ولكنها من نوع خاص، إنها حرية "الصدفة" التي تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف عن الآلية الشاملة التي تسود الكون .

ثم جاء الكتاب المسيحيون فرأوا أن "الحرية" ليست مجرد الخلو من القسر، كما أنها ليست مجرد حرية الاختيار، لأن حرية الاختيار يمكن أن تستعمل للخير أو للشر. يقول القديس "بولس" الرسول في الرسالة إلى أهل رومة:

"لأنى لست أعرف ما أنا أفعله، إذ لست أفعل ما أريده بل ما أبغضه: فإياه أفعل ! فإن كنت أفعل ما لست أريده فإنى أصادق الناموس أنه حسن. فالآن لست بعد أفعل ذلك. أنا فى الخطيئة الساكنة فى، فإنى أعلم أنه ليس ساكن فى أى فى جسدى شئ صالح. لأن الإرادة حاضرة عندى وأما أن أفعل الحسنى فلست أجده، لأنى لست أفعل الصالح الذى أريده بل الشر الذى لست أريده: فإياه أفعل" (44).

ومنذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى وفسدت بذلك طبيعته، فإن الأمر الذى يثير الدهشة ليس أنه يستطيع أن يفعل الخير أو الشر، بل أن يستطيع أن يفعل الخير. لهذا ألح هؤلاء الكتاب المسيحيون الأوائل على تأكيد فكرة اللطف الإلهى، كذلك اصطدموا بمشكلة التوفيق بين حرية الإرادة وبين العلم الإلهى السابق. ففيما يتصل باللطف الإلهى: قالوا أنه لما كانت الطبيعة الإنسانية قد فسدت بالخطيئة الأولى، فلا بد لها من اللطف الإلهى كى تستطيع فعل الخير. ولا يكفى أن يعرف الإنسان ما هو الخير، بل المهم أكثر من هذا هو أن يقدر على جعل الإرادة تميل نحو الخير .

أما حرية الإرادة الإنسانية فيعرفها القديس "أوغسطين" بأنها: القدرة على قبول تصور ما أو رفضه، فليست "الحرية" إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر، لأن اختيار الشر نقص ولو كان شرطاً للحرية لما كان الله حراً، وكيف لا يكون الله حراً وهو واهبنا الحرية ؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان :

"إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكاً لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي" (45).

والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى إلى أي حد حججه الباطلة صادرة عن الإرادة نفسها. بالحرية تنكر الحرية، وإنكارها يحمل معه التناقض، والناس مجمعون على المدح أو الذم والإثابة والمعاقبة بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية. ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة، فما يبين استقلال الأفعال عن الظروف ويؤيدها أيضاً أن أوامر الله ونواهيه تكون لغواً إذا لم تكن مسئولين عن أفعالنا، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية، فالإنسان رب أفعاله لا يخضع لقدر أعمى، ولا لتأثير النجوم (*)، فليس هناك رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني (46).

أما التوفيق بين حرية الإرادة الإنسانية وعلم الله السابق يرى "أوغسطين" أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك. ومن ناحية أخرى فإن الله يعلم أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره. إن علم الله - هكذا يرى "أوغسطين" - لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها.

وفي الإسلام أثبتت مشكلة حرية الإرادة والجبر مبكراً في عهد الأمويين، ثم صارت بعد ذلك من المشكلات الرئيسية في علم الكلام. ويمكننا أن نميز بين اتجاهات ثلاث رئيسية: اتجاه مال إلى القول بالقدر أو الاختيار، بمعنى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله، أي له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل ؛ وهؤلاء هم المعتزلة، ولقد برروا قولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله،

(*) ربطت النظرة القديمة، المتعلقة بمسألة القضاء والقدر، مصير الإنسان بمواقع النجوم منذ ميلاده، فبحسب مواقع النجوم تتغير طباع الناس وأخلاقهم ومشاعرهم ومصائرهم في الحياة.

بأن بعض الأفعال الإنسانية شر، ولما كان الله لا يصدر عنه ما هو شر، فيستحيل أن تكون تلك الأفعال صادرة عن الله، فهي صادرة إذن عن الإنسان، فالإنسان - على حد تعبير شيخ المعتزلة "واصل بن عطاء" - هو الفاعل للخير والشر، وهو المجازى على فعله .

وفريق آخر اتجه إلى "الجبر"، ومعناه نفى الفعل عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، فيصبح الإنسان في رأيهم مجبوراً في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة أصلاً وهؤلاء هم "الجبرية". وكان "جهم بن صفوان" من الجبرية الخالصة، فقال :

"إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وأشرق الشمس، وغربت، واهتزت الأرض ... إلخ. " (47).

وفريق ثالث توسط بين الجبرية والقدرية، فجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان، لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله، ولكن الإنسان مع ذلك له استطاعة يحدثها الله فيه مقارنة للفعل لا متقدمة عنه ولا متأخرة. فالإنسان عندهم مكتسب لعمله والله سبحانه خالق لكسبه، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية .

وفي العصر الحديث في أوروبا دار معنى "الحرية" حول معانٍ عديدة منها :

- الحرية هي تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو

موجود عاقل يصدر أفعاله عن إرادته هو، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه، فالحرية بهذا المعنى، هي انعدام القسر الخارجى، والإنسان الحر هو من لم يكن عبداً أو أسيراً⁽⁴⁸⁾.

- الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحى مع الوسط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والإيجابى لأن يفعل ما يريد .
- الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته ومع فعله، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى. وبهذا المعنى تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين .
- الحرية تدل على أساس "أنثروبولوجى" بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل فى إرادة أو عدم إرادة كذا، إنها حرية الاختيار أو الحرية المتعالية .

وقد اهتم اللاهوتيون فى القرنين السادس والسابع عشر بمشكلة الحرية اهتماماً خاصاً، فرأى "كالفان" Calvin أن فقدان حرية الإرادة وسيطرة مبدأ السعادة هما ناموسا كل إنسان لم يتلق لطف الله وقال "مولينا" Molina بحرية الاستواء، ومفاده أن الحر هو من يقرر - حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل - أن يفعل أو لا يفعل، أو أن يفعل الشيء أو ينقضه⁽⁴⁹⁾.

أما الفلاسفة فنجد أولاً "هوبز" يقرر أن الحرية هي انعدام القسر، أى الخلو من القهر المادى. وكل فعل يتم وفقاً لدوافع - حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت - يعد حراً. والإنسان يكون حراً بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر. وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة. فالمواطن ليس تام الحرية، والعبد ليس تام العبودية .

وعند اسبينوزا نجد المفهوم نفسه للحرية وهو الخلو من القسر، إذ يقول :

"هذا الشيء يدعى حراً إذا كان يوجد وفقاً لضرورة ماهيته وحدها، ويعين ذاته بذاته للفعل، ووفقاً لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر، أما الإنسان فغير حر لأن الله هو الذى يعين نفسه بنفسه، أما الإنسان فهو بضعة من الطبيعة ويتحرك بانفعالات خارجية. ومع ذلك فإن الإنسان يستطيع أن يتحرر إذا أحال أفكاره غير الواضحة إلى واضحة، وأحال انفعالاته إلى حب الله" (50).

وجاء ليبنتز فقرّر، أن الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال. ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة، لأنها تناقض مبدأ العلة الكافية .

وعند لوك أن الحرية هي أن تفعل أو لا تفعل بحسب ما تختار أو تريد.

ثم جاء "كانط" فعرف "الحرية" بتعريفين أحدهما سلبى والآخر إيجابى. فالحرية - فى التعريف الأول - هي خاصية الإرادة فى الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية، وعلى حد قوله :

"الإرادة نوع من العلية تتصف به الكائنات الحية، من حيث هي كائنات عاقلة، و"الحرية" ستكون هي الخاصية التي تتميز بها هذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل وهي مستقلة عن العلل الأجنبية التي تحددها: مثلما أن الضرورة الطبيعية هي الخاصية التي تتميز بها العلية لدى جميع الكائنات غير العاقلة والتي تجعل فاعليتها تتحدد بتأثير العلل الأجنبية عنها" (51).

ويمكن تعريف الحرية إيجابياً بأنها، تشريع الإرادة لنفسها. ذلك أنه :

"كما أن تصور العلية ينطوى على تصور القوانين التي تقتضى بالضرورة أن نسلم عن طريق شيء نسميه علة بشيء آخر نسميه نتيجة، فإن "الحرية" - على الرغم من أنها ليست في الحقيقة خاصة تتصف بها الإرادة وفقاً لقوانين الطبيعة - لا يمكن أن توصف لهذا السبب بأنها مجردة عن كل القوانين، بل الأولى أن يقال إنها يجب أن تكون علية تسير في أفعالها وفقاً لقوانين لا تتحول، وإن كانت هذه القوانين من نوع خاص وإلا لكانت الإرادة الحرة شيئاً محالاً. إن الضرورة الطبيعية تنافر بالنسبة إلى العلة الفاعلة، ذلك لأن كل معلول ليس ممكناً إلا بحسب هذا القانون الذي يقول إن شيئاً آخر هو الذي يعين في العلة الفاعلة. فماذا عسى أن تكون "حرية الإرادة" إن لم تكن هي الاستقلال الذاتي، أى الخاصة التي تتميز بها الإرادة فتجعل منها قانوناً لنفسها ؟ إذن القضية التي تقول إن الإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تصنعه لنفسها، ليست إلا صيغة أخرى من المبدأ الذي يقول إن علينا ألا نفعل فعلاً حتى يكون مطابقاً للمسلمة التي يمكنها أيضاً أن تتخذ من نفسها موضوعاً يعد قانوناً كلياً شاملاً. ولكن هذه هي على التحقيق صيغة الأمر الأخلاقي المطلق كما هي مبدأ "الأخلاقية": وعلى ذلك فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بالذات ⁽⁵²⁾.

إن الحرية، كما يراها "كانط"، لا يمكن أن تتمثل للعيان كتمثل العالم المحسوس له، وهذا هو السبب الذي لا نستطيع من أجله أن نصل إلى كنهها وطبيعتها عن طريق المعرفة النظرية (على نحو ما بين ذلك كانط في نقد العقل الخالص). وشأن الحرية في ذلك شأن "وجود الله" و"خلود النفس" و"كلية

العالم" التى لا يقابلها جميعاً موضوع تجريبي أو عيان حسي، ولا تقع فى إطار الزمان والمكان - وهما الشرط الأولى لكل معرفة ممكنة - فنحن لا نستطيع بالعقل النظرى أن نعرف عن طبيعتها شيئاً، وإن وجب علينا مع ذلك ألا ننكر وجودها، بل نفترضها كأفكار "تنظيمية" للتجربة .

وعند "هيجل" أن التصور المجرد لـ "الحرية" هو قيام الذات بنفسها، وعدم الاعتماد على الغير ونسبة الذات إلى ذاتها، وهذا معنى قوله :

"أن الروح الحر يعرف أن موضوعه هو ذاته، ويعرف أن ذاته هى، من ثم، محددة تحديداً ذاتياً - أى أنها حرة - ولما كانت محددة تحديداً ذاتياً، فإنها بذلك لا متناهية" (53).

وإذا نظرنا إلى "مشكلة الحرية" كما تفهمها الفلسفة المعاصرة، فسنجد أنها ليست مشكلة نظرية، بل هى - فى المحل الأول - مشكلة عملية، إن صح التعبير، تقوم على الممارسة أكثر من قيامها على التفكير المجرد. ذلك لأن الفيلسوف المعاصر أدرك وجوده الإنسانى من خلال الفعل، أى أنه أراد أن ينقلنا دفعة واحدة إلى معترك الحياة والواقع الفعلى. أنه يقول لنا :

"إن الإنسان لا يشعر حقاً بوجوده إلا على أرض الواقع، فى قلب الصراع المريع بين ظواهره ومن خلال الاحتكاك بالإرادات البشرية المختلفة".

لا شك أن، هذه الصورة التى يقدمها ذلك الفيلسوف للوجود الإنسانى مختلفة أتم الاختلاف عن الصورة الماضية، صورة جديدة ترتبط بمواقف الإنسان الحية واختراقه للحواجز وتحطيمه للعقبات التى تظهر له من خلال التعامل البشرى. ولذلك فهى صورة ارتبطت بممارسة الفعل الحر وبالظروف النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى لا نستطيع -

بأى حال من الأحوال - أن نعزل الفرد عنها. وعلى هذا النحو، اتجهت الفلسفة المعاصرة في بحثها عن "الحرية" إلى الفعل ولم تبحث عن "الحرية" السابقة على الفعل، فالفلاسفة السابقون قد بحثوا عن "الحرية" في زمان ما قبل الفعل، أو قد أدى بهم بحثهم في بعض الأحيان، إلى أن تناولوها خارج حدود الزمان كله. وجاءت الفلسفة المعاصرة فبحثت في "الحرية" في زمان الفعل أثناء قيامنا بالفعل الحر أى أنها بحثت في الوجود الواقعي للإنسان أثناء ممارسته للفعل⁽⁵⁴⁾.

الحرية والوجود الإنساني

هناك حقيقة لا تقبل الشك هي، أن الوجود الإنساني إنما ينبثق من ذلك الوجود الطبيعي، أي الوجود التجريبي الذي هو مجرد واقعة تعبر عن الوجود وسط الأشياء أو في غمرة المعطيات الحسية ؛ لكن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل "الحرية" الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري .

فالوجود بالنسبة إليّ إنما يعنى أن أكون "حراً"، وأن أختار بنفسى مصيري الخاص، أي أن أختار نفسي وأن أخلق ذاتى بذاتى، وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل "يسبرز" Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار، فيستبدل بعبارة "ديكارت" المعروفة: "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، هذه العبارة الجديدة: "أنا أختار فأنا إذن موجود"، فالوجود هو "الاختيار" أي اختيار الذات، وهو وحده الذى يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعي، فلا نعود نكتفي بتقبل تأثيرات التجربة تقبلاً محضاً، بل نسير إلى اكتشاف ذاتنا، مستعملين تلك الحرية التى فيها تنحصر "شرعية" وجودنا، عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لذواتنا (55).

والواقع أن "الحرية"، ليست مجرد ملكة يتمتع بها الإنسان دون أن يساهم فى خلقها وتحقيقها، بل إن ماهية "الحرية" تنحصر، على وجه التحديد، فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها. فالإنسان لا يوجد حقاً إلا إذا اختار نفسه بحرية، عاملاً على خلق ذاته. وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الإنسان ثمرة لفعله، بل هو عين هذا الفعل. ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفى لكى يوجد الإنسان حقاً أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد - كأن فى وسع الإنسان أن يختار ما يريد أن يكونه

بصورة نهائية لا تقبل المراجعة - بل ينبغي أن نتذكر دائماً أن على الإنسان أن يواصل سلسلة اختياراته دون أن يتحجر في صورة ثابتة مطلقة. ومعنى هذا أنه لكي يوجد المرء حقاً، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التي ينطوى عليها وجوده، وذلك بملاحظة الموجود الجديد الذي ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة. وعندئذ يكون في وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه، إن الوجود الإنساني في جوهره "مفارقة" واستعلاء، لأن المرء لا يوجد حقاً إلا بقدر ما يعمل على تجاوز موقفه الحاضر .

مما سبق يتضح لنا أن فكرة "الحرية" هي القدرة التي يفتح بها الموجود على الأشياء وهو يكتشف الوجود. بمعنى أن هناك علاقة جوهرية تربط الإنسان بالأشياء، وتعد هي ذاتها الموضوع الأساسي الذي تدور عليه "ماهية الحقيقة". وتبعاً لذلك، فإن "ماهية الحقيقة" تجد في "الحرية" مقامها الأصيل، فالإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية .

ويرى "هيدجر"، أن الحقيقة في صورتها الأصيلية ليست من صنع العقل، إنما هي ذلك الذي قصده اليونان في فجر الفكر الغربي عندما أطلقوا اسم "الحقيقة" على تكشف الموجود أو لا تحجبه. على ضوء هذا المعنى الأصيلي "للحقيقة" يمكن أن تُفسر الحرية بأنها هي "ترك الموجود - يوجد" *، و"هبة النفس للموجود" بالمعنى نفسه الذي نقصده حين نقول عن إنسان أنه يهب نفسه للخير. الحرية إذن، هي التي تجعل الإنسان "يهب نفسه للمفتوح -

(*) ترك الموجود هنا لا يفيد التخلي عنه ولا عدم الاكتراث به، بل يفيد التوجه إليه والانفتاح عليه، وليس الترك فعلاً يقوم به الإنسان على هواه، بل هو الذي يجعله موجوداً بحق، أي يجعله كائناً محدداً بعلاقته بالمفتوح وانفتاحه الذي يفسر كل الموجودات، أي بـ "الحق" كما فهمه اليونان بمعنى المنكشف اللا متحجب .

وانفتاحه" وهو لا يحقق معنى الحرية - أى لا يترك الموجود يوجد - إلا إذا "تعرض" للموجود، على نحو ما يتعرض لدفع الشمس أو تقلبات الطقس .

يقول "هيدجر" :

"لقد حددت الحرية بادئ ذي بدء بأنها حرية (أو تحرر) لأجل
المنكشف فى نطاق المفتوح (أى لأجل ما يظهر وينكشف)، فكيف يتعين
علينا أن نفكر فى هذه الماهية ؟ إن المنكشف (أى ما يُظهر نفسه
ويكشف عن نفسه)، هو الموجود فى مسلك مفتوح (أى الموجود من جهة
تكشفه أو ظهوره) والحرية لأجل انكشاف المفتوح هى التى تسمح
للموجود بأن يكون الموجود على هذا النحو الذى هو عليه. وهكذا، يتبين
أن الحرية هى ترك الموجود يوجد"⁽⁵⁶⁾.

وإذا نظرنا إلى "ماهية الحرية" على ضوء "ماهية الحقيقة" كانت هى
التعرض للموجود من حيث أنه بطبيعته يكشف عن نفسه أو "ينكشف". ولهذا
فإن الإنسان الذى يفقد "الحرية" (أى الإنسان المنغلق على نفسه، العاجز عن
الخروج منها والقرب من غيره - وبالتالي من ذاته) لا يملك القدرة على هذا
التعرض، أى لا يوجد على الإطلاق.

هكذا، يتضح ما قلناه من أن "الحرية" ليست شيئاً يملكه الإنسان
ويتصرف فيه على هواه، وإنما هى التى تمتلكه. أنها تؤسس علاقته بـ
"الموجود" وهذه العلاقة هى التى تؤسس التاريخ. فالتاريخ يبدأ بالموجود (أو
الحضور)، والوجود يبدأ بالموجود الذى يتخرج أو يتواجد. لهذا لا يعرف
الحيوان شيئاً عن التاريخ ولا يمكنه أن يكون كائناً تاريخياً، لأنه يفقد العلاقة
التي ذكرناها بالموجود، كذلك لأنه لا يفتح عليه ولا يتعرض لانكشافه .

ويستطرد "هيدجر" فى حديثه عن "الحرية" فيقول:

"ليست الحرية مقصورة على ما يطيب للفهم العام أن يتصوره تحت هذا الاسم: أى معنى الهوى أو النزوة التى تنبثق أحياناً فى أنفسنا وتدفعنا إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك. وليست الحرية هى انتفاء الضغط والإلزام بأن تفعل شيئاً معيناً أو لا تفعله، وليست كذلك بالتهيو أو الاستعداد لقضاء مطلب أو ضرورة. إن الحرية قبل هذا كله هى الهبة أو الانصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك. والتكشف نفسه يحافظ عليه. وبفضل هذه الهبة (أو هذا الانصراف والتوجه) يكون انفتاح الموجود" (57).

والخلاصة، أن انفتاح الموجود على الوجود يقتضى "الحرية"، وبدونها لا انفتاح للموجود أبداً. فالحرية هى ماهية الإنسان الجوهرية وهى الأساس المطلق وهى الوجود الحقيقى .

وأخيراً نجد سارتر يخصص فصلاً من كتابه "الوجود والعدم" (القسم الرابع الفصل الأول) بعنوان "الوجود والفعل" يؤكد فيه أن الشرط الأول للفعل هو "الحرية". يقول سارتر :

"إذا كان الشرط الأساسى للفعل هو "الحرية" فلنحاول وصف الحرية على نحو أدق، لكننا نصادف صعوبة كبيرة: هى، أن الوصف - فى العادة - هو نشاط فى التفسير يستهدف تراكيب ماهية مفردة، والحرية لا ماهية لها، ولا تخضع لأية ضرورة منطقية وعنها ينبغى أن نقول ما قاله "هيدجر" عن الآنية Dasein بوجه عام: "فيها الوجود يسبق الماهية ويحكمها". والحرية تصير فعلاً، ونبيلها عادة من خلال الفعل الذى ننظمه مع البواعث والدوافع والغايات التى يتضمنها هذا الفعل - لكن لأن هذا الفعل له ماهية، فإنه يبدو لنا مكوناً، فإذا شئنا الرجوع إلى

القوة المكونة، فلا بد من التخلي عن كل أمل في أن نعثر على ماهية له. فهذه في الواقع تقتضى قوة جديدة مكونة وهكذا إلى غير نهاية. فكيف نصف إذن وجوداً يُصنع باستمرار ويرفض أن يُحصر في تعريف؟ بل أن التسمية باسم "حرية" خطوة إذا فهمنا من ذلك بالضرورة أن الاسم يحيل إلى تصور، كما تفعل الأسماء (أو الكلمات) في العادة. الحرية غير قابلة للتحديد ولا للتسمية" (58).

إن الحرية هي تعبير عن الاختيار الأساسى الذى اخترته لنفسى، والشعور باختيارى لنفسى يترجمه لى الإحساس المزدوج بـ "القلق" و "المسؤولية". والواقع أننى، من ناحية، أعانى إمكانياتى باعتبارها مهددة دائماً بحريتي المستقبلية. ومن ناحية أخرى، أدرك اختياري أعنى أدرك نفسى. وما من واقع سابق يمكن أن يؤسس اختياري، الذى يجب على العكس أن يؤسس بالنسبة لى معنى وجودى ومعنى وجود العالم. وهكذا أكون واعياً فى وقت واحد وباستمرار بذلك الالتزام الذى له صفة الضرورة العرضية المطلقة، وواعياً بخطر اختياري شيئاً مختلفاً عما أكون عليه. فالضياع والقلق والمسؤولية تحاصر شعورى بصورة دائمة، وهذا الحصار يكون غامضاً تارة، وفى وضوح النهار تارة أخرى من حيث أننى أشعر بنفسى حرية خالصة بسيطة. هذا بالفعل ما عبر عنه سارتر حين تناول موضوع الحرية فى كتابه "الوجودية نزعة إنسانية". فما دام الوجود يسبق الماهية، فإن الإنسان حر، الإنسان حرية. وليس وراءنا ولا أمامنا فى المجال المضيء للقيم - كما يقول سارتر - تبريرات أو معاذير، نحن وحدنا بغير معاذير. وهذا ما أعبر عنه فأقول: إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً، محكوم عليه: لأنه لم يخلق نفسه بنفسه وهو مع ذلك حراً لأنه متى ألقى به فى العالم، فإنه يكون مسئولاً عن كل ما يفعله (59).

يتضح من كل ما سبق أن "الحرية" لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس ذاتها وتخلق وجودها. فليس في وسعنا أن نتساءل: عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية، بل يجب أن نقرر أن الحرية والوعي شيء واحد: إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً، إذا كنا محرومين من الوعي؟ وعلام ينصب هذا الوعي إن لم يكن على ذلك الوجود الذي يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم، مع استعادته في الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق، في تكوين صورته والتغيير في صفحة العالم؟ إذن فمن الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته، ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلاً، إلا عند تحقيقنا للفعل الحر، أعني حينما نحاول أن نتعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا في عين اللحظة التي نبدأ فيها وجودنا، وهي تلك اللحظة التي نشرع عندها في التدخل في الكون .

مشكلة الموت

من أين جئنا؟ ومن نكون؟ وإلى أين نمضي؟ (60).

أسئلة أثارها الإنسان في كل زمان ومكان، دون أن يتمكن يوماً من الإجابة عليها إجابة شافية كافية. وقد يقنع الإنسان أحياناً بإثارة التساؤل عن "معنى الحياة" طالما يحيا، ذلك لأنه الكائن الوحيد الذي يشعر دائماً بأنه "موجود" وأن وجوده واقعة يجب أن يتقبلها ويرضى عنها؛ لأنه وجد نفسه على الرغم منه دون إرادة له. ومن هذا المنطلق، يُقبل الإنسان على الحياة ويندفع في تيارها المتدفق مقبلاً عليها بجماع نفسه، منتقلاً من طور إلى طور. ولا يكاد يفرغ من مرحلة حتى يتطلع إلى أخرى، يحده الأمل تارة، ويتملكه اليأس تارة أخرى؛ لكنه يشعر دائماً - رغم ذلك - أن "الحياة" هي "القيمة" الكبرى التي تنتظم بالقياس إليها سائر القيم الأخرى .

إذا تساءل الإنسان - في لحظات الضيق واليأس - لماذا أعيش؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تُعاش؟ وإذا وصل به الحال إلى حد القنوط واليأس المفرط وقال: إنها حياة كالموت. لن تفهم عبارته هذه إلا على أنها وجه من أوجه التشبيه، فقد شبه حياته، في لحظات يأسه، بالموت. وأحياناً كثيرة لم يأخذ هذه العبارة مأخذ "الجد"، ويكفى أن يتصور وهو ينطق هذه العبارة "شبح الموت" ماثلاً أمامه حتى يسحب كلماته وينكرها أمام نفسه، ورغم ذلك يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يقل ما قاله إلا على سبيل المزاح لا الجد .

والسبب في ذلك، هو موضوع "الموت" نفسه، فالموت ينطوى على كثير من المفارقات والمتناقضات؛ وهو أيضاً موضوع كريح مزعج لا يشجع

على التفكير فيه أو الحديث عنه. والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك من قديم الزمان، فتراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب. وقد وضع "بسكال" هذه الفكرة ورأى "أنه لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل، فإنهم قد وجدوا أن خير الطرق لأن ينعموا بالسعادة ألا يفكروا في هذه الأمور على الإطلاق".

الواقع، أن "الخوف" عنصر هام من مقومات الذات البشرية، فنحن نخشى المستقبل، ونحن نخشى المجهول، ونخشى الزمان والحياة كما أننا نخشى الموت. كل هذه المظاهر المختلفة من "الخوف" ليست إلا تعبيراً عما في وجودنا من تناء، وعرضية وقابلية مستمرة للتصدع. وإذا كنا نسعى، في كثير من الأحيان، إلى الطمأنينة، فذلك لأنه ليس أثقل على نفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان. ولكننا إذا كنا نخشى الحياة نفسها، فذلك لأننا نشعر بأن استمرار الحياة هو في صميمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السير نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم.

ويرى بعض المفكرين أن الحياة ما هي إلا الموت نفسه، لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرد ما يولد، وهذه الفترة المحدودة التي يحيها هي المدة التي تستغرقها عملية وفاته. وقد صور لنا هذا الموقف تصويراً رائعاً "لافونتين" في إحدى أساطيره الشهيرة التي أسماها "الموت والحطاب" يقول :

" ما بالك وأنا أحاول الآن أن أجعلك ترى في الحياة ما رأيت أنا فيها من أنها هي "الموت". وأنا إذ أقول ذلك لا أمزح بل أقول الجدي عيني الجد، ولا أقول أن الحياة هي الموت في فترات اليأس والعزوف والابتعاد عنها فحسب كما تقول أنت، بل أصفها بذلك في أفراحها وأتراحها، في

حلوها ومرها، فى كل لحظة يمر فيها المرء؛ ولا يعنينى إذا كانت هذه
اللحظة لحظة سعادة أم شقاء "

ووفقاً للرأى السابق، فإن الإنسان لا يحيا إلا وهو يموت، وهو إذ يتمتع
العين والقلب والفكر ويحيا الحياة بكل صورها - أى يمشى ويتحرك ويحس
ويفرح ويحزن ويفكر - لا يفعل كل هذا إلا وهو ينسج بيده خيوط فنائه
وموته. ذلك لأن كل لحظة يمر بها هى لحظة نحو الفناء. لكن الإنسان
يعرف حقيقة أنه لا محال "ميت" لكنه لا يحاول أبداً أن يواجه هذه الحقيقة،
وحتى لو كانت لديه الشجاعة الكافية لمواجهتها، فإنه لم يلبث إلا أن يقول
لنفسه "لا حياة إلا عن هذا الطريق". إنه يحيا ويعلن عن وجوده فى كل
لحظة، لكن حياته - فى الحقيقة - تقتضى الموت حتماً، حياة أشبه ما تكون
بمجموعة الأنغام الموسيقية المتناسقة، فكما أن الانسجام الموسيقى بين هذه
الأنغام لا يصل إلى أعلى درجاته إلا عند النقطة التى يسميها الموسيقيون بـ
"نقطة الأوج" (وهى النقطة التى تنتشر فيها الموجات الصوتية وتضعف بسعة
المساحة التى تنتشر فيها) كذلك الحياة، فإنها لا تصل إلى أعلى درجاتها إلا
إذا اقتربت شيئاً فشيئاً من الفناء .

وسواء اصطالحنا على تسمية حياة الإنسان تلك بأنها حياة، أو على
النظر إليها بوصفها مقدمة للموت أو هى الموت نفسه؛ فلا حيلة لنا فى هذا
كله، ليس أمامنا طريق غير هذا. علينا أن نتقبل مصيرنا المحتوم، علينا أن
نسير فى طريقنا مدفوعين بإرادة الحياة (كما يسميها شوبنهاور) أو بالقوة
الحوية (كما يسميها برجسون)، علينا أن نسير فى هذا الطريق حتى ننال ما
قدر لنا أن نناله.

إن التجربة نفسها تشهد بأنه ليس ثمة إنسان - على وجه الأرض -

بمنجى تماماً عن "الموت"، فهو سائر حتماً إليه؛ وهذا يقين لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكن هذه الحقيقة العينية الواضحة بذاتها تتطوى على جهل تام فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه الموت، فأنا أعرف بالضرورة أنني سأموت ولكن لا أعرف مطلقاً متى سيكون ذلك. يقول بسكال:

"أننى فى حالة جهل تام بكل شىء، فكل ما أعرفه هو أننى لابد أن أموت يوماً ما، ولكننى أجهل كل الجهل هذا الموت الذى لا أستطيع تجنبه" (61).

فالإنسان يعى تماماً أن وجوده سينتهى إلى الموت دون معرفة الزمان أو المكان أو الطريقة التى يموت بها، ولذلك جاءت طبيعة "الموت" كلية مطلقة إلى جانب كونها تحمل طابع الذاتية والفردية. "جميع البشر فانون" ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة آل عمران: آية 185] و﴿أَيَسَاءَ كُونُوا بِذِكْرِكُمْ الْمَوْتَ﴾ [سورة النساء: آية 78]. لكن رغم ذلك، فإن الموت فردى شخصى وخاص. كلا منا يموت وحده ولا بد أن يموت هو نفسه ولا يمكن أن يكون واحداً آخر بدلاً عنه. ولا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتى أنا الخاص لأننى فى هذه الحالة - حالة موتى أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً لأن إدراكى للموت سينحصر حينئذ فى حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التى يحدثها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو فى ذاته، بل هو إدراك للموت فى آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا أنني عند محاولتى إدراك الموت أضع نفسى موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. وإذا سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدنى شيئاً فى معرفة

حالة الميت نفسه، وإنما يخبرني عن حالة "المحتضر فحسب، لا عن حالة الموت نفسها (62).

ومن طبيعة الموت أيضاً أنه "حد" أو "نهاية"، غير أن هذه الطبيعة نفسها تلقى بنا، بالضرورة، إلى ما وراء هذا الحد، فقدر كبير من دراسة الموت طوال عصور التاريخ كان يوجه في الحقيقة لدراسة ما بعد الموت. وهذا هو السبب في أن مشكلة الموت تحولت بعد ذلك إلى دراسة موضوع "الخلود".

ويرتبط "الموت" في كثير من التفسيرات بالحرية، فالحرية هي الإمكانية؛ والموت هو الإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه من ناحية "الإمكان" فالموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: "فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر" ولهذا اعتبر البعض الموت أحسن شيء في الوجود لأنه مصدر الحرية .

ومن ناحية أخرى، هناك ارتباط 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. يقول القديس بولس: "بواسطة الإنسان نفذت الخطيئة إلى العالم" ولما كانت الخطيئة الأولى تعبيراً عن ممارسة الإنسان لحيته لأول مرة، فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية (63).

الموت إذن، هو العنصر الجوهرى في الوجود، فحيث يكون الوجود يكون بالضرورة الموت. ولذلك اهتمت الفلسفة الوجودية بـ "الموت" وأصبح من موضوعاتها الرئيسية، بل لقد رأى بعض النقاد في تلك الواقعة دليلاً على وجود ضرب من الحالة المرضية في النظرة الوجودية، وعلى الانشغال بضعف الإنسان وفنائه بدلاً من الاهتمام بقوته. لكن إذا سلمنا بأن الانشغال

بالموت كان في بعض الحالات انشغالاً مرضياً، فلا بد أن نقول أن ما يسمى بالموقف "الصحي" تجاه الموت (وهو يعنى تجاهله) قد يكون كذلك حالة مرضية. أعنى أنه حالة هروبية غير صحية، فليس هناك تفسير للوجود البشرى يمكن أن يزعم أن له أدنى درجة من الواقعية ويغفل الإدلاء برأى عن الموت بوصفه خاصة عامة يتسم بها هذا الوجود. ولقد بدأ علماء النفس فى السنوات الأخيرة يعرفون ذلك الأثر البالغ العمق الذى يحدثه توقع الموت على أناس ربما لا يقولون عنه شيئاً قط. وذلك يوضح أيضاً المفهوم الذى يقوله الوجوديون من أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، ليس مجرد حادثة تظهر فى نهاية القصة، وإنما هو يتغلغل كثيراً داخل القصة نفسها .

ويخبرنا علماء الأحياء أيضاً، أن وعى الإنسان بأنه سيموت هو إحدى الخصائص التى تسمح له أن يوجد بوصفه إنساناً وليس حيواناً. وهذا الوعى بالموت هو إحدى الخصائص الرئيسية للجنس البشرى بوصفه نوعاً حياً⁽⁶⁴⁾.

الوعى بالموت

إن الوعى بالموت يمضى جنباً إلى جنب مع الاتجاه الإنسانى نحو الفردية، ومع قيام الكيانات الفردية المتميزة. فما أن يحقق الفرد مضموناً يختص به وحده حتى يتجاوز حدود البعث من جديد فى العشيرة والميلاد من جديد بداخلها".

تؤيد الأساطير المختلفة حول "أصل الموت"، والموجودة بين البدائيين، الاستنتاج القائل بأنه خلال الفترة الطويلة التى مر بها الجنس البشرى قبل التاريخ، لم يكن "الموت" يعد لازمة ضرورية للوضع الإنسانى. لقد كان المعتقد أن الإنسان ولد خالداً، وقد حل الموت بالعالم بسبب خطأ ارتكبه الرسول الذى كان يحمل هدية الانعتاق من الموت، فهو إما أنه شوه الرسالة نتيجة للنسيان أو للحقد أو أنه لم يصل فى الوقت المناسب (65).

وليس بوسعنا أن نعثر فى أى مكان بين البدائيين على فكرة أن الإنسان نفسه مسئول عن الموت، وإنما التفسير الذى يصادفنا يتمثل غالباً فى القول بأن الآلهة قد بعثت بالموت إذ أخذتها الغيرة من الإنسان الذى طردها من الأرض .

ولكن كيف بدأ الإنسان يعى حتمية الموت ؟

إن القول بأن الإنسان يعرف ذلك من خلال التجربة كما قال "فولتير" Voltaire فى عبارته الشهيرة: "إن الجنس البشرى هو الجنس الوحيد الذى يعرف أنه سيموت، وهو يعرف هذه الحقيقة عن طريق التجربة"، إنما يضيف الغموض على حقيقة أنه لا بد من الوصول إلى مرحلة معينة من التطور النفسى والعقلى قبل أن يتعلم الإنسان من التجربة. فالإنسان البدائى كان

عاجزاً - على نحو واضح - عن أن يستخلص من هذه الملاحظات النتيجة الواضحة، فإن الإنسان استطاع أن يكتشف حتمية الموت حينما تجاوز العقلية البدائية - أى حينما كف عن أن يكون بدائياً - ونشأ التفكير المنطقي. هذا التفكير سمح للإنسان بأن يصل من الأحداث العديدة التي استطاع أن يلاحظها إلى قاعدة عامة، إلى قانون قوامه أن "البشر جميعاً فانون" وبالتالي عرف من خلال التجربة أنه هو أيضاً عليه أن يلقى حتفه .

ويرى بعض المفكرين، أنه لكي نثبت "حتمية الموت" فإن المطلوب هو المرور بتجربة خاصة بالموت؛ وهذا وحده يمكن أن يظهر اليقين القاهر بفنائنا. فهناك ضروب عديدة من هذه التجربة، تشمل أنواعاً معينة من حالات الإغماء أو السبات العميق (*) أو المعاشة الحية للموت في الحوادث الخطيرة وفي الحرب. ولكن أهم هذه الأشكال هو ما نسميه بـ "موت الرفيق" وبصفة خاصة موت كائن نحبه. يقول "بول لاندسبيرج" في كتابه "تجربة الموت" :-

"إن الوعي بضرورة الموت لا يستيقظ إلا من خلال المشاركة، ومن خلال الحب الشخصي الذي تصطبغ به هذه التجربة تماماً. لقد شكلناه نحن، ذاتاً مشتركة مع الشخص المحتضر. ومن خلال تلك "الذات المشتركة" ومن خلال القوة النوعية الخاصة لهذا الكيان الجديد والشخصي تماماً، نسير نحو الوعي الحى بأننا لا بد أن نموت. .. وقد يبدو أن

(*) لقد استُخدم "النوم" على أنه شبيه طبيعي للموت، فصورّ قدماء اليونان "النوم" على أنه أخ توأم لـ "الموت". كما أن اليهود وهم يستيقظون من نومهم في الصباح يشكرون الله على أنه أعادهم إلى الحياة مرة ثانية. كذلك صور "القرآن الكريم" "النوم" بأنه الوفاة الأولى للإنسان في الحياة ولكنها وفاة مؤقتة، ففي سورة الأنعام (الآية 60) دليل على هذه الفكرة: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقَظَّ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ .

مشاركتي لذلك الشخص قد توقفت فجأة، غير أن هذه المشاركة - إلى حد ما هي أنا - تستشعر الموت في قلب وجودي الخاص " (66).

ولقد تم اكتشاف "حتمية الموت" في أقدم الوثائق المعروفة لنا حول الموت من خلال مثل هذه المشاركة في موت صديق نحبه في ملحمة "جلجامش" Gilgamesh (بطل الأسطورة البابلية الشهيرة المعروفة باسمه) وتعتبر هذه الملحمة عن قصة اكتشاف حتمية الموت، فاكشف أن "جلجامش" نفسه مكتوب عليه أن يلقي نفس المصير الرهيب يرتبط بالأسى لموت صديقه الحبيب "انكيديو" Enkidu (67).

"أى نوم هذا الذى غلبك وتمكن منك؟ لقد طواك ظلام الليل فلم تعد تسمعنى. إذا ما مت أفلا يكون مصيرى مثل مصير "انكيديو"؟ ملك الحزن والأسى روحى، وهأنذا أهيم فى القفار والبرارى خائفاً من الموت".

إن المعرفة بـ "حتمية الموت" قد غدت - شيئاً فشيئاً - ملكية مشتركة - للإنسانية. ومن ثم فلا يتعين النظر إليها باعتبارها اكتشافاً جاء كالحادث الفجائى. وبالرغم من ذلك فقد أتى حين من الدهر غدت فيه هذه الفكرة متسمة بالشمول، أما متى حدث ذلك فأمر ليس من الممكن تحديده بأى درجة من الدقة. غير أنه مما يثير الاهتمام لنا إذا ما استخدمنا "ملحمة جلجامش" كعلامة على الطريق، بل وإذا ما سمحنا ببضعة آلاف من الأعوام لاحتمال وجود القصة قبل السجل المدون، فإن اكتشاف "حتمية الموت" يظل أمراً حديثاً نسبياً بالمقارنة بإجمالى وجود الإنسان على الأرض .

سقراط والوعى المرفف بالموت

إن الإنسان مخلوق متناه وعابر، ولكن عظمته تتمثل فى تقبله لوضعه

الإنسانى واستشعاره للمسئولية وبقوة عارمة للشخصية فى مواجهة الموت. ذلك هو موقف سقراط .

فى الفجر، يوم إعدام "سقراط" اجتمع أصدقاؤه على مدخل سجنه، وبمجرد أن أيقظ السجنان سجينه وأزال قيوده؛ أدخل عليه الدائرة الصغيرة من الأصدقاء. وعلى عكس ما هو متوقع، كان سقراط يتمتع بروح عالية وارتسمت على وجهه ابتسامة مطمئنة. لقد دار الحديث بينهم حول "الموت" ولكن أهمية ما قيل لا ترجع إلى قوة الحجة فى آراء سقراط فحسب، بل ترجع أيضاً إلى الطريقة التى تصرف بها فى مواجهة موته الوشيك .

ودعنا أيها القارئ ننتبع معاً: كيف واجه سقراط الموت بوعى مرهف، فها هو يقول:

"إذا توجه أحدكم إلى (ويقصد ميلتسى) وقال: ألا تخجل يا سقراط من حياة يغلب أن تؤدي بك إلى موت مباغت. وعلى ذلك أجيب فى رفق: أنت مخطئ يا هذا، فإن كان الرجل خيراً من ناحية منه، فلا ينبغي أن يتدبر أمر حياته أو موته، ولا يجوز أن يهتم إلا بأمر واحد، وذلك أن يرى هل هو فيما يعمل مخطئ أم مصيب" (68).

كيف يمكن أن يقتنع مستمعيه بأن الموت لا يُرهب ؟

"ليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة فى شىء، فما يدريك ألا يكون الموت خيراً عظيماً، ذلك الذى يلقيه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور" (69).

إن هناك برهاناً مناسباً فى رواية أفلاطون لمحاكمة سقراط وقوله بأنه

كان بوسعه أن يشق طريقه بحديثه المقنع، فيحصل على البراءة أو على الأقل يتجنب عقوبة الموت، كذلك نحن نعرف أنه كان بوسعه أن يهرب وأن تلميذه "أفريطون" نصحه مراراً بالقيام بمثل هذه الخطوة، غير أنه اختار الموت. فعلى هذا النحو فحسب يمكن أن يقنع أتباعه بأن الموت أمر لا ينبغي أن يكون موضع خوف .

"أنى لا أعبأ بالموت، إنه لا يزيد عندى قشة - إن صح هذا التعبير.
وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكاً معوجاً شائناً" (70).

ما الذى منح سقراط الشجاعة فى مواجهة الموت؟ إن الأغلبية العظمى من الباحثين الأفلاطونيين يعتبرون أن وجهات النظر اللاأدرية حول ما بعد الحياة، والتي عبر عنها سقراط قرب نهاية "الدفاع" تعكس بصورة صحيحة فكره .

"ليس عسيراً أيها الأصدقاء أن نفر من وجه الموت لكن العسر كل العسر فى تجنب الأخلاق الفاسدة، فالفساد والموت يعدوان فى أعقابنا، ولكن الفساد أسرع من الموت عدواً".

وكانت الكلمة الأخيرة فى "الدفاع" هى :

"ابتسموا إذن للموت وأعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يُصاب بسوء، لا فى حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الآلهة. لقد أُرِفَت ساعة الرحيل وسينصرف كل منا إلى سبيله، فأنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، والله وحده عليم بأيهما خير" (71).

وفى محاوره "فيدون" يناقش "سقراط" الموضوع ذاته، حيث يجعله أفلاطون يقدم براهين حول "خلود النفس"، ويقدم نظرية "المثل". والنتيجة

المعتادة هي أن أفلاطون قام في هذه المحاورة بربط الصورة الواقعية لساعات "سقراط" الأخيرة بنظريته الخاصة في "الخلود".

"هأنذا الآن أجيبكم - أنتم يا قضاتي - فأبين لكم أن من عاش فيلسوفاً حقاً معه الحجة في أن ينعم بالألإ إذا ما اقترب من الموت، وأنه قد يرجو أن يصيب في العالم الآخر بعد الموت أعظم الخير".

يرى بعض المفكرين أن مواجهة "سقراط" للموت قد ذكرت "أفلاطون" بالقول الفيثاغوري المأثور الذي ينتمى إلى العقيدة "الأورفية" "إن الجسم هو سجن النفس" وأن الموت ليس هو النهاية، ولكن أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول أن "سقراط" نفسه قد تذكر التعاليم الفيثاغورية حينما غدا الموت قاب قوسين أو أدنى؟ أو ما هو أكثر احتمالاً أنه حينما رأى أسى وحزن تلاميذه، حاول تعزيتهم عن موته الوشيك وموتهم المتوقع بتأكيد وتقديم براهين على الخلود؟ أى موطن الروح قبل الميلاد وعقب الموت ويتساءل "سقراط":

"أنحن معتقدون في وجود ما يسمى بالموت؟

أجاب سمياس: كن من ذلك على يقين .

سقراط: وهل يكون الموت إلا انفصال الروح عن الجسد؟ والإنسان إنما يبلغ هذا الانفصال إذا ما قامت الروح بذاتها مفصولة عن الجسد، وقام الجسد مفصلاً عن الروح. أليس ذلك هو الموت؟ فأجاب: هو كذلك وليس شيئاً غير هذا ."

وماذا يكون التطهير غير انفصال الروح عن الجسد واعتياد الروح أن تجمع نفسها وتحصرها في نفسها بعيداً عن الجسد، وانعزلها في مكانها الخاص في هذه الحياة الأخرى ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً؟ " (72).

أيقظ "سقراط" بأفكاره عن "الموت" حنين الإنسان العميق إلى أن يرى شخصيته الواعية تستمر عقب الموت. ولم تستطع التعاليم الفلسفية السابقة على سقراط تحقيق هذه الرغبة. وكان "أفلاطون" هو الذى قدم، من خلال طرح حجج تبدو حاسمة لصالح خلود النفس، إجابة جديدة وباعثة على العزاء فى مواجهة الموت .

الخوف من الموت

إن فكرة "الموت" تقلق الإنسان وتكاد تلاحقه في كل مكان، حتى أن قلبه ليخفق بتلك القشعريرة الأليمة التي يسببها له "سر الموت" وهنا يشعر بالخوف. و"الخوف من الموت" ليس مجرد خوف عادي، بل هو حصر أو قلق دفين يمتزج في الوقت نفسه بمشاعر الفزع والجزع والخشية والرهبة، إنه قلق دفين يندس في خبايا الشعور حتى أننا نكاد نتذوق طعم الموت في كل شيء. ومهما حاولنا أن نتناسى واقعة الموت - أو نعدم إلى التغافل عن فكرة الفناء - فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مهمومين بهذه الواقعة، ولا شك أن لكل قلق آخر، سواء كان موضوعه الألم أو المرض أو العمل أو العلاقات الاجتماعية، أسبابه المعينة وأعراضه الخاصة وطرق علاجه المختلفة؛ نجد أن "القلق من الموت" قلق فريد من نوعه: لأنه قلق بلا سبب له سوى الوجود نفسه، فهو مرض ميتافيزيقي لا علاج له .

ومن المؤكد أن "الموت" هو مصدر كل ضرورة القلق الطبيعية أو التجريبية، فهو الذي يخلع على كل هم طابعه المأساوي، وهو الذي يمثل "عنصر القلق" في كل ضيق ينتاب الإنسان⁽⁷³⁾.

أخذت الفلسفة على عاتقها مواجهة الموقف المقلق تجاه الموت، وظهر اتجاه ينادى بضرورة التأقلم والتحرر تماماً من الخوف الناتج عنه، وتأكيد فناء النفس وانعدامها الشامل.

وتمثل "الأبيقورية" و"الرواقية" على الصعيد الفلسفي رد فعل لجوانب معينة في الديانة الشعبية. ومن الواضح أنهما - بمعنى ما - كانا رد فعل تجاه الأثر الجانبي لكل نظرية تنفي نهائية الموت، والخوف من

العالم الآخر. ويمكن الحكم على مدى ضخامة وانتشار هذا الخوف من نجاح حجة "أبيقور" القائلة:

"إن الخوف يثير اضطراب حياة الإنسان من أعماق أغوارها ويضفي على الأشياء كافة سواد الموت ولا يتيح لأى متعة أن تكون خالصة وبلا شوائب".

رأى "أبيقور" أن الإنسان فى حاجة إلى أن يجسم آماله وأمانيه فى صورة مثالية عليا، ولهذا أصدر نصائح أربع لكى ينال الإنسان الصحة، أو ما يطلق عليه "علاج النفس" وهى على النحو التالى :

- لا يصح أن نخاف من الآلهة .

- الموت يعنى غياب الإحساس .

- من اليسير تحقيق الخير .

- من اليسير تحمل الشر .

والمعالم بالنسبة لـ "أبيقور" يتألف من ذرات غير مرئية وخالدة تختلف فى الحجم والوزن والشكل، وثمة ذرات خاصة مستديرة ونارية توجد فى الصدر تشكل "النفس". ومن هنا، فالنفس هى نتاج تلاقى عرضى بين الذرات، وأنها تتكون مع الجسم وتفنى بفنائها. وما جذب "أبيقور" فى هذه النظرية هو قابلية النفس للفناء مع الجسم حيث أن هذه القابلية تجعل من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت أمراً لا أساس له (74).

يقول:

"لا يصح أن نفكر فى آخرة، وهذا يجعلنا سعداء ويحررنا من الخوف. وليس الموت شراً، لأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا

نموت. وإذا جاء الموت فلا يكون هناك شعور لأن الموت نهاية للشعور.
ومن الحكمة ألا نخاف مما نعلم أنه عندما يأتي لا نشعر به".

وما دامت الروح موجودة، فإنها تُبتلى بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية، ويتألف من خشية الآلهة والعالم الآخر. إن الآلهة موجودة لكنها ليست كما يظن العامة، ففكرتهم عن الآلهة تنشأ من الخوف بإزاء ظواهر طبيعية مفزعة يفسرونها على أنها تجليات للغضب الإلهي. وينشأ تصورهم للعالم الآخر حيث يعاقب الأشرار من سوء الطوية عند الإنسان. فالآلهة - من هذا المنظور - لها سمات أخرى تختلف أتم الاختلاف عن تلك التي تعزى إليها عادة؛ فهم يعيشون حياة سعيدة في عوالم بين الكواكب، لكنهم لا يهتمون بعالم الإنسان حيث أن هذا العالم يعكر سعادتهم .

وهكذا نجد أن نظرة "أبيقور" التي أصبح معها الآلهة في حالة تقاعد تقترب من الإلحاد من الناحية العملية - رغم نفيه القاطع لهذا الاتهام. يقول :

"ينبغي ألا نخاف من الظواهر الطبيعية ولا القدر ولا الآلهة، بل ينبغي ألا نخاف من الموت. ذلك لأن خوف الموت من فعل المخيلة، نتخيل الجسم الميت ذا حساسية فيأخذنا الرعب من ظلام القبر وتعفن الجسم، أما الحكيم فيعلم جيداً أن الموت فناء تام، وأن الخلود مستحيل، فلا يفكر فيه ولا يتحسر عليه".

يرى "أبيقور" أن الإنسان بوسعه أن يحقق السلام العقلي، وأن ينتزع من الحياة الحد الأقصى لـ اللذة، غير أنه ليس هناك تناقض بين التأكيد على أن اللذة هي الهدف من الحياة وأن المثال الأعلى للرجل الحكيم هو الوصول إلى حالة التحرر من القلق التي يمكن للمرء الوصول إليها من خلال قمع

الرغبات وقهر المخاوف، ذلك أن حالة التحرر من القلق ليست غاية في ذاتها، وإنما هي تستمد قيمتها من كونها أداة لبلوغ اللذة .

الخوف من الموت عند "أبيقور" هو العقبة الكبرى في سبيل السلام العقلي، لكنه يمكن التغلب عليه لأنه يقوم على غير أساس تماماً، يقول :

"إن الموت لا يعنى شيئاً بالنسبة لنا، فالخير كله والشر جميعه يكمنان في الحس، لكن الموت حرمان من الحس، ومن هنا فإن الفهم الصحيح هو أن الموت لا يعنى شيئاً بالنسبة لنا"⁽⁷⁵⁾.

ومن هنا يتضح لنا، أن "الأبيقورية" قد ركزت على الفرد ذاته، وحاولت معالجة الموقف الجديد عن طريق بناء الثقة بالنفس والاعتماد على الذات والقوة الداخلية، والسيطرة على المخاوف وضروب القلق من الداخل. أما "الرواقية"، فعلى الرغم من اهتمامها بصورة مماثلة تدعم مقاومة الفرد لتقلبات العالم الخارجى، فإنها سعت إلى غرس جذور الإنسان في الطبيعة. فالإنسان يحيا ويسلك "وفقاً للطبيعة"، والموت ينتمى إلى النظام الكونى للأشياء الحية، فإنه كذلك "موافق للطبيعة" وبالتالي فإنه قانون عادل ولا أساس للشكوى منه أو الاحتجاج ضده. إذن، تعاملت الرواقية مع المشكلات التى تواجه الإنسان على نحو أفضل من الأبيقورية. ومشكلة الخوف من الموت التى شغلت مكانة رئيسية فى تفكيرها، أمكن - من حيث المبدأ - الرد عليها من زاويتين: على المستوى النفسى وذلك بفكرة اللامبالاة. وعلى المستوى الميتافيزيقى وذلك عبر نظرة وحدة وجود إلى العالم، والأمل فى عناية إلهية متسامحة .

وتصدى الفيلسوف الرواقى "سنيكا" Seneca لمشكلة الموت والمخاوف الناتجة عنه، وأراد أن يعرف كيف يموت دون خوف وأسى، وكيف يمنع

فكرة الفناء من تدمير حياته، وهو يدرك - تماماً - أنه ليس من السهل التخلص من هذه الفكرة. يقول:

"إذا أردت تجنب الخوف من الموت، فعليك ألا تكف عن التفكير فيه".

"إنه شيء جليل وعلى المرء أن يتعلمه لفترة طويلة لكي يتمكن من الرحيل عن هذا العالم: رابط الجأش حينما تدق الساعة المحتومة. ومن لا يملك إرادة الموت، لا يملك إرادة الحياة، فقد مزحت لنا الحياة فحسب شريطة أن نلقى الموت، وهي تتحرك حتماً باتجاه الموت، ومن هنا فإنه من الحماسة أن يرهبه المرء" (76).

وإذا تتبعنا مسيرة "الخوف من الموت" في فلسفة العصور الوسطى، فسنجد أنه كانت هناك دعوة دائبة لتذكر الموت تدوى على امتداد الحياة. وقد شدد الدين على هذه الدعوة عن طريق أولئك الذين أداروا ظهورهم بالفعل للعالم. وعلى الرغم من التأكيد المستمر بأن "الموت خير من الحياة"، فإن الفزع من الموت كان عاماً، وكانت الوسيلة الوحيدة للتصدي لهذا الخوف هو الاستسلام له والتعبير عنه صراحة. وكان هذا قلباً كاملاً للصورة، بمعنى أن الجميع قد كفوا في ذلك الوقت عن محاولة إيضاح السبب في أن "الموت" ينبغي ألا يكون موضعاً لـ "الخوف"، وعكفوا على إظهار السبب في أنه ينبغي أن يكون كذلك، ويعد هذا دفاعاً عن "الخوف من الموت" إن صح التعبير .

وقد أسهم عامل آخر في إبقاء "الخوف من الموت" متوهجاً - بالإضافة إلى التجسيد الواسع النطاق للجوانب المفزعة من الموت - فقد أصبحت لحظة الموت ذات أهمية فائقة حيث أن فراش الموت أصبح يُنظر

إليه باعتباره أرض المعركة للقتال الأخير اليائس، الذى يخوض غماره الشيطان وزمرته من أجل الحصول على نفس الإنسان. وبسبب هذا السباق بين "قوى الخير والشر" فى الساعة الأخيرة، لم يكن هناك مفر من أن يلجأ المرء إلى طلب المساعدة التى كانت الكنيسة على استعداد لتقديمها، وكان ذلك هو السبب فى أن "الموت" الفجائى كان طريقة الموت التى تشتد الخشية منها أكثر من غيرها .

وعلى ذلك رأى "بسكال" أن الرؤية المسيحية لـ "الموت" يمكن وحدها أن تساعدنا فى التغلب على الخوف منه: "فالموت مخيف بغير يسوع، لكنه فى المسيح: مقدس ورقيق وهو فرحة المؤمن الحق" ومن هنا، فإننا ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار هذه الرؤية الحقة للموت وأن نصحح المشاعر والأحاسيس الخاطئة المتعلقة بالرعب، والتى هى طبيعية جداً بالنسبة للإنسان .

ويقدم "بسكال" تفسيراً لأصل هذا الذعر الطبيعى من الموت: فالله خلق الإنسان بضربين من الحب هما: حب الله وحب نفسه. ولكن بحلول الخطيئة فقد الإنسان الحب الأول وبقي الثانى، وهكذا أصبح الإنسان يحب نفسه بلا حدود. وطالما كان آدم بريئاً كان الذعر من الموت طبيعياً بالنسبة له، حيث إنه أنهى حياة متوافقة مع إرادة الله، ولكن بعد أن ارتكب الخطيئة أصبحت حياته فاسدة وغدا هو ونفسه عدوين وأصبح كلاهما عدواً لله. وما كان عادلاً بالنسبة لآدم قبل السقوط، أى حب الحياة والخوف من الموت، هو غير عادل بالنسبة للمسيحيين المؤمنين، غير أنهم لا ينبغى أن يتخلوا عن حب الحياة كلية، فقد غرس الله هذا الحب فيهم. لكن هذا الحب ينبغى أن يتعلق بالحياة البريئة وحدها، فحتى المسيح أحب حياته البريئة، وكره أن يخوض معاناة الموت. والمسيحى الحق لا ينبغى أن يخشى موت جسم مذنب وخاطئ⁽⁷⁷⁾.

أما "شوبنهاور" فقد رأى، أن "الخوف من الموت" يقف في الخلفية باعتباره أمراً حتمياً قد يحل بساحتنا في أى وقت، يقول :

"إن ما نرهبه في الموت هو نهاية الفرد، تلك النهاية التي يُظهر الموت فيها بجلاء، ولما كان الفرد هو تعبيراً خاصاً عن إرادة الحياة ذاتها، فإن طبيعته بأسرها تكافح ضد الموت. .. إذن ففي الإرادة يكمن الخوف من الموت".

يذهب "شوبنهاور" إلى القول بأن الألم النابع من الموت لا يمكن أن يكون هو ما يجعلنا نخافه، حيث أن الألم ينتمى إلى المرض والشيخوخة أى إلى الحياة. لكن ما نخافه من الموت ليس هو الألم، فهو يكمن بوضوح في هذا الجانب من الموت. إن الموت والألم شران متميزان تماماً، علاوة على ذلك فإن الموت بالنسبة للشخص المحتضر هو لحظة الإنشطار التي يتوقف فيها وعيه، فهو شعور يشبه الإغماء وهو ليس سوى مشهد كراهية (78).

ومن هنا نرى، أن "الخوف من الموت" تعبير عن تمسك الإنسان بالحياة وجزعه من المستقبل المجهول الذي ينتظره في خاتمة المطاف .

الوجود نحو الموت

يُعرف "الوجود الإنساني" بأنه وجود نحو الموت، فبقدر ما يحقق وجوده ويتخذ قراره لصالح توجهه نحو الموت، فإنه بذلك يحقق الحرية نحو حدث الموت. والرؤية الوجودية تتضمن المغزى الخاص الذى يتخذه الموت بالنسبة للإنسان، الذى يعرف وحده من بين المخلوقات الحية جميعاً، أن عليه أن يموت. وهو وحده الذى يوجد. لقد طرح "كيركجور" مفهوم "الوجود الإنساني"، وأشار إلى أن الإنسان الذى يعرف أن "كل البشر قانون" عرف حقيقة مجردة ونظرية عامة، فى حين أن ما يهم حقاً على الصعيد الفلسفى هو أن يدرك الإنسان أهمية هذه الحقيقة فيما يتعلق به هو نفسه، ذلك الكائن الإنسانى الفرد المتعين؛ أى الموجود الذى لا بد أن يموت. كتب فى يومياته يقول :

"إن الواقع بأسره يخيفنى من أصغر ذبابة حتى أسرار البعث، وكل شيء عبارة عن لغز بالنسبة لى وأكثرها ألغازاً أنا ذاتى. والوجود بأسره يبدو مسموماً بالنسبة لى وأكثره سموماً وجودى أنا ذاتى، كم هو فظيع عذابى" (79).

ومن الواضح أن ما يهم "كيركجور" ليس هو واقعة الموت، بل خلاص نفسه الخالدة. ويتوقف ذلك على نمط الحياة التى يحيها المرء كما يعتمد على طهارة الإيمان، ومن ثم كانت المشكلات التى واجهته هو كيف يحيا حياة مسيحية، بل ما هو أكثر: كيف يتغلب على شكوكه الدينية. وقد رأى أن هناك ثلاث مراحل أساسية يحيها الإنسان على التوالى: المرحلة الجمالية والمرحلة الأخلاقية والمرحلة الدينية، يعيش فيها حياة مكرسة للمتعة، وللتزامات الأخلاقية والاجتماعية، وللمقاصد الدينية؛ غير أنه يعايش فى

كل من هذه المراحل - إن آجلاً أو عاجلاً - اليأس والقلق. ذلك لأن الإنسان ليس حيواناً ولا روحاً بلا جسم، وإنما هو مركب من الزمان والأزل من النسبي والمطلق. ووقوع التوتر القاتل أمر لا يمكن تجنبه، وما من إنسان يمكن أن يهتم بالله دون أن يغدو خاطئاً .

ومن هنا ينشأ اليأس الديني الكامن في كل الأديان الطبيعية، ذلك أن الدين هو "المؤشر الخارجي لمرض الخطيئة البشرية الكامن" (80).

أما "كارل يسبرز" فيبدى اهتماماً كبيراً بالوضع الإنساني، ففي مؤلفه "سيكولوجية النظر إلى العالم" (الذي يبحث فيه أي مواقف أساسية يمكن للنفس أن تتخذها، وبأى القوى تتحرك) يطرح مفهوم "المواقف الحدية" أي المواقف القصوى أو المواقف المطلقة، فالإنسان يخوض دائماً غمار مواقف، ولكن هناك مواقف كالوقوع في الذنب أو الاحتضار هي مواقف غير قابلة للتغيير، ولا يمكن معالجتها وفي إطارها نتعثر ونعانى من التحول إلى حطام، والموت هو النموذج الأمثل لهذه المواقف .

ومن هنا، يؤكد أنه لا يكفي أن نحيط علماً بالموت أو حتى أن نعنى بأمر موتنا؛ وإنما يتعين علينا أن ندرك الموت كموقف مطلق، أن نعيشه بوصفه "إخفاقاً مطلقاً"، ويجب أن نعترف بأن الحياة الأسمى ترغب في الموت وتنشده، بدلاً من أن تخشاه على نحو ما يدل على ذلك موت المحبين، لكن "يسبرز" يختلف مع أولئك الذين يعتقدون أن الهرب إلى رحاب الموت يخلع عليه عمقاً يصل إلى النتيجة المزدوجة الآتية :

"ليس هناك رد ثابت واحد على الموت يمكن أن يعتبر الرد الصحيح الوحيد، فالموت يغير شكله باستمرار. ومن ثم: ليس هناك تناقض في أن يتشبث إنسان بكل جزئية في كيانه بالحياة؛ ومع ذلك في غمرة حبه

للحياة بتناقضاتها وضروب عبثها يرغب فى الموت، ويبدو أنه يشعر باليأس إزاء فكرة الموت وفى الوقت نفسه - وفى أثناء تأمله له - يغدو مدركاً لوجوده الحق وينظر إلى الموت باعتباره صديقاً وبحسبانته عدواً، ويتجنبه، وفى الوقت ذاته يتوق إليه " (81).

لكن مثل هذا الموقف المزدوج الدلالة بإزاء الموت هو بالفعل موقف استثنائي، وحتى إذا قبل المرء افتراض وجود واضح للموت، فإنه يظل غير واع. أما على مستوى الوعى أى فى الغالبية السائدة من الحالات فإننا نحس الحياة ونشعر باليأس إزاء احتمال الموت .

ويتحدث يسبرز عن "تعلم الموت" فى كتابه "الطريق إلى الفلسفة" فيرى أنه إذا كان النقلسف يعنى تعلم كيفية الحياة، فإن تعلم كيفية الموت ذاك هو بالفعل شرط الحياة الصالحة. فتعلم الحياة وكيفية الموت هما شىء واحد، ولكى نفهم ما نعنيه بـ "تعلم الموت" يجب أن نبحث ما يحدث فى نطاق الموقف النهائى المطلق وأن نكون على وعى بالوجود ذاته أى على وعى بالحرية التى تؤدى بنا إلى "العلو". والعلو هو المصدر والهدف وكلاهما يكمنان فى الله وخارجين من أعماقه وحده، ومن خلال الوعى بالموت، باعتباره الحائط الذى تتحطم عنده جميع إمكانياتنا، نبلغ تجربة "العلو" أى نصل إلى الله .

وإذا انتقلنا إلى تفسير "هيدجر"، لـ "الموت" فسنجد أنه يعرفه على النحو التالى :

- الموت هو نوع من الافتقاد الدائم الذى يجعل الوجود البشرى يندفع نحو تحقيق إمكانياته.

- الموت هو بلوغ الموجود - الذى لم ينته بعد - إلى نهايته وهو يحمل طابع الوجود واستحالته فى آن معاً.

- الموت هو بلوغ النهاية، أى أن الموجود يموت وحده ولا ينوب عنه أحد (82).

إن الكائنات الحية من نبات وحيوان تنتهى، أما الإنسان فهو وحده الذى يموت؛ لأنه وحده الذى يهتم بأعلى إمكانيات وجوده وأخصها، وهى إمكانية استحالاته وانتهائه وموته. وهنا يستحيل أن ينوب عنه أحد كما يحدث فى أسلوب حياتنا اليومية مع الآخرين: "ما من أحد يمكنه أن ينوب عن الآخر أو يحمل عنه موته. الموت أساساً هو موتى أنا". وعلى ذلك، ليس الموت "حدثاً" أو "حالة وفاة" أو "نهاية" تبلغها الأنا بعد أن تقطع عمراً طويلاً أو قصيراً - كما تصور لنا الأنطولوجيا التقليدية (التي تتناول الموجودات الحاضرة أمامها دون تمييز وتعد الإنسان واحداً منها يسرى عليه ما يسرى عليها من مقولات) - إنما الموت ظاهرة لا بد من أن تُفهم فهماً وجودياً، ولا بد من توضيح معناها المتميز وتحديد معالمه. لكن كيف نفهم الموت باعتباره نهاية للموجود الإنسانى (83).

إن الانتهاء الذى نصفه بالموت لا يعنى بلوغ النهاية (84)، بل يعنى الوجود من أجل الانتهاء، فالموت أسلوب وجود أو كينونة يتحملة الموجود مابقى كائناً، إنه يتغلغل فى حياتنا كل لحظة من الميلاد إلى الوفاة "ما أن يأتى الإنسان إلى الحياة حتى يصبح شيخاً هرمًا ناضجاً للموت"

الموت، إذن، ظاهرة من ظواهر الحياة، والحياة أسلوب وجود مرتبط بالوجود فى العالم Being in the world. فكأن الموت هو إمكانية عدم الوجود فى العالم أو إمكانية استحالة كل إمكانية. وعبئاً نحاول أن نفهم الموت من تجربتنا بموت الآخرين أو من الملاحظات التى تجمعها علوم الحياة والطب وعلم النفس واللاهوت والتاريخ والأنثولوجيا والأنثروبولوجيا ... إلخ عن

ظواهر الحياة والموت، لأن التفسير الوجودى للموت - أى موتى أنا - يتقدم على هذه التفسيرات جميعاً ويفترضها .

والأمر الهام فى هذا التفسير الوجودى لـ "الموت" هو أنه يسبق "علم الأحياء" و "أنطولوجيا الحياة". ويرى "هيدجر" أن هذا التفسير وحده يقدم الأساس للأبحاث التاريخية البيولوجية والعرقية النفسية، ودراسة نماذج الموت تفترض مقدماً تصور الموت من حيث أن مثل هذه الدراسة تصف الحالات والسبل التى يتم فيها توقف الحياة. أضف إلى ذلك سيكولوجية "حدث الموت" تقدم معلومات عن حياة أولئك الذين يوشكون على الموت لا عن حدث الموت ذاته، ويرجع ذلك إلى أن الموجود الإنسانى لا يموت حقاً حينما يعايش الزوال الحقيقى. والتحليل الأنطولوجى لـ "الوجود نحو الموت" لا يحسم شيئاً فيما يتعلق بما إذا كان الوجود الإنسانى يبقى أو يفنى بعد الموت.

وهنا يمكن القول، إذا كان "الوجود نحو الموت" ينتمى أساساً وأصلاً إلى "الوجود الإنسانى"، فمن المحتم، إذن، أنه يوجد كذلك فى الحياة اليومية. فالذات فى غمار الحياة اليومية هى "الإنسان". فكيف يفسر الإنسان وجوده نحو الموت؟ إنه يعرف الموت باعتباره موتاً أى كواقعة يومية، ويعرف أن المرء ميت يوماً ما لكنه لا يشعر بالانشغال أو بالتهديد. والواقع أن القول بأن المرء يموت إنما يعنى "أن يموت الجميع ما عداى". وهكذا فإن حدث الموت يتم التدنى به إلى مستوى حدث لا يؤثر "فى". هذه المراوغة لفكرة الموت تسود فى غمار الحياة اليومية، وهى تمضى إلى حد التفكير فى الموت بوصفه خوفاً وهرباً من العالم. غير أن مثل هذه اللامبالاة فى النظر إلى الموت تجعل الموجود الإنسانى يغترب عن إمكانية وجوده الأصلية⁽⁸⁵⁾.

أما "سارتر" فقد عاش فى ظل تجربة الموت وقتاً لا بأس به، وخاصة

كعضو في المقاومة الفرنسية للحكم النازي. وهذا القرب من الموت هو، على وجه الدقة، ما يترك أثره على فكر "سارتر"، إذ كتب يقول :

"أصبح النفي والأسر والموت بصفة خاصة، بالنسبة لنا، الموضوعات المعتادة لاهتمامنا، تعلمنا أنها ليست حوادث حتمية بل وليست أخطاراً مستديمة ومحتمة، وإنما يتعين النظر إليها بحسبانها نصيبنا وقدرنا، والمصدر العميق لواقعنا كبشر. وفي كل لحظة كنا نعيش المعنى الكامل لهذه العبارة "الإنسان فان" وكان الخيار الذي قام به كل منا وجهاً لوجه مع الموت يمكن التعبير عنه دائماً بهذه الكلمات : "الموت أفضل من . . . وعلى هذا النحو طرحت مسألة الحرية" (86).

ويدور الخلاف الكبير بين "هيدجر" و "سارتر" فيما يتعلق بـ "الموت"، حول "الوجود نحو الموت" الذي قال به "هيدجر". فـ "سارتر" ينظر إلى موقف "هيدجر" باعتباره 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 ولا يزال من الحياة، وبهذا الاعتبار يؤثر في الحياة كلها" (87).

وما ينبغي ملاحظته هو "الطابع اللامعقول للموت"، وبهذا المعنى فإن كل محاولة للنظر إليه بحسبانها النغمة الختامية في لحن موسيقى ينبغي استبعادها ورفضها تماماً، فعلياً أن ندرك "عبث الموت" فالتشبيه - فيما يرى "سارتر" - الذي يُستخدم 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 فى السجن يُنفذ فيهم حكم الإعدام كل يوم، ليس بالتشبيه الصحيح تماماً. فالإنسان يبدو بالأحرى كمحكوم عليه بالإعدام يعد نفسه بشجاعة للنهاية الأخيرة، ويبدل جهداً كبيراً للقيام بعرض طيب على منصة الإعدام؛ ولكنه خلال هذا الوقت نفسه يموت بوباء "الأنفلونزا". وقد فهمت المسيحية هذا الموقف وهى تتصحن دائماً بأن نعد أنفسنا للموت. وهكذا أصبح هدف الحياة انتظار الموت، وغداً الموت الخاتم الذى تدفع به الحياة (88).

والحق، أنه من سوء الحظ - كما لاحظ "سارتر" - أن النصيحة التى تدعو بضرورة الاستعداد دوماً للموت لا ترجع إلى الضعف الإنسانى، وإنما إلى الموت نفسه حيث إن المرء يستطيع أن ينتظر موتاً محدداً؛ لكنه لا يستطيع أن ينتظر الموت باعتباره كذلك أى بوصفه موتاً. والرأى الذى ساقه "هيدجر" حين أكد أن الموت هو الشئ الوحيد الذى لا يمكن لآخر أن يؤديه نيابة عني، 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 - فى منظور الذاتية، فذاتيتى هى التى تجعل من موتى كذلك، أى تجعله موتاً متعلقاً بى .

والواقع أن "سارتر" على حق حين يقرر أن كلمة "موتى" هى تناقض فى الحدود، لأنه من المستحيل على أن أتصور فى صميم الوجود اختفائي "أنا" من الوجود، اللهم إلا إذا جعلت من ذاتى موضوعاً من الممكن أن يظهر ويختفى فى تجربة أكون منها بمثابة الذات. والإنسان يجد نفسه عاجزاً عن تصور "موت" "الأنا"، ذلك لأن واقعة "موتى" مثلاً تضطرنى أن أتصور العالم بدونى، وهذا مستحيل ولا سبيل لى أن أتصوره. ومن هنا فإن

كثيراً من الناس يظنون أن "الموت" قد يصيب غيرهم من البشر، أما هم أنفسهم فإنهم لن يقعوا تحت طائلته، وربما كان السر في هذا الشعور هو أن احساس الإنسان بالوجود هو من الشدة بحيث أن كل فرد منا ينسب إلى نفسه ميزة البقاء، وهكذا يتصور دائماً أن الموت هو موت الآخرين⁽⁸⁹⁾.

الهوامش

(1) د. محمود رجب، "الاغتراب"، سيرة مصطلح، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1986، ص 6 .

(2) Feuerticht Ignace, **Alienation From Past to the Future**, Greenwood Press, West Port, London, 1978, p. 36.

(3) Ibid, p. 37.

(4) William Barrett, **The Illusion of Technique**, New York, 1978, p. 134.

(5) F. Ignace, **op. cit.**, p. 76.

(6) المعجم الوسيط، **مجمع اللغة العربية**، الجزء الثاني ص ص 670 - 671 .

(7) راجع في ذلك ابن عربي، "الفتوحات المكية"، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر السادس، ص ص 695 - 696 .

كذلك د. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص ص 80 - 81 .

(8) المعجم الفلسفي، **مجمع اللغة العربية**، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص ص 16 - 17 .

(9) **The Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards, (editor in chief) volume one, Macmillan Publishing Co., Inc, The Free Press, Collier Macmillan, London, 1967, p. 77.

راجع أيضاً

- Schacht, R, **Alienation**, George Allen and Unwin, LTD,: London, 1972, p. 65 .

(10) د. محمود رجب، **المرجع السابق**، ص 32 .

(11) Schacht, R, **op. cit.**, pp. 8 - 9.

(12) الكتاب المقدس، **العهد القديم** "سفر التكوين" الإصحاح الثاني (2، 21، 25) ص6، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 1985 .

(13) د. محمود رجب، "الاغتراب"، ص 38 .

(14) S. Kierkegaard, **The Sickness Unto Death**, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1954, p. 221.

Concluding Unscientific Postscript, p. 516.

وأيضاً:

- (15) د. إمام عبد الفتاح، توماس هوبز - فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص ص 31 - 32 .
- (16) انظر الفصل الأول "الحقيقة والإنسان".
- (17) هريبرت ماركيز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979 ، ص 37 .
- (18) **The Encyclopedia of Philosophy**, p. 76.
- (19) Schacht, R, **Alienation**, p. 70.
- (20) د. محمود رجب، "الاغتراب"، ص 160 .
- (21) Feuerticht Ignace, **Alienation From Past to the Future**, p. 27.
- (22) F. H, Heinemann, **Existentialism and Modern Predicament** Harper and Brothers, New York, 1958, p. 15.
- (23) لمزيد من التفصيل انظر: جون ماكوري، الوجودية، ص ص 224 - 238.
- (24) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الجزء الثاني ص 785.
- (25) انظر اعترافات القديس أغوستينوس، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي، ص 240.
- (26) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني بيروت - لبنان، الجزء الثاني، 1982، ص ص 199 - 200.
- انظر أيضاً: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 149.
- كذلك: د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 535.
- (27) انظر:
- **The Encyclopedia of Philosophy**, edited by Paul Edwards, volume 2, "Anxiety".
- (28) جون ماكوري، الوجودية، ص ص 238 - 239.
- (29) د. إمام عبد الفتاح، كيركجور رائد الوجودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، الجزء الثاني، ص ص 333 - 335.
- (30) S. Kierkegaard, **The Concept of Dread**, Translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1957, p. 19.
- (31) Mark, Taylor, - **Kierkegaard's Pseudonymous Authorship**, A Study of Time and The Self, Princeton University Press, New Jersey, 1975, p. 271.
- (32) S. Kierkegaard, **The Sickness unto Death**, p. 250.
- (33) S. Kierkegaard, **The Concept of Dread**, p. 38.

ولمزيد من التفصيل انظر: د. أمل مبروك، **مراحل الوجود عند كيركجور** "دراسة نقدية"، رسالة ماجستير غير منشورة .

(34) S. Kierkegaard, **op. cit.**, p. 33.

(35) Ibid, p. 40.

(36) انظر د. زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص 409 .

(37) انظر جون ماكوري، **الوجودية**، ص 244.

(38) انظر أكثر تفصيلاً في كتاب: د. عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ص ص 172 - 173 .

أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية**، ص 88 .

(39) جان بول سارتر، **الوجود والعدم "بحث في الأنطولوجيا الظاهرية"**، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب بيروت، 1966، ص 87.

(40) المرجع نفسه، ص ص 88 - 89 .

(41) المرجع السابق، الموضع نفسه .

(42) انظر: المعجم الوسيط، **مجمع اللغة العربية**، الجزء الأول، ص 172 .

أيضاً: د. جميل صليب، **المعجم الفلسفي**، ص 465 .

أيضاً: المعجم الفلسفي، **مجمع اللغة العربية**، ص ص 71 - 72 .

كذلك: د. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 287 - 288 .

(43) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، الجزء الأول، ص ص 458 - 459 .

(44) الكتاب المقدس، **العهد الجديد**، الإصحاح السابع (7 - 15 - 20) ص 255.

(45) انظر "اعترافات القديس أغوستينوس"، ص 200.

(46) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، دار المعارف بمصر، ص 41.

(47) نقلاً عن: د. أبو الوفا التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1966، ص 145 .

(48) د. زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، ص 18.

(49) د. عبد الرحمن بدوي، **المرجع السابق**، ص 460.

(50) نقلاً عن: د. عبد الرحمن بدوي، **المرجع سالف الذكر**، الصفحة نفسها .

(51) المرجع السابق، ص ص 103 - 104.

انظر أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، "إمانويل كنت"، وكالة المطبوعات الكويت، 1977، ص 318.

(52) إمانويل كنت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980، ص 103 .

- (53) لمزيد من التفصيل انظر، ولتر ستيس، **فلسفة هيجل**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 508 .
- (54) د. يحيى هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ص 288 - 289.
- (55) د. زكريا إبراهيم، **المرجع السابق**، ص 165 .
- انظر أيضاً: David, E, Cooper, **Existentialism**, p. 147 .
- (56) انظر: مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، الجزء الخاص بماهية الحقيقة، ص 270.
- انظر أيضاً: بولس سلامة، **الصراع في الوجود**، دار المعارف، القاهرة، ص 267 .
- (57) مارتن هيدجر، **المرجع السابق**، ص 273 .
- (58) جان بول سارتر، **"الوجود والعدم"** ص 700 .
- (59) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الأول ص 462.
- (60) انظر بشيء من التفصيل:
- John Hick, **Death and Eternal Life**, New York, 1976, p. 96.
- أيضاً: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر بالقاهرة، ص 112.
- أيضاً: د. يحيى هويدي، نحو الواقع "مقالات فلسفية"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1986، ص ص 371 - 378.
- أيضاً: د. عبد المحسن صالح، **لماذا نموت**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، المكتبة الثقافية عدد (174)، 1967.
- (61) د. عبد الرحمن بدوي، **الموت والعبقريّة**، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم بيروت - لبنان، ص 6 وما بعدها .
- The Encyclopedia of Philosophy , Paul Edwards editor, volume two, p. 37 : أيضاً (Death).
- (62) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، **المرجع السابق**، ص 8.
- أيضاً انظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، ص ص 170 - 171.
- (63) جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت عدد (76)، 1984 (من مقدمة المراجع) ص 6.
- (64) انظر جون ماكوري، **الوجودية**، ص ص 280 - 281.
- (65) جاك شورون، **المرجع السابق**، ص 17.
- انظر أيضاً د. أحمد محمد عبد الخالق، **قلق الموت**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (111)، 1987، ص 40 .
- (66) نقلاً عن جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ص 21.
- (67) انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام، **معجم ديانات وأساطير العالم**، مكتبة مدبولي، ص 343 .

(68) انظر: محاورات أفلاطون، (أوطيفرون - الدفاع - أفريطون - فيدون) عربيها عن الإنجليزية د. زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966، (محاورة الدفاع ص 62).

(69) المرجع السابق، (محاورة الدفاع ص 63).

(70) المرجع نفسه، ص ص 66 - 67.

(71) المرجع نفسه، ص ص 74 - 88.

(72) المرجع نفسه، (محاورة فيدون من ص ص 122 - 128).

(73) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، ص 160.

أيضاً: - The Encyclopedia of Philosophy , p. 308.

(74) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 65.

انظر أيضاً: أحمد أمين، د. زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص 251.

كذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص 221.

(75) The Encyclopedia of Philosophy , p. 308 - 309.

(76) نقلاً عن: جاك شورون، المرجع السابق، ص 76.

(77) المرجع نفسه، ص 129.

(78) لمزيد من التفصيل، انظر: د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهاور، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت - لبنان، ص 236.

(79) S. Kierkegaard, The Journals, 1839.

(80) انظر:

- S. Kierkegaard, Stages on Life's Way, Translated by Walter Lowrie, New York, 1967 p. 465.

(81) انظر جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص 241.

(82) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ص 84.

(83) انظر: - Heidegger, Martin, Being and Time, p. 307.

أيضاً: جيمس. ب. كارس، الموت والوجود، (دراسة لتصورات الفناء الإنسانى في التراث الدينى والفلسفى العالمى)، ترجمة بدر الديب، المجلس الأعلى للثقافة، 1988، ص 290.

(84) كلمة "تهابة" من الكلمات ذات المعنى المزدوج أو الملتبس الدلالة. ولهذا كثيراً ما تستخدم في المنطق كمثال لضرب من المغالطات المنطقية: كأن أقول مثلاً "تهابة الشيء" هى كماله.

- والموت هو "نهاية الحياة" إذن، فكلمة نهاية تُستخدم بمعنيين مختلفين، في الحالة الأولى بمعنى هدف أو غاية، والثانية بمعنى حد نهائي أو خاتمة .
- انظر في ذلك: جون ماكوري، الوجودية، ص 282 .
- (85) انظر جاك شورون، المرجع السابق، ص 250.
- أيضاً: جيمس. ب. كارس، المرجع السابق، ص ص 449 - 450 .
- (86) نقلاً عن جاك شورون، المرجع السابق، ص 256.
- (87) جان بول سارتر، الوجود والعدم، ص 840.
- (88) المرجع نفسه، ص 842 .
- (89) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 126.
