

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة -

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

الموضوع :

مفهوم الوجود عند عبد الرحمن بدوي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ :

الحاج بازة

إعداد الطالبة :

سهام محروق

السنة الجامعية : 2018 / 2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ

يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ

الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿سورة البقرة/ الآية 256﴾

أفكار عاشقة

الحمد لله ما تعطر به الألسن بذكره ... واطمأن به القلوب بحبه ... وترنمت الأصوات بتسبيحه ... وطابت الأجر
بتهليله ... إلى رسول السلام ومن بسط يده للوئام ... إلى نبي الرحمة وقائد الأمة ... من بلغ الرسالة وأدى الأمانة
إلى سيد الأنام ومخرج البشرية من كهوف الظلام ... خير من علم وتعلم إلى الحبيب سيد المرسلين صلوات ربي
وسلامه عليه وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

إلى من تشع حياتي بنور حنانه ... إلى من كرمني المولى عزوجل برضوانه ... إلى من أثار لي دربي بضيائه إلى
أعز الناس أبي حفظه الله "مجد الكريم".

إلى من ينطق العالم باسمها ... إلى من حمرنتني بحنانها ... إلى من أفنت عمرها لتراني كوكبا دريا في سمانها
إلى من حباني الله بدعواتها وأسعدني برضاها ... إلى حبيبتي أمي الغالية حفظها الله.

إلى من تعلمت على يده أنني إذا لم أزد شيئا على الدنيا كنت أنا زائدة عليها ... إلى من علمني "أن أضيء
شمعة صغيرة خير لي من أن أنفق حياتي ألين الظلام" فكان خير من أضاء لنا دروبنا بلسانه الحكيم وعقله
الرشيد، من علمني بأن أضع من الضعف قوة ومن اليأس أملا وأن أمتطي موجة الصعاب من غير رهبة حتى أنال
الخلا ... إلى قدوتي في النضال أستاذي الفاضل الدكتور "زروخي الدراجي" بارك الله لنا فيه وحفظه.

إلى لآلي قلبي ونور صدري أخواتي الحبيبات "سعيدة، حياة، ملاك، سلسبيل".

إلى أسدائي وتوأمي روحي أخوأي رعاها الله "أيمن ومخير".

إلى جدي شفاه الله وحفظه، وجدتي أطل الله في عمرهما، إلى خالتي وأخوالي وأعمامي.

إلى رفيقات الدروب وصديقات العهد "رتيبة، فايزة، أحلام، فطيمة، نوار" إلى كل طلبة قسم الفلسفة لاسيما
الدفعة الرابعة.

إلى كل من عرفتهم في حياتي وحفظتهم في قلبي وذكرياتي.

إلى كل من أحبني وأضفى البسمة على محياي. إليكم أهدي ثمرة جهدي.

"محفوظات
شعرية"

شكرًا واحترافًا

الحمد لله الذي أخرجنا من ظلمات الوهن وأكرمنا بنور الفهم وفتح علينا بمعرفة العلم وحسن أخلاقنا بالحلم، وله الحمد حتى يرضى وله الحمد إذا رضي وله الحمد بعد الرضا، ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي لأنك كنت خير معين لي على إتمام هذا العمل وزدني ثباتا في طريقي كلما ازدادت فيه المتاعب.

وأشكر كل من ساهم في إنجاز هذا العمل من قريب أو من بعيد، وكل من ساندني ووقف إلى جانبي بداية بالأستاذ المشرف "بازة الحاج" الذي كان لي ناصحا أمينًا ورافقي في كل خطوة خطوتها في بحثي هذا وأدعو له الله أن ينير دربه ويبارك له في حياته وأن يجعله نورا على نور وأخص بالذكر أيضا الدكتور "زروخي الدراجي" لسعة عطائه ورحابة صدره ، وأشكره على كل الجهود التي بذلها وعلى النصائح التي كان يسديها لي من البداية إلى النهاية، راجية من المولى عزوجل أن يحفظه ويسدد خطاه في بذل المزيد من العطاء، دون أن أتناسى من كانوا لنا نعم الناصحين إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة كل باسمه كما لا يفوتني أن أشكر كل من نهلت من علمهم وتعلمت منهم كل حرف من معلمين وأساتذة.

إليكم فائق الودّ والتقدير.

مقدمة

مقدمة

الإنسانية، لفظ كثيرا ما يتوارى على مسامعنا وتُرتل معانيه في أرقى مراتبها ويُغنى به في النداءات بداعي أن هذه العبارة إنما تحمل في صياغتها أسمى وأجود الدلالات التي تعبر عما هو إنساني تعبيرا لا يضاويه من ناحية العمق والسياق الدلالي الذي تحمله في طياتها أي معنى أو دلالة، وهذه اللفظة كثيرا ما تتعالى عليها الهتافات وتصوغها الأيدي في شكل شعارات تطالب بها وبتجسيدها على مسرح الحياة، تزامنا مع الحاجة إليها، لاسيما أننا أصبحنا في عصر الرقي والتقدم، لكن رقي من ناحية صنع أسلحة الدمار الإنساني الشامل، متغاضين بذلك عن الجانب الإنساني الذي يتجلى في البشرية، ولكن لائقول بأننا نسينا وإنما الأدق أننا نتعمد ذلك.

إن ما ينقصنا اليوم هو الرقي بالمعنى الإنساني لكن ليس من جانبه المجرد وإنما الرقي به من حيث تجليه على أرض الواقع، لأننا في وقت لا ينظر فيه بعضنا إلى بعض، وإنما كل منا يقول نفسي ويتهرب من مسؤولياته التي أوكلت له، ما أدى إلى تنامي الحروب والصراعات بشكل متسارع، نعم لقد دقت ساعة التنازع وجيء بالتسلط سيدا على حساب المستضعفين المسترهين الذين لاحيلة ييدهم سوى جسّ نبضات قلوبهم وانتظار ساعة الفرج ونحن اليوم نعود إلى عهد الحروب العالمية التي امتصت الإنسانية وجردتها من معانيها، وعملت على إجهاض امتداداتها حتى لا يجري سيلان تدفقها إلى عامة الناس.

وفي ظل تلك الظروف التي عانت منها البشرية ولا تزال إلى اليوم تنخر في أعماق وجدانها توالى التنديدات بالاعتداءات المتكررة على الإنسان في محاولة للدفاع عنه وفض النزاعات والحدّ من انتهاك حقوق الفرد، هذا وقد لعبت الفلسفة دورا بارزا على الصعيد العالمي في النداء بضرورة أن يعاد للإنسان ما نهب منه وظهرت للأعيان فلسفات تنادي بحق الإنسان في الحرية وتقرير المصير من باب أنه أولى ببناء مستقبله بعيدا عن كل ما من شأنه أن يعرقله في هذه الخطوة التي يخطوها في حياته واكتنافه للصعاب، على مدى طويل من المساعي الجبارة التي يتكفل بتأطيرها تبعا للأهداف التي سطرها في لحظة حاسمة، ساعيا لكتابة سيناريو حياته في خطى ثابتة دونما النظر إلى الخلف أو السماح للظروف بعرقلة سيره إلى التحرر بشتى أنواعه إنها فلسفات أقل ما يقال عنها أنها إنسانية

بكل ما تحمله الكلمة من معاني، هذا وتعد الفلسفة الوجودية في اتجاهها الغربي من أبرز الفلسفات التي عنت بالإنسان وأولته اهتماما خاصا وجعلت منه محور تفلسفها، وجل أفكارها إنما تعبر عن هذا الكائن الذي خصته الفلسفة المعاصرة على وجه الدقة بدراساتها وتحليلاتها، وبتسليط الضوء على عالمنا العربي فإننا نجد أن عبد الرحمن بدوي ممثلاً للاتجاه الوجودي في نزعة العربية، ومؤسساً لمعالم وجودية عربية راسخة الدعائم في لب جوهرها، كما أنه هو الآخر يميل إلى تبني روح النزعة الإنسانية في صورتها العربية. ولذا ارتأت أن أنظر فيما قدمه هذا الرجل في عالم الفلسفة والإطلاع على نزعة الوجودية باحثة عن بواردها والأسس المبنية عليها، في محاولة للإجابة على الإشكالية التالية: ما هي أسس الوجود عند بدوي؟ وهل استطاعت وجوديته أن تتجاوز مشكلات الإنسان المعاصر؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من الأسئلة الجزئية تتمثل في: كيف عاجلت الوجودية الغربية مشكلة الوجود الإنساني؟ وماهي أبرز الأفكار القادرة على رسم وجود حقيقي وبناء للفرد من منظور بدوي؟ وهل الوجودية العربية قادرة على أن تعيد للفرد العربي إنسانيته؟ وللإجابة على هذه الإشكالية اعتمدت على هيكلية بنائية للموضوع تضم مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

المقدمة وتشكل مفتاح الموضوع، بحيث درجت فيها لتوضيح المعالم الأساسية لموضوع الدراسة فكانت عبارة عن تمهيد لمضمون البحث متبوعة بالإشكالية.

أما فيما يخص **الفصول** فقد قسمتها على النحو التالي:

الفصل الأول عنوانته بالوجود في آفاق الفكر الغربي: وتناولت فيه الطرح الغربي لفكرة الوجود والرؤى التي قدمها عمالقة الفكر الوجودي في اتجاهه الغربي فيما يخص موضوع البحث باعتبارهم السباقين في إظهار الفكر الوجودي، هذا ويندرج ضمن هذا الفصل ثلاث مباحث أساسية:

المبحث الأول/ الإطار المفاهيمي والتاريخي لفكرة الوجود: ويدور مضمونه حول فكرة الوجود في سياقها المفاهيمي، ومن جهة أخرى تتبع التاريخي لظهور الوجودية الغربية على الساحة الفكرية وأهم ما تميزت به.

المبحث الثاني/ الوجود في الفلسفة الألمانية - مارتن هيدجر -: وتطرق فيه لأبرز المعالم التي بنيت عليها وجودية هيدجر، باعتباره ممثلاً لها في اتجاهها الألماني تاركاً بصمته الوجودية فيها.

المبحث الثالث/ الوجود في الفلسفة الفرنسية - جان بول سارتر -: وتضمن مقومات الوجود عند جان بول سارتر وما قدمه من مجهودات لنشر الوجودية على نطاق واسع ومتشعب.

أما الفصل الثاني فقد حمل عنوان الوجود عند عبد الرحمن بدوي: ويشكل محور البحث ذلك أنني تناولت فيه أبرز الأفكار التي قدمها عبد الرحمن بدوي كمقومات للوجود ويبين من خلالها منظوره للوجود، وهو الآخر يضم ثلاث مباحث أساسية:

المبحث الأول/ معنى الوجود وأقسامه: ويضم أنواع الوجود التي يتحدث عنها بدوي وأيهما أولى بالعناية والاهتمام.

المبحث الثاني/ البنى الأساسية للوجود: ويندرج ضمنه المقومات الجوهرية التي قدمها بدوي ظناً منه بأنها تعد مرتكزاً للوجود الذي يشغله.

المبحث الثالث/ المفاهيم الملازمة للوجود: وتطرق فيه لأهم الأفكار التي تلازم وبالضرورة فكرة الوجود، إذ لا يمكن من منظور بدوي الحديث عن الوجود دون التطرق لهاته المفاهيم.

يليه الفصل الثالث والمعنون بتجليات الوجود في العالم العربي: إذ عمدت لتبني هذا الطرح بغية البحث عن آثار الوجود انطلاقاً من الأرضية العربية، وبيان مدى تجسيد الأفكار الوجودية في عالماًنا العربي فكراً وواقعاً من خلال المقارنة بين الوجودية الغربية والفكر العربي، وثم تسليط الضوء على حياة الفرد العربي والبحث عن خيوط الوجودية في واقعه، ويشتمل هذا الفصل على مبحثين

المبحث الأول/ بين الوجود والتصوف الإسلامي: ويشتمل على أهم نقاط الاتفاق بين كل من الوجودية والنزعة الصوفية.

المبحث الثاني/ الإنسان العربي بين وجوده وواقعه الراهن: وتناولت فيه الواقع المعيشي للفرد العربي وكيفية تجاوز ما يمر به بناءً على التصور الوجودي.

وأخيراً **الخاتمة**: وكانت عبارة عن حوصلة للموضوع، حيث اشتملت على أهم النتائج المتوصل إليها، بالإضافة إلى الإجابة عن الإشكالية المطروحة.

هذا وقد اعتمدت على المنهج التحليلي أثناء إنجازي لهذا البحث، إذ عملت على قراءة نصوص بدوي في محاولة للكشف عن المنطلقات التي بنيت عليها وجوديته، وبيان موقفه حيال البعد الإنساني في الواقع العربي.

وفيما يخص العوامل التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع فمنها ماهو ذاتي ومنها ماهو موضوعي:

1 _ عوامل ذاتية: تمثلت في ميلي الشخصي إلى هكذا مواضيع مرتبطة بشكل مباشر بالإنسان وقضاياها لاسيما أننا في وقت نفتقد فيه كثيرا لمعنى الإنسانية، ونحتاج إلى من ينظر لها ويدافع عنها ويؤرخ لها.

بالإضافة إلى نزوعي إلى الفلسفة العربية ومحاولة البحث فيها عما يوسع رؤيتنا ومنطلقاتنا ويجعلنا ننتقل من الواقع حتى نغدو في سعي وراء المستقبل.

2 _ عوامل موضوعية: أهمية الموضوع على الصعيدين العالمي والفكري، بالإضافة إلى ضرورة التأكيد على قيمة الإنسان في وقتنا الراهن.

الضرورة القصوى لتبني كل طرح من شأنه أن يساهم في توجيه الاهتمام للإنسان في ظل الظروف التي يشهدها العالم، لاسيما العالم العربي.

وفيما يخص المصادر والمراجع المعتمدة في البحث، فقد اعتمدت على مؤلفات بدوي التي تتناول مذهبه الوجودي لاسيما "الزمان الوجودي".

وكان الهدف من هذا البحث هو التنقيب عن مدى تجلي معاني الوجود الإنساني وأهميته في العالم العربي ، وبالتالي الحفر في مناقب الفكر الوجودي من منظور بدوي ومحاولة ربطه بالواقع العربي أي المقارنة بين الأفكار الوجودية وبين الواقع المعيشي للفرد العربي وبيان تحليلات هاته الأفكار في هذا الواقع ، وإلى أي مدى تحضر الإنسانية في وعينا وثقافتنا.

وكأي بحث علمي واجهتني جملة من الصعوبات التي عرقلت سير البحث ويمكن حصرها فيما يلي:

قلة المادة العلمية التي تنظر للفكر الوجودي حسب ما تبناه عبد الرحمن بدوي، وتساهم في توضيح رؤى بدوي للوجود الإنساني .



الفصل الأول

الوجود في آفاق الفكر الغربي

❖ المبحث الأول/ الإطار المفاهيمي

والتاريخي لفكرة الوجود

❖ المبحث الثاني/ الوجود في الفلسفة

الألمانية-مارتن هيدجر-

❖ المبحث الثالث/ الوجود في الفلسفة

الفرنسية-جان بول سارتر-

الفصل الأول / الوجود في آفاق الفكر الغربي

شهد الفكر الفلسفي ظهور العديد من الفلسفات التي كان لها صدى كبير في الأوساط الفكرية، والتي ذاع صيتها في كافة أقطاب العالم، هذا وقد كانت المذاهب الفلسفية المعاصرة من أبرز الفلسفات التي نالت اهتماما شاسعا على الصعيد العالمي خاصة لما تطرقت إليه من جوانب تخص الإنسان، هذا وتعد الفلسفة الوجودية إحدى المذاهب الفلسفية التي لاقت رواجاً كبيراً من قبل العديد من الفلاسفة الذين آمنوا بمبادئها وحاولوا ربطها بالواقع الإنساني. فكيف عاجلت الوجودية الغربية مشكلة الوجود الإنساني؟

المبحث الأول / الإطار المفاهيمي والتاريخي لفكرة الوجود

جرى العرف بين الفلاسفة والمفكرين أنهم إذا ما تطرقوا لموضوع لا بد من ضبط مفاهيمه وتتبع مساره التاريخي، وأضحى هذا الأمر ضروريا لاسيما في البحوث العلمية، بغية السير في الوضع السليم كي لا يحدث خلط في المفاهيم وتتضح الصورة، لذا من الضروري وضع مفهوم الوجود في إطاره المفاهيمي وتتبع مسار الوجودية تاريخيا.

1 _ الدلالة اللغوية والاصطلاحية للوجود

أ _ في اللغات الأوروبية

يستهل سعيد العشماوي تعريفه للوجود بقوله: " ففي اللغات الأوروبية وأغلبها مشتق من اللغة اللاتينية يفيد لفظ (الوجود) معنى الخروج من الشيء، لأن تلك هي دلالاته في هذه اللغة، فأصل اللفظ في اللغة اللاتينية مكون من مقطعين هما : **ex**, **ster**، والمقطع الأول **ex** يعني الخروج، بينما يعني المقطع الثاني **ster** البقاء في العالم، وهكذا انتقل اللفظ إلى اللغات الأوروبية بما يحتويه من شحنة تعبيرية وما يرمز إليه من فكر فهو في : الإنجليزية: **existence**، وفي الفرنسية: **existence** وفي الألمانية **existenz**.¹

¹ سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1984، ص19.

فلفظ الوجود في الأصل مرده إلى اللغة اللاتينية وفيها يأخذ معنى الانبثاق من الشيء، ثم انتقل إلى اللغات الأوروبية لينصب حول الوجود الذي شغل فكر الفلاسفة الوجوديين كما هو عند كيركغارد¹ الذي يعد سباقا في إعطاء منحى مغاير لهذا اللفظ ذلك أن "كيركغارد هو الذي كان المبادر، السباق إلى الدلالة الجديدة المعطاة للفكرة الوجودية: ليس كمرادفة للكون، بل كمرادفة للذاتية ."²

فدلالة الوجود تحولت من مفهومها العام الذي كان يدور حول الكون إلى المفهوم الخاص والذي يشير إلى الفرد، وبهذا يتضح أن الفكر الأوروبي قد عني بوجود الإنسان في وجوده الفردي دون الاستمرار في التنظير للوجود المعهود عند السابقين، لتنتقل إلى الواقع الإنساني ومحاولة الغوص في كينونته .

ب_ في اللغة العربية

ويذكر العشماوي أن لفظ الوجود في اللغة العربية يفيد " معنى الحضور، فيقال إن فلانا موجود بمعنى أنه حاضر ... وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر هو الكون أو العالم ، فأصبح لفظ "الوجود" رمزا اجتماعيا للكون بكل ما فيه، باعتبار الكون يفيد دائما وفي أي مفهوم معنى الحضور ... ثم نقل اللفظ إلى الفرد ... ولعل مرد ذلك أن الإنسان كان دائما في الفكر البشري رمزا للكون ودليلا على قيامه ... وهكذا أصبح لفظ "الوجود" في اللغة العربية معنى على الكون من ناحية ، وتعبيرا عن عالم الفرد الخاص من ناحية ثانية ."³

مفاد هذا أن لفظ الوجود في اللغة العربية يحمل عدة دلالات، ففي البدء كان يشير إلى الحضور العيني للموجود، ليأخذ بعدا آخر بعد ذلك ليدل على وجود الكون بما فيه، وأخيرا أضحي يعبر عن وجود الفرد الشخصي، باعتبار أن هذا الأخير يحيل إلى الكوني من قبيل أنه جزء منه وداخل في تركيبته الكونية التي تشمل الموجودات بأنواعها، وبهذا فالوجود يرمز إلى المعنى الشمولي الكوني والمعنى الجزئي الفردي.

¹ فيلسوف دانمركي (1813 – 1855) مهده للوجودية المعارضة لمعايير المعرفة العقلانية، من مؤلفاته (مفهوم القلق ، مراحل على درب الحياة)

(جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص562، 563 .)

² أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001، ص387.

³ سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص20.

ولفظ الوجود بمعنييه الكلي أو الجزئي يستبعد فكرة الانغلاق ويرسّخ مفهوم الإحالة بين الجزئي والكلي أي بين الإنسان والعالم، لأن وجود الفرد معناه ثبوت حضوره في العالم، ووجود الكون يفيد حضوره بإزاء الفرد والذات المستغلقة ماهي إلا ذات وهمية لاوجود لها لأنه لا وجود لإحالة متبادلة بينها وبين العالم.¹

ما يعني أن الوجود هنا هو وجود إحالة بين الكوني والفرد، فكلاهما يفيد معنى وجود الآخر ويؤكد عليه فإذا قلنا بالكوني لا بد أن نقول بالفرد، وإذا ما أكدنا وجود الفرد من الأجدر أن نؤكد من خلاله وجود العالم، إذ لاوجود لأحدهما دون الآخر، وهذا يفيد فعل الانفتاح المتبادل بين الطرفين.

ومن مفهوم الوجود نستنبط الوجودية والتي تعني بالمفهوم العام " إبراز قيمة الوجود الفردي، وهي مذهب (كيركغارد) و (ياسبرس) و(هيدجر) وغيرهم، ولهذا المذهب خصائص عامة منها القول بوجوب الرجوع إلى الوجود الواقعي والشعور بما يلبس المذاهب الوثوقية والقطعية الصارمة من الغرور، وقياس البعد بين التجريد النظري والتجربة المشخصة، وجماع ذلك هو ملاحظة الوجود وجهها لوجه، من جهة ما هو وسط نعيش فيه، ونفكر فيه تفكيراً فعلياً.²

إذن الوجودية هي تلك الفلسفة التي تركز اهتمامها حول الوجود الإنساني، إذ يعد نقطة التلاقي بين الوجوديين، والمبدأ الذي تنطلق منه هو الواقع المشخص للفرد وتجربته المعاشة للكشف عن ملاساتها، ومن هنا فالوجودية تبتعد عن التجريد وتغوص في الواقع المعاش للفرد وهذا ما يجعلها أكثر واقعية ومصداقية في نتائجها.

2_ الوجودية وأصولها الفلسفية

تعتبر الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية، رغم أن أصول بعض أفكارها ترتد إلى فلسفات قديمة فهي من أبرز المذاهب التي تمكنت من الظفر بمركز الصدارة والأصالة في الفكر المعاصر، من حيث تميزها عن باقي المذاهب الفلسفية المعاصرة، وذلك راجع لكونها قد اشتملت أفكار ومواضيع جديدة تواكب روح

¹ سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 21.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، مادة الوجودية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 565.

العصر وتطلعاته، بالإضافة إلى تمكنها من عصنة قضايا قديمة وبلورتها في صورة جديدة، إلى جانب اهتمامها بالإنسان والقضايا المتعلقة به، ووضعها أمام مرآة الواقع وهو يدرس ملامح شخصيته متمسكا في كل ذلك بما يراه وينصته دون ملل أو ضيق.¹

فالوجودية قد وضعت نصب أعينها حل المشكلات المرتبطة بشكل مباشر بالإنسان، في محاولة منها لإعادة بعث قيمة الإنسان والنهوض بحيويته وإحياء إرادته نحو الأفق الذي يتطلع إليه، ويبصر من خلاله شعاعا من نور وبصيص أمل يوحيان بقدرته على الانتفاضة ونفض غبار الموم من على كتفيه، والذي كاد أن يخنقه لزمان حتى كادت تتأكل عليه سنين الدهر ويظل معدوما لاهية له، لذا كانت الوجودية بمحاولتها تمثل للفرد النور الذي ينير له درب الوجود ويأخذ ببصيرته صوب الحياة التي يهفو إلى عيشها، واستدراك ما فاتة في عصور غابرة، وافتكاك كل مأخب منه .

هذا وقد تضافرت جملة من العوامل التي ساهمت في ظهور الوجودية وانتشارها على نطاق واسع في ربوع العالم كافة، ومن أبرز تلك الظروف التي عاشها المجتمع الأوروبي لاسيما في القرن العشرين، حيث شهد العالم حربين عالميتين " عملت على إنهك قواه، وقوضت آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق يحقق له السعادة المنشودة، ذلك أن هذه الحروب وما تبعها من دمار شامل وكوارث أصابت البشرية قاطبة وجو الخوف والرعب والقلق الذي خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار والضياع لكافة القيم، صبغ حياة الإنسان خلال أعوام تعد من أحلك الأعوام التي عرفتتها البشرية على الإطلاق."²

فالعالم في تلك الآونة تملكه الرعب والخوف وسيطر عليه القلق تجاه المصير الإنساني وما سيؤول إليه جراء الحربين العالميتين، ذلك أن الحياة البشرية كانت مهددة بالزوال، وخطر الحرب كان يترصدها في كل لحظة فكانت تلك الفترة من أشد الأوقات صعوبة على الإنسانية جمعاء على مر الأزمنة، فما كان عليها سوى البحث عن مأمن تأوي إليه فرارا من شبح الحروب الذي يلاحقها أينما ذهبت.

¹ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى- من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، دار صبحي، غرداية، الجزائر، ط1، 2015، ص193.

² علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، د ط، 1996، ص5 .

" فكانت الوجودية تمثل آنذاك أصدق تعبير واقعي عن حالة القلق الذي انتاب العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، فلقد كان لهذين الحادثن أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، أعني به الفناء الشامل الذي ينتظم الشعوب بأسرها، مما ولد إنسانا بالمأساة استغرق شعور كل فرد من أفرادها.¹"

من هنا كانت مهمة الوجودية هي الأخذ بيد الإنسان وإخراجه من الرعب الذي كان يعايشه، والخوف الذي يتهدده في كل آونة، آخذة على عاتقها إعادة بث معاني الحياة فيه، واستنطاق إرادته ليتلمس بذلك سبيلا له يؤسس من خلاله وجوده و يبني مستقبله، وهذا بعدما يتحرر من قيود الصراعات التي تعيقه عن الماضي قدما وطي صفحة الآلام والمآسي.

وهكذا تحول الفكر الأوروبي عامة إلى بحث مشكلات الإنسان في حلّة جديدة تتطابق مع تلك الظروف التي حلّت على العالم، فما كان على الفلاسفة الوجوديين سوى التفرغ لدراسة تلك المشكلات من مثل مشكلة الحرية واتخاذ القرار والمسؤولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الإنساني الشخصي.²

والفلسفة الوجودية وإن كانت من أحدث المذاهب الفلسفية إلا أنه إذا ما تتبعنا تاريخ الفلسفة على مرّ العصور نجد أن بعض معالم الوجودية إنما متجذرة في أعماق الفلسفات القديمة سيما تلك التي أولت الإنسان عنايتها وأعطته نصيبا من تفلسفها واهتمامها " فالعصب الرئيسي للوجودية هو أنها تحيا الوجود وليست مجرد تفكير في هذا الوجود، والأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية وما يعانيه في صراعه مع الوجود في العالم، أما الثانية فنظر مجرد إلى الحياة من خارجها وإلى الوجود في موضوعه ومن هنا كان من الممكن أن نتعرف على تلك الأصول الفلسفية التي تحيا الوجود، والمتجذرة في أعماق بعض المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور.³"

¹ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص194.

² جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، الكويت، 1982، ص19.

³ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص194، 195.

وهذا ما نلتمسه عند سقراط، فلقد كان لفلسفته أهمية خاصة في تكوين فلسفة الوجود إذ بدأت الثورة تتشعب منه في الفلسفة اليونانية، حيث ثار ضد المعتقدات السابقة والفكر الذي كان يدور حول الطبيعة وإرجاع كل شيء إلى الآلهة، فالمعروف عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، إذ تحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان باعتباره محور التنقيب الفلسفي وبات السؤال عن الذات الإنسانية ومعرفتها هو الغاية التي تنشدها الفلسفة.¹

أما في العصور الوسطى حيث بسطت الكنيسة سلطانها على الفكر وأغلقت عليه في زاوية ضيقة وكان رجال الدين قد أحكموا على العقول البشرية وجعلوا الفكر حبيس تنظيرات لاهوتية ودينية من شأنها أن تعيق الفكر الإنساني، ورغم هذا ظهرت بعض المساعي من قبل فلاسفة ومفكرين عاجلوا الوجود الإنساني وقضايا بطريقه شبيهة بتلك المعالجات الوجودية المتأخرة، غير أن ما قدمه هؤلاء لم يكن سوى لمحات خاطفة.²

وفي هذا بيان للبذور الفلسفية الأولى للوجودية يتضح من خلاله أن الاهتمام بالإنسان مرده إلى التباشير الأولية من فلسفة سقراط و مروراً بالعصور الوسطى، حيث اهتم الفلاسفة آنذاك بالإنسان وحاولوا إخراجهم من الجمود الفكري الذي خيم على البشرية، وتحريره من يد العبودية التي توطأت على إذلاله، بيد أن هذه المحاولات لم تكن على الهيئة التي كانت عليها الوجودية الحديثة التي عُيّنت بالإنسان بشكل خاص ومباشر.

والوجودية بوجه عام ثورة على نظرية المعرفة ورد فعل على الأهمية التي أضفتها عليها الفلسفات العقلانية فنجد مثلاً ديكارت قد قرر أن العقل هو الأداة الوحيدة لمعرفة وتأكيد الوجود ويبرز هذا في قوله: "أنا أفكر إذن أنا موجود" لكن في المقابل نجد كيركغارد يرد عليه بقوله: "كلما ازدادت تفكيراً قلّ وجودي" ليؤكد بذلك استحالة أن يكون للعقل دور في معرفة الوجود الإنساني.³

¹ جون ماكوري: الوجودية، ص 47.

² الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص 195، 196.

³ يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، ط 1، 1993، ص 122.

وبهذا يتضح أن الوجودية ظهرت نتيجة تفاعل جملة من العوامل التي ساهمت في ظهورها على مسرح العالم الفكري، فالوجودية لها إرهاصات أدت إلى ولادتها ومن بينها ردود الفعل التي أبدتها تجاه العديد من الفلسفات التي قد تؤدي إلى الانتقاص من شأن الوجود الإنساني أو تجعل منه حبيس الفكر، وكأن الفكر هو من يُؤلد وجوداً إنسانياً ولولاه لما انبثق هذا الوجود، فالوجود عندهم إنما يتم في الفعل والإرادة لا في الفكر.

هذا وقد لعبت فلسفة هيغل دوراً في تكوين وجودية كيركغارد، إذ أن هذا الأخير ثار ضد هيغل الذي جعل من الماهية سابقة عن الوجود ليتغاضى بذلك عن كل ما فيه من فردية وذاتية، فالوجود الإنساني عند هيغل معروف ومقدر مسبقاً من قبل قوة سامية لا يعيها الفرد إلا بواسطة العقل المطلق عبر التأمل والحدس والتصور.¹

وهذا ما دفع بكيركغارد للثورة ضده إذ أنه جرد الوجود الإنساني من قيمته رغم أنه يمثل الواقعة الحقيقية الوحيدة التي تؤكد وجوده كفرد، ليضع بذلك كيركغارد أول أساس سار عليه الفلاسفة الوجوديين من بعده والمتمثل في الرجوع إلى التجربة الإنسانية الفردية الحية التي تتمتع باستقلال ذاتي وبخصوبة لاتضاهيها تلك التي عند الكائنات الأخرى.²

من هنا يعد كيركغارد المنظر الأول والأب الروحي للوجودية لوضعه المبدأ الأول لهذه الفلسفة والذي بلوره في فكرة مفادها التأكيد على قيمة الوجود الإنساني، ليتابعه في ذلك فلاسفة من بعده استقوا أفكاراً فلسفية من منابعه التي أثرت فيهم أيما تأثير، هذا ويعد هيدجر زعيم الوجودية في اتجاهها الألماني، بينما تبنّاها سارتر في قطبها الفرنسي عاملين على نشرها وإقناع الناس بأفكارها.

3_ خصائص وسمات الوجودية

بقيت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمي إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ماوصفت الفلسفة

¹ الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص 196.

² سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، د ب، ط 1، 1973، ص 116.

الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ماهي أسلوب من التفلسف.¹

فالوجودية وإن بدت في الظاهر على أنها مذهبية إلا أنها غير نسقية، ويرجع هذا إلى الاختلاف في طريقة التفلسف التي يأخذ بها كل فيلسوف وجودي فهناك تباين بين الوجوديين ذاتهم، فنجد أن لكيركغارد وجوديته ولهيديجر وجوديته ولسارتر وجوديته، إذ أن كل واحد منهم ينحو منحىً خاصاً في طرح قضايا الوجود الفردي. وللوجودية اتجاهين الوجودية المؤمنة بزعماء كيركغارد والوجودية الملحدة بزعماء هيديجر.

إذ يتخذ هذا النمط من التفلسف الإنسان كنقطة بدء في البحث الفلسفي، فهو يميل إلى البحث في الذات أكثر من ميله إلى الموضوع، هذه الذات تمثل الموجود في نطاق تواجده الكامل عند الفيلسوف الوجودي وهي التي تبادر في الفعل وتعد مركزاً للشعور والوجدان، فما تحاول الوجودية التعبير عنه هو ذلك المدى الكامل من الوجود الذي يعرف مباشرة وعلى نحو عيني في فعل التواجد ذاته.²

فالذات التي تتخذ من الفعل معياراً تبرهن به وجودها عبر الممارسة والتفاعل في دائرة الوجود هي الذات التي تجعلها الوجودية محورا مركزيا لبحوثها الفلسفية، إنها الذات الفعالة التي تؤسس لكيانها وتبني وجودها في سياق منتظم من خلال التخطيط والتنفيذ.

فالإنسان إذن عند الوجوديين ليس ذلك الحيوان الناطق الذي افترضه الفلاسفة العقليون بل أضحي الإنسان الوجودي هو " ذلك الفرد الذي يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال تجربته الحية التي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله فيها." إذ أن الوجود الفردي عندهم يتحدد في كل لحظة، فماهية الإنسان لا تتشكل دفعة واحدة وإنما هي حصيلة تجارب وقرارات يتخذها الإنسان لتشكيل ماهيته.³

ويتضح من هذا بأن الإنسان يوجد أولاً ثم يقرر ما سيكون عليه عبر التجارب الحية التي يمر بها في حياته ووفقاً لها تتحدد ماهيته، وهذه من أهم السمات التي تتصف بها الوجودية والمتمثلة في إقرارها بأسبقية

¹ علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، د ط، 1997، ص212.

² جون ماكوري: الوجودية، ص17.

³ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص199.

الوجود عن الماهية وهو ما أدى بها إلى رفض كل اعتقاد من قبل يقضي بأسبقية الماهية على الوجود فالوجودية بشقيها المؤمن والملحد يقررون أسبقية الوجود عن الماهية.

ولعل أهم ما يميز الإنسان عن غيره من الموجودات هو امتلاكه للحرية التي لانظير لها في إمكانية التخطيط للمستقبل وهي في المقابل مسؤولة عن قراراتها، ومن هنا يتبين أن الوجودية تضع الحرية كشرط أساسي لكل بناء وجودي. وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله: "إن الوجودية فلسفة متفائلة لأنها في صميمها فلسفة تضع الإنسان مواجهاً لذاته، حراً يختار لنفسه ما يشاء."¹

وبهذا تكون الوجودية فلسفة الجوانب الإنسانية، فكل ما يتعلق بالإنسان تطرقت إليه في عرض أطروحاتها وتفلسفت فيه، وأهم المواضيع الإنسانية تتمثل في الحرية واتخاذ القرار والمسؤولية كلها نابعة من الفلسفة الوجودية التي ترى في ضرورتها القصوى للوجود الإنساني.

والموضوع الأساسي للبحث الفلسفي عند الوجوديين هو ما يسمى "الوجود" ويعتقدون أن الإنسان هو الوحيد الذي يحوز الوجود ويفهم معناه، وإن اختلفوا في الدلالات التي يطلقونها على هذا المصطلح فنادرا ما يستخدمون لفظ الإنسان وإنما يصوغونه في ألفاظ من مثل: الموجود هناك، والوجود، والأنا.²

غير أنها تصب في قالب واحد يضمها هو الوجود الإنساني المتفق عليه في الفلسفة الوجودية، ومن هنا يمكن القول أن الوجودية مذهب إنساني كونها اهتمت بالإنسان وجعلته الأمثل بين الموجودات وأعلنت من قيمته التي سلبت منه في زمن مضى.

¹ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص9.

² علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص7.

المبحث الثاني / الوجود في الفلسفة الألمانية - مارتن هيدجر -

أخذت الفلسفة الوجودية بعد ظهورها على أرض الواقع بالتشعب في الميادين الفكرية، إذ لاقت اهتماماً من طرف فلاسفة اعتقدوا في قدرتها على حل مشاكل الإنسان، متبنين أهم المبادئ التي أسست عليها وكان لهم الفضل في نشرها في رحاب العالم، هذا ويعد مارتن هيدجر زعيماً لها في اتجاهها الألماني، داعماً إياها بأفكار جديدة من بنائه الشخصي.

1 _ الوجود الإنساني

يتميز هيدجر عن غيره من الوجوديين كونه أقام نظرية في الوجود تتجه صوب البحث في الوجود العام رغم الاهتمام الظاهر في مؤلفه "الوجود والزمان" بالوجود الفردي إلا أن مايرمي إليه هو البحث في الوجود في نسقه الكلي، إذ يقول: "ينبغي أن أقول مرة أخرى إن اتجاهاتي الفلسفية - رغم اهتمامي في "الوجود والزمان" بالوجود الفردي وبكيركغارد - لا يمكن أن تندرج تحت فلسفة الوجود الفردي بيد أن هذا الخطأ في التفسير قد يصعب استبعاده الآن، فالمشكلة التي تشغلني ليست وجود الإنسان، وإنما الوجود في مجموعه ومن حيث هو كذلك."¹

يتبين أن فلسفة هيدجر تبدأ من تحليل الوجود في سياقه العام، ومنه يسعى هيدجر لإقامة انطولوجيا في الوجود العام، وهنا تبرز أولى سمات الوجودية الهيدجرية، غير أن عملية البحث في الوجود العام إنما تقتضي تحليل الوجود المفرد ففي اعتقاده "أن مهمة الفيلسوف هي إيضاح معنى الوجود، حيث يجب على كل إنسان أن يسأله، أو يطرحه على نفسه ليصبح إنساناً، لأن من يبحث في الوجود لابد أن يتساءل أيضاً ومن أنا؟ أنا الباحث في الوجود، نعم إنني لست أنا الوجود، إلا أنني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود وعلى صلة به."²

¹ نقلاً عن: ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية - من كيركغارد إلى جان بول سارتر -، تر: فؤاد كامل، دار الأدب، بيروت، ط1، 1988، ص62.

² أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية، الجزائر، ط1، 2006، ص70.

ذلك أن الوجود قاسم مشترك بين جميع الموجودات، وهو يشمل السائل ذاته الذي ينقب عن معنى الوجود ومن هنا تتطلب بداية تحليل الوجود العام البدء بتحليل الوجود المفرد والتساؤل عنه أي الانتقال من الموجود إلى الوجود وصولاً إلى نظرية في الوجود العام.

هذا وكان أول ما تساءل عنه هيدجر أي نوع من الوجود سيكون موضع البحث، باعتبار أن الوجود يشمل أنواعاً من الموجودات كوجود الحيوان ووجود الإنسان، وفي هذا يقول: "من أيّ كائن ينبغي أن يستخلص معنى الكينونة؟ من أيّ كائن ينبغي لاستفتاح الكينونة أن يأخذ منطلقه؟ هل المنطلق هو أيّ كان أم أن لكائن معين أولية ما في بلورة مسألة الكينونة؟ أيّ منها هو هذا الكائن النموذجي وبأي معنى له أولية."¹

كانت هذه جملة الأسئلة التي وجهها هيدجر لنفسه لينفذ من خلالها إلى تحديد الكائن الذي تتبلور حوله مسألة الوجود، ليقرر بعدها أنه ما من كائن بين الموجودات أقوم من الإنسان ذاته، إذ يعده نقطة ارتكاز يقام عليها البحث الوجودي، فيقول: "تعني بلورة مسألة الكينونة بذلك: أن نجعل كائناً ما، هو السائل شفافاً في كينونته ... هذا الكائن الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة والذي يملك من بين ما يملك إمكانية كينونة التساؤل."²

ذلك أن الوجود الإنساني هو وجود منفتح على العالم وهو الذي يلقي الموجودات الأخرى ووحده يمتلك إمكانية البحث في الوجود والتساؤل عنه، وهذا مادفع بهيدجر إلى اعتباره أهم أنواع الوجود وأجدرها بالتحليل والدراسة.

ويتميز الوجود الإنساني كونه وجود غير ثابت، لأنه يتباين بين الأفراد فكل واحد منهم له الحق في قول أنا، إذ لا يمكن أن يكون أحد صورة عن الآخرين، فهو يتميز بالاستقلالية في وجوده المنفرد بغض النظر عن وجوده مع الجماعة، والإنسان عبارة عن مشروع يصممه هو، ويكون في سعي مستمر وراء تحقيق

¹ مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص56.

² المرجع نفسه، ص57.

وجوده عبر جملة من الإمكانيات التي يحققها بلا انقطاع، مما يجعله يميل دوماً لبلوغ الكمال باختياره لممكناته.¹

فالذات توجد على هيئة وجود قابل للتحقق من خلال اختيارها لجملة من الإمكانيات، بناءً عليها يتم تصميم مشروع ذاتي يؤول إلى التحقق، وبهذا التحقق يصبح وجود الذات وجوداً فعلياً، لكن الذات لاكتنفي بتحقيق جزء ضئيل من الإمكانيات، وإنما من المفترض عليها أن تواصل في تحقيق المزيد وهذا بالنظر إلى شعورها غير منقطع النظير بالنقص الذي يعوزها، هذا الشعور إنما من شأنه أن يدفع بها لتحقيق الكمال الذي تغدو في سعي وراءه.

"وللذات عند هايدجر وجودان: وجود على هيئة إمكانية، وآخر على هيئة واقع، ويتم الانتقال من الإمكانية إلى الواقع بفضل الحرية، وبواسطة حرية الذات تختار بعضاً من أوجه الممكن، وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في "العالم".²

فهيدجر يضع الحرية كشرط أساسي لضمان انتقال الذات من الإمكان إلى الواقع، بعد أن تختار أوجه ممكناتها، فالاختيار يقتضي بالضرورة أن تكون الذات حرة في خياراتها لأنه وفي الأخير الوجود وجودها وهي من ستكون مسؤولة عنه، وبعد اختيارها للممكنات ستجهد في سبيل تحقيقها، ولكن هذا التحقيق يتطلب وعلى نحو عيني حضورها في العالم الذي يشكل ساحة إنجازاتها.

2 _ الوجود في العالم

تعني هذه الجملة بأن الذات توجد في عالم مليء بالأشياء والأحياء، فإلى جانب وجود الذات توجد موجودات تشاركها في هذا العالم وتحيط بها وقريبة منها، يقول هايدجر: "فالعالم يعني عالم - نحن العمومي - أو العالم - المحيط الخاص والأقرب إلينا".³

¹ أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدجر، ص 77، 78.

² صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2000، ص 108.

³ مارتن هايدجر: الكينونة والزمان، ص 105.

فهذا العالم إنما هو عالم مشترك يضم موجودات أخرى على غرار وجود الذات، وفيه تنفتح الذات على باقي الموجودات وتكشف عن وجودها هي ووجود الأشياء والأشخاص، فالعالم في الوقت الذي يحتوي فيه على وجود الذات إنما هو كذلك عالم الآخرين والأدوات، وفيه تلتقي الذات بالكائنات الأخرى مما يتيح لها فرصة الإطلالة عليها. وهذا ما سيتضح من خلال بيان علاقة الذات بالأدوات ثم بالآخرين.

تدخل الآنية في علاقة مع الأدوات يحكمها الاستعمال، فالحياة العملية تقوم في استعمال الأدوات التي تسهم في قضاء حاجات الموجود الإنساني والاستعانة بها في أداء عمل ما، إذ أن الأداة تتجلى كموجود ينتسب بالضرورة إلى العالم، والوجود الخاص بالأداة إنما ينكشف أثناء العمل، فالمطرقة على سبيل المثال لاينكشف حال وجودها إلا إذا استعملت من طرف اليد، وهذا ما يصطلح عليه هيدجر " بالوجود في متناول اليد " ¹.

فما يميز وجود الأداة هو أنه جُعِلَ لتوفير الإعانات وتسهيل المهمات على الإنسان، وذلك باستخدامها في الخدمات اليومية، إذ لاغنى للفرد عنها ولا عن خدماتها التي تقدمها له، وفي هذا يقول هيدجر: " إنما الأداة من حيث الماهية، شيء ما - مجعول من أجل. " ²

وبهذا يحصر هيدجر وجود الأداة في فعل الاستعمال لاغير، وبالنظر إلى وجود هذه الأداة والطريقة أو الغاية التي استعملت لأجلها، يتضح بأنها لا توجد مستقلة أو بالأحرى إنما تدخل في تركيبة منسجمة مؤلفة من مجموع أدوات أخرى، هذه التركيبة تتفاعل فيما بينها لتؤلف كلاً متراكباً من الأدوات التي لا يستغني عليها الإنسان، إذ أنه وفي قيامه بأعمال معينة إنما يحتاج إلى نسق كلي من الأدوات، ذلك أن أداة وحدها لا يمكن أن تغنيه عن باقي الأدوات بداعي أنها تحتاج إلى أداة غيرها لاستكمال العمل، يقول هيدجر ضمن هذا السياق: " نحن نسمي الكائن الذي يلاقينا عند الانشغال الأداة، إذا أخذنا الأمور بصرامة، فإن أداة واحدة هي لا تكون أبداً، إذ في كينونة الأداة يدخل دوماً في كل مرة كلٌ من الأدوات، ضمنه

¹ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، ص 127.

² مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص 150.

يمكن أن تكون هذه الأداة التي تكون ما من شأنها أن تكون.¹

من هنا يتبين أن أداة واحدة لا تكفي للقيام بالعمل وإنما تحيل إلى جانبها استعمال جملة الأدوات التي تدخل ضمنها وتشارك في الأداء الوظيفي، وهذا ما يوضح أثناء العمل فالإنسان يستعمل مجموعة أدوات في عمله اعتقاداً منه بأنها ستؤدي وظيفتها على أكمل وجه.

وإلى جانب الأدوات تدرك الذات وجود ذوات أخرى تقيم معها في العالم، من باب أنه لا توجد أنا معزولة عن الآخرين، وهذا ما نفهمه من تعبير هيدجر: "إن عالم الدزايين هو عالم - معا - وإن الكينونة - في هي كينونة - معاً - صحبة الآخرين. إن الكينونة - في ذاتها التي - داخل العالم، التي من شأن هؤلاء هي دزايين - معاً".²

إذن فوجود الذات هو وجود المعية التي يدخل فيها الآخرون الذين هم من جنس الذات، وكلمة العالم تشير إلى وجود آخر غير الوجود الذاتي المفرد، ألا وهو الوجود الجماعي، وهؤلاء الآخرون هم كذلك عبارة عن ذوات مثلهم مثل الذات الواحدة وتربط بينهم علاقة تماماً كتلك التي تربطها بالأدوات.

ويصطلح هيدجر على وجود الآخرين بالهَم، بمعنى أن وجود الذات مرتبط بالآخرين من خلال التعامل معهم عن طريق التجارة التي جوهرها الوسيلة أو الأداة، والوجود في الهَم يرتبط بالاستعمال مما يحيلنا إلى مفهوم المنفعة، فتعامل الذات مع الآخرين تحكمه منفعة معينة، ووجود الذات في العالم هو "وجود - مع" فوجود الإنسان يحيل بالضرورة إلى أن يكون مع أناسٍ آخرين، فهو "وجود - مع" مفتوح على الآخرين ويشاركهم في الوجود فينكشف له وجود الآخرين عن طريق "الوجود - مع".³

إذ لا وجود مطلقاً لذات بلا عالم وبلا آخرين، كون أنها لا توجد أنا معزولة تقيم وتوجد لوحدها، كما أنه لا يمكن أن تُدرك بعيداً عن الآخرين، فوجود الآخرين يحيل بالضرورة إلى وجود الذات، وأنهم (الآخرين)

¹ مارتين هيدجر: الكينونة والزمان، ص 155.

² المرجع نفسه، ص 240.

³ أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدجر، ص 75.

مشاركون لها في هذا العالم، من قبيل أنهم مندمجون في هذا الوجود، والذات تقاسمهم العيش في العالم، لا بمعنى أن الآخرين هم بقية الناس الذين يوجدون خارجها، وإنما بمعنى أن الواحد يتميز عن الآخرين الذين يوجد بينهم أيضاً.¹

3 _ القلق والوجود نحو الموت

ترتكز فلسفة هيدجر على مفهوم القلق الذي يعد جوهر الوجود الإنساني وذلك راجع لكون أن هيدجر يريد " أن يستخلص من تجربته الذاتية القائمة على القلق، الشروط العامة والسّمات المشتركة لكل وجود فردي أياً كان، وكأنه يقن للوجود، فالقلق هو أساس المسار الوجودي للإنسان لدى هيدجر على أن معنى القلق عنده ليس له موضوع محدد وبالتالي فهو يكشف عن العدم أكثر مما يكشف عن الوجود إذ أن القلق يكشف لنا عن الوجود لأنه يتيح لنا أن نعرف العدم، ونحن في القلق نرى هوة العدم وقد فتحت فاهها لابتلاع وجودنا كله، ونشعر أن الأشياء جميعاً تنزلق وتفر من أيدينا وكأنها تسكب في ثغرة غير منظورة.²

من هنا يبرز الدور الفعال للقلق الذي يكشف عن وجود العدم وتفضييه في الموجودات برمتها دون استثناء ما يؤدي إلى انزلاقها في هاوية غامضة، ويتضح بأن العدم لا يوجد بمعزل عن الوجود وإنما هذا الأخير يحمل العدم بين جوانحه، إذ أنه يشكل جزءاً من كيانه ومتغلغل في كل زاوية من زواياه، وكل ما في الوجود سيهوي في بؤرة العدم تلك.

والعدم من منظور هيدجر يكتسب طابعاً إيجابياً مفاده أنه يوحي ويكشف عن طبيعة الوجود، وذلك بواسطة الشعور العميق بالقلق الوجودي، إذ أن العدم هو ما يعدم الوجود، ومن ثم فهو فعل يتصف بالإيجابية إذ أن القلق يرمز بالضرورة إلى الاهتمام الذي يدفع إرادة الإنسان ويوجهها صوب تحقيق الهدف.³

¹ ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية - من كيركغارد إلى جان بول سارتر -، ص 47.

² الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص 212.

³ المرجع نفسه، ص 212، 213.

إذن كان العدم هو الآخر ضروريا في الوجود إذ أنه يدفع الإنسان إلى القلق تجاه الوجود وما يطرأ عليه فيشعر بأنه ما من شيء إلا ومآله العدم، وهنا يتولد لديه شعور قوي إزاء وجوده وهذا ما يحمله إلى القلق على ذاته، وهذا القلق بدوره يؤدي به إلى التفكير في طريقة خروجه من هذه البوتقة، ويبدأ رحلته في بناء وجوده في صورة إبداعية لانظير لها، وبالتالي لن يظل منقادا إلى المزالق والرؤى المحطمة لكيانه.

والحديث عن القلق يجعل الإنسان يفكر في ظاهرة أخرى تعد نهاية حتمية لكل ما هو موجود، تجعل من الفرد قلقا على مصيره، إنها ظاهرة الموت، فالموت هو الذي يضع حدا لنهاية الموجود، غير أن هذا ليس معناه أن الموت هو ذروة الاكتمال التي يبلغ فيها الموجود تمام نضجه، وإنما المعنى الدقيق هو الوجود الواصل إلى نهايته فهو إمكان من إمكانات الوجود، هو الإمكان الشخصي إلى أقصى درجة والذي ينهي كل علاقة إلى أقصى درجة ولا يمكن تخطيه أبدا، فمحض وجود الموجود هناك هو الوجود باتجاه الموت، وهذا هو على التحديد منبع قلقه.¹

إذن يشكل الموت أحد أهم أسباب قلق الموجود الإنساني، ذلك أنه يمثل آخر محطة وصول يبلغها الفرد بعدما يقضي مسيرته الحياتية، إذ به يختفي الموجود من على الأرض وليس بوسع أي أحد أن يتصل منه أو يفر، فمهما ابتعد ومهما قاوم فإن الموت يبقى حليفه إلى أن يحين موعد رحيله، والإنسان ما إن يوجد لأول وهلة فإن وجوده يتجه نحو الموت وإليه يسير، وهذه حقيقة لا بد من الاقتناع بها ولا سبيل لإدراجها في دائرة النسيان، هذا هو الواقع ويجب التسليم بهذه الواقعة، ومهما بلغ الإنسان درجات الكمال إلا أن مصيره الزوال وهذا ما يعني أن: "الوجود الحقيقي وجود - للموت، والقلق بنية كلية للآنية في مواجهة الموت، وهو التأثير الوجداني الوحيد الذي يمكننا من معرفة الذات بوصفها وجوداً - للموت، فيحرر الآنية من أوهام الناس، ليدعوها إلى حرية قلق - من أجل الموت، وقلق الموت هو أشد قلق تعانيه الآنية لأنه إنهاء لإمكانية الوجود في العالم."²

بمعنى أن الشعور بالقلق تجاه الموت، إنما يعد جانبا إنسانيا بحثا ذلك أن الموجود الإنساني ما إن ينمو في

¹ إ. م. بونشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، 1992، ص 223.

² صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص 300.

داخله ذلك الشعور الوجداني، حتى يدرك بأنه وجود من أجل الموت، وأنه إلى ذلك يسير، إذ القلق يدعونا إلى التفكير في الموت وما سيؤول إليه وجودنا بعد الموت، وبمجرد أن يستشعر الإنسان ذلك هنا سيستمر في بناء وجوده واضعاً في فكره أنه متوجه إلى الموت، لكن هذا التفكير ليس من شأنه أن يعمل على تثبيط همته أو جعله يتراجع إلى الخلف كأن يقول: إن مصيري هو الموت وما الفائدة التي سأجنيها من وراء سعيي في هذا الوجود وكل ما فيه إنما هو الآخر مآله الموت، إن هذا التفكير من شأنه أن يؤدي إلى الفشل وإلى الحد من العزيمة والإصرار اللذان لطالما كانا سبباً في شموخ هم الإنسان، ومن المفروض على الفرد أن لايسمح لهذا الاعتقاد بأن يسيطر عليه وأن يغلق عليه جميع أبواب التفاعل في هذا الوجود وإنما عليه أن يستمر في حياته.

فالوجود عند هيدجر إنما هو عبارة عن مشروع في طريقه للموت وهذا ما يعبر عنه بقوله: "إن الموت هو طريقة في الكينونة، يضطلع بها الدواين ما أن يكون، ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة حتى يكون مسناً بما فيه الكفاية حتى يموت."¹

بهذا المعنى يتبين أن الإنسان منذ ولادته محكوم عليه بالموت، إذ أنه وجود تحده الولادة من طرف والموت من الطرف الآخر وبين الاثنين قلق إنساني منبعه النهاية الحتمية والمتولد من صوت في أعماق النفس الإنسانية تجاه وجوده وإمكانياته التي لم يحققها بعد، وهنا تكمن قيمة القلق الوجودي إذ أنه وبمجرد نموه في الفكر الإنساني فإنه سيبادر في إنجاز مشروعه الوجودي آملاً أن يحققه بأكمله وما إن يكتمل ذاك المشروع حتى تكتمل معه الصورة الإنسانية الوجودية، غير أن هذا غير محتمل إذ يمكن أن يصل الإنسان لاستكمال مشروعه ثم يموت، وربما يحصل العكس فقد يموت المرء دونما بلوغ مراده وهذا ليس بالبعيد.

وبهذا يكون هيدجر قد وجه نداء ودعوة للإنسان مطالباً فيها إياه التأسيس لحياته وإلى أن يحيا على نحو أصيل، فمن خلال تحقيق وجوده الجوهرى باعتباره وجوداً نحو الموت، يمكن للفرد أن يعلو على حياته اليومية الضيقة النطاق ويوسعه التحرر منها، ليصبح ذاته حتماً وليغدو حراً بصورة واضحة ونزيهة لايشوبها الخداع.²

¹ مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص 444.

² جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، تر: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 76، الكويت، 1984، ص 269.

فالإنسان بانخراطه في الحياة اليومية المبتدلة إنما يفقد وجوده الذاتي وينسى مهمته في الحياة والمتمثلة في وضع بصمته الوجودية في الواقع وتحليل صورته في العالم، والإنسان الذي يكون دوما وراء ذاته هو الإنسان الوجودي بلا منازع، ذلك أنه افتك ذاتيته من العالم المخادع وراح يغدو في سعي وحرية لتكوين وجوده دون السماح لأي شيء مهما كان بأن يخلط عليه أوراقه، وبهذا يكون قد تحرر من الحياة اليومية المختلطة التي تنسيه بأنه عبارة عن تصميم وجودي بامتياز عليه أن يجتهد في استكمالها قبل لحظة الموت.

وبهذا يكون الوجود عنده وجود للموت " فبمجرد أن يولد الإنسان يكون ناضجا للموت، ليس الموت حادثا يطرأ على الحي، بل الحي يحمل الموت بين جوانحه، و يوهم الناس أنفسهم بالفرار من الموت وذلك بإحالاته إلى مجرد وقائع إحصائية لعدد الوفيات، وكأن الموت يهيم الناس ولا يهيم أحدا بالذات، مع أنه يموت وحده، لا يشاركه في موته أحد، ولا يستطيع أحد أن يحمل عنه عبء موته فيقوم بالموت بدل منه، والقلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور.¹

إذن الموت يتجلى في وجود الإنسان منذ بدايته إلى غاية نهايته، وهو واقعة لا تحدث لأناسٍ بعينهم دون الآخرين وإنما يتدفق سيله ليحرف الناس جميعا، وإنما الأشخاص يرسخون في اعتقادهم أن الموت يخص نسبة معينة دونهم لكن هذا الاعتقاد باطل لأن الجميع مصيرهم الموت، وكل فرد من الجماعة إنما يموت وحده، وعليه يكون قد بلغ أوج فرديته، لأن الموت شخصي بدرجة أولى، بالإضافة إلى أنه ليس بالإمكان أن يموت أحد مكان الآخر ولا أن يدرك شعوره لحظة الموت.

4 _ الزمان كأفق للوجود

يحتل الزمان في فلسفة هيدجر الوجودية مكانة مرموقة، وذلك راجع لكونه طابع جوهرية في التركيبة الوجودية، هذا ويبدأ هيدجر تفسيره للزمان انطلاقا من ظاهرة المهم إذ أنه " يرى أن المهم يقوم على أساس الزمانية، فالآنية وجود متزمن بالزمان أو هي عملية تزمّن، لأنها تشير دائما وبالضرورة إلى مستقبل ماضٍ حاضر، والزمانية تتضمن هذه اللحظات الثلاث التي تؤلف أفق الآنية، وينظر كل لحظة منها

¹ أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ص 85، 86.

عنصر من عناصر الهم، ويؤيد ذلك تعريف هايدجر لظاهرة الهم وهذا نصه : ظاهرة الهم هي الوجود بالفعل المستقبلي لذاته - في (العالم) بوصفه وجوداً بالقرب من (الموجودات التي تلقاها داخل العالم)¹

وهذا ما يبرز أن طبيعة الهم إنما هي في جوهرها زمانية، وهذا يؤكد تغلغل فكرة الزمان في ثنايا الوجود إذ يعد بنية أساسية في ظاهرة الهم التي يمر بها الوجود الإنساني، والآنية إنما هي عبارة عن تركيبة زمانية الأصل من قبيل أنها تدل على الآتات المكونة للزمان أو أنها تمر بهذه اللحظات خلال وجودها، فهي ماضٍ وحاضر ومستقبل ما يعني أن الزمان هو أفق الوجود الإنساني، وبالرجوع إلى ظاهرة الهم يتبين كذلك أنه مؤلف من وحدات الزمانية ذلك أن كلمة المستقبلي لذاته إنما هي إحالة إلى الماضي، أما الحاضر فينبثق كونها وجوداً بالقرب من الموجودات التي تلقاها في العالم، وهنا يظهر وبوضوح إصرار هايدجر على التأكيد بأن الزمان إنما هو عنصر جوهري في الوجود. وبما أن الآنية تشير إلى الماضي والحاضر فهي بالتأكيد تدل على المستقبل ذلك أنها وجود يمتد إلى المستقبل، وبما أنها حضور فهي بالكاد تطمح لبلوغ المستقبل، وعليه فالبنية الجوهرية للوجود الإنساني هي ما يصطلح عليه هايدجر "الزمانية" كونها تمثل قطب الوجود.

"ويرى هايدجر أن نقطة البدء في الزمانية هي المستقبل، فالزمانية "تضمن نفسها أصلاً من المستقبل" فالمستقبل هو ماله الصدارة في مفهوم الزمانية وليس الحاضر كما كان الحال في التصور التقليدي لفهم الزمان.²

إذن ما يمكن قوله هو أن الوجود الإنساني الأصيل وجود متضمن، وهذا التضمن يشير دائماً وبالضرورة إلى المستقبل، ولكن بما أن الآنية تتوجه إلى المستقبل، فهذا يعني دون شك أنها موجودة من قبل بالفعل من قبيل أنها مقدوفة في هذا العالم في مكان ووقت معينين، وهذا يشير إلى أنها عبارة ماضٍ أيضاً، وإذا كان لابد لها أن تجد ذاتها فإن هذا التعبير ينطوي على الماضي والمستقبل معاً.³

¹ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتين هايدجر، ص 397.

² جمال محمد أحمد سليمان: الوجود والموجود / مارتين هايدجر، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، بيروت، د ط، 2009، ص 181.

³ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، ص 215، 216.

وعليه يبدو أن المستقبل هو اللحظة الحاسمة والأساسية للوجود الإنساني، إذ أن هذا الأخير إنما يفتح على المستقبل وفي قدرة على التوجه صوب ما هو قادم والانسحاب في أعماقه والتغلغل فيه، إذ أن المستقبل بالنسبة للآنية هو أسمى أهدافها، فمنذ وجودها تكون في سعي دوما لبلوغ قمم المستقبل والشموخ في عليائه، ولكي تحقق ذلك لابد أن توجد الآن وأن تعمل جاهدة على ذلك بالتصميم والتنفيذ، والوجود الآن إنما دليل على الحاضر، وبما أنها حاضرة في هذه الفينة يشير على أنها كانت موجودة من قبل وأنه ملقى بها في العالم وفي هذا يتأكد الماضي، إذن ومن هذا كله يتأكد أن الآنية عبارة عن ماضٍ عاشه في فترة زمنية انقضت، وحاضر تعيشه الآن ومن خلاله تنزع لبلوغ المستقبل الذي لم يأتي بعد.

المبحث الثالث / الوجود في الفلسفة الفرنسية - جان بول سارتر -

يعد سارتر أحد عمالقة الفكر الوجودي وأكثرهم تأثيراً، إذ أنه عمل جاهداً بغية الدفاع عن الوجودية وأفكارها الإنسانية، حينما ألف كتابه "الوجودية فلسفة إنسانية" مبيناً فيه أن الوجودية إنما هي فلسفة إنسانية بامتياز، إذ أنها أوكلت لنفسها مهمة الدفاع عن الإنسان وإسقاط كل الدعوات التي تنتقص من شأنه وذلك عبر المبادئ التي اتخذها كأساس لفلسفته.

1 _ أسبقية الوجود عن الماهية

كان المبدأ الذي صاغه سارتر كحجر أساس لفلسفته الوجودية هو الإقرار "بأسبقية الوجود عن الماهية" ولما كان الأمر كذلك لم يبق في الفرد شيء يحدد سلوكاته وأعماله، ذلك لأن سارتر لا يقر بماهية محددة وثابتة للفرد ففي اعتقاده أن الفرد هو من يخلق فرديته التي تميزه عن الآخرين.¹

وبهذا القول يكون سارتر قد نسب المفهوم السابق والمتمثل في الاعتقاد بأسبقية الماهية عن الوجود حيث أن الفكرة السائدة من قبل هي أن الموجودات قبل وجودها إنما ماهيتها كانت متجسدة في عقل الله وتبعاً لها خلقت على الهيئة التي هي عليها، لكن سارتر يرفض أن تكون ماهية الإنسان قد حددت مسبقاً ويبرهن ذلك من خلال تفرقه بين الوجود الإنساني ووجود الشيء الذي تسبق ماهيته وجوده.

ففي نظره أن عملية إخراج سكين مثلاً إلى الوجود، يكون الصانع وقتها قد رسم في ذهنه صورة ذلك السكين والغاية من صنعه قبل البدء في صناعته، ومن هنا تكون ماهيته قد تقررت سلفاً ووفقاً لها ظهر ذلك الشيء إلى الوجود في صورته النهائية، غير أن الرؤية تتبدل بالانتقال إلى الإنسان الذي يرفض أن تكون له ماهية قد تحددت، لأن هذا يعني الحجر على حرية الفرد، وهو بهذا يثور على موقف ديكرت الذي أقر بأن صفات الإنسان وماهيته كانت في عقل الله ثم خلق تبعاً لها.²

¹ علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص32.

² سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، ص127، 128.

إذن فسارتر يرى بأن الإنسان يوجد أولاً ثم يختار ماهيته، ومن أجل ذلك نجد أن سارتر يضع الحرية كمبدأ أولي لكل صرح وجودي وفعل بناء، إذ يقول: "لابد من الإقرار بأن الشرط الأساسي الذي لاغنى عنه لكل فعل هو حرية الموجود الفاعل".¹

إذ أن الحرية تمنح للإنسان القدرة على التجديد والفاعلية اللامحدودة، من هنا لابد أن تعطى الحرية للفرد دونما عرقلة أو الغلق عليه للوقوف في دروب حياته التي سلكها متخذاً من الفعل منهجاً له يؤسس منه للوجود البناء لا الوجود الهدام، وعليه من الضروري أن يكون للفرد وجوده الخاص المبني على رؤية واضحة المعالم فمن غير المعقول أن تُحد حريته لأنه "كان حراً كل الحرية في أن يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأي شيء، لأن الوجودية لا ترى أن بوسع الإنسان أن يجد معونة في علامة على الأرض تهديه السبيل لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كيفما يشاء، وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يختار الإنسان، فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود".²

فالإنسان هو صانع ماهيته والمصمم الشرعي لوجوده ومستقبله، لأنه عبارة عن مشروع يضعه كمخطط لسير حياته ويهدف لتحقيق المزيد من المشاريع التي تشكل جوهر وجوده دونما ردع لحريته أو المساس بذاتيته ولما كان الإنسان حراً في القيام بما يشاء واختيار ما يرغب به فهو بالضرورة مسئول عن قراراته وعلى خياراته.

يقول سارتر: "كل فرد وصيا على نفسه مسئولاً عما هي عليه مسؤولية كاملة." هذا ولا يكفي سارتر بأن تتحمل الذات مسؤوليتها وإنما يحملها مسؤولية الاختيار للآخرين، فالإنسان حينما يختار لنفسه هو لن يختار إلا الأفعال الخلاقة، وبالتالي لابد أن يختار للبقية، فكل عمل من أعماله الذاتية ستساهم في خلق صورة الإنسان، فما هو خير لذاته سينتج عنه الخير لغيره.³ فمسؤولية الفرد على ذاته تقتزن بها مسؤوليته على الناس، فما يصنعه لذاته سيعود فضله على الجماعة لذا لا بد من أن يحسن الاختيار لنجاح حياتهم جماعة.

¹ جان بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأدب، بيروت، ط1، 1966، ص698.

² علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، ص32.

³ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص15، 16.

2_ أنواع الوجود

إن الوجود عند سارتر يقسمه إلى: الوجود في ذاته، والوجود لأجل ذاته، أما الوجود في ذاته فإن المقصود به هو أنه معادل أو مطابق لذاته، بمعنى أنه لا يوجد لأجل ذاته تماماً كالكائن الواعي، جامد متكامل وكثيف لا يعتره أي فراغ، يتميز بخلوه من الوعي، ندركه على أنه وجود مستقل عن أنفسنا.¹

فهو وجود مماثل لذاته، لا حركة فيه ويتعذر عليه إدراك وجوده لأنه لا يعي ذاته ولأي سبب وجد وكيف وجد، إنه الوجود المنعزل عن الذات البشرية التي تنظر إليه كشيء جامد وثابت لا يتحرك ولا يتمكن من الانتقال من مكان إلى آخر.

هذا النوع من الوجود يشمل الأشياء ووجود العالم، وهو وجود متطابق دوماً مع نفسه، لا يتصدع ولا يستطيع أن يفارق ذاته، إنه وجود عصي لا يمكننا النفاذ إليه.²

هو وجود يمكن أن نقول عنه أنه هو ذاته ولا يمكن أن يكون سوى ذاته، إذ أننا لا نطلق عليه صفات ليست بصفاته، ولا أن يطرأ عليه تغيير، فكل دلالة لشيء لا يمكن البتة نقلها إلى شيء آخر، وهو وجود عالم الأشياء الجامدة التي هي عبارة عن ظاهر فقط ولا يمكن أن يكون لها باطن فهي تبدو كما هي عليه.

أما الوجود لأجل ذاته فإنه يختلف كلياً عن الوجود الأول، لأنه "موجود متغير متحرك على مسار الزمان قوامه الشعور. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى اعتباره مشروع وجود ينزع باستمرار إلى التنصل من ماضيه لتحقيق ذاته".³

فالوجود لأجل ذاته هو الوجود الإنساني الواعي بذاته، يسير على نمط التغيير والتجديد المستمرين باعتباره يركز على الإرادة والوعي اللذان يفعلان قدراته وتوجيهها وفق منطق سليم لبناء وجود على المسار القويم، يسعى للحضور دوماً في المستقبل من خلال بذل الجهد لاستكمال مشروع ذاته.

¹ حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد 2، مج 12، الكويت، سبتمبر 1981، ص 110.

² يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 125.

³ سعيد العشماوي: الوجودية في تاريخ الفكر البشري، ص 135.

بالإضافة إلى هذين النوعين من الوجود يعرّج سارتر على نمط آخر من الوجود والمتمثل في الوجود مع الغير فالإنسان بوجوده في العالم يعني بأنه مع الآخرين، فوجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير ويكشف عنه فتدخل معه في علاقات متعددة.¹

فالذات حالما تنظر أمامها سرعان ماتدرك أنها في عالم ذوات مثلها، لها نفس الميزات التي تحوزها الذات المفردة، هذه الذوات يصطلح عليها سارتر بالغير أو الآخر الذي هو عبارة عن وجود إنساني وواعي، له نفس النظرة التي ترمقه بها الذات المجاورة له.

فالآخر ينظر إلى الذات التي تصادفه في العالم، وفي نظرتة لها تدرك مباشرة وعلى نحو عيني أنه الآخر ولو أنه لا ينظر إليها ولا يراها لظلّ بالنسبة لها شيئاً من الأشياء الجامدة، فنظرة الآخر تحيلها بالضرورة إلى أنه موجود مثلها كذات في العالم وعليه لا يمكن اعتباره شيئاً من الأشياء.²

إذن من الواضح أن الذات لا توجد في عالم وحدها، وإنما هناك من يقاسمها وحدتها التي ظلت تنفرد بها وميزتها عن الأشياء التي تتصف بها، إلى حين ظهور الآخر الذي تغير معه كل شيء حينما اكتشفت الذات بأنه هو كذلك حامل لذات الموصفات التي كانت للذات، إذ أنه كان عبارة عن شيء وسط الأشياء، بيد أنه سرعان ما تحول إلى ذات حرة وواعية، وهذا الأمر سيؤدي إلى خلط في مجرى حياة الذات التي ظنت بأنها وحدها من تمتلك مركزية الوجود.

إذ أن نظرة الغير التي يضعها على الجزء من العالم الذي تقيم فيه الذات تجعلها شيئاً من الأشياء المتمركزة في العالم، وبالتالي تستلبها من ذاتها، ذلك أن نظرة الغير تعمل على تفكيك عالم الآنية، وتعيد بجميع الأشياء حوله، فحين يظهر الغير تفقد الآنية عالمها الخاص بها.³

إذن فنظرة الآخر قد قلبت موازين وجود الذات وحولتها من مركز في الكون إلى مجرد شيء لا يفرق عن الأشياء في سمة واحدة مايدخلها في عالم الشيفية مباشرة، بعدما كانت سيدة العالم في تعاليها عن أشياءه

¹ سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، ص130.

² فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د ط، د س، ص34.

³ ريجيس جوليقييه: المذاهب الوجودية - من كيركغارد إلى جان بول سارتر -، ص161.

فالآخر يفتك من الذات سيادتها ومكانتها، ليلعب هو الدور الذي كان للذات قبل ظهوره وينتزع منها فرديتها.

فبنظرته تدخل في عالمه كموضوع للتأمل والنظر" فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتها إلى موضوع مرئي لكن الغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطة الذات إلى شيء مرئي، فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع أو يرى شيئاً سوى ذلك الكتاب الذي بين يديه، يمكن أن ننظر إليه على أنه رجل قارئ فقط لتوفر صفة القراءة فيه، ولن يكون شيئاً إلا ذاك.¹

إذن كانت الذات هي الأخرى قادرة على جعل الآخر مجرد شيء، وذلك عن طريق تجريده من ذاتيته بالنظر إليه، فتنتفي عنها صفة الشيئية وتحول إلى الآخر، فيصبح موضوع تأملها للأشياء، إذ أن الآخر عبارة عن موضوع وذات في الآن ذاته، موضوع من ناحية مرأى الذات وتدبرها له، فتلزمه بنظرتها تلك صفة الشيئية وذات من ناحية أنه يرمق الذات بنظرة تجعلها شيئاً من العالم وموضوعاً لتأملاته، إذن الذات والآخر كلاهما ينتزعان الذاتية ويحdan حرية بعضهما.

3 _ العدم والزمانية

إن العدم عند سارتر ملازم للوجود ولا يناقضه، إذ أنه داخل في نسيج الوجود، وللعدم مصدران: أنه قائم في قلب الوجود في ذاته، وهو يطابق - سارتر - بين العدم والوجود في ذاته ويجعلهما ذات الشيء فالأشياء عنده في حركة دائبة ويرجع هذا لكون وجودها متجمد وتطورها متوقف ولا يمكن أن يتغير، لأن العدم متغلغل في تركيبها. أما المصدر الثاني فهو الإنسان الذي يقوم بأفعال عدمية، إذ أنه قادر على إفراز عدمه باستبعاده للماضي الذي يسميه سارتر "بالماضي الجدار" لأنه يشبه في تاريخ بعض البشر الحائط الذي يحول بين الناس ومراميمهم.²

فالعدم ينساب في دائرة الوجود ويسدّل ستاره على الموجودات، والإنسان يساهم في إفراز العدم وذلك

¹ فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص35.

² يحيى هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص127، 128.

بإعدامه للماضي الذي يعيق حركته ويكبل طاقاته، فإذا ما تحرر منه نال مبتغاه في الوجود، لأن الإنسان الذي يظل حبيس ماضيه ويستسلم لتسلطه سيفقد بلا شك وجوده شيئاً فشيئاً دون أن يدرك الهاوية التي ينجر إليها من جراء هذا، الذي على الفرد أن يلقي بضلال الماضي وراءه وينفك من قيوده لينحو في سبيل تحقيق تطلعاته التي يضطلع إليها.

إذن فسارتر يرى أن الحرية هي الكائن البشري الذي يتمكن من التغلب على ماضيه وإعدامه، مثلما له القدرة على إعدام مستقبله، وذلك بأن يفصل بين الحاضر الذي يعيشه وبين الماضي والمستقبل، وفي هذا دلالة على العدم، لأن ما يفصل السابق عن اللاحق هو لاشيء. إلا أن هذا لا ينفي تعلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من باب أن الأول يفسر الثاني أو يغيره، مع بقاء الوعي السابق بناءً على هذه العلاقة الوجودية مستبعداً.¹

فالإنسان حر في بناء ذاته انطلاقاً من الحاضر الراهن، متجاوزاً الماضي الذي تركه وراءه والمستقبل الذي لم يكن بعد قدمه، لأنه لن يتمكن من بلوغ مراده ما لم يتحرر من ماضيه الذي يقيه في الخلف دونما تقدمه إلى الأمام أو من المستقبل الذي لا يوجد ما يبرهن على لحظة أوانه، وفي هذا ينطوي العدم على الزمان بأبعاده الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، ويعد الحاضر اللحظة الرمزية في الزمان حسب موقف سارتر إلا أن هذا لا يعني إلغاء اللحظتين السابقتين لأن الإنسان إنما يمر بجميع اللحظات في حياته.

الحقيقة الإنسانية إذا هي الحرية الإنسانية، هي هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المتتالي، بحيث أن الإنسان لا يمكنه أن يقرر ماهو كائن، لأنه بينما يحاول أن يتحدث فإن ما يتحدث عنه يهوي إلى الماضي ويصبح ما كان، وليس ماهو كائن، فالوعي ليس ماهو كائن بل هو ما لا يكون، وما هو سيكون، إنه ليس ماهو كائن بمعنى أنه ليس حاضره، لأنه دائماً يتجاوز وينفصل عنه، والوعي هو ما لا يكون الآن، أي هو الذي كان بمعنى ماضيه الذي تعداه، والوعي هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذي يتجه إليه.²

¹ حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص 115.

² المرجع نفسه، ص 115، 116.

إذن فالوعي الإنساني يمر عبر آلة الزمن ويعيش في أناته الزمانية الثلاث، فهو عبارة عن ماضٍ يتجاوز وتاركا إياه وراءه وهو لن يعود أبداً، وهو أيضاً حاضر يعيشه في اللحظة الراهنة من حياته ويسمى بالآن وينظر إلى الوعي الإنساني بأنه تدفق أو امتداد نحو المستقبل الذي لم يحن بعد وإنما الإنسان يعمل جاهداً على الدنو منه إذ يتطلع دوماً لكمال وجوده بمجيء اللحظة المستقبلية.

"وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعي كما يقول سارتر: "الموجود الذي يكون ما لا يكونه، والذي يكون ما لا يكونه" وتعني أن الوعي من حيث هو وعي ليس إلا القدرة على الانفصال أي كما تعني عند سارتر القدرة على إفراز العدم، وبواسطة هذه القدرة يتحدد الوعي بأنه حرية، فالحرية هي قدرة الوعي على أن يفرز عدمه الخاص".¹

فإمكانية التحرر من قيود الماضي وإزاحتها من على كاهل الفرد، وقدرته على استبعاد المستقبل الذي يغدو لبلوغه، تجعله إنساناً واعياً وحرّاً وعلى مقدرة لتكييف وجوده واختياره وفق رؤاه دون أن تفرض عليه ضرورة خارجية. وبهذا تكون الحرية عند سارتر مرتكزاً للوجود الفردي، بل وتعد أساساً لكل بناء وجودي وكل محاولة للتأسيس للكيان الفردي تتطلب وبالضرورة الحرية كشرط أساسي لها.

بناءً على ما سبق يتضح أن الوجودية الغربية إنما تعد من أبرز الفلسفات التي أخذت على عاتقها العناية بالإنسان وبمشكلاته الحياتية، ويبرز هذا من خلال الأفكار التي تبنتها من مثل فكرة الحرية وتقرير المصير وضرورة أن تمنح للفرد مكانته في الوجود وأن يعمل جاهداً للاستشراق على المستقبل وتحمل المسؤولية دون أن تتحكم فيه أي سلطة غير ذاته، لأنه وجود حر وواعي ولديه الكفاءة الكاملة لبناء وجوده وحياته، ويتعين مما سبق أن الوجودية الغربية قد أولت الوجود الفردي عناية خاصة واهتماماً بارزاً إذ درجت للتأكيد على قيمته وضرورة تسليط الضوء عليه، وما قدمته من أطروحات حول هذا الموضوع لدليل على أن الإنسان يحتل مكانة مرموقة في زخمها الفلسفي بل ويشكل محور تفلسفها.

¹ حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، ص 116.



الفصل الثاني

الوجود عند عبد الرحمن بدوي

❖ المبحث الأول: معنى الوجود وأقسامه

❖ المبحث الثاني: البنى الأساسية للوجود

❖ المبحث الثالث: المفاهيم الملازمة للوجود

الفصل الثاني / الوجود عند عبد الرحمن بدوي

يعتبر عبد الرحمن بدوي¹ رائد الفلسفة الوجودية في العالم العربي الإسلامي، وقد عمل جاهداً على إرساء دعائم فلسفته من خلال بيان محتواها عبر الإنتاج الفكري الذي تركه، آملاً أن تكون هذه الفلسفة بمثابة دعوى للشباب العربي للنهوض بوجوده عبر جملة الأفكار التي طرحها في مجمل مؤلفاته، حاذياً في ذلك حذو الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر الذي كان يهدف من وراء فلسفته أن تنتشل الإنسان من الواقع المرير الذي يعانيه حتى لا يطغى عليه ويواجهه بكل ما يمتلكه من مقدرة. فما هي أبرز الأفكار القادرة على رسم وجود حقيقي وبناء للفرد من منظور بدوي؟

المبحث الأول / معنى الوجود وأقسامه

سعى عبد الرحمن بدوي إلى التأسيس لوجودية عربية شأنها شأن وجودية هيدجر وسارتر، حيث عمل على بيان فلسفته الوجودية للعالم العربي على وجه الخصوص، مبيناً أبرز الأسس التي بنيت عليها، ويتضح ذلك في مؤلفه "الزمان الوجودي" الذي يبين فيه الوجود الحقيقي الذي يبحث عنه، وسيتجلى هذا ضمن المبحث الأول من الفصل الثاني.

1_ أقسام الوجود

يرد بدوي الوجود إلى: الوجود المطلق والوجود المعين، ويشعر في تحليل كل منهما على حدا، إذ ينطلق من الوجود المطلق، هذا الأخير يمتاز بثلاث خصائص: "أولاًها: أن تصوره أعم التصورات، أو كما قال أرسطو " هو الأكثر الأشياء كلها عموماً وكلية " وهذه الكلية ليست كلية الجنس، أعني أن الوجود ليس جنساً يشمل الموجودات بوصفها خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع وإنما هي كلية فوق

¹ فيلسوف ومؤرخ ومترجم مصري للفلسفة (1917 – 2002) تخرج من قسم الفلسفة عام 1938، أعد رسالة ماجستير بالفرنسية تحت عنوان مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية (1942) ثم رسالة دكتوراه بعنوان: الزمان الوجودي (1944). عمل على نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي أشتهر بمذهبه الوجودي، ومن أبرز مؤلفاته: دراسات في الفلسفة الوجودية، موسوعة الفلسفة. (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت لبنان، ط3، 2006، ص156).

كل جنس.¹

معنى هذا أن الوجود المطلق عبارة عن فكرة كلية لا تدخل تحت أي تصور، كونه يتصف بالعمومية وبالتالي لا يندرج تحت أي جنس، لأنه يتعالى على كل الأجناس، ولا يعلو عليه أو يفوقه شيء، من باب التصور لأنه أعم التصورات، فالوجود المطلق أو العام يبقى هو الكلي الذي لا يعلو فوقه أي شيء مهما كانت درجته في العلو.

أما الخاصية الثانية له، فتتمثل في أنه: "لا يمكن تعريف الوجود، لأنه لتعريف تصور لا بد من إدراجه تحت تصور أعلى منه هو جنسه القريب أو البعيد، وإضافة فصل نوعي له يفصله عمن يشاركه في الجنس لكن ليس فوق الوجود تصور أعلى منه يمكن أن يندرج تحته."²

فالوجود المطلق لا يقبل الحد، لأن الحد لا بد له من جنس وفصل، وقد أشار بدوي إلى أن الوجود المطلق لا يدخل تحت أي جنس، وهنا تنتفي إمكانية حده لصعوبة تعريفه، وهذا مرده إلى عدم وضوح ماهيته ما يؤدي إلى عدم الإلمام بصفاته التي نعرفه بها، لاستحالة تعيين هذا الوجود نظراً لكونه وجوداً مجرداً يتعالى عن كل ماهو متعين.

في حين نجد أن خاصيته الثالثة تتمثل في كونه "أظهر الأشياء، ولكن من ناحية آنيته فحسب، بينما هو أخفاها من جهة ماهيته."³

معناه أن الوجود ظاهر كفكرة لكن دون وضوح ماهيته بصورة متكاملة، إذ لا يمكن تحديد ماهيته الجوهرية، ومنه استحالة تكوين فكرة واضحة ودقيقة عن الوجود المطلق وعليه يبدو أن هذا النوع من الوجود غامض نوعاً ما ويصعب إدراكه.

فمثل هذا الوجود العام ليس وجوداً حقيقياً، لأنه إما وجود غير معين ولن نبلغه إلا بالتجريد، وإما أن

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص3.

² عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص175.

³ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص6، 5.

يكون وجوداً كلياً على هيئة الروح المطلقة أو الصورة أو التصور، ومثل هذا الوجود هو تجريد يفني الفرد أو الشخصية في كلي مبهم، وبهذا ينبذ بدوي فكرة الكلي مثل كيركغارد ويتمسك بالجزئي أو الفرد.¹

فالوجود المطلق مجرد عن كل تعين، ولا يمكن الوصول إليه ولا إلى تحديد ماهيته، لأنه عبارة عن فكرة مجردة يستعصى على العقل إدراكها مباشرة، وهذا ما جعل بدوي يعتبره وجوداً لا حقيقياً ويتعد عن الخوض في غماره.

أما النوع الثاني فهو الوجود المعين الذي ينقسم بدوره إلى: وجود الموضوع، وجود الذات، والوجود في ذاته ويستبعد بدوي النوع الأخير الذي جاء به كانط لغموضه أولاً ولا ارتباطه ثانياً بنظرية المعرفة وليس بعلم الوجود أو الانطولوجيا.²

أما عن وجود الموضوع فيقصد به: "وجود الموضوعات الخارجية عن الذات العارفة أي وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أي أشياء يحيل بعضها إلى بعض."³

إذن فوجود الموضوع هو تلك الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، المستقلة عن الذات الإنسانية، وهو وجود ساكن لا حركة فيه ولا تغير، وبالتالي لإمكانية فيه للتحويل أي الزيادة أو النقصان، يتصف بالإحالة ذلك أنه عبارة عن جملة أدوات يحيل بعضها إلى بعض ولا يمكن أن تستقل فيه أداة عن غيرها، فهي تشكل نسيج مركب تتفاعل فيه لتؤلف وحدة متكاملة ومنسجمة لا تنفك أبداً، بالإضافة إلى أنه وجود لا يدرك ذاته ولا يعيها، فهو وجود خالٍ من الوعي تماماً.

أما الوجود الثاني وهو وجود الذات: "فإن الأصل فيه أنه يعرف ذاته، وقيمتها الكبرى في هذه المعرفة الذاتية الباطنية التي يكون فيها الأنا في علاقة ونسبة مع نفسه، تكون الإحالة في حالة وجود

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف وتحرير: إسماعيل مهنانة، منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص107.

² المرجع نفسه، ص107.

³ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص307.

الذات إلى نفسها، وهي إحالة تتسم بسمّة التوتر الحي والكلية الخصبة التي تحاول أن تفضّ مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي.¹

هذا الوجود يتسم بسمّة الوعي الذاتي الذي يدرك وجوده ويعي ذاته، وتكون الأنا هنا في علاقة مع نفسها تحيل إلى ذاتها، بالإضافة إلى أنه وجود شاعر بذاته وعلى وعي تام بما يجري حوله من تغيرات وذلك عن طريق التوغل المستمر للذات في أحوالها الباطنية والتعمق أكثر في المعرفة الذاتية، حتى تتمكن من إدراك وجودها، وهنا يبرز الاختلاف الظاهر بينه وبين الوجود الأول الذي لا يعي وجوده.

هذا ويرفض بدوي أي اعتقاد يجعل الذات وهي في حالة الاستبطان الذاتي مجرد موضوع، لأن فيه تجريد للذات من ذاتيتها والقضاء على ما يميزها عن بقية الأشياء الموجودة في العالم الخارجي ويبدو ذلك في تعبير بدوي: "إن هذا القول غير جائز، لأنني في هذه الحالة لا أكون ذاتي بالمعنى الوجودي، وإنما أكون موضوعاً للمعرفة لا للوجود، لا يكاد أن يفترق في شيء عن أي موضوع آخر وفي هذا سقوط للذات في الواقع."²

ويخلص بدوي إلى أن الوجود المعين هو إما وجود الذات أو وجود الموضوع، ولا يمكن فهم أحدهما دون الآخر، ولا أن يرد أحدهما إلى الآخر كما فعلت المثالية حينما ردت الموضوع إلى الذات أو المادية بردها الذات إلى الموضوع. ذلك أن وجود الذات لا يفهم مستقلاً عن عالم من الموضوعات فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل وممارسة الأدوات، ومادام التحقق لا يتم إلا في عالم من الموضوعات، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم، فالوجود في العالم صفة ضرورية للوجود الممكن.³

إذن فسقوط الذات في العالم ضروري حتى يسهل عليها تحقيق وجودها، بالاستعانة بما هو موجود في العالم الخارجي من أدوات من شأنها أن تسهل ممارستها لأفعالها التي ستشكل جوهر وجودها، وعن طريق هذا تنتقل ماهية الذات من الإمكان إلى الواقع، وإلا بقي وجودها معلقاً لا معنى له، لكن لا بد من عدم

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 35.

² المصدر نفسه، ص 35.

³ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 107، 108.

الخلط في المقومات الجوهرية لكلا الوجودين إلى درجة انصهارهما، حتى لانجحف في حقهما، فللذات وجودها وللموضوع وجوده.

2_ الوجود الذاتي

إن الذات التي تسعى دوماً لتحقيق وجودها وسط عالم الأشياء والأدوات، يسميها بدوي بالأنا المريد " فالشعور بالذات يتم في هذا القول: أنا أريد، ولكي يجد المرء ذاته فعليه أن ينشدها في فعل الإرادة لا في الفكر بوصفه فكراً، لأن الفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود وبالتالي إلى إثبات وجود الذات.¹"

ذلك أن الإرادة هي المحفز للذات والتي تدفعها للممارسة وبذل الجهد بعزيمة وإصرار لا يجبطان فبالإرادة يستشعر الإنسان وجوده، فتتجلى لديه رغبة تكوين ذاته وذلك من خلال جملة الإمكانيات التي يحوزها وبها يتحقق وجوده، وهنا يتبين أن الوجود الحقيقي الذي يتحدث عنه بدوي هو الوجود الذاتي ذو الإرادة القوية الذي يقوى على مقاومة كل ما من شأنه أن يقف حائلاً أمام مبتغيات الذات الفردية، ويبدو أن موقف بدوي جلي حينما رفض نظرية ديكرت التي تجعل من الفكر وسيلة لإدراك الوجود، وقول بدوي بالإرادة يزعم مقولة ديكرت "أنا أفكر، إذن أنا موجود" والظاهر أنها شهدت تحولاً عنده لتصبح "أنا أريد إذن أنا موجود" فالإرادة توجه أفعالنا التي بدورها تؤدي إلى تشكيل ماهيتنا.

ويبدو أن مقالة ديكرت قد لاقت رفضاً من العديد من الفلاسفة وأشهرهم مين دي بيران الذي استبدلها بمقالة تناقضها وهي: "أنا أريد، أنا أفعل، فأنا إذن موجود" وقال: "إذا كان ديكرت قد اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم، والحقيقة الأولى البينة بنفسها، بأن قال "أنا أفكر، فأنا إذن شيء أو جوهر يفكر" فإننا نقول خيراً من هذا وبطريقة حاسمة "أنا أفعل وأريد، أو أفكر في ذاتي في الفعل إذن أنا علة، إذن أنا موجود.²"

ليقرر بذلك أن الإرادة والفعل هما جوهر الوجود الإنساني، فبهما يتفاعل الفرد مع الوجود ويدخل في

¹ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص287.

² نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص180.

دائرة الإبداع، وبالتالي يتمكن من إدراك وجوده انطلاقاً من معرفته بأنه علة فاعلة لها دورها الإيجابي في الوجود . وهذا ما أكدته من قبل هيدجر وسارتر، حيث دعا كل منهما إلى تحقيق الوجود الذاتي من خلال الإرادة باعتبارها المحرك الجوهرى للإنسان من أجل الإبداع والابتكار، حتى لا يشكل ثغرة في الوجود ويكون له وجوده الفاعل.

3_ وجود الذات وأحوالها

إن الذات بحسب اعتقاد بدوي تنقسم إلى: "ذات مريدة حرة لا تحتوي غير إمكانيات لم تتحقق بعد، وذات قد اختارت فتحقق بعض إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، وهذا التحقق يتم في وسط أشياء."¹

والوجود على النحو الأول هو ما يسمى بالوجود الذاتي الممكن، ولما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات وماهيتها فيمكن أن تسمى بالوجود الماهوي، أي الوجود الذاتي على صورة إمكانيات ذاتية لم تتحقق كلها بعد أو لم يتحقق منها شيء. وأخص ما يمتاز به الوجود الماهوي هو الحرية المطلقة، كما أنه هو الوجود الحقيقي لأن الصلة فيه تقوم بين الذات وبين نفسها.²

فالذات هنا على هيئة وجود ممكن قابل للتحقق وفق جملة الإمكانيات المتاحة أمامها والتي تشكل ماهيتها الجوهرية، وهو الوجود الذي تكون فيه الذات مالكة لحيثيتها مستقلة بذاتها، وتنعم فيه بفرديتها المطلقة، أما الوجود الثاني فتنتقل فيه الذات من الإمكان إلى التحقق، فتسعى جاهدة إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الإمكانيات، مستعينة في ذلك بالأدوات التي تتيح لها فرصة ذلك، ما يعني أن الوجود في العالم ضروري لتحقيق ذلك.

ويقر بدوي بأن الذات في وجودها الماهوي تكون على صلة بذاتها، ما يعني أنها لا تمت للعالم الخارجي بصلة، لأنها تكون في حالة احتواء لذاتها، وفي هذا إحالة إلى عدم اعتبارها موضوعاً من الموضوعات، فهي

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 39.

² مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 108.

ذات في مقابل ذوات وأشياء تكون بالنسبة لهذه الذات مجرد موضوعات، بيد أن الذات تفقد نزعتها الفردية إذا ما كانت على مقربة بالأشياء.¹

من الواضح أن بدوي يفصل بين الوجود الماهوي والوجود الموضوعي، فالأول تنفرد فيه بذاتها وتكون فيه شاعرة بأحوالها، في حين أن الثاني تُعقد فيه الصلة بينها وبين موضوعات العالم، إذ يعتبر بدوي أن فكرة الصلة أو الرابطة هي الفاصل في هذا التمييز بين أنواع الوجود وعلى أساسها يقسم وجود الذات إلى: "وجود الذات على هيئة الآنية التجريبية ووجود الذات كشعور بمعنى عام، ووجود الذات كوجود ماهوي، أما الوجود الأول فهو وجود في العالم بين أشياء على هيئة هذا الجسم أو هذا الفرد، مع شعور غير محدد بذاتي في مرآة قيمتي في نظر البيئة المحيطة."²

يتبين أن الذات توجد على ثلاث هيئات متباينة السمات، فالوجود الأول تكون فيه الذات في العالم وبين الأشياء، في صورة جسم أو فرد، مع شعورها المطلق بوجودها كذات مفردة، لكن ما إن تتطلع إلى ما حولها وتدرّك بأنها مع ذوات أخرى فإن شعورها الفردي سيتغير ويتحول إلى شعور جماعي، وضمن هذا السياق يقول بدوي: "ولكنني حين أنظر إلى نفسي ذاتا في مقابل، أو إلى جوار ذوات أخرى شاعرة بنفسها كشعور ذاتي بنفسها إلى درجة أن الواحدة تقوم مقام الأخرى، لكن لا بمعنى أن كل ذات هي بعينها الأخرى لكن بمعنى الذاتية على وجه الإطلاق. فإن وجود الذات هو الوجود كشعور بمعنى عام أو هو الذاتية إطلاقا."³

وعليه فإن الذات تدرك أن هناك من يشاركها في شعورها الفردي وذاتيتها اللذان تتمتع بهما، إنها ذوات أخرى تشعر بوجودها تماما كما تشعر به الذات الواحدة، لأن لها نفس الميزات التي تتمتع بها الذات المفردة فهي ذوات حرة تمتلك الإرادة في بناء وجودها على وعي بذاتها، ولها إمكانياتها التي تفضي بها إلى اختيار نمط وجودها المناسب لها وهذه هي الفردية المطلقة، أما الشعور المطلق فيتجسد حينما تشعر كل ذات من الذوات بوجودها.

¹ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 308.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 40.

³ المصدر نفسه، ص 40.

المبحث الثاني / البنى الأساسية للوجود

إن الوجود الذي يؤمن به رائد الوجودية العربية، يقوم على جملة من المسلمات التي عمل على بيانها في كتابه "الزمان الوجودي" وأكد على ضرورة الأخذ بها من أجل أن يكون للإنسان وجوده الخاص، الذي يؤسسه هو بنفسه، إذ تشكل القاعدة الأساسية لكل بناء وجودي.

1 _ الحرية

تعتبر الحرية جوهر الوجود الإنساني، لذا فإن بدوي بحديثه عن الإرادة يربطها دوماً بالحرية، فإن لم تكن ثمة حرية فلا وجود للإرادة وبالتالي لا وجود للفعل الذي يعد ضرورة لكل وجود إنساني. وهذا ما يبرز في قوله: "حيث لا توجد حرية فلا إرادة ولا فعل، فإذا قلنا بالإرادة فلا بد أن نقول بالحرية".¹

فالحرية من منظور بدوي هي عين الوجود الإنساني، بل هي والوجود الإنساني سيان وهي حرية مطلقة لا تتقيد بشيء غير ذاتها ولا شيء يسلبها حريتها أو يزعم استقرارها.²

فبالحرية تقوى الإرادة الإنسانية وتتفاعل نحو الوجود، من خلال الدفع بالفرد إلى الإبداع والعمل فالشعور بالحرية هو شعور بإرادة العمل، فلا قيمة للوجود بعيداً عن الحرية والإرادة، إذ يعتبران الينبوع الذي تتدفق منه الحياة العملية البناءة لكياننا، فالإرادة تقتضي حرية الفعل الإنساني التي تشكل نقطة ارتكاز لملامح الوجود، وعليه لا بد للإنسان من أن ينال حريته التي تمثل ركيزة للإرادة الإنسانية التي تضمن وجوداً فعالاً للفرد ومنه فالإرادة والحرية رمزان أساسيان لتكوين الذات " فلما كانت الإرادة تقتضي الحرية ولا تقوم إلا بها فالشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية، ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابكة يقتضي بعضها بعضاً، ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد الشعور بالحرية".³

فالذات التي تتعرض للحجر على حريتها والغلق عليها فيه قتل لإرادتها والقضاء على روح الإبداع فيها

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 38.

² محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط 2، 1988، ص 174.

³ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 287.

ومنه لا بد من أن تشعر بحريتها التي تضمن لها الشعور بذاتها، وعليه فالعلاقة بين الذات والإرادة والحرية علاقة تكامل، إذ لا يمكن تصور الوجود بعيدا عن هذا الثلاثي الذي يشكل لب الحياة الفردية.

وإقرار بدوي بالحرية يستوجب أن تتحمل الذات المسؤولية، فأن تكون الذات حرة فيما تقوم به يعني أن تتحمل تبعات ماتفعله ذلك أن "الذات البكر التي تستمد وجودها من ينبوع الصافي للوجود الحقيقي هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية الحاملة لمسؤوليتها، بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية."¹

فالذات حينما تنسج خيوط وجودها، لا بد لها من أن تدرك ما قد يعترض مسارها الذاتي، وهنا تسعى إلى مكابدة العراقيل التي من شأنها أن تقف حاجزا في السبيل الذي تسلكه الذات بغية بناء وجودها فالذات بالقدر الذي تحوز فيه على حريتها بالقدر الذي تتحمل فيه مسؤوليتها، لذا من الواجب على كل فرد أن يكون مسئولا عما هو عليه وما سيؤول إليه في المستقبل.

غير أن الحرية هي كذلك تقتضي على نحو ما الإمكانية التي تشكل ماهية الوجود الإنساني "لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات، فإذا كان جوهر الذات هو الحرية فماهيتها تقوم إذن في الإمكانية، ولكن الإمكانية هنا ليست إمكانية مطلقة بمعنى أنها خالصة من كل تحقق بل لا بد لها أن تتحقق."²

فالإمكانية ومن حيث هي كذلك تعد ضرورة لكل وجود، من قبيل أنها في نهاية المطاف ستكون بنية الوجود، وذلك بواسطة فعل الاختيار الذي تمارسه الذات حتى تنتقي لنفسها جملة من الإمكانيات وهنا تمارس حريتها في الاختيار، غير أن هذه الحرية هي الأخرى مرتبطة بالمسؤولية، لذا كان على الذات التي تختار ممكناتها أن تتحمل مسؤولية ما تختار، فإذا ماتم الاختيار يأتي دور التحقيق، لأن الإمكانية التي لا تتحقق ستظل معدومة لا جدوى منها وتفقد معناها، ونجد أن كل من هيدجر وسارتر قد نادا من قبل بحرية الذات التي تعينها على اختيار ممكنات وتحقيقها، مع تحميلها مسؤولية ذلك.

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 39.

² عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 287، 288.

في المقابل نجد سارتر هو الآخر يقرر أن الفرد حر في حياته وفي اختيار صفاته، غير أن هذا الاختيار إنما هو اختيار جماعي، فالفرد عندما يختار لابد أن يضع في حسبانته أن تلتزم البشرية جمعاء باختياره، ومن هنا وجب عليه اختيار مايفيده هو وغيره وفي هذا تأكيد لإنسانية الإنسان.¹

ومن هنا يتعين علينا إدراك أن البناء الوجودي من منظور سارتر يتوقف على المسؤولية التي يتحملها الفرد وعلى حسن اختياره للجميع، فمن يختار لنفسه عليه أن يختار لغيره. ولعل ما أشار له سارتر بعدم عند بدوي الذي يُحمل الذات مسؤوليتها دونما تقرير منه بأن تتحمل الذات مسؤولية غيرها، وهو أمر غائب في فكر بدوي الذي يفضل أن تتحمل الذات مسؤوليتها دون الآخرين.

بيد أن الذات التي اختارت وهي في طريقها إلى التحقق، لابد لها من أن تنتقل إلى العالم الذي يعتبر حقل من الأدوات من شأنها أن تستعين بها. يقول بدوي: "معنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ماتم الاختيار انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة هنا هي التحقق للإمكانية على هيئة: الوجود في العالم."²

فالوجود في العالم ضروري وذلك بالنظر إلى أن تحقيق الذات لإمكاناتها إنما يتم بالولوج إلى عالم الموضوعات، والاستعانة بما فيه من أدوات تسهل عليها فعل ذلك حتى تتمكن من بلوغ مرادها، وهنا يتبين أن هناك رابط لا يكاد ينفك بين كل العناصر المؤلفة للوجود، فالإرادة والحرية والإمكانية والاختيار جميعها عبارة عن وحدة كلية تعطينا في النهاية وجودا حقيقيا.

2 _ الفردية

تعتبر الفردية أبرز سمة تمتاز بها الذات الإنسانية، وهذه الذات ليست كلية بالمفهوم الهيكلية، بل فردية إلى أقصى درجات الفردية، إنها فردية مطلقة، فهي الوجود الأصيل أي الأصل الذي منه تنبع جل أفكار الذات وأفعالها.³

¹ سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، ص129.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص39.

³ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص108.

فالذات الحقة هي التي تحوز على فرديتها وتنفرد بنفسها، بعيدة كل البعد عن العالم الذي تفقد فيه وحدتها وانطوائها على ذاتها، فالفردية تمنح للذات فرصة التغلغل في أعماق نفسها ومعرفة ما يختلجها من مشاعر وتعبير، وبالتالي يتسنى لها إدراك أحوالها الذاتية وفهمها. " فالوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل للتفاهم الحق بين الذات وذات، إذ كل منهما عالم قائم وحده.¹"

وهذا يؤكد استقلالية الذات عن الذوات الأخرى، فالذات تمثل مملكة قائمة بذاتها منغلقة على نفسها تتصرف وفق ما تمليه عليها إرادتها، إذ أنها تتميز بنوع من الخصوصية التي تتجاوز كل تعميم من شأنه أن يفقدها ذاتيتها المطلقة التي تتميز بها، أو يجعلها تنغمس في الغير إلى درجة انعدام الفروق بينهما. غير أن بدوي بعزله للذات إنما فيه غلق عليها وحجزها في زاوية ذاتها، ما يؤدي إلى تغيير نظرتها للغير الذي يتبدى لها في صورة غير تلك التي هي عليها، وهنا ستنظر إليه نظرة احتقار، كما أن تأكيده استحالة التفاهم بين الذوات إنما يخالف لما هو عليه الواقع، وخاصة أننا في زمن نحتاج فيه للاعتراف بوجود بعضنا البعض وأن ننظر إلى الآخر تماماً مثل ما نرى ذواتنا، وأن نعترف بوجوده وبمكانته في العالم، من منطلق أن الإنسان لا يوجد دون الآخرين، ولو أننا نوافق بدوي في تصوره هذا لما كان ثمة شيء يدعى بالعلاقات الإنسانية ولما كان هناك ما يعرف بالتواصل بين الإنس، ولعاش كل منا بمعزل عن الآخرين لا يعرفهم ولا يعرفونه، كما أن في إقراره بأن كل ذات تشكل عالم قائم بذاته، صحيح أن هذا القول سليم من الناحية المنطقية لأن لكل شخص حياته، لكن هذه الحياة إنما يلعب الغير فيها دوراً بارزاً، فقد تكون للفرد حياة خاصة تربطها علاقات شخصية مع الآخرين ويكون هؤلاء لهم أهمية بالغة في وجوده إذ أنهم يساهمون بدرجة أو بأخرى في تكوين وجود الإنسان إذ لاغنى له عن الآخرين، وإنما يكون بحاجة إلى تواجدهم إلى جانبه فالإنسان جعل للتعاش مع الغير.

وفي اعتقاده أن وجود الغير لا صلة له بالذات إلا من حيث الفعل، وذلك راجع لكون أن الفعل ضروري للذات، لأن فيه تحقيق لإمكاناتها، والذات حتى يتسنى لها تحقيق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل وهذا الأخير إنما يتم في وجود الغير. كما أنه ليس ثمة فارق ضخم بين وجود الغير كذوات واعية أو كأشياء

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 41.

جامدة، إذ أنهما في نظر الذات المفردة من جهة المعنى سيان، فالغير إما أن يكون ذوات أخرى أو أشياء.¹

إذن فالصلة بين الذات و الغير منظور إليها من زاوية الفعل، من باب أن هذا الأخير هو نقطة الوصل بينهما وإلا لما كانت بينهما أي رابطة، فالذات تستعين بالغير في قيامها بأفعالها، وإن انخرطت الذات مع الغير دون فعل، فقدت فرديتها وحريتها، وأضحت مجردة من استقلاليتها ولا فرق بينها وبين الآخرين الذين لا يتميزون عن الأشياء. على عكس انفرادها بذاتها الذي يكسبها طابعا فريدا من نوعه لا مثيل له ألا وهو الطابع الإيجابي، ذلك أن " الصلة بين الذات ونفسها ليست صلة سلبية، بل صلة إيجابية فيها تكون الذات في حالة امتلاك لنفسها وشعور بذاتها، هذه الصلة الذاتية هي الصلة العليا التي تتصف بها الذات في حالة صفائها وبكارتها وفيها تكون وحيدة مع نفسها ومع مسؤوليتها الهائلة."²

فالجنب الإيجابي الذي تحوز عليه الذات إنما ينطوي في انغلاقها على نفسها حتى ينمو لديها ذلك الشعور الذاتي فيغمرها صفاء ينم عن فرديتها، وهنا ترتقي الذات وتبلغ أسمى درجاتها، معبرة عن نقائها ووحدتها دون أن تترك في هذا الإنفراد والعزلة منفذ للآخرين يتسللون منه إليها ويعكرون صفوها، ومن هنا ستمكن من الشعور بوجودها في صورته الفردية الخالصة " فكأن الذات في حالة الوجود الماهوي، إذن في عزلة كاملة قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على ذاتها، لأن أي اختلاط مع الذوات الأخرى أو مع الأشياء في العالم فيه تدنيس لها وتعكير لصفائها وفض لبكارتها، والوجود الحقيقي إذن هو الوجود الذاتي أما الوجود الموضوعي، أعني الوجود بين الموضوعات فوجود زائف."³

فكثرة الاختلاط بالأشياء يفقد الذات ملامحها الجوهرية، إذ أن وجود الذات بين الموضوعات يعتبر تدنيس لوجودها من باب أن هناك فروقا بارزة المعالم بينهما، لذا فمن الأجدر أن يحتفظ كليهما بخصائصهما، كي لا يتم الخلط بينها وبالتالي يستعصى على الذات أن تنال فرديتها، ذلك أن الوجود بين الموضوعات إنما يعتبر في نظر بدوي وجود زائف وفيه تنتزع من الذات حريتها التي حازت عليها في وجودها

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص114.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص42.

³ المصدر نفسه، ص42.

الماهوي، فتضيع في غيابهاته ويتشتت وجودها.

لكن في مقابل هذا يكون حصر بدوي للعلاقة بين الذات والغير في الفعل فيه إجحاف نوعاً ما في حق الآخر، وكأن الآخر إنما وجوده مرهون بخدمة الذات وفقط، وليس له وجوده الخاص، ألا يعد هذا تدنيس لكرامته؟ إن نظر كل إنسان إلى الآخر من منظور أنه مجعول لخدمته ولإعاقته، إنما هنا سيتمرد عليه ويسلبه حرّيته وبهذا نكون أمام أكبر مصدر من مصادر طغيان الإنسان على الغير، وهنا سينظر إليه على أنه آلة في يده يفعل بها ما يبغي وهذا ما أكدّه بدوي حين ساوى بين وجود الغير ووجود الأدوات بالنسبة للذات وقد أكد من قبل على ضرورة فردية الذات، لكن ألا يعد هذا تجريد للغير من ذاتياتهم وفردانيتهم واقتكاك لحرياتهم؟ إن بدوي في الوقت الذي يعلي فيه من شأن الذات إنما يحط من قيمة الغير، واحتكاك الذات بالآخرين لا يعني بالضرورة أنها قد تنتزع منها حرّيتها، إذ أن الإنسان قادر على أن يحافظ على مبادئه وشخصه دون أن يمس بها وجود الآخرين، إذ لا وجود لذات دون الغير من باب أنها في حاجة إليهم، كما أن الإنسان هو بحاجة إلى أن يقيم مع الآخرين وأن يبني معهم روابط إنسانية بعيدة عن الجانب النفعي المتمثل في علاقات الإعانة في الوجود والحياة، فالفرد اليوم يحتاج إلى أناس يطمئن في وجوده معهم ويتشارك معهم الحياة التي يعيشونها.

3_ القلق

يعد القلق عند الوجوديين عامة وبدوي خاصة إحدى المقومات الجوهرية التي تميز الوجود الإنساني هذا ويتفق بدوي مع هيدجر في التمييز بين القلق والخوف اللذان لا يعدان من ذات النمط، فالشعور بالخوف إنما ينبثق من موجود معين و الخوف من شيء، خوف "من أجل" شيء معين كذلك، ولما كان المخوف منه والمخوف من أجله معينين، يكون الشخص الخائف هنا "مقيداً" بما يشعر به، وفي سعيه لإنقاذ ذاته من الموضوع المخوف يعوزه الأمن تجاه هذا الآخر.¹

وهذا مفاده أن الخوف الذي يعتري الذات ويزعزع أمنها واستقرارها إنما يصدر عن شيء محدد، ولما كان كذلك فهذا مؤداه إلى أن الخوف يكون من شيء ومن أجل شيء معينين، مما يؤدي إلى تقييد الذات

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 171.

وما عليها سوى السعي للتخلص منه ومواجهته بشتى الأساليب.

فمن منظور هيدجر يتبدى لنا أن الخوف يتعلق دائماً بموضوع محدد، هو هذا الشيء أذاك، أما القلق فنجدّه على خلاف ذلك تماماً، والظاهر أنه لا يرجع إلى موضوع محدد وإنما يفترض وجود خطر يتهددنا غير أن هذا الخطر لا يوجد في أي مكان.¹

وهذا ماذهب إليه بدوي بقوله: "أما القلق فلا يسمح بحدوث هذا، بل بالعكس يحدث أمناً بيناً أجل إن القلق هو "دائماً قلق" ولكنه ليس قلقاً من هذا أو ذاك، ومع ذلك فإن "عدم تحدد" ما منه وعليه يقلق ليس افتقاراً خالصاً مطلقاً للتعين، وإنما هو الاستحالة الجوهرية لتقبل أي تعين كان."²

إذن فالقلق إنما يشمل كل ما هو موجود، إذ يتعذر على المرء أن يحدد ما يقلق تجاهه وأن يحصره في موضع واحد، وهذا جوهر الاختلاف بين الخوف والقلق، فالأول إنما نعزوه إلى شيء واحد بينما القلق يستحيل إرجاعه إلى موضوع، وهذا راجع لكونه قلق كلي يجوب الوجود ويحتوي كل ما فيه أي أننا نقلق على كل شيء وهنا تكمن صعوبة تعيين ما نقلق عليه، ذلك أن القلق لا يرتبط بشيء.

ولما كان القلق غير مرتبط بأي تعين، فإن موضوعه العدم، ذلك أن الوجود الماهوي حينما يتحقق في العالم فإن الآنية تفقد بسقوطها في العالم بعض إمكانياتها، باعتبار أن الإمكانيات لا تتحقق هكذا دفعة واحدة وبصفة كلية، وعليه ستبقى أشياء منبوذة لم تتحقق فالآنية بولوجها إلى العالم يعترىها النقصان، وهذا العوز أو النقص هو عينه العدم الذي يستشعره الإنسان في حال القلق.³

من هنا يتضح أن القلق هو مايزيح الستار عن العدم المائل في الوجود، وذلك من خلال عملية النبذ التي تمارسها الذات على جملة الإمكانيات المتاحة لها، فحتى تحقق وجودها الماهوي ليس أمامها سوى الاختيار بين الإمكانيات فتبقي على البعض وتنفي البعض الآخر، وهذا مايولد لديها القلق النابع من

¹ ريجيس جوليقييه: المذاهب الوجودية - من كيركغارد إلى جان بول سارتر -، ص 83.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 171.

³ المصدر نفسه، ص 172.

الحيرة تجاه ماستختاره وما ستلقي به في بؤرة العدم أو النبذ، وهذا دليل على أن القلق يكشف عن العدم.

" إذ نحس في هذه الحال بأننا معلقون، يحملنا القلق إذ نشعرنا بفرار الوجود بأسره وانزلاقه ونحن من بينه، ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق، وإذا بنا فريسة للعدم، والموجود قد انزلق وزال في هذا البحران، ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية السلب ونفي للموجود كي نبلغ العدم، بل الشعور بالعدم في حالة القلق يأتي قبل كل نفي وسلب دفعة واحدة.¹"

فالقلق بمثابة منبه يحيل الذات إلى الشعور بالعدم الذي يفتح فاهه لابتلاع كل ماهو موجود ، وبالتالي فهو حقيقة لاسبيل للتهرب منها، فالموجود مآله الانزلاق في هوة العدم وهنا يلعب القلق الناشئ عن العدم دوره الإيجابي الذي من شأنه أن يدفع بالفرد إلى الإبداع من أجل تحقيق كيانه، وهذا هو الوجود الحقيقي الذي تكون فيه الذات في سعي وراء ذاتها.

فالقلق يحمل الذات إلى إدراك حقيقة الوجود والعدم، من منظور أن الوجود إنما يحمل في طياته العدم المائل في الموجودات، أو بالأحرى في الوجود الذاتي الذي يقوم باختيار بعض الممكنات والزج بالباقي في دائرة العدم ويؤكد بدوي على القيمة الإيجابية للقلق الذي يعمل على تنبيه الذات إلى حقيقة العدم "إبتداءً من القلق الدقيق الذي ينير الذهن ويمس الكيان الباطن برفق، حتى القلق المريع الصادر عن فكرة الموت مما يهزنا أعنف هزة ويملأ كياننا كله رعدة هائلة وقشعريرة ممزقة، مارين بكل أنواع القلق الناشئة عن التفكير في مصائرنا ومستقبلنا وقضاء حوائجنا، وهذا القلق لا بد أن يشع في كل إنسان لأنه طابع أصلي في الوجود حتى في أشد الناس طمأنينة، بل وفي السعادة نفسها وإن اختلفت درجته واختلف مقدار الشعور به."²

فالقلق إنما يأتي وفق مرحلتين، قلق هادئ يحرك الكيان الباطن بلُيونة، وقلق مرعب نابع من فكرة الموت ما يجعل الأنفس ترتعد له وتترزعزع له المشاعر وتقشعر منه الأبدان لهول مايصنعه بالشخص، إذ يحمله إلى التفكير في المستقبل والمصير الذي سيؤول إليه ولذا كان لا بد من أن يملأ القلق كيان المرء، فحتى الحاصلين

¹ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص298.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص173.

على السعادة والطمأنينة نجد أن القلق لا يفارقهم، ولولم يعبروا جسر القلق لما تمكنوا من الوصول إلى ما هم عليه.

ولما كان القلق يشعرنا بالعدم فإنه قائم في الآن أو الحاضر، فغالبا ما نقلق على شيء نخشى من حدوثه أو أن ينجز ولا ندرك مدى تحقيقه بالكامل وفق ما نريد، وهذا يشير إلى دلالة المستقبل، ونادرا ما يتجلى طابع الماضي حينما يتتابنا القلق على شيء مؤسف مضى، بيد أن التمعن في معنى القلق يحيل إلى أنه قائم في اللحظة الراهنة على أساس الشعور بالعدم، فهذا الشعور يرتبط ببرهة لا سمك لها وهي الآن، فالشعور بالآن لا يتم إلا في حال القلق.¹

ذلك أن الشعور بالقلق النابع من العدم إنما يتم في اللحظة الراهنة، فالقلق المتدفق يحمل الإنسان إلى إدراك أنه يقلق في تلك اللحظة، وعليه يتبين أن الشعور بالقلق إنما يؤدي إلى الوعي بالحاضر أو الآن وبهذا يكون القلق عبارة عن منبع لتجلي الحاضر وإدراكه باعتبار أنه شعور مرتبط بشكل مباشر بالآن.

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 174.

المبحث الثالث / المفاهيم الملازمة للوجود

إن المتمعن في وجودية بدوي يجد أنها لا تخلو من ثلاث مفاهيم أساسية، وهذا راجع لكون الحديث عن الوجود إنما يستدعي إيغال هذه النماذج، إذ تعتبر مرتكزا لمذهبه الوجودي الذي يعد مزيجا متراكبا من مفهوم العدم والموت والزمان، ويبرز بدوي مدى ملازمتها للوجود.

1 _ العدم

يعرج بدوي على الفهم السائد للعدم، ويعتبره فهما خاطئا حيث تم الخلط بينه وبين الخلاء، وبناءً على هذا صُوِّرَ على نحو مكاني وكأن الغرض من هذا إثبات أن العدم هو الخلاء الكامن في الأشياء، فالفراغ الذي يملأ إناء معناه العدم طبقا لهذا التصور، في المقابل يؤكد بدوي أن نسيج الوجود الواقعي إنما يحمل بين جنباته فكرة الانفصال وهذا ما يدرجه في قوله: "إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال والوجود إذن مكون من وحدات منفصلة، بينها "هوات" لا يمكن عبورها إلا بواسطة الطفرة فنقول الآن إن هذه "الهوات" هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي ولا يجب أن يفهم من هذه "الهوات" أنها خلاء، فنحن لا نعرف شيئا اسمه الخلاء."¹

وبهذا يرسخ بدوي فكرة الانفصال في الواقع الحقيقي، وينبذ فكرة الاتصال التي انتهت إليها الفيزياء الكلاسيكية وانهارت بسطوع نجم الفيزياء المعاصرة، فالوجود مؤلف من وحدات بينها هوات، لا يمكن تجاوزها إلا بالطفرة، وفي هذا تأكيد على تغلغل العدم بين ثنايا الوجود الواقعي، من منطلق أنه ملازم للوجود وعنصر جوهري فيه. فما كانت تزعمه الفيزياء الكلاسيكية أن الأثير هو ما يملأ هذه الهوات، إلى حين ظهور نظرية النسبية التي زعزعت أواصلها وأنكرت هذا الاعتقاد جملةً وتفصيلاً، وهذا ما درج عليه بدوي الذي اعتبر فكرة الأثير فكرة غامضة.

ويقابل هذه الهوات بين الذرات في الوجود الفيزيائي، الهوات بين الذوات في الوجود الذاتي فالعدم بالنسبة إلى الوجود الذاتي هو الهوات الموجودة بين بعضها وبعض، التي لا يمكن تخطيها إلا بالطفرة.²

¹ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 233، 234.

² مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 109.

وفي هذا تأكيد على أن الوجود الذاتي هو الآخر مكون من هوات تفصل بين الذات والأخرى، وبالتالي يتأكد وجود العدم بين الذوات، إذ أن العدم داخل في التركيبة الجوهرية للوجود في عموميته، ووجود الهوات في الوجود الذاتي إنما دلالة على الفردية وهذا ما يجعل من العدم مضمار الفردية، لقول بدوي: "ولما كانت هذه الهوات هي الأساس في الفردية، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية، ولما كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية نتيجة لها ضرورية، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية."¹

وهنا يلعب العدم دوره في إكساب الذات فرديتها، إذ أنه يعد الخط الفاصل بينها وبين الذوات الأخرى فالذات تنال فرديتها بعدم الانخراط مع الذوات الأخرى وفي حال انطوائها على نفسها، وكان العدم هو الآخر لا يسمح للذوات بالعبور إليها وإفقادها خصوصيتها، ويمنحها استقلاليتها بذاتها ووحدها ومن ثم تكون لها حريتها المطلقة التي تعد رمزا للفردية.

" فكل فرد هو عالم بذاته في قدس أقداسه، ولهذا فالعدم أصل للفرد وهو مصدر الحرية، وهو ما يجعل من الحرية حرية مطلقة غير مقيدة بشيء، وهي حرية تفضي إلى الاختيار الذاتي المطلق المبرأ من أي التزام أو مسؤولية جماعية."²

فالعدم أو الهوة بين الذوات ضرورة قصوى لتحقيق الحرية والفردية، وكذلك لتجنب الانغماس وسط الذوات، فإلغاء العدم الموجود بين الذات وذات فيه قضاء على الفردية وزوالها ومنه تنتفي الحرية بانتفاء الفردية والذات الحقة هي التي تحافظ على هذا العدم الذي يكفل لها حريتها ويضمن وجودها.³

2 _ الموت

يحدد بدوي جملة الخصائص التي تجعل الموت حامل لصفة الإشكال " فمن الناحية الوجودية يلاحظ أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل، وثانيا أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك، فقد تكون هذه النهاية

¹ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 307.

² محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص 174.

³ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 236.

بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانيات عند حد وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد وقد تكون بمعانٍ أخرى.¹

ما يوحي بأن الموت هو خط النهاية أو المنعرج الذي تنقطع فيه صلة الموجودات بالحياة، بعدما قطعت شوطاً كبيراً في خوض العديد من المغامرات ومكابدة العناء والمشقة، أي أنه يضع نهاية لكل ما يمت للحياة بصلة، ومن زاوية أخرى قد يكون نهاية تحقيق الإمكانيات بنضجها وتمام كمالها، أو يعني توقفها عن التحقق عند نسبة معينة دون تحققها بالكامل.

"وثالثاً الموت إمكانية معلقة، أي واقع لا محالة ولا وجه للشك فيه بالمطلق، لكن مع جهل مطلق بزمان وقوعه، وهاهنا علم مطلق من ناحية وجهل مطلق من ناحية أخرى ورابعا الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى، فالكل فانون، ولكن كلّ منا يموت وحده ولا أحد ينوب عن الآخر في ذلك وهذا هو مصدر الإشكال من ناحية المعرفة."²

وفي هذا تأكيد على وقوع الموت، وأنه مصير كل الأحياء لا محالة، من باب أنه حدث يقيني لا ريب فيه غير أن موعد حدوثه لا يعلمه أحد ولا يدري على أي أرض سيلاقيه، وهذا يدل على علمه بأنه سيأتيه يوم ويموت فيه، مع جهله بزمان حدوث ذلك لأن هذا أمر خارج نطاقه وعقله، لأن الموت فجائي وبيّغت الفرد في أي لحظة.

والموت حدث شامل لا يستثني أحد، فالجميع مآلهم الموت ولا بد أن يمروا على سكتته ويتذوقوا طعمه غير أن كل منا سيموت لوحده ولا أحد يموت مكانه، وهذه هي الشخصية البحتة، ولما كان كذلك فلا يمكن للمرء إدراك الموت مباشرة لأنه سيلقى حتفه وسيستعصى عليه ذلك، وما عليه سوى حضور موت غيره ومشاهدة آثارها الخارجية حتى يحوز على معرفة بالموت "غير أن مثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في آثاره، ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند

¹ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 299.

² مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 116.

محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره.¹

إذ يصعب على المرء معايشة موقف غيره من الذين يواجهون الموت، ما يؤدي إلى عسر في مهمة إدراكه للموت، لأنه لا يمكنه البت فيما يعانيه الآخرون لحظات موتهم، لأن الفرد لا يستطيع سرد ما يشعر به خلال موته، ولا الشخص الحي بإمكانه أن يموت مكان غيره والإحساس به البتة.

وهذا ما عرج إليه هيدجر من قبل حينما أكد بأن مشاهدة موت الآخرين إنما ستكون من الخارج، لأنه لا يمكن إدراك ما يشعر به المحتضر لحظة موته، وحتى في حال ما إذا كابد المرء موت غيره فذلك لن يفيد في شيء، سوى لأنه لن يتمكن من النفاذ إلى المعنى الوجودي لموته هو، ومن جهة ثانية لا يمكن أبدا وضع ذات مكان ذات في الموت.²

والسبيل لإدراك الموت يكون من الناحيتين الذاتية والموضوعية " فمن الناحية الذاتية يقتضي لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت، وهو أنه شخصي صرف ولا سبيل إلى إدراكه إدراكا حقيقيا إلا من حيث أنه موتي أنا الخاص.³

فكلما كان الشعور بالشخصية أقوى، كلما زاد الشعور بالموت لدى الفرد وأصبح على دراية به من ذي قبل، لأن الشعور بالذاتية أو الشخصية يحيل الفرد إلى معرفة أن الموت شخصي بحت، والإنسان الذي يموت هو من يبلغ أعلى درجات الشخصية، لأنه هو الميت ولا أحد يمكن أن يحل محله ولا أن يشعر بما هو عليه في تلك الآونة.

أما من الناحية الموضوعية فيقصد بها بدوي أن الوجود إنما يقتضي الفناء، ذلك أنه لكل شيء بداية ونهاية والوجود هو الآخر محكوم عليه بالتناهي، ومن المفروض أن ينظر إلى الموت على أنه عنصر جوهري

¹ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 299.

² ريجيس جوليقييه: المذاهب الوجودية - من كيركجورد إلى جان بول سارتر -، ص 89.

³ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 300.

في الوجود فحيث يكون وجود يكون بالضرورة موت، فالموت موجود في الوجود مذ هو وجود، وهنا لابد أن تفهم النهاية بمعنى الوجود منذ كينونته هو وجود لفناء.¹

من هنا يتبين أن الموت يعد جوهرًا في الوجود، ولابد من اعتباره جزءًا من الحياة، فهو حدث واقعي لا سبيل للشك فيه، فالموت هو الحد النهائي الذي تصل إليه الموجودات بعد قضاء نَجْها وتكوين وجودها على شاكلة معينة.

وهذا ما ذهب إليه هيدجر حين أكد على أن الفرد يوقن أن أمامه فكرة الموت تتهدده بالفناء وستصيده في لحظة غفلة، لأن الموت ليس واقعة تأتي في نهاية الحياة وبعدها يحقق الإنسان ذاته، إنما هو واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل الوجود، وهو بذلك ينهي الحياة في أي وقت بغير حساب لما إذا كان الإنسان قد حقق رسالته أو أنه لم يزل بعد في دور التحقيق.²

إذن الموت لا يعرف صغيراً أو كبيراً، وليس له وقت محدد ولا مكان معين، فقد يموت المرء أول ما يولد أو أن الموت يأخذه بعد تعميره لآلاف السنين، إذ ليس ثمة عمر محدد يصل إليه الإنسان وبعدها يموت وقد يموت كذلك بعدما يحقق مشاريع حياته يكون قد خطط لها ووفقاً لهذا تم إنجازها، وربما قد يحدث عكس ذلك.

3 _ الزمان

يقرر بدوي أن الزمان هو الطابع الأصلي الذي يفسر على أساسه الوجود " فهو المصدر الذي عنه تصدر الآنية في تفسيرها للوجود الممكن ... فالزمان هو العنصر الأساسي في تكوين الآنية وهو العامل الأصلي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي الآنية وعلى هذا فلا بد لنا كيما نفسر حقيقة الوجود عموماً أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته.³

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 117.

² محمد سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، ص 126.

³ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 45.

وبهذا يجعل بدوي من الزمان جوهر تفسير الوجود، وهو الجسر الذي تعبّر الآنية في انتقالها من الإمكان إلى الواقع، ولذا لا بد من إدراج الزمان في أي محاولة لفهم الوجود.

فلا آنية إلا وهي متزمنة بالزمان، ومادام كل وجود فعلا، ومادام كل فعل يقتضي التزمّن بالزمان، فكل وجود متزمن بالزمان ولما كان الزمان هو العنصر الجوهرية في تكوين الآنية، فهو العامل الأصلي في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية فالوضع الصحيح في اعتقاد بدوي مثلما هو عند هيدجر أن ينظر إلى الوجود على أنه زمني في جوهره، لذا فكل ماهو وجودي من الضروري أن يتصف بالزمانية.¹

ويعتبر بدوي أن تفسيره للوجود على أساس الزمان إنما هو بمثابة ثورة كوبرنيكية في الانطولوجيا وهو يرفض التفسيرات السابقة للزمان، ويعدها تأويلات لامنطقية لأنها تنظر إلى الزمان وكأنه إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه، وهو يخالفهم في هذا لأنه يعتبر الزمان صفة لكل ما هو وجودي، فكل ماهو موجود يأخذ طابع الزمانية، لأن الزمان مقوم جوهرية في الوجود.

وبما أن الآنية متزمنة بطبيعتها لا بد من حلول خواص الآنية في الزمانية والتي تتمثل في : المنفصل والتوتر والإمكان، فالمنفصل يحيل إلى وصف التركيبية الزمانية بالانفصال وهذا يؤكد على أن الزمانية تتألف من وحدات منفصلة عن بعضها وبينها هوات مطلقة يتعذر تجاوزها بطريقة مباشرة، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الماهوي ينتقل إلى الآنية من خلال دخول الزمان في الوجود الماهوي على صورة العدم فيختار بين الممكنات، وبالتالي يصبح الممكن متحققا بالفعل وهذه العملية تقتضي الإمكان والفعل.²

كانت هذه إحدى الخصائص المشتركة بين الآنية والزمانية، خاصية الانفصال فقد أكد بدوي من قبل أن الوجود الذاتي مكون من وحدات على هيئة انفصالية، وهاهو يؤكد على هذا في تفسيره للزمان الذي رسمه هو الآخر على شاكلة الوجود الذاتي وأثبت أنه انفصالي وموقفه هذا يزيد من شدة رفضه لفكرة الاتصال ويزيد من تأكيده على أن الوجود لايقوم إلا بالزمان، وفيما يتعلق بخاصية الإمكان فمعناه أن الذات تقوم بفعل العدم للإمكانات حتى تختار منها وهذا الاختيار يفضي بأن تنتقل الذات من الماهية إلى

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 111.

² عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 240، 245.

الوجود المتحقق وعلى نحو عيني.

"ولما صار الوجود لا ينفصل عن الزمان، فلا وجود إذن إلا بالزمان، وعلى هذا فكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، وقد آن للإنسان حسب بدوي أن يتخلص من جميع الأوهام التي تقرر وجودا غير الوجود المتزامن، وبالتالي يصبح كل موجود غير الوجود المتزامن بالزمان وجود باطل كل البطلان. ويخلص بدوي في نهاية بحثه إلى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل آن من آتات الزمان مكيف بطابع وجودي خاص.¹"

من هنا كان حرص بدوي شديد من أجل بيان الصلة الوطيدة بين الزمان والوجود، وعليه تقرر أن الزمان إنما هو مكون جوهري في الوجود، وليس من الصواب إغفال الزمان في أي محاولة لفهم الوجود وبهذا يتعين أن الزمان لصيق بالوجود، وتفسير الوجود لا يكون إلا بإدراج الزمان ومحاولة ربطه بالوجود.

على ضوء ما تقدم يتبين أن الوجود الذي يضعه بدوي في أرقى المراتب هو الوجود الذاتي المستقل في وجوده والواعي لذاته وأحوالها، ذلك الوجود المالك لإرادته وحريته وأي حرية، حرية الفعل والاختيار، هذا الوجود الذي يظل في سعي وراء ذاته يحاول أن يرسم لها لوحة وجودها حتى تبلغ أقصى درجات ذاتيتها أو فرديتها، كانت تلك مجمل الأفكار التي يلوح إليها بدوي اعتقاداً منه بأنه إذا ماتم الأخذ بها سيتمكن الفرد من بناء وجوده الحقيقي والفعال في هذا الكون، فالحرية والفردية والإرادة هي منبع الوجود الإنساني وبدونها يستحيل أن نتصور وجوداً فردياً بناءً.

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 112.



الفصل الثالث

تجليات الوجود في العالم العربي

❖ المبحث الأول: بين الوجود والتصوف

الإسلامي

❖ المبحث الثاني: الإنسان العربي بين وجوده

وواقعه الراهن

الفصل الثالث / تجليات الوجود في العالم العربي

إن القول بوجودية عربية لا يتأتى هكذا من فراغ وإنما من المعقول البحث عما يؤكد رجاحة هذا القول ويعلن مصداقيته، لذا كان من الأجدر أن نفتش بين ثنايا الفكر العربي من جهة والواقع العربي من جهة ثانية عما يبرهن على أن العالم العربي إنما يحمل بين جنباته جذورا أو معالم تؤكد على أن الوجودية تتدفق في عالم هو بحاجة ماسة لمن ينتشله من تحت الأنقاض وإخراجه إلى النور الذي حُجب عنه لسنوات. فهل الوجودية العربية قادرة على أن تعيد للفرد العربي إنسانيته؟

المبحث الأول / بين الوجود والتصوف¹ الإسلامي

عمل عبد الرحمن بدوي على ترسيخ الوجودية في العالم العربي وذلك بالتأكيد على أن عناصر الوجودية إنما متجسدة في واقعنا العربي، يكفي فقط كشف الستار عنها وتوضيحها، وهذا ما قام به بدوي حينما بحث في التراث العربي وبالأخص في المذهب الصوفي ووجد أن هناك نقاطا مشتركة بينهما وتتمثل في المبدأ والمنهج والغاية.

1 _ مبدأ التأكيد على الوجود الذاتي (الإنساني)

يرى بدوي أن أهمية البحث في التصوف الإسلامي وإيجاد معقد الصلة بينه وبين الوجودية تكمن في تقدير المذاهب الصوفية وإضفاء التفسير الوجودي الحديث عليها، متخذًا من الصوفية نقطة البدء في مذهبه الوجودي العربي، الذي يرغب في أن يجعل منه فلسفته الجديدة في الوجود والحياة، منقبا عن أصول لمذهبه من التاريخ الروحي العربي.²

¹ **التصوف:** طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى، وأصل التصوف الإعراض عن الدنيا، والصبر، وترك التكلف، ونهايته الفناء بالنفس، والبقاء بالله والتخلص من الطبائع والاتصال بحقيقة الحقائق، والصوفية يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة بغير طريق العقل، وأنه يستطيع أن يصدق بالشيء من دون أن تستبين له أسبابه العقلية، لأن الحكم تابع للعاطفة والإرادة، والصوفي من اتبع طريقة التصوف واتسم بسمات أصحابها، وأشهر الآراء في تسميته أنه سمي بذلك لأنه يفضل لبس الصوف تقشفا، وقيل أيضا أن اسمه مأخوذ من الصفاء، لأنه هو الذي يصفو قلبه بكف النفس عن الهوى والاستغراق بالكلية في ذكر الله. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة التصوف، مرجع سابق، ص 282، 474).

² مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 125، 126.

هذا ويعتبر أن نقطة البدء عند كل من الصوفية والمذهب الوجودي إنما تتمثل في الاهتمام بالوجود الذاتي، فالصوفية "ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماماً".¹

وفي هذا تأكيد على أن أول مبدأ بُنِيَتْ عليه الوجودية والمتمثل في العناية بالوجود الذاتي على وجه الدقة ووضعه فوق كل اعتبار، موجود كذلك في المذهب الصوفي الذي يعتبر أنه لا وجود حقيقي إلا للوجود الذاتي الذي يعلو عن الوجود الموضوعي أو الفيزيائي، وهما أولى نقاط التلاقي بين الوجودية والنزعة الصوفية.

ولهذا تضع الصوفية الوجود الخارجي في مرتبة ثانوية في الوقت الذي تعلي فيه من شأن الذات المفردة ومن هنا كانت مراتب السالكين في نهج الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود، وهذا الترافق يعني إحلال الوجود الذاتي شيئاً فشيئاً مكان الوجود الفيزيائي، وهذا ما عنته الصوفية بمفهوم "التجريد" وهو عند ابن عربي "إمالة السوى والكون عن القلب والسر".² والمقصود منه هو التحرر من كل ما هو غير ذاتي كالأخرين والأشياء والعالم، حتى لا يبقى سوى الذات وحدها مع مسؤوليتها الكاملة.²

وهذا يحيل إلى أن الصوفية هي كذلك تنادي بفردية الذات وانغلاقها على نفسها، بمعزل عن الآخرين والعالم، وهو ما دعت إليه الوجودية من قبل وبالأخص بدوي الذي جعل من الفردية أساس الوجود الإنساني لأن الفرد يتمكن من التعرف على ذاته من خلال وحدته و فرديته و عدم خضوعه للعالم المبتذل.

وأدق تأكيد على هذه الدعوى هي فكرة الإنسان الكامل والتي تماثل في رؤية بدوي فكرة الأوحد عند الوجوديين وبالأخص كيركغارد، فمواصفات الأوحد هذه تستهل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفي

¹ عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت - لبنان، د ط، 1982، ص 74.

² مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، د ب، ط 2، 2002 ص 318.

الكامل في التصوف الإسلامي، فالأوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة "صامتا كالقبر، هادئا كالموت" وبهذا فالمعنى الأسمى للأوحد هو شعوره بأنه في حضرة الله، وهذا ما اكتشفه بدوي لدى الصوفية الذين مجدوا الصمت بنبرات لاتقل في حرارتها عن نبرات كيركغارد.¹

وهنا تبرز نقطة تؤكد التلاقي بين هذين النزعتين، إذ كلاهما ينشدان الوحدة ويتغنيان بالصمت، فالعالم الحقيقي للذات هو الذي تنفرد فيه بوجودها في عزلة تامة، تستشعر ذاتها وتنمو لديها روح الصفوة والنزاهة وترتقي بذاتها إلى أن تشعر بأنها في رحاب الله وحيدة وإياه، وهذا ما يؤكد اهتمامهما بالوجود الإنساني الذاتي ووضعه في أعلى المراتب.

بالإضافة إلى أن فكرة الإنسان الكامل هي ما يجمع بين الوجودية والمذهب الصوفي من حيث النزعة الإنسانية، ذلك أنها تؤكد على النزعة الإنسانية، والوجودية هي الأخرى تضع الوجود الإنساني في مقام الوجود المطلق وتجعل منه الوجود الحقيقي، حيث تقول: "ليس ثمة كون غير الكون الإنساني، كون الذاتية الإنسانية."²

وهذا ما يؤكد بوضوح أن الوجود الذي لاقى اهتماما من كلا الطرفين هو الوجود الذاتي أو الإنساني، لا لشيء سوى لأنه أسمى وأرقى أنواع الوجود على الإطلاق وهو وجود بحاجة ماسة إلى العناية به، لأنه هو ما يكشف عن الوجود وتصدر عنه مجموع السلوكيات التي تنطوي على لمسته الإبداعية فتضفي على الوجود لوحة رمزية ملؤها الأمل والرقى.

2 _ من حيث المنهج

يقرر بدوي أن الأساس الذي بنيت عليه الوجودية هو أنها تحيا الوجود عبر التجارب الحية والمواقف الحياتية الخصب التي يعيشها الفيلسوف الوجودي، ومن هنا بدأت رحلته في البحث عن المواقف التي عاشها الفلاسفة منذ أقدم العصور إلى غاية العصر الحديث.

¹ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 126.

² عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 77.

هذا وقد استوقفه التنقيب عند أبي حيان التوحيدي في تحقيقه لمؤلفه "الإشارات الإلهية" باعتباره أنه يمارس التفلسف بوصفه تجربة حياتية تمت معاشتها، ويصف بدوي أسلوب الكتاب بقوله: "... بالغ أعلى درجة نضوج نلمسها لدى التوحيدي، وإنه يعبر فيه عن شخصيته وتجاربه الحية وأحواله النفسية على نحو يبرز فيه الجانب الشخصي، وهذا الاستقلال الروحي دليل قوي على النضوج وغنى التجارب في حياة يستمر منحى التطور فيها على نحو مطرد."¹

وهذا ما يعزز الطرح القائل بأن الفلسفة الوجودية إنما هي فلسفة حياة بالدرجة الأولى فالمهتمين بها إنما ينطلقون في تحليلاتهم من واقع معاش ويتعدون عما هو مجرد ما من شيء يدل على صدقه، فالوجوديون معروف على تنظيراتهم بأنها تتسم بالواقعية وليست مجرد أفكار خيالية طرحت دونما معالم تستند إليها في مصداقيتها.

وينظر بدوي بين كيركغارد الذي دعا لأن تكون الفلسفة وجوداً بمعنى الكلمة وبين الحلاج الذي أراد أن يحيا آراءه وبالتالي أن يجعل فلسفته الصوفية وجوداً، وأن تحمل تجاربه الصوفية ما يكون له مذهباً في الوجود كيف لا وهو حيا ما قال وقال ما حيا، وفي هذا تكمن صعوبة الفصل بين حياته وفكره.²

وفي هذا إشارة من بدوي إلى أن المنهج الذي سلكه كيركغارد في تحليلاته الوجودية يتمثل في الاعتماد على القصص الدينية في تفسير الوجودية، وهو ذاته ما قام به المتصوفة، وبالأخص الحلاج الذي عاش حياة المسيح وراح يحياها ويعبر عنها في صورة إجمالية من المحتمل أن تكون أساساً لتحليلات وجودية.³

وعليه يبدو أن الحياة التي عاشها المتصوفون من قبل إنما هي حياة مليئة بالتجارب يطغى عليها الطابع القصصي الواقعي، والتي حاولوا رسمها في لوحة فنية شبيهة تماماً بتلك التي عاشها السابقون، متخذين منها مبدأً أولي لمذاهبهم الوجودية.

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة - ، ص 320.

² مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، ص 128.

³ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة - ، ص 321.

هذا ويؤكد بدوي على " أن كيركغارد يبدأ من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء: أعني التاريخ الديني، ونقل حواصله إلى تجارب وجودية، بحيث تلعب القصص الدينية في تكوين المذهب الوجودي نفس الدور الذي تلعبه الأساطير الأفلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون. ولهذا فليس بعجب أن نرى النتائج التي يصل إليها كيركغارد من هذه الأسس تشبه كثيراً النتائج التي يعرضها السهروردي في مقالاته التي كتبها في صورة أمثال.¹"

وعلى هذا المسلك يتضح أن القصص الدينية قد لعبت دوراً حاسماً في تكوين وجودية كيركغارد والمعروف عنه أنه ينتمي إلى الوجودية المؤمنة فلا عجب أن تكون مرجعيته دينية على وجه الخصوص.

هذا ويواصل بدوي بحثه عما يرسخ موقفه بأن هناك شذرات تدل على الروح الوجودية في المذاهب الوجودية وتدعمه، ومن بين الذين عرج عليهم ابن سبعين الذي يعد شخصية غريبة الأطوار وشائقة بأفعالها وأقوالها، وخاصة الفعل الذي أقدم عليه وأنهى به حياته، وهذا يعد في نظر بدوي قراراً وجودياً من الطراز الأول ذلك أن فعل الانتحار الذي أدى به إلى قطع أحد شرايينه إنما هو فعل يتسم بالإرادة والوعي، وهو مثال يستصعب إيجاد ما يضاهيه في تاريخ الفكر العربي.²

ذلك أن الإقدام على الانتحار هو فعل حر، فأن ينتحر الفرد معناه أنه على وعي تام بما يقوم به وله الإرادة الكاملة في ذلك، دون أن يكون لأحد دخل في شؤونه وحياته ولعل هذا يعيدنا إلى فكرة الموت عند بدوي والتي يربطها بالحرية " فقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية: فأنا حر حرية مطلقة، لأنني قادر قدرة مطلقة على أن أنتحر.³"

وهذا القول يؤكد حرية ابن سبعين فيما قام به، ولعل هذا يعد ملمحاً بارزاً من ملامح الوجودية في التراث العربي، ويبدو أن بدوي قد بذل جهداً كبيراً بغية التأكيد على الوجود في أحضان الفكر العربي بعد عرضه لأهم المحطات التي مر بها أعلام الوطن العربي بعدما لمس فيها مواطن للوجود مقارنة بالمذهب الوجودي في الحضارة الغربية.

¹ عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 105.

² مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص 321.

³ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج 1، المصدر السابق، ص 301.

3_ من حيث الغاية

على ضوء ما سبق يبدو جلياً أن غاية كل من الاتجاهين واضحة الأسس، والحديث عن الغاية يتطلب على نحو ما الرجوع إلى المبدأ الذي ينطلقان منه، لأنه يتضمن الغاية التي ينشدانها، فالإشارة إلى مبدأ تأكيد الذاتية الإنسانية إنما ينجم عنه هدف تحقيق الوجود الذاتي والسعي إلى وضع حدود فاصلة بينه وبين باقي أنواع الوجود، لسموه ورقيه وجعله أجدر أنواع الوجود بالعناية، ولعل هذا مااتفق حوله كلتا النزعتين.

بالإضافة إلى " تأكيد الذاتي في مقابل الموضوعي، وبوسعنا بلورة هذا الهدف في عبارة موجزة هي " إنقاذ الفردية الإنسانية " إنَّ كُلاً من الوجودية والصوفية يقومان على هذا المبدأ: إنقاذ الفرد.¹

نعم، كان هذا أرقى هدف تسيطرانه، وما من شيء أحسن من إعادة الحياة للإنسان وبث روح الإنسانية فيه، ما من شيء يجدر القيام به سوى إرجاع الكرامة الإنسانية التي صارت في مهب النسيان، من المؤكد أن كل إنسان على وجه الأرض يحلم بأن تعاد له حريته التي اغتصبت منه وحرمت منها لسنين، نعم ما ينبغي فعله اليوم هو إنقاذ الإنسان بِطَي صفحات سجنه المظلم الذي ظل يكتب على جدرانها عبارات الحرية والكرامة.

"وإن كانت الوجودية الملحدة لها موقف مغاير تماماً للسياق الذي يعالج فيه بدوي الموضوع أعني أنهم يقولون بأن خلاص الإنسان يكون بمقاومة الخضوع لأي حقيقة متعالية، بل إنهم يقيمون صراعاً بين الله والإنسان، إما الإنسان أو الله، غياب الإنسان معناه حضور الإله وغياب الإله معناه حضور الإنسان.²"

فما كان على هذه النزعة أن جعلت من الإنسان سيد نفسه غير مكترثة لوجود إله بل ذهبت إلى إنكار ذلك، ومنحت الإنسان قدسية الله، فالإنسان هو الملك في وجوده ولا صوت يعلو فوقه، ويبدو أنها غالت في تمجيدها للإنسان فمهما بلغ من الكمال إلا أن النقص يبقى حليفه.

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص 321 .

² المرجع نفسه، ص 321 .

عموماً وبعبارة عن كل هذا إلا أن نقطة الاشتراك والتي توحد كافة الاتجاهات وإن اختلفت رؤيتها في الطريق السوي الذي تنتهجه في تعزيز هدفها، تبقى الإحاطة بالإنسانية ومعالجة مشاكلها على أكمل وجه.

ويعتمد بدوي في تأكيده على دور النزعة الصوفية في إنقاذ فردية وإنسانية الإنسان بدرجة كبيرة على فكرة "الإنسان الكامل" ففي اعتقاده أن هذه الرؤية تجعل من الإنسان مركز الكون، ومن أبرز الفلاسفة الذين أكدوا على هذا "محي الدين ابن عربي" في قوله "إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم، فلذلك خرج على الصورة، وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً، جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء".¹

فبدوي يستشهد بهذا القول ليؤكد الإعلاء من مقام الإنسان في المذهب الصوفي وينتهي إلى القول بأن "الإنسان لم يمجّد بل ويؤله بقدر ما ظهر في الفكر العربي وبخاصة عند ابن عربي ومن تبعه".²

ما يمكن قوله هنا أن بدوي قد سعى جاهداً من أجل إيجاد بذور النزعة الوجودية في حقل الفكر العربي لاسيما في الفكر الصوفي، وهذه تعد جرأة وخطوة تحسب لهذا المفكر العربي، إذ أنه قام بالحفر في أعماق المذهب الصوفي ليعثر بعد جهد كبير ومسعى جبار إلى جملة من النقاط التي تعد قاسماً مشتركاً بين المذهبين.

كانت هذه أبرز المحطات التي تعرض لها بدوي ليبرهن على أن الفكر العربي وبخاصة التراث إنما ينطوي على أفكار هي ذاتها تعد من المبادئ التي بُني عليها المذهب الوجودي، وفي حقيقة الأمر تبقى مجرد لمعات خاطفة ومحاولة لانطلاقة وجودية عربية، ويبقى المذهب الوجودي في الغرب هو السباق في إظهار هذه المعالم لأننا في عالمنا نغفل كثيراً عن دراسة ما تعرض إليه أسلافنا، وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذه الدراسات علماً نجد فيها ما يسهم في النهوض بالأمة العربية ومواكبة الأمم الأخرى.

هذا ويعتبر بدوي أن الوجودية قد لاقت اهتماماً واسعاً من قبل المثقفين العرب، وأضحت تشكل محور

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص 322.

² عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 49.

اهتمام المؤيدين والمنتقذين لها، إذ يقول: "وبفضل ما كتبت عن الوجودية، صارت الوجودية رافدا أساسيا في تكوين غالبية المثقفين العرب، على تفاوت في مقدار فهم كل واحد منهم لها وفي تحديد موقف منها وفي إساءة فهمها والخلط بينها وبين ما لا علاقة لها به . وهذا يدل على قوة الفلسفة الوجودية في النفوذ إلى وعي المثقفين، وهو أمر لم يحظ به أي مذهب فلسفي آخر ... فليدلي أحد على مذهب فلسفي آخر حظي بما حظيت به الوجودية من اهتمام واطلاع ومساجلات.¹"

وفي هذا اعتراف من زعيم الوجودية العربية بفضل الوجودية على الطبقة المثقفة في العالم العربي وأنها كانت المبدأ الأول في المساهمة في تكوين هذه الطبقة بكل أطيافها، ويعترف بل ويعقب على إساءة فهمها وربطها بكل ما من شأنه أن يؤدي إلى تغيير نمطها أو صورتها التي وجدت عليها، فيزيدون عليها ما يؤدي إلى تشويهها وينقصون من فضائلها، غير أن هذا يعد في نظر بدوي قوة للوجودية ومكسب لها، ذلك أنها لاقت اهتماما من القطبين المؤيد والمعارض، فأنصار الوجودية يسهبون في الدفاع عنها وعن أفكارها وإيضاح مبادئها وشرحها حتى يسهل على العامة فهمها، في حين أن الخصوم من ناحية أخرى يجتهدون في إبطالها ودحض ما تتبناه بغية تشويهها. إلا أن هذا يعد من وجهة نظر بدوي نجاح بالنسبة للوجودية، ذلك أنها شغلت فكر المعارضين وأضحت تشكل محور اهتمامهم ونقدتهم، وفي هذا تأكيد على أنها نالت المساحة الأكبر في أطروحاتهم وتحليلاتهم، ومن هنا يبرز سعي بدوي في التأكيد على الوجودية والدفاع عنها وعن مبادئها.

¹ عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، ج2، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص182.

المبحث الثاني / الإنسان العربي بين وجوده وواقعه الراهن

في الوقت الذي يتم فيه الإعلان عن حقوق الإنسان والتنديد بانتهاك حرمة، يعاني الفرد العربي على وجه الخصوص جل أشكال الحرمان والإقصاء، إلى درجة أن إنسانيته تكاد أن تفتك منه أمام مرأى عينيه وكأنه غير معني بالحقوق التي تمنح لغيره، هذا هو واقع الإنسان في العالم العربي، وهنا ارتأيت أن أشير إلى بعض النقاط التي تساهم في الغلق على الفرد والسيطرة عليه والقضاء على وجوده وإنسانيته.

1 _ الواقع المعيشي للفرد العربي وكيفية تجاوزه

إن محاولة التغلغل في معرفة مايعيشه الفرد في عالمنا العربي تقتضي التسلل إلى واقعه المعاش والإحاطة بمجمل المجالات المرتبطة به " ذلك أن الإنتهاض من الواقع التاريخي، أو من السياق الثقافي الاجتماعي للإنسان العربي هو الطريق الأوعد والمنهجية الأسلم أو الرؤية المعافاة والموسعة للمجالات والآفاق أو للحقائق والمعاني".¹

فبالانسياب داخل معمورته يتمكن الباحث من الكشف عن الأشكال الحياتية للفرد العربي، حتى لا تبقى أفكاره مجرد تنظيرات وفقط بعيدة عن الواقع، لذا لابد من النزول إلى أرض الواقع لتجنب السباحة في عالم الأفكار التي لاتغني من جوع، فما نحتاجه اليوم هو إيجاد حلول من شأنها أن تعيده إلى دائرة الإنسانية، فما يعانيه الفرد اليوم الذي لا حول ولا قوة له لا يستطيع أحد إيجازه في عبارات، إذ لا أحد يمكنه بلوغ ما يشعر به ولا أن يعاني مكانه، وهذا هو الأمر الواقع فالإنسان في واقعنا عانى ولازال يعاني التقهقر والظلم، وفي الوقت الذي تنعم فيه الأمم الأخرى بالسلام تكاد الحروب والاستعمار أن تقضيا عليه فقد سرقنا منه حلمه في أن يكون له ما يتمتع به غيره من حرية وأمن .

ونحن اليوم في وقت كثرت فيه الخطابات و النداءات بتعميم السلام لكن دون أن تجد لذلك آذاناً صاغية ففي اللحظة التي تمنح فيها الحرية للآخرين يتم الاعتداء على الفرد العربي وخاصة من ينتمي إلى الدين الإسلامي ويتم استغلال إنسانيته، لذا من الواجب التمرکز حول هذا المخلوق البشري والكشف عما

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة - ، المرجع السابق، ص332.

يكابده في يومياته.

" فالإنسان في فكرنا الراهن هو العائد، لكن هذا العائد يفتش عن مكانة لا ينقل فيها على نفسه
إننا نريد الإنسان الذي لا ينقل على وعيه أو على الآخر، ولا يغرق في مجتمعه، ولا يخضعه فعل
سياسي قاهر، ونريد الحقل الذي يغذي عوامل إزهار الإنسان ويتغذى بعطاء هذا الإنسان الذي هو
أشْمُولة واحدة من البيولوجي والاجتماعي والعقلي.¹"

هذا هو الإنسان الذي يرغب في أن يماثله الفرد العربي، ذلك الإنسان الذي لا تخضعه سلطة استبدادية
ولا يستسلم لطاغية مهما بلغت قوته، ذلك الإنسان الذي لا يرضى بالذل ولا أن يُسَطَّ عليه سلطان
الجبابة ذلك أنه إنسان حر له القدرة على بناء حياته، إلا من أراد أن يحتكم إلى غيره ويسلم مقاليد حياته
إلى من يرى فيهم أسياده، إذ لسيادة لأحد على أحد ولا يمكن أن تُخْتَطَف من الفرد حياته ممن يسيطرون
سلطانهم على الغير وفرض سيادتهم عليهم وخاصة أنهم أناس مثله لافرق بينه وبينهم.

وهنا يظهر الدور الإيجابي الذي لعبته الوجودية في المناداة بضرورة منح الحرية للإنسانية جمعاء وكسر
القيود التي تكبل الفرد وتعيق مساره وتحجب عنه شمس الحرية التي تسطع على أغياره، وهذا ما عبر عنه
بدوي بقوله " فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترئين لحشرجات الجيف الحية التي
تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكبر الذي يُغَدِّ في سيله رغما عنهم.²"

كانت هذه دعوى وصرخة في الآن ذاته من زعيم الوجودية العربية إلى كافة أقطاب العالم العربي، إنه
نداء للتحرر من الاستعمار بأنواعه لمن ذاقوا طعم الاستبداد والذل والحقا بركب من هم بصدد تقرير
مصائرهم والمضي صوب شعلة الحرية والحياة الكريمة، التي لا ترضى بالهوان، من هنا كان لابد لنا من الأخذ
ببعض المبادئ التي أسست عليها الوجودية وصقلها وهيئتها وفق ما يناسب واقعنا المعيشي، لأن فيها
اهتمام بالإنسان والهدف الذي تنشده هو إخراج الفرد من المستنقع الذي يقبع فيه.

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص 332.

² عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 9.

ونحن اليوم بحاجة ماسة إلى من يدافع عن الإنسان العربي ومنحه مكانة تضاهي مكانة الفرد الغربي إذ " يهمننا جدا كل خطاب في الشخصية ينظر لها أو يتوجه بها كي تكون مطالبة بحقوقها السياسية الاجتماعية ومحقة فعلا لتلك الحقوق ولما بعد تلك الحقوق، وكي تكون شخصية غير اعتمادية تتكل على نفسها وتثق بعقلها وتحمل مسؤوليتها وحريتها بقدر ما تنمي الكينوني وترفع مستويات الحضارة.¹"

لذا كان على الخطابات أن تركز مضمونها حول الإنسان وأن تساهم في نبيله لحقوقه التي ظلت لسنوات في طي النسيان، فليس من العدل أن يحرم المرء من أبسط متطلبات حياته لاسيما تلك التي يتمتع بها بني الإنسان كيما يرتقي بشخصه وتنمو لديه الثقة بحاله ويغدو شخصية تعتمد بالدرجة الأولى على قدراتها الإبداعية فتساهم بشكل سوي في بناء الحضارة والرفي بالأمّة، واضعة نصب أعينها كل ما من شأنه أن يعرقل مسارها حتى تتمكن من تجاوزه، وبهذا ستتحمّل مسؤوليتها تجاه ماتقوم به ، وهذا عينه ما ذهبت إليه الوجودية من قبل في تأكيدها على حرية الذات الإنسانية مقابل أن تكون حاملة لمسؤوليتها لما ستمر به من تجارب في حياتها وعليه من الواجب أن تمنح للفرد حقوقه وأن تعاد له كرامته، لكي يكون له دورا فعالا في هذا الوجود وأن يفكر فيما سيساعد على الرقي بمجتمعه وهذا بخلق مشاريع لها الفضل الأكبر في ازدهار الأمم وبلوغها هضبة القمم، وهذا ما نحلم بتحقيقه في الأمّة العربية فهيات هيات أن نجد اليوم خلّة من الشباب ممن يهتمهم شؤون بلادهم الذين يحبون وهم يرسمون أهدافا بغية السمو بنجم الأمّة العربية وسطوعه في سماء الركب الحضاري، وهذه الطاقات إنما هي بحاجة إلى الالتفاف حولها وتقديم يد العون لهم، وذلك بالمساهمة في تعبيد الطريق لهم كي يفجروا طاقاتهم الإبداعية وتشجيعهم على الاستثمار في حقول المعرفة وشتى مجالات الحياة، لأنهم يمثلون مخرجا للعالم العربي من الصراعات التي يتخبط فيها، فعرقلة مسار ذوي العقول الخلاقة إنما هو تعطيل لتطور المجتمعات و المساهمة في رجوعها إلى الوراء بدل التقدم.

وما من قائل يقول : أين هذه الطاقات؟ فنحن لا نجد لها أي أثر . الجواب: أنها في عالم النسي المنسي قد كبلت بسلاسل القمع، وكملت أفواهاها بلّجام التهميش، هذه هي الحقيقة إذ أننا نمجد الغير على

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة - ، المرجع السابق، ص337.

إنجازاتهم في حين أننا نستعثر بأعمال من هم من علمنا بل ونعلن عليها حرباً نقدية فنغلق عليها جميع الأبواب ونعيق تحركاتها وننشب فيها أظافر العداوة والبغض، فمن ينتمي مثلاً إلى طبقة المثقفين ينظر إليه بعين العداوة في مجتمعاتنا وهما هو سارتر بحديثه عن دور المثقفين في المجتمع المعاصر ينقل لنا نظرة المجتمعات لهذه الطبقة فيقول: "إن النقد الذي يوجهه كما تعلمون إلى المثقف هو أنه دائم المعارضة والنقد ويتدخل فيما لا يخصه من الأمور مستغلاً شهرته وتأثير أعماله الثقافية والعلمية."¹

هذه هي الحقيقة الواقعية ولا سبيل إلى الهروب منها، فقد أضحي من يحارب بفكره ويحاول أن يغرس بذور التحرر الفكري والتغيير الجذري في نفوس من طال بهم الأمد وهم تحت السيطرة القمعية بغية استرداد إنسانيتهم، يُحَارَبُ بشتى أساليب القمع، لكن أما أن الآوان كي نغير من هذا الطبع، ونكسر سلاسل الاستبداد؟ كي نغدو خير أمة أخرجت للناس ونعلنها بداية حياة جديدة ملؤها الأمل والتآخي والمحبة وخاصة الاحترام.

فالفرد اليوم ما يحتاجه هو أن تكون له إنسانيته التي منحت لغيره دونه هو، وكأنه مجرد من نزعتة الإنسانية أو لأنه لا ينظر إليه كإنسان واعي وحر، ولربما كان هذا هو السبب في احتقار الفرد العربي واستعباده، فنحن في وطننا العربي تنعدم فيه ما يعرف بحقوق المواطن ذلك أن "الإنسان ككائن هو الأساس ومعنى المعاني وحقيقة الحقائق وقيمة القيم فحقوق المواطن فرداً كان أو شخصاً، غير منغوسة عندنا، ولا هي محيئة مشغلة إلى حدٍ ملموس."²

فالإنسان الذي أراد بدوي أن يكون له وجوده الذي يرسمه هو، يكاد اليوم أن يندثر ويصبح في عداد الغابرين، لأنه لم يعد يشعر بمكانته في هذا الوجود نتيجة الحرمان من الحقوق المكفولة لغيره من عامة الناس لقد ظل الفرد في واقعنا تحت وطأة الاستعمار الخارجي لقرون وبعدهما تخلص منه هاهو يدخل في نوع آخر من الاستعمار، إنه التسلط على إنسانيته والتمرد على كرامته، وإن كانت ثمة نداءات بضرورة منح الإنسان حقوقه إلا أنها مجرد كلام ولا يوجد ما يكفلها، حتى لا يتم نهبها مجدداً وتهميشها.

¹ نقلاً عن: أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص192.

² مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص338.

2_ الإنسان بين تحديات الواقع ورهانات المستقبل

إن إنسان اليوم جبل مشدود من كلا الطرفين، يجد نفسه محاصرًا من جانبيين الحقيقة الواقعية التي تلاحقه أينما حلّ والرؤية المستقبلية التي يتطلع إليها، آملًا أن يتجاوز مآسيه حتى يبلغ ذلك الأفق الذي ظل بعيدا عنه لفترات، فما يضطلع إليه فرد الآن هو أن يكون له مستقبلا زاهراً وأن يتخلص من المآسي التي يعانيتها في تلك الآونة غير أن هذا لا يأتي دون معاناة، فأن تحقق مآلاتك ماعليك سوى السعي وراء أهدافك وذلك بمواجهة الصعاب التي تحول دون تحقيق مرادك، وهنا يتولد لدى الشخص مايسميه بدوي بعاطفة القلق والقلق في هذه الحالة قلقان: قلق من المشاكل التي يتخبط فيها وكيفية تجاوزها، وقلق على المستقبل الذي سيؤول إليه، فالفرد لا يدري ماينتظره لاحقا وهنا سيسعى من أجل تغيير منحى حياته حتى لا يبقى منقادا للظروف المحيطة به، ولعلنا نجد اليوم في وطننا العربي مايرهن على أن الفرد إنما يبحث عن مخرج من المعاناة التي يكابدها . وأبرز مثال على ذلك هو ما اصطلح عليه بالثورات العربية التي شهدتها المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة. فقد كانت صرخة مدوية من شباب سئم العيش دونما أن يكون له مستقبل زاهر يجعله يتمسك بالحياة، إذ يشعر بأنه جسم بلا روح، وماحرك مشاعره هو القلق الذي كان يرافقه طيلة حياته، إنه قلق على المستقبل الذي صار بلا عنوان بالنسبة له، فما كان عليه سوى الخروج إلى الساحات والمطالبة بحقوقه المندمة والمتمثلة في تقرير المصير والتمتع بالحرية في الحياة، فهو لا يطلب شيء مستحيل وإنما يود أن يعيش في سلام وبكرامة وأن يؤسس لوجود يطمح هو أن يكون فاعلاً فيه وأن يكسر الأغلال التي تكبله فتعيقه عن المضي إلى الأمام.

لذا كان على الإنسان أن يجاهد حتى يتجاوز العراقيل التي يواجهها في حياته، إذ يحس بأنه محاصر من اتجاهين: الواقع الذي يتخبط فيه هذا من جهة، ومن جهة ثانية المستقبل أو المصير الذي يترصده من بعيد وأي مصير هذا؟ إن لم يتمكن هو من تقريره وبنائه بأنامل يديه، فما كان عليه سوى مواكبة موجات التحرر التي شهدتها العالم ظناً منه بأنه سينال مبتغاه ألا وهو الوجود البناء والفعال في هذه الحياة دونما أن يساهم في عرقلة سير الأمم، فكما يقول برونوفسكي : " إن الثورات لاتصنعها الأحداث بل يصنعها الرجال ... والدافع لهم كان الاعتقاد بأن كل إنسان هو المسئول عن مصيره وإنقاذ نفسه."¹

¹ ج. برونوفسكي: ارتقاء الإنسان، تر: موفق شحاشيرو، مراجعة: زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد39، الكويت، 1981، ص173.

فالدافع الذي خرج من أجله كل إنسان اليوم إنما هو وبالدرجة الأولى التغيير الجذري في مجريات الأحداث الحياتية التي يمر بها، فالفرد اليوم وصل إلى مرحلة حاسمة في حياته مفادها أنه قد آن الأوان للخروج من حالة الركود التي آل إليها في عهد مضى، كان لابد من أن يختار الفرد الطريق الذي يسلكه في سبيل تقرير مصيره والنهوض بكيئونه وتغيير منحنى حياته والتحول من النموذج الوجودي المثبط إلى النموذج الحيوي والمبدع بدرجة أولى. فالإنسان وحده هو القادر على تفعيل وجوده وإضفاء الحيوية عليه هو وحده من يعالج مشاكله وإيجاد الحلول لكافة الصعاب التي تحول دون تحقيق مراده لذا من الواجب تشجيع هذا الإنسان والوقوف إلى جانبه حتى يبدع في تنشئة وجوده وفق أطر واضحة وسليمة ليشكل في نهاية المطاف فرداً صالحاً ذو إرادة وعزيمة، قادر على أن يساهم في الرقي والتقدم للمجتمعات. فمن الواضح أن التغيير يبدأ من الفرد الواحد وصولاً إلى الكوني. وفي هذا يقول إريك فروم: " أن لاشيء خارج الإنسان ذاته ولا أحد آخر غير الإنسان ذاته يستطيع أن يعطي الحياة معنى".¹

ونحن في العالم العربي وفي ظل الظروف التي يمر بها بحاجة إلى من يخرج من تلك الأزمات، لذا ما كان على الشباب العربي سوى النهوض من السبات الذي كان يرقد فيه تعبيراً عن الأسى الذي يسكنهم والخروج عن الصمت مطالبين بحقوقهم الإنسانية المشروعة، أولئك الذين يحاولون بشتى الأساليب أن يُسمعوا أصواتهم وتبليغ رسالاتهم إذ " يمكن أن نقول أن جيل الشباب هو أمضى أسلحة العالم العربي في صراعه المصيري من أجل الخروج من كهوف الظلام وصنع مستقبل أفضل، وهو فضلاً عن ذلك صاحب هذا المستقبل".²

فما يصطلح عليه اليوم بالربيع العربي كان نتاج لما عاشه الشباب العربي طيلة السنوات التي مرت في حياته فالיום هو يذرف دموع القهر الذي صاحبه لفترات تعد من أحلك الأيام التي مرت عليه، واليوم لم يجد أمامه حلاً لتغيير مسار حياته الذي كاد أن يجره إلى هاوية غامضة ينعدم فيها وجوده سوى أن يخرج في مسيرات شعبية مطالباً فيها بالتغيير الشامل، وهذا ماشهدته الدول العربية مؤخراً، كان هذا هو الأمل الوحيد والأوحد للإنسان العربي للخروج من الظلام الدامس إلى نور الوجود الحقيقي الذي لا استرهاب فيه

¹ إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، مراجعة: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 140، 1989، ص 161.

² عزت حجازي: الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، العدد 6، الكويت، 1985، ص 7.

ولامذلة، يسير في خطى ثابتة سار عليها أسلافه من ذي قبل حينما تصدوا الاستعمار الغاشم، آخذاً على عاتقه أن يتحرر من الطغيان، إذ أنه يأبى اليوم أن يظل رأسه موسداً في التراب وأن يحرم مجدداً من المقومات الجوهرية لوجوده.

كانت هذه أبرز ملامح النزعة الوجودية في العالم العربي، فالوجودية بشقيها الغربي والعربي إنما هدفها واحد ألا وهو إعادة الإنسان إلى مكانته وعدم المساس بمبادئه الشخصية، وإعطائه كافة حقوقه وفي مقدمتها الحرية الذاتية المكفولة والتي يتمتع بها بني البشر، حتى أننا في ديننا الإسلامي نجد أن الحرية من حق كل البشرية مهما تنوعت أجناسهم وألوانهم ويبرز هذا في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "مضى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً."

وفي هذا المقام يتضح بأن الإنسان ومنذ الوهلة الأولى إنما هو حر ولا أحد له الحق في أن ينزع منه حريته وحياته وسلبها منه بالقوة، الذي لا ينقاد لأحد ممن يضاهيهم مكانة فبأي وجه حق يستعبد إنسان ما غيره من الناس ويتسلط عليهم، لاسيما أولئك الذين يظهرون للعيان في صورة تحمل أسمى معاني الإنسانية وينددون بالحروب وجل أشكال الاستعباد، في حين أنهم يعترفون بسيادتهم على من هم بالضعف يتسمون ويفرضون سيطرتهم على البلدان بدافع فرض السلام على تلك المناطق وعدم السماح بالتمرد عليهم ظناً منهم بأن الحق بأيديهم. هذا ما يظهرون عليه ولكن نوابياهم بالكاد تختلف عما هم عليه.

لذا لا بد من إعادة إيغال الفرد العربي في دائرة الإنسانية من جديد كيما يهيئ وجوده الفردي في صورة إنسانية بحثة لاغش فيها تزينها معاني الحرية والكرامة وينبثق منها شعاع ساطع تنبع منه أسمى معاني الإنسانية في هيئتها المتكاملة والمتناسقة، وهذا إنما يتم إذا في ظل منح الفرد كافة حقوقه بل والاعتراف بها على كافة الأصعدة، ذلك أن " الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان عبارة عن نداءات غير مكفولة وبلا مأمن في الدساتير بل وفي الواقع للفعل السياسي ".¹

إذن فالخطوة الواجب القيام بها تتمثل في تسطير جملة من الأسس ووفقاً لها يتم بناء صرح متين يكفل

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة - ، المرجع السابق، ص 338.

للفرد العربي حقوقه وحياته على ما يؤكد إنسانيته، ومن ثم سيره على خطى ثابتة في سبيل الكفاح الحياتي دون أن يستسلم لما قد يواجهه، وهنا يسعى لبذل جهده بغية تحقيق تطلعاته المستقبلية التي كان يحلم بها في زمن ولي وانقضى.

كانت الوجودية إذن من أهم الفلسفات التي أوكلت لنفسها مهمة الدفاع عن الإنسان، من خلال التعمق في حياته ونقل معاناة هذا الكائن الذي لا يزال إلى يومنا هذا يبكي مأساته ويضمد جراحه التي ظل القمع والاستبداد يخلفانها حتى الساعة، فأن يطالب الفرد اليوم بحقوقه ليس بالخطأ وإنما الخطأ في أن تأخذ منه حياته من غير رافة، وما يجب القيام به الآن هو الدفع بقطار الإنسانية نحو الرقي والازدهار وذلك بتجاوز العراقيل التي تعمل على تعطيل الفرد والأخذ بيده للإبداع وخلق مستقبل ينعم به وينسيه الآلام التي أغلقت عليه كل أبواب الحياة الكريمة البعيدة عن الحروب والقهر والظلم، ذلك أن الإنسان " هو الكائن العظيم، والقاصد والمقصود معاً، والوجود الموضوع باستمرار على المحك أو كغرض للتساؤل والهم".¹

إذن كان الإنسان ولا يزال إلى يومنا هذا هو الشغل الشاغل للفلاسفة، إذ يعد أعظم قضية تناقش وتطرح حولها سلسلة من الأسئلة، ذلك أن الإنسان بطبيعته موغل في ديمومة من المغامرات التي لا تنتهي مايؤدي إلى الوقوع في المغالطات نتيجة سوء إدراك طبيعته الفردية، كما أنه عبارة عن إنسان وليس مادة تجرى عليها التجارب للوصول في النهاية إلى قانون يحكم كل بني البشر، هذا هو الإنسان سيظل موضع التساؤل بين الفلاسفة والمفكرين نظراً لأهميته العظمى التي لا يحوز عليها أي مخلوق على وجه الأرض.

وفي هذا السياق " أصبحت كلمة النزعة الإنسانية تعني كل فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في هذا العالم، وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع، وتعتبره متحلياً بالوعي وبالإرادة، وبالتالي مسئولاً عن أفعاله وعن تحرره".²

¹ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي - نجم في سماء الفلسفة -، المرجع السابق، ص 329.

² عبد الرزاق الدوّاي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1992، ص 191.

وبهذا يتعين علينا اعتبار أن الوجودية نزعة إنسانية، ذلك أنها تعد في مقدمة الفلسفات التي عنيت بالإنسان واعتبرته أسمى أنواع الوجود واصمة إياه فوق كل اعتبار، في مسعى منها إلى تحويل الاهتمام إليه الذي غيبه لفترات تعد من أصعب ما مرَّ به هذا الفرد في حياته، والوجودية ظهرت كرد فعل على هذا الإقصاء والحرمان ولتقويض النظرة السلبية والاستعبادية اللصيقة بالإنسان، لتنادي بتحرره واعتباره أنه كائن واعٍ ولديه القوة والعزيمة اللتان تكفلان له مدى قدرته على محاربة الظلم والطغيان، وأنه الكفيل باسترداد حريته وإنسانيته، فما أحوجنا إلى هذا النوع من الفلسفات التي تهتم بقضايا الإنسان لاسيما أنه اليوم إنما يسير نحو الهاوية التي قد تجرده من كل ما هو متعلق به وبالدرجة الأولى حريته. بيد أننا ننظر إلى هذا الشكل من التفلسف على أنه خارج عن نطاقنا وأيديولوجيتنا، لكن ماذا لو أننا نحين هذه النظرة ونطبق بعضاً من مبادئ هذه الفلسفات التي تتناسب ورغباتنا، خاصة وأننا بحاجة إلى تجسيد جزءاً منها في واقعنا كفكرة الحرية والمسؤولية وتقرير المصير وبناء المستقبل، لكننا مع الأسف لا نفلح سوى في الكلام وفقط ظناً منا أننا بهذه الطريقة سنتغلب على كافة الصعاب التي تكتنفنا والذهاب بعيداً في حياتنا.

ما يمكن استخلاصه أن وجودية بدوي جاءت لتنتشل الإنسان من بحر الهموم وتخرجه من ظلمة الليالي الحالكة، إذ أنها تعبر عن مأساة ظل الإنسان يتخبط في غيابات جُيِّها ويعاني منها الكثير، ما دفع بدوي إلى تكوين وجودية عربية تهتم بالفرد العربي والمطالبة بضرورة أن تعاد للإنسان حياته وأن يكون له وجوده من خلال حريته واستقلالته والدفع بعجلة رقيه حتى يواكب من يتقدمون عليه، لكن هذه الوجودية لا نجد لها اهتمام واسع وخاصة أن فيها أفكار تعبر بصدق عن معاناة الفرد العربي، لأننا في عصرنا نساهم في دفن هاته الإنجازات بدل إعادة إحيائها.

خاتمة

خاتمة

على ضوء ما سبق بيانه وانطلاقاً من الإشكالية والرؤى والتصورات المقدمة سالفاً توصلت إلى مايلي:

إن عبد الرحمن بدوي كمؤرخ للفلسفة قد استقى جملة أفكاره من الفلسفة الوجودية وبخاصة وجودية هيدجر، إذ يعتبر أن مذهبه الوجودي إنما هو تكملة لوجودية هيدجر، وهذا ما لحظته من خلال المقارنة بينهما، غير أن تأثر بدوي بهيدجر لا يجعله حبيس فلسفته، إذ أننا نلاحظ أن بدوي وفي كتاباته إنما كان يوجه نقداً لأفكار هيدجر ويقدم تصوره، بالإضافة إلى أن الرجل في سنواته المتأخرة خرج عن الإطار الوجودي وأخذ يدافع عن القرآن وعن محمد عليه الصلاة والسلام ضد المنتقدين والمنتقصبين.

إن القاعدة الأساسية التي جعلها بدوي مبدأً لمذهبه الوجودي لا تختلف عن تلك التي انطلق منها الوجوديون والمتمثلة في الوجود الإنساني، في محاولة منه لتسليط الضوء على العالم العربي وواقع الإنسان فيه ولعلها خطوة جريئة تحسب لهذا المفكر من منطلق أنه سعى لنقل الفلسفة الوجودية إلى واقعنا العربي لاسيما أنه قد طابق بين المذهب الوجودي والنزعة الصوفية العربية بهدف بيان تحليلات الوجود في الفكر العربي، ولعل الهدف من هذا كله هو ذاته ما ذهب إليه الوجوديين الغرب والمتمثل في إحداث تغيير في حياة الفرد وتحويل الاهتمام إليه، ويرجع الفضل لبدوي في أنه سعى للاهتمام بالفرد العربي والبحث عن النزعة الإنسانية فيه، وبهذا يكون بدوي قد رسم الهدف ذاته الذي سطره الوجوديون من قبله ألا وهو العناية بالوجود الإنساني.

من خلال الإطلاع على وجودية بدوي نجد أنه يركز على ثلاثي معين يشمل كل من الحرية، الفردية والقلق، إذ يعدون من منظور بدوي حجر الأساس لكل بناء وجودي، من قبيل أن الحرية إنما تتيح للفرد فرص الرقي بذاته وبناء وجوده والمبادرة بإحداث التغيير الفعلي المؤسس لحياته والاستشراق على مستقبله أما الفردية فتمنح للفرد الشعور بشخصيته والانفراد بذاته وهذه الفردية إنما تعد دليلاً على أن للفرد حياته وليس لأحد شأن فيها سواه، بينما نجد أن القلق يجعل الفرد يشعر بنوع من التوتر حيال مصيره ووجوده وهنا يكون القلق إيجابياً من باب أنه قلق فعال يحمل الفرد إلى التفاعل مع الوجود والحياة، ما يجعله أكثر إبداعاً وإيجابية وهنا يساهم الفرد بصورة فعالة في الوجود دونما أن يشكل ثغرة فيه.

ما يمكن قوله أن عبد الرحمن بدوي بتبنيه للوجودية كان يهدف لإقامة وجودية عربية تنازع من أجل أن تنهض بالفرد العربي وتساهم في تعبيد الطريق له وتنشله من ظلمات الليالي التي أغلقت عليه لسنوات وتعبد له بصيرته وتخرجه لشعاع النور الذي حجب عنه الاستعباد، وهنا تتجلى نقطة التلاقي بين الوجودية الغربية والوجودية العربية بزعامة بدوي والمتمثلة في الإحاطة بالإنسان أو إعادة بعث إنسانية الإنسان والدفع بعجلته نحو صناعة مستقبل أفضل.

بالانتقال إلى العالم العربي نلاحظ أن الأسباب التي أدت إلى ظهور الوجودية في العالم الفكري إنما متجسدة في واقعنا العربي، فمثلا فكرة الحرية لا معنى لها في حياتنا إذ أن الكثيرين يتعرضون للقمع وهذا ما يعني أننا بحاجة إلى من يسلط الضوء على الفرد العربي ويكشف عما يكابده في حياته، غير أن وجودية بدوي أو الوجودية ككل وإن جاءت لهذا الهدف إلا أنها لم تلقى قبولا على الصعيد الفلسفي وإنما قوبلت بالرفض لأسباب عدة يقدمها المنتقدون كمبرر لرفضهم هذا، غير أن ما يحسب للوجودية هو اهتمامها بالإنسان لاسيما في عصرنا الراهن، إذ أن الإنسان لا بد من أن يشكل محور اهتمامنا نظرا لقدسيتها وكرامته وتقديم ما قد يكفل للإنسان حياته وينشله من المشاكل التي يتخبط فيها.

إن وجودية بدوي يمكن القول بأنها قد فتحت المجال للخوض في الحديث عن الإنسان والتنبؤ به إلى ما يعانيه في محاولة منها لإعادة إحياء قيمة الإنسان من خلال تسطيرها لجملة المبادئ التي تعد من المقومات الجوهرية لوجود الفرد، إذ أنها تنادي بحرية الفرد التي نكاد لا نجد لها ما يبرهن على تجليها في الواقع، إذ تمنح لنفر من البشر ويستثنى منها الباقون، إذ أن الفرد اليوم لم يعد يشعر بمكانته نظير السيطرة القمعية التي يتعرض لها، وبهذا تكون الوجودية قد نجحت في طرح قضايا أساسية متعلقة بالإنسان كالحرية وتقرير المصير والتفكير في المستقبل، إذ أنها جاءت لتؤكد للفرد أنه وحده إنسان الحرية والتغيير، وحده قادر على أن ينجح في حياته وأن يتجاوز واقعه المرعب، بيد أن الإنسان اليوم لا زال يعاني من المشاكل، فما نعيشه اليوم إنما يثبت بأننا لم ننجح في بلورة معنى الإنسانية وإعطاءه المكانة التي تليق به، بل إننا نساهم في زيادة التوتر الحاد بين بني الإنسان بدل البحث عن حلول لتجاوز مشاكل الإنسان المعاصر، إذن ما يحسب للوجودية هو اهتمامها بالإنسان ومحاولة حل مشاكله غير أن هذا لم يشفع للفرد ولم يتمكن من تغيير نمط حياته، بل لايزال مشتتا فترقت به السبل وأصبح في داره من الجاثمين يتبؤا مقعدا مع المتخلفين، فنحن نسير على وتيرة واحدة دونما إحداث أي تغيير في مستويات حياتنا.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا/المصادر

- 1_ عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات - دار القلم، الكويت- لبنان، د ط، 1982.
- 2_ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- 3_ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973.
- 4 _ عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
- 5 _ عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، (ج1-ج2)، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1 1984.
- 6 _ عبد الرحمن بدوي: سيرة حياتي، ج2، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2000.

ثانيا/المراجع

- 1_ أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية، الجزائر، ط1، 2006.
- 2_ أحمد عبد الحليم عطية: سارتر والفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- 3_ إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، مراجعة: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد140، 1989.
- 4_ إ. م. بونشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد165 الكويت، 1992.
- 5_ ج . برونوفسكي : ارتقاء الإنسان، تر: موفق شخاشيرو، مراجعة: زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة العدد39، الكويت، 1981.

- 6_ جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، تر: كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 76 الكويت، 1984.
- 7_ جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفني، الدار المصرية، القاهرة، ط1 1964.
- 8_ جان بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأدب، بيروت، ط1، 1966.
- 9_ جمال محمد أحمد سليمان: الوجود والموجود/ مارتن هيدجر، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، بيروت، د ط، 2009.
- 10_ جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، الكويت 1982.
- 11_ الدراجي زروحي: المذاهب الفلسفية الكبرى - من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم -، دار صبحي غرداية، الجزائر، ط1، 2015.
- 12_ يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، د ط، 1993.
- 13 _ مارتن هيدجر : الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1 2012.
- 14 _ محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر ط2، 1988.
- 15_ مجموعة دراسات: عبد الرحمن بدوي-نجم في سماء الفلسفة- ، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية الهيئة العامة لقصور الثقافة، د ب، ط2، 2002.
- 16 _ مجموعة من الأكاديميين العرب: الفلسفة العربية المعاصرة، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، إشراف وتحرير: إسماعيل مهنانة، منشورات ضفاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

- 17_ سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، د ب، ط1، 1973.
- 18_ سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار الوطن العربي، بيروت، لبنان، ط3 1984.
- 19_ عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1 1992.
- 20_ عزت حجازي: الشباب العربي ومشكلاته، سلسلة عالم المعرفة، العدد6، الكويت، 1985.
- 21_ علي حنفي محمود: قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، د ط، 1996.
- 22_ علي عبد المعطي محمد: أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، د ط 1997.
- 23_ فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د ط، د س.
- 24_ صفاء عبد السلام جعفر: الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر ط1، 2000.
- 25_ ريجيس جوليقييه: المذاهب الوجودية- من كيركغارد إلى جان بول سارتر- ، تر: فؤاد كامل، دار الأدب، بيروت، ط1، 1988.

ثالثا/المعاجم والموسوعات

- 1_ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج 1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001.
- 2_ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

رابعاً/ المجلات المحكمة

- 1_ حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد2، مج12، الكويت
سبتمبر1981.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات	
الصفحة	الموضوع
	إهداء
	شكر وعرفان
أ - ج	مقدمة
33 - 6	الفصل الأول : الوجود في آفاق الفكر الغربي
15 - 6	المبحث الأول / الإطار المفاهيمي والتاريخي لفكرة الوجود
26 - 16	المبحث الثاني / الوجود في الفلسفة الألمانية - مارتن هيدجر -
33 - 27	المبحث الثالث / الوجود في الفلسفة الفرنسية - جان بول سارتر -
58 - 34	الفصل الثاني : الوجود عند عبد الرحمن بدوي
41 - 35	المبحث الأول / معنى الوجود وأقسامه
50 - 42	المبحث الثاني / البنى الأساسية للوجود
57 - 51	المبحث الثالث / المفاهيم الملازمة للوجود
76 - 58	الفصل الثالث : تجليات الوجود في العالم العربي
66 - 59	المبحث الأول / بين الوجود والتصوف الإسلامي
75 - 67	المبحث الثاني / الإنسان العربي بين وجوده وواقعه الراهن
78 - 76	خاتمة
83 - 79	قائمة المصادر والمراجع
84	فهرس المحتويات