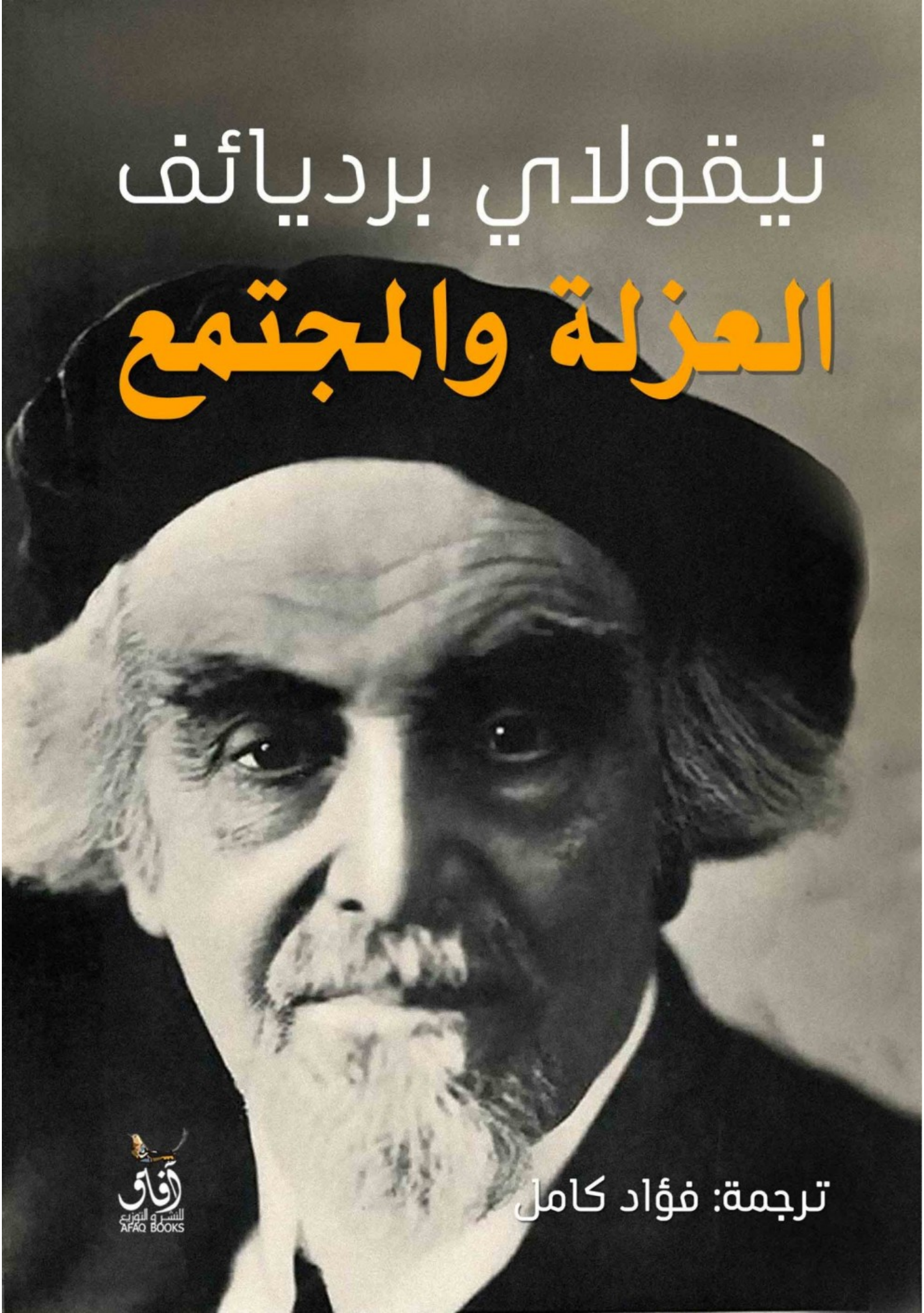
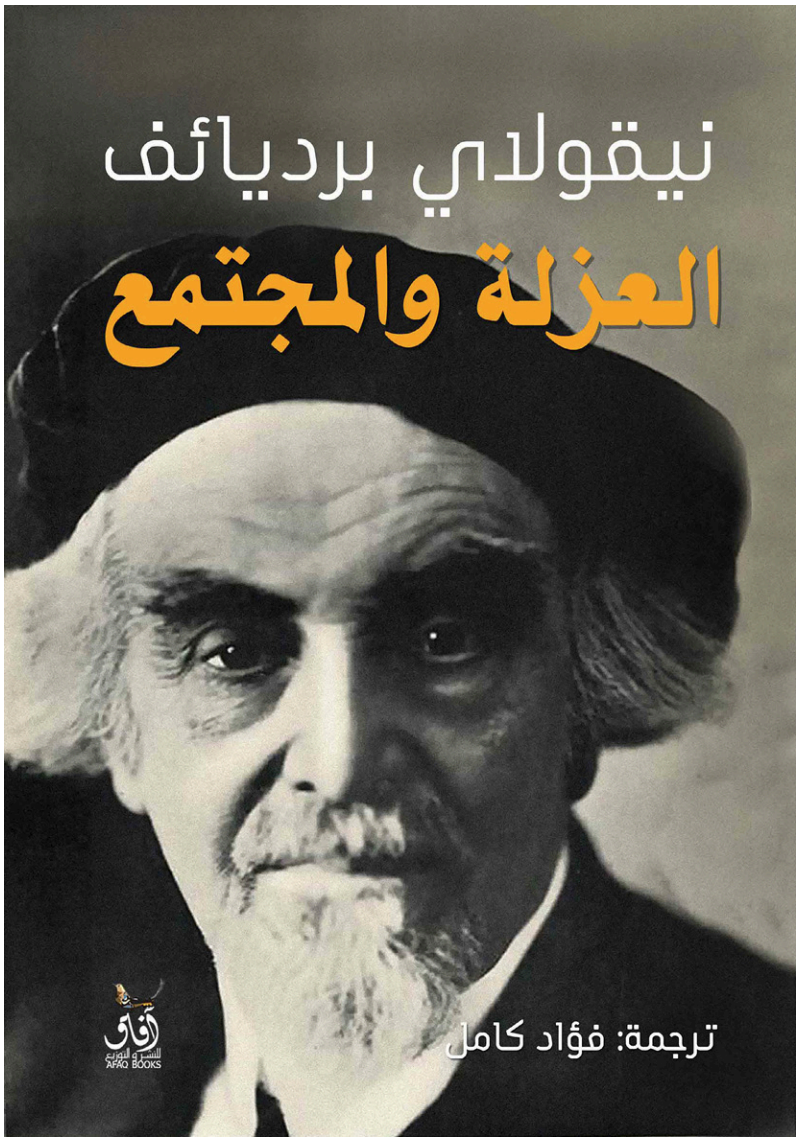


نيقولاي بردياف

العزلة والمجتمع

ترجمة: فؤاد كامل

آفاق للنشر والتوزيع
AFAQ BOOKS


نيقولاي برديائف
العزلة والمجتمع
ترجمة: فؤاد كامل
آفاق
للنشر والتوزيع
AFAQ BOOKS

العزلة والمجتمع

نيقولاي بردياتف

- Author: Nikolai Berdyaev
- Title: Solitude and Society
- Translated by: Fouad Kamel
- Afaq's first edition: 2018
- Cover Design by: Amr El Kafrawy
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- General Editor: Tarek Hashim

◆ المؤلف: نيقولاي بردياتف
◆ العنوان: العزلة والمجتمع
◆ ترجمة: فؤاد كامل
◆ طبعة آفاق الأولى 2018
◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
◆ مستشار النشر: سوسن بشير
◆ المحرر العام: طارق هاشم

رقم الإيداع:
٢٠١٦ / ٢٢٤١٨
الترقيم الدولي: ISBN
978-977-765-078-6

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

العزلة والمجتمع

تأليف

نيقولاي بردياتف

ترجمة

فؤاد كامل

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

برديائف، نيقولاي.

العزلة والمجتمع- ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز

ط1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2017

304 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 22418 / 2016

الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 078 - 6

1 - الأدباء

2 - برديائف، نيقولاي.

بردیائف

عرض لآرائه واتجاهاته

بقلم الأستاذ على أدهم

نيقولاي ألكسندروفتش برديائف مفكر روسي ممتاز، وكاتب شائق، ومجاهد في سبيل عقيدته لا يقبل المساومة، ولا يعطي الليان، تقوم فلسفته على تجربته الروحية، ورؤيته الحدسية، ونزعته الصوفية، ولا تعوِّل كثيرًا على التحليل المنطقي، واختبار المفاهيم العقلية، فهي صدى لحياته الداخلية ومعتقداته اليقينية، وقد اجتذب تفكيره الأنظار، وذاعت شهرته، ونقلت مؤلفاته الكثيرة إلى لغات عدَّة، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير.

وقد وُلد برديائف سنة 1874 في مدينة كييف أول مركز للديانة المسيحية في روسيا، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية، وتلقَّى تعليمه في إحدى المدارس الحربية، وفي سنة 1894 وهو طالب في الجامعة تحوَّل إلى الماركسية، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين، وفي المرة الثانية– سنة 1898 نُفي إلى فولجودا مدة سنتين، ولما عاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية. وأخذ يتحول شيئًا فشيئًا عن الماركسية إلى المثالية، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التي كانت سائدة في روسيا.

ولما حدثت ثورة فبراير سنة 1917 كان– لمدة قصيرة– عضوًا في مجلس الجمهورية، وبعد ثورة أكتوبر في السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين، المرة الأولى سنة 1920 لاتهامه بالاتصال بالفوضويين، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه. والمرة الأخرى سنة 1922، وكان قد عُيِّن أستاذًا للفلسفة في جامعة موسكو رغم إعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية، وقد أعقب اعتقاله في سنة 1922 نفيه من روسيا، وقد ذهب في بادئ الأمر إلى ألمانيا، وأخذت بوادر الحركة النازية تلوح في الأفق، فترك برلين سنة 1924 قاصدًا باريس، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل في سنة 1948.

وقد نشأ برديائف نشأة أرستقراطية، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ في شوق وتطلُّع شوبنهاور، وكانْط، وهيجل، ودفعه ضيقه بالطبقة التي ينتسب إليها إلى دراسة الماركسية، ولما

نُفي إلى فولجودا كان أكثر المنفيين بها من الديموقراطيين الاشتراكيين ومن الاشتراكيين الثائرين، وقد تحدَّث عنهم في كتابه عن «الحلم والواقع» قائلًا:

«كنت أحبهم، فقد كانوا قومًا ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومثلهم العليا، ولكني كنت أجد الجو في صحبتهم خانقًا، مملًّا يضيق على الإنسان، ويكاد يخمد أنفاسه، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهرًا لم يكن بعد قد تكشفت حقيقته وأعلن وجوده، وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسيين إلى إيثار الحكومة الكلية، وهي الحكومة التي تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعًا لا تردد فيه ولا مراجعة».

ومعنى ذلك أنه كان في ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادي والاجتماعي، ولكنه يثور في الوقت نفسه على ما يراه فيها من إهدار للحرية الشخصية.

وفي أثناء إقامته في بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلي الثقافة الروسية في ذلك العهد مثل الكاتب الروائي النقّادة مرزكوفسكي والروائي سولوجيب والكاتب البحّاثة رميزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسيين، وملَّ المقام في بطرسبرج، وانتقل إلى موسكو، واشترك في تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها، وواصل الدراسة وثابر على الاطلاع والبحث، ولما حدثت ثورة سنة 1917 رحَّب بها ووافق على الكثير من برنامجها، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية. وسيتبين للقارئ خلال التحدث عن آرائه واتجاهاته: لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية هذا الموقف الذي أدَّى إلى إبعاده عن وطنه، وتعرُّضه لمحنة النفي والتشريد التي شقي بها وتمرَّس بآلامها، وصبر لها صبر الكرام الأباة، وبالرغم من أنه مات بعيدًا عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها، وفيًّا لها مؤمنًا برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعي وحملاته المتوالية عليه واعتقاده أنه يشوِّه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية.

ولم يكن برديائف من الرجال الذين تهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية، بل كانت تزيده إمعانًا في السير على خطته، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة.

وقد كان برديائف يؤكد الحق والخير والجمال باعتبارهما قِيَمًا مثالية مستقلة عن الصراع الطبقي والأحوال الاجتماعية، ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران موقفه من الواقع

.الاجتماعي، وليس الواقع الاجتماعي هو الذي يتحكم فيهما ويقررهما

وكان لونارسكي– وزير التربية الشيوعي- صديقًا قديمًا لبردياِئف، وكان يذهب إلى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية؛ لأن الماركسية ترى أن الحق تحتمه حاجات الطبقة الكادحة في صراعها الطبقي، ولذلك لم يكن غريبًا أن يقع الخلاف .بين الصديقين القديمين، ويجد بردياِئف أنه لا محلَّ له في روسيا الشيوعية

وبردياِئف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع الاشتراكيين إلى طلب العدالة الاجتماعية، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن اليساريين الروسيين لا يحترمون كرامة الشخصية الإنسانية، ولا يسلمون بحقوق قوة الخَلْق الإنسانية والنزوع إلى الحرية، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية في روسيا أو في غيرها من الدول سيأتي بنتائج غير سارة– إن لم يتمخض عن نكبات فاجعة، وارتضى لنفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية .المستقلة

وفلسفة بردياِئف مشتقة من تصوُّره للروح الإنسانية، وهو ينبذ الفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل في العضوي الانساني لمنبه من المنبهات، وأن الانسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، ومن الواضح أن الانسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشري، ولكنه في الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حرٌّ في جوهره وكائن فعَّال خالق، وحتى في المستويات الهابطة للوعي الإنساني لا يتأثر الإنسان تأثرًا آليًّا إلا في الأفعال المنعكسة، ولكن الإنسان لا يقدَّر إلا بالمستويات العالية لوعيه، وبما في استطاعته أن يبلغه ويحققه، ومن هذه الناحية لا يسعنا إلا أن نعترف بأن للإنسان روحًا خلّاقة، وأن هذه الروح الخلّاقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكوِّن منها كلًّا مركبًا، وترسم له في حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد. وتمكِّنه من الانتفاع بالمادة التي يسَّرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ، وتطوِّع له أن يكوّن منها شيئًا فذًّا يحمل طابعه الخاص ويعبر عن فرديته وأوحديته الإنسانية، وهذه الروح تدرك بالبداهة وجود القيم الأخلاقية، والإنسان وإن كانت تتحكم فيه البيئة إلى حد محدود، فإنه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التي يريدها، والنكول عن معرفة الفرق الجوهري بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق

للشخصية الإنسانية وعالم الطبيعة الذي تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية- هذا النكول في رأي برديائف يؤدي إلى سوء فهم مشكلة الإنسان برُمَّتها.

وإدراك الإنسان الحدسي للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلْق والحق والجمال مصدرها– في رأي برديائف– أن الإنسان قد صيغ على مثال الله، والإنسان في جوهره خالق مبدع، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله، والقيم من ثمَّ متسامية على الإنسان، وأسمى نزوع للإنسان متجه نحو الله، وعند برديائف أن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكانياتها التي ليس لأي شيء سيطرة عليها، وهو لذلك يرفض الفلسفات التي تنكر حق الروح في الاستقلال والحرية، أو التي تنتقص قوى الإنسان وإمكانياته، أو التي تعتبر الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة، كما يرى هيجل وشلنج.

ويقبل برديائف فكرة أن لكل إنسان رسالة، وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقًا كاملًا. ومن عيوب الفلسفة المادية في نظره أنها تضعف في الإنسان الشعور برسالته، والإنسان مدعوٌّ إلى الحياة الحرة، وقد اعتبر الفلاسفة الحرِّيون الحرية حقًّا من حقوق الإنسان، وهي كذلك في رأي برديائف كما وضح في معارضته للماركسية وخلافه مع لونارسكي، ولكنه لا يرى صواب الاكتفاء باعتبارها حقًّا من حقوق الإنسان، فالحرية التزام، ولا يستطيع الانسان أن يحقق رسالته إلا في ظل الحرية، والحرية تتضمن قبول التبعة، وواجب الإنسان يلزمه قبول التبعة، ولكل إنسان استعداداته الخاصة ومواهبه التي يتفرد بها، ولكل إنسان نصيب من القدرة على إصدار الأحكام المستقلة، وإنماء شخصيته وممارسة قدرته على الإبداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال، كل ذلك متوقف على حريته، فالرجل الذي يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحقة وينزل عن حقوق الروحية.

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها، ولكنهم في الوقت نفسه يرهبونها؛ وذلك لأنهم يخشون التبعة. وتاريخ البشر إلى حد كبير سجل محاولات الإنسان التفريط في حريته، وقد أفرد البحّاثة إريك فروم بحثًا تحليليًّا لهذا الخوف من الحرية الذي يخالج نفوس الناس، وتناول هذا الموضوع برديائف في كتابه عن «العبودية والحرية» وعنده أن الانسان يلجأ إلى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلِّم بعبوديته، وتحقيق إمكانيات الإنسان متوقف على حريته، ولكن

تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطلية وجهدًا ومعركة وقبولًا لمأساة الحياة وصبرًا على آلامها، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة، والجري وراء اللذات والمتع، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق وجوده الكامل، ويمكن لقواه الخالقة وهو مستعبد لإشباع شهواته منهمك في إرضاء حبه للراحة والنجاح والمال والنفوذ والمتع الجنسية، والحرية عند برديائف معناها الخَلْق، وهي التي تمكن الإنسان من توجيه جهوده إلى قنوات تعود بالخير على الإنسانية.

ولكن في طبيعة الإنسان ازدواجًا، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتمَّ بغير معركة، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخي للإنسان، والمشكلة الأولى هي مقاومة تلك القوى التي تأتي من داخل الإنسان، ومن المؤثرات الخارجية التي تحاول أن تستعبده، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان وأوطاره ومطامحه.

وفي رأي برديائف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تميل إلى استعباد الإنسان، فالمذهب الجبري يتجه إلى استعباد الإنسان، وكذلك شتى المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئًا مثل سائر الأشياء الموجودة التي تخضع للقانون، ولا تعترف بأن في الإنسان ذاتًا خالقه، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء.

وأخطر أنواع العبودية في رأي برديائف هي عبودية المجتمع، ففي الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة في غمار المجتمع، وفي خلال تقدم الإنسان التاريخي زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الإنسانية زيادة عظيمة، وتجلت أوحدية كل فرد ومواهبه الخاصة، والحقيقة الجوهرية في الديانة المسيحية هي الاعتراف بأن كل إنسان له قيمة في نظر الله باعتباره فردًا، وأن في صميم كل إنسان روحًا محبة خالقة لها الحق في الحرية، وفي التعبير المستقل عن ذاتها، ويعدُّ برديائف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون إلى تأكيد أهمية المجتمع، ويضعونها في مرتبة أسمى من الشخصية من الرجعيين، وكذلك الذين يقولون إن المجتمع هو الذي يصنع الفرد ويكون الشخصية، والحقيقة في نظره على نقيض ذلك، فرسالته الشخصية الإنسانية خلق المجتمع، وهو يلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر في العادات والقوانين يرجع إلى المعتقدات السائدة في أي مجتمع، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف في أعماق الروح الإنسانية، وتبدو لبصيرة الإنسان الخلاَّقة، ويعتقد برديائف أن

كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد، في حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو إلى التحرر والانطلاق، وهو يسلم بأن الإنسان يجعل المجتمع مثلًا أعلى، ويسبغ عليه العظمة والجلال، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير، وبذلك يستعبد نفسه.

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الإنسان، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدُّد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثرًا في شِباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية، وقد أصبحت مسألة استعباد الإنسان للآلة من المشكلات البارزة في العصر الحديث، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التي تجعل الإنسان يجد صعوبة في الاستجابة لها، وعصر الصناعة متجه أبدًا إلى المستقبل، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للَّحظات التالية، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن في قدرتها أن تكون قوًى حرة لخلق المستقبل، وممارسة التفكير الهادئ والاستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذرًا، ونتيجة الحياة التي يحياها الإنسان في غمرات السرعة تحلل النفس الإنسانية وانقسامها إلى حالات عقلية متتابعة الحلقات.

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للإنسان في التعلق بفكرة «الإنسان المتوحش السعيد». ولكن هناك علاجًا صالحًا للذين يحتملونه وهو موالاة التأمل، وإجابة الطرف في أعماق النفس، وإذاعة فكرة أن الشخصية الإنسانية عليها أن تسيطر على الآلة، ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها، وإقناع الناس بأن رسالة الإنسان هي أن يخلق بيئته لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه.

وشرُّ أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه، وقد سبق ذكر أن الإنسان ينزل في كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره، وفي الدول الآخذة بالنظام الكلي يصبح الناس عبيدًا، وتقبل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم في سرور وارتياح، والأنانية وحصر كل شيء في نطاق الذات مصدر مهم من مصادر الاستعباد؛ لأن ذلك يحبس الإنسان في دائرة وعيه الخاص، ويعوق تمدُّد النفس وتوسيع آفاقها، ويمنع تأثرها بنفوس الأحياء والأموات، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخَلْق الكامنة في نفسه. وقد وصف الكاتب المسرحي إبسن هذه الحالة في مسرحيته المعروفة بيرجنت، فقد أراد بيرجنت أن يحقق وجوده وأن تكون له فردية طريفة؛ ففقد

شخصيته، وهدم كيانه، وصار عبدًا لنفسه، وقد يستعبد الإنسان لأفكاره، والتعلق العاطفي بفكرة من الأفكار والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الإنسان ويعوق نماء نفسه. وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دورًا في استعباد الإنسان، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سببًا من أسباب التخلف وفقر الشخصية، والإنسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم، والعادات الاجتماعية، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات، وتحريره يقتضي ألا يظل مستعبدًا لهذه الموضوعات التي خلقها، وأن يظل قادرًا على خلق آداب جديدة، مصدرها إلهام الروح الحرة التي تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاَّقة، وبواعث الحب والعطف.

وقد رأينا أن الناس في العادة يصبحون عبيدًا لشهواتهم، وحب السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد، وقد يستبدُّ بالإنسان طلب السيادة والنجاح والمجد وحب المغامرات ويستذله الحرص عليها، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد إلا ببذل جهود روحية جبارة، ولا تستطيع الشخصية أن تتجمع وتتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك إلا إذا كانت مالكة لحريتها، متسامية على الأهواء العاصفة، والميول المدمرة، والشهوات الفتَّاكة، مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح.

ويرى برديائف أن من أشد أنواع العبودية وأقواها أثرًا استعباد الدولة الكلية، فهي تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير، والخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعدُّ معيبًا وبغيضًا في الأخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق، فهي تشجع الجاسوسية والإمعان في القسوة والإرهاب والتعذيب، وتحبِّذ القتل والغدر والكذب والتضليل، وتزعم أن هذه الوسائل الشريرة تسوغها الغايات السامية التي تدَّعي العمل على تحقيقها، وهي غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس.

ويرى برديائف في مذهب عبادة الدولة شرًّا ضخمًا، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة في ذاتها؛ لأن قوة الدولة لازمة لتحقيق الغايات الكبيرة، ولابد من قبولها منعًا للفوضى، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية، أي الآداب التي تيسر للأشخاص إظهار قواهم الخالقة، وإمكانياتهم المستكنة، وسائر مواهبهم وملكاتهم وقابلياتهم واستعداداتهم.

والدولة وحدها هي التي تستطيع مثلًا تحرير العامل من الضغط الاقتصادي، ويقول برديائف: إن ماركس كان على حق حين قال: إن النظام الرأسمالي يجرد العامل من إنسانيته ويجعله مجرد آلة. ويستغله استغلالًا قاسيًا من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات، والدولة وحدها هي التي تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة وتضمن حقوق الأفراد، وميل الإنسان إلى الشر يجعل سلطة الدولة من ألزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأييد القانون. والمذهب الفوضوي في رأي برديائف قائم على تصور مخطئ من ناحية الاعتقاد بأن الإنسان بطبيعته نزّاع إلى الخير، وحقيقة أن المجتمع المثالي هو المجتمع الخالي من القوانين والذي لا يكون فيه لأي إنسان سلطان على غيره من الناس، ولكن من التفاؤل السطحي أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق، والشيء المهم هو ألَّا يطغى سلطان الدولة على الروح الإنسانية، وألَّا يكون لها سيطرة على الضمائر، وألَّا تعترض التقدم الحر للشخصية الإنسانية، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتي، وتحمي النظام القائم، وتقضي على عوامل الفوضى. ويشير برديائف إلى خطورة التركيز الشديد، والإمعان في البيروقراطية، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية، دفعًا لأخطاء الجمود والعقم والاستعباد.

ويفرق برديائف بين الشخصية والفردية، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسي، فالرجل الفردي يُعنى بالتعبير عن رغباته تعبيرًا لا حدود له، ويستشعر دائمًا أنه في عزلة عن سائر الناس، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة، وأن عليه أن يقوم بنصيبه في خدمة الإنسانية، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم إلا في كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعمل الخلّاق الموجه إلى الخير العام الشامل، وأنصار المذهب الشخصي اشتراكيون، ولكنهم يرون أن تراعي الاشتراكية، في تحقيق مثلها، القيم الشخصية وتوسع المجال للقوى الشخصية الخالقة.

ويمكن أن نلمح خلال ما تقدم أن برديائف يجعل الشخصية الحرة الخلّاقة محور مذهبه ومناط تفكيره، وليست الشخصية عنده وسيلة، وأن الغاية هي النمو الحر الكامل للشخصيات، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة، وإذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحقة تجربة الفيلسوف نفسه، فإن تجربة برديائف الشخصية هي باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها، فقد رفض برديائف النظام الذي فرض عليه في روسيا، وأبى المساومة في قبوله، على أن الشخصية

عنده ليست شيئًا جاهزًا قد فرغ منه وتم تكوينه، وإنما هي مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته في سبيل تحقيقه، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستعباد، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق إمكانياته إلا بالجهاد واحتمال الآلام، والرجل الذي يخضع للقوى الخارجية أو ينقاد لشهوتها يقف نموُّه، ويتعطل تقدُّمه، ويفقد حريته، ولا تنمو الشخصية إلا عن طريق شعور الإنسان برسالته وحبه للبشر، وبذله الجهد في مساعدتهم، وإثراء الحياة الإنسانية، على أن تحقيق الشخصية شيء نادر، والشخصية في معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضي عليها الانحلال والإذعان للمجتمع وغلبة الشهوة، أي أن نموَّ الشخصية كاملًا يستلزم عنصرًا من عناصر التنسّك والسيطرة على الدوافع والأهواء.

ويأخذ برديائف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها إلى الموضوع وصورته وقصرت في إدراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلّاقة، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير مهم في التحرير، ولكن المسيحية خلال تقدمها اكتسبت بعض عناصر الهيلينية، واستعانت بفلسفة أرسطو، والفلسفة الحديثة في اتجاهها إلى أن تحرير الروح الإنسانية أقرب إلى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التي سادت في العصور الوسطى.

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوعي، ولكن برديائف يرى أنها في قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية، فهيجل يتحدث على الدوام عن الروح العامة التي تعبر عن نفسها في الإنسان، وهو من ثم لا يرى أن الإنسانية وحدة حرة قائمة بذاتها. وإخفاق هيجل في التسليم بوجود حقيقة الروح الإنسانية هو الذي جعله مستعدًّا لأن يجعل الفرد خاضعًا لقوة أسمى منه مثل قوة الدولة.

والفلاسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الإنجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سلطة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى، وهي سلطة العلم الذي حاول القضاء على الفلسفة والميتافيزيقا، ويحمل برديائف على هذا النوع من العلم حملة شعواء، وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعبَدة التي حاولت أن تستعبد قوى الروح الأسمى وتجعلها خاضعة لإحدى الملكات التابعة لها من أجل مصلحة ما تسميه النشاط العملي، ويؤكد برديائف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسمى منها مكانة وأجلُّ شأنًا، وللفلسفة في نظره أساس حدسي، ولكل فيلسوف حق حدسي طريف خاص به، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب

الوجود الإنساني، وهي تجارب تشمل تجارب الإنسان العقلية والإرادية والعملية، وذلك في حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الإنسانية وهي التجربة العقلية، ومسألة القيم مسألة شعورية، ومع ذلك فإن القيم لها المنزلة العليا في المعرفة الفلسفية، والفلسفة هي التي تقرر معنى العلم مستعملة معيار القيم الذي يعجز العلم عن الإتيان به أو الحكم عليه، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعي وليست معرفة العالم الوجودي للروح الخالقة، وقد ساعد العلم في بسط سيطرة الإنسان على المادة، ولكن جَعْل العلم مسيطرًا على الدين والفلسفة أدى إلى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات في نفسها وإنما هي مجرد وسائل، وساق إلى إنكار حقوق الفرد، وإذا أسفر ذلك عن فناء الجنس البشري، فإن جانبًا من تبعة ذلك يقع على عاتق العلم.

والماركسية إحدى مظاهر هذه النزعة العلمية، وقد قالت الماركسية بحق إن على الفلسفة أن تغير العالم، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية، والمادية ترى أن الإنسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يملي على الفلسفة بدلًا من التسليم بأن الفلسفة تملي على المجتمع، ويرى برديائف أن الماركسية تذهب إلى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها في الحياة المادية، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذي تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر في مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضي على الفوضى، وإنما ينظم الفوضى ويقضي على الفكر.

والماركسية والنزعة العلمية السائدة تتضمنان مدَّ الحياة الإنسانية إلى المستقبل على حساب الحاضر، فالحياة الواهية تعد حياة يائسة شقية، وإن الثورة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة.

ورأي الماركسية في التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الدايلكتيكية، ويرى برديائف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه؛ لتعلقها بفكرة أن الواقع التاريخي الجوهري هو الحركة المادية الاقتصادية، وكما أن الإنسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته فى نظر برديائف، ومعنى التاريخ يتجلى له في الصراع بين الروح والطبيعة،

فالروح تحاول أبدًا السيطرة على الطبيعة، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الإنسان جميعها بما عندها من حرية، والرجل الذي بلغت شخصيته أوْفَى مراحل الاكتمال هو الرجل الذي أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة، في حين أن الإنسان الواقع في قبضة التاريخ الأرضي يخضع للضرورات، ولا يكاد يبدو أثر للروح الحرة في أعماله ومواقفه، واللحظة الحاضرة في رأي بردیائف تحمل كل ما له معنى في الحياة؛ لأن الإنسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة خالدة عن طريق الحب والخلق والإبداع، ويصل الإنسان إلى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة.

وبردیائف من ثم يرى التاريخ صراعًا مستمرًا بين الزمن والأبدية، ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدمًا مستمرًّا يدل على تزايد انتصار الروح، وهو يرفض الرأي القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان إلا في العصور المتأخرة، وأن على الأجيال السابقة أن تحتمل الشقاء لتسعد الأجيال اللاحقة، وعنده أن كل فرد خلال التاريخ عنده إمكانيات بلوغ الأبدية في كل لحظة من لحظات حياته، ومن ثم فإن معنى التاريخ يمكن الوصول إليه في كل لحظة.

ويقسّم بردیائف ما يسميه التاريخ الأرضي إلى أربعة عصور: العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية، والعصر الثاني ينتهي بظهور توما الأكويني، وفي هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية أو على الأقل بذلت جهدًا في سبيل هذه السيطرة، وقد نجحت في أكثر نواحي الحياة، وقد كان العصر الوسيط عصر التنسّك والزهادة؛ لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الإنسانية، وهذا التنسّك قوى الجوانب الروحية في الإنسان ولكنه أنكر عليه الحرية؛ لأن رجال الدين حاولوا إقامة حدود لقوى الإنسان الخالقة في التعبير عن نفسه، والعصر الثالث يبدأ من عهد إحياء العلوم والإصلاح الديني، وقد أطلق هذا العصر قوى الإنسان الخالقة؛ ولذلك ازدهرت الروح ازدهارًا رائعًا في ميادين الفن والعلم والثقافة، ولكن النزعة الإنسانية التي بدأت في ذلك العصر بإطلاق قوى الإنسان انتهت- في رأي بردیائف- بإضعاف تلك القوى، ومرد ذلك إلى العيوب الكامنة في النزعة الإنسانية ذاتها، والنزعة الإنسانية تجعل الإنسان مركز الكون، وتؤكد حقه المطلق في التعبير عن فرديته، وكذلك حقه المطلق في حرية الفكر، وهي بذلك توسع المجال أمام الإنسان لتأكيد ذاته وإظهار قدرته على الخلق والإبداع، ولكنها إن كانت من ناحية ترفع الإنسان كما يبدو، فإنها من ناحية أخرى

تهبط به؛ لأنها تقربه من حياة الطبيعة تلك الحياة الحيوانية، إذ إنها تعتبر الإنسان مخلوق الدوافع الطبيعية والغرائز، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الإنسانية عن مسيحية العصور الوسطى إلى الإمعان في تأكيد النفس، واتجه هذا التأكيد إلى انطلاق الدوافع الغريزية، وقد أضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية، وبغير هذا التماسك يعجز الإنسان عن النهوض برسالته في الحياة، وواضح من ذلك أن برديائف يرى أن النزعة الإنسانية التي صارت عاملًا مهمًّا في الحضارة الحديثة كانت في الوقت نفسه من عوامل إضعاف الشخصية والقوى الخالقة، وقد ظهرت آثار الضعف في العصر الحديث.

ويسمي برديائف العصر الرابع للتاريخ الأرضي العصر الوسيط الجديد وهو يعتقد أن الإنسانية قد بدأت الانتقال إلى هذا العصر، وهو الذي سينهي عصر التحلل الذي نجم عن شيوع النزعة الإنسانية، وسيرى هذا العصر تآلفًا جديدًا بين ما هو مقدس وما هو أرضي، وسيكون هذا الاتحاد مختلفًا عن الاتحاد الذي تم بينهما في العصر الوسيط؛ وذلك لأنه سيفسح مكانًا مرموقًا للحرية والقوى الخالقة، ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية. وسيمتاز هذا العصر بالعناية بالجانب الروحي في الإنسان واعتباره عاملًا مهمًّا في المجتمع الإنساني، وسيشاهد هذا العصر ازدهارًا رائعًا للفن والثقافة، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التي تبدو في الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج، ولا بد لذلك من الإيمان بالله وبالإنسان. ولذا يكره برديائف الآراء التي تميل إلى انتقاص الطبيعة الإنسانية، كما يهاجم الصوفية الزائفة– في رأيه- وهي تلك الصوفية التي تتنكر للدنيا، وتجافي المجتمع، وتبدي عدم الاكتراث بالحوادث الجارية، والمتصوفة من هذ الطراز يجدون مصدر الشر في النوازع الإنسانية ومطالب الجسد، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون في كبت تلك النوازع والتحامل على أنفسهم، وينتهي بهم الأمر إلى كراهة إخوانهم البشر واحتقارهم، وقد كشف فرويد سوء مغبة هذا الكبت، وأظهر أن تلك النوازع المحتبسة تحاول التفلت، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسي والفوضى الداخلية. وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هي إيقاظ قدرة الإنسان الخالقة وإثارة قواه الروحية، وذلك بتوجيه إرادة الإنسان إلى غايات أسمى، وفي هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة إلى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع، أما القضاء على الإرادة والإسراف في الضغط على الميول والنوازع الإنسانية فإنه يؤدي إلى فقد

الشخصية وإقفارها، ويطيل برديائف في التفريق بين نزعته الصوفية الإيجابية القائمة على الحب والحرية وتشجيع القوى الخالقة، والنزعة الصوفية السلبية المبغضة للحياة والأحياء والتي لا تُصلح حالًا، ولا تأتي بخير، وتغرق الإنسان في مستنقع من اليأس والتشاؤم.

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن برديائف مفكر حدسي كما ذكرت، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية، وثمرة اطلاع واسع على المذاهب الفكرية في مختلف العصور والحضارات، ومراقبة للأحداث الكبرى التي حدثت في حياته ووقع بعضها تحت بصره، ويخيل لي أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة وإدراكه الحدسي الكاشف، قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان في العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية والاقتصادية.

ومن أهم نواحي تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي، ومقاومته للمذاهب الكلية في سبيل صيانة هذا الاستقلال والإبقاء على كرامة الإنسان.

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه إلى معسكر الفوضويين ولا إلى جماعة المنهزمين اليائسين، بل زاده إيمانًا بالحاجة إلى الحكومة القوية التي تسترشد بالقيم الروحية، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية؛ لأن قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة، وكلما كان هؤلاء الأفراد أصحَّاء يستلهمون في أعمالهم روح الحب، ولا تجد قواهم الخالقة ما يعترض نشاطها، كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة الأحداث وإزالة العقبات من طريقها.

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته في سلسلة له من الكتب القيمة منها: كتاب «العبودية والحرية» وكتاب «الحرية والروح» و«مصير الإنسان» و«معنى التاريخ» و«الفكرة الروسية» وكان يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره في حماسة وحرارة وبلاغة متألقة، ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم والمحدثين، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير.

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة بين الدين والعلم – الصراع بين الفلسفة والدين – الفلسفة والمجتمع

فاجع حقًّا موقف الفيلسوف إزاء العداء المصوب إليه من كل جانب. وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية، والحق أن الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضًا للطعن، بل إن مقدمتها الأولى توضع على الدوام موضع التساؤل، وينبغي على كل فيلسوف أن يبرر أولًا صحة دعواه لممارسة وظيفته. والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة، فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرحاء. وموجز القول إن الفلسفة لم تظفر في وقت ما بما يشبه التأييد الشعبي من بعيد أو قريب، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يُشْبِع «مطلبًا اجتماعيًّا» أيًّا كان شأنه.

ويضع «أوجست كونت» الفلسفة – في نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الإنساني- في المرحلة الوسطى حيث تساعد الميتافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم. وقد كان «كونت» نفسه فيلسوفًا على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم «الفلسفة الوضعية» أي العلمية، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية خالصة هي الفترة التالية في تطور الروح الإنساني، وكان من لُب المذهب الوضعي أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلسفية، وأن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعلم، وهذه الفكرة التي نادى بها «كونت» أصبحت أشد تغلغلًا في الشعور العام مما قد يبدو لنا حينما ننظر إلى مذهبه الوضعي بمعناه الضيق. وقد أصبحت كلمة «فيلسوف» من الكلمات الشعبية خلال «عصر الاستنارة»، بيد أن هذا الابتذال أساء إلى الفلسفة دون أن يُنْتِج فيلسوفًا واحدًا يمكن أن نضعه في مصاف الفلاسفة العظام.

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة، وما برحت المعركة سجالًا بينهما حتى اليوم، وما فتئ الدين قائمًا – رغم أنف «أوجست كونت»- باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني، وهذا الصراع هو الذي يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولًا وقبل كل شيء. أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة، والتعارض القائم بين الفلسفة والدين حاد على الأخص؛ لأن الدين يدعي أنه يملك في اللاهوت تعبيرًا إدراكيًّا، وميدانًا من ميادين المعرفة، والمشكلات التي تضعها الفلسفة وتقوم بحلها هي بعينها مشكلات اللاهوت، غير أن رجال اللاهوت دأبوا

دائمًا على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم، بل وإحراقهم في بعض الأحيان؛ ومما ينهض دليلًا على أن هذا الاضطهاد لم يكن سمة من سمات العالم المسيحي وحده، تلك المعاملة التي لقيها الفلاسفة العرب من رجال الدين(1). ولدينا فضلًا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة، «فسقراط» حُكِمَ عليه بأن يتجرع السم، و«جوردانو برونو» أُحْرق حيًّا، و«ديكارت» أُرْغم على الالتجاء إلى هولندا، و«سبينوزا» طُرِد من المجمع اليهودي؛ وهذه الشواهد تكفي للدلالة على ألوان التعذيب، وصنوف الاضطهاد التي صبّها الممثلون الرسميون للدين على رؤوس الفلاسفة.

1) Cf. Gazali, by the Baron Carra de Vaux.

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هي أن يعرضوا جانبي الحقيقة التي يدعون إليها. وينبغي ألا نُرْجِع سبب هذا الاضطهاد والتعذيب إلى جوهر الدين نفسه، وإنما إلى هذه الحقيقة وهي أن الدين يميل إلى أن يجعل من نفسه عنصرًا موضوعيًّا في البناء الاجتماعي، والوحي– وهو أساس الدين- لا يتعارض مع المعرفة، وإنما على العكس من ذلك هناك تجاوب بينهما، فالوحي هو ما يُكْشَفُ لي، والمعرفة هي ما أكشفه بنفسي، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكشفه عن طريق الإدراك، وبين ما يثبته لي الدين؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلًا، ويضع الفيلسوف في مأزق فاجع؛ لأنه بوصفه رجلًا مؤمنًا قد يكون مهيئًا لقبول الوحي، فعلينا إذن أن نلتمس هذا التفسير في الطبيعة المعقدة للدين باعتباره ظاهرة اجتماعية، وفي أن «الوحي الإلهي»– وهو الجوهر الخالص الأصيل للدين- تدنسه ردود الفعل المباشرة للمجتمع الإنساني الذي نزل فيه الوحي، والوسائل التي يصطنعها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة. وهذه الحقيقة تمكننا من أن ننظر إلى الدين من الوجهة الاجتماعية(2).

2) يورد كل من «ماركس» و«دوركايم» ملاحظات اجتماعية عدة يمكن تطبيقها أيضًا على الدين. (المؤلف).

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحي والمعرفة ما دام الوحي لا ينطوي على عنصر إدراكي، والوحي لا يصير جزءًا من المعرفة إلا بفضل ما يضيفه الإنسان إليه بفكره، واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعال إنسانية بحتة من أفعال المعرفة. والتأويل العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي هو في الواقع تعبير عن المجتمع أكثر من أن يكون تعبيرًا عن العقل الفردي، ومن هنا كان الصراع بين الفلسفة واللاهوت، بين الفكر الفردي والفكر الجَمْعي. وعلى ذلك يمكن أن يكون الوحي ذا أهمية كبيرة للمعرفة لأنه ينطوي على تجربة فلسفية متميزة، وحادثة عالية تستطيع

الفلسفة أن تحيلها إلى مسلمات باطنة. فالمعرفة الروحية هي جوهر المعرفة الفلسفية، وحدس الفيلسوف هو بالتالي حدس تجريبي.

وكل «لاهوت» يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية، وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يعرضه دكاترة الكنيسة. وقد كان الفكر الديني الشرقي متشبعًا بالأفلاطونية، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشئ العقيدة المسيحية بغير الأساس الشكلي للفلسفة اليونانية. أما المدرسة الغربية (الاسكلائية) فكانت متشبعة بالفلسفة الأرسطية– التي لولا مقولاتها- وخاصة التفرقة التي وضعتها بين الجوهر والعرض- لما كان من الممكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكي عن «القربان المقدس». ويقول «لابرتونيير»- ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما- إن فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادمًا للاهوت بالقدر الذي كان به اللاهوت خادمًا للفلسفة، ولفلسفة معينة بالذات(3)، كما هو الحال عند القديس «توما الأكويني» الذي أخضع اللاهوت للفلسفة الأرسطية.

3) ويعني بها «برديائف» الفلسفة الأرسطية. (المترجم).

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التي قامت دائمًا بين الفلسفة واللاهوت، فمن ناحية اصطدم التفكير الفلسفي الحر «بالدجماطيقية» أو القطعية التي تميزت بها الفلسفة الجبرية، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفةُ نفسَها العداء، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص. ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذي يتألف من كل ما هو زائف في الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية، وهي جميعًا قامت على أساس من خرافات شاعت في مجتمع بدائي. أما الوحي الديني الخالص الذي نجده في الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة في سبيل العلم، ولكن هذا الوحي الديني يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أو العلمية، والتي يعود إليها السبب في الخلافات التي لا تنقطع، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف، على ألا نلغي الفيلسوف نفسه. والفلسفة التي كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية، أصبحت لها الآن مطالب دينية. ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائمًا هو بعث الروح بعثًا جديدًا عن طريق المعرفة، ولقد جنحوا إلى اعتبار الفلسفة وسيلة للخلاص، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس، وعلى «سقراط» و«أفلاطون»، وعلى الرواقيين و«أفلوطين»، وعلى «سبينوزا» و«فختة» و«هيجل»، وعلى

«فلاديمير سولوفييف» في العصر الحديث. ولقد اتخذ «أفلوطين» موقفًا معاديًا للدين؛ لأن الدين يقتضي وجود وسيط حتى يتم الخلاص، بينما كانت الحكمة الفلسفية– وفق مذهبه- كفيلة بتحقيق الخلاص دون حاجة إلى وسيط، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف بين إله الفلاسفة وبين إله «إبراهيم» و«إسحاق» و«يعقوب» فحسب، بل كان هناك نوع من الصراع. وبلغ هذا التعارض أقصاه عند «هيجل» الذي جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين في عملية التطور الروحي. وقد جرت الفلسفة على هذا التقليد ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير مبثوثة في حنايا الدين، إلى خضوع الإنسان الأعمى لسلطة الماضي.. وذهب «سقراط» ضحية لهذا الصراع، ولكن إذا كانت الفلسفة تبدأ أحيانًا بتنفيذ الأسطورة، فإنها تنتهي إلى الاعتراف بها باعتبارها صيغة تتجمع فيها المعرفة الفلسفية. وقد أثبت «أفلاطون» هذه الحقيقة حينما انتقل إلى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحقة، والفلسفة concept «من «التصور الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه في الفلسفة المثالية الألمانية.

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض في المدنية الإغريقية، فبينما كان الشعور الديني عند اليونان يُخْضِع الحياة للمصير، كانت الفلسفة تُخضع الحياة للعقل(4). بيد أن الفلسفة الإغريقية– وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة- قد وضعت الأساس للنزعة الإنسانية الأوروبية، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يومًا ما عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها إذا وسعها ذلك، وهي المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها. وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائمًا، فهناك إذن ما يبرر تقسيم الفلسفة إلى فلسفة علمية، وفلسفة لها طابع النبوة(5). وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذي يجد نفسه في صراع مستمر مع الدين واللاهوت. فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب، ولكنه يود أيضًا أن يغير هذا العالم ويصلحه، بل أن يبعثه بعثًا جديدًا. وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والفلسفة تهتم أساسًا بالغرض من وجودنا ومصيرنا؟ وقد ادعى الفيلسوف دائمًا أنه لا يستوحي حبه للحكمة فحسب، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها، فالانصراف عن الحكمة في هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها(6). ومن الحق أن الفلسفة مَعْرِفةٌ أولًا وقبل كل شيء، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الإنساني، وهدفها الأساسي هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى، وقد قنع الفلاسفة أحيانًا بالدعوة إلى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية، بيد أن الطابع الأساسي للفيلسوف الحق هو

حب ما بعد الطبيعة، وهو في هذا المجال يتصارع مع العالم المتعالي، ويأبى أن يُذْعن لأي تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصورًا على العالم الأدنى. ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر حدود العالم التجريبي، وأن تنفذ بذلك إلى الكون المعقول... إلى العالم المتعالي. وإنني أميل ميلًا شديدًا إلى الاعتقاد بأن الميتافيزيقا تنشأ عن تبرمنا بالعالم الذي يحيط بنا واشمئزازنا من الحياة التجريبية.

4) قدم «ل.برونشفك» في كتابه: «تقدم الضمير في الفلسفة الغربية» تعريفًا ممتازًا للفكرة الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية.

5) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen.

6) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos t. I).

واندماج الفيلسوف في أعماق الوجود يسبق نشاطه الإدراكي، بل يشمله أيضًا. والفيلسوف لا يستطيع أن يبني في الفراغ، كما أن تعقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود، ما دام لا يملك إلا أن يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث في أعماق وجوده، ومشاركته الأصلية في غريبة الوجود هي التي تيسر له فهم الوجود، ولكن، أليس الدين هو حياة الإنسان التي كشفها الوحي، حياته في أعماق الوجود؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين؟ هذا هو جوهر المأساة كما يعانيها الفيلسوف، فهو من ناحية لا يستطيع أن يذعن – بل ينبغي ألا يذعن حقًّا لسلطة الدين- وهو من ناحية عرضة لأن يفقد كل فكرة عن الوجود، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة، حينما يعرض عن التجربة الدينية.

ولليقظات الفلسفية دائمًا مصدر ديني، فالمذاهب التي سبقت سقراط ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحياة الدينية اليونانية، وثمة اتصال وثيق أيضًا بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية، وفلسفة العصر الوسيط مسيحية عن وعي وإدراك، كما شيدت فلسفة كل من «ديكارت» و«سبينوزا» و«ليبنتس» و«بركلي» وكذلك المثالية الألمانية على عناصر دينية، بل إني أميل إلى الاعتقاد– مهما يبدو في هذا الاعتقاد من غرابة- أن الفلسفة الحديثة عامة، والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها؛ وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادئ تفكيرها، ولم تكن المسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل في فكر العصر الوسيط.

وقد نفذت المسيحية إلى ماهية الفكر نفسه في فجر العصور الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية، وكشفت عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الإنسان مركزًا للكون، وهذا يتفق مع التغيير الثوري الذي أحدثته المسيحية، فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسي للفلسفة اليونانية ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية في تحرير الإنسان من ربقة العالم الموضوعي الطبيعي، وكانت مشكلة الحرية– التي لم تلعب دورًا في الفكر اليوناني- هي النتيجة المباشرة لهذا التحرير. ومن الواضح أنني لا أعني بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس «توما الأكويني» أو المدرسيين، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها، فليست بنا حاجة إلى القول بأن «القديس توما» كان أقرب إلى الله من «كانط» و«فختة» و«شلنج» أو «هيجل»، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس «توما الأكويني» في عالم غير مسيحي، فإنه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية. وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت إلى أعماق الفكر والمعرفة أن تحرر الإنسان من سلطة الكنيسة وقيودها اللاهوتية، واكتسبت الفلسفة مزيدًا من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية، بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعي المسيحي أو الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئًا باطنًا (محايثًا) وهذه الباطنية كانت دائمًا مصدرًا لقلق الكنيسة الرسمية، ولكن الفلسفة، شأنها في ذلك شأن الدين الحقيقي، يمكن أن تترك أثرًا طيبًا بأن تطهر الدين من عناصره الخارجية التي لم ينزل بها الوحي، ومن الإضافات الاجتماعية البحتة، وأشكال المعرفة البالية.

ويزداد صراع الفيلسوف البطولي حدة بظهور عدو آخر، ويبدو حقًّا أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه في التفكير الحر، فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية واللاهوت والسلطة الكنسية، حتى صار ينتظر منه أن يُسْهِم في عقائد العلم، وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى. وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت سبيله المعتقدات الدينية والعلمية في موقف من التقيد لا يمكن احتماله. ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر إلا في فترات قصيرة فحسب، ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة. وموقف الفيلسوف لم يكن آمنًا في يوم من الأيام، فإنه لا يستطيع أن يطمئن إلى استقلاله، وإنما يبقى دائمًا هدفًا للنفور. وحتى

«الجامعة» لا ترضى به إلا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة، وأن يكرس عنايته أولًا لتاريخ الفلسفة، ولمذاهب الفلاسفة الآخرين.

والعلم غيور من الفلسفة شأنه في ذلك شأن الدين. وهو كالدين أيضًا قد شيد مذهبًا يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة. وهذه القطعية العلمية هي حقًّا المصدر الرئيسي للهجمات التي توجه إلى الفلسفة، إذ إن العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار في تضييق مجال الفلسفة، ولكنه حاول أيضًا أن يقضي عليها قضاءً تامًّا، وأن يستبدلها بادعائه الشمول، وهذه المحاولة هي ما ويعرفها «ماكس شيللر» بأنها «ثورة العبيد» أو scientism «تعرف عادة باسم «النزعة العلمية ثورة الأدنى على الأعلى(7). وهذا حق، إذ ماذا يدفع الإنسان إلى أن يرفض الخضوع للدين إذا كان قد رضي بأن يخضع للعلم؟ ومن رأي «شيللر» أن الفلسفة إذا كانت استسلمت للإيمان فانها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم، وهو بالطبع لا يقصد بالإيمان اللاهوت أو سلطة الكنيسة الخارجية – أي الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية، فالإيمان لا يستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يمدها بالغذاء فحسب، غير أن الفلسفة في صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحكمة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالإعدام حرقًا قد انتهت إلى العزوف عن الإيمان بوصفه نورًا داخليًّا يمهد السبيل إلى المعرفة.

7) Max Scheller, Vom Ewigen im Menschen.

هذه هي الظروف التي تآمرت لكي تجعل من موقف الفيلسوف موقفًا فاجعًا. ولكن، ربما كانت المأساة كامنة في الموقف نفسه سواء أكان الفيلسوف مؤمنًا، أم لم يكن، فإذا كان الفيلسوف غير مؤمن فإن تجربته وأفقه يضيقان، ويوصد شعوره في وجه العوالم كلها اللهم إلا عالمه وحده، وتجدب معرفته، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود، فانعدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذي يفتقر إلى الإيمان، وبينما نرى أن الإيمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى، وبدلالة الوجود، فإن فيلسوفًا من هذا النوع يصبح في نهاية الأمر عبدًا لحريته الخاصة، ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمنًا من ناحية أخرى، فإن مأساته تتخذ صورة مغايرة، إذ يصطدم في محاولته لممارسة نشاطه الذهني بالنظام الاجتماعي الذي يصبح فيه الإيمان شيئًا خارجيًّا عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدي رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالإلحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة. وهذا التعارض يصور الصراع الدائم بين الإيمان باعتباره

ظاهرة أولية – أي كعلاقة مع الله- من ناحية، وبين الإيمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بحتة، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينية من ناحية أخرى. ولكن مأساة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المدى. ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقى نفسه وحيدًا معزولًا عن غيره من البشر، والفيلسوف لا يستطيع أن ينسى إيمانه أو الحقيقة التي كُشفَت له حتى أثناء ممارسته في حرية لملكاته الإدراكية. وهنا لا نتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع الممثلين الرسميين للدين، وإنما نهتم بمشكلته الداخلية الخاصة بمعرفته في علاقتها بإيمانه الخاص، وتجربته الروحية الخاصة.

وقد حل القديس «توما الأكويني» هذه المشكلة بأن وضع نظامًا كهنوتيًّا متصاعدًا تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع في الوقت نفسه للدرجة التي تعلوها(8). وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الإيمان. ولكن في هذا النظام التصاعدي سيطرَ اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية. وفي هذا النظام أيضًا احتلت المعرفة الصوفية مكانًا أعلى من اللاهوت. وهكذا تمكن مذهب القديس «توما الأكويني» من أن ينجح في القضاء على أي عنصر من عناصر المأساة بحذف كل تضاد بين الفلسفة والإيمان. فالفلسفة تبدو مستقلة في هذا المذهب تمام الاستقلال، ولكنها في الحقيقة مسترقة تمامًا ما دامت تمثل البرهان القطعي على فلسفة معينة. وأما القديس «بونافنتورا» فقد حل المشكلة على صورة أخرى، فقد أكد أن الإيمان ينير الذهن ويغيره(9). وأنا شخصيًّا أكثر ميلًا للاتفاق معه، على الرغم من أنه هو الآخر لم يدرك المأساة التي تنطوي عليها الفلسفة.

8) cf. Jacque Maritain: Distinguer pour unir, on les degrés du savoir.
وهذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة في مذهب القديس توما في صورته الحديثة. (المؤلف).

9) Gilson; La philosophie de saint Bonaventure.

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وحسب، بينما الفكر هو وحده الذي يتسم بالموضوعية، وأن الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك الوجود إلا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتي وحده، وهذا هو تصور مذهب القديس «توما» والفلسفة العقلية بوجه عام، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة إلى العلم، بل هو في الواقع تصور معظم الفلاسفة. وهذا التصور قائم على حكم فلسفي سابق لم نشرع في تفنيده إلا في يومنا هذا. وقد ساهم «ماكس شيللر» وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة

لتحقيق هذه الغاية. والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح، فالعاطفة الإنسانية ليست ذاتية اللهم إلا في فضلة فردية ضئيلة، وهي في شطرها الأعظم قد أحالها المجتمع إلى شيء موضوعي، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتيًا إلى حد كبير، بل هو في أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعًا للإحالة الموضوعية التي يقوم بها المجتمع، وإن يكن هذا القول صادقًا صدقًا جزئيًا، وفضلًا عن ذلك فإن المعنى نفسه الذي يُحْمل على كلمتي «ذاتي» و«موضوعي» في حاجة إلى مراجعة بالغة الدقة، فإن مسألة تحديد هل إدراك الحقيقة ذاتي أو موضوعي على جانب كبير من الخطورة. وأيًّا كان الحل، فإننا على يقين من أمر واحد وهو أن الإدراك الفلسفي فعل روحي لا يقوم به العقل وحده، وإنما تتركز فيه مجموع القوى الروحية للإنسان سواء ما ينتمي منها إلى وجوده الإرادي، أو إلى وجوده الشعوري.

ويزداد الميل في الوقت الحاضر إلى الاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك كما تخيلها «باسكال»، وأكدها في يومنا هذا «ماكس شيللر» و«وكيسرلنج»(10). فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائمًا، وأنه لا وجود مطلقًا لمعرفة لا عقلية. إننا في الواقع نفهم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل. ومما يجدر بشيء من إمعان الفكر أن الحب والتعاطف لا يساعدان وحدهما على تحصيل المعرفة، بل إن العداء والبغض يساعدان أيضًا في هذا المجال. والقلب هو مركز الإنسان بأسره، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شيء. والجانب الذوقي كله من المعرفة وجداني؛ لأنه يعبر عن «أحكام القلب»(11). ومعيار القيمة له مكان مهم في المعرفة الفلسفية، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم «المعنى» بغير معيار للقيمة، فإن فهم هذا «المعنى» قائم أساسًا على معرفة القلب، والفهم الفلسفي يحتاج إلى وجود الإنسان بأسره، أي اتحاد الإيمان بالمعرفة. فهناك عنصر من الإيمان حاضر في كل تفكير فلسفي مهما يكن إيغاله في «النزعة العقلية، وهذا العنصر موجود عند «ديكارت» و«سبينوزا» و«هيجل».

10) Keyserling: Méditations sud-américanee.

11) يشير برديائف إلى عبارة باسكال المشهورة: «للقلب أحكامه التي ليست للعقل» (المترجم).

هذه واحدة من الحقائق التي تثبت تناقض فكرة «الفلسفة العلمية»، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبة فلسفية صادقة، أو الشعور بأن لهم رسالة معينة، هم هؤلاء الذين لا يضيفون شيئًا إلى الفلسفة. والنزعة العلمية– باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطي لا

يعترف بفكرة الفلسفة ذاتها- ليست في مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه، وتقدير إمكانيات الإنسان العقلية إذ إن وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم، والنزعة العلمية تعالج كل شيء من حيث هو موضوع ولا تعفي من ذلك الذات نفسها.

ووجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية، فالفلسفة العلمية إنكار للفلسفة الأساسية، وإنكار لما لها من أولوية(12). والاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك، وحسية لإدراك القيمة ليس معناه إنكار العقل، وإنما على العكس من ذلك، إذ إن العقل نفسه يحتاج إلى استرداد تكامله، كما كان هذا التكامل مفهومًا في العصر الوسيط، عندما كان للعقل عند المدرسيين دلالة روحية، وذلك برغم تعلقهم بالمذهب العقلي. وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل، وإنما أن تميط اللثام عن متناقضاته، وأن توضح له حدوده، على أن تحتفظ في الوقت نفسه بما له من باطنية، وعلى ضوء هذه الفكرة يظل رأي «كانط» عن صحيحًا. وعلينا ألا نلتمس معيار الحقيقة في العقل أو الذهن، وإنما علينا antinomies المتضادات أن نلتمسه في الروح المتكامل، ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة وللمعرفة على السواء. وليست الفلسفة مرادفة للعلم، بل إنها ليست علمًا للماهيات، ووظيفتها أن تهب الروح وعيًا خلَّاقا لمعنى الوجود الإنساني، وهذا يقتضي الفيلسوف تجربة كافية عن المتناقضات الإنسانية، وعن المأساة المتضمنة في رسالته، وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جدب وصغار إذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة؟.

(12) لم يكن «هسرل» داعية من دعاة النزعة العلمية؛ لأنه يفسر العلم كما يفسره اليونان ولا يأخذه بالمعنى الذي يأخذه به القرنان التاسع عشر والعشرون.

والحدس هو العامل الذي لا يمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه، ولكل فيلسوف حقيقي حدس خاص به، ولا يمكن للحدس الفلسفي أن يشتق من شيء غيره، فهو أولي، وهو المصدر الذي ينبع منه النور الذي يضيء كل فعل من أفعال المعرفة، ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة، كما أنها تفترض أيضًا تجربة ذات طابع فاجع أساسي لمتناقضات الوجود الإنساني. فالفلسفة تقوم إذن على تجربة للوجود الإنساني في أشد حالات امتلائه. وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الإنسان العقلية والوجدانية والإرادية. وإذا كان العقل مستقلًّا عن كل سلطة خارجية، فهو معتمد على نفسه في

الظاهر، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلًّا استقلالًا داخليًّا في علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة، وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسلخ عن شعوره وإرادته، عن حبه وبغضه، وعن معياره للقيمة. وهو يكتشف– أي العقل- أساسه الوجودي في أعماق وجوده الخاص وفي ألفته لهذا الوجود الخاص، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شَكِّه، وهو يختلف مع اعتقاده إذا امتد الشعور أو تضاءل، ولكن الوحي يحيله شيئًا آخر.

a ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطئ(13). فإن هذه المبادئ القبلية priori متحركة متغيرة، ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحي الإلهي وعالم الغيبيات، وبين الفهم العقلي لها، فإن الفهم العقلي صفة إنسانية؛ لأن الإنسان هو الذي يفهم الوحي الإلهي وعالم الغيبيات. ولكن الوحي الإلهي يغير من عقل الإنسان الذي يتحول داخليًّا نتيجة لصدمة الوحي، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يرى في وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته. ومجرد قبول الوحي فعل فلسفي مهما يكن من بدائيته. والوحي يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفي، ولكن الموقف العقلي الذي نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحي؛ لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة. ولا يستطيع إنسان أن يحيا دون أساس فلسفي مهما يكن بدائيًّا ساذجًا صبيانيًّا أو لاشعوريًّا، وكل إنسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير، ويعبر عن ذوق خاص. فهناك دائمًا فلسفة صبيانية في أساس الإيمان الصبياني. وهكذا نرى أن الاعتراف الذي لا يخالطه النقد للعلم الديني– أي اعتراف الإنسانية البدائية- يقتضي استخدام مقولات فكرية معينة، مثل مقولة «الخلق» باعتباره لحظة من لحظات الزمان.

(13) يلح النظريون من أصحاب النزعة العلمية مثل «مايرسون» على شمول العقل. انظر كتابه: De l’explication dans les sciences.

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبي للأشياء، فهي تضفي المعنى على الموضوع، وتخلق التشابه، وتنشئ مقياسًا عامًّا بين الذات العارفة والشيء المعروف. وهذا القول يصدق خاصة على «الثيوصوفية» (المعرفة بالله). والمعرفة هي حقًّا إحالة إنسانية بأعمق معنى أنتولوجي لهذه الكلمة. فهناك درجات متعددة لهذه الإحالة الإنسانية (أو التأنيس)، وأعلى هذه الدرجات يوجد في المعرفة الدينية؛ لأن الإنسان صورة من الله، وبالتالي فإن الله يحتوي في نفسه على صورة الإنسانية، وعلى ماهية الإنسانية الخالصة. ويتلو هذه الدرجة المعرفة الإنسانية التي

تقتضي هي أيضًا الإحالة الإنسانية، أي إدراك الإنسان لسر الوجود المتأصل فيه، وفهم معنى الوجود بالقياس إلى الوجود الإنساني والمصير الإنساني. والإحالة الإنسانية بأدنى درجاتها في وعلم physico.mathématique (14) المعرفة العلمية وخاصة في العلوم الطبيعية– الرياضية الطبيعة المعاصر يثبت خلو العلم من كل طابع إنساني؛ لأن أبحاثه تفضي به إلى خارج الكون الإنساني كما يفهمه الإنسان. وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية الخالية من كل طابع إنساني ما هي إلا رمز لقوة المعرفة الإنسانية، وأن تقدمها السريع يثبت أصالة الإنسان في مواجهة أسرار الطبيعة، ويثبت فوق كل شيء إنسانيته الأساسية. وكل معرفة تضرب بجذورها في أعماق الوجود الإنساني وتشهد على فاعلية الإنسان باعتباره كائنًا متكاملًا تمتد قوته إلى المتناقضات والخلافات. وإلى قلب المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف.

(14) يرى «ليون برونشفك» طابعًا روحيًّا في العلوم الرياضية.

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادئ ثلاثة هي: المبدأ الإنساني، والمبدأ الإلهي، والمبدأ الطبيعي، فهي نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة الإنسانية واللطف الإلهي والضرورة الطبيعية. ومأساة الفيلسوف تنبع من محاولة الحد من سعيه في سبيل المعرفة عن طريق استحضار اللطف الإلهي أو الإهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية. وإذا كان الله والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفي، فإن تعارض هذا البحث سواء مع الدين القطعي أو العلم أمر لا مناص منه. غير أن الميدان الحقيقي للبحث الفلسفي هو الوجود الإنساني، والمصير الإنساني، والغرض الإنساني. والإنسان هو الموضوع الحقيقي لمعرفة الفيلسوف، وعن طريق الإنسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معًا، ولكنه لا يستطيع أن يمضي في أبحاثه دون أن يتعثر في الأشكال الموضوعية للمعرفة التي تزعم أنها تدعو إلى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة، والفيلسوف على استعداد لقبول الوحي الإلهي والإيمان، ولكنه يجب عليه أن يتجنب الإذعان لتفسيراتها الطبيعية، كما يجب أن يرفض تمامًا قبول الإدعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي.

والحق إلى جانب الدين في الصراع الناشب بين الدين والفلسفة حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين في ميدان الخلاص والحياة الأبدية، غير أن الحق إلى جانب الفلسفة حينما تتطلع إلى بلوغ درجة في المعرفة أعلى من تلك التي نبلغها بالعناصر الساذجة من المعرفة التي يتضمنها الدين. وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقًّا أن تطهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية

والطبيعية التي تشوه الحقائق الدينية. والإله الحي الذي يتوجه إليه الناس بصلواتهم هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وليس إله الفلاسفة أو فكرة المطلق. بيد أن المشكلة أكثر تعقيدًا مما تصور «باسكال»؛ لأن إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب لم يكن هو الإله الموجود فحسب، أي الإله الحي الشخصي، ولكنه أيضًا إله قبيلة بدائية من القبائل الرحل، أي إله ينزل إلى المستوى العقلي والاجتماعي لهذه القبيلة. والروح في التماسها للمعرفة عرضة دائمًا للاشتباك بروح التقاليد الغافية، وليس من اليسير على الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع. ولقد كان الفلاسفة دائمًا جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر. أليس من الغريب أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعًا لكل هذا العداء؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون والعلماء والمتخصصون في كل فرع من فروع المعرفة، والسياسيون والاجتماعيون ورجال الدولة من محافظين وثوريين، والمهندسون والفنيون والفنانون، وأخيرًا جمهرة البشر. وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيبًا من الإهمال، أي هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة مهمة سواء في الحياة السياسية أو الاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، فإن الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون إلى القوة، ويقومون بدور مهم في حياة الدولة أو المجتمع أو يأملون في القيام بمثل هذا الدور، يتفقون جميعًا على إضمار العداء للفلاسفة، ويبدو وكأنهم لا يستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لا تخدم أهدافهم، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس، وعبث لا طائل وراءه للعقل. ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله؟ إن من العسير حقًّا أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس في تزجية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب، سببًا في إثارة كل هذا العداء والاستنكار الشاملين.

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله، فإذا كان من الحق أن الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس، فمن الحق أيضًا أن كل إنسان فيلسوف بمعنى من المعاني، دون أن يدري ذلك. وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيرًا عن الجهاز الفني للفلسفة لا يترددون في استخدام هذا اللفظ في التعبير عن الاستهزاء والسخرية. وفي الحديث العادي تستخدم كلمة «ميتافيزيقا» باعتبارها عبارة من عبارات السباب، وأصبح الميتافيزيقي من الشخصيات المضحكة، وقد يصادف أن يكون الأمر كذلك، ولكن رغم هذا كله، فإن من الحق أن كل إنسان، شعر بذلك أو لم يشعر— يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية، وهذه المشكلات أكثر مساسًا بحياته من

المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائعة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة سواء بسواء، والإنسان الذي يشعر بنفور من الفلسفة، أو الذي يحتقر الفلاسفة- له هو أيضًا فلسفته الخاصة. ولو لم يكن ذلك حقًّا بالنسبة للسياسي والثوري والمتخصص والمهندس، والرجل الفني، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لا تدعو إليه الحاجة.

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف، بل موقف الفلسفة نفسه– تكتنفه الأخطار من كل جانب، فالفيلسوف لا يؤدي أية وظيفة اجتماعية فحسب، بل إن جلال رسالته يسمو به على الواجبات التي يفرضها المجتمع. والفلسفة أساسًا وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية. وبينما يحمي المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التي تصل إلى حد العداء أحيانًا، وبفضل ما يقومان به من دور اجتماعي يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها، وما من أحد يتقدم للدفاع عن الفيلسوف الذي يفتقر عامة إلى السند الاقتصادي. والحق الذي يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حسابًا، وإنما عقله وحده هو الذي يقوم بالكشف عما هو أعلى من الإنسان، وعما هو إلهي. والمجتمع لا يعينه على طلبه للمعرفة، وفي كل فيلسوف شيء من «سبينوزا» ومصيره. فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة الاجتماعية، والطابع الشخصي لفكره، وموقفه العام، كل هذا يتصالح جميعًا ليجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبي، بل إن موقف النبي أشد حرجًا، وهو أكثر تعرضًا للاضطهاد وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة، وهكذا فإن الفيلسوف الذي يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالًا وأقلهم تمتعًا بالتسامح، وأكثرهم وحدة. وحينما يناصر الفيلسوف تقليدًا معينًا، فإنه يشعر بنفسه عضوًا في عائلة فلسفية، عضوًا في المدرسة الأفلاطونية مثلًا أو الكانطية. وقد يتبلور التقليد الفلسفي حول ثقافة قومية، أو ربما أفضى إلى إنشاء مدرسة. وبهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئًا من التأييد والحماية إزاء الهجمات التي تنوشه من كل جانب. وهذا لا ينطبق أيًّا كان الأمر على الحدس الفلسفي ساعة مولده، وفي أثناء الفعل الخلّاق بمعناه الدقيق، والفلسفة الأكاديمية مثلًا هيئة اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التي يملكها المجتمع طوع أمره، ولكن مؤسسي الأديان والأنبياء والرسل والقديسين والصوفية كلهم لا يجدون سبيلًا للدفاع عن أنفسهم إزاء المجتمع، وهكذا لا يتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته إلا بعد أن يتحول إلى هيئة اجتماعية.

وللإنسان أن يختار بين موقفين في كل فعل إبداعي وعقلي، فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود، أو السر الإلهي، أو يستطيع أن يقتصر في تشييد علاقاته على مستوى اجتماعي صرف. وفي الحالة الأولى يصل إلى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحي، وفي الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كُشِفَ له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين. ولكن في مقابل الأمن الاجتماعي الذي يمنح له، عليه أن يزيف ضميره، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع. ويميل الإنسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس إلى أن يصبح ممثلًا، وهو ممثل أيضًا حينما يصبح كاتبًا، وهو مرغم على أن يلعب دورًا بسبب مركزه الاجتماعي، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجماهير وعلى البوليس في حمايته إذا احتاج إلى الحماية، والرجل الذي يشرع في التماس الحقيقة، والذي يجد نفسه وجهًا لوجه أمام السر الإلهي، لا يصرخ فحسب في الوحشة التي تكتنفه، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوّامين على الدين والعلم على السواء. وهذا الموقف تتسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كامنة.

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة، ولكن تميزًا واحدًا يبدو على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكده، ألا وهو الثنائية التي تقوم عليها مبادئ الفلسفة، وهي ثنائية تتدخل في حل جميع المشكلات المهمة تدخلًا نافعًا، والاختيار بين هذين النوعين من البحث الفلسفي لا تمليه سلطة خارجية بحيث إن الاختيار إذا تم مرة، فإنه يشهد على الطابع الشخصي للفلسفة، ومن الممكن تحليل هذين النوعين من الفلسفة بالنظر في هذه النزعات المتقابلة:

1- أولوية الحرية على الوجود	أولوية الوجود على الحرية
2- أولوية العالم الذاتي على العالم الموضوعي	أولوية العالم الموضوعي على العالم الذاتي
3- الثنائية	وحدة الوجود
4- النزعة الإرادية	النزعة العقلية
5- النزعة الحركية	النزعة إلى الثبات
6- النزعة الإيجابية وحاسة الخلق (أو الإبداع)	النزعة السلبية، والتأمل

النزعة اللا شخصية	7- النزعة الشخصية
النزعة الكونية في التفسير	8- النزعة الإنسانية في التفسير
النزعة الطبيعية	9- الفلسفة الروحية

وهذه المبادئ يمكن أن تمتزج امتزاجًا مختلفًا لتؤلف مذاهب متباينة، وأنا شخصيًّا قد تم اختياري، وحزمت أمري على اختيار المجموعة الأولى من المبادئ التي تعتنق أولوية الحرية على الوجود. وقبول هذا التعارض الأساسي بين الحرية والضرورة، وبين الروح والطبيعة، وبين الذات والموضوع، وبين الشخصية والمجتمع، وبين الفردي والعام يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية)، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة، وعلى العكس من ذلك، فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجود بصورة موضوعية، أو تحقيق الاتصال الحقيقي بين الأفراد باعتبارهم كائنات جماعية. والمأساة تصدر عن الصراع الأبدي بين «الأنا» والموضوع، وهي تنشأ أخيرًا عن المشكلة الغنوصية للوحدة، وهي ميدان الفلسفة الخاص. وهذه هي المشكلة الرئيسية التي يهتم بها هذا الكتاب، هي أيضًا تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات، وفلسفة ليس لها غير مستوى واحد.

* * *

الفصل الثاني

الفلسفة الشخصية، والفلسفة اللا شخصية، الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية – النزعة الأنثروبولوجية في الفلسفة – الفلسفة والحياة

يهتم «كيركجورد» اهتمامًا خاصًّا بالطابع الذاتي والشخصي لكل فلسفة، وبحضور الفيلسوف الحي في الفعل الخاص بالنظر الفلسفي. وهو يذكّرنا بمعارضته «لهيجل» وثورته على دعاة العقل الكلي الموضوعي وفلسفة التصورات «ببلنسكي»(15) الذي نلمح تأثيره في «ديالكتيك» «إيفان كارامازوف» بطل رواية «دوستويفسكي» المعروفة. وليس من شك أن «كيركجورد» كان فيلسوفًا أكثر أصالة من «دوستويفسكي». ولكن، فلنعد إلى موضوع المناقشة الأساسي وهو: هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئًا آخر غير فلسفة شخصية ذاتية؟ وسأناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد، وفي الوقت نفسه سأحاول أن أضع تمييزًا مهمًّا بين الحقيقة والموضوعية. فالفلسفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية حتى وهي تسعى لأن تكون موضوعية، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذي أبدعها، ولا ينطبق هذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس «أوغسطين»، و«باسكال» و«كيركجورد» و«شوبنهاور» و«نيتشه» فحسب، ولكنه ينطبق أيضًا على الفلاسفة من أمثال «أفلاطون» و«أفلوطين» و«سبينوزا» و«فختة» و«هيجل»، فالطابع الشخصي للفيلسوف يظهر في اختياره للمشكلات، وفي إيثاره لنمط أو لآخر من أنماط الفلسفة التي أشرنا إليها، وكذلك في طبيعة الحدس السائدة لديه، وفي مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعينة، وفي درجة تجربته الروحية.

(15) راجع الكتاب الشيق «اشتراكية بلنسكي» الذي نشره «ساكولين»، وهذا الكتاب يتضمن رسائل «بلنسكي» التي بعث بها «إلى «بوتكين».

وليس معنى قيام «الأنا» أساسًا لكل فلسفة أن «الأنا» محصورة بالمذاهب التي تنشأ عنها، فالفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر في الموضوع، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التي تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على إماطة اللثام عن معنى الحياة والمصير الشخصي. وحتى مذهب «سبينوزا»(16) الفلسفي الذي تميز بطابعه الهندسي والموضوعي يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفيلسوف في مصيره، وهذه الحقيقة ليست في حاجة إلى كثير من التكرار، فملكة الفهم

هي أساسًا «الأنا»، هي الإنسان كائنًا عينيًّا... وشخصية، وليس باعتباره روحًا كليًّا أو عقلًا كليًّا، أو ذاتًا لا شخصية أو وعيًا عامًّا. ومن ثم فإن المشكلة الأساسية في الفلسفة هي مشكلة المعرفة الإنسانية، أو معرفة الإنسان الشخصية الخاصة. وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصي، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون صاحب هذا التفكير أنانيًّا، فقد تنبعث أشعة الضوء من مصدر واحد، غير أن الأشخاص يختلفون في استقبالها الواحد عن الآخر.

16) cf. L. Brunschvieg, Spinoza et ses contemporains. (Paris, Alcon, 3e édit, 1923).

وعلينا أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخلو من كل أثر للوجدان، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور، فلا شك لدينا في أن «ديكارت» قد توصل إلى مسألة «أنا أفكر ولذلك أنا موجود» (الكوجيتو) عن طريق تجربة عاطفية، وأنه قد قام بكشفه ذاك في نشوة من نوع عاطفي(17)، وتوسله بالعقل للوصول إلى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب، ففي تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لونًا عاطفيًّا قويًّا. «وكتاب الأخلاق» لسبينوزا مشحون بالعاطفة رغم المنهج الهندسي الذي اصطنعه فيه، والعشق الإلهي العقلي عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة. وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية على أساس العاطفة الشخصية، بينما يمكن أن لا تكون «الموضوعية» أكثر من عبارة لإخفاء «العاطفة الإنسانية»، وبهذا المعنى نرى أن فلسفة «هيجل» ليست أقل ذاتية من فلسفة «نيتشه»، ووفقًا لذلك فإن كل فلسفة موضوعية ولا شخصية تمامًا تفتقر حقًّا إلى كل أصالة مبدعة.

17) cf. J. Maritain, Le songe de Descartes. (Paris, Edit. R. A. Corréa, 1932).

والبحث الذاتي هو وحده الذي يمكن أن يكشف عن الحقيقة الأصلية الكامنة في الوجود البدائي. أما البحث الموضوعي أو اللا شخصي فلا يمكن أن ينجح إلا في الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود. ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهي أن الأشكال الذاتية والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يوطد مكانه في الكون، أو أن يتصل بالعالم الإلهي، فعكس ذلك صحيح، إذ إن الأشكال الموضوعية واللا شخصية للتفكير هي أضخم العقبات التي تعترض طريق الفرد في خروجه من عزلته الذاتية، واتصاله بالكون. ومن الخطأ أن نخلط بين الاتجاه الشخصي للتفكير، وبين «العكوف على الذات» وهو شكل من أشكال «السجن

الذاتي المؤبد» الذي يفضي في نهاية الأمر إلى الجنون. والعكوف على الذات هو في الواقع «الخطيئة الأولى»، أما الشخصية فهي انعكاس لصورة الله ومشابهته، وهي لهذا السبب الطريق الحقيقي الموصل إلى الله، والشخصية هي حقًّا الموضوع الأول للنظر الفلسفي، وهذا النظر الفلسفي يمكن أن يكون تجريبيًّا بمقدار اعتماده على مدى تجربة الفيلسوف واكتمالها، والشخصية هي صورة للإنسان الحي المتكامل الذي يفكر في حدود الفلسفة الشخصية والإنسانية، وهذا الإنسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضوعًا للمعرفة يضرب بجذوره في الوجود، ووجوده سابق لإدراكه للوجود، وهذه الحقيقة هي التي تحدد كيفية معرفته، فهو يفهم الوجود؛ لأنه هو نفسه جزء من هذا الوجود.

ورؤية الفيلسوف محددة تحديدًا لا يناله التغيير، إذ لا يتاح له أن يصل إلى ما في الوجود من امتلاء أو إلى الاستنارة الكاملة، وإلى هذا يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة، فإن رؤية الفيلسوف «للنور الأصيل» يحددها إدراكه المباشر، والأشعة الخافتة التي تخترق حجب ضميره المظلمة. وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له، إلا أن يعيد صياغة الأفكار المتفق عليها، وإلا أن يثق بالمعرفة التي يجمعها من دراسته.

ووراء كل فلسفة رغبة مضنية لتحقيق الحياة: معناها ومصيرها، وبناء على ذلك فإن الفلسفة أولًا مذهب للإنسان... مذهب للإنسان المتكامل يشيده إنسان متكامل. ولكن هذا المذهب هو ميدان الفلسفة وحدها، وليس ميدانًا لعلم الحياة (البيولوجي) أو علم النفس أو علم الاجتماع، ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الإنساني. وفي قلقهم على إلغاء الخطيئة الأولى– خطيئة العكوف على الذات، هذه النزعة التي تسيء إلى النزعة نحو علم الإنسان- حاول كثير من الفلاسفة القيام بهذه المهمة. ومن الحق أيضًا أن كل المحاولات التي بذلت لإبعاد الفيلسوف بوصفه إنسانًا، وكذلك فكرة الإنسانية الأساسية، قد ثبت أنها وهمية خيالية – وإن الموقف الغامض الذي تقفه النزعة إلى الاقتصار على التفسير لعلم الإنسان راجعة إلى هذه الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الإنسان بوصفه صورة وشبيهًا للقوة العليا، وللجوهر الإلهي للوجود، وعلى الرغم من أنه مفتاح لغز الوجود فإنه مقيد بنغمة معينة، ونتيجة لذلك يميل إلى إرجاع الوجود كله حتى الإلهي منه إلى مستوى وجوده الناقص. وبدلًا من أن نحاول إلغاء كل أثر لهذه النزعة الإنسانية في التفسير، علينا أن نحاول تطهير هذه النزعة والتسامي بها حتى يتمكن

الفيلسوف من أن يعكس صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه. والفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بذاتها إذا أردنا من الاكتفاء الذاتي التجرد من التجربة الحية للإنسان المتكامل، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجذورها في الوجود، فهي لا تستطيع أن تدعي الاكتفاء الذاتي حقًّا دون أن تعمي بصيرتها عن الحقيقة، فالفلسفة إذن يجب أن تكون إنسانية، طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الإنسان، ومشكلتها الرئيسية هي تطهير طبيعة الإنسان «الأنثروبولوجية» حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية، عن «الإنسان المتعالي» الذي ينبغي ألا نخلط بينه وبين «الوعي المتعالي» غير الإنساني.

والفلسفة إنسانية أيضًا بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة، وأن تستحيل إلى فلسفة نظرية صرفة، فهي أساسًا إيجابية، وعليها أن تقوم بوظيفة نافعة في تحسين الحياة، كما حاول دائمًا كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية، فإن ما في الحياة اليومية من تعاسة وقبح ومظالم تُكْرِه الإنسان على أن يلوذ بعالم آخر، عالم التأمل الميتافيزيقي أو الصوفي، عالم الأفكار، أو الاحتماء بمدينة الله من جهة، وقد تثير فيه نشاطه الخلّاق ليحيل عالم الحياة اليومية إلى عالم آخر جديد من جهة أخرى. والفلسفة الحقة لا يمكن أن تكون مشتقة من شيء آخر؛ لأنها قائمة على أساس من الحكمة، والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفًا معرضًا للانهيار، وكما أن لغة الفيلسوف تشترك إلى حد ما مع اللغة الدارجة، فكذلك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة، فهي قبل كل شيء وظيفة حيوية، وتعبير متكامل عن الحياة الروحية. وكيف يمكن أن تدعي الفلسفة إدراك سر الوجود إذا رفضت كشف المصير الإنساني، ولم تظهر عطفها على ما في هذا المصير من شقاء؟ الفلسفة أساسًا فعل حيوي، والتفكير المجرد هو الخطأ الذي ارتكبه هؤلاء الميتافيزيقيون القدامى الذين قَدَّموا عن جهل اهتمامهم بالحياة وبالبشر وبالعالم قربانًا، والذين اعتصموا بقلعة مثالية من التصورات. وفي هذه الظروف ليس عجيبًا أن يصبح الميتافيزيقي هدفًا للفضول والتنقص ورمزًا للجهل، بدلًا من أن يكون رمزًا للحكمة. والواقع أننا نجد الأساس الحقيقي للميتافيزيقا في معرفة الحياة، وفي الواقع العيني، وفي معرفة الإنسان ومصيره، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيرًا عن حركة حية يشترك فيها الفيلسوف اشتراكًا فعليًّا.

وقد كان «كارل ماركس»– وهو يدعي أنه تلميذ للفيلسوفين المثاليين الألمانيين فخته وهيجل- يدعو إلى هذه الفكرة، ألا وهي أن الفلسفة لا يمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب، وإنما

يجب أن تحاول تغييره أيضًا وبعثه من جديد، وكان يعتقد أن تفكير فخته النظري المجرد في حاجة إلى تعبير عملي، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون– وخاصة الشيوعيين منهم- هذه الفكرة تشويهًا شنيعًا بأن وضعوا لها دون التزام للمنطق أساسًا ماديًّا، أي أساس من الفلسفة السلبية، ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق. وأيًّا كان الأمر، فمن الممكن التعبير عنها في صورة أخرى كما فعلت فلسفة فيودوروف(18) التخطيطية projective التي تدعو إلى تغيير العالم تغييرًا فعالًا. فهل نخرج من ذلك بأن وظيفة الفلسفة «اجتماعية» بحتة؟ كلّا بالطبع؛ لأن الفلسفة في هذه الحالة تصبح شيئًا سلبيًّا، إذ ليس من شأن المجتمع أن يملي شيئًا على الفلسفة، وإنما من شأن الفلسفة أن تملي على المجتمع، وتطور الفلسفة من مذهب هيجل إلى نزعة «فويرباخ» له دلالته؛ لأنه يشير إلى الانتقال المحتوم من فلسفة التصورات الشاملة العامة إلى الفلسفة الروحية الإنسانية. غير أن انحراف «فويرباخ» المادي ساعد على إخفاء هذه الحقيقة؛ لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الإنسان باعتباره كائنًا عينيًّا متكاملًا. ومن الواضح أيضًا أن تطور الفلسفة لا يمكن أن يقف عند هذه الدراما الغامضة المسماة بالديالكتيك الهيجلي.

(18) نيكولاي فيدوروفتش فيودوروف» (1828 - 1903) فيلسوف روسي كانت لأفكاره الأصيلة آثار واضحة في كل من» «ف. سوليوفيف» و«دوستويفسكي» و«تولستوي»، وكان صوفيًّا مسيحيًّا في حياته وعقيدته على السواء. وقد انتقد موقف «تولستوي» السلبي من القيم الثقافية العليا- كالعلم والفن- انتقادًا قاسيًا.

ويربط «فيودوروف» بين فلسفته وبين الدين المسيحي، وخاصة الأرثوذكسية باعتبارها المذهب الديني الذي يخلع قيمة خاصة على فكرة البعث والحياة الأبدية. وفي اعتقاده أن الإنسانية عندما تتحكم في الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم في الموت، والسمة الرئيسية لفلسفته هي امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية. راجع كتاب N.O Lossky: History of Russian philosophy, London, 1952, p. 79. (المترجم)

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها، يجب أن يكون بما هو عام في مقابل ما هو خاص وفردي. وهكذا شرعت الفلسفة اليونانية في اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة، ولم تتحول قط عن هذه المقدمة الأساسية. ونتيجة لذلك أخفقت في تمييز الفرد، كما أخفقت في كشف الشخصية، ولم تلتفت إلى ما لفكرة الحرية من أهمية. وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة، وكانت النتيجة أن النظر الفلسفي في ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التي وضعتها الفلسفة اليونانية، وهي التصور الذي ينشد الشمول. وما زالت

هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الاسمية الحديثة، غير أن التجربة المسيحية– وتجربة الوحي قبل كل شيء- فتحت آفاقًا جديدة كل الجدة، وكشفت عن سر الشخصية والحرية.

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لا تشترك في شيء مع التيارات «الذاتية» والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة في أيامنا هذه، ومقولة «العام» التي توضع عادة في مقابل مقولتي «الفردي» و«الجزئي» هي مقولة زائفة ينبغي إلغاؤها؛ وسنبين حينما يتقدم بنا البحث ليس لها أساس Le géneral «حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة «العام «أنتولوجي» صحيح. ومبدأ «الشمول» ليس مبدأً عامًّا، ولكنه مبدأ فردي، ومبدأ «العام» هو مساومة أو خطأ وصل إلى نطاق المعرفة «النورانية» المعرفة أثناء تفنيدها لكل الأفكار والتحديدات، ولكل غائية. ومجالها الخاص الذي يتجاوز ما هو شخصي وما هو فردي، هو العالم الاجتماعي الموضوعي الذي يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقي، وعن العالم الوجودي الإلهي، فهو أصلًا مجال اجتماعي صنعته العوامل الاجتماعية. ومبدأ «العموم» يستبعد العنصر الإنساني أو الفلسفي، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذي يختفي وراء ستار «العموم» المصطنع. وليس من شك أن «سبينوزا» لم يستلهم أية فكرة «عامة» أن يعلو على عزلته في رؤيته عن Amor Dei Intellectualis حينما حاول في عشقه الإلهي العقلي السعادة. فكل فلسفة شخصية تساعد في التغلب على العزلة والإنسانية عن طريق المعرفة، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية.

التأمل الثاني

الذات والإحالة الموضوعية

الفصل الأول

الذات العارفة للإنسان

وجهت المثالية الألمانية إلى النزعة الموضوعية في الفلسفة اليونانية والمدرسية ضربةً لا سبيل إلى البرء منها. غير أنه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها «كانط» قد زعزعت فكرة الوجود نفسه. فإن نقدها كان موجهًا توجيهًا رئيسيًّا ضد توكيد الواقعية الساذجة التي تزعم أن العالم الموضوعي والوجود المطلق شيء واحد.. وكان «ديكارت» قد بدأ العمل في هذا الاتجاه، ولكن النزعة العقلية السابقة على «كانط» لم تتعمق المشكلة تعمقًا كافيًا، وأصبح من المحتم نقل مركز الجاذبية الفلسفية من الموضوع إلى الذات، والبحث عن الحل الذاتي لمشكلة الوجود، واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية– عالم الموضوعات- مكانًا ثانويًّا باعتباره العالم الظاهري. وعلى الرغم من أن «كانط» قد وقع في الخطأ حينما وضع العالم الظاهري مقابل الموضوع نفسه بوصفه خلوًّا من التجربة والمعرفة على السواء، فإنه كان على حق في محاولته التمييز بينهما؛ لأن هذا التمييز أفضى إلى كشف الذات الفاعلة، أو الفَعَّالة.

وقد قامت نظرية المعرفة دائمًا على أساس التضاد القائم بين الذات والموضوع(19). بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات، وعلينا أيضًا أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة، الذات الغنوصية، وبين الإنسان باعتباره «أنا»، أو ذاتًا عارفة، فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الإنسان بوصفه ذاتًا عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة، وبوعي كانط المتعالي أو «أنا» «فختة» اللا فردية اللا إنسانية، أو الروح الكلي عند هيجل. وكانت نتيجة ذلك أن المعرفة لم تعد صفة إنسانية خاصة، بل أضحت صفة إلهية كامنة في العقل الكلي أو الروح الكلية. وهكذا لم يعد الإنسان هو الذات العارفة، وكان من أثر ذلك أن طُبِعت الفلسفة بطابع لا شخصي، وأصبحت الفلسفة الشخصية هي والنزعة النفسانية شيئًا واحدًا، وهذه بدورها أصبحت مسئولة عن تكوين الشخصية الإنسانية وعن الأنا الإنساني، وعن الإنسان، وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الإنسان بشخصيته من ناحية، وبالشعور المتعالي والعقل الكلي والذات الغنوصية من ناحية أخرى– مشكلة تتطلب الحل. إذ ليس من سبيل إلى إنكار أن الإنسان هو لكي يتخلص من a priori الذات العارفة في آخر الأمر. وقد استخدم «كانط» الأشكال القَبْلية

النزعة الشكلية الموجهة ضد «شعوره المتعالي». ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك؟ وكيف يرتبط الوعي المتعالي بالوعي الإنساني الفردي؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة؟ أو إذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالي.. ما هي الصلة بين ما هو منطقي وما هو نفسي؟

19) N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج على المثالية الكانطية، إلا أنه ما زال محتفظًا بالنضال القائم بين الذات والموضوع.

وهذه المناقشة لا أساس لها من الصحة لأنها تفسر الصفات الإنسانية، والشعور الإنساني خاصة، من وجهة نظر علم النفس فحسب، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعي، والنتيجة هي أنها تجعل الإنسان نفسه عقبة في سبيل المعرفة الفلسفية، وهذا معناه محاولة إلغاء «الحضور الذاتي» للإنسان من الفلسفة. وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائمًا أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوحي متجاهلين هذه الحقيقة ألا وهي أن الوحي لا يحدث إلا لنفع الإنسان. ومن الحق أن الفلسفة أنثروبولوجية ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشعر، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء، فإنها لا تستطيع أن تهاجم «علم الإنسان» (الأنثروبولوجيا) دون أن تعرِّض وجودها نفسه للخطر. والنزعة النفسية تستتبع النسبية، ولكن الطبيعة الإنسانية وإمكانياتها الكامنة للمعرفة هي المشكلة الفلسفية الحقيقية، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نقطة الضعف الأساسية فيها، وإعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحديتها الأساسية، وقد أشرت غير مرة– على الرغم مما في هذه الإشارة من مخالفة للمألوف- إلى أنه لا بد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب «لوثر»، وهذه النتيجة تحتاج إلى شرح أكثر تفصيلًا. فما هي الصلة التي يمكن أن تقوم بين «فختة» و«هيجل» من ناحية، وبين «لوثر» من ناحية أخرى؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما على طرفي نقيض، إذ طرد «لوثر» العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة، وأعلن أن الطبيعة الإنسانية خاطئة ملوثة. أما «هيجل» فعلى العكس من ذلك، مَجَّد العقل، ووطد أركان الفلسفة، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفًا غاية الضعف. بيد أن المؤثرات الروحية تعمل في مسارب خفية تبعث على الدهشة، فإن «لوثر» قد ترك كل شيء للطف الإلهي والتدخل الإلهي، ولم يترك شيئًا للفعل الإنساني والحرية الإنسانية(20). ولم يكن يعترف بفعل متبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية. ولم تصنع المثالية الألمانية شيئًا أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه إلى الواحدية، إذ أضفت طابعًا

دنيويًّا على اللطف الإلهي الذي يؤمن به «لوثر» على أنه المنبع الوحيد لكل خير، وذلك بأن نقلت صفاته إلى المعرفة. وعلى ذلك فإن الوعي المتعالي والعقل الكلي والروح الكلية ليست جميعًا غير أشكال دنيوية للّطف الإلهي عند لوثر، بوصفه – أي اللطف الإلهي- منبعًا لكل معرفة. وتؤكد فلسفة «هيجل» في وضوح خاصة أن الذات العارفة هي الله نفسه، وهي عقله وروحه، وليست هي الإنسان. وهكذا نجد أن اللطف الإلهي الذي كان من الممكن أن يجعل من الفلسفة شيئًا سطحيًّا، قد أدى في نهاية الأمر إلى تمجيدها، بل إلى تأليهها (أو تقديسها).

20) cf. Luther, De Servo Arbitrio

والصعوبة التي نلتقي بها هنا راجعة إلى رفض الاعتراف بالفعل المتبادل بين طبيعتي الإنسان، فالمثالية الألمانية تخلع على الذات الخالصة الدرجة القصوى من القدرة، بل إنها تذهب إلى حد أن تعزو إليها النشاط الخلّاق، وهي بذلك تقلل إلى حد كبير من مساهمة الإنسان في المعرفة. ومثل هذا العالم الذي ينشأ عن النشاط الإنشائي للعقل لا يكاد يترك مكانًا للنشاط الإبداعي للوعي الإنساني، والمساهمة التي تقوم بها الحرية الإنسانية للعقل لا يحسب لها حساب، ويُبَالغ في نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الإنساني الذي ينظر إليه على أنه عنصر سلبي في أعماق المعرفة، وما على الإنسان إلا أن يخضع لما يمليه عليه الوعي المتعالي، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن واضحًا تمامًا عند «كانط» الذي لم يكن من دعاة الواحدية، فقد أصبح واضحًا عند فخته وعند شلنج في بداية فلسفته المبكرة، وأخيرًا عند هيجل.

وهذه الأفكار تحملنا إلى المنابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية، وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الإلهي الإنساني، أي في فكرة الفعل المتبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية، وبين الحرية والقوة الخلّاقة في كلتا الطبيعتين. وفكرة الاتحاد الإلهي الإنساني هي الأساس الذي تقوم عليه إمكانية إنشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تتناول الشخصية الإنسانية. ومن الحق أن الوعي الإنساني يميل إلى أن يحيل نفسه إلى شيء مادي، وإلى أن يكون الانعكاس السلبي لطبيعته الفاعلة أصلًا، ولكنه– مهما يكن من أمر- قادر على تجديد نشاطه إذا نفض عنه أغلال العالم الموضوعي. وإذا استخدمت كلمة «موضوع» فإنني لا أعني بها مطلقًا أن أي شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والوجود، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندي مرادفة للحقيقة، أو لموقف مستقل عن الحالات الذاتية،

وعلى العكس من ذلك، فإن هذه الكلمة ستعني اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية، وعلى العلاقات الإنسانية. وبهذه الوسيلة نفسها فإن الإحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوحي أو التجسد.

وقد يبدو أن فلسفة «هيدجر» و«يسبرز» الوجودية تعالج مشكلة الإنسان، وأن بحث «هيدجر» الأنتولوجي– كما نلمس ذلك في كتابه «الوجود والزمان»- يقوم على الوجود الإنساني. وهو يضع «هم» الإنسان وخوفه، وخضوعه للمألوف وللناس، وكذلك الموت والعالم المنحل في المجال الأنتولوجي لا في المجال النفسي، كما تتخذ فكرة «المواقف الحدِّية» عند دلالة ميتافيزيقية مثلها في ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد، ومع ذلك Limit-situation يسبرز فإن أحدًا منهما – هيدجر ويسبرز- لم يعالج مشكلة الإنسان علاجًا حقيقيًّا، كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفي متسق على أساس من علم الإنسان الفلسفي، ولم يتعمقا المادة الخصبة المنبثة في تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الإنسان، بل تركا مشكلة طبيعة الإنسان دون حل، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذي من أجله لا يتكشف تركيب الوجود إلا عن طريق الوجود الإنساني، والمصير الإنساني، ولم يُقَدِّما أي تفسير لأصل هذه الفضيلة الإنسانية البحتة وأعني بها المعرفة. ويختلف «يسبرز» عن «هيدجر» في إنكاره لإمكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعي للوجود يتخذ من العالم نموذجًا له. وهو ينظر إلى الميتافيزيقا في ضوء ذاتي شخصي باعتبارها نسقًا من الرموز، وهو لا شك في ذلك نفساني يبلغ الغاية من الدقة، غير أنه ينبغي ألا ندافع عن الميتافيزيقا دفاعًا ذاتيًّا شخصيًّا بروح متشككة، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يفضي إلى معرفة أعلى، وهكذا نعود على أعقابنا إلى مشكلة الإنسان الأساسية وهي المشكلة التي لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقًا، لسبب غريب، ولعلهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على أنها تنتمي إلى نطاق اللاهوت، أو على الأقل– إلى فلسفة دينية الأصل.

ويمثل «برونشفك»(21) نموذجًا شيقًا لمحاولة إبعاد النزعة الإنسانية الدينية من الفلسفة، إذ تقوم فلسفته على أساس نوع من المثالية الرياضية المشتقة أصلًا من «أفلاطون». ويرى «برونشفك» أن كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجي تكون متمركزة حول الإنسان، وأن كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخلو من عنصر الاهتمام، ومن العنصر الإنساني خلوًّا تامًّا،

ولهذا السبب فإنه يعتبر الحقائق الرياضية أكثر أهمية– من الناحية الروحية- من مشكلة الغرض من الوجود الإنساني، وعلم الرياضة عند برونشفك مرتبة من الروحية، وكذلك يدعو إلى أن تحرر الفلسفة نفسها في نهاية الأمر من كل آثار الأسطورة المسيحية عن الإنسان ووضعه في مركز الكون. وهذه الفلسفة شبيهة بفلسفة «سبينوزا» التي تهاجم صور التفسير الساذجة لعلم الإنسان والنزعة الأنثروبومورفية. والحق أن مشكلة وضع الإنسان في مركز الكون هي قبل كل شيء مشكلة مسيحية، وأن كل فلسفة تتخذ من علم الإنسان أساسًا لها هي فلسفة مسيحية. فالفلسفة اليونانية مثلًا لم تضع مشكلة الإنسان بكل ما فيها من عمق، إذ ميزت العقل في الإنسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والإشكالية لهذا الاكتشاف.

21) cf. Spinoza et ses Contemporains. Les Étapes de la Ponsée mathématrque Le progrès de la Concienee dans la Philosophie occidentale.

غير أن الإنسان مستغرق في أعماق الوجود، ووجوده يسبق إدراكه لنفسه، ومعرفته الممكنة تتوقف على وجوده، واستغراقه في الوجود هو الضعة التي تجعل تعقله ممكنًا؛ لأن العلو ليس شيئًا موضوعيًّا، أو سلطة خارجية، ولكنه شيء في داخل الوجود. وينبغي علينا أن نؤكد أولوية الإنسان المتكامل.. الإنسان الذي تمتد جذوره في أعماق الوجود– على الوعي، وعلى الذات في مواجهة الوجود. وينبغي ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذي تنعكس طبيعته الحقيقية في صميم وجوده، وبين الإنسان النفسي أو الاجتماعي الذي يعد جزءًا من العالم الموضوعي، وقد أعيد كشف العالم الطبيعي، ورُدَّ له اعتباره في عصر النهضة، حينما نظر الإنسان إلى نفسه بوصفه جزءًا من الطبيعة، وقد فعل ذلك معتقدًا أنه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة. ولكن حان الوقت الآن لكي نعيد كشف الإنسان ونرد له اعتباره لا بوصفه شذرة من الطبيعة والعالم الموضوعي، ولكن بوصفه كائنًا له كيانه الخاص.. كائنًا موضوعًا بين العالم فوق– الموضوعي، وفوق- الطبيعي في لب لباب وجوده، فإذا تم ذلك، لم تعد المشكلة الفلسفية هي التعارض بين الذات والموضوع، بل بين الفلسفة والوجود.

وفي نظرية المعرفة نجد أن الذات توضع عادة في مقابل الوجود بدلًا من أن تكون هي والوجود شيئًا واحدًا. ولكن الإنسان– على العكس من ذلك- جزء من الوجود، وهو موضوع للعالَم الطبيعي وعبد له إلى الحد الذي يكون فيه وجوده موضوعيًّا، ولكنه في قرارة نفسه يظل

هو نفسه، محققًا لمصيره. وبهذا المعنى الإنساني لا بالمعنى الذاتي أو النفسي– يكون الإنسان موضوعًا للفلسفة. والروح لا يمكن أن تكون بالطبع موضوعًا، وإنما هي ذات فحسب، وهي على كل حال- الذات بمعنى أعمق من المعنى الذي تؤكده الغنوصية. والإنسان يعجز عن فهم الحياة فهمًا موضوعيًّا؛ لأن الموضوع لا يمكن أن يكون له معنى إلا بما تضفيه عليه الذات الروحية، وكل معنى لا يُكْشَف إلا داخل الأنا... داخل الإنسان، ولا يقاس إلا بمقياس الأنا. ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور، وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي، فإن طابعه تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية، ويصبح رمزًا إلى عبودية الإنسان الروحية. ويرى «هسرل» أن التقابل بين الوجود الإنساني والوجود يفضي إلى توضيح الحقيقة، ولكنه يؤكد أيضًا أن المعرفة ليست إحساسًا ذاتيًّا، أو انعكاسًا روحيًّا، وأن الوجود يكشف عن نفسه في الوعي الإنساني. وهكذا فإن الذات العارفة مرادفة للوجود، وعلى هذا النحو تواجه الذات العالم.

أما «كيركجورد» فإنه يتحدى معظم أصحاب النظريات بتأكيده لمبدأ «التعايش coexistence» بين الحقيقة والواقع في داخل «الذاتية» والأسباب جميعًا تدعوه إلى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معيارًا للحقيقة، فمعيارها الوحيد هو الذي يقدمه الوعي العقلي والأخلاقي للأنا، والمعيار الموضوعي للمعرفة لا يمكن إلا أن يمارسه وعي جماعي، وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيدًا، والاتصال بالحقيقة يعين الأنا على الخروج من عزلتها الذاتية. والمعرفة التي يصل إليها الإنسان رمز للانتصار على الانطواء الذاتي، فالمعرفة ليست انطواءً على الذات، ولكنها ذات طابع شخصي، والانطواء الذاتي والأنانية ليسا من عمل الشخصية، ولكن من عمل «الأنا»، وينبغي أن نضع نصب أعيننا أن نضحي بالأنا لنحقق الشخصية، والانتقال من «الأنا» الإنسانية إلى العالم الإلهي الذي يحقق الانتصار النهائي على خطيئة الانطواء الذاتي يمكن أن يتحقق في الاتصال الروحي مع الآخرين، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان مُلْهِمًا لموقف اتخذه شخص آخر إزاء الله. وإذا لم يكن ذلك حقًّا، فمعنى ذلك أن الإنسان يحتل مكانًا أدنى في مستوى الإحالة الموضوعية الاجتماعية. والمعرفة هي أولًا فعل، وثانيًا موضوع نظري؛ لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعًا هو في حد ذاته فعل عقلي، وعملية الإحالة الموضوعية التي يقوم بها الوعي في مرحلته الوسطى– وهي عملية تجعل من

الوعي نفسه شيئًا ثانويًّا- هذه العملية عبارة عن تحقق ثانوي، والواقع الأوّلي والمعرفة يسبقان أو يتبعان هذه الموضوعية.

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئًا سوى أن أحالت الإنسان إلى ذات في مقابل الموضوع والعالم الموضوعي وعملية الإحالة الموضوعية، والذات هي الإنسان حينما ننظر إليه في مستوى أعلى من الطبيعة مستقلًّا عن تضاده مع الوجود الموضوعي، وهي أيضًا الشخصية.. كائن حي قائم في قلب الوجود. والحقيقة كامنة في الذات الموجودة لا في تقابل الذات المجردة مع الموضوع، وليس للعالم الموضوعي معيار للحقيقة أو مصدر لها. والفلسفات العقلية سواء اليونانية أو المدرسية تميل إلى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الإدراك العقلي وحده، ونتيجة لذلك نتعرض لخطر جعل التصورات والوجود شيئًا واحدًا، ولأن ننظر إلى النشاط الذهني المتصل بحسبانه نشاطًا انعكاسيًّا بحتًا، والذهن الإنساني يلتقي في بداية الأمر بحالة من الفوضى، ولكن ما دامت وظيفته هي إضفاء المعنى على العالم الذي يخلو من المعنى وتوضيحه وإلقاء الأضواء عليه، فإنه مجرد الفعل الذي نقوم به لفهم العالم المظلم الذي لا معنى له، يمكن أن يكون مصدرًا للنور والدلالة.

والمعرفة هي أساسًا فاعلة؛ لأن الإنسان فاعل، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود، فإن من الخطأ البيِّن أن نتمسك بالنظرية التي تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاسًا سلبيًّا فحسب، وأنها تُحَدَّد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق. فالعقل من إنتاج النشاط الإنساني الحر، وليس انعكاسًا فحسب، ولكنه تحول خلاق ينبغي علينا أن نفهمه بصورة أخرى تختلف عن فهم «كانط» و«فختة» له. ومن الحق أنهما يريان أن الذات والوعي المتعالي والأنا – إلى حد ما- تشترك في العمل الخاص بخلق العالم، ولكن الخلق في هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الإنسانية أو مما هو إنساني. والإنسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الذاتي للعالم بممارسته لنشاطه الإدراكي. والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وإنما من عمل الله. وهذا الخلق ناقص على كل حال، ويتطلب مساهمة الإنسان الفعالة، إذ ينبغي على حريته الخالقة أن تمتد إلى كل المجالات، وأن تتعقب عملها الخلّاق في مجال المعرفة نفسها. فالوعي الإنساني لا يستطيع أن يفهم الكون فهمًا سلبيًّا؛ لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد، وهذه الشدة تنبثق من الباطن، لا من الخارج،

وهذا يدل على أن التصور الذاتي للعالم هو أساسًا تصور إنساني، وأن العالم حسب هذا التصور يتكئ على الإنسان بوصفه كائنًا له وجود عيني، وأن المعرفة ترمز إلى العلاقة بين كائن وآخر، وهي فعل خلّاق في أعمق أغوار الوجود. وإدراك الأشياء يتباين وفقًا لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع، من الروح أو من الطبيعة، من الشخصية أو من المجتمع، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة، وليس هناك عالم موضوعي موضوعية مطلقة، وإنما هناك درجات متباينة من الموضوعية.

ويقع «المطلق» في المستوى الروحي اللا موضوعي الذي يسبق الإحالة الموضوعية، أي في المستوى الوجودي الذي لم تجعله بعد عمليات الإحالة الموضوعية جزءًا من المجال الطبيعي، والإنسان يعتمد على المعرفة ليذود عن نفسه المظاهر التي تهدده في عالم متضاعف، فهو يدرأ عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر، وهو في أغلب الأحيان يزدري أو يستنكر تلك المظاهر التي يعجز عن فهمها. وفي عملية الإدراك يعلو الإنسان باستمرار على نفسه، لأنه كذات عاجز تمامًا عن فهم الوجود كله بما فيه من امتلاء، وتبقى معرفته نتيجة لهذا كله جزئية دائمًا.

وتطلع الإنسان نحو الحياة الحافلة دافع خلّاق، ويظهر نشاط الإنسان الإبداعي في عملية الإحالة الموضوعية نفسها، فهو يظهر مثلًا في الكشوف الرائعة للعلم الرياضي، ولكنه يظهر أكثر وضوحًا في العلو على المجال الموضوعي أي في ميدان الكشف الميتافيزيقي للميادين الأساسية والوجودية. بيد أن الوعي الإنساني– كما قال رنوفييه بحق- يفشل في أن يكون مطلقًا؛ لأن من طبيعته أن يكون نسبيًّا، فكيف إذن يضفي الإنسان على المعرفة عنصرًا من الحرية؟ هذه هي المشكلة التي سنبحثها فيما بعد، وهذه هي مشكلة المعرفة وهل هي إيجابية أو سلبية، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلًا بسبب هذا اللغز، وهو– لماذا ينعكس الموضوع المادي غير العاقل في الذات اللا مادية العاقلة على هيئة معرفة؟ والواقع أن هذا اللغز لن يُحَلّ ما دامت المعرفة تعد مجرد انعكاس ذاتي للموضوع، وينظر إلى الوجود بوصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات.

* * *

الفصل الثاني

الذات الوجودية وعمليات الإحالة الموضوعية – المعرفة والوجود – الكشف الذاتي للوجود – عمليات الإحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول

حينما تحاول نظرية المعرفة في أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معًا من الوجود، فإنها تجعل فهم الوجود أمرًا مستحيلًا. ووضع المعرفة في مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود، وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعًا مفهومًا وإن يكن مجردًا بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالًا روحيًّا. والحالة الموضوعية هي نفسها مصدر هذا التجريد الذي ينفي كل اتصال روحي– أي كل مشاركة(22) في الموضوع كما يعبر عنه ليفي برول- ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة، وهي لا تنطوي على أي عنصر من عناصر الأصالة التي تعد من السمات المميزة للفرد، وهذا هو حقًّا التمييز الأساسي بين الذات والموضوع.

22) cf. Levy - Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Soietés inférieurs.

للذات مهيئ superstructure وعمليات الإحالة الموضوعية تحيل الوجود إلى تركيب فوقي للأغراض الفلسفية، ولأن الذات ترى نفسها في هذا التركيب الفوقي الموضوعي، فإنها تكتشف تعبيرًا أكثر ملائمة لتركيبها الإدراكي الخاص. والتجريد هو أحد تعريفات المعرفة، غير أن هذا التجريد من عمل الذات، ومن عمل الروح العارفة نفسها، فإذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطني فإنها تفقد كل اتصال بالوجود، ويصبح وجودها معتمدًا على عمليات الإحالة الموضوعية التي أطلقتها من عقالها، وبذلك لا يؤثر الذهن أو يثبت أقدامه في الوجود، وإنما على العكس من ذلك يصير فعلًا خارجيًّا أو منطقيًّا بحتًا أكثر من أن يكون فعلًا روحيًّا.

وهذه هي مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الألمانية والتي تصل إلى أعلى تعبير لها في المدرسة الكانطية الحديثة. ومن الحق أن التعارض بين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفي أشد إيغالًا في القدم، ولكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكانطية الحديثة يقوم في تناولهم النقدي لمشكلة الإحالة الموضوعية، وفي اعترافهم بأهمية الذات العارفة. فقد عالجت

الفلسفة السابقة «لكانط» وخاصة المدرسية– المشكلة علاجًا واقعيًّا، وجعلت التصورات التي تبلغها الذات هي الوجود نفسه، وهذا هو أصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذهبها في الجوهر وفي الترتيب التصاعدي للوجود. وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور «كانط» والمثالية الألمانية يسجل مرحلة مهمة في تاريخ الوعي الذاتي للإنسان، وكان خطوة نحو الانعتاق الإنساني، ونحو تحرير الإنسان من قيود العالم الموضوعي وأغلاله، ومجرد الوعي النقدي لمشاركة الذات في عملية الإحالة الموضوعية يقتضي خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعي. والعمل الذي قام به «كانط» والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج «ديكارت» و«بركلي» في هذا المجال قد قطع سبيل العودة إلى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئًا واحدًا. فمنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهمًا ذاتيًّا، واتخذت الذات بالتالي صفة أنتولوجية، وشيد الفلاسفة من أمثال «كانط» و«فختة» و«شلنج» و«هيجل» مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتي، ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية، ونتيجة لذلك لم يسهموا في حل مشكلة الشخصية الإنسانية، وكانوا أكثر ميلًا إلى تأييد الاتجاه إلى النزعة الكلية، وأكدوا أن الذات لا هي إنسانية ولا هي شخصية، وهكذا أقامت الفلسفة الهيجلية بعد «كانط» و«فختة» نفسها رغم ما فيها من عناصر لا معقولة(23) باعتبارها نوعًا جديدًا كنوع من النزعة العقلية الموضوعية. ونحن لا نستطيع في الواقع أن نتجاوز النتائج التراجيدية للمثالية إلا بأن نتقدم في الاتجاه الذي يُدْعى اليوم بفلسفة الوجود Existenz-philosophie، أو الفلسفة الوجودية بدلًا من أن نحاول إحياء أي مذهب من «المذاهب الميتافيزيقية السابقة على «كانط».

23) cf. R. Kroner, Von Kant bis Hegel.

وقد وضع «كيركجورد» أسس الفلسفة الوجودية بتحديه للتصور الكلي الذي دعا إليه «هيجل»، ذلك التصور الذي يختنق فيه الفرد. وليس تفكير «كيركجورد» جديدًا في أساسه؛ لأنه غاية في البساطة(24)، والدافع إليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية(25). وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه إلى تأكيد الطابع الوجودي للذات العارفة، وهي الحقيقة الأولى عن استغراق الإنسان في سر الوجود. وأكثر الفلسفات تعبيرًا عن الطابع الوجودي للإنسان هي أكثرها حيوية، فقد اتجه الفلاسفة في أغلب الأحيان إلى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره

شيئًا مستقلًّا عن قواهم الذهنية، وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلًا من الترجمة الذاتية لوجودهم. ونستطيع إذن أن نستخلص من هذا كله– وإن لم يكن ذلك بنفس العبارات التي استخدمها «كيركجورد»- أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف في المستوى فوق الطبيعي، أي في أبعد أعماق الوجود غورًا، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود، وهي على هذا الأساس تتصل بسره اتصالًا روحيًّا. ونستطيع أن نعد من الفلاسفة الوجوديين «القديس أوغسطين» و«باسكال» وإلى حد ما «شوبنهاور» و«فويرباخ» و«نيتشه» و«دستويفسكي». بيد أن «كيركجورد» كان أكثر دعاة هذه الفلسفة دلالة، وفي كتابي «فلسفة الحرية» الذي ألفته منذ عشرين عامًا عَرَّفت «الفلسفة الوجودية»– وإن كنت لم أستخدم هذه العبارة- بأنها فلسفة تمثل شيئًا قائمًا بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتي في مقابل الفلسفة التي تعالج شيئًا خارجيًّا، أو بمعنى آخر تعالج العالم الموضوعي.

24) cf. S. Kierkegard, Philosophische Brocken.

25) ينطبق هذا الكلام أيضًا على «ليون شستوف» الذي تتألف فلسفته من إنكار الفلسفة لنفسها.

وعلى أساس هذا التأكيد الذي يتصل اتصالًا ما بتصور «يسبرز» تمثل الفلسفة الوجودية تعقلًا من نوع غير موضوعي. والعادة أن عملية التجريد تلغي سر الوجود.. الوجود العيني. وليس ثمة انحراف عن جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئًا واحدًا. وقد جرت العادة على النظر إلى المعرفة وإلى الإحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان. ولكن عكس ذلك صحيح، فإن المعرفة الفعالة تقتضي الألفة أو بعبارة أخرى الاقتراب الذاتي، أو اتحاد الإنسان بالوجود الذاتي، ومن واجبنا إذن أن نرفض كل تصور طبيعي موضوعي عن الوجود وأن نؤثر عليه التصور الوجودي، وحتى الفلسفة «الظاهرية» يمكن تفسيرها على أنها تجربة تتعالى على الحالة الموضوعية، والاتصال الروحي بالناس والحيوان والنبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الإحالة الموضوعية، وهو على هذا النحو يكشف إمكان وجود وسائل جديدة للمعرفة.

ويعد «هيدجر» و«يسبرز» على رأس الممثلين المعاصرين للفلسفة الوجودية. ويميز ««هيدجر» بين الوجود في ذاته (الوجود الماهوي) وبين الوجود الموضوعي أو «هذا الوجود وحالة الوجود في- العالم- وهي الوجود الموضوعي (الآنية) تثير في النفس القلق، Dasein

«أو «الناس Das Man «والخوف، وهي فوق كل شيء حالة زمانية مقدر لها أن تكون «الإنسان وما في الوجود اليومي من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية، ويخفي هذه الحقيقة وهو .L'on أنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية، حالة الوجود الموضوعي. ويشتد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة الوجود. فالوجود الإنساني حالة من الوجود العام الذي يعد الوجود الموضوعي جزءًا منه. الوجود الماهوي هو ذاتي الحقيقية، وطبيعتي الأساسية، والأصالة التي نلمسها في فلسفة «هيدجر» قائمة على أساس الأهمية التي يخلعها على حالة الوجود في العالم باعتبارها ناحية من النواحي الضرورية، وإن تكن في درجة منحطة من مظاهر الوجود. والوجود الإنساني وجود جوهري، والوجود الإنساني العيني أكثر أهمية للوجود من الماهية، وهكذا يجب أن تهتم الفلسفة بالوجود الإنساني أكثر من اهتمامها بالماهيات. والوجود العيني عند «هيدجر» يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءًا مكونًا لطبيعته الأنثولوجية. وضمير الإنسان الأخلاقي يتطلب منه أن يعاني هذا القلق في عالم يكون فيه تحت رحمة الموضوعية، والوجود الموضوعي حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الإنساني وشعور شديد الوطأة بتفاهة .الإنسان

ومن العسير على ضوء فلسفة «هيدجر» أن نكتشف نشأة الضمير الإنساني، ففلسفته معادية للأفلاطونية وللنزعة الروحية. وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصة الوجود– في العالم أكثر من أن تكون فلسفة وجودية، فعلم الوجود عنده هو العدم أو الوجود- العدم، إذا أردنا أن نستخدم عبارته نفسها. وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزماني، ولكنه يشرع في إقامة فلسفة وجودية، والمشكلات الأساسية التي يهتم بها: كابتذال الحياة اليومية، والسقوط والموت– تختلف عن المشكلات التي تعالجها الفلسفة عادة، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة في فلسفته؛ .لأنه يتناولها من وجهة النظر الأنتولوجية لا من وجهة النظر النفسية

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند «يسبرز»(26) الذي أتفق معه أكثر من اتفاقي مع situation- ««هيدجر»، فالمشكلة التي تشغل «يسبرز» أكثر من غيرها هي «الموقف الحدي للإنسان، واتصال «الأنا» بالآخرين. وهو شديد الحرص على إثبات أن الأنا– باعتبارها limite حقيقة قائمة بذاتها- متميزة عن الوجود الكلي. والأنا لا يمكن أن تكون موضوعًا؛ لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديًا(27). ويسبرز أكثر وضوحًا في هذا الصدد من «هيدجر»، وهو يثبت أن

«الأنا الوجودية» باعتبارها في مقابل «الأنا التجريبية» يمكن أن تعلو على الوجود الزماني لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن، وفكرة «العلو» ذات أهمية بالغة في فلسفة «يسبرز»، بل إنها تسيطر على مذهبه الميتافيزيقي كله، وهو ينظر إلى الميتافيزيقا لا على أنها علم، ولكن على أنها وظيفة للغة الغرض منها توضيح العلو الكامن في الوعي الوجودي. ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيقا استطاعتها حل شفرة العلامات، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة.

26) Karl Jaspers, 1st Bd. Philosophische Weltorienterung; 2nd Bd, Existenzerhellung.

27) نجد أفكارًا مشابهة لهذه الأفكار في «يوميات ميتافيزيقية» لجابرييل مارسل وخاصة التذييل الذي يعالج فيه مشكلة الإحالة الموضوعية.

وليس من شك أن كلًّا من «هيدجر» و«يسبرز» قد أسهم مساهمة أصيلة في الفكر الوجودي، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة متطرفة متشائمة؛ لأنها تقود الإنسان إلى حافة الهاوية، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند «ديكارت» وأتباعه، و«كانط» وأتباعه، وعند الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلمية، اتجاه ذو نزعة طبيعية في أساسه، بيد أن الفلسفة الوجودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها، غير أن أصالتها قد تحددت حتى الآن بارتباطها مع «كيركجورد» الذي يؤكد أن الوجود هو الشغل الأول للذات الوجودية. وعلينا أن نتساءل إذن ما هو الوجود؟ إنه في المحل الأول شيء مختلف تمام الاختلاف عن العقل، وهو كما أثبت «برجسون» يقع في الزمان لا في المكان. وهو ديناميكي في مقابل المنطق الثابت غير المتحرك، ولكي تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فإنها مرغمة على إنكار طبيعتها الوجودية، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود. والوجود يستبعد فكرة التوسط، فأن يوجد الإنسان معناه أن يكون حقيقة واقعة، والخاص أعمق تأصلًا في الوجود من العام، وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطوني أن يحملنا على الاعتقاد، فإن هذه الصورة تنعكس انعكاسًا أكثر صدقًا في الحنين الإنساني واليأس والحيرة والتبرم، وهكذا فإن التناقض أشد خصوبة من الهوية. والفكر الموضوعي لا يخفي أي سر، ولكن الفكر الذاتي يخفي أسرارًا كثيرة. والوجود مرادف للصيرورة، وربما كان هناك مذهب منطقي وراء الوجود، ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود، فنحن نعالج الأشياء علاجًا موضوعيًّا، أما اهتمامنا بالذات فلا بد أن يكون من وجهة نظر ذاتية، وهذا هو جوهر تفكير

«كيركجورد» الذي يمكن إجماله بأنه توحد الذات العارفة والذات الوجودية، والغرض الأول للفكر الذاتي هو أن يحقق طبيعته الوجودية، والطابع المسيحي الأساسي لفكرة «كيركجورد» فإن ،immanentisme يمثل تباينًا واضحًا عن النزعة الباطنية poradox عن التناقض الظاهري «كيركجورد» يعتقد أن حياة الإنسان الداخلية لا يوجد فيهما من الباطنية شيء، وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتي، أي العلو. وفي هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذي أقامه ن.لوسكي Losky بين ما هو باطني في الوعي وبين ما هو باطني للذات الواعية.

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة «كيركجورد» وفلسفة كل من «هيدجر» و«يسبرز» فهناك اختلاف أساسي بينهما، فالفلسفة عند «كيركجورد» هي الوجود نفسه لا تفسير الوجود، بينما يرى «هيدجر» و«يسبرز» اللذان يهتمان بتقليد فلسفي خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير، وهدفهما– وخاصة «هيدجر» هو إقامة مقولات فلسفية على أساس وجودي، وإنشاء مقولات عن القلق الإنساني أو الخوف من الموت. ومحاولة «هيدجر» للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خليقة بالالتفات وذات أصالة، ولكن الواقع أن أو الوجود– في- Dascien التصورات والمقولات ما هي إلا وسائل لفهم الوجود الموضوعي العالم- أي الوجود الموضوعي أو المجرد تجريدًا تامًّا. والتصور لا يتصل إلا بالموضوع وحده، وعلى ذلك فإن الوجود الداخلي، أو الوجود الأولي لا يمكن أن يُفْهم إلا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك «يسبرز» في وضوح أشد من «هيدجر»، وإنشاء التصورات عملية موضوعية تؤدي حتما إلى توقف للمقولات العقلية نفسها، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولًا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات، وهي تجعل من الله ذاته موضوعًا، بينما الفلسفة التي تهتم أولًا وقبل كل شيء بالشخصية تستطيع أن تفهم الوجود، ولهذا يتحدث «هيدجر» حديث المتمكن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعي لا عن الوجود نفسه، والواقع أنه على رغم اعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحطة، إلا أن بحثه الفلسفي يسهم في الاحتفاظ بالعالم في حالته المنحطة.

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على أساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أنتولوجية، فالتصور يتعلق دائمًا بشيء ما، ولكنه لن يكون أبدًا هذا الشيء، فهو ليس وجوديًّا على الإطلاق، وقد أنشأ «فلاديمير سولوفيف» تمييزًا شائقًا بين الوجود المجرد باعتباره

ففعل الكينونة مثل على subject، وبين الوجود العيني بوصفه الموضوع predicate المحمول الوجود المجرد، بينما هذه العبارة، «أنا موجود» مثل على الوجود العيني؛ ولسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائمًا(28) وتتحول المحمولات إلى جواهر. وقد يبدو أن «فلاديمير سولوفيف» في نقده للمثالية الألمانية قد نفذ إلى أعماق الوجود العيني، ومع ذلك فإن فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية؛ لأنها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية، ونحن نلمس تعبيره الأصيل في الشعر لا في الفلسفة، والحكم على الوجود ليس حكمًا على ما يوجد، فهو أيضًا حكم تقوم به الذات الموجودة، والوجود لا يستمد من الحكم، وإنما يسبق الحكم، والوجود المنطقي ينشأ عن الذهن، أي عن عملية موضوعية.

28) VI. Soloviev, La critique des principes abstraits et Les principes philosophiques de la connaissance intégrale

ولهذا السبب تخفق «ظاهرية هسرل» في أن تكون فلسفة وجودية– على الرغم من أنها أثرت تأثيرًا كبيرًا على «هيدجر» و«هسرل» يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة في الماهيات ولا تحتاج إلى أية وساطة، وهو يقول أيضًا إن الوضوح ليس حالة من حالات الوعي، ولكنه حضور الموضوع نفسه، فالظاهرة إذن فلسفة للوعي الخالص، وهي رؤية للماهيات(29)، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجود، وإلى مثل هذا ذهبت فلسفة «ن. هارتمان» بفكرتها وتصورها الأنتولوجي عن العلاقة بين الذات trans-objective (30) «عما هو «عبر- الموضوعي والموضوع. و«دلفاي» أكثر اقترابًا من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية إلى عناصرها أو تحليلها، وإنما يقوم بدراستها باعتبارها كلًّا، وفي جوانبها التركيبية synthetical aspecto (31).

29) cf. Levinos, La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Hussrl.

30) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis.

31) Dilthey, Einleitung in die Geistenirssenschatten, etc. Die geistige welf Einleitung in die Philosophie des Lebens..

وأنتقل الآن إلى تصوري الخاص عن الذات في علاقتها بالموضوع، فإن القول بالتقابل بين الذات والموضوع، بين العقل والوجود يجعل الفلسفة تصل في النهاية إلى سد لا سبيل إلى تجاوزه؛ لأن هذا التقابل يلغي الذات حتمًا من الوجود، ويجعل الوجود موضوعيًّا، وهكذا تصبح الذات بضربة واحدة لا وجودية، ويصبح الوجود والموضوع شيئًا واحدًا رغم هذه الحقيقة ألا

وهي أن الموضوع لا وجودي، وأنه إحالة مادية للذات نفسها. وعلى ضوء هذا الرأي كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع فاجع لا حل له؟ إن ملكة الإنسان الإدراكية مقصورة دائمًا على السطح الخارجي للوجود. فهل لا يوجد حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها، فليس لها جهاز نقدي، إذ تقبل العالم المادي الموضوعي على أنه الواقع الأوّلي، ومن الخطأ أن نذهب في تحقيق غرضنا إلى أبعد مما ذهب إليه «كانط» في كتابه «نقد العقل الخالص»، وعلى العكس من ذلك ينبغي علينا أن نساعد على تقدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هي إدراك الوجود عن طريق الوجود، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كأنه موضوع، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها، وبعبارة أخرى «الذات وجودية». والطبيعة الوجودية للذات هي إحدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود، وهو فهم لا يقوم على التقابل الظاهري بين الفلسفة والوجود، ولكن على اتحادهما الداخلي الوثيق، وبذلك تكون إذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقي لكلمة زيفها Aufklärung المعرفة الصادقة تنويرًا للوجود القرن الثامن عشر، وحط من قدرها.

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة للذهن تبلغ المستوى العيني للوجود باعتباره مضادًا للوجود المجرد. وقد شعر «هيجل» بضرورة العبور من الوجود المجرد– وهو يوشك أن يكون مرادفًا للعدم- إلى الوجود العيني، أو إلى الوجود الذي ينظر إليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم. وقد وإن يكن هيجل يفهم Dasein (32)، عَرَّف هذه الحالة من الاتحاد فعلًا بأنها الوجود الموضوعي هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذي يفهمه به «هيدجر». ولكنه في الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضًا أن يفند التضاد التقليدي القائم بين الذات والموضوع، مؤكدًا في الوقت نفسه الطبيعة الأنتولوجية للمنطق. والمشكلة الأساسية التي تواجه الفلسفة هي طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المُدْرَك إدراكًا موضوعيًّا. وقد بُذِلت محاولات لحل هذه المشكلة بتأكيد توحّد المعرفة والوجود، والذات والموضوع، وهذا التوحد يرد للمعرفة هيبتها الأنتولوجية، ولكنه يفشل في حل المشكلة. ومن الضروري إيجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود، كما ينبغي بيان أن الإدراك فعل خالق في صميم الوجود، وأنه ومضة من النور التلقائي، ومعبر من الظلام إلى النور، غير أن الإدراك ليس مجرد إنارة للوجود، إنه النور نفسه في أعمق أعماق الوجود. والواقع أن المعرفة باطنة

في الوجود، أكثر من أن يكون الوجود باطنًا في المعرفة، ولكننا حتى لو قبلنا التوحد بين المعرفة والوجود، فإننا فشلنا في تقرير اللا معقولية الأساسية للوجود، أي أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المعقول فرضًا.

32) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften. 1er Teil. Wissenchaft der Logik. Die Lehre vom Sein.

فهناك في أعماق الوجود منطقة لا معقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هي والمعرفة شيئًا واحدًا، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها. والمعرفة تحوم على حافة الهوة المظلمة للوجود، ولكنها هي نفسها يجب أن تبقى واضحة بينة. وكما ذكرنا آنفًا فإن المعرفة باطنة في الوجود، ولكن ما يحدث حقًّا في داخل الوجود هو نوع من العلو، وهو في هذه العملية نفاذ إلى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أي لون من ألوان الوجود. وليست وظيفة المعرفة أن تعكس، بل أن تُبْدع. وتحت أي طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق، والتعالي هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود. والفكرة الاستاتيكية عن المتعالي يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو. ويعتقد «زِمِّل»(33) بحق أن القدرة على العلو صفة أساسية من صفات الحياة.

33) cf. Lebensanchauung.

ومن الممكن تفسير الإحالة التي تقوم بها الذات عند «هسرل» على أنها علو للذات، ولكن إذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلة في الوجود، وتُمارس بواسطته، وأنها علو للوجود يعمل في قلب الوجود، فإن الذات العارفة ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية، ومعرفتها تتوغل في سر الوجود وفي أعماق أكثر من أن تكون انعكاسًا للوجود الموضوعي، ومشاركة الذات العارفة في الوجود سابق لمعرفتها، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفتي، ولهذا السبب فإن «المعرفة» تذكر» reminiscence.

والفلسفة تبدأ بالشك في حقيقة العالم المحسوس.. عالم الموضوعات والأشياء، فهي تبدأ حتمًا بنقد «الواقعية»، ولكن نقد المعرفة لا يمكن أن يظل دائمًا عند المرحلة المثالية لا يبرحها، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيدًا في مجال الوجود فوق-الموضوعي، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الإدراك الحسي. ولكن هذا المجال الأوّلي للحياة هو مجال

الوجود والموجود، ولكنه ليس مجال الشيء في ذاته الذي هو نتاج المعرفة، وتصور محدد للفكر، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية، ونحن نستخدم كلمة «وجود» ونؤثرها على كلمة «حياة»؛ لأن الحياة مقولة بيولوجية، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون، بينما الوجود مقولة أنتولوجية فَأنْ يوجد الإنسان معناه أن يظل مستقرًا داخل نفسه، وفي عالمه الحقيقي الخاص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعي والبيولوجي. والفلسفة الوجودية مثلًا– فلسفة أنتولوجية أكثر منها Clages «في مقابل أية فلسفة للحياة– كفلسفة «كلاجر بيولوجية، وهي تتصل بالفلسفة الروحية(34) عند طرفيها على السواء. فهي فلسفة المصير في علاقته بالكلية العينية، وهي لا تكتفي أبدًا بالنظر في العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجي وحدها؛ لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شيء بالذات المفكرة ووجودها، ولكن يبدو أن الفكر الموضوعي لا يهتم بها على الإطلاق، ولهذا السبب فإنه يحاول في غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي، ويتبع ذلك جعل الوجود الإنساني نفسه موضوعيًّا. وهكذا نواجه هذه المشكلة الأساسية وهي: ما هي الإحالة الموضوعية؟ وكيف يمكن أن نبلغ الوجود أو ما يوجد في عالم موضوعي؟ ومصير الإنسان المقبل!! وإمكان قيام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة.

34) cf. N. Berdiaeff, Esprit et liberté.

ومن المهم أن ندرك قبل كل شيء أن العالم الموضوعي عالم منحط مُقَيد، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود. وعمليات الإحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه. وهي تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحي، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحي، وإمبراطورية القيصر بدلًا من مملكة الله. وليست هناك مشكلة في عمليات الإحالة الموضوعية، إذ إن نتيجة الإحالة الموضوعية في المعرفة أو غيرها – كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لا تعزل الإنسان فحسب، ولكنها تجعل نشاطه مقصورًا على عالم معزول في أساسه. وعمليات الإحالة الموضوعية ظاهرة روحية، ولكن ليست هناك أية حرية روحية في العالم الموضوعي الناشئ عنها. والواقع جزء من الوجود الداخلي، ومن الاتصال الروحي الداخلي، ولكنه ينحط في عملية الإحالة الموضوعية وفي الخضوع للضرورات الاجتماعية. وهكذا فإننا على الرغم من

بحثنا للإحالة الموضوعية في علاقتها بالمعرفة، فإننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسرّ روحي في العالم الموضوعي.

هل يمكن إذن أن نؤكد أن المعرفة الموضوعية هي في حد ذاتها ناقصة آثمة؟ هل يمكن أن ننظر إليها كما نظر إليها «شستوف Shestov» على أنها سبب الوضاعة في العالم؟ إننا إن نفعل ذلك ننشر خطأ خطيرًا، فإن حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغي أن ننعت بها الوجود لا المعرفة. فالمعرفة في حالتها المنحطة لا يمكن أن تفهم إلا وجودًا منحطًّا، ولكن المعرفة الموضوعية ما برحت تكشف عن شيء من الحقيقة الصادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحي. وعمليات الإحالة الموضوعية تفترض عالمًا ساقطًا، عالمًا من التجريد والجبرية، ولكن على الرغم من ذلك، يظل في الإمكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط.

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية، فالعلم الطبيعي يتمتع بأعلى درجات الموضوعية، فهو منفصل عن وجود الإنسان الوثيق، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تمامًا للعلوم الطبيعية الرياضية، وتصل درجتها من الموضوعية إلى الحد الذي يبدو فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلي. والرياضيات بلا شك ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة، وهي مثل سائر فروع المعرفة الأخرى تستلزم عملية روحية كتلك التي نراها في فكرة «برونشفك» الأساسية. وهذا شكل قيِّم جدًّا من أشكال المعرفة التي ينعكس فيها وعلى الرغم من هذا كله فإن عمليات الإحالة الموضوعية تعوق «اللوغوس» logos، (كلمة الله) الروح وتجعل سر الوجود الداخلي أمرًا لا يمكن بلوغه. وبهذا المعنى ليس للعلم أنتولوجيا– كما يزعم «مايرسون»، وكذلك فإن معرفة العالم الاجتماعي موضوعية أيضًا بدرجة أخرى، ولها ميزة وهي أنها تنير عملية الإحالة الموضوعية بأسرها التي هي في أصلها عملية اجتماعية؛ لأن المعرفة الموضوعية– كما سنرى فيما بعد- مستمدة من المجال الاجتماعي، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن مجال الاتصال الروحي.

وكل درجة من درجات المعرفة الموضوعية مجردة من الذات الوجودية أو الإنسانية. ولا جدال في أن الذات الوجودية جزء من الوجود... الوجود اللا موضوعي، ذلك أن الذات نفسها تحدد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها في هذا العالم الساقط. وينبغي ألا نعتبر الذات

الوجودية والذات البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية شيئًا واحدًا؛ لأن هذه الذوات جميعًا من نتاج التفكير الموضوعي، والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج، وهي تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية، ولكن دعواها للصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادي من الوجود المُنَوَّع فحسب. وهناك اتجاهات طبيعية حتى في اللاهوت، وهذه الاتجاهات تلعب دورًا مهمًّا جدًّا حينما تفسر الله تفسيرًا موضوعيًّا، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طريق التمثيل مع الموضوعات والظواهر الطبيعية. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الحقيقة وهي أن الوجود الإنساني يمكن أن يكون على اتصال روحي بالوجود الإلهي– هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعًا طبيعيًّا أو جزءًا من العالم الموضوعي، ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لما أمكن أن أكون جزءًا من الله. والمعرفة الفلسفية الصادقة تحتوي دائمًا على عناصر موضوعية، ولكن هدفها الحقيقي هو أن تعلو على الموضوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها.

وينبغي أن نعترف إذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست في الواقع إلا نوعًا من المعرفة الفلسفية الموضوعية ما دامت توجه عنايتها أصلًا للجواهر، وفي محاولتها لأن تكون فوق– الإنسان نراها تحيل الله والروح والنفس والإدراك إلى أشياء موضوعية. واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية في الانحلال؛ لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الإنساني في العالم الطبيعي الموضوعي. وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة، حتى حينما عبّروا عن أنفسهم في اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية، «فسقراط» و«القديس أوغسطين» و«ديكارت» و«سبينوزا» اهتموا جميعًا قبل كل شيء «بالأنا» القريبة منهم، وأوشك «كانط» أن يحقق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذي وضعه بين مجالي الطبيعة والحرية، وعن طريق هذا التمييز بين مجالي الوجود الداخلي والخارجي ساعد مساعدة كبيرة على تفنيد الواقعة الساذجة، والعقلية الموضوعية، ولكنه أخفق في أن يكون مؤسسًا للفلسفة الوجودية الجديدة؛ لأن نزعته الظاهرية لم تكن متينة البنيان.

وفي محاولته للوصول إلى الحرية، حاول «أفلوطين» أن يعلو فعلًا على العالم الموضوعي(35). وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعية يوازي في الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا لأن التصور ينشأ عن موضوع، والعملية الموضوعية تتألف من conceptualist، التصورية(36)

إنشاء التصور. وهذا «العلو» يعكس الفكرة المخطئة التي تقول إن التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة. والمعرفة الموضوعية– وهي أبعد من أن تفهم الوجود- ليست أكثر من إحالة عقلية للوجود اللامعقول. وكما أدرك «يسبرز» ذلك جيدًا، فإن سر الوجود لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الاستعارات والرموز. وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقِيَمِه الكامنة فيه، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى إلا عندما تصبح الذات والمحمول شيئًا واحدًا. فأنا موجود، ولكن هناك «أنا» أخرى موجودة، والله موجود، والعالم الإلهي موجود، والمجال الوجودي هو أيضًا المجال الشخصي، ولا وجود بشيء عام أو مجرد فيه، وكما أن الله يظهر في الذات أكثر مما يظهر في الموضوع، فكذلك الشخصية تظهر في الذات الوجودية؛ وكلا العنصرين الإلهي والإنساني غائب عن العالم الموضوعي، وإحالة الله إلى موضوع معناه ألا يكون إلهيًّا أو إنسانيًّا، وما برح مجال المدنية هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مُبْعدة إلى الوراء، وهكذا فإن المدنية ليست هي الحقيقة النهائية؛ لأنها صائرة إلى الموت وإلى يوم الفصل الأخير. وحتى الإدراك الفني للموضوع يتطلب عملية موضوعية؛ لأنه يفشل في تحقيق الاتحاد الذي يعلو فيه على الموضوع.

35) cf. Brehier, La philosophie de Plotin.

36) يدرك «فندلسباند» و«ريكرت» هذا تمام الإدراك، ولكنهما أخطآ التفكير حينما ظنا أن النزعة المعيارية يمكن أن تكون مخرجًا لهما normativisme.

وتمثل الحضارة درجة من الإحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعة وعن المجتمع على السواء، ولكنها خاضعة خضوعًا شديدًا للأشكال الاجتماعية الموضوعية، وفي عملية إنشاء الحضارة ينحط نشاط الإنسان الخلاّق ويخضع للقانون. وكل درجة من درجات الإحالة الموضوعية تقتضي حكم القانون في مقابل اللطف الإلهي، وهذا هو المبرر الديني لها. بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية. وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطي حدود العالم الموضوعي وحُكْم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية، ولكن الدين التاريخي لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية. ونتيجة لذلك يساعد الدين على إنشاء المجتمع لا على الاتصال الروحي، ويصبح عبدًا للدولة، ويمكن أن يُفَسَّر حينئذٍ من وجهة النظر الاجتماعية(37). ولهذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائي أو التعبير عن اتصال الإنسان الروحي بالعالم الإلهي(38). ومبدأ النبوة

في الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعي، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية، واتصال روحي ووجود حقيقي من ناحية أخرى، وهذه هي كل الصعوبة في المشكلة، إذ تهدد بذلك الحياة الإنسانية والمعرفة كلها، فالمعرفة عبارة عن إحالة موضوعية، وهي أيضًا شعور بالعمليات الموضوعية، ولذلك فهي وسيلة للعلو على العالم الموضوعي، والوصول إلى العالم الروحي. والثنائية هي الحقيقة الأساسية التي تكمن وراء الفلسفة، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوجية الأخيرة.

37) cf. N. Berdiaeff, The Meaning of Creation.

38) توصل «كارل بارت» إلى ملاحظات قيمة في هذا الشأن.

وتعد المعرفة والإحالة العقلية في أغلب الأحيان شيئًا واحدًا. ومن الحق أن الإحالة العقلية تلعب دورًا مهمًّا في المعرفة، ولكنها لا تستلزم الإحالة الموضوعية والتجريد فحسب، ولكنها تقتضي تطور المبادئ العامة على حساب الاتصال الروحي والمشاركة. والمعرفة العقلية– كما ذكرنا من قبل في أكثر من موضع- عاجزة عن إدراك النواحي الفردية في الوجود، وإذا كانت الإحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم– كما رأينا من قبل- فإن هذه الحقيقة مؤكدة في التصور العام.

والمعرفة تضع مشكلة اللامعقول، وهي المشكلة التي لا مفر لنا من مواجهتها. وقد كانت الفلسفة الألمانية أول من عالج هذا الموضوع معالجة جدية، وأول من حاول تفسير اللا معقولية تفسيرًا عقليًّا. وكان لابد من أن يضيء نور العقل سر اللامعقول، ولكن هذا لا يقتضي بالضرورة فحسب، ولكنه ينتمي أيضًا إلى ratio أن يكون العقل معقولًا تمامًا، لأنه لا ينتسب إلى الـ logos، وعندما نعترف بحدود العقل في مواجهته للوجود اللامعقول، وحينما نعترف «اللوغوس» بطبيعته المتناقضة المباينة للمألوف، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصور، وإنما نكتشف قوة العقل والمعرفة. غير أن الاقتصار على الإحالة العقلية وحدها ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة، وما دامت قوة العقل تقوم في قدرته على opaphatic العلو على نفسه، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هي «المعرفة النورانية»(39) والمعرفة تنطوي على جانب باطني وجانب متعالٍ، بيد أن فعل العلو باطن في المعرفة؛ لأنه فعل من أفعال المعرفة.

39) Nicalas de Cuse: De la Science du non-savoir.

والإحالة الموضوعية معناها الإحالة العقلية بمعنى قبول التصورات والجواهر والأفكار الكلية، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق، والفكر العقلي والموضوعي يجرد من المجالات اللا معقولة والفردية ومن الوجود ومن الموجود. ولابد لنا قبل كل شيء أن نميز نوعين من المعرفة: أولًا: المعرفة العقلية الموضوعية التي لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك إلا ما هو عام. ثانيًا: المعرفة الباطنة في الوجود التي يستطيع العقل بها أن يدرك اللامعقول والفردي بعد أن يعلو على العام. وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحي والمشاركة؛ ونجد كلا هذين النوعين من المعرفة في تاريخ الفكر الإنساني. وهكذا يمكن أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع، والاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة، أو من زاوية الاتصال الروحي الوجودي، والنفاذ إلى أعماق الفرد.

وهذا هو جوهر تفكيري. فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائمًا لأنها تخفق في فهم الذات الوجودية، وطبيعتها الأساسية التي يعترف الجميع بصحتها اجتماعية وتتوقف على درجة اجتماعيتها، وما زلنا في حاجة إلى «علم اجتماع» للمعرفة(40). على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيرًا يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لأنه نظام ميتافيزيقي يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحي والاتصال الاجتماعي المشكلة النهائية للوجود. والوجود يمكن أن يكون اتصالًا روحيًا ومشاركة، ومن الممكن أن يكون اتصالًا اجتماعيًا. أما الفكرة التي تزعم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للإحالة العقلية والاجتماعية فهي فكرة مخطئة ومعادية تمامًا للمسيحية. وهي نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفسه، ولمحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التي قد تحددت صحتها تحديدًا ضيقًا.

40) cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens. وهذا الكتاب قيم من حيث إنه عرض للمشكلة، ولكنه ليس شافيًا تمامًا. وتعد أعمال «زمّل» مهمة أيضًا في هذا الميدان.

والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدية، وأي وحدة يمكن الوصول إليها عن هذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية، وموضوعية مجردة تجريدًا تامًّا. والوحدة النهائية التي تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة النورانية، هذه المعرفة المطلقة التي تحمل في طياتها الاتصال الروحي بالله ومملكة الله. أما في المجتمع الموضوعي فهناك دائمًا نوع من

الثنائية، أو الصراع بين مبدأين، أو التناقض والمأساة. والمشكلة كلها هي أن نكتشف، أيمكن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحي في المستوى النوراني فحسب، أم من الممكن تحقيقها في المستوى الأدنى كما تزعم النزعات العقلية والوضعية والعلمية والشيوعية؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالًا وثيقًا جدًّا. ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسي صحيحًا، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتمامًا كافيًا بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع.

فإذا كانت هذه المشكلة قد بُحِثت على الإطلاق، فقد كان ذلك في صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التي عزت إلى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة في أحكامه.

ولكن، فلننظر إلى علم اجتماع المعرفة في مستوى ميتافيزيقي أعلى. إن نمو المعرفة يساعد على إنشاء مجتمع أعظم. لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعي عند الإنسان وهي في حد ذاتها تتصل بدرجة رقي المجتمع، غير أن المجتمع الحقيقي لا يوجد إلا في قلب الوجود الحقيقي، أي في اللحظة التي يصبح فيها شيئًا واحدًا، لا مع المجتمع الموضوعي وحده، ولكن مع المجتمع الروحي أيضًا. والاتصال الروحي ظاهرة روحية، وليس ظاهرة طبيعية، وبفضله تتحول المعرفة، إذ إن موقف الإنسان من بني جنسه يتغير إذا أصبح شاعرًا بوجوده الوثيق، وبغيره من الناس باعتبارهم «أنا» أو «أنت» لا باعتبارهم موضوعات. وكلما نظرت المعرفة إلى الإنسان خلال هذا الضوء، أمكن تحويل المجتمع من حال إلى حال.

والفلسفة تهتم أصلًا بحياة الإنسان الداخلية، ومن ثم يجب أن نبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الإنسانية. ولا يمكن توضيح هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات، لأن هذا الهدف كامن في الذات وفي الوجود نفسه. وهكذا فإن الفلسفة العقلية– شأنها في ذلك شأن الفلسفة العملية الموضوعية- لا يمكن أن تفهم هدف الوجود الكامن في أعماقه. ولسوء الحظ يوضع الوجود الساقط تحت رحمة العمليات الموضوعية التي تجرده من الوجود الحقيقي، وتفسره في أشكال مادية، كالجوع، أو الضرورة الاقتصادية (كما هي الحال عند ماركس) والليبيدو أو الشهوة الجنسية (عند فرويد) والقلق والخوف (عند هيدجر).

ويتبع ذلك أيضًا أنه ما دامت المعرفة لا مادية أساسًا، فإن قدرتها على فهم الطبيعة المادية للأشياء والموضوعات تظل هي اللغز الأعظم. وتتخذ هذه المشكلة في فلسفة «القديس توما الأكويني» طابعًا عقليًّا. وليس من سبيل إلى حل هذه المشكلة إلا إذا اعترفنا بالطبيعة الوجودية للمعرفة، وأنها تشارك في الوجود، وتنير أعماقه المظلمة وتعمل على تكامل العالم الموضوعي مع العالم الروحي. والإيمان بثبات القوانين الطبيعية الذي يرجع إلى الهندسة اليونانية إنما هو إيمان بالعقل باعتباره تحقيقًا للروحية الكامنة في الطبيعة، وهذه الروحية يكبتها العالم الموضوعي، ولكننا نفهمها باعتبارها مصيرنا حالما ننقلب إلى عالم الوجود الداخلي. وهكذا نجد أن القوانين الطبيعية المزعومة ليست شيئًا آخر غير مصير الإنسان.

ونحن حينما نستخدم لفظة «الذات الوجودية» فإننا نعتنق بذلك المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة، بيد أن هذا المصطلح ليس محددًا. والوجود لا يتحقق تمامًا حتى يمكن أن تتجاوز الذات إلى الشخصية الإنسانية. والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية، والشخصية الإنسانية هي الموضوع الحقيقي للمعرفة، ولهذا يتعين علينا أن نبحث هذه المشكلة وهي: هل المعرفة عمل خالق من أعمال الشخصية الإنسانية؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية؟

*** * ***

الفصل الثالث

المعرفة والحرية – النشاط العقلي والماهية الخلّاقة

للمعرفة – المعرفة الإيجابية والمعرفة السلبية – المعرفة النظرية والمعرفة العملية

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعلقة سلبية صرفة، أو أنها تعكس الموضوع فحسب. فالموضوع لا يدخل الذات، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات، ومثل هذه الواقعية تفتقر إلى التماسك، إذ لا تستطيع مثلًا أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادي إلى معرفة وإلى حادثة عقلية روحية لدى الذات، إذا كانت الذات المتعلقة سلبية فحسب، ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع. وهذه الحقيقة– وهي قدرة الذات في عملية الإدراك على إحالة الموضوع إلى معرفة دليل كافٍ على نشاطها الكامن، وأن عملية الإدراك تكتشف المعنى مما لا معنى له، والنظام وراء الفوضى، والكون من الأحداث المختلطة بعضها ببعض. فهي لا تخلق واقعًا إضافيًّا آخر، ولكنها تضيف إلى الواقع الكائن الذي يتخذ حينذاك دلالة أعظم، وهي عملية خالقة أساسًا كما أنها تدعم التنظيم، بأن تساعد العقل الإنساني على السيطرة على الفوضى وما يسود الوجود من ظلمات.. وباختصار، السيطرة على العالم نظريًّا وعمليًّا على السواء بممارسة الملكات الإنسانية الخاصة بالإبداع والتطبيق.

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين:

الأولى: بالإحالة الموضوعية، وهي عملية تساعد الذات على توجيه نفسها في عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجود، وتُكْره فيه الذات على الخضوع. والتكنولوجيا هي النتيجة العليا لمثل هذه المعرفة الموضوعية. وفي الوقت نفسه تناقض حقيقة الإحالة الموضوعية هذه الفكرة وهي أن الذات تخضع لولوج الموضوع فيها خضوعًا سلبيًّا. ولذلك فإن العالم الذي يستحيل إلى شيء موضوعي ليس موضوعيًّا صرفًا كما يؤكد ذلك البعض في أحيان كثيرة... إنه عالم حقيقي، على درجة معينة من الحقيقة، وعلى حالة معينة من الوجود، ولكنه فوق كل شيء عالم يبدي نشاط الذات الخالقة، والفعل المتبادل بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

والثانية: تستطيع الذات أن توجه نفسها عن طريق الفلسفة الوجودية التي تستغنى عن الإحالة الموضوعية، وفي هذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع، وإنما تدرك الوجود الإنساني،

وعن طريق هذا الإدراك تصل إلى فهم الله والعالم. وهكذا تكون المعرفة على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعًا ما، فهي تستطيع أن تنير العالم الموضوعي حيث يتكشف لها المعنى.. معنى الوجود الإنساني، ومعنى الكون باعتباره جزءًا من الوجود الإلهي. غير أن كل كشف عن المعنى يأتي نتيجة لنشاط روحي، ونتيجة لعمل العقل المتكامل لا الجزئي. وإدراك الوجود معناه إنارته وإبراز مغزاه، وإنارة الوجود، ويتبع ذلك بعثه من جديد، وإغناءه بعناصر لم تكن مُمَيزة حتى ذلك الحين.

والطبيعة الخالقة للنشاط العقلي تختلف في العلوم الطبيعية عنها في العلوم الروحية(41). ففي الحالة الأولى تتحكم القوانين الرياضية في النشاط المبدع، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الإحالة الموضوعية، وفي العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعي وراء معنى الوجود. وقد كان «وليام جيمس» على حق حينما ذكر أن المعرفة ليست نتيجة لفعل، وإنما هي نفسها فعل. وهذا حق، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئًا غير ذلك ما دامت المعرفة انبثاقًا روحيًّا. والمعرفة ديناميكية في صورتها التأملية اللا اجتماعية بالقدر الذي به تغير العالم تغييرًا فعليًّا. وهذان طريقان من الطرق التي تمارس بها الذات قوتها الخلّاقة، فكما أن النشاط الإبداعي يستمد قوته من التأمل، ومن منبع خالد، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصدرًا روحيًّا. وهكذا نجد عند «أفلوطين» أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم العالم الأدنى، وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاسًا سلبيًّا صرفًا للوجود. ولا نستطيع أن نعتقد اعتقادًا جديًّا أن موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة، إذ إن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل إلى شيء موضوعي. فالنشاط هو الصفة الموقوفة على الذات، والله لا يصبح فاعلًا إلا عندما يكون ذاتًا، وماهية روحية تكشف عنها الذات. والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست شيئًا مجتلبًا (أو متصيدًا)؛ لأنها هي التي أنشأت العلم في النهاية. ولقد كان السعي وراء المعرفة عملًا من أعمال القوة والرجولة والغزو. والتكنولوجيا هي سحر اليوم. كما كان السحر البدائي تكنولوجيا البدائيين. بيد أن ممارسة السحر تستلزم الإحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هي والموضوع واحدًا، وهي نزعة طبيعية أساسًا وتهدف إلى إشباع الدافع الإنساني في السيطرة على البيئة، وهذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية، وعن الدين الذي يوحي بالتقوى والإجلال أكثر مما يوحي بالخوف، رغم ما فيه من عناصر موضوعية.

41) راجع كتاب «دلتاي» الذي ذكرناه آنفًا.

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الإنسانية دون أن ننظر في مشكلة الحدس والإبداع. وينبغي أن نسأل أنفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فعل خالق، أم هو مجرد انعكاس سلبي للواقع؟ والوجدان سلبي كما تحدده فلسفات «هسرل» و«برجسون» و«لوسكي» المعاصرة(42). ويؤكد «هسرل» أن الحدس رؤية للماهيات، وهي رؤية تفسح لها الذات العارفة- عندما تتجرد من إنسانيتها- مكانًا لتدخل فيها. ويرى «برجسون» أن العقل إيجابي لأنه يصنع الكون المكاني (وهذا ما أسميه أنا بالإحالة الموضوعية)، أما النفاذ الحدسي في الديمومة فسلبي، وأخيرًا، يعيد «لوسكي» بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة في العقل، أما أنا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعّال أساسًا، وأنه ماهية النشاط الخلّاق في أعماق المعرفة، كما أنه يفترض وجود إلهام مبدع. ومن المسلم به أن الحدس فعال في ميدان العلم الطبيعي، فأحرى به أن يكون فعالًا في ميدان العلم الروحي. والحدس هو الذي يولد المعنى، وهو انبثاق المعنى في المناطق المظلمة للوجود، وهو ومضة من البرق تخترق حجب الليل. والفلسفة الإغريقية مسئولة عن التقابل الذي أقامته بين العقل باعتباره سلبيًّا، وبين عالم المثل الموضوعي، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة؛ لأنها اقتفت تقاليد الفلسفة اليونانية.

42) cf. N. Lossky, De L'intuitivisme.

وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبيًّا إلا أنه يقيم تمييزًا واضحًا بين المعرفة باعتبارها جزءًا من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءًا من تلك الوقائع التي تتجمد فيها المدة(43). فإن الفاعلية الخلّاقة الخاصة بالذات العارفة التي تشارك في الوجود والوجود الإنساني، والحياة الديناميكية لهذين الوجودين، كل ذلك يؤلف تعبيرًا عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره. وإن أفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة- كما يتفق في ذلك الناس جميعًا- هو التقويم الجديد الذي تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله ولنا أن نتساءل: ما هو أصل هذا النشاط؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من إنارة وتقويم للوجود؟ وتظل المعرفة غير مفهومة إذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية.

43) cf. Janklévitch, Bergson.

وهناك جانبان للمعرفة: الجانب الأول هو الجانب الخلّاق الذي يتبدى في الفاعلية الحرة للذات الوجودية التي لا تتحدد عن أي طريق بواسطة الوجود المعروف الذي يسبق الوجود الأصيل أصالة مطلقة. وفي عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع «اللوغوس»، ولكن «اللوغوس» يستوحي إلهامه من الله، بينما تنبع الحرية الذاتية من الهوة اللا معقولة السابقة لكل وجود. وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود في الذات على شكل معرفة تأملية، ولكنها بالضرورة رد الفعل الخالق لحرية الذات المستنيرة على الوجود، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود. والحرية الباطنية في ممارسة المعرفة تتقبل إنارتها من «اللوغوس»، ولكنها ترتبط أيضًا «بالايروس» (الحب). والسعي وراء المعرفة دون أي شعور بالحب للبحث ولذلك يمكن أن نؤكد إذن أن المعرفة ،demonism «وراء القوة هو شكل من أشكال «الشيطنة أساسًا كونية، وينبغي عليها أن تنظر إلى الواقع في عناية وأن تفحصه عن وعي لأن العطف الأخلاقي هو الملهم الحقيقي. والحافز إلى طلب الحقيقة. وهكذا فإن الحرية الذاتية التي تتولد عن طريق «اللوغوس» تغيّر الواقع، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج، فهي مذكرة ومؤنثة، وهي ارتباط مبدأين، وإخصاب للعنصر الأنثوي بواسطة المعنى الرجولي.

وأساس المعرفة لا معقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد أدرك الأساس اللامعقول للمعرفة Bochne «الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون إلى مدرسة «بين إدراكًا واضحًا. وثمة ناحية أخرى خالقة هي الإحالة الإنسانية للوجود الذي يتضمن نشاط الإنسان الإدراكي، والإحالة الإنسانية تظهر خاصة في المعرفة التي يمكن أن ينتج عنها الشر أحيانًا. وفي المعرفة النورانية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الإحالة الإنسانية، حد يُعْلى بعده على الوجود المخلوق ليصبح إلهيًّا. والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات الوجودية في المجال العقلي هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الحرية على الوجود. وتصبح للنزعة الإرادية الأولوية على النزعة العقلية، وإن كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الإرادة ليست فاعلًا حرًّا حرية مطلقة، والفلسفة العقلية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطية تقتضي الحرية العقلية نفسها دون اختلاف، وبذلك تعطل طبيعتها الخلّاقة في جوهرها، وكل مذهب عقلي قائم على مبدأ خارجي وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلي والموضوعي بتحديد عملية التعقل وطريقة الإدراك الذاتي تحديدًا تامًّا. وهكذا ترغم الفلسفة العقلية حتمًا على إنكار سلامة الذات ومشاركتها

في سر الوجود. والحرية هي الشرط الأساسي للذات الوجودية، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود، والذات الوجودية على الموضوع، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية، وأي مذهب عقلي خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة، ولذلك فإن «ديكارت» كان لابد له لكي يفسر إمكان الخطأ من الالتجاء إلى فكرة الإرادة والفاعل الحر، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة في جزء كبير منها على التصور العقلي. والحرية الكامنة في التعقل لا تجعل منع عملية خالقة فحسب، ولكن مصدرًا لأخطار كثيرة، ومتناقضات لا سبيل إلى تخطيها (أو التغلب عليها). ولا يمكن لغير اللطف الإلهي أن يوفق بينها.

وحينما نؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية، أي على الضرورة أكثر منها على الحرية. والواقع أن هناك درجات من الحرية والضرورة تقابل الأنواع المتنوعة للمعرفة، وتقابل موقف الذات الوجودية في سلم الوجود. وليس تركيب الشعور الإنساني شيئًا ثابتًا، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلًا إلى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التي تتجه نحو الأشكال اللاموضوعية والروحية للوجود. وتتبدى الحرية العقلية أولًا وقبل كل شيء في العلم الطبيعي الذي أولى أكبر عناية للعالم الساقط. والتصور العلمي للعالم يثبت التطبيق العملي للمعرفة على العالم الطبيعي في صورة التفوق الفني على الطبيعة، ولكن هذا التصور يتولد فعلًا عن النشاط الحر الروحي للعالِم أو المخترع. إنها الروح التي تنظم المادة، بيد أن العالم بتركيز اهتمامه في الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل إلى الاشتراك في الحط من قيمة حريته الأصيلة شيئًا فشيئًا، والإلهام الإبداعي هو أعلى أشكال الحرية، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدها إمعانًا في المادية.

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتي النظر الاجتماعية والأخلاقية فحسب، ولكن من وجهة النظر العقلية، وعلم الاجتماع(44) مسئول عن بحث الجوانب النظرية للعمل، والإنسان العاقل إنسان عامل أيضًا، ولا تستطيع الذات العارفة أن تفهم دون أن تفعل أو تعمل، والأصل والغرض من المعرفة إبداعيان على السواء، غير أن الخلق يقتضي العمل، وتبعًا لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ «ماركس» الذي أخفق في فهم

طبيعة العمل الروحية في أساسها. وقد عمل على الحط من هذه الحقيقة بتفسيره المادي الخالص. والعمل ظاهرة روحية، والصلة بين المعرفة والعمل أو النشاط الحيوي تحددها الطبيعة الوجودية للذات. وهذه الحقيقة تثبت الميول المنحرفة للعلم والفلسفة معًا حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها. والأثر الوحيد الذي يتركه هذا الانحراف في التطبيق هو تشويه المعرفة. وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة، ومن الوجود في كليته– كما هي الحال عند المفكر الروسي «ن . فيودوروف»– فإنها تميل إلى إقامة مجموعة زائفة من القيم. ويجب أن توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفتها الوجودية بين العقل والإرادة، وبين التأمل والعمل، وبين النظر والتطبيق..

(44) لكل من «ماكس شيللر» و«زمل» في كتابه «علم الاجتماع» تعليقات قيمة على هذه العلاقة.

وهكذا نرى أن الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية في آن واحد، وهدفها هو دراسة المبدأ الموحد الذي يجعل من الفلسفة شيئًا متكاملًا مع المجتمع، وكذلك إثبات الطابع الاجتماعي للاتصال المنطقي، ولهذا السبب فإن محاولتي الأساسية في هذا الكتاب هي إقامة العلاقة بين المعرفة أداةً للمجتمع الموضوعي، وبين المعرفة وسيلةً لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي.

الفصل الرابع

درجات الاتصال العقلي – محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب من لغز الوجود

لم تُلْقِ الفلسفة بعد ضوءًا كافيًا على المضمون الاجتماعي للمعرفة وعن الروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكنًا. فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يخرج من انطوائه الذاتي، كما تساعده أيضًا على التغلب على التفكك الناشئ عن التقسيم المكاني والزماني للعالم، وعلى أن ينقل نفسه إلى الماضي البعيد أو إلى أي مجال آخر للوجود، وهي في الواقع قوة موحدة في عالم مفكك، والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته الجميع، والمنطق نفسه أساسًا للاتصال العقلي هو أيضًا ذو طابع اجتماعي. وفي مجرد ضرورة إخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية؛ لأن الفكر يقوم أصلًا على الحدس، وهو عبارة عن كشف شخصي أنثروبولوجي لسر الوجود. ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع اجتماعي، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمي أو تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية.

ودرجة الاتصال التي تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادًا كبيرًا على درجة الروح الاجتماعية الموجودة في مجتمع ما، وما دامت الإحالة الموضوعية العقلية تقتضي الإحالة الاجتماعية فينبغي إذن أن تتنوع تبعًا لتنوع المجتمعات. والمجتمعات الإنسانية تعكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقًا لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة، والمعرفة العلمية كانت حتى وقتنا الحاضر من إنتاج المتخصصين ورجال الجامعة، ولكن كشوفها– وخاصة كشوف العلوم الفيزيائية والرياضية- قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس تختلف آراؤهم الروحية اختلافًا كبيرًا. وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التي تمثل العلوم الرياضية والفيزيائية أنقى نماذجها.. هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس، ولكن دون أن تقيم بينهم في الوقت نفسه أي اتصال روحي صادق. والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التي تذيعها العلوم الرياضية والفيزيائية تؤلف أساسًا للاتفاق بين الناس الذين يختلفون في آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية، وطبقاتهم الاجتماعية، وجنسياتهم وثقافاتهم، إلا أنها لا تستلزم غير أدنى المستويات للاتصال الإنساني الحقيقي.

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال في العالم الموضوعي الاجتماعي غير المتكامل من الناحية الروحية، وليس من شك في أن درجة معينة من الاتصال بين الناس– هي هذه التي نعبر عنها برمزية اللغة(45)- تعد أساسًا رئيسيًّا للاتصال ولنشر الكشوف العقلية. بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنبًا إلى جنب مع الانفصال الروحي.. وهذه هي المشكلة التي تواجه علم الاجتماع، فإن الجوانب الاجتماعية للمعرفة، وإن تكن منفصلة تمامًا عن الوجود الباطن والاتصال الروحي، هذه الجوانب تلقى أعظم عناية، وتنتشر انتشارًا واسعًا، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة القائمة على الاتصال الروحي، والتي تشارك في سر الوجود والحياة الروحية، ليست مقبولة قبولًا عامًّا، كما أنها ليست مستخدمة وسيلة شائعة للاتصال.

45) cf. Delacroix, Le Langage et la Pensée.

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحي بالقياس إلى الحقائق الفيزيائية الرياضية، ولكن أعلى درجات الاتصال الروحي توجد في الحقائق الدينية، وتبدو هذه الحقائق كأنها ذاتية صرفة لا يمكن إثباتها أو التدليل عليها، كما أنها عاجزة عن أن تكون أساسًا للاتصال العام، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحي أو الكنيسة شمولًا أكبر كثيرًا من الحقائق الرياضية؛ لأنها تفترض الإيمان والإجماع من جانب المؤمنين بها. وهكذا نجد أنه في العصور الوسطى، حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية، أنشأ العالم المسيحي مجتمعًا كانت الحقائق المسيحية صحيحة بالنسبة إليه صحة شاملة، بينما لم تكن الحقائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعي، وكانت تثير عند الناس سوء الفهم أكثر مما توحي بالاقتناع. وفي أيامنا هذه أصبحت كشوف العلم هي التي تتمتع بالموضوعية أكثر من سواها، والأشكال العلمية للاتصال أكثر هذه الأشكال عمومية بينما تبدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتي.

ووسائل الاتصال الإنساني ترتبط بدرجات المجتمع الإنساني، وتميل ظروف العالم الوضيع المفكك إلى أن تجعل أقصى درجات الإحالة الموضوعية الاجتماعية أساسًا للاتصال العام. بيد أن الحالة الوضيعة المفككة للعالم لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادي للكشوف العلمية، ولكنها كامنة في تركيب الوجود نفسه، وفي عالمنا هذا المنقسم، اكتسب العلم صحة القانون وشموله. وهذه الصحة الكلية لا تشاطر فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية ما

دامت لا تهتم بالعالم الموضوعي. والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة، بل إنها تستطيع أن تصل إلى الحد الأقصى للحقيقة، وهي تفتقر أيًّا كان الأمر إلى هذا الطابع من الصحة الشاملة، وهي الشرط الأساسي للاتصال.

فالاتصال الروحي يبدو حينئذ أساسًا غير ملائم للاتصال بين الناس. وهذه حقًّا ناحية من النواحي غير المألوفة للمعرفة كما يظهر ذلك في العالم الوضيع، وهذه الوسائل من الاتصال التي تقوم على التفكك الزماني والمكاني تُسْتَمَدّ من المعرفة الموضوعية بغض النظر عن الاتصال الروحي الحقيقي، كما تُسْتمد من الحقائق الرياضية أكثر من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الإنساني، وهكذا فإن ما نسميه بالدين أو «بالرباط» لم يستخدم وسيلة للاتصال الروحي فحسب، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعي والتضليل. وهذا الانحراف للدين هو نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية لحقائق الوحي. وهكذا نجد أن وسائل الاتصال التي ينشئها الدين(46) لا أساس لها من الاتصال الروحي الحقيقي، والحياة الروحية وحدها هي التي تستطيع أن تتحاشى النتائج الاجتماعية للإحالة الموضوعية، غير أن حقائقها الموحي بها ليست لها الصحة الشاملة في شيء. ودرجة الإحالة الموضوعية تختلف وفقًا للعوالم الفيزيائية والعضوية والاجتماعية(47). ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الإحالة الموضوعية هي أساسًا عملية إحالة اجتماعية فإن المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولًا شاملًا كالمعطيات العلمية، وهذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الإنسان الاجتماعي وعلى سيكلوجيته الخاصة قبل كل شيء، فللعلوم الفيزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر. وتواجه النظرية الماركسية مثلًا صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات الطبقية إلى هذه العلوم لا إلى العلوم الاجتماعية.

46) cf. Berdyaev, The Destiny of Man (Geoffrey Bles) and Bergson, The Two Sources of Morality and Religion.

47) الفهم الوجودي للعالم الاجتماعي ممكن، وتفسير «ماركس» للرأسمالية من حيث علاقتها الاجتماعية يعتبر تفسيرًا وجوديًّا، بينما تعد «ماديته» شكلًا متطرفًا من أشكال الإحالة الموضوعية. (المؤلف)

وينبغي أن يكون هدف أي فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية، فإن فلسفة من هذا النوع تساعد على إلقاء الضوء على

الفلسفة الدينية. ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنيسة، ما دامت الكنيسة هي أيضًا مقولة اجتماعية، ومع ذلك فإن نظرية المعرفة التي تتخذ طابعًا موضوعيًّا بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئي إلى الكلي، لا يمكن أن تتضح إلا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب. وهكذا نرى أن العالم الموضوعي- العالم الجامد الثابت للمادة والذي ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية– هذا العالم ينحل إلى لا شيء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود، بالكشف الروحي الذي يعلو على الطبيعة، ويغوص في أعماق الوجود ويرتفع إلى ذراه، وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما تتعرض لعزلة الأنا في علاقتها بالمجتمع.

*** * ***

التأمل الثالث

الأنا والعزلة والمجتمع

الفصل الأول

الأنا والعزلة – العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائية، ولا يمكن أن تستمد من شيء أو ترد إلى شيء. وعندما أقول «أنا» لا أعبر ولا أضع أي مذهب فلسفي، كما أن «الأنا» لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا. والخطأ الذي وقع فيه «ديكارت» بتأكيده لهذه العبارة: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» يرجع إلى محاولته اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر، هو الفكر. وأيًّا كان الأمر، فالواقع أنني لست موجودًا لأنني أفكر، ولكنني أفكر لأنني موجود. وليس من الصواب أن يقال: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» بل الأصوب أن نقول : «إنني محاط من كل الجوانب باللا نهائية التي لا يمكن النفاذ منها، ولهذا فأنا أفكر»، فالأنا موجودة أولًا، وهي تنتمي إلى مجال الوجود.

والأنا – قبل أية إحالة موضوعية- ذات طبيعة وجودية، ومعناها مرادف للحرية. ويقول آمييل(48) بحق إن الطبيعة الأساسية للأنا لا يمكن أن تصبح موضوعية، وهي لا يمكن أن تكون موضوعًا لأنها هي «الأنا» وكفى، وما أن تصبح موضوعًا حتى تتوقف عن أن تكون «أنا» فهي ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية. وهي أولية بدائية(49)، والوعي كامن فيها شأنه في ذلك شأن اللاوعي، والذات البدائية لها جذورها في الوجود، لا في الوعي، كما يحب بعض الفلاسفة أن نفترض ذلك، والوعي يلتزم درجة معينة من الموضوعية. وقد أسهم «مين دي بيران» إسهامًا مهمًّا حينما قال إن المجهود الواعي هو فجر الشخصية، ولكن ليس المجهود هو الصفة الأولى للأنا. وقد أكد أيضًا أن الوعي الذاتي مرادف للخلق الذاتي(50). وثمة نصيب كبير من الصدق في هذا التأكيد، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعي.

48) Amiel, Fragments du Journal intime.

49) cf. J. Chevalier, *Bergson*.

50) Louis Lavelle, La *conscience de soi*.

ومولد الوعي حدث مهم في مصير الأنا، وما في هذا الوعي من وحدة عرضة للانقطاع السريع، كما أن الأنا تتهددها العزلة، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها، وأن تتغلب على عزلتها، وتطور «الأنا» في طريق طويل من الحرية. بيد أن الوعي الذاتي في أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على «اللا- أنا». ولم يكن في الأصل ثمة خط فاصل بين

الأنا والمجموع. ولما كُشِف وجود «اللا- أنا» فيما بعد، تولد في الأنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع، ومراحل تطور «الأنا» تسير كالآتي:

أولًا: الوحدة غير المتميزة بين الأنا والكون.

ثانيًا: التقابل الثنائي بين الأنا واللا أنا.

ثالثًا: تحقيق الاتحاد العيني بين كل «أنا» و«أنت»، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة في صورة متسامية.

والأنا منبع الفلسفة وأصلها، هذه الفلسفة التي تنبثق من الشك في طبيعة العالم الموضوعي، وشعور الفيلسوف ليس جماعيًّا أو نوعيًّا، كما أنه لا يتخذ كمقدمة له «أنا» قد أحيلت إحالة موضوعية فأصبحت شيئًا واحدًا مع الوعي الجماعي. وكان الناس يعيشون في سابق الأزمان في مكان محدود نسبيًّا منعهم من معاناة معنى العزلة، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عامة في الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها، وهذا لا يوحي إليهم بغير العزلة والوحشة. ولكن الكون بما له من أفق لا متناه كان دائمًا ميدان «الفيلسوف»، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر، ولهذا السبب كان متوحدًا دائمًا شأنه في ذلك شأن الأنبياء، وليست بالفيلسوف حاجة إلى أن يوحد نفسه مع الوعي الجماعي لكي يتغلب على عزلته، فإنه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة، وسنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد.

والماهية التي لا تتحول في عملية التحول تعريف متناقض للأنا، فلولا أن هناك «ذاتًا» تتحول، ذاتًا قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها في عملية التغير، فإن الأنا لا تستطيع أن تعاني تغيرًا مؤقتًا، بيد أن «الأنا» تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردها رغم تغيرها الدائم. وقد تنكمش أو تمتد، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعًا. فمن الممكن إذن تعريف «الأنا» بأنها الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغير، والمركز الذي يتجاوز الزمن، وأنها الشيء الذي لا يمكن تعريفه إلا بحدود نفسه الخاصة، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات «الأنا» موضوعيًّا، فإن ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو، فهي تحدد نفسها بنفسها، وهي تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوبًا فعَّالًا مع كل المؤثرات الخارجية.

وكل «أنا» تتشابه مع غيرها في أنها جميعًا فريدة متميزة، وكل «أنا» حقيقة قائمة بذاتها، عالم قائم بنفسه، يضع وجود «الأنات» الأخرى دون أي محاولة لأن يجعل من نفسه شيئًا واحدًا معها، والأنا التي أعنيها هي «الأنا» غير الموضوعية التي تتجاوز المجتمع، ووجود الأنا يسبق إحالتها المادية في العالم، ومع ذلك فإنها لا تفترق عن وجود الذوات الأخرى و«الأنات» الأخرى.

والوعي الذاتي يقتضي الشعور بالآخرين، فهو اجتماعي في أعمق أعماق طبيعته الميتافيزيقية. وما دامت حياة الإنسان تعبيرًا عن الأنا، فإنها تفترض وجود الآخرين، ووجود العالم، ووجود الله. وانعزال الذات انعزالًا مطلقًا ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها أو «بالأنت» عبارة عن انتحار. ووجود الأنا يصبح مهددًا كلما أنكر الوجود الكامن فيها لذات أخرى أو للأنت، وكما قال «آمييل» بحق إن عملية الإحالة الظاهرية للأنا هي الوسيلة التي يتكشف بها سر الكون. و«الأنا» عند «فختة» ليست أصيلة لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية، ولأنها تضع «اللا- أنا» أكثر من أن تضع «الأنات» الأخرى أو «الأنت». والأنا تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شيء أو شخص آخر، كما يقوم على «الأنا» الفاعلة.» ولكننا نهتم هنا أولًا بوجود ذات أخرى.. بوجود الـ «أنت».

و«الأنا» جسم وروح معًا، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم والروح نظرية عقيمة تمامًا، فالجسم يشارك في مجال الوجود الخارجي والداخلي على السواء، والعالم الداخلي لا يتوقف على تحققه الخارجي، فهو قائم بذاته بوصفه كشفًا عن حالة أخرى من حالات الوجود. ومشكلة «الأنا» وعلاقتها بالأنات الأخرى أو بالموضوع تتخذ أصلها في مجال الوجود الذي يتميز عن هذه الكلمة «الحياة– في– العالم». ولعل مما يبعث على العجب أن الوعي وخاصة الوعي الذاتي يرتبط بحالة من العذاب والضعف والتهافت والتمزق، وهذه الحالة من الشقاء تتصل بما أطلق عليه بعض الفلاسفة من أمثال «زمل» و«تليتش» و«يسبرز»: «الموقف الحدّي للإنسان». ومن الحق أن «الأنا» تستحيل إلى شيء خارجي، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعي، بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئي فحسب. والحياة الإنسانية تتطلع دائمًا إلى العلو على نفسها، ولكن هذه الحقيقة وهي تحول الإنسان إلى شيء مادي مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاءً

وتعذيبًا له. وحقيقة «الأنا» تكمن في محاولتها العلو على نفسها، وهي تهلك في اللحظة التي لا تجد فيها مخرجًا لنفسها، وفي هذا يكمن لغز «الأنا» الأساسي.

ولكي تحقق «الأنا» نفسها يجب أن تفي بشرطين: **أولًا:** ينبغي ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية. **وثانيًا:** عليها أن تعمل دائمًا على أن تعلو على نفسها. وفي عملية العلو على نفسها تميل إلى الخروج عن عزلتها وإلى أن تتحد بالذات الأخرى، وبالأنات الأخرى.. بالـ «أنت» وبالناس، وبالعالم الإلهي. وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هدمًا من الانطواء على الذات، واستغراق «الأنا» في نفسها، وهي في حالاتها المختلفة تنسى «الأنات» الأخرى والعالم والمجموع، وبكلمة واحدة تخفق مثل هذه «الأنا» في العلو على نفسها، ومثل هذه الحالة تشبه حالة بعض النسوة المصابات بالهستيريا، ولا يستطيع سوى شاعر غنائي أن يخلق شيئًا جميلًا من مثل هذه الحالة الشاذة، وحينذاك يكون الإبداع الشعري وسيلة للعلو.

ومشكلة العزلة– التي لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جدًّا من النظر الفلسفي- تلقي ضوءًا شديدًا على الأنا، كما أنها تتصل اتصالًا واضحًا بمشكلة المعرفة التي تساعد على الانتصار على العزلة، وتحقيق التنوير الداخلي. وإخفاق «الأنا» في إقامة العلاقة مع الـ «نحن»، والشعور الحاد القَلِق بالعزلة الذي ينشأ عن هذا الإخفاق يمهد لنشأة شعور الذات – المتزايد- بنفسها(51). والغالبية العظمى من الجنس البشري لا يرهقها هذا الشعور بالعزلة، إذ تخنق هذا الشعور الجماعة البدائية بطريقتها النوعية في الحياة. ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الإنسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الإنساني. والإنسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتفرده وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيدًا، وإلا عندما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب بانعزاله. والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريبًا معاديًا، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطن روحيًّا له. وهذا الشعور بالمنفى الروحي قد عبر عنه التصور الأورفي لأصل الروح تعبيرًا ممتازًا:

(51) «يستطيع القارئ أن يرجع في بحثه عن العزلة والاتصال إلى الفصل الذي كتبه «لافل» عنهما في كتابه «الشعور بالذات La Conscience de soi.

وظلت (أي الروح) في العالم نهبًا للضياع وقتًا طويلًا،

تستهلكها أعجب الشهوات.

ولم يكن في قدرة أغاني الأرض الحزينة الشاكية

أن تنسيها موسيقى السموات.

[لرمنتوف]

وما دام الإنسان لم يشعر أنه في بيته، وفي عالم وجوده الحقيقي، وإذا ظل يرى الناس في ضوء هذا العالم الغريب. فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات تعكس عالم الضرورة الموضوعي. بيد أن العالم الموضوعي لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته، وهكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة ألا وهي أن أي اتصال موضوعي لا يمكن أن يساعد «الأنا» أثناء مسيرها في طريق الحرية والاتصال الروحي، أيًّا كانت العلاقة بينهما. وفي أعماق عزلته ووجوده التنسّكي ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى.. مع الـ «أنت» أو «نحن». «الأنا» تتلهف للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى، ولتجعل من نفسها شيئًا واحدًا مع هذه الأنا. ولكنها في الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفًا من ألا تلتقي إلا بالموضوع. وللإنسان حق مقدس في العزلة، وفي حياة خاصة. ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفًا للعالم المجرد الموضوعي. والأنا لا تعاني عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين، وسط عالم مجرد. والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها، بل من الضروري أن تكون مقترنة دائمًا بوجود الغير و«الذات الأخرى».

والعزلة المطلقة مرادفة للجحيم والعدم، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب. والعزلة النسبية تقتضي العجز والسلب، ولكن لها أيضًا جانب إيجابي حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعي، وعلى العالم الموضوعي، فهي تمثل حينئذ حالة عليا من حالات «الأنا». وحينما يحدث ذلك فإن درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الإلهي، وإنما عن «الروتين» الاجتماعي اليومي للعالم الوضيع. وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحي.

وحينما تتجرد «الأنا» من العالم المألوف للحياة اليومية، تشتاق إلى وجود أكثر عمقًا وأشد أصالة، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية. وتأكيد «كيركجورد» أن المطلق يُقَسِّم

أكثر مما يوحِّد لا يصدق إلا في مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما في الحياة الاجتماعية اليومية. والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعي هما المصدر الحقيقي للعزلة، كما أنهما مصدر للوهم الخاص بالعلو عليها. فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقي والاتصال الروحي الصادق، ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والاجتماعية وحدها. والحركة التي تكتسبها «الأنا» في وجودها الزماني المكاني لها أعظم الأهمية بالنسبة لها، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهرب من تثبيت العزلة، غير أن فكرة العزلة تفترض دائمًا الحاجة واللهفة إلى الاتصال الروحي. وحينما يصبح الإنسان مدركًا لنفسه بوصفه شخصًا، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته، عندئذ ينبغي عليه أن يعترف أولًا بعجزه عن الاستمرار في وجوده التنسّكي، وأن يعترف ثانيًا بالمصاعب العظيمة التي تكتنفه من كل جانب في محاولته الهروب من عزلته، وأن يجعل من نفسه شيئًا واحدًا مع الذات الأخرى، والأنات الأخرى.

والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفًا وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع، في العالم الموضوعي. واتصال «الأنا» «باللا- أنا»، وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة، فهذا الاتصال يحدث كل يوم، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر من أن يخففها. ومما لا جدال فيه أنه ما من شيء يستطيع أن يقضي حقًّا على عزلة الإنسان. وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في المستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع أنا أخرى.. مع «أنت» أو مع الذات. وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى، وتعاني المولد المؤلم للوعي، والانفصال والعزلة فإنها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحي بالآخرين بأن تعود إلى الحياة الجماعية في عالم موضوعي، بل ينبغي عليها أن تجد مخرجًا من العالم الموضوعي الذي لا يوجد فيه أي اتصال روحي. والعزلة تستتبع تناقضًا ما، ويُعَرِّف «كيركجورد» المأساة بأنها تناقض ينطوي على العذاب، والملهاة بأنها تناقض يخلو من العذاب. والعزلة الإنسانية تضع المأساة، فهي محاولة للتغلب على المأساة التي ينطوي عليها موقف معين والعجز عن الوصول إلى هذه الغاية، ومن ثم نجد تناقضًا أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية، وضرورة حلها من ناحية أخرى.

وتحاول «الأنا» أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة: كالمعرفة، والحياة الجنسية، والحب، والصداقة، والحياة الاجتماعية، والأعمال الأخلاقية، والفن، وغير ذلك من الوسائل المتعددة. ونجانب الصواب إذا قلنا إن العزلة لا تهون إلى حد ما بهذه الوسائل، ولكن من الإمعان في المبالغة أن نقول إنها يُتغلب عليها نهائيًّا بهذه الوسائل؛ لأن هذه الوسائل جميعًا تقتضي عمليات الإحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلًا من «أنا» أخرى، أو «أنت» في أعماق الاتصال الروحي الداخلي.

وهناك أشكال ودرجات متباينة من العزلة. وهي باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة. والنزاع والصراع، بل الكراهية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تُسْتَخْدَم غالبًا للضغط على الشعور بالعزلة وإسكاته، ولكن الأثر النهائي الذي تتركه هذه الوسائل أيًّا كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور. وعدم الفهم، أو انعكاس الذات غير الصادق في ذات أخرى قد يوقظ أيضًا الشعور بالعزلة. والذات تعاني حاجة عميقة إلى أن تنعكس انعكاسًا حقيقيًّا في ذات أخرى، وأن تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى، وهي تتطلع إلى أن تُسْمَع وإلى أن تُرَى. والنرجسية أعمق تأصلًا في «الأنا الأصيلة» مما يعتقد الناس عادة. فالأنا تبحث عن انعكاسها في مرآة أو في الماء حتى تؤكد وجودها في «أنا» أخرى. والواقع أن الذات تسعى إلى الاتصال الروحي «بأنا» أخرى أو «بالأنت» وهي تتلهف إلى أن تجد ذاتًا أخرى، صديقًا يريد أن يتوحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها، ويصغي إليها، وباختصار أن يعكسها. وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب، والنرجسية باعتبارها انعكاسًا موضوعيًّا للأنا تمثل فشلها في تحقيق ذلك، فتظل الذات مستغرقة في نفسها دون أن تجد لها مخرجًا أو مهربًا. والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية في سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلي، واتصالها الروحي بذات أخرى، ومن ثَمَّ فقد يبدو أن الموضوعية شكل متطرف من أشكال الذاتية.

واشتياق الإنسان إلى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة. وطلب المعرفة ينطوي على اشتياق للذات الأخرى، وللآخرين. وينطوي على امتداد غير عادي من الذات والوعي، وهو أخيرًا انتصار على العالم المنقسم في المكان والزمان. ولكن ما دامت المعرفة الموضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من أعمق أغوار عزلتها، وأي شكل موضوعي– سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعًا- لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات

الفاجعة الكامنة في الأنا، وإنما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحي هي وحدها التي تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق. وفي المجتمع تميل المعرفة إلى اكتساب اتجاه اجتماعي وطابع كلي يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحي.

وتستتبع العزلة من الناحية الأنتولوجية الحنين إلى الله باعتباره ذاتًا، وباعتباره أنت(52)، والعامل الإلهي هو وحده الذي يستطيع أن ينتصر على العزلة، وأن يجعل الإنسان مدركًا للشعور بالألفة والصلة، ومتوخيًا غاية جديرة بوجوده. والله لا يمكن أبدًا أن يكون موضوعًا، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الإنسان إلى شيء موضوعي فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية، والله أساسًا «هو» الذي يمكن أن نؤمن به إيمانًا مطلقًا.. هو الذي يؤلف منه الإنسان جزءًا لا ينفصل، وهو الذي يمكن أن يستسلم له الإنسان استسلامًا كاملًا. ومن الممكن أن نؤكد أن العزلة الإنسانية ليست جزءًا من الوجود الأنتولوجي، وإنما لا وجود لها إلا في صورة ذاتية، والوجود الذاتي لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود. وعلاقة «الأنا» بالعلم ثنائية، فهي تستلزم من ناحيته شعورًا بالعزلة، وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقي، وهي من ناحية أخرى تفسر تاريخ العالم باعتباره جزءًا من مصيرها الشخصي(53)، وهكذا يبدو كل شيء في لحظة مجردًا متباعدًا، وفي لحظة أخرى يبدو كل شيء جزءًا متكاملًا مع تجربة «الأنا» الخاصة.

52) cf. Martin Buber: Ich und Du

53) cf. Berdiaeff, Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine.

بيد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضًا، ولهذا فإن المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين، وإنما هما موضوعيان مجردان، ولا يستطيعان أن يقدما حلًّا لمشكلة العزلة، ولكن من الحق أن الإحالة المادية للأنا في حياة المجتمع اليومية ذات أهمي هائلة بالنسبة بمصيرها؛ لأنها تثبت وجودها على مستويين: المستوى الداخلي للوجود الحقيقي، والمستوى الخارجي للعالم الوضيع. ويجب أن يتحقق مصير الأنا في العالم المفكك بالضرورة في الحياة الاجتماعية، والمجتمع كامن في «الأنا» بمعنى خاص. ويعتقد «كاروس» أن الوعي يرتبط بالجزئي والفردي، واللاوعي بالعام، وما فوق الفردي(54)، وهذا صحيح إذا أخذ بمعنى أن تاريخ العالم

كله، وتاريخ المجتمع وكل العناصر التي قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التي لا تكشف أبدًا مضمونها جميعه... إن ذلك كله كامن في أعماق «الأنا» اللا واعية.

54) cf. Bernoulli, Die Psychologie von Karl Guotav Carus.

فإذا صعدت «الأنا» من أعماق الوجود، واتصلت بالمجتمع الموضوعي، فلابد لها أن تبذل كل ما في وسعها لتحمي نفسها من هذا العدو. وفي الحياة الاجتماعية، عندما يقوم الإنسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقية على الإطلاق، فلا بد له من أن يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا. وأيًّا كان مركز الإنسان الاجتماعي، فإنه يخلع على نفسه شخصية معينة، سواء أكانت شخصية ملك أم أرستقراطي أو بورجوازي، أو رجل مجتمع، أو رب أسرة، أو موظف مدني، أو ثائر، أو فنان، أو أي شخص آخر. وليست «الأنا» التي تنتسب إلى الحياة الاجتماعية هي «الأنا» الأصيلة، وهذه هي النغمة الأساسية التي تشيع في أعمال «تولستوي» الأدبية. ولهذا السبب ، من اليسير كشف «الأنا» الإنسانية الحقيقية، وانتزاعها من ثياب التنكر الاجتماعية(55). والإنسان في المجتمع ممثل دائمًا، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الاجتماعي(56)، فإذا قام بدوره خير قيام، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية، وهكذا نجد أن «أنا» الإنسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الإحالة الموضوعية. والإنسان يعيش في وقت واحد في عوالم مختلفة، ويلعب أدوارًا مختلفة، يحيل نفسه في كل منها إحالة موضوعية مختلفة، ويصور لنا «زمل» هذا الاتجاه تصويرًا جيدًا، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الإنسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التي يجد نفسه فيها، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية، وعن «الأنا» التي تنتسب إليه. وهكذا يبدو أن «الأنا» تضع تجريدها الخاص لنفسها.

55) يعرض «كارلايل» في كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس.

56) cf. Tarde, Les lois de l’imitation.

وتُلْقي الرومانتيكية– كما ظهرت في تاريخ الفكر الأوروبي- ضوءًا شديدًا على مشكلة العزلة. والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعي والذاتي للحياة. وهي تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدي الموضوعي، ذلك النظام الذي كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية. فهي نتيجة لانفصام الروح عن نظام تصاعدي موضوعي، القديس «توما الأكويني» و«دانتي»، والأنا cosmos «وتجردها عن هذا النظام، وعن «كون

الرومانتيكية تحدث «طلاقًا» بين الذات والموضوع... طلاقًا لم يكن ثمة محيد عنه برفض الأنا للنظام الموضوعي للأشياء، وهذا «الانفصام» قد تحقق فعلًا بنظام «كوبرنيك» الفلكي، وفلسفة «ديكارت»، وكذلك بإصلاح «لوثر». وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة في المجال العلمي والفلسفي والديني، فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا، ومع كشف فكرة حرية الضمير. ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة في الوعي الإنساني نفسها إلا فيما بعد. وحينما انفصل العالم الموضوعي عن العالم الذاتي، وحينما كفّت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدي، والمركز العضوي ومقر الذات، بدأ الإنسان في البحث عن مخرج من وحدته وعزلته، وأخذ يصبو إلى الألفة والاتصال الحميم في نطاق العالم الذاتي، وبهذه الوسيلة أصبح قادرًا على تنمية حياته الوجدانية وإثرائها. وكان «الرومانتيكيون» يعتمدون على العالم الذاتي بالنسبة لمشاعرهم الكونية التي ترمي إلى الاتحاد بالوجود، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التي نراها في كون العصر الوسيط في الفلسفة المدرسية، وإنما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة في «الرومانتيكيين» قد دفعتهم إلى أن يوحدوا بين الإنسان والطبيعة، بينما عُنِيت الفلسفة المدرسية دائمًا بالتمييز بين الاثنين، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الإنسانية لجأت إلى التوحيد بينهما وبين الكون.

وعلى الرغم من إخفاق الحركة الرومانتيكية في كشف حل ملائم للمشكلات التي أثارتها، فقد كانت حدثًا بالغ الأهمية في تحرير «الأنا» من استبداد العالم الموضوعي والاجتماعي، قد حررت «الأنا» من أغلال العالم المتناهي، ومن مكانها المعين في نظام متصاعد، وفتحت أمامها آفاقًا لا نهائية. ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير «الأنا» من العالم الموضوعي– ولتنبيه قواها الإبداعية واستثارة خيالها، فإنها أخفقت- ومن هنا كان ضعفها الشديد- في أن تجعلها تشعر بحاجتها إلى خلق شخصية لها. وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية في أن تكون ذات نزعة شخصية، وأخفقت الفردية الرومانتيكية في أن تجعل لنفسها شخصية. فالأنا الرومانتيكية تميل إلى فقدان ثباتها وأن تتفكك في اللا نهائية الكونية. وهكذا طغت الحياة الوجدانية في شعورها لأول مرة بمتعة النمو الحر الذي لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا، ووضعت المعرفة وضعًا ثانويًّا بالنسبة للخيال المبدع.

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالًا متعددة فبعضها ممعن في التفاؤل ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الإنسانية وفي اندماجها بالحياة الكلية، وبعضها الآخر ممعن في التشاؤم من حيث إنه يؤكد عزلة الأنا، ومصير الإنسان التعس التراجيدي أصلًا، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكي لا يظهر أي إدراك لطبيعة الإنسان الآثمة الكامنة فيه. ومظهر آخر من مظاهر «الرومانتيكية» هو تغير الآفاق الذي تقتضيه، ففي الطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة، وكأنها تؤلف عالمًا مستسرًا شاسعًا. وفي وعي البالغ يميل هذا الشعور إلى الخفوت وإلى الاختفاء، ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضًا من الركن المظلم أو الممشى الذي كان يبعث الفزع في وعي الطفل، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن في العالم، وبذلك تغير من نظرتنا إليه، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تفتقر إلى صفة الدوام، وهي تساعد على تفكك الشخصية الإنسانية في اللا نهاية الكونية، وفي محيط الحياة العاطفية، بيد أن الانتصار الحقيقي للأنا على العزلة ينبغي ألا يكون نتيجة لأي اعتماد ذليل على العالم الموضوعي، أو لأي قبول للذاتية الرومانتيكية، إذ يجب أن تظفر الأنا بانتصار روحي في قلب وجودها نفسه، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها في عملية العلو على نفسها.

ونستطيع أن نضع أربعة أنواع من العلاقات بين الأنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية:

أولًا: هناك ذلك النوع الأولي الشائع، وهو أن الإنسان باعتباره حيوانًا اجتماعيًّا لا يشعر بالعزلة، ففي هذه الحالة تتكيف الأنا تكيفًا تامًّا مع البيئة الاجتماعية، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية، وهذه الأنا قد تجنبت تجربة الانفصام أو العزلة إذ يشعر الإنسان وكأنه في بيته أثناء وجوده في البيئة الاجتماعية اليومية التي قد يحتل فيها مركزًا مهمًّا. ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية في التقليد، ومن قوم يفتقرون إلى كل أصالة في الفكر، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك، وعلى تقليد قد يكون محافظًا أو حرًّا أو ثوريًّا على حد سواء.

ثانيًا: الإنسان الذي لم يجرب العزلة، ولكنه في الوقت نفسه لا يبالي بالمجتمع، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعي لا يكترث اكتراثًا إيجابيًّا بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه، وهذا النوع من الناس منتشر جدًّا،

وهو النوع الأول يستبعد كل فكرة عن الصراع، وينتشر انتشارًا كبيرًا في عصور الاستقرار الاجتماعي نسبيًّا. أما في عصور «الانفصام» والثورة، فإن من الطبيعي أن يجد نفسه في عسر وحيرة..

ثالثًا: النوع الذي يشعر بالعزلة، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية، وهذا النوع إما أن يكون متكيفًا مع المجتمع تكيفًا ضئيلًا جدًّا، أو غير متكيف معه على الإطلاق، وهو يعاني من شعور الانقسام، وفقدان الانسجام الداخلي، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه اجتماعي إلى أدنى درجة ممكنة، فإنه لا يميل إلى الثورة على الحياة الاجتماعية التي تحيط به، إذ إن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتمامًا اجتماعيًّا، ولكنه بدلًا من ذلك يظل بمنأى عن كل شيء، مهتمًّا بالعمل على فصل حياته الروحية وغرائزه الإبداعية عن الجو الاجتماعي، وهذه هي عادة حالة الشاعر الغنائي، والمفكر المتوحد، والفنانين المُسْتَأصَلين. فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك في مجتمعات صغيرة من الحواريين. وهم على كل حال مستعدون استعدادًا كافيًا للتصالح مع البيئة، إذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هذا فرضًا، وهم مهيئون لهذا الصلح لأنهم لا يعتنقون مبادئ محددة أو معتقدات معينة. وعلى الرغم من عدم اكتراثهم الفطري بالمسائل السياسية والاجتماعية، فإنهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضي الأمر. وهم ليسوا مكافحين أو مجددين.

رابعًا: نوع يشعر بالعزلة والمجتمع في آن واحد، وقد يبدو هذا غريبًا لأول وهلة، إذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذي نجد له رمزًا خالدًا في أنبياء العهد القديم. ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفي وحده، وإنما يضم المبدعين والمجددين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية، وهذا النوع الذي يتسم بالنبوة في صراع دائم مع المجتمع الديني أو الاجتماعي، وقلما يكون في انسجام مع البيئة الاجتماعية أو الرأي العام. والواقع أنه دائمًا عرضة للاضطهاد. وعلى النبي أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزًا للجماعة الدينية. وما دام النبي عرضة للاضطهاد في أية لحظة فإنه يعاني الوحدة في أقصى حالاتها من التطرف. ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذي يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكترث بالمجتمع، فإن العكس هو الصحيح. فالنبي يهتم دائمًا بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ، أو بمصيره الشخصي، ومصير العالم عامة. وهو يستنكر رذائل قومه

ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصيرهما مطلقًا. وهو لا يهتم بخلاصه الشخصي وبتجاربه وحالاته الخاصة، ولكنه يهتم بمملكة الله، وبكمال الإنسان والكون كله. وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الديني.. في الحياة الاجتماعية، وفي الفن، وفي العلم، الذي يمكن أن يتخذ أيضًا طابع النبوة.

والسمات المميزة التي وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها في ذلك شأن كل التصنيفات، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية، والنوعان الأولان في انسجام مع البيئة، بينما نرى النوعين الآخرين معاديين لها. وقد يظل النوع الثوري الاجتماعي من الصف الثالث جامدًا بالنسبة للمعارك التي لا تنفصل عن العزلة، وهو في الوقت نفسه في انسجام مع بيئته ويملك وعيًا اجتماعيًّا كاملًا. وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة في أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهي مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي والمعرفة، وفي النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت.. فأن 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. وإذا أمكن أن يشارك الإنسان في سر الموت، وإذا كان هذا السر ينطوي على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين، فإننا ما كنا لنسمي هذه الحالة بالموت؛ لأن الموت انقطاع لكل علاقة، ونهاية لكل اتصال، وبلوغ للعزلة المطلقة. فالموت يضع حدًّا لحديث الإنسان مع العالم الموضوعي.

ومازالت مسألة العزلة وهل هي نهائية أو أبدية موضوع الإشكال، فهل هي لحظة من حياة الإنسان والعالم والله؟ إن هدف الإنسان في الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعده على العلو على العزلة المطلقة للموت، أو بتعبير أدق ينبغي ألا نفكر في الموت باعتباره فناء الأنا فناء تامًّا. ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور في تحقيقها، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعًا كاملًا وتجردها عن العالم الإلهي. والموت ينطوي على مناقضة؛ لأن هذا الانقطاع وهذا التجرد نتيجة لاستحالة «الأنا» استحالة مادية في عالم الحياة اليومية الموضوعي الوضيع. والعلاقات التي تتضمنها هذه الحالة تفضي حتمًا إلى الموت. وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا في علاقتها بالموضوع من

ناحية، و«الأنت» من ناحية أخرى، وقصارى القول، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعي ووعي آخر.

الفصل الثاني

أنا وأنت ونحن والشيء – الأنا والموضوع – الاتصال بين شعور وشعور آخر

وضع «مارتن بوبر» الفيلسوف الديني اليهودي في كتابه القيم «أنا وأنت» التفرقة الأساسية بين «الأنية» و«الغيرية» و«الشيئية»... بين الأنا والأنت والشيء. والعلاقة الأولية وفقًا لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هي علاقة بين الإنسان والله، وهذه العلاقة علاقة «حوار» و«ديالكتيك»، فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعًا أو شيئًا. وحينما تتحول الأنت إلى موضوع فإنها تصبح شيئًا، وهذا الشيء في مصطلح فلسفتي الخاصة يكون نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية التي تطمس «الأنت» وتجعل مواجهتها أمرًا محالًا. والشخص الثالث إما أن يكون «أنت» أو الشيء. و«الأنت» لا يمكن أن تكون موضوعًا في علاقتها بالأنا، ولكن ما من شيء يمكن أن يتنزه عن عمليات الإحالة الموضوعية التي تقتحم الحياة الدينية نفسها. والموضوع مرادف للشيء عند «بوبر»، وكلما أحيلت الطبيعة والمجتمع إحالة موضوعية تعرضا لأن يتحولا إلى شيء، ولكن حالما نواجه «الأنت»، فإن العالم الموضوعي يفسح مكانًا للعالم الوجودي. ويعتقد «بوبر» بحق أنه لا وجود حقيقيًّا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو «بالأنت»، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين «الأنا» و«الأنت» تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك في «الكتاب المقدس»، وأبحاثه لا تمتد إلى العلاقة بين وعي إنساني ووعي آخر، بين الأنا والأنت، وبين كائنين إنسانيين، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة في حياة البشر، كما أنه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتماعية والإنسانية، أي «الميتافيزيقا الخاصة «بنحن.

بيد أن وجود «نحن» لا يمكن تجاهله، كما يجب البحث في علاقتها بالأنا والأنت والشيء، وإمكان تحويل «نحن» إلى «شيء» بعمليات الإحالة الاجتماعية والموضوعية أمر واضح في تاريخ الكنيسة باعتبارها منظمة اجتماعية، و«نحن» التي استحالت إلى شيء موضوعي مرادفة للجماعة المفروضة على الأنا من الخارج، ولكن لها مظهرًا آخر وهو الاتصال الروحي بالآخرين، وهو اتصال لا يكون فيه كل شخص شيئًا وإنما «أنت»، فالمجتمع هو الشيء، وليس

«نحن»، وإحالته الموضوعية تحيل كل عضو من أعضائه إلى موضوع. وفي هذه الحالة يصبحون جيرانًا، لا زملاء أو أصدقاء؛ لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعًا، والمجتمع يتألف من أمم وطبقات، وأحزاب ومواطنين ورؤساء، ولكنه لا يتألف من «أنا» و«أنت»، لأن «نحن» الاجتماعية موضوعية، وهي تجريد من الشخص العيني.

ولكن هناك نوعًا من الاتصال الروحي الآخر بين وعي إنساني ووعي آخر يقوم على أساس مشاركتهما في الـ «نحن» التي لا تمثل الشيء أو الموضوع أو أي معطيات خارجية في علاقتها بالأنا. و«نحن» مضمون كيفي باطن في الأنا، فإن كل «أنا» بلا استثناء لا تتصل بالأنت فحسب، ولكن بمجموع البشر، والفكرة الأنتولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على مثل هذه العلاقة، وأثر هذه الإحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من مضمونها الوجودي. والوجود يتكشف في «أنت» و«نحن» كما يتكشف في الأنا، ولكنه لا يتكشف مطلقًا للشيء. وقد استطاع فرويد(57) رغم سذاجته الفلسفية التي تقترب به من المادية– أن يميز بين «الأنا» والنفس. وهو يرى أن في كل إنسان أساسًا لا شخصيًّا هو النفس التي قد تسيطر على الأنا. و«الناس» عند «هيدجر» يقابلون الشيء عند «بوبر» بمعنى من المعاني، وهذا الشيء الذي أسميه أنا بالعالم الموضوعي هو الوجود Dasein لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها. وعالم هيدجر للوجود الواقعي المحدد مع، هو عالم المعية، ولكنه يختلف عن يسبرز في أنه لا يبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقي، وحتى إذا اعتبرنا أن «نحن» شأنها في ذلك شأن «الأنت» و«الشيء»، من المعطيات المباشرة(58)، فإن «الأنا» تبقى الحقيقة الأولية البدائية، وأنا لا أستطيع أن أقول «أنا» دون أن أؤكد وأضع في هذه اللحظة «أنت» و«نحن». وعلى هذا الأساس نرى أن الروح الاجتماعية ما هي إلا صفة مكونة لوجود «الأنا» الحميم. ويجب أن نميز تمييزًا واضحًا بين «أنت» و«نحن»، بين الوجودي والموضوعي. «فالأنت» ما هي إلا «أنا» أخرى مضمونها الخاص هو «نحن»، و «اللا أنا» معادٍ ومضاد للأنا، وقد تجد «الأنا» قدرًا من التبادل مع اللا أنا، مع النصف الآخر للوجود، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين؛ لأن «اللا أنا» بوصفه موضوعًا يستبعد الأنا.

57) cf. Freud, Fssais de Psycho-analyse, III Le Moi et le soi.

58) cf. S. Fraux, Les Foudements spirituels de la Societé.

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتًا كافيًا إلى العلاقة بين الأنا والأنت و«نحن»، فقد قنعت بالبحث في حقيقة الأنا الاخرى، ووسائل إدراكها. بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على إدراكها يمكن أن توضعا موضع التساؤل، فإدراكنا وفقًا للنظرية القديمة مقصور على الجوانب الفيزيائية من حضور الآخر، ووجود الروح لا يمكن استنتاجه إلا عن طريق المماثلة، وهذه النظرية مخطئة تمامًا، ويجب رفضها رفضًا قاطعًا. والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جدًّا، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم إلا إدراكًا سطحيًّا، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجري داخله، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية، ونحن أقدر على إدراكها والنفاذ مباشرة إليها، والإدراك الحسي لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن إنكارها وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر إلى الكائن أو الوجود باعتباره «أنا» أو «أنت» لا باعتباره موضوعًا، ذلك أن «الأنا» حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكتفية بذاتها، ولكنها في حضور «أنا» أخرى هي «أنت» أيضًا، فإنها تنتقل من عزلتها في محاولة لتحقيق الاتصال الروحي، والإدراك الحدسي للحياة الروحية لأنا أخرى يعادل الاتصال الروحي بها.

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر، والتعبير الذي نلمحه في عينيه، كشفًا روحيًّا؛ فإن العيون والحركات والعبارات كل هذا أبلغ كثيرًا في التعبير عن روح الإنسان من جسمه. ونستطيع أن نستمد معرفتنا وإدراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد يبوح به هذا الشخص، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه. وهذا المنهج الأخير في اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد نتيجة لاكتشاف اللاوعي. فتحليل «فرويد» النفسي يثبت بلا شك إمكان إدراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية، إذ إن تعريف «فرويد» لما يسميه «بالليبيدو» يعزو للحياة النفسية أصلًا روحيًّا أكثر من أن يعزو إليها أصلًا عضويًّا، ولا يقل عن ذلك مجانبة للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلي هو المنهج الوحيد الذي يمكن أن يلقي ضوءًا حقيقيًّا على حياة الإنسان الباطنة، أو بعبارة أخرى على «الأنا» الحقيقية، وإن أي محاولة لجعل «الأنا» موضوعًا للمعرفة لا يساعد إلا على عزلها عن أعماقها الخاصة، ومهما يكن من أمر فإنه توجد طريقة مباشرة لإدراك حياة الآخر الروحية، وهي الطريقة الوجدانية التعاطفية التي تنشأ عن الحب، ولكن سر «الأنا» يظل قائمًا، يقاوم كل المحاولات لحله، ومن الخطأ على كل حال أن نقول إنه من المستحيل تمام الاستحالة إدراك حياة الأنا الروحية(59).

59) cf. Max Picard, Das Menschengesicht.

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعي وآخر إلا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية في الفلسفة(60). ويجب أن نميز تمييزًا واضحًا بين الاتصال والمشاركة. فالمشاركة شيء واقعي، وهي نفاذ إلى الحقيقة الأولية، بينما الاتصال رمزي في أغلبه، فهو يستخدم الرمزية، أو العلاقات الخارجية ليشير إلى حقيقة داخلية. ورمزية الاتصال هي ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذي يتبدى في العالم الموضوعي المفكك. وهذه الرمزية التي تساعد على إقامة الاتصال كما تشير إلى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تُكْتَسَبُ غالبًا خلال العلامات والرموز، وهي وسيلة للاتصال تمنع أي حل حقيقي للغز الوجود وذلك بمساعدتها على إخفاء حالة التفكك المستقرة في الأساس، ومن ثمَّ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فحسب، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأدب والمجاملة، وعلى كل أشكال الاتصال التي تتألف منها الحياة الاجتماعية، ولكنها لا تفترض أية درجة من الاتصال الروحي بين الأشخاص، فالعلاقات المالية- وهي علاقات موضوعية إلى حد ما- تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحي أساسًا. بيد أن «الأنا» لا تستطيع أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها، وإنما تصبو إلى الاتصال الروحي بالآخرين، وإلى أن تحقق الوجود الحقيقي بالعلو عن نفسها. وتطغي الأشكال المتعارف عليها للاتصال الروحي على الأنا في العالم الموضوعي، بينما حنيننا إلى الاتصال الروحي يشير إلى الطريق المؤدية إلى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي. ورمزية الاتصال تختلف تبعًا لدرجة الإحالة الموضوعية.

60) يعالج يسبرز هذه المشكلة في المجلد الثاني من كتابه: Philosophie Existenzerhellung.

والاتصال الروحي يقتضي التبادل، إذ لا يمكن أن يتم مطلقًا من طرف واحد، ولا وجود لاتصال روحي في الحب المرفوض، وفي حالة الاتصال الروحي تكون «الأنا» و«الأنت» فاعلتين على حد سواء، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل في رمزية الاتصال الموضوعي. ومن الضروري لكي يتحقق الاتصال الروحي في المستوى الوجودي أن تتصل «الأنا» بأنا أخرى، هي «الأنت».. «أنت» فاعلة. وتظل الأنا منعزلة ما دامت لم تستطع أن تتصل إلا بالموضوع وحده. ولا يمكن القضاء على وحدتها إلا بالاتصال بين الشخصيات.. بين «الأنا» و«الأنت» في أشد

أغوار الـ «نحن» عمقًا. وللشعور الإنساني أساس اجتماعي ما دام يضع وجود الآخرين وعلاقاتهم، أي يقتضي الإخوة الإنسانية، ولكن الوعي الإنساني- كما هي الحال غالبًا- يمكن أن يكون عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلًا اجتماعيًّا قائمًا على الاتصال الرمزي. ووعي الإنسان- كما يتم التعبير عنه في الأشكال الاجتماعية- يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية، بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة في الاتصال الروحي بين وعي وآخر. وقد يحدث أن يحاول الإنسان في سبيل إطفاء هذا الشوق إلى الاتصال الروحي أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومي بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية. والفكر الشخصي الأصيل الذي هو أقرب الأشياء للمنبع الأصيل للحياة لا يُفْسِد الاتصال الروحي، وإنما يفسده الخضوع للمجتمع اليومي... المجتمع الموضوعي. والفكر الشخصي لا يستنكر الاتصال الروحي، وإنما يستنكر النزعة إلى التعميم. ويرى «يسبرز» بحق أن «الأنا» لا يمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين، ودون صراع ديالكتيكي. وتحويل العالم إلى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة الإحالة الموضوعية، أي نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادئ العامة التي تستبعد الأمل في تحقيق اتصال داخلي.

وعملية الإحالة الموضوعية تقتضي عملية إحالة عقلية، بيد أن الأنا تنعكس انعكاسًا صادقًا في الحياة الوجدانية، بينما المعرفة تكون في أقل حالاتها الموضوعية، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الإحالة الاجتماعية إلى حد طمس حياة «الأنا» الداخلية. ويمهد الاتصال الروحي الحميم بين «أنا» و«أخرى» لنوع وجداني من المعرفة. وخطأ أن نفكر في أن الاتصال الروحي لا يمكن إلا أن يكون علاقة إنسانية فحسب، أي صفة مقصورة على الصداقة الإنسانية، فهي شائعة في عالم الحيوان والنبات والجماد التي تتمتع جميعًا بحياة داخلية خاصة بها. ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس «فرانسيس» بمظاهر الطبيعة المختلفة كالمحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجداني تلك العلاقة التي تقوم بين الإنسان وصديق حميم هو الكلب، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية، وبذلك تحيل الموضوع إلى ذات... إلى علاقة من الألفة

والود، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل.

ويحاول «فرويد» في نظريته عن «النرجسية» أن يوحِّد بين الأنا وموضوع «الليبيدو» الخاص بها، والنرجسية علامة على «أنا» منقسمة.. على «أنا» أصبحت موضوع نفسها، أي جزءًا من العالم الموضوعي، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسعى «الأنا» إلى أن توحد نفسها مع «أنا» أخرى. والنرجسية ظاهرة غالبًا ما نلتقي بها في مجال المعرفة. ويرى «فرويد» أن أعمق غرائز الإنسان هي الموت. ومن الواضح أنه لا يدرك سر الاتصال الروحي، وانتقال «الأنا» إلى «أنت» و«نحن». والغريزة الجنسية لا تفضي في حد ذاتها إلى الاتصال الروحي، إلى توحيد نفسها مع «أنا» أخرى، إذ تحتوي على عنصر شيطاني هدَّام، وتميلنا إلى استعبادنا للعالم الموضوعي، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلي في الأهمية الغريزة الجنسية دليلًا على أنه لم يعرف شيئًا خلاف ذلك.

والاتصال الروحي المتوجّد الذي يعلو فوق المستوى الشخصي، وانتفاء الشخصية، هما من وسائل الهروب من الأثر القاهر المُشَتِّت للحياة اليومية ولحل مشكلة العزلة، وفي الأديان القديمة- كالديانة الديونوزيسية مثلًا- كان القناع يرمز لانتصار الإنسان على العزلة ومشاركته في السر الإلهي، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصال بين «الأنا» أو الشخصية وبين غيرها من «الأنات» و«الشخصيات»، إذ يكمن الحل في الحب.. الحب العاشق الصادق. فالحب يتصل اتصالًا وثيقًا بالشخصية، وهو الوسيلة التي تخرج بها «الأنا» من اكتفائها الذاتي في طلبها «لأنا» أخرى في مقابل النفس الجماعية اللا شخصية. غير أن «الأنا» شخصية في طور الجنين، ولكي تصبح شخصية فعلًا، فلا بد أن تتصل «بالأنا» أو «النحن»، وهذا الاتصال الروحي بين الشخصيات التي تتوق إلى الانعكاس بعضها في بعضها الآخر هو الذي يؤكد الشخصية، وما تَحَفُّظُ «الأنا» إلا تعبير عن عزلتها وانعزالها، وهذه هي وسيلتها لحماية نفسها من العالم الاجتماعي الموضوعي، والحاجة الأساسية للأنا هي الاتصال الروحي «بالأنت»، ولكنها في خطر دائم من مواجهة الموضوع، ونتيجة لهذا فإنها تتخذ موقفًا دفاعيًّا تحصن به شعورها من الاتصال الفظ بالأشياء، وهكذا على الرغم من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية نحو الوعي الذاتي، إلا أنها مرحلة يجب العلو عليها. والإحالة

الموضوعية وتشييد عالم لا شخصي لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه الغاية. ومن ثم، يتحتم علينا أن نبحث مشكلة الشخصية بحثًا أكثر تفصيلًا.

*** * ***

الفصل الثالث

-العزلة والمعرفة- العلو- المعرفة والاتصال الروحي
العزلة والجنس- العزلة والدين

ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة، إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركّزة في ذواتنا، وتنقلنا إلى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل «بالذات الأخرى». فهي فرار من العزلة، ومخرج لمعرفة «أنا» أخرى.. أعني العالم الإلهي. وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من توحده، ويتوقف عن الحياة في نفسه ولنفسه. وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة، وأنها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس، فإن كل محمولاتها وكل منطقها جماعي، وجهازها المنطقي من تصورات ولغة ومعايير وقوانين.. كلها اجتماعية(61). واللغة هي أقوى الأدوات لتكوين المجتمع، وإقامة الاتصال بين الناس، ولكنها ترتبط أيضًا بالفكر، وبتكوين الأفكار التي لا غنى عنها للاتصال العقلي بين الناس. وقد يكون للأسماء تأثير السحر الاجتماعي(62). والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الاتصال بين الناس، وعلى طوائفهم الاجتماعية، وعلى تعاونهم المثابر، وبكلمة واحدة على الطريقة التي يحاربون بها العزلة، وهذه الحقائق تثير تلك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة.

(61) «حول هذه الوجهة من النظر نجد آراء صائبة عند رجال الاجتماع من أمثال «دوركيم» و«ليفي- برول».

(62) «الكثير مما يقال عن المضمون السحري لاسم «قيصر»، انظر كتابه «قيصر Gundolf» عند «جوندولف».

ولكن كَوْن المعرفة اجتماعية وتساعد على الاتصال بين الناس لا يستخلص منه أنها تيسر الاتصال الروحي الكامل وتعلو على العزلة، وكلمتا اجتماعي، وموضوعي مترادفتان، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود، وفهم هذا السر هو وحده الذي يحقق الاتصال الروحي، ويتيح للإنسان الانتصار على العزلة. وعلى هذا يمكن أن نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين: فإما أن نعالجها من وجهة نظر المجتمع الموضوعي، وإما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحي، والوجود الداخلي، والألفة مع الأنت. والطريقة الأخيرة هي وحدها القادرة على التغلب على العزلة. وهناك جانبان للمعرفة: جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود، والجانب الآخر يشمل العلاقات بين الذات العارفة و«الأنات» الأخرى، أي عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع.

وفي الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة في سر الوجود، وفي الحالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية إلا في إحالة الإنسان إحالة موضوعية، وفي إفساد حساسية الأنا ووعيها، أي إنها لا تحقق غير نتائج سطحية.

ولا يحدث الاتصال الروحي الحقيقي، والانتصار الحقيقي على العزلة إلا عندما تتوحد «الأنا» مع الـ «أنت» في حالة الحب والصداقة. وهذا صحيح أيضًا بالنسبة للمعرفة، واتصال «الأنا» بالموضوع أو المجتمع ليس كافيًا للقضاء على العزلة، فلا بد لها إذن من الاتصال بالـ «أنت» أو بنحن. ولما كانت المعرفة تهتم أساسًا بما هو عام ومجرد وكلي، فإنها تميل إلى تجاهل الفرد والفريد والشخصي. ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بالـ «أنت» في الاتصال الروحي، فإن النتائج الكلية لهذا الاتصال تكتسب صحة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هو فردي وفريد وشخصي. ويمكن أن نلتمس التوكيد الحقيقي للفردية في كل ما هو كلي وعيني، لا في كل ما هو عام ومجرد، كما يمكن حقًّا أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكلي والعام الجزئي والمفرد، ولكن هذا لا يتم إلا على حساب الكبت الكلي «للأنا»، ويتبع ذلك كبت «الأنت». غير أن المعرفة تتعلق أصلًا في الفلسفة الوجودية بالأنا والأنت، فهي «شخصية» في جوهرها، والحق، أنه من المهم جدًّا ألا نفرق العزلة في التعميم اللا شخصي، بل علينا أن نعلو عليها بواسطة الشخصية. وتستطيع المعرفة بتحرير نفسها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية، أن تعلو على المنطق..

والانتصار على العزلة معناه العلو على «الأنا» في مجال الحياة العقلية والوجدانية.. بيد أن «الأنا» تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها: بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام، أو بأن تدخل في اتصال روحي مع الـ «أنت». وليس من شك أن هناك قيمة إيجابية في الفعل الذي تقوم به «الأنا» للاندماج في العالم الموضوعي في عملية إنشاء المجتمع أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال، غير أن هذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود. وأنوار «اللوغوس» تنعكس حتى في المبدأ العام الكامن في المعرفة الموضوعية، غير أن هذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة في عالم صفيق تُسْتَعْبَد فيه «الأنا» الإنسانية. وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالمتناقضات كما يبدو ذلك في مشكلة الاتصال الروحي والزمان والشخصية. وتنجح العمليات الموضوعية في تحقيق توافق سطحي لهذه المتناقضات. والواقع

أن تقدم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه المتناقضات، وفكرة الله هي الحل الوحيد الذي يمكن أن يفض هذه المتناقضات غير المحتملة جميعًا، والله وفقًا لتعريف نيقولا Nicolas of cuse البارع «ملتقى المتناقضات».

وطبيعة المعرفة أشبه بطبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة، فهي تفترض الثنائية، ولا يمكن أن تكون نتاجًا للموضوع وحده أو الذات وحدها، ولهذا السبب، ليس من الممكن التغلب على العزلة إلا بفعل إدراكي يقوم على الحب الصادق، إذ لا وجود لاتحاد حقيقي مع العام، بل يكون الاتحاد الحقيقي «بأنا» أخرى، «بأنت»، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين: إلهي وإنساني. أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر إلا استبعاد هذين العنصرين وأن تستبدل بهما المبادئ اللا شخصية العامة. وتتألف الصعوبة الكامنة في المعرفة في العلو على هذه الحالة اللا شخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجي بين الشخصيات. ولكن قد يحدث أن تفشل «الأنا» في سعيها وراء المعرفة- في الانتصار على العزلة، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى. والمعرفة التي أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب، بل تجربة حياة الاتصال اليومية، وهي الحياة التي تتعرض خاصة لطغيان المبادئ العامة والتقليد الاجتماعي.

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الإنسانية، والإنسان كائن جنسي، أي أنه كائن(63) منقسم وناقص يسعى إلى أن يكون كاملًا. والجنس يُحْدث انقسامًا عميقًا في «الأنا» التي هي بطبيعتها ثنائية الجنس، فهي ذكر أو أنثى. وهكذا نرى أن محاولة الإنسان في التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحي هي أساسًا محاولة للتغلب على العزلة التي يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسي، ووجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر. بيد أن الاتحاد الجسدي للجنسين- وهو الذي ينهي الشهوة الجنسية- ليس في حد ذاته كافيًا للقضاء على العزلة، بل إنه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الإنسان بعزلته. ومن نتائج الاتحاد الجنسي أنه قد يساعد على اندفاع «الأنا» في العالم الموضوعي؛ وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة في العالم الموضوعي، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعي، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصارًا كاملًا، وقد يكون الاتحاد

البيولوجي للجنسين وتكوين الأسرة انتصارًا وتخفيفًا من الشعور بالعزلة إلى درجة ما، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرمًا، وثمة عنصر «شيطاني» في الكبت كما هي الحال في إشباع الشهوات الجنسية، وهذه «الشيطنة» تجعل من النزعة الجنسية شيئًا مميتًا هدَّامًا.

(63) جنس الأصل الروسي لكلمة sex معناه أيضًا نِصْف half.

والحب والصداقة هما أمل الإنسان الوحيد في الانتصار على العزلة، والحب حقًّا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل «الأنا» في اتصال مع «الذات الأخرى» مع «أنا» أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسًا صادقًا، وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى. والحب اللا شخصي الذي لا ينحصر في صورة فردية معينة ليس جديرًا بأن نسميه حبًّا. وقد تحدث «روزانوف» عن هذا النوع من الحب وسماه «الحب الزجاجي» glass love، وهو في الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحي، والصداقة لها أيضًا أساس شخصي عاشق، والشخصية والحب يرتبطان ارتباطًا وثيقًا، ذلك أن الحب يحيل الأنا إلى شخصية، والحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر، هذا الاندماج الذي يعلو على العزلة. وطلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك إلا إذا كان مُلْهَمًا بالحب. وقد يتجلى المظهر الشيطاني الممزق للحياة الجنسية في الحب أيضًا، إذ تميل الإحالة المادية للوجود الإنساني في العالم الموضوعي إلى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية. والعالم الموضوعي أي العالم البيولوجي والاجتماعي- لا يمكن أن يهضم فكرة الحب الحقيقي واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء. فإن هذا الحب لا يعنى إلا بالنظام الذي يعلو فوق الطبيعي حيث تختفي العزلة، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت.

وها نحن أولاء نلتقي بالثنائية مرة أخرى، فالاتصال الجنسي يمكن أن يقع داخل إطار المجتمع والنظم الاجتماعية، ولكنه عاجز عن تحقيق الاتصال الروحي الحقيقي عجزه عن القضاء على العزلة. وقد يتحد الجنسان في اتصال عاشق يسمو على المجتمع، وحينئذ يستطيعان التغلب على العزلة. وأيًّا كان الأمر فإن الاتحاد الجنسي في العالم الاجتماعي الموضوعي تمهيد لمصير فاجع، لتحالف غامض مع الموت. والثنائية لا يمكن تجاوزها إذا بقي المرء في حدود العالم الطبيعي، ومع ذلك فهي تشمل مبدأ العلو الذي بدونه لا يمكن تحقيق الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم محصور. والعلو هو الماهية الحقيقية للحب، والإنسان مدفوع نحوه

بشعوره الحاد بالعزلة في عالم بارد من الأشياء، وبحاجته إلى الاتصال الروحي «بالذات الأخرى». غير أن الجنس ينطوي على سر ميتافيزيقي إلى درجة أنه حتى في أسمى درجات العاطفة- مثل العاطفة التي نلمسها في حب جارف كحب تريستان وإيزولدا- يخفق في القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة الجنسية، ذلك أن عنصرًا شيطانيًّا من العداء يظل باقيًا بين المحبين. وهكذا يمكن أن ننظر إلى الانتصار النهائي على العزلة بأنه تحقق لصورة الجنس الواحد الكامل، بيد أن هذا بدوره يقتضي تغيير الطبيعة، فمن الحق إذن أن نقول إن مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادًّا في نطاق الجنس.

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل «الأنا» و«الجماعة» شيئًا واحدًا، وبأن تستبدل بالوعي الشخصي وعيًا جماعيًّا. ويُحَدَّد وجود الأنا تحديدًا موضوعيًّا في عملية البناء الاجتماعي، ومن ثم كانت الأهمية التي تخلعها الشيوعية على تحسين النسل وإلى المظاهر الآلية والتكنيكية للجنس، وقصارى القول إنها تنكر الحب الشخصي إنكارًا مطلقًا، ويهدف مثل هذا النظام في التربية إلى خنق الحنين الجنسي وما ينطوي عليه من شعور بالعزلة، ويُقَدَّم الجانب العاطفي من الحياة الإنسانية قربانًا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية، ونلمس هذا الاتجاه نفسه واضحًا في مذهب الألمان في السلالة الجنسية الذي يحاول أن يحل مشكلة وجودية في أساسها وفوق اجتماعية حلًّا موضوعيًّا، غير أن ذلك ليس شيئًا جديدًا، فإن هذا الإنكار نفسه للحب الشخصي، وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث في بعض تعليمات «دكاترة الكنيسة». وللحياة الجنسية جانبان أساسيان، **أولًا:** أن تكون جزءًا من وجود «الأنا» الداخلي، والمصير الإنساني والشخصية الإنسانية، ولكنها تظل في صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة، هذا العالم الموضوعي العدائي. **ثانيًا:** أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة يدفعها إلى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية، وهذا ينطبق أيضًا على إرادة القوة التي وإن كانت تتصل بمصير الإنسان الخاص اتصالًا وثيقًا، فإن أثرها يدفعه إلى الغوص في العالم الاجتماعي الموضوعي. ولا ينبسط حكم القوة والسلطان إلا على العالم الموضوعي، ولا يستطيع الانتصار على العزلة، ومن ثم فإن مصير إنسان مثل «قيصر» أو «نابليون» فاجع بالضرورة.

والدين معناه قيام رابطة ما، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة، وإلى تحرير الأنا من انعزالها، وإلى تحقيق الاتصال الروحي الحميم، وماهيته الخاصة تربطه بسر

الوجود، وبالوجود نفسه. غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة، والدين يستتبع علاقة ما، وهو باعتباره كذلك لا يمكن إلا أن يكون ثانويًّا عابرًا، أما العلو والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعًا إلا في الله. وثمة اتجاه إلى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن الله نفسه هو الاعتبار الأول، وأن الدين قد يكون عقبة في سبيل الاتصال بالله(64)، ولا تخلو صلات الإنسان بالله كما يتضح ذلك تاريخيًّا في الدين من عنصر معين من الموضوعية. وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الأنتولوجية، فإذا خفت حدة هذا الشعور فذلك راجع إلى دخول «الأنا» في العالم الموضوعي والمجتمع، حتى وإن سمِّي هذا العالم بالكنيسة. ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين «الأنا» والعالم الإلهي ضاربة بجذورها في الحياة الداخلية في الكنيسة باعتبارها اتصالًا روحيًّا لا بوصفها مجتمعًا. ويتبع ذلك أن يظل تأكيدنا للثنائية الكامنة أو لأي تقابل بين الروح والطبيعة، بين الحرية والضرورة، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية، يظل هذا التأكيد للثنائية صادقًا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية. ولا ريب أن الدين نظام اجتماعي، وأنه شيء ثانوي وموضوعي أو هو إسقاط للحياة الداخلية في العالم الطبيعي. بيد أن الدين قد يكون وحيًا أيضًا، وما صوت الله إلا تجسيد له، وتحقق أولي مستقل عن العالم الاجتماعي والموضوعي(65). وحتى في هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية أو امتيازًا مقصورًا على عدد معين من الأرواح المنعزلة، وإنما على العكس من ذلك نجد أن الدين لا يربط أو يوحد بين الإنسان والله فحسب، ولكنه رابطة أساسية بين الإنسان وبني جنسه أيضًا، فهو اجتماع واتصال روحي في آن واحد. وهذا الاتحاد يتم في مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل إنسان- والله نفسه- «أنت» لا موضوعًا. ويتمثل سر المسيحية في علو «الأنا» في المسيح.. في الإنسان الإلهي، وفي طبيعته المزدوجة الإنسانية الإلهية معًا.. وفي جسد المسيح. والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد الاعتناق الصوري للإيمان المسيحي، أو الانضمام إلى عضوية الكنيسة، بل إنه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحي، ومثل هذه المسيحية الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدي رمزي زائف للحب، فالحب الصادق إذن بوصفه أعلى ذروة في الحياة يظل الوسيلة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة.

64) Rômerbrief وهذا ما لاحظه بوضوح «كارل بارت»، وهذا الجانب الإيجابي من لاهوته، وهو أكثر إقناعًا في كتابه dogmatic. منه في فلسفته القطعية (رسائل رومانية)

65) De راجع كتاب برسجون الذي ذكرناه آنفًا، ففيه فكرة مشابهة لفكرتي الرئيسية التي تضمنها كتابي «عن مقصد الإنسان la destination de l'homme»
trade tranç. éd je Sers, 1935.).

وثمة درجة من الموضوعية تكمن في أي اعتناق صوري خالص للاعتراف المسيحي، والنفاذ إلى الموضوع لا يحرر الأنا من شعورها بالعزلة؛ لأنه لا يمكن أن يتم اتحاد أنتولوجي حقيقي بين الأنا والموضوع، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة داخل قلب الكنيسة نفسها. وقد يشعر الإنسان أنه وحيد وحدة لا متناهية وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بها بين أناس يختلفون عنه اختلافًا تامًّا في العقائد والمشارب، وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء من نوع موضوعي صرف، وهذه حالة فاجعة محزنة، كما أنها تثبت وجود الثنائية الأساسية في الحياة الدينية، وزيادة الروحانية قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة، فربما صاحبها انقطاع تام لعلاقات الإنسان الاجتماعية في العالم الموضوعي، بيد أنه لا سبيل هناك لاجتناب هذه الانقطاعات، رغم ما قد تسببه من ألم، ما دام الإنسان قد سلك سبيل التقدم الروحي، ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة إلا في المستوى الروحي، وفي التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعًا في «الأنا» وتشارك «الأنا» في الأشياء جميعًا(66). وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التي لا تحقق الاتصال إلا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب. والرمزية المسيحية هي في حد ذاتها إشارة إلى أن وسائلها في الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابي حرفي تقليدي.

66) cf. Berdyaev, Freedom and the Aspirit.

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك أيضًا محاولة لتحقيق الحياة الروحية الصوفية الصادقة. والتصوف نفسه لا يخلو مطلقًا من الخطابية التقليدية أو من العمليات الموضوعية التي تتم في المجتمع اليومي، غير أننا ها هنا نهتم بطبيعتها الأساسية. والوجود الإنساني في أعماقه يشارك في النظام الروحي الذي يسمو على الطبيعة، وفي هذه الأعماق وحدها التي تكون الصوفية فيها رمزًا لها، يمكن القضاء على العزلة قضاءً حقيقيًّا. وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذي لا ينفصل عن العزلة، وهي في توحيدها بين «الأنا» وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل إلى استبعاد الشعور المباشر بالعزلة، ولكن مثل هذا التوحيد- حتى ولو حدث في المجال الديني-

ليس انتصارًا حقيقيًّا على العزلة بحال من الأحوال. وهو حالة تسبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفًا عن الطبيعة الأساسية للوجود. وهنا تكمن كل ما في مشكلة العزلة من تعقيد كما تتبدى في المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية الدينية. وتنطوي دراسة الشرور التي تصاحب العزلة الإنسانية على دراسة المشكلات الرئيسية في الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة المصير الإنساني، وما في الزمان من شر مشكلة من المشكلات التي تتصل بها اتصالًا وثيقًا، كما أنه لا يقل عنها إثارة للقلق.

*** * ***

التأمل الرابع

شر الزمان ـ التغير والأبدية

الفصل الأول

مفارقة الزمان، ودلالتهما الثنائية- لا وجود الماضي- تحول الزمان- الزمان والهم- الزمان والنشاط الخلّاق

مشكلة الزمان هي المشكلة الأساسية في الوجود الإنساني، وليس من قبيل المصادفة أن كلًّا من «برجسون» و«هيدجر»- وهما من أعظم الفلاسفة في أوروبا المعاصرة- قد جعل من هذه المشكلة محورًا لفلسفته(67). وتواجه الفلسفة الوجودية مشكلة الزمان بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية، فهي تفسر مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الإنساني. وهي لا تهتم بمثل تلك التصورات: «كاللا متناهي بالقوة وبالفعل»، و«باللامتناهي» و«اللامحدود» وما هو «عبر المحدود»، وهي التصورات التي نجدها في الفلسفة الرياضية.. الفلسفة الوجودية لا تهتم بهذه التصورات إلا عن طريق غير مباشر(68) والمصير الإنساني يتحقق في الزمان، وتحت راية الزمان. وتخطئ الواقعية الساذجة حينما تتصور الزمان إطارًا يشمل تحولات الوجود ويحتمها. والواقع أن الزمان لا يجلب التغير، وإنما التغير هو الذي يجلب الزمان. فالزمان موجود لأن هناك نشاطًا ما.. وفعلًا خالقًا، وعبورًا مستمرًا من العدم إلى الوجود. بيد أن هذا النشاط الخلّاق مُتَقَطِّع غير متكامل، ولا جذور له في الأبدية، فالزمان نتيجة للتغير الذي يطرأ على الوقائع والموجودات وأنواع الوجود، ومن ثَمَّ كان من الممكن العلو على الذي ينتسب إلى عالمنا هو نتيجة «للسقطة» التي حدثت في déchu الزمان. والزمان الساقط أعماق الوجود، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية في عالم موضوعي ممزق محدد. ومن السذاجة أن نتصور أنه لا وجود لشيء فوق الزمان، فالزمان ليس إلا حالة من حالات الأشياء، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان. وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الإنساني، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلّاق، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفسخ والتفكك. وهو مرادف للخوف والقلق. المعنى الإيجابي للزمان، أما duration «ويزعم «برجسون» أنه اكتشف في «الديمومة «هيدجر» فعلى العكس من ذلك يُعْنى بالجانب السلبي للزمان، وبما ينتج عنه من قلق.

67) cf. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, et Heidegger, Sein und Zeit.

68) cf. Bertrand Russell, Introduction a'la philosophie mathématique et Brunschsieg, Les étapes de la philosophie mathéniatique.

والزمان قد يكون ذاتيًّا، وقد يكون موضوعيًّا، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تعاينها الذات. والزمان موضوعي بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذي تخلعه عليه الواقعية الساذجة. فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مألوف الاعتقاد. وهذا أيضًا يصدق على الزمان، فإن «هيدجر» يجعل من الزمان الأساس الأنتولوجي أي «الوجود المادي» أو وفقًا لمصطلحي الخاص للإحالة الموضوعية ،Dasein للوجود العيني وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانيًّا، وهكذا فإن الزمان شعور Objectivation بالقلق، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التي لا تنشأ عن الخوف والقلق وحدهما، ولكنه قد ينشأ أيضًا عن التغير الذي يحدث النشاط الخلّاق. وفي عملية الزمان يتحول اللا وجود إلى وجود، وفلسفة «هيدجر» في جوهرها فلسفة «الوجود العيني» أكثر من أن تكون فلسفة للوجود، وهي فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخَلْق، وهي لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان. ونظرة الإنسان إلى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الإبداعي وبالأمل، وهنا تكمن الدلالة المزدوجة للزمان، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده، ولكن على النشاط الإبداعي. بيد أن كلًّا من «برجسون» أو «هيدجر» لم يهتم اهتمامًا كافيًا 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 عرّفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير.

والزمان يستتبع نوعين من التغير: تغير عن طريق ارتقاء الحياة، وتغير عن طريق الموت. وفي ذلك الجزء من الزمان الذي نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء، حزن وسرور، قلق ونجاة، وقد أكد الفلاسفة الهنود كما أكد «بارمنيدس» والفلاسفة الأفلاطونيون و«إكهارت» أن الزمان وهم غير حقيقي، وعبث وحط من قيمة الأبدية، غير أن الفلسفة المسيحية التي تعد أيضًا أساسًا للنزعة الديناميكية في التاريخ(69)، قد اعتقدت في القيمة الأنتولوجية للزمان بوصفه تحقيقًا للغرض، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور. وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا التغير مجرد وهم، ولذلك لم تُضْفِ القيمة الأنتولوجية إلا على ما هو ثابت

لا يتغير. واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة، وأنه ينشأ عن الفعل الخلّاق والنشاط تجديدٌ ومنافع ذات طابع إيجابي، كما أنهما يضيفان شيئًا إلى دلالة الوجود، ولا تستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الإنساني إلا أن تعتنق وجهة النظر الثانية..

69) cf. Berdyaev, The Meaning of History.

ويصل «القديس أوغسطين» في اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان(70). فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية، والزمان عنده ينحل إلى الماضي والحاضر والمستقبل. ولكنه يعود فيقول إن الماضي لم يعد موجودًا، وإن المستقبل لم يأت بعد، كما أن تحلل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال، وينبغي علينا إذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان: حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلة. فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاؤها جميعًا وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الإفلات، ومصير الإنسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة، في هذه الحقيقة المرعبة للزمان.. هذا السراب من الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا يفسر عدم استقرارها الأساسي. ويميز «برجسون» من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة، وهو يعتقد أن الديمومة هي مصدر الوجود الحقيقي.. وفي الوقت نفسه يدرك تمام الإدراك الثنائية الماثلة في العالم. ويسمى عالم الوجود الوضعي بالعالم الموضوعي المكاني، وعالمه المكاني يشبه عالم «هيدجر» الزماني شبهًا أساسيًّا. فالأبدية الممزقة تنحل إلى الزمان الموضوعي حيث يتبعثر الماضي والحاضر والمستقبل جميعًا. وفي هذه الظروف يكون لزامًا علينا أن نبحث كيف يرتبط الماضي والحاضر والمستقبل بمصير الأنا، وأي دلالة يمكن أن نخلعها على هذا الوجود المتحول. ويجب أن نوجه إلى أنفسنا أولًا هذا السؤال: هل وُجِد الماضي حقًّا؟ وإذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا؟

70) Saint augustine, Confessions, Book IX.

فالماضي لم يعد له وجود، إذ ابتلع الحاضر مضمونه الواقعي الوجودي. والماضي والمستقبل ما داما موجوديْن يؤلفان جزءًا من الحاضر، وتاريخ حياتنا، وتاريخ البشرية عامة مندمج في حاضرنا ولا وجود له إلا على هذا الأساس. وهذا هو حقًّا التناقض الأساسي في الزمان وهي أن مصيري يتحقق داخل زمان ينقسم إلى ماضٍ وحاضر، وأن الزمان هو نفسه تحقيق مصيري

على الرغم من هذه الحقيقة وهي أن الماضي والمستقبل لا وجود لهما إلا في حاضري، فيجب أن يكون هناك إذن نوعان من الماضي: الماضي الذي كان ولم يعد له وجود الآن، والماضي الذي ما زال باقيًا. والذي يكون جزءًا متكاملًا مع حاضرنا. فالماضي الذي يعيش في ذاكرة الحاضر ماضٍ مختلف تمامًا.. وهو ماضٍ قد تسامى وساعدت أفعالنا الإبداعية على إدخاله في حاضرنا إدخالًا متكاملًا. وليست الذاكرة مجرد احتفاظ أو بعث للماضي، وإنما تقتضي الذاكرة تجديدًا خلَّاقا، وتحويلًا مبدعًا للماضي. ومن الممكن إثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهي أن الماضي لم يوجد حقًّا بوصفه ماضيًا، فإن ما وجد في الماضي كان حاضرًا بالفعل، وكان نوعًا آخر من الحاضر، والماضي باعتباره ماضيًا لا يوجد إلا في حاضر اليوم. غير أن للحاضر والماضي وجودًا متميزًا تميزًا مطلقًا، والماضي الحاضر يتميز عن الحاضر الذي ننظر إليه من الحاضر، إذ توجد طريقتان للنظر إلى الماضي أي إلى الأشياء والكائنات التي انقضت: النظرة المحافظة التي تعود أدراجها إلى الماضي وتتطلب الإيمان بالتقاليد، والنظرة الإبداعية المتسامية التي تعيد تكامل الماضي في المستقبل وفي الأبدية، والتي تبعث الأشياء والكائنات الميتة. والنظرة الثانية هي التي تنسجم مع الحاضر الكامن في الماضي، والأولى تعكس فقط الحاضر الفعلي الذي يصير دائمًا ماضيًا.

ولمشكلة الماضي والمستقبل وعلاقاتهما المتبادلة جانب مزدوج، فهي أولًا مشكلة كيف يمكن أن نقضي على الماضي الآثم المؤلم الشرير؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب؟ وهذا الاقتراب من الماضي يشبه إلى حد كبير الوسيلة التي نقترب بها من الحاضر، فإننا نحاول أن نحتفظ بحاضرنا الذي نعتز به، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت. ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر، أما الحاضر الذي نعتز به ونقدره فينبغي أن يدوم إلى الأبد بعيدًا عن أي تحول مقبل نحو الماضي فإن من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضيًا، وهذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل. فالزمان شر، ومرض قاتل يقطر حنينًا مهلكًا. وانقضاء الزمن يصيب قلب الإنسان باليأس، ويفعم نظراته بالحزن. وجدير بالذكر أن كاتبًا مرموقًا مثل «بروست» قد اختار السعي وراء الزمن العابر، وخلق الماضي خلقًا فنيًّا جديدًا في الذاكرة باعتباره الموضوع الأساسي في مؤلفاته. وكان «بروست» يعتقد في ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع. وفي الجزء الثاني

من «الزمان المستعاد» يكاد يصل إلى نوع من العاطفة الدينية. والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءًا أساسيًّا في الفلسفة والفن على السواء، وقد كانت دائمًا جزءًا أساسيًّا في الدين، وخاصة في المسيحية، وأسرار التكفير والغفران والموت والبعث والغاية النهائية والرؤية هي أساسًا مشكلات تنبع عن الزمان، وعن السر الذي ينطوي عليه الماضي والحاضر والمستقبل(71).

71) cf. Eberhard Griesebach, enenwart. Eine Kritische Ethik. وإبرهارد يعالج مشكلة الحاضر علاجًا يختلف عن علاجي لها؛ لأنه يتأثر بكيركجورد واللاهوت الجدلي.

فأين يكمن أصل الشر في الزمان وما يواكبه من حنين؟ إنه يكمن في هذه الحقيقة وهي أن الإنسان يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كلًّا كاملًا سارًّا، وبوصفه جزءًا من الأبدية، أو أن ينتزع نفسه من الجزع الذي يثيره الماضي والمستقبل وما فيهما من حنين حتى وهو يستمتع باللحظة الحاضرة. فليس مقدرًا لنا أن نشعر بما في اللحظة الحاضرة من غبطة وكأنها أبدية حافلة، فإن هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءًا من الزمان العابر حية بكل ما في الزمان من حزن وقسوة وأبدية في عملية التقسيم إلى ماض ومستقبل. غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لأنها تشارك في الأبدية، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث في النفس شعورًا عميقًا بالكآبة والخوف لا يمكن التغلب عليه إلا بممارسة النشاط الإبداعي في الحاضر، والامتناع عن مواجهة المستقبل في حدود القدرية أو الجبرية.

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا في الزمان، ولكننا نفزع من الزمان بوصفه مرادفًا للتحلل والموت. ويتحدث «كاروس» عن مبادئ التنبؤ البروميثي والتذكر الإيبوميثي، غير أن المبدأ البروميثي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولي يتسم بالنشاط الخلّاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معًا، كما يستطيع الانتصار على الخوف في المستقبل بوصفه ضرورة وتحديدًا سابقًا. وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبدأ أنتولوجي للإنسان، فهي التي تحتفظ لشخصيته بوحدتها وتماسكها، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجته إلى النسيان، وإلى نسيان أشياء كثيرة. والذاكرة التي تكامل فيها الماضي والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الإنسان، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة، والإنسان يحاول دائمًا أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضي والمستقبل، وهو ينجح فعلًا في أن

ينسى نفسه، ولكن في لحظات قصار جدًّا. غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما في الزمان من شر قاتل.

وثمة قوم يعيشون في الماضي والمستقبل أو في الأبدية، والواقع أن مجال الحياة الإنسانية محدود جدًّا، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس، وحينئذ يكون ذلك انتصارًا على شر الزمان. ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان، والحُكْم عليه في المستوى الروحي للأبدية. ومن الأخطاء الشائعة توحيد الماضي بالأبدية، والواقع أن هناك عنصرًا من عناصر الأبدية في الماضي، كما هي الحال تمامًا بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا. والماضي ينطوي على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية، أي أنه في الواقع أكثر من الأبدية شرًّا. والوعي المحافظ الذي يميل إلى أن يجعل من الماضي شيئًا مثاليًّا يمكن أن يخطئ في هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية، ولكن من الخطأ أيضًا أن ننكر مشاركة الماضي في الأبدية، وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف في المستقبل فحسب، فليس للماضي أو المستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أي امتياز على الأبدية. ولحظة الاتصال بالأبدية هي التي ينبغي أن نعدها مقدسة. والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلّاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التي ترتبط ارتباطًا ثابتًا بالماضي، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضًا بالماضي بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئًا ممكنًا(72)، ويواجه الشعور الديني هذه المشكلة كما يواجه مشكلة البعث وهي المشكلة التي نجدها لدى «فيودوروف» في «فلسفة العمل الجماعي الروحي» وفي هذا الكتاب يثبت أنه في الإمكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان.

72) Vide V. Manravieff La Conquête du Temps ففي هذا الكتاب يتجلى تأثير أفكار فيودوروف

و«الزمان المستعاد» ليس محاولة لتفسير الماضي والمستقبل فحسب وإنما يمثل هذا العمل انتصارًا حقيقيًّا على شر الزمان، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل إلى الأبدية. وعلى ذلك ينبغي على النشاط الخلّاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوي عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية، وحركته تسير في اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللحنين الذي لا ينفصل عن القبول العاطفي السلبي لزمانٍ فانٍ. وفي هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحي.

وفي المستوى الأنتولوجي لا يوجد ماضٍ أو حاضر، وإنما هناك حاضر يُخلق بلا انقطاع، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيرًا عميقًا حينما ننظر إليه من وجهة النظر الإبداعية، وبينما يؤكد «هيدجر» أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانيًّا، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى. والفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها في قسم من أقسام الزمان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. والزمان- وكل ما يرمز إليه- ليس إلا التعبير الموضوعي عن التجربة الكلية التي تنطوي عليها اللحظة فوق- الزمنية. وقد يكون المستقبل إحالة مادية للقلق الناشئ عن وضاعة العالم، أو قد يكون إحالة مادية للفعل الخالق الذي تؤلف نتائجه العينية جزءًا من العالم الوضيع. والإحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم الموضوعي زماني مكاني في أساسه. ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما يُنْظَر إليه من وجود الإنسان الداخلي. والطابع الزماني لمصير الإنسان في العالم الوضيع ليس غير صفة ثانوية؛ لأن الزمان محكوم بمصير الإنسان، وبكل ما فيه من تغيرات وأحداث. والمذهب اللاهوتي عن الخلق ليس كشفًا عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكي يصبح موضوعيًّا، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة. والواقع أن «السقطة» لم تحدث في الزمان، وإنما الزمان كان نتيجة «للسقوط». والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلي، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبديًّا، كما أن أصوله لا يمكن أن تكون زمانية خالصة.

وينشأ هذا التناقض عن الإحالة الموضوعية، إذ إننا نميل إلى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع، ومن جهة نظر العالم الموضوعي والزمان. أما في ضوء الوجود الداخلي، وضوء الروح، فإن كل شيء يتحول، ولا يعود الخلق معتمدًا على أية مقولة للزمان. فالخلق أبدي، بينما الزمان حالة وضيعة من حالات المصير الإنساني. ومن الخطأ أيًّا كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الإنسانية فحسب؛ لأن الزمان نتيجة للديناميكية وللنشاط الخلّاق أيضًا. وإن يكن نتيجتهما المادية فحسب. والحقيقة أن الزمان ينتسب إلى المستوى الداخلي للوجود، والفكر الموضوعي ما هو إلا التعبير الخارجي عن الأحداث الداخلية. وتتمثل المأساة الحقيقية للوجود الإنساني في أن الفعل الذي نقوم به في الماضي يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان، بل ربما في الأبدية، وهذه في الواقع نظرة مفزعة، وإحالة مادية مرعبة لفعل لم يكن يقدّر ذلك

أصلًا. وهذا يتضمن مشكلة الإحالة المادية المقبلة لمصير الإنسان. وينبغي علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك إلى مشكلة النذور، والوفاء، والرهبنة، والزواج، ونظم الفروسية والجمعيات السرية، وسنجد مناسبة للعودة إلى هذا الموضوع.

وربما كانت أسمى أحلام الإنسان وأعظم أعماله أن يختبر ما في لحظة معينة من امتلاء. وحكمة «جيته» كلها وجوهر حياته نتيجة لهذه الملكة في معاناة التجربة كاملة، وفي كشف العنصر الإلهي في أدق أجزاء الحياة الكونية. وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان. والزمان سابق على المكان، والمكان يفترض الزمان، والنظرية العلمية التي تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية، فإن تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعي، وربما كان من الممكن أن نؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث، ولكنه من وجهة نظر الفلسفة الوجودية الزمان سابق على المكان، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التي تقع في أعماق الوجود فوق الطبيعي، والفعل الأول لا يفترض الزمان ولا المكان، ولكن هو نفسه الذي خلق الزمان والمكان. وعلى الرغم من ذلك فإن الفعل الأول للوجود الإنساني يستبعد الجبرية والعلية معًا، فهما من نتاج العمليات الموضوعية، ولا أثر للجبرية أو العلية في الذات الخالقة.

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائي في مشكلة الزمان، فالموت لا ينفصل عن الزمان، وهو يقع داخل إطار الزمان، والخوف من المستقبل هو فوق كل شيء خوف من الموت. فالموت حادثة تقع داخل الحياة نفسها، هو حد للحياة، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية للإحالة المادية للحياة، وهو يحدث في الزمان داخل العالم الموضوعي، لا داخل الذات أو في وجودها الباطني حيث لا يكون غير لحظة في الحياة الأبدية. والماضي بما فيه من أجيال غابرة لا يموت إلا حينما ننظر إليه باعتباره موضوعًا، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب. والذاكرة هي العلامة الظاهرة للحياة الداخلية، ولهذه الحقيقة وهي أنه لا يمكن لأي وجود إنساني أن يكون جزءًا من العالم الطبيعي فقط، وحينما يشعر بالتقاليد يكون ذلك بمثابة إعلان الحرب على دولة الزمان، والاتصال بسر التاريخ اتصالًا روحيًّا. غير أن مجرد بعث الماضي من أجل الماضي ليس تحقيقًا للأبدية أو انتصارًا على الموت- ذلك الحاكم بأمره على العالم الطبيعي- وإنما على العكس من ذلك، يدعم هذا الإحياء من قوة الزمان. وهكذا نرى أن فكرة «نيتشه» عن

«العود الأبدي» هي من أكثر الرؤى إثارة للفزع من سيطرة الزمان الدائمة على «الوجود» الحقيقي.

*** * ***

الفصل الثاني

الزمان والمعرفة- التذكر- الزمان: حركة وتغير- سرعة

الزمان والتكنولوجيا

ترتبط المعرفة بالزمان ارتباطًا وثيقًا، فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يهرب من أي زمان معين. وقد علّمنا «أفلاطون» أن المعرفة تذكر، أو بتعبير آخر، هي انتصار على دولة الزمان. والتاريخ- وهو علم «اللا وجود» أي ما لم تعد له صلة بالواقع- يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان، وسواء كان التاريخ يدرس الإنسان أو الكون، فهو حقًّا علم ما كان، وما لم يعد موجودًا الآن. والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخي قائمة على الوجود السابق للماضي، وعلى هذه الحقيقة وهي أن عددًا معينًا من عناصر الماضي ما برحت قائمة في الحاضر تؤلف جزءًا منه، هذه الحقيقة هي التي تحدد إمكان قيام المعرفة التاريخية. بيد أن الآثار الباقية من الماضي قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية. فلنؤكد مرة أخرى أن الماضي لم يوجد مطلقًا في الماضي، والتجربة الحقيقية من الناحية الأنتولوجية للماضي تقوم على الذاكرة والتذكر، فهما اللذان يقاومان من الوجهة الأنتولوجية كل ما يحطمه الماضي، والذاكرة هي التي تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلي للزمان، وهي العامل الزماني للخلود. ووعي «الأنا» يتصل أيضًا بالذاكرة(73) التي تكشف في الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعي عن تاريخ الماضي بأسره باعتباره جانبًا من جوانب تجربة الإنسان الشخصية المتوارية في أعماق الوجود. وللتاريخ- كما لكل شيء آخر- جانبان: فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر إلى الماضي باعتباره موضوعًا، وبالتالي فهو مقصور على العالم الموضوعي شأنه في ذلك شأن الطبيعة، وهو من ناحية أخرى حادث روحي في المجال الداخلي للوجود. وهو باعتباره حادثًا روحيًّا، لا يمكن فهمه إلا عن طريق الذاكرة الأنتولوجية والاتصال الروحي الفعال بالماضي. وينبغي على الإنسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضي بحسبانه جزءًا من وجوده الخاص.. جزءًا من وجوده الروحي السابق على التاريخ، وبهذا يصبح الماضي عنصرًا مكونًا متكاملًا مع حاضره، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتغلب على التفكك الزماني..

(73) يناقش «برجسون» هذا الموضوع مناقشة عميقة.

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لا يمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة، أي حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذي نسميه الحاضر. ويقوم نشاطنا الروحي على التذكر لأن التجربة الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا، ومن ثم فإنه ما دامت الذاكرة هي المقوم الأول للشخصية وللأنا، فإن الوعي الإنساني في عملية الذكر يميل إلى استغراق تاريخ العالم كله في أعماق «الأنا» الوجودية. وهذا التاريخ إذا كان حقًّا تاريخ الأنا، فيجب إذن أن يكون كامنًا في ذاكرتها. والمعرفة لا يمكن أن تكون ناشئة عن الجهل، كما أنها لا تتولد عن عملية تطورية، وهي تقتضي إدراكًا قبليًّا، وتذكر حكمة قديمة. والمعرفة اتصال روحي «باللوغوس»، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطوني، ولها أيضًا جانب خلّاق. وهنا يجب علينا أن نعيد النظر في مشكلة الزمان، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضًا، إنها تحول وإنارة للوجود، ومن ثم فإن معرفة الماضي تنطوي على تناقض لأنها «معرفة اللا موجود»، ذلك لأن الماضي لم يعد له وجود، وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضي ما دام أنه لم يتحقق تحققًا ماديًّا. ولكن، إذا كان التذكر الداخلي يُتيح للإنسان أن يفهم الماضي اللا موجود، فإن الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تُمكِّن الإنسان من الكشف عن المستقبل اللا موجود. وينبغي أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر إلى المستقبل كما ننظر إلى الماضي بوصفه شيئًا ثابتًا موضوعيًّا محددًا تمام التحديد. والتنبؤ من ناحية أخرى إذا فسرناه بأوسع معانيه فإنه يمثل سر الزمان المتعالي، وسر تحرر الإنسان من ربقته، وسر انتصاره على الحاضر الأبدي واتصاله به. وهو يكشف عن سر الوجود وعن المستقبل باعتباره جزءًا متكاملًا لهذا الوجود. وكشف الحاضر الأبدي على هذه الصورة ليس حاضرًا استاتيكيًّا، ولكنه شيء واحد في عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتت.

ويعد «بارمنيدس» المصدر الأصلي لكل المذاهب التي تؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم، وهذا التصور قد أدْمج في اللاهوت المسيحي، ولكنه أخفق في تفسير لغز المعرفة، والحقيقة- أيًّا كان الأمر- هي أن المعرفة مرادفة للتجديد في الوجود، وهي تمثل الديناميكية والتغير والخلق، كما تثبت استحالة الوجود الاستاتيكي، هي حدث يطرأ على الوجود، وتغير يقع داخل أعماقه. والانتصار على الزمان الذي تحمله المعرفة- كما

هي الحال في الأفعال الروحية الأخرى- لا يفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة، والواقع أن عالمنا عالم ناقص ما زال في عملية الخلق. والعالم- من وجهة نظر الوجود الداخلي للإنسان- يخلق نفسه دائمًا أكثر من أن يكون متطورًا. والتغيرات التي تتسم بسمة التطور في العالم ليست إلا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والإحالة المادية. فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط ا لروحي، لا التطور والجبرية والعلية الطبيعية. والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية. أما الأفعال الروحية الأولية فإنها تولد الزمان نفسه. وثمة تغيرات لا يحددها الزمان، وإنما على العكس من ذلك، هي التي تحدد الزمان. وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس إلا الإحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التي تحدث في أعمق أغوار الوجود. والزمان- بمعنى ما- هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضرًا داخل الأبدية. وهكذا خُلق العالم، ولكنه لم يتحدد في الأبدية. والجبرية ما هي إلا لمحة من لمحات العالم الموضوعي الثانوي الذي يتحكم فيه الماضي والحاضر والمستقبل للزمان الممزق- أي بما ليس له وجود حقيقي. ونحن نميل في هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية.

فالعالم الموضوعي إذن هو عالم الزمان الرياضي، عالم اللا متناهي الرياضي... هذا الزمان الذي نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الإنسان الداخلي، بيد أن المصير الإنساني يتم التعبير عنه في العالم الموضعي بحيث يصبح عبدًا للزمان الرياضي المنقسم. والحياة الروحية وحدها هي التي يمكن أن تتحرر حقًّا من الزمان العددي، فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح في اللحظة الحاضرة، ولهذه اللحظة دلالة إذا نظرنا إليها بطريقتين متباينتين تمامًا. **أولًا:** إن اللحظة جزء دقيق من الزمان، فهي صغيرة من الناحية الرياضية، ولكنها منقسمة بدورها، ومندرجة في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل. **ثانيًا:** هناك أيضًا اللحظة الحاضرة للزمان فوق- العددي غير المنقسم، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل إلى الماضي والمستقبل، لحظة الحاضر الأبدي، التي لا تنقسم، وهي جزء متكامل مع الأبدية. وهذه هي لحظة «كيركجورد». اليوم على الأخص، وفي عصر التكنولوجيا والسرعة- أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة. فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغي على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب معه، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أي امتلاء.. بل إنها تفسح المجال سريعًا للحظة اللاحقة،

وكل لحظة وسيلة للحظة التي تتبعها، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقسامًا لا نهائيًّا، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة. وعصر التكنولوجيا موجه بأكمله نحو المستقبل.. مستقبل يحدده تمامًا سير الزمن(74). ولا يسنح للأنا أي فراغ- وقد اجتاحها تيار الزمان- أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل. وهذه الظاهرة التي نلمسها في يومنا هذا علامة على عصر جديد. وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على «الأنا» الإنسانية، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها. وأدّى ظهور الآلة، والإحالة الآلية للحياة إلى الإحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني، وإلى إحالته المادية في عالم غريب.. عَالم بارد غير إنساني. وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الإنسان إلا أنه أساسًا معادٍ له. وبتأثير السرعة الفائقة انحلت «الأنا» الإنسانية إلى أجزاء ضئيلة جدًّا.. إلى مجرد تتابع اللحظات في الزمان المتفرق، وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في امتلائها.. اللحظة التي هي أكثر من وسيلة للحظة اللاحقة، باللحظة التي هي أيضًا اتصال بالأبدية. والأنا أساسًا فاعلة مبدعة، ولكنها تفترض أيضًا التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه، والذي لا تستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها الأولي، أو أن تتحول تحولًا موضوعيًّا وتتجرد من وجودها الحقيقي. و «الأنا» في محاولتها لتحقيق شخصيتها تفتقر إلى التأمل افتقارها إلى النشاط الخلّاق. و«الأنا» تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلّاق، و لكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان، وأخيرًا ينبغي عليها أن تتوحد مع اللحظة الحاضرة. وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان في الكون اللا متناهي. وتصبح الأنا الموضوعية جزءًا من الكون اللا متناهي وحركته المتعددة، وحيثما تذهب تكن تحت رحمة اللا تناهي (وهو شيء آخر غير الأبدية) وقد كان المفكرون في القرن التاسع عشر يرون أن اعتماد «الأنا» على اللا نهائية الكونية دليل على الجبرية، أما اليوم فإن العلماء -والفلاسفة أيضًا- يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة إذ يميلون إلى أن يجدوا في هذا الفعل الدائم اللا نهائية الكونية، وفي هذه الحركة الكونية المتعددة مصدرًا لعدم التحديد. ويحبذ العلم في الوقت الحاضر التفسير الإحصائي للقوانين الطبيعية، وهو على استعداد لقبول عنصر المصادفة(75). وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الإنساني من صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية. غير أن نظرية «اللا- جبرية» التي

وضعتها الفيزياء الحديثة، والتي قبلت حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملقي على كاهل الإنسان. ويمكن أن تكون «اللا جبرية»- أيًّا كان الأمر- أقل إضرارًا للإنسان من الجبرية. وقد أحدثت نظرية النسبية تغييرًا عظيمًا في التصور الفيزيائي للعالم، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن الجبرية، ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الإنساني في العالم الموضوعي. والشر الزماني الذي يصيب العالم الوضيع يجد ما يؤكده في جميع النظريات العلمية والفيزيائية الرياضية في هذا الزمان، وكلما أصبحت الحياة أكثر آلية، ازداد شر الزمان عرامة. والنتائج الكاملة لهذا- أيًّا كان الأمر- يمكن أن تدرك من الداخل، عن طريق الفلسفة الوجودية.

74) cf. Berdyaev, Man and the Machine.

75) cf. Fmile Borel, Le Hasard.

* * *

الفصل الثالث

الزمان والمصير- الزمان، الحرية والجبرية- الزمان والتناهي- الزمان واللا تناهي

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان، وعلى هيئة الزمان نعاني مصيرنا. ومشكلة الزمان هي في النهاية مشكلة تتصل بعلم أشراط الساعة. وتضفي الفلسفة المسيحية على الزمان دلالة إيجابية، وهي في ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان. والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ، والشعور بتاريخ الإنسان الخاص، وبالتاريخ الكلي. والوجود جزء من الأبدية، ولكنه يستمد دلالته من الزمان كما يلاحظ يسبرز بحق. وهكذا لا يمكن تعقل الزمان إلا على ضوء المصير الإنساني. وبتركيز الزمان في نقطة واحدة، وبالعمل على امتداد آثار كل فعل جزئي حتى يشمل الأبدية كلها، دعمت المسيحية الزمان تدعيمًا ضخمًا، ومذهب «التجسد» يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتت للزمان، هو زمان يجيب على نفسه. والزمان الحافل يبشر بالقبول المباشر للأبدية، أي قبول تلك الحوادث التي لها دلالة أبدية وزمنية داخل الزمان على السواء. ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم نتحمل المسئولية على أفعال ارتكبت في لحظة من لحظات الزمان حتى ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها. فالإنسان لا يستطيع في لحظة منفصلة من الزمان أو يصل مطلقًا إلى ما في التجربة والمعرفة من امتلاء، أو أن يصل إلى رحابة الرؤية التي تجعله يتحمل المسئولية إلى الأبد وهو شاعر بذلك. ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال الأجيال القادمة مسئولية ما حدث له في لحظة واحدة من الزمان، اللهم إلا إذا كانت هذه اللحظة لا تمثل جزءًا من الزمان، بل إنها تشارك أيضًا في الأبدية، أي إذا كانت قد تجردت عن الزمان. وليس في طاقة الإنسان أن يحيط بالأبدية في لحظة من لحظات الزمان؛ لأن الأبدية فوق الزمان.

وهنا تتخذ المشكلة شكلًا مختلفًا، فإذا أردنا أن نتمثل مصير الإنسان ونهايته من وجهة نظر الزمان المندمج في الأبدية وحيث تكون مجموع الأزمنة والأبدية نفسها مسئولة عن لحظة من لحظات الزمان، فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الإنساني إحالة موضوعية، ونستأصله من جذوره لنحيله إحالة مادية. وفي هذا الضوء يصبح «علم أشراط الساعة» ظاهرة طبيعية تتفق مع

وبلوغ الأبدية يفترض أن الزمان .eschatological «التفسير الطبيعي للمذهب «الاسكاتولوجي جزء متكامل من الأبدية، بدلًا من أن يضعه بحسبانه شيئًا موضوعيًّا لا متناهيًا.. شيئًا يتجرد تمامًا من الأبدية فوق الزمانية. وإعادة التكامل للزمان تتم في تلك اللحظة التي تقطع التتابع الزماني للّحظات الأخرى وتصبح بدلًا من ذلك كلًّا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم. ومثل هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تستحيل شيئًا موضوعيًّا من أجل منفعة المستقبل، أو من أجل الزمان اللا نهائي. ويوجد طريقان ممكنان لمعاناة الزمان: أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير في المستقبل أو الأبدية، والثاني أن نجعل من الحاضر والأبدية شيئًا واحدًا. والموقف الأول يقوم على النسيان، على انقطاع في الذاكرة باعتبارها جوهر الشخصية، والحياة في الحاضر وسيلة أخرى لتعريفه. وفضلًا عن ذلك فإن هذه اللحظة من النسيان قد تخلو من أية قيمة خاصة، وقد تشير مثلًا إلى أن الإنسان يستمتع بحالة من النشوة، أو تستبد به عاطفة ما، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان إلى الأبدية. أما الموقف الثاني فيتغلب على شر الزمان، ويفضي بنا إلى الأبدية، وفي هذه الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان، وإنما تكون على العكس من ذلك لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الإنسان تنيرها الذاكرة لا جزءًا من حياته المنعزلة. وهكذا تستطيع الروح أن تتغلب على الخوف والفزع من المستقبل. والشر الذي نعانيه في لحظة من لحظات الزمان لا يؤلف تجربة شاملة، كما أنه لا يؤثر أي تأثير على ما في المصير الإنساني من امتلاء؛ لأنها تجربة ناقصة تعزل الجزء عن الكل.. غير أن هذه الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذي لا يجعل للمصير الإنساني حلًّا محدودًا. واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان، وتفشل في بلوغ الأبدية حتى ولو كانت الأبدية مرادفة للجحيم. وينشأ الطابع القاتل للماضي والمستقبل نتيجة لميلنا إلى إحالة الزمان إحالة موضوعية، وإلى أن نتمثل الماضي والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الإذعان لهما. ولكن، ليس للماضي والمستقبل أي وجود أنتولوجي حينما يتحولان إحالة موضوعية بهذه الطريقة، والواقع أن الماضي والمستقبل ذاتيان، وهما جزءان من وجود الإنسان الداخلي فحسب. والعقيدة التقليدية عن الجنة والنار هي في الواقع من نتائج العمليات الموضوعية.

وللماضي كل المظاهر التي تدفع إلى الاعتقاد بأنه قد تحدد، وهذا هو المعنى الوحيد الذي يمكن أن نتحدث به عن الجبرية.. بيد أن هذا ينطوي أيضًا على الإحالة الموضوعية وعلى

الإحالة الخارجية للحوادث الداخلية. فحينما تستحيل الأفعال الداخلية إحالة موضوعية تبدو وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث، وأنها تتطور تطورًا محددًا. ولكن، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محددًا على أية صورة من الصور، إذ إنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومصيرًا، غير أن المصير يستلزم الحرية أيضًا، ومن ثم فهو ليس مرادفًا للجبرية. ونظريات الانفصال في الفيزياء الحديثة تدعو quantum وقد أشرت من قبل إلى أن نظرية الكمية إلى «اللا جبرية» وتنكر القوانين الطبيعية كما كانت تُفْهم في القرن التاسع عشر(76). واليوم تلعب المصادفة دورًا عظيم الأهمية، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلاءم مع أية نتيجة محددة، والمصادفة أقرب إلى الحرية بصورة لا متناهية من القوانين الطبيعية(77)، و«الأنا» فاعلة حرة، وهي مصير حينما تعاني المصادفة، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة- لقاء له تأثير دائم على مصير الإنسان- بأنه نتيجة للحرية أو القدر، أو قد يكون تحققًا لعلة عليا في الوجود، أو علامة من عالم آخر، ولكنه لن يكون أبدًا نتيجة للجبرية. فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفطن إليه مطلقًا الجبرية المتسمة بالتطور. والزمان موجود لأن التغير موجود، ولكن التغير يحدث دائمًا في أعمق أغوار الوجود. وإحالة الموضوعية وحدها هي التي يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد، أو للتطور أو عدم التطور. ولكن هل التغير خيانة للأبدية؟ هذا الرأي من الآراء الشائعة التي يشترك في اعتناقها هؤلاء الذين عقدوا العزم على التشبث بإيمانهم في النظام الثابت للطبيعة أو المجتمع. غير أن مثل هذا النظام لا وجود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيبها التفكك والتحلل تحت ضغط الأفعال الإبداعية. فالتغير لا يستطيع إذن أن يؤثر على الأبدية، أو أن يكون خيانة لها؛ لأنه لا يتصل بالزمان الأبدي، وإنما بالزمان الماضي فحسب- الذي يخلق وهم الأبدية- أما تحول العالم، وبداية عالم جديد من السموات والأرض فهو أعظم التغيرات وأقطعها. وهذا الشعور دليل على أن الأبدية لا يمكن أن «تعايش» النظام الزماني.

76) راجع مجموعة المقالات التي نشرها لوي بروجلي وفياليتون وغيرهما تحت عنوان: «المتصل والمنفصل»، وهي مجموعة في مجلد واحد تحت عنوان Les Cahiers de la Nouvelle Journée.

77) cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois ce la Nature.

والشخصية في علاقة متناقضة مع الزمان، والشخصية مرادفة للتغير والإبداع المستمر، وهي مع ذلك ثابتة في الوقت نفسه، ومن ثم فهي زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها في الزمان،

وهي تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صورة من صور الإحالة المادية بحسبانها خطرًا على وجودها. والتحولات التي تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفترض علوها- أي الفعل الذي تتعالى به على نفسها. وتجربة العلو في أعماق الوجود الداخلية هي عمل من أعمال العلو، وليست علوًّا موضوعيًّا فُرِض من الخارج، والعلو الخارجي يحدث في المستوى الثانوي الموضوعي فحسب، ويمكن تصور ما هو عالٍ باعتباره تيسرًا تتصل به «الأنا» عن طريق عملية باطنة، وهذا الاتصال الروحي يؤلف فعلًا عاليًا ينفذ إلى أعمق أعماق الأبدية، ولا يحتاج «إلى الزمان إلا في العالم الموضوعي. وهكذا يفضي بنا البحث إلى النظر في مشكلة «الرؤيا باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان Apocalypse.

وترجع المصاعب التي تعترض فهم «الرؤيا» وتفسيرها إلى هذه الحقيقة، وهي أنها كأي «اسكاتولوجي» (علم أشراط الساعة) تعد كشفًا عن الطبيعة المتناقضة للزمان، كما أنها ترمز إلى الصراع بين الزمان والأبدية، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضات لا يمكن القضاء عليها. وثمة وسيلتان لتفسير «الرؤيا»: الأولى من وجهة نظر المستقبل والزمان، والثانية من وجهة نظر الأبدية وما فوق الزمان. وحينما نبحث مشكلة التناهي، ومشكلة نهاية العالم والإنسان يمكننا أن نسائل أنفسنا: هل هذه النهاية مرتبطة بالزمان- أي بالمستقبل؟ أم هل هي كامنة في الأشياء نفسها؟ وفي مصير العالم والإنسان خارج فكرة الزمان والمستقبل؟ ومن الممكن أن نصوغ تناقض الزمان الذي تنطوي عليه «الرؤيا» كالآتي: إن نهاية الزمان.. كل زمان، وتحقيق الوجود اللازماني ستتم في الزمان، في المستقبل. وهكذا نجد أن الكشف الرمزي عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعي والعالم فوق- الموضوعي على السواء، وهو تاريخي وفوق التاريخي، وهو زماني، وأعلى من الزمان- أيد أبدي. ومن المحال أن نصف الانتقال من الزمان إلى الأبدية أو أن نفكر في العالم اللازماني في عبارات ذلك الجزء من الزمان المفكك الذي نسميه المستقبل. غير أن التصور يتضمن تناقضًا؛ لأن اللا زمانية معناها إلغاء كل ضروب المستقبل، بل مجرد إمكانية المستقبل. والمستقبل الذي يسبق اللا زمانية ما زال هو مستقبلنا الزمني الموضوعي؛ وهذا يجعل من العسير علينا أن نتصور إمكانية انقطاعه في أية مرحلة وتحوله إلى ما فوق الزمان. ومن الحق أن هذا الحدث لا يمكن أن يقع في المستقبل.. في الزمان، بل على مستوى آخر. فنحن نواجه المستقبل دائمًا من مستوى موضوعي للوجود، أما «اللا زمانية» فلا

يمكن أن تُوَاجه من مثل هذا الموقف. فاللا زمانية معناها نهاية العالم الموضوعي، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية.

وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التي تتبعها الاسكاتولوجي المسيحية ممتلئة بالمصاعب التي لا يمكن التغلب عليها.. بل إن هذه العقائد والتقاليد لا تلقي أي ضوء على المصير الإنساني في انتقاله من الموت إلى نهاية العالم. فكيف يمكن أن نوفق بين موت الإنسان الفردي وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه؟ هذا هو التناقض الأساسي في الزمان، تناقض المستقبل، أعني المستقبل الموضوعي. وإن ما نسميه بالحياة الأبدية، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة. ويؤكد «هيدجر» تقوم عنده Dasein «أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزماني، ومقولة «الآنية Sein-على أساس الطبيعة المتناهية للزمان، وعلى فناء الوجود، فالوجود وجود من أجل الموت وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو «الوجوه- الموجه-نحو-النهاية). ويبدو أن .Zum-Todc «هيدجر» لا يعرف حلًّا آخر غيره للوجود، وإلى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق في فلسفته التي لا تلعب فيها الأبدية أي دور. وينطبق هذا القول أيضًا على «برجسون»، على الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلًا، ذلك أن الديمومة عنده ليست هي الأبدية(78).

78) Vide A. Eggenspieler, Durée et Instant.

وتتعارض فكرة الأبدية مع كابوس الزمان النهائي واللا نهائي على السواء، فالزمان، كما لاحظنا آنفًا هو العلاقة القائمة بين واقع وآخر، كما أنه يفترض تغييرًا في تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر. والتناهي مرادف للموت، ولكنه يتصل بالزمان والمكان. غير أن هذه الحقيقة وهي أن التناهي هو الموت تعد دليلًا على لا تناهي الزمان.. فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا في التناقض؛ لأنه لو لم يكن الزمان لا متناهيًا لانتفت بذلك نهاية الوجود، ولما كان هناك شيء اسمه الموت. فهناك إذن نوعان من اللا تناهي: أحدهما كمي، والآخر كيفي. وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشكلة اللا تناهي عن هذين الطريقين، فاللا تناهي الكمي فانٍ ولكنه يؤكد وجود الزمان اللا متناهي. واللا تناهي الكيفي ينتصر على الموت، ويؤكد الطابع المتناهي للزمان والقدرة على معالجة شر الزمان. ويعتقد بعض الفلاسفة من أمثال «رنوفييه» أن كل متناهٍ كامل، وأن كل لا متناهٍ ناقص. هذا هو على التحديد مثار الجدل في الفلسفة القديمة، وهو صحيح من وجهة نظر اللا تناهي، ولكنه خاطئ في حدود اللا تناهي الكيفي. والأبدية هي

على وجه الدقة هذا اللا تناهي الكيفي، وهي وحدها التي تقدم حلًّا لتناقض الزمان. والأبدية تقوم في العالم فوق- الطبيعي.. بعيدًا عن عالم اللا تناهي الكيفي والزمان المنقسم من الناحية الرياضية. والزمان العددي لا يتحكم في الحياة الداخلية؛ وشدة هذه الحياة تُعَدِّل من طبيعة الزمان، وتضفي عليه بعدًا جديدًا.. بيد أن هذه مسألة ينبغي على كل فرد منا أن يحاول كشفها بتجربته الشخصية وحدها. والسعداء لا يحسون بمضي الساعات، أما الأشقياء فإنهم يتحملون أبدية من العذاب المقيم. وكلنا نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطئ وفقًا لشدة الحياة وطبيعة الأحداث التي يتألف منها الوجود الإنساني. وقد يفقد الطابع الرياضي للزمان كل دلالة، وقد يستطيع الوجود الإنساني أن يحرر نفسه من سيطرة الساعة والنتيجة.. ولو كان علينا أن نحصي الساعات، فلا شك أننا نصبح تعساء. وكذلك يستطيع الإلهام الإبداعي أن يستغنى عن الزمان العددي، فهو علامة من علامات الأبدية حينما تتدخل في الزمان. أما غير الأبدي، أو ما ليس له أصل أو هدف أبدي، فلا يمكن أن تكون له أية صحة، والهلاك مُقَدَّر عليه. والزمان الذي لا يشارك في الأبدية هو زمان منحط، غير أن الزمان يعد أيضًا لحظة من لحظات الأبدية، وهذا هو التبرير الوحيد له، وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم لأن أساسه التناقض.

وتعذب الإنسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضوء على جميع المشكلات الأخرى: مشكلة الأصل الأساسي، ومشكلة المستقبل والهدف والغاية. وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطًا لا انفصام له بفكرة الزمان، وتشهد كلتاهما بأن الزمان هو حقًّا مصير الإنسان الداخلي.. بيد أن البداية والنهاية، الأصل والغاية، تمتد عبر الزمان. وزمانية الوجود الإنساني نتيجة لحالة منحطة على الرغم من أن طبيعته الأساسية فوق- الزمان. غير أن المسار الزماني للطبيعة الإنسانية محصور في المرحلة الوسطى التي تتعرض لشر الزمان المميت. ولهذا السبب فإن الزمن زاخر بالحنين إلى الماضي وإلى المستقبل على السواء، والخوف من المستقبل هو إلى حد ما خوف من الموت، وهذا بدوره خوف من الجزاء. وهذا الخوف يثيره في النفس الجانب الزماني من المصير الإنساني، وافتقار الزمان إلى التناهي- أي الخوف من الإحالة المادية اللا متناهية. وما نخافه من المستقبل ليس هو الفعل وإنما الموضوع، وليس ما نستطيع أن نخلقه، بل ما يمكن أن نحتمله. وقد يوحي إلينا المستقبل بالأمل أو الجزع، وعلى كل إنسان أن يحيا رؤياه الداخلية التي

تقوم على التناقض الأساسي للزمان والأبدية، والتناهي واللا تناهي. وهذه «الرؤيا» تكشف عن السبل التي نستطيع بها تحقيق شخصياتنا. وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية.

*** * ***

التأمل الخامس

الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي

الفصل الأول

الأنا والشخصية- الفرد والشخصية- الشخصية والشيء- الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الاساسية في الفلسفة الوجودية(79). وأنا «أنا» قبل أن أصبح شخصية. فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع، وهي لا تفترض مذهبًا في الشخصية. الأنا مفروضة منذ البداية، أما الشخصية فمطروحة للبحث. وغرض «الأنا» تحقيق شخصيتها، وهذا يجرها إلى صراع لا ينقطع، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالألم. وكثيرون يؤثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية. وترتبط فكرة الجحيم التي لا يعرف الوجود اللا شخصي عنها شيئًا- بهذه المحاولة الإنسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها. وليست الشخصية هي الفرد(80)؛ لأن الفرد مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما، ولكنها تشمل أيضًا الحجر والزجاج والقلم.. أما الشخصية فمقولة روحية، هي الروح محققة لنفسها في الطبيعة، والشخصية هي التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الإنسان الجسدية والنفسية. 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؛ وقد نقول عن شخص ما إنه يفتقر إلى الشخصية، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه إنكار فرديته. وكان كل من «مين دي بيران» و«رافيسون» يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمجهود البشري الذي لا ينفصل بدوره عن العذاب، وهذا المجهود متحرر من كل تحديد خارجي. والشخصية، فوق الطبيعة، وهي تتصل بالله اتصالًا حميمًا، وهي تفترض ما فوق- الشخصي، ولا يمكن أن توجد إلا من أجل قوة عليا هي ‹axiological ومضمون فوق- شخصي. والشخصية قبل كل شيء مقولة من مقولات القيمة تحقيق لغاية وجودية، أما الفرد فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية، ولا يضفي على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى.

79) Das Problem des geistigen Geist. كان هذا الكتاب قد وجد طريقه إلى المطبعة عندما وقعت على كتاب هارتمان الجديد ومضمون هذا الكتاب خليق بالاهتمام، بيد أن تعريفي للموضوع يختلف اختلافًا أساسيًّا عن تعريف هارتمان، ومن ذلك مثلًا أنني لا أعترف بوجود روح موضوعية؛ لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية.

80) يميز «ماريتان» من وجهة نظر الفلسفة التومية (نسبة إلى القديس توما الأكويني بين الفرد كجزء، والشخصية ككل. انظر كتابه «النظام الزماني والحرية» Du Règime temporel et da la Liberté.

والشخصية ليست جوهرية بأي معنى من المعاني، وتصورها على أنها جوهرية معناه أن نتخذ موقفًا طبيعيًّا لا وجوديًّا. ويعرّف «ماكس شيللر» الشخصية تعريفًا أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بإمكانيات هذه الأفعال(81). ويمكن تعريف الشخصية أيضًا بأنها وحدة معقدة، مؤلفة من الروح والنفس والجسم. فإن أي وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية، فالشخصية شاملة إذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعًا. والجسم جزء متكامل مع الشخصية، وله مكانه لا في المجال المادي فحسب، بل في المجال الإدراكي أيضًا.

(81) Max Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik.

والشخصية رمز أيضًا على التكامل الإنساني، وعلى القيم الدائمة، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه. وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادي. وتفترض الشخصية شيئًا أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلي، كما تفترض قدرة في الروح على معاناة الانفعالات العارمة، وكذلك تفترض أيضًا انتصار الروح النهائي الدائم على هذا المبدأ اللامعقول. وعلى الرغم من أن جذور الشخصية تمتد في اللاوعي، فإن الشخصية تقتضي وعيًا ذاتيًّا حادًّا، وشعورًا بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير. والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية، وهي مفتوحة على عديد متنوع من التجارب، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو في الكون، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء. ومهما يكن من أمر فللشخصية الإنسانية مضمون وأساس ماديّان، وهي لا يمكن أن تكون جزءًا مستقلة تمنعها من أن تتحول إلى validity من أي كلٍّ اجتماعي أو كوني(82)، فإن لها صحة وسيلة. وهذه بديهة من النوع الأخلاقي... ذلك النوع الذي مكّن «كانط» من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة. وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة، وهي من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع، ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شيء جزئي فردي في مقابل ما هو عام أو كلي. وهذا القضاء الذي يميز الحياة الطبيعية والاجتماعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الإنسانية، وما فوق- الشخصي يساعد على بناء الشخصية، بينما يكوّن العام أساس الجزئي دون أن يحوّل الشخصية إلى وسيلة. وهنا يكمن سر الشخصية، سر يقوم على تعايش

النقيضين. والخطأ الذي تقع فيه النزعة إلى الشمول- التي كان ينبغي أن تجعل من الشخصية جزءًا عضويًّا من العالم- يكمن في تصورها اللا عضوي للشخصية. وجميع النظريات الاجتماعية ذات طابع لا شخصي، وهي تخلع على الشخصية وظيفة عضوية بحتة. وينبغي علينا لكي نفهم الشخصية أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية، بل من وجهة النظر التقويمية axiological، فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءًا على الإطلاق، ولكنها دائمًا كل واحد، وهي لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجي أبدًا، ولكنها من معطيات العالم الداخلي للوجود دائمًا أبدًا. وهي ليست موضوعًا، ولا مكان لها في العالم الموضوعي المجرد. هي ليست من هذا العالم، وحينما أواجه «الشخصية» فإنني أكون في حضور «أنت» هي ليست موضوعًا أو شيئًا أو جوهرًا، كما أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية- أي موضوع علم النفس. أي شكل -image «وهكذا يصبح انتصار الشخصية إلغاء للعالم الموضوعي. وللشخصية «صورة عيني، بيد أن هذه الصورة تعبير عن كل، وليست جزءًا على الإطلاق. والشخصية هي التحقق الذي يتم داخل الفرد الطبيعي لفكرته، أو للغرض الإلهي الذي يسعى إليه. وهي لذلك تفترض الفعل الخالص، والانتصار على الذات. الشخصية روح، وهي على هذا الأساس مضادة للشيء ولعالم الأشياء.. عالم الظواهر الطبيعية، وهي تكشف عن عالم الناس.. عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودي. والشخصية تفترض الانفصال. ومن ثم فهي تتنافى مع الواحدية. ولأنها ضمير فهي لا يمكن أن تتحدد بأي تركيب نفسي- فيزيائي، بل تمتد جذورها في نظام آخر. الشخصية حياة واحدة فريد وتاريخ. والوجود تاريخي دوامًا.

وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردي والجماعي L'Ane Primitive «انظر كتاب ليفي برول القيم «النفس البدائية (32) في المجتمعات البدائية.

وعلى الرغم من أن فلسفة «شترن» ذات نزعة عقلية أساسية إلا أنها شخصية في وضعها للتعارض بين الشخصية والشيء(83)، وهو تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة. ويعرّف «شترن» الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودي الذي يستطيع أن يؤلف- رغم ما فيه من تعدد- وحدة ذات أصالة وقيمة، وهو رغم كثرة وظائفه الجزئية- وحدة تتميز بالاستقلال والغائية. وهذا التمييز صحيح من وجهة النظر الفيزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر النفسية. والصفة الأساسية للشخصية في نظر «شترن» هي الوحدة المتعددة، الشخصية كلٌّ متكامل،

وليست حاصلًا لمجموع الأجزاء، وهي غاية في ذاتها، بينما «الشيء» وسيلة لغاية ما. والملكة التي تجعل من الإنسان فاعلًا حرًّا هي الصفة الأساسية للشخصية. ويضع «شترن» نظامًا تصاعديًّا لشخصيات يتجاوز بعضها البعض الآخر، بل إنه يتورط فيضع الأمة في هذا النظام التصاعدي(84). وهنا يكمن التهافت في مذهبه، فالأمة فرد، ولكنها ليست مقولة شخصية. غير أن «شترن» استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عددًا من السمات الخاصة التي تفرق بين الشخصية والشيء. ولكن تعريفه عقلي كالغالبية العظمى من التعاريف، ومن ثم فإن مذهبه الشخصي لا يمكن أن يدعي أنه وجودي بالمعنى الصحيح، وماهية الشخصية تفلت من بين يديه، ونزعته الشخصية ليست إنسانية على الأخص لأن مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التي لا يعود فيها الإنسان مركزًا للاهتمام. وأهم الصفات التي تميز الشخصية عن «الشيء» هو أنها تستطيع معاناة الحزن والفرح، وهي تمتلك تلك الحساسية التي تفتقر إليها- الحقائق فوق- الشخصية، والشعور بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها. وهذا هو الجانب اللا عقلي المطلق من وجود الشخصية، بينما تؤلف حرية الاختبار جانبها العقلي. والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم في علمها بالغايات، وإنما في قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدّر حينما تجتاز مصيرًا محفوفًا بالمكاره.

(83) يمكن أن نجد عرضًا موجزًا لهذه النظرية في كتابه Grnndgedanken der personalistischen Philosophie أما كتاب شترن الرئيسي فهو Person und Sache. System der Philosophischen Weltanschauung.

(84) حيث لا يوجد نظام cf. G. Gurvitch, L'Ideé de Droit Social ويدعو جرفتش إلى مذهب مضاد للفردية تصاعدي، وهو بذلك مدين «لكراوس» و«برودون» بشكل واضح.

معناها قناع، ولهذه الكلمة ارتباطات «persona» ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية مسرحية، فالشخصية هي أساسًا قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب، بل ليحمي نفسه من تعاسته أيضًا. وهكذا نجد أن التمثيل والعَرْض لا يرمزان إلى رغبة الإنسان في تمثيل دور الحياة فحسب، وإنما يرمزان أيضًا إلى حاجته لحماية نفسه من العالم المحيط به، وإلى الاحتفاظ بذاتيته في أعماق الوجود(85). وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة، فهي من ناحية نتيجة لظروف الإنسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دورًا، وأن يشغل مركزًا. فالغريزة المسرحية اجتماعية بطبعها، وهي ترمز من ناحية أخرى إلى توحد «الأنا» مع «أنا» أخرى أو حلولها في شخصية أخرى وهذه بلا شك علامة على أن الشخصية

قد أخفقت في التغلب على عزلتها في المجتمع، وفي الاتصال الطبيعي بين الناس، والإنسان وحيد دائمًا في تنكره. وقد حاولت الطقوس الديونيزيوسية الانتصار على العزلة بإلغاء الشخصية. والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقًّا إلا بالاتصال الروحي، وبمعرفة العالم الروحي، لا في العالم الاجتماعي المألوف بين الناس وما بينهم من علاقات موضوعية. وحينما يتحقق الاتصال الروحي الحقيقي تصبح الشخصية نفسها، وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلًا من أن تحل في «أنا» أخرى، وهي تحد مع «الأنت» وتحتفظ بذاتيتها في الوقت نفسه، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط الجموع.. وسط العالم الموضوعي، فإنها تسعى لأن تلعب دورًا مرسومًا، وأن تحل في الآخرين، ومن ثمَّ تكف عن أن تكون شخصية، بل مجرد شخص أو فرد. والمركز الاجتماعي يتطلب عامة القيام بدور، واتخاذ قناع، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج. غير أن الشخصية في المستوى الوجودي والمستوى فوق- الطبيعي وفوق- الاجتماعي، تصر على أن تكون نفسها، ويسعى الإنسان للعثور على انعكاسه الخاص في ملامح إنسانية أخرى- أي في «الأنت»- وهذا الشوق إلى الانعكاس انعكاسًا حقيقيًّا كامن في الشخصية وصورتها، وهذه الصورة تبحث عن مرآة أمينة، وهذا بدوره ينطوي على شيء من النرجسية، والحب، وصورة المحب، مرآة أمينة، هي هذا الاتصال الروحي المنشود. وثمة شيء يبعث على الأسى في التصوير الفوتوغرافي الذي لا يعكس الملامح العاشقة وإنما يحيلها إحالة موضوعية، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح.

(85) انظر الكتاب المذكور آنفًا من تأليف «إفراينوف» Evreinoff.

وليس ثمة ما هو أكثر دلالة، ولا أكثر قدرة على انعكاس سر الوجود من الصورة الإنسانية(86)، وهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمشكلة الشخصية، وهي كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملفع بالأسرار للوجود الإنساني- الذي يعكس العالم الإلهي أيضًا- تهتك حجب العالم الموضوعي. وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل في اتصال روحي مع شخصيات أخرى. ولا مجال للمقارنة بين الإدراك الحسي للملامح وبين الظاهرة الفيزيائية، فتلك اتصال النفس بالروح، ومن الواضح أن الإنسان كائن متكامل غير منقسم إلى جسد وروح، وإلى جسد ونفس، فهو يرمز إلى انتصار الروح على مقاومة المادة، وهذا هو حقًّا تعريف برجسون للجسد، ولكنه ينطبق قبل كل شيء على الصورة الإنسانية، وليس تعبير العينين موضوعًا أو ظاهرة فيزيائية،

فهو التحقق الخالص للوجود، وظهور الروح في صورة عينية. والموضوع يخدم الغايات الإنسانية فحسب، والصورة الإنسانية لا وجود لها إلا من أجل الاتصال الروحي. وقد لاحظ «شترن» بحق أن وجود الشخصية وراء ما هو نفسي وفيزيائي.

(86) cf. M. Picard, Das Menshengesicht.

وقد تستطيع «الأنا» تحقيق نفسها، وأن تصبح شخصية، ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائمًا وأبدًا التحديد الذاتي وخضوع الذات الحر لما هو فوق- الشخصي، وإبداع القيم فوق- الشخصية، والهروب من الذات، والنفاذ إلى ذوات أخرى. وقد تظل الذات أيضًا عاكفة على نفسها مستغرقة فيها، عاجزة عن أن تكون في توحد مع الآخرين، غير أن التركيز الذاتي قاتل لتطور الشخصية، وهو العقبة الكبرى في سبيل تحققها، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال بالـ «أنت» والـ «نحن». والشخص الممركز حول نفسه خالٍ من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع، والعالم الذي يعيش فيه يموج بالتهاويل والأوهام والسراب. أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها. وتفضي الفردية المتطرفة إلى انتفاء الشخصية، والشخصية اجتماعية من وجهة النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة إلى الاتصال بالآخرين. وعلم الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضًا ضد النزعة إلى التمركز حول الذات(87) التي تهدد احتفاظ الإنسان بذاتيته ووحدته وشخصيته. والتمركز حول الذات يمكن أن يؤدي حقيقة إلى تحطيم هذه الذاتية وتفتيتها إلى لحظات متميزة غير مرتبطة بأي خيط من خيوط الذاكرة، والرجل العاكف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة، بل قد يفتقر إلى ماهية الذاتية الشخصية ووحدتها نفسها. والذاكرة ظاهرة روحية، وهي محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان من تأثير الزمان الذي يصيبهما بالتفكك. وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة الشخصية إلى أجزاء منفصلة، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة على صورته، وهكذا يبقى دائمًا عنصر من عناصر الخير، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضًا ضد جنون العظمة، وضد الجنون عامة. والتوقف عن هذا النضال قد يؤدي إلى اختلال القوى العقلية وفقدان كل إحساس بالواقع. وتعاني النسوة المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة، وهن يستغرقن في «الأنا»، وهي حالة ذهنية مدمرة تمامًا للشخصية. والشخصية المنقسمة نتيجة أيضًا لهذا التمركز حول الذات. والنزعة الانعزالية- وإن لم تكن غير

رياضة ذهنية في الفلسفة- مرادفة في علم النفس لانتفاء الشخصية، وإذا كانت «الأنا» مكتفية بذاتها، فلا مجال لإثارة مشكلة الشخصية. وثمة أشكال مختلفة من الأنانية، بعضها سطحي شائع، وبعضها الآخر متطرف مثالي. والمثالية الأنانية ليست ملائمة بحال لتطور الشخصية. والفلسفة المثالية كما ظهرت في الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر تؤدي مباشرة إلى النزعة اللا شخصية، ويتضح ذلك خاصة في نظرية «فختة» عن «الأنا» التي انتزع منها كل الصفات الإنسانية. وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة اللا شخصية في مذهب «هيجل» خاصة عن الدولة.

37) cf. Berdyaev, The Destiny of Man.

والواحدية في أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية. وفكرة الشخصية تقتضي الثنائية. والمذهب الواحدي عن «الأنا» الكلية لا يتفق في شيء مع مذهب الشخصية. ومهما يكن من أمر فإننا قلما نعثر على النزعة الشخصية في الفلسفة(88). والمذاهب العقلية كلها واحدية بلا استثناء، وقد ظل لغز الشخصية محيرًا أشد الحيرة للفكر الفلسفي باعتباره أكثر الألغاز اعتمادًا على الوحي لحله. وليست الشخصية ظاهرة طبيعية- كما هي الحال بالنسبة للفرد، كما أنها ليست من معطيات العالم الطبيعي أو الموضوعي. والشخصية صورة خلقت على مثال الله(89)، وهذه هي دعواها الوحيدة للوجود، فهي تنتسب إلى النظام الروحي، وتكشف عن نفسها في مصير الوجود. وجوانب المعرفة التي تعزو الصفات الإنسانية إلى الله ترتبط ارتباطًا وثيقًا- رغم ما تقوم به من تشويه غالبًا- بمصير الشخصية، وبالتشابه المباشر بين الصورتين الإلهية والإنسانية، وهذا أقوى دليل على التمييز الحقيقي بين الشخصية والتمركز حول الذات.

38) يعتقد الأب «لابرتونيير» أن النزعة الشخصية هي الفلسفة المسيحية الوحيدة، وقد بدأت الفلسفة الشخصية «بمين دي بيران».

39) هذه هي النظرية المسيحية وهي تخالف معتقدات المسلمين.

ويوجد الأساس الأنتولوجي للشخصية الإنسانية تبعًا للمسيحية- في القلب الذي لا يمثل عنصرًا متباينًا للطبيعة الإنسانية، بل كلًّا متكاملًا، وهي تمثل أيضًا ماهية المعرفة الفلسفية للإنسان، والذكاء وحده لا يمكنه أن يؤلف مثل هذا اللباب للشخصية الإنسانية. وفضلًا عن ذلك فإن علم النفس وعلم الإنسان المعاصرين يرفضان التقسيم القديم للطبيعة الإنسانية إلى عناصر

عقلية وإرادية ووجدانية، فالقلب ليس واحدًا من هذه العناصر المتميزة، وإنما هو موطن الحكمة، وعضو الضمير الأخلاقي، والعضو الأعلى لكل تقويم.

ومن الضروري التمييز بين المعنييْن اللذين يمكن بهما تفسير فكرة الشخصية، ذلك أن وجود الشخصية وجود متميز أصيل، ولا ارتباط بينه وبين أي وجود آخر. والفكرة التي تكمن وراء الشخصية أرستقراطية، بمعنى أنها لا تستطيع أن تقبل أي تشويش، وإنما تقتضي الاختيار ومستوى كيفيًّا معينًا، وهكذا تصبح مشكلة الشخصية مشكلة عامة هي مشكلة الشخصية التي لها رسالة معينة، وهدف في الحياة، ولها القوة الخلّاقة للوصول إلى هذا الهدف. وانتشار الأشكال الديموقراطية في مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية، والوصول إلى مستوى عام عادي وإحالة الناس جميعًا إلى هذا المستوى، وأخيرًا خلق شخصيات «لا شخصية». وهذا التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية وذات مواهب إبداعية خارقة، وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم أن تبتلعهم حياة لا شخصية مغمورة. وربما كان هذا الحل مقبولًا من وجهة النظر الطبيعية، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية، إذ تؤكد المسيحية أن لكل إنسان القدرة على أن يصير شخصية، وينبغي أن تتاح له الفرصة ليصل إلى هذه الغاية. ولكل شخصية إنسانية قيمة باطنية، وكل الناس سواء أمام الله، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاطرة في مملكة الله. وما نجده من عدم مساواة عميقة الجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض. وتقوم المساواة في حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدي للصفات الأصيلة المتنوعة. ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوجي بين الناس بالمركز الاجتماعي الذي يعد انقلابًا للنظام التصاعدي الصادق، وإنما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم. وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادئ الأرستقراطية والديموقراطية وأي مذهب ميتافيزيقي يقوم على أساس المبادئ الديموقراطية الخاصة خليق بأن يسيء فهم مشكلة الشخصية، وإساءة الفهم نتيجة لخطأ روحي أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسي.

* * *

الفصل الثاني

الشخصية والعام- الشخصية والنوع- الشخصية وما فوق- الشخصي- الواحدية ومذهب الكثرة- الواحد والمتعدد

ترتبط مشكلة الشخصية أيضًا بمشكلة الجزئي والكلي التقليدية كما تنظر إليها الفلسفات الواقعية والاسمية، ومن الشائع أن المذهب الاسمي أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعي. ولقد مالت التيارات الفردية في الفكر الأوروبي إلى أن تكون اسمية دائمًا، بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية في الفلسفة اليونانية بأي دور على الإطلاق، وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على إدراك إمكانية الانتقال من العدم إلى الوجود، إذ كانت ترى أن الوجود أصبح فرديًا حين أضيف إليه العدم فحسب، وأن الوجود يصبح عامًا حين نجرده من العدم. بيد أن مشكلة «العام» قد أسيء وضعها في أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعي والموضوعي كان ليس مقولة وجودية، ولكنه مقولة اجتماعية The general «من نصيبه التجاهل عادة. و«العام بحتة. و«العام»- باعتباره مضادًا لما هو فردي- لا يكون حقيقيًا إلا إذا كان هو نفسه فرديًا فريدًا، أما العام اللا فردي فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة أنتولوجية، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين وعيين لا رابطة من الاتصال بينهما، وبعبارة أخرى، ما دامت اللفظتان: موضوعية واجتماعية، مترادفتين فإن طبيعتهما أساسًا اجتماعية. وتصور «العام» نشأ نتيجة لظروف اجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحي، وهذا التصور- أي تصور العام- يقيم نوعًا من الذاتية يجعل الاتصال العادي ممكنًا، ولكنه لا يفيد من ناحية خلق «الألفة»، أو «الاتصال الروحي» الداخلي. وهذا هو حقًا العامل الحاسم في مشكلة الشخصية. والعمليات الموضوعية والاجتماعية تفضي بنا إلى العدد الذي يصبح مقياسًا للأشياء جميعًا في مجال «العام»، وقانون العدد يتحكم في المجتمع، بل تمتد سيطرته أيضًا على المعرفة في شكلها الاجتماعي. وحيثما يسود قانون العدد، ويتعايش الجزء مع الكل، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة في سبيل الوجود الحقيقي أو الحياة الروحية. والحياة الروحية لا تحسب حسابًا للعدد، وهي لا تهتم بمقولات العالم المنقسم، أو الكل أو الجزء، أو العام، unity «وإنما رمزها «الوحدة والفردي. ويرى «كيركجورد» من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع، وأنا على

استعداد تام لتأييد هذا الرأي على شرط أن تحل كلمة «الشخصية» محل كلمة «الفرد» وهي تنتمي إلى المقولة ذاتها التي تنتمي إليها فكرة النوع. وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل، وليست جزءًا، بل ولا يمكن أن تكون جزءًا في لحظة من اللحظات. وليست الشخصية شيئًا جزئيًّا في مقابل ما هو عام، وهي لا يمكن أن تكون جزءًا بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأي كلٍّ عام إلا حينما تتحول تحولًا موضوعيًّا. بيد أن الشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءًا من أي جنس كالطبيعة أو المجتمع.. الشخصية روح وهي تنتسب إلى عالم الروح الذي يتجاهل تمامًا كل ارتباط بين الجزء والكل، بين الفردي والعام.

والعزلة هي النتيجة المباشرة للضغط الذي يفرضه العالم الطبيعي والاجتماعي على الشخصية لتحويلها إلى موضوع، ولكن، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها في الحياة الاجتماعية والكونية، ومن الناحية الروحية لا يمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين.. وجود «الأنت» و«نحن» دون أن تصبح في الوقت نفسه جزءًا أو وسيلة. وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعي، وتحدث في العالم الطبيعي وحده. ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل في هذه الحقيقة وهي أن شخصية إنسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين، أو من عدد كبير من الأشخاص، بل من مجتمع بأسره. فليس عشرة رجال ضعف خمسة، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة.

والشخصية هي المقولة الرئيسية في المعرفة الوجودية، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء في الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلي الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعي. والتضاد القائم بين الكلي والجزئي تضاد موضوعي خاص. وليست الشخصية شيئًا متحيزًا أو جزئيًّا، وهذا واضح فعلًا في أنها لا تؤلف مطلقًا جزءًا من شيء. والجزئي لا يمكن أن يحيط بالكلي، وخطأ النزعة الجزئية يكمن في محاولتها إضفاء صفة الكلية على الجزئي، وهذه بلا شك محاولة خطيرة. ولأن للشخصية مضمونًا كليًّا، فإنها تتميز عن الجزئي والتحيز على السواء، وهي تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع إليه، فهي تستطيع أن تحقق نفسها في أثناء العملية التي تجعل بها مضمونها كليًّا. فهي وحدة وسط التعدد، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون. أما من وجهة نظر العالم الموضوعي، فإن وجود الشخصية تناقض ما في ذلك شك، فالشخصية هي التضاد المجسد للفردي والاجتماعي، للصورة والمادة، للمتناهي واللامتناهي،

للحرية والمصير. ولهذا السبب فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلًّا كاملًا؛ لأنها ليست من المعطيات الموضوعية، فهي تشكل وتخلق نفسها لأنها ديناميكية، وهي أساسًا اتحاد المتناهي باللا متناهي، ومن الممكن أن تنحل إلى لا شيء عندما تتخطى حدودها ودعامتها، وحينما تنتقل إلى اللا متناهي الكوني. ولكن الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله إن لم تكن لها قدرة لا متناهية، فما من شيء جزئي يستطيع أن يحيط بهذا المضمون اللا متناهي، والشخصية هي وحدها التي تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة، وفي هذا يكمن سرها الرئيسي. والشخصية الإنسانية هي وحدها التي تمثل النقطة التي تتقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تمامًا. ولهذا فإنها لا تنتسب إلا انتسابًا جزئيًّا- لأي مجتمع أو دولة أو طائفة، أو حتى للكون- ومن ثم فإن الشخصية توجد على مستويات متعددة، ووجود المستوى الواحد الذي تدعو إليه الواحدية لا يمكن إلا أن يقضي على أساس الشخصية ويحطمه، وما دامت الشخصية شاملة، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها تفرض حقيقة تتجاوز دائمًا إدراكها المباشر. والمذهب الاسمي الذي يتخذ طابعًا منطقيًا لا يستطيع أن يضع الأسس لمذهب في الشخصية؛ لأنه يميل إلى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية، وبالتالي فهو عاجز عن إدراك الشخصية باعتبارها كلًّا.

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادئ عامة، والوحي المسيحي باعتباره متضمنًا لفكرة الشخصية، ومن ثمَّ لا يستطيع أن يعبر تعبيرًا ملائمًا عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية، قد أسهم بمضمون جديد تمامًا. وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية التي تعرضها الفلسفة الهندوسية(90)، وهي أعمق في أغلب الأحيان، على الرغم من أن الواحدية هي Atma «ليست صنعتها الوحيدة، حينما نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية، و«الأتما أساس الأنا، ولباب الشخصية، و«البراهما» هو الألوهية اللا شخصية، ومن الممكن حقًّا تفسير مذهب «الأتما» بالمعنى الشخصي. وقد كان مذهبا الواحدية والكثرة في تاريخ الفكر الفلسفي على طرفي نقيض دائمًا، وكان من العسير جدًّا التوفيق بينهما. والمشكلة الأساسية هي كيف نوفق بين وحدة الشخصية الإلهية مع كثرة الشخصيات الإنسانية. والمسيحية هي التي تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة، ومن ثم تساعد على إثراء معرفتنا الفلسفية، ويعتقد «دلتاي» بحق أن العلم الميتافيزيقي حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور الميتافيزيقي بالشخصية أبدي(91)، ولم

تستطع أية نظرة ميتافيزيقية تنزع نزعة عقلية أن تعبر عن هذا الشعور، فالفلسفة الوجودية هي التي تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية.

(90) انظر الكتابين الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوسية:

. Strauss, Indische Philosophie, and R. Groussel, les Philosophies Indinrnes.

cf. Rene Guénon, L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta.

(91) cf. Dilthey, Einleiting in die Geistesurisserschaften.

وهناك مقولات مختلفة للفردية في العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية، والأمة واحدة من هذه المقولات، والإنسانية لا يمكن تصورها في حدود وحدة مجردة لا كيفية،؛ لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية. وينبغي الاستثناء في حالة الدولة التي ليست إلا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوجية. بيد أن هناك اختلافًا بين القيم الحقيقية التي نلقاها في العالم الموضوعي كالإنسانية والمجتمع والقومية، وبين الشخصية الإنسانية، فإن القيم الأولى لا تستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن، بينما نجد أن الشخصية الإنسانية مظهر حي عيني، ومن وجهة نظر الوجود الداخلي للإنسان ومصيره، فإن هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الإنسان، فهي محمولات وصفات كامنة في الشخصية الإنسانية، والشخصية تحقق نفسها عينيًا عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها في العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى في المجتمع أو الأمة أو الإنسانية، ولكن بوصفها صورة وشبيهة بالله، فإن لها قيمة أنتولوجية أعظم كثيرًا من الحقائق فوق الشخصية التي تسود العالم الموضوعي.

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضًا على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو (المثال) idea. وقد يقوم أساس وجود الشخصية في الولاء لفكرة قد تضحي بنفسها- بل ينبغي في بعض الأوقات أن تضحي بنفسها في سبيلها. ولكن لا ينبغي مطلقًا أن ننظر إلى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لخدمة فكرة ما. بل إن الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة تحقق الشخصية بواسطتها نفسها.. وتنمو وترتقي ارتقاء كيفيًا. وفي تضحية الشخصية وتكريسها وموتها إن اقتضى الأمر من أجل فكرة، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها، وتكتسب أخيرًا التعبير الرمزي عن الأبدية، وهي تركز في نفسها سر الوجود والخلق كله. والشخصية تمثل أعلى مكان في سلم القيم غير أن قيمتها العليا تفترض مضمونًا كافيًا يتجاوزها، أو عنصرًا أعلى من الشخص تكون بالنسبة إليه أكثر من مجرد أداة. فالله الذي هو المصدر لكل قيمة- لا يمكن أن

يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة، وإذا كان العكس صحيحًا بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة، فإن قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هي المسئولة. والشخصية هي التي تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل إحالة موضوعية، والمسيطر على كل شيء. وفي التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير إلى موضوع، وتنطمس بذلك طبيعته الحقيقية. أما الضمير الوجودي فينصهر في الكفاح الذي نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية.

وعلينا بعد ذلك أن ننظر إلى الشخصية في علاقتها بتصور النظام الكوني أو الانسجام العام، وهل يمكن أن ننظر إلى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكوني؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحي للشخصية كما يعتنقه «القديس أوغسطين» الذي شوه منذ ذلك الحين الوعي المسيحي. فقد كان «القديس أوغسطين» يعتقد أن الشر منبعث في الأجزاء فحسب، وأن عودة هذه الأجزاء إلى التكامل في الانسجام أو النظام الكوني معناه نهاية الشر. وعلى ضوء هذا المذهب تكون الجحيم خيرًا وعدلًا، حينما يمثل انتصار الخير الكلي والنظام والانسجام. والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعي على سر الحياة الداخلية وسيادة «العام» و«النوعي» على «الفردي» و«الشخصي». ولا يمكن أن يوجد ما هو أكثر تضادًا مع المسيحية والإنسانية من هذه النظرية. ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكوني أو الانسجام؛ لأنه لا وجود لأية علاقة ضمنية مع حياة الشخصية الباطنة. فتصور النظام «الكوني» مشتق تمامًا من العالم الموضوعي الوضيع. وثمة ما يبرر تمرد «إيفان كرامازوف» وبطل رواية «دوستويفسكي» «مذكرات من تحت الأرض»، على هذا العالم. وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية في ميادين الفكر والأخلاق يشير إلى انتصار العالم الموضوعي الوضيع. وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه.

ولا يكتسب الوجود الإنساني دلالته إلا حينما يقضي على كل عبودية إنسانية، وإلا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة، أو من الفكر المجرد والأفكار، وحينما لا يعلو عليها شيء مباشرة إلا إله حي. وهذا الإذعان الحر الداخلي لله.. (الله الذي لا يمكن أن يكون مرادفًا «للعام») هو الشرط الوحيد الذي يمكّن الشخصية الإنسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع العامة تحديدًا داخليًّا. ومن الضروري لكي تكتشف الشخصية طبيعتها

الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعي ومن تأثير «العام» الذي يضع حولها القيود، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية. فالشخصية الروحية لا تنتمي إلى المقولة النوعية وهي ليست متوارثة، بل إن هناك شيئًا يثير الاكتئاب في التشابه الأسري الذي يبدو وكأنه يخفي الطابع الفريد الذي لا يمكن تقليده لكل شخصية. ولهذا السبب فإن أي مجتمع يتطلع إلى الاتصال الروحي بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجي للموضوعية وهو الأسرة، وإنما يمكن أن يقوم على الإخاء الروحي. والشخصية المتحققة تمامًا لا يمكن تقليدها، فهي مكتفية بذاتها. والنظم الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية في التعليم- وهي نظم تقوم على الإيحاء والتقليد- هي بالضرورة معادية للشخصية، إذ تميل إلى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها. والفكرة المخيفة للنظام الكوني تهدد بالحط من الشخصية إلى مستوى الوسيلة، فهي مجرد صيغة موضوعية على نطاق كوني لحالة من الضرورة الاجتماعية، وهي واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآثمة، وكل فكرة موضوعية هي بالضرورة عقبة في سبيل نمو الشخصية، ولا صحة لها إلا باعتبارها جزءًا متكاملًا للوجود الإنساني فحسب، ويجب أن يعتمد تقدم الإنسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعي على انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية.

الفصل الثالث

الشخصية والمجتمع- الشخصية والمجموع- الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية- النزعة الشخصية الاجتماعية- الشخصية والاتصال الروحي- الاتصال والاتصال الروحي

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية، وإنما هي أساسًا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية. وقد بيّنا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن نتناولها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي. والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهتم أولًا بالعالم المادي، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي، وبالكشف عن سر الوجود. والحدس هو أساس الاتصال الروحي، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحّد مع الأشياء جميعًا. والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة، والشخصية والمجتمع الروحي يَرْتبط كل منهما بالآخر ارتباطًا مختلفًا في المجتمع وفي الاتصال الروحي.. ففي حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءًا من الشخصية ويمنحها صفة خاصة. أما في حالة المجتمع فإن الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة. والجانب الاجتماعي من الاتصال الروحي هو أولًا محور اهتمام الشخصية التي نجت من العزلة. ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحي، ومضمونها ورسالتها هما بطبيعتهما اجتماعيان، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع فإن تحديدهما الاجتماعي يأتي من الداخل، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى في مجال الحياة الاجتماعية.

وليست الشخصية والمجتمع شيئًا واحدًا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التي تعتنق النظرية العضوية للمجتمع. ووظيفة المجتمع هي أن يقيم نوعًا من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها في العالم الوضيع، والقاعدة التي يسود فيها هي قانون العدد الأكبر، وبعبارة أخرى: المجتمع وسيلة لتنظيم حياة الجماعات، والمجتمع يفشل في أن يكون اتصالًا روحيًّا لأنه لا يستطيع أن يقدم أي حل لمشكلة العزلة، ففي العالم المادي عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيمًا اجتماعيًّا محل الاتصال الحقيقي والمجتمع الروحي. وهكذا

يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء، أي من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليست الشخصية- على ضوء علم الاجتماع الوضعي- غير مجرد جزء.. جزء دقيق من المجتمع. والمجتمع أقوى بدرجة لا نهائية بالقياس إلى الشخصية، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التي لا تدع مجالًا لحل مشكلة القيم حلًّا حقيقيًّا. أما إذا نظرنا من الداخل- من وجهة النظر الوجودية والروحية- فإن المجتمع يصبح جزءًا من الشخصية، ويصبح مضمونًا كيفيًّا تكتسبه الشخصية في عملية تحقيق ذاتها. وهكذا تحتوي الشخصية على المجتمع، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحدًا كاملًا. والمجتمع- كما قال فينيه بحق- ليس كل الإنسان، ولكنه رابطة من الناس(92). وثمة منطقة في أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها على الإطلاق، والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته والحياة الروحية هي الطريق الموصل إلى الاتصال الروحي.. إلى مملكة الله. بيد أن بعض نواحي الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيرًا في أشكال اجتماعية، وهكذا يتجه الدين إلى أن يصبح ظاهرة اجتماعية، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية. وهنا نلمس منبعي الدين اللذين تحدث عنهما برجسون(93). والشخصية لا يمكن أن تكون حقًّا جزءًا من المجتمع على الإطلاق؛ لأنها لا يمكن أن تكون جزءًا من أي شيء، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة في الاتصال الروحي.

92) cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat.

93) Vide, Berjson, les deux sources de la morale et de la religion.

ولسنا بحاجة إلى القول بأن الدولة تمثل شكلًا متطرفًا من أشكال الإحالة المادية. فالدولة لا تستطيع أن تدخل في اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترعى حقوقها، وذلك لأنها تنظر إلى الشخصية بوصفها وحدة مجردة، لا حقيقة حية قائمة بذاتها. الدولة ليست وجودية، ولا تتضمن عنصرًا وجوديًّا كالعنصر الموجود في فكرة «الوطن»، ولا تنبض بالدفء أو الحياة، ووظيفتها موضوعية صرف، وهي في الواقع نقيض الاتحاد الروحي. والاتحاد الروحي لا يمكن «أن يكون وظيفة للدولة، ووجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم، وقد ميز «توينيس بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية، وبين المنظمات الفكرية Toennies والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى. ولكنه أخفق- على أية حال- في أن يتبين مشكلة

الاتصال الروحي في ضوئها الحقيقي؛ لأنه كان قانعًا بالنظر إلى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية. والتصور العضوي للمجتمع الذي حبّذه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية. أما الاتصال الروحي فظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية، وإلى هذا فيضع الاتصال الروحي في مقابل «التنظيم»(94) Guardini «المنحى يذهب «جارديني organization.

94) Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche.

وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات إلى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل(95). ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأيدلوجيات الشعبية كالفاشية والهتلرية والأوروبية والآسيوية. وقوة مجتمع ما- وخاصة الدولة- لا تؤلف معيارًا. فمثل هذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطاني، وقد تكمن القيمة العليا للشخصية في ضعفها حين تواجه المجتمع أو الدولة، فإن من الخطأ أن نضفي القيمة القصوى لحكم القوة في عالم مادي وضيع، وعلى الإنسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة، حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده واستعباده في عالم تقوم فيه العلاقات على القهر، ووظيفة العالَم الاجتماعي الموضوعي هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة، هذا هو جوهر أي تصور اجتماعي. ومن الممكن أن نتصور العالم في حدود العمل فحسب، أو في حدود التماثل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع. بيد أن الاتجاه العام يميل إلى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن أي فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية؛ لأن العمل روحي ونفسي في أساسه، وليس شيئًا ماديًّا خالصًا كما يفسره «ماركس»(96). وأنا أعني بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساسًا للمجتمع(97) ما دام يمثل جانبًا من جوانب الشخصية. ونحن لا نجد في الشيوعية غير اتصال يُكْرَه على اتخاذ طابع الاتصال الروحي، واستغلال الإنسان للإنسان، واستغلال الدولة للإنسان وسيلة من وسائل إحالة الإنسان إلى موضوع. والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان هو وضع «الأنا» في مقابل الـ «أنت». وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شيء من ذلك(98).

95) يظهر ن. ميخالوفسكي أحد علماء الاجتماع الروس في سنة 1870 فهمًا عظيمًا للمشكلة في «كفاحه من أجل الشخصية» ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية قصورًا واضحًا، وهو لذلك يفشل في إدراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغي أن نلتمسه في الناحية الروحية لا في الناحية البيولوجية.

96) cf. A. Bogdanov, Tectologie.

f. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

97) cf. Hassle, le Travail. . وقد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية

98) راجع كتاب آرون وداندييه «الثورة الضرورية» الشيق، فهو يعالج المشكلات الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية، وهو يلخص جهود الشعب الفرنسي هذه الأيام في ذلك المجال.

وثمة اختلاف أساسي بين الاتصال والاتصال الروحي، فالاتصال بين وعي ووعي يفترض دائمًا حالة من حالات التفكك وعدم الترابط. وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة بين أفراد الأسرة الواحدة إلى الروابط الواهية البعيدة التي تربط بين الفرد والدولة. غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالًا روحيًا أو أخوة أو حبًا. وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط، بيد أن الاتصال الروحي لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع. والأنا تواجه دائمًا الموضوعات في حياتها الاجتماعية، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك. أما الاتصال الروحي فيطرح العالم الموضوعي جانبًا. والأسرة شكل موضوعي للحياة الوجدانية العاطفية، وهي لهذا السبب تشجع الاتصال في أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحي. والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحي- أي نقيضها. والقهر شرط ضروري لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال، والعالم المادي عالم مفكك تنعزل أجزاؤه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجي. أما الاتصال الروحي- كما أشرت إلى ذلك آنفًا- فلا يحدث إلا بين الأنا والـ «أنت»، بين «الأنا» و«أنا» أخرى، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء. واتصال «الأنا» والـ «أنت» اتصالًا روحيًا يفسح مجالًا لقيام «نحن» حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا ينطبق على اتصال «الأنا» بالموضوع، ففي هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو «الشيء». والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة والأسرة والطبقة، كل هذه أنواع مختلفة من «الشيء» حينما توضع في مقابل الشخصية. ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الإدراكي والعاطفي إلا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود، وهي تنبئ دائمًا عن أن المرء على وعي بعالم آخر. والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم كميّ، و«الواحد» و«الشيء» رمزان لعالم وضيع مجرد من الاتصال الروحي ومن الحدس والحب، أو بمعنى آخر، هو عالم الاتصال الخارجي البحت. مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي تصور عن الاتحاد الروحي. وفي مثل هذا العالم تصبح

الكنيسة والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي، إذ من الممكن أن ننظر إلى الكنيسة باعتبارها مجتمعًا أو مجمعًا روحيًّا. وتمثل الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالمًا ثانويًّا منعكسًا للاتصال الرمزي. والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية. والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الأنتولوجية، وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها. ولكل هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهورًا، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي. فكلّ من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال الاجتماعي الروحي. غير أن الدير أو أي مجمع ديني يفشل في أن يكون مجمعًا حقيقيًّا ما دام قائمًا على رمزية الاتصال فحسب، وحياة الرهبنة صورة من صور الإحالة الموضوعية الاجتماعية.

وينبغي علينا أن نتردد قليلًا في قبول نظرية «ليبنتس» عن الذرات الروحية (المونادات) المتناهية تناهيًا تامًّا، إذ يرى «يسبرز» بحق أن «الأنا» تتقبل «أنا» أخرى، أي «أنت»(99). وتحاول «الأنا» تكملة لذلك فتضع الـ «نحن» التي يتحقق في أعماقها اتصال «الأنا» و«الأنت» اتصالًا روحيًّا. وقد تكون الذرة الروحية «المونـاد» أكثر أو أقل انغلاقًا على نفسها، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء، ومفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى، وعلينا أن نفهم ذلك فهمًا ديناميكيًّا، وهكذا يمكن أن تغلق الذرة الروحية (المونـاد) نوافذها وأبوابها بالنسبة للجانب الروحي من الحياة، ويتبع ذلك أن تعاني العزلة التامة. ولكنها تفعل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك بفضل تعريفها الميتافيزيقي. وقد تعاني الشخصيات الخلَّاقة والعباقرة خاصة صعوبات جمة من صلاتها بالعالم اليومي العادي، وقد تعادي هذا العالم بينما تراها في الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم. ورمزية الاتصال الاجتماعي متغيرة. والتكنولوجيا والآلة على أعظم جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع. فالتكنولوجيا تساعد على تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلًا من أن تقلل من التباعد الأساسي بينهم فإنها تعمل على اتساع رقعته. وتمثل التكنولوجيا شكلًا متطرفًا من أشكال الأصالة المادية للوجود الإنساني، وعلى هذا الأساس لا تُعْنى بالاتصال الروحي. فالسيارة والطائرة والسينما واللا سلكي، كل هذه الاختراعات قد أسهمت مساهمة كبيرة في أن تجعل الاتصال بين الناس شاملًا. وبفضل هذه الوسائل جميعها استطاع

الإنسان تحرير نفسه من أن تسيطر عليه بيئة محلية معينة، وتسليم نفسه للحياة العالمية الحاضرة. غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشارًا هائلًا يميل إلى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحي، بل إن أثرها يعزل الإنسان عزلًا مطلقًا. ولهذه العملية- كما لكل شيء في هذا العالم- مظهران: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، ففي مجتمعات الماضي المحدودة، سواء منها الأبوية أو النوعية، كان الأفراد يتصلون بعضهم ببعض بطريقة لا شخصية جدًّا، ولكي تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لا بد من أن يعاني الشخص العزلة، وأن تنفصل «الأنا» من روابطها العضوية التي تكاد تستوعبها جميعًا. وأسهمت «التكنولوجيا» في هذا السبيل مساهمة وفيرة، وقضت الآلات إلى درجة كبيرة على استغلال الإنسان والحيوان. وقد كان هذا الاستغلال عقبة في سبيل الاتصال الروحي. وفي هذا العصر «التكنولوجي» علينا أن نقبل إمكانية الاتصال الروحي بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا. وحينما تواجه «الأنا» كلبًا، فقد يُثْبِت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون «شيئًا»، وبهذا المعنى تنفتح أمامنا مجالات جديدة. والتغيير الذي يطرأ على العلاقات بين الناس بعضهم إلى بعض، وبين الإنسان والله، وبين الإنسان والحيوان أو الأزهار- هذا التغيير علامة على غرض أسمى من ذلك الغرض الذي يتحقق في تنظيم الاهتمامات الصناعية.

فهو أكثر أجزاء فلسفته طرافة Existenzerhellung راجع المجلد الثاني من كتابه (99).

ودلالة الاتصال الروحي بحسبانه هدفًا للحياة الإنسانية- دلالة دينية في أساسها، فالاتصال الروحي يقتضي المشاركة.. المشاركة المتبادلة، والاندماج المتبادل. ويجب أن تتم هذه المشاركة في أعماق الاتحاد بين «الأنا» و«الأنت»، واندماج «الأنا» و«الأنت» يتم في الله. والاتصال الروحي يعمل على رفع ذلك التقابل بين الواحد والمتعدد، بين الجزئي والكلي. والشخصية لا عقلية دائمًا في نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة، ومصيرها الفريد. ولكي يجعل المجتمع هذا المصير معقولًا تراه يلجأ إلى القهر. وقد تتحد الشخصيات لكي تؤلف جمعيات سرية: كجماعة الماسونيين الأحرار مثلًا أو غيرها من الجمعيات الروحية... غير أن هذه الجمعيات السرية لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي لأن طابعها الأساسي اجتماعي(100). وربما وجدت الشخصية نفسها في استعباد أشد مما كانت تعانيه، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن أن تضع حدًّا للتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية. وهذا الصراع الأساسي هو

المأساة الأبدية للحياة الإنسانية. ومن الممكن فض الخلافات والمنازعات الطبقية، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع. ولم ير «ماركس» في هذا الصراع غير شكل مُقَنَّع من أشكال الحرب الطبقية، وانتهى من ذلك إلى أن ظهور مجتمع لا طبقي كفيل بحل مثل هذا الصراع، وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تمامًا وقانعة بحياتها. بيد أن «ماركس» أخفق في تقدير أعمق جوانب المشكلة، فالعكس تمامًا هو الصحيح، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع الأبدي الميتافيزيقي بين الشخصية والمجتمع. وكانت الشخصية المضطهدة في سالف الأزمان- سواء كانت تنتمي للطبقة البورجوازية أو العمالية أو لطبقة المثقفين- تثور في وجه الدولة القادرة المطلقة. وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تمامًا. وكان «موسوليني» يزعم في كتابه عن «الفاشية» أن ضرورة احترام حقوق الإنسان المضطهد في طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية، سوف تختفي حينما يصبح الشعب سيدًا للدولة، وتصبح الدولة مطلقة في هذه الحالة. ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد. والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان من وجهة نظر «علم الظواهر الاجتماعي» نمطًا متماثلًا: فالفاشية تمثل نوعًا منطقيًّا جديدًا للديموقراطية ينادي بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره، والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضًا مع نظام أرستقراطي للحكومة من النظام الديموقراطي الذي يؤدي في النهاية إلى سيطرة الدولة إذا تطور تطورًا منطقيًّا. فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبي واضح. ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعي الخالص يُلغى فيه جميع الفروق الطبقية، وحينئذ يصبح الشعب المتحد اللا طبقي سيدًا للدولة، ولن تعاني الشخصية الإنسانية بعد أن تصبح موضوعًا اجتماعيًّا محددًا أي تعارض بينها وبين المجتمع. ولكننا سوف نشاهد في ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهي المنازعات الطبقية من تقنيع الملامح الجوهرية للوجود الإنساني- سوف نشاهد ظهور ذلك الصراع الأبدي الفاجع من جديد بين الشخصية الإنسانية وبين الدولة. بيد أنها لن تتوحد في هذه المرحلة في جماعة أو في أخرى، وإنما ستصبح كلًّا كاملًا ننظر إليه باعتباره صورة مشابهة لله، وسيشاهد العالم الشخصية الإنسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة. وقد قام «ماركس» بكشوف اجتماعية قيمة،

ولكنها كانت في معظمها مقصورة على المجال الثانوي للوجود. وكان «برودون» أكثر عمقًا في رؤيته للتناقض الأبدي بين الشخصية والمجتمع. ولم تحاول «الماركسية» أو أي مذهب اشتراكي آخر أن يعالج مشكلات العزلة والاتصال الروحي باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال، وذلك لأن هذه المذاهب تفشل في إدراك الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية(101). والمشكلة التي يجب أن نتعرض لها الآن هي مشكلة الشخصية في علاقاتها بالجمهور أو الجماعات، وبالأرستقراطية والديموقراطية.

100) cf. Simmel, Soziologie.

101) Die Sozialistische زعيم الاشتراكية الدينية الألمانية بعنوان Tillich انظر الكتاب الجديد الذي ألفه Entscheidung. «وتيليتش» لا يفطن إلى المشكلة الوجودية للشخصية.

فهل نجد أساسًا حينما نقول إن اتحاد الشخصيات في جماعة يمثل الوصول إلى «نحن»؟ وهل الاتحاد الحقيقي أو الاتصال الروحي بين «الأنا» و«الأنت» يمكن بلوغه في مثل هذه الظروف؟ من المؤكد لا؛ فليس ثمة شك في أن الجماعة جزء من المجال الموضوعي للشخصية الإنسانية، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصي(102). فإذا خضعت الشخصية للإيحاء الجماعي ولغريزة المحاكاة وللعواطف الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف. وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين، كما أن الجمهور ليس تعبيرًا عن «نحن»، وإذا فشلت «الأنا» الإنسانية في معاناة العزلة حينما تغوص في الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التي تسود الجماهير، فليس ذلك لأنها وصلت إلى الاتصال الروحي مع الأنت، أو الاتحاد مع كائن آخر، وإنما لأن شعورها الخاص ووعيها قد ابتلعهما «الهو» أو «الشيء». وهكذا نجد أن الجمهور أو الجموع تمثل الـ «هو» أو «الشيء»، لأن نحن تفترض وجود «أنا» أخرى أو «أنت». وحينما تواجه «الأنا» الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور، وأن تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه. ويجازف «زمّل» فيقول: إن هذا «التشخص» أو «القناع» يعد مظهرًا من مظاهر القوة التي تتمتع بها الجماهير. وغريزة المحاكاة هي العامل المُحدِّد في حياة الجماهير(103). وتتغلب «الأنا» على عزلتها على حساب الذات. وفي حالات الحروب والثورة أو فترات رد الفعل، وفي الغضب الأعمى الذي يركب الجماعات، وفي الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع أن نلاحظ الجماهير في أثناء الفعل، وفي مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو اتصال روحي. وتزعم الشيوعية الروسية أنها قضت بهذا المعنى على العزلة الإنسانية،

ولكنها جعلت الاتصال الروحي في الوقت نفسه أمرًا مستحيلًا بين «الأنا» و«الأنت»، وهذا القول ينطبق إلى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعي في الاشتراكية القومية الألمانية الذي يقوم بلا ريب على الـ «هو» لا على الـ «نحن» العامة. ونلمح في الاشتراكية القومية تلك الإحالة العقلية للغرائز والميول اللا شخصية، وزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء، فهم يجرفون الجماهير، ولكن الجماهير تجرفهم أيضًا.

102) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel.

103) cf. Tarde de L'lmitation.

وقد ذكر «فرويد» بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيرًا غراميًّا حتى إنهم ليخضعون له خضوعًا أعمى، وهذه الحقيقة هي التي جعلت من الممكن قيام ديكتاتورية على رأسها «قيصر» و«كروموبل» و«نابليون» والقياصرة الصغار وأشباه نابليون الضئال الذين نراهم في هذه الأيام. وهذا الجو الغرامي نفسه هو الذي يحيط بالملوك، وإن تكن قوة الملك كانت قائمة على أساس من عواطف دينية أو تقليدية أكثر دوامًا. وينبغي على الزعيم أن يكتشف مجموعة من الرموز قادرة على إثارة الجموع وتوحيدها في آن واحد، وربطها به. وهذا الرمز- أيًّا كان- ينبغي أن يتملق نفسية الجماهير. وليس في قدرة الزعيم أن يفعل شيئًا إلا أن يتملق الجماهير. فإذا تصادف أن كان الزعيم رجلًا ممتازًا، فإنه يعاني شعورًا حادًّا بالعزلة حينما يُسْلِم زمام شخصيته تمامًا للجماهير، والنوع العادي من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحي وعن فهم «رمزية» مركزه بالنسبة لرعاياه، والعبقري والشخصية التاريخية العظيمة والزعيم هم أكثر الناس عزلة، ذلك أن الروابط التي تربط بين الزعيم والجماهير هي تلك التي تتحكم في العلاقة بين الذات والموضوع لا تلك التي تقوم بين الأنا والأنت. ولكن كيف ترتبط الشخصية بالديموقراطيات المحبة للسلام والتي تضمن للجماهير حكومة ثابتة نسبيًّا؟ إن العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدي الذي لا مفر منه بين الشخصية والمجتمع. والرأي العام في البلاد الديموقراطية يمثل صورة متطرفة من الإحالة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليمًا يصل به إلى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية. والفردية البرجوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتحالف في يسر مع النزعة اللا شخصية الكاملة، ومع الحط من القيم كافة، ومع أدنى أشكال المحاكاة الاجتماعية. وتحقق الشخصية عمل أرستقراطي في أساسه على الرغم

من أنه لا يشترك في شيء مع الأرستقراطيات الاجتماعية والسياسية القائمة، وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال الأرستقراطية التي تجندها التقاليد على الرغم من أنه فَقَدَ كل ما يشترك به مع الصفات الشخصية(104). ولكننا نهتم قبل كل شيء بالأرستقراطية الشخصية، وبالتعبير عن حياة الإنسان الداخلية، وهي قبل كل شيء مشكلة الكرامة الإنسانية، كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية.. كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها. والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية؛ لأنها تراث الماضي ومِلْك أمة أو طبقة أو طائفة. والديموقراطية بوصفها تأكيدًا لكرامة كل إنسان تعبر عن حقيقة أعمق، ولكنها تخطئ على أية حال في تأكيد الجوانب المادية من الوجود الإنساني، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين إلى الاتصال الروحي وإلى الألفة وإلى الاتحاد بروح متآلفة، وإلى الانعكاس الصادق للأنا في «أنا» أخرى. وكل مجتمع عبارة عن مجتمع «قيصر»، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله، والحنين الكامل في العزلة هو حنين الروح، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية، وطريق الاتصال الروحي حافل بالعقبات والآلام؛ لأن كل شخصية تمثل عالمًا متميزًا مستسرًا لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكًا جزئيًّا فحسب. ولكن حينما تدخل الشخصية في العالم الروحي، فإنها تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة.. هو مملكة الله.

104) Cf. Berdyaev, Christianity and Class war.

الفصل الرابع

الشخصية والتغير- الشخصية والحب- الشخصية والموت- الإنسان القديم والإنسان الجديد- نتائج

جوهر الشخصية- كما ذكرنا آنفًا- ثابت لا يتغير، فالشخصية يطرأ عليها التغيير في عملية تحقيق ذاتها، بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول. ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغيير يقوي الشخصية ويقومها ويسمو بها. كما أن لنا الحق كل الحق أن نبتئس لكل تغيير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك. الشخصية خالدة فريدة ومحتفظة بذاتيتها، ولكنها مع ذلك في عملية دائمة من التغير الخلاق لأنها في حاجة إلى الزمن لتحقيق كل إمكانياتها إلى أقصى درجة، ولا بد لها دائمًا من أن تحاول حل المتناقضات(105) وعلى الرغم من أنها معادية تمامًا للزمان لأنه مرادف للموت، فإنها تُوَلِّد الزمان في عملية النمو الذاتي، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضة بين التغير والثبات، وبين الزمان وما فوق الزمان. والشخصية أيّ شيء: إلا أن تكون استاتيكية (ثابتة)، فإن طبيعتها نفسها تقتضي التغير والتجدد الخلاق، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص. وهي توجد بفضل تحالف غامض بين التغير والتجديد من ناحية، وبين الدوام والاحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى. وفي تعريفنا للشخصية الإنسانية يجب أن ننظر إلى دوامها الأساسي، وإلى احتفاظها بذاتيتها على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة. ويتمثل هذا التحالف أفضل تمثيل في شعور الإنسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقًّا بين التغير والخلق، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هدف أعلى. والقاعدة هي أن الناس يفشلون عادة في أن يحسبوا حسابًا لبقاء الذاتية الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية. غير أن سر 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. وترتبط حياة الشخصية ارتباطًا وثيقًا بالحب الذي بدونه لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة، ولن يكون ثمة اتصال روحي. والحب بدوره يفترض الشخصية، فهو علاقة بين شخصية وأخرى، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من

أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى، وهو الفعل الذي تتقبل به الاعتراف الخالد والتوكيد(106). وتصور الحب لا وجود له في المذاهب الواحدية التي لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات، وكمُون مبدأ واحد فيها جميعًا، وتوحد «الأنا» و«الأنت». أما الصفة الأساسية للحب من ناحية أخرى فإنها تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى، وكشف تلك الحقيقة وهي أن الشخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشخصية أخرى. الحب إذن ثنائي لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلًا من قيام ذاتية لا تنوع فيها، وهذه الحقيقة ألا وهي أن الشخصية فريدة وأنها تؤلف «أنت»- هذه الحقيقة أساسية في فهمنا لسر الحب، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم. أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العيني الحي، حب «الأنت» في مواجهة حب الخير «أو أية فكرة مجردة أخرى، ذلك أن حب الخير يمكن أن يتحول في يسر إلى حب للشيء»، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الإنسان للإنسان.. للشخصية الفريدة، للإنسانية الإلهية باعتبارها متميزة عن حب الله، وقيمة الإنسان فوق الشخصية. وهنا تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعية وجهًا لوجه. فالأخلاق المثالية تؤكد حب المثال والقيمة، بينما تحبذ الأخرى حب الإنسان في حد ذاته. ولكن من المؤكد أن حب الإنسان في حد ذاته لا يمنع من حب القيمة والكيف والدرجة، بل العكس!! يجب أن يتعايش هذا كله كما يتعايش ما هو إنساني مع فوق الإنساني في الشخصية نفسها، وكما يتعايش فيها الواقعي والمثالي معًا. ومعنى أن نحب شخصية أخرى هو أن ندرك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم والانقسام الذي يتم فيها، ومعناه أن ندرك نبلها من خلال أحط حالاتها. الحب وسيلة تضيء لنا ظلام العالم الموضوعي، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل «الأنت» محل «الموضوع» ثم تقضي عليه في النهاية. فالحب الحقيقي إذن بشير بحلول مملكة الرب، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعي الوضيع حيث لا تكون الشخصية تغيرًا دائمًا فحسب، بل خداعًا مستمرًا. وفي هذا العالم الوضيع تتوارى ذاتية الإنسان وتتحلل شخصيته ويكتنف الغموض صورته الفريدة.. وفي مثل هذا العالم لا وجود للاتصال الروحي ما دامت الشخصية وصفاتها تلقى جميعًا كل ازدراء واحتقار. غير أن قضية الشخصية تجد لها نصيرًا في قوى الذاكرة والحب والغرائز الخلّاقة. وإذا كان من غير الضروري الاحتفاظ بذاتية الشخصية بالنسبة لأغراض الحياة الاجتماعية والمجتمع، فإنه لا يمكن قيام الاتصال الروحي بغير تلك الذاتية.

105) cf. Le Senne, Le Devoir.

106) cf. Max Scheller, Nature et Formes de la Sympathie.

ونحن لا نستطيع أن نستغنى عن الحب في علاقاتنا بالآخرين أو بأنفسنا. وليس الشخص الأناني شخصًا يحب نفسه بالضرورة، فقد يحتقر نفسه، ولهذا السبب تراه يضمر أشد أنواع الحقد للناس، وهذا الشعور بالضعة قد يدفعه إلى البحث عن التعويض في القسوة على الآخرين(107). وهكذا يمكن أن يكون الشخص الأناني في حرب مع نفسه ومع الآخرين. وقد كان يُقَال لنا: «أحب لأخيك ما تحب لنفسك» وهذا يستلزم أن نحب أنفسنا، وأن نمزج أنفسنا في حب شخصياتنا ومع ماهياتها الفريدة. وبغض النفس الذي يبلغ حده الأقصى هو وحده الذي يمكن أن يحجب إدراكنا للشخصية؛ لأن هذا الإدراك قائم على الحب باعتباره حدس الشخصية، وينبغي علينا أن نمارس هذا الحدس تجاه أنفسنا كما نمارسه تجاه الآخرين، ولا يمكن أن يتوقع منا أن نحرم أنفسنا من الحب حتى حينما يُطْلب منا أن نضحي بأنفسنا، وهكذا نرى أن نمو الشخصية يقتضي التضحية والإيثار، والانتصار على التمركز حول الأنا، ولكنه لا يقتضي مطلقًا بغض الذات.

107) «هذه هي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها نظرية «آدلر».

والألم والعذاب رفيقان ضروريان لمحاولة الشخصية في تحقيق ذاتها. وقد آثر الناس في أغلب الأحيان أن ينصرفوا عن المحاولة بدلًا من مواجهة العذاب. ولذلك كان إنكار الشيوعية للشخصية نتيجة للرغبة في إلغاء الألم والعذاب، وتأمل الشيوعية في بلوغ هذه الغاية عن طريق التنظيم الجماعي، لا للحياة الاجتماعية فحسب، بل للوعي الإنساني أيضًا. والكفاح من أجل تحقيق الشخصية كفاح بطولي، والبطولة قبل كل شيء فعل شخصي. والشخصية لا ترتبط بالحرية فحسب، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها. ولا بد إذن لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الإنسان من كل تحديد خارجي. وليس من الممكن الشعور بالحرية في حالة تتحكم فيها الضرورة، بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل الإنسان والألم والعذاب مصاحبان له، والمأساة خاتمته(108). وتجنبًا لهذه النتائج وهروبًا من الحل المفجع يضحي الناس غالبًا وعن عمد بحريتهم، وهكذا نجد نظريتين للوجود في تعارض دائم، فإحداهما تجعل هدف الإنسان خلاصًا سلبيًّا صرفًا، أو الحرية المرادفة للعنة أو الحرية من كل عذاب في الزمان والأبدية، والأخرى تعتقد أن الخير الأسمى هو تحقيق الإنسان لذاته، وفي نمو الشخصية،

وفي التصاعد الكيفي، وفي بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة- في الحياة الخلاقة. فقد تكون رغبة الإنسان للخلاص إسقاطًا لأنانيته الأرضية بحيث يتخذ طابعًا فوق- طبيعي. ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضًا باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة كاملة ولتحقيق هذه الحياة ينبغي على الإنسان أن يتسلح بشجاعة صلبة، وينبغي أن يؤكد صدق شخصيته إزاء الخوف والقلق من الحياة والموت، وإزاء المخاوف التي تتولد عن التقديرات النفعية، والقلق من أجل السعادة بغض النظر عن أي تفكير في الحرية والكمال. والمبدأ الشخصي نقيض المبدأ النفعي الفردي أو الاجتماعي، إذ يؤكد أن كل شخصية- من وجهة النظر الاجتماعية- يجب أن توضع في حالة من الوجود الإنساني تتناسب مع كرامتها الإنسانية.

108) cf. Berdyaev, Dostoievsky *and* Freedom and the Spirit.

والوجود الفاجع للشخصية في هذا العالم هو في أساسه نتيجة لارتباطه الوثيق بالموت الذي لا يؤثر سره على «اللا شخصي»، والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها- خالدة أبدية. غير أن عالمنا قاتل! خاصة لكل ما هو خالد أبدي، ولهذا السبب فإن الشخصية أكثر تعرضًا لخطر الموت عندما توشك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها. وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن في النظام الأبدي للكون، وبالتالي، لا توجد مأساة أبلغ تأثيرًا من وفاة شخص أوشك على تحقيق شخصيته، ولكننا حتى لو اعترفنا بإمكانية بلوغ الخلود الطبيعي عن طريق إنكار الشخصية إنكارًا كاملًا، فإن هذا النوع من الخلود لا يشترك في شيء مع الأبدية. وقضية الشخصية هي تحرير الإنسان من حالة العبودية الطبيعية التي يرسف فيها. فقد كان الإنسان بادئ الأمر عبدًا للطبيعة، ثم أصبح عبدًا للدولة أو للأمة أو لطبقة ما، ثم أصبح أخيرًا عبدًا للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم. وتحقيق الإنسان لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء. ومهما يكن من أمر، فهناك عبودية لا تستطيع أية جمهورية مثالية أو تنظيم اجتماعي أن يحرره منها، وهذه هي قوة الموت النهائية. والانتصار على الموت هو الاعتراف بسره، هو اعتناق موقف مناقض. ومن الحق أن التحقق الذاتي يمهد الطريق للاتصال الروحي في مجالات الحياة الاجتماعية والكونية معًا، وبذلك يساعد على تجاوز حالة العزلة المشابهة للموت. وتحقيق الاتصال الروحي معناه انتفاء كل خوف من الموت، هو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحي ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق

مقصور على العالم الطبيعي. وفي عالم الروح، وفي أعماقه، يصير الموت طريقًا للحياة الحقيقية، ما دام الموت لا يؤثر إلا على العالم الموضوعي، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استسلموا لقوته الغريبة. والتحقق الذاتي عملية مستمرة من الخلق الذاتي، وتحسين في الإنسان الجديد على حساب الإنسان القديم. وعندما نتحدث عن ظهور الإنسان الجديد، فإننا لا نعني الخضوع لما هو زماني، أو إنكار مضمون الإنسان الأبدي، وإنما نعني به تحقيق ذلك المضمون الأبدي. فالتغير والتجديد والخلق متضمنة جميعًا بلا أدنى شك في عملية تحقق الصورة الإلهية في الإنسان، ولكن بمعنى مختلف تمامًا عن التصور الفعلي للإنسان الجديد في العصر التكنولوجي، فالنظرية الفاعلية عن الإنسان تطرح فكرة الأبدية جانبًا، وهي لا تفعل أكثر من أن تضع «الأنا» في مواجهة الموضوع لتدفع الأنا في عالم موضوعي. وينبغي على «الأنا» بالطبع أن تحقق ذاتها في عالم موضوعي إذا كان لا بد من أن تنمو كل جوانب الشخصية (بما في ذلك المعرفة) نموًّا كاملًا، بيد أن النمو الموضوعي لا يمكن أن يكون مطلقًا، أو نهائيًّا بأي معنى من المعاني. والتحقق الكامل للشخصية لا يتم إلا في المستوى فوق- الطبيعي، في مستوى الحرية الروحية، والاتصال الروحي والحب.

والإنسان كائن تاريخي، وهو يسعى إلى تحقيق ذاته في التاريخ، ومصيره من أجل ذلك تاريخي، وحياته وأفعاله الخلَّاقة محصورة داخل إطار التاريخ، وهو مضطر داخل هذا الإطار إلى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية. ومن الممكن حقًّا أن تعزو فشل الإنسان في تحقيق أحلامه إلى هذه الحقيقة مباشرة وهي أن أعماله الخلَّاقة تصاغ صياغة تاريخية. والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكترث على الإطلاق بالشخصية الإنسانية، بل يبدو أن عنايته بها أقل من عنايته بالطبيعة، فهو يرفض في إصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية، فإنه من فَعَل ذلك فَقَدَ raison d'être علة وجوده وعلى الرغم من هذا كله فإن الإنسان خوفًا من إفقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع أن يرفض المشاركة في التاريخ بوصفه مصيره وطريقه المرسوم، ولكن ينبغي أن يحاذر من أن تتحول عقليته إلى عقلية تاريخية صرفة، ومن أن يقيم معاييره على الضرورة التاريخية وحدها، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الإنسان بفضل وجوده التاريخي، فالحضارة أيضًا طريقه ومصيره، وهو في خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفسه كائنًا خالقًا، والحضارة تنقذ الإنسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على السمو به،

ولكنها تضفي صورة موضوعية على أعماله الخلّاقة، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الإنسان الموضوعي في ميادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون والتأثير النهائي للصورة الموضوعية هو إخماد جذوة الإبداع عند الإنسان وإضعاف دوافعه الخلَّاقة بأن تخضعها جميعًا لحكم القانون، وتصبح نوعًا من التوقف يعترض سبيل الإمكانية الخاصة بتغيير العالم. والقيم العليا في أية حضارة قائمة لا تكترث أيضًا بحياة الإنسان الباطنية، وهي تتخذ موقفًا من الشخصية الإنسانية يماثل في قسوته العالم التاريخي الموضوعي. وإذا كان الأمر كذلك فإن للحضارة أيضًا يومًا للحساب، فإنها ستتلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها، والوثنية الحضارية خليقة باللوم كالهمجية سواء بسواء. ولكن لا خيار في الأمر، إذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع، هذا التناقض الذي لا يمكن حله، وأن نحمل المسئولية كلها على عاتقنا، لا خيار إلا في أن نضع على كواهلنا عبء التاريخ والحضارة معًا، عبء العالم الرهيب المحزن الوضيع، والمَخْرج الوحيد هو معرفة أن هناك حَلًّا نهائيًّا في المجال فوق- الطبيعي من الوجود حيث نشارك في هذا المجال بفضل حياتنا الروحية وهناك يتخطى وعينا العالم الموضوعي بعد أن دعمته التجربة الفاجعة.

والإنسان هو الفكرة المسيطرة على حياتي... صورة الإنسان وحريته الخلَّاقة، ومصيره المبدع، وهذا هو أيضًا موضوع الكتاب الذي أشرف على نهايته، بيد أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله، وهذه في نظري هي المسألة الأساسية، فإن مشكلة مركزية الإنسان ونشاطه الخلَّاق لم تلق عناية جدية من البحث على يد آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية. والنزعة الإنسانية في عصر النهضة هي التي قامت بالكشوف الأولى المهمة في هذا الاتجاه(109). وقد حان الوقت الآن لوضع هذه المشكلة بطريقة أخرى؛ لأن النزعة الإنسانية في عصر النهضة كانت لا تزال طبيعية إلى حد كبير في نظرتها. وفي زماننا هذا يميل الفكر النظري إلى أن يكون أكثر تشاؤمًا، ولكنه في الوقت نفسه أكثر حساسية للشرور والآلام المنبثة في حنايا هذا العالم، وتشاؤمه ليس سلبيًّا، وإنما يحاول مغالبة هذه الشرور، فهو تشاؤم إيجابي خلَّاق، وهذا أيضًا واحد من موضوعاتي الأساسية، وفي هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع في صورة مقال في الفلسفة الوجودية، وقد خطا «فويرباخ» خطوات في هذا الاتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان، وتلاه «نيتشه» فتقدم خطوة أخرى حينما أذاع فكرته عن

الإنسان الأعلى، وحينئذ أصبح الإنسان أداة أو آلة لهذا التحول، بل كان عليه أن يشعر بنفسه فضلًا عن ذلك بأنه أداة أو آلة. ومن المحتم علينا في وقتنا الحاضر أن نفهم مرة أخرى أن إعادة كشف الإنسان سيكون كشفًا لله من جديد. وهذا هو الموضوع الأساسي في المسيحية، وفلسفة الوجود الإنساني فلسفة مسيحية، فلسفة إنسانية إلهية، والحق هو معيارها الأسمى، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن إدراكه بحسبانه موضوعًا.. الحق يتضمن- قبل كل شيء- نشاط الإنسان الروحي وإدراكه يتوقف على درجة الاتصال بين الناس، وعلى اتصالهم في الروح.

(109) «ربما كانت أقيم الأفكار التي ظهرت في هذا العصر وأقربها إلى طريقتي في التفكير هي أفكار «ميراندولا Mirandola و«باراسيلوس» Paracelus.

*** * ***