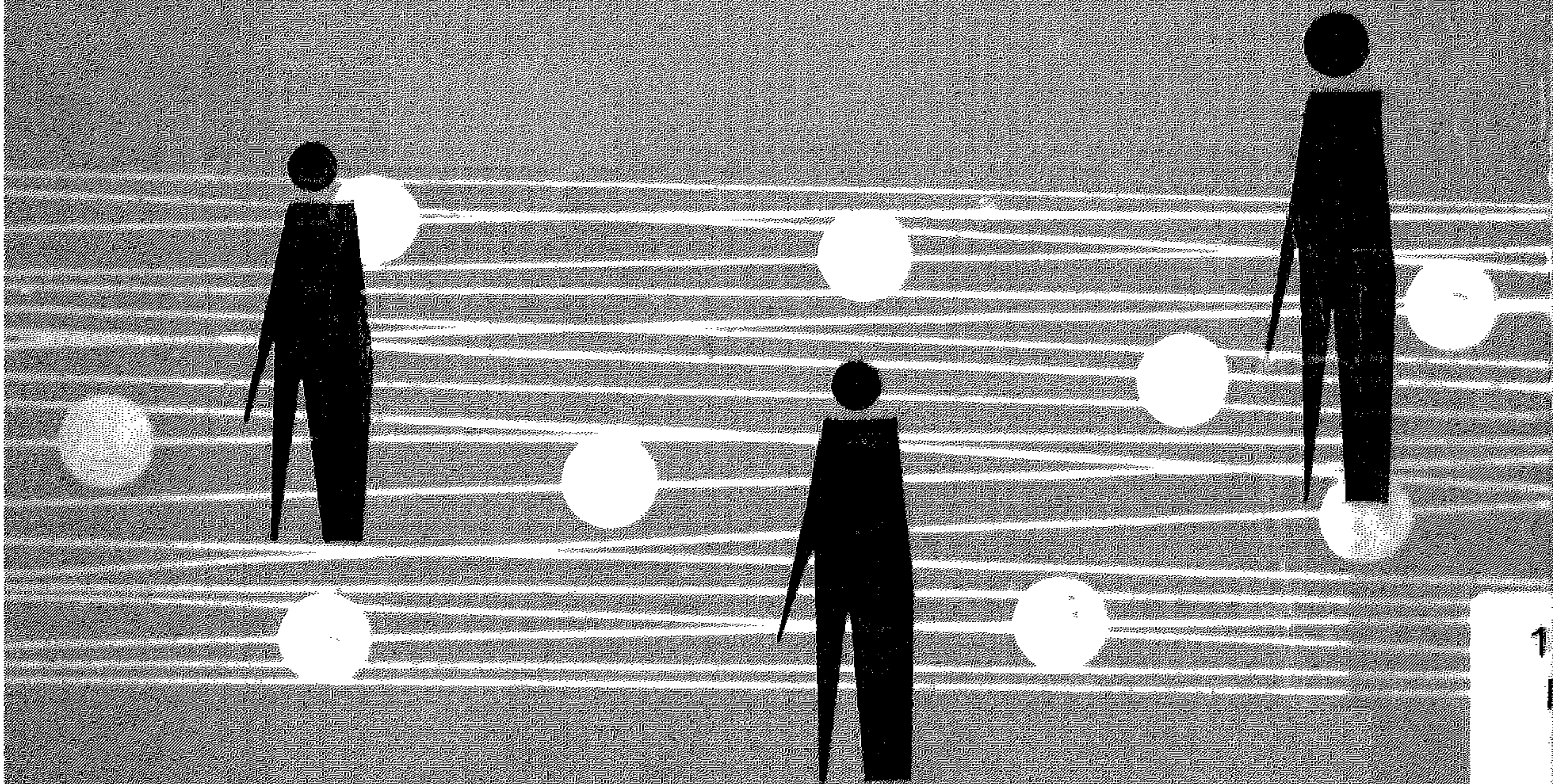


الوجودية

فلسفة الوجود الإنساني



الكاتب: محمد عبد الحليم النوري

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

الجمهوريّة

فلسفة المؤتمر الانساني

تأليف

الدكتور محمد ابراهيم الفيدي

عميد كلية الدراسات الاسلاميه والعربيه
جامعة الازهر - القاهرة

الطبعة الاولى

١٩٨٣

مُنزَم الطبع والنشر

مكتبة الأندلس المصرية

١٦٥ شارع مصر - القاهرة

رقم الايداع المكتب ٤٨٣٤ لسنة ١٩٨٢
الرقم الدولي ١ - ٠٠٦٣ - ٠٠ - ٩٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا :

لم تقولون ما لا تفعلون ؟

كبر مقتا عند الله : ان تقولوا ما لا تفعلون » .

(سورة الصف)

يقول « جان قال » : في يوم من الأيام بينما
كنت أم بمغادرة إحدى متاهي باريس مرت
في طريقى بمجموعة من الطلبة ، تقدم إلى أحدهم
وسألنى : أن السيد بالتأكيد وجودى ؟

Surment monsieur existantialiste

أنكرت أنى وجودى — لماذا ؟

لم أتوقف لأفكر في السبب ، ولكنى كنت
أحس أن المصطلحات التى تنهى بمصطلح iste
تمخى عادة تعميمات تستطلق على الفهم ..

علق : « جورج جيرفنش » على هذا الجواب
قائلا :

أحب أن أهفء « جان قال » على استطاعته أن
يرد بـ « لا » على الطالب الذى سأله ما إذا كان
وجوديا ؟ وآمل أن تدمر هذه الـ « لا » إلى
هدم القبول السكامل ..

« ماهى الوجودية ؟ »

ترجمة : دكتور عبد المنعم الحفنى

مقدمة المؤلف

في آفاق الفكر والانسان والدين

هناك في تفسير الفزعة الدينية في الإنسان رأى يقول :
أن الشعور بالضعف ، أو العجز ، أو الجهل ، هو الذى يخضع الإنسان لله .
ولازم هذا الاتجاه أى مقابلة يعنى : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم
شواهد قوية للاستقلال عن الله فأى الأوصاف أحق بالقبول ؟
والذى نراه أن كلاهما غير مقبول بهذا التجديد العلمى .

والسؤال : ما مقدار الحقيقة فى الرأىين ؟

الرأى الأول : ينطوى على حقائق :

الحقيقة الأولى : تعنى أن حقيقة الإنسان . ضعف . عجز . جهل .

الحقيقة الثانية : أن من معانى هذا الشعور فيه ما يدفع الإنسان إلى

الإيمان بالله وتنظيم العلاقة بينه وبين الله .

ترتكز هاتان الحقيقتان على أساسين :

١ -- أساس علمى يقول : إن الكون مرتبط بقوانين ودور الإنسان

هو دور المكتشف لها فالإنسان محكوم بهذه القوانين فهو معها ضعيف

٢ — أساس ديني يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا اى قدرة الله قاهرة .

فعندما يفتهمى الإنسان من بحوثه ويرى أنه مكتشف للقانون وحسب .
وعلى ضوء اكتشافاته تكون استفادته . يساوره فى النهاية شعور التغيير
فيحاول فلا يستطيع فيتأكد لديه أن ما أمامه من قوانين تعتبر مقدمات
لسلسلة طويلة لمعرفة القانون الأكبر الذى يغير وتتغير به الأشياء ، فكل
ماعترا عليه الإنسان هو قانون تفسر به الأشياء .

أما القانون الذى يتغير به السكون واقترع بوجوده الإنسان مع شعوره
بعدم قدرته على الوصول إليه فهو الذى يرسم ضعف الإنسان وعجزه . ومن
هنا بدأت الماركسية جدها العنيف مع الفلسفات ودعت الماركسية هذه
الفلسفات بأنها فلسفات تفسيرية « أما الماركسية » فإنها فلسفة التغيير وكانت
تعنى من فلسفة التغيير : قدرتها الفائقة على أخذ مال الأفراد لتركزه فى الدولة
لتقوم الدولة بتوزيعه بمختلف أساليب التحويل .

وهل هذا هو قانون التغيير ؟

والى قانون التغيير يشير القرآن إليه على أنه من خصائص الألوهية بنظ

قال تعالى : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ؟

إذ قال إبراهيم ربي الذى يحيى ويميت .

قال أنا أحيى وأميت .

قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب .

فبهت الذي كفر ، والله لا يهدي القوم الكافرين^(١) .

الحقيقة الثابتة : التي تشير إلى أن بين هذا الشعور والاعتراف بالله علاقة قوية ، لأنه يترتب على عدم الوصول إلى قانون التغيير اعتراف بالعجز من جانب الإنسان لنفسه واعتراف من الإنسان أيضاً بأن السكون مازال محكوماً بقوة أخرى خارجة عن نطاقه .

فيحاول الإنسان بقاء على ذلك الإحساس أن ينظم علاقة بينه وبين هذه القوة الإلهية وبقاها على عمق هذا الأساس تنوع العلاقة :

• فتارة تكون علاقة قائمة على نوع من التقدير والبعث وهذا في المفهوم الديني نوع من العبادة قال تعالى : « والله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار^(٢) » .

• وإما علاقة قائمة على نوع من التسليم .

قال تعالى : « أفغير دين الله يبعون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون » .

(١) سورة البقرة آية ٢٥٨ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ .

• أو علاقة قائمة على المسخ والتشويه إما بسبب الغرور وإما بسبب
الانحراف الوثني

قال تعالى : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

قال تعالى : (وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) .

• أو علاقة قائمة على أساس ديفي منظم تنظيماً إلهياً .

قال تعالى : (ألا لله الدين الخالص) .

وهذا التنوع في العلاقات أساسه التفاوت في درجات إحساس الناس
بهذه المعاني :

العجز .. الضعف .. الجهل ..

أو بعبارة آخر : إحساس بقدر محدود .. إحساس بقوة محدودة .
إحساس بعلم محدود .

فالإنسان دائماً من خلال شعوره بهذه « المحدودية » يتجه إلى
الله وإلى هذا المعنى تشير آيات القرآن :

قال تعالى : (أمن يجهب المضطر إذا دعاه) .

قال تعالى : (يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد) .

وبالرغم من انطواء هذا الرأي على تلك الحقائق فإن هناك محاذير :

• منها أن الدين للضعفاء .. والمعجزة .. والجهلاء ..

. منها أن الدين مخدر حيث يصرف الإنسان عن الاهتمام بنفسه ويجعله يرضى بالاستغلال .

. منها أن الدين دعوة مبهمه قائمة على مجهول غيبي .

مثل هذه المحاذير من مظان الرأي الأول . يبينها من أخذ إلى الأرض واتبع هواه .

لكن بعد العرض السابق يتبين لنا :

أن المعجز = قدرة محدودة . الجهل = علم محدود ، الضعف = قوة محدودة .

أى أن هذه الأوصاف نسبية وتحكم الانسانية جميعا .

فالإنسان عاجز وقادر في نفس الوقت باعتبارات :

فالإنسان بالنسبة لله — عاجز .

والإنسان بالنسبة للكائنات وبناء حضارته قادر فيما وفق إليه .

وبالنسبة لفنائه وبناء حضارته فتقدرته محدودة لأنه يجب الخلود

ولا يقدر عليه .

أما بالنسبة للمحاذير الأخرى بوجه عام :

إنما هي آراء تختلف باختلاف العلاقات الأربع السابقة وارتباط الإنسان

بها تعنى أن من يرى العلاقة قائمة على نوع من الفكر فقضية الدين لديه

قضية عقلية ويترتب على ذلك عدم ضرورة الرسالة والرسول .

وهذا نهج أكثر الفلاسفة العقليين والدينيين حتى بعض الإسلاميين .

ومن يرى أن علاقته قائمة على نوع من التسليم ومن غير أن يخصص التسليم لله كانت نفسه عرضة للاستغلال والدين لديه مخدر مثل :

عبادة الطبيعة . . عبادة الإنسانية . . عبادة المائلات المقدسة قديما .

ومن يرى أن علاقته قائمة على المسخ والتشويه :

يرى في الدين دعوة مبهمه كعبادة الأصنام والأوثان والغار .

ومن يرى أن هذه العلاقة إنما ينبغي أن تكون منظمة تنظيما إلهيا وليس على الإنسان إلا أن يتقبلها . لذلك من يرى ضرورة الرسالة والرسول .

وعلى ضوء هذه العلاقات وتنوعها يظهر لنا شيء بالغ الأهمية في « المشكلة الدينية » وهو الذي وراء هذه العلاقات المتنوعة وهو عدم التفريق بين اصطلاحات ثلاثة وإني ظهرت تحت مصطلح واحد هو الدين ، هذه الاصطلاحات الثلاثة هي :

• الدين •

• الفكر الديني •

• عادات وتقاليد دينية •

فهذه الاصطلاحات بينها علاقات بعضها مشوب بالعتور والقلق ، أو التباس في المفهوم مع صعوبة في التمييز والتفريق ، فالأحداث التي جرت

في أوروبا بين رجال الدين ورجال النهضة كانت في حقيقة الأمر بين الفكر
الديني والمبادئ الدينية .

وما نهضة لوثر وكالفن لا تخالفا بين الدين كدين وإنما هي بين الأفكار
الدينية والمبادئ الدينية .

كذلك ما حصل في الإسلام وما وجد فيه من مذاهب وفرق إنما هو
فكر ديني .

فالتخلاف مثلا حول الصغيره والكبيره فضلا عن أنه سيامي فراه تطاولا
إنسانيا نحو سلطات إلهية بجمته . قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم
القيامة » .

مع أن الدين في تقريره مثل هذه القضية كان حكمه قائما على اعتبار أن
الإنسان محكوم في أحواله بالقلب بين النسيان والتذكر لذلك قرر القرآن :
أولا : أن مبدأ الخطأ في الإنسان طبيعة إنسانية . .

ثانيا : لكي لا يكون هناك عسر ومشقة تلحق بالإنسان قرر الدين
مع مبدأ الخطأ : التوبة للعبد — بشروطها المقررة — ما لم يغرغر .

• ثم في العصر الحديث تطورت الثورة ضد رجال الدين حتى شملت
إنكار الدين وإنكار وجود الله كما عرضنا وكان أساسها الفكر الديني
للشوش وعاداته ورهباته . ثم في النهاية نقول أن الشعور بالضعف . .
والجهل . . نفس الوقت والمعجز . . هي الأوصاف الثلاثة للإنسان ، وهي
الحقيقة الإنسانية . وهذا في ما جعل الدين في مشكلة مع العقل .

الرأى الثانى : الذى يفسر الفزعة الإلحادية عند الإنسان :

ينطوى على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الإلحاد مصدره شعور بالقوة .

الحقيقة الثانية : أن الشعور بالقوة له علاقة بدعوى عدم ضرورة الإله .

• وهاتان الحقيقتان ترتكزان على أساسين :

• الأساس الأول : على يقول : المعرفة خادعة .

الأساس الثانى : ديفى يقول : تظل الإنسان ما أ كفه من أى شىء

حلته • « يا أيها الإنسان ماغرك بربك الكريم . الذى خلقك فسواك فعدلك

فى أى صورة ما شاء ركبك » فبدأ المعرفة خادع ومع ذلك محكوم به

الإنسان وبالرغم من أن الإنسان هو المكتشف لخداعها فإنه ما زال يثق بها

لأنه يرى أن هذا الخداع خاص بمعرفة غيره من الناس أما هو نفسه فغير

مخدوع بها لأنه يعلم أنها خادعة وكبار الفلاسفة خدعوا بها .

فالغزالي خدع بها عندما أسفد اكتشاف خداع الجواس للعقل .

لأنه فى الحقيقة عرف خداع الجواس من الجواس نفسها مع العقل • • فهو

بعمه رأى الظل واقفا رآه بعينه فى زمن ما • وعندما رآه متحركا رآه أيضاً

يظهر فى زمن آخر • فبالعين مع عامل زمن عرف حقيقة الظل ، والنجم الذى

فى السماء يراه بالعين المجردة كالدرهم ويراه بالعين المكبرة مثل الأرض

، أنها العين ، أنها المعرفة الخادعة • ديكارت كان مخدوعاً أيضاً بعقله

هكذا قرر وجوده عن طريق الفكر بينما الوجود ثابت للأشياء غير
المفكرة مع أنها لا تعلم عن نفسها أنها موجودة .

وهذا من الفلاسفة من هو موجود ويفكر ولو سأله عن وجوده
قال : لا أعلم إن كنت موجوداً أو غير موجود .

فالإنسان مخدوع بظواهر الأشياء ويجب أن يخدع ويكره أن
يعترف لنفسه بأنه خدع قال تعالى : [يخادعون الله وهو خادعهم] .

وإلا فما معنى قول ديكارت : أن الله لا يمكن أن يهب عقلاً
مضلاً .

هذه العبارة في حد ذاتها خداع من ديكارت لنفسه .

أليس من الممكن أن يهب الله عقلاً مضلاً ؟ أليس هناك من هو
خلق من غير عقل [مجنون] وهل خلقه إنه مضال ؟ فإذا لم يمكن أن
يهبه عقلاً مضلاً لماذا شك ولماذا أسند اليقين إلى العقل ؟ أنه ممكن
أن يقول هداني الله . . الحقيقة كلها مخدوعين . فعندما يفكر فيرون .
— فيلسوف يوناني ٣٦٠ قبل الميلاد — وصول الإنسان إلى الحقيقة .

هل هو على حق أو مخدوع بالنسبة إلى ديكارت ؟

ثم يقول : إن أقصى ما يمكن أن يطمع إليه هو تحقيق نوع
من السعادة السلبية بانتفاء كل اضطراب أو قلق .

من هذا الخداع وعن طريق تلك المعرفة هل يستطيع أن يعرف
الإنسان نفسه دون أن يساعده الوحي الالهي؟؟
وكيف يمكن أن يثق بأنه قوى قدير؟؟

من هذا الخداع استطاع ديكارت أن يثبت أفه موجود وأنه
يفكر . ثم في النهاية قرر ضعفه بأن الله في النهاية هو الذي وهبه
عقلا غير مضلل .

الحقيقة الثانية : علاقة هذا الشعور بدعوى عدم ضرورة الإله ،
من هذا الخداع كان شعور الإنسان بالقوة والعلم ..
فن حركة القوة أعلن فيتشنه نظرية (السوبرمان) وأعلن موت
الإله .. ومن مركز القوة أعلن فرعون أنه الإله .

يقول رانيسويون : الانفصال عن الله ، والعودة إلى الله وإغلاق
الدائرة الكونية العظمى وإعادة التوازن السكلي . ذلك هو تاريخ
العالم (١) .

فجارية الإله دائما تنبع من منابع القوة .
• القوة الفكرية : اتجاهات غالب الفلاسفة .. الانفصال عن الله .

(١) الفلسفة الفرنسية المعاصرة : ج ليروي ترجمة د . عبد الرحمن بدوي .

القوة المادية : اتجاهات الملوك والسُلطان .. الانفصال عن الله .
فمع قوة فرعون دعوة بألوهيته .. وكان مخدوعا لأنه مات قبل
أن يباشر سلطات الألوهية . في ادعاء فرعون بأنه إله تلاحظ فيها معنى
محاولة الانصاف بـ « المثل الأعلى » وأنه يريد إنتزاعها لنفسه وكان
ظالما لها ، لأنه ابتلعها اليم وهو مليم .

أما نيتشه فقد رأى أن في البحث عن الإله سراب خادع وطريق

مضن .

فأراد أن لا يخدع نفسه بأكثر من ذلك فأعان : الإله قد مات^(١) .

(١) إذا كان هناك إله فكيف طبق ألا أكون لها ؟ ولذلك ليس هناك آلهة ، هنا
ما يقول نيتشه على لسان « زرانوسترا » أن الله يجب أن يتخلى عن عرشه ليترك مكانه لطفنة
من أهل الأرض ؟

وحب القوة جزء من الطبيعة البشرية المادية ولكن فلسفات القوة فيها شيء من الخيل
في معنى محدد بذاته .

فوجود العالم الخارجي عالم المادة وعالم الكائنات الأخرى ، حقيقة قد تؤدي نوعا
بذاته من الكبرياء ، ولكن لا يستطيع إنكاره إلا مجنون ، وأولئك الذين عوه حب
القوة لديهم فكرتهم عن العالم يوجدون في كل مستشفى للمجانين : فسجد رجلا يعتقد أنه
عالم بملك أنجلترا . وآخر يعتقد أنه الملك ، وسجد أيضا من يعتقد أنه الله .

ومثل هذه الأوهام إذا عبر عنها رجال معلون بلغة فيها غموس ، تؤدي بأساليبها إلى
تولى كراسي الأستاذية للفلسفة ، وإذا عبر عنها رجال عاطفون بلغة بلينة تؤدي إلى قيام
الدكتاتوريات .

• أن هذا الإعلان في حد ذاته أضاف إلى رصيد المشاكل الإلهية
مشكلة أخرى وهي لماذا مات ؟

أنه كان موجودا .. متى كان موجودا ؟

أنه مات .. متى مات ؟

على أي حال إذا كان لا بد أن نفهم هذا الإعلان فاعتقد أن
من الصعب فهمه لأن الصيغة في حد ذاتها تحمل المتناقضات المعجبية
وما أنطوى عليه العقل من ضبل وهي « الإله قد مات » لأن كلمة إله
أو الله .. تتفانى مع الموت بناء على أساسين :

الأساس الأول : فكري .

لأن الفكر الإنساني على اختلاف مناهجه الذي حاول إثبات
وجود الله .. أثبتته على أساس أنه قوة ثابتة ، ومركزاً للوجود .

الأساس الثاني : المفهيم العلمي :

عندما نتكلم عن القانون نجعل أن من أهم صفات القانون الثبات .

==
المجانين الرسميون يوضعون في المستشفيات بسبب ميولهم إلى استعمال العنف إذا شك
إنسان في صحة إدعائهم أما المجانين غير الرسميين باختلاف أنواعهم فيمنعون سيطرة على
جيوب قوية ويستطيعون إنزال ثلوت والسكوارات بكل العقلاء الذين في متناول أيديهم .
أن ما يصيبه من الجنون من نجاح في ميادين الأدب والفلسفة والسياسة هو إحدى السمات
التي تفرد بها عصرنا ، وتتم صور الجنون كما تقريرا من النزوات التي تهدف إلى القوة
« يراجع القوة بيرنارد راسل س » . ترجمة عبد الرحيم أحمد .

وإذا لم يقبل الثبات فهو مازال فرضاً لم يثبت صحته بعد ، كذلك الأساس الدينى : جعل من أهم صفات الله — الدوام — والثبات . فمن أثبت وجود الإله جعل من أهم صفاته الدوام والثبات .

على أى حال لم تمر هذه العرخة هباءً .

إما أورثت الإنسان الأوروبى حزناً غامضاً سيطر عليه من فراغ تلك العرخة الرهيبة لأنها قطعت أمله فى الله وبادت إحساسه حين قطعت ما بينه وبين الله مع أنه ما زال فى حاجة إلى الله ، واستطاعت المادية أن تحول هذا المعنى الأعظم معنى الإحساس بالحاجة إلى الله إلى معان منها مادية جامدة :

أولاً : عبادة الطبيعة : ثم سقطت عندما سيطر الإنسان عليها .

ثانياً : عبادة الإنسانية : ثم أخفقت عندما ظهرت مذاهب تعارض

الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد .

ثالثاً : عبادة حتمية القوانين : معنى غيبى على فيه معنى عجز

الإنسان وضعفه وجهله ؛ وحتمية القوانين : تساوى فكرة قديمة تقول

لكل شئ له إله — إله الليل — إله النهار — الخ .

أى كل شئ لديهم يعطى فكرة النظام هو عندهم إله .

وتلج من خلال هذا التفسير أنه تفسير يتساوى على مبدأ على

يقول : كل شيء في نظر العلم له قانون ققول : كل شيء له إله يساوي كل شيء له قانون مع فارق التعبير والمنهج .. فالفكرة الغيبية بدأت تطل حتى من وراء الأبحاث المادية وتوصل العلماء إلى الطاقة الروحية من وراء الذرة ..

معنى ذلك أن القوة التي بات يشعر بها الإنسان قوة خادعة تخبط بها في مجال الغيبات وليس أشق على الإنسان من أن يتعلمه رحابة الصحراء وراء لمع من السراب ثم ينتهي في وياها .

ومن محاذير هذه القضية :

- أن العلم رمز الإلحاد .
- العلم لا يعايش مع الدين .

يقول شينجلر :

ينشأ مع كل (عصر استنارة) من تغاؤل لا حد له بالعقل ثم يتحول إلى تشاؤم لا حد له أيضاً .. وبذلك نستفنز إمكانيات الفيزياء كوسيلة نافعة لفهم العالم ويلوح للميتافيزيقا في الأفق من جديد .

ومما يبدو لنا من ثورة العلم أن العلم استطاع أن يعرف الأسباب والمسببات على وجه أوسع وأدق واستعطن أمور المادة تحت مجهره

وتجربته فأنكر بذلك وثنية الإنسان للطبيعة وزود دعوة الرسل بأدلة من جانب آخر جانب الحياة المحسوسة .

وليس كما يقول بعضهم : أن في مكتشفات العلم إنكار للوجود الإلهي .

ثم في النهاية تقول : أن الشعور بالقوة والقدرة والعلم . ما هي إلا أوصاف موهمة وقشرة خادعة عن الحقيقة . . وهذا في نفس الوقت ماجعل الدين في أزمة المعاصرة . . أزمته غير حقيقية .

بعد ذلك يمكن أن نقول أن الدين حياة ضرورية وليس مرحلة حضارية ولا معنى للحضارة إلا باستكمال ضرورياتها لذلك نقول مع إقبال :

أن الإنسانية اليوم تحتاج إلى ثلاثة أمور :

• تأويل السكون تأويلا روحيا .

• وتحرير روح الفرد .

• وضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية تطور روح المجتمع الإنساني على أساس روحى . ولاشك أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاما مثالية على هذه الأسس ولكن التجربة بيّنت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها وهذا هو

السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الفاس إلا قليلا في حين أن الدين استطاع دائما أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينقلهم من حال إلى حال .

أن مثالية أوروبا لم تسكن أبدا من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ولهذا أنتجت ذاتا ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح وكل هما استغلال الفقير لصالح الغنى .
وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسانية^(١) .

(١) تمديد الفكر الديني في الاسلام ، محمد إقبال — ترجمة عيسى محمود ص ٢٠٧ ق

الحقيقة الدينية، هي من حيث الأساس : الله - الرسول - الإنسان
وذلك من حيث أن الدين عبادة ، والعبادة تقتضى : عابداً ، ومعبوداً
وعلاقة .

وتلك حقائق لا ينفصل عنها الدين ولا يختلف حولها ، وفي هذا
ما يفيد أن الحقيقة الدينية واحدة لا تحتمل التعدد ، ثابتة لا تقبل التغير ،
منسجمة لا تقبل التصارع .

وما يؤكد أن الحقيقة الدينية ترتكز على تلك المبادئ الثلاثة :

• الوحدة .

• الثبات .

• الإسجام .

أولاً : مصدرها الله وهو رمز الوحدة والتوحيد .

ثانياً : طريقها الرسول ، ولم يثبت لدينا أن أوحى برسالتين
مختلفتين ، حتى وقع التصارع بينهما في زمن واحد ، كذلك فإن

الرسالات الحقيقية ، أكدت نفسها بما سبقها من حقائق الوحي المفول
فالكمل ، يستفد إلى الوحي الإلهي .

فما كان رسول أن يتصارع مع ما قبله من الوحي ، وفي القرآن :
« شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وما كان رسول أن
يفقض ما قبله .

ثالثا : مقرها الإنسان : فحقيقة الدين لا إله إلا هو ، والإنسان هو
الإنسان مخلوق لله ولا يستطيع الإلحاد العلي أن يغير من ذلك .

فيمكن أن نصف الدين : بالإسلام — بالتوحيد — بالدعوة
الإلهية — الدين الحق ، لأنه أولا وأخيرا مصدره الله : قال تعالى : « إن
الدين عند الله الإسلام » غير أنه وجد الدين اليهودي نسبة إلى شعب .
ووجد الدين المسيحي نسبة إلى المسيح .

فالإنسان انقسم بالدين ، بينا الدين وحسدة ، وتصارع بالدين ؛
بينما الدين لا يقبل التصارع أو تغير الإنسان بالدين ، بينا الدين
لا يقبل التغير .

ما أساس ذلك الانقسام ؟

أساس ذلك في نظرنا يرجع إلى أمرين :

أولا : الإنسان .

ثانيا : وفكره حول الدين .

أولا - الإنسان :

والى الأول يشير القرآن فيقول : « واتل عليهم نبأ الذى آتيناها آياتنا فانسلخ منها » الآية .

ويقول : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » .

أى أن الحقيقة الدينية واحدة معروفة ولكن الإنسان هو الذى يتصارع رغم علمه بها .

وأشد الناس عداوة وصراعا مع العقيدة هو الذى عنده علم بها ، وذلك كمنازى التعارض شديدا بين الرسول ، وأهل الكتاب ومرجع ذلك ، فى نظرنا ، إلى التمييز الاجتماعى (الذى يكون عليه الإنسان) ، والدعوة الجديدة لا تجرص على المراكز الاجتماعية القديمة لاتباعها بقدر ما تجرص على صفاء العقيدة بينهم ومثل هذا الهدف للدعوة لا يفتىب عن الإنسان الحويص على المركز الاجتماعى فمن هما ، تقع المزاخمة والنزاع الحاد ،

بين الإنسان والدعوة الجديدة ، وامل هذا مايقصر الموقف الحقيقي
للدين من الدنيا ، ويفنى أن الدين يدعو إلى الهروب عن الدنيا
أو لعنها .

فالدين يجب من الإنسان ألا يكون عبدا لها وينسى في سبيل
ذلك الهدف الحقيقي للحياة الدينية . ومن هنا يمكن أن نفسر موقف
الرسول من العروض التي عرضت عليه في بدء الدعوة : من جمع المال
أو القسود . . الخ . ثم رفضه بأقوى مما عرض عليه من أنه لو أعطى
الشمس والقمر . . الخ في هذا مايعطى المعنى الحقيقي للعقيدة الدينية وأنها
شيء والمراكز الاجتماعية شيء آخر ففرص الحياة الدينية أن تتمكن
الغاس من تغطى الحدود الموضوعية حدود العالم الموضوعى والسكشاف
النهائى والتعبير عن اتصال الإنسان الروحى بالمعلم الإلهى ولا سبيل
للإنسان إلى ذلك إلا بالله ، واختيار الإنسان لهذا الدين هو العقيدة
الدينية . . وإذا لم يختر ذلك فلسوف يضع الموت النهاية للعالم الموضوعى
وعليه وزر . ا. أختار .

فالإنسان بين أمرين :

• إما أن يخدم الحقيقة الدينية ويعلم أنه هو الموضوع الحقيقي
للحقيقة الدينية من حيث الوجود الإنسانى ، والفرص الإنسانى ، والمصير

الإنسانى ، وعن طريق ذلك أيضا يتصل بالله دون أن يتمش بالأشكال الموضوعية للعالم .

• وإما أن يخدم مركزه الاجتماعى وبذلك يستطيع أن يزيل كثيراً من الحقائق بفتاكة - الاجتماعى وتظهر أشكال شتى من الاختلافات والصراعات بعدد أشكال الففاق الاجتماعى .

ثانيا - الفكر الدينى الشخصى :

إن جانباً كبيراً من الفكر الدينى الشخصى ، يمثل ففاقاً اجتماعياً . من الففاق الاجتماعى وجد الفكر الدينى ، ونعنى بالفكر الدينى هو الذى يكون أشد بعداً عن الحقيقة الالهيّة ويوجب الكثير من الاختلافات ، مثل الفهم الشخصى فى الدين ، أو الرأى فى الدين ، وهو قسمان :

• فكر دينى يعبر عن أصول الدين ، أو الفقه الأكبر ، أو علم الكلام أو علم التوحيد أو أصول اللاهوت . وعلم الشريعة - أو علم الفقه :

فعلم الكلام : هو فكر عقلى اجتماعى سياسى وفى نفس الوقت أبعد ما يكون عن تمثيل وجهة نظر الدين لأنه يحاول أن يرتبط بالإحالات العقلية ومقولات الفلسفة بمعنى قبول التصورات والجواهر

والإنكار السكائية وما شا كل ذلك ، بوصفها حقائق في عالم اللامعقول ،
ومحاولات ربط مقولات الوجود الزماني بالوجود الأبدى وكل ما يسعى
بالمناهج العقلية ألزمت الإنسان أن يصدر حكما ما . . حول كل قضية
دينية . . ومثل ذلك كله هو مجهود إنساني أولا وأخيرا فيما ليس
أساسه إنسانيا . فالفكر الديني هل هذا الأساس ما هو إلا فلسفة قلقة
حاولت الهروب إلى الدين ولذلك كانت فلسفة جدلية خلقت من الدين
قضية جدلية أمام الفلسفة وأمام العقل وهذا في حقيقة الأمر يعني صراعا
بين طرفين — الدين ليس أحدهما — والطرفين هما :

• العقل .

• ومقولاته .

وتلك المقولات عقلية وليست دينية اقتعلها الإنسان للدين هوسائل
شقي لتدعيم كيانه الاجتماعي وأطلق عليها الفكر الديني . أما الدين
فهو وحى إلهي وليس على العقل أما الدين إلا التسليم بقضاياها كما
يسلم بالقواعد الرياضية والبداهات .

وعلم الفقه : هو علم اجتماعي ديني قائم على أساس ارتباط مصلحة

الإنسان الدينية بالدينية وهو يعزف بالذهب :

وهو اجتهاد مجتهد لتفسير قاعدة . من هنا مدخل العقل إلى الدين
وهو تفسير قاعدة أو تطبيق حوادث جزئية على القاعدة السككية .

وهذا الجانب التفسيري الذي تشرف به العقل لم يدخله بسهولة
ولسكنه تحفظاً في خطواته كي لا يهبط مع الدين وذلك بفضل نظرات
علمائنا .

استطاع علماءنا من السلف الصالح أن يضعوا القواعد للحمد من
تدخل نشاط العقل فأنشأوا علوماً الغرض منها ديني ومنها عقلية ،
علوماً الغرض منها الحمد من نشاط العقل واحترام الدين ، فجمع السنة
مثلاً ، والمحافظة عليها ، ودقة روايتها ، هو في صميمه عمل عقلي لغاية
دينية لأنه يعني في نفس الوقت :

• البعد عن العقل وتأويله التعسفي والحد من نشاطه كأصل من
أصول التشريع ومع ذلك أخذت السنة حججيتها عن طريق العقل كما
كان جمعها أيضاً .

• فجمع السنة استعان بالعقل في تأليف علم الرواية والدراية في
الإسلام لتفقيه الحديث من سقم القول ودخيله .

• وبذلك أصبحت السنة بعد تحرير سقمها ، هي الأصل الثاني
بعد القرآن .

ثم ظهر العقل بصورة أهدق وأشد وضوحا في عمل الفقهاء في تكوين عام أصول الفقه هذا العام نفسه كان هملا عقليا بيد أن الفرض منه ديني

هذه كلمة يدل على أن الفقهاء كانوا أحكم استعمالا للعقل من المتكلمين ، فردوا للعقل اعتباره مع الاحتفاظ بسلطان الشرع ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، إن عقل هذا المجال التشريعي يحسب العقل ، لأنه لا يخرج عن قياس الأشياء بظواهرها - ومن الشروط الواجب اتباعها الاجماع - ولا يوجد في نصوص الدين ما يبرر ما شاع على العنة الناس (قولهم عن الأئمة) : اختلافهم رحمة .

فالدين وحدة واحدة ثابتة منسجمة عبر عنها الوحي الإلهي .

• والعقل ليس مصدرا من مصادره .

• والاختلاف أساسه :

.. الإنسان .

.. العقل .

فمن هنا يجب أن نبدأ بالتمييز بين :

• الدين .

• ورجال الدين •

• والفكر الديني •

ولا سيما وقد رأينا أصل النزاع الأوربي لم يكن أساسه وجود الدين بينهم ، إنما كان مصدره تمتع رجاله كهيئة اجتماعية بمركز الصدارة في البناء الاجتماعي ، فوقع الصراع بين الطبقة الدينية ، وبين قادة الفكر الأوربي ، هذا الصراع الذي حدث بينهما تنفض عن فكر اتخذ شكل الهجوم والحرس لا شكل التصالح والوضوح •

هذا الصراع بلونه الفكري ، حتم على كل اتجاه فكري أنه يتخذ مواقف متناقضة من الدين ، هذه المواقف الفكرية ، ساعدت بدورها على ظهور (الانحياز الإلهادي العلمي) وإلى ذلك يشير « نيقولاى برديايف » في كتابه الفرد والمجتمع ترجمة فؤاد كامل :

وكل (لاهوت) يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يمرضه دكاترة الكنيسة :

وإذا كان الفكر الديني المسيحي الشرقي مقشعا بالأفلاطونية ، فإن المدرسة الغربية كانت مقشعة بالفلسفة الأرسطية ، التي لولا مقولاتها — وخاصة التفرقة التي وضعتها بين الجوهر والعرض — ، لما كان من

المكن أن تحدو فكرة المذهب الكاثوليكي عن (القربان المقدس) .

ويقول « لابترونيير » — ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما — إن
فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للفلسفة وللفلسفة معينة بالذات كما
هو الحال عند القديس (توما الأكويني) الذي أخضع اللاهوت للفلسفة
الأرسطية . ومن هنا كانت العلاقة المعقدة التي كانت دائما بين
الفلسفة واللاهوت .

فمن ناحية اصطدم الفكر الفلسفي الحر . . بالدجماطيقية . . أو
القطيعة التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة
نفسها العدا ، وأصبحت ضحية لجودها الخاص .

ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخلط الذي يتألف من
كل ما هو زائف في الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف
فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية وهي جميعا قامت على أسس
من خرافات شاعت في مجتمع بدائي .

الوحي الديني :

أما الوحي الديني الخالص الذي نبهه في الكتاب المقدس فلا
يمكن أن يقف عقبة في سبيل العلم ولكن هذا الفكر الديني يجب

أن يتطهر من تلك العناصر العفيلية سواء الفلسفية منها أم العلمية
والتي يعود إليها السبب في الخلافات التي لاتنقطع وعندئذ تحف وطأة
المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف .

والفلسفة التي كانت لا تمنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية أصبحت
لها الآن مطالب دينية ومن هنا كان كل اضطهاد أوقعه الدين بالفساد
— كما خيل إليهم — كان أساسه الحقيقي رجال الدين وكل اضطهاد
تعرض له الدين كان أساسه أيضا رجال الدين وكل اضطهاد تعرض
له الفكر كان أساسه أيضا رجال الدين .

فالنزاع الذي وقع — نتيجة لعدم التمييز بين الدين ورجاله وأفكار
رجاله ، تطور فيما بعد حتى أصبح الدين وحده — في نظرم — هو
المشغول عن كل عقبة وفتت في سبيل التقدم ، وحقبة الأمر وطبيعة
الواقع غير ذلك تماما إذ أن الوحي الإلهي ، هو الجوهر الخالص الأصيل
للدين . قد تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنساني وتدنسه الوسائل
التي يهبطها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . كممليات التأويل
العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي وهذا التأويل العقلي يتضمن فلسفة
تقرها الحياة الدينية .

ويمكن المطامع أن يرى في الفكر الديني تشبعا بالأنسكار الفلسفية

منها : الأفلاطونية والأرسطية وبالرغم من أن الدين وحدة غير أنه وجد
ثمة مدارس دينية متعددة تحمل مقولات الفلسفة وخلافها .

وهذا الجهد الإنساني في الدين تكون منه علم اللاهوت أو علم
الكلام وعن طريق هذا العلم ارتبط الدين بالفكر الإنساني ، عن
طريق هذا الارتباط أصبح الوحي جزءا من المعرفة بفضل ما أضافته
إليه الهيئة الدينية .

فإن ثم كانت العلاقة بين الدين وكلام والفلسفة كفكر من حيث
أن كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحثة وسيلتها المعرفة .

أغرت هذه النتيجة كثيرين لأن يرفعوا من شأن الفلسفة على
الدين أو تتساوى به .

اتخذ أفلاطون موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط
حتى يتم الخلاص بينما كانت الحكمة الفلسفية — وفق مذهبه —
كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط .

كذلك الفارابي ربط بين الحكمة والدين على أساس أن سبيلها
واحد هو الرياضة .

وبان التعارض أقصاه عند (هيجل) الذي جعل للفلسفة مركز
الصدارة على الدين في عملية التطور الروحي .

فلا أجل أن نتجنب ذلك الخلل وما يترتب عليه من أخطاء تضر
بالدين علينا أن نفرق فروقا بين ما يلي من مفاهيم .

• الوحي الإلهي ، والتنبؤات العلمية .

• والوحي الإلهي ، والفهم العقلي له .

• فالوحي الإلهي شيء ، والفهم العقلي شيء آخر .

لأن الموقف العقلي الذي يتخذه نحو حقائق الوحي لا شأن لها
بالوحي إذ يقوم هذا الموقف العقلي على مبادئ محددة ولا يمكن للعقل
ولا للإنسان أن يحيا دون أساس من تلك المبادئ فعلى أساس تلك
المبادئ يقيم تنبؤاته العلمية وفهمه العقلي .

فإذا رضى هذا العقل عن هذه المبادئ واعتبرها قياسا ثابتا
التزم بها فقد لا يرضى بها الوحي ولا يلتزم بها وقد يعمل الوحي
على هدمها .

فالوحي يقدم لنا حقائق ، والعقل يقدم اجتهادات نحو فهم حقائق الوحي .
وإذا لاحظنا تلك الفروق ووضعناها في الاعتبار لصفت لنا العقيدة
الدينية من كل دخيل وقل التصارع مع مهمات العلم في شئون الحياة .

مصر الجديدة في ١١ رجب سنة ١٤٠٢
الموافق ٥/٥ سنة ١٩٨٢

محمد إبراهيم المقبومى

الشباب وفلسفات الوم

الشباب وفلسفات الوم

لا نحسب أن الأمر ، في إفرافات العقول من ثقافة وفكر ، وفي إفرافات المصانع من سلع ، ليس واحدا ، لما يظهر لنا من بون بينهما شامع ، فصالح الفكر غير صالح المعلوم وإن كان كلاهما لا يؤخذ على حاله ، فكل فكرة أو مذهب ، تحصل في ثقافتها : توترات يبتثها ، وعوامل مهاخها الفكرى ، والتاريخى ، وبالرغم من إنسانيتها فإنها مرتبطة بظفورة صاحبها الضيقة كما تعانى فى داخلها المؤثرات الحضارية ، وصراعات الفكر ، وأعراف ما تواضع عليه مجتمعيها ، ومع أنها تمثل نمطا من أنماط يبتثها يظل القبول للفكرة داخل مجتمعيها يتردد بين الرفض والقبول ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يهمل قومنا حين يقبلون على هذه الفلسفات الفظار إليهما نظرا نقديا من خلال مكونات تراثنا الإسلامى ، والتاريخى ، ولا شك أن السبيل إلى ذلك شاق وعسير لسكنه بعضهم بروزا للشخصية ، وحوارا منصفيا يظهر معه ما يصح من المذهب ، ومالا يصح ، وفى ذلك انفتاح على الثقافة وبقظة للعقل .

أما صالح المعلوم فلا يحتاج الأمر فيه سوى الكشف عن صلاحية

نفعه ، وعن مدى تطابقه من حيث المواصفات الصحية ، ولاشك أن الطريق إليه سهل ميسور .

ونحن إذ نقدم الوجودية لا نقدمها لذاتها وإنما نقدمها نمطا من أنماط الفكر العايب وشاهدا على أن الفكر العايب يعلق بالإنسانية منذ تاريخها كما يرافقها الفكر الجاد البناء ، وأنه يدق أطنابه بينها في مساحات من العبث الإنساني ، وهي المساحات التي ذبل فيها المعاني الرفيعة من القيم الإنسانية . فهذا الفكر الوجودي هو أحسد مظاهر العبث والمجون لفكر ذاتي جدا جاء في ثوب حديث ومعاصر .

ولما كان الثوب الحديث هو أسلوب القصة والمسرحية انتهىجه « سارتر » وأسرف فيه ، ووظف أناسا لأدوار في مجتمعه الروائي ، لأحداث تحمل جانب الطرافة الأدبية ، وأسقط عليها كل توجهاته الذاتية ، وكان أهم ما يلتفت النظر فيها : هو قدرته الفلسفية على استخدام الحدث ، وتوجيهه توجيها أدبيا طريقا يغير به في نفوس القراء فوازع السخرية والتهمك ، فيستحسونه ، ويقبلون عليه كلون جديد لا يلبثون معه طويلا حتى يففرون منه حين تخف عنهم ضغط الظروف الاجتماعية والفكرية التي ساعدت على انتشار ذلك اللون الأدبي . . . وهذه الظروف : هي ما أعقبت الحرب العالمية الثانية وما تمخضت عنه من قلاقل اجتماعية وثقافية . . . فلم يدع الفازي : تابعا من مبادئه ،

وأساسا من قيم ، أو عهدا سياسيا ، أو ميثاقا دوليا ، حتى زهقه ،
وعصف به ، وخلف وراءه الكثير من الفوازع ، والميول المهلكة ،
واسعدت بالإنسان غيوم الأحزان ، وضبابها القاتم بات معها يودع
نفسه آسفا على حاله ، وعلى حال المقدسات ، وقد ظل تاريخه يرهاها ،
مع هذا الجور المشعور رضى الإنسان - وهو في مأساته - أن يتعاطف
مع الفلسفات العابثة ليرثى حاله وما هو عليه عن خيبة أمل . .

لذلك كذا نرى سارتر : يتعامل مع الإحساسات العميقة الخاصة
بالإنسان مثل : الشعور بالملل ، والتوتر . . وإحساس الإنسان بأنه
غريب ، ورغبته في رفض الأشياء ، وكان الطابع العام له في قصصه هو :
عون الإنسان على التمرد حين يهيج عليه مشاعره ، لأنه في عالم
أخلت نظامه حرب وعصفت به وبمقدساته فإلى الإنسان إلا أن يشك
فيه وأن يشكو منه على نحو شبيه بما يفعله المخبول الذى اختل حكمه
فحسب أنه غريب في هذا العالم إلى أن يقين أنه حقيقة في الوسط
الخاص به ، واسقط سارتر أن يستقل فوران الإنسان النفسى ليعسود
باليأس إليه حتى يقوى ميله إلى تحطيم كل العقائد .. وهذا ما تميزت
به كتب سارتر إنها ترتبط بقاربخ الشعور ، والإنفعالات ، والخوف
حتى نعمتها القناد : بأنها فلسفة اليأس العقلى .

فحين تقدم الوجودية في هذا الوقت الذى كثر فيه الحديث عن

الشباب واتجاهاته . لانعمى من تقديمها سوى ما يظهر لنا أن ثمة علاقة بين الشباب وثقافته ، وبين هذه الأنماط من تلك الفلسفات الواهية ، أى التى تعامل مع الوم الإنسانى ، لذلك أردنا أن نبين أن بين الشباب وبين هذه الفلسفات لقاءات فكرية من جوانب شتى ، فهى ، من جانب ، تمثل : فلسفة اليأس العقلى ، ومن جانب ، تدعى : فلسفة التمرد ، ومن آخر : فلسفة القلق ، والتوتر ، وأخيرا هى الشىء الجديد السهل التقليد للشباب ، وما كان خصائص فكرية للوجودية يصح أن يمثل فترات ، أو مراحل للشباب ، فالشباب فى فترة يأس عقلى ، قلق متواتر ، وهو مع ذلك متمرد يفقد فى حياته مع إنفعالاته فى تيسار الجديد ، السهل فى تناوله ، ويصح تحت ظروف تربوية أن يتبنى الشباب شيئا من هذه الفلسفات ليستمد بها تمرد واتجاهاته ويزعج بها جماعته ، وكل الذى يراه حقا فى ذلك هو أن التصميم الذى يباشر به حريقه هو علامة حواته الحقيقية . فلكى لا ندع الشباب تحسكهم ظروف قاهرة ، وتتسلط عليه هذه الهواجس ، علينا أن نضطلع بعصب رسالتنا نحو شبابنا حتى يستقيم مع طاقاته الإبداعية فهو دائماى أمة نهضة وإبداع وما كان الشباب ذات يوم عوا إذا مارعيها مخاخه وينبغى علينا أن نعرف ، أن ما يموج بين الشباب من إنحرافات ، وتيارات سيئة : هى ظواهر ، وأعراض لها عليه مجتمعه ، وفلسفته .

التربوية فهو ليس عنصرا منفصلا عن أمته ، حتى ينظر إليه على حدة وعلى المصلح أن يواجه الأمة بالفساد الاجتماعية دون أن يلتقى بمشها على الشباب وحده ويجعل منه مرضا خبيثا في المجتمع ، بينما الشباب هو دائما : ظاهرة الحب ، والصحة في مجتمعه أو ظاهرة الضعف ، والإنعلال لمجتمعه أيضا ، لذلك نحن لانشارك الدعوة السائدة ، والقائلة : بأن الشباب منحرف ولكن علينا أن نصيد النظر لجعل القضية أكثر وضوحا بيقنا ولن تكون واضحة إلا إذا أقمناها على رجليها وتصبح وجهة نظرنا هي : المجتمع في حقيقته منحرف ، وظاهرته : الشباب منحرف فالمجتمع حقيقة والشباب اهرته . وما يموج في باطن المجتمع يظهر على شبابه .

أما الذي يفزعنا من الشباب ، فهو أن ما يفعله أهل القدوة في الخفاء يفعله الشباب في الظاهر ، وذلك قبل مرانه على السلوك المزدوج والمواراه ، فالمجاهرة هي المظهر الوحيد لسلوكه ، ولاشك أن هذه المجاهرة لا بد أن تعارض عددا من المعتقدات العامة والخاوف والمحرمات فضلا عن كونها تعرى المجتمع لذلك يراها المجتمع مزعجة ، أما أصحاب القدوة حين يتآمرون على المجتمع بصنقات كلها غش ويحطلون مصالحه من المهمات السرية فلا يفزعنا ذلك ، ولا نفزعج إلا حين يجاهر الشباب بها . وهذا مما يجعل الهوة بين الشباب ، وبين قيادته

هوة واسعة ، وعذره في ذلك أنها أضلته في حياته وهزمت قوة الروح الأخلاقية .

قد ندهش ، وندمنا معنا الناس ، من المهمات الخفية التي صارت إليها حياتنا ، وحكمتها أخلاق الأمرار بينما هي في حقيقة الأمر ينبغي ألا توضع موضع الخفيات والأمرار لأنها تظهر فيما بعد أنها كانت تعقد صفة من صفقات التآمر على الشعب وغشه .

يرى الشباب — وهو الجيل الباشى — جماعة المتأقين ، والمتحذلقين الذين يرون في أنفسهم امتيازاً هالياً ، ورفيعاً ، وله قناعته في نفوس الناس لا يلبث أمامها الشباب إلا أن يحدوا حدوها لكن بينما هو يسير على خط دربها مؤتسيا بعليتها يصاب فيها حين يراها متربعة على تجارة السوق السوداء تربطهم فيما بينهم أخلاق الدفعية الأناجية يرجون في سبيل كسب مادي جشع أن يجلبوا له طعاماً فاسداً عفناً . خبر ذلك فيهم حين مارس حياته العملية وقد كان قبل يراه يجلس دائماً منه مجلس الواعظ إلى أن كشفت له الحياة العملية فوجده على غير ما ينبغي أن يكون عليه فهو يشاهد الظلم سائداً في مجتمعه والشهوات جامحة متسلطة حتى البرامج المسموعة أو المرئية لكي تكون سارة لا حاجة لها لأن تكون صحيحة ، ونحن نرى أن هذه الهوة هيئة في النظام التربوي للعائلة ، تجرص كل عائلة على أن تطبع في

نفوس أبنائها محمود آدابها ، وأن تراقب تصرفاتهم وساوكهم ، ورب العائلة يقسم عادة بالصرامة الجادة داخل عائلته فهو يحسن الجوار محافظا ملتزما ولا يجب أن يلحق بأهله النقيصة أو نظرات سوء مكشوفة ولا يسمح بأى شيء يخل بوقاره هذا فى بيته . أما خارج عائلته يصبح له سلوكا آخر يباين ما عليه داخل عائلته .

من هذه الهوة انطلق الأستاذ نجيب محفوظ فى تركيبه البنائى لروايته الكبيرة المعروفة بالثلاثية وهى : بين القصرين — والسكرية وقصر الشوق — مركزا على هذه الازدواجية فى حياة العائلة وما تفرضه من تناقض بين الآداب فى العائلة وبين السلوك فى المجتمع ومهمات الأخلاق السرية. لرب العائلة وجهان من السلوك : وجه ملتزم بين عائلته ، ووجه متمرس على الخلاعة والمجون خارج عائلته . والمشكلة ليست فى سرعة تكيفه على الآداب الملتزمة والمطبقة داخل عائلته وأسوارها ، أو مع الخلاعة والمجون خارج أسوارها ، ليست المشكلة فى ذلك ، إنما المشكلة فى النظام التربوى الذى سوف يطبع الأولاد عليه ، أنه بلا شك نظام العائلة ، وآدابها ، فخير أن هذا النظام أن يتمسك حين يجد الممارسة الاجتماعية تقوم على علاقات مفسخة لا يلبث متجذرة حتى موضع أسوته فى سلوكه — والده حارس حتى الفضيلة فى عائلته — بأنبيها من غير تخرج ومع قلة الحياء . فالأسرة

يسودها طابع الازدواج : متمرسه بوجه أخلاقي شائه مع وجه أخلاقي
فاضل داخل العائلة .

أما العائلة فإنه لا يغيب عنها هذه الازدواجية ذات الوجهين لذلك
تراها غير متقدمة بهذا السياج الحديدى المفروض عليها تود أن تواتيها
فرص التمرد لتتمرد على الإزدواجية ذات الوجهين : وجه متمزمت داخل
العائلة ووجه مسرف شديد الإسراف فى المبادل والمجون خارجها .

وهنا يكون قلق الشباب : بمعنى : هل يأخذ بسلوك رب العائلة
داخل العائلة ؟ أو يأخذ بسلوك رب العائلة خارج العائلة ؟ وعلى أى
سلوك يثور إذا ما أخذ بأحدهما ؟

لا شك أن الصراع بين حياة القول وحياة الفعل يجعل الشباب
يتساءل فى حيرة ويلحظ فى تساؤله أى الحياتين أجدى وله قيمة ؟
وايهما هزل خال من القيمة ؟ فهل الواقع الفاسد ؟ أو المثل المحفوظة ؟
ثم يقوده التساؤل عن الواقع وفساده وما يحتاجه من مؤهلات خاصة
كلها نفع وزياء ؟ ؟ وعن المثل العليا المحفوظة وصعوبة تطبيقها فى هذا
الواقع . . وهكذا يدور الشباب مع أسئلته حول جد الحياة وهزلها
وعنفها باحشا فى معنى الحياة وهل الحياة مع الأشياء ، أو الحياة مع
المبادئ ؟ والقيم .

ثم يتطور به الصراع من التناقض بين القول والعمل على مستوى العائلة إلى طلب التمايز بين الإنسان من حيث هو إنسان يريد أن يتوافق مع ذاته ، وفكره ، وتراثه ، وبين مجتمعه الذي يطبق شيئاً آخر غير ما تلقاه من آداب وقيم ، هنا يتبدل في موقفه عن إدراك التمايز بين الذات والمجتمع تأخذه حالة من التيهان (القوهان) بين آداب تعلمها ثم لا يطبقها ، وبين الأسوة التي تلقنها دروساً شرسة تجانب روح إنسانيته ، أنه تناقض العذاب لا يلبث معه الشباب حتى ينطوى على نفسه ليردد معان اليأس والتفوط ، حيث لا جدوى من حياة مليئة بالحزن ، ولا جدوى من حياة إنسان أوجبت عليه آدابه العزلة ، أو عليه احتمال مشقة الحياة مع قلة اليقين .

فلا غرو إن وقع الشباب تحت مطوطة دعوة تعينه على الخروج مما يعانيه ، أو يظن أنها تعينه ، أو يبحث عن أى دعوة تواسيه على ما هو عليه ، وحين يخيل إليه أنها تشاطره ميوله يرتاح إليها حتى يتمرس على الحياة الاجتماعية ، أو يشور عليها ، أو ينعزل . . . ويطويه حالة نفسية حادة يحس فيها أن ذاته والسكون لا معنى لهما وينغدو كل عمل يعمل به يخفى وراءه بل في أعماقه الملالة والسأم .

بصور بول فالبرى هذا المرض فيقول :

« هذا المرض الذى هو مرض الأمراض ، وهذا السم الذى هو

سم السموم هذا السم المضاد للطبيعة كلها هو الذي يسمى السأم من الحياة — هو ليس الملل العارض ، ملل التعب أو الملل الذي يمكن رؤية أصل جرثومته أو رؤية حدوده ، بل هو السأم الكامل ، السأم الخالص الذي لا يرجع منشؤه إلى سوء الحظ أو المرض أو الضعف ، ويرضى بتأمل أسعد ما يمكن من الظروف ، وأخيراً هو هذا السأم الذي ليس له مادة سوى الحياة نفسها وليس له سبب بعد سوى وضوح بصيرة الحي ، هذا السأم المطلق ليس في ذاته إلا الحياة عارية تماماً إذا نظرت إلى نفسها بوضوح .

ومع حياة الملل والسأم تنمو بين الشباب ميول قوية تدفعهم إلى اعتناق أي دعوة فلسفية ، أو دينية ، ليحتمى بها ، وسواء كان اعتناقها ثقافة ، أو تقليد ، إنها بلاشك تعنى الخروج عن إلف الجماعة ، وأعرافها ، ومقرراتها ، الدينية ، والإنسانية ، وحين نرى ذلك : نصاب بفرح يقسم بالإنفعالية وهي الممماة بيننا : « بالنخوة » ثم تقجب الطريق إلى فهمه والحوار معه ، مؤثرين مهاجمته ، وعداوته على حوار يفضحنا ، ويديننا بالقاء التبعه علينا وأخيراً فإن الشباب في سلوكه لا يأتي بجديد سوى أنه يجاهر بما يخفيه .

الوجودية ذاتية جدا... لا انسانية

لهذا المعنى . أما ما نستطيع القول به منذ البدء ، هو أننا نفهم الفلسفة الوجودية كمنظرة تجعل حياة الإنسان ممكنة وتعلن بأن كل حقيقة وكل عمل مستلزمان بيئة معينة ، وذاتية إنسانية « فهنا سارتر يبرر موقفه من خلال ما يشرح ، وفي النهاية يصبح جانب خصومة دعاة الإنسانية من حيث تقدم له صحيحا وما زالت حججهم قائمة ، ولا سيما حينما يشرح مفاهيم بات التسليم بها واقعا ، ومتواضعا عليها ، ويفيدنا تثبيت سارتر بشرحها من وجهة نظره هو تأكيد على موقفه بأنه ذاتي يأخذ الأمور على معول ذاتي ، لا وفق بادئ سابقه ، لذلك يجد رسالته المسماة : « الوجودية نزعة إنسانية » صدرت من خلال وجهة نظره وتفسيره الشخصي لمعنى « إنسانية » وهو « أن الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد ، وكما يتصورها بعد الوجود ، بل كما يريد في الدفاع نحو الوجود ، وليس الإنسان في ذاته إلا ما يفعل » . وهذا هو المبدأ الأول في الوجودية ، وأصل نزعاتها الذاتية وإن حاول سارتر تبريره بالمقارنة بينه وبين الإنسانية بمنطق فلسفي ذي طابع جدلي . . . ونعظر بالتفصيل لأوجه النقد الموجهة إليها على لسان سارتر فيقول :

— إنهم يتهموننا مثلا بدعوة الناس للبقاء في هدوء اليأس بالنظر لاستحالة جميع الحلول واستحالة العمل في هذا العالم .

- ويتهموننا أيضا بأنها تؤدي إلى فلسفة تأملية ليست سوى
مظهر للروح البرجوازي لأن التعامل ترف وهو موقف
الشيوعيين منها .

- ويأخذون علينا من جهة أخرى بأننا نشدد على خزي الإنسان
ونظهر في كل مكان ما هو قدر ومريب وبالتالي فإننا نهمل ،
في نظرم ، الفاحية الغيره من طبيعة الإنسان في نواحيها الجميلة
الضاحكة فن هنا وهناك يزهدون أنفا ابتعدنا عن التضامن
البشرى وعزلنا الإنسان عن العالم فنحصرناه في وجوده الفردى
وذلك لأننا كما يقول الماركسيون ننطلق من الذاتية الخالصة .
أو بمعنى آخر من تلك اللحظة التي يدرك فيها الإنسان ذاته في
عزلة وهذا ما يجعلنا في نظرم عاجزين عن العودة إلى العالم
للتضامن مع سائر الناس .

أما الفاحية المسيحية فيتهموننا بنكران واقعية الأعمال الإنسانية
وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المترسمة في الأبدية فتبقى بذلك
العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على آراء
الآخرين وأفعالهم .

ثم يتكلم عن الجسود الملوثة بسبب الوجودية نقلا عن العرف

السارى في فرنسا فيقول : ولعل من بواعث تأليف هذه الرسالة هو
- كما يقول - : الإتهام الذي يوجه إلينا هو أننا نشدد على
الفاحية السيئة من حياة الإنسان حتى أن سيده حدثوني عنها مؤخرا
كلما أنت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها : « آسفة » أظن
أنتي أنتعرف كالوجوديين يعاق سارتر على ذلك بقوله : كأن الوجودية
والقباحة شيء واحد .

منهجه في الرد على هذا الانتقاد :

يقول إن من الصعب اليوم على الذين يستعملون كلمة « وجودية »
تبرير استعمالهم لهذه الكلمة لأنها تتوجه فقط إلى الفلاسفة والمختصين
بشئون الفكر ثم يقول : ولسكنها بالرغم من ذلك سهولة التعريف وما
يعقد الأمور بعض الشيء أن هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين .

١ - المسيحيون .

٢ - اللحدون .

أما الوجودية الملحدة التي أمثلها « أنا » (أى سارتر) فهي كما
يقول أكثر تماسكا لماذا ؟ إذ تصرح بأنه حتى في حالة : الإله خالق :
هناك كائن واحد على الأقل وجوده سابق لماهية ؟ كائن يوجد قبل
أن تستطيع تعريفه بأنه فكره وهذا الكائن وفق شرح سارتر هو
الإنسان أو كما يقول هيدجر : الواقع الإنساني .

وماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية ؟ المقصود بذلك -
في نظر سارتر - أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأنه يلتقى ذاته
ويبرز إلى العالم بعد ذلك . فلا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه
لا وجود لتصور إلهي لها . الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور
ذاته بل كما يريد لها وكما يقصدها بعد الوجود ، بل أيضا كما
يريدها في اندفاعه نحو الوجود وليس الإنسان في ذاته إلا ما يفعل .

ثم يقول : وهذا ما ندعوه أيضا بالذاتية وما يعبروننا به بإطلاقهم
علينا هذا الاسم ثم يأخذ في شرح الذاتية فيقول : إن للفرقة الذاتية
معنى مزدوجا وخصوصا يستغلون ذلك الازدواج ، المعنى الأول : أن
الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

والمعنى الثاني : وهو المعنى العميق الذى يقوم الوجودية كلها ،
مؤداه : أن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية . وعندما
يقول : أن الإنسان يختار ذاته نقصد أنه باختياره لذاته يختار أيضا
بقية الناس ثم يزيد التفسير فهوضا ومغالطة حين يقول : إن
اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو بالوقت ذاته تأكيد لقيمة
ما نختار لأننا لا نستطيع اختيار الشر بل ما نختاره دائما هو خير لنا
بل لجميع الناس .

ثم يؤكد سارتر على الذاتية المنغلقة على نفسها ، بينما هو بصددها
نفياً عن الوجوديين ، فيقول : أنت حر ، لتختار ، ولتبتكر ،
فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب ، ولا أستطيع
الانكال على أناس لا أعرفهم ، مستقداً فقط إلى طبيعة قاب الإنسان
واهتمامه بخير المجتمع وذلك لأن الإنسان حر ولأنه لا وجود لطبيعة
إنسانية ابني عليها كما أبني على أساس .

ولاشك أن سارتر يحاول أن يرد بعض التهم الموجهة إليه
كقولهم أن الإنسان الوجودي يرتقى في أحضان اليأس حيث جاء
في النهاية مثبتاً هذه التهم وهو أن الإنسان الوجودي مستسلم لفلسفة
التأمل وليس عليه أمام القيم سوى إبتكارها أي أنه ليس للحياة
معنى قبلي وأن الحياة ليست شيئاً قبل أن يحميها الإنسان وعلى
الإنسان وحده أن يعطي للحياة معنى لان القيمة ليست سوى ذلك
المعنى الذي يختاره هو وما إختاره هو ما أثار خصومه عليه وكان
شاهداً لهم على نزعهم الذاتية التي جعلتهم يصرقون في معاني التأمل
الخالى من شعور الاخاء الإنساني فلا يبالون بقيم الإنسانية ونظرتهم
إلى القيم ليس فيها مدنى الجدلية بقدر ما فيها من شهوة بهيمية لامبالية
ولاشك أن ما وصل إليه سارتر كان إثباتاً للذاتية الوجودية المنغلقة
على جوانبها المظلمة .

ثم انتقل إلى معنى الإنسانية ليحصى الوجودية فيقول : ويلومونني
لأنى تساوت عن كون الوجودية نزعة إنسانية فيقولون . ألم تكتب
في قصة « الغثيان » أن ذوى النزعة الإنسانية مخطئون ألم تهزأ بنوع
معين من الإنسانية فلماذا تعود إليها الآن ؟

ووفق منهجه الذى اصطنعه فى هذه الرسالة وهو رفض المفهوم
المتفق عليه ثم تقسيم المصطلح ثم محاولة وضع مفهوم يمثل فلسفته
المرفوضة بأنها تختم بالذاتية المناهضة لفلسفة التضامن الإنسانى فحين
يرفض معنى الإنسانية المتفق عليه ليحل محله مفهوما آخر من طبيعة
فلسفته فهل ياترى خصومة على حق حين وصفوا فلسفته بأنها مناهضة
للإنسانية ؟ أم أنه على حق حين ادعى عليهم بأنهم هم الادعاء عليه
حين جعلوه مناهضا للإنسانية ؟ فهو يقول ليثبت إنسانيته : والحق
أن لتلك النزعة معينين :

ويقصد بالمعنى الأول : محاولة فهم الإنسان على أنه غاية وقيمة
عليا . .

ولكن هذا النوع من النزعة الإنسانية غير معقول لأن الحيوان
وحده يستطيع إصدار حكم إجمالى فى الإنسان والتصريح بأنه رافع

وهذا ما يفعله الحيوان بدون تردد حسب معرفتنا — أما الشيء الذي لا يمكننا التسليم به فهو أن يحكم الإنسان على الإنسان . .

فالوجودية تعفيه من حكم كهذا والفكر الوجودي لا يأخذ الإنسان أبدا لأن الإنسان في نظره مشروع تكون دائم

يجب أن لا نؤمن بوجود إنسانية تستطيع عبادتها على منهج فلسفة « كونت » فهذه العبارة تقضى إلى إنسانية مغلقة على ذاتها أى الفاشية ولذلك فإننا لا نقبل مطلقا بهذا النوع من الفزعة الإنسانية .

لكن ثمة مفهوما آخر عن تلك الفزعة الإنسانية وهو يعنى فى أساسه : أن الإنسان دائما خارج ذاته وهو لا يوجد الإنسان فى ذاته إلا إذا أضع ذاته فى الخارج أنه يستطيع أن يحقق وجوده بسعيه وراء غايات متعالية — فالإنسان كائن متعال بطبيعته يتجاوز ذاته ولا يتناول الأشياء إلا بالنسبة إلى ذلك التجاوز انه إذن فى صميم التجاوز .

أما العالم الوحيد القائم فى الوجود فهو عالم الإنسان عالم الذاتية الإنسانية وما تدعوه بالفزعة الإنسانية هو تلك العلاقة المسكونة للإنسان والقائمة بين التعالى ، لا من حيث هو تعال إلهى ، بل من

حيث هو تجاوز فقط ، وبين الذاتية : من حيث أن الإنسان ليس منغلث على ذاته ، بل هو دائما حاضر في عالم إنسانى معين . . . تدعوها بفزعة إنسانية لأنها تذكر الإنسان بأن لا مشروع غيره وبأنه يقرر مصيره بمفرده وتدعوها كذلك لأنها تبين له أنه لا يحقق وجوده الإنسانى باتجاهه نحو ذاته بل يصعبه نحو غاية خارجية هي في حد ذاتها تحرير له وتحقيق لوجوده . . .

رد « نافييل » فيلسوف يسارى على سارتر بقوله في حوار جرى بينهما : أما الاختيار في وجهة نظركم فليس سوى مشروع اختيار الحوية شبيهة بحرية اللامبالاة .

وتصوركم لوضعية الإنسان وحرية مرتبه مرتبه بتعريف معين للأشياء ينتج عنه كل ما تبقى وهي علاقة آلية منفصلة غير مفهومه لاتستحق سوى الازدراء لذلك فالإنسان الوجودى يتعثر في عالم الادوات والعقبات الراسعة مرتبط بعضها ببعض ومستفقد بعضها إلى بعض ولسكنها في نظره مرسومة بطابع يخيفه ويغيب كل الفلاسفة المثاليين ألا وهو طابع الخارجية الخالصة .

يقول « جورج جيرفيتش^(١) » : ولا بد لنا كذلك أن نشير

(١) ماقى الوجوديه ترجمة د . عبد المنعم الحفنى .

إلى أنه لم يحدث أن أجذب الوجود أو شوه في فلسفه من الفلسفات
يقدر ما أجذب وشوه في الفلسفة الوجودية - ففي فلسفة سارتر إنعزالا
نفسيا يلاشى نفسه ويلاشى الآخر لسكفه لا يقطعه بمعنى ، أن الوجوديين
يؤكدون الوجود لكن بعد أن يحرصوا على إفراغه من كل ترائه
ومتناقضاته وجوانبه الجماعية والتاريخية وتصبح الدعوة إلى الوجود
دعوة إلى الهروب وإحلال الوجود المصنوع محل الوجود الحى المعاش .
إن التاريخ يعيد نفسه وكما أن التجريبية التقليدية انتهت إلى أن
تكون تحطيا كليا وتشويها للتجربة بحيث صارت خليطا مضطربا
من الاحساس ، فسكذلك الوجودية حيث توظف نفسها لمهمة
الفسكوص بالوجود حتى الصفر وهذا هو غثمان المعجز ، الوجودية هي
تجربة الوجود والتفكير فيه هو التجربة تظهر في الوجودية على أنها
مغامرة تضم التاريخ في ذاته والتاريخ هو مجموعة الأفكار الراضة
للحياة يفرونها على طول التاريخ وعرضه فالوجودية تتكون من هذا
الإحساس والتفكير فيه فبينما يقول ديكارت أنا أفكر . . . يقول
الوجودى : أنا أنالم أنا العدم . . . فالوجودية حادثة التألم أو حادثة
العدم . وعلى ذلك يفضل الإنسان الوجودى أن يعيش الحياة من
جانبا السلبى مستسلما لضراوة القلق والمستقبل الذى هو العدم
ولقد كان إغراق « سارتر » في فلسفته الذاتية على نحو ما قدمنا

عاملا مهما في تأليفه كتابا عن « التوهم » L'imaginaire حاول فيه - وفق مفهومه الذاتى - أن يميز بين العالم المتوهم وبين الواقع فإن كليهما أمامنا ولكن أحدهما شيء غائب والآخر شيء حاضر غير أن المؤلف في هذا البحث تمسك بوصف الصورة الوهمية التي هي لا شيء وبذلك عبر المؤلف عن اتجاهه الاساسى الذى به يعارض هذا الكون . . . وهو على هذا النحو يصل إلى التركيب البنائى لفلسفته من مقولات التوهم والتفصيل وهي في فلسفته تعد مقولات أساسية يعارض بها الواقع أو يقيم الواقع عليها يريد أن يبنى منها تفكيرنا ويوجه بها حياتنا نحو الفراغ والتأمل المسرف فى الوهم . . . ولكن كيف بدأت الوجودية الملحده من الذاتية وذلك ما سوف نحاول عرضه .

محور التفاسف : نقطة معينة

إنها دائماً ؛ نقطة معينة تبدأ منها رحلتنا مع التفاسف بمختلف أشكال المستقيمة ، وشبه المستقيمة ، المنحرفة ، وشبه المنحرفة ، ومختلف زواياها : مثلثها ، ومربعها ، وخمسها ، وسدسها إنها نقطة معينة ينطلق منها أشكال التفاسف الإنسانى . . وتمثل النقطة فى كبل أطوارها بداية الطريق ، حيث تبدأ من نقطة ، ونهايته ، حيث نتهى إلى نقطة .

ولست النقطة المعينة ، فى محور التفاسف ، سوى بداية التفاسف فى فهم الذات ، إما من الذات ، وإما من خلال الوجود ، وحين ننطلق منها : ننطلق من ثقافتنا ، ومن رؤيتنا ، سواء كنا مازومين ، أو مسرورين ، على أى حال كنا يأتى تفاسفنا ، فالنقطة هى أنت ، حيث تسكون ، وحيث افترضتها ، وحيث كان موقعها يدور محور التفاسف .

إننا دائماً نرتد بوعى معنا ، أو من غير وعى ، بمسار رحلتنا الفكرية ، إلى بداية الطريق ، وليست مراحل الطريق : سوى شك ،

من أجل قواعد إيمان قوية ، أو فكر ، من أجل شك ، وهكذا
تقع رحلتنا الفكرية بين الإيمان أو الإباحية ، والمبث حين يخيب
مساءفا ، ويخيل إلينا أن كل منطوق منطوقا ، وكل كلام له
وجاهة البرهان .

إن نقطة البدء ، حين نفترضها ، تمثل رؤيتنا نحوها ، وموقفنا
منها ، ورغبتنا في اختيار البداية ، ودائما فكرنا في الأشياء واقع
تحت رغبتنا ، ولا نصطنى من الحقائق إلا مايموز رغبة شخصية في
شئون حياتنا .

أما عن الرغبة : فهي تعبير عن ميولنا الخاصة نحو الأشياء ،
وهي التي تطبع تصوراتنا بطابعها ، ثم نغلق معارفنا عليها ، وأخيرا
نلتمس عليها الدليل من الخارج بحيث لا نتعدى حدود النقطة المعينة
التي انطلقنا منها .

وقد نستخدم معارفنا في سبيل إبراز تلك النقطة المعينة ، وتأبيدها ،
حتى نضخم من رؤيتنا لها فندعوا إليها على أنها مذهب ، أو رأى ،
أو فكره ، ووفق للبدا القائل : بأن الأشياء المتجانسة تنجذب إلى
بعضها ، فيجتمع حول هذه النقطة الاشتات المتجانسة ، ليكونوا
دعوة ، أو مدرسة ، أو فرقة .

أما قيمة هذه النقطة ، أو تلك الفكرة ، من حيث سندها العلمي
فشيء آخر يغيب عن الجماعة النظر إليه ، وإن كان يظهر النظر
الفقدي فهما بعد في أشكال متعددة كأن يفيض الاتباع عن الفكرة ،
أو يتوارون بها في مكان سحيق ، أو يرفض المجتمع معايشتهم .

معنى ذلك : أن الرغبة إذا تسلطت على العقل ، وعلى إرادتنا ،
وعلى فكرنا ، تسلطت علينا نزوات الإنفعالات ، ولا نظن أن
نزوات الإنفعال لها بقاء كبقاء الفكر ، إنما يفتضح بقاؤها حين يفتضح
فورانها فمثلا الدعوة إلى شيوع الجنس دعى إليها قديماً « ماني »
ومسيلة الكذاب وحديفاً وجوديو العصر ، فكفنا نلاحظ : أن مثل
هذه الدعوة يتحمس لها الشباب في فترة فورانها ثم يخذلونها حين تخذ
فورته ثم يعيد النظر إليها فيرى أنها دعوة مقوضة للبنية الاجتماعية ،
ولسلك أساس اجتماعي سليم ، وهكذا كمل دعوة وليدة الرغائب
العابثة والميول الضالة ، والجهود الخاسرة ، قد يقبلها في البدء أفس
استخدمتهم ورغائبهم غير أنهم ينصرفون عنها رافعين أصواتهم من
جديد ليقولوا لسلك من أغوام قول الله تعالى « وبرزوا الله جميعاً :
فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون
عنا من عذاب الله من شيء قالوا لوهدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا
أم صبرنا مالنا من محيص » الآية ٢١ سورة إبراهيم عليه السلام .
فدائماً أصحاب الرغبات الدنيا ضعفاء وحياتهم الفكرية نزوات جامحة .

نكون أو لا نكون

يطرح شكسبير على لسان هاملت سؤاله : نكون أو لا نكون :

تذكرنا هذه الدعوة بتاريخ الفلسفات منذ أن كان لها تاريخ وعى تدور مدار الإجابة على هذا السؤال ، فبعضها يدور حول أن نكون ، وبعضها يدور حول ألا نكون ، يدور تاريخ الفلسفات بين شطري هذا السؤال : إما أن نكون ، وإما ألا نكون ، إنها نقطة معقدة من هذا السؤال نكون - أو لا نكون - يتحدد فيها مسار التفلسف ويظل صراع الفكرة في سبيل البقاء شيئا ضروريا بين فلسفات متناحرة .

ووفق طبيعة كل سؤال يسأله السائل تشور في الإنسان عوامل الانتباه ، من اليقظة العقلية ، إلى بعث المهمة ، ثم بعد أن يستلطفه الفكر في قيمة السؤال يتوجه ليقوم فلسفته التي تتأرجح بين أمل في الحياة أو اليأس منها ، بين أن نكون - متفائلين - أو لا نكون متشائمين - وليست الصحوة العقلية والنظر إلى قيمة السؤال كل شيء في القضية بل هناك الواقع ومدى قربنا منه ، وسنفة الاجتماعية وذلك بعد آخر مع الصحوة العقلية وهو الواقع له جكته القوي الشديد ، فهو لا يتعلق بفلسفات تفنن أو نصيره معها قالبا جامدا وتعمل منه صيغة فلسفية ومهما ألبسته

ألبسة علمية فإن الواقع دائماً ليس هو هذه النظرة وكما أنه لا يتعلق
بفلسفات تفعله ، فهو لا يميز لأية فلسفة أن تملكه وتعلن حق الوصاية عليه
وتزاول وظيفتها من خلال منظارها له وإن صح هذا على ما زعمت
لنفسها هذا الحق ، فإن هذا الواقع سوف يتجاهلها ، ويسير وفق سننه
لهدع هذه الفلسفة أو غيرها داخل قوالبها الفلسفية لتصبح — على
ما زعمت لنفسها أنها فلسفة الواقع — معزولة عنه موصومة بأنها
متخلفة عن فهم سننه الاجتماعية والثقافة إذا صح هذا وهو صحيح
فليس من شأن أية فلسفة أن تدعى شرعية الوصاية على الوجود
الإنساني .

ودائماً كان نداء هاملت شعار كل فيلسوف يحدد منه بداية بيان
دور فلسفته كما هو حافظ وسبب وجيه يعينه لطمع كل فلسفة ، أو
سحب ثقة منها ، بدعواه عليها أنها لا تقبى فهم الوجود الإنساني
ومصلحة الإنسان ، ليبدأ حركة فلسفية تخلق مفاهيم الفلسفات التي تقبى
نظاماً من وجهة نظرها يخلق منافذ الفسكو عليها ؛ كما أن هذه الدعوى .
« نكون أو لا نكون » تقوى نزعنا القدية حين نريد أن نفهم
أنفسنا ، وتدفع بنا نقف موقف المشارك في صنع الحضارة : كل ذلك
من أجل أن نكون أو لا نكون ، كما يضاف إلى رصيد تلك الدعوة

أنها باعته السؤال الأزلي القديم وهو إذا كنا أردنا أن نكون من
أنا، وإذا لم أرد ألا أكون من أنا؟

سؤال فلسفي يحمل معنى الثورة على كل عوامل إحاء الذات
الإنسانية وعلى تحطيم الأفكار الفلسفية التي لم تصد صالحة لتعريف
الإنسان بنفسه التي يقع عليها الوزر الأكبر في رحلة (العوهان) والتي
مازال يضرب في مقاهاتها، وقد ضل فيها سعيه، وخاب معه أمه وما
يبدو له فيها من مسالك فهي ممرات مغلقة، وطرق مسدودة لا سبيل
معه إلى النفاذ منها.

ولا احتمال لتجاوزها إلا بعودة سؤال من أنا من جديد وفي
عودته - بالإضافة إلى ماسبق - ثروة يزيد به الرصيد الفكري الإنساني لأنه
يمثل حين بطرحه الفكر طريقا جديدا معلوم البداية بما يضمه من نقطة
معينة تعيد إلى الإنسان تأكيد أهميته ودوره القيادي بعدما أفقدته
الطرق المسدودة وعيه فسؤال من أنا؟ من أجل أن نكون، أو لا نكون
استبصار منطلق فكري جديد لتسهيل الخروج من هذه المصاعب ودأما
الإنسان في معناه الفكري يقع تحت وطأة اتجاهين.

اتجاه واقعي: يميل إلى تأكيد كل شيء يعارض العقل؟ واتجاه
مثالي: يميل إلى تأسيس كل شيء على العقل. لذلك تأتي تفسيرات

الإنسان غير نهائية تماما ولكنها تحمل ألوان الحقيقة التي تتردد بين الذاتية والوضعية .

ولما كان فكر الإنسان يتردد بين هاتين النظرتين : النظرة المادية الواقعية ، أو النظرة الذاتية المثالية .

ولما كانت الحدود بينهما سهلة الاجتياز فكل إنسان يستطيع أن أن يتفقل من وضعية بمصورها هو إلى حدوده ذاتية يصفى عليها تصورا جديدا في ذاته ويقمناه مادامت كل قضية ليس لها معنى إلا من حيث قاهلية كل إنسان لفهمها فيبقى عليها فوضيح فواصل تلك المناهج .

مناهج الفكر

مناهج الفكر

كل قضية من القضايا لها وجه موضوعي ووجه ذاتي :

فهى موضوعية لأنها نلقاها وتتعرف عليها في كل مكان، وذاتية لأنها داخلة في حياة الإنسان وهي ليست شيئاً إذا لم يعيها الإنسان من حيث تعيينه لذاته في الوجود تعيناً حراً من داخل ذاته ، فهم الذات يستدعى منهجاً ذاتياً وهو الذي يتيح للإنسان دراسة نفسه، وفهم الخارج استدعاءً منهجاً موضوعياً وهو الذي يتيح للإنسان دراسة العالم الخارجى . ونوسع القول بمزيد من التفصيل حول المناهج :

١ - المنهج الذاتى :

هذا المنهج قديم قدم الإنسان وهو المحور الأساسى الذى نبعت منه الفلسفات الإنسانية فأشار إليه العقل الإغريقى بحكمته القديمة :
أعرف نفسك بنفسك .

ودعا إليه القرآن الكريم فقال : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » .

ومن الآثار الإسلامية - من عرف نفسه عرف ربه .

وهو على شئ من الأهمية في نظر بعض علماء النفس على

أساس أن الحالات الشعورية من حيث هي حالاتي أنا : أستطيع أن
أختبرها بنفسى وأحياها فأحساسى بها إحساس مباشر . وهذه الإحساسات
تتميز بميزات منها :

أنها داخلية فى شعور الفرد .

أنها غير مادية بمعنى أنها غير مغلوبة للغير .

أنها حقيقة الأفعال فالأفعال ظاهرة والأحاسيس دنيئة .

أنها مركز التأثير فى الإنسان .

فهذه الميزات تدفع الإنسان لدراستها لكن دراستها ستكون بأى
كيفية ؟

هل يمكن البحث عنها بالمجهر الجسم ؟؟ أو اختبارها بأى مشعر
من المخابر ؟ أو تصويرها بأى أشعة من الأشعات التى توصل إليها
الإنسان ؟ حقيقة عقد من يعترف بها أنها بعيدة عن كل ذلك بعيدة
عن الطريقة النهائية الخاصة بالبحث العلمى .

لكن لابد من دراستها وسبيل تلك الدراسة التأملى لما يحول
فى الذهن .

تقويم عملية التأمل الباطني :

• أنها تحتاج في إتقانها إلى التدريب الطويل والتمرين المتواصل لارتباطها بالانفعالات .

• لا يستطيع لإنسان من خلالها دراسة حالته النفسية في الوقت الذي يكون منفصلا فيه بقاء على مبدأ اللقاء المجرد بين الإفعال وعملية التصور الذهني .

• مجرد التفكير في الانفعال أثناء حدوثه من شأنه أن يخفض من حدته فالتفكير فيه لا يعطى دراسة كاملة .

• محاولة دراسة الإفعال بعد حدوثه بواسطة الاسترجاع لما ألم به من إفعال فيه صعوبة أيضا لأن القدرة على الاسترجاع والوصف التحليلي متفاوتة على حسب الأشخاص فعملية التأمل الباطني تعتمد في الواقع على التذكر وتذكر الماضي القريب ولأجل أن تكون صادقة تخضع لقواعد معينة .

مثل التأكد من عدم النسيان ، ألا يكون هناك القياس ، لهذه المصاعب التي تحف بالذهيق الذاتي أو التأمل الباطني شكك فيه التجريبيون .

وذلك رفضه أوجست كونت بدعوى أن الشخص لا يمكنه أن يكون في آن واحد ملاحظا وملاحظا^(١).

ونرى أن كونت كان مبالغا في رفضه لهذا المنهج لأن هذا المنهج يفيدنا في إقتراح الفروض للتوانين وصالح في ساعات يعقد فيها المزاج الإنساني فيقدم من خلاله وصفا ذاتيا رائعا . .

مثل :

• وصف نزول الوحي وشدة تأثيره على الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة نزوله عليه . كما ورد في أحاديث عنه صلى الله عليه وسلم .

• وصف الغزالي حياته الفكرية وتطوره معها مما يسر للانسان من خلال ذلك العرض أن يقف على حفاط نفسه وإنفعالاته ومراقبته ، من الشك إلى اليقين ومن القلق إلى الأمن .

• والأيام لطفه حسين ، ورحلتي من الشك إلى اليقين د / مصطفى محمود والتأملات لديكارت . وكل ألوان السير الذاتية نابعة منها

(١) يراجع فن الاستيطان إلى التحليل النفسي ، مجلة علم النفس المجلد السابع فبراير ١٩٥٢ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ، ٣١٥ . يوسف مراد .

لذلك وغيره ترى السيكولوجيين المحدثين الذين لا يرون
استحضار طريقة الاستبطان والنظر الداخلى يحدثوننا أن مثل هذه
الطريقة محفوفة بالخطر ولا تؤدي وحدها إلى قيام سيكولوجيا علمية .

لذلك فهم مقتنعون أن السبيل الوحيد المؤدى إلى سيكولوجيا علمية
إنما هو الانجاء السلوكى الموضوعى ، غير أنهم لو اقتصرنا على منهج
سلوكى واحد ابعجز عن أن يبلغ بهم غايته نعم إنه قد يهبنا إلى أخطاء
منهجية ممكنة واسكبه لا يستطيع أن يحل كل مشكلات السيكولوجيا
الإنسانية ، إذ لابد للدراسة النفس من منهج الاستبطان ، وإذا كان من
الممكن نقد منهج الاستبطان أو التشكك فيه . فإننا لا نستطيع أن نبطله
أو نقصيه عنا ، فبغير الاستبطان ، أى بغير الوعى المباشر على مشاعرنا
وعواطفنا وإدراكاتنا وأفكارنا . لا نستطيع أن نحدد ميدان
السيكولوجيا الإنسانية .

ولكن علينا أن نقر بأننا إذا سلكنا هذا الطريق وحدها نعدر
علينا أن نحوز نظرة شاملة كلية فى الطبيعة الإنسانية ، ذلك لأن طريقة
الاستبطان الذاتى لا تكشف لنا إلا عن قطاع صغير من الحياة
الإنسانية ، قطاع تستطيع أن تباينه تجربتنا الفردية ولكنها لا تستطيع
أن تكشف لنا عن ميدان الظواهر الإنسانية جميعا

فطريقة الإستبطان وحدها لو أتيج لنا بواسطتها أن نجمع كل المعلومات والحقائق اللازمه لنا تكون لنا عن طريق الاستبطان إلا ضرورة هزيلة بشمة كأنها جذع بلا أطراف للطبيعة الإنسانية^(١).

قيمة هذا المنهج عند الإسلاميين :

أشار القرآن الكريم إلى منهج التأمل فقال : وفي أنفسكم أفلا تبصرون وقال تعالى على لسان يوسف « وما أبرئ نفسي » لماذا ؟ قال : أن النفس لأماراة بالسوء .

هذا الحكم بذلك الوصف لا يقدر عليه إلا من تأمل نفسه
كذلك أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قيمة الحكم الذاتي على الإنسان فقال :

البر ما أطمأنت إليه النفس .

والإثم ما حاك في النفس .

وإن أفتوك الناس وأفتوك .

(١) مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية ، مقال في الانسان ص ٣٠ أولست كاسرر
مراجعة د . إحسان عباس .

ولا يستطيع الوصول إلى ذلك الحكم إلا من اعتمد على النهج
الذاتي

ولقد بين الإمام الغزالي أهميته وهو يشرح حاله فقال :

• ثم لاحظت أحوالي : فإذا أنا مغمس في العلائق وقد أحدثت
بي من الجوانب .

• ولاحظت أعمالي : وأحسنتها التدريس فإذا أنا فيها واقف على
علوم غير مهمة ولا دافعة .

• ثم تفكرت في نيتي : التدريس فإذا هي غير خائصة لوجه الله
تعالى بل باعتمها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت (١) .

وقول الرسول : (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما
نوى) .

كذلك لاحظوا صعوبتها ومزالقتها فأنفوا في سبيلها علوما .

منها : علم الخواطر ، علم الرجال ، علم اليقين ، علم الإخلاص ، علم

(١) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل للمؤلف .

النفس وعلم المعرفة بينهم فيها وجود دقائق الهوى وخفايا شهوات
النفس وشرها وشرها .

وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولاً وفعلًا
ولبسا وخلما وأكلا ونوما .

قالوا عن مثل هذه العلوم : هي علوم ذوقية لا يكاد البظر يصل
إليها إلا بذوق ووجدان^(١) .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بعض عيوبها هو اختلاط ما يقع
في النفس بالوسوسة وأمراض الوهم . فقال تعالى : من شر الوسواس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس .

(١) عوارف الدارف السهر وردى هل هاشم إحياء علوم الدين للامام الغزالي

٢ - المنهج الموضوعي :

أطلق على دراسة الظاهرة الخارجية أو الأشياء الخارجية وتسمى بالأشياء الخارجية كل ما هو خاضع للتجربة والملاحظة والمشاهدة .

وهو بهذا الاطلاق يبتعد عن مجال النفس لأن النفس من الأشياء الداخلية الذاتية التي لايفالها مثل هذه الدراسة فهي أشياء غير مادية وسواء كانت النفس مجموعة المشاعر والاحساسات الداخلية أم روح . الخ فإنها بهذه المفاهيم غير خاضعة للمنهج التجريبي أو الموضوعي .

غير أن النهضة الحديثة أخضعت كل شيء لهذا المنهج نظراً لما أحرزوا من نجاح في أغلب المجالات التي أخذت بتطبيقه . ومن العلوم التي خضعت له علم النفس .

وعلى هذا أصبح مفهوم العقل والنفس والروح القضايا المجردة مفاهيم مادية من خلال ظواهرها فمثلاً : علم النفس المعاصر غير مفهوم علم النفس القديم ، فعلم النفس القديم وهو البحث في النفوس من حيث الماهية وكيفية وجودها بالجسم وتقسيم النفس إلى أقسام بحسب ما يظهر من أعمال فهناك النفس الطمئنة أي هناك أشياء داخلية تصدر مثل الاعمال من خير وشر ، وهذا التقسيم ليس ملغوا في علم النفس المعاصر إنما عدل عنه إلى أسماء آخر مثل الغرائز

غريزة الخير - غريزة الشر ، وأصبح مفهوم النفس يدل عليه بطواهر السلوك .

وأصبح مفهوم علم النفس المعاصر هو ملاحظة سلوك الغير بما يدل عليه من ألفاظ وإيماءات وأوضاع وحركات بالنسبة إلى ما يحيط بهم من ظروف والظروف قد تكون طبيعية : ففي هذه الحال يكون المنهج مقصوراً على الملاحظة الظاهرة وقد تكون صناعية ومضبوطة بالآلات خاصة ، والفرق بين المنهجين :

المنهج الذاتي : يستطيع دراسة حالاته النفسية بنفسه أى بواسطة التأمل الباطنى فقط .

المنهج الموضوعى : يستطيع أن يدرس سلوك الغير معتبرا الظواهر السيكولوجية كأشياء خارجية وكوضوعات مستقلة عنه .

الاسلاميون والمنهج الموضوعى :

هذا المنهج ليس من بدع العصر الحديث إنما أخذ به الاسلاميون في مجال بحوثهم . فأخذ به ابن سينا في بحوثه العلمية وعلى وجه أخص في مجال الصحة النفسية .

هذه القصة رواها ابن سينا أكبر طبيب في عصره :

كانت امرأة تخدم في حاشية الملك ويدها كانت تنحني لاعداد

المائد أصيبت بقورم رومانوزم مفاجيء في المفاصل لم تستطع بعد ذلك أن تتف منتصبية القامة وطلب من طبيب الملك شفاؤها ولما لم تكن لديه المعدات الطبية لجأ إلى الملاج النفسى . واستعان في علاجه بانفعال الجبل وبدأ يخلع عنها ملابسها ، فبدأ بالبرقع ثم بالفستان وما أن وصل إلى هذا الحد حتى ، مرت حرارة في جسم المريضة أزال التصلب الروماتزمي ووقفت المريضة منتصبية على قدميها وقد شفيت تماما .

كذلك يروى الجاحظ :

فيقول : تنازع بالبصرة أناس ومنهم زجل طبيب وانفقوا على أن الجمل إذا نحرومات فالتمست خصيته أنهما لا توجدان فقال ذلك الطبيب فلعل مرارة الجمل أيضا كذلك .

ولكن الجاحظ لم يفتح باجماعهم ولاسلطة الطبيب عليه :

ولما سأل شيخ الجزائر بنخصية الجمل أعطاها له فكذبت التجربة الخبر ثم قال فلاتذهب الاماتريك العين ومايريك العقل .
وقدم ابن تيمية بحثا طيبا عن نقض المنطق [الأرسطى] فهذه المحاولة في حد ذاتها ترى أن الصواب دائما ليس مع منطق أرسطو غير أن الإيملايين : ميزوا بين ماينخضع للتجربة وبين ماينخضع للتأمل

على خلاف فلاسفة عصر النهضة عندما أرادوا أن يرفعوا من شأن المنهج جعلوه عاما ووصفوا كل ما لا يخضع للتجربة بأنه خرافي .

٣ - المنهج التركيبي .

نظرا لأن الإنسان له جانبين :

١ - جانب موضوعي .

٢ - وجانب ذاتي .

ويعنى هذا من وجهة نظر عامة أن الأخذ بمنهج واحد لا يعطى دراسة كاملة للإنسان لذلك أخذ بعض السيكولوجيين [المدرسة التكاملية أو التركيبية] بالمدهيين معا .

على أساس أن هناك بعض ظواهر سيكولوجية معقدة وغامضة كالتأثرات الوجدانية والمواقف تحتاج إلى منهج مزودج يستخدم معه العامل الباطني والملاحظة الظاهرة ويرى إلى الاستدلال بالسلوك الظاهري على الحالات الشعورية لدى الآخرين .

* * *

وهناك نوع آخر من المعرفة وهو أعلاها : وهو الوحي الالهي يعطاه الإنسان عن طريق النبي بيد أن الوحي الالهي انقطع والمحنة

في ذلك نقله وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم [وأنا الخاتم
لأنبي بعمدي] وفي رواية : [أنا العاقب فلأنبي بعمدي] فكل
محاولة لاسترجاع الوحي والنبوة مطعونة بالفشل وإذا ما انتهت النبوة
وانقطع نزول الوحي فلقد بقيت الحياة الدينية ببقاء الذكر الحكيم
صورة للنبوة المحمدية والوحي الالهي مما وفق قوله تعالى [اليوم
أكلت لكم دينكم وأنعمت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الاسلام ديناً] .

فن هنا يمكن القول : أن الأصل في المعرفة أن تكون على
ثلاثة مبادئ :

« المبدأ الالهي » « المبدأ الانساني » . « المبدأ الطبيعي » ..

فالوضع الطبيعي إذاً أن يأخذ الإنسان بتلك المبادئ حتى
يسهل عليه الاستفادة والمعرفة ويظفر بالنتائج المعجزة غير أن الحال
تبدل — كما هو شأن الانسان في كل شيء وآل إلى الانقسام بتلك
المبادئ الثلاثة إلى ثلاثة أصناف من الناس .

الصنف الأول : النقلون أو الفصيون : وهم الذين يرون الغناء

العقل مع النص الالهي فيما هو من شأنه بأن يكون وحياً .

[الصنف الثاني] العقليون أو المأولون ، وهم الذين يرون

احترام العقل والاعتماد عليه في فهم الأمور .

الصنف الثالث : الماديون أو التجريبيون : وهم الذين يرون احترام التجربة ورفعها فوق العقل والنص الالهي . وانقسم الناس بالمناهج ووجدت تيارات مختلفة من المذاهب حتى لفتت كثرتها بعض الفلاسفة فراح يطلق على الإنسان : بأنه حيوان صانع للمذاهب .

وأصبح كل صنف من هؤلاء بالديهم فرحون وكل فريق يمتدح محاسنه وبذم مساويء غيره .

وكان يظهر لنا ذلك من خلال جدل عنيف جرى بينهم فمن الذين ينسبون إلى الانسانيين الموضوعيون . ومن الذين ينسبون إلى الانسانيين الوجوديون .

وحقيقة الحال نجد أن المرء مطالب بالموضوعية إذا رغب في دراسة شيء أو حاول تفهمه وإذا تمذر عليه أن يأخذ بالموضوعية فإن أمورا ذاتية سوف تحول بينه وبين الحقيقة التي ينشدها أو أن عواطفه سوف تسد عليه مسالك العقل الرصين الهادى .

فالموضوعية صفة يتميز بها النضوج العقلي وخاصة حضارتنا التي تتميز بها ومن شأن الموضوعية أن تيسر لنا السبيل إلى منجزات عظيمة في حقل المعرفة .

واكن الموضوعية لا نستطيع أن نخدمها في كل المجالات ولا سيما

القضايا الذاتية فعبءو والموضوعية في مثل هذا المجال الذاتي كأنها تمنع علينا الفهم ، وإذا عجزت الموضوعية عن فهم هذا المجال الذاتي أصبحت محدودة ونتيجة كون الموضوعية محدودة ظهرت الوجودية قبل أن تكون ملحدة .

فالوجودية كفلسفة تنطلق من النظرة الموضوعية إلى الوجود الشخصي وسؤالها الملح هو : ما معنى وجودي . ؟

فالوجودية انتقال من الموضوعي إلى الذاتي الشخصي ، قد يعطى هذا الانتقال أن الوجودية تهرب من الموضوعي إلى الذاتي وأن كان ذلك ليس بلازم إنما كل مانع فيه أنها تعنى بالذات فالإنسان في حاجة إلى الموقفين .

• الموقف الموضوعي

• الموقف الذاتي

وليس الإنسان في حاجة إلى الموقفين فقط بل يبدو ذلك ضروريا لحاجة الإنسان نفسه فالإنسان كما يلتقي من نفسه دائما يدفعه لفهم المواقف الموضوعية التي تحيط به كذلك يلتقي الإنسان دائما ذاتيا يساعده على التعرف على وجوده .

فالوجودية كأنجاه يساعد الإنسان على في فهم ذاته ، والموضوعية

لاتجاه يساعد على فهم شئون حياته من ضروريات الحياة وهذا يتفق مع تركيب الإنسان الثنائي : جانب مادي يخدم المنهج الموضوعي وجانب وجودي يخدمه الاتجاه الذاتي .

بيد أن بعضنا يميل إلى هذا الجانب والبعض الآخر يميل إلى الجانب الآخر من غير تفريق بين مواطن الاختصاص التي يجب مراعاتها كي لا تتورط فيما يجلبه هلهذا ذلك الخلط .

ونسوق مثالا جليا شاهدا على ماذهب إليه يعطينا من خلاله صورة عن نتائج الخلط بينهما .

يظهر هذا الخلط بشكل واضح حول الدين من حيث هو قضية في مجال البحث .

الأصل في الدين أن يسكون عبادة وتعبدا أمام الله قال تعالى :
« وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريقتهم وأشهدهم على أنفسهم
ألسن بريكم قالوا بلى » :

وطريقه الوحي السماوي .

ومع ذلك نلاحظ أن حوله موقفين :

١ - موقف من يعلن على الملأ : أن الدين يجب أن يظل قضية

شعور خاص لا دخل للفكر والمنطق فيه إطلاقا .

٢ - وموقف من يعارض هذا القول ويعلن : إن الدين الذي لا يخضع لشيء من النقد قد يسفر عن أمور خطيرة كالخرافة التي تعملك صاحبها وينادون أن على كل مجتمع أن يفتخر في أمر دينه بتعقل وحكمة .

وهكذا نجد أن هناك من يتناول الدين تناولا عقليا عن طريق الإدراك العام يستهدف بذلك الموضوعية العقلية للدين .

كذلك هناك من يلجأ بإصرار على أن يكون جوهر الدين هو الثقة بالله والإيمان به ولا جدال حوله وحول ماهية الله .

فحول الدين الموقف الموضوعي الذي يسأل : من وجود الإله وكيفية وصفته .

والموقف الوجودي الذي يسأل عن القرب والإخلاص نحو الله ؟ وترتب على هاتين النظرتين شيثان جوهريان في السلوك والإيمان هما :

١ - إيمان موضوعي .

٢ - إيمان وجودي بالمعنى العام للكلمة .

الإيمان الموضوعي : هو الذي يتيح للعقل أن يلقي أهمية كبيرة على مضمون الإيمان وعلى ما ينطوي عليه من محتوى ويتيح للعقل أن ينظر إلى « غير المعقول » في الإيمان بفطوسة تبلغ حد الاستخفاف مما

يجعل المرء يتساءل في النهاية عن مدى قدرة العقل على التفريق بين ما هو حقيقة في الدين وبين ما هو غير حقيقي فيه ، ثم على أى قياس يستطيع أن يصدر مثل هذا الحكم ، مثل هذا الإيمان الموضوعى يجعل الإنسان يقف بمهدا عن الله .

الإيمان الوجودى : هو ما وصفه الغزالي بقوله : الأصول الثلاثة يعنى : الله — والعبادة — واليوم الآخر — فى الإيمان كانت قد رسعت فى نفسى لا بدليل معين محرر بل أسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

قال رجل للبورى : ما الدليل على الله ؟

قال البورى : الله .

قال الرجل : فما العقل ؟

قال البورى : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله .

فالموقف الموضوعى والموقف الوجودى وسيلتان من وسائل الفسكو يلغزم بهما الإنسان فى حياته الفكرية وشئون حياته وعليها أن نراعى مواطن اختصاصهما والقضايا المتعلقة بكل منهما حتى لا تتورط فى الخلط بينهما ومخلوطا فيه من نتائجنا .

بهذا الاعتبار يكون الموقف الوجودى والموقف الموضوعى قديمين قدم الإنسان فى الحياة .

ثانياً - الوجودية مذهب سنخط معاصر :

ظهرت كلمة (وجودية) بالمعنى الفلسفي الذي تستعمل به اليوم لأول مرة فيما كتبه [كير كيجارد] بمعنى كما يقول (باسيزز) موت فلسفة الوجود لأنها تفاق علينا وتجمعنا قدام ذاتنا حين نجد أنفسنا نسير في ممرات مظلمة وطرق مسدودة لأنها تهتم بمشاكل تتصل بالتأمل الفردي دون أن يتسكون من ورائها موضوعات مثيرة في ميدان الفكر الإنساني لأنها تقوم على التسائل الصرف المرتبط بالفكر الشخصي لأنها ترتبط بقضايا القلق والخوف واليأس ولاهتمامها بهذه المشاكل عرفت الوجود الإنساني على أنه وجود قلق متعلق على نفسه .

١ - أنواع الوجودية :

أما الوجودية كما نراها اليوم في عصرنا الحديث تظهر كذهب فلسفي له دعاة وأتباع روجو كثيراً لفهوم السنخط الوجودي من خلال أدب قصصي ومسرحي ظهر بمناوين مختلفة وغريبة مثل :

الغثيان ، الموس القاضلة ، الذباب ، الغريب .

ونتيجة لهذا الانحراف والتحريف المفهوم الوجودي تعثر بعض

الدارسين للوجودية في فهمها والتعريف بها ورأينا تبعاً لذلك اختلافاً في أمرها .

- ١ — منهم من قال عنها : إنها الإباحية والعبث والسخافة .
 - ٢ — ومنهم من قال عنها : إنها حركة دينية على غاية من التعميد .
- فأى التفسيرين أولى بالقبول . حقيقة كلا التفسيرين غير مقبول .
- فمن وصفها بالإباحية والعبث والسخافة وجه القول إلى نوع معين . وهذا الفريق :
- يقترعه ويقف على رأسه الفيلسوف المعاصر [جان بول سارتر] .
- ومن قال عنها أنها حركة دينية معقدة وجه القول إلى الصوفية
- ومن هنا راح المؤرخون يقررون أن الوجودية نوعان :
- النوع الأول : الوجودية أو (الوجودية الملحدة) أو (الوجودية الكاثية) ويمثلها جان بول سارتر وغيره .
- وأطلقوا عليها تلك الاصطلاحات لما لاحظوا على أتباعها التحرر من كل المعتقدات الدينية .
- النوع الثاني : الوجودية المقيّدة أو (الوجودية المؤمنة) أو الوجودية المشرقة ويمثلها الصوفية .
- وأطلق عليها ذلك لأنها تربط نفسها بالإيمان بالله .

ولا نطيل القول حول النوع الثاني بعد ما قلناه .
أما الوجودية الملحدة فهي ما نعنيه ونحرر له هذه الدراسة .
إذا كان الأصل في الوجودية محاولة الارتباط بالوجود الإلهي
تأكيداً للحديث القائل .

(إن الله خلق آدم على صورته) وقد ورد مثله في التوراة .

فما هي الوجودية الملحدة وما هيتهما ؟

وما هي عوامل الإنحراف والتحريف عن هذا الأصل وصار
بالوجودية علماً على البحث والإنقاذ .

الوجودية الملحدة :

وجود بلا ماهية .

يشرح سارتر ذلك فيقول :

هناك نوعان من الفلاسفة الوجوديين :

المسيحيون : ومنهم كارل بيسير زوجبرائيل مارسيل

الكاثوليكيان .

والملحدون : ومنهم هايدجر وسارتر وفلاسفة فرنسيون آخرون .

ويشتركون فيما بينهم في القول بأن الوجود سابق للماهية أي

أننا يجب أن نطلق من الذاتية الإنسانية بماذا يعنى بذلك ؟ .

مثال : إذا نظرنا إلى شيء مصنوع من قبل الإنسان ككتاب أو سكين نرى أنه من امرىء استوحى فكرة معينة . فالصانع تمثل صورة الكتاب واستعمل في صنعه طريقة موضوعة فالفكرة هى جزء من تلك الصورة ، فالكتاب ليس شيئاً يصنعه بطريقة معينة بل هو أيضاً ذو نفع معين ولا يعقل تصور رجل يصنع أداة لا يعلم إفادتها وهكذا نقول أن الماهية بالنسبة للكتاب سابقة لوجوده . والماهية هنا مجمل الكيفيات التى بها يعرف الكتاب ويحمل الوسائل التى بها يصنع .

ماذا تعنى هنا أسبقية الوجود على الماهية بالنسبة للإنسان ؟

المقصود بذلك كما يقول سارتر أن الإنسان يوجد قبل كل شيء وأن يلقى ذاته ويبرز إلى العالم ثم يعرف بعد ذلك كيف يصنع ذاته وعلى ذاته التفسير — لا وجود إذن للطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لتصور إلهى لها .

الإنسان موجود فقط ليس كما يتصور ذاته بل كما يريد لها وكما يتصورها بعد الوجود وعلى ذلك بنت الوجودية مبدأها الأول : ليس الإنسان فى ذاته إلا ما يفعله . وهذا هو معنى الذاتية . الإنسان لا يكون

إلا بحسب ما بينويه وما يستريح بفعله فالإنسان عليه مسئولية وجوده
ومستول عن ذاته .

كوة على الظلام :

ولا نغالي إن قلنا أن التيار الوجودي يمثل من حيث هو نزعة
فلسفية نغطا فكريا يقوم أسسه على تصورات ذاتية ترى في الإنسان
أنه مجموعة متناقضات لا يعرف التوفيق بينها سبيلا أو كما يتصور له
أن الوجود كوه لا يطل منها سوى الظلام الذي يرسل إليه معاني
الوهم والوحشة والخوف الذليل ولاشك أن تلك المعاني البشعة إذا وقع
الإنسان في أسرها تملكه الرعب والفرع واليأس والقلق ، ويخيل إلى
الإنسان المصاب بالقلق حين يجمد أمام الأشياء بلاذة أنه يطيل التأمل
يبد أن هناك فرقا بين التأمل الذي يصاحبه العقل الواعي ، والجهود
الذي يغيب عنه العقل ويصاحبه الوهم . مفضلا بلاذة الذهن الجامد
المتركز حول ذاته من خلال كوة الظلام .

وبات نظره إلى هذه الكوة غاية مشغول بها عن أن يرى
كل اهتماماته . حتى خيل إليه وهو ينظر فيها أن ما أصابه من فزع
ويأس وقلق أن تلك حال الحقيقة بينما هي أحاسيس طارئة من قلة
حيلته وعجزه عن تغيير ما تشمه فيه قنامة كوة الظلام وعن انتقاله إلى

كوة نورانية مما أوقفه في خلط بين ماهو من مدركات الوعي والتفكير والإرادة، وبين ماهو من أحاسيس انعكست عليه من خارج بشع غير مفهوم. سولت له كوة الظلام أن أحاسيسه هي إدراكاته فبقى عليها أفسكاراً جامده شوه بها واقعه الإنساني وعزلته داخل نقطة معينة من مركز الذات وسلخته عن جذوره وأعانتها على التمرد على حياته وعلى ذاته ساخطاً غاضباً وخائبة التوهم حين أعلن أنه سيد مصيره ومشرعاً لقيمه صارخاً صرخة دوت لكن هل هي صرخة من نومان حالم أهرب بها عن كابوسه؟ أم صرخة يقظان عاجب؟

أنها صرخة آسيان أصبح لا يرى من وجوده سوى ما توحى به كوة الظلام إلى نفسه أنه كائن ملقى به في العالم ولا شيء أكيد في مصيره سوى الموت .. أنه كائن يلج الحياة من عدم لا يقدر ويفيب بعد وجوده في عدم آخر أصعب تفسيراً من الأول ..

وتسأل هل بعد القنامه والظلام سوى ذلك الضياع؟

أنها صرخة واهم وتحتمل تفسيرات متعددة وهي لذلك لا يمكن أن تكون أخلاقاً أبداً، وغاب عنه أنه مدرج في مجتمع إنساني والله السماء بعنايتها وعرفانها كان عليه أن يلتبس ماغاب عنه كي لا يفكر واقعه الانساني ولو فعل ذلك لفتح على نفسه عيوناً بشيع مدحا الفور عليه .

وما جهاه الانسان للوجودى من حبس ذاته وراء كوة الظلام
التي ألزمت بها سارتر سوى أنه حرم معاييره الدينية والاخلاقية
للحكم والاختيار وخامره أحساس أنه ضل السبيل في عالم أصبح
قلقا وانتفى فيه اليقين وصار فيه كل شيء ممكنا حتى برز الشك
شيئا فشيئا وما دام كل شيء أصبح ممكنا وانعدم جانب الترجيح
بين المسكوات فمعنى ذلك أن الخطأ وحده هو المؤكد .

ونلقى مزيدا من الضوء على المفاهيم التي استمد منها الوجودى
مناطقة نحو نظراته البشعة لوجوده قهرت بها تاريخه وشرح كيانه
الانسانى .

١ - الذاتية :

معنى النزعة الذاتية : للنزعة الذاتية معنى مزدوجا :

المعنى الأول : أن الذات الفردية تختار ذاتها بذاتها .

المعنى الثانى : وهو للمعنى الذى يقوم الوجودية كلها ، مؤداه : أن

الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتية الإنسانية .

يحاول سارتر شرح معنى الذاتية فيقول : عندما نقول : إن الإنسان

يختار ذاته نقصد بذلك : أنه باختياره لذاته يختار أيضا بقياسه الناس ،

وإذا عزمنا على أن نحقق وجودنا أثناء صياغتنا لصورتنا المثالية فهذه

الصورة قيمتها ليست وفقا علينا بل هي لجميع الناس ولكل العصر

الذى نعيش فيه . بهذا تكون مسئوليتنا أكثر بكثير مما نظن لأنها

تلتزم الإنسانية جمعاء ؛ ويضرب مثلا على ذلك بقوله : إذا كنت عاملا

مثلا واخترت الانضمام فقيه الدلالة على أن الخضوع هو الحل الموافق

للإنسان وعلى أن مملكته ليست من هذا العالم ، كل ذلك لا يلزمنى أنا

فقط بل يلزم الإنسانية جمعاء والسبب فى ذلك أنى أريد الخضوع فى

سبيل الكل .

واضح من التوجيه الجدلى لمعنى الذاتية أن سارتر يحاول أن يبين

أن الذاتية تعنى المسئولية الفردية والمسئولية الاجتماعية بينما هي ليست

كذلك لأنها فارغة من هذا المعنى على نحو ما بينا سابقا

٢ -- القلق :

إن الفيلسوف الوجودى يعلن أن الإنسان قلق أى أن الشخص الذى يلغزم بذاته لن يستطيع القرار من شعوره بالمسئولية العميقة وأن الذى يكذب ويبرر ذاته بقوله : « كل الناس لا يفعلون ذلك » هو شخص غير مرتاح الضمير فالقلق لا بد من ظهوره حتى ولو أخفى . ليس القلق هنا مما يؤدى إلى السكون والتحول بل هو قلق بسيط يختبره كل الذين تحملوا مسئوليات ، فإذا تحمل قائد عسكري ، مثلاً مسئولية هجومه وبعث بعدد من جنوده إلى الموت ؛ فإنه يختار فعله ويختار وحده . لاشك أن هناك أوامر تأتيه من فوق ولكنها غير دقيقة وتقتضى تأويلاً من قبله يقرر مصير عدد معين من الأشخاص فن المجال أن يتخذ القائد قراره بدون أن يقلق بطريقة ما ، والقواد جميعهم خبيرون بذلك القلق لكن هذا لا يمنعهم من العمل بل بالعكس هو شرط لعملهم الذى يفرض التفكير بمكفات متعددة ويختارون إحداها ويعطونها أخيراً قيمة مرتبطة بالاختيار ذاته إن هذا القلق الذى تصفه الوجودية يفسر بمسئولته مباشرة تجاه بقية الناس الذين يلزمهم القلق ذاته إنه ليس بحاجة يفصلها عن العمل بل هو جزء منه .

٣ - القرار النهائي:

خروج الفكر إلى حيز التطبيق ليشكل به سلوك الإنسان وهو أيضا يتضمن نوعا من الفعل الصادر عن إيمان ويعتبر أيضا أحد المظهر الأخلاقي فحين نبحث القرار النهائي كمصدر أخلاقي للإنسان الوجودي نجد شكليا خالصا لكن حين نسأل القرار النهائي سوف يكون لمصلحة من ؟ للإنسان الوجودي أو لمجتمعه ؟ لصالح فلسفة القلق أو فابع من حالة الواس المسيطر عليه ؟ إن النازية حين أرادت أن تحرق العالم كانت وفق قرار نهائي . . الإنسان الوجودي يمايش الخطر دائما لأنه يرتبط به لأنه يرى أن وجودنا متناه ومصيرنا إلى الموت فلا سبب انياف فلسفة مؤسسة على الأمل والثقة في هذا الوجود فلا عجب من أن يكون القرار النهائي قرارا يدفع العالم كله إلى الخطر مادام الإنسان الوجودي يخاطر بوجوده وياتي به إلى خضم المفامرة لذلك كانت الأخلاق عند هيدجر لا تمدو أن تكون شكلية .

لا شك أن هذا الاتجاه يثير مسائل كثيرة : منها : كيف يتسنى لنا أن نقول إن الوجود لا يكشف عن نفسه إلا من خلال القلق وأن كل شيء مصيره إلى الانهيار في الوجود . وكيف نجعل الأساس السلبي للوجود يفتزع منه الوجود ذاته .

ومن الواضح أن السير في هذا الطريق معناه إلغاء رصيد الإنسانية من الفلسفات والأديان وكل التنظيم التي تصنع على قتها إلهما بوصفه أكل الكائنات جميعا .

يستذكر جبرائيل مارسيل فلسفة هايدجر بقوله : ألا يمكننا أن نقيم فلسفة للوجود لا ترتبط فقط بتجارب الانفصال واليأس والتوحد البالغ الحزن لكنها ترتبط كذلك بمشاعر الأمل والثقة .

يرى الكسندر كوربيه ليس للقلق الوجودى - عند هايدجر صلة من جنس القلق الذى تمثله به الحياة اليومية لكنه القلق بالمعنى الفلسفى بمعنى أن الوجود يسيطر عليه فى كليته واتع القلق ذلك بسبب بسيط جدا وهو أن الوجود متفاه فى جوهره لأنه يرى أن تنهاى الوجود أقرب إلينا من قربنا نحن لأنفسنا - وهذا التنهاى يعنى الموت وهذا هو ما يحدد الوجود

طريقة وجود الإنسان وهذه حقيقة هامة :

يوجد المخلوق الإنسانى ككائن فان وهو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه فان وهذا هو الحد الذى لا يمكن التفتاد منه - الفناء التنهاى الموت .. بالإضافة إلى حقيقة أنه يعرف هذا الحد بمعنى أنه هو الكائن الوحيد فى العالم الذى يعرفه وهذه حقيقة لا يتطلب معرفتها

أن تكون من قارىء الغيب لتكشفيها .. هذا الوعى لفنائنا والموت هو الذى يفرض علينا أن نتخذ قرارا وأن نرضى بالواقع لذلك يردد « هايدجر » مدى الحكمة القديمة التى تقول بالحكمة هى دائما قبول الواقع — وفى نظره أننا إذا فعلنا ذلك فإننا سوف نصل إلى الأصالة التى تكشف عن أنفسنا لأنفسنا ونسمح لنا فى نفس الوقت بأن تكشف ما نحن عليه . وإذا كنت أصيلا حقيقة فأنا حقيقى ومن ثم أستطيع أن أكشف الوجود كما هو . وإذا لم أكن واعيا بكل هذا فإنى أنزى إلى عدم الأصالة وفى هذه الحالة سوف يخفى على واقعى وجوهى من ذاتى ومن ثم نصير عاجزا عن كشف حقيقتى كما هى فى الواقع .

يقول الكسندر كوبريه . هل طريق الأصالة لا يعرف إلا بالتفكير فى الموت وفى التلق واليأس والقفوظ . عليه أن يفكر فى الحياة كما قال اسبيوزا ، يفكر فى الأصل ، والمستقبل هو الأصل ولأجل أن يفكر فى الأصل والمستقبل يحتاج إلى الدين والقيم .

أما هايدجر فلا يريد ميثافيزيقا ولا ديئا والإنسان الذى يبشر به إنسان يلا دين وبلا ميثافيزيقا إنسان قد وجد نفسه وقد ألقى إلى العالم يقول : إننا قد ألقى بنا إلى العالم أننا هناك ، إنى هناك على ما أنا عليه ولست أعرف لماذا ؟ ولا كيف والشئ، الوحيد الذى أعرفه حق

المعرفة وبصلابة هو أفنى سأموت يوما من الأيام مستقبلا محدود مقناه
وأنا أعرف ذلك « هذا » هو موقفى فى العالم أعرف أن وجوى غير
ثابت وقصير الأمد وأنى قد أفقده هذا هو الشيء الوحيد الذى
أمتسكه ويمكن أن أفقده فى أى وقت وهذا هو سبب وجود أساس
من القلق والخوف والعذاب .

عوامل مسخ الإنسان لنفسه :

لقد صاحب بناء النهضة الحديثة عدة عوامل استغلها بعض المفكرين
هددوا بها الإنسان فى ذاته وطعنوا بها فى كرامته وما زالت به حتى
أصابه القلق لأنها أضلته عن الفهم الطبيعى لنفسه فساخته عن ذاته أولا
وعن الله ثانيا ثم هزمته فربطت بينه وبين الآلة وتلك العوامل هى :

العامل الأول :

مسخ مفهوم الإنسان . يجعله آلة .

ويرجع ذلك إلى اكتشافات « كوبرنيكوس » « وجاليلو » و« فيوتن »
عندما اكتشفوا أساليب الترابط بين حقائق الرصد الفلكى وبين
حقائق علم الرياضيات وقواعده والى كان من شأنها تمكين الإنسان
من أن يصف عمل الطبيعة وأن يتسكهن وقوع أحداثها بطريقة رياضية .

إن مثل هذا الاكتشاف غير كثيرا من نظرة الإنسان إلى السكون وأمد الجنس البشرى بطاقات جديدة . فمن الطاقات الجديدة : صنع الإنسان الآلة واستخدمها في حل بعض المشاكل والحسابات بصورة تفوق قدرة الإنسان على حلها .

فنتيجة سيطرة الآلة والحسابات الألكترونية على كل شيء وأصبح مفهومنا لديهم أن الإنسان لم يعد يقرر أمره ، إنه خاضع لحسابات الآلة أنه آلة ضمن الآلة السكونية وما السكون سوى آلة ضعيفة ؟

فهذا الاعتقاد في الآلية أصبح ينظر إلى الذات الإنسانية على أنها شيء يفكر كالعدد وأضحت الشخصية في طريقها إلى أن تكون مجرد آلة وآلة ليست بذى كفاءة .

العامل الثانى :

مسخ مطالب الإنسان بحصرها في مطالب مادية بحتة •
الأصل في مطالب الإنسان أن تكون مادية فتخدم حاجاته الجسمية كالأكل والشرب والملبس الخ وروحانية تخدم حاجة الروح كالدين والقيم والاتصال بالله •

ولا يشعر الناس بقيمة هذه الفضائل إلا عندما يأخذ أفراد المجتمع بمجانيتها وبالتخلي عنها ولكن تيار النهضة الحديثة حاول رفض

الجانب الروجى وحصر الإنسان فى الجانب المادى وحاول بعض فلاسفة الأخلاق متابعة هذا التيار فراح يربط الفضائل بمبدأ مادى « القعى » وبذلك خضعت القيم لسيطرة الآلة الحسابية لتقرر ما هو الصواب بطريقة — فى نظرم — تفضل الطريقة التى يستطيع بها الإنسان ذاته مع وحى السماء أن يقررها حتى يباح للإنسان أن يحصل على أقصى حد من اللذة بأقل ما يمكن من النتائج المؤلمة . وذلك عن طريق « عملية حسابية للذة » هذه العملية من شأنها أن تحدد الخط الذى ينبغى للسلوك أن يتبعه وهكذا أصبح الحكم فى الأمور وتقريرها وأصبح الشعور بالذنب والتضحية جميعها أمورا مهمة ممانعة .

ومرة أخرى قوى : الإنسان يفقد ذاته .

العامل الثالث : مسخ الإنسان : يجعله ترسا فى آلة تسويق باسم « تسويق اليد العاملة » بعد حصر الإنسان داخل مطالب مادية أصبحت هذه المطالب المادية — فى عوقهم — تعبر عن ذاته .

فقولنا الذات الإنسانية تعنى لدى الماركسيين والرأسماليين معا : مطالب الإنسان المادية . بهذا التغيير فى مفهوم الإنسان أصبح هل الإنسان — وهذا يعادل — فى نظرم — قولنا الذات الإنسانية — سلعة تباع وتشتري — ونسبنا فى غمار ذلك أنهم يتوقون إلى أن يكونوا

أناسا يقررون معائزهم ومستقبلهم بأنفسهم لا أن يكونوا « سوقا »
فحت تصرف العامل .

حقيقة إن النظام الاقتصادي الذي قرر ذلك وإن كان حقق لنا
مكاسب مادية . منها :

• ارتفاع مستوى العيش .

• الضمان ضد الجوع .

فهو أيضا بتغييره مفهوم الإنسان إلى أنه (ترس في آلة) كان
مجلبة للأخطار التي قضت على الذات الإنسانية

العامل الرابع :

مسخ الإنسان : أنه قرد قال جليوت سولفهيان : إنسان دارون
أحسن ما يقال عنه أنه قرد حليق .

نحن لا نناقش نظرية دارون من حيث اختصاصها بالتطور العضوي

إلما نناقش الاعتقاد السائد المبني على نظرية دارون الذي يقول :

إن التطور والارتقاء يوفر لنا الدليل القاطع على طبيعة الإنسان

وأصله هذا الاعتقاد خلق فوضى في التفكير فقامت جماعة من المعجسين

لهذه النظرية ووضعوا نظرية تعرف « بالدارونية الاجتماعية » مؤداها :

أن تنازع البقاء وبقا. الأصلح هو أفضل وسيلة لتنظيم المجتمع
وكان - عادة - سلوكا بشريا بل سلوكا أقرب منزلة من تصرف
الحيوانات التي هي أدنى من الإنسان .

من خلال هذه العوامل التي أحاطت بمضارتنا والتي أضفت مسغا
وتشويها لصورة الإنسان وحقائقه راح الإنسان يسأل عن ذاته وعن
حقيقته فظهر إلى السطح مشكلة فهم الذات مرة ثانية لتعيد إلى الأذهان
أن الإنسان حرة وأن العرية لا تدوب أمام وسائل الأشياء للمادية .

الوجود ومستوياته :

ونلس عند هيدجر تعريفا بين مستويات الوجود فيقول : هناك
وجود الأشياء للرؤية أو المشاهدة وهناك وجود الأدوات والآلات
وهناك الأشكال الرياضية وهناك وجود الحيوانات ولكن الإنسان هو
الوحيد من بينها جميعا الذي يوجد وجودا حقا .

إن الحيوانات تعيش والأشكال الرياضية والأدوات تحت تصرفنا
وفي متناول أيدينا والمشاهد تعرض أمام ناظرينا لكن أيا من هذه
الأشياء لا توجد ..

ثم يقول : ولكن نوجد نحن أنفسنا وجودا حقيقيا ولا تبقى في

بمجال « الأشياء المرئية » و « الأشياء المستعملة » ينبغي أن نترك في مجال الوجود الزائف .

وبقاؤنا في مجال الوجود الزائف أى للعالم الموضوعى العالم الحيوانى اليومى الذى نتعامل فيه مع بعضنا البعض - بقاؤنا فيه - نتيجة كسلنا وضغط المجتمع ومعنى بقائنا فيه عدم وعينا لأنفسنا كوجودين إلا بالدخول في تجارب معينة - مثل تجربة القلق الذى هو شبيه بالدوار هو الذى يكشف عن الامكانيات المستقبلية .

ولكن القلق عند هيدجر لا يؤدي بنا إلى « مجرد الامكانيات » وهى موجودات غير مادية نسبية ولكنه يؤدي بنا إلى العدم نفسه .

ثم يضى على العدم أهمية حين يجعل العدم يتفجر منه كل شىء موجود .. ومن الطبيعى أن يفسر علينا وصف هذا العدم ولا تستطيع حق أن تقول إنه يوجد .. إنه عدم بعدم نفسه وبعدم كل شىء سواه وهو أيضا باعث للرعشة فيه ومفوضا إياه حتى الأساس .

على أى حال فإن تجربة القلق - فى نظر هيدجر - تطلعنا على دوائنا بوصفنا قد ألقى بنا فى العالم : عزلة وبلا مأوى وبلا أمل فى الاتصال ..

ونحن كما يقول لا نعرف لماذا ألقى بنا إلى العالم وهنا تواجه

عنصرًا من العناصر التي تقوم عليها فلسفة الوجود : أنا نوجد ولا ندرى سببًا لوجودنا ومن ثم فنحن وجود بلا ماهية .

من أنا ؟ ؟ . . .

إنه سؤال قديم يتجدد بمعان مختلفة ومع قدمه ينطوى على صعوبة كبيرة مع أنه سؤال واضح ومع وضوحه لا يلقى إجابة واضحة .

يرجع ذلك — في نظرنا — إلى الصورة المرئية لنا عن الإنسان حيث تعطى ارتباطًا في فهمه ويظهر هذا الارتباط في شكلين :

• الصورة .

• الحقيقة .

فصورة الإنسان عن نفسه تظهر في الأوهام الكاذبة والخيالات الخداعة وإذا ما أردنا اكتشاف ذاتنا بدون تزيف وخداع وجدنا أنه تفحصنا الشجاعة من وراء هذا الخداع تظهر بعض الصفات الخداعة لصورة الإنسان عن نفسه : أنه العبقريّة إنه يخلق الوجود ، وذلك من تحايل الشخصية على الذات أما حقيقة التي هي :

١ — الضعف .

٢ — المعجز .

٣ - الموت .

فهذا الانقسام في تصور الإنسان لنفسه وحقيقته هو ما جعل
الإجابة غير واضحة وترتب على عدم وضوح الإجابة قلق وجودي .

هذا القلق نتج من شعور بشيئين :

• صورة الإنسان عن نفسه أنه الفرور يخلق الوجود .

• حقيقة الإنسان في نفسه : الضعف ، العجز ، الموت .

ونلاحظ أن بين الصورة والحقيقة كما رأينا أبعاداً شاسعة من رسم
الخيال ثم ماهو - أي الإنسان - استطاع وصولاً إلى تصوره .. ولن
يستطيع .

ثم أخيراً ما أخذ إلى حقيقته وتقبلها .. إنه الفرور والوقاحة ؟

جعله في حرب دائمة - بين صورته وحقيقته - ما سكن أوراها

بعد .

فنحن أمام مشكلة فهم الذات من خلال عوامل مسخ الإنسان
لذاته وتشويها ترتب على عدم فهم الذات أمران :

الأمر الأول : إما أن يقتنع الإنسان بالصورة الخادعة وتكون

لديه إجابة حاسمة في نظره على سؤال من أنا؟ ثم يصير الإنسان في
يأس من حقائق أساسية في الوجود:

كالإيمان بالله وما في الدين من عقائد والتي سوف يلحقه بفقدانها
فسوة القلق ومرارة الإغتراب .

الأمر الثاني: وإما أن يقتنع بحقيقة ويكون قد أجاب على سؤال
من أنا؟ إجابة حاسمة أيضا ثم يأس بالإيمان بالله وبطمانينة
السعي في الأرض .

وتلك مشكلة الإنسان الوجودي مشكلة فهم الذات وبانفراق بين
الأميرين :

الصورة والحقيقة يتحدد نلظ الفاصل بين الوجود الملحد
والوجودي المؤمن .

فا هو تصور الوجودية السكثية للإنسان؟

تعريف الإنسان الوجودي عند هيدجر: هو الإنسان الذي يكون
في هذا العالم عالما يحدده الموت ويجربه في القلق وهو الإنسان الذي
يعي نفسه كخلق يحيا أصلا في القلق منسحقا تحت وطأة وحدته
داخل أفق زمكانية

تعريفه عند سارتر: إنه الإنسان الذي يحيا بمعارضة ذاته يكون

وجودا لذاته وبذلك لا يعرف الراحة أبدا ويحاول عبثا أن يحقق
وحدة الوجود في ذاته والوجود لذاته .

وتعريفه في غير الوجودية : هو الشيء المنكسر كما يقول ديكارت
، وإن الأشياء الحقيقية هي الأنسكار - كما يقول أفلاطون .

ولما كان وجود الإنسان وجودا متناهيا أصلا فوجوده للموت
والقلق هو مرض حتى الموت فهو سجين حينه وليس أمامه سوى
الموت . . هذا القمامى والأجل المحدود هو الذى يفضى على القلق
وجبه الفاجع .

وفى نظر هيدجر أن محاولة العمانى أو التسامى نحو الإله ، فهذا
التسامى ليس للإله لأن الإله غير موجود لكنها حركات تتعالى إلى
العالم إلى المستقبل وإلى الغامض فترى فكرة العمانى تفقد صفتها الدينية .

وبينا الفلسفة الوجودية تحاول وصل الإنسان بنفسه وتعلن بطلان
وجود الهوى بين الذات وبينها فالألم تجدها تدم فيها المفاهيم الاجتماعية
والعقائد والقيم لأنها تربط الإنسان بالقلق والألم والحزن معان خطيرة
يمايشها الإنسان وتشكل سلوكه بها مما قد يعرض وجوده للخطر
وبحكم ارتباطه بالعالم قد يتعرض للخطر أنها فلسفة تقلق علينا
أنفسنا .

وفسكرة الخطر التي يمايشها الإنسان بوجوده إوتلقى به في خضم
المنامة هي منطق وجودي على أساس أننا وجدنا أنفسنا وقد ألقى
بنا إلى العالم فعلمنا أن تقبل وضعنا وثؤكد مصيرنا وفي وضع الإنسان
أن يأخذ مصيره على عاتقه ويسميه هيدجر «القرار النهائي» وهو عند
«كيركجارد» التسكرار السرمدي .

إنها ترى أن الإنسان لا يمكن أن يعرف التعريف الكامل
بمجرد الاستناد إلى الصفات والخصائص المادية والاجتماعية .
والشخص الذي يعبر أن حقيقة حياته تنحصر في تروته أو مهنته
بمد نفسه كالآلة ولا يستحق اسم الإنسان .

ومن يضع نفسه ذاته فيما يسمى الخلق أو الشخصية يرتكب
نفس الخطأ - في نظر الوجودي - فكون الإنسان ذكيا غبيا ،
جميلا ، أو شريرا تراه الوجودية أنه هذا ليس من مميزات كيانه :
المعنى . .

ويقول الإنسان الوجودي : أنا شيء غير صفاتي الخاصة فأنا مغميز
عن هذه الصفات كما أتميز عن كل ما هو خارج عنى فأنا أحياء .
ما هو التصور الذي وضعه الوجودي الكشيب الملاحد للإنسان
سوى قوله :

أنا لست الثروة .

أنا لست المهنة .

أنا لست الأخلاق .

أنا لست الشخصية .

إنما ماذا ؟

أنا أحيا .

بهذا الاعتبار يكون الإنسان الوجودى هو الإنسان الصفر أو
إنسان تحت الصفر. الوجودى يحاول أن يرسم مفهوم الإنسان غير أنه
ينتهى إلى لا شيء إلى أنا أحيا .. وأحيا فقط .. مامعنى هذا ؟؟

بلا شك هذا اضطراب في التكوين الفكري واختلال في التوازن الذي يوجد - عادة - بين غاية الفكر ووسائله .

وهذا الموقف السلبي الذي يقفه بعض الوجوديين من مفهوم الإنسان يجعلنا نحول بأن الوجودية تسلية يعمد إليها أساتذة لحقهم الملل من حياتهم المادية البهتة وبأنها لعب لفظي لثقفين هيجهم التعمق في دراباتهم ويصف هيرفي الوجوديين بقوله :

هم يزعمون أنهم هم يضعون الأسئلة الجوهرية التي لا جوهرى غيرها فيقولون :

لماذا أنا في هذا الكون ؟

وما غاية هذا الوجود ؟

وهم لا يفتفرون إلى أن هذه الأسئلة ليست جوهرية بالنسبة لهم إلا لأن وجودهم في الحقيقة لا فائدة منه .

أن الوجوديين يذكرون الإنسان بملك الكلاب الحاملة التي تقوم فيها فجأة وفي حالة قفز وجري فردي رغبة في أن تجرى وراء طرف ذنبها ، فالإنسان الصفر الوجودى أو الذى تحت الصفر واضح في فلسفته أنها نقيجة هذيان وتبعث على الهذيان أيضا لأنها لا تحاول أن تعين الإنسان على فهم ذاته بعد أن يزرع فيه بذرة القلق .

موقف الإسلام من مشكلة فهم الذات :

أولاً : يربط القرآن بين الصورة والحقيقة في الإنسان ويهذب من شأن النظرة إليها فيقول :

« إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين .

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » .

فالصورة الأولى : إني خالق بشراً من طين . أي أنه مخلوق

« من طين » والحقيقة : فإذا سويته ونفخت فيه من روحي أي أنه حربة

لا يدين لأحد غير الله .

وارتباك الإنسان في فهم نفسه كان نتيجة رفعه على العوالم

الأخرى المصورة بقوله تعالى : فقعوا له ساجدين .

لذلك راح يهذب من شأن النظرة التي قد لا تفهم على حقيقتها

من وراء مغزى السجود .

فقال : « ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين .

ثم سواه ونفخ فيه من روحه . وجعل لكم السمع الأبصار

والأنفذة » لماذا ؟

« قليلاً ما تشكرون » .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكرر هذا الدعاء في سجوده :
سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سممه وبصره فبشارك الله
أحسن الخالقين .

ثم قال الله تعالى تقريرا في آية التكريم : « ولقد كرّمنا بني آدم
وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلا » .

إذا فالإنسان مخلوق وهو يحمل في نفسه الاعتقاد بأنه مكرم
ومفضل .

هذه العقيدة التي وقرت في نفسه قرر القرآن نها تحمل الإنسان
لأن يسجد شكرا لله ، ففهم الذات يعطى في النهاية القرب إلى الله
والشكر على فضائله المعجزة للإنسان .

فإذا كان الإنسان مخلوقا لله فلا يمكنه أن يظن أنه مساو لله في
أى وجه من الوجوه كما لا يستطيع هو نفسه أن يجرأ على مناهضة
السلطان الإلهي فهو غير مستقل .

ألا إن روح الله التي نفخت فيه فضله عن سائر المخلوقات وفضله
عليهم تهب له علاقة فريدة بخالقه .

مشكلات المصير والهدف :

إن الذين يذنهون مذهب ساتر في فهم الوجودية يرددون معه
تقدم للوجودية المؤمفة وهو : أن أصحاب الإيمان يرضون أن يسيرا
قدماً في هذه المغامرة حتى نهاية الطريق فإن وثبة الإيمان ذاتها التي
يقدمون عليها هي في حد ذاتها وهم خيال

وفي الواقع أن وراء الوثبة عدما . والشجاعة التي يبديها الإنسان
ليست سوى اعتراف بالعدم وتصريح صريح بأن بواذر الذات وغناها
إنما هو في داخل الذات .

وإنه لمن الأفضل لنا - في نظر الوجودية الملحدة - وبدون نواح
وبكاء ولف ودوران أن نعتزف وأن نقر بأن الحياة شرك وفتح
ولا أحد يستطيع أن ينجيها من الوقوع في الفسخ . إن الفصر هو
السلبية الملحدة .

فن خلال تقد الوجودية الملحدة للمؤمفة نلاحظ أن تقدم سلبياً
منخيفاً من حيث أفهم :

جعلو وثبة الإيمان وهما وخيالاً .

جعلوا الحياة شركاً وفتخاً .

جعلوا الفصر الأكبر لديهم هو السلبية الملحدة .

وهذا يعطى من وجهة نظرنا أن نعمة مؤامرة للاشمهزاء بالله
ولست تمترات في الفكر. إنها محاولة مقصودة لقلب الأمور عن
نصابها واختلال في نسب الأحكام.

إنها كما يرى هيدجر: أن الحياة محددة في المكان والزمان .
والإنسان جاء إلى هذا العالم بدون إرادته فسكانه قذف إليه قذفاً .

ولا يشعر الإنسان في هذا العالم أنه عالمه أو بيئته فهو غريب
عنه لأنه لا جذور له تشده إلى الأرض - ولكنه ليس له عالم
أو بيت سوى هذا العالم .

فالحياة في نظر « هيدجر » محدودة بالزمان والمكان .

وهل يمثل هذا التصور الوجودي للحياة مرض أولاً ؟

يشير « هيدجر » إلى أن الحياة بهذه الصورة مفزعة إذ تصبح
حقيقة الذات الجوهرية الأساسية هي الاتجاه نحو العدم ويعرب عن
ذلك بقوله :

كلنا نسفوت . وما سيقبى من أجسادنا بعد الموت حفة تراب
لا تشكل ذاتاً .

هيدجر لا يشير من قريب أو بعيد إلى استمرار الحياة أو الخلود
بعد الموت .

من تصوير « هيدجر » للوجود والإنسان يمكن لنا الوقوف على
سر قلعه .

١ — الحياة المحدودة بالزمان والمكان .

مثل هذه الحياة في نظر هيدجر فزعة إذ تصبح حقيقة الذات
الجزهرية الأساسية : في نظره هي الاتجاه نحو المدم .

٢ — المدم الذي يعنيه (هيدجر) هو الذي لا بعث له ولا حياة
أخرى وراءه فيقول :

كلنا منبوذ وما سيبقى من أجسادنا بعد الموت حفنة تراب
لا تشمل ذاتنا .

هذه النظرة الوجودية لهيدجر — لا يخلط بينها وبين الطبيعيين
أو بين الدهريين لمجرد اتفاقهم في الإلحاد — لوجود فرق جوهري
بين الإلحاد الوجودي والإلحاد الدهري أو الطبيعي وهذا الفرق هو :
أن الإلحاد الطبيعي أو الدهري : يريان فيه متعة الأمن
والطمأنينة وكأنهما يريان فيه كال الوجود .

أما الإلحاد الوجودي : فإنه يرى فيه قلقا وحيرة غريبة — وكما
يقول « هيدجر » — ومثل هذا الوجود الموجه نحو الغربة لا يشعر

الإنسان فيه فيه أنه عالمه أو بيته فهو غريب عنه لا جذور له تشده إلى الأرض ليس له بيت سوى هذا العالم .

فاللحاد الوجودى ليس إلا صوتا ينادى بأمرين :

أولا : ينادى ببطلان المادية التى مسححت الإنسان ورفعت من شأن الإله وألغت المنهج الذاتى وألهمت الإنسان عنه فضلا عن فهم ذاته .

ثانياً : ينادى بالثورة على وجود صوت معاله المادية : بأنه وجود محدود بالزمان والمكان .

وأنه وجود موجه نحو العدم .

فالحدودية الهابط بها الوجود ثم خضوعه لسيطرة الزمان والمكان وكلا من الوجود الخاضع للزمان ، والزمان السطو على الوجود ، مرتبطان بالعدم .

فالزمان : خاضع للعدم والتفسخ والانحلال .

والوجود بمعنى العدم هو : مصيره الوحيد .

هذا الوجود الذى صورت معاله الوجودية مثير للفرح لو كان هو الصورة الحقيقية للحياة وللسكان مفزعا مقلقا أيضا محسيرا لسكل إنسان يرى نفسه أنه خلق على مسورة الله ليس ذلك وحسب بل وثقى

تعضيدا. قويا في الدين الإسلامي لسكل من يشور على وجود حدث
معاله مادية بحمة لقوله تعالى : « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » .

وكتقوله الرسول صلى الله عليه وسلم : لو كانت الدنيا وزن عند
الله جفاح بعوضة ماسقى الكافر منها شربة ماء .

كذلك قدم حجبا قوية تدمغ كل فكر إنسانى يخضع ذاته
لسيطرة الحياة المادية كتقوله تعالى :

« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » والذين
كفروا أولياؤهم الطاغون يخرجونهم من النور إلى الظلمات (١) .

« هيدجر » لا يقرر ثنائية الوجود الزمانى والوجود الزمانى :
متعلل إلى لحظات متغير مرتبط بالعدم . الذى ليس بعده وجود يبعث
الأمل فى الإنسان لذلك كان صوت « هيدجر » على حق عندما قرر :
أن التفسخ والانحلال والوجود الموجه من أجل الموت يثير القلق ...
وفى نفس الوقت تصبح الحقيقة الدينية وبما كشفت عن الزمنى والأبدى
الصورة الحقيقية لمعنى الوجود والأمن : الأمن الإنسانى .

وتبقى القبعة على « هيدجر » لأنه حصر نفسه داخل التصوير

المادى للوجود دون أن يمتد بنظره إلى التصوير الدينى لمعنى الوجود .
وبالرغم من أنه ساخط على النظرة المادية إلى الوجود فإننا نراه أنه قد
شاعها وقلدها في هجر الدين .

فالوجود في نظر الدين مكون من :

— وجود زمنى — الدنيا .

— وجود أبدي — الآخرة .

والموت في نظر الدين هو النهاية الطبيعية للوجود الزمنى ومرحلة
انتقال الوجود الأبدى وليست إلا عد ما محضاً كما « تصور هيدجر »

ثم إنه لو كان الموت - كما يتول ليفهنا في معلقا على هيدجر -
نهاية كل إمكانية فلا يمكن أن يكون هو المصدر الذى يخرج
منه الممكن .

— موريس جوتدباك : وحين نكتشف بلا أى شك أننا
سديموت ... فهل اكتشفنا هذا هو مجرد حقيقة أنواع من الحق ؟
هل نستطيع أن نقول أن من طبيعتنا أن نكون كائنات مصنوعة
للموت ؟

هل يمكن أن نقول إن جوهر الإنسان أن يكون متناه ؟ هل
يستطيع الإنسان أن يفكر في مفهوم مأساة هذا النقص في ذاته .

— جورج جوفش : تفقد الفلسفة الوجودية في هيدجر — وهو
ليس مفكراً أميناً لكنه اتميزى بمجرد من الأخلاق — معلم الشكوك
الفكرية — اخلاصها لأنها أصبحت مجرد أداة استخدمت بمهارة لتنفصل
من الفلسفة الروسية التي بدأت بها لتكون فلسفة للنازي . .

وصورته لها أية بلونة أولئك الذين يتحللون من تيماتهم الدينية
وما يتبع ذلك من أخلاق إلى الأرض وقلق مضم .

قال تعالى : « واتل عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا .

فانسح منها فأنبده الشيطان فكان من الفاوين .

ولو شئنا لرفعناه بها . ولسكنه أخذ إلى الأرض واتبع هواه .

فنه كئل الكلب إن تعمل عليه يلهث أو تتركه يلهث .

ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فالتقصص القصص لعلمهم

يتفكرون . ماء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا

يظلمون » (١) .

وتشير الآية إلى :

أولاً : أن كيفية الحياة في هذه تتأثر كثيراً بالاعتقاد في حياة

أخرى بعد الموت .

(١) الأعراف الآية ١٧٥ — ١٧٧ .

فإن الاعتقاد بأن الإنسان في هذه الحياة الدنيا إنما بعد حياة الأخرى بعد ما يصبوا إليها الإنسان ويعمل لها على ضوء مثله العليا .
ثانياً : أن الاعتقاد بالحياة بعد الموت يزود الإنسان بالأمل والطمأنينة والسلام إزاء الموت إلا أنه يدرك أنه مسافر من عالم إلى آخر وأنه في رعاية رب غفور رحيم .

ثالثاً : أن الحياة في هذه الدنيا لا تكون زينة عمياء حيث ترتطم آمال الإنسان بنهاية مغلقة فالانتحار يصبح من الأمور الطبيعية بالنسبة للعهد الذي يفقد أمه أو يخمر ثروته أما المؤمن بالآخرة فإنه يأبى الانتحار ،

كما على الإنسان الذي يفار على سعاده ويسعى لها إلا أن يرى أهمية الاعتقاد بالحياة بعد الموت لهذه الحياة ذاتها .

ثالثاً : الوجودية الملحدة في ديارها : —

لم تسكد الفاسفة الوجودية تقوم حتى انصبت عليها صواعق من جانب معتاضين : جانب متسدين الكنيسة ، جانب ملحد : الماركسية .

يصبح سائر هذه الانتقادات التي وجهها الماركسيون والشبهيون إليها فيقول :

فيتمهونها بأنها تؤدي إلى فلسفة ليست سوى مظهر للروح
البرجوازية لأن التأمل ترف وبأخذون علينا من جهة أخرى بأننا
تشدد على خزي الإنسان وتظهر في كل مكان ما هو قدر ومريب ولزج
وبالمقالي فإننا نهمل الناحية النيرة من ضيعة الإنسان في نواحيها
الجمالية الضاحكة .

فن هنا وهنالك ابتعدنا عن التضامن البشري وعزلنا الإنسان عن
العالم في وجوده الفردي وفي النهاية يعتبر الماركسيون أن الوجودية
مرض دب في الشعور البرجوازي ويرون فيها آخر انحلال
ذلك الشعور .

كذلك يصرغ سائر نقد الكفيسة ضد الوجودية فيقول :

أما من الناحية المسيحية فيتمهوننا بفكران واقعية الأهمال الإنسانية
وحدها لأننا نحذف وصايا الله والقيم المرتسمة في الأيديه فقبحى بعد
ذلك العقوبة المطلقة ويفعل الإنسان ما يشاء ولا يستطيع الحكم على
آراء الآخرين وأفعالهم .

ثم أخيرا إياها .

مذهب الغموض والظلام .

— أنها لا تؤمن بأى قانون على .

ويقول فانيل مفكر يساوى في نقد الوجودية وذلك من خلال
مناقشاته لسارتر فيقول :

إن الحرية والمثالية اللعين تنادى بهما تخلصان في إهمال الأشياء .
إهمالا متمسقا وليس عالم الطبيعة ولا عالم الأحياء في نظرك من
ظروف الحياة الإنسانية ولا مصدرا لتكليفها . . . وهذا رغم أن
الإنسان في الطبيعة وأنه خاضع لتأثير التاريخ . . . إلا أن هناك قوانين
تسير عليها أفعال الإنسان كما أن تمت قوانين لكل موضوع
يدرسه العلم (١) .

ويقول موفان أن الفيلسوف الوجودى ، إذ يقبض في داخل
الإنسان لكي يثبت الكون من هناك يسد على نفسه كل السبل التي
يستطيع منها إثبات شيء أيا كان ، وإن الحرية التي يريد سارتر
لاتخلص من العال والمؤثرات هي كتخلص الفعامة من الصياد ، فإن
هذه الحرية مصدرها إرادة تجاهل الأسباب المؤثرة .

وتتفق الماركسية والسيحية : على أنها أداة انحطاط شبيهة بطريقة
الغازيين في معسكرات الاعتقال كذلك يرون أن الوجودية تمثل الحالة

(١) الوجودية : ديدمييه انزيو : ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده الكاتب
الصرى م ٤ عدد ٣ .

المعلقة التي تتقدم ظهور الفاشية منذرة بها ويؤيدون وجهة نظرهم
بأمريين .

الأمر الأول : انضمام الفيلسوف الوجودي الألماني « هيدجر »
لحزب هتلر .

الأمر الثاني : وصفهم « مارو » وهو كاتب روائي فرنسي بأنه
ليس إلا فاشيا يجهل حقيقة نفسه .

ويعنون سارتر ومدرسته « بالتميزاد شركات سارتر وأصحابه »
ويعتبرونها وسيلة خفية يريد أصحابها الوصول إلى احتكار
الأدب والفلسفة .

من الحوادث التي تقع تبعاتها على الوجودية والتي وقعت في فرنسا
مثل : ما ذكره سارتر نفسه أن سيدة حدثت عندها مؤخرًا كانت
كلا أنت بفعل غير لائق تعتذر عن ذلك بقولها . « آسف » أظن
أنني أتصرف كالوجوديين .

الوجودية والقباحة - في عرف السيدة - شيء واحد .

وحوادث الانتحار التي وقعت في فرنسا كان دافعها معتقد وجودي
وحوادث الانحراف الجنسي كانت ترتد في النهاية إلى الميول الوجودية
كان أحد التلاميذ في مدرسة ثانوية قتل أمه صرح هذا الابن أمام
قاضى التحقيق قائلاً :

أخذت ميولي عن فلسفة خطرة لأنى تمثلها تمثيلا غريبا ، والخطئة
الوجودية قد بدت لى أنها الحقيقة الوحيدة .. إنها جنون اليأس ..
كل ما يسمى الإنسان وراءه ينتمى إلى لا شىء .

وهناك ما فهمته وهو أن الإنسان يشاهد أنه يحيا . وهو غريب
بالنسبة لسكل ما يتم فى العالم الخارجى^(١)

وعند ذلك علق الأطباء النفسيون على هذه الحادثة بقولهم :

— إن الوجودية جو ملامح الأعمال الخطرة .

من هنا يفرر أهل الجدل من اللغز : أنها مجرد الإنسان من كل
ثقة فى الحياة . وأهل العمل من اللغز يقولون : إنها تهدم كل أساس
ثابت يقوم على العمل .

وفى النهاية يتفقون على أنها :

— لا يمكن أن تكون أساسا للحياة لأنها تذهب إلى أن ليس ثم
معنى للحياة ولا للسكون وإن كل إيمان فهو قرار ذاتى يتخذه الإنسان
حوا وليس له ضمان دينى ولا جماهى .

هذا ما فهمته الوجودية للحادثة فى ديارها وأنها كانت مثار انسخط

(١) نفس المرجع .

عليها من جوانب مختلفة فقد ثار عليها المتدين وثار عليها الماركسي
الملحد .

رابعاً - أما بعد فطريقنا الإسلام مكروفاته للشخصية الإنسانية :

أولاً - عقيدة الوحدانية وأثرها في السلوك والنفوس :

نبدأ الدعوة الإسلامية رسالتها بالدعوة إلى الوحدانية وتنزيه الله
عوان على المسلم واجب الإيمان بها وعبادته وحده .

ويترتب على هذا الواجب العقدي عدة أشياء منها :

- معقولية الوجود فلا عبث ولا صمدنة كما قررت الوجودية

من قبل .

وتصبح القوانين بالعالى ذات معقولية في نظر الإيمان ونظر المؤمن

لأن الإيمان بالله يحبه البحث مما صدر عن الله من قوانين .

إذن فالإيمان بالله وحده يعنى الإيمان بالنظام في الكون ويعنى

الخضوع لإرادة الله في الكون فلا فوضى في حياة الناس ولا اضطراب

إذا همل الإنسان على ضوء نواحيث الله في الكون ثم إن عبادة الله

بوحده توحد بين البشر جميعاً وتربط فيما بينهم وهذا رمز للتساواة

والحرية . إذن فالإسلام والرسالة الإسلامية المؤسسة على عبادة الله وحده

ورسالة تحرير الإنسان .

وإقرارهم بأن الله خالقهم وخضوعهم لعبادته يعطى في النهاية المعنى
السامي للإخاء ثم في النهاية يكون الإيمان بالله وحده سبيل الطمأنينة
في النفوس وتدعيم السلام والاستقرار في عواصف الكون وتقلباته
تعالى :

« الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن
القلوب (١) » .

فما أروع البشرية إلى الإيمان بالله وحده وضمان الرخاء والنظام
والحرية والإخاء والمساواة والسلام الميثاق عن هذا الإيمان للإنسانية
جماء .

ثانياً - مكانة الإنسان ومسئوليته :

يعطى الإسلام الإنسان مكانة في هذه الدنيا بأنه مكرم وسيد
المخلوقات ومنحه هذه الخصائص وحرية الإرادة غير أن هذه الحرية
تقابلها مسئولية فهو حر في أن يكون خليفة الله أو يرتد فيستط
في الهاوية .

وحكمة الله لا تكفى بجمع الإنسان العقل وقابلية العلم فقط بل

أرسلت الرسل ليرفعوا من شأن اختيار الإنسان . لتتكون بعينه قدرة
التفريق بين الخير والشر .

قال تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً ^(١) .

قال تعالى : « يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء
لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ^(٢) » .

ثالثاً . من العقائد الأساسية كذلك في الإسلام والتي حملها الأنبياء .
تعريف الناس بأن حياتهم في هذه الدنيا لا تنتهي عند الموت بل هناك
حياة أخرى بعد ذلك وهذا على خلاف ما يذهب الوجودي المحدث
والاعتقاد في ذلك يزرع الأمل المقترن بالعمل والعمل الصالح لنفسه
ولأمته وللإنسانية جمعاء .

رابعاً : تمتاز رسالة الإسلام بالشمول والتوجه لطبيعة الإنسان
الواحد . فالشمول القواني يتناول الوجود كله زمانياً ومكانياً .
وتشريعه يربط بين المادة والروح بين الإيمان والعقل وبين الدين
والدنيا وبين الفسك والعمل .

(١) سورة المائدة : ٣ .

(٢) سورة يونس : ٥٧ .

وهو يرفض وينرفض معه كل فلسفات تعنى بالمادة وتهمل الروح
أو تعنى بالروح وتهمل المادة. أو الفلاسفة التي تفكر القمع العقول
بالطهيات .

فالإسلام يوحد وينظم ذات الفرد الواحد كما يوحد وينظم أفراد
المجتمع الواحد كما يربط بين بني الإسلام جميعا ويربط بين الإنسان
والوجود وبين الوجود وخالق الوجود

خامسا : الدين الإسلامي دين هلى لا يسكتفى بإعطاء الإنسان
القواعد النظرية الكلية فى الحياة فحسب بل إنه يربى الإنسان بصورة
صليبة^(١) .

ففيه التشريعات التي تساعد على ضبط النفس والأخلاق القاضية
منفل :

الصلاة والصيام . والزكاة . والحج .

قال تعالى : « والعصر إن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر^(٢) » .

(١) مجلة جوهر الإسلام السنة الأولى عدد ٦ مقال الإنشائية والإسلام

(٢) سورة العصر .

وفيه ما يساعد على الروابط الاجتماعية من مستوى الأسرة فتربى
بها إلى مستوى العالمية وفي هذا ما يرسخ الإسلام للخلود والأمن .
قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت علومكم نعمتي
ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

دكتور محمد إبراهيم الفيومي

فهرست

الموضوع	الصفحة
في آفاق الفكر والانسان والدين	٧
١ - تفسير النزعة الدينية في الانسان	٩
٢ - الحقيقة الدينية	٢٥
الشباب وفلسفات الوهم	٢٩
الوجودية ذاتية جداً.. لا إنسانية	٥١
محور التنليف	٦٥
مناهج الفكر	٧٣
المنهج الذاتي	٧٥
المنهج الموضوعي	٨٣
المنهج التركيبي	٨٦
الوجودية مذهب سقط معاصر	٩٣
أنواع الوجودية	٩٤
الذاتية	١٠٠
القلق	١٠١
القرار النهائي	١٠٢
عوامل مسخ الإنسان لنفسه	١٠٥

الصفحة	الموضوع
١٠٩	الوجود ومستوياته
١١٣	للوت
١١٨	موقف الإسلام في مشكلة فهم الذات
١٢٠	مشكلات المصير والهدف
١٢٧	الوجودية الملهدة في ديارها
١٣٢	الإسلام ومكوناته للشخصية الانسانية
١٣٣	عقيدة الوحدةانية وأثرها في السلوك والنفس
١٣٣	مسكاة الإنسان ومسئوليته

كتب للمؤلف

أولا - دراسات في الفلسفة والفكر الإسلامى :

١ - القلق الإنسانى - الطبعة الثالثة - الناشر الأنجلو المصرية ط ١ .
سنة ١٩٧٥ .

٢ - الإسلام واتجاهات الفكر المعاصر - الطبعة الأولى - الناشر
الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

٣ - فى الفكر الدينى الجاهلى (قبل الإسلام) - الطبعة الثالثة ،
دار المعارف المصرية سنة ١٩٨٣ ، ط ١ عالم الكتب ١٩٧٩ ، وط ٢ .
دار القلم - الكويت سنة ١٩٨٠ .

٤ - ملاحظات على المدرسة الفلسفية فى الإسلام - الطبعة الأولى ،
الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٠ .

٥ - رسالة فى الحوار الفكرى بين الإسلام والحضارة - عالم
الكتب سنة ١٩٨٢ .

٦ - انجودية فلسفة الوم الإنسانى ، الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٨٢ .
ثانيا - دراسات فى الاجتماع :

٧ - مقدمة فى علم الاجتماع الدينى - الناشر مكتبة الأزهر سنة ١٩٧٤ .


٨ - قضايا فى الاجتماع الإسلامى - الناشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٧ .

ثالثا - دراسات في الشخصيات :

- ٩ - الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل - الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦
- ١٠ - ابن باجه : فيلسوف مفترب .. نشر في مجلة الأزهر سنة ١٤٠٢ هـ
- ١١ - النزعة العقلية عند الإمام الشافعي .. نشر بعرضه في مجلة الوعي الإسلامي الكويت ١٣٩٧ هـ - والآخر في منبر الإسلام ١٣٩٩ هـ . القاهرة .

تحت الطبع . أزمة العقل العربي ..

3678

 Bibliotheca Alexandrina



0338102