بسم الله الرحمن الرحيم

الوجودية
فلسفة لا عقلانية

مقدمته

د/ منى محمد سليم

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الاسلامية والعربية

للبنات بالاسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الوجودية فلسفة لا عقلانية

إنه على الرغم من مرور فترات زمنية طويلة على ظهور النظريات والاتجاهات المادية والإلحادية «كالماركسية - والعلمانية والوجودية» وغيرها من التيارات المادية إلا أنه فما تزال هذه النظريات والاتجاهات تلقى صدى وتحظى بأهمية علمية واسعة تعتنقها وتتبناها القوة المعادية للاسلام تريد القضاء عليه وتحاول إخراج المسلمين من الحقائق. والمثل الإسلامية وإدخالهم فى دوامة الفكر وصهرهم فى مفاهيم تلك التيارات المختلفة ولذلك لم يكن عجباً ان نتناول هذه الاتجاهات لدراستها لكى نعلم ما يقولون عملاً بقول رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم «من تعلم لغة قوم أمن شرهم» وحتى لا نجهل أقوالهم وننساق وراء زخرف القول لذلك سوف نعرض بالدراسة فى هذا البحث لأهم هذه التيارات «الوجودية» خاصة وأن الظروف والاوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة تتشابه إلى حد ما لما هو موجود ومشاهد الآن فى العالم من قتل وتشريد وابادة وما تخلفه الحروب من دمار وخراب وضحايا وكوارث. فقد نشأت الوجودية خلال الحربين العالمتين ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية إلى حد كبير ومما عمل على زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها تلك الاحداث التى احلت بالبشرية من سياسة القمع والإرهاب التى عاشتها أوربا وما تركته تلك الحروب من أحداث عملت على أنهاك قوى الإنسان وبعثره مواردة وطاقاته و قضت على أمالة نحو مستقبل أفضل وجو الخوف والرعب والقلق الذى خنق الافئدة والشعور بنوع من الانهيار لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الإنسان

خلال عدة أعوام.

«فكان من نتيجة ذلك كله ان اتجه الفكر الإنسانى إلى رفض النظر المجرد والأنساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر إلى الإنسان نفسه إلى مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة وحالة البؤس واليأس والضياع الذى يهدد وجوده ومصيره. هكذا نشأت الوجودية فى مضمونها وجوهرها كحركة احتجاج ومعارضة على الاغراق فى العقلية كما هو الشأن عند هيجل الذى يرد الموجود إلى الماهية المجردة فيتغاض بذلك عن كل ما فيه من ذاتية وفردية فهى لا ميتافيزيقية تنكر ان يكون الوجود عن الماهية، وتنفر من المذهب وتقتصر على تفسير الظواهر النفسية[١].

وليس هذا فحسب بل نقداً وتمرداً على العصر كله نقد للدين والدولة والمجتمع ككل «ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات أثارة للفكر فى السنوات الأخيرة بوصفها مذهب يتصل أتصالاً وثيقاً بالنزعة الإنسانية والطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامى اليومى للوجود»[٢].

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الإنسانى خاصيته الفريدة التى لا تصل إليها بواسطة العقل أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة لأن هذه تحجب عنا وجودنا، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه وينكشف إلينا فيها مباشرة ومثل هذا الأقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الإنسانى خلال المشاعر المؤلمة

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٩ دار المعارف، القاهرة الطبعة السادسة ١٩٧٩.

(٢) هنتر ميد/ الفلسفة انواعها ومشكلاتها ص ٤٠٦ الترجمة العربية. د/ فؤاد زكريا، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٥.

التسعة»[١].

حتى وصل فى النهاية كيركجارد على حد تعبيره إلى «أنه لا سبيل إلى اثبات حقيقة الايمان بالله إلا بأنكار العقل والمنطق»[٢].

حيث ان الفلسفة الحقة ليست بحثاً فى المعانى المجردة بل فى المعانى التى من لحم ودم إن صح التعبير فمثلاً «الموت» ليس مشكلة فلسفية بل المشكلة هى «أنى أموت» وفارق هائل بين أن أبحث فى الموت بوصفه معنى عاماً مجرداً، وبين أن أبحث فى «أنى أموت» فيجب أذن رد المسائل إلى الموجودات إذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية لا العقل المجرد هى التى يجب أن تكون العامل فى إيجاد الفلسفة[٣].

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية؟

الواقع أن معظم من يستخدم الكلمة قد يختلط عليه الأمر[٤].

---

(١) محمد ثابت الفندى – مع الفيلسوف ص ١٢٦. دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧.

(٢) محمد غلاب – الوجودية «المؤمنة والملحدة» ص ١٤/١٢. طبعة القاهرة ١٩٦٦م.

(٣) د/ عبد الرحمن بدوى – دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ١٥. دار الثقافة بيروت ط ٣ سنه ١٩٧٣؛

(٤) اختلف المفكرين حول تعريف جامع مانع للوجودية فهناك بعض المحاولات التى بذلت فى هذا الجانب فعلى سبيل المثال عرفها الأب كليرتون بأنها «الفعل الذى قامت به الفلسفة تجاه المثالية المطلقة والمذهب الوضعى وبأنها ذلك الجهد الدائم لادراك الانسان فى كليته» سعد عبد العزيز حباتر – مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ص ٣٧ ويعرفها سارتر بأن الوجودية نظرية تجعل الحياة الانسانية ممكنه وتؤكد ان تحلل فعل يستلزم وسطاً وذاتا إنسانية.. المرجع السابق ص ٣٨.
ويذكر الاستاذ العقاد فى معناها أن الوجودية فى أساسها الأول مذهب معقول إزاء المذاهب الهدامة التى تلغى وجود الفرد لكل النتائج التى وصلت إليها ألعن النتائج التى وصلت إليها «الماركسية» العقاد – أفيون الشعوب ص ١٠٠.
ويذكر بعض المفكرين أن الوجودية محاولة للتفلسف من وجهة نظر الممثل بدلاً من التفلسف كما هو مألوف من وجهة نظر المشاهدة مشكلة الحرية ص ٣٨. ويظهر من هذا التعريف أن آراء الفيلسوف الوجودى وأفكاره أنما تنبع من تجاربه الشخصية فلا فصل بين الذات والموضوع والحق أن التعاريف السابقة لا تشتمل على ركائز علمية

يقول سارتر:

لم اكن أحب أن أتحدث عن الوجودية فالوجودية مبحث وبوصفها مبحثاً لا يمكن تحديدها(١).

كذلك ظلت الوجودية بدون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها(٢) حيث أن الوجوديين على اختلاف نزعاتهم سواء فى جانبهم المسيحى أم فى الجانب الملحد يرفضون تماماً أن يخضع تفكيرهم لمذهب عام واحد يشملهم. ولاجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى أسلوب من أساليب التفلسف وقد أكد برتراندرسل هذه الحقيقة عندما ذكر فى كتابه «حكمة الغرب» إن الفلسفة الوجودية داخل القارة الأوربية أمر محير فى بعض جوانبها بل وأبعد من ذلك فإنه يصعب أحياناً على المرء أن يرى فيها أى شئ يمكن التعرف عليه بوصفه فلسفه بالمعنى التقليدى»(٣).

وما يزيد المسألة تعقيداً، أنه توجد فلسفتان للوجودية وليست فلسفة واحد يعتنقها صنفان من الوجوديين، فهناك الوجوديون المسيحيون «المؤمنه» ويمثلها كبركيجارد ومؤداها أن القلق الإنسانى يزول بالايمان بالله. والوجودية الملحدة ويمثلها هيدجر وسارتر وهى تجعل للانسان مطلق الحرية فى الأختيار مما يترتب عليه فلسفة بأسة.

أو عقلية فلسفية أنما هى تجمع المتناقضات فقط انظر د/ محمود يوسف/ الوجودية وموقف الاسلام منها ص ٧٥.

(١) جان بول سارتر نقد العقل الجدلى ص ١٤.

(٢) د/ على عبد المعطى – تيارات فلسفية معاصرة، ص ٥٢٨. دار المعرفة الجامعية سنه ١٩٨٤.

(٣) فؤاد كامل، فلاسفة وجوديون. ص ٦. نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٣٤. دار الوفاء لدنيا الطباعة الاسكندرية ١٩٩٩م.

يقول سارتر:

هناك فلسفتان للوجودية وليست فلسفه واحدة فهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم «هيدجر» وهناك الوجوديون الفرنسيون» ويقول عن نفسه «وأنا واحد منهم»[١] والوجوديون على وجه العموم يؤمنون جميعاً بأن الوجود يسبق الماهية أوان الذاتيه تبدأ أولاً. فأهم ما يميز الوجودية أنها تبدأ بدراسة الإنسان ولا تبدأ من الطبيعة أنها فلسفة للذات اكثر منها فلسفة للموضوع لأن الذات هى التى توجد أولاً[٢]. وهذه الذات التى يهتم بها الوجوديون ليست هى الذات المفكرة بل هى الذات الفاعلة. الذات التى تدرك مباشرة وعينا فى فعل الوجود العينى المشخص كما ترفض الوجودية أى اتجاه من شأنه ان ينظر إلى الإنسان باعتباره شيئاً. ومن ثم يرى الوجوديون أن أى بحث فى الحقيقة القصوى لابد أن يشمل عواطف الإنسان ومشاعرة ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصيه لأن الطابع الذى يميز الوجود ومشاكله بأسرها هو العاطفة. فكل مشكلات الوجود عاطفية ذلك لأن الإنسان حين يصبح على وعى بالوجود وعندما يبدأ فى التفكير فى الوجود تبدأ العاطفة على حد تعبير كيركجارد فى الظهور. هكذا كان هجوم الوجودية على الفلسفة التقليدية لأنها اغفلت الإنسان لحساب فلسفة العالم أو فلسفة الآثار العقلية ومن هنا يرى كيركجارد أن الفلسفة لا تنحصر فى ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافيه لموجودات وهمية أو كائنات خيالية بل على العكس من ذلك تتجة إلى كائنات واقعية أو موجودات عينية فليس المهم فى نظر كيركجارد أن نصف الإنسان أو نُفسيره بصفة مجرده، بل المهم أن نعرف هذا الموجود الفردى

---

(١) المرجع السابق.

(٢) سارتر الوجودية مذهب أنسانى، ص ٤٥ ترجمة كمال الحاج منشورات مكتبة الحياة بيروت لبنان سنة ١٩٧٥.

المشخص وأن نلقى بعض الاضواء على وجوده الواقعى. والواقع أن كيركجارد كفيلسوف وجودى لا يهتم بالوجود الخارجى أو العالم الخارجى، ولكنه يركز اهتمامه على الوجود العينى المشخص أو وجوده هو نفسه فهو لا يكترث بالوجود الموضوعى ولا يهتم به فى شئ.

يقول كيركجارد:

«ما الفائدة التى اجنيها إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية، وأى فائدة يمكن ان ترجى إذا ما تناولت بالدراسة والبحث كل المذاهب الفلسفية وأوضحت ما يتضمنه كل مذهب من متناقضات وعدم أتساق؟ ثم ما الفائدة التى تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة بترتيب كافة التفاصيل فى كل واحد، وشيدت بهذا الشكل عالماً لن أعيش بين جنباته»[١].

وعلى أية حال فإن طريق الفلسفة والميتافيزيقيا يختلف عن الطريق الوجودى فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقيا بالاشياء ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الاشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالإشخاص ثم يضمن أشخاص بالأشياء لكى تزداد خبراتهم وتصبح اكثر وضوحا، ثم يعود إلى الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى النوع الصحيح من الذاتية.

ومن هنا فإن الباحث فى الوجودية لا يرى إلا أنها مجرد إتجاه عام لتحليل الوضع الإنسانى بل واتجاه ظل مضمراً حتى بلا أسم. ولم يخرج من الصحائف ويتبد للعيان إلا فى اعقاب الحرب العالمية الأولى[٢].

(١) د/ على عبد المعطى. تيارات فلسفية معاصرة ص ٥٣٠.
(٢) د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٤٩.

ومن وجهة نظرى أن الطريق الفلسفى الذى عنوه هو «قضية الوجود» لأن الوجود فى رأيهم أسبق من الماهية».

ويجدر بنا هنا أن نفرق بين فلسفة الوجود وبين الفلسفة الوجودية بين دراسة الوجود[١] فى الفلسفة التقليدية حتى نهاية فلسفة هيجل وبين دراسة الوجود فى الفلسفة الوجودية. فالوجود عند الفلاسفة الأوائل وحتى هيجل كان هدفاً لتأجيل مذهب أو فلسفة أو فكرة أى كان يعتبر كمن يمهد أرضا للبناء فوقها، وحاول هيجل تفسير الوجود كله بنظام عقلى صارم ولذلك نستطيع أن نقول مع جان فال: «إن هيجل كان آخر فيلسوف من هذا الطراز» أما الوجودية فقد تحولت فيها الفلسفة إلى منهج يصف أبعاد التجربة الذاتية بعيداً عن التصورات الذهنية التى ظهرت عند هيجل بعمق «إذن فبينما كانت الفلسفة القديمة تهتم بالبحث فى الوجود والتعرف على علله البعيدة ومبادئه الأولى وتضحى بالفرد فى سبيل المجموع مثلها فى ذلك مثل فلسفة هيجل[٢] نجد الوجودية المعاصرة وقد انحصر اهتمامها فى الوجود الإنسانى الواقعى المفرد.

وعن أهمية الوجود فى تأصيل الفكر والمذهب يوضح لنا د/ محمد البهى رأيه قائلاً «أن الوجود من أهم أسباب التغاير بين الأديان بعضها مع

---

(١) الوجود فكرة فلسفية قديمة نشأت مع الفكر الانسانى منذ بدأ يعرف الفلسفة. وعلى سبيل المثال أن أقدم ما وصل إلينا هو: الفكر الاغريقى اليونانى القديم وقد ناقش منه فكرة الوجود «المدرسة الآيلية. وهى أولى المدارس اليونانية التى عنيت لهذه المشكلة والتى نهجت المنهج الميتافيزيقى فى الفلسفة وكذلك ايضا ناقش فكرة الوجود الفيلسوف اليونانى أفلاطون وجاء بعده تلميذه أرسطو فأدلى بدلوه فى مشكلة الوجود كذلك. وهكذا أصبحت مشكلة الوجود أو تحليل الوجود أو تعليله هى البداية لكل منطلق فكرى بل وهى الانطلاق الفلسفى فى فكر كل فيلسوف ومن الملاحظ غالبا أنه ما من مفكر يريد أن يدلى بمذهب فى الفلسفة الا وقد اتخذ الوجود منطلقا لتأصيل فكرته وبداية لمذاهبة أو التأسيس الذى يقوم عليه «الوجودية فى الميزان ص ٢١.

(٢) ابراهيم مصطفى. نقد المذاهب الفلسفية ص ٢٣٢.

﴿ ٦٣٨ ﴾

بعض وبين المذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضاً ثم بين الأديان وبين الفلسفيات من جهة أخرى. فالأديان تقرر: تفرقة بين نوعى الوجود والفلسفات قد تقرر ما قررته الأديان». وقد تخالف نظرة الأديان إلى هذا «الوجود»(١).

ويصفها أحد الباحثين فيقول:

«أنها فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير فى الوجود فالوجودية يحياها صاحبها فى تجاربه الحية وما يعانيه فى صراعه مع الوجود فى العالم أما الوجود فنظر مجرد إلى الحياة فمن خارجها وإلى الوجود فى موضوعه. وما كان من الممكن ان تجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التى تحيا الحياة وتجد الوجود لدى بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور، وهم أولئك الفلاسفة الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية وفهم سقراط فى العصر اليونانى والحلاج والسهروردى المقتول فى العصر الإسلامى الوسيط بيد ان ما كان لديهم لا يعدو أن يكون لمعات خاطفة وبوادر لامعة»(٢).

خاصة انتشرت فى ثنايا أتجاهاتهم، ولكنها لا تؤلف تياراً واضحاً يمكن أن نسميه مذهباً أو نظرية ولهذا فإن الأب الحقيقى الأول للوجودية ليس واحداً من هؤلاء بل هو أب الوجودية ومؤسسها الحقيقى «سورين كيركجارد»(٣).

---

(١) محمد البهى – الجانب الإلهى ص ٢٢٥، مكتبة وهبه ط ٦ سنه ١٩٨٢م.
(٢) د/ مصطفى غلوش، ص ١٧. مرجع سابق.
(٣) ولد فى اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨١٣ من أب فى السادسة والخمسين وأم فى الخامسة والأربعين وتوفى فى ١١ نوفمبر ١٨٥٥ عن أثنين وأربعين سنه ونصف لكن حياته رغم قصرها ظلت الينبوع الثرى الدافق الحى للفكر الفلسفى من آخريات القرن الماضى حتى اليوم، وله يدين ليبرز وهيدجر ومارسيل بالكثير من تأملاتهم وموضوعات تفكيرهم. لقد حى حياته وأحال تجاربها إلى أفكارنا نابضة بكل ما يشعر الوجود بكيانه ويربطه بالينبوع الأصيل الذى يستمد منه وجوده. ومن هنا كان الانسان محور فلسفته. على عبد المعطى. تيارات فلسفية معاصرة مرجع سابق.

يقول بوشنسكى:

«أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفى لم يتشكل إلا فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى فى الحضارة الغربية وأن أصوله لا تتعدى كيركجارد[١] وقبل أن أبين فلسفة كيركجارد الوجودية وخصائص فلسفته العينية أتناول أولاً السمات العامة المشتركة بين الوجوديين.

أهم مبادئ الوجودية:

على الرغم من أن الوجودية ليست مذهباً واحداً إلا أن ثمة خصائص عامة أو سمات مشتركة بين الوجوديين يمكن إيجازها فى النقاط الآتية:

أن الوجودية لا تبالى بالماهيات ولا بالمعانى الكلية بل يدور إهتمامها حول الوجود الإنسانى فى واقعة العينى الملموس. والمحسوس فى مقابل التصورات الفلسفية التقليدية التى تجعل الإنسان موضوع علم، بينما نجده فى الفلسفات الوجودية موضوع تجربة، فالوجودية رجوع إلى الوجود الحقيقى الواقعى أعنى إلى الفردى الجزئى[٢].

- تعتبر الوجودية أن للوجود الإنسان خاصية فريدة لا نستطيع أن نصل إليها بواسطة العقل أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجرده. ومن هنا جاء رفضهم البحث عن الحقيقة داخل التصورات العقلية أو محاولة وضعها داخل انساق محكمة البيان.

- تؤكد الوجودية على المسئولية الفردية الكاملة حيث انها تؤمن بأن للانسان حرية كاملة ولن يكون الإنسان انساناً حقيقياً إلا أن يكون شاعراً بهذه المسئولية.

---

(١) المذاهب المعاصرة ص ٢٣٦.
(٢) البيرنصرى نادر - الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها ص ١٠.

- الأخلاق الوجودية أخلاق لا دينية. فلا يقول الوجودى بأى مبدأ أو قاعدة خلقيه فعلى كل واحد أن يضع هو بنفسه قواعده ومبادئه.
- الإنسان فى الوجودية يتعالى على ذاته بحيث لا تقوم الحياة الأخلاقية إلا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار، ويتجاوز ذاته تجاوزاً متصلاً ولكن على الرغم من اشتراك فلاسفة الوجودية فى هذه السمة إلا أن هذا التعالى راسياً نحو الله تعالى، أما الوجوديين الملحدين فإن تعاليمهم افقياً نحو العدم كما هو عند سارتر.
- تناولت الوجودية مجموعة من الموضوعات لم تكن تعالجها الفلسفات التقليدية على النحو الذى نجده عند الوجوديين مثل اليأس والموت، القلق، وغيرها وهى خليط من أفكار ما بعد الحرب والثورة على ثوابت الدين النصرانى(١).
- يميز الوجوديين بين أن يكون الشئ وبين أن يوجد.
- تحلل الإنسان فى الوجودية من كل إلزام قبلى.
- القلق: الوجودى فى قلق دائم وحيرة لا تنتهى لأنه هو الوحيد المسئول عما يؤول إليه أمره ولا توجد أية نظم أو حقائق ثابته على الإطلاق يلتقى عندها الوجوديون.

(كير كجارد) آراوه وفلسفته

بدأ كيركجارد فلسفته بهجوم عنيف على الفلسفة العقلية والفلسفات التى سبقته وهاجم العقل باعتباره ميراثاً للإنسان ويحمل القواعد والقوانين التى تجعل الإنسان يلتزم بقواعد وقوانين الكون والألوهية والعلاقة بينهما. كما أنه

(١) د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم - نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٣٢.

هاجم أصحاب الفلسفة الوضعية العلمية لأنهم فى نظره يمثلون أتجاهاً يقول «بوجود نظام للكون والإنسان يخضع لقوانين معينة ويسير وفقه وأنها قوانين حتمية وهكذا قام كيركجارد بمهاجمة هذين النوعين من التفكير مريداً هز الثقة فيه والسخرية من قوانينه ليصل إلى أمرين:

(١) عندما يهاجم العقل وقوانينه، ويزرع فيه الشك فإن الثقة تنتزع من العقل كمصدر للمعرفة والأمر الثانى: عندما يهاجم العلم والمادى منه بالذات ويصوره على أنه لا يحكم بقانون ولا تلفه علل ولا يرتبط بقواعد ثابتة.

وإذا تصور الإنسان المعاصر هذه الفكرة أى هدم الفلسفة الموضوعية العلمية. بعد ما تصور فكرة هدم الفلسفة العقلية فماذا بقى من طرق للمعرفة والإدراك أمام الإنسان المعاصر بعدما يوزع فى عقله وحسه وعلمه.

لا شك أن كيركجارد عمد إلى ذلك حتى يتسنى له أن يلقى بفكرته من الوجودية لعقل لا يؤمن بنفسه ولا بما حوله.

ومن هنا ندرك أن كيركجارد ألق الإنسان قبل أن يبدأ فى عرض فلسفته لفصيلة البهائم إن صح هذا التعبير أو إلى قطعان المجانين التى لا تدرك من أمر نفسها شيئاً ناهيك عن إدراكها من أمر غيرها[١].

منهجه:

رفض كيركجارد مناهج الفلسفة والعلم والأخلاق والدين كطريق للوصول إلى غايته المثلى فما هو الطريق الذى أرتضاه.

انتهج كيركجارد منهجاً اسماه بالمنهج الذاتى وتمسك به منذ بداية حياته حتى

(١) د/ مصطفى غلوش/ الوجودية فى الميزان - ص ٢٨. طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

آخرها وقد أراد كيركجارد بأتباع هذا المنهج ليعبر به عن مدخل يقف فى مواجهة المدخل الموضوعى ولكل منهما مجاله ودوره فإذا كان العلم والفلسفة يستخدمان المنهج الموضوعى الذى يصلح فى مجالهما فانه لا يفيد فى دائرة الايمان، ومن هنا كان لابد من استخدام منهج آخر هو المنهج الذاتى. فالمنهج الذاتى يتناول الخبرات الشخصية ومسائل الإيمان والأخلاق وإذا كان للاعتقاد دور ثانوى فى مجال المعرفة فإن الاعتقاد يقوم بدورها الحيوى فى دائرة الإيمان لأن يرتبط بالذات الآلهية التى تتجاوز نطاق الإنسان وادراكه[١].

يصور العقاد هذا الطريق فيصور منهجه هذا قائلاً: «إنما نهتدى إلى وجودنا بثورة فى أعماق هذا الوجود نهتدى بصدمة فى عاطفة قوية أو يقظة من يقظات الضمير أو بضربة من ضربات التجارب تفصلنا عن المجتمع الذى نعيش فيه أو يتناول مكاننا منه بالتحويل والتبديل»[٢] ويفهم من ذلك أن منهج الوصول إلى الغاية عند كيركجارد هو:

أن يرد عليه محنه من المحن. أو ضربة من ضربات الحياة وهذه المحنة أو المصيبة أو الصدمة هى وحدها التى يؤمل أن ترد على الإنسان وعيه وتحوله إلى أعماق نفسه وأغوارها وزواياها الداخلية وتملكه بذلك ميزان الحكم والتقدير فيصبح شعوره الخاص كميزان دقيق لا يخطى فلا مناص عنده: من أن يفقد الإنسان وعية عن الوجود الخارجى وعندئذ عند كيركجارد يصبح لوجودنا حرية الاختيار بضربة خاطفة وبلا تردد وهذا الأختيار الحر بين الوعى واللاوعى يجب أن يكون سبيلنا فى كل موقف بين طريقين أو عدة طرق. فيه نقض على الحيرة والتردد إذ التخلص من الحيرة لا يكون إلا بالتردى فى طريق ما فوجودك فى

(١) د/ على عبد المعطى نصوص فلسفية حديثة ص .
(٢) عباس العقاد. المذاهب الهدامه. ص ٦. نقلاً عن الوجودية فى الميزان ص ٢٨.

اختيار ما لا يفسح لك مجال الحيرة والتردد.

حيث أن الحقيقة عنده ذاتية أى منسوبة إلى ذاته فنراه يقول: لابد لى وأنا أعانى الحياة أن أصير أنا نفسى قاعدة لسلوكى بفضل تلقائية عقل وقلب موآختين بالفترة الحق والخير وبهذا تصبح الحقيقة حقيقتى أنا إذ لا وجود لحقيقته بالنسبة للفرد إلا ما ينتجه هو نفسه أثناء العقل إذن الحقيقة فى رأيه لا تنحصر فى منطوق موضوع من موضوعات الفكر أو من حكم نظرى فذلك غير ممكن ويتناقض مع جوهر الحقيقة على حد تعبيره لأنه بذلك تكون الحقيقة شيئاً يمكن أقتناؤه والأمر على النقيض من ذلك فالحقيقة تملك ولا تمتلك فنحن لا نستولى عليها وانما هى التى تستولى علينا فالحياة فى رأى كيركجارد هى والحقيقة شئ واحد وبهذا ربط كيركجارد بين الحياة والحقيقة أو بين الوجود والحقيقة ففى نظره لا توجد حقيقة إلا الحقيقة التى يعيشهاالإنسان(١).

وهكذا ربط كيركجارد بين الحقيقة وبين الحياة التى يعيشها الإنسان مما يدفعنا إلى الحديث عن حياته لما لها من تأثير على أراؤه الفلسفية التى نشأت كما يرى كثير من العلماء من تأمل كيركجارد فى حوادث حياته الخاصة ولا سيما من تأمله فى خطوبته وفى استحالة اتصاله بخطيبته.

فعن طفولته يحكى كير كجارد أنه نشأ فى أحضان أبيه الذى كان عجوزاً فانياً وكان منظره يبعث فى نفس ابنه القلق والحزن والكآبة والعطف والحب والرثاء فقد كان أبوه يشعر بذنب دفين فى أعماقه نتيجة تطاوله ذات مرة على الله كان يعتقد بأن عقاباً سيحل بابنه سورين ولقد رباه على خلاف

(١) د/ على عبد المعطى - نصوص فلسفية حديثه - ص ٩١.

أخوته الأخريين تربية دينية قوية كشف الأب للابن وهو لا يزال صبياً عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التى قدر لسورين أن يحملها فى جنبات وجدانه. فى هذا الجو الكئيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة كان على سورين أن يتطبع بطبائع ثلاثة كان لها أكبر الأثر على حياته، واصطبغت بها كل كتبه ألا وهى الكآبة والجدل والخيال.

وحاول كير كجارد وهو فى سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الخيالى الكئيب الذى ورثه عن أبيه. فثار على الحياة الروحية. وأقبل بكل قوة على نقيضها على حياة اللهو والشهوات والملذات، فأهمل دراسته واتخذ من (دون جوان) مثله الأعلى وهو الذى يرفع شعار تمتع بالحاضر وتلذذ بكل ما هو حسى. وفى هذا النوع من الحياة هو ما أسماه بالمدرج الحسن لا يتخذ الإنسان قراراً، ولا يعترف بواجب بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة. ها هنا يتبين سورين أن الانخراط فى الحياة الحسية والانغماس فى الشهوات والإقبال على المذات جعلته يفقد ذاته ويقضى على اختياراته. ومع ذلك لم تخلصه من كآبته بل زادته كآبة وقلقاً بل ويذكر فى يومياته أن سعادته فى المدر الحسى كانت سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاماً عميقة وكآبة دفينة[1] يقول سورين.

لقد ولدت كهلاً حين أتيت إلى الوجود ولكن يعزى إلى الفضل فى إخفاء أحزانى بسعادة ظاهرة. وها هنا ينتقل من المدرج الحس المادى إلى المدرج الأخلاقى عله يجد فيه علاجاً لحالته. وفى ليلة الثامن والتاسع من أغسطس عام ١٨٣٨ توفى أبوه وفسر سورين موت أبيه بقوله «لقد توفى أبى قبل أن يتم العقاب حباً لى وذلك حتى أتحمل وحدى العقاب» ها هنا يعود

(١) على عبد المعطى - نصوص فلسفية حديثة - ص ١٠٦.

كيركجارد إلى دراساته اللاهوتية بعد أن أهملها أمداً طويلاً، وفى الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق فى شهادة علم اللاهوت التى تؤهله لأن يكون راعياً دينياً.

وثمة حدث جلل فى حياة سورين كان له أبلغ الأثر وأعظمه على فكره وفلسفته ألا وهو خطيبته لريجينا أولسن فلقد أحبها حباً ملك عليه كل مشاعره، وتقدم لخطبتها وتم له ما أراد لكنه سرعان ما وجد نفسه فريسة لوساوس لا تنتهى، فهل يحق لإنسان مكتئب مثله يحمل سراً كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة؟ ومن ثم كان على كير كجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحياً بريجينا كما ضحى إبراهيم بابنه إسحاق من قبل. وبعد فسخ الخطبة غادر الدنمارك والقلق واليأس والآلام تغمره وتزرع فى نفسه أمالاً عجيبة أنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف، ودعا كير كجارد هذه العطية المضاعفة باسم التكرار حتى علم بما لم يتوقعه فقط وهو زواج ريجينا من معلمها فانفجر فى ثورة احتقار للمرأة عامة إذ لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى. ها هنا يتطلب التكرار عنده إلى تكرار روحى وها هنا يدرك أنه مخطئاً عندما ظن أن إبراهيم أو أيوب قد جرب التكرار فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبه روحيه بها يستعيد الإنسان ذاته المفككة.

هكذا يتأدى كيركجارد من تجربة خطبته وفسخها إلى مفهوم فكرى أثر فى آرائه أبلغ التأثير وهو مفهوم التكرار وكلمة تكرار[1] تعنى الأخذ مرة

(١) التكرار بالدانماركية الأخذ مرة ثانية بحيث نجد أنفسنا أمام شئ ما قد افتقدناه ثم يلبث أن نأخذه مرة ثانية أو نسترجعه وهذا الشئ الذى نأخذه مرة ثانية هو أنفسنا وليس شيئاً آخر والإنسان على حد توكيد كيركجارد لا يستطيع أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين. ولعل هذا هو ما يقصده كيركجارد من قوله أن الأبدية هى التكرار الحق.

ثانية وهذا الشئ الذى نستعيده إنما هو أنفسنا وليس شيئاً آخر ولا يستطيع الإنسان فى رأى كيركجارد أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين.

يتبين لنا من خلال حياة كيركجارد أن الحياة مدارج ثلاثة أو مراحل ثلاث يتحقق بها وجود الأوحد ومن السهل علينا أن نميزها بوضوح فى حياة الإنسان ويتمثل فى:

(١) المدرج الحسى: وهو يتعلق بكل ما هو حس.

(٢) المدرج الأخلاقى: وهو يتصل بتحقيق الخير والمبادئ الأخلاقية والقدرة على اتخاذ القرار والاختيار بعد أن يكون الإنسان قد تحرر من أغلال المدرج الحسى الذى يخضع فيه تحت سيطرة الشهوات الحسية والمادة العمياء.

(٣) المدرج الدينى: وهو الذى نخاطر فيه بالقفز فى المجهول الذى يقضى على القلق واليأس بفضل الإيمان بالله وهكذا يقسم كيركجارد الحياة إلى مدارج ثلاثة المدرج الحسى والأخلاقى والدينى والدينى. وهذه المدارج وإن كانت منفصلة بعضها عن بعض إلا أنها تقضى ببعضها إلى البعض فهى تشكل فيما بينها نظاماً مرتباً يبدأ بالمدرج الحسى، مروراً بالمدرج الأخلاقى ومنتهياً بالمدرج الدينى[1].

المرحلة الأولى: المرحلة الحسية وشلل الإرادة هى السمة المميزة لهذه المرحلة فالفرد الموجود فى هذا المجال تنقصه الإرادة الأخلاقية لذلك تعوز الفرد القدرة على اتخاذ أى قرار اخلاقى لأن القرار الأخلاقى يقتضى الاختيار الأخلاقى وهو يختلف تماماً عن الاختيار الحسى بل ان الاختيار الحسى لا

(١) د. عبد المعطى - نصوص فلسفية حديثة ص ٩١.

يسمى اختياراً والاختيار الصحيح هو الاختيار الأخلاقى. الاختيار الحسى أختياراً مباشراً. أنه يفقد مغزاة فى التنوع والتعدد، حيث أن انسان هذا المدرج يبحث عن اللذة ويتطلع إلى المتع الحالية فى الحياة.

ومن هنا تتصف الحياة فى المدرج الحسى بأنها حياة اللهو والشهوة. بحيث ينحصر أهتمام الإنسان فيها على كل ما يحقق له اللذة الحسية والمتع الوقتية. ويصور لنا كيركجارد والحياة فى المدرج فيرى أن الإنسان فى المرحلة الحسية يتصل اتصالاً لا مباشرة بالطبيعية الخارجية والمحسوسات الموضوعية ويفكر بطريقة موضوعية فى العالم والوجود دون أن يعى وجوده العينى المشخص ودون أن يعطى أدنى اهتمام للجانب اللامتناهى أو الروحى فيه... وهو فى شدة أستغراقه فى ملذاته وشهواته وفى غمرة ممارساته الحسية، يتحول إلى شيطان عربيد لا يعترف بقانون ولا يهتم بأخلاق، ولا يبالى بأى قواعد.. وينتهى به الأمر إلى خواء وعدم يقضيان على آمنه، ويؤديان به لا محالة إلى يأس رهيب وقلق مخيف. ولكن ما الحل وكيف يستطيع انسان هذا المدرج أن ينجو بنفسه من هذه الحياة الكئيبة وأن يقضى على يأسه وأن يتخلص من قلقه(١).

يجيب كيركجارد بأن السبيل إلى ذلك يتم يقفزه بقفز بها من سجن المدرج الحسن إلى رحابة المدرج الأخلاقى.

ولكن الإنسان لا يستطيع حسب رأى كيركجارد أن يبقى فى المدرج الأخلاقى - لأنه لو بقى فيه دوما. فإن هذا يشير إلى كونه حائزاً على قدرة عالية من الاكتفاء الذاتى وتبعاً لذلك يكون مسئولاً مسئولية فردية مطلقة عن

(١) عبد الرحمن بدوى «دراسات فى المذاهب الموجودية ص ٤٨ سنه ١٩٦٦.

أشياء خارجة عن ارادته. وفى نفس الوقت يعالج نفسه بوصفه سيداً على مصيره، ومن ثم تأتى المرحلة الثالثة أو المدرج الثالث وهو المدرج الدينى الذى يتمثل فى الايمان بوجود حى مشخص بيننا[١].

ولكن إذا صح لنا ان نستبعد من المدرج الحسى الاختيار الأخلاقى أو الاختبار بالمعنى الدقيق على حد تعبير كيركجارد فهل معنى هذا أن المدرج الحسى خالى من كل اختيار ومن ثم يصطبغ بصبغة ضرورية صرفه لا مجال فيها لاختيار أو الحرية؟ الا نجد عند رجل الحواس اختياراً؟ الا نجده عند حرية؟

الواقع اننا نرى فى هذا المدرج الحسى رغم افتقاره إلى الاختيار بالمعنى الدقيق اختياراً وبالتالى حرية من نوع خاص حرية واختيار تختلف طبيعتها عن طبيعة الحرية والاختيار الاخلاقيين.

فانسان المدرج الحسى فى بحثه عن اللذة يبحث عن أكثر الاشياء لذة وبالتالى فإنه يختار اكثرها لذة إلا أن هذا الاختيار الحسى ليس اختياراً بمعنى الكلمة لأنه اختيار يعتمد على الحواس علاوة على ذلك فإن هذا الاختيار الحسى هو اختيار نسبى.

وعندما لا يختار الإنسان بصورة مطلقة فأنه يختار لمدة لحظة واحدة فقط وبالتالى فإنه يستطيع ان يختار فى اللحظة التالية شيئاً مختلفا[٢].

ولعل السبب الذى يجعل الذات عاجزة فى المدرج الحسى عن الاختيار الأخلاقى أو الاختيار بالمعنى الدقيق، يرجع إلى أن الذات فى هذه

(١) د/ على عبد المعطى. مرجع سابق ص ٣٥٦.
(٢) المرجع السابق.

المرحلة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة فليست الذات مجموعة متجانسة بل أنها علاقة، وتتمثل عناصر هذه العلاقة فى التقابل بين المتناهى واللا متناهى، الزمانى والابدى الحرية والضرورة. ففى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات ان تدرك نفسها على حقيقتها، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة ومن هنا لا نستطيع ان نجد فى المرحلة الحسية ما يسمى بالاختيار الحقيقى(١).

ومن ثم فلكى يقوم الإنسان بالاختيار الحقيقى وهو اختيار ذاته لابد له من الانتقال من المدرج الحسى إلى الأخلاقى. ومثل هذا الانتقال لا يتم الا عن طريق اليأس ذلك لأن الإنسان الذى يحيا فى المدرج الحسى ينشد اللذة والتمتع بالشهوات الحسية كما رأينا من قبل إلا أنه لا يلبث أن ييأس من تلك الحياة. وعن طريق اليأس ينتقل الفرد من المدرج الحسى إلى المدرج الأخلاقى الذى يستطيع فيه أن يختار ذاته.

ولهذا يأخذ كيركجارد على هيجل كونه لم يلتفت إلى المنابع الوجودية لليأس بل قام بافناء الذات وادخلها فى حتمية ميتافيزيقية وجعلها مجرد مقولة فى المخطط النسقى العام وصار اليأس بل وكل المشكلات الوجودية أمور عقلية لا يشعر الإنسان خلالها بالشقاء ذلك ان له مكاناً محتوماً ووظيفة فى الكل الهيجلى.

ولهذا يرى كيركجارد أن هيجل شأنه شأن الطبيب الذى يقتل مريضه بالدواء وهو فى نفسه يقتل الحمى معه. ذلك لأن هيجل يسعى لحل مشاكل الوجود الإنسانى ولكن فى إطار الضرورة المنطقية(٢).

(١) سعد عبد العزيز حياتر – مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ص ١١٢ – ١١٣.
(٢) د/ على عبد المعطى. نصوص فلسفية حديثة ص ٢٧١.

المرحلة الأخلاقية:

وهو مدرج وسط يسبقه الحس ويتلوه المدرج الدينى. فإذا كان الإنسان فى المدرج الحسى لا يتخذ قراراً ولا يعترف بواجب بل أنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة، فإن السمة الأساسية التى يمتاز بها الإنسان الذى يحيا فى المدرج الأخلاقى هى إتخاذ القرار والاختيار فالإختيار مقولة اخلاقية صرفه لم يعهدها من قبل رجل الحواس، ومن ثم يصل كيركجارد إلى المرحلة الأخلاقية عن طريق ادخاله المقولة الاختيارية إذ أن حقيقة الاختيار هى التى تشكل المرحلة الأخلاقية، والواقع إن اليأس الوجودى الذى لمسناه كنتيجة لحالة الإنسان فى المرحلة الحسية والذى يستمر كمرضى حتى الموت يحمل فى طياته أسس علاجه أن غرق سفينة الحياة الحسية يمكن أن يعنى نمو وظهور الحياة الأخلاقية ومن هنا فإن المدرج الأخلاقى يوجد حسب تفكير كيركجارد حينما يصبح الاختيار الحق ممكناً وعلى ذلك فإذا اختار الإنسان اليأس فأنه يكون قد اختار ذاته فى وجودها الأبدى. أما إذا ظل فى حالة الحياة الحسية وحدها فإنه سيبقى أسير وجوده المتناهى[1].

ويظل المرء فى المدرج الأخلاقى إلى أن يدرك عظم خطيئته بحيث يعتذر على المبادئ الأخلاقية والقوانين الاجتماعية أن تحلها له، ومن ثم يكون على الإنسان أن يقفز إلى الهاوية، أو أن يقفز بين يدى الله، حيث يضع خطيئته أمام الله الذى هو الأبدية. ومن ثم تنقلب الخطيئة من خطيئه إلى اثم وبهذه القفزة ينقل الإنسان من المدرج الأخلاقى إلى المدرج الدينى.

ولا يعنى الانتقال إلى المرحلة الأخلاقية تلا شئ الوجود الحسى تماما

(١) المرجع السابق ص ٢٧٢.

أنه باق ولكن فى حدود النسبى ويتوافر لدينا فى المرحلة الأخلاقية العنصر المفقود فى المرحلة الحسية وهو الإرادة القوية الإرادة الأخلاقية وهنا يكون الوجود معناه الاختيار الأخلاقى واتخاذ القرار فاتخاذ القرار والحسم فيه من صميم الذاتية والاختيار الأخلاقى هو اختيار المطلق ولهذا فإن الاختيار المطلق كمقوله وضعت بين الحياة الحسية والحياة للاختيار. لأننى فى الاختيار لا أختيار بين الخير والشر بل اختيار الخير والخير هو ذاتى هو حريتى وعندما اختار ذاتى بشكل مطلق فاننى اصنع الاختلاف المطلق بين الخير والشر والخير هو الحرية هو ذاتى أننى أحارب من أجل الحرية من أجل المستقبل من أجل أما – أو، وذلك هو الكنز الذى يقول كيركجارد أنه يكشفه لمن يحبهم فى العالم هذا الكنز مطبوع فى ذاتك الداخلية لذلك فإن الأخلاق ليست مجرد قانون أخلاقى عام مفروض على الذات من الخارج وهى مجبرة على الالتزام به بل هو فى الداخل هو صميم الذاتية. ولما كان الأخلاق خاضعة لجدل الذات وكانت مهمة الحياة لكل فرد أن يصير ذاتاً فإن كل ذات سيصبح بالنسبة لنفسه النقيض التام لما هو عام. وهنا يظهر الصراع بين القانون الأخلاقى العام ومطالب الفرد فإن خضعت مطالب الفرد للقانون الأخلاقى العام صار المجال الأخلاقى عقبة فى طريق التفرد أو طريق الايمان الذى يتطلب مجاوزة ما هو عام فلا يكون الفرد شيئاً يشبه الذات أو ذات أو فرد من النوع بل ذاتاً أو فرداً أو حداً فالأخلاق هى رفقته إلى الله[1].

المرحلة الثالثة:

هى المرحلة الدينية وهى تقوم على فكرة الاوحد. ويهمنى هنا أن نشير إلى أن الانسان الذى كان يتمتع بحرية كاملة وباختياره فى المدرج

(١) المرجع السابق.

الأخلاقى فإنه بانتقاله إلى المدرج الدينى لا يفقد هذه الحرية وذلك الاختيار بل أنه يظل فى هذه الحرية وأن اختلف معناها عن الحرية من الناحية الأخلاقية وإذا كان الإنسان فى المدرج الدينى يحاول أن يكفر عن نفسه فما ذلك إلا لكى يحتفظ بحريته ولا شك أن فعل الايمان نفسه فعل حر وبالتالى فإن الفرد يصل إليه باختيار حر ايضاً وهذا ما يؤكده كيركجارد بقوله الاختيار شئ عظيم لا تستطيع أن تتخلص منه أبداً فهو يبقى معك وإذا لم تستعمل يصبح لعنه أنه ليس أختياراً بين الأحمر والأخضر وليس بين الفضه والذهب بل هو أختيارين الله والعالم.

وليست مدارج الحياة الثلاثة عند كيركجارد مراحل متصله بعضها بعضاً بحيث يقضى كل مرحلة منها إلى المرحلة الأخرى فى تسلسل وانتظام ضرورى كذلك لا يتم الانتقال فى مرحلة إلى أخرى بالتدريج، وإنما يتم هذا الانتقال عن طريق القفز فتاريخ حياة الإنسان لا يسير سيراً طبيعياً مستمراً من لحظة إلى أخرى، وإنما يتشكل هذا التاريخ من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال فكل حركة إنما تنشأ من خلال الطفرة إذا لا يوجد أدنى أتصال فى مجال الوجود العينى المشخص ولكن الأتصال لا يوجد إلا عن طريق كل ما هو مجرد فالأفكار المجردة هى وحدها التى يمكن جمعها والتأليف والربط بينهما. وتكون سلسلة متصلة الحلقات أما اللحظة النفسية أو الحالة الوجودية المشحونة بالعاطفة فإنها غير مرتبطة بلحظات سابقة أو بلحظات لاحقة[1]. وهكذا يصبح الاختيار المقولة الأساسية للمفكر الأخلاقى حيث أن الذات باختيارها تنتقل من المدرج الحسى المتسم بعد اتخاذ قرار إلى

(١) د/ على عبد المعطى/ تيارات فلسفية معاصرة ص ٥٢٩ دار المعرفة الجامعية سنه ١٩١٤.

﴿ ٦٥٣ ﴾

المدرج الأخلاقى المتميز بالألتزام. إذ أنه يحرر الذات عن مباشرة اللـذة ومـن مباشرة التأمل ويجعل من الممكن اكتشاف الذات الحقة. وبالتالى هـذا الاختيـار نقيض الحرية.

نلمس مما تقدم الظروف التى واكبت حياة كيركجارد والتى تتمثل فـى سر أبيه ونوع تربيته له، وأيضاً خطبته لريجينا وفسخة خطوبته منها قد أثرت أبلغ الأثر على عقلية كيركجارد ولعبت دوراً هاماً وحيوياً فى تكون شـخصيته وتشكيل فلسفته فكانت أفكاره وفلسفته ترجمه صادقة وتعبيراً حقيقياً عن حياتـه الخاصة. فمن تأملاته لذاته واستبطانه لمكنونات نفسه كان يعرض لنا مفهومـه عن الجدل فجاءت كتاباتـه معبرة عـن نبـض حياتـه بكـل مـا فيهـا مـن عينيـة وخصوصية.

يقول كيركجارد:

«ان كتاباتى بأسرها ليست إلا تعبيراً صادقاً عن حيـاتى الخاصـة»[1]، وانـه علـى خـلاف غيره مـن الوعـاظ ففـى حيـن يكرسـون جهدهـم بمخاطبـة الآخرين، فإنه يتحدث إلى نفسه وحدها ومن هنا انكب كيركجـارد علـى نفسـه يحللها ويدرسها بالاستبطان والتشريح النفسى الدقيق، ذلك لأن مـا يتطلـع إليـه هو معرفة ذاته وهذا أيضاً ما يصبوا إليه من الآخرين.

ينصـب اهتمـام كيركجـارد اذن علـى الوجـود الذاتـى العينـى للإنسـان المشخص لا الوجود بصفة عامة، ومثل هذا الوجود الذاتى يسـتلزم كذلـك إلـى مفكر ذاتى يعيش ويستشعر ما فيه من تناقض يقول كيركجارد:

«وما يحتاج إليه هذا المفكر الذاتى هو الخيـال والوجدان والجدل فـى

(١) المرجع السابق.

الحياة الداخلية مع الانفعال والعاطفة»[١].

وقد انتهج كما ذكرت سابقاً منهجاً اسماه بالمنهج الذاتى وتمسك به طوال حياته.

أهم قضايا الفلسفة العينية الكيركجاردية:

تعتمد وجودية كيركجارد على مبدأ أساس ينادى بأن وجود الإنسان هو ما يفعله فأفعال الإنسان هى التى تحدد وجوده، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله وهو ما يعنى أهتمام كيركجارد بالإنسان المشخص العينى الذى يعيش الحياة ويخبرها من معاناة شخصية وليس الإنسان المفكر الذى تقتصر حياته على المتأمل وعلى التصورات العقلية المجردة[٢].

والواقع أن الوجودية تنظر إلى الحياة على أنها عملية نشاط وحركة متصلة تقوم على اتخاذ القرارات وكل قرار هو فى آخر الأمر شخصى وفردى وأن كلاً منا ليختار حياته بتلك السلسلة المستمرة من القرارات والاختيارات التى يتخذها على الدوام ومن هنا اختيار الذات:

الاختيار والحرية:

يعلق كيركجارد أهمية كبيرة على مقولة الاختيار لصلتها القوية بالحرية فأعظم شئ منح للإنسان هو الاختيار والحرية لذلك كان الوجود الحق هو الوجود القائم على الاختيار والحرية وهو ما يعنى أن توجد هو أن تختار ومن ثم فالمجرد لا يوجد طالما أنه لا يختار، وإنما ما يوجد هو الفرد المشخص العينى الذى يختار بعواطفه[٣] ويبرهن كيركجارد وعلى الضد من الفكر المجرد من أن الوجود نقطة البداية قائلاً:

---

(١) المرجع السابق.
(٢) حبيب الشارونى - فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ص ٦٣.
(٣) نصوص فلسفية حديثة ص ١٠٣. مرجع سابق.

نحن لا نستطيع أن نبرهن على أن الحجر موجـود ولكـن لا يمكـن أن نقول أن هذا الشئ الموجود هنا أو هناك هو حجر».

يميز كيركجارد هنا بين أن يكـون الشـئ وبيـن أن يوجـد فـالحجر فـى زعمه قد يكون ولكنـه لا يوجـد وذلـك لأن الحجـر لا يوجـد إلا خـارج العمـل الذهنى الذى يجعله موجوداً أو يمنحه صفة الوجود فليس الوجـود فـى الحقيقـة حالة واقعة ولكنه فعـل وعمـل أنـه الانتقـال نفسـه مـن الأمكـان إلـى الفعـل أى الانتقال من حالة سابقة إلى حالة جديدة كانت فى عالم الامكـان قبـل أن تحقـق وجودها العقلى فالإنسان موجود لأنه فـى حالـة انتقـال دائـم مـن الامكـان إلـى الفعل ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجـود، بـل هـو كـائن لأنـه يفقد القوة على الانتقال من الامكان إلى الفعل إلا بفضل الذهن الإنسانى فنحـن ننسـب الوجـود إلـى الاشـياء ولكـن الواقـع أن الأشـياء لا توجـد الا بفضلنـا أن أدراكنا لهـذه الأشـياء هـو الـذى يضعهـا عنـد عتبـه الوجـود الحقيقـى، ووعينـا لوجودنا شرط وجود العالم باسره[1].

وعلى ذلك فالكائن الموجود الذى يختار مصيره بارادته ويمـل حريتـه دون ضغط أو اكراه هو الكائن الذى تتمثل فيـه صفـة الوجـود الحقيقيـة إلا أن الإنسان حينما يختار فإنه يختار أو يفاضل بين هذا الشئ أو ذاك بل يختار ذاته هو فهو اختيار الذات لذاتها لكى تحقق امكانياتها ووجودها.

يقول جان قال:

الوجود هو الاختيار وهو يتمثل فـى اختيـار الـذات ولا يعنـى ذلـك أن تختار حالة وجودية خاصة ثم نتوقف عـن فعـل الاختيـار فـإذا قمنـا بذلـك فقـد

(١) المرجع السابق.

﴿ ٦٥٦ ﴾

انتفت عنا صفة الوجود وأصبحت لنا خصوصية المستنقع الساكن المميت وفقدنا بالتالى وجودنا[١].

يقول كيركجارد:

ليس المهم هو أن يختار الإنسان وإنما المهم هو أن يفعل ما يختاره، وهكذا يختار ذاته، فالشعور والإرادة متوحدان من الناحية الداخلية فإن نمتلك ذاتا هو أن تكون ذاتا وهذا ما تتطلبه منا الأبدية[٢].

ولكن علينا أن نسأل ما الباعث على الاختيار ولماذا نقوم بفعل الاختيار؟ يرى الوجوديون أن الإنسان يضطر إلى الاختيار لأنه لابد أن يفعل، إذ الفعل هو معنى الوجود، وبغيره لا يوجد الفرد، ولكى يفعل لابد أن يختار. ولما كان الاختيار يستلزم وجود الامكانيات، فالاختيار هو اختيار بين امكانيات ولكن الإنسان حينما يختار لا يستطيع أن يختار كل أوجه الامكانيات العديدة الموضوعة أمامه بل لابد أن يختار واحد منها أو أكثر.

ففى هذا الأختيار يجازف الإنسان باختيار هذا الوجه أو ذاك إذن فالاختيار ضرورى لإمكان الفعل لكن الاختيار معناه نبذ إمكانيات أخرى موضوعة أمام الإنسان ولهذا كان الاختيار ينطوى على مخاطره لأن المرء يجازف باختيار وجه أو وجهين من أوجه الممكنات العديدة، ولهذا أيضا يبقى نوع من العدم فى داخل نسيج الذات تمثله هذه الإمكانيات التى لم يستطع أن يحققها ومن هنا قال كيركجارد إن الاختيار يجر إلى الخطيئة وإلى المخاطرة، والمخاطرة بطبعها تؤدى إلى القلق: قلق على الإمكانيات عامة، وقلق «من»

(١) جان فال؛ ما هى الوجودية، ص ١٩ ترجمة عبد المنعم الحنفى طبعة مكتبة مدبولى القاهرة سنه ١٩٧٧.

(٢) د/ على عبد المعطى. نصوص فلسفية - مرجع سابق.

الوجه الذى اختاره الإنسان منها فهذا قلق من وقلق على ولهذا وضع كيركجارد الأسس الأولى للوجودية فالانسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة هى المقومات الجوهرية لوجودة والحرية والمسئولية والاختيار هى المعانى الكبرى فى حياته(١).

وتؤكد الوجودية على المسئولية الفردية الكاملة. ولا يمكننا أن نتحلل من المسئولية، ذلك لأن الاختيار هو اختيارنا وهو اختيارنا وحدنا.
والواقع أن الوجودية تؤمن بأن للإنسان حرية كاملة، بل حرية مسئولة، وترى أن الإنسان لا يكون انساناً حقيقياً إلا إذا كان شاعراً بهذه المسئولية الكاملة وبكل ما تتضمنه من نتائج.

ويؤكد كيركجارد أن الحرية ليست هى التخلص من الضرورة والقانون بل على العكس من ذلك فإن القانون هو الذى يمنح الحرية للفرد، وبدون هذا القانون لا يكون للحرية أدنى وجود فى ذلك فنراه يقول:

«القانون وحده هو الذى يمنح الحرية، وأسفاه فنحن نعتقد غالباً أن الحرية توجد وأن القانون هو الذى يقيد الحرية، ومع ذلك فالحالة غير هذه تماماً وبكل سهولة ويسر لا توجد الحرية بدون القانون والقانون هو الذى يمنح الحرية»(٢).

وهكذا نرى كيركجارد يربط الحرية بالإلزام والضرورة فليست

(١) د/ عبد الرحمن بدوى/ دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ١٨. ط ٣ سنة ١٩٧٣ دار الثقافة بيروت.
(٢) سعد عبد العزيز - مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ص ٨٣/ ٨٤. مكتبة الانجلو المصرية سنه ١٩٧٠.

الحرية فى النهاية فى رأية حرية مطلقة بل أنها لا تقوم إلا فى الخضوع للقانون والإلزام وفى ارتباطها بها بطريقة تجعل الحرية فى الاختيار وتبلغ أوج درجاتها فى ضرورة هذا الاختيار»[١].

فالحرية فى الفلسفة الوجودية ترتبط بالمسئولية والإلتزام. لأنه مادام الإنسان حراً فى اختيار أفعاله وغاياته فلابد أن يتحمل مسئولية هذا الاختيار ومسئولية مما ينتج عنه. ولا تقتصر مسئولية الفرد فى رأى كيركجارد على أفعاله الخاصة به وحدها ولكنه مسئول ايضاً عن الآخرين المحيطين به بل مسئول عن المجتمع الإنسانى كله.

وليس هذا فحسب بل يربط كيركجارد بين الحرية والدين فيذهب إلى أن الإيمان نفسه فعل حر فهو يرى أن الإيمان لا يكون له أن لم يكن بذلاً خالصاً من الإنسان فى حقيقية الفردية لله. ونحن إذ نقوم بالإيمان وننظر إليه بوصفه المبدأ الهاوى فى حياتنا فإن هذا يعتمد على فضل الله بطريقة يستخدم فيها حريتنا أيضاً لذلك فالايمان هبه ومسألة اختيار حقاً»[٢].

وعن العلاقة بين الله والإنسان يرى أنها علاقة حرة بدونها تستحيل الحياة الأخلاقية والدينية وإذا كان الدين جاء بالمساواة بين الناس أمام الله فأنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا أنه يؤكد مساواتنا دون أن يحطم حريتنا.

وفى النهاية نستطيع أن نقول:

ان الاختيار يقتضى الحرية فلا اختيار حيث لا حرية فالذى يختار هو الإنسان الحر، فالموجود الحر عند كيركجارد هو الذى يختار وبدون هذه

---

(١) د/ محمد غلاب الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة ص ٢٨/٢٧. طبعة القاهرة سنه ١٩٦٦.

(٢) عبد الرحمن بدوى – دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٢٣. مرجع سابق.

الحرية ينعدم معنى الاختيار والشرط الأساسى الذى لا غنى عنه بكل فعل هو حرية الموجود الفاعل. ومن هنا وتمشياً مع فكرهم يتضح أن الوجود الإنسانى وجود حر بل أن الوجودية وحدت بين وجود الإنسان وحريته ومن ثم كانت فكرة الحرية فكرة أساسية فى الفلسفة الوجودية. حيث أن الفكرة الرئيسية الأولى فى الفكر الوجودى هى أسبقية الوجود على الماهية تقوم على أساس الحرية وتبين لنا بعد ذلك أن الحرية هى الوجود الإنسانى نفسه وليست صفة من صفاته تضاف إلى وجوده[١] ويمكن القول بأن الحرية قد ارتبطت عند كيركجارد بهذا الموجود حتى أصبحت جوهر الإنسان وماهيته ومن ثم احتلت فكرة الحرية مكان الصدارة فى فلسفة كيركجارد ثم فى فلسفة تلاميذه فيما بعد حتى أصبحت السمة الأساسية للفلسفة الوجودية[٢].

الحقيقة والوجود:

انتهينا مع كيركجارد إلى أن الوجود هو اختيار ووجدان وصيرورة هو إذاً ذاتية والذاتية هى الحقيقة وهنا يربط كيركجارد بين الحقيقة والوجود ويبدأ بطرح تعريفاً للحقيقة باعتبارها التوافق بين الفكر والوجود وهذا التوافق يمكن أن يكون على مستوى الفكر وعلى الوجود ويميز كيركجارد بين مستوى التوافق بين وجهة النظر المثالية ومستواه من وجهة النظر التجريبية فمن الناحية التجريبية تعتبر الحقيقة توافق الفكر والوجدان ومن جانب المثالية تعتبر الحقيقة توافق الوجود والفكر. ونقد كيركجارد لهيجل ينصب على نقده لوجهة النظر المثالية فى تصور الحقيقة حيث التركيز على هوية الفكر والوجود فى الفكر الخالص بينما يرى كيركجارد أن هوية الفكر والوجود لا

(١) سعيد عبد العزيز حباتر - مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ص ٤٣/٤٤ عبد الرحمن بدوى - دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٢٣.
(٢) المرجع السابق ص ٦١.

تقوم إلا فى الواقع الابدى لله حيث الحقيقة حقيقة انطولوجية يدركها العقل الألهى وحده وهذا النوع من الحقيقة هو الكمال الحقيقى لله ولكن هيجل يعتبر هذا النوع من الحقيقة فى متناول الإنسان يرفض كيركجارد هوية الفكر والوجود ويصر على التميز بين الذات العارفة والموضوع إذ ليست الحقيقة هى التطابق بين الذات والموضوع بل هى قائمة فى علاقة الذات بهذا الموضوع أو هى ذاتية العلاقة وبمعنى أوضح كيفية العلاقة لذلك يناقش كيركجارد طريقتى التفكير الذاتى والموضوعى ليحدد أى الطريقين هو طريق الحقيقة أن التفكير الموضوعى يؤدى إلى التناقض القائل أن الموضوعى فقط هو الموجود بينما الذات قد تلاشت لتصبح الشكل الموجرد فقط للموضوعية المجردة، والتفكير الذاتى يوجه كل اهتمامه على داخلية الذات ولا ينسى للحظة واحدة أن الذات هو الفرد الموجود وأن كان تصور الحقيقة على أنها هوية الفكر والوجود هو وهم التجريد وطالما أن العارف فرد موجود فالحقيقة بالنسبة له لا يمكن أن تكون هوية الفكر والوجود ذلك أنه يعيش متزمناً بالزمان[1].

وعلى هذا فالحقيقة هى العلاقة بين الذات والموضوع أن الحقيقة عند كيركجارد حقيقة وجودية تقوم على الذاتية وفى إطار الذاتية يتحدد الأختلاف بين طريقتى التفكير الذاتى والموضوعى. فإن كان التفكير الذاتى يتجه إلى داخلية الذات ويبلغ اقصاها فى الوجدان وهو التعبير الاسمى عن الذاتية. فإن التفكير الموضوعى يتوجه مباشرة للحقيقة كموضوع يتعلق به العارف ويطرح كيركجارد مثالاً يوضح فيه الأختلاف بين التفكير الذاتى والتفكير الموضوعى

(١) عبد الفتاح الديدى – الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ص ١٦. مكتبة الانجلو سنه ١٩٧١.

﴿٦٦١﴾

بصدد الحقيقة فيقول:

إذا أفترضنا إنساناً يعيش فى عصر المسيحية ويذهب إلى بيت الله بتصور وعلم حقيقى عن الله الحق ولكنه يصلى بروح مزيفة أو دون إيمان عميق. وافترضنا عابداً يعيش فى مجتمع وثنى ويصلى بوجدان لامتناه وعينان متجهتان صوب الوثينه فإين تكون الحقيقة إذن الم يصل الوثنى بحق صلاة حقيقية مع أنه يعبد صنماً فوجد الآله الحق. بينما يصلى الآخر صلاة زائفة لآله حقيقى وعلى هذا فهو فى الحقيقة يصير صنماً. وهنا يبدو عنصر الوجدان هو الحد الفاصل بين الاثنين. به استطاع الوثنى أن يدرك الآله الحق بينما الآخر قد فقد الآله الحق وصار كأنه يعبد صنماً لهذا فإن الوجدان هو عماد الذاتية عليه يقوم الفارق بين الذاتية والموضوعية وغياب الوجدان يمثل صعوبة للباحث عن الحقيقة للفرد الذى يبحث عن الله بطريقة موضوعية. لأن الآله هو ذات ولهذا يوجد فقط بالنسبة للذات فى الداخل بل فضل الوجدان والعاطفة اللامتناهية للداخل يكون الله فى كل لحظة معه وعنده فالوجدان هو الذى يشكل العلاقة الداخلية مع الله[1].

لهذا فإن الحقيقة التى يبحث عنها كيركجارد ليست حقيقة حيادية بل حقيقة متعلقة بوجود الذات أو الفرد الموجود أنها حقيقة معاشه ولهذا لا يهتم كيركجارد بموضوع الحقيقة الموضوعية لأن كل ما نحصل عليه موضوعياً هو مجرد فرض وحقائق تقريبيه مشكوك فيها فالتفكير الباحث عن الحقيقة يجب أن يتوجه إلى الذاتية ويركز على كيفية علاقة الذات بالموضوع. لهذا فإن تعريف الحقيقة يعادل تعريف الإيمان عند كيركجارد حيث أن الإيمان هو

(١) المرجع السابق.

التناقض بين الوجدان اللامتناهى لداخلية الفرد واللا يقين الموضوعى.

والايمان فى نظرة هو الحقيقة فى أعلى صورها لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الإنسان ولكن أيضاً لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية[١].

إذن الحقيقة عنده كما مر لا تنحصر فى منطوق موضوع من موضوعات الفكر أو من حكم نظرى فذلك غير ممكن ويتناقض مع جوهر الحقيقة على حد تعبيره لأنه بذلك تكون الحقيقة شيئاً يمكن إقتناؤه والأمر على النقيض من ذلك فالحقيقة «تملك ولا تمتلك فنحن لا نستولى عليها وإنما هى التى تستولى علينا»[٢].

لذلك فالتفكير الباحث عن الحقيقة يجب أن يتوجه إلى الذاتية ويركز على كيفية علاقة الذات بالموضوع.

فنراه يقول:

«لابد لى وأنا أعانى الحياة أن أصير أنا نفسى قاعدة لسلوكى بفضل تلقائية عقل وقلب موآختين بالفطرة الحق والخير وبهذا تصبح الحقيقة حقيقتى أنا، إذ لا وجود لحقيقة بالنسبة للفرد إلا ما ينتجه هو نفسه أثناء الفعل»[٣].

ولذلك يتجه كيركجارد بعنف إلى نقد الفلسفة الهيجلية حيث اعتبر هيجل المسيحية ظاهرة تاريخية وأصبحت تمثل مرحلة فى تطور الروح المطلق أو لحظة من لحظاته. معنى هذا أن الحقيقة يتلاشى وجودها لحقيقة حاضرة. وتصبح مجرد ظاهرة تاريخية فقط.

---

(١) ريجيس جوليفيه - المذاهب الوجودية - محمد يوسف إبراهيم الوجودية وموقف الإسلام منها ص ٧٧.
(٢) المرجع السابق.
(٣) نفسه.

﴿٦٦٣﴾

القلق عند كيركيجارد:

إن للقلق دوراً أساسياً فى فلسفة كيركجارد بمعنى أنه عنصر من العناصر التى تخلصه من النزعة الهيجلية.

وهذا القلق ناتج عند كيركجارد عن شعور الإنسان بحريته من ناحية وقدرته على الاختيار من ناحية أخرى لأن الاختيار - كما ذكرت سابقاً - يعبر فى نفس الوقت عن مخاطرة تؤدى بدورها إلى القلق، فهناك علاقة وثيقة بين الحرية والقلق أو هما وجهان لعمله واحدة وطالما أن حياة الإنسان هى سلسلة لا تنتهى من الاختيارات بين ممكنات موجودة أمامه فى الحياة فسيظل الشعور بالقلق يلازمه طيلة حياته وهناك شعور آخر بالقلق ناتج عن شعور الإنسان الأوربى بالخطيئة»[١].

ويتحدث كيركجارد عن الخطيئة بأسلوب جدلى رائع فهو يرى أن القلق يسبق الخطيئة. ويقترن بالإمكان والحرية، وهو كاليأس يعطى الوجود ما يميزه، بل يكشف للموجود عن وجوده. وإذا كان من الحق أنا الأنا لا تعطى وانما الذى يعطى هو إمكانية الأنا فحسب[٢] الخطيئة تثير القلق كما تؤدى إلى الرعب والارتعاد فالقلق الناجم عن شعورنا بالخطيئة يقيم الرعب والضياع والدمار إلى كل جوار إنسان وهذه الشعور نجده حتى عند الأطفال الذى يتسمون بالبراءة يقول كيركجارد: «هذا هو السر العميق للبراءة، فهى فى نفس الوقت قلق»[٣].

ومما لا شك فيه أن الشعور بالقلق هو أساس فى الوجودية. لأنه حينما

(١) إبراهيم مصطفى/ نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٦٨ مرجع سابق.
(٢) نصوص فلسفية حديثة ص ١٠٨، مرجع سابق.
(٣) المرجع السابق.

تتعدم المبادئ والقواعد التى يختار المرء على ضوئها ما يرشده فى أعماله، ولما يشعر الإنسان بأنه مرغم على الأختيار، ولكن بدون أية قاعدة خلقية ترشده عما إذا كان مصيباً أو مخطئاً فى اختياره يشعر حينئذ بحالة قلق أو قل بحاله فزع من جراء وجوده على هذا النحو. أن هذا القلق ليس أساسه خطراً معيناً بل هو شعور قوى بأن الإنسان قذف به فى هذا العالم بدون رضاه. وأنه مرغم على الأختيار دون أن يدرك نتيجة اختياره ولا يمكنه أن يعلل ما يختاره.

«لعدم وجود مبادئ يختار بمقتضاها» أن مثل هذا الشعور مؤلم ولكنه هام فى نظر الوجوديين. إذ أنه يجعلنا نشعر بالوجود الحقيقى[1].

(١) البيرنصرى نادر - الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها ص ١٤/١٣ سنه ١٩٥٢.

تعقيب:

مما سبق يتضح لنا أن وجودية كير كجارد نشأت كرد فعل ضد فكرة المذهب العقلى والمذاهب الفلسفية كما يتمثل عند هيجل وأنها اقتصرت على أقامة فلسفة ذاتية تعتمد التجربة الشخصية وحدها وقد تمثل هذا فى فلسفة كيركجارد التى نشأت من تأملاته فى حياته الخاصة وفى خطبته فأتخذ من حياته وما يملأها من ألم وما يشوبها من حزن وكأبة مصدراً لفلسفته لذلك كان يقول دائماً:

«أننى مدين فى كل شئ كتبته وأكونه إلى حكمه رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة، أما الرجل الكهل فهو أبى وأما الفتاة الصغيرة فهى رجينا أولسن»[1] لذلك تعتبر فلسفته نتاج ظروفه الخاصة وانفعالاً بالملابسات التى احاطت نشأته. وتفاعلت نفسه بهما فظهرت فلسفته متناقضة وهذا التناقض كان وجهاً لكيركجارد الذى يعتبره اتباعه أبو الوجودية مندفعاً فى فلسفته والمندفع هو الذى يقبل على الفعل بلا روية أو منهج عقلى أو خلقى أو بمعنى أدق هو الذى يفعل ما يريد بلا التزام ولا يحكم رغبته فهو بذلك محكوم من نفسه فقط. فلا رابطة بينه وبين فكرة العقل والبداهة ايضاً. وقد كان يتمنى كيركجارد بالطبع أن تستقيم فكرته تلك فلسفة أو مذهباً ولكنه لم ينجح أن تكون فلسفة أو مذهباً بالمعنى الصحيح لافتقارها إلى المقومات الأساسية لمفهوم العقل عن الفلسفة والاركان الواضحة لفكرة الإتسانية من المذهب. ومن هنا فنحن لا ندعوه إلا تياراً فنحن لا نظلم فكرته بسلب خصيصة لها. وبذلك بدأت نفس كيركجارد تنحرف عن المنهج الطبيعى للنفس الإتسانية السوية[2].

---

(١) نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٧٨. مرجع سابق.
(٢) د/ مصطفى غلوش. الوجودية فى الميزان ص ٣١.

﴿ ٦٦٦ ﴾

وسوف نتناول الرد على الوجودية بصفة عامة وبيان موقف الإسلام منها فى نهاية هذا البحث بعد الانتهاء من وجودية سارتر «الوجودية الملحدة».

ثانياً: الوجودية الملحدة «وجودية سارتر»[1]:

لقد رأينا من قبل ونحن بصدد الكلام عن الوجودية عند كيركجارد أنه قد وضع اللبنات الأولى للوجودية وقد نشأ فى الاسى وعاش اليأس فثار على مذهب هيجل لأنه لا يمكن أن يكون ثمة مذهب فى الوجود وقضايا الإنسان لا يمكن أن تكون معانى مطلقة بل هى مشكلات عينيه وفارق بين الموت كموضوع وبين أنى أموت الأولى قضية عامة، والثانية مشكلة فردية وتبعه فى ذلك كثير من الوجوديين حيث قال هيدجر: بالوجود العينى والوجود فى أصله هو وجود الذات المفردة وليس الوجود المطلق والذات المفردة تعيش فى زمان ومكان معنيين وتعيش مع غيرها من ذوات وهى مضطرة إلى معايشتها وهذا الوجود مع الناس يستلزم أن تخضع الذات إلى قيم الناس»[2] أما سارتر فسوف نجد إختلافاً كبيراً بينه وبين كيركجارد ويتعارض معه تعارضاً شديداً بصدد كثير من النقاط. فهو ليس من أولئك الذين يتنكرون للميتافيزيقيا وليس هو من الماديين المتمسكين بأهداب الواقع ولا هو بالمفكر الذى يعلق قيمة كل

---

(١) يعتبر جان بول سارتر. الفيلسوف الفرنسى المولود سنة ١٩٠٥م من أشهر المفكرين العصريين الذين لفتوا الأنظار إلى الوجودية وأن مذهبه أكثر المذاهب الوجودية اشتمالاً على الأراء الخطرة وأنه غزا الأوساط العربية عامة والمصرية خاصة. يقول نقاد الوجودية: أنه لم يقدم جديداً إلى التيار الوجودى يمكن أن ينسب إليه بل كان بصمته على الوجودية أنه كافح بعنف من أجل ترويجها وكأنها دينه الذى يدعو الناس أو يحملهم على اعتقاده وقد حاول سارتر أن يروج للوجودية فى قالب أدبى قصصى مسرحى وقد أستغل صيته السياسى وشهرته النقدية والغموض عن سارتر سمه من سمات فلسفته عموماً ويشتد الغموض بحيث يستعصى على الاذكياء والفلاسفة الفهم عندما يريد عرض الوجودية. د/ مصطفى غلوش الوجودية فى الميزان ص ٥٦.

(٢) الوجودية فى حياة سارتر ص ١٠٠.

شئ موجود على أساس حسى ولكنه يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكنتان بطل قصته عن الغثيان. «الآن عرفت أن الاشياء بكاملها هى ما تبدو عليه أما ما وراءها فليس ثمة شئ»(١).

فسارتر رجل أمن بأن لا وجود فى الوجود لغير ما هو قائم ماثل أمامك فهو يؤمن بالموقف بالظاهر ولا يتعدى إيمانه بالموقف أو بالمناسبة إلى أكثر مما يبدو فيها فالظاهرة تكون أساساً للمعرفة على نحو ما تبدو عليه. وهذا يعد ثمة فارقاً فى المنهج عند كل منهما فرغم أن كيركجارد وهيدجر يرون أن الإنسان حر فى حياته إلا أنه فى تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة فهو مرتبطاً أولاً بماضيه الذى لابد له من أن يتقبله ومرتبط بالعالم.

والواقع أن الفرق بين فلسفة سارتر وغيره من الفلاسفة الوجوديين يرجع فى جملته إلى اختلاف فى المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساساً لفلسفته ويجعل منها أول وأهم مقومات الوجود الانسانى وتعتبر الاساس الذى قامت عليه فلسفته كلها باعتبارها فلسفة الحرية الإنسانية. وتصور سارتر للإنسان ناجم عن الحادة وكفره «إذ ينكر ماهية الإنسان المخلوق سلفاً» وبعبارة أخرى فإنه «ما دام الفرد هو الموجود الحقيقى فلا معنى للقول بالطبيعة البشرية والقول بالأخلاق التى ترفضها هذه الطبيعة أو بالإقدار التى رسمت لها طريقها قبل أن تبرز إلى عالم الوجود»(٢).

ومن هنا يتبين لنا أن سارتر قد إمعن فى الالحاد فجعل الالحاد عنواناً عنده حيث يعلن فيها: «أن الفلسفة ونظرياتها قد قضت نهائياً على فكرة الله

(١) عبد الفتاح الديدى / الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ص ٦٩.
(٢) العقاد – بين الكتاب والناس ص ٢٥.

ومن هذا المنطلق لا يقر سارتر بأى مبادئ أو قيم سابقة تصدر عنها أفعال الأفراد وإنما الأفراد هم وحدهم صانعوا مبادئهم.

يذكر د/ عبد الرحمن بدوى فى كتابه دراسات فى الفلسفة الوجودية: «أن المبدأ الرئيسى الذى يضفه سارتر للوجودية هو القول بأن «الوجود يسبق الماهية»[١].

هل معنى ذلك أن هذا المبدأ لم يستعمل من قبل عند غيره من الفلاسفة الوجوديون السابقون عليه أشرت من قبل أن من أهم المبادئ الأساسية التى قامت عليها الوجودية هو القول بأن الوجود يسبق الماهية. ولكن الذى أحب أن أنبه عليه هنا هو أن الوجوديون السابقون كانوا يستعملون وهذه العبارة ضمن مذهبهم وإن كان هيدجر لم يستعمله. إلا أن ما نعنيه هنا هو أننا سوف نجد له معنى آخر لدى سارتر. فالإنسان عند سارتر لم يعد حاصلاً مقدماً على أية ماهية ثابته وإنما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته فهو يوجد أولاً وبعد ذلك يستطيع أن يحدد نفسه بالطريقة التى يريدها أو بحسب تعبير سارتر «الإنسان كائن أولاً ثم يصير بعد ذلك هذا أو ذاك وفقاً لما تتيحه له أختياراته الحرة»[٢] والواقع أن تصور الوجود الإنسانى على هذا النحو يفضى بنا إلى هذه النتيجة الفريدة التى أمتازت بها فلسفة سارتر على سائر الفلسفات الأخرى وتتمثل فى أنه لم يعد فى وسع أحد أن يحدد مقدماً على أى نحو سيكون هذا الموجود البشرى فى حياته. وذلك على نحو ما نفعل مع الأشياء حين نحكم على مصيرها من مجرد معرفة خصائصهما أم فيما عدا الإنسان، تكون الماهيات متقدمة على الوجود، بمعنى أن ماهية النبات موجود

(١) عبد الرحمن بدوى – دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٢١٥.
(٢) د/ حبيب الشارونى. فلسفة جان بول سارتر ص ٢٦٠.

فى البذرة وماهية الحيوان موجودة فى الخلية الحية ونمو هـذه الكائنـات يكـون آلياً وهو خاضع لحتمية تامة كما هو الحال فى عـالم الجمـاد، فسـارتر يعـترف بوجود الحتمية فى الطبيعة ولكنه يستثنى الإنسان منها(١).

قائلا: أنه لا وجود للحتمية لأن الإنسان حر بل لأنه حرية».

يتضح لنا ممـا سبق أن العلاقـة بيـن وجـود الإنسـان وماهياتـه ليسـت شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهياتها وأن الإنسان ليس حـاصلاً أصـلاً علـى ماهية معينة تتحدد فى نطاقها أفعاله وإنما وجوده سابق على الماهية كما يقـول سارتر بينما الاشياء تخضع لماهياتها وهذه ميزه اختص بها الإنسان وحدة وأما الكائنات الأخرى فعلى خلاف الإنسان تخضع للحتمية ويمكن التنبؤ مقدمـاً بمـا ستصير إليه أى بأحوالها المتعاقبة التى لا أختيار لها فيهـا فالماهيـة هنـا سـابقة على وجودها ويعنى بالوجود هنا وجود الوعى والوعى فى فلسـفة سـارتر هـو وعى شئ ما وإذن فأسبقية الوجود هى أسبقية الوعـى أى الشـعور أو المعرفـة فـى ممارستها الحقـة. وهـذا يعنـى أن الوجـود عنـد سـارتر ليـس سـابقاً علـى المعرفة وعلى أنا أعـرف كمـا أن المعرفـة ليسـت سـابقة علـى الوجـود وإنمـا الأولية هى لوجـود المعرفـة أو للوجـود مـن حيـث هـو وعـى وسـارتر يسـميه الوجود لاجل ذاته. حيث أن الوجود عنده وجودان(٢).

هما الوجود فى ذاته والوجود لأجل ذاته أو لذاته.

(١) د/ محمد ثابت الفندى – مع الفيلسوف ص ٢٢٥. دار المعرفة الجامعية الاسكندرية سنه ١٩٨٧.

(٢) الوجودية فى حياة سارتر ص ١٠٤/ ١٠٥.

﴿ ٦٧٠ ﴾

والوجود فى ذاته:

يقصد به سارتر وجود الاشياء وهو وجود صلب متماسك لا يسمح بنفاذ الوجود إلى الآخرين أو نفاذ وجود الأخرين إليه وهو وجود معتم لا وجدان له، لأنه ممتلئ بذاته فهو مكتمل. إلا أن وجود الأشياء عند سارتر وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة بل ولا خالق يفسر وجوده». الموجود فى ذاته إذن هو ما عدا الإنسان من الموجودات الثابتة لأنها تتصف بوجود موضوعى ملئ كثيف كما نراه فى العالم المادى المحيط بنا وهو وجود إلى الابد»[١].

ثانياً: الموجود لذاته أو لأجل ذاته وهذا الموجود هو الشعور الذى يصفه سارتر بأنه مشروع وجود فالموجود لذاته موجود متغير متحرك ووجوده زمانى قوامه النزوع المستمر نحو المستقبل، والتتصل الدائب من الماضى والمفارقة المستمرة لذاته وقد لا يكون من الممكن أن نصف هذا الموجود أو أن نحدده، فإنه موجود حائر لا يستقر على حال، ومن ثم فإن من المستحيل أن نحدد ماهيته كما نحدد ماهية ذلك الموجود الساكن المتماسك الذى قلنا عنه أنه قائم فى ذاته[٢].

وهكذا ينتهى سارتر إلى أن الإنسان ليس إلا انبثاقاً خاصاً من بين الكائنات له أن يتمرد على كل شئ وأن يخلق نفسه بنفسه غير منتظر الها وبالتالى لا يسهل تحديد ماهيته كما فعلنا فى الموجود فى ذاته الموصوف بالثبات والاستقرار وعلى ذلك. فالاشياء المادية تملك وجودها باعتبار حقائقها

(١) ليول فولكيه – هذه هى الوجودية. ص ٧٨. محمود يوسف. الوجودية وموقف الإسلام منها ص ٨٧.
(٢) د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم/ نقد المذاهب المعاصرة ص ٢٩٦.

أما الإنسان الموجود لذاته فوجوده متقلب متغير ولا يكون إلا على النحو الذى يريده الإنسان لنفسه. وهذا الوجود لذاته جعل الإنسان بلا ماهية ثابته. بل وجوده وجود زمانى حر لا يستقر. ويربط سارتر من جهة بين الوجود الإنسانى وبين العدم من حيث أن الوجود لازم لافزار العدم وهو يربط من جهة أخرى بين الوجود الإنسانى وبين الحرية. فأول ما يبدو لنا هو أنفصال الإنسان عن العالم مشروط بانفصاله عن ذاته، والواقع أن هذا الانفصال أو الفرار من الذات كما لاحظ سارتر بحق هو من مميزات الفلسفة الحديثة فجميع هذه الفلسفات ترى فى الوعى الإنسانى نوعاً من الفرار من الذات ولكنها لا تنظر إلى الحرية بأعتبارها تركيباً أصيلا فى صميم الوعى. أما سارتر فيرى أن الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه فيستبعد ماضيه «وكذلك مستقبله» ومعنى ذلك أن الوعى حاصل على قدرة الأنفصال عن ذاته أو حاصل على قدرة الفرار من ذاته وأنفصال الوعى عن ذاته يعنى أن يقوم الانفصال بين الحاضر النفسى من جهة وبين الماضى أو المستقبل من جهة أخرى وهذا الانفصال نفسه هو العدم. فحينما يقول سارتر أن العدم هو نسيج «الوجود الإنسانى» فإنه يعنى بذلك أن ما يميز الموجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلقة لنفسه بنفسه[1] وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة. وهذا ما سأحاول أن أبنيه فى الجزء القادم أن شاء الله تعالى.

الوعى: والحرية:

عرفنا سابقاً أن الوعى عند سارتر يأتى إلى الوجود عن طريق عملية انفصال وعرفنا أيضاً أن أنفصال الوعى عن موضوعه «العالم» مشروط دائماً بانفصاله عن ذاته ومن هذا انتهينا إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد القادر

(١) د/ محمد عزيز نظمى سالم - تاريخ الفلسفة ص ٢٩٩.

على افراز عدمه الخاص، وأن هذا العدم يقوم فى صلب الوجود ويحدث فى الاشياء فراغاً هذه النتيجة تعد فى الحقيقة المدخل الطبيعى للحديث عن الحرية فى فلسفة سارتر ويرجع ذلك إلى أن قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته إنما يعنى قدرته على أن يفصل بين حاضرة النفى المباشر من جهة وبين ماضيه أو مستقبله من جهة أخرى. وليست الحرية شيئاً آخر سوى هذه القدرة على الانفصال والفصل يقول سارتر (الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه وكذلك مستقبله)(١).

ومن هنا وصفت الحرية عند سارتر بأنها مطلقة من كل قيد من قيد الماضى عن طريق الاندفاع نحو المستقبل ومن قيد العقبة عن طريق الالتفات حولها أو عن طريق محاولة تجاوزها بواسطة الخيال الذى أصبح يحتل مكانه بارزة فى الفلسفة الوجودية بوجه عام وفى فلسفة سارتر بوجه خاص، يقول سارتر: إن الإنسان ليظل حراً حرية مطلقة حتى وهو فى أشد المواقف قهراً وخيراً وجبراً وتعنتاً (٢).

ويقصد بها سارتر الاعتبارات العقلية التى تبرر الفعل وقيد الحوافز ويقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والاهواء التى تحفز على انجاز فعل ما. فالحرية مطلقة من قيد الدوافع، لأن معنى الدافع عند سارتر إنما يتحدد فى ضوء الغاية التى يضعها الوعى كقيمة لم توجد بعد ومن ثم أصبح الوعى عنده هو الذى يصنع الدافع ويعطيه قيمته.

فالإنسان إذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت أنه متروك لأن يختار ذاته حتى فى أدق تفاصيلها يقول سارتر «لو كنا أولاً

(١) د/ حبيب الشارونى - فلسفة جان سنه ١٣٥/١٣٦.
(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣.

نتصور الإنسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حراً - مثلما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ فى وعاء سبق أن ملأناه إلى حافته - أن الإنسان لا يمكن أن يكون حراً أحياناً وأحياناً مقيداً، وإنما هو إما يكون بالأطلاق ودائماً حراً وإما لا يكون»[١].

والحرية أخيراً مطلقة من قيد الأرادة والهوى بمعنى أنها تقوم وراء الاثنين من حيث هما حادثان نفسيان لهما تركيبهما الخاص.

ومن هذه الناحية تخالف فلسفة سارتر الاتجاه السائد فى الفلسفة عموماً وهو الاتجاه الذى يرى أن الأفعال الإرادية هى وحدها الأفعال التى يمكن أن تتصف بأنها حرة بينما الأفعال الصادرة عن الاهواء لا تعد كذلك أما سارتر فيرى أن هناك حرية فى الاهواء وفى الأفعال. فهذه أول مرة يصل فيها فيلسوف إلى هذا المدى فى تفسير معنى الحرية خلاصة الأمر إذن فيما يتعلق بالإرادة أنها ليست مجرد مظهر للحرية تتميز به وإنما هى حادث نفسى له تركيبه الخاص، ويتأسس على نفس مستوى الأحداث النفسية الأخرى مثل الهوى والرغبة والانفصال والعاطفة، وهذه جميعاً بما فى ذلك الإرادة. تستند إلى حرية أصلية وسابقة، وهذه الحرية هى أكثر عمقاً من هذه الأحداث النفسية جميعاً، وهكذا تبدو الحرية السارترية مطلقة من كل قيد ويبدو مجالها شاملاً حيث يكون كل شئ حادث نفسى وكل فعل من أفعال الإنسان حراً بالإطلاق[٢] وهنا نرى كيف ينتزع سارتر هذه الحرية من الله وينسبها صراحة إلى الإنسان وكيف تنتقل الحرية المطلقة من مجال القدرة الإلهية إلى مجال القدرة الإنسانية فى فلسفة سارتر لأنه أستغنى عن الأله فأصبح الإنسان ملك حريته

(١) حبيب الشارونى - ص ٢٠٨ مرجع سابق.
(٢) حبيب الشارونى - فلسفة جان بول سارتر ص ٢١٣/٢٠٥.

ورهن عمله.

الحرية والأختيار:

تعد الحرية فى المذهب الوجودى من أهم وأخطر نظرياته ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنهما العمود الفقرى الذى تدور حوله كل فلسفات الوجوديين عامة وفلسفة سارتر بوجه أخص بل هى الفكرة التى تكونت فلسفة سارتر منها وهى القضية الرئيسية التى تصدر عنها فلسفته يقول سارتر: «أن الحرية هى الأساس الوحيد التى تقوم عليه القيم»(١).

وقد تبين لنا عند الحديث عن المقولة الأولى عن سارتر «الوجود يسبق الماهية» أنه رفض أن تكون هناك ماهية بالنسبة للإنسان يمكن تحديدها لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الإنسانية فما دام الإنسان فى بدء وجوده ليس شيئا وما دام هو الذى سيصمم نفسه فهو لابد حر، بل هو الحرية نفسها وبهذه الحرية يخلق الإنسان نفسه بنفسه. ففكرة الحرية عند سارتر ليست خاصية للطبيعة الإنسانية وإنما هى الوجود الإنسانى نفسه يقول سارتر: «إن حريتى ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتى إنما تماما نسيج وجودى»(٢).

والوجودية إذ تنادى بهذه الفكرة إنما تريد أن تدع للإنسان فرصة التفكير فى نفسه والرجوع إلى ذاته والأحتكام إلى رأية الخاص فى كل مشكلة تعرض له وفى كل موقف يتخذ مناسبة من المناسبات. وعلى ذلك فإن

---

(١) د/ عبد الفتاح الديدى – الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة ص ١١٦.
(٢) د/ زكريا ابراهيم – دراسات فى الفلسفة المعاصرة ص ٢٠. مكتبة مصر. القاهرة سنه ١٩٦٨.
د/ عبد الرحمن بدوى – دراسات فى الفلسفة الوجودية ص ٢١٦.

الإنسان إذا فعل شيئاً فإنما يفعله وهو يقوم بدور الخالق للحرية التى فى يده[١] فحينما يقول سارتر أن الإنسان حر فإنه يعنى بذلك أن الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم دون أن يكون فى وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذى يجد نفسه فيه. فالإنسان قد ترك لنفسه ووجوده قد أودع بين يديه، وما حريته سوى تلك القدرة الذاتية على تكون نفسه واختيار أسلوبه فى الحياة وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار الذات فى كل لحظة من لحظات وجودنا وليس ثمه رجاء فى أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة التى قد فرضت عليه فرضاً، لأن الإنسان ليس حراً فى أن يتخلص عن حريته وعلى ذلك فإن قولى «أنا موجود» مرادف تماماً لقولى «أنا حر» لأن الحرية هى الشعور بالوجود نفسه.

يقول سارتر:

«أننى مقضى على أن أوجد دائماً وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعل أننى مقضى على أن أكون حراً»[٢].

وفى النهاية نقول أن قول سارتر بأن الوجود الإنسانى يسبق الماهية يعنى أنه يقرر خلو الإنسان من الماهية السابقة على الوجود. أما قوله بأن الإنسان من حيث تركيبه الانطولوجى مقسور على الانفصال وبالتالى على الحرية فيعنى أنه يقرر أن ماهية الإنسان هى الحرية. كأن سارتر يقول أن الإنسان خال من الماهية الإنسانية وأن الإنسان فى الوقت نفسه حاصل على ماهية معينة هى الحرية بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حراً ومن هناك كانت الخاصية الثانية للحرية الإنسانية عند سارتر

(١) عبد الفتاح الديدى - الاتجاهات المعاصرة ص ١٠٦ مرجع سابق.
(٢) د/ زكريا ابراهيم - مشكلة الحرية - ص ١٧٣. مكتبة مصر.

﴿ ٦٧٦ ﴾

هى أنها واقع عارض بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية أو مقض عليه بأن يكون حراً ومن هذه الناحية أمكننا أن نقول أن الحرية السارترية هى حرية اضطرارية فالوعى مضطر لأن يختار. ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار - أنه اختيار سلبى.

ومن هنا كان الإنسان فى فلسفة سارتر مدانا بالحرية أو مجبراً عليها. وبناء على ذلك يمكننا القول بأن فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية[١].

يقول سارتر:

«الإنسان محكوم عليه بالحرية. محكوم لأنه لم يخلق ذاته. وحر من جهة أخرى لأنه مسئوول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه فى العالم»[٢].

الحرية والقلق:

رأينا أن سارتر يضع الوجود الإنسانى سابقاً على الماهية ليكفل له بالتالى حريته. وترأى لنا الوجود الإنسانى. فى صورة حركة دائبة قوامها الانفصال عن الماضى والاتجاه نحو المستقبل ومن خلال هذه الحركة عرفنا أن هذا الوجود غير متطابق مع ذاته وليس موضوعياً مثل الوجود فى ذاته.

وهكذا تصبح - كما ذكرنا سابقاً - ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته مرهونة بها. وهكذا أيضاً يصبح الوجود الإنسانى بهذا المعنى «ميزة خاصة بالإنسان وحده، بل ميزه مقسوراً عليها، لأن هذا الإنسان لا يأتى إلى الوجود كموضوع فى مكان وزمان، بل كنشاط مستمر للحرية، فليس هناك معنى لأن نقول ينبغى على الإنسان أن يكون حراً إذ لا يمكنه إلا أن يكون كذلك.

---

(١) حبيب الشارونى/ فلسفة جان بول سارتر ص ٣٠٥/ ٣٠٦.
(٢) سارتر: الوجودية فلسفة انسانية ص ٢٥.

﴿ ٦٧٧ ﴾

الإنسان إذن مقسور من حيث هو نشاط حر - على أن يكون بصفة دائمة أنه يمارس حريته فى كل فعل وفى كل سلوك[١].

وفى هذا يقول سارتر

«أننى مدان أن أكون حراً». ولكن ما يكاد المرء يعى هذه الحرية ويدركها على هذا النحو الذى يصبح فيه مدانا بها الا ويصاب على الفور بالقلق.

ويرجع السبب فى ذلك إلى افتقار الوعى - المنفصل عن ذاته وعن ماضيه فى اتجاهه نحو المستقبل إلى أية ماهية مسبقة أو أى معايير يستطيع عن طريقها أن يهتدى فى سلوكه وأفعاله. ومن هنا كان الوعى حراً وكان محروماً فى هذه الحرية من أن يهتدى بأى هاد أنه لا يجد معونه أو علامة على الأرض تهديه سواء السبيل. فالإنسان مهجور منعزل من جميع النواحى أنه مهجور لأنه ليس هناك اله ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية إنسانية وهو مهجور كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم فإذا ما أتيح للإنسان أن يدرك ذلك. وأنه بالتالى مسئول عن كل ما يفعل لأنه حر فى كل ما يفعل انتابه عندئذ شعور بالقلق. وبالحصر النفسى، فالشعور بالقلق إذن يرجع إلى الشعور بالانعزال[٢].

يقول سارتر:

ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعاً عن ماهيته بواسطة العدم، أو مفصولاً عن المستقبل بواسطة حريته نفسها فالإنسان الحر المهجور لا يمكن أن يقوم بأى عمل إلا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق، أنه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه فى هذا الاختيار أى هاد من السماء

(١) حبيب الشارونى - فلسفة جان بول سارتر ص ١٤٠.
(٢) المرجع السابق.

أو على الأرض ولهذا فإنه لا يختار، ويدرك حريته فى اختياره الا ويشعر ضرورة بالقلق»[١].

لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذى كان يعنى بالقلق دوار الحرية بأعتبار أن القلق وثيق الصلة بالامكان والزمان والعدم، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن اغراء الخطيئة ولكن سارتر خلص هذه الفكرة من كل طابع دينى فجعل من القلق شعوراً عاماً مبعثه ضرورة الاختيار نفسها. ذلك لان على الإنسان أن يختار، دون أن يكون لديه أى مبدأ للاختيار بل دون أن يكون لديه أى معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذى يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قذف به إلى هذا العالم بدون إرادة. وأنه قد حكم عليه بأنه يختار دون أن يكون فى وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله بل دون أن يستطيع تبريرها فالقلق شعور أليم. وأن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكرة القلق فيقول: أن حريتنا هما مصدر ذلك القلق النفسى الذى يستولى علينا عند الفعل فنحن نصنع مثال الإنسان حينما تصنع ذواتنا. لأننا بعقلنا نخلق المثل ونبدع القيم لا لانفسنا فقط بل للجميع ايضا[٢].

ومهما يكن من الأمر فإن النيتجة العملية لهذا كله هى ان الإنسان منعزل فى صحراء هذه الحرية وبالتالى لا يستطيع أن يأمل فى أى عون أو سند يعتمد عليه فى هذه الحياة ولا غزو فالقلق المضنى هو النهاية المطابقة للوجودية الملحدة[٣].

(١) المرجع السابق ص ١٤٠/١٤١.
(٢) د/ زكريا ابراهيم - مشكلة الحرية، ص ١٧٥.
(٣) البيرنصرى نادر - مرجع سابق ص ٥٣.

والقلق كما مر عند سارتر ليس هو الأحاسيس والعواطف كما عند غيره من الوجوديين ومن هنا تتأتى مشروعية القلق ما دام أن الفرد فى رأى سارتر هو تشريع للعالم كله عندما يحقق اختياره ويأخذ على عاتقه مسئولية ذلك[١].

إذن فالبعد الأساسى فى القلق عند سارتر ناتج عن الشعور بالمسئولية الهائلة إزاء الحرية المطلقة المحكوم علينا بها وإن كان هناك بعد أخلاقى أيضاً ناتج عن الشعور بالمسئولية أيضاً ولكن ازاء الحرية الملتزمة بمواقف محددة هذا ما سأبينه فى الفقرة القادمة إن شاء الله.

الحرية والالتزام «المسئولية» فى فلسفة سارتر:

عرفنا من خلال تتبعنا للحرية عند سارتر أن الإنسان فى قلق دائم فى مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركناً يستند إليه ولا خطة يهتدى بها ولا مثلاً يحتذى به ومن هنا تتدخل المسئولية فى اعتبار الوجودية وذلك طبيعى جداً ما دام مرجع الإنسان فى معاشه إلى ذاته وما دام هو نفسه ابن نفسه ووليد أفعاله أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر فى المسئولية فسنرى أنه يخلع على المسئولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولاً عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها بل عن العالم بأجمعه فالحرية التى ينادى بها سارتر تستتبع بالضرورة أن تكون مسئولية الإنسان شاملة. بحيث أن الإنسان ليحمل فوق كتفيه عبء العالم بأسره»[٢] ذلك لأن سارتر يقول كما أن الإنسان يختار حراً ما سيكون عليه من ماهية فإنه مسئول أيضاً عن اختياره أى عما يصدر عنه من أفعال وهذا رأى نرتضيه منه ولكن سارتر يذهب أبعد من ذلك

---

(١) نفسه.
(٢) د/ زكريا ابراهيم - مشكلة الحرية ص ١٨٨.

فيقول أن الإنسان لا يتحمل المسئولية عن نفسه فقط وإنما عن الإنسانية جمعاء: فأنا عندما أرتضى سلوكاً لنفسى أكون قد ارتضيته للأنسانية كلها وشرعته لها. ومن ثم فأنى أتحمل المسئولية عن نفسى وعن الجميع. ولقد ذهب سارتر إلى حد القول بأنه كفرد هو مسئول عن الحرب العالمية الثانية أمام نفسه وعن الجميع كما لو كان هو الذى أعلنها»[1].

ومع أننى غير مقتنع برأى سارتر بأن مسئوليتى عن اختيارى المحدود بالغة العظم إلى حد أنها تصبح مسئولية عن الإنسانية كلها إلا أننى أسلم بوجهة نظرة لأمضى إلى قوله بأن هذا الفهم للمسئولية يساعدنا على فهم تعابير كالقلق واليأس وغيرها من المفاهيم[2] ولكن قد يرد سؤال هنا على أى أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة؟ إن سارتر ليجعل الإنسان مسئولاً عن نفسه ومسئوليته عن نفسه تقوم أولاً وأخيراً على حريته فى اختيار ذاته. ولكن هذا الاختيار هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلى فلن يكون ثمة سبيل لملاحظته أو التحقق من وجوده. فافتراض وجوده قائم على غير أساس.

بيد إن سارتر قد يعترض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلى. ولكن لدينا عنه شعور غير مباشر وهو القلق والمسئولية ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا أفترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمنى بالحرية. وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً فى ثنايا مذهب سارتر.

وهكذا نرى أن المسئولية التى تتصورها الوجودية السارترية تختلف

(١) سارتر - الوجود والعدم ص ٩٤١.
(٢) د/ محمد ثابت الفندى. مع الفيلسوف ص ٢٣٠.

﴿ ٦٨١ ﴾

كل الأختلاف عما اصطلح الناس على فهمه بالمسئولية فنحن بازاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنيه يعبر عنها سارتر بقوله:

«إن المرء لا يفعل ما يريد، ولكنه مع ذلك مسئول عما هو: ذلكم هو الواقع»[١].

(١) د/ زكريا ابراهيم - مشكلة الحرية. ص ١٩٠.

بسم الله الرحمن الرحيم

نقد الوجودية وفلسفة سارتر:

تبين لنا من خلال ما سبق أن المبادئ الاساسية التى قامت عليها الوجودية لا تتفق مع النسق العقلى ولا مع المنطق فما هى إلا لون من ألوان المذهب الحسى تنكر المعنى الكلى وتثور على المذهبية. ويرفض معظم فلاسفتها أن يعترفوا بما يقولونه مذهباً لأنه لا يمكن أن يكون للوجود مذهب حيث أن المذهب يحول بين صاحبة وبين الموجودات[1].

ولا شك أن استبعاد العقل وتنحيه يعنى استبعاد جميع المحاولات التى تفسر حياة الإنسان والتى تحدد له السلوك الذى ينبغى عليه أن يتابعه والقيم التى ينبغى عليه أن يصبوا إليها والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هى أن يصبح الإنسان وحيداً داخل ذاته. فالإنسان بحسب النظرية الوجودية وخاصة عند سارتر من واجبه الاكتفاء بذاته لأنه مستقل لا يخضع لأى قانون لأن ماهيته تتحدد بعد وجوده. كما أنه يعمل من دون ارادة حقيقية وإذا وجدت الإرادة عنده فهى لاحقه للفعل وبالتالى لا معنى لها[2].

ونحن لا ننكر على سارتر أن الإنسان يجب أن تكون له شخصية متميزة لا تذوب ولا تتلاشى وإنما يجب أن تنشأ هذه الشخصية فى الإطار الاجتماعى والاخلاقى المعترف به.

ومن هنا نلمس أن نقطة الضعف الاصيلة فى الوجودية هى القول بأن الوجود يسبق الماهية حيث أن وجود النوع الإنسانى حقيقة بيولوجية من

(١) د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم – نقد المذاهب الوجودية ص ٣١٠.
(٢) د/ حبيب الشارونى / فلسفة جان بول سارتر ص ٢٥٦.

حقائق اللحم والدم وليس فرضاً من فروض التصور فى الاذهان ولا يتم كيان الفرد نفسه إلا إذا نضجت منه الوظائف النوعية التى يتحقق بها وجوده كما يتحقق بها النوع(١).

فالقول بأن الوجود سابق الماهية صحيح ولكن فى مجال المعرفة فقط أما فى مجال الانتولوجى وهو مجال الكينونه فالعكس هو الصحيح أى أن الماهية هى التى تسبق الوجود. وكم كنا نأمل أن نجد عند سارتر تحديداً أو اشارة إلى مفهوم الوجود ومفهوم الماهية ولكنه يذكر ما يشير إلى هذا المعنى صراحة فيقول:

«أن الماهية بالنسبة للكتاب هى مجمل الكيفيات التى يعرف بها ومجمل الوسائل التى يصنع بها».

ولكن يمكننا حمل الماهية بوجه عام على معنين أثنين مترابطين وغير منفصلين:

المعنى الأول: يذهب إلى أن الماهية تعنى الخصائص الجوهرية أو الصفات الأولية التى تميز الشئ عن غيره من الأشياء.

المعنى الثانى: يذهب إلى أن الماهية تعنى الأعراض العامة التى لا توجد فى أى انواع أخرى أو فى أفراد مندرجة فى أنواع أخرى وبناء على ذلك نستطيع أن نقول بأن الماهية تتحدد بوجه عام من خلال الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع الأفراد وهذه الكليات جميعها هى التى تؤسس كما هو معروف التعريف المنطقى السليم: سواء كان ذلك التعريف بالحد أم تعريفاً بالرسم. وفيما يتعلق بمفهوم الماهية عند سارتر فاننا نجده كما مر يشير

(١) المرجع السابق.

إليها باعتبارها تعريفاً كلياً على النحو الذى اسلفنا ذكره فيقول مثلاً عن الإنسان:

«أنه كائن يوجد أولاً ثم يعرف بعد ذلك» ولما كان التعريف لا يتناول إلا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة – العامة، أى ما يخص النوع أو أفراد النوع الواحد جميعاً، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفه للمعنى الكلى من حيث أن التعريف لا يتناول إلا الكلى. أصبح معنى ذلك إن الإنسان من حيث أن ماهيته لاحقة على وجوده حر حرية لا حدود لها. بحيث يمكنه أن يكون نباتاً أو حيواناً آخر أو ملكاً أو آلها الأمر الذى هو مستحيل أن الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الإنسان لأن الإنسان بعد كل شئ لا يمكنه إلا أن يكون انساناً وليس كائناً آخر أو نوع آخر. إذن قضية الوجود يسبق الماهية قضية مستحيلة إذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق مرادفه للكلى. أما إذا نظرنا إلى الماهية من ناحية المعنى الثانى أى من ناحية أعتبار سارتر لها على أنها الماهية الخاصة ذلك أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية، والماهية من الناحية الإبستمولوجية، أعنى أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة فى الواقع، وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن أن نعرفها وأن نحددها فإذا كان سارتر قد قرر أن الماهية لاحقة على الوجود فينبغى أن نفهم ذلك من حيث أنها صفات وخصائص مدركه بالعقل. أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ولكن مستخرج من الوجود العينى الذى تحقق فالماهية بهذا الاعتبار ومن الناحية الابستمولوجية فحسب لاحقه على الوجود أما الماهية من حيث التحقق العينى فى الواقع اعنى من ناحية وجودها متحققة فى الإنسان الواقعى فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود. لأن الإنسان

لا يكون فى الواقع إنساناً موجوداً بالفعل إلا بتحقق هذه الخصائص أى حين تتحقق الماهية فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه. وإنما هى مساوقة للوجود. الماهية إذن لاحقة على الوجود من الناحية الابستمولوجية أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العينى وهى مساوقة للوجود من الناحية الانطولوجية أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلاً فى الواقع(١).

والواقع أن هذا الالتباس أو ازدواج الدلالة فى موقف سارتر بصدد مفهوم الماهية وعلاقتها بالوجود قد انعكس بدورة على الموضوعات الأخرى التى تناولها فى فلسفته وعلى رأسها الحرية. ولقد اشرت عند الحديث عن الحرية أن الإنسان عند سارتر بمقتضى تركيبه الانطولوجى لا يمتلك إلا أن يكون حراً بمعنى أن الإنسان مجبر على الحرية. ولكننى أريد الآن أن ابين مدى انعكاساتها على تصور سارتر لوجود العالم وعلاقة الإنسان به.

ذهب سارتر كما بينا سابقاً إلى تقسيم الوجود إلى وجود لذاته يقابله وجوداً آخر هو وجود الموضوعات أو هو الوجود فى ذاته. وهذه هى الإضافة التى يضيفها سارتر إلي الفلسفة الوجودية كما ذكر ذلك أحد الباحثين(٢) لاننا نعرف أن الفلسفة الحديثة كلها فلسفة تصورية تبدأ من ديكارت بأناه العارف وتقتصر الوجود على الأنا العارف. أما الموضوعات فهي إضافة إليه بمعنى أنها مدركات لا وجود لها إلا بوجود الانا العارف. أما سارتر فهو يبدأ بداية الفلسفة الحديثة من الأنا العارف ولكنه يعطى للوضوعات وجوداً مستقلاً لا يرجع إلى تصور الأنا العارف وقد تبين لنا سابقاً عند الحديث عن الوجود

(١) د/ حبيب الشارونى. فلسفة جان بول ساتر ص ٢٥٦/٢٥٨ مرجع سابق.
(٢) عبد المنعم الحفنى/ معنى الوجودية ص ٢٠٥.

﴿ ٦٨٦ ﴾

لذاته والوجود فى ذاته. إن سارتر قد وضع العالم فى مرتبه أعلى من مرتبه الإنسان ومن ثم فالجمادات كالأحجار والأشجار ذات ثبات واستقرار فى الوجود بينما الإنسان لم ينجح أن يكون على هذا المستوى فى الوجود فوجود العالم محسوس أصيل والإنسان فراغ فيه فوجوده متناه لأن الزمان داخل فيه وإذن فالعدم جزء أصيل فى تركيبه.

واننا نقترب أكثر فأكثر للفناء الذى ما بعده فناء وعندما يستيقظ الفرد على هذه الحقيقة يعيش فى قلق، فالقلق هو الحالة الوجودية الأولى[١].

فما أتعس انسان سارتر وضألة فكرة وضحالته أمام «المادة» التى جعلها «سيدة» عليه وأرقى وأعلى. وبداهه أن المادة مسخرة للانسان وليس العكس كما يدعى سارتر واعوانه[٢].

فمن المحال إذن أن تكون الوجودية فكرة انسانية تستهدف خير البشرية لأنهما تخرج المجتمع والنظم المثالية من حسابها وتحبس كل إنسان داخل قوقعة مغلقة يؤكد ذلك جان كانابا فى نقده للوجودية يقول:

إنه لا يمكن تغطية النزعة الإنسانية بالفلسفة الوجودية لأن ذلك العمل لن يكون والحالة هذه إلا تمويها ولكى تكون النزعة الإنسانية صحيحة يجب أن يكون هدفها الإنسان نفسه الإنسان المطلق. أما الوجودية فتجعل الإنسان فى خدمة الذات أى أنها تعدم الإنسانية وتسميها وجودا[٣].

فالفلسفة الوجودية هى فلسفة الذات الإنسانية المنفردة دون ارتباط بغيرها من الذوات وهى فى واقع الأمر ليست فلسفة ولكننا لا نجد اسما فى

(١) المرجع السابق.
(٢) الوجودية فى الميزان ص ٦١ مرجع سابق.
(٣) عبد المنعم الحفنى. معنى الوجودية ص ٩٦.

الواقع يمكن أن يعبر تماماً عنها فنستعير لها كلمة الفلسفة.

إذ الفلسفة لابد أن تنتهى إلى نتيجة ولكن الوجودية لا تنتهى إلى شئ فهى لا تشير إلى أى كائن آخر سوى الإنسان ذاته. وليس المعنى الإنسانى الشامل وإنما الإنسان كفرد أنه هو مشكلة نفسه كما قال كيركيجارد الزعيم الأول الذى ترجم مشاعرة الخاصة وجمع آلام تجاربه وصبها فى بوتقة أسماها الوجودية فهى إذن معناه ذاتية عناها كيركجارد ولما كان كل انسان يختلف كثيراً عمن سواه لذلك فإنك لا تستطيع أن تسمى مجموعة هذه الاتجاهات فلسفة أو مذهب(١).

وفى النهاية يكفينا فى بيان بطلان «التيار الوجودى» عند سارتر بصفة خاصة أنه يسفر عن وجه يعلن الألحاد وينكر الاله ولا يقول بشئ من تلك العقائد بل أنه يحرص على الالحاد ويحث عليه بدعوى أن الفلسفة قد انتهت من حسم فكرة «الله» تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وانها توصلت إلى انها فكرة غير موجودة رغم كذبه فى هذه الدعوى والكذب على المناهج يسقط صاحبه فى التقدير العلمى إذ الفلسفة لم تستطع أن تبرهن على أن فكرة الله كلها توصلت إلى وجود الله تعالى..... اللهم إلا إذا كان سارتر يقصد بالفلسفة تلك القيادات المريضة التى يفتقدها هو وأمثاله، والتى لا تقوم إلا على المناهج المادية ولا تمتد بأصول عقلية نحو قواعد المنطق المؤصل عليه النظريات الفلسفية(٢).

---

(١) نفسه ص ١٠.
(٢) أ. د/ مصطفى غلوش. الوجودية فى الميزان ص ٦٠/ ٦١.

موقف الإسلام من الوجودية:

كما بيننا تقوم الوجودية فى جوهرها على أساس فكرة الذات المنفردة المتوحدة المنعزلة البعيدة كل البعد عن الموضوعية والمعيارية فالإنسان عند وجودية سارتر دودة فى ثمرة ناضجة فاقد لطريق الهداية يتصرف حسب غريزته وحيوانيته يعيش فى فوضى متجرداً من الإنسانية «يطلق العنان للشهوة بلا قيود ولا ضوابط سوى مصلحة الفرد وتحقيق رغباته ولا شك أن ذلك مخالفاً»[١] للاديان جميعاً ويرفضه الإسلام شكلاً وموضوعاً فالإسلام بما جاء به من عقيدة أو شريعة وما تضمنه من تكريم الإنسان فرداً ومجتمعاً انما يناقض تماماً ما تذكره الوجودية. فالإنسان فى الإسلام كريم عزيز خلق الله سبحانه وتعالى له الكون وسخره لخدمته وجعله الله خليفه له. يقول تعالى «ولقد كرمنا بنى آدم»[٢] وقوله تعالى «ولله العزه ولرسوله وللمؤمنين» وقوله تعالى «ولقد مكناكم فى الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون»[٣].

فالقرآن الكريم والسنة المطهرة ملئ بالحقائق الاساسية التى تتناول خلق الإنسان ومكوناته والحكمة من الخلق وبيان الهدف من الحياة الدنيا واضعا طريق الهداية مبيناً حدود الحرية الإنسانية التى تخضع فى حقيقتها للهيمنة الالهية ومن هذه الحقائق:

أن الإيمان بالله أمر فطرى فى النفس البشرية بل وأنه الاساس فى السلوك البشرى. خلال رحله الإنسان من الدنيا إلى الآخرة وما أرسل الأنبياء والرسل الا لتذكير الإنسان بهذه الحقيقة الأساسية من حقائق الغيب التى تبصر

---

(١) د/ محمود يوسف إبراهيم «الوجودية وموقف الإسلام منها ص ٦٧.
(٢) الاسراء/٧٠.
(٣) الاعراف/ ١٠.

الإنسان بخلقه وغايته وتفحم أصحاب الفلسفات كالوجوديين وغيرهم[١] ان الحدود الشرعية فى الإسلام ترسم للمسلم خط سيره من أهم معالمه التقوى والخوف من الله لتردعه من التورط فى حياة الرذائل ولقد اشار إلى هذا التفرد الآلهى د/ سليمان دنيا فيما نصه «ان كنت ممن يؤمنون بوجود إله قادر فما أيسر أن يكون لك فى نظامه فضل ثقة ومقدار ما تتصور الفرق بين الخالق والمخلوق... نعم أن كنت تؤمن بوجود اله هو الذى خلق الإنسان وكون كل دقيقه وجليله فى كيانه النفسى وكل دقيقة وجليلة فى كيانه الجسمى، وهو الذى رسم له مبداه ونهايته ونشأته ومصيره، أمنت بأن ما يرسمه له من نظم هو أليق به وأنسب شئ له»[٢].

كذلك يثبت القرآن الكريم الفعل للإنسان، وينسب اليه فاعليته أصالة وإن كان يقرر أيضاً أن الإنسان وفعله مخلوقات لله تعالى ومقومات الفعل الإنسانى كما يمكن استنباطها من آيات القرآن الكريم وهى الإرادة والاستطاعة والعلم. فالحرية الإنسانية واقع لامراء فيه. ولكنها ليست حرية مطلقة بل هى حرية محدودة تناسب الوجود البشرى المحدود. فالإرادة الإنسانية مختارة، ولكنها ليست حرة بالمعنى المطلق. والفرق بين الحرية المطلقة «التى يدعو بها سارتر» وبين الاختيار البشرى أو الحرية الإنسانية المحدودة هى أن الأولى يفعل صاحبها ما يشاء، وهذه لله وحده، بينما الاختيار البشرى لا يتعدى أن يكون عملية تفضيل وانحياز للإرادة[٣].

---

(١) د/ محمود يوسف ابراهيم - الوجودية وموقف الإسلام منها ص ٦٦.

(٢) د/ سليمان دنيا: الدين والعقل - ص ١٨، ١٩ ط مطبعة دار الجهاد القاهرة. سنه ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.

(٣) د/ فاروق الدسوقى. استخلاف الإنسان فى الارض ص ١٢٠ ط ٣، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م مطبعة خاصة بالمؤلف.

كما أن نظرة سارتر إلى الإخلاق فليس لنا ولا لأى أنسان إلا أن يقول: انها هبوط بالإنسان إلى درك الحيوان ودعوة سافرة إلى النزعة السوفطائية فى الأخلاق التى لا تؤمن بالقيم المطلقة ولا ترى مقياساً للخير والشر والفضيلة والرذيلة إلا المقياس الفردى الذى يختلف باختلاف الاشخاص. ومن ثم باختلاف الزمان والمكان إنها فى الحقيقة دعوة إلى لخلاق الغابة وسلوك الوحوش وهل ينتظر غير هذا من فكر يقوم على الالحاد ويكفر بالله؟[١].

ولا شك أن هذا الفصل التعسفى بين ما هو عام وما هو خاص يعد التواء لا يقبله العقل الرشيد والنفس المستقيمة والقلب السليم فلو ربطت الوجودية الدين بالاخلاق القويمة لربطت الذاتية بالموضوعية أو الإنسان بالله وما حادت عن الحق والصواب وما زعمت القلق ينبوع الوجود ان السكينه ضد الوجود وان الاخلاص أنانية وأن اختيار الإنسان ينتفى فيه معنى الحرية الذاتية. أن ما ذهبت إليه الوجودية سواء عند كيركجارد أو سارتر أو غيرهم من الوجوديين أرهاصات فكرية لا يعول عليها ولا يمكن اتخاذها سبيلاً للقربة من الله حتى وأن زعم كيركجارد أنه يلغى الأخلاق الموضوعية فى سبيل ربط الوجود الذاتى بالله مباشرة بدون قيم أو معايير أخلاقية ومن ذلك يتضح أن نتيجة طاعة الله لم تتنافى أبداً من القيم الاخلاقية انما تواكبها كل المواكبة لذلك فإن ادعاء الوجوديين بالتناقض بين الدين والأخلاق ادعاء باطل لا يتوافق مع التجربة الحياتية أو الوقائع التاريخية[٢] وبالتالى لا يمكن قيام أخلاق وجودية بالمعنى الذى نفهمه من ارتباط السلوك الأخلاقى بالمثل العليا بوحى من الشرع والعقل، دعوة إلى فهم الحياة فهما منفصلاً عن الدين والإخلاق فى

(١) د/ صلاح عبد العليم/ تهافت الفكر المارسكى ص ٢١١ ط أول سنه ١٩٨١م دار الطباعة المحمدية.
(٢) د/ حسن الشرقاوى. الأخلاق الغربية فى الميزان ص ٢٠٢.

﴿٦٩١﴾

نطاق النظرية المادية كل فى سبيل العقول بحرية الإنسان.

وقد وصف روجيه جارودى الوجوية[١] على هذا النحو قائلاً «الوجودية فلسفة الاستعمار فلسفة هدم لابناء فلسفة تدمير للشخصية الإنسانية فلسفة إسقاط النفس الإنسانية فى مجالات اللذة والشهوات بحيث تصبح غير قادرة عن الدفاع عن نفسها أو تركيز وجودها فلسفة مادية تستهدف الاستمتاع السريع وخشيه الموت.

كذلك يرى أ. العقاد «أن النتائج التى وصلت إليها الوجودية العن من النتائج التى وصلت إليها الماركسية فهى تجمع كل التناقضات»[٢].

وفى نفس المعنى ذهب الفيلسوف جان كانابا فى وصفه للوجودية قائلاً: «ن الوجودية رائعة إذا شوهدت عن بعد غير أنها تبدو على حقيقتها حين تقترب منها فتكتشف أنها ليست إلا بناء من ورق»[٣].

لا شك أن الدعوة الوجودية غريبة عنا وعن مجتمعنا وعن قيمنا كل الغرابة. فهى ثمرة مجتمعات معينة فى ظروف معينة. هى أزمة الإنسان المعاصر صريع النظرية المادية التى أعلت من شأن الشهوات والاهواء واللذات وفتحت الطريق أما الغرائز بعد أن هدمت جدار الضوابط والحدود والقيم. فأبرز معالم فكرنا وحضرتنا ومجتمعنا الإسلامى هو الترابط بين الروح والمادة والتوازن بين الدنيا والآخرة فى اطار التوحيد الخالص لله تعالى والإيمان بالبعث والجزاء والدين جزء من مجتمعنا وفكرنا ونظمنا المختلفة والأخلاق قاسم مشترك على التربية والاجتماع والسياسية والاقتصاد.

ونستطيع أن نقول فى وضوح إن الإسلام دين يحقق الوجودية

---

(١) انظر «جارودى» نظرات حول الإنسان» د/ يحيى هويدى - المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة سنه ١٩٨٣ ص ٢٩٦.

(٢) العقاد - مرجع سابق.

المثالية. ذلك أنه إذا كانت الوجودية هى تحقيق الدوافع الكامنة فإن الإسلام يصنع أولاً هذه الدوافع النفسية وينميها ويرعاها فى نظام تكافلى كامل يحقق خير وجودية للفرد مع الوجودية الشاملة للمجموع. الإسلام يحدد للإنسان معالم وجوده مع نفسه ومع الناس ومع وطنه فوجوديته من حيث هو فرد تلزمه أن يكون فرداً مثالياً متحلياً بالفضائل. أن المثالية التى عناها الدين ليست مثالية فردية فقط تعزل صاحبها عن الواقع الذى يعيشه. وانما من رفعة هذا الدين أن تشتبك المثالية مع الواقعية فى إطار واحد بما يمثل شخصيه الإنسان فلا وجودية تدعوا إلى الانانية والعزلة عن الواقع ولا واقعية مطلقة تصنع فيها القيم الإنسانية. فالإسلام دين وسط جمع بين المثالثه والواقعية فى وحدة هى الإنسان المتزن وفى توضيح هذا المعنى يقول د/ محمد عبد الله دراز (يقف الاسلام دينا وسطا، لا يجنح إلى المثالية الخيالية لأنها اشبه بضرب من ضروب المحال، ولأنها تكليف النفس فوق طاقتها وضد غرائزها وطباعها، كما لا يميل إلى الواقعية المتزمتة لأن فيها عزوفاً عن المثل العليا، وبأخذ من الواقعية ما نتتضمنه من حزم وعدل وعزم[1].

وأخيراً أقول لكل من يقرأ الوجودية بل لكل من يقرأ الفلسفات الحديثة والمذاهب المعاصرة حذار من الانسياق وراء زحرف القول.

فإذا كان الغزو والاستعمار العسكرى خطر على الأوطان والأمم فإن الاستعمار والغزو الفكرى أشد خطراً وأفدح خسارة ذلك لأن هذا الأخير يمسخ أعز ما يملك الإنسان وهو العقل والضمير إذا أن قوام الإنسانية وقاعدة الحضارة ومنبع العزة والكرامة للأمم انما يكمن فى صلاحها وصفائهما. ولهذا

---

(٣) محمد لبيب البوهى – الوجودية والاسلام ص ٢٧. دار المعارف مصر سنه ١٩٦٠.
(١) د/ محمد عبد الله دراز – نظرات فى الإسلام ص ٧٧ وما بعدها ط ١٩٧٧ – ١٩٥٨ مطبعة دار الجهاد – القاهرة.

يجب علينا بأزاء ما اسلفنا: أن أقول يجب على المسلمين بإزاء ذلك اعداد العدة بالتخطيط العلمى والعملى. لكى يتسنى لنا المحافظة على ديننا وقيمنا فضلاً عن أوطاناً. ومما لا شك فيه أن هذا الإعداد يحتاج إلى بحث مستفيض ودراسة أوسع وحسبى فى هذه العجالة أن أشير إلى عدة نقاط أرى أنها رئيسية وجوهرية فى قوام خطة المواجهة للفكر المادى الحديث بازاء الإسلام:

أولاً: العناية بتربية النشئ فى العالم الإسلامى تربية دينية إسلامية كاملة من شأنها أن تعد الفرد المسلم القوى: روحياً وعقلياً وجسيماً فالمؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف.

ثانياً: على أنه من الأهمية بمكان أن ننوه هنا بالدور الفعال لوسائل الإعلام المؤثرة فى هذا المجال. ولذا ينبغى أن يأخذ الأعلام الإسلامى ثقله ودوره الكامل للمساهمة فى بناء الفرد والمجتمع المسلم.

ثالثاً: تبصره الشباب – لا سيما المثقفين منهم – بتهافت الفكر المادى وتعارضه مع القيم الإنسانية والمثل العليا، والغايات النبيلة.

رابعاً: وأهم الأسس والعوامل فى درء الخطر المادى: العمل بجدية على تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملاً فإن هذا التطبيق كفيل بأن يعيد للإسلام والمسلمين سالف مجدهم وقوتهم.

سادساً: الرقابة الكاملة والواعية للنشاط المادى فى العالم الإسلامى بحيث لا تتاح الفرصة لأنصاره لبث سمومهم وإلحادهم بين أبناء العالم الإسلامى وليس هذا مما يتعارض مع حرية الاعتقاد لأن إتاحة الفرصة لهدم الفضائل الخلقية وإشاعة الإلحاد من اعظم الجنايات على حرية الإنسان[1].

«يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم، ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون».

---

(١) أ.د. صلاح عبد العليم ابراهيم. تهافت الفكر الماركسى ص ٢٠٥/ ٢٠٧ ط ١٤٠٢هـ – ١٩٨١م. دار الطباعة المحمدية.

﴿٦٩٤﴾

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الحديثِ الشريف.

ثالثاً: المراجع.

١- د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم - نقد المذاهب المعاصرة دار الوفاء لدينا الطباعة - الاسكندرية ١٩٩٩م.

٢- د/ البيرنصرى نادر - الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها سنه ١٩٥٢م.

٣- جارودى - نظرات حول الإنسان - د يحيى هويدى.

٤- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنسانى - ترجمة عبد المنعم الحنفى، القاهرة ١٩٧٧م.

٥- جان بول سارتر: الوجود والعدم - ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى - ط بيروت ١٩٦٦م.

٦- جان فال وآخرون: ما هى الوجودية، ترجمة عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٧٧م.

٧- د/ حبيب الشارونى - منشأة المعارف - الاسكندرية.

٨- د/ حسن الشرقاوى - الأخلاق الغربية فى الميزان - مطابع جريدة السفير الاسكندرية.

٩- د/ زكريا إبراهيم - دراسات فى الفلسفة المعاصرة دار مصر للطباعة، القاهرة ١٩٦٨م.

﴿٦٩٥﴾

١٠- د/ زكريا إبراهيم - مشكلة الحرية - مكتبة مصر الفحاله.

د/ سليمان دنيا - الدين والعقل - مطبعة دار الجماد القاهرة سنه ١٣٧٨/ ١٩٥٩م.

١١- د/ سعيد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠م.

١٢- د/ صلاح عبد العليم - تهافت الفكر الفلسفى - دار الطباعة المحمدية - ١٩٨١م.

١٣- أ/ عباس محمود العقاد: أفيون الشعوب، المذاهب الهدامة، طبعة دار الإعتصام ١٩٧٥م المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٣م.

١٤- د/ عبد الرحمن بدوى - دراسات فى الفلسفة الوجودية دار الثقافة بيروت الطبعة الثالثة ١٩٧٣م.

١٥- د/ عبد الفتاح الديدى - الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة - القاهرة.

١٦- د/ عبد المنعم الحنفى - معنى الوجودية - الطبعة الثانية.

١٧- د/ على عبد المعطى محمد - تيارات فلسفية معاصرة - دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية ١٩٨٤م.

١٨- د/ على عبد المعطى - نصوص فلسفية حديثة ومعاصرة دار المعرفة الجامعية.

١٩- د/ فاروق الدسوقى - أستخلاف الإنسان فى الأرض - الطبعة الثالثة ١٩٩٧م.

٢٠- د/ فؤاد كامل - فلاسفة وجوديون، سلسلة مذاهب وشخصيات. الدار القومية للطباعة القاهرة ١٩٦٧م.

﴿٦٩٦﴾

٢١- د/ محمد البهى - الجانب الالهى فى التفكير الإسلام. دار الكاتب العربى القاهرة ١٩٦٧.

٢٢- محمد ثابت الفندى - مع الفيلسوف - دار النهضة العربية الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٤.

٢٣- د/ محمد عبد الله دراز - نظرات فى الإسلام مطبعة دار الجهاد القاهرة ١٩٥٨.

٢٤- د/ محمد غلاب: الوجودية المؤمنة والملحدة القاهرة ١٩٦٦م.

٢٥- د/ محمد لبيب البوهى - الوجودية والإسلام - دار المعارف بمصر - ١٩٦٠.

٢٦- د/ مصطفى غلوش - الوجودية فى الميزان - طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٢٧- هنترميد - الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د/ فؤاد زكريا، طبعة نهضة مصر القاهرة ١٩٧٥م.

٢٨- د/ يوسف كرم. تاريخ الفلسفة الحديثة. دار المعارف القاهرة الطبعة السادسة ١٩٧٩.

﴿٦٩٧﴾

فهرس الموضوعات

تمهيد ١
مفهوم الوجودية ٢
الفرق بين فلسفة الوجود وبين الفلسفة الوجودية ٢
أهم مبادئ الوجودية ٩
الوجودية المؤمنة «سورين كيركجارد ١٠
أراؤه وفلسفته ١٠
منهجه ١١
مدارج الحياة عنده ١٦
أهم قضايا الفلسفة العينية الكير كجارديـة ٢٤
الحقيقة والوجود ٢٤
الاختيار والحرية ٢٤
القلق ٣٣
تعقيب ٣٥
الوجودية الملحدة «وجودية سارتر» ٣٦
سبق الوجود على الماهية ٣٧
تقسيم الوجود ٤٠
الوعى والحرية ٤١
الحرية والاختيار ٤٤
الحرية والقلق ٤٦
نقد الوجودية وفلسفة سارتر ٥٢
موقف الاسلام منها ٥٨
مصادر البحث ٦٤
فهرس الموضوعات ٦٧