الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع

مفهوم الوجود عند نيكولا برديائيف

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

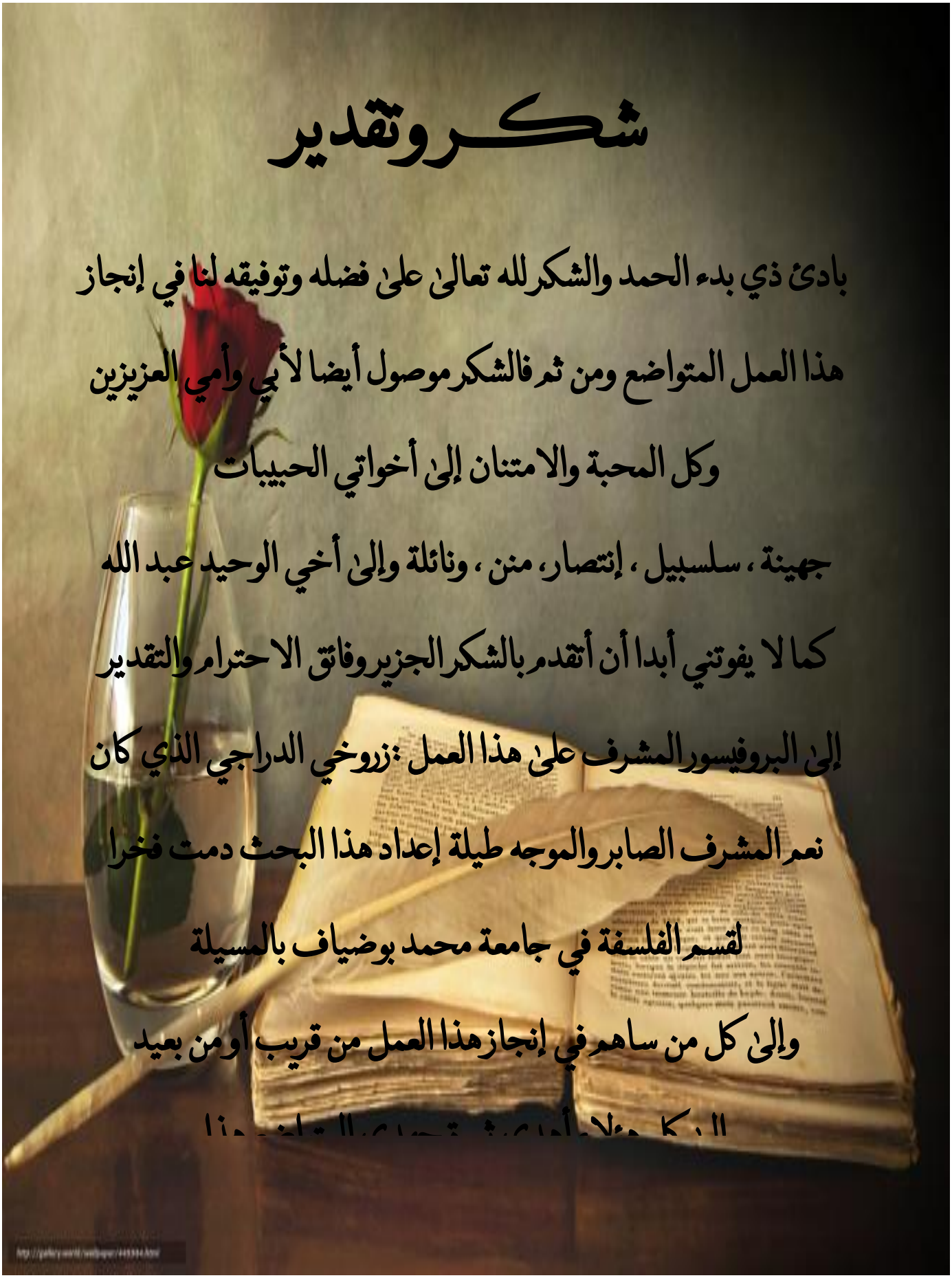
إعداد الطالبة:
قنفود وسيلة

إشراف:
د/زروخي الدراجي

السنة الجامعية (2019-2020)

بسم الله الرحمن الرحيم

اهـــــداء
إلىٰ من ورثت شغف العلـــــم وحب
المعـــــرفة من دماء شراييـنه .....أبي الغالي
إلىٰ من علمتني حـــــروف الهيجاء الأولىٰ فكللت
بنطق حروف اسمها..... أمي الحبيبة
أهديكما ثمرة جهد لم يكن ليوجد لولاكما



شكر وتقدير

بادئ ذي بدء الحمد والشكر لله تعالىٰ علىٰ فضله وتوفيقه لنا في إنجاز هذا العمل المتواضع ومن ثم فالشكر موصول أيضا لأبي وأمي العزيزين وكل المحبة والامتنان إلىٰ أخواتي الحبيبات

جهينة ، سلسبيل ، إنتصار، منن ، ونائلة وإلىٰ أخي الوحيد عبد الله

كما لا يفوتني أبدا أن أتقدم بالشكر الجزير وفائق الاحترام والتقدير

إلىٰ البروفيسور المشرف علىٰ هذا العمل :زروخي الدراجي الذي كان نعم المشرف الصابر والموجه طيلة إعداد هذا البحث دمت فخرا

لقسم الفلسفة في جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

وإلىٰ كل من ساهم في إنجاز هذا العمل من قريب أو من بعيد

الى كل من علمني أحرفا شكرا لكم جميعا

مقدمـــــــــــة

مقدمة

يمثل مبحث الوجود أقدم المباحث الفلسفية على الإطلاق ، والموضوع الأساسي الذي شغل الإنسان منذ أن وعى نفسه باعتباره الكائن العاقل الذي يمتلك القدرة على التعبير عن وجوده بكل حرية ، والساعي لتحقيق إمكانياته وخلق الجديد تلبية لمتطلباته ، ثم ما لبث يتساءل عن طبيعة ومعنى هذا الوجود كيف وجد؟ متى وأين؟ ومن أوجده؟ إن كان له موجد، فاتسع نطاق البحث في الوجود وتشعب مما أدى إلى ظهور دراسات عدة لا حصر لها محاولة رفع اللبس عنه .

ولم يحض هذا الوجود بالاهتمام والدراسة والانشغال مثلما حضي به في الفلسفة الغربية المعاصرة ، والتي يتفق العديد من المؤرخين على أنها تلك الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، أين عاش العديد من المفكرين الذين تميزوا بمواكبتهم لروح العصر وتجديدهم لأهم المواضيع القديمة ، ومن بين هذه الاتجاهات وأكثرها شهرة في العصر المعاصر هي الفلسفة الوجودية.

يختلف المفكرون في تعريف الفلسفة الوجودية وبالنظر إلى العوامل التي أدت إلى ظهورها أمكن تحديد تعريف لها، ومن بين هذه العوامل هو السيطرة الكبيرة للمنهج التجريبي على كل مناحي الحياة، والذي جعل من الإنسان شيئا ماديا خاضعا للتجريب، ضاربا بقداسته عرض الحائط ، ومنتهكا لها ، غير مبال بجانبه الروحي وما يحويه من عواطف إذ أصبح التعبير عنها حسابيا ، في ظل اتساع رقعة العلم الرياضي كونه أكثر العلوم يقينية حتى بعد مروره بأزمة الأسس.

إضافة إلى طغيان المثالي المطلق ، الذي مثله بشكل منقطع النظير هيغل(1831/1770)، فهو ينظر إلى الإنسان في إطار عقلي كلي غير مهتم بتفاصيله الجزئية ، ومهملا فرديته ، هذا ما أثار ثائرة أبو الفلسفة الوجودية سورين

كيركجارد(1855/1813)، فوجه لهيغل سهام النقد، معيدا بذلك للإنسان واقعيته وتجربته الحية التي يعيشها ، فكانت هذه اللحظة هي البدء الحقيقي لقيام فلسفة وجودية ، بل إن أفكار كيركجارد هي التي كانت محور الوجوديات المؤمنة وغير المؤمنة التي ظهرت بعده سواء في ألمانيا بزعامة مارتن هيدجر(1976/1889)، أو في فرنسا مع جان بول سارتر(1980/1905) .

ولعل أبرز العوامل التي جعلت من الفكر الوجودي ينبثق إلى العالم وينتشر أيضا هما الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتان حطمتا كل معنى للإنسانية وأصبح خلالها الفرد البشري مسلوب الحرية ، قلقا على مصيره ، يعد لحظات الزمان خوفا من الموت المفاجئ ، محبط القوى واليأس يفتك به ، فكانت هذه العواطف هي محور بحث عند كل فيلسوف وجودي أخذ على عاتقه مسؤولية إحياء النموذج الإنساني من جديد ، في سابقة هي الأولى من نوعها ، إذ أن الجانب العاطفي في الإنسان قد كان مجهولا بالنسبة للطرح الفلسفي ، اللهم إلا الآراء القليلة التي تناولته بشكل ثانوي.

وهكذا يمكن القول أن الفلسفة الوجودية هي تلك النظريات التي بحثت في وجود الإنسان بمختلف عواطفه و إحساساته وهي جاءت ثائرة على الأوضاع والنظريات التي ألغت فرديته وتجربته الحية المعاشة، وساعية إلى إحياء كل ما هو إنساني. في الغالب نجد أن الكثير من الدارسين لهذه الفلسفة يقصرونها على الوجوديين الأوربيين بصفة عامة وعلى كيركجارد، هيدجر، وسارتر بصفة خاصة باعتبارهم أبرز الفلاسفة الوجوديين ، غاضين الطرف بقصد أو دون قصد عن لون آخر من ألوان الفلسفة الوجودية التي امتدت إلى الجانب الشرقي من العالم وهو الفلسفة الوجودية الروسية المعاصرة بزعامة نيكولا برديائيف (1948/1874)، الذي بحث هو الآخر في الوجود الإنساني ، وتناول مشكلاته بطريقة تستحق العرفان في رغبة منه لخلق شخصية فردية قادرة على مواجهة الأزمات والمحافظة على كيانها الوجودي وجوهرها الذاتي ، في ظل اغراءات العالم المادي بمختلف تمظهراته خاصة التقنية منها .

وهذا تماما ما حاولنا الوقوف عنده حين طرحنا إشكالية مفادها كيف أطر برديائيف مفهومه للوجود انطلاقا من المشكلات التي يعانيها الفرد المعاصر؟ والتي تفرعت عنها مشكلات جزئية كالتالي: ماهي أبرز مفاهيم الوجود عند أهم الفلاسفة الوجوديين؟ ما هي المشكلات الأساسية التي عالجها برديائيف في مفهومه للوجود؟ ما هي أسس قيام وجود شخصي عند برديائيف؟.

أما المنهج الذي ارتأيناه مناسبا لمعالجة هذا الموضوع هو المنهج التحليلي لتحليل أفكار برديائيف، وبالاستناد إلى المنهج المقارن للوقوف عند الجوانب المشتركة والمختلفة بينه وبين الفلاسفة الوجوديين المعنيين في البحث.

وهكذا كانت الخطة كما يلي:

الفصل الأول جعلته يحمل عنوان لمحة عامة على أهم الفلسفات الوجودية التي كان لها صدى كبير على المستوى الفلسفي حسب رأي غالبية الباحثين وعمدت فيه إلى ذكر أهم الأفكار التي تتماشى مع ما يخدم البحث ، وبالتحديد السعي إلى ضبط مفهوم الوجود عند كل فيلسوف وفق نظرته الخاصة ، فكانت عناصر هذا الفصل كالتالي: المبحث الأول: مفهوم الوجود عند كيركجارد سبقت الحديث عنه بتعاريف اصطلاحية للوجود، ثم عالجت المنطلقات الأساسية لفكر هذا الفيلسوف التي تضمنت العديد من أفكاره أما المبحث الثاني فجعلته يحمل عنوان مفهوم الوجود عند مارتن هيدجر أبرزت فيه سعي هذا الأخير لإقامة الأنطولوجيا عبر تحديد الموضوع والمنهج وأخيرا المبحث الثالث من هذا الفصل فيحمل عنوان مفهوم الوجود عند جان بول سارتر فكان هذا المبحث متعلق بالدرجة الأولى بمفهوم الحرية عنده لأهميتها في فلسفته.

أما الفصل الثاني: فاتسم بـــ: مشكلات الوجود الإنساني عند نيكولا برديائيف إذ سعيت فيه إلى إبراز المسائل الأساسية التي عالجها برديائيف والمتعلقة بوجود الإنسان، فكانت هذه المسائل هي العناصر الثلاث المكونة لهذا الفصل وهي: المبحث الأول حمل عنوان مشكلة الزمان وكيف أن هذه المشكلة قد جعلت الإنسان يعيش هوس الموت والعزلة ، المبحث الثاني حمل عنوان مشكلة القلق والتي تنتاب الإنسان

بسبب رفضه للوضع القائم فكانت تعبيرا عن وجوده والمبحث الثالث حمل عنوان مشكلة العزلة وذكرت فيه نوعي هذه الأخيرة وأيها أفضل للوجود الإنساني.

وأخر فصل فقد حمل عنوان الوجود الشخصي عند نيكولا برديائيف، وفيه أبرزت الهدف الأساسي من فلسفته والغاية من بحثه في الوجود، فكانت هذه الغاية هي عناوين لهذا الفصل: المبحث الأول عنون الشخصية والحرية لأن الحرية شرط أساسي لإثبات وجود الشخصية، والمبحث الثاني عنون كالتالي الشخصية والإبداع، فالإبداع هو الذي يجسد من خلاله الحضور في العالم، أما المبحث الثالث فحمل عنوان الشخصية والحب، وتطرقت فيه إلى جملة العواطف التي يعيشها الإنسان مع غيره، مثل إحساس الشفقة عنده وما يصاحبه من قيم إنسانية.

وقد تم التطرق إلى موضوع الفلسفة الوجودية وما تعلق بها من مواضيع من قبل العديد من الباحثين، مثل الطالبة: طالبي مبروكة والتي حملت دراستها عنوان مسألة الهوية عند جان بول سارتر ، بإشراف الأستاذة سنوسي فضيلة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة د/مولاي الطاهر ، ولاية السعيدة بالجزائر، وذلك عام 2016/2015 ، وقد تطرقت إلى مفهوم الهوية عند سارتر موضحة المرجعيات الفكرية التي اعتمدتها، وما يلاحظ على هذا البحث هو الغياب الكلي لفكر برديائيف بالرغم من أنه قد احتوى على العديد من الفلاسفة الوجوديين، وهذه الملاحظة تكاد تكون شاملة على جميع البحوث التي تناولت الفلسفة الوجودية أو أحد أعلامها.

لذلك كان من بين الأسباب الموضوعية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع هو تسليط الضوء على هذا النوع من الفكر بسبب الحاجة الملحة للحديث عن فكر وجودي شخصي يواكب روح المعاصرة، ويحفز الإنسان على الحفاظ على جوهره، خاصة في ظل الأزمات المهددة لكيانه الشخصي، أما السبب الذاتي وهو الميول الشخصية لهكذا مواضيع تعنى بالجانب العاطفي لفنسان وتسعى للسمو بالشخصية وترقيتها.

وخلال اعدادنا لهذا البحث، واجهتنا عدة صعوبات منها قلة المصادر المترجمة لفيلسوفنا برديائيف، وكذا عدم وجود المراجع المتخصصة لأفكاره، وحتى المراجع

غير المتخصصة فإنها نادرا ما تتناول وجودية نيكولا برديائيف وتحيطها بالشرح الكافي، لكن ذلك لم يثني عزمنا على إبراز هذه الفلسفة سيما وقد استفدنا منها الكثير، ليس على مستوى الجانب المعرفي فقط، بل على المستوى الحياتي أيض

الفصل الأول

لمحة عامة على أهم الفلسفات الوجودية

تمهيد

في الغالب، نجد إن معظم الأبحاث والكتابات الأكاديمية تبدأ بتحديد مفاهيمي لمصطلحات الموضوع المعالج، بغية فك الغموض واللبس حولها، ولتسهيل فهمها واستيعابها في ذهن القارئ ، حتى يكاد هذا التحديد –أي التحديد المفاهيمي– شرطا أساسيا في كل بحث أو مؤلف ، إلا أن هذا المر يصعب إذا كنا بإيزاء موضوع لم يتفق حتى رواده على إيجاد تعريف جامع مانع له، وهو الفلسفة الوجودية –إن صح التعبير– لأن الاختلافات حولها، تحيلنا أكثر إلى اعتبارها أسلوبا في التفلسف وليس فلسفة ، وهذا ما سنعمد عليه في هذا الفصل ، إذ أننا لن نقدم مفهوما محددا للفلسفة الوجودية ، بل سنترك الأمر لأهم روادها كل وفق مفهومه للوجود، وسنعرض في نهاية هذا الفصل أهم السمات المشتركة بينهم وكذا النقاط التي اختلفوا فيها، وتماشيا مع هذا الأمر ضغنا المشكلة التالية: ماهي ابرز مفاهيم الوجود عند أهم الفلاسفة الوجوديين؟

ولمعالجة هذه المشكلات عمدنا إلى صياغة هذه المباحث:

- **المبحث الأول/** مفهوم الوجود عند سورين كيركجارد.
- **المبحث الثاني/** مفهوم الوجود عند مارتن هيدجر.
- **المبحث الثالث/** مفهوم الوجود عند جان بول سارتر.

المبحث الأول /الوجود في فلسفة سورين كيركجارد

المعتمد عليه أكاديميا أن الفيلسوف الدنماركي **سورين كيركجارد**[*](1855/1813) هو أبو الفلسفة الوجودية والذي تأثر به الكثير من بعده، فهو أول من وضع اللبنة الأولى لقيام فلسفة تعنى بالوجود الإنساني الفردي في محاولة منه للنهوض بالمعنى الحقيقي للإنسان .

وقبل التطرق لفكر كيركجارد نقف بداية عند مفهوم الوجود

أولا/ التعريف الاصطلاحي للوجود

وإذا جئنا لتحديد معنى الوجود، فإننا نجده قد ورد في العديد من المعاجم الفلسفية فهو "**كلمة مألوفة جدا في جميع اللغات تعبر عن مصدر لفعل وجد، بمعنى أن يكون له كينونة.**"[1] أي أن الوجود لفظ متعارف عليه، ومعناه هو الحضور في العالم، والشيء موجود أي له كيان يشغل فيه حيزا زمانيا ومكانيا.

وهناك من ذهب في تعريف الوجود إلى تقسيمه إلى قسمين "**والوجود ينقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي.**"[2] أي أن الوجود بالنسبة للإنسان هو ذو بعدين هما البعد الخارجي والبعد الداخلي، فالأول هو امتثال الأشياء وحضورها الخارجي وهو الوجود المادي والذي يشاركه في معرفته كل الناس، أما الثاني فهو امتثال

---

[*]-سورين كيركجارد Kierkegaard sourin هو فيلسوف دنماركي ، سيرة حياته قد لا تملأ سوى بضعة أسطر لأن ما من حياة مثل حياته كانت عديمة التأثر بأي حدث خارجي ، ولد سورين كيركجارد (واسمه يعني المقبرة) في 5 أيار 1813 في كوبنهاغن ومات في 11 تشرين الثاني 1855 في المدينة نفسها ، وقد تأثر بالتربية الدينية التي تلقاها وبشخصية أبيه (للمزيد/ جورج طرابيشي: المعجم الفلسفي، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط3، 2006، ص560-561 .

[1] مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، (مادة الوجود)، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص680.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي،(مادة الوجود)، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان؛ دط، 1982، ص559.

الأشياء في داخله وهو الوجود الذهني الذي يكون على شكل أفكار ومدركات لا يشاركه في معرفتها احد غيره ما لم يبح هو بها.

وقد تم تخصيص الفرد الإنساني على الخصوص بحمل صفة الوجود خاصة في الحقبة المعاصرة " **والوجود عند الفلاسفة المعاصرين ، خاصية من خصائص الكائن الحي ،ولا سيما الكائن الإنساني**"[1]. والسبب في ذلك هو كون الإنسان ذو فعالية في عالمه، ويستطيع أن يحدث تغيرات فيه بفعل الوعي و الحرية، اللذان يتميز بهما عن باقي الكائنات.

والفرع المعرفي الذي يقوم بدراسة موضوع الوجود هو الوجودية "**وهي مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وجهله سابقا على الماهية (...) وركز بحثه على الإنسان الواقعي المشخص.**"[2] وبالتالي فان للوجود خصائص ومميزات لابد من دراستها، فصحيح انه مفهوم مألوف، إلا انه أعمق بكثير، خاصة ذلك الوجود المتعلق بالإنسان التي تنفرد الوجودية بدراسته في واقعه المعاش وفي تجاربه اليومية عكس الفلسفات الميتافيزيقية و العقلية البعيدتان عن وجود الإنسان وأحاسيسه.

ومن رواد هذا المذهب مارتن هيدجر، وجان بول سارتر وكيركجارد، هذا الأخير الذي يعد مصدرا لإلهام فلاسفة ذلك العصر، كونه كان قد عاش في الفترة السابقة عنهم والذي تحدث عن الوجود الإنساني وماسيه وعواطفه. وإذا كان هو ملهم الفلاسفة الوجوديين، ففيما يلي عرض لفكره الوجودي.

[1] جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، دط، 2004، ص242.
[2] إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي،(مادة الوجود)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، دط 1983 ، ص211.

ثانيا/ الفكر الوجودي عند كيركيجارد

عند دراسة الفكر الوجودي عند سورين كيركجارد فان الباحث يشعر وكانه يقرا حياته لان هذا الفكر هو صميم تجربة حياتية قاسية عاشها الفيلسوف والتي كان لها الأثر البالغ في فلسفته، إن لم نقل أنها هي فلسفته نفسها؛ وقد تجسدت هذه التجربة في المنطلقات الفكرية التالية:

1-المنطلق الذاتي

يقال إن حياة الفيلسوف هي فلسفته، وهذا تماما ما ينطبق مع شخص كيركجارد؛ الذي كرس حياته كلها باحثا عن حقيقة الذات، منطلقا أولا من تساؤله عن سر وجوده، ففي الوقت الذي كان فيه الجميع منشغلين بأحاديث مع غيرهم، كان هو يساءل نفسه منشغلا بأسرارها فيقول:" **إنني على نقيض غيري من الوعاظ (...)فبينما هم يجشمون أنفسهم مخاطبة الآخرين أتحدث أنا عن نفسي."**[1] فكيركجارد كان همه هو نفسه لا غير ، يغوص في أعماقها يهتم بمعرفتها من خلالها وليس عن طريق الآخرين حتى انه كان يفضل العزلة ويؤثر الصمت ليتسنى له الوقت للحديث مع ذاته ليعظها فإنتاجه كله لم يكن سوى تربية لنفسه.

لقد كان كيركجـــــارد تواقا لمعرفة الفكرة التي من أجلها خلق في هذا الكون فهو يدرك جيدا انه لم يخلق عبثا، وقد صرح بذلك في قوله :" **إن مسألة المسائل، هي أن أجد حقيقة ولكن بالنسبة إلي ، أن أجد الفكرة التي من أجلها أريد أن أحيا وأموت"**[2]، فالحقيقة التي طلبها سورين ليست كامنة في العالم الخارجي ، وليست من وحي التجربة أو من التجربة بل بكل بساطة هي الإنسان تتبع منه وتعود إليه ، إذن الغاية والوسيلة هما شيء واحد عنده.

---

[1] نقلا عن: ريجيس جولفييه: المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جون بول سارتر، تر: فؤاد كامل، مر:محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص29.

[2] نفسه، ص29.

وقد لا تندهش حين نجد شخصا كهذا موغلا في الذاتية ويتحدث عن الفرد والرجل المستثنى ، قد أصبحت مقولات أساسية في تفكيره[1] ، وأن تكون الذاتية وعمق الأحاسيس هما عنده معيار الحقيقة والأصالة ، فالحياة المنعزلة التي عاشها جعلته ينادي بكل ما هو ذاتي واستثنائي، وكل ما هو عاطفي، في مقابل الموضوعي الذي استحوذ على حياة الإنسان، معتبرا،" **أن النتائج التي تتوصل إليها العاطفة هي وحدها الجديرة بالثقة**"[2] . ومكمن العاطفة هي الذات، إذن الحقيقة والمعرفة اليقينية هي نابعة من صميم الإنسان، فكل ما راه حق فهو حق ، وكل ما اختاره –في رأي كيركجارد– ليس مهما أن يكون صائبا بقدر ما يهم شعوره بالعاطفة[3]، فكانت هذه الأخيرة بديلا على طغيان العقلانية، التي أعدمت الجانب الشعوري العاطفي في الإنسان.

2/ النزعة الهيغلية

يرفض كيركجارد بشدة النزعة الهيغلية، التي مجدت العقل إلى حد بعيد والتي جعلت كل الوجود قائما على أساس عقلي قابل للتفسير ، بما في ذلك أعمق المشاعر الإنسانية الكامنة في الذات فسورين كيركجارد كان السباق في عصره لمهاجمة فلسفة هيغل ونقدها، لاستبدال الفكر الموضوعي بفكر نابع من صميم الذات[4] . لأن فكر هيغل كان قائما على الموضوعية الخالصة التي تحيل كل شيء إلى موضوع عقلي قابل للفهم والتفسير ، فالحقيقة عنده مصدرها العقل ومنهجه للوصول إليها هو الجدل في حين أن كيركجارد يستنكر هذا الإذعان المفرط للقوى العقلية ويعيد للتجربة الفردية الخاصة أحقيتها في الاستحواذ على القيم المعرفية ،

[1] جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، د ط جانفي1978، ص61.
[2] سورين كيركجارد: خوف ورعدة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة، مصر، دط، 1984، ص39.
[3] نقلا عن: جون ماكوري: الوجودية، ص61.
[4] سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري الوطن العربي، بيروت، لبنان،ط3، 1984، ص120.

معتبرا أن مذهب هيغل عاجز عن الوصول إلى كل الحقائق الباطنية والخارجية كما ادعى ، يقول كيركجارد " **أنا يا هيغل الدليل الحي على دحض فكرتك عن هوية الداخل والخارج ، فأنا أظهر غير ما أبطن ، وأنا أحمل أسرارا لا أستطيع أن أبوح بها ، بل إن عزائي أن أحدا لن يستطيع بعد وفاتي أن يجد بين أوراقي تفسيرا واحد لما كان يملأ حياتي كلها، لن يجد الكلمات التي تفسر له كل شيء**"[1] ، فإذا كان هيغل يزعم انه قادر على الوصول إلى الحقائق ما ظهر منها في الوجود الخارجي وما بطن منها في ثنايا الأشياء، بما فيها الذوات الإنسانية ، فإن كيركجارد يؤكد على قصور هذا الزعم ، ودليله هو ذاته ، فهو يحمل من الأسرار التي لا يمكن لعقل أن يعرفها ، ما لم يبح هو نفسه بها ، فان للعقل إذن الإتيان بها ، فكل شخص يحمل في داخله معارف تخصه لا يمكن لأحد الاطلاع عليها حتى قدرة العقل تبقى عاجزة أمام حصن الذات وتفردها بنفسها وبالتالي زعم هيغل السابق باطل بالنسبة لكيركيجارد .

ثم إن كيركجارد يعترف بصعوبة فهمه لبعض أفكار هيغل " **ومن المفترض أن فهم هيغل شيء صعب(...) وأنا من ناحيتي قد كرست وقتا طويلا لفهم الفلسفة الهيغلية ، واعتقد أيضا أنني أفهمهما فهما حسنا ، ولكن عندما تكون هناك فقرات معينة لا أستطيع أن أفهمها فهما حسنا على الرغم من المشقة التي أخذت بها نفسي،**"[2] ففكر هيغل صعب للغاية وتكمن صعوبته بدرجة اكبر في المصطلحات التي يبتدعها في عرض أفكاره، فبالنسبة لكيركجارد هناك العديد من الأمور التي لم يستسغها في فلسفة هيغل، خاصة تلك النسقية التي كان يتميز بها مذهبه والتي تنم عن ارتباط كل شيء بعضه ببعض،

[1] نقلا عن:إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيغيلية، دار الثقافة، القاهرة، مص، دط، 1985، ص181.
[2] سورين كيركجارد: خوف ورعدة، ص47.

فهو قد رفض كل العقلانيات التنويرية وسيادة المذاهب النسقية علمية كانت أو فلسفية لأنها فارغة من التجربة الحية المعاشة[1]. فالنسق يفيد عدم إمكانية قيام أمر ما بذاته، إذ لابد أن يكون قيامه مبنيا على أمر آخر وهذا الآخر بدوره قائم على أمر آخر أيضا ، وهكذا دواليك في سلسلة مترابطة تتصل حلقاتها تباعا ليبدو كل شيء على أتم درجة من الوضوح والمعقولية ، وهذا ما قصده هيغل في قوله: **" فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه فيقترن بها ، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها في الحال ، لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسيط ، والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا""**[2] أي أنه لمعرفة شيء ما، وتحديده لابد من شيء وسيط يعينه على ذلك وهذا الشيء الوسيط هو في اقتران مع شيء آخر قائم به، فيكونان في حالة تبادل تامة ، فكما الشيء الأول يتحدد بشيء ثان فإن هذا الأخير يتحدد بشيء ثالث أيضا وهذا الأخير بدوره لا تقوم له قائمة دون سابقه ، وهلم تباعا.

وبالنسبة لكيركجارد فإن هذا النسق التتابعي قد ألغى تميز الذات الفردية وخلع عنها جانب الاستقلالية والتفرد، واعتبرها جانبا جزئيا في مقابل ما هو عام وكلي.

ثم أن فكرة المذهب هي في مجملها بعيدة كل البعد عن الواقع الإنساني بما يحويه من مشاعر وأحاسيس، لدرجة أنها أعدمت فيه جانبه العاطفي وأذابته في الموضوعية، **" فأي فائدة يمكن أن تعود علي، إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية؟ أي فائدة إذا درست جميع المذاهب الفلسفية، وأظهرت ما في كل**

[1] يمنى ظريف الخولي : الوجودية الدينية ، دراسة في فلسفة باول تيليش، دار قباء، القاهرة، مصر، دط،1998 ص41.

[2] هيغل: فينومينولوجيا الروح، تر و تق: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، افريل 2006، ص270.

مذهب من متناقضات وعدم اتساق؟ أي فائدة تعود علي لو أنني استطعت تطوير نظرية في الدولة ورتبت جميع التفصيلات في كل واحد وبنيت بهذا الشكل عالما لن أعيش فيه... "[1] هنا يطرح كيركجارد جملة من التساؤلات الداحضة لفكرة قيام مذهب من أساسها ، لأنه لا فائدة ترجى منه ، فما الذي سيناله الإنسان من اهتمامه بأشياء خارجة عن ذاته وما الذي يستفيد منه إن هو توصل إلى حقائقها الموضوعية إن أسمى ما يجب الوصول إليه ، والذي يستحق عناء البحث هو أن يعرف كل منا ذاته وأن يتطلع فقط إلى السبل والحقائق الموصلة إليها ، عدا ذلك فلا داعي له.

ولا يقف كيركجارد عند إلغاءه لقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الذاتية بل يحد من قدرته –حد إعدامها– على معرفة الحقائق الدينية ، مواصلا جملة استفساراته قائلا :" **وكيف يمكن للعقل أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول أن هذا الرجل البسيط المتواضع الذي يبدو كغيره من الناس يتحدث مثلهم هو ابن الله؟ وكيف يمكن للعقل أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول أن مريم العذراء هي أم الإله أي عقل هذا الذي يمكن أن يفسر هذه المفارقة ..؟ "**[2] طبعا أن هذه المعتقدات لا تمت للإسلام بأي صلة ، لكن نأخذها في سياق الديانة المسيحية التي يؤمن بها كيركجارد والتي تعتبر المسيح هو ابن الله ، إذن هو اله أيضا أنجبته أمه مريم العذراء فهذه المعتقدات يعجز العقل عن إدراكها ، أو عن البرهنة عليها ، بل تقتضي التسليم بها فقط ، وأي محاولة للعقل لإثباتها أو دحضها سيكون مآلها الفشل ، وهكذا فالإيمان يقتضي التصديق دون برهان ، لأنه ليس من اختصاص العقل .

[1] هيغل: فيمينولوجيا الروح ، ص133.
[2] نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغيلية، ص18-184.

ربما وجد كيركجارد ، بهذه الطريقة الملغية لدور العقل في الدين وسيلة يدافع بها عن المسيحية التي تعتبر عنصرا أساسيا في تكوين فكره.

3-المسيحية

ينتمي كيركجارد إلى الوجودية المؤمنة فهو يدين بالمسيحية ومتأثر بأفكار **مارتن لوثر (1566/1483)** الإصلاحية التي جاءت ثورة على الكنيسة التي أسرفت في نفوذها مفسدة الحياة وأصابت الفكر بالعقم والجمود ، وقيدت العقول فتفشت الخرافات[1] . وأصبح الفرد الأوربي تحت سيطرة رجال الدين خاصة ما يعرف بصكوك الغفران التي تمنح للمذنب كدليل على خلاصه من ذنبه بوساطة من رجال الدين أو القس ، لكن حدث أن قدم لوثر جملة من الإصلاحات داحضا بذلك تلك الخرافات السابقة والتي لا أساس لها من الصحة وأنها مجرد بدع مررها الكهنوت للسيطرة وتحقيق النفوذ وحتى الربح المالي ، وأهم دعائم لوثر أن الفرد النصراني مستقل عن سلطة البابا والكنيسة وأن هذه الأخيرة لا تملك له ضرا أو نفعا ، وأن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالقه دون وساطة القساوسة أو غيرهم.[2]

وهكذا بدأ الإنسان في استعادة قداسته شيئا فشيء باعتباره كائنا عاقلا مميزا عن باقي الكائنات ، له هدف يسعى لتحقيقه ، وما زاده فاعلية هو تلك المكتشفات العلمية التي ابتدأها كوبرنيكوس باكتشافه مركزية الشمس وليس الأرض ، وما توصل إليه كبلر(1630/1571) وغاليلوغاليلي(1642/1564) في مجال الفيزياء

[1] لجنة التأليف: قصة الفلسفة الحديثة، تص: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، دط 1936، ص10.

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، دط، دت ص55.

هذا كان موجز عن حال المسيحية في العصور الوسطى، والتي أراد كيركجارد إحياءها على مبادئ لوثر، التي تفضي إلى الاتصال المباشر بين الذات والإنسانية المتعالي والتي أسست لفكره حول الوجود الإنساني.

يرى كيركجارد أنه لا يستطيع أي شيء أن يقوي الشعور بالوجود كالهم والقلق فالإنسان يشعر أنه موجود في لحظات الأسى والحزن والاضطراب، أكثر منها عندما يكون سعيدا، فعندما يتهدد وجود الإنسان ويشعر بالخطر يتسرب إلى داخله الإحساس بالقلق فلا يلبث أن يحاول التغلب على ذلك الخطر أو الخوف.

ومن بين الأخطار التي تهدد وجود الإنسان، هو العالم المتناهي الحافل بالأشياء المتنوعة، التي تحفز الذات على العيش وفقها فتتخلى عن البحث عن حقيقتها وتشتغل بالعالم الموضوعي المادي في مقابل ابتعادها عن المتعالي ، عندئذ يصبح القلق أمرا ضروريا يجنب الأنا فقدان حقيقتها " **فمن يحيا في القلق هو وحده الذي يجد الراحة**"[1] ومكمن الراحة هو في اختيار اللامتناهي والتكشف أمام الذات الإلهية

ويعتبر كيركجارد أن المسيحية الحقة هي التي تكرس لمظاهر القلق واليأس "ففي اعتقاده أن المسيحية التي ينتزع منها عنصر الارتعاد ليست إلا مسيحية من نسج الخيال،[2] والارتعاد يعني الشعور بالهم والقلق وبالتالي المسيحية التي ينتزع منها عنصر القلق ليست إلا مسيحية وهمية ولا فائدة منها.

إذا كان القلق يقوي الشعور بالوجود ويحافظ عليه، والقلق مطلب المسيحية الحقة ومتضمن فيها إذن فإن المسيحية هي التي تقوي شعور الإنسان بوجوده.

[1] سورين كيركجارد: خوف ورعدة، ص41.
[2] نقلا عن :ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جون بول سارتر، ص 34.

بعد أن يدرك الإنسان أن الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي وأن الذاتية المعبرة عن كل معنى للعاطفة هي طريق المعرفة ، وأن حياة المعاناة–بما فيها من ألم وقلق– التي يحياها هذا الوجود الذاتي في المسيحية هي سر السعادة ، نصل في نهاية المطاف إلى الوجود أمام الله وبالتالي " **تصبح الوجودية الحقة هي المسيحية أوهي بتعبير أدق صيرورة الإنسان مسيحيا**"[1] ، بمعنى أن الوجود الإنساني يتحقق أثناء سعي الذات إلى الظهور أمام الله الذي هو هدف المسيحية الأساسي .

وبالتالي فمعنى الوجود عند كيركجارد لا يخرج عن حدود عقيدته ، وهو إذن وجود مسيحي ينشد تحقيق الذات لنفسها عن طريق محاكاة الذات الإلهية.

[1]- نقلا عن :ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جون بول سارتر ، ص34.

المبحث الثاني / الوجود في فلسفة مارتن هيدجر

أراد **مارتن** هيدجر أن يؤسس انطولوجيا، أي علما للوجود، موضوعه الوجود الإنساني، ومنهجه الفينومينولوجيا، وغايته هي تحقيق الوجود العام، هذا الأخير الذي وعد به في كتابه الوجود والزمان، لكنه لم يحققه وبالتالي سنتناول في البحث الموضوع والمنهج فقط.

أولا/ الوجود الإنساني

افتتح هيدجر كتابه "الوجود والزمان" –الذي يعد أعظم الكتب الوجودية – بالسؤال عن معنى الوجود، الذي قال عنه بأنه **"قد ذهب اليوم في طي النسيان."**[1] ولا يقصد بالنسيان عدم تذكره وحسب، بل هو أيضا يفند تلك المحاولات التي فسرته من قبل، والتي يراها لم تفلح في معالجته معالجة شافية، ولم تزل ذلك الغموض عنه منذ أن بحث اليونان في أصل الوجود.

وأثناء إجابته على هذا السؤال، انطلق من كائن ما **"وهو الكائن الذي هو نحن السائلون أنفسنا في كل مرة."**[2] وهو الإنسان بطبيعة الحال، السائل والمجيب في نفس الوقت، باعتباره الموجود الواعي والمحدد لماهيته والقادر على البحث والتقصي لطلب المعرفة، وبالتالي هو القادر على تحقيق إمكانياته في هذا الوجود فإذا كان البحث عن معنى الوجود الإنساني، هو من اختصاص الإنسان في حد ذاته إذن فهيدجر يعيد الإنسان إلى ذاته، إلى حياته ومشاغله، وتفاعله مع الآخرين، ما يساعده على التخلص من ذلك التجريد الذي عصف بوجوده، في ظل سيطرة ما هو آلي أين أصبح الإنسان خاضعا لمقتضيات التقنية، هذه الأخيرة التي ندد بها

[1] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، تر وتق و تع : فتحي المسكيني، مر: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، سبتمبر 2012، ص49.
[2] نفسه، ص67.

هيدجر ودع إلى ضرورة استعمالها وتوجيهها توجيها عقلانيا والتحكم فيها لنكون نحن أسيادا عليها وليست سيدا علينا"[1]

وبالعودة إلى الوجود الإنساني، باعتباره الكائن الذي تم انتقاءه ليكون موضوع البحث عن معنى الوجود العام، والباحث في نفس الوقت، فانه قد تم الاصطلاح على هذا الوجود **بالدزاين*** أي الموجود –هناك **"فهذا الكائن الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة، والذي يملك من بين ما يملك إمكانية التسال (السؤال)نحن نصطلح عليه بلفظة دزاين Dasein."**[2] فما يميز هيدجر هو إبداعه ونحته لمصطلحات جديدة تتسم بالصعوبة، وتعدد الفهم، ما فتح مجالا واسعا للعديد من التأويلات، ومنها مصطلح الدزاين الذي يعني الوجود الإنساني، عند كل المفكرين الدارسين لفكر هيدجر.

ولفهم هذا الكائن لابد من الوقوف عند مختلف تجلياته

1/ الوجود–في–العالم

يؤكد هيدجر انه لفهم كينونة الوجود الإنساني فهما جيدا، علينا أولا تحديد هيئته، فيقول**"بيد انه ينبغي الآن لتعيينات الكينونة هذه التي للدزاين، أن ترى وان تفهم على نحو قبلي، وذلك على أساس هيئة الكينونة التي نسميها الكينونة– في– العالم، وان المنطلق السديد لتحليلية الدزاين إنما يكمن في تفسير هذه الهيئة."**[3] هنا نجد أن هيدجر قد قدم لنا مصطلحا جديدا هو **الكينونة –في– العالم** وهو المجال الذي يظهر فيه الدزاين إمكانياته، أي أن الكينونة في العالم هو الهيئة التي يتجسد

[1] إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006 ص114.

*-Dasein كلمة ألمانيا معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للاوجود ، وعند هيدجر هي كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، (أنظر/ جميل صليبا المعجم الفلسفي، (مادة الدزاين) ص556.

[2] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص57.

[3] نفسه، ص129.

فيها الدزاين أثناء انشغاله بمشروعاته، وبالتالي يصبح وجود الدزاين وكينونته مرتبط بالعالم، بل أن هذا الأخير هو وجوده الفعلي، إذن كي نفهم الوجود الإنساني لابد من فهم هيئته التي سقط فيها وهي **الكينونة –في–العالم.**

وأول ما ينبغي علينا فهمه هو أن الإنسان قد وجد في هذا الكون بفعل السقوط، ونعني بالسقوط هو أن الموجود الإنساني قد القي به في هذا العالم، دون أن يكون له اختيار في ذلك، **"فما أن يولد الإنسان حتى يجد أن أبوه فلان وان أمه فلانة وانه ينتمي لدولة كذا وان طوله كذا وترتيبه بين إخوته كذا."**[1] فهيدجر يلغي فكرة أن الإنسان مخلوق من قبل اله، بل جاء هكذا من العدم بفعل القذف وعند موته فانه يعود إلى العدم مرة أخرى، و لان الدزاين لم يكن له اختيار في وجوده فانه يشعر بالقلق نتيجة ضياعه في هذا العالم، أي أن **الكينونة –في–العالم** يسودها القلق.

والقلق بهذا يكشف لنا أن الوجود الإنساني وجود مهموم، عرضي، ومتناهي خاطئ، وناقص،[2] فهو مهموم بسبب سقوطه دون حرية، عرضي ومتناهي لان الموت يتربص به كما سنرى، و خاطئ ناقص لأنه لن يبلغ الكمال أبدا.

لكن جميع هذه الإحساسات الباعثة على التشاؤم، هي في جوهرها عامل محفز للفرد، لكي يسموا ويرقى من هذا الوجود الذي نحن فيه والمتصف بالوضاعة والانحلال ،أو كما اسماه هيدجر الوجود الزائف في مقابل الوجود الأصيل.

[1] جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير، بيروت ، لبنان، دط، 2009، ص109.

[2] فؤاد كامل: أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص197.

ا/ الوجود الزائف

وهو مجمل العوامل الخارجية، التي تؤثر على الدزاين بان تجعله يندمج فيها اندماجا ينسى فيه ذاته ويتجرد فيه من مسؤولياته.

والسبب في الزيف يعود إلى الحياة اليومية التي تمثل عالم الناس، الذي يذيب شخصية الفرد، فتتنازل فيه **الآنية*** عن هويتها،[1] بحيث تصبح أهم سماتها هي التبعية والتقليد و يغيب فيها روح الإبداع والتجديد.

ب/ الوجود الأصلي

فهو على العكس من الوجود الأول، إذ تكون الآنية غير خاضعة للمؤثرات الخارجية، متحملة لمسؤوليتها، مستقلة شخصيا، قلقة على وضعها ومصيرها، ما يدفعها إلى طلب الكمال والانشغال بإعداد المشاريع لذلك، وغير منكرة لوجود الآخرين كطرف مقابل، لابد من عدم الذوبان فيه أو تقمص شخصيته والانحلال فيه، بل ينبغي إقامة علاقات لا تفقد الدزاين إمكانياته الحقة، **"لان عالم الدازين هو عالم–معا، وان الكينونة–في–العالم، هي كينونة–معا، صحبة الآخرين."**[2] وبالتالي هناك من يشاركنا وجودنا في–العالم، إنهم الآخرون الذين نتفاعل معهم، ناثر ونتأثر بهم، لكن يجب الاحتراس منهم لان تعمقنا في العلاقات معهم يفقد الشخصية كينونتها، وبدل أن نجعلهم نقطة للسقوط في العالم الزائف، لابد أن نجعلهم نقطة للقلق الحامل للأصالة والتميز.

أما العالم الأخر الذي يشارك وجود الدزاين، هو عالم الأشياء الذي في حقيقته هو عالم الأدوات،**"إن جنس الكينونة الذي شان الأداة الذي في ضمنه تتجلى**

*-اصطلاح فلسفي قديم معناه تحقق الوجود العيني ، (وهو مرادف للدرازين) ، انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ص170.

[1]-عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1984 ، ص603.

[2]-مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص240.

من نفسها تحت تسمية الكينونة–تحت–اليد."[1] معنى ذلك أن هيدجر قد اعتبر أن وجود الأشياء المخالف لوجود الإنسان، هو الأدوات التي مهما كانت فإنها تدخل في استعماله الخاص، هذا الاستعمال الذي يعطي للأداة حضورها، مثل المطرقة فلولا فعل الطرق الذي يحدثه الإنسان باستعماله لها لما وجدت وقس على ذلك باقي الأشياء لذلك اصطلح على عالم الأداة **بالكينونة–تحت–اليد،** أي التي تكون في متناول يده دائما والتي يستخدمها في إعداد مشاريعه.

وهكذا إذن فان هيئة الدازين هي **الكينونة–في–العالم،** والتي فيها يتشارك ويتفاعل مع الآخرين في **كينونة–معا،** دون أن يحيده ذلك على تحقيق إمكانياته التي تتطلب جملة من الأدوات تكون بالنسبة إليه **كينونة–تحت–اليد.**

2/ الزمانية

خلال سعي الدزاين لتحقيق إمكانياته، فانه لابد له من إطار زماني ومكاني لذلك، إلا أن هيدجر كغيره من الفلاسفة الوجوديين قد أعطى أهمية بالغة للزمان فهذا الأخير هو الفضاء الانطولوجيي الذي يحقق فيه إمكانياته، **"بيد أن الأساس الانطولوجيي الأصلي لوجدانية الدزاين، إنما هي الزمانية."**[2] والزمانية صفة معناها أن الوجود الإنساني مرتبط بزمان أي انه متزمن.

وكما هو معلوم فان الزمان لحظات ثلاث، ماض، حاضر، ومستقبل، وكون الدزاين يسعى لبلوغ إمكانياته، معنى هذا أن كينونته ليست جاهزة في الوقت الحاضر بل هي مشروع قيد الإنجاز مستقبلا، أي أن الوجود الإنساني يعطي أهمية بالغة لزمن المستقبل مادام في سعي وانشغال لتحقيق مقاصده.

[1] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان ، ص156.
[2] -نفسه، ص427.

لكن لابد أن الدزاين قد كان موجودا من قبل، حتى يستطيع المضي للمستقبل أي انه قد كان ماضيا، وماضيه تحدد منذ السقطة التي وقع فيها، في موقف معين فالماضي إذن هو أول زمن يتزمن به الدزاين.

أما الحاضر فهو زمن العمل، وإنجاز الإمكانيات أين يكون الدزاين في نشاط تام وانشغال وتلهي بما سيحقق له الكمال هذا الذي لن يصل أبدا بفعل الموت.

3/ الموت

مهما حاول الوجود الإنساني بلوغ إمكانياته فانه لن يستطيع، لان هناك ما يتربص به دائما، ويمنعه من تحقيق ما أراد، انه الموت الذي لا مفر منه أبدا" **فثمة في الدزاين نحو من عدم الكلية، نهايتها المستمرة تجد عند الموت."**[1] فهذا الأخير هو نهاية الدزاين وكل مطامحه في الوصول إلى الكمال، نهاية لا يمكن توقعها ساعة حدوثها أبدا، ونهاية يستحيل الهروب منها أبدا، يعيشها الشخص بمفرده دون أن يتمكن احد من مشاركته فيها، فالموت واقعة شخصية تزيد من شعور الإنسان بفرديته.

وبالنسبة إلى هيدجر الموت هو إمكانية من إمكانيات الدزاين، **"إنما الموت إمكانية كينونة، على الدزاين ذاته أن يضطلع بها في كل مرة أن موته هو إمكانية كونه يمكن ألا-يكون-هناك-مرة-أخرى."**[2] أي أن الموت هو الإمكانية الأخيرة للدزاين، عليه أن يتوقعها والتي تدل على انه لم يعد موجودا في العالم.

ولعل عدم قدرة الدزاين على تفادي الموت والحيلولة دون وقوعه، هو ما دفع هيدجر إلى اعتباره إمكانية يحققها الوجود الإنساني، في سعي منه إلى تخفيف

[1] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص439.
[2] نفسه، ص451.

حدة الشعور بالفناء والزوال، خاصة في ظل عدم إيمانه بالحياة الأخرى كونه ملحدا.

والموت هو حد لحريتنا في الاختيار، فنحن نستطيع متى نشاء أن نختار ولا نختار بكل حرية، إلا شيئا واحدا هو الموت، الذي ينهي وجود الدزاين دون قدرته على رفضه.

بل تصبح الحرية هنا مفهوما آخر، مفاده التحرك باتجاه الموت كما وصفها هيدجر فما هو حر هو ما يمكن أن يموت.[1] أي أن حريتنا تكمن في تقبل مصيرنا وباعتبارنا الكائن الوحيد القادر على الاختيار الحر، فهذا يعني أن حريتنا هي في اختيار موتنا.

وعندما يدرك الدزاين انه ميت لا محالة، وانه عاجز عن تفادي موته، وانه لن يحقق إمكانياته جميعا، وبالتالي لن يبلغ الكمال، عندها يدب في أعماقه شعور بالقلق، **"والقلق من الموت هو ما يشعرني بالفردية إلى الحد الأعلى من الشعور ومن هنا هذا القلق أعلى ما يكشف عن الوجود الذاتي الحق."**[2] فحين اقلق من الموت معناه أنني اقلق على ذاتي أنا، لان الموت واقعة شخصية، وبالتالي يزداد شعوري بفرديتين و المس كل معاني الوجود الذاتي، **" فان نقلق هو أمر يفتح العالم من حيث هو عالم فتحا أصليا وبلا واسطة."**[3] وانفتاح العالم هو إدراك الدزاين لنفسه في الوجود الأصيل، والذي لا يمكن حدوثه إلا بالقلق من الموت الذي يحدث مباشرة دون أن يتوسطه شيء أثناء وقوعه، لأنها لإمكانية العليا للوجود الإنساني.

---

[1]-جيمس بكارس: الموت والوجود، تر : بدر الديب، المجلس الأول للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 1998 ص550.

[2] عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص99.

[3] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص355 .

ثانيا/ المنهج الفينومينولوجي

من خصائص العلم أن يكون له موضوع ومنهج، وهذا تماما ما ينطبق على الانطولوجيا، باعتبارها علم الوجود، فان كان موضوع هذا العلم هو الوجود الإنساني،Dasein فان منهجه هو الفينومينولوجيا، **" بالسؤال الهادي عن معنى الكينونة يقف البحث على المسالة الأساسية للفلسفة بعامة وان نمط معالجة هذه المسالة هو النمط الفينومينوجي."**[1] هنا يعتبر هيدجر أن سؤاله السابق عن معنى الكينونة (الوجود) هو السؤال الأساسي الذي يجب أن تبحث فيه الفلسفة، بل إنها إن بحثت في هذا الموضوع تكون قد تناولت أهم المسائل التي تستحق المعالجة والطريقة المناسبة لذلك هي المنهج الفينومينولوجي، وبالتالي يصبح تحديد معنى الوجود قائما على الفينومينولوجيا.

وباعتبار هيدجر أن الفينومينولوجيا هي المنهج المناسب لانطلوجيته يكون قد أوضح مدى تأثره بأستاذه **ايدموند هوسرل(1938/1859)** إلا أن الاختلاف بينهما واضح كل الوضوح. فهوسرل لم يرى في كتاب الوجود والزمان إلى هيدجر كتابا جديرا بان يكون له استحقاق فينومينولوجي فعلي.[2] فكما هو معلوم أن هوسرل يضع الوجود بين قوسين فيقول، **"يجب أن يوضع وجود العالم موضع التعليق."**[3] أي انه يلغي الموضوع الأساسي الذي بحثه هيدجر، وبالتالي ما رفضه الأستاذ هو مقبول عند تلميذه، وعندما علق هوسرل الوجود فقد وضعه بين قوسين ليعود إلى دراسته فيما بعد عند انتهائه من وصف الأشياء الظاهرة التي لا تحتاج

[1] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص87.
[2] فتحي أنقزوا: هوسرل ومعاصروه من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2006، ص69.
[3] أدموند هوسرل: تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، تر: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، لبنان دط، 1958، ص45.

إلى برهان، لكن هيدجر فعل العكس إذ بدا من الوجود و اخذ يتدرج لمعرفة خفايا الأشياء الكامنة فيه وكونه يسعى لإدراك الوجود الإنساني ومختلف تعييناته فلابد أن يتبع هذا المنهج " **فالفينومينولوجيا تعني إذن البيان عما ينكشف من ذات نفسه.**"[1] أي تفسير الوجود العيني (الدزاين) كما يظهر لنفسه ويراها ليزيل عنها كل الغموض وقد رأينا ذلك عندما درسنا تجليات الدزاين في العالم.

وهكذا فإن مفهوم الوجود عند هيدجر يتحدد بالكائن الإنساني خلال سعيه للخروج من الوجود الزائف وارتقاءه للوجود الأصيل، وهو وجود قلق يتربص به الموت ليكون هذا الأخير هو آخر إمكانياته.

[1] مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص98.

المبحث الثالث/ الوجود في فلسفة جان بول سارتر

لم تشهد الوجودية منذ وجودها في أوروبا انتشارا منقطع النظير بقدر ما شهدته مع الكاتب والفيلسوف **جون بول سارتر** ، فهو صاحب الفضل في ذيوع هذا النوع من التفلسف بدءا من مسقط رأسه فرنسا ووصولا إلى كل بقاع العالم وذلك بسبب اعتماده في نشر أفكاره الوجودية على أسلوب الرواية والتي من أشهرها رواية الغثيان[**] .

إضافة إلى ذلك الأحداث الكبيرة التي كانت تعيشها أوربا خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية التي خرج منها الفرد الأوربي منهك القوى ، وكائنا فاقدا لكل معنى الحياة ، يائسا وقلقا على مصيره وبعبارة أخرى أصبح كائنا معدم الوجود.

فلا ريب إذن أن يتعلق هذا الكائن المنهك بفلسفة تمده بقبس من الأمل وتعالج مآسيه بكل إنسانية ، فكانت هذه الفلسفة هي الوجودية أو كما جاء بها جون بول سارتر في كتابه " الوجودية مذهب إنساني" ، وكتابه الأكثر شهرة "الوجود والعدم". ومن أبرز القضايا التي اهتم بها سارتر إن لم نقل أنها كل فلسفته والتي أظهرت مدى انعكاس البيئة القاسية عليه وهي الحرية .

أولا/ الحرية

إن أهم ما ناضل لأجله سارتر طيلة حياته هو موضوع الحرية لان كل ما حول أن يكتبه ويفعله خلال حياته، إنما كان هو توكيده على أهمية الحرية، ولعل دخوله السجن قد أشعره بمدى أهمية أن يكون الإنسان حرا ، فكرس حياته دفاعا

[**]-وهي رواية نشرها سارتر عام 1938 ، وقعت أحداثها في أواخر عشرينيات وأوائل ثلاثينيات القرن الماضي (1920-1930) في منطقة فرنسية على ساحل البحر ، وأبرز شخصية فيها هو أنطوان أوكنتان الذي كان يشعر بالغثيان من كل ما هو موجود وأنه لا سبب لوجوده ..(أنظر/ فليب تودى و هوارد ريد : أقدم لك سارتر تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2004، ص20.

عن الحرية فلا عجب إذن أن نجده يرفض المبدأ الديكارتي القائل أن الماهية أسبق من الوجود لأنه إذا سلمنا بهذا المبدأ فمعناه أن حياة الإنسان وصفاته قد تحددت من قبل وجوده، وبالتالي فهو مجبور لا حر وهو مشروع منجز قبل أن يوجد في العالم. ومن شدة حماسته للحرية فإنه رأى في الحب على أنه تعبير جسدي بسيط،[1] لكنه خطر حقيقي عل الحرية ففضل الحرية على الحب.

و بالنسبة لسارتر فإن هذا المبدأ الديكارتي، ينطبق على الأشياء المادية مثل صانع السكاكين الذي يحدد شكل وحجم السكين قبل أن يصنعه أي أنه يحدد ماهيته قبل وجوده ، أما الإنسان فقد وجد أولا وهو يصنع ماهيته بعد أن يوجد بكل حرية، أي أن مبدأه هو الوجود يبق الماهية، فلو صدق وأن أخذنا بالمبدأ السابق فإن ذلك معناه أن الإنسان مجبر على أن يكون ما سبق وأن تحدد عليه وعندها ، تعدم حريته ويعدم عنده كل رغبة في الاختيار أو في الإبداع ، إذن " **فالإنسان يوجد أولا ثم يتعرف على نفسه ويحتك بالعالم الخارجي فتكون له صفات ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده**"[2] وهكذا فالوجود الإنساني هو الكائن الوحيد الذي تواجد قبل أن تتحدد صفاته وما وجوده هذا إلا تمثله كجسد ثم عن طريق تعايشه واحتكاكه بالآخرين يعرف نفسه ويختار ما سيكون عليه فتتحدد صفاته وبالتالي تعرف ماهيته.

[1] طالبي مبروكة: مسالة الهوية عند جون بول سارتر، إشراف سنوسي فضيلة، قسم العلوم الاجتماعية تخصص فلسفة عامة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة د/مولاي الطاهر، سعيدة، 2016/2015 ص68.

[2] جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفصي، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964 ص14.

وهذا النوع من الوجود أطلق عليه سارتر تسمية الوجود لذاته وهو مرادف للآنيةDasein في فلسفة هيدجر[1] ، وهو الإنسان الذي يسعى دائما لتحقيق إمكانياته في هذا الوجود طلبا للكمال .

أما النوع الآخر للوجود عند سارتر فهو الوجود في ذاته وهو يمثل وجود الأشياء والعالم وهو وجود ممتلئ لا فراغ فيه، وآخر الأنواع هو الوجود لذاته اتجاه الآخرين[2] ، وهنا يكون الآخر شرطا لإثبات وجودي وليس هذا فقط بل هو أيضا شرط لكي أعرف ذاتي فأحيانا يعرف الآخرون عنا ما لا نعرفه نحن عن أنفسنا وكأنه أنا أشارك وأتعامل مع غيري إذن أنا حقا موجود.

و يمكن لنظرة الآخر أن تقلب موازين وجود الذات وتحولها من مركزيتها إلى مجرد شيء لا يفرق عن الأشياء.[3] فالتبادل القائم بين الذات والآخر يحيل كل واحد منهما إلى موضوع فبعد أن كان الشخص يفرض إمكانياته أصبح هناك من ينافسه فيها.

والنظرة مثلا يمكن أن تثير فينا الشعور بالخجل و هو عاطفة تكشف لنا عن هذا التركيب الوجودي الجديد الذي هو الآخر ، فبمجرد أن ينظر إلى الغير عندما يصدر مني فعل مبتذل تبدأ ملامح خجلي تظهر كاحمرار الوجه في حين أنه لو لم ينظر إلي هذا الغير لكان فعلي السابق شيئا عاديا وأتجاوزه ببساطة" **فالخجل بطبعه تعرف من جديد ، فإني أتعرف مثلما الغير يراني.**"[4] فالآخر وسيلة أتعرف من خلالها على مقومات وصفات وجودي التي كانت مجهولة عندي قبل مثولي

[1] فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص10.
[2] سهام محروق: مفهوم الوجود عند عبد الرحمن بدوي،إشراف الحاج بازا، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معمد بوضياف-المسيلة- 2019/2018، ص30.
[3] سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1، 1973، ص130.
[4] جون بول سارتر: الوجود والعدم، تر:عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1966، ص380.

أمامه فيجعلني أرى ذاتي بشكل مستجد أو يصحح فيا فكرة أو فعلا إعتقدته صوابا من قبل.

لكن يجب علينا أن لا ننسى أن هذا الآخر هو أيضا موجود بخجل مني كما أخجل أنا منه فيكون تارة موضوعا أمامي وتارة أخرى أكون موضوعا أمامه ــ يتعرف على وجوده من خلالي كما أتعرف على وجودي من خلاله كلما نظرت إليه أو نظر إلي ، فالخجل إذن تعرف وهو خجل من نفسي أمام الغير[1] ، وخجل الغير من نفسي كلما نظر إلي أيضا ، إذن هناك تبادل بيني وبين غيري في هذا الوجود

ثانيا / الحرية والقلق

يرى سارتر أن الحرية ليست في الاختيار بالمعنى البسيط ويضرب مثالا على ذلك كاختيارنا بين حلوى " الميل في " أو "الشكولاطة" بل الاختيار المقصود والعميق هو ذلك الذي يكون في حالة القلق، فكثيرا ما تقلق أثناء اتخاذنا لبعض القرارات المهمة سيما إن كان غيرنا طرفا مباشرا أو غير مباشر في قرارنا أو متحملا لتبعاته ومن شدة القلق قد نصل حد العزلة وعدم الاستقرار وهنا " **يجد الإنسان نفسه مرغما على اختيار ذاته وأن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه**"[2] فيتحول هذا القلق إلى نوع من الإيجابية يعود فيها الفرد إلى أعماق نفسه فيكشف وجوده ويتحمل نتائج أفعاله ، ومسؤوليته عنها ، لأن حيطته وحرصه على الآخرين دفعه لذلك ، خاصة إذا كان القرار يخص موضوعا حاسما كالحرية، فعندما نسعى خلف الحرية نكتشف أنها مرهونة تماما بحرية الآخرين وأن حريتهم مرهونة هي الأخرى بحريتنا أيضا[3] ، أي أن اختياري لحريتي لا

[1] فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، ص19.
[2] جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص35.
[3] نفسه، ص58.

يكون على حساب حرية الآخرين والعكس صحيح أيضا ، وهذه هي الإنسانية التي سعت لتكريسها وجودية ساتر .

لكن ألا يعد ارتباط حريتي بحرية الآخرين نوعا من التقييد الخانق –إن صح التعبير– وألا يعد استصعابا لفعل الاختيار، ومعيقا من معيقات الإبداع ، فإذا وضعت نصب عيني الآخر دائما في كل اختيار أو فعل أريد القيام به وراعيت مدى انسجام اختياري مع متطلباته ، فكيف لي أن أمارس ما أراه ملائما ومنسجما معي وبالتالي يصبح هذا الارتباط أمرا سلبيا يفضي إلى صراع دائم بين الذات والآخر فيتحول إلى جحيم وعندها " **تصبح حرية الآخر عدما بواسطتها يستطيع أن يتعالى على إمكانياتي بإمكانياته الخاصة**"[1]. فبالرغم من المكانة المركزية التي يحتلها الآخر في وجودي بفضل علاقة التبادل، إلا أنه يظل معيقا له في العديد من النواحي ، فتتحول تلك العلاقة التبادلية إلى علاقة تنافسية لفرض الإمكانات.

وهكذا إذن فإن مفهوم الوجود عند سارتر، هو وجود حر، بل هو الحرية ذاتها، هذه الحرية التي تزداد عمقا وتأثيرا على وجود.

ونخلص مما سبق ذكره في هذا الفصل، إلى أن هناك سمات مشتركة بين مفاهيم الوجود عند الفلاسفة سورين كيركجارد، ومارتن هيدجر، وجان بول سارتر يمكن صياغتها كالتالي:

اهتمام جميع الفلاسفة يدور حول موضوع الوجود الإنساني، ومهما اختلفت التسميات التي أطلقوها عليه إلا أنهم يهدفون جميعا إلى معالجة المشكلات التي يعيشها هذا الوجود.

إقرارهم بالذاتية على حساب الموضوعية وذلك بسبب رفضهم للعقلانيات والتجريد الذي طغى على كل مجالات الإنسان.

[1] جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ص58.

لغة الفلاسفة الثلاث تشع بالعاطفة، فهم لم يخاطبوا الجانب العقلي في الإنسان بالقدر الذي حاولوا فيه ملامسة عواطفه، فأحيوا ذلك الجانب الذي كاد ينطفئ بفعل مظاهر التقدم العلمي.

وكما أن هناك نقاط مشتركة تجمعهم فهناك أيضا نقاط مختلفة تفرقهم هي كما يلي:

الوجود عند كيركجارد يقتضيه الإيمان، فقد كان القلق عنده مثلا قلقا دينيا لذلك فمفهوم الوجود عنده يرمي بدرجة كبيرة، إلى خلاص الذات من واقعها المرير في حين أن قلق سارتر يكون أثناء فعل الاختيار، وأما هيدجر فإن القلق عنده هو قلق من الموت. لذلك جعله أعلى الإمكانيات التي قد يصلها الدزاين. فمفهوم الوجود عندهما كان يأخذ طابعا علميا أكثر.

كل من سارتر وهيدجر أرادا تأسيس علم للوجود، أو كما يعرف بالأنطولوجيا أي أن الهدف من انشغالهما بالوجود الإنساني هو الوصول إلى معنى الوجود ككل في حين أن كيركجارد لم يسع لذلك بل كان يبحث حقيقة نفسه فقط، فكان مفهوم الوجود عنده يحوي نفس السبب والغاية.

وعموما فإن هذه الفلسفات لا تخلو من النقد فهي تعبر عن مقدار التشاؤم في هذا العالم، إضافة إلى كونها قد كرست لمظاهر التطرف عند ما عزلت الذات الإنسانية عن الحياة الاجتماعية، إلا أنها قد لعبت دورا حاسما في إبراز أهمية الوجود الإنساني.

الفصل الثاني

مشكلات الوجود الانساني عند نيكولا برديائيف

تمهيد

منذ القدم، والإنسان يصارع العديد من القضايا، واضعا إياها في قالب من المشكلات، منها ما استطاع تجاوزه، ومنها من لم يستطع ذلك، بل بقيت تتجدد باستمرار مع خصوصية كل عصر من العصور، تماما مثل مشكلات الوجود الإنساني، التي حاولنا الوقوف عندها في هذا الفصل ولكن بصبغة معاصرة ومن منظور من عاصرها، اعني فيلسوف الوجودية الروسية **نيكولا برديائيف،** فما هي ابرز المشكلات الإنسانية التي عالجها برديائيف في مفهومه للوجود؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية أطرنا المباحث التالية:

- المبحث الأول/ مشكلة الزمان
- المبحث الثاني/ مشكلة القلق
- المبحث الثالث/ مشكلة العزلة

المبحث الأول/ مشكلة الزمان

يعتبر موضوع الزمان، من بين القضايا الأساسية، التي أخذت حيزا كبيرا في أعمال العديد من الفلاسفة خاصة الوجوديين، نظرا للأهمية التي يكتسبها هذا الموضوع، فكل بحث مهما كان لابد أن يتحدد في إطار زماني معين.

وقد كان نيكولا برديائيف من بين الذين اهتموا بالبحث في الزمان، فهو ينتمي إلى التيار الوجودي، حتى أن معرفته به كانت سابقة عن معرفة فكر كيركجارد فيقول " **وقد كنت وجوديا حتى قبل أن اعرف كتابات كيركجارد.**"[1] وبهذا نستطيع القول أن الفكر الوجودي عند برديائيف فكر أصيل، ذلك أن معرفته بالمسائل الوجودية كانت سابقة عن معرفته بكيركجارد الذي يعتبر أب الوجودية، ويعلل برديائيف ذلك، إلى كون المواضيع الأساسية، التي شغلت الفلاسفة الوجوديين قد كانت مفهومة عند البعض منذ العصر اليوناني، فاليونانيون قد بحثوا في وجود الإنسان وتطرقوا إلى المواضيع التي تتصل به، ومنها مشكلة الزمان.

وقد تم التوصل من خلال دراسة أفكار الذين اشتغلوا بالزمان، إلى أن هناك نوعان له، زمان عقلاني، وزمان لا عقلاني، وبالتالي جل المفكرين المعنيين بمشكلة الزمان لا يخرجون عن هذين المفهومين ومن بينهم برديائيف، وفيما يلي عرض لذلك.

أولا/ الزمان العقلاني

الزمان العقلاني، في مفهومه البسيط هو الزمان الموضوعي المرتبط بالعالم الخارجي البعيد عن الذات وانفعالاتها، وهو زمان قابل للقياس ومنه كان الزمان الرياضي والزمان الفيزيائي.

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، تر: فؤاد كامل، مر:علي ادهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية مصر، دط، 1984، ص110.

1/ الزمان في فلسفة أرسطو(385ق.م/323ق.م)

يعتبر أرسطو ممثلا بارزا لهذا الزمان في الحقبة اليونانية، أين اهتم بالزمان من حيث ارتباطه بالحركة، فنحن البشر لا يمكن أن نلمس تأثير الزمان فينا، إلا بالتغير الذي نلاحظه علينا، مثل كبر السن الذي يدل على مرور زمن معين ، وكأن الزمان في حركة قوامها التغير الخاص بالأشياء، لكن بالرغم من ذلك فالزمان ليس هو الحركة نفسها ، فصحيح أنه متصل بها لكنه متميز عنها، فعند دراسة حركة جسم معين يتحرك بسرعة معينة في مكان معين، يجب تحديد البداية والنهاية لهذه الحركة، وما بينهمـــــــا هو مقدار الحركة في الزمان، "**وقد ظهر إذن، أن الزمان هو بعد الحركة من قبل المتقدم و المتأخر، وأنه متصل لأن الحركة متصلة** "[1] والمتقدم هو الماضي والمتأخر هو المستقبل وما بينهما هو الحاضر، وإذا كان الزمان متصل بالحركة وهو مقدارها فيما بين القبل والبعد ، والقبل يمثل الماضي، والبعد يمثل المستقبل، فإن الزمان الحقيقي عند أرسطو؛ هو فيما بينهما، وهو الحاضر.

ولعل السبب في قول أرسطو بالحاضر هو كونه الزمن القابل للامتثال والحضور، عكس الماضي والمستقبل غير الكائنين،" **فطبيعة الزمان غريبة، لأن وجوده غامض، بل هو أقرب إلى اللاوجود.**"[2] وغموض الزمان يكمن في أجزاءه التي يتكون منها فالماضي اندثر وزال، والمستقبل يدخل في علم الغيب، إذن بقي الحاضر حسب أرسطو هو الزمن المعلوم .

ونواصل سلسلة استنتاجاتنا لطبيعة الزمان عند أرسطو من خلال قوله السابق بأنه بعد الحركة ومتصل بها، توصلنا سابقا إلى أن الزمان عند أرسطو هو الحاضر

[1] أرسطو: الفيزياء السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط 1998، ص138.

[2] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، مصر، د ط، 1998، ص291 .

كونه الثابت الوحيد، وهذا ما نجده عند اليونانيين جميعا. لأن فكرة الزمان عند الفلاسفة اليونان، مرتبطة كل الارتباط بفكرتهم في الوجود، فالوجود عندهم في الثبات أكثر منه في التغير، وبالتالي كان الزمان عندهم شيئا ثابتا لا يتغير، ولا سيلان فيه.[1]وهكذا يصبح زمن الحاضر هو الزمن المطلق والمنفصل عن باقي الأزمنة الماضية والمستقبلية.

ومن ثم يتساءل أرسطو عن علاقة الزمان بالنفس قائلا **:" ومما يستحق أن نبحث فيه هو علاقة الزمان بالنفس ، ويظل الإشكال قائما، وهو هل يكون الزمان موجودا أو غير موجود إذا لم توجد النفس**"[2] ، فإذا كانت الإجابة نعم لا وجود للزمان من دون نفس، فإن هذا يفضي بنا إلى الذاتية، وبالتالي يصبح انتماء أرسطو إلى الزمان العقلاني ضربا من الخطأ ، لأن هذا الزمان يرفض كل ما هو ذاتي ويقدس كل ما هو موضوعي خارج عن الذات، لكن أرسطو يجيب عن هذا الإشكال بإجابة غير واضحة، معناها أن الزمان يمكن أن يوجد دون النفس. لأنه لم يكن على حال من الذاتية تسمح له بالقول بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس[3].وهو بهذا يخالف برديائيف، لأنه بالنسبة إلى هذا الأخير، كون الزمان مرتبط بالحركة، والحركة تعني مختلف نشاطات الإنسان خلال سعيه الدائم للظهور والتجلي في زمانه، فان الزمان إذن هو ذو بعد ذاتي.

[1] عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص84.
[2] أرسطو: الفيزياء السماع الطبيعي، ص147-148.
[3] عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص67.

2/ الزمان في الفيزياء

ومع التطورات المختلفة للحياة عبر الأزمنة والعصور، أصبح الزمان أكثر عقلنة ومادية وموضوعية ، خاصة مع التقدم العلمي الكبير، وبالتحديد في الفيزياء فأصبحنا أمام زمن عقلاني فيزيائي، " **إن الزمان الفيزيائي، هو الزمان الطبيعي العقلاني في صورتـــــــه العلمية، أي أشد صورة يمتلكها العقل الإنساني دقة وإحكاما.**"[1] وأشهر ممثلي هذا الزمن هما **إسحاق نيوتن** (1727/1642) **وألبرت أينشتاين** (1955/1879). الأول هو أبرز ممثلي الفيزياء الكلاسيكية، والثاني هو ممثل الفيزياء المعاصرة، التي كانت بمثابة ثورة على سابقتها في العديد من المسائل منها مسألة الزمان ، أما نيوتن فقد تصور الزمان على انه مطلق؛ يبقى قائما حتى وإن زال كل شيء في العالم ، " **فالزمن المطلق الصحيح الذي ليس له علاقة بأي شيء خارجي، والذي يجري بانتظام تام، يسمى الديمومة ، وحسب تصريح نيوتن نفسه هو زمان رياضي أي كائن عقلاني.** "[2] إذن الزمان المطلق هو عالم المفاهيم الرياضية التي لا تفنى بفناء المادة ، في حين أن الزمن مع أينشتاين، أصبح نسبيا متعلق بالأشياء الخارجية وبحركة الأجسام وسكونها ، وليس زمنا ثابتا كما عند نيوتن يقول أينشتاين: " **وقبل ظهور نظرية النسبية، كانت الفيزياء تسلم تسليما أعمى بأن الزمن أمر مطلق، أي أنه مستقل عن حالة الحركة أو السكون التي عليها مجموعة الأشياء، ولقد رأينا الآن أن هذا الزعم لا يتفق مع تصور الآنية الطبيعي جدا.** "[3] بمعنى أن الأمر قد اختلف في العصور المعاصرة إذ أصبح الزمان مفهوما

---

[1] يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط، 1999 ص123.

[2] عبد القادر بشته: الايستيمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتينية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1995 ص107.

[3] ألبرت أينشتاين: كيف أرى العالم، تر: عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب ط2، 2012، ص74.

متعلقا بالمكان أكثر من ذي قبل ، ويختلف حسب موقع الجسم، ولا يبقى هو نفسه كما قال نيوتن .

ونحن هنا، لسنا بصدد دراسة الفروقات القائمة بين الفيزياء الكلاسيكية النيوتينية، وبين الفيزياء المعاصرة مع أينشتاين* ، بل ما يهم هو طبيعة الزمان في تلك الفترتين سواء أكان نسبيا أو مطلقا ، فهو زمان عقلاني في أقوى معنى للعقلنة

لكن بالنسبة لبرديائيف، "**الفلسفة الوجودية تواجه الزمان بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية، فهي تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الإنساني، وهي لا تهتم لمثل تلك التصورات، كاللامتناهي بالقوة والفعل.**" [1] أي أن الوجودية تنظر إلى الإنسان، إلى واقعه الذاتي، عكس الفلسفات الرياضية والطبيعية، فالفيزياء مثلا تهتم بالمفاهيم المجردة وتدرسها في الفضاء الزماني مثل مفهوم القوة، الثقل، السرعة وغيرها، وهي بهذا التجريد قد تعالت عن التجربة الحقيقية للذات الإنسانية.

ثانيا/ الزمان اللاعقلاني

هو مقابل للزمان العقلاني ونقيضه، فهو مرتبط بالعالم الداخلي للإنسان أي متعلق بذاته وغير قابل للقياس، ويمثل الزمان الوجودي، نوعا خاصا ومتميزا للزمان اللاعقلاني، وهو ما قال به فلاسفة الوجود الذين اهتموا بالإنسان وأحواله، ومن بينهم برديائيف ،ويمكن أن نلمس هذا النوع من الزمان، انطلاقا من العصور الوسطية.

---

* كما طورت النظرية النسبية العامة الآراء حول المكان والزمان، فاكتشاف حقيقة أن كتلة الأجسام تقرر البنية الهندسية للزمان والمكان، قد أشار إلى وجود رابطة عضوية عميقة بين المكان والزمان (انظر:جريبانوف وآخرون: أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، تر: ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1990، ص34.

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، تر:فؤاد كامل عبد العزيز، مر:علي ادهم، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، مصر، دط، 1960، ص161.

1/ الأديان السماوية

وهي اليهودية، المسيحية والإسلام، والتي جاءت جميعا بأفكار مناقضة لأرسطو. فقد ألغت الحاضر لحساب الماضي والمستقبل فالزمان قد بدأ منذ بدء الإنسانية مع آدم ونهايته ستكون يوم البعث، إذن للتاريخ بداية ونهاية بفعل الله.[1] والتاريخ بهذا ليس مستمرا في شكل حلقة دائرية، تعاد فيها الأحداث وتتكرر كما اليونان، بل هو امتداد له نهاية في زمن علمه عند الله كما تؤمن به هذه الديانات

وهكذا تخلى الزمان عن فكرة الانفصال السابقة، " **وأصبح ذلك التغير المتصل الذي يجعل الحاضر ماضيا** "[2] ، ويتطلع إلى المستقبل الذي حضي باهتمام الفلسفات الدينية، كونه يتعلق بالأبدية والآخرة، وبتعبير أدق يتعلق بالمصير الإنساني الذي اهتم به الكثير من المفكرين أمثال كيركجارد .

كما أثرت المسيحية من ناحية أخرى، بتعمقها في الحياة الباطنية وانصرافها عن الموضوعات الخارجية إلى الذات الروحية الداخلية [3]. فأحيل كل شيء إلى الذات، بما في ذلك الزمان والوجود، وأصبح ينظر إليهما نظرة ذاتية غابت معها تلك الموضوعية المادية التي كانت سابقة.

وقد أكد برديائيف "**أن مشكلة الزمان، قد كانت جزءا أساسيا في الدين، و خاصة المسيحية، وأسرار التكهن، والغفران، والموت، والبعث، والغاية النهائية والرؤية، هي أساس مشكلات تتبع عن الزمان.**"[4] فدائما ما يقع الإنسان في حيرة من فكرة الموت، متى يموت؟ وأي ساعة هي ساعة البعث؟ وماذا عن مصيره؟ كل هذه المسائل دليل على ارتباط الزمان بالحالات الداخلية للذات.

---

[1] عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص94.
[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي،(مادة الزمان)، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ص637.
[3] عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص96.
[4] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص168.

2 / الزمان في فلسفة القديس أوغسطين(354م/430م)

يمثل القديس أوغسطين، أحد أبرز المنشغلين بالزمان، والزمان عنده حسب برديائيف ينحل إلى الماضي، الحاضر، والمستقبل[1]، وقد رد أوغسطين أجزاء الزمان الثلاث هذه إلى مفاهيم نفسية داخلية هي: الذاكرة ، النظر ، الترقب ، يقول: "**حاضر الماضي الذاكرة ، وحاضر الحاضر النظر ، وحاضر المستقبل الترقب.**"[2] إذن الزمان لا يخرج عن النفس أبدا، بل هو قابع فيها، تستشعره من خلال حالاتها الثلاثة تستشعر الماضي من خلال الذاكرة، التي تعود بها إلى أزمنة مضت، مستحضرة الماضي ، وهي تستشعر المستقبل بأن تتوقع أحداثا قد تحصل، وتترقب وقوعها وهي أيضا تستشعر الحاضر من خلال فعل النظر أو التركيز، ووعيها لما يحصل حولها، حتى أن ممارسة الذات لفعل التذكر والنظر والترقب يتم في زمن الحاضر لذلك " **قولهم الأزمنة ثلاثة الماضي ، الحاضر والمستقبل ، قولة ليست مضبوطة بل قد يكون من الأنسب أن نقول : الأزمنة ثلاثة حاضر هو حاضر الماضي وحاضر هو حاضر الحاضر ، وحاضر هو حاضر المستقبل.**"[3] ، بمعنى أنه إذا كان الماضي والمستقبل غائبان، فإن معرفتهما تتم باستحضارهما في زمن الحاضر، لذلك يصبح الماضي ماضيا حاضرا، والمستقبل مستقبلا حاضرا، وذلك عن طريق الذاكرة والتوقع، لأنه من المستحيل أن نعود إلى الماضي أو أن نتخطى الحاضر لنقف في المستقبل، بل نقوم بفعل استحضارهما في نفوسنا فقط، دون أن ننكر وجودهما طبعا لأن الزمان في نظر أوغسطين عبارة عن امتداد تتواصل فيه أجزاء الزمان الحاضر في الذات .

---

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص165.

[2] أوغستينيوس: اعترافات، تر: إبراهيم الغربي، مر: محمد الشاوش، دار التنوير، تونس، لبنان، مصر، ط2 2015، ص233.

[3] اوغستنيوس: اعترافات، ص233.

3/ الزمان في فلسفة ايمانويل كانط (1804/1724)

أخذ الزمان مع كانط بعدا ذاتيا عندما اعتبر أنه مفطور (كذلك المكان) في صلب العقل الإنساني ، وبما أنه فطري في الإنسان إذن فمكمنه هو العقل، وبالتالي هو فكرة مجردة، " **وليس سوى صورة الحس الباطن، أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنية ، ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعينا للظاهرات الخارجية فهو لا ينتمي لا إلى هيئة ولا إلى موقع ، بل يعين على العكس التصورات بحالتنا الباطنة.**"[1] بمعنى أن الزمان لا يمكن أن يكون في الموضوعات الخارجة عن الذات لأنه ليس له تمثل في شكل معين، وليس له إطار مكاني محدد بل، هو مرتبط بالإحساسات الداخلية للإنسان، التي ينطلق منها لمعاينة الموضوعات الخارجية عنها

وهذا ما أكده برديائيف حيث قال، "**والحقيقة أن الزمان ينتسب إلى المستوى الداخلي للوجود، والفكر الموضوعي ما هو إلا التعبير الخارجي عن الأحداث الداخلية.**"[2] أي أن الزمان في أصله كامن في جوهر الإنسان، والذين يعتبرونه خاصية خارجية، هو بسبب الفكر الموضوعي الذي يحيله إحالة خارجية.

إذن كانط رأى أن الزمان مكمنه الذات، ومنشأه فيها، وهي من تعطيه تلك الصبغة الموضوعية، أثناء معالجتها للظواهر الخارجية ودراستها، وهنا تتجلى بوضوح فلسفة كانط التوفيقية بين ما هو عقلي وحسي، فالزمان في أوليته ذو طابع ذاتي وفي نهايته ذو طابع موضوعي يختص بعالم الأشياء.

4/ الزمان في فلسفة هنري برغسون(1941/1859)

أولى برغسون هو الآخر اهتماما بمسألة مهما بالزمان، ولعل الجديد الذي أضافه هو مصطلح الديمومة، وتأكيده الكبير على الوجود الذاتي، يقول **:" ليس ثمة**

[1] ايمانويل كانط: نقد الفعل المحض، تر و تح: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، د ت، ص66.
[2] نيكولا برديائيف:العزلة والمجتمع، ص173- 174.

ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيدا إلى أكبر حد، والذي نعرفه على أكمل وجه، ذلك لأنه من الممكن أن تحكم على جميع معاني الأشياء الأخرى التي نكونها لأنفسنا، بأنها معان خارجية وسطحية ، في حين أننا ندرك أنفسنا إدراكا داخليا وعميقا"[1]. يؤكد برغسون داحضا كل مجال للشك، أن الوجود الحقيقي والمثبت فعليا هو الوجود الذاتي، لأن معرفة ذواتنا وأنفسنا هي أيقن معرفة يمكن الوصول إليها مهما تغيرت أحوالنا. وهذا التغير دائم ومتواصل، فإذا توقفت حالاتنا النفسية عن التغير لتوقف زمانها عن الجريان."[2] و في هذا تأكيد على أن الزمان في تطور مستمر وليس ثابت.

وفي هذه النقطة أعاب برديائيف على برغسون، مغالاته في الاستمرار والديمومة على حساب فكرة الثبات، فيقول، "**بيد أن برغسون (...) لم يهتم اهتماما كافيا بهذه الثنائية، التي تقوم على استحالة قبول الناحية الاستاتيكية (الثابتة) أو الديناميكية (الحركية) وحدها من الطبيعة الإنسانية، ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكي، معناه إنكار عملية التجدد الأبدي، وقبول الجانب الديناميكي معناه إنكار الأسس الأبدية للطبيعة الإنسانية، وهكذا نجد أن الثنائية قائمة في تركيب الشخصية، إذا عرفنا بأنها اتحاد الثابت والمتغير.**"[3] ذلك يعني انه لابد من الجمع بين الجانب الثابت والحركي وذلك بحكم الطبيعة البشرية، فالقول بمبدأ الثبات معناه إنكار للتغير وحد للتطور، والقول بالحركة دائما يعني أن الإنسان لن يبلغ الأبدية أبدا وبالتالي لابد من الجمع بينهما، لان الشخصية تقتضي الجمع بينهما، فالثبات في الجوهر، والتغير عرضي، وسير نحو الرقي، سنرى هذا في الفصل الأخير.

---

[1] هنري برغسون: التطور الخالق، تر: محمد محمود قاسم، مر: نجيب بلدي، تق: رمضان بسطا وسيدي محمد المركز القومي للترجمة، دط، 2015، ص12.

[2] نفسه، ص12.

[3] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع ، ص164.

نجد برغسون مرة أخرى يؤكد على ديمومة الزمان وامتداده، بأن أفصح أنه **"ليس هناك نسيج أكثر مقاومة أو جوهرية من الزمن ، ذلك لأن ديمومتها ليست لحظة تصل مكان لحظة أخرى؛ وإلا لما كان هناك سوى الحاضر ولما كان هناك امتداد للماضي في الحاضر، ولا تطور ولا ديمومة محددة بالذات."**[1] أي أن برغسون يرفض الفكرة السابقة عند اليونان، من أن الحاضر هو الزمان الأصلي للوجود، لأن في ذلك إلغاء لزمن الماضي وامتداده إلى الحاضر، الذي سيصبح هو الآخر ماضيا، إذن الديمومة ليست مجرد لحظات متعاقبة في الحاضر بل " **إن الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل ويتضخم كلما تقدم**"[2] بمعنى أن الديمومة تعني الاستمرار في سيل جارف من التطور محيلة الحاضر إلى الماضي الممتد إلى المستقبل و الذي سيكون بدوره لحظة ماضية.

وانطلاقا مما سبق، نصل إلى أن برديائيف من بين الذين اهتموا بالبحث في الزمان فيقول:" **مشكلة الزمان، هي المشكلة الأساسية في الوجود الإنساني**"[3]. لأنه الفضاء الذي يحقق فيه الإنسان شخصيته، فيصبح الزمان ذا بعد ذاتي متعلق بتجربة الذات الخاصة.

ومعنى ذلك أن برديائيف يرفض عقلانية الزمان، لأنها نوع من الموضوعية، هاته الأخيرة تجعل الإنسان موضوعا جامدا لا إبداع له، في حين يخفف الزمان اللاعقلاني هذه الموضوعية القاسية بتأكيده لما هو ذاتي.

يعتبر العصر المعاصر، أكثر العصور التي شهدت مشكلات حادة جدا للزمان، " **فقد خضع الزمان لسرعة جنونية، ينبغي على إيقاع الوجود الإنساني أن**

[1] هنري برغسون: التطور الخالق، ص14-15.
[2] نفسه، ص15.
[3] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص161.

يتجاوب معه."[1] إذ أصبح الإنسان عاجزا عن مواكبة هذه السرعة الهائلة، بحيث لم تعد لأي لحظة قيمتها، بل أصبحنا في سيل من اللحظات الجارفة، التي لا معنى لها وهذا ما كرس له عصر التكنولوجيا، الذي يتطلع دائما إلى المستقبل. فغابت شخصية الإنسان، وانحلت إلى أجزاء ضئيلة، وأصبحت مجرد لحظات زمنية عابرة وما زادها تأزما هو إحالة الآلية الحياة، إحالة موضوعية، غيبت الوجود الإنساني.

وبالتالي لابد للأنا أن تتحرر من قيود هذا الزمان، " **فالزمان موجود لأن هناك نشاط ما.**"[2] أي أن الزمان موجود لان الإنسان موجود، ويزداد الشعور به كلما قام بنشاطاته، فلو توقف الإنسان عن الوجود لغاب الزمان، وبالتالي بعد أن كان هذا الأخير يفرض سلطانه على الوجود الإنساني، أصبح الإحساس به مرتبطا بوجود الذات.

ومن تجليات شر الزمان أيضا هو النسيان ، فلو لم يكن الزمان قاسيا بأحداثه لما حمل الإنسان على نفسه الرغبة في عدم تذكر أحداث وقعت في أزمنة محددة لأن، "**الإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع، دون أن يشعر بحاجة إلى النسيان.**"[3] فأحيانا تكون القدرة على التذكر معيقا من معيقات التقدم الإنساني، خاصة إذا بقي الإنسان حبيسا لماضيه .

والذاكرة ليست مرتبطة بالماضي فقط بل هي متعلقة بالمستقبل أيضا وهي بمثابة محاولة لاستحضار أحداث لم تقع بعد في محاولة للتنبؤ بها ، ما يجعل الإنسان ينسى واقعه الحالي ويغرق في بحر من التأملات غير المجدية " **والواقع أن مجال الحياة الإنسانية محدود جدا**"[4] ، بمعنى أن الرؤية المستقبلية أو الأبدية ومجالها محدود فقط

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص162.
[2] نفسه، ص162.
[3] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص170.
[4] نفسه، ص170.

أي ليس نهائي إذن يمكن لأشخاص محددين أن يعلوا على هذا الزمان وشره بالتطلع إلى الأبدية مثل ما فعله الأبناء وكثير من الناس الذين رفضوا زمانهم وما فيه في رغبة إلى بلوغ الخلود وتحقيقا لسعادتهم في الأبد لكن بلوغ الأبدية يعتريه جانب كبير من القلق .

المبحث الثاني/ مشكلة القلق

إضافة إلى مشكلة الزمان، هناك عنصر ثاني يتحدد به الوجود الإنساني عند برديائيف، وهو القلق يقول : " **العنصر الأساسي الأخر في الوجود الإنساني الذي أود الحديث عنه هو القلق.**"[1] ولكي نقف عند قصده بالقلق لابد أن نميزه عن الخوف والضجر.

أولا/ الخوف والضجر

اعتبر برديائيف أن الخوف والضجر هما مرتبطان بالعالم المتناهي، " **أما الخوف و الضجر، فيقصران أمري على الوجود الأرضي.**"[2] بمعنى أن الإحساس بهما لا يخرج عن حدود الواقع المعاش ، فالخوف مرتبط بشيء مرعب أو خطر مهدد للحياة. فهو دليل على الخطر الكامن في العالم الأدنى[3] أي أن الخوف الذي قصده برديائيف، هو ذلك الخوف الطبيعي مثل الخوف من الموت ، أو الخوف من الفشل و العالم الذي وصفه بالأدنى، هو عالم البشر المليء بالشرور والصراعات، التي تفقد الإنسان طمأنينته وسكينته، وتبث فيه الخوف واللااستقرار ، فيبقى في حالة تأهب دائم للمواجهة. وهذا الأمر يشبه إلى حد ما الحالة الطبيعية الأولى التي كان عليها الإنسان البدائي.

أما الضجر فهو الملل، والإنسان يضجر ويمل عندما يشعر بسخافة ما يحيط به من أحداث، وأن هذا الوجود لا فائدة منه " **والضجر يشير إلى تفاهة هذا العالم و خوائه.**"[4] والخواء هو الفراغ الذي يحسه الإنسان في لحظات من الزمان، بحيث لا يكون له فيه أي هدف أو غاية، فيمل الإنسان حياته ويتزعزع شعوره بوجوده فيبدأ

---

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص50.
[2] نفسه، ص51.
[3] نفسه، ص51.
[4] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص51.

الخوف بالتسلل إلى روحه ، " **وما شيء أدعى إلى الخوف والقنوط ، من الخواء المتعب الممل للحياة**"[1] ، وبالتالي للخوف والضجر بعدان خارجيان فهما متعلقان بمحيط الإنسان، ومؤثرات هذا المحيط عليه، في حين أن القلق يختص بالروح في بحثها عن المتعالي .

ثانيا/ القلق

يجمع أغلب الفلاسفة الوجوديين، أن القلق إثبات للوجود الإنساني ،وهو مرتبط بالعالم الآخر فهو "**كلمة تدل على استعداد فطري ،فاعل أكثر مما هو منفعل، قوامه عدم الاكتفاء بما هو كائن، والبحث عما هو بعيد**"[2].أي أن القلق فطري في الإنسان يظهر من خلاله عدم رضاه على ما هو عليه ، وسعيه لبلوغ الأفضل ،فتكون فيه صفة الفاعلية والنشاط، أكثر من أن يكون مجرد رافض لواقعه، وهذا هو القلق الذي ينادي به فلاسفة الوجود، ومنهم برديائيف، الذي أعطاه ذلك البعد الديني مثل كيركجارد، "**والقلق يشير إلى العالم العلوي، ويرتبط بتجربة التفاهة، وانعدام الأمان والوثبات في هذا العالم.**"[3] بمعنى أن القلق يدب في أعماقنا، كلما فكرنا في العالم الآخر المفارق لنا ، إذ نبحث عن سر هذا العالم وكيفية بلوغه، والسبب هو انعدام الأمان في عالمنا الواقعي، المحمل بالآلام والمآسي، فيسعى الإنسان جاهدا إلى كسر ذلك الحاجز الفاصل بينه وبين المتعالي، وكلما فكر الإنسان فيه أدرك حجم الهوة أو العدم الذي بينهما، فيشعر بالقلق فيزداد شوقه إلى العالم الآخر." **القلق شوق إلى عالم آخر ، إلى ما هو عبر حدود عالمنا المتناهي**"[4] والكامن عبر حدود عالمنا المتناهي

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص51.
[2] اندريه لالاند:موسوعة لالاند الفلسفية H_Q،(مادة القلق)،ج2، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس؛ دط، دت، ص678.
[3] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص51.
[4] نفسه، ص51.

هو الله ، فبرديائيف هو ذو نزعة مسيحية مؤمنة وهو في هذا يشبه كيركجارد عندما اعتبر أن القلق ظاهرة دينية .

وقد قابل برديائيف بين مفهوم القلق ومفهوم الجزع (الخوف) وبين الأسى والحزن، وآثر أن يكون قلقا خائفا على أن يكون حزينا آسفا. " **وأيسر على المرء أن يحتمل القلق والجزع من أن يحتمل الحزن والأسى (....) بيد أنه كان يبدو لي أسلمت قيادي للحزن لكان في ذلك هلاكي (...) بيد أنني كنت عاجزا عن مقاومة القلق ولم تكن له تلك الآثار المدمرة على نفسي**"[1] فالحزن ينذر بالفناء، فهو ينخر وجود الإنسان، ويحد من طاقاته، ويجعله أكثر عزلة، ويبث في الروح شعورا بالشفقة اتجاه ذاتها فيحبطها ويغرقها في التشاؤم.

إلا أن القلق مفعم بالأمل، يتطلع فيه الإنسان دائما إلى ذلك الفوقي في رغبة جامحة كمحاكاته والتمثل في صورته، " **والقلق دليل على الشوق إلى الأبدية دائما.**"[2] والأبدية هي الخلود الذي يرغب فيه كل فرد، بعد أن يدرك أن السعادة في الحياة صعبة التحقيق، لأن الوجود الذاتي الذي ينشد الأفضل يرفض كل هو مألوف ومتفق عليه عند الجميع أو الناس على حد تعبير هيدجر، فالأنا العاجزة عن الخروج من قيود العادات والتقاليد التي يفرضها الآخرون ، تعتقد أنها تعيش الاستقرار ، لكن الأنا الشخصية –إن صح التعبير– هي التي تقلق من واقعها، " **وكل طريقة مستمرة للحياة بين الناس، كانت تبعث النفور إلى نفسي، والحنين للانفصال عن عالم الوجود اليومي.**"[3] فبرديائيف أدرك ضرورة الانفصال عن العالم، وخاصة عالم الآخر وفضل العزلة، على أن يعيش في واقع يرى فيه الآخرون السطحيات فقط، ولا يصلون إلى عمق الأفكار وجوهرها الحقيقي ، واقع يرى كل شيء بما في ذلك الإنسان مجرد

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص51.
[2] نفسه، ص53.
[3] نفسه، ص47.

موضوع، أو كما "**عبرت عنه فلسفيا بأنه الإحالة الموضوعية**"[1] هذا الإرجاع الموضوعي للإنسان، عمق من حجم قلقه على وضعه في هذا الوجود ما دفع به إلى الانعزال والانطواء في عالم آخر هو صانعه، لكن الطبيعة الاجتماعية للإنسان تفرض عليه الاحتكاك بغيره والتفاعل معهم ، فالأخر يلعب دورا محوريا للشعور بالوجود ، فبالرغم من أن الآخر جحيم كرأي سارتر، إلا أنه معيار يكشف للذات عن وجودها .

والقلق ليس من الواقع الحاضر فقط، بل هو قلق من المستقبل أيضا، " **ونحن عندما نواجه المستقبل، لا يحركنا الأمل وحده بل القلق أيضا**"[2] فالإنسان لا يدري ما سيلاقيه بعد ساعته هذه ، فيظل في تفكير دائم ومتصاعد حول مصيره، سيما وان المستقبل ينذر بالموت، الذي يضعنا الجهل بميعاده في حالة من القلق إزاء الوجود حين نشعر بقرب نهايتها، وأننا لم نحقق كل إمكانياتنا، فالموت حسب هيدجر كما رأينا سابقا، هو أعلى الإمكانيات التي يمكن تحققها.

والموت يبقى حدثا موجودا يخص كل ذات بعينها، بمعنى انه إمكانية خاصة لا يمكن أن تنوب ذات عن ذات أخرى في مرحلة الموت.

وهكذا فالموت صفة ذاتية، تجلب للفرد القلق كلما فكر في نهايته، لأنها حقيقة لا يمكن الهروب منها، لكن لو استطعت أن أحقق ذاتي وكل إمكانياتي لأمكنني أن أتقبل موتي بكل بساطة.

ويمكن أن يؤدي التفكير السلبي في الموت إلى قلق أكثر حدة، فيؤدي إلى ترك الإنسان لحياته، بعد أن يدرك أنه ميت لا محالة، وهذا هو تفكير الأناس ضعيفة الشخصية ما يقودها إلى العزلة

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص44.
[2] نفسه، ص53.

المبحث الثالث / مشكلة العزلة

اهتم برديائيف بمشكلة العزلة، واعتبرها من بين المشكلات الأساسية التي لم تلقى اهتماما كبيرا من قبل الفلاسفة، فهي مرتبطة ارتباطا كبيرا بالأنا التي تشكل موضوعا محوريا في العديد من الفلسفات، فالأنا تعني الإنسان، والإنسان هو صميم كل الموضوعات الفلسفية التي درسته من جوانب عدة .

وقد أخذت العزلة عند برديائيف بعدين أحدهما سلبي والآخر إيجابي وهما كالتالي:

أولا/ البعد السلبي للعزلة

ويظهر الجانب السلبي في العزلة، عندما تصبح مطلقة، بحيث تنغلق الذات على نفسها وتنتفي عما يحيط بها انتفاء شديدا قد يوحي بالمرض، " **وانعزال الأنا انعزالا مطلقا، ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها أو بالأنت، عبارة عن انتحار.**"[1] فعدم اندماج الأنا مع محيطها بما يحويه من أشياء وأشخاص، يقودها إلى الفناء فالفرد الذي لا يقوم بأي نشاط معين ، لا وجود له ، خاصة إذا استمرت عزلته لأن "**العزلة المطلقة مرادفة للجحيم والعدم ، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب.**"[2] فكلما تمادى الإنسان في عزلته وتوحده عن الاتصال بالآخرين، أصبح حضوره شبيها بالعدم ، ألقى فيه نفسه إما برغبته أو عن طريق أسباب أخرى سنوضحها فيما بعد.

و العزلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الاغتراب، وأن يكون الإنسان منعزلا معناه أن يغترب عن كل ما حوله، " **فالشعور بالعزلة الحادة، يميل إلى أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريبا معاديا، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطن**

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص113.
[2] نفسه، ص117.

روحيا له."[1] فالشخص المنعزل يشعر في أعماق روحه بأنه مختلف عن غيره وغريب عنهم ، وقد يتخذ هذا الشعور بالغربة الآخر طرفا مضادا لابد من توخي الحذر منه وتجنبه ، كما أن الاغتراب الحقيقي عند برديائيف، هو في اغتراب الروح أو كما عبر عنه بالمنفى الروحي ، أين يعيش الإنسان حالة من الوحدة والعزلة في وطنه كما يعيشها المنفي عن وطنه، " **فالاغتراب فلسفيا يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني والاجتماعي، إلى شيء مستقل عن الإنسان ومتحكم فيه."**[2] بمعنى يصير الإنسان غريب عن كل أنماط الحياة، سواء الاجتماعية أو الاقتصادية وتغيب شخصيته وتضيع ذاته فيها، وبدل أن يتحكم هو فيها تصبح هي المتحكم فيه.

وهذا تماما ما فعلته التكنولوجيا، التي غربت وعزلت الأنا عن واقعها وأسكنتها في عالم افتراضي، لا أساس فيه، " **وبعبارة أخرى، أصبحت التكنولوجيا الناقل الأكبر للتشيؤ."**[3]. وبسبب التكنولوجيا، التي عزلت الإنسان، وغيبت نشاطه الفعال في الحياة وحصرت وعيه وتفكيره في عالم الرقمنة، كل هذا جعل الإنسان مجرد شيء مادي لا فائدة ترجى منه، فمن سمات الشخصية هي الفاعلية الاجتماعية والإبداع والوعي بالواقع والتغيير للأفضل، لكن بعد أن أصبح الإنسان شيئا فقد كل سماته وتميزه عن الجمادات. بل أصبح " **الإنسان المعاصر مشروط في سلوكه الحسي والعقلي فاقدا لحريته، وتم إحباط ملكاته وقمعت مخيلته وذاكرته، وضاعت منه قدرة التمييز بين ما هو زائف وما هو حقيقي."**[4]، فماذا بقي له إذن؟ طبعا لا

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص115.
[2] قيس هادي أحمد :الإنسان المعاصر (هربرت مركيوز) المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1980 ص113.
[3] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، (مادة الاغتراب)، دار قباء، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص75-76.
[4] هربرت مركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4 2002، ص193.

شيء سوى، أن يكون كشيء، يشغل حيزا في الوجود ولكنه غير موجود، حاضر وغائب في الوقت نفسه.

واهم ما فقد الإنسان هي روح النقد ، وأصبح يتقبل كل شيء دون تمحيص أو رفض، وهنا تكمن تلك القوة الهائلة لمختلف الأنظمة، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية، وبالتحديد في قدرتها على السيطرة على تفكير الإنسان، وجعله يتقبل واقعه اعتقادا منه أنه يعيش الأفضل، فإذا كانت البشرية في السابق مسيطر عليها بالقوة والقهر من طرف سلطة حاكمة، وبالرغم من ذلك يمكن الثورة عليها، فإن البشرية في الوقت الحالي مسيطر عليها بقوة التقنية، التي زينت العنف في ثوب التسامح، والكره في ثوب المحبة، والتخلف في ثوب التطور، جاعلة من الإنسان مقتولا محبا لقاتله، "**إن السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعا عقلانيا يجرد الإنسان سلفا، كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها.**"[1] بمعنى أن التكنولوجيا قد اكتست حلة الشرعية والعقلانية لتسيطر على الإنسانية، فكل ما هو شرعي وعقلاني هو مقبول، وكونها –التكنولوجيا– قد غلفت بهما إذن لا عجب أن يتقبلها الفرد الإنساني دون نقد ، فلو سألت أي كان عن موقفه من التقنية، سيجيبك بالترحاب والقبول، وأنها ساهمت في التطور وتسهيل حياة البشرية، لكنه لا يدرك دمارها الحقيقي على الوجود الإنساني، فأصبح الإنسان حسب مركيوز ذو بعد واحد.

وهكذا يلعب المجتمع المتسلح بالتكنولوجيا دورا أساسيا في تكريس العزلة السلبية ، وهو من بين أسبابها الأساسية، " **إن أكثر أشكال العزلة تطرفا وكآبة، هو ما تعانيه وسط المجتمع، وفي العالم الموضوعي.**"[2] فالكيان المجتمعي يشترط على الأنا قواعد معينة عليها إتباعها، ويسن لها قوانين مضبوطة قد تكتسب صبغة العادات

[1] هربرت مركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ص54.
[2] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص118.

والتقاليد ، خاصة إذا كانت هذه الأخيرة خارجة عن منطق العقل ومبادئه فيحدث في الغالب أن يصعب على هذا الشخص التعايش مع هذا الأمر، فينعزل انعزالا تاما ، خاصة إذا كان متميزا فيلجأ إلى العزلة أو الهجرة.

إضافة إلى ذلك، نجد العالم الموضوعي الذي يستحيل فيه الإنسان إلى مجرد موضوع، خاضع للمعايير المادية، وفاقدا لقداسته ككائن حي، متميز عن باقي المواضيع الجامدة، سيما في ظل التطور التقني الهائل، الذي عوض فيه الفرد بالآلة ما وضعه في جو من الفراغ، أفضى به إلى الانعزال، حتى وإن ساهمت التقنية في بث أواصل التواصل، إلا أنها ضاعفت من عزلة الشخصية أكثر، إذ أصبحت حبيسة لها ووجودها محصور فيها.

ثانيا/ البعد الإيجابي للعزلة

أما البعد الإيجابي للعزلة، فهو عندما تكون نسبية، أي تحدث في حالات معينة لابد للأنا أن تنعزل فيها ، ومن بينها سعي الذات للعلو على العالم الموضوعي وعن كل ما هو مألوف، " **وعن الروتين الاجتماعي اليومي للعالم الوضيع**"[1] ، وذلك في محاولة منها لإدراك شخصيتها ، لأن الإنسان لا يدرك أصالته وتفرده وتميزه عن الجميع إلا عندما يكون وحيدا

لكن برديائيف يؤكد انه من الخطأ البين استنتاج أنه انعزالي ، أي أنه شخص ينكر واقع الآخر والآخرين بالنسبة إليه وإنما الأمر على العكس من ذلك[2] فهو لا يدعو للعزلة التامة، بحيث نلغي فيها الآخرين ككيان يفرض نفسه في هذا الوجود ، فلو حدث ذلك معناه، أن ذاتي أيضا منعدمة لا وجود لها بالنسبة إلى الآخرين، وبالتالي يصبح هذا الوجود عدما مفرطا في عدميته ، وإنما دعواه هذه لأنه " **للإنسان**

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص117.
[2] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص47.

حق مقدس في العزلة وفي حياة خاصة"[1] ، هذا الفضاء الخاص المنفرد يتيح للإنسان العودة إلى نفسه لتقويمها، وتجديد طاقاتها، وسرعان ما يدرك صعوبة بقاءه وحيدا، ينطلق من جديد ليأخذ مكانه في هذا العالم لكن بأفق مغايرة مبدعة " **و في أعماق عزلته، ووجوده التنسكي ، ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده ، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى.**"[2] وهكذا تصبح العزلة المؤقتة متنفسا للأنا، تندفع بعدها بقوة لإقامة علاقات مع الآخرين، في إطار الحب والصداقة، فهما من بين أكثر الأمور التي يتغلب بها الإنسان على العزلة ، والحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، إذ يصبح الكائن الآخر مرآة عاكسة، ترى فيه الأنا نفسها وسنشرح ذلك أكثر في الفصل الثالث.

وتعتبر المعرفة أيضا من الوسائل التي تستطيع تخليص الإنسان من عزلته "**فاشتياق الإنسان إلى المعرفة، عبارة عن تعبير عن محاولة للتغلب على العزلة.**"[3] لكن المعرفة تتصف بالموضوعية أيضا، وبما أن كل ما هو موضوعي لا يساهم في التحرر من العزلة، إذن فالمعرفة لا طائل منها، بل تصبح نافعة عندما تكون قائمة على أساس الاتصال الروحي.

والحقيقة أن برديائيف يرى أن المرء يلطف عزلته تارة بالصداقة وطورا بالحب أو بالانصراف إلى الفن أو عمل الخير إلى النضال، ولكن ذلك كله يخفف من الضجر ولا يمحوه، لأن المرء في هذه التصرفات كلما لم يبلغ الأنت، بل يصطدم بموضوعات يستحيل الاتحاد بها. ولذلك فالتوق الأصيل في الإنسان ليس سوى

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص117.
[2] نفسه، ص16.
[3] نفسه، ص121.

الحنين إلى الله. "[1] أي أن هدف الإنسان الوحيد واشتياقه هو لله، لأنه العامل الوحيد الذي لا يتصف بالموضوعية ويعتبر ذاتا أخرى، فهو القادر على الانتصار على العزلة، "**والعامل الإلهي هو وحده الذي يستطيع أن ينتصر على العزلة.**" "[2] و ذلك من خلال سعي الإنسان الدائم إلى الانشغال بالمواضيع الإلهية وبالعبادات، في محاولة منه إلى الوصول الروحي المتعالي الذي هو " **ذلك الآخر الذي يتجاوز الحدود والسدود جميعا، وينطوي في ذاته على سر الحياة.**"[3] إنه الخالق للموجودات جميعا الكامن في اللاوجود ، الذي لطالما أغوى الذات الرافضة لواقعها، ووضعها في حالة من القلق والعزلة وجذبها إليه في حركة من العلو الذاتي من أجل بلوغه ، فلكي تحقق الأنا نفسها لابد لها من شرطين أساسيين أولهما، أن لا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية يتحكم فيها العالم بمادياته، والمجتمع بأوامره ونواهيه. وثانيهما، هو الاجتهاد للعلو على نفسها بالخروج من العزلة والاتصال بآنات أخرى وبالعالم الإلهي ، "**فليس هنالك أسوء أو أكثر هدما من الانطواء على الذات، و استغراق الأنا في نفسها.**"[4] إذن لابد من الانتصار على العزلة ولو تخفيفها. وإخراج الذات من عزلتها عبر رفضها لكل الأنظمة المكرسة لها.

وهذا ما حاولت تحقيقه النزعة الرومانسية ، التي تلقي ضوء شديدا على مشكلة العزلة، "**والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة (...) والأنا الرومانتيكية تحدث طلاقا بين الذات والموضوع، طلاق لم يكن ثمة محيد عنه.**"[5] ويتجسد هذا التعبير في رفضها للنظام الموضوعي السائد، والطاغي على البعد الإنساني وتسعى

[1] نبيل رشاد سعيد: نيكولا برديائيف ضمن كتاب موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة آلي التشفير المزدوج، علي عبود المحمودي، تق: علي حرب، دار لبنان الرباط، المغرب، ط1، 2013، ص262.
[2] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص121.
[3] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص116.
[4] نيكولا برديائيف: العزلة المجتمع، ص141.
[5] نفسه، ص124.

جاهدة لفصل هذا الأخير، عن مختلف المعتقدات السائدة المتصفة بالموضوعية، وقد تحقق هذا الانفصال فعلا حسب برديائيف بثورة كوبرنيكوس(1543/1473)، على العرف المسيحي القائل أن الأرض هي مركز الكون و أكد أن الشمس هي المتمركزة ، ثم حدث انفصال آخر بمجيء فلسفة ديكارت (1650/1596) التي أعادت للعقل مكانته المميزة للكائن البشري؛ وآخر انفصال كان بإصلاحات مارتن لوثر الدينية كما ذكرناها مع كيركجارد، فهؤلاء جميعا ووقفوا موقف الرافض لتلك المعالم التي كرستها مجتمعاتهم بل قاموا بتغييرها حتى وإن ظهر هذا التغير على المدى البعيد منهم .

ومن خصائص الرومانسيين وسماتهم،" **أنهم لا يستهدفون حياة الملام والهدوء ، ولكن حياة فرجية جياشة بالانفعال والنشاط ، ولم يكن لديهم تعاطف مع نزعة التصنيع لأنها كانت قبيحة ، ولأن التنقيب عن المال بدا لهم غير لائق بنفس خالدة ولأن نمو التنظيمات الاقتصادية الحديثة يتعارض مع الحرية الفردية.**"[1] بمعنى أن الأنا الرومانسية تعنى بمختلف الأحاسيس والانفعالات التي تنبع من صميمها مهما كان الوضع الذي تعيش فيه سواء مستقر أم لا ، وأنها ترفض طغيان الصناعة، وانحلال القيم الإنسانية إلى قيم آلية واقتصادية تعنى بجمع المال وتكديسه، لأنها ترى أن ذلك لا جدوى منه، ما دام الإنسان سيوجد في حياة أخرى.

كما أن النزعة الرومانسية، تستنكر هي الأخرى القيم المجتمعية المستبدة، ما يجعلنا نصور برديائيف نموذجا لها ولو نسبيا، لأن دعواهما هي تقريبا نفسها "**فالحركة الرومانسية نستهدف في جوهرها تحرير الشخصية الإنسانية من أغلال العرف الاجتماعي ، والأخلاقيات الاجتماعية.**"[2] وهذا هو تماما هدف برديائيف

[1] برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مص، ط3، 1977، ص177.
[2] برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة، ص285.

ونظرته للمجتمع نظرة الرومانسيين له ، لأنه –حسب راسل دائما– عامل معوق لكل نشاط مخالف لأعرافه . وانه لم يأتي بجديد يذكر، أو أي حدث بارز سوى أكوام مكدسة من التقاليد التي قلما نجد منها نفعا.

وبالرغم من أهمية المشاكل التي أثارتها الحركة الرومانتيكية إلا أن برديائيف يعترف بإخفاقها في حث الأنا وجعلها تبحث عن شخصيتها، فهي قدمت المعوقات ولم تقدم الحلول. " **وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية في أن تكون ذات نزعة شخصية.**"[1] وهذا هو مكمن الفرق بينهما والذي جعلنا نضيف لفظ النسبية في علاقة برديائيف بالاتجاه الرومانسي ، فهو قد عالج مشاكل الأنا بما فيها العزلة وارتباطها بالمجتمع، وقدم حلولا أيضا لترتقي هذه الأنا لمستوى الشخصية، سنوردها بالتفصيل في باقي صفحاتنا حتى وإن كنا قد قدمنا تلميحات عنها سابقا.

وقد قدم لنا برديائيف أربعة أصناف، من العلاقات بين الأنا المنعزلة والبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها.

1/ النوع الأول

وهو أن الإنسان يشبه الحيوان، بحيث يصبح همه الوحيد هو الحفاظ على حياته، ويتكيف بشكل كبير مع بيئته، ولا يشعر بالعزلة، فهذا النوع هو " **الإنسان باعتباره حيوانا اجتماعيا لا يشعر بالعزلة (...) يتألف من أناس لهم غرائز قوية في التقليد، ومن قوم يفتقدون كل أصالة في الفكر، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك.**"[2] وهنا يطغى الجانب الاجتماعي على الأنا بشكل يغيب فيه كل تميز لها، فتعيش على التبعية ويختفي الحس الإبداعي للذات، وبالتالي لا ترقى لمستوى الشخصية ، وهذا النوع هو الشائع في وقتنا الحالي .

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص162.
[2] نفسه، ص12.

2/ النوع الثاني

هو امتداد للأول، إلا أنه لا يهتم بالمجتمع اهتماما كبيرا ويشمل، "**الإنسان الذي لم يجرب العزلة، لكنه في الوقت نفسه لا يبالي بالمجتمع فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية.**"[1] ونجد هذا النوع في المجتمعات المستقرة التي يغيب فيها الصراع ولو نسبيا، بحيث لا يكترث أبدا ولا يسعى للمناصب أو الشهرة، بل يعيش على مقتضى الحال .

3/ النوع الثالث

وهو الإنسان المتميز، الذي لا يرضى بواقعه الاجتماعي ويسعى جاهدا للتعالي عليه، " **إنه النوع الذي يشعر بالعزلة (...) وهذا النوع إما أن يكون متكيفا مع المجتمع تكيفا ضئيلا جدا ، أو غير متكيف معه على الإطلاق.**"[2] بمعنى أن الأنا تشعر بالعزلة وسط مجتمعها، وبدل أن تخوض في صراع مع هذا المجتمع، فإنها تلجأ إلى فصل حياتها الروحية عنه وتهتم بالعمل والإبداع.

4/ النوع الرابع

وهو نوع الأنبياء، الذين يتوحد فيهم الشعور بالعزلة والمجتمع في نفس الوقت، " **نوع يشعر بالعزلة والمجتمع في آن واحد، وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة، تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذي نجد له رمزا خالدا في أنبياء العهد القديم.**"[3] والمقصود بأنه يشعر بالمجتمع، هو استنكاره لأفعال أفراده ورفضه لها، لكنه في نفس الوقت حريص على مصيرها، ويسعى جاهدا لتغيرها نحو الأفضل ، غير مهتم بذاته فقط، بل بالمجموع أيضا، ويمكن أن نجد هكذا أشخاص في عالمنا ممن يتصفون بالنبوة لأن هذه الصفحة

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص128.
[2] نفسه، ص128-129.
[3] نفسه، ص129.

ليست خاصة فقط بأولئك البشر الذين اصطفاهم الله لتبليغ رسالته بل هي تشمل كل من يمتلك شخصية مميزة هدفها خدمة الإنسانية ككل.

وبعد أن أنهى برديائيف تصنيفه لهذه الأنواع، علق قائلا: "**والسمات المميزة التي وضعناهما بين هذه الأنواع الأربعة نسبية، شأنها في ذلك شأن كل التصنيفات(...) والنوعان الأولان في انسجام مع البيئة، بينما نرى النوعين الآخرين معاديين لها.**"[1] لا ينكر برديائيف إمكانية رفض تصنيفه هذا لأنه نسبي ككل الاجتهادات التي تحاول تصنيف نوع ما ، وهو بهذا يفتح المجال للنقد والبناء أما بالنسبة للأنواع الأربعة، فإن الثالث منها هو الذي يتصف بالإيجابية عكس النوعين السابقين عليه ، فعزلته ترمي إلى إعلاء شخصيته إلى مرتبة النبوة وهي النوع الرابع والأخير الذي قلما نجده في وقتنا المعاصر.

ويربط برديائيف مشكلة العزلة بمشكلة الموت ، ويعتبر هذا الأخير عزلة نهائية لا مفر منها ،" **وفي النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت ، فان يموت الإنسان، هو أن يعاني العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم والموت يقتضي انقطاع مجال كامل لوجوده، وانتهاء كل العلاقات والصلات وباختصار يقتضي العزلة التامة.**"[2] بمعنى أن الموت هو حد لكل شيء، فلا يبقى أي اتصال قائما وتنتهي كل العلاقات بما في ذلك علاقة الإنسان بالعالم الموضوعي التي لطالما حمل الذات على القلق .

واستخلاصا مما سبق، نجد أن برديائيف قد قدم طرحا إنسانيا لأهم المشكلات التي يتخبط فيها الإنسان، فصحيح أن هذه المشكلات ليست جديدة بل هي موغلة في

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص130.
[2] نفسه، ص131.

القدم، إلا أن برديائيف أضفى عليها سلطان الإنسان وقدرته على التحكم فيها فبدل أن تكون من معيقات وجوده فإنها تصبح فضاء لمشروعاته .

فالزمان عند برديائيف هو نتاج حركية الذات نحو ارتقاءها ، فإذا ما أدرك كل شخص هذا الأمر استطاع أن يتغلب على شر الزمان كون هذا الأخير تحت سلطانه ويصبح القلق من الموت الذي يحدثه الزمان دافعا للأنا على تحقيق أعلى إمكانياتها في الوجود، كما أن العزلة هي تعبير واضح على رغبة الإنسان للسمو بوجوده ، فالذي ينعزل ويغترب عما يحيط به من مآسي هو من يملك القدرة على التغير للأفضل، وبالتالي فإن الوجود الحقيقي هو أن يتعايش الشخص مع أعقد المشكلات وبدلا أن تكون نقاط تضعف من شخصيته تكون دافعا لتحقيقها وهذا ما سنراه في الفصل التالي .

الفصل الثالث

الوجود الشخصي عند نيكولا برديائيف

تمهيد

في خضم المشكلات، التي باتت تواجه الفرد المعاصر و تؤرق وجوده والتي عصفت بكل معاني إنسانيته، كان لزاما على هذا الفرد أن يعيد بناء شخصيته، كي يستطيع التغلب على هذه المشكلات، مثل الزمان المتسارع بشكل بعث في الذات القلق، وإن لم توجد شخصية حقيقية تستطيع أن تحول ذلك القلق السلبي المفضي إلى العزلة، إلى قلق محفز على التغلب على الزمان وشره ، فإنها ستتحلل في الوجود الزائف وأوهامه ، ويصبح الإنسان ضائعا دون هدف ، مثله مثل الحيوان همه حفظ بقاءه وفقط ، وهذه الشخصية الحقيقة لن تتجسد إلا في الحرية و الإبداع والحب ، فما هي أسس قيام الوجود الشخصي عند برديائيف ؟

وإجابة على هذه الإشكالية صيغت المباحث التالية الذكر:

- المبحث الأول/ الشخصية والحرية
- المبحث الثاني/ الشخصية والإبداع
- المبحث الثالث/ الشخصية والحب

المبحث الأول/ الشخصية والحرية

اهتم برديائيف بمسألة الشخصية، من حيث ارتباطها بالحرية، فلكي يصنع الإنسان شخصيته عليه أن يكون حرا، لا تقيده المعايير الخارجية للمجتمع، أو المعايير الداخلية الكامنة في الذات.

وقبل توضيح هذه المسألة، يجب التمييز بين مقولة الشخصية ومقولة الفرد والوقوف على معناهما.

أولا/ مقولة الفرد

كثيرا ما نطلق على الإنسان المميز صفة الفرد، بسبب امتلاكه لسمات لا نجدها عند غيره من البشر، " **فالفرد من الناس، هو الرجل المنقطع النظير الذي لا مثيل له في صفاته.**"[1] سواء كانت هذه الصفات مادية او معنوية، لكن عند برديائيف الفرد هو مفهوم آخر إنه " **مقولة بيولوجية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ولكنها تشمل أيضا الحجر والزجاج والقلم** "[2]. فالإنسان هو فرد، والحيوان والنبات، وكل الجمادات أيضا، وبالتالي خلع برديائيف على مفهوم الفرد ارتباطه المتميز بصفات الإنسان، ووسع من نطاق مفهومه بحيث لم يعد قاصرا على الجنس البشري فقط بل أصبح كل كائن حي وغير حي هو فرد.

وهكذا أصبح معنى الفرد مع برديائيف، هو مجرد لفظ نصف به الشيء الموجود، مهما كان دون النظر إلى خصائصه التي لا يماثله فيها فرد آخر.

أما مصطلح الفردية، فيكتسب معنيين، أحدهما عام والآخر خاص وبالمفهوم العام فهي " **ما يتميز به فرد عن آخر، من الصفات الجسمية والمعنوية كبنيته ومزاجه وحساسيته وذوقه وأفكاره، وكل ما من شأنه أن يجعله ذا خلق فريد وطابع خاص،**"[3]

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (مادة الفرد)، ص138.
[2] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص200.
[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (مادة الفردية)، ص140.

إذن الفرد المميز عن غيره لابد من وصفه بالفردية، وبالتالي تصبح مقولة الفرد شاملة لكل الموجودات بما فيها الإنسان، ومقولة الفردية جزء منها وهي خاصة بالفرد الإنساني فقط، إذ لا يمكن أن نصف الحيوان بالفردية كونه لا يعي وجوده في هذا الكون، على عكس الإنسان الذي هو الكائن العاقل الواعي الحر والمبدع.

والفردية بالمفهوم العام "**هي مرادفه للشخصية.**"[1] وهذا ما يرفضه برديائيف فالفردية عنده ليست هي الشخصية .

ثانيا/ الشخصية

رفض برديائيف أن تكون الشخصية هي الفردية، " **لأنها _الشخصية_ مقولة روحية، هي الروح محققة لنفسها في الطبيعة**"[2] فيمكن للفرد الإنساني أن يمتلك صفة الفردية ويكون مميزا عن غيره، لكن امتلاكه للشخصية يبقى أمرا يصعب الوصول إليه، لأنها لا تتعلق بالصفات الجسدية أو المعنوية في الإنسان، بل هي مرتبطة بشيء أسمي من ذلك، إنها مرتبطة بتحقق الروح وإمكاناتها في العالم بكل حرية، لذلك تعتبر "**مشكلة الشخصية، هي المشكلة الأساسية في الفلسفة الوجودية**"[3]. فوجود الأنا هو أمر لا يمكن الشك فيه، وقد تصبح هذه الأنا فردية لكن ارتقاؤها لمستوى الشخصية يقتضيه بحث وجودي مستميت، فالشخصية تأخذ بعدا روحيا متعاليا، أكثر من كونها صفة بيولوجية، يكون فيها الإنسان مميزا وسط المجتمع، بل هي تنشد الأفضل عن طريق محاكاة صفات مثل أعلى، ولا خير من محاكاة صفات الله ، " **والشخصية صورة خلقت على مثال الله.**"[4] أي أنها تتطلع إلى ما يجب أن تكون عليه، ولا يكون ذلك إلا بتحقيق رسالة سامية، هدفها خدمة البشرية.

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، (مادة الفردية)، ص140.
[2] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص200 .
[3] نفسه، ص199.
[4] نفسه، ص211.

فقد يكون أساس وجود الشخصية هو في الولاء لفكرة ما، قد تضحي بنفسها في سبيلها.[1] والفكرة هي المبدأ ، والتاريخ حافل بشخصيات ضحت بحياتها في سبيل مبادئها، ولا نخرج بعيدا عن حدود الفلسفة، لنجد سقراط الذي تناول السم عن قناعة ومات على مبادئه، محترما قانون ظالما صدر في حقه، بالرغم من أنه كان يمتلك القدرة على النجاة، فخلد في ذاكرة من عاصره ومن لم يعاصره وهذه هي الأبدية فتضحية الشخصية، وموتها إن اقتضى الأمر من أجل قناعاتها، هو تأكيد على صدقها ويكسبها تعبيرا أقوى عن الأبدية، لان هذه الأخيرة ليست البقاء على قيد الحياة بل هي أن تحي في ذاكرة الآخرين من خلال مبادئك، في حين أن الفردية لا تخرج عن الحدود الزمنية والمكانية للواقع الموجودة فيه، وتسعى للظهور وسط الناس فقط.

وليس كل إنسان يتميز بالفردية له شخصية. "**وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية، وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية، ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذي يتطلبه تحقيق شخصياتهم.**"[2] بمعنى ليس كل فرد يمتلك قدرات خاصة، يمكن أن نقول عنه شخصية، بل بالرغم من امتلاكه لهذه القدرات، إلا أنه غير قادر على الرقي بذاته إلى مصاف الشخصية، لأن تحقيقها مفعم بالألم والصعاب. "**فغرض الأنا هو تحقيق شخصيتها وهذا يجرها إلى صراع لا ينقطع، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالألم.**"[3] وصراع الشخصية وألمها يرجع إلى عاملين، أحدهما خارجي والآخر داخلي.

---

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص221.
[2] نفسه، ص200.
[3] نفسه، ص200.

1/ العامل الخارجي

وهو العالم الموضوعي، الذي تسعى جاهدة للتخلص منه ومن استبداده عليها ومحاولته لجعلها مجرد موضوع مادي، فالوجود الإنساني لا يكتسب دلالته الحقيقية، إلا عندما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم المادي، ومن الفكر المجرد البعيد عن الواقع الإنساني وآلامه المعاشة، " **فمن الضروري لكي تكتشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقيقية ورسالتها، أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعي.**"[1] إذ لابد من امتلاك الشخصية للحرية، لتكون قادرة على مواجهة المجتمع، الذي يعتبرها جزء ضئيل منه، في حين أنه لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شيء جزئي فردي في مقابل ما هو عام.

ومن الضغوط الاجتماعية المفروضة، التي تحد من تحقق الشخصية، هو المركز الاجتماعي، الذي يتطلب عامة القيام بدور معين وتجسيد شخصية قد تكون بعيدة عن طبيعة حاملها، ما يجعل الأنا تعيش الاضطراب وعدم التوازن لكن "**الشخصية في المستوى الوجودي تصر على أن تكون نفسها.**"[2] مصارعة المجموع رافضة للعالم الموضوعي المادي، الذي يجعلها تلعب دورا مرسوما تسير فيه وفق أوامر ونواهي المجتمع، وأن تحل في الآخرين، ومن ثم تتوقف على أن تكون شخصية بل مجرد فرد.

2/ العامل الداخلي

وهو مرتبط بالذات نفسها، فكثير من الأشخاص يحصرون أنفسهم في نطاق انعزالي، بحيث يتقوقعون في حلقة خاصة لا يمكن لأحد دخولها، كما لا يمكن لهم الخروج منها، فلا يؤثرون ولا يتأثرون " **فقد تظل الذات أيضا عالقة على نفسها،**

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص223.
[2] نفسه، ص225.

مستغرقة فيها، عاجزة على أن تكون في توحد مع الآخرين."[1] وقد يعود هذا الاعتكاف إلى أسباب مرضية لا مفر منها، ولكن يمكن أن يعود أيضا إلى أسباب يفتعلها أصحابها، بحيث يحتقرون من حولهم فلا يجعلون أي داع للاتصال بهم، وهذا ما يتجسد في جنون العظمة مثلا، وبالتالي " **هذا التركيز الذاتي قاتل لتطور الشخصية، وهو العقبة الكبرى في سبيل تحقيقها"**[2]. فالشخصية تقتضي المشاركة، والاتصال الروحي مع ملامح إنسانية أخرى، تتجسد في الحب والصداقة، وهذا ما ساهم في القضاء على العزلة، " **أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال بال أنت وال نحن."**[3] إذن فالشرط الأساسي لقيام الشخصية هو الشعور بالواقع، والقدرة على جعله وسيلة لارتقاء الشخصية وتحققها الحر، دون الانغماس في ماديته.

كما أن انحصار الذات على نفسها، وتمركز الأنا حول ذاتها، يجعلها متوحدة لا ذاكرة لها، فالإنسان يصنع ذكرياته من خلال تفاعله مع الآخرين، والذي ليس له ذاكرة ليس له وجود، " **فالذاكرة هي ظاهرة روحية، وهي محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان، من تأثير الزمان الذي يصيبها بالتفكك"**[4]، فالسرعة الكبيرة للزمان تجعل من الشخصية في مسعى دائم لمواكبته، ووسيلتها في ذلك هي الذاكرة.

ثانيا/ الشخصية الحرة

تعتبر الحرية شرطا أساسيا لقيام الشخصية، فهذه الأخيرة لا ترتبط بالحرية فحسب، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها، " **فالحرية هي المصدر الأول للوجود وشرطه"**[5]، وهذه هي النظرية الأساسية عند برديائيف، ومفادها أن الحرية تسبق

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص209.
[2] نفسه، ص209.
[3] نفسه، ص209.
[4] نفسه، ص210.
[5] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص57.

الوجود[1]، كل شيء ينبع من الحرية، فهي تنساب في هذا العالم بطريقة ديناميكية من خلال ممارستها، و التي لا تكون إلا من قبل الشخصية، وممارسة الحرية كامن في فعل الاختيار، " **فالحرية بالنسبة للوجوديين هي أن توجد، يعني أن تختار بحرية ماهيتك، أن تصبح ذاتك ،أن ترتفع إلى مستوى الشخصية.**"[2] إذن الشخصية هي أعلى قيمة يمكن الوصول إليها بفعل الحرية.

وبعد أن تتحقق الشخصية، يأتي دورها الإنساني في خدمة الإنسانية، وذلك عن طريق تحرير الإنسان من العبودية، بأنواعها سواء الطبيعية أو الطبقية أو التكنولوجية، ولا يتم ذلك إلا بالتمرد " **ومسألة التمرد مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة الحرية، التمرد ينطوي على ميل شديد للحرية، وهو يشغل عنصر العميق في تحطيم العبودية والاضطهاد**"[3]. والتمرد المقصود هنا، هو ليس ذا الطابع السلبي بل هو التمرد الرافض لكل مظاهر التعسف والتقييد، فبرديائيف قد كان متمردا على العالم ونظامه المبتذل، كان تمرده تجسيد لتمرد الشخصية على العنصر الجماعي الذي يتحدى الروح والشخصية، وسبب التمرد على كل المعايير الجماعية خاصة المجتمع يرجع إلى كون هذا الأخير، يفرض جملة من الأطر التي تحد من حرية وفاعلية الشخصية كالعادات والتقاليد مثلا، إضافة إلى القوانين الوضعية التي تحالف الناس على وضعها بالاتفاق، اعتقادا منهم أنها تحد من الفوضى والعبث، لكنها في واقع الأمر تحد من حرية الشخصية على بلوغ المثل الأعلى، وتعيقها على أداء مهمتها الخلاقة، بالرغم من أنها تنظم الحياة، فهناك العديد من الأشخاص، الذين كانوا ضحية لهذه القوانين والنظم المجتمعية، وفترة العصور الوسطى شاهد على ذلك، أين أعدم

[1] جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، تر: يحي هويدي وأنور عبد العزيز، تق : أنور عبد المغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2016، ص95.

[2] ت.أ- ساخاروفا : من فلسفة الوجود إلى البنيوية، دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، تر و تق : أحمد برقاوي دار المسيرة، لبنان، ط1، 1924، ص69-70.

[3] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص66.

غاليلوغاليلي بسبب رفضه الخضوع لتعاليم وقوانين الكنيسة المقيدة لكل معرفة جديدة. " **إن كل جماعة من الناس، الذين نذروا أنفسهم لخدمة الحرية فهم أعداء للحرية، وأستطيع أن أعبر عن ذلك تعبيرا أقوى، فأقول أن كل مجتمع منظم أو في سبيله إلى التنظيم فهو معاد للحرية، ميال إلى إنكار الشخصية الإنسانية.**"[1] وبالتالي الشخصية الحرة، ترفض كل شكل من أشكال الخضوع لأي تكتل جماهيري، حتى الأسرة هي في نظر برديائيف عدو مستبعد للحرية الشخصية ووجودها بناءا على مقتضى الضرورة فقط وليس بمقتضى الحرية، "**وكانت الأسرة تبدو لي دائما بوصفها العدو المستبعد للحرية الشخصية، والأسرة أدخل في باب الضرورة منها في باب الحرية.**"[2] فكثير من الشخصيات الواعدة المتمثلة في الأبناء اندثرت بسبب سيطرة الآباء وفرضهم نمطا معيشيا أو تعليميا وحتى مهنيا معينا على أبنائهم، دون النظر إلى اختيارهم الحر. كما أن كثيرا من المشاكل الأسرية تحدث بسبب تقييد كل فرد لحرية الآخر وتقليص مساحة استقلاليته، إذن لولا أن الأسرة هي استمرار للنسل والأجيال لما رغب أي أحد في تكوينها، بما أنها استبعاد للحرية الشخصية.

وللحرية جانب مأساوي لا يمكن إنكاره، فهي ليست أمرا يسيرا بل هي عبء ثقيل يضطر الناس للتنازل عنها لتخفيف هذا العبء[3]. ومأساة الحرية وعبئها هو في فعل الاختيار وما يصاحبه من قلق، فوقوف الإنسان أمام خيارات كثيرة لابد أن يضعه في جو من الحيرة والخوف من أن يكون اختياره خاطئا ، فالإنسان مسؤول عن نفسه وعن غيره، فقد يكون اختياره الحر هو مصيره ومصير غيره، " **فالقلق نتيجة لحرية الإنسان في الاختيار.**"[4] لكن هذا القلق لا يحد أبدا من الحرية الشخصية

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص.60.
[2] نفسه، ص60.
[3] نفسه، ص58.
[4] -ت-أ-ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ص72.

بل هو دافع لها، فقلق الإنسان من ما يحيط به من آلام ورغبته في التجديد تدفعه إلى أن يختار.

كما أن الحرية هي سبب الحروب، " **فأبشع الجرائم قد ارتكبت باسم الحرية.**"[1] فكم من بلدان استعمرت بلدانا أخرى باسم الدفاع عن الحرية، فأريقت دماء وأزهقت أرواح في سبيل هذه الحرية الفاسدة، وبالتالي القضاء على الحرية الفردية المفسدة أمر ضروري[2] ، لأنها مبنية على المصالح الخاصة ولا تمت للشخصية الإنسانية بأية صلة.

فأن يكون الإنسان حرا، ليس معناه أن يقتل ويدمر ، وليس معناه أن يغلق الأبواب على نفسه، فلا يؤثر ولا يتأثر ، بل على العكس من ذلك، معناه أن ينطلق في العالم ويثبت شخصيته من خلال الفعل الخلاق والإبداع.

[1]-نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص61.
[2]-زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الإنسان)، ج2، دار مصر للطباعة، مصر، دط، دت، ص45.

المبحث الثاني/ الشخصية والإبداع

تحاول الشخصية الحرة، أن تجد فضاء مناسبا تترك من خلاله بصمتها المتميزة، ولا أفضل من الإبداع لتحقيق ذلك، فهو وسيلة أساسية تتجلى من خلالها الذات الفاعلة في هذا العالم، "**فالإبداع هو شكل راق للنشاط الإنساني.**"[1] و الإبداع المقصود هنا هو الخاص بالشخصية المفردة المتعالية عن الحدود المجتمعية. وللإبداع الشخصي جملة من الخصائص هي:

أولا/ الإبداع نتاج الحرية

فلا حديث عن الإبداع إلا إذا كان الشخص حرا، " **كانت مشكلة الإبداع بالنسبة إلي شيئا واحد هي مشكلة الحرية، ذلك أن فعل الإنسان الخلاق وظهور أشياء جديدة وقيم جديدة في العالم، أمر لا يمكن تصوره داخل الكينونة المنغلقة التي تخضع لكل أنواع التجديد.**"[2] أي أن صنع الجديد، لا يتم في ظل القيود التي تحد من حرية الشخصية وقدراتها على الخلق والتجديد. فلا إبداع في نظام يحد من الحريات ويستعبدها.

ثانيا/ الإبداع يفترض مادة

إن الفرق بين خلق الله والإنسان، هو أن الله يخلق من العدم، أما الإنسان فلابد له من مادة يصنع بها، لذلك كان لزاما أن يحتاج الإنسان المبدع إلى مادة يحسن بها إبداعه، " **وقد اتهمني النقاد، بأني أرفض الاعتراف بالحاجة إلى أي مادة معطاة بالنسبة لفعل الإنسان الخلاق، وهذه التهمة بالطبع لا أساس لها من الصحة**

---

[1]-الكسندر و روشكا: الإبداع العام والخاص، تر: عثمان عبد الحي أبو فخر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جانفي1978، ص13.

[2]-نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص215.

على الإطلاق،"[1] فالإنسان لا يستطيع أن يبدع من لا شيء، فهو يحتاج إلى العالم الخارجي لكي يصنع.

ثالثا/ الإبداع صنع الخيال

إن الإبداع هو ارتفاع عن الواقع. خاصة إذا كان واقعا مريرا ومؤلما، هذا الارتفاع يقتضيه الخيال، " **دفعتني الرابطة الموجودة بين الإبداع وبين الموقف المتشائم للحياة كما تعطى لنا بكل ضروراتها والتزاماتها ومواصفاتها دفعتني الى ان اعلق على الخيال أهمية كبيرة.**"[2] أي أن الخيال هو وسيلة المبدع للخروج من الوضع المتشائم الذي طغى على الإنسانية وقلل من أهمية الإنسان ودوره الفعال في المجتمع، ولا يكون ذلك إلا بتخيل شيء مميز يحسن من الوضع، ثم القيام بالنشاط الخلاق المناسب .

رابعا/ الإبداع الإنساني متناهي

يعتبر برديائيف أن إبداع الإنسان محدود وقاهر، ماله هو الفشل في تحقيق غرضه الأساسي المتعالي، " **والإبداع يرتبط بعنصر آخر هو المأساة، ذلك أن فعل الإنسان الخلاق مصيره الفشل، في ظروف هذا العالم وهو جهد هائل مقدر عليه أن لا ينجح أبدا.**"[3] وبالتالي أصبحنا أمام نظرة تشاؤمية، قد يكون لها وقعها الخطير على المبدعين فيما بعد، ما دامت كل جهودهم لن تتحقق، لكن التحقق المقصود عند برديائيف هو التحقق الواقعي وليس الرمزي، بمعنى أن كل الإبداعات المحققة حتى الآن هي جزئية، وعبارة عن رموز، ولا تعبر بصدق عن الدافع الحقيقي للفعل الخلاق، " **ومهما يكن من أمر، فإن تلك الموضوعات رموز على الواقع وليست الواقع نفسه، وقد تكون كتابا أو سيمفونية أو مؤسسة اجتماعية، بيد أن هذا كله دليل**

[1]- نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص215.
[2] نفسه، ص220.
[3] نفسه، ص216.

على التفاوت المؤلم بين الدافع الخلاق، وتجسده الجزئي في العالم الموضوعي."[1] فكثيرا ما يصطدم الكتاب عندما يجدون أن الكتاب الذي انتهوا منه لا يعبر حقيقة عن مقصدهم الأساسي، فيصبح لهذا المؤلف مجرد رمز على نوع من الإبداع لم يتحقق فعليا في الواقع.

إلا أن برديائيف لا ينكر أبدا فضل الثقافة والعالم، والوظيفة الخلاقة التي تحوزها في حمل الإنسان على إنشاء الحضارة والمدينة، لكنها تبقى مجرد علامة على التجلي الحقيقي الذي هو هدف الإبداع، لأن هذا الأخير لا يمكن بلوغه والواقع أن القدرة الخلاقة الواقعية التي تتميز عن القدرة الخلاقة الرمزية يمكن أن تعمل على التسامي بالعالم والسير به إلى نهايته، " **والفعل الخلاق في قوته وقصوره أخروي، وتصوير سابق لنهاية العالم."**[2] فكل ما تم إبداعه داخل نطاق المتناهي هو غير كاف، بل يجب التطلع إلى اللامتناهي وذلك عن طريق السعي الدائم إلى إبداع ما يخدم البشرية فعلا، ويتسامى روحيا بها، وليس فقط إغراقها في عالم من الأشياء الرمزية، التي من كثرتها أصبح يخيل للإنسان أنها عالمه الحقيقي ، " **فأن يأخذ المرء الرموز على أنها واقع، أمر يعد من المغريات الرئيسية في الحياة الإنسانية، وقد ثبت في كثير من المناسبات أن فيه دمارا للإنسان وخيانة للإبداع."**[3] وخير مثال على ذلك، هي التكنولوجيا الآن، أين أصبح الشخص حبيسا لمنصات التواصل الاجتماعي وكأنها عالمه الخاص ، فتحول هذا الإبداع التكنولوجي عن هدفه الأساسي وكرس لمظاهر التخاذل والكسل والضعف الشخصي.

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص217.
[2] نفسه، ص217.
[3] نفسه، ص217.

خامسا/ لإبداع خاصية الجميع

كما أن فعل الإبداع، لا ينحصر على فئة مميزة عن غيرها، بل جميعنا مبدعون، فعدم خلق شيء رمزي مستعمل، هذا لا يعني أن الإنسان ليس مبدعا فالإبداع في حقيقته مطلب روحي، ما دام مرتبطا بالشخصية، ولا نقصد بالروحي الارتفاع عن الواقع، بل هو في الاتصال بين روح المبدع وروح الآخر، وهذا ما نجده في أشخاص عاديين." **مثل ربة البيت، التي تضفي على ما تقوم به في منزلها نوعا من الطرافة والتجديد، أو طبيب الأمراض العقلية، الذي لم يكتب طوال حياته مقالا نظريا أو بحثا علميا، بل يسعده فقط أن يقوم بعمله اليومي، ويساعد مرضاه على أن يخلقوا أنفسهم خلقا جديدا، ويبذل لأجل ذلك جهده ووقته."**[1] إذن فهؤلاء الأشخاص العاديون هم في جوهرهم مبدعون، لأنهم يحملون على عاتقهم تغيير واقع مؤلم إلى واقع أكثر تفاؤلا، وهم يمارسون فعل الإبداع ولا يحصروه فقط على تجسيدات رمزية مصطنعة، قد تتحول فيما بعد إلى ضرر يهدد الشخصية.

فهم يبدعون حياتهم، ولا يهتمون بأن يتركوا أثرا أو سجلا مكتوبا بأعمالهم بقدر ما يهتمون بأن يتركوا هذا الأثر فيمن يعايشونهم من الناس."[2] فأغلب الذين يتركون أثارا لإبداعاتهم، هدفهم في ذلك تحقيق المنفعة أو الشهرة ، أما أولئك الذين يعيشون من أجل غيرهم، ويجدون السعادة في مساعدة من يحتاج إليهم ، فهم الأجدر بحمل صفة الشخصية المبدعة، كونهم أشخاص قد حققوا ذواتهم بكل ثقة دون الاعتماد على الآخرين، و بكل حرية، وهذا هو الطريق الذي تطلع إليه برديائيف، يهدف إلى تحويل واقعي لهذا العالم وليس تحويلا رمزيا فقط.

---

[1] حسن أحمد عيسى: الإبداع في الفن والعلوم، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، دط، جانفي1978 ص78.

[2] نفسه، ص78.

سادسا/ الإبداع في مواجهة شر الزمان

الإبداع يساهم في الحد من شر الزمان وسرعته، التي تغير الأشياء وتحد من ثباتها، الأمر الذي يبحث على الكآبة والخوف، " **وهذا الشعور بالكآبة والخوف لا يمكن التغلب عليه إلا بممارسة النشاط الإبداعي في الحاضر (....) وهكذا نحقق مصيرنا وشخصيتنا في الزمان.**"[1] فانشغال الإنسان الدائم في أنشطة خلاقة يخفف من وطأة الخوف واليأس، الذي يتسلل إلى أعماقه جراء الزمان، الذي يقضي على اللحظات الحاضرة تباعا ، والذي ينذر بالفناء والموت، لأن أقصى ما في الزمان من شر هو تقدمه إلى الموت، فنحن نفزع من الزمان لأنه يعني التحلل والموت والسبيل للقضاء على هذا الشعور القاتل، هو الإبداع الذي يجرد الزمان من تلك القداسة كونه المتحكم في مصير الإنسان، كما أن الإبداع هو فعل بطولي لأنه يقع خارج الزمان[2] فالشخصية أثناء نشاطها الخلاق، لا تعطي أهمية لسطوة الزمان وتأثيره عليها، بل تتعالى عن شره بأن تنغمس في الفعل الإبداعي. وليس الفعل الخلاق والنشاط موجودان، لأن هناك زمان بل العكس وقد فصلنا في ذلك سابقا وبالتالي تصبح الشخصية المبدعة هي المتحكمة في الزمان، فتحد من سيطرته وتقيده وفق مقتضيات نشاطها الخاص.

---

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص169.

[2] Berdyaev: Salaver and Freedon, Translated from the Rousslan Byr M french, First Publisher in London, 1943, p253.

المبحث الثالث/ الشخصية والحب

يمثل الحب واقعة مهمة بالنسبة للشخصية، فكما أنه لابد من شخصية حرة وشخصية مبدعة، لابد أيضا من شخصية محبة، فالحب يلعب دورا محوريا على مستوى الوجود الشخصي، هذا عن لم نقل انه أداة الشخصية لإثبات وجودها.

والحب عند برديائيف نوعان أساسيان ، اهتم بالبحث فيهما من بين باقي الأنواع، وهما حب الشفقة وحب –الأيروس– فيقول:" **وقد أمعنت الفكر طويلا في العلاقات التي تقوم بين الأنواع المتعددة من الحب ، وخاصة حب الشفقة ، وحب الأيروس، أي بين الحب باعتباره إحسانا، والحب باعتباره عاطفة.**"[1] معنى ذلك أن الحب عند برديائيف يتجسد في الإحسان للآخرين و في الشعور بالعطف اتجاههم.

أولا/ حب الشفقة

لا تكاد تخرج التعريفات المختلفة للحب ، على معنى كونه عكس الحقد أو الكره وإذا شئنا التخصيص، أمكننا أن نقول أن الحب هو، " **ميل إلى الأشخاص أو الأشياء العزيزة أو الجذابة أو النافعة، كالحب الأبوي ، وحب المال ، وحب الوطن يعلو فيصبح جارفا، ويتركز حول الذات فيصبح أثرة وحبا للنفس، أو يجاوزها فصبح عذريا أو أفلاطونيا ، بل صوفيا حبا لله وفي الله.**"[2] فالحب إذن هو عاطفة نشعر بها اتجاه أشياء معينة ، مثل حبنا للوطن، كونه مكان نشأتنا الذي نعتز به ، أو حبنا للكتب ورغبتنا في مطالعتها نظير المنفعة التي سننالها منها ، والحب أيضا هو عاطفة نشعر بها اتجاه أشخاص محددين، مثل الآباء باعتبارهم أقرب أقاربنا، أو حب الأصدقاء لبعضهم بسبب الانجذاب والإعجاب بشخصية ألهذا بالآخر.

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص79.
[2] إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، (مادة الحب)، ص66.

وهناك أيضا نوع خاص من الحب، وهو حب الذات ويكون نتيجة ميل الأنا إلى نفسها، وهو ما يعرف بالأثرة، وقد يتطور هذا الإعجاب بالنفس ليصبح مرضا يسمى بالنرجسية، لكن إذا تجرد من الأنانية والمنفعة الذاتية وتجاوز الذات، يصبح حبا عذريا أو أفلاطونيا، ومعنى هذا الأخير أنه " **حب محض مجرد من الشهوة والمنفعة.**"[1] أي لا غاية شخصية وجسدية فيه ، بل هو حب الشخص لذاته طلبا للخير والسعـــــــادة له.

ونلاحظ مما سبق، أن الحب تشترك أسبابه ودوافعه في كونها إيجابية، فتارة تكون المنفعة أو الجاذبية وتارة أخرى تكون صلة القرابة أو المعزة، أما عند برديائيف فيمكن أن يتولد فينا الحب لدوافع سلبية كامنة فيما نحب، مثل الآلام والأحزان التي يعيشونها، وهذا ما يسمى بحب الشفقة ، فيكون النقص الذي في الآخر هو سبب حبنا له، فلا يقتصر الحب هنا إذن على الجوانب المشرقة في غيرنا، بل يتعداه إلى مكامن اللاكمال فيهم.

يرى برديائيف أن مصدر الشفقة، هو المظاهر المأساوية التي يشهدها العالم "**ويتميز إحساس الشفقة عندي، بأنه صادر عن إدراك لحالة العالم الساقطة والمنكوبة في أعمق مستوى لوجوده.**"[2] فالعالم حافل بالحروب الدامية والصراعات بين أجناس البشر، ما جعل الإنسان في حزن وتعاسة دائمة، وقلق لا ينتهي، فيثير الشفقة ، إضافة إلى سقطات الذات في العالم الموضوعي وانحلالها فيه ، ما حط من شانها وعمق من كآبتها ، إذن الوجود المؤلم حسب برديائيف هو مصدر حب الشفقة.

و حب الشفقة لا يكون باتجاه الإنسان فقط، بل للحيوان أيضا نصيبه، " **فأنا بغريزتي أتأثر بالشفقة وبالمشاركة الوجدانية، ولا أستطيع تجاهل ما يلاقيه الناس**

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص440.
[2] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص70.

والحيوانات من آلام، ولا أحتمل القسوة وأحيانا تطغى على نفسي المشاركة الوجدانية للخليقة جميعا."[1] هنا يبرز لنا برديائيف أن الشعور بالشفقة هو متأصل وغريزي فينا، وهي نوع من المشاركة الوجدانية التي تكون بين كائن وآخر، أي أنها عبارة عن أحاسيس من الحب الرافض للألم والمعاناة، والناظر بعين الرحمة لا القسوة إلى الطرف المقابل المتألم ، سواء أكان حيوانا أو إنسانا، دون النظر إلى جنس أو عرق هذا الآخر وهذه هي الإنسانية في حب الشفقة عند برديائيف ، بل تزيد ظهورا وتجليا في رفضه لأحكام الإعدام، واستنكاره لها، إضافة إلى العقوبات والجزاءات التي تفرضها الدولة على الناس ، فبرديائيف إذن يريد أن يزيل كل ما يعيق الشخصية على الإبداع الحر عبر حب الشفقة .

إن للجانب المسيحي عند برديائيف تأثير بالغ على إحساسه بالشفقة فيقـــــــول: **"وكلمات الإنجيل التي كان لها أعمق التأثير في نفسي ، تلك التي تقول لا تحكم حتى لا يحكم عليك."**[2] وهذا حث على عدم إيذاء الناس بالحكم عليهم، لكي لا يحكم عليك، وكأنه المثل القائل كما تدين تدان ، وهنا يظهر نمط آخر من المشاركة الوجدانية، التي لا تقف عند رفض ألم الآخرين، بل تتعدى إلى عدم التسبب في المهم أيضا ، بل الأكثر من ذلك هو المساهمة في علاج آلامهم.

فالطبيب مثلا، الذي يقوم بإجراء عملية جراحية لمريض يكون ألمه بسيطا مقارنة مع الشخص الذي لا يستطيع أن يقدم يد العون له. "[3] فعجز الشخصية عن مساعدة من يثير حب الشفقة في داخلها، يجعلها تشعر بالمعاناة، عكس الشخصية القادرة على المساعدة لذلك فبرديائيف يتمنى لو أن كل إنسان يستطيع أن يساعد من يشفق عليه سواء حيوانا أو إنسان وأن لا يتوقف عند حدود الشفقة فقط .

---

[1] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص67.
[2] نفسه، ص68.
[3] نفسه، ص69.

هذا النوع من الحب أي حب الشفقة هو حب إنساني تمارسه الشخصية، "**إنه طاقة إشعاعية من العطف الإلهي.**"[1] أي أنه شبيه بحب الله وعطفه على عباده فالشخصية المحبة ، المشفقة ، والمساعدة لغيرها هي صورة الله في الوجود ، لذلك فكل ما تفعله الشخصية هو رغبتها في محاكاة الله لتجسد صورته في الأرض.

ثانيا/ حب–الأيروس

يمكن أن نعرف هذا النوع من الحب، أنه حب شخصي، تسامى عن الرغبات الجنسية وجعلها مصدرا للإبداع، فأصبح حبا حقيقيا تسوده العاطفة.

وهذا النوع من الحب هو ما حاول برديائيف تكريسه، كونه يسمو بالإنسان عن الواقع الوضيع للجنس، لان هذا الأخير دليل على الوضع الساقط للإنسان[2]، وبالتالي لابد من إخضاعه لسلطان الحب، وإلا أصبح الإنسان كائنا غريزيا شبيها بالحيوان لأن الجنس صفة للنوع فقط، ولا يعطي للشخصية تميزها، " **أما الحب، فشخصي فردي، وهو يميل نحو الشخص الفريد الذي لا يتكرر سواء اكان رجلا أم امرأة.**"[3] لهذا فالحب مرتبط بالوجود الشخصي، كونه يهتم بالخاص، بشخص معين فريد ومميز ووسيلة ارتباطه هو الاتصال الروحي بين شخصية وأخرى.

ولكي لا تنغمس الشخصية في ذاتيتها وعزلتها بنفسها، ولكي لا تذوب أيضا في العالم الموضوعي، الذي يلغي وجودها كما سبق وذكرنا آنفا، لابد لها أن تتصل بشخصية أخرى، هذا الاتصال الذي يضمن حدوثه الإحساس بالحب، فعندما ترتبط شخصية بشخصية أخرى، فإنها تتغلب على العالم الموضوعي، وسطوته بان تتعالى

[1] نقلا عن: صفا عبد السلام: ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية عند نيكولا برديائيف قراءة في المفارقة الوجودية مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، مصر، دط، 2007، ص209.
[2] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص79.
[3] نفسه، ص69.

عن الأغراض المادية وتسمو إلى ما هو إنساني، فلا يصبح هدفها النفع المادي بقدر ما يصير تحقيق السعادة للطرف المقابل، هذا من جهة.

أما من جهة أخرى ، فإن الحب حسب برديائيف هو الباب الذي تظهر من خلاله الشخصية إلى الوجود ، فكما أن الإبداع والنشاط الخلاق الحر، هما بصمة الإنسان ودليل حضوره في هذا العالم فكذلك هو الحب ، " **فسر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح في الحب، ولهذا السبب يقوم بعملية إخفاء بالنسبة لغير العشاق ، وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة في أغلب الأحيان إن لم ينرها الحب والتعاطف والنية الحسنة.**"[1] معنى ذلك أن الأشخاص الذين تربط بينهم علاقة حب معينة نجدهم أكثر وضوحا عن غيرهم ، وظهور شخصية وتجليها لشخصية أخرى بواسطة الحب معناه انكشاف شخصية فريدة في كلا الطرفين ، إذ يغوص كل واحد منهما في أعماق الآخر لمعرفته ، فتصبح الشخصية الواحدة حاملة لشخصيتين هي ذاتها الكامنة فيها –والتي يسعى المحبوب لإظهارها –وشخصية الطرف المقابل له، "**والحب إذن ثنائي لأنه يفرض قيام شخصيتين بدلا من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة ألا وهي أن الشخصية تولف أنت ، هي الحقيقة أساسية في فهمنا لسر الحب، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم.**"[2] ونؤكد هنا أن الشخصية خلال ارتباطها بشخصية أخرى ، يجب أن لا تفقد أبدا جوهرها الداخلي فإذا تخلت عن تميزها وذابت في الشخصية المقابلة لها ، لأصبح حديثنا عن النوع الفريد ضربا من الخيال، ولفقد الحب سره في الكشف عن الوجود الجوهري للشخصية، ولأصبحنا أمام نسخ متماثلة للعديد من الشخصيات ، فان تحب لا يعني أن تفقد ذاتيتك إزاء من تحب ، فالجوهر ثابت والتغير عرضي، يحدث خلال تحقيقها

[1] نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، ص244.
[2] نفسه، ص24.

لذاتها، مثل خروجها من حالة العزلة وتغييرها لوضعها القائم وارتباطها بشخصية أخرى ساعية للتحقق الفعلي

فالشخصية مستحيلة بدون حب و تضحية، وبدون أن تنتقل إلى الآخر سواء كان صديق أو حبيب.[1] وفي هذا تأكيد على أهمية الحب الحقيقي الشخصي على وجه الخصوص لحضور الشخصية وتجليها، سواء من خلال الارتباط بشخص آخر أو بالصداقة.

وهكذا يتضح الاختلاف بين حب الشفقة، وحب–الأيروس الحقيقي، فالأول حب لجميع الكائنات، بشرا أو حيوانات، حب لنقص في الطرف المقابل، حب هدفه تخفيف الألم، دافعه الشفقة، أما الثاني فهو حب لكائن معين هو الإنسان وبالتحديد لشخص مميز، حب هدفه إظهار وجود الشخصية في مقابل الآخر ودافعه تحقيق الاتصال الروحي.

والحب بنوعيه يرتبط ارتباطا وثيقا بالحرية ، "**وكنت أقف دائما إلى جانب حرية الحب ، وقد دافعت عن هذه الحرية دفاعا حارا لا رحمة فيه ضد هؤلاء الذين ينكرونها.**"[2] معنى ذلك أن برديائيف يستنكر تلك القيود التي تطال حرية الحب خاصة تلك التي تفرضها النظم الاجتماعية والقانونية، فهو يؤكد على ضرورة عدم التنازل عن الحب وحريته باسم الواجب أو القانون أو الاتفاقيات المجتمعية ، يمكن التنازل عنه فقط إلا إذا حد من الحرية ذاتها ، ويمكن أن نستحضر قصة جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار(1986/1908)، أين رفض الأول التنازل عن حريته باسم الحب. بل أبرما عقدا يفضي إلى عدم سلب حرية أحدهما للآخر[3] ، إلا أنهما قد

[1]Nicolas Berdyaev: The Desting of Man, Index copyright by Harper Brother, Printed the U.S.A, 1960,57.

[2] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص80.

[3] هازل رولي: سيمون دي بوفوار وجان بول سارتر وجها لوجه، تر: محمد حنانا، دار المدى، بيروت، لبنان ط1، 2017، ص62.

جعلا من حريتهما وسيلة لتحقيق غاياتهما الجنسية فتعددت علاقاتهما ، فكان حبهما حسيا أكثر منه روحيا، وهذا ما يرفضه برديائيف بالطبع.

وهنا بالذات تكمن مأساة الحب والحرية، فهذه الأخيرة " **طريق وعر ، مؤلم فاجع يتطلب نوعا من البطولة، وهو لا يتناسب مع القوى المتاحة لمخلوق بهذه الهشاشة، مخلوق خليق يمثل هذا الرثاء ألا وهو الإنسان.**"[1] فكم من زيجات فاشلة وقصص حب انتهت بسبب الإفراط في الحرية أو استبعادها ،لان الأسرة في نظر برديائيف هي وسيلة للاستعباد، كونها قائمة على السيطرة والخضوع ، والحب فيها لا يكاد يكون إلا نوعيا أو هدفه حفظ النسل. لذلك لابد من الطلاق بين الزوجين إن غاب الحب بينهما، حتى وإن كان هناك أطفال، " **لأنه حتى في هذه الحالة يجب أن ننظر إلى الحب على انه القيمة العليا، لأن الافتقار إلى الحب بين الوالدين له أصداء فاجعة على الأطفال.**"[2] وهذا مما لا شك فيه، فالأولوية هي للحب دائما. ولو على حساب الأولاد، لان التجارب تؤكد فشل الأبناء في المواقف الحياتية، جراء غياب الإشباع العاطفي لديهم بسبب غيابه في الآباء.

ولقد انتبه برديائيف إلى ان وجهات نظره هذه قد تكون خطيرة، وأنها ضد المعايير المجتمعية، إلا أنه مصر على آرائه، " **ولست غير منتبه إلى أن وجهات النظر هذه توصف بأنها خطرة إلى أبعد حد (...) غير أن هذا لا يردعني ولا يغريني بالانصراف عن اعتقادي.**"[3] و السبب في تمسكه برأيه هو أن الأسرة والزواج والمجتمع كلها مصادر للعبودية والرجعية وتكريس للموضوعية، و وحده الحب الحقيقي الذي يكرس لمظاهر التحرر والإبداع.

---

[1] نيكولا برديائيف: رؤية دوستويفسكي للعالم، تر: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط1، 1986 ص165.

[2] نيكولا برديائيف: الحلم والواقع، ص82.

[3] نفسه، ص82.

فالحب حياة مبدعة، و مصدر للدفء، والطاقة هدفه الاتحاد بين الأرواح.[1] ومثال ذلك هما هيدجر والفيلسوفة حنة أرندت (1975/1906)، هذه الأخيرة التي رأى فيها هيدجر مصدرا للإلهام في كتاباته وإبداعاته. فحسب رأيه أن لا شيء يقود إلى قلب العالم أكثر من الحب.[2] لذلك شكل الحب محطة أساسية في مساره الإبداعي

وهكذا إذن الحب هو انبثاق الشخصية في الوجود، وحافز للإبداع والتحرر هدفه توحيد الأوصال الروحية، بين الأطراف المتحابة، وتحقيق السعادة بينهم كيف لا والشخصية الحقيقية كما ذكرنا سابقا هي محاكاة لله، والله لا يصدر منه إلا كل خير.

[1] صفا عبد السلام علي جعفر: ميتافيزيقيا الشخصية عند برديائيف، ص203.
[2] ماري ليمونييه وأود لانسون: الفلاسفة والحب، تر: دينا مندور، دار التنوير، القاهرة، مصر، ط1، 2015 ص211.

ونستخلص مما سبق:

أن فعل الإبداع يقتضي الحرية، فلا وجود لفعل خلاق في ظل الاستعباد سواء المجتمعي أو الموضوعي لذلك تسعى الشخصية دائما لتكون حرة من كل القيود وما إن تستشعر حريتها حتى تستغرق في إعداد مشروعاتها، كما أن الإبداع دليل على التحرر والانفتاح.

والإبداع يقتضي الحب، فالشخصية لكي تكون مبدعة لابد أن تتكشف للآخرين عن طريق الحب، لأن هذا الأخير هو إعلاء لكل الدوافع الجنسية عبر الإيمان أن الاتصال الحقيقي بين شخصية وأخرى هو الاتصال الروحي والاتصال الروحي لن ينبثق إلى الوجود إلا بالحرية الشخصية.

الوجود إذن هو جدل تركيبي بين الإبداع والحرية والحب.

خاتمـــــــة

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

الوجودية مهما اختلفت مشاربها، وتنوعت آراء فلاسفتها، إلا أن اهتمامها واحد وهو الوجود الإنساني، الشخصي، الفردي، المتعين، بتجربته الحية المعاشة، فلا عجب إذن أن يشترك فلاسفتها في العديد من المبادئ الأساسية حتى وإن اختلفوا في طرق معالجتها إلا أن المبدأ واحد مثل: كون لوجود يسبق الماهية، والقلق قوام الوجود الإنساني الحقيقي ودليل وجوده. إضافة إلى اشتراكهم في كون الحرية هي الشرط الملازم للوجود الإنساني، والتي من خلالها يستطيع تحقيق امكانياته بفعل الاختيار.

عالج برديائيف أهم المشكلات التي تواجه الفرد الإنساني أثناء سعيه لتحقيق شخصيته واعتبرها دليلا قويا على وجوده وهي:

-مشكلة الزمان: فالزمان في تقدم مستمر، لا يمكن إيقافه أبدا، ومكمن شره في سرعته التي تنذر بالفناء والموت، لكن برديائيف يصرح بأنه يمكن التغلب على هذا الأمر، من خلال السعي إلى بناء الشخصية، عن طريق النشاط الخلاق فيصبح الإنسان هو المتحكم في الزمان بعد ان يصبح هذا الأخير مسرحا يجسد فيه إبداعاته.

-مشكلة القلق:الشعور بالقلق بالنسبة للوجوديين بمن فيهم برديائيف، أمر لا غنى عنه، فهو دليل على رفض الواقع المزيف للإنسان وحافز على طلب الوجود الأصيل، والقلق عند برديائيف سمة مهمة من سمات الفرد الإنساني، أثناء صنعه لشخصيته فالذي لا يقلق من وجوده المنحط لن يبلغ الشخصية أبدا.

-مشكلة العزلة: إن تجربة العزلة بالنسبة لبرديائيف ضرورة لابد منها، فهي طريقة تظهر بها الأنا مدى سخطها من الوجود الموضوعي والتقني، الذي أحال الوجود الإنساني إحالة مادية فقد خلالها مقومات شخصيته، وأذابتها في الوجود الزائف، حتى خيل للذات أن هذا الأخير هو وجودها الحقيقي، لكن كون العزلة تجربة مهمة هذا لا يعني الانغماس فيها، بحيث تلغي فيها وجود الآخرين، لأن هذا الأمر سيجعل الأنا متوحدة تغيب عنها الفاعلية، بل يجب أن تكون مؤقتة تقرر فيها حتمية ترك كل ما هو موضوعي وطلب المتعالي.

وبالتالي فإن هذه المشكلات، تعتبر بوادر أولى تتجسد فيها رغبة الأنا في صنع الشخصية، والسمو إلى المتعالي كونه مرتع الأبدية، الذي تكرس له المسيحية باعتبارها ديانة تدعوا إلى الخلود في عالم الآخرة، لهذا جاءت وجوديته مؤمنة باعثة على الأمل ومخففة من خوف الإنسان على مصيره بعد الموت.

إن معنى الوجود عند نيكولا برديائيف هو إمكانية صنع شخصية إنسانية حقيقية تستطيع التغلب على الأزمات الإنسانية وعلى كل الإحالات الموضوعية للذات الفردية عبر خلق إنسان حر ومبدع في عالمه له هدف من وجوده وصاحب رسالة إنسانية عنوانها الحب هدفها خدمة البشرية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المصادر

المصادر باللغة العربية

1-نيكولا برديائيف: العزلة والمجتمع، تر: فؤاد كامل، مر: علي أدهم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1960.

2-نيكولا برديائيف: الحلم والواقع ،تر: فؤاد كامل، مر: علي أدهم، الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية، مصر، دط، 1984.

3- نيكولا برديائيف: رؤية دوستويفسكي للعالم، تر: فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العراق، بغداد، ط1، 1986.

المصادر الأجنبية

4-Nicolas Berdyaev : The Desting of Man , I nedex capyrigh by Harper Brothers Printed , in the U,S,A , 1960

5- Nicolas Berdyaev : Salaver and Freedon , Translated from The russlan Byr M french , first published in london , 1943 .

ثانيا : قائمة المراجع

1-إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2006.

2- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء الإسكندرية، مصر، دط، دت.

3- أرسطو: الفيزياء السماع الطبيعي، تر: عبد القادر قينيني، افريقيا الشرق، د ط 1998.

4- ألبرت أينشتاين : كيف أرى العالم، تر: عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012.

5- الكسندر وروشكا: الابداع العام والخاص، تر: عثمان عبد الحي أبو فخر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، دط، جانفي، 1978.

6- إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيغيلية، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د ط 1985.

7- ايمانويل كانط: نقد الفعل المحض، تر، و تح: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، د ت.

8- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، د ط 1998.

9-إميل بربيه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر: محمود قاسم، مر: محمد محمد القصاص، دار الكشاف بيروت ، لبنان، دط، 12 جوان 1956.

10- أوغستينيوس: اعترافات، تر: إبراهيم الغربي، مر: محمد الشاوش، دار التنوير تونس، لبنان، مصر، ط2، 2015.

11- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1977.

12- ت.أ- ساخاروفا: من فلسفة الوجود إلى البنيوية ، دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، تر و تق: أحمد برقاوي، دار المسيرة، لبنان، ط1، 1924.

13- جون بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحفصي، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964.

14- جان بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب بيروت لبنان، ط1، 1966.

15- جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، تر: يحي هويدي وأنور عبد العزيز، تق : أنور عبد المغيث ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط 2016.

16-جريبانوف وآخرون: اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، تر: ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق سوريا، ط1، 1990.

17- جمال محمد أحمد سليمان: مارتن هيدجر الوجود والموجود، دار التنوير بيروت، لبنان، دط، 2009.

18- جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة ، الكويت، د ط ، جانفي1978.

19- حسن أحمد عيسى: الإبداع في الفن والعلوم، المجلس الوطني للثقافة والآداب الكويت، دط، جانفي 1978.

20- ريجيس جولفييه: المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، تر: فؤاد كامل، مر: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الأداب، بيروت، لبنان، ط1 1988.

21- زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية (مشكلة الإنسان)، ج2 ، دار مصر للطباعة دط، دت.

22- سعيد العشماوي: تاريخ الوجودية في الفكر البشري، الوطن العربي، بيروت لبنان، ط3، 1984.

23- سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، لبنان، ط1 1973.

24- سورين كيركجارد: خوف ورعدة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة، مصر، دط 1984.

25- صفا عبد السلام علي جعفر: ميتافيزيقا الشخصية الحقيقية عند نيكولا برديائيف قراءة في المفارقة الوجودية، مؤسسة حورس الدولية الإسكندرية، مصر، دط 2007.

26- عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، لبنان ط3، 1973.

27- عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية بيروت، لبنان ط1، 1984.

28- عبد القادر بشته: الايستيمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتينية، دار الطليعة بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1995.

29- فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، دط، دت.

30- فتحي أنقزوا: هوسرل ومعاصروه من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

31-فيليب تودي وهوارد ريد: أقدم لك سارتر، تر: إمام عبد الفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر، دط، 2004 .

32- قيس هادي أحمد: الإنسان المعاصر(هربرت مركيوز) المؤسسة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1980.

33- لجنة التأليف: قصة الفلسفة الحديثة، تص: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، مصر، دط، 1936.

34- مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، تر وتق و تع: فتحي المسكيني، مر: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، سبتمبر 2012.

35- ماري لومونييه وأود لانسون: الفلاسفة والحب، تر: دينا مندور، دار التنوير القاهرة ، مصر، ط 1، 2015.

36- نبيل رشاد سعيد: نيكولا برديائيف ضمن كتاب موسوعة الأبحاث الفلسفية الفلسفة الغربية المعاصرة صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة الي التشفير المزدوج، علي عبود المحمودي، تق: علي حرب، دار لبنان، الرباط، المغرب ،ط1 2013.

37-هابرت مركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طارابيشي منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط4، 2004 .

38- هازل رولي: سيمون دوبوفوار وجان بول سارتر وجها لوجه، تر: محمد حنانا، دار المدى بيروت، لبنان، ط1، 2017.

39- هنري برغسون: التطور الخالق، تر: محمد محمود قاسم، مر: نجيب بلدي تق: رمضان بسطا وسيدي محمد، المركز القومي للترجمة، دط،2015.

40-هيغل: فينومينولوجيا الروح، تر وتق: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ط1، أفريل 2006 .

41- يمنى ظريف الخولي: الوجودية الدينية، دراسة في فلسفة بأول تيليش، دار قباء، القاهرة، مصر، دط، 1998.

42- يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر، د ط، 1999.

ثالثا: المعاجم

1-إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر دط، 1983 .

2-جميل صليبا: المعجم الفلسفي ،ج1 ، دار الكتاب ، بيروت ، لبنان ، دط ، 1982

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب، بيروت، لبنان، دط ، 1982.
4-جلال الدين سعيد : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس دط، 2004 .
5-جورج طاربيشي: المعجم الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006.
6- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، مصر، ط5، 2007.
7-مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2009.
8-منير البعلبكي : معجم أعلام المورد، دار العلم، بيروت لبنان، ط1، 1992.

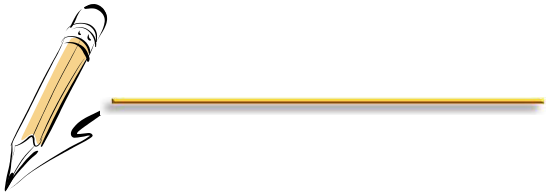
رابعا: الموسوعات

1-أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس، ط2، 2001.
2-عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1984.

رابعا: المذكرات

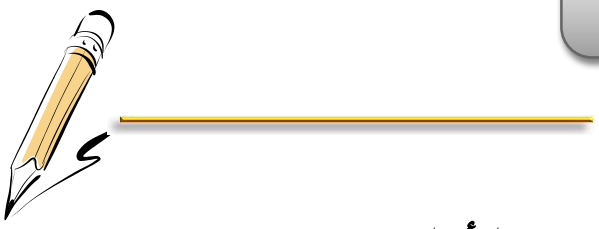
1-طالبي مبروكة: مسألة الهوية عند جان بول سارتر، إشراف سنوسي فضيلة، قسم العلوم الاجتماعية، تخصص فلسفة عامة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة د/مولاي الطاهر، سعيدة، 2016/2015.
2-سهام محروق: مفهوم الوجود عند عبد الرحمن بدوي، إشراف الحاج بازة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، 2018/2019.

الفهارس



الفهارس

فهرس الأعلام



فهرس الأعلام

اسم العلم بالعربية	اسم العلم بالإنجليزية
سورين كيركجارد	Soren Kierkegaard
هيغل	Hegel
مارتن لوثر	Martin Luther
كبلر	Kepler
غاليلو غاليلي	Galileo Galilee
كوبرنيكوس	Copernicus
مارتن هيدجر	Martin Heidegger
ايدموند هوسرل	Edmund Husserl
جان بول سارتر	Jean-Paul Sartre
روني ديكارت	Renee Descartes
نيكولا برديائيف	Nicolas Berdyaev
أرسطو	Aristot
إسحاق نيوتن	Isaac Newton
ألبرت اينشتاين	Albert Einstein
أوغسطين	Augustinus
ايمانويل كانط	Emmanuel Kant
هنري برغسون	Henri Bergson
سيمون دي بوفوار	Simone de Beauvoir
حنة أرندت	Hannah Arendt

فهرس المصطلحات

فهرس المصطلحات

اسم العلم بالعربية	اسم العلم بالإنجليزية
الوجود	**existence**
الوجودية	**Existentialism**
الزمان	**Time**
القلق	**Anxiety**
العاطفة	**Passion**
العزلة	**isolation**
الموت	**the death**
الشخصية	**Personal**
الحرية	**Freedom**
الابداع	**creativity**
الحب	**the love**
الوجود الإنساني	**Human existence**

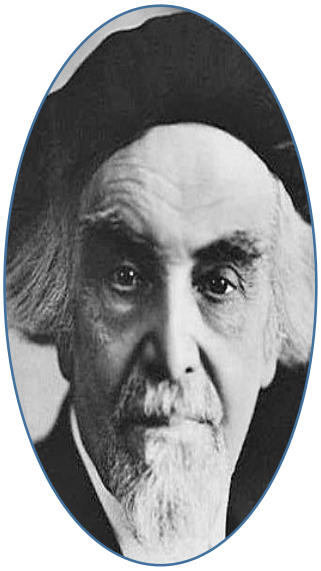
فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة	أ-ج
تمهيد	
الفصل الأول/ لمحة عامة عن أهم الفلسفات الوجودية	
المبحث الأول/ مفهوم الوجود عند سورين كيركجارد	16-07
المبحث الثاني/ مفهوم الوجود عند مارتن هيدجر	25-17
المبحث الثالث/ مفهوم الوجود عند جان بول سارتر	31-26
الفصل الثاني/ مشكلات الوجود الإنساني عند نيكولا برديائيف	
المبحث الأول/ مشكلة الزمان	44-33
المبحث الثاني/ مشكلة القلق	49-45
المبحث الثالث/ مشكلة العزلة	59-50
الفصل الثالث/ الوجود الشخصي عند نيكولا برديائيف	
المبحث الأول/ الشخصية والحرية	68-61
المبحث الثاني/ الشخصية والابداع	73-69

المبحث/ الشخصية والحب	82-74
خاتمة	84-83
قائمة المصادر والمراجع	91-86
فهرس الأعلام	93
فهرس المصطلحات	94
فهرس المحتويات	96-95

نيكولا بردياتيف



واحد من الرجال النادرين ، حر ومبدع في آن معا ومبدع لأنه حر ، مفكر يطفو فوق ما هو يومي وعادي ، يكافح بعنف ضد الإسفاف والتشيؤ وديع وعنيف في آن معا ، فيلسوف يريد تغيير العالم بقوة الفكر، إنه المفكر بردياتيف نيكولا الكسندروفيتش **Beardyaev Nikola Aleksandrovich** وهو فيلسوف روسي ولد في كييف (أوكرانيا) في 9 آذار 1874 ، ومات في كلامار (فرنسا) في 23 آذار 1948 ينحدر من أسرو روسية نبيلة ، وجدته لأمه كانت فرنسية .

في عام 1898 وجد نفسه متورط في مؤامرة الأوساط الثورية فأبعد من الجامعة ونفي إلى بلدة صغيرة في شمال روسيا .

ظهر مقاله الأول سنة 1899 وهو قيد التحقيق، وفي عام 1901 أصدر كتابه الأول " الذاتية والفردية في الفلسفة الاجتماعية"، بالرغم من انه قد كان تحت الإقامة الجبرية .

كتب بردياتيف أكثر من 25 كتاب ومئات المقالات نذكر من بين مؤلفاته " الروح والواقع " ، " العزلة والمجتمع" ، وبالرغم من أن أعماله قد ترجمت إلى 15 لغة أو أكثر إلا أن النفاذ إلى فكره يبقى صعبا

لم يكن بردياتيف من الرجال الذين تهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيده إمعانا في السير على خطته وتثير فيه عوالم النضال والمكافحة فجاءت فلسفته كلها إنسانية.

نيكولا بردياتيف