جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

بين سؤال الحب و سؤال الوجود

من اعداد الطالب(ة):
الصادق أو العربي

اشراف
د. أنور حماده :

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزاوي عمر	**أستاذ**	**رئيسا**	**جامعة وهران 2**
أنور حماده	**أستاذ محاضر أ**	**مشرفا و مقررا**	**جامعة وهران 2**
زواوي بوكرلدة	**أستاذ**	**مناقشا**	**جامعة وهران 2**
أحمد مسعود	**أستاذ**	**مناقشا**	**جامعة وهران 1**
أحمد رنيمة	**أستاذ محاضر أ**	**مناقشا**	**جامعة وهران 1**
مخلوف سيد احمد	**أستاذ**	**مناقشا**	**جامعة سيدي بلعباس**

الموسم الجامعي
2023/2022

الإهداء

إلى الروح التي تسكن اللامتناهي في كل شيء.

إلى الروح الشريفة للوالدين،

إلى التي علمتني التطلع إلى الابدي ومازلت ،

أرفع هذا العمل المتواضع.

كلمة شكر

أشكر كل الذين أحاطوني سندا وعونا،

في انجاز هذه الأطروحة ، واخص بالذكر الأستاذ المرحوم، الصديق ومؤطري السابق الدكتور بخاري حمانه،مثلما أشكرالأستاذ ،المؤطر أنور حمانه ،للعون الذي قدمه لي في إنجاز هذه الاطروحة.

الفهرس

الإهداء ..... ب

كلمة شكر ..... ج

الفهرس ..... د

المقدمة : 1

الفصل الأول : الوجود وميتافيزيقا المطلق

المبحث الاول :جدلية الصورة والمثال 1

المبحث الثاني :تجربة الواحد وامتداداتها 33

المبحث الثالث: بين العقل و روح المطلق. 53

تقويم عام: 78

الفصل الثاني : الوجود العيني أو الخاص

المبحث الاول :إرهاصات الوجود العيني 87

المبحث الثاني: الوجود العيني أوالوجود –هنا 96

المبحث الثالث : الوجود بين الحرية والسر 114

تقويم عام: 137

الفصل الثالث:من سؤال الوجود إلى سؤال الحب

المبحث الأول:الحب بين المعنى والمولد. 143

المبحث الثاني- بين الحب الحقيقي والحب غيرالحقيقي 178

المبحث الثالث:طبيعة الحب 205

المبحث الرابع: تجليات الحب في الوجود 235

الخاتمة 264

قائمة المصادر والمراجع 266

المقدمة :

سر الفلسفة وسحرها ،هو من موضوعاتها ومن طرائق التعبير عنها ، أما عن عمقها فيما يميزها عن غيرها من الحقول المعرفية ، فهو من نظرتها الكونية الشاملة ومن سؤالها في الاستثناء ، في الحرية التي تخترق كل الحدود.وعن موضوعاتها الثرية ، يمثل فيها موضوع الوجود رئاسة الترتيب ، بل قد تكون الموضوعات الأخرى من محيطه وبالنسبة له ، سوى السند الذي يقود إليه .فقبل بزوغ الفلسفة واللوغوس تناولته الأسطورة – **le mythe**- في الدهشة والانبهار ، كأسطورة جالجامش أم الأساطير و أساطير اليونان وسائر الحضارات ، أثارت فيه مشكلة الخلود والفناء ، مشكلة الحرية والقدر، مشكلة غائيته من عبثيته ، لتلتقي كلها في النهاية ، في مشكلة الإنسان –اللغز ، في علاقته بالواقع من جهة ،وفي علاقته بالمطلق ، كتصور يعلو عليه من جهة أخرى.

أما الفلسفة وقت النضج العقلي وبمعين العقل ، فقد حاولت عقلنة الموضوع مثلما حاولت حصره وحصر المشكلات السابقة الذكر ، في مفاهيم وتصورات عقلية أكثر تحديدا ، محاولة منها تجاوز الميتوس كتفسير للوجود على حقيقته ، وتنتهي إلى إحالة هذه المفاهيم في أغلب الحالات إلى ثنائيات –**dualités**- لا حصر لها ، من ذلك علاقة الذات بالموضوع ، الجوهر والامتداد ، الوجود والعدم ، الحرية والضرورة ، النسبي والمطلق ، الظاهر والشيء في ذاته ، الأنا والآخر وغيرها من الثنائيات ، التي فاض فيها الفلاسفة دراسة وتحليلا ، لكن في التباين الكلي ، والى حد التناقض الصريح أحيانا أخرى .

لقد درج مؤرخو الفلسفة على التمييز بين فلسفات الوجود، فهناك ما يسمى بالانطولوجيا الكلاسيكية بمسحتها اللاهوتية ، التي عرضنا لها في محطاتها الكبرى بالتحليل والنقد ، للمطلق المجرد الذي اعتمدته في التفسير، مقصية بذلك الإنسان في فرديته وفي الحرية الخاصة به والملازمة له، وهناك بالمقابل ما يسمى بالانطولوجيا المعاصرة التي عرضنا لها كذلك بالتحليل في محاورها الأساسية مع التأييد لها في كثير

من الحالات ، لاعتبارها الإنسان هو الوجود الحقيقي وكيف يقاس بفرديته – **singularité**- لا كمفهوم كلي يجتمع فيه جميع الأفراد ، ويقاس بحريته وبمقولاته الانفعالية الأساسية.

غير أنه ومع ذلك كله ، فإننا نرى –على مانعتقد- أن مفهوم الوجود في شكله العام (وجود العالم) كما في شكله الخاص (وجود الإنسان -الفرد) لا يتحقق ولا ينكشف إلا في تجليات الحب ، كتجربة وجودية في واقعيتها كما في أبعادها الميتافيزيقية . لذا فان مقاربتنا لموضوع بحثنا هذا بخصوص "سؤال الوجود"، تنهض انطلاقا من سؤال الحب ، بهدف إثبات ما في تجربة الحب ، في شكله العام (حب الله والحب الكوني) أو في شكله الخاص (حب الرجل للمرأة وهو ما وقفنا عنده أكثر)، من دلالات تعكس بحق حقيقة الوجود ، مبينين من خلال ذلك كيف أن الحب هو نداء للوجود –الحقيقة ، ونداء للخلاص لأنه يحقق وعي الذات بذاتها ويحقق لها فرديتها المتفردة، ويشعرها بأنات الزمن في علاقته بالوجود ، ويشعرها بحقيقة العدم الذي يهددها في كل حين ، مثلما يشعرها بالتناهي – **finitude**- الذي يعتريها ويميزها ، ويرفعها إلى حالات وجودية انفعالية أخرى ، الدالة عليه في شكل شفرات وما أكثرها!!

إن خيارنا للبحث في موضوع علاقة الحب بالوجود ، يرجع الى أسباب ذاتية تحديدا، تتعلق بالشعورالذي مازجني ولا يزال بخصوص لغز الوجود في طبيعته كما في غائيته من عدمه ، كما يتعلق بتجربة الحب ، كتجربة حية مباشر تنطوي على فضل عظيم في الكشف والتجلي ، في علاقتها بإشكالية الوجود.

هذا وقد اعتمدنا في بحثنا على المنهج التحليلي المقارن، إذ قارنا بالتحليل مختلف التصورات عن الوجود ،التي يزخر بها الخطاب الفلسفي في تاريخه ، بهدف الوقوف على التصور الأصح كما نعتقد ، مثلما قارنا بالتحليل كذلك التصورات العديدة ، التي يعرف بها خطاب الحب هنا وهناك ، من أجل ربط هذا التصور الأصح –كما يبدولنا – بمشكلة الوجود.

لقد تضمن موضوع بحثنا ، مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول. أما الفصل الأول فجاء بعنوان:"الوجود وميتافيزيقا المطلق" ، وقد احتوى مباحث ثلاثة :أ/جدلية الصورة والمثال، ب/تجربة الواحد وامتداداتها، ج/بين العقل وروح المطلق . أما الفصل الثاني فجاء بعنوان :"الوجود العيني أو الوجود –هنا" وقد تضمن بدوره مباحث ثلاثة كذلك :"ا/إرهاصات الوجود العيني ،ب/الوجود –هنا ونداء الشفرات ، ج/ الوجود العيني بين الحرية والسر. وبعدها جاء الفصل الثالث بعنوان :" من سؤال الوجود إلى سؤال الحب ،احتوى أربعة مباحث وهي كالتالي :" ا/الحب بين المعنى والمولد/ ب/بين الحب الحقيقي والحب غير الحقيقي ، ج/طبيعة الحب ، د/تجليات الحب في الوجود.

وأخيرا أتمنى أنني وفقت في عملي هذا ، أو اقتربت من التوفيق فيه .

الفصل الأول

الوجود وميتافيزيقا المطلق

أ/ المبحث الأول :جدلية الصورة والمثال

ب/المبحث الثاني :تجربة الواحد وامتداداتها

ج/المبحث الثالث:بين العقل وروح المطلق

المبحث الأول : جدلية الصورة و المثال

من بين ما خلّفته الفلسفة قديما ، من مذاهب تتحدث عن الوجود في مطلقيته ، نذكر المنظومة المثالية لأفلاطون .

ترتبط فلسفة أفلاطون قطعا – في نظرنا – بنظرية المعرفة ونظرية الوجود على السواء، بل ماذا أقول ، أنها نظرية ترتبط كذلك بفكرة الخلاص ومن وهمية الوجود الظاهري على ما يرى أفلاطون ، ذلك أن العلم الحقيقي هو في نظره العلم بالوجود الحقيقي ، والوجود الحقيقي هو ما يتأسس على ضوء العلم الحقيقي .غير أن هذا ليس بجديد في عرف الفلاسفة وتاريخ الفلاسفة عامة ، ذلك أن كبرى الفلسفات إنما كانت تصب في هذه المناحي أو الجوانب في القضايا الكبرى من الفلسفة بوجه عام.

إن فلسفة أفلاطون تعتبر وبحق بمثابة بناء ضخم شيد ببراعة لا توصف، إذ جاءت كما لو كانت البحر أو المحيط الذي تصب فيه جميع أودية العالم. وبالفعل لقد اجتمعت في منظومته الفكرية مناهج ومشارب فلسفية عديدة، كفكرة الثابت أو الواحد المعقول - **L'intelligible**- عند **بارمنيدس** (450 ق م)، وفكرة التغير الدائم - **Mouvement perpétuel**- عند **هيراقليطس** (475-540 ق م) وفكرة الأعداد التي تمنح النغم والانسجام للموجودات في وجودها عند **فيتاغورس** (495-580 ق م) والفيتاغوريين عامة ،إلى فكرة الماهيات- **Essence**- أو الجواهر التي أخذها من أستاذه سقراط الذي ظل له وفيا طيلة حياته .

هذا وينبغي أن نضيف إلى ما سبق ، عاملا آخر كان في نظرنا الباعث الملهم في صنع أو على الأقل في تغذية وتقوية تأملاته الفلسفية، ونعني بذلك واقعية -**Réalisme**- الفيلسوف الرجل، أو لنقل شهادته الحية المباشرة على الوضع المتردي الذي آلت إليه اليونان وأثينا على وجه الخصوص، التي تميزت سابقا وعرفت بمجد شعرائها، ومهندسيها المعماريين، وقوتها الاقتصادية والثقافية .. كما كان شاهد عيان على حقيقة التنظيم السياسي الذي آلت إليه المدينة ، أعني بذلك الديمقراطية التي انتهت إلى

الديماغوجية والى الطاغية المستبدة التي ألت إلى تجريم وهدرحياة أستاذه الروحي ،من باب الافتراء فقط!

وأن مثل هذه المأساة والجريمة النكراء، لابد لها أن تربك الفيلسوف وتثير حفيظته، ولابد لها أن تثير الأسئلة المصيرية التي تمس وجود الإنسان وتمس الدولة والغاية من وجودها ، مادامت المدينة هي نفسها التي ارتكبت واقترفت الجريمة ، فكيف ولماذا حل الشر محل الخير وتغلب عليه، وكيف تغلب الباطل على الحق ونال منه وكيف انتصر الظلم و اللاعدل على معنى العدل والاستحقاق داخل المدينة ؟

إن هذه الجريمة هي انتصار للامعقول وانحراف شاذ لصوابية العقل- **Déraison**- كما إنها جريمة لا تنطوي على مأساة ودراما وجود الإنسان في العالم فحسب، بل تنطوي كذلك على مأساة المدينة نفسها، وهي الجريمة التي لا ينبغي السكوت عنها.[1]

تلك هي إذن المهمة الفلسفية الشاقة التي اضطلع بها أفلاطون ، فكانت بذلك فلسفة ثورية بامتياز ، تعصف بالماضي وتنتقده وتشهر بالحكم عليه ، وتعيد صياغة المفاهيم من جديد، فتنظّر وتؤسس لمعنى الخلاص ومعنى الوجود الحقيقي ، والإنسان ومعنى الدين والجمال ، والواحد مقابل المتعدد ، والجمال والحب واللوغوس ،وغير ذلك من المفاهيم الثرية الكثيرة التي احتوتها منظومته الفكرية .

و دونما الدخول في الحيثيات والصعوبات التي واجهت أفلاطون في توكيد عالم الأفكار وعالم المثل ، وبالتالي الوجود الحقيقي، الذي انتهى إلى التغلب عليها في مراحله الأخيرة ، كما هو واضح في محاورة برمنديس والسوسطائي، فهذا أمر تقني يدخل بالأحرى في جانب خاص بطبيعة المثل وصعوباتها ، لذلك نكتفي بالوقوف على حقيقة المثل كما هو متفق عليه وكما اتفق عليه مؤرخو الفلسفة .

أما عن نظريته ككل في الوجود وفي المثل، يمكننا البدأ على ما أدلى به أرسطو وهو يقدم أحد المبررات التي يتعلل بها الأفلاطونيون عامة لإثبات عالم الأفكار

[1]Jean brun – Platon et l’académie p23

وعالم المثل بقوله:" إذا كان كل واحد من عديد الناس المتنوع إنسانا وكان كل حيوان في تنوع سائر الحيوانات حيوانا ، وكذلك بالنسبة للباقي ، ينبغي التسليم حينها بوجود شيء ما خارج هذا المتعدد والمنفصل عنه والخالد، فثمة فعلا محمول- **Attribut**- ،شبيه لذاته في هذه الحالات المنفردة والمتغيرة ، بيد أن ما هو وحدة للتعدد، ومنفصل عن هذا التعدد،وخالد،هو الفكرة ، فثمة إذن أفكار-**Des idées**- "–[1]

يظهر من هذا القياس الشرطي أن أفلاطون ها هنا، يقيم تفرقه واضحة بين الموجودات الحسية في واقعها المادي وبين الأفكار أو النماذج التي نحملها في أذهاننا. وتبعا لذلك فهذا يقودنا إلى التمييز بين المظهر في الموجودات-**le paraître** والوجود الفعلي لها -**son être**-،الشيء الذي دفع بهيدجر (1976 -1889) إلى نقد ومعاتبة أفلاطون على هذا التمييز على عكس ما كان يفعله الفلاسفة الطبيعيون السابقون ، واعتبره أول من دشن الميتافيزيقيا **Métaphysique** بتمييزه هذا ،وليس أدل على ذلك من أسطورة الكهف التي أوردها في محاورة "الجمهورية" للتدليل على الوجود المفارق أو عالم المثل ، لأنه يتحدث فيها عن :مفارقة الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل .[2]

مهمة أفلاطون إذن ، هي البحث عن الوجود الفعلي للظاهر، خلافا للنزعة السوفسطائية التي تاهت في الخطاب اللفظي الواهي ، وتاهت في البحث عن الظاهر **le paraitre** وفق ما هو نسبي ، ووفق المتغير -**mobilisme**- ، لذلك أراد أفلاطون البحث في الوجود أو الينبوع الأصلي، بإشراقاته الذي ينبغي الوثوق منه، بوصفه الأصل والدائم.

وفي أحد نصوص محاورة "تيتاوس" نلمس حقيقة الهجوم الذي شنّه أفلاطون على الإبستيمية السفسطائية ،وبطريقة لافتة عندما أثار سقراط السؤال التالي :"ما الذي يكوّن العلم على حقيقته ؟ ليجيب **تيتاوس** بأنه العالم القائم على الإحساس **Sensation**- ليرد عليه سقراط بأنّ مثل هذا التعريف المنسوب إلى بروتاغوراس القائل بأنّ"الإنسان

[1]Aristote-metaphysique.in Christophe rogue –comprendre Platon p 59

[2]محمود رجب – الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين.ص 44

مقياس لكل شيء "، يجعلنا سجناء معيار المتغير الكوني ، مادام كل إحساس ينطوي على التغيير والتحول ، علاوة على أن الإنسان وبوصفه فردا وكونه مقياسا لكل شيء، فنحن بهذا يكون محكوما علينا بأن نأخذ ونسلم بجميع الآراء لجميع الأفراد ، وتبعا لذلك فان بروتاغوراس وبخاصة يكون مجبرا على الاعتراف بخطئه ،ذلك أن صيغة المقياس الفردي التي أرادها لنا، لا تعكس إلا وجهة رأيه ، وبذلك لا يحق عليه أن يجعل من صيغة مقياسه كلية وكونية .[1]

والمراد من هذا أن أفلاطون يريد في العلم، العلم بالكلي، بالثابت والدائم الذي يعلو المتغيرات المنعكسة على سطح الموضوعات الحسية، لذا كان العلم الحقيقي عنده يهدف إلى معرفة الوجود الحقيقي، وتبعا لذلك كانت مستويات المعرفة عنده تقاس بمستويات الوجود والعكس صحيح. لكن من الذي يتيسر له ذلك، وما طبيعة المسلك المعرفي الذي ينتهجه، ثم ماذا تكون قيمة هذه الحقائق الوجودية الثابتة ؟

تقوم نظرية المعرفة عند أفلاطون على إنقاذ العقل وإصلاحه أولا، ثم العودة إليه بوصفه مقياس الحق والعدل وبوصفه المسلك الذي يقود إلى المعقول و يتحدث عن الواقع من حيث هو كذلك، خلافا لما كان عليه في الخطاب السفسطائي باستهتاره له في لغوهم الثرثار،الذي لم يكن همه سوى البحث عن الكسب ومجاراة السلطان والسكوت عن الحق ، و التناقضات الرهيبة لمقياس "النسبي"الذي أخذوه شعارا لهم في تعاطيهم مع الحقيقة ،"الإنسان مقياس لكل شيء ".

و ابستيمية المعرفة عنده إذن تقوم على الجدل – **Dialectique**- وهو حركة فكرية ديناميكية بامتياز ،تستهدف الحقيقة من خلال (حركية) حركية النزول إلى حركية الصعود ،وهذا ما يعرف عنده بالجدل الصاعد- **Dialectique Ascendante**- والجدل الهابط -**Dialectique Descendante**- وهي مهمة الفيلسوف في نظر أفلاطون.

الذي تنحصر المعرفة عنده في إدراك الجزئي والمتغير بل في تعقل الكلي الذي يعكس الماهية المجردة مع مداراة الظهر للعناصر الحسية والفردية كما سيتضح لنا أكثر فيما بعد.

[1] –. in jean brun. Platon et l'académie op.cit .p39

هذا وينبغي أن نلاحظ كذلك أنّ ابستيمية أفلاطون ابستمية عقلية من حيث المبدأ على الأقل ، لا لشيء إلا لأنها تنطلق من العقل يهدف العودة إليه، مادامت حريصة على تحقيق توافق النتائج مع المقدمات المنطلق منها في هذه المحاورة أو تلك .

وبهدف تحقيق ذلك ، فقد استعان أفلاطون بآليات منهجية معينة ، من ذلك أسلوب الحوار والذي يرفع ويضع ثرثرة الكلام ومجرد الظن جانبا لدى المتحاورين، عن طريق البرهنة والإقناع ، الشيء الذي يجعل من لغة الخطاب الحواري تتجه إلى الشيء ذاته، إلى الحقيقة في غايتها وإلى الوجود ذاته، حتى لا ينال منها الظن والمتغير ولا الإقناع بهدف الإقناع فحسب، كما هو حال الخطاب السفسطائي[1]. بالإضافة إلى ذلك استعانته بالرياضيات بوصفها علوما نظرية عقلية بامتياز ، ذلك أن الأعداد والإشكال الهندسية والنسب لا تخضع لسلطان الواقع الحسي ما دامت تفارقها ، الشيء الذي يجعل منها ما يهيئ لوازم المعرفة على وجهها الأحسن والحقيقي، واعتماده كذلك على الأسلوب الافتراضي والأخذ بنتائجها المعرفية وقت تطابقها وتوافقها مع مقدمات الحوار من المحاورة ، ذلك أن الفرضية في صحتها تعرف بنتائجها ، وإذا صحت وجب إخضاعها مجددا للفحص ومناقشتها مع فتحها على فرضيات أخرى بهدف انتقاء الأحسن منها إذا ما كانت تشير إلى الحقيقة الواضحة وتشير إلى المفهوم الجامع والشامل [2]. وإلى ذلك كله فقد استعان أفلاطون بفن الخيال والأسطورة - **le mythe-** بهدف توكيد ما عجز عنه أسلوب الإقناع وعجزت عنه البرهنة العقلية الدامغة داخل الخطاب العقلي، ذلك أن الأسطورة حتى وان كانت تفتقر إلى البنية المنطقية في الحديث السردي و الخيال، فهي تحمل الرمز وتشير إلى الواقع ، وتختصر مسافة الزمان ومسافة المكان ، لتأتي مطابقة كسند أكيد لموضوع المحاورة، للترميمات الخيالية التي تقدمها للخطاب العقلي في عوزه ألبرهاني ، من ذلك أسطورة الكهف وأسطورة **"أر"** في الجمهورية وأسطورة أيروس

[1]Francois chatelet –ce que parler veut dire –in platon page 28

[2] Christophe rogue –comprendre Platon op.cit .p77

في المأدبة وغير ذلك من الأساطير-**Mythes et subterfuges**- التي احتوتها معظم المحاورات[1]، حتى ليمكن القول أن المعقول صار يلتقي باللاّمعقول بطريقة تكاد أن تكون معقولة ! !

وعلى ضوء هذه الآليات أسّس أفلاطون، نظريته في المعرفة كما في الوجود ووطّد العلاقة بينهما أكثر فأكثر، حتى صارت مستويات الوجود تقاس بمستويات المعرفة وتساويها .

وبالمجمل فان المعرفة عنده هي أنواع أربعة، كل واحدة هي في مستوى أقل مما يعلوها، الشيء الذي يجعل منها حتما معرفة، يميزها الترقي والصعود كعلو لازم "مفهوم الجدل الصاعد". وأول مستوى من المعرفة يكمن في عالم الإحساس،اذ فيه نكتفي بادراك متغيرات الحواس والأجسام وأشباهها ولا يمكن للإدراك الحسي أن يتعدى الظل -**l'ombre** ، شبح أوظل الحقيقية ،ثم يأتي مستوى الظن بمعنى الحكم على المعطيات ومتغيرات الإحساس والحواس ،وهو ظن - **doxa**- ويبقى دوما كذلك، لأنه مجرد تخمين ومجرد رأي متقلب - **opinion** -– لا يربط الأشياء ولا الحوادث بعللها ولا النتائج بمقدماتها ما دام يتوقف بإحكامه على الصفات المعروفة من الموضوع ، وهو بذلك لا يدخل ضمن البحث في المعقولات - **l'intelligible**–ولا يدخل ضمن العلم الحقيقي الهادف إلى التعرف على ماهية الأشياء في أحداثها وكلياتها ،لذا نجد أفلاطون يتساءل بخصوص جدوى المعرفة الحسية المصحوبة بالظنون "أن نعرف ، ليس إذن معناه أن نحس، أو ليس معناه بالأحرى هو أن نحكم ، أو بصورة أوضح ، أو ليس هو أن نصدر أحكاما صادقة؟"[2].

لذلك كان لزاما على المعرفة الارتقاء إلى ما يمكّن العقل تعقله، وتحقيق بذلك مستوى البرهنة الاستدلالية -**connaissance discurssive**-، القائمة على الصدق والوضوح ، وهي معرفة برهانية سندها الرياضيات . أو لم يشيد أفلاطون بالرياضيات

[1] Platon –in Emile Bréhier – histoire de la philosophique -111-112

[2] مجدي السيد احمد الكيلاني- التاريخ والأسطورة في محاورات أفلاطون

في الشعار المكتوب. في مدخل الأكاديمية، «من لا يعرف الرياضيات لا يدخل علينا"؟ !

وبالفعل، فقد اعتمدها بوصفها علما مجردا يصب في المعقول ، لأن ما يهمهم هو البحث في المفاهيم والمقادير المجردة المستقلة عن الموضوعات الحسية المعطاة في المكان ، فالإعداد مثلا هي أفكار قائمة بذاتها لا تعرف من خلال المعدود في ظاهر الشيء ، ولا هي قائمة بالنسبة لنا أو مرتبطة بنا ، الشيء الذي يجعل من علم الحساب -**arythmitique**-عونا وسندا لإسقاط الظاهر بهدف الترفع من حسابات المتغير والوقوف على حقيقة ما يختفي وراء الأشياء ، لقول أفلاطون "من الواضح أن الأشياء نوع من الوجود الدائم بذاتها ، وجود لا هو نسبي بالنسبة لنا ولا هو تابع لنا ، لأن حقيقتها لا تنسحب هنا أو هناك على ما نتخيله ، بل أن وجودها قائم بذاته تبعا لحقيقتها،[1] بمعنى أن الموجودات في واقعها الحسي، حقيقتها هي المفهوم المفارق لها، كعدد أو نسبة أو شكل ثابت ودائم، بعيدا عن تخيلاتنا وبعيدا عن انطباعاتنا عنها.

وكذلك الأمر ينسحب على علم الهندسة –**géométrie**-لأن مهمته لا تكمن في دراسة الأشكال الهندسية من حيث هي معطاة في المكان، بل في دراسة هذا الشكل أو ذلك من حيث هو كذلك ، أعني من حيث هو مفهوم مفارق لهذا المربع أو ذلك، لهذا المثلث أو ذاك ، لهذا المكعب أو ذاك وهكذا... لأن هذا العلم وباختصار لا يهتم بالتحول والصيرورة-**le devenir**- للإشكال. ويتضح الأمر أكثرحينما يلجأ أفلاطون إلى أسلوب الافتراض في محاورته بهدف بلوغ ما كان يود بلوغه من الحقائق ومن الماهيات ، وهو أسلوب رياضي بامتياز يساعد على بلوغ النتائج حينما يقع التوافق بين المقدمات والنتائج، وتهذيب الفرضية نفسها وفتحها على فرضيات أخرى ، وهكذا ...إلى أن يخلص إلى حقيقة ما، يتوافق عليها الطرفان في الحوار أو على الأقل الإبقاء عليها لأهميتها العقلية وضرورتها المنطقية.

[1]Ibid - 113

إلى هنا يتبين لنا ما للرياضيات من دور نبيل في سعيها للحصول على المعارف الشريفة المتحررة من ظاهر المتغير والمتقلبات، ما دامت تستهدف الثابت والدائم، كالإعداد والنسب والأشكال بوصفها أفكارا ومفاهيم مجردة دائمة، لا ينال منها الحسي والمتغير في شيء.غير أن علم الرياضيات والبرهنة الاستدلالية فيه تبقى ومع ذلك ناقصة لا تقوى على الذهاب بعيدا ولو أنها مسلك أمين يقود إلى عالم المعقول،لأنها العالم الذي يوقظ وينبه الذهن من وهمية الحس لأن الأعداد معقولات ومسلكها هو فعل التعقل ، لذلك كانت هي الحل الذي يهيئ النفس والصعود بها إلى معرفة الشريف من الماهيات ، والشريف من الحقائق فحسب لأنها تهتم بمعرفة وإدراك الأعداد على حقيقتها ومعرفة العلاقات والنسب على حقيقتها فقط ولا تتعدى ذلك ، فضلا على أن هدفها يكمن في استنتاجاتها المغلقة .

و لأن المعرفة عند أفلاطون هي أوسع من أن تحصر في دائرة الأعداد، وقت البحث عنها وفق الجدل القائم على عملية الارتقاء والصعود، لبلوغ أشرف المعارف الممكنة. فماذا عن هذه المعرفة، وما موقع الجدل منها؟

إن الجدل وكما مر معنا،هو كما لو كان سلّما كله صعود وترقي في التدرج المعرفي، يتجاوز الحس ويتجاوز الظن ولا يكتفي بالمعارف البرهانية -الرياضية ، ولو أنها مدعاة للأخذ بهذا التوافق العقول عليها في صدق نتائجها ، وهي سلم يتسلقه الفيلسوف لوحده مادام الفيلسوف محبا وما دام الحب يعتريه النقص في تركيبته الطبيعية كما سنرى هذا في موضوع الحب لاحقا، ذلك أن النقص هو الذي يدفع به للتقصي أكثر والتأمل أكثر في الوجود والموجودات في كلياتها ووحدتها .

إن تمام المعرفة هو ما يستهدفه أفلاطون في منظومته الفلسفية، أعني بذلك معرفة الكل والوحدة، الثابت والأزلي، الواحد والخالد.

وهذا الكل وهذه الوحدة هو ما يسمى بالمثل ، وهي أشرف الحقائق بوصفها علّة المعلول وشرط المشروط على مستوى الموجودات ، وأن المثال هو صورة الشيء

الذي يمثل صفاته والقالب أو النموذج الذي يقرر على مثله ، أو الجزء الذي يذكر لإيضاح القاعدة وإيصالها لفهم المتعلم.[1]

غير أنّ لفظة "مثال "عند أفلاطون تنفرد بخاصية جوهرية أساسية، من حيث أنه مفارق للموجود أي من حيث أنه موجود في الذهن كنموذج أو معيار لمختلف الموجودات الحسية، فالمثل أو الصور-**eidos**- بهذا المعنى هي ماهيات مجردة منفصلة تمام الانفصال عن الموجودات الحسية ، وهي كليات تعبر عما ينطوي تحتها من الموجودات للأشياء، تشترك كلها في الصفة الواحدة المشتركة أو في الصورة أو المثال الذي يجمعها .

"فالإنسانية" لفظة تعبر عن ما هو كلي كنموذج -**archétype**- لجميع أفراد الناس ، والأمر ينسحب على جميع معاني الأشياء، مثل الجمال، والصلاح ، والخير، والعدل وهكذا... إنّ المثل وبهذا المعنى، تعني أنها كليات وليست جزئيات، وهي أساس الوجود ومبدأه ،وهي تاج المعرفة، وهي حقائق ثابتة لا يجري عليها الزمان ولا تقاس في مكان ،وهي خالدة قائمه بذاتها . هذا وينبغي أن نضيف على أن المثل الأفلاطونية هي علل الموجودات الحسية، تعبر على الوحدة و التعدد، بمعنى تعدد المثل والجنس ، لتنتهي إلى الواحد، أعني بذلك مثال المثل، كما أنها والى جانب ذلك تعبر على فكرة المشاركة-**participation**- أعني بذلك طبيعة الصلة العلية القائمة بين الموجودات الحسية والمثل ذاتها، لأن قوام الموجودات الحسية هو مشاركتها في معنى المثال الذي تنخرط فيه، فالجميل هو كذلك بمشاركته في مثال الجمال ، والخيّر كذلك بمشاركته في معنى الخير، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على ذلك، لقول أفلاطون:" إن الأشياء الجميلة لا يمكنها أن تكون كذلك من غير مشاركتها في هذا الشيء الجميل الذي ينعكس على المستوى الفكري كمفهوم يحدّدها".[2]

وهكذا يتبين لنا أن المثل معقولات تدرك بفعل التعقل والتأمل، قائمة بذاتها في عالمها المفارق ،عالم المثل في ظلال الخلود الدائم ، لا يقوى أحد على وصفه سوى

[1] جميل حمليا ، المعجم الفلسفي ج 2 .دار الكتاب اللبناني –بيروت ط 1.

[2] Platon – in léon rodin .op.cit – p 78

الأسطورة الرمز، أو هو كما يقول أفلاطون في وصفه له:"... ذلك لأن تلك النفوس(في رحلة النفس التي يقودها جوادان) التي نسميها خالدة متى وصلت إلى القمة فإنها تتجه إلى الخارج وتقف على ظهر القبة السماوية وفي وقفتها هاته ترفعها حركتها الدائرية حتى تدرك الحقائق التي توجد خارج السماء" [1]، تعبيرا على أنه مفارق وأزلي .

وعن علاقة المثل بعضها ببعض ، يؤكد أفلاطون أن الموجودات مرتبة ترتيبا تصاعديا ويرتفع بهذه الموجودات شيئا فشيئا حتى يصل الصورة أو المثال إلى أعلى مثال ،وهي صورة أو مثال الخيرلقوله :"كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم المثل : صورة الخير هي مصدر النور ومصدرالحياة بالنسبة إلى بقية الصور ، فجميع الصور معلولة لصورة الخير ، بمعنى أنه لما كانت صورة الخير أعلى الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجودها منها.[2]

وما يمكن استخلاصه مما سبق أن الوجود على حقيقته ، بالرغم من إغراءات المعطيات الحسية ، فضلا على حيلها الخادعة ، إنما هو عالم المثل أو الصور ، بوصفه علة والثبات ،والكل والوحدة ،متجاوزا كل الماهيات لمختلف الموجودات ،إن في النوع أو الجنس ،مادام ينتهي أو يهتدي إلى الخير الأسمى الذي ينبثق منه كل شيء.

وسند الفيلسوف الأفلاطوني هو مسلك الجدل كما أوضحناه سابقا ،لأنه مسلك حواري مفتوح ،وارتقاء غير مغلق ، كما هو واضح في محاورة "الجمهورية" و"المأدبة" على وجه الخصوص. فعن طريقه فقط يلقى الفيلسوف الأفلاطوني ضالته المعرفية ، ومن خلاله ينزع إلى المطلق ، يدفعه في ذلك فعل الشوق والتعالي على جميع المعطيات الحسية ، وعلى جميع المعارف الأخرى المغلقة ،لا لشيء إلا لأنه فعل تأملي لا يكتمل .

إن شوق ورغبة –**désir**- الفيلسوف ها هنا، ينمّ عن نفس إلهية -**âme-divine**-، تسكنه ، تعشق الكل وترغب في الوحدة، وتنزع إلى تجاوز ثنائية الواحد والمتعدد، مادام هذا الواحد أو هذا الكل لا يأخذ معناه ولا دلالته إلا بفعل مشاركة المتعدد فيه.

---

[1] البناء الأفلاطوني والنقد الأرسطي ص 125مرجع سابق

[2]أفلاطون –د عبد الرحمن بدوي .ص 165

إن الجدل الأفلاطوني يتوخى المعقول -**l'intelligible**- بهدف معرفة نظام الوجود وغائيته –**finalité**- ومعرفة الواحد الذي يشمل الكل وهو المبتغى،لا يأتي إلا ببلوغ محطة أخرى هي أشرف من المحطات الأخرى التي أتينا على توضيحها بخصوص نظرية المعرفة ، ذلك أن المعطيات الحسية هي كما لو كانت أشباحا للحقائق العليا والشريفة ، مثلما الظلال هي أشباح بالنسبة للحقائق الحسية ، الحقائق الرياضية هي كذلك حقائق دونما قيمة بالنسبة إلى المثل والمعقولات العليا ، أعني حقائق المثل . إن إدراك المثل وعلى رأسها الخير الأسمى ، فعل معرفي لا يتم إلا بالتدرج لينتهي إلى محطة الإشراق أو الحدس - **intuition –illumination**-، وهي أخر محطة تأتي كتتويج لفعل التأمل الذي مر به الفيلسوف الأفلاطوني في جدله الصاعد إلى النور ، أعني بذلك انتقاله من المتعدد إلى الواحد، أو في تدرجه التأملي من الصورة إلى الصورة أو من المثال إلى المثال إلى مثال المثل ، وبذلك يكون قد تجاوز بالقوة والشرف ماهية الشيء نفسه.

وهذا الحد من المعرفة يتأتى للفيلسوف عن طريق الحدس كما أشرنا إليه ،لأن الحقيقة التي يبلغها الفيلسوف في مسلك الجدل الصاعد هذا ،معطاة كإشراق غير قابل للوصف والتعبير- **l'ineffable** -، فمثال المثل أو الخير الأسمي أو المطلق وفق التعابير الأفلاطونية ، يتقدم الينا كما لو كان نفسه النور للنفس بوصفها الجانب الإلهي ، -**partie divine**- ليضحى مكونا لها ومن طبيعتها ، أي ليس بموضوع قابل للإدراك والمعرفة بل هو نفسه الذات العارفة ،[1] ذلك أن مثال الخير الأسمى أو المطلق يحتاج إلى أن يظهر لكي يعرف ، وهو لا يعرف إلا بذات النفس الإلهية ، تعرف وتفكر وتدرك ، استنادا إليه بوصفه هو المعيار الحقيقي والأوحد للحكم على الأشياء .

إن هذه الحقيقة في شرفها وعظمتها تحتاج إلى الإثبات ،وان خير ما أعتمده أفلاطون لذلك الأسطورة والرمز بصوره -**mythe et subterfuge**–، مثل فكرة الشمس وصورتها التي اعتمدها وكيف صورتها أسطورة الكهف في محاورة الجمهورية ،حيث

[1]Platon – François Chatelet –op.cit p-160
Voir aussi Christophe rogue – comprendre Platon .op.cit .p 84

مثّل الخير الأسمى بالشمس التي تضيء كل شيء ،وتكشف على كل شيء – **dévoilement-**. وأسطورة الكهف بوجه عام تعكس بحق طبيعة الجدل بنوعيه الصاعد والنازل ،وتعكس تراتبية المعرفة في حقيقتها وطبيعتها، لذا جاءت كتحفة فنية حافلة بالصور والرموز العديدة ،بهدف إثبات ما قد يعجز عليه بالبرهان .

إن سجناء الكهف المكبّلون بالأغلال ، صورة مجردة تعكس حقيقة الناس أو الجمهور في دنياهم المادية والضلال المنعكسة لمختلف الأجسام داخل الكهف ،تعبّر على أشباح المعرفة ،فالسجين وقت التفافته داخل الكهف ، يرتبك ويحتار ،حتى يشدّه الشّك - **doute** – بأن هنالك واقعيا وجوديا أخر (الفرض)-**hypothèse**، ليدفعه الفضول بعد ذلك إلى ضرورة فك الإغلال والتحرر مما هو عليه ، وبعد تسلّقه الجدار تزداد دهشته أكثر لما سيراه من واقع آخر، بدلالته الطبيعية ، مختلف كليا عما تعود عليه بالتنشئة (الأشباح أو الظن الخادع)، ثم ينتهي إلى فهم حقيقة النار وما تعكسه من ظلال داخل الكهف على أنها هي النور والحقيقة ، وسيزداد انبهاره ليصل أقصى حده ،عندما يدفع خارج الكهف ليرى الشمس في عظمتها وجلالها ، ويرى عالم الأشياء الذي تضيئه ، ولأنه لا يقوى على النظر مباشرة في الشمس ، كان في حاجة إلى وقت كي يتعود ، فراح يكتفي بالنظر إلى صورة الناس و الأشياء المنعكسة على سطح الماء، مفضلا الرؤية والنظر ليلا على النهار ، بهدف التعود للتمكن في النظر إلى الشمس على المباشر وجها لوجه . وهذا يماثل (ما يقع خارج الكهف) في اللغة الأنطولوجية لدى أفلاطون ، عالم المعقولات العليا أو عالم المثل وعلى رأسها مثال الخير الأسمى (الشمس).[1]

إن السجين ها هنا ، رجل لا ككل الرجال ، لأنه رمز للفيلسوف في سفره المعرفي والمتحرر من دنيا الحواس ،ينظر إلى المعقولات العليا بعين النفس –**l'œil de l'âme**، كرمز لما في النفس من جانب إلهي ، تتقدم إليه المثل ورئيسها الخير الأسمى في المقدمة ،كإشراق ومعطى معرفي مباشرلا كحقيقة مبرهن عليها ،على أنها الأصل

[1]Ibid – page 160

والنموذج لكل الموجودات ، المفارقة لا يجري عليها التغير والفساد، ثابتة وخالدة وتدير كل شيء وتضمن نظام كل شيء ، لقول أفلاطون على لسان سقراط في استنتاجه الحواري – الجدلي :"ما ينكشف أمامي إذن ، يأخذ المنعطف والمعنى التالي : في نظام المعرفة ، وبعد رؤية الصورة المثلى لمعنى الخير بعد مشقة، على أيّة حال نستنتج لزاما (الصورة المثلى ، أو الخير الأسمى) على أنها فعلا هي العلة الكونية لنظام التفكير السليم ، كما في نظام الجمال (...) فهي التي تلد النور وسلطان النور – **souverain de la lumière**- فضلا على النظام الروحي كذلك فهي التي وبمقامها السيادي، تفرق بين الروح والحقيقة .[1]

فالخير الأسمى وبهذا المعنى إذن، هو المعيار الرئيسي الذي ينبثق منه كل شيء، وهذا ما ينبغي للنفس الشريفة بلوغه ، أعني الحقيقة في ذاتها وبذاتها ، مستقلة عنّا، كل الاستقلال، بعد عملية الصعود والتدرج . فلمعرفة الجمال على حقيقته ،ينبغي التدرج من حب الأشياء والأجسام الجميلة إلى التعلق بالجمال الروحي ، فإلى الجمال المعرفي-العقلي، فإلى الجمال المطلق المترفع عن كل شيء، لتكون بذلك الأشياء الجميلة الأخرى مشاركة في المعنى المثالي، الذي ينطوي عليه فحسب.

هذا وينبغي الإشارة إلى أن المعرفة عند أفلاطون ترتبط بخاصة أساسية أخرى، هي في غاية الخطورة ،أعني فكرة تذكر الأفكار-**réminiscence**-،لأنّ ماهيات الأشياء وما يعلوها من معقولات عليا (المثل)، لا تكتسب ولا نصل إليها وفق معطيات الحس والتجربة ، بل هي ، معرفة أو علم سابق على ما يمكن التعرف عليه بواسطة الخبرة الحسية، -**pré science** -لأنها معرفة في شكل ذكريات تلازم النفس ، وفقا لما كانت تعرفه ، ولما ما كانت تشاهده وقت وجودها ، في عالم الصفاء و المعقولات وقبل أن تحل في الجسم الهيولي[2] ، فالمعرفة -**connaissance**، وبهذا المعنى ، إنما هي بالأحرى التعرف من جديد -**reconnaissance**– والشاهد على ذلك هو حركية الجدل القائم على التوليد لأن سقراط كان حينما يسأل الشخص المحاور، كان يولد فيه حقائق

[1]Ibid p 164-165-Platon –la république – livre VII ;514-521d

[2] Ibid –VII517 d

ومعارف من ذاته ، دونما شعور بوجودها لديه ،وما الموضوعات الخارجية الحسية إلا وظيفة أو دور التنبيه أو إستثارة الشخص العارف بها أصلا ، في وجوده الروحي السابق ، وهذا معنى قوله المأثور "العلم تذكر والجهل نسيان ".

و هذا يعني أنّ فرضية عالم المثل وشرعيتها تستند إذن أساسا على نظرية تذكر الأفكار ،لأن الأفكار السابقة، توكيد على عالم المعقولات السابقة لأن العلم ،هو ارتفاع فوق المحسوس ، وهذا الارتفاع فوق المحسوس، لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا ، في نفوسنا بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج ، وتصل إلينا عن طريق الحواس ، لأن الإنسان لا يتحدث في شيء يجهله كل الجهل ، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة،وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق. [1] غير أنّ افترض وجود علم سابق -**pré science**–بالصور أو المثل يلزم عنه وجود العارف ، وهذا العارف هو فقط النفس، الشيء الذي يجعل من النفس كيانا سابقا على وجود الجسم ، هو ما يعني خلودها-**immortalité** - لزاما ،وهذا هو أحد البراهين التي قدمها أفلاطون في محاورة "فيدون" على خلود النفس . إن النفس في المنظومة الفلسفية الأفلاطونية ، هي كما لو كانت المبدأ أو الأساس الذي تنهض عليه الحياة ،لا لشيء إلا لأنها الوسيط الذي يربط عالم المقولات بالعالم الحسي، وبحكم أن ماهيتها- **essence**- تستقيها من فعل مشاركتها في المعقول كانت إذن هي الضامن والمساهم في التحول الحسي وبقائه.[2] ولأنّ للنفس مقاما شريفا وجب البحث فيها وفي طبيعتها وفي خلودها من العدم خلودها ،فقد أفرد لها أفلاطون كتابا خاصا بها، نعني به محاورة "فيدون "وفيها يعرض واقع حال سقراط مشارف الموت ،يبسط أمله مما قد يلقاه بعد موته ويعرض على محاوريه ، برهاني خلود النفس كما يتصورها أفلاطون ، انطلاقا من فهمه لعالم المعقولات وتصوره لعالم المثل ،يمكن اختصارها مما يلي:-دونما الدخول في تفاصيلها- ، لأنّ الفكرة التي تهمنا هنا هي ما سيكمل به بناء المنظومة الفكرية في بعدها الروحي خاصة ، وأول برهان يسوقه أفلاطون للتدليل على

[1] عبد الرحمن بدوي –أفلاطون – مرجع سابق ص 200

[2] L .robin- op.cit- p 128

خلود النفس ،يقوم على فكرة التغيير أو التحول ، وهو تغير يحدث من ضد يقابله ضد ، وإذا أسقطنا هذا على الموت والحياة ينتج لنا أن هناك تغيرا يحدث من الحياة إلى الموت وكل ذلك من الموت إلى الحياة ،لقوله على لسان سقراط:"فماذا نحن فاعلون ،أليست هناك ضرورة تقضي بإعطاء فعل الموت نشأة أخرى مضادة له؟ .[1]

و ثاني برهان يسوقه يتعلق بفكرة التذكر، - تحدثنا عنه في الأول عندما عرضنا نظرية المثل في علاقتها بالتذكر وكيف تحصل المعرفة-. أما ثالث برهان فيتعلق بمبدأي المركب والبسيط، ذلك أن الانحلال أو الفساد -**Dégénérescence** .(لا أن يمس أو يخص) لا يخص البسيط من الأشياء ، عكس المركب القابل للانحلال بحكم الأعضاء المكونة له، فالنفس شبيهة بالمثل وتتعقلها لأنها تحمل منها شيء من مثالها. ولما كانت المثل صافية قائمة بذاتها فهي بسيطة ، فكذلك النفس هي بسيطة مادامت تشارك المثال ،وإذا كانت كذلك، فهي لا تقبل الانحلال ولا يمسها الفساد ، فهي إذن أزلية وخالدة شأنها شان المثل في خلودها ، وأخيرا نجد برهان ثبات الشيء في هويته الذي لا يقبل ضده فالشيء وهو يتصف بالحياة لا يمكن أن يتصف بالحياة لا يمكن أن يتصف بالموت ، فالثلج لا يستحيل إلى حرارة ، والعدد الفردي لا يسحيل إلى عدد زوجي . فهي إذن لا تقبل الموت، وعليه فهي أبدية أزلية.

وها هو سقراط يقول كاستنتاج لما سبق من الحوار :" ألن يكون ، إذن ضروريا أن نقول نفس الشيء عن الخالد؟ فإذا كان الخالد غير قابل للفناء ،فانه سيكون من المستحيل أن تفنى النفس حينما يأتي نحوها الموت ، حيث إنها بحسب ما قلنا من قبل،لن تقبل الموت ولن تكون ميتة ، كما أن الثلاثة ، كما قلنا ، ولا الفردية كذلك ، لن تكون زوجية ، وأن النار والحرارة لن تكون باردة ..[2]

والملاحظة من هذا البرهان أن البرهانين الآخرين متداخلان لارتباطهما بطبيعة المثل الأزلية ، مثلما يعتبران أكثر انسجاما وأكثر منطقية مع نظرية المثل بوجه عام [3].

---

[1]أفلاطون فيدون – ترجمة عزت قرني –ص141

[2]أفلاطون .فيدون،ترجمة عزت قرني ص 141

[3]نفس المصدر-تعليقات المترجم

وإلى جانب أزلية النفس وخلودها ،ينبغي الإشارة كذلك إن النفس في جانبها الجزئي – الفردي هي ثلاثية التركيب ،كل جزء خاص بمكان معين في النفس البشرية ، وهي القوة الحسية والشهوانية ومكانها البطن أو الأجزاء السفلي وهي شريرة ومنحطة، تصدر عن الإحساسات والشهوات ، ثم القوة العضبية المعبرة على السيطرة والشجاعة، وتوكيد النفس ، مركزها القلب ، ثم وأخيرا القوة العاقلة مصدر العلم والمعرفة ومكانها العقل –**logos**- وهي قوة تناظر تراتبية المعرفة والوجود، وتبعا لذلك من الواجب –في نظر أفلاطون – أن تكون الغلبة للقوة العاقلة في المعرفة ، معرفة مراتب الوجود ، والأخلاق، فضلا عن تسيير شؤون الدولة ،وإذا وحدث العكس فان الفساد يكون مصير النفس ،وهذا إخلال للمثل الأعلى وللنظام العام ولنظامها الخاص كما ذكره في "الجمهورية"[1]. والعالم تبعا لما سبق تحكمه نفس كلية – **âme du monde** - تجعله يحصل على حركة دائرية مستمرة تضمن استمرارية الحياة، وما يقودنا إلى فكرة الصانع –**démiurge**. أن الله يريد أن يخلق العالم على مثال الخير، والخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس ، فالقول بالخيرية يفضي الى القول بوجود النفس الكلية الكلية ، وهي النفس الكلية هي نفس كونية وشاملة ، تهيمن وتدير كل شيء مادامت مبدأ الحياة، بينما النفس البشرية التي تحدث عنها كذلك أفلاطون ، هي نفس جزئية وفردية ، تخص كل واحد من الناس ، غير أن النفس الفردية ومع ذلك فهي لا يمكن أن تكون كذاك إلا لأنّها شبيه بالنفس الكلية ، لأنها لا تصدر إلا منها إلا من النفس الكلية . وحتى نعود إلى فكرة الصانع ، نقول إن أفلاطون يسلم بوجود الإله والإلوهية مثلما يسلم بوجود العناية اللإلهية ، فالصانع الإله يضع الأشياء والموجودات، انطلاقا من تأمله للمثل وعلى رأسها مثال الخيّر الأسمي بوصفه مبدأ سائر المثل وسائر الصور ، وهذا الإله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بصفات الإلوهية المعروفة ، القدرة المطلقة ،العلم والإرادة ، كما يصفه بالحياة ، وينسب إليه ، تبعا

[1] Platon – la république – op.cit .livre .

لعلمه ، العناية التامة بكل المخلوقات[1]. هذا وينبغي أن نضيف كذلك أن أفلاطون يسلم إلى جانب إيمانه بالإله ، بحرية الإرادة لدى الإنسان نشير لها لما لها من أهمية تتعلق بموضوع بحثنا ، فضلا على الفضاء الروحي الذي تسكنه منظومته الفكرية.

ان الإنسان في نظره حر،وهذا على الرغم من وجود النفس الكلية التي تدير كل شيء ، لقوله "إن الإلوهية بريئة وكل نفس مسؤولة في فعل اختيارها[2] . وهذا ينطوي على معنى فعل التطهّر-**purrification**- الذي ينبغي على النفس القيام به في امتحانها أمام مغريات عالم الحس ، للفوز بالجزاء (في معنى) الخيّر ، ذلك أن نفوس الناس، تجازى تبعا لطبيعة الفعل الذي يصدر منها ، لقول أفلاطون "...إن نفوس الموتى تبقى موجودة، النفس الطيبة أفضل، ومصير السيئة أسوء .[3]

الآن وقد أتينا على ذكر المحاور العامة من فلسفة أفلاطون ، يحق لنا التساؤل عن موقع الإنسان من هذه الأنطولوجية الجديدة التي دشّنها أفلاطون وفق معاني المعقول، وما عسى ينفعه الإقرار بوجود المثل في واقعه العيني ، وماذا تكون رسالة الخلاص، وكيف عليه ان يحيا بهدف تحقيق السعادة ؟

إن فلسفة أفلاطون بوجه عام وتبعا لما سبق ،تكون قد رسمت المقياس الصحيح –في نظره – الذي تقوم عليه المعرفة ويقوم عليه الوجود الصحيح ،ذلك أن المقياس أضحى هذا النظام –**cosmos**- الذي يقوم عليه العالم ، نظام هو من وحي الإله –الصانع، ومهمة التعرف عليه أوكلت للفيلسوف لوحده للكشف عليه وللحفاظ عليه ، وبهدف تحقيق ذلك ينبغي على الفيلسوف تغيير السائد والثورة عليه ، لان كل شيء ينبغي له التأسيس وفق العقل. فالمثل ، قلب المذهب الأفلاطوني، وظيفتها تربوية وروحية – كونية ، تربط الجانب المدني –السياسي بالجانب الأخلاقي و بما هو روحي وإلهي من حياة الإنسان ، غير انه وبهدف تحقيق ذلك وجب وجود معطى قبلي – **apriori**- وهو

---

[1] عبد الرحمن بدوي .أفلاطون .مرجع سابق ص 233- 234

[2] In l.robin- platon –op.cit –page 134

[3] أفلاطون–فيدون – مرجع سابق ص 143

الإيمان والتسليم بمثال الموجودات ووجود نفس شريفة تدرك المعقولات وتشارك النفس الكلية في دائرتها الحركية .

وعليه فإن السلوك الخيّر هو ما كان يشارك في مثال الخير،والمدينة – الدولة الفاضلة، هي ما كانت تشارك في مثال المدينة – **cite polis-** فما هو مطالب به الإنسان هو أن يحيا وفق نظام العالم و تبعا لذلك فإن أفلاطون يقسّم النفس الفردية إلى أجزاء ثلاثة ، فان السلوك الخيّر مبتغاه تحقيق الفضائل التالية :العفّة أو ضبط النفس، وهي فضيلة تقابل القوة الشهوانية ، التي ينبغي لها أن تكون في خدمة القوة الغضبية والقوة العاقلة لا الانقياد الجامح لمتطلباتها ، وتليها فضيلة الشجاعة التي تقابل القوة الغضبية إذ لابد لهذه الأخيرة أن تكون كذلك في خدمة القوة العاقلة وتستجيب لأوامرها، ثم فضيلة الحكمة وهي تقابل القوة العاقلة وما يصدر عنها ومهمتها بلوغ الخير الاسمي ، وإذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاثة ، تحقق النظام وتحقق الانسجام، وهذا يولد بطبعه فضيلة رابعة وهي :العدل أو النظام العادل [1]– أو ليس مثال الخير الأسمى وبهذا المعنى معيار ومعين للمسلك السليم والاهتداء إليه في حياة الإنسان ؟

هذا وإذا كانت السعادة وكانت الفضيلة مبتغى الإنسان ، فهذا هو غاية الدولة في وجودها كذلك ، الانسجام النفسي بما هو أخلاقي، هو ما ينبغي له أن يتحقق في الدولة. إذا وبدون الدخول في تفاصيل النظرية كما عرضها أفلاطون في الجمهورية ثم في النواميس والتعديلات التي ادخلها ، يمكن القول إجمالا انه وكما أن النفس تنقسم إلى أقسام ثلاثة ، فكذلك الدولة تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، وهو انقسام طبيعي تابع لانقسام الأفراد في مؤهلاتهم وقوامهم الطبيعية ، إذ هناك طبقة تعكس القوة الشهوانية وأخرى تعكس القوة الغضبية والثالثة تعكس بدورها القوة العاقلة ،وتبعا لذلك كان لزاما أن تكون القوة العاقلة هي التي تسود وتسيطر ، وهي طبقة الحكام –الفلاسفة لأنها تدرك الوجود الحقيقي ، وجود المثل والخير الأسمى ، تحسّن إدارة الشأن العام وفقا لمثال الخيّر ومثال الحق ومثال العدل . أما الطبقة الأخرى فهي طبقة الحس والحواس لما

[1] يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – مرجع سابق – ص 114 - 115

يتمتع به هؤلاء من الشجاعة وروح الأقدام ، مهمتها الدفاع عن الدولة داخليا وخارجيا، تتلقى أوامرها من طبقة الفلاسفة ، والطبقة الثالثة هي المنتجين، الصناعيين والزراعيين والحرفيين ، وهم جميعا تعبير على الحاجيات الحسية التي تماثل القوة الحسية – الشهوانية –، وهذا الفرز ناجم عن أشكال شتى من الامتحانات التي ينبغي أن يخضع لها الأفراد في مسلكهم التربوي بأنواعه ورياضة النفس بأشكالها [1]. وعلى ضوء ما سبق ، نلاحظ أن تأسيس الدولة والحكم فيها يخضع لنظام مثال الدولة- المدينة– مثال الخير الاسمي الذي يتحقق على ضوئه الحكم الراشد وهو نقيض الفساد الناتج عن خلخلة النظام الذي يدير العالم ويميز بين نفوس الأفراد ، لقول أفلاطون:" وبالنتيجة ، وقد أتينا على ذكر شيء ، أليس ما أوردناه في الحديث عن المدينة يماثل الشخص الذي يشبهها ؟ إن الضوء ينسحب على هذا الشخص ، وينسحب على الأمثل مما نوده له، بمعنى أن ما ينطبق على شكل المدينة هو نفسه ما ينطبق على الفرد وعن طبيعة النفس . أليس مثال المدينة هنا، معيار يسمح لنا بقياس الحكم الراشد من الحكم الفاسد ، أليس هنا لتحقيق الفضيلة وسعادة الإنسان ، أليس الحكم الفاسد والدولة الفاسدة هي التي أتت على إعدام سقراط وهويحاول إنقاض الأذهان والعمل على توجيهها نحو الماهيات ونحو كلمة الحق ؟

ينتج مما سبق أن فلسفة أفلاطون هي كما لو كانت بناء ضخما ، أعمدته مترابطة ومتداخلة إلى ابعد الحدود ، فلا نذكر السياسي إلاّ وهو في علاقة بمثال الخير الاسمي وبفكرة الصانع والنفس، والإلوهية التي تشعّ في كل شيء ، وبما هو أخلاقي كذلك، فضلا على المعرفة وارتباطها بالوجود ودرجاته ، فمن الرجال الآخرين في كل تاريخ الفلسفة ، من كان رياضيا منطقيا ، فيلسوفا، سياسيا، معلما، أخلاقيا ودينيا، ومتصوّفا في آن واحد ، لقد كان أفلاطون كل هؤلاء .[2]

[1] Platon –la république –op.cit page vi 541

[2] فكرة الإلوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية –مصطفى حسن النشار ص 355-356

وإذا كان أفلاطون قد ألّه الفلسفة **Théo-philosophie**–فمن العقل كان التأسيس وكان المنطلق، وإلا ما معنى الفرض وما معنى الجدل وما معنى الأعداد الرياضية ودورها في بناء المعرفة في اعتماده عليها، وهي كلها آليات عقلية بامتياز ؟

- وإذا كان أفلاطون قد تحدث عن الخلود ،خلود الروح في دائرتها الأبدية في محاولاته البرهانية العديدة ، فان خلود اسمه بإرثه الفلسفي العميق وبمحاوراته الشاعرية الثرية ، يبقى خالدا ، لكن من غير حاجاتنا للبرهنة على ذلك ، لأن حضوره الفلسفي لم ينكف ولو لفترة واحدة من تاريخ الفلسفة ، اذ بقي اثره يتردد بعده عند الكثير من الفلاسفة .

- فأرسطو وعلى الرغم من القطيعة التي أحدثها بخصوص المثل المفارقة وغيرها، يبقى مدانا لأفلاطون ، لأن الصورة المحايثة للأشياء –**immanence**- كما سنرى لاحقا ، هي من رحم فكرة المثال وفكرة المحرك الأول هي نفسها الموجودة عند أفلاطون، عندما تحدث عن فكرة الصانع الذي نسب له الفعل وغير ذلك من الأمثلة ، والأفلاطونية المحدثة تأتي لتبدأ من فكرة الإله والألوهية كما رسمها أفلاطون وهو يتحدث عن مثال الخير، ليبقى أثره يتردد في العصور الوسطى عندما صاهر الفكر المسيحي في موضوع الإلوهية موضوع الحب، إلى أن صار إلى جانب أرسطو بمثابة الروح التي تسري في الفلسفة الإسلامية عامة وفلسفة الإشراف على وجه الخصوص، التي أضفت عليه صفة النبوة . وفي عصر النهضة ازداد تأثيره لدى بعض المفكرين المتحرّرين ، أمثال **جيور دانو برونو** (1548-1600) الذي تمرد على الكنيسة الواقعة تحت السيطرة الأرسطية مثلما تمرّد على أرسطونفسه، وكان كثير الهجوم عليه[1]، لتتضح صورة التأثير أكثر في الفلسفة الحديثة ، عند ديكارت في المسألة الإلهية وفكرة الوضوح والبداهة وعلاقتها بالحدس والإشراف المقرون بالشمس، للتعرف على المثال الأسمى، ثم عند هيجل الذي سنتحدث عنه إلى جانب ديكارت لاحقا عند حديثه عن الفكرة وتجلياتها على مستوى التاريخ في صورته المطلقة .

[1]مصطفى حسن النشار-فكرة الإلوهية –مرجع سابق ص 315

- هذه هي إذن طائفة من الأمثلة ، تعكس بحق الروح الأفلاطونية وهي تسري في ثنايا فلسفات الوجود ، وعلى مراحل عديدة من تاريخ الفلسفة .

الآن و بعد كل ما سبق ،يمكن القول أن أفلاطون قامة فكرية شامخة ومنعطف فكري ثري و خطير ،فتحتَ شمس الإله -**apollon**– أبولون استطاع أن يشكل في زرعه غابة خضراء تزهو حياة، من الأرض المرضّعة التي هيّئ لها أسلافه أمثال هيراقليطس و بارمنيدس و أمبدوقليس، و نفخ فيها روح الحياة في الوجود، حيث الحقول و البساتين المثمرة ، و الزهور في بهوها وجمالها.[1] وهي قامة شامخة لا لأنها أصابت لتكون بذلك مالكة للحلول، بل لأنها مازالت تثير السؤال ومازالت تستهوي العقول وتثير الجدل، كيف لا وجميع الموضوعات المطروحة في الفلسفة إلا وتناولها أفلاطون واتخذ منها موقفا يتناسب مع منظومته الروحية الفكرية بشكل ما ؟

ولقد وافت المنية أفلاطون في السنة عشر الثالثة من حكم الملك فيليبوس فيليب أي في سنة (347-348 ق م)في أثينا تاركا وراءه غابته الثرية ، كشهادة حية على التجديد، ونقشت على قبره الكثير من العبارات، نذكر واحدة منها وهي تقول "أيها النسر، لماذا تحلّق وتخفق بجناحيك فوق هذا القبر ؟ قل لّي بربّك على أي منزل يبرق مثل النجوم من منازل الأرباب الخالدين تُصوب نظرك ؟[2] "، كإشارة إلى منحاه الروحي والرؤية العميقة المتّجهة نحو الوجود الحق!

إن مفهوم المطلق لمعنى الوجود الذي انتهى إليه أفلاطون وعلى طريقته الخاصة، نجدده بتردد ويتصدر موضوعات الميتافيزيقيا في الانطولوجيا الكلاسيكية على مدى تاريخها ، ومن الفلاسفة الذين حلقوا عاليا في سماء الميتافيزيقيا ، راسمين بذلك أجمل اللوحات وهي تقول الوجود وتعبر على مطلقيته كثيرون ، سجلوا جميعا منعطفات حاسمة في تاريخ الفلسفة ، وهذا للوقع الخطير الذي ترتب عن منظوماتهم الفلسفية، في شكل تحولات فكرية امتزجت بتصورات عديدة مدوية ومؤثرة في مجالات كثيرة من

[1]Chridtophe rogue – comprendre platon – opcit ,p ;140

[2]ديوجينيس اللائرسي –حياة ومشاهير الفلاسفة –ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ج1 ص 272

مجالات الحياة الفكرية ، كذلك المتعلقة بالكون والوجود ، والتصورات الخاصة بطبيعة الدين والألوهية ، إلى جانب ما يخص التنظيم الاجتماعي السياسي ، فضلا عن التصورات المؤثرة في الإبداعات الأدبية والإبداعات الفنية –الجمالية العديدة في مجال القيم ، وكذا التصورات التي قدمت كذلك لموقع الحب في طبيعته الجسدية والروحية من الخلاص ، دون إن ننسى التصورات الخاصة بطبيعة العلم في فروضه ونتائجه ومساره في سيره التاريخي وهكذا ...

ومن هؤلاء و أولئك ، يمكننا وعلى سبيل المثال لا الحصر ، اختيار بعض المحطات الفلسفية مع صانعيها بهدف الوقوف على ملامحها العامة ليس إلا، حتى نستشف الصورة إلي أعطيت هنا وهناك لمعنى الوجود المطلق ومعنى مطلق ماهيات التي تربعت عرش الفكر الفلسفي ولو بمسارات مختلفة وصور متعددة ،على إننا سنقف أكثر على شخصية اقترن وارتبط اسمها بمعنى أكثر بالمطلق ونعني بذلك هيغل-**Hegel** بمذهبه- **système**-، وذلك للمنطلق الخطير لذي استحدثه وكيف كان منطلقا وباعثا على مسارات فلسفية مغايرة غيرت من مفهوم الوجود ومن تبعاته الأخرى ، كما سنرى لاحقا وهذا كله من اجل الوصول إلى ما نريد الوصول إليه ، اعني الوصول – في نظرنا- إلى المفهوم الأحق واللائق لمعنى الوجود ، بعد عرض تقويمنا للميتافيزيقيا الكلاسيكية بوجه ما من الوجوه، تبعا للأسئلة التي سنصيرها للنقاش في محطات عديدة.

في الفلسفة اليونانية والى جانب أفلاطون ها هو أرسطو يؤسس لميتافيزيقا على طريقته الصورية -**conceptuelle** - وهو يتجه إلى الوجود بنظرة نقدية لسلفه وأستاذه أفلاطون لأنه يبطل أول ما يبطل القول بوجود نماذج أشياء في ذاتها ، لان وكما يرى أرسطو المثال العام الذي تحاكيه الموجودات داخل النوع يفقد مبدأ الكثرة والتنوع- **le multiple**- في وجودها الواقعي، إذ كيف تتعدد وتتنوع في اختلافاتها وهي تشارك في الوقت ذاته في نموذجها وجوهرها –المثال الواحد؟ وبفرضية هذه المثل المفارقة ، راح أرسطو يؤسس للوجود بنظرة ميتافيزيقية مغايرة . فماذا تكون طبيعة هذه الميتافيزيقية وما موقع الوجود وطبيعته منها؟

إن الوجود عنده هو موضوع الفلسفة الأولى وروح الميتافيزيقا ، وهي العلم الكلى الكلي بالوجود-**existant** - والإحاطة بمعنى الجوهر – **substance** -، وهي العلم الذي يستهدف دراسة الوجود ، وهي لا تشبه العلوم الأخرى في دراستها لمجالات الوجود ، لأنها تفتقر إلى المعنى الكلي لمعنى البحث في الوجود بما هو وجود كما يقول [1]، وهذا يعني أن الوجود عام يشمل كل شيء في الخارج كما في الذهن ، لأنه أعم التصورات ، ولا ينطوي تحت النوع في نظر أرسطو ليس مفارق ، فان البحث فيه يعني الاتجاه إليه في واقعة العيني والحسي ، والاتجاه إلى البحث في الوجود من حيث هو جوهر يعني إلى الموجود الفردي .

والوجود الفردي يحمل على أنحاء ونتعرف عليه على أنحاء كذلك عن طريق ما يسمى بالمقولات **catégorie** (الكم، الكيف ،ألاين ، المتى ، الفعل ، الانفعال ،الوضع ،الإضافة ، الملك) لتتحول هذه المقولات بعد ذلك إلى أحكام في الذهن نصدرها على الأشياء ، غير إنها ليست كافية لأنها لواحق للموجود ، تلزم إذن اللجوء إلى التفسير – **expliquer** ،أعني تفسير الموجود على ما هو عليه عن طريق علل أربع ، ذلك أن الحقيقة هي المعرفة هي المعرفة بالعلل ، فهناك العلة الفاعلة ، العلة الغائية ، العلة المادية الصورية –**formelle** وهي الأهم مادامت تشكل حقيقة ماهية الشيء ، إذ تمثل الصورة أو الفكرة لكل شيء ، غير أن هذه الصورة ليست مفارقة للوجود كما هو الحال عند أفلاطون بل كامنة فيه و مباطنة أو محايثة له –**immanente**-. والفلسفة الأولى وفضلا عما سبق ، تبحث كذلك في جوهر الشيء بوصفه الموجود الحقيقي والوجود القائم بذاته، وما المقولات إلا تابعة ولواحق له، والجوهر في بعده الوجودي المتعين يخص الأفراد من الموجودات في تعينها الحسي. والجوهر الأول للوجود المفرد هو وجوده المشخص في شكل صورة ومادة معا ، الشيء الذي يجعل منه جوهرا مركبا في وجوده الحقيقي . والى جانب هذا يؤكد أرسطو وجود ثلاثة جواهر، اثنان منها طبيعيان –حسّيان ، وآخر معقول مفارق لما هو طبيعي ، فهناك جواهر

[1] Aristote-in sur le savoir philosophique –métaphysique –extraits p.33

حسية قابلة للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية . وهناك ثانيا جواهر أزلية خالدة غير قابلة للكون والفساد ولا تلحق بها الحركة المكانية، وهي الأجرام السماوية المكونة من عنصر يسيطر هو الأثير، وهناك أخيرا جواهر أزلية خالدة مفارقة للحس على أي وجه كان : وهي الله والعقول المفارقة والجزء الناطق من النفس المسمى بالعقل الفعال [1].

والحديث عن الجوهر يقودنا كذلك إلى الحديث عن علاقة الصورة بالمادة كذلك وهي كما يرى الشراح قد تكون بحق قلب الفلسفة الصورانية – **conceptuelle** . إن الميتافيزيقا ، وإن كانت تتخذ موضوعا لها فهو البحث عن الوجود بما هو وجود ، كما سبق في الشرح ، ومثل هذا النوع من البحث إنما يعني البحث في الجوهر أو الماهية والعلل الباعثة على وجوده ، وهكذا فان الماهية بوصفها المبدأ الأول للوجود فهي على ما يرى أرسطو فعل ومتقدمة على القوة، ذلك أن الوجود الجوهري إنما يتعين على مستوى الوجود الفردي من الأشياء ، والوجود الفردي هذا مركب من الصورة والمادة كما مر معنا سابقا.

إن المادة هي كما عرّفها أرسطو في قوله :"وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيء خاصا ولا هو كم ما ولا يصح عليه أي من المقولات الأخرى التي ينبغي بها الموجود[2]، هي الجوهر أو الماهية التي تفتقر إلى الوجود بالفعل ، بل هي كذلك بالقوة فحسب ، لأنها مجرد قابلية للوجود وهو ما يسمى عنده بالمادة الأولى أو الهيولى ، وتبعا لذلك فان المحولات والتعريفات لا تسند إليها . وهي بذلك لا تكتمل ولا تتجوهر إلا بانتقالها من العدم إلى الوجود عن طريق الفعل . ويفهم من العدم ها هنا المعنى النسبي المطلق ، والنتيجة هي أن الوجود بالقوة (المادة) لا ينتقل إلى الفعل إلا عن طريق محرك يحركه ، فكيف ذلك؟

إن المادة بوصفها وجودا بالقوة لا تصح بالفعل إلا تبعا لما يجري عليها من فعل ، لذلك كان الفعل هو كما نقوم به وهو ما تتجوهر به بفعل الصورة التي تتخذها نتيجة الفعل ، الشيء الذي يجعل من الفعل سابقا على القوة ، إذ لا موجود ، من الموجودات .

[1] د. محمود عبد الرحمن مرحبا.من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية .ص 189
[2] ماجد فخري –أرسطو المعلم الاول .ص 88

يتحرك بذاته ويستحيل ، إلى صورة، لذلك كان الفعل بمثابة القلب الذي ينتظم به الموجود بالقوة .

والفعل يتقدم القوة ويسبقها من الناحية المنطقية ومن الناحية الزمنية ، وكذلك من الناحية الجوهرية، وذلك لان الجواهر أوائل الموجودات فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعين أو المادة قلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها [1].

والنتيجة من هذا كله هو أن وجود الموجود عند أرسطو من ثنائية المادة والصورة ، فلا المادة هي بالخداع و اللاوجود الكلي ، ولو أنها معرضة للتغيير والفساد، بل هي القابلية لكل موجود ، ولا الصورة مفارقة للموجود كما هو الحال عند أفلاطون ، ذلك أن الصورة هي جوهر الموجود وهي لا تكتمل ولا يكتمل معها الموجود الفردي إلا بفعل حركة الموجود بالفعل، الشيء الذي يجعل منها محايثة للوجود وجوهره .

وتبعا لذلك يكون أرسطو –على ما يرى- قد أوجد حلا لإشكالية الوجود بموجوداته، يختلف به عن الفلاسفة الطبيعيين وعن أفلاطون القائل بالكليات الثابتة والمفارقة للمحسوس ، القائم على تصوره الميتافيزيقي هذا هو تصور تجريدي صرف.

وعن الجوهر الأزلي المفارق للمحسوس والمضاف للجوهريين الطبيعين ،نجد أنفسنا أمام أرسطو وهو يتحدث عن العلم الإلهي بوصفه اشرف الموضوعات التي يطرقها علم ما بعد الطبيعة . ان الجواهر وكما يقول :"هي أوائل الموجودات ،فلو كانت فاسدة ، لكانت الموجودات كلها فاسدة ، ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان ، والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة "[2]. نستنتج من هذا القول ومن نصوص عديدة في هذا الشأن بان هناك جواهر لا تستحيل إلى الفساد والتغيير ولا يدركها الزمان بل تبقى على حاله حال الدهر كله،وهذا ما ينطبق على الجوهر الدائم والأزلي ،لأنه بالفعل وهو ليس وجود بالقوة ،لا مادة ولا هيولي ولا ينفعل ، بسيط غير مركب ، وهو أزلي لان الحركة لا تنقطع فيه،

[1] د.محمد علي أيوريان –تاريخ الفكر الفلسفي –أرسطو المدارس المتأخرة –ص 153
[2] يوسف كرم –الفلسفة اليونانية –ص 198-199

ولأنه يولد الحركة باستمرار إلى اللانهائي ، فهو ليس بكم ولا بجسم لا يعرف التقسيم أو الانحلال لان التقسيم يقود إلى التناهي ، والمتناهي لا يعطي اللامتناهي ،ففي هذا استحالة .

وهو بهذا كله عقل –**intellect** - موضوعه أسمى المعقولات جميعها، قائم بذاته ويعقل ذاته وهو الخير الاسمي ، معشوق ، ومرغوب فيه باستمرار، وباختصار انه المحرك الأول ، او المحرك الذي لا يتحرك ، وهو الله الذي منه تصدر الحركة ،أو كما يقول أرسطو نفسه :"والله ناموس وسبب نظام الأشياء وترتيبها وهو ناموس حي كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفسا يرى ذاته ويعقل ذاته ... وحياته ليست في وقت وبعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا، ولكن هو الحياة بعينها ، لأنه هو الفعل والفعل حياة ...

إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة ، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله[1]. وبهذه النبرات الروحية ينتهي أرسطو من سفره هذا، إلى الإقرار بوجود الله بوصفه علة أولى، تعمل وفق نظام غائي في غاية الأحكام.

لكن هل اله أرسطو واحد ليتمتع بالوحدانية الأبدية ؟ وهل يدرك ويدير شؤون العالم ام انه يدرك ويعقل ذاته فحسب؟

ان إله أرسطو اله النظام ، اله العالم والوجود الذي يرعي ويضمن الحركة الدائرية لنظام الأجسام والموجودات في وجودها فحسب ، أي كما لو كانت نظرة أرسطو إلى الله نظرة علمية هدفها الكشف عن علل الجواهر ونظام الكون أكثر من كونها نظرة لاهوتية بحرارتها العالية، لان أرسطو لم يكن هدفه البحث عن الله في ذاته ، كما لاحظ البعض ذلك بحق [2].

كما أن أرسطو عند قوله بالإله الواحد بوصفه المحرك الذي لا يتحرك، أو بوصفه العلة الأولى للحركة والأفعال،يكون قد اقر بالإله الواحد و الواحدية – **monothéisme**- على ما يظهر في توكيده لهذا الأمر، غير انه والى جانب ذلك

[1] د.بدوي عبد الرحمن –الموسوعة الفلسفية – مادة أرسطو.

[2] Emile Bréhier –histoire de la philosophie .1/antymique et moyen âge p 199

نلاحظه يحاكي ويجاري بعض الاعتقاد الذي يقوض مبدأ الواحدية، من ذلك قوله إن العقول المفارقة الهة ،وإشادته بأجداده من قدماء اليونان الذين نسبوا الألوهية إلى الإجرام السماوية والمقصود بهذه العقول المفارقة تلك المحركات التي لا تتحرك، التي انتهى بالأقدار بها ، في أبحاثه الفلكية ، وكأنه بذلك يقع في مبدأ الكثرة من الآلهة ، وهذا ما يثير الالتباس بخصوص فكرة التوحيد عنده.[1]

بقي لنا أن أضيف لأرسطو شيء هو في غاية الخطورة مقارنة بإله أوآلهة أفلاطون ، وهو أنه اله لا يكترث بما يحصل في أسفل العالم ، ذلك أن موضوع الإدراك الإلهي هو فقط الذات الإلهية (الوجود الفاضل الثابت والأزلي) ولا يجوز لهذا الإدراك أن ينسحب على الأشياء المتغيرة ، إذ الإدراك في هذه الحالة يضحى متغيرا ويؤدي إلى التغيير في المدرك له ، أي الله. لذلك وجب أن نقول ، عن أرسطو أن ثمة أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلهي وان نصرّ على أن العقل الإلهي يدرك ذاته لأنه أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك أو عقل العقل.[2] والمراد مما سبق معناه أن إله أرسطو لا يدرك ولا يعلم ولا يدير ولا يدعي شيئا مما هو حاصل في العالم بأفراده ومتغيراته ، يخلو من كل تأثير على أحداثه ومجرياته وفي هذا السياق دائما إنما ينبغي الإشارة كذلك على أن أرسطو في حديثه عن النفس وخلافا لأفلاطون فإنه ينكر مبدأ الخلود للنفس، لأن علاقتها بالجسم هي من علاقة المادة الهيولي بالصورة ، أو علاقة الوجود بالفعل بالوجود بالقوة ، أو على الأقل أجزاء معينة منها لا تفصل عن الجسد ، وهذا يعني أن أرسطو يلغي ثنائية الجسم والنفس المفارقة له، كما هو الحال عكس أفلاطون الذي جعل منها عنصرا خالدا بعد الموت بانفصالها عن الجسم ، وهو الشيء الذي استنكره أرسطو عند أفلاطون مثلما يستنكره الفيتاغوريين و بين مبدأ التناسج .فالنفس عنده وتبعا لهذا المعني تفي بفناء الجسم ، أو كما يقول : فيتبع ذلك تبعية لاشك فيها أن النفس لا تنفصل عن الجسد لكنه يشرع بعد ذلك كما لو كان مترددا ليضيف أو على الأقل

[1] Emile Bréhier – histoire de la philosophie .op.cit .199

[2] ماجد فخري – أرسطو – مرجع سابق – ص 103

فإن أجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد وأن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة :لابد أن تكون النفس جوهرا، بمعنى أن صورة الجسم المادي، تكون فيها الحياة بالقوة ، لكن الجوهر وجود بالفعل ، وعلى ذلك تكون النفس هي فعلية الجسد كما أسلفنا القول."[1] وهذا يعني صراحة أن النفس هي الوجود بالفعل والعلة الغائية للجسد ،فإذا ما توقف الجسد وزال و فنى معه الجوهر بمعنى النفس، فهي وبهذا المعنى محايثة له، وجودها به اتصال لا انفصال،فمصيرها إذن هو فناؤها المحتوم.

وكل ما سيقوله أرسطو عن الأخلاق والسياسة ومتفرقات أخرى ذات الطابع العملي، هي على ما نرى تابعة لمعنى المحرك الذي لا يتحرك ، الذي لا يكترث بل لا يقوى على التأثير فيما هو حاصل في العالم السفلي، فميزاته الوسطي أو الوسط الصحيح في تنظيره -**le juste milieu** - لقواعد السلوك ، لا يعدو أن يخدم ويوافق العقل فقط بوصفه فضيلة يتشرف بها الإنسان لوحده ، وكذلك الحال في السياسة ، فهو يدعو إلى التعاطي مع العالم الواقعي من حيث هو كذلك ، إذ لا وجود له لمعيار آخر علوي نحتذي به، لنبلغ بذلك الخلاص المنشود من مأثم النفس وانحرافاتها اللاّمسؤولة . كما كان يدعو إليه أفلاطون وكما أشرنا إليه سابقا.

إنّ إله أرسطو إذن ، وكنتيجة حتمية نصل إليها ، إله عاطل لا قدرة له على الفعل ، فعله وغايته هما فقط ضرورة كونية اقتضتها حاجة النظام العام للوجود ببعده الطبيعي والواقعي ، الشيء الذي يجعل من الموضوعات التي يطرقها هنا وهناك ، كقواعد السلوك الخلقي والسياسة وغيرها غير ملزمة للإله الذي قال به ، حفاظا على النهج الواقعي الذي اعتمده وحفاظا عل منظومته الفكرية التي تمنح للوجود الحسي الأولوية ، وإقراره بوجود عالم واحد نعيشه هو عالمنا الدنيوي .[2]

غير أن فلسفة أرسطو في الوجود وبمسحتها الميتافيزيقية المجردة تبقى ومع ذلك رهينة ومدانة لكثير من المعالم الفكرية الأفلاطونية والأساسية، كالصورة- الجوهر

[1] برتراندرسل –تاريخ الفلسفة الغربية –الفلسفة القديمة –ترجمة زكي نجيب محمود ص 273

[2] Emile Bréhier – histoire de la philosophie – op.cit.p ;99

المحايثة للمادة والهيولى، فهي نفسها المثال وهو يمثل قمة الماهيات وقمة الكليات عند أفلاطون ، وإله أرسطو بوصفه خيرا وفضيلة وكائن ومعشوق ، هو نفسه الإله –الخير الأسمى عند أفلاطون، على الرغم من التصور الطبيعي الذي أبداه أرسطو حيال الإله الذي قال به ، الخالي من روحانية إله أفلاطون، وإلى جانب هذا كله ، ينبغي أن نضيف كذلك إلى أن العلل الأربع التي قال بها أرسطو في تفسيره الميتافيزيقي للموجودات إنما هي نفسها كذلك التي قال بها أفلاطون وعنه استقاها، عندما تحدث أفلاطون عن الإله الصانع –**démiurge**-، موجود الموجودات على هيئة المثل أو صور سابقة لها وجواهر لها ، هي من فعله ومن صناعاته وهي تتجه إلى غاية تستقر فيها في وجودها المادي . نعم ، كل هذا يربط فعليا التلميذ الثائر بالأستاذ الغارق في المثاليات ، وكم هي مفاهيم محورية و مفتاحية في تأسيس الروح الفلسفية التي تسري عند كليهما، وهذا على الرغم من القطيعة الابستيمية التي أعلنها أرسطو بتوكيده للوجود الحسي الطبيعي مقابل المثل وما تعبّر عليه من جواهر وكليات مفارقة تمثل الوجود الحق، لكن إلى جانب ذلك يمكن القول إن فلسفة أرسطو بوجه عام وبالثوب الميتافيزيقي الذي لبسته، تكون قد انتهت إلى التسليم بالوجود على انه عام ومطلق يعلو ويتجاوز الأجناس جميعها[1]، بل لنقل هو جنس الأجناس ، لتكون مهمة الميتافيزيقا بذلك، هي البحث في الوجود من حيث هو موجود ، الشيء الذي أشاد به هيدجر في منحاه الانطولوجي المعاصر واعتبر ذلك تأسيسا أساسيا ومنعطفا تاريخيا بالنسبة للميتافيزيقيا ، غير أن أرسطو على ما يرى هيدجر دائما، يكون قد استقر في البحث عن الموجود لا البحث في الوجود من حيث هو كذلك، ليهتدي في أخر المطاف إلى التسليم بالوجود المطلق، وبهذا يكون قد قدم كما يقول هيدجر، أساسا مختلفا عن أفلاطون ولم يستطع التخلص من تأثير أفلاطون، بل وان أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين، لان مذهبه ليس إلا محاولة لتأسيس ميثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون " .[2]

---

[1] د. جمال محمد سليمان – مارتن هيدجر – الوجود والموجود ص 42

[2] د نفس المرجع - ص 42

صحيح أن موقف هيدجر هذا منطقه مغاير لما هو عند أرسطو مادامت مهمة الفلسفة عنده ، هي البحث في الوجود بوصفه النور اللاّ متحجّب كما سنرى لاحقا،

لكنه ومع ذلك يكون قد كشف على حقيقة الوجود المطلق الذي انتهى إليه أرسطو، توأم الموجود المطلق عند أفلاطون على الرغم من نزعته الحسية العالية . إن فلسفة أرسطو بوجه عام ، والحق يقال مثلما يعترف له التاريخ بذلك ، فلسفة موسوعية، استطاعت هضم كل الفلسفات السابقة عليها ، ثم خرجت إلى الوجود متفردة تربعت عرش الفكر الفلسفي، طيلة قرون من الزمن ، ذات صبغة حسية وواقعية واضحة تؤكد المنطلقات الفكرية والإرهاصات الأولى عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، حينما صوّبوا بحوثهم نحو الوجود الطبيعي .

نعم، فلسفة أرسطو هي وكما تؤكد عليها محطات التاريخ، محيط متعدد الشواطئ ومتعدد المخارج ،لاحتوائها على حقول معرفية متنوعة ،من البيولوجيا إلى الفيزياء ، من المنطق الصوري إلى الميتافيزيقيا ، ومن الشعر إلى الخطابة ، فضلا على تنظيراته في الأخلاق كما في السياسة وغير ذلك من الألوان المعرفية الأخرى، إلى جانب ذلك روحه العلمية العالية . كل ذلك جعل منه قامة معرفية تثير و ما زالت تثير النقاشات الحادة في المجال المعرفي المسؤول . إن خير ما نستقيه من التاريخ كدليل على ما سبق بوجه عام ، هو هذا الحضور الروحي العلني في الفكر اليوناني نفسه وهو يتعقب المسار الأرسطي، ثم في العصور الوسطى كما سنرى هذا وقته حديثه عن صور الوجود بوجه عام في العصور الوسطى. ولأن أرسطو قامة بالمعنى الواسع للفظ، فمثلما حضي بالإقبال تعرّض للكثير من الانتقادات كذلك، وعلى محطات تاريخية غير قليلة ، ففي المرحلة الهلينية انتصرت الأفلاطونية الحديثة لأفلاطون ولروحانيته الحارة وبشكل واضح، لا لأرسطو حتى وان أبقت على فكرة المحرك الأول ، وفي الفكر الإسلامي لنا في الفلسفة الإشراقية مع روادها أكثر من دليل على الهجوم الذي تعرضت له الفلسفة الأرسطية بوصفها فلسفة مجردة وجافة تحكي الوجود وتتفنن في تفسيره وفقا لمعلولاته و محمولاته ، وهي بذلك إنما تجانب البحث في

طهارة الروح وهي تتعاطى الوجود عن إشراق ومكابدة الروح في سفرها إلى الواحد –الله، كما أشرنا إلى ذلك سابقا ،في إشارة للسهروردي بروحانية أفلاطون وتهجمه على أرسطو وروحه الفلسفية عامة.

وفي العصر الحديث يتعرض أرسطو لأكثر الهجمات خطورة ، من طرف ديكارت (1650 -1596) في إعلائه من شأن الاستدلال الرياضي وهجومه على القياس بوصفه استدلالا يقوم على علاقات التضمن من غير إنتاج معرفي يعتمد على ما يرى . ومع فرانسيس بيكون 1626 -1561 يزداد التهجم على النهج الأرسطي ، عندما حمّله مسؤولية العطل المعرفي –العلمي الذي لحق بالبشرية بتوجهاته الصورية الغارقة في التجريد واصفا إياه بالجاهل [1]، وهو الأمر الذي حدا بجون استوارت مل (1806-1873) في الهجوم على أرسطو إلى حد اعتبار القياس -**syllogisme**–-مجرد مغالطة تقوم على الدور لا غير وتحصيل حاصل – **tautologie**-، فضلا على التوجهات الوضعية اللاحقية -**positivisme** –على الرغم من الاعتراف الذي خصّه أوجست كونت-**comte** - 1951-1798 لأرسطو عندما اعتبره سباقا ومنشئا للنزعة العلمية –الوضعية على حقيقتها ، معتبرا إياه بأرسطو الذي لا يقارن [2] .

غير أنه ووفق كل ذلك والحق يقال ، أن أرسطو كان يتعرض لمثل هذه السهام وهذه الانتقادات من جهة ، ليرى فيه آخرون المعلم الأول الذي يتربع رأس الحكمة من جهة أخرى ، فهذا -في رأينا –فضل لا يؤتي إلا للكبار ، فضل لا يؤتى إلا للفلسفات التي تنخرط شرفا في الفلسفة الخالدة **philosophia Perenis**–.

وأخيرا يمكن القول إن فلسفة أرسطو المتجهة إلى البحث في الوجود بما هو كذلك ، وجب البحث فيما هو كلي وضروري من المعلولات والمحمولات والجواهر، غير أن مثل هذا البحث لابد له إن ينتهي إلى أثارة الإشكاليات العديدة والتي تباينت بخصوصها الرؤى عند غيره من الفلاسفة ،خصوصا تلك المتعلقة

[1] André cresson –Aristote .op.cit. ;60
[2] Ibid. – page 61

بالوجود بالقوة والوجود بالفعل ، وما تعلق منها بالإنحاء الكثيرة التي يقابل بها عن الوجود عامة والموجود الأعلى الذي انتهى إليه.

بقي شيء لابد من الوقوف عليه أخيرا ، موضوع سيلعب دورا كبيرا في اللاحق من الفلسفات يتعلق بالجانب العملي من فلسفة أرسطو ، وهو موضوع الحرية والإرادة نشير إليه لأهميته بخصوص بحثنا . إن الحرية عند أرسطو لا تتوقف على العلم بالشيء لوحده ، أو فعل الأفضل كما هو عند سقراط ، ولا هي بالموضوع الذي يقابل الحسي المتغير والعمل للتحرر منه لتحقيق الخير كما هو الحال عند أفلاطون وكما بينا هذا سابقا ، بل هي وكما يقول : "إن الاختيار لا يتم عن المعرفة لوحدها بل وأيضا عن طريق الإرادة[1]"، أي أن الحرية تضحى مرتبطة بالاختيار كإرادة في شكل تصميم وتدبر ومفاضلة ومداولة ، وفعل الاختيار والمداولة يخص الفرد من حيث هو كذلك، لان كل إنسان كما يقول "يداول بين الأفعال على ما يعتقد في قدرته على فعله ، إننا لا نداول بين الأفعال بهدف تحقيق أهداف ما، بل نداول على الوسائل التي تمكّننا من تحقيق هذه الأهداف"[2]. و المعنى الحقيقي من هذا كله هو إن أرسطو ربط الحرية بحرية الاختيار كفعل عقلي يقوم على الإرادة.

[1] بدوي عبد الرحمن –الموسوعة الفلسفية، مادة الحرية.

[2] Aristote in André cresson – Aristote sa vie, son oeuvre. P108

المبحث الثاني : تجربة الواحد وامتداداتها

ولندع أرسطو الآن جانبا ، لكي نعرّج على محطة فكرية أخرى ، نتحدث فيها عن الوجود من حيث هو مطلق باستمرار بعيدا عن جدلية المثال والصورة ،هي جدلية التجربة الذاتية في منحاها التصاعدي ، لبلوغ الموجود المطلق بوصفه الكل والمبتغى . إنها التجربة الذاتية التي دعا إليها أفلوطين -**plotin**-(205-270) في القرن الثالث من الميلاد المتزامن من المرحلة الهللينية ، وهو احد مؤسسي الأفلاطونية المحدثة -**néo platonisme**- . إن الأفلاطونية المحدثة هي فلسفة مركبة من جهة وفلسفة إبداعية من جهة أخرى ، فهي مركبة لأن العناصر المكونة لها متعددة المشارب ، إذ نعثر فيها على عناصر شرقية واضحة ، كأفكار فيلون (25ق م -04 ق م) والعناصر الفكرية الهندية بطابعها الديني كذلك[1]، فضلا عن الأفكار الغنوصية – **gnose** - بشكلها الرمزي والأسطوري من جهة ، ومن جهة أخرى نلمس فيها الحضور القوي للروح الفلسفية الأفلاطونية ، إن لم تكن هي القلب النابض فيها ، الشيء الذي يدفعنا إلى القول أن أفلوطين ليس إلا مجرد واحد من أتباعها ككل ، بل هو بحق تلميذ وفيٌّ لها ومخلص أمين لفلسفة الواحد والوجود الحق، الذي انتهى إليها أفلاطون ، وهي ممزوجة بروافدها الفكرية الأخرى، كالعناصر الفكرية الأورفية و الفيتاغورية وغيرها ..

غير أن أفلوطين استطاع بهذا وذاك ان يأتي بفلسفة ذات طابع ابداعي وأصيل في الوقت ذاته ، يتخللها المعقول واللامعقول ، الفلسفة والدين ، الذاتية بأقصى درجاتها والموضوعية كمبتغى وهو يصب في فكرة الواحد .

وفلسفة أفلوطين تتوزعها موضوعات عدة ، وهي متداخلة أشد التداخل ، من ذلك موضوع الأول أو الواحد ، وموضوع الفيض أو الصدور-**émanation**- بالإضافة إلى موضوع النفس وغيرها ، وهي موضوعات تصب جميعها في الوجود الشامل أوالموجود الأعلى في مطلقيته الكلية ، مادام وقد صدر عنه كل

[1]. بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية – مادة أفلوطين .

شيء وإليه يعود كل شيء. وبهدف التعرف على الوجود –الواحد وتوكيده كمبدأ أول، أثار أفلوطين التساؤلات – المفتاحية الكلية في كتابه"التساعيات :-هل الواحد متعدد لنقول به على أنحاء عدة ، هل المبدأ"الأسمى هو وفي الوقت ذاته الجنس وهل هنالك جنس واحد أم أجناس عديدة[1] ؟.

إن الوجود عند أفلوطين هو نفسه الذي انتهى إليه أفلاطون كما هو واضح في محاورة "بارمنيدس"، اعني الواحد المقابل للمتعدد او المفارق له وهو كذلك الخير، رئيس المثل مثلما هو وارد في الجمهورية في الكتاب السابع، كما أشرنا إليه ومرّ معنا . وفلسفة أفلوطين عامة تدور حول الحديث عن هذا الواحد في شكل مغاير ، بوصفه المبدأ الأسمى -**principe souverain** -والموجود الأعلى- **l'être suprême**- مثلما تدور حول المسلك أو الطريق المؤدي إليه، بهدف التعرف عليه والتعرف على الذات من خلاله والاتحاد به وإفناء الذات فيه.

وإذا ما استعرنا اللغة الأفلاطونية لقلنا إن الواحد عند أفلوطين يماثل عالم المعقولات -**l'intelligible**- المفارق للعالم الحسي المتغير عنده، وتبعا لذلك فان وضع المذهب الوجودي عند أفلوطين هو على النحو التالي : فنرى من ناحية أن هنالك عالمين بينهما هوة من ناحية ، وبينهما ترتيب من ناحية أخرى ، وهما عالما المعقول والمحسوس، ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب المعقولات ثلاثة مبادئ أو إن شئنا أقانيم –**hypostases** -هي الله والعقل والنفس.[2]

وحتى نفهم حق الفهم لما سينتهي إليه أفلوطين عن هذه الأقانيم الثلاثة، ينبغي علينا أن نضع في الاعتبار المبدأ الميتافيزيقي الذي سلم به ومنه انطلق، ونعني بذلك صورة الكون -**cosmos**- وهيئته النظامية المتكاملة بين العناصر المكونة له،وكيف تشدها جمالية التناغم والتناسق السحري الحاصل فيها. إن هذا المشهد الكوني لابد له أن يترك أثره وهو يتردد في نفوس أولئك الذين اوتيوا من الحظ الكبير في تحصيل الروح الفلسفية القلقة ، وأفلوطين كان واحدا من أولئك ، شاهدا

[1] Emile brettier –étude de philosophie antique –p60
[2]ibid –puf p.230

ومنفعلا لما يراه ، تلقى المشهد وانفعل وتفاعل معه، فتولدت الفكرة لتضاف إلى الأخرى التي استقاها من هنا وهناك وبصورة اخص ما أخذه عن أفلاطون في مسألة الواحد ، غير أن العبرة لا تكمن تحديدا في الصورة التي سيتخذها هو نفسه عن ذاته [1]،كتجربة وجدانية ، فيها ومن خلالها سيولد من جديد، كله وجد وقلق إزاء الكون والوجود عامة .

وعن الله والواحد ، فان ما يميزه هو انه سابق على كل حقيقة واقعية ، فهو واحد لأنه مبدأ توحيد كل شيء وهو إلى جانب ذلك خير، لأنه حد ومنتهى ، يمنح الوجود لكل شيء ،من وجوده و خيريته ، يقيم فوق الجوهر والماهية ولا يتحدد بهما .لكن هذه المواصفات كلها ليست تحديدا له ولا تقول شيء عنه، لأنه في الواقع ليس بشيء و لا بكيان بل هو وكما يقول أفلوطين "هو اللاشيء ، ليس حتى واحد ، ولا حتى بخير، لاشيء غير عدم ما فوق الحسي الضروري[2]، فهو وبهذا المعنى غير القابل للتحديد أو للتعريف هو الأول وهو الله لكي يكون كذلك، لابد أن يبقى خارج كل وصف ولا بد من سلب عنه جميع الصفات بل حتى الصفات الايجابية ، وهذا ما يعرف عنه باللاهوت السلبي- **théologie négative**- فمثلا لا نستطيع أن نصفه بالجميل لأنه ليس بصورة ، بل هو الجمال وحتى فكرة الجمال ينبغي فهمها وتصورها على أنها فوق كل جمال.

إن اللاهوت السلبي الأفلوطيني مفهوما على هذا النحو ، إنما يهدف أول ما يهدف إلى توكيد الوحدة و اللاّمتناهي للمبدأ الأول، واجتناب التعدد والكثرة عنه ، ليبقى هو الواحد مقابل التعدد ، و اللامتناهي مقابل المتناهي ، والمعقول مقابل العقل حتى تتسع دائرة التجريد أكثر فأكثر، بهدف فهم الواحد- الله على حقيقته، بوصفه الوجود ما بعد الوجود المتعالي الذي يعلو كل شيء ، وبالجملة هو ما لا يعبر عنه وما لا يفكر فيه ، لأنه غير قابل للمعرفة والتعريف به ، فهو ليس بموضوع لا لهذا

[1] Emile brellier –histoire de la philosophie –tome 1 op.cit.p401

[2] Emile brellier – ibid –p 401

أو لذلك من أنواع البحث فيه ،بل هو موضوع محبوب ومعشوق هو حب وحب لذاته كما عبر على ذلك أفلوطين .[1]

وهكذا نخلص على ضوء ما سبق أن الواحد أو الله ليس بنوع ولا بجنس ما دام ليس بموضوع قابل للتحديد لا يحمل عليه أي محمول – **prédicat** - ولا هو حتى بجنس الأجناس كما هو الحال عند أرسطو بخصوص موضوع الوجود ،حسبه الوجود و فقط! . ولأن الواحد عند أفلوطين هو كذلك الخير ، فهو يمنح الوجود من خيرته ، وهذا ما يعرف عنده بنظرية الفيض أو الصدور -– **émanation -procession** ولفهم النظرية على حقيقتها يجدر بنا أن نتساءل على الشكل التالي : ما هي الحاجة من فعل الصدور للموجودات عن الواحد ، ثم ماذا تكون طبيعة هذه الموجودات وما هي وظيفتها ، وهل هذا الفيض أو الصدور من الواحد كله خير؟.

إن عملية الصدور تماثل معنى الخلق – **création** - في المنطق الأفلاطوني ، والصدور هذا إنما ينجم عن فيض ما –**sur-abondance** ، والواحد هو لوحده الذي يفيض خيرا وتفيض قدرته ، ما دام هو الموجود الأكثر كمالا والأكثر وحدة.

إن أول ما يلاحظ عن فعل الصدور ، هو انه ليس بفعل اختياري كما لو كنا نختار بين أحد الحدين بل هو فعل ضروري قائم على وجوب التحقق لا لشيء إلا لأنه صدور ناجم عما يفيض من الواحد ومن الفيض المتدفق ، ولأن العالم قديم أزلي فان فعل الصدور يقع خارج الزمان – **intemporel .**

وأول وجود يصدر عن الواحد كفيض منه هو العقل -**l'intelligence** - أو العقل الأول ، وهو الموجود المشتاق والمتعلق بالواحد ، لأنه صادر عن الواحد فهو أقل وحدة وأقل سموا منه غير أنه يحتفظ بطبيعة أو ميزة الأب، بوصفه ابنا له يظل متأملا ومتعقلا له، لأنه عقل وفكر وهو أبدي وأزلي، لأنه من طابع الأب مطبوع به إلى الأبد[2]

[1]Eliane Amado –les niveaux de l'étre .p96

[2] Emile brehier – histoire de la philosophie t1 op.cit – p ; 401/402

والعقل عند أفلوطين هو عالم الإدراكات ، يماثل عالم المثل أو المعقولات عند أفلاطون، بل يماثل فكرة الصانع كذلك –**démiurge**- عند أفلاطون الذي اوجد الموجودات على هيئة مثلها المفارقة، عدا مثال الخير لأنه نظير فكرة الواحد .

إن العقل وبوصفه أول صدور من الواحد يظل بالقرب منه باستمرار مهمته الأولى هي الالتفاتة إليه ليتأمله عن قرب ، لذا كان انعكاسا لنوره ولضيائه ، أو انه لنقل هو الضوء الذي يسمح للواحد من رؤية نفسه من خلاله ، وكذلك الحال بالنسبة للنفس المتأملة للاّواحد من خلال العقل الأول ، لأنها ترى الشمس من خلال ضوء الشمس، وهذا ما عبر عليه أفلوطين بلغته الرمزية الحافلة "إن هؤلاء الذين تملؤهم روح الله ويحركهم إلهامهم ، يعلمون أقل ما يعلمون أنهم يحملون في أحوالهم أشياء عظيمة ، وان لم يكن في مستطاعهم أن يقولوا ماذا عسى أن تكون تلك الشمس، إنها من الحركات في تحركهم ومن العبارات التي يتفوهون بها يمكنهم إدراك القوة التي تحركهم ، لإدراك أنفسهم ...إننا نعرف العقل "العقل الإلهي "الكامن فينا ، ذلك الذي يهب "الوجود" وغيره مما هو في مستواه ، ولكننا نعرف أيضا أنه أسمى مبدأ من كل ما نعرفه ونطلق عليه اسم "الوجود" نعرف أنه أكمل وأعظم من كل ما عداه بينه وبينها"[1].

فما يضيء النفس إذن هو المبتغى بوصفه موضوعا للمعرفة ، أعني بذلك الواحد أو الشمس كما يسميه كذلك أفلاطون ، فالضوء وبهذا المعنى برهان على حضور الله فينا ، لان النفس تتعرف على الأسمى نفسه وهي تقتبس النور أو الضوء منه ومن فيضه.

والنفس وهي تتعرف على ألوهية الواحد بهذه الكيفية ، فهي كمثل الأقنـــوم - **hypostase**- الثالث من مستويات الوجود عند أفلوطين . إن النفس- **l'âme**- عند أفلوطين تصدر عن العقل مثلما يصدر هذا الأخير من الأول ، ليصدر منها بدورها عالم المحسوس، مادام وقد استنفذ فيها ما بقي من فيض المعقول، وهي

[1]بر تراندرسل –تاريخ الفلسفة الغربية –الكتاب الأول –مرجع سابق – ص 444

بذلك تقف مركز وسطين، عالم بين عالم العقل وعالم المحسوس ، ليبقى عرضة للكثرة بدرجة أكثر من عالم العقل (كثرة الصور والموجودات) . والمقصود بالنفس هاهنا النفس الكلية- **l'âme du monde**- التي تحدث عنها أفلاطون سلفه . و إذا كانت هذه النفس يصدر عنها عالم المحسوسات ، فلان هذه الأخيرة مجرد مادة أو هيولي ، تشتاق إلى وجود متعين ومحدد، لتمنحها النفس الكلية بعد هذا الصور أو المثل التي تتواجد على هيئتها وطبقا لها ، حتى تأخذ في وجودها طابعا معقولا مادامت الصور تمثل المعقول في عالم الوجود. وتبعا لهذا التصور فان للنفس جانبين ، جانب علوي يعلو المجودات في كثرتها ومتغيراتها لأنها أقرب من العقل وعالم المعقولات ، وجانب آخر يكمن في التصاقها واختلاطها بدنيا الحواس في بعدها الفاني والمتغير. وهنا بالذات تطرح مشكلة هي في غاية الخطورة بهدف فهم المنظومة الفكرية الافلوطينية ، تتمثل في التساؤل عن خيرية من شرّية هذا الوجود التنازلي ، أي هل النفس وهي تمثل الجانب الشريف والجانب الإلهي من عالم المعقول ، تكون قد فقدت في نزولها كل شيء من طهارتها بسبب اختلاطها بالعالم الحسي والمادة ، وهل عالم الحس هو على هذا النحو شر لا مفر منه كما تذهب إليه النزعة الغنوصية السائدة في زمانه ؟[1]

إن أفلوطين الغارق في تأملاته للوجود المتناغم في نظامه ،ينكر فكرة الشر هذه عن العالم ويرد على زعم الغنوص و المسيحيين بجملة من التساؤلات ، فيقول أولا كيف يحق لكم أن تنعتوا هذا العالم بأنه شر، مع انه ليس إلا صورة للخالق والله، وانتم تقدسون هذا الإله ؟ ثم كيف تقولون أن هذا العالم بأنه شر، مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل في الإنسان وبالعناية الإلهية (كله شر) ، وهذا كله يؤذن بان الأشياء لم تخلق عبثا ؟[2]، لينتهي إلى الإقرار بأن العالم الحسي إنما هو الجانب الأخر من معنى الخير وهو انعكاس أو شعاعها الصادر من النور أو الشمس، وان قلّت درجته في معنى الخير ، لينتهي إلى القول :"من ذا يستطيع أن يدرك حقا ما

[1] Emile Bréhier .histoire de la philosophie .op.cit. p ;402/403

[2]. بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية – مادة أفلطوني – مرجع سابق

في "العالم العقلي "من توافق نغمي ، ثم لا يستطيع إذا كان له أي ميل إلى الموسيقى أن يدرك ما في الأصوات المحسوسة من مثل هذا التوافق النغمي ، إن هذا العالم الهندسي ، الذي لا نجد له متعة في التماثل والتطابق ومبادئ النظام التي تكمن في الأشياء المرئية ...هذا الشيء العظيم الذي نبع من مصادر العظمة ، فإذا لم يستجب الإنسان لعالم الحس على هذا النحو ، كان معنى ذلك انه لم يسبرغور هذا العالم ، ولم يرق ذلك العالم الآخر" .[1]

ومن هذا كله نستشف النظرة الأخلاقية الواضحة القائمة، على معاني الخيرية بخصوص عالم الحس بوصفه قبسا من النور وهو يعكس عالم المعقولات ويعكس خيرية الواحد ، وهي كذلك نظرة تفاؤلية مادام نزول النفس الى حيث يتواجد عالم الحس ، يعكس نظام الوجود – الكوسمولوجي المتناغم . غير أن النفس وبجانبها السفلي هذا توحي في الوقت ذاته بما قد يصيبها من اضطراب -**trouble**– بعد نزولها واختلاطها بالجسم الأخر -**le corps**– ما قد يعكر من صفوة الجو الطاهر الذي تعرف به ، فالمادة أو الجسم يمثلان الأخر-**alter** – المغري ، فقد يغري ويفتن النفس لتنجذب إليه، فتجرء -**l'audace** - على الإقبال والإقدام عليه، لتفقد بذلك كل ما بقي لها من عالم الروح وعالم المعقولات ، وهذا ما عبّر عليه أفلوطين بالنفي في قوله: "إن النفس في علاقتها بالجسم، تخرج عن الكل ، لتضحي حركتها لا تتجه نحو الكل في الوقت الذي هي نفسها الكل ...إنها تقفز...خارج الوجود الكوني إلى وجود جزئي"[2]. إن هذه الوضعية التي تحياها النفس هاهنا ووفق هذا المنطق النزولي، يجعل النفس كما لو كانت قد انسلخت من طهارة المعقول ومن الوجود الكوني الحق ، لتكون في دائرة المادة، أو دائرة اللاّوجود والعدم نفسه، أو ليس هذا بنسيان النفس لطهارة عالم المعقول بغفلتها وعدم تذكرها للوجود البكر في ظلال الطهارة التي تعرف بها ، وباختصار أو ليس هذا الشر نفسه؟

[1]برترا ندراسل ، تاريخ الفلسفة الغربية –الكتاب الأول ص446_447نفس المرجع

[2]In-Eliane Amado Lévy-valensi-les niveaux de l'être -op.cit-p103

إن النفس وفق هذا المعنى وهو يشير إلى العماء والخسران ، هو حديث كذلك عن النفس الجزئية –البشرية المستلبة -**aliénée**– بفعل ما أخذها الجسم أو الحس وهو متجه إلى العماء و الإثم الأكيد ،ولهذا قال أفلوطين كذلك "إن النفس النازلة هي تلك التي أنست الله[1] » . فالنفس التي تميزها الجرأة -**l'andace**–في كل شيء، تحمل إثمها وخطيئتها بالتأكيد في الفعل الذي قد ترتكبه باختلاطها مع عالم الحس، وليس هذا إلا دليل يثبت شرعية وجود الشر في هذا الوجود ولو أن هذا الوجود متناغم الأجزاء وتعبير على المعقول ، الذي أوجده من رحم روحانيته الانطولوجية. لكن ما الخلاص وماذا يكون أسلوب النجاة من عالم الخسران هذا؟

إن الحديث عن النفس الجزئية يجعلنا نعيش جوا أفلاطونيا مجددا ، لكن على الطريقة الأفلوطينية الصوفية الحارة والمتميزة ، ونعني بذلك جدلية صعود النفس الإنسانية الى طهارتها الأولى ، حيث المعقول سيّدها .

وقبل الحديث عن جدلية الصعود هذه، ينبغي الإشارة كذلك إلى أن أفلوطين ينكر ويبطل الحديث عن العناية الإلهية -**providence** – كخلاص للبشر من ويلات ما قد يلحق بهم من مآثم وشرور نتيجة اختلاط النفس بدنيا المادة والحس ، فلا سبيل للخلاص من شر الابتلاء هذا ، سوى الفرار – **se fuir**- من دنيا المادة ولا حتى محاولة السيطرة والتحكم فيها[2]، كشكل يعبّر على التعالي عليها وليس البقاء على مستواها ، ردا على الحركة الغنوصية المنتشرة وعلى تعاليم الدين المسيحي التي بدأت في الظهور والانتشار في وقته ، وهي حركات تؤمن وتقول بالخلاص، والنجدة الإلهية من هول ما يحيط الإنسان من ألوان الشرور. وواضح من موقف أفلوطين هذا في أبطاله لفكرة الخلاص انه يدعو للحرية ويقول بحرية الاختيار التي تميز الإنسان في أفعاله كما في خلاصه على عكس الحركات الفكرية والدينية الداعية إلى فكرة العناية الإلهية .

[1] Ibid-page-101

[2]Emile Bréhier –histoire de la philosophie –p408-op.cit.

وللعودة إلى جدلية صعود النفس أو عودة النفس من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، يمكن القول أن أفلوطين يحتفظ والى حد بعيد بما قاله أفلاطون عن النفس في جدلية النزول والصعود . إن النفس الجزئية صدرت عن النفس الكلية الصادرة بدورها عن العقل أو النوس-**nous** – وهو النوس الصادر بدوره عن الواحد -**l'un.**

إن مهمة النفس في الصعود مهمة شاقة ليست بالمتناول و اليسر ، والمهمة تقتضي في معادلتها الروحية بان ترجع النفس الإنسانية من حالة الكثرة والتبدد إلى حال الوحدة المطلقة ، أو حال نشوة العارف بالوحدة . إن هذا الصعود-**ascension** يمكن التعبير عليه كذلك بالتجربة الذاتية ، الغير قابلة للوصف أو التعبير الكلامي، لأنها باطنية في اتجاهها إلى الواحد أو الله ، في اعتمادها على الصمت والتأمل، وأولى محطات هذه التجربة ، التأمل في العالم لأنه وبنظامه المتناغم يعد إيقاظا للنفس ليكون باعثا لها في عملية الإدراك المعرفي ، غير ان الإحساس بتغيراته وكثرته لا يبقى مرشدا أمينا لتعذر المعرفة التامة فيه ، لتأتي بعدها محطة الإدراك العقلي- **intellectualisation** – في توجيه النفس نحو الواحد ، والإدراك هنا معناه النظر ، بمعنى محاولة ترتيب التصورات بعضها ببعض والربط بينهما، ثم البرهان عليها ، كإضاءة على المشهد العظيم وهو يعكس الوجود . غير أن هذه المحطة وبحكم أنها عقلية –نظرية لا تستقيم للنهوض بالمعرفة اليقينية كذلك ، لأنها تفترض وجود الذات العارفة مقابل الموضوع المعروف ، أو وجود العقل مقابل اللاّمعقول كثنائية لا مفر منها لا تفسر حق التفسير معنى السّير إلى الواحد وتحقيق الوحدة[1].

إن التخلص من الكثرة وبلوغها الوحدة ،يقتضي في نظر أفلوطين محطة أخرى أشرف من المعرفة العقلية عن طريق تجربة صوفية مليئة بمعاني الوجدان وعشق لهذا الواحد الذي يضئ كل شيء وحضوره قائم في كل شيء ، يبقى على الذات أن تنتبه وتتأمل هذا الحضور الإلهي في داخلها في عزلتها التامة مما يحيطها من العالم الخارجي . وهذه التجربة هي بحق تجربة صوفية، لأنها تجربة حية ومباشرة،

[1] بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية – مادة أفلوطين – مرجع سابق.

يميّزها الاضطراب النفسي ، هدفها التوحد والفناء في الواحد،وفيها يسقط كل شيء من الموجودات ، أو كما يقول عن النفس رفقة الواحد": ينبغي أن نعلم من الاستحالة التفكير فيه إذا كان في النفس أثر ما ..ينبغي للنفس أن تكون خالية من كل الصور لا يعيقها عائق بداخلها ، كي يضيئها الواحد وتمتلئ به"[1].

ومعنى هذا أن الذات وحتى تمتلئ بالواحد ينبغي أن تكون خارجة عما سواه بل وخارجة حتى عن ذاتها ،لكي تصبح كلها فناء بسقوط ثنائية الذات والموضوع ، وثنائية العقل والمعقول، أي وجود الذات خارج ذاتها ، وهذه الحالة تأتي إلى الإنسان –الذات لا باختيار وإرادة ، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليها ، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من اجل الحصول عليها ، بل ينتظر وجودها فيه . ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفية ، هي حالة القول أو التلقي للمدد الوارد من جانب الواحد[2]. هذا و ينبغي التذكير ان مثل هذا الفناء كتجربة – وجودية لا يتم إلا و هو مصحوب بحالات وجدانية كلها توتر ، قائمة على الشعور بالخوف والرجاء وعلى حالات القلق والطمأنينة ، وإذا ما زادت الذات ارتفاعا تكون وقد بلغت الطمأنينة والسكينة والهدوء في جو تتنحى الذات من ذاتها كليا وتسقط أمامها كل الأغيار **-les altères**– وحينها يشعر الإنسان – الذات كما لو كان هو الله أو بعبارة أدق يعرف بأنه الله.[3]

إلى هنا نخلص إلى بيان ما في التجربة الصوفية الأفلوطينية من مسلك آمن لكنه كثير الصعاب والمزالق ، وهو مسلك وجداني بامتياز ، أساسه الشوق والعشق للواحد والفناء فيه ، لا عن طريق مسالك العقل وأشكال البرهان التي تميزه، وبلوغها الوحدة من خلاله عن طريق فكرة الفناء ، هو نفسه الخلاص والمبتغى الذي عبّر عليه بفكرة الفرار-إلى الواحد – وبهذا كله ومن أجل هذا كله ، نحصل إلى أن أفلوطين يكون قد انتهى إلى تأسيس فلسفة مركبة بامتياز ، تحتضن المعقول

[1] Plotin –in dieu –textes choisis-marie-Frédérique pellegrin.p60

[2]بدوي عبد الرحمن -الموسوعة الفلسفية-مادة أفلوطين –مرجع سابق

[3]نفس المرجع –مادة أفلوطين

واللامعقول ، يسري فيها الخطاب الميتافيزيقي والخطاب الصوفي كتجربة داخلية مكابدة ،وهما خطان يحضران جنبا إلى جنب في منظومته الفكرية.

فهي و بهذا ذات بعد ميتافيزيقي، لأنها جاءت وهي تحمل تصورا ميتافيزيقيا للوجود يعبّرعلى النظام المحكم للوجود الكوني ، معلّلة ذلك بفرضيات الاقانيم الثلاثة: الواحد –العقل –النفس فالعالم الحسي ، إلى جانب الأخذ بمنطق الفيض أو الصدور في تفسير الموجودات وتحليلها في سياقها التراتبي للوجود ، وهي كلها ترتدي الثوب الميتافيزيقي ، كالحديث عن النفس الجزئية ، واستقلال هذه الأخيرة عن الجسم في علاقتها به بإثبات خلودها ، وقوله بحرية الإختيار إزّاء موضوع السقوط من عدمه لإبطال فكرة الخلاص الإلهي ، وموضوعات أخرى لم نقف عندها وقت التحليل ، وهي كلها أطراف حديث ميتافيزيقي تدور حول هيئة الوجود التي أرادها أن تكون له كتصور ميتافيزيقي بالتأكيد.

وعن البعد الصوفي يمكن القول كذلك أن أفلوطين يدعونا إلى ابستمية أخرى وهي مطبوعة باللامعقول ، اعني التجربة الذاتية –الداخلية وهي تعبّر على الخلاص ومعبّرة على السكينة التي تعتري النفس الشريفة ، ومن ثمة تحقيق التوحد مع الواحد –الله مادام وقد بين محدودية النظر العقلي في الكشف عن حقيقة الواحد ثم التقرب والسكون إليه .

إن التجربة الصوفية التي طبعت الفلسفة الأفلوطينية، تجربة طريفة وأصيلة كذلك، وكما تتفق الشواهد ، فقد أحياها هو نفسه مرات عديدة كما أوردها **فورفوريوس** أحد أتباعه المخلصين في السيرة لأستاذه ، وكم كانت تجربة مضطربة اجتمعت فيها نقائض الحالات العنيفة ،مثل الخوف والرجاء ،القلق والطمأنينة، البسط و القبض ، اليقين و اللايقين إلى أن تأخذ النفس مأواها بعد ذلك في الوحدة والفناء وحينها تحيا الطمأنينة والسكينة على حقيقتها .

والمنحى الصوفي من فلسفة أفلوطين تؤكده كذلك الرموز والشفرات اللامعقولة التي تخللت لغته التعليمية . ففي جلساته التعليمية وهو يخاطب نحل الحضور في توجهاتهم

الفكرية والدينية من غنوص ، وماديين ومن آخذي بالتنجيم فضلا على أوفيائه من الأتباع ، نقول كان يخاطبهم بنبرات جد حارة في التصوف ، وهذه بعض المقاطع للتدليل على ذلك وهو يتحدث عن موضوع الخير وموضوع الواحد :"هاهنا حاضر لمن كان يرغب ملامسته ، وها هو بالغائب لمن أبى وكان لا يقوى على ذلك ..لا ينبغي التسرع للّحاق بهذا الضوء ، بل ينبغي وفي هدوء كلي انتظاره ، كما العين تنتظر شروق الشمس..بهذا المكان وبالذات يمكن رؤياه بالقدر المسموح في تحصيل هذه الرؤية، بهذا المكان بالذات ننحني إليه ، فبعدنا عنه ليس من البعد المكاني في شيء ، بل هو إضعاف لمعنى الوجود، بهذا المكان بالذات تحصل الذات وبفعل سند العقل العصمة في كل شيء..وفي دنيا الوجود السفلي بالذات ، حينما يلتقي العارف والواحد، إنما هما الواحد في آخر المطاف، وهما اثنان حينما يفترقان فحسب.[1]

والمعنى العميق من هذا كله ، إنما هو تعبير واضح على حضور الواحد أو الحضور الإلهي في كل شيء ، حتى في أسفل مراتب الوجود ، يبقى على النفس أن تحدد أهدافها وتعيي الغاية من رسالتها الروحية ، فطالما كان الوجود عقلا ومعقولا ، وجب عليها التذكر والتأمل في وجه العقل الصادرة عنه، لتطل على الشمس أو الواحد وهي تعكس أشعتها بجمالها وجلالها عليه وعلى سائر الموجودات ، ولأن أطراف أو موجودات الوجود كلها في تناغم فهي تنجذب شوقا لبعضها البعض، والنفس من هذا النوع تنجذب للواحد وجدا وعشقا إلى أن يختفي الشعور بالأنا – لتختفي الذات في الموضوع، فتختفي ثنائية العارف والمعروف أو العقل والمعقول .

لكن يلاحظ أن هذا الفناء ، فناء الذات في الموضوع ، هو استبطان الذات لذاتها، منطلقها يكون من الداخل في جو انفعالي مشحون ومضطرب بحالات الوجد- **ravissement** -لأن سعادة الإنسان من هذا كله، بعدها أنطولوجي بامتياز ،فهي لا تنحصر في أن تحيا وفق هذه الملكة او تلك مثل الحياة وفق العقل ولا في الإمتناع أو التحكم في حسية الوجود والهيمنة عليه كما درج عليه بعض الفلاسفة مثل أرسطو

[1] Emile Bréhier –mystère et doctrine chez potin –in études de philosophie antique –op.ct p 226/227

والرواقيين بل حتى أفلاطون ، وإنما تكمن على مستوى ما بعد العقل والتعقل ، أو قل المشاركة في أعلى درجات الوجود من تراتبيته . ولأن المشاركة في أقصى درجات الوجود هذه تنطوي على معنى الواحد وعلى معنى الإلوهية ، ففيها مدد رباني يتلقاه الإنسان من حيث هو فرد كعطاء، لا كتحصيل أو اكتساب ومن ثمة امتلاك ، بل كهبة وعطاء يتوج بها وهو ينتظر داخل ذاته ، بثقة وهدوء كلي، مجيء الضوء ليصير هو نفسه نورا خالصا ، أو لنقل ليصير وبفعل الحب هو نفسه إلها ، مادام التدرج في المعرفة يتبع التدرج في الوجود . وهذه المسألة – في رأينا – تعد مسالة بالغة الأهمية لأنها تمثل عصب الفلسفة الأفلوطينية في جانبها الصوفي الخصب ، تناظر ما انتهى إليه قبله أفلاطون حينما ربط درجات المعرفة بدرجات الوجود.

ان الله – الواحد وبهذا المعنى ، حضوره دائم في كل شيء فهو حب وما صدر عنه من موجودات هو من فيض خيريته ، والنفس الإنسانية حينما تترك الاغيار في اتجاهها إليه والاستغراق فيه ، إنما تتجه إليه بفعل الحب ليكون الحب وبهذا المعنى ضرورة أنطولوجية كذلك ، يلزمها نظام الوجود في تناغمه المحكم.

هذا وعلى ضوء ما سبق، يمكن القول أن فلسفة أفلوطين ، منظومة فكرية طريفة اجتمع فيها الفكر اليوناني والفكر الشرقي معا، جاءت مركبة وانتهت بالإقرار على أن الوجود العام كلي، وعام مطلق وابدي بموجوده الأعلى الواحد- الله، وهو يسري فيه ويسكن أطرافه كمحايثة الشيء الذي يميزه عن أفلاطون القائل بمبدأ المفارقة بخصوص العالم المعقول .

وفلسفة أفلوطين خاصة بجانبها الصوفي ، كتب لها التاريخ أن تنتصر على الزمن لان صوتها نلقاه يتردد عبر العصور في شكله المباشر أو غير مباشر عند متصوفة كثيرين ومن فلاسفة كثر كذلك ، حسبنا أن نذكر البعض من هؤلاء وأولئك شخصية أوغسطين في منحاه الصوفي على وجه الخصوص وفي الفكر العربي – الإسلامي مثل الفارابي الذي تحدث في نظرية الفيض عن كيفية حدوث الموجودات انطلاقا من الواحد إلى المتعدد ومن أبدية الوجود إلى الزمني في المتغيّر من الموجودات، إلى

جانب ابن سينا الذي اجتمعت فيه فلسفة أرسطو كذلك و أفلوطين معا ، شأنه في ذلك شأن الفارابي وغيره ، في اعتبار العالم فيضا من الله عن طريق العقل مادام الله هو واجب الوجود وأول ما وجد من فيضه هو العقل كضرورة لا كاختيار –**nécessité**-.

إلى جانب هذا كله التأثير القوي المتواجد في الجانب الأخر من الفكر الإسلامي، ونعني بذلك الجانب الصوفي من الحياة الروحية في الإسلام عند محي الدين ابن عربي خاصة . والفلسفة الحديثة ستحتضن بدورها الأفكار الأفلوطينية ، حتى ولو بأساليب أخرى ومن منظور غير مباشر . **فاسبينوزا** مثلا (1632-1677)عندما يتحدث عن السبب –**causa-sui**- بوصفه جوهرا فهو لا يجعله مفارقا للوجود والموجودات بل محاثيا له (في ذاته)، ولان السبب في ذاته هو نفسه الله، فان الله سبب لكل الأشياء، ومثلما هو جوهر نريده ، فان كل الأشياء التي تسبب في وجودها متضمنة فيه، أو كما قال عن الله : هو في كل شيء، كسبب محايث –**immanent**- غير متنقل[1] وهذا ما انتهى إليه في التمييز بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة -**nature naturante**-**nature naturée**-. وفضلا عن كل ذلك فهو يرى كذلك أن الكون وبحكم أنه يخضع إلى قوانين ضرورية وكونية فهو موجود على هيئته تراتبية -**hiearchie**- من الصور لتكون الطبيعة بذلك بمثابة الكيان العضوي المتناغم في التماسك . والوجود عنده قائم على الضرورة غير مخلوق ، ابدي لأنه الجوهر- **causa –sui**- أو كما يقول :" الواحد الشامل هو علة ذاته"، بمعنى أنه "ما تنطوي فيه الماهية على الوجود ، أي بعبارة أخرى مالا تتصور طبيعته إلا موجودة" [2] ولأن الله- الطبيعة -**dieu nature**- هو الواحد ، فهو الوحدة الكلية للوجود ، وبهذا فان سعادة الإنسان تكمن في التعرف عليه و التعلق به حبا، والحب الإلهي عنده هو حب عقلي - **amor dei intellectualis**- هو حب معرفة وهو ضروري أو هو وكما يقول "ويكفي لفهم اعتقادي أن تدرك أن كل سعادتنا تنحصر في حب الله وأن هذا الحب ينتج بالضرورة من معرفة الله وهي أنفس

[1]In joseph moreau-Spinoza et le spinosisme puf p 38

[2]د .فؤاد زكريا –سبينوزا ص 62

ما لدى البشر ".[1] والمعنى الحقيقي من هذا هو أن الحب العقلي الذي يحياه الإنسان اتجاه الله هو نفسه أو طرف من الحب اللامتناهي الذي يبديه الله لذاته، لينتهي سبينوزا بهذا إلى أبطال الخلاص والحديث عن العناية الإلهية –**providence**-، تماما كما انتهى أفلوطين إلى نفس الفكرة ، مادامت منظومة الوجود كل متكامل في شكل وحدة ، قوامها الجوهر من حيث هو وجود أو الماهية من حيث هي كذلك ، يبقى على الإنسان أن يتعرّف على قوانين الوجود الضرورية وتحقيق التكيف وهو بلوغ النشوة العقلية، وبذلك فقط يتحقق خلاصه الوحيد .

والحضور الأفلوطيني نجد له مثيلا كذلك أو شبه مثيل عند برجسون (1941-1859) في فلسفته الروحية المناهضة للنزعة المادية و النزعة الآلية و ما يدور حول فلكهما في تفسير الحوادث النفسية – الشعورية . و فلسفة برجسون بوجه عام ، منطلقها التجربة الباطنية ، يقيم فيها الأنا الباطني – **Moi profond** – مقابل الأنا السطحي – **Moi superficiel**- ، و هو أساس و منطلق التطور الخالق –**Evolution créatrice**- في شكل وجدان أو حدس ، و هو حدس ميتافيزيقي يقف مقابل العقل – ذكاء - **intelligence**– فعنه و عن أهميته يقول :" إن المطلق لا يمكن أن يعطي إلا في وجدان ، بينما كل الباقي يعتمد على التحليل . ونحن هنا نسمّي وجدانا - **intuition** – التعاطف الذي به تنتقل إلى باطن موضوع ما كي تتلاقى و مع ماله من أمر نسيج وحده و بالتالي لا يمكن التعبير عنه"[2]، أي كما لو كانت معاني المطلق تخضع لفعل الإيضاح ،ليكون الحدس بذلك خالق الوضوح والضياء – **clarté**- ، بفعل ولوج الأشعة إلى باطن الشيء ، على عكس ما يفعله العقل – الذكاء بتفسيراته التي تكتفي بإدراك علاقات الأشياء على مستواها الخارجي .

و الحدس الذي يراد له أن يكون مسلكا معرفيا لدى برجسون ، هو حدس فلسفي – ميتافيزيقي بامتياز ، شبيه بالحدس الأفلوطيني القائم على الوجد – **Ravissement**-، الذي يتجاوز العقل بحكم محدوديته في التعاطي مع الواحد و التعلّق به ، كما رأينا هذا

[1] نفس المرجع ص 164

[2] بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية – مادة برجسون –مرجع سابق

سابقا ، الشيء الذي جعل فلسفة برجسون تصب في نوع من التصوف العالي ، منطلقه الوجدان ، قلب الأنا الباطني المجاور للتجربة الداخلية عند أفلوطين ، عن طريق المد الحيوي – **l'élan vital** ، و هو عصب الفلسفة البرجسونية بوصفه عماد التطور الخلاّق في بعده الروحي المتعالي .

إن الحدس وبوصفه وجدانا ثريا لثراء عطاءاته يتميز عن التنظير الفلسفي بإطاراته ومقولاته المتناهية، ذلك أن الصوفي في مسلكه يتجاوز هذه المعطيات لان مثل هذا التنظير وان استطاع أن يقول أن الله موجود، فهو لا يستطيع القول بأنه غير موجود فيما يرى برجسون، لهذا كان الحدس يمكنه من الدخول إلى الموضوع والولوج أكثر فأكثر فيه للتعاطف القائم بين الذات والموضوع، فإنه وبهذا المعنى يكون كما لو كان إشراقا لا يضاهيه شيء في التحصيل ، او هو كما يقول عنه برجسون "إن هذا النوع من الانفعال يشبه دونما شك ولو من بعيد ، الحب الجليل وهو بالنسبة للصوفي هو نفسه ماهية الله، فمن واجب الفيلسوف في كل الحالات التفكير فيه ومنحه حق الاعتبار للتعبير عنه بالطابع العقلي"[1]. والمعنى العام من هذا إنما يشير إلى قصور العقل بمفاهيمه أمام الحدس من فضل في التعرف على معاني المطلق وهو الأمر الذي انتهى إليه أفلوطين ولو أن المسافة بينهما تبقى قائمة .

هذه اذن بعض المناحي من وجه التأثير الذي مارسه أفلوطين على الكثير من الفلاسفة وعلى الكثير من المتصوفة على وجه الخصوص وعلى مر التاريخ، لا لشيء إلا لأنه تحدث عن الوجود من منظور التجربة الداخلية ومالها من أثر للتعرف على الموجود الأعلى ، غير أن أهم درس يكون قد قدّمه أفلوطين – في نظرنا- هو الكيفية التي رسمها كطريق لإدراك الواحد –الله- والمسلك الذي أراد من خلاله أن يقود إليه !

وعن ثلاثية التصور الموجود والمسلك الذي يقود إلى حقيقته وكما مرّ معنا مع أفلاطون وأرسطو و أفلوطين، يمكن القول أن هذا التصور ساد وسيطر على مر التاريخ فلسفة العصور الوسطى كذلك، بأساليب مختلفة عند هذا أو ذاك من فلاسفة

[1]Madeleine barthélemy madanle –bergson –p107

هذه المرحلة المصيرية في تاريخ الفلسفة، خصوصا بعد ارتباط هذه الفلسفة بالمدّ الديني بأبعاده الغيبية، وارتباطها بفكرة الألوهية بواثق الارتباط .

إن الإسلام ولأنه دين وحضارة، فقد كان إنتاجه الثقافي خصبا تناقلته أجيال وأجيال فيما بعد، وكان شانه شان الحضارة اليونانية وغيرها، إسهاما فعليا في السير الحضاري البشرية في مجالات عديدة، في العلوم النظرية كما في العلوم التطبيقية، فضلا على الإنتاجات الفلسفية العديدة، بإبعادها النظرية الصرفة وبإبعادها الصوفية الخصبة. وروح الفلسفة الإسلامية يوجه عام تكمن في محاولة فك ثنائية العقل والنقل كما هو معروف، الشيء الذي دفع فلاسفة الإسلام إلى الاستعانة بالأدوات المعرفية اللازمة لذلك والاستعانة بأفضل الابستميات الممكنة لذلك كذلك، من الفلسفة اليونانية على وجه الخصوص ، فكان إذن من الطبيعي أن تجري في الفكر الإسلامي تصورات الوجود لكل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطوني والطرق المعبّرة عنه فضلا عن التركيبات الأخرى لهذه التصورات ، كالفيتاغورية والرواقية وغيرها ...

فالتساؤلات الكبرى التي أثيرت عند هؤلاء، إلا ونجد لها انعكاسا في القضايا الكبرى المطروقة في علم الكلام كما في الفلسفة الإسلامية البحتة، كموضوع أو إشكالية العالم بين القدم والحدوث،موضوع الله و الألوهية خلود النفس او إشكالية الحرية أوالقضاء والقدر وغير ذلك من الموضوعات وهي تشكل عصب روح الفكر الإسلامي عامة. ومن هذا الحضور يمكننا ضرب الأمثلة التالية ، ولو بوجه عام .

فلسفة ابن سينا مثلا، نلحظ فيها الروح الأرسطية تمشي جنبا إلى جنب مع الأفلوطينية الحديثة لينتهي من خلالها ابن سينا إلى نوع من التصوف الإشراقي بحرارته المتميزة ، خصوصا وهو يقول بنظرية الصدور والقول بالعقول المنبثقة والفاعلة في ذلك، وتفسير ثنائية الواحد والمتعدد من الموجودات .

والى جانب ابن سينا يمكن ذكر شخصية أخرى ذات الأثر الكبير في تشكيل العقلانية المعلنة والصريحة، ونعني بها شخصية ابن رشد (1126-1198)الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو والمنتصر الأكبر كذلك لفلسفته، في الطريقة التي اعتمدها وهو يتعاطى

مع الشرع كالتأويل، الشيء الذي أفضى إلى ميلاد الحركة الرشدية المعروفة وما كان لها من التأثير البالغ باقتحامها أسوار الفكر المسيحي، في تشكيل الإرهاصات الأولى للفكر العقلاني اللاحق . وإذا انتقلنا إلى شخصية أخرى مثل السهروردي (549-587) لوجدنا فلسفته تمتزج بالتصوف وبالحضور، والانتصار الكبير لأفلاطون على عكس ما نجده عند ابن رشد وهو من المتأثرين بابن سينا، يتكلم على الصدور الفيض ويعتمد على الرمز والمجاز لاختصار مسافة وقصور العقل، يمتدح إلى جانب ذلك الحكيم المتأله –المتضلّع(أفلاطون) في حقيقة الربوبية ليرفعه إلى درجة النبوة، ويشيد بروحانيته في قوله: "إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون، وقوله الأخر في تفضيله لأفلاطون على أرسطو "..وتأمل كتب أفلاطون وهرمس لتعلم أن لهم علوما أشرف من مقولة متى والملك .."[1] ، في إشارة إلى المقولات العشر لأرسطو و محدوديتها للإحاطة بالعلم اللّدني .

هذه طائفة من الأمثلة أردنا بقليلها شهادة، على الحضور للتصور الثلاثي للوجود بحمولاته الفكرية الأخرى، للتدليل على تمدده الخطير في الفلسفة الإسلامية دون أن ينقص من قيمتها شيء، لأن كيان الفلسفة الإسلامية سيبقى ظاهرة حضارية مستقلة قائمة بذاتها . وإذا ما ذهبنا إلى الفكر المسيحي الذي ساد العصور الوسطى كذلك، لوجدنا فكرا يخضع بدوره العقيدة المسيحية إلى مقولات وإطارات التصور الثلاثي هذا، الكلاسيكي من الفلسفة اليونانية .

وهذا يعني بوجه عام، أن الفكر المسيحي تتوزعه نزعتان رئيسيتان ، النزعة الأفلاطونية ببعدها الصوفي، والنزعة الأرسطية المكتفية بما تقرّه الجواهر والمحمولات العقلية . وحسبنا أن نذكر شخصية القديس أوجستين ، ولو أنه سابق على بدء التأريخ للفلسفة المسيحية في القرون الوسطى إلا أن اتجاهه الفكري يبقى مؤثرا ومدويا على طول فترات الفكر المسيحي بعده، لنجده ينتصر للتيار الأفلاطوني

[1] كتاب اللّمحات للسهروردي – تحقيق وتقديم إميل المعلوف .ص 34

انتصارا قويا وينتصر للنقل مقابل العقل لقوله :"أومن من أجل أن أتعقّل **credo**– **utintelligan**.[1]

وخلافا لهذا الانتصار للنزعة الأفلاطونية والنزعة الأفلوطنية، يمكن ذكر وكمقابل لذلك شخصية القديس توما التكويني(1227-1274) الذي نلحظ فيه التأثير القوي للفلسفة الأرسطية ببعدها الواقعي – التجريبي -**empirique** - والعقلاني في تفسير الوجود العام للوصول إلى الموجود الأعلى، وكتوكيد على هذا نجده يقول :"إن العقل البشري وحتى بفضيلته الطبيعية لا يمكنه إدراك جوهر الله لان المعرفة التي تتوفر لديه وتبعا لما يلحظ في الواقع تبدأ من الحواس، وعليه فكل ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن للعقل إدراكه غير أن المعطيات الحسية لا يمكن لها أن تقود العقل إلى حيث الجوهر الإلهي، لان هذا هو فقط من الانعكاسات التي لا تضاهي فضل العلة[2] ، كإشارة على أن المعرفة تبدأ من الحواس لتنتهي إلى فعل التجريد في شكل مقولات عقلية معبرة على حقيقة الشيء، وهذا تعبير واضح على الروح الأرسطية تماما، كما كان يفعله أرسطو وكما مر معنا. والنتيجة هي أن الموجود الأعلى لا يعطي هكذا للعقل بل لابد له من فعل التعقّل-**rationnaliser**- لاؤمن أو بمعنى آخر لأتعقّله. وبهذا يكون توما ألاكوني قد أظهر فعلا الروح الأرسطية بمحركها الأول وربطها بالروح المسيحية ، حتى صارت الفلسفة الأرسطية بعد ذلك بمثابة العقيدة الرسمية، في التصورات اللاهوتية كما في التصورات العقلية وغيرها ..

والملاحظ من هذا كله ، هو أن فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحي والإسلامي، فلسفة ميتافيزيقية –لاهوتية ، مركز وقلبها النابض هو الموجود الأعلى، منطلقها التسليم بالله والتسليم بالوحي، ثم محاولة التدليل و عقلنة هذه المنطلقات من التسليم، وهو الأمر الذي حدا بهيدجر إلى اعتبارها مجرد انطوثيولوجيا -**onto-théologie**[3]، كإشارة على أنها بحث في الموجود -**l'étant**– بوصفه إلها فحسب، ولو

[1] بدوي عبد الرحمن-فلسفة العصور الوسطى –ص22

[2] Emile Bréhier-histoire de la philosophie –op.tic p 588

[3] Jean beau fret –approche de Heidegger p -21/22

أن الأمر بالنسبة لهيدجر ينسحب على الكثير من الذين اكتفوا بالبحث في الموجود و نسوا الوجود ، من أمثال هيجل وغيره من الفلاسفة .

الآن وقد انتهينا من واقع الوجود كما تصورته الفلسفة القديمة بالاسم اليوناني ومن واقع الوجود في القرون الوسطى ، نود الذهاب قدما إلى ما آلت إليه الفلسفة الحديثة،وهي تتحدث في موضوع الوجود، ولو أن سلسلة الحديث عنه طويلة تكاد لا تحصى، على أننا سنقف على شخصيتين، كان لهما عظيم الأثر في تكريس معنى الوجود ببعده المطلق من غير أن ننقص في حديثنا عنهما، من شأن فلاسفة كثر آخرين، ونعني بهما شخصية ديكارت و هيجل خصوصا، والتبعات الفكرية التي آلت إليها منظومتهما الفلسفية .

المبحث الثالث: بين العقل وروح المطلق.

إن الحديث عن ريني ديكارت (1596-1650)هو حديث كذلك عن بداية الفلسفة الحديثة، وهي تجدد ثنائية الذات والموضوع بخصوص الوجود (مجددا) و توسيع نطاق الميتافيزيقيا الكلاسيكية أكثر فأكثر، خصوصا وهي تزامن الكشوفات والتطورات العلمية التي عرفتها أوربا آنذاك. فإذا كان ديكارت يلقب بأب الفلسفة الحديثة ، فلأنه أسس لمفهوم الذات العارفة- **sujet connaissant**– لتضحى فلسفته بوجه عام ترتبط بنظرية المعرفة أكثر من نظرية الوجود ، على أن موضوع الوجود يبقى من التبعات الحتمية لمنطلقاته الفكرية، خصوصا عندما يتحدث عن الموجود الأعلى وهو يتحدث بطريقة يمتزج فيها المعقول باللامعقول أحيانا.

يفترض في فلسفة ديكارت أنها إعلان قطيعة مع الفلسفة المدرسية- **scolastique**- لطابعها اللاهوتي الغالب عليها ولمسلكها الابستيمي الأرسطي، والحاجة إلى ضرورة تغييره. يعد ديكارت حقا واحدا من الفلاسفة العظام القليلين الذين اجتمعت فيهم حقول معرفية متنوعة ، فقد كان والى جانب اهتمامه بعوالم الفلسفة رياضيا، اذ يعد وبحق مؤسس الهندسة التحليلية، ولروحه الرياضية وما تبتغيه من الدقة واليقين وما فيها من الموضوعية في تحقيق توافق العقول على الشيء ، أراد للفلسفة تأسيسا علميا يقوم على اليقين يناظر اليقين الرياضي، معتمدا في ذلك أسلوب التحليل بوصفه طريقا للإستكشاف مثلما تضمنته الخطوط الأولى من قواعد المنهج المعروفة لديه . ولأن هذه الخطوة هي أهم القواعد الأخرى، فهي إلى جانب ذلك تقوم على الشك وهو عصب نظرية المعرفة التي دشّنها ديكارت، وهو الشك الذي أضحى يسمى فيما بعد بالشك المنهجي -**le doute methodique**- أو الشك الديكارتي الذي ينتهي إلى الإقرار بأن للفكر وجودا معقولا ومعلوما قبل أي وجود آخر، وذلك من خلال فكرة الشك الذي اعتمده أسلوبا عقلانيا-**Rationnel**- ، في إثبات وجود الموجودات ، لأن هكذا تبدأ معارفي وكل ما تلقيته بشأنها قابل للشك في صحتها ، ثم يضيف قائلا كذلك :"صرت ألاحظ منذ مدة من الزمن، أنني ومنذ سنواتي الأولى كنت أتلقى كما من المعارف

الخاطئة ، ظننت أنها صادقة، وما أسست له من مبادئ بغير وثوق، لا يمكنه أن يبقى كذلك من غير أن يخضع إلى فعل الشك ... لابد من قلب كل شيء رأسا على عقب، حتى أبدأ من جديد على قدم راسخة وواثقة "[1]. وهكذا يمضي ديكارت في إخضاع كل شيء لسلطان الشك، ليجده ماثلا أمامه في كل جانب من جوانبه هو، ومن جوانب ما يحيط به في كل شيء، أي الشك في كل شيء إلى ما لا نهاية، كتوكيد على إطلاقيته، حتى صار يظن أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ليست الا تخيلات من وهم العقل . وهذا يعني فيما يتوخاه ديكارت من شكه المنهجي أنه خطوة ضرورية لابد من اتخاذها :"فخبرتي بالخطأ وتعرضي له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها، ولم أتبين صحتها سواء كانت أحكاما فرضها الغير عليّ، من معلمين أو مرشدين أو ممن يوكل إليهم أمري ، كانت أحكاما فرضها عليّ الحس أو الخيال .

وهكذا ينتهي ديكارت إلى جعل الشك يهدم كل شيء - **le doute qui révoque tout**- بدءا من الحواس إلى الخبرات المكتسبة والمعارف المتحصل عليها سابقا، فضلا على الأحكام التي يصدرها عن هذا أو ذاك من الموضوعات ، مادام هناك سبب ما يدعو إلى الشك فيها، ليتقدم إلى القول :"لكن من يدريني، لعل هناك شيئا مختلفا عن تلك الأشياء التي حسبتها غير يقينية ،شيئا لا يمكن أبدا الشك فيه ؟ ألا يوجد إله أو قوة أخرى تضع في عقلي هذه الأفكار؟، لكن يوجد خدّاع لا أدري من هو، خدّاع قوي جدا وماكر جدا، يستخدم كل ما أوتي من حيلة ابتغاء خداعي دائما ، لا أشك إذن في أنني موجود مادام يخدعني ، فليخدعني إذن ما طاب له من خداعي ، فانه لن يستطيع بذلك أن يجعل مني اللاّشيء، طالما كنت أفكر أنني شيء .[2]

[1] Descartes –méditations métaphysique –première méditation page 79

[2] Ibid. – première médiation op.cit .

فمن هذا النص المقتبس لأهميته، يتبين لنا كيف صار الشك مسلكا يدفع بالفيلسوف إلى الاطمئنان إليه بحكم ما يتمتع من قوة في توجيه أفكاره والدفع به إلى تعليق الأحكام عن الأشياء الحسية وما إلى ذلك من المعارف المكتسبة والجاهزة ، حتى ولو كان من صنع شيطان، خداعا وماكرا . إن هذه النتيجة التي اهتدى إليها ديكارت ، نتيجة خطيرة لأنها ستحدد لاحقا المنظومة الميتافيزيقية التي ترسم فلسفته بوجه عام . وحتى نبدأ الحديث عن هذا الوجه الميتافيزيقي على حقيقته ، يحق لنا التساؤل عن الباقي من المتبقي في السير المعرفي للفيلسوف، في الوقت الذي صار كل شيء بين قوسين، وصارت كل الأحكام معلّقة - **suspendues**– أمامه؟

ان الباقي الذي سيحصده الفيلسوف وتبعا لذلك ، هو من الأهمية والخطورة بمكان، لأنه الباب الذي سيطل من خلاله على يقين الحقيقة في صفائها ووضوحها، فهو إذن من تداعيات الشك المنهجي الذي أراده مسلكا لتأسيس الحقيقة تأسيسا معرفيا وهي تتوخى الدقة والتميز. وان أول يقين يترتب عن ذلك هو يقين وجود الأنا -**le moi**- أو الذات المفكرة -**sujet pensant**- ويتضح ذلك في المقالة الشهيرة ، وهي ما يسمى في أصلها بالكوجيتو -**le cogito**- أنا أفكر إذن أنا موجود " **cogito ergo sum**" **..je pence donc je suis** - ذلك إن الشك إنما هو ضرب من التفكير ومادام التفكير حركة وعي، فهو اذن شهادة وجود فكر وهو يفكر، أو قل هو انعكاس الفكر على نفسه كحدس بيّن، يثبت وجود المفكر وقت التفكير ، الشيء الذي لا يجعل الكوجيتو قياسا لأنه وكما يقول :" حينما نلحظ أننا أشياء تفكر، فهذا أول معطى لا يستخلص من أي قياس.. ولو كان الأمر كذلك، لكان من ضرورة وجود المقدمة الكبرى التي تنص:"كل ما كان يفكر موجود، بل بالعكس فإن حقيقة الكوجيتو هي ما يستشعره الفكر داخل ذاته"[1]. وبهذا المعنى وبهذه النتيجة، سينتصر الشـك إذن لوجود الأنا المفكرة **res cogitans** –لأن - **cogito ,ergo sum** -تعادل جوهريا الصيغة الأخرى في هذا اليقين **debuto ergo sum**– مادامت عملية الشك تطابق معنى الفكر، لينتهي ديكارت

[1] Descartes –discours de la méthode- gf Flammarion –p 156-157

إلى القول أنا "شيء يفكر" ، لكن ماذا عن هذا الشيء الذي يفكر ؟ وما معنى القول إني موجود؟

إن هذا الشيء هو ما يفكر ، يتصور ، يثبت وينفي و ما يريد ومالا يريد وما يتخيل كذلك و ما يحس"[1]. والمراد من هذا كله هو التعبير عن حقيقة الأنا أو الموجود المفكر **res cogitans**- أو الجوهر المفكر، وهو أول يقين يرتسم أمامه . أما اليقين الثاني الذي اهتدى إليه بفعل حركية الشك هذه، الموجود الأعلى أو وجود الله . فلأن حركة الشك هي على هذه الحال ، والدالة على وجود الجوهر المفكر، فهي كذلك حركة لا تثبت على حال ، لأن الشك ليس نهاية للعقل الفلسفي ، وهو واحد من تأملات الفيلسوف.

وإذا كان الفكر دليلا على وجود الأنا، فما مصدر هذا التفكير هكذا يواصل ديكارت تساؤلاته، حيث لا يوجد دليل على أن أفكاري ، هي من اختراعي أنا؟ ثمة فكرة ومع ذلك، لا يمكن أن تكون من اختراعي أو أن أكون مصدرا لها، هي فكرة "الله"وهي فكرة تعكس لي كائنا كاملا، وجوهرا لا متناهيا ، أزلي وسرمدي خلقني أنا، كما خلق سائر الأشياء . فإذا كنت أنا الكائن المتناهي والناقص بحكم الشك الذي يلازمني دائما فلا يمكن أن أكون مصدرها بأي حال من الأحوال ، ما دمت متناهيا ، أشك واحتاج وأرغب. فمن الواضح إذن، وتبعا للمحدودية التي تميز الإنسان أنه لا يقوى على تحصيل المعرفة الكاملة، مثل هذه الفكرة لكمالها وجلالها ، لقوله :" إن القوة الكامنة للحجة التي قدمتها بخصوص وجود الله ، تكمن في أنني اعترف بأن طبيعتي ، ومن حيث هي كذلك ، وهي تحمل فكرة "الله" وما يميّزها من الكمالات ، لا يمكن أن أكون صانعا أو مصدرا لها ".[2]

والمراد من هذا كله ، هو أن الله نفسه ، يكون قد أودعها في ، وجعلني أتعرف عليها وأنطق بها ، لأن الكامل هو الكمال نفسه ، وفكرة اللانهائي لا يمكنها أن تصدر من المتناهي المحدود، مثلما هو حال اليقين والمتميز اللذان لا يصدران عن المتناهي – اللاّمتيقّن. ويلخص ديكارت هذا كله في مستهل "التأمل الرابع فيقول :"فكرة موجود

[1]Descartes –méditations –métaphysiques – seconde méditation -opict
[2]Ibid. –quatrième méditation page 139-140

كامل ومستقل ، أعني فكرة الله ، تمثل لعقلي بدرجة من التميز والوضوح ، ومن مجرد كون هذه الفكرة توجد في نفسي أنا ، ومن كون أني وجود ، أنا عندي هذه الفكرة، فإني استنتج بجلاء أن الله موجود ، وأن وجودي يتوقف عليه، توقفا تاما في كل لحظات حياتي ، بحيث لا أعتقد أن العقل الإنساني يمكن أن يتصور فكرة أشد منها بينة، ويقينا.."[1].

إلى هنا ، يتبين لنا ما في الشك الديكارتي من قوة ، تأتي بخير الثمار ، وبخير المعارف الشريفة ، الدالة على وجود الذات المفكر والدالة على الموجود الأعلى وما يميزه من الكمال . وبهذا الإثبات على وجود الله ، فإن ديكارت يضيف لذلك حجاجا آخر لإثبات الموجود الأعلى بهدف توسيع نطاق البرهنة ، من ذلك الحجة الوجودية التي قال بها قبله أنسليم -**Anselm**- ، ليتوسع فيها أكثر ، خاصة عندما يربط فيها يقين وجود الله باليقين الرياضي ، كما هو واضح في التأمل الخامس من كتابه المذكور .

ولأن حركة الشك قائمة باستمرار، الحركة التي أفضت بديكارت إلى اكتشاف اليقين الأول فاليقين الثاني ، هاهو يقودنا مرة أخرى إلى اليقين الثالث والمتمثل في العالم الخارجي ، أعني الحديث عن طبيعة الآليات المعرفية التي تفضي إليه.

إن اليقين الأول واليقين الثاني هما من ثوابت الميتافيزيقا الديكارتية دونما شك ،غير أنه يبقى عليه أن يمضي لإثبات حقيقة العالم الخارجي –الحسي من عدم حقيقته ، متسائلا عن إمكانية التأكد من حقيقة هذه الأشياء المتواجدة على مستوى العالم الفيزيائي – الخارجي، وكيف يمكن إثباته .

إن العالم الحسي في نظر ديكارت، امتداد هندسي ، يميّز فيه بين الجوهر بوصفه الصفة الثابتة، وبين الكيفيات أو الصفات الثانوية المتغيرة ، مثلما هو حال مثال الشمعة المعروف عنده ، لينتهي وتبعا للمثال على أن حواسنا لا يعتد عليها لمعرفة حقيقة العالم المادي – الخارجي ، لأنها لا تدرك إلا الكيفيات المتغيرة التي لا تقوى على تحديد الشيء او الموجود على حقيقته الجوهرية ، ذلك أن المعرفة الحقيقية تقوم على الفكرة

[1]ديكارت – التأمل الرابع –بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية مادة ديكارت – مرجع سابق

الواضحة والمتميزة ، التي يتعلقها العقل لا التخيل ولا التمثلات الحسية ، والمرتبطة أصلا بالصفات الأولية الثابتة ، فالحال عن مثال الشمعة وما نعرفه عنها هو الامتداد (كفكرة ينتهي إليها ويهتدي بها) ، وعن ذلك يقول ديكارت :"لابد من التسليم بأن ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وإنما الذي يدركه ذهني وحده هو الامتداد "[1] وتبعا لذلك يضحى الامتداد جوهر المادة خلافا للونها وطعمها ورائحتها، وغير ذلك من الصفات المتغيرة والمتحركة بتحرك المكان والزمان. ويمضي ديكارت إلى القول بان الأفكار الواضحة – المتميزة والمتعقلة ،ضامن صدقها هو الله، صانع الأفكار الفطرية التي أودعها في ، في الوضوح والتميز ، المتجه إلى الجوهر لا إلى العوارض وهي لا تضلنا ولا تخدعنا . ومسألة الجوهر تحتل عند ديكارت مكانة خاصة في البناء الميتافيزيقي من الفلسفة، وقد أثارت تحفظات كثيرة لدى الفلاسفة بعده، يكفي أن نذكر من هؤلاء سبينوزا - **Spinoza**- القائل بالجوهر الواحد – أو العلة في ذاتها- **causa sui** - .

إن الجوهر عند ديكارت يمثل المستوى الأول من مستويات المعرفة ودرجاتها . هذا ويعرّف ديكارت الجوهر تعريفين متمايزين ، الأول يخص الموجود الأعلى أو الله والثاني منطقي صرف(منه الموضوع ليحمل عليه المحمول).

فعن الأول يقول :"إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقر إلا لذاته في وجوده ... لأن الأصح أن يقال أنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة، إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه[2]، أو في قوله الآخر:" إني لأرى بوضوح على أنه (الله) ضروري ، فهو كان السابق ليكون أبديا في المستقبل، وأخيرا لأني أعرف ما لا نهاية له من الأشياء الأخرى عن الله ، التي لا يمكنني أن انقص منها ولا أغيّر منها [3].

[1] علي عبد المعطي محمد – اتجاهات الفلسفة الحديثة.ص 82

[2] نفس المرجع ص 91

[3] Descartes – médiations métaphysique-op.cit-médiation cinquième 173

أما بشأن التعريف الثاني بصيغته المنطقية ، يقول عنه ديكارت "يسمى جوهرا كل شيء يقيم فيه مباشرة كأنه في الموضوع ويوجد به شيء ما ندركه أي أية خاصية أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية [1]. والحقيقة هي أن هذا التعريف ينطوي في جملته على نوعين من الجوهر ، هما الفكر والامتداد، النفس والبدن ، وفي كل منهما ماهية تعكس طبيعته ، فصفة النفس هي الفكر مثلما حال الامتداد وكيف هو صفة الجسم . وبالجملة فان عدد الجواهر ثلاثة، الأول هو الجوهر الإلهي (الموجود الأعلى) والثاني هو الجوهر الروحي (النفس) وأخيرا المادي (الجسم والبدن). هذا وينبغي أن يلاحظ أن الجوهر الأول يعرف بما لا نهاية له من الصفات وكيف أن الذات هي موجودة في الوقت الذي تدرك الذات ذاتها كشيء يفكر وكوجود فعلي، وعن الجوهر الثالث الخاص بما هو في المادي يعرف بما هو قائم كوجود فعلي بعيدا عن عوارضه المتغيرة، كالطعم و الرائحة واللون مثلما هو واضح في مثال الشمعة الذي اشرنا إليه سابقا.

ومسألة الجوهر عند ديكارت في إشارتنا لها في شكلها العام تقودنا إلى مسالة أخرى هي في غاية الأهمية بخصوص فكرة الوجود، وموقع الإنسان منه في أفعاله وتصرفاته، ونعني بها موقفه من مشكلة الحرية أو حرية الاختيار- **liberum arbitrum**-. إن ديكارت ليربط الحرية بمفهوم الاكتراث واللامبالاة –**indifférence**، لا لتوكيد معنى عدم الاكتراث هذا ، بل لاستبعاده في الاختيار لقوله :"إن الحرية هي القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله"[2]، والمعنى المراد من هذا هو أن هذه القدرة التي لا تكون إلا قدرة العقل على المفاضلة ، هي قدرة بعيدة عن عدم الاكتراث، بل هي تنطوي على معنى المبرّر-**motif**- والتبرير أو هي وكما يقول كذلك "إن عدم الاكتراث الذي أشعر به حينها و أكون مدفوعا إلى اختيار هذا الفعل أو ذاك تحت تأثير أية قوة مسبّبة، أو أي مبرّر عقلي، فهذا هو أدنى درجة من درجات الحرية.[3]

[1] مرجع سابق ، ص 91
[2] زكريا إبراهيم –مشكلة الحرية ص 25
[3] نفس المرجع ص 104

وبهذا المعنى بالذات ، يكون ديكارت قد حدد مفهوم الحرية في تاريخيته على نحو أوضح، ويكون قد وضعها في إطارها السليم عندما قال بالقدرة على الفعل أو الامتناع مع الأخذ بعين الاعتبار مسالة المبرّر العقلي والمفاضلة ، وهذا الامر يذكرنا بسقراط عندما عرّف الحرية بأنها فعل الأفضل ، ولو أن هذا التعريف يصب في موضوع الأخلاق ، مثلما يذكّرنا بموقف أرسطو من الحرية بصورته الدقيقة ، عندما ربط الإرادة بالاختيار ، ولهذا نجده يعرّف الاختيار بأنه اجتماع العقل مع الإرادة معا.[1] **-volonté résolution-** وعندما ينحا ديكارت هذا المنحى في موقفه وتعريفه للحرية بهذا الشكل فهذا يعني ان فعل الاختيار يطابق أوامر العقل لأنه صادر عنه ، وفي هذا يكفي كشهادة على ان ديكارت يبقى وفيا لمنظومته الفلسفية –العقلانية.

إن هذه العقلانية التي دشنها ديكارت في العصر الحديث ، لها من الوقع والتأثير الكبيرين في السير الفلسفي لاحقا تحديدا ، لأنها تنظّر للذات وهي تطل على عالم المعرفة وعالم الوجود على السواء، أو كما عبّر هيجل على هذا في حديثه عن العقل في التاريخ بقوله عن ديكارت، أنه كان بمثابة المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة عندما جعل ما نفكر فيه مبدأ... لا نستطيع تصور النفوذ الهائل لهذا الرجل الذي مارسه في زمنه كما في الأزمنة المعاصرة، فهو بهذا بطل باستعادته للأشياء في مجملها عن طريق البدء وتأسيسه لأرضية الفلسفة، الشيء الذي جعلها تعود من جديد بعدما مضى عليها ألف سنة [2]. وبهذه اللغة الهيجلية عن ديكارت نكون أمام منعطف تاريخي خطير وحاسم وهو يتعلق بالبدء هو الفكر وما يفكر فيه الفكر ، فكر العقل هو روح التاريخ في سيره الدائم حسب هيجل، وهذا ما سنبيّنه لاحقا في حديثنا عن فلسفة هيجل وأبعادها الميتافيزيقية الخطيرة بخصوص نظرية الوجود وامتداداتها الأخرى المتعددة.

وإن اختيارنا الحديث عن هيجل للنظر في الوجود من زاويته هذه ، لا يعني بأي حال من الأحوال القفز على المحطات الفلسفية الأخرى، خاصة إذا ما كانت تخص

[1] بدوي عبد الرحمن –الموسوعة الفلسفية – مادة الحرية

[2] Hegel- in Remi Hess 25livres clés de la philosophie p 57

على سبيل المثال كانط و شلينج وغيرهما ممن رسموا المعالم المميزة للفلسفة المثالية الألمانية في العصر الحديث وعلى وجه التحديد، ولا يعني الانتقاص من قيمة الرجال العظام وشمولية أفكارهم الخصبة في هذه الفترة أو تلك من تاريخ الفلسفة الحديثة عامة، وإنما الأمر يكمن في طبيعة النظرة ذاتها إلى الوجود بتبعاتها الفكرية في الساحة الفلسفية ، وكيف أسالت لعاب الفلاسفة من شتى التوجهات، للمنعطف الفكري الخطير الذي أحدثه هيجل ، إن على المستوى الابستيمي أو على المستوى المعرفي للوجود وكيف ظل يمارس أثره في الفلسفة المعاصرة ، لأنه غذّاها ومنحها الحياة والاستمرارية، وربما هو الأمر الذي دفع بموريس مارلوبونتي -**Merleau ponty**- إلى القول بأن :"هيجل هو بمثابة الأصل في كل المنجزات الكبرى التي تحققت في الفلسفة منذ قرن".[1]

إن الوجود عند هيجل هو نفسه التاريخ ، تاريخ العقل في سيره الدائم نحو نفسه ونحو الفكرة وقد تحققت واكتملت في المطلق ، وهو يحايث الواقع. والفكرة في السياق الهيجلي هي الفكرة الخالصة ، وهي الأساس أو العماد الذي يقوم عليه الوجود الطبيعي والوجود الروحي ، وهي المتخارجة في ذاتها إلى غيرتها، لتعود إلى ذاتها بعد بلوغها وعيها الذاتي، بتحررها من اغترابها التخارجي .

ويلاحظ أن الفكرة هي البدء والمنطلق في تحديد الوجود ، بحكم أنها الجوهر والماهية ، وهي بذلك تناظر الفكرة الإلهية قبل خلق العالم ، في المذاهب القديمة الروحية[2]. والمقصود بذلك كذلك التوجهات الروحية ذاتها المنحى الأفلاطوني و الأفلوطيني المتشعبة بفكرة العقل –المهيمن والمحدد لكل شيء . ولا البدء هو الفكرة والمنتهى في تحققها ، فهي إذن الجوهر والنموذج، وعليه فلن تكون فلسفة هيجل الموسوعة، إلا فلسفة مثالية بامتياز. غير أن مثالية هيجل ينبغي فهما على النحو

[1]Hegel – in jacques d'hondt –Hegel et le l'inégélianisme p 5

[2]بدوي عبد الرحمن شلينج ص 101

الصحيح، فهي لا تعني أن المثالي هو ما كان يقابل الواقعي أو انه هو ما ينبغي أن يوجد خلافا لما هو قائم، كما اعتادت عليه مثالية أفلاطون وغيره من المثاليين . إن مثالية هيجل تتضمن الدعوة إلى تعقيل الواقع ، لأن الفكرة الأساسية عنده بهذا الصدد شعارها "كل ما هو واقعي معقول، و كل ما هو معقول واقعي "، لأن الفلسفة في نظره تتمثل في توحيد الواقع والمعقول معا ، فالواقعي من الإحساسات والأشياء له وجود قائم بذاته ، ينبغي الاعتراف به كوجود فعلي وليس مجرد شعور، ومن ثمة لابد من تعقيله وفهمه من حيث هو كذلك ، أو هو وكما يقول هيجل :"إن ريش الطيور المتعدد الألوان يرف حتى لو لم يره أحد ، وغناء الطير يتردد حتى ولو لم يسمعه أحد وشجيرة كاراثوس –**cactée**- التي تزهر إلا ليلة واحدة ، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية ، تنبعث منها عطور فاغمة ، وكل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد ".[1] كتوكيد على إبطال المثال المتعالي المفارق لما هو طبيعي – حسي، ذلك أن الواقع يشكل في نظر هيجل، عالما قائما بذاته لا يعلى عليه، ينبغي الاعتراف به من حيث هو كذلك ، فالمثالي لا يقابل الواقعي وليس هو ما ينبغي أن يكون عليه الواحد ..

إن مثالية هيجل وتبعا لذلك، تتميز كليا عن مثالية أفلاطون الشهيرة ، لأن هذه الأخيرة تقول بوجود معقول – مثالي مقابل الوجود المادي المتغير، مثلما تتميز عن معقولية ومثالية ديكارت القائلة بالموجود الأعلى من حيث هو جوهر مطلق، فضلا على تميّزها عن مثالية سبينوزا الذي انتهى إلى القول والاعتراف بأن المطلق فكر وامتداد، فيما يرى هيجل على أنه مادة وروح اتباعا ، كما أن سبينوزا يرى أن ظواهر الكون وموجوداته تخضع لحتمية آلية، لأن القول بالغائية مجرد وهم، في الوقت الذي نجد فيه هيجل يربط ما هو حتمي وآلي بما هو غائي في الوقت ذاته، طالما صيرورة

[1] نفس المرجع ص 97

Voir aussi-rené serran – hegel et le hégélianisme P 29-30

الفكر المتخارج في الموجودات يتجه نحو تمظهر الروح ، الروح المطلق أو الحقيقة الكلية [1].

و بالجملة فان مثالية هيجل تبطل تصور التعالي والمتعالي لأنها لا تقابل هذا بذاك، لا الذات بالموضوع ، ولا الواقعي بالروحي ولا المادي بما هو فكري ، لأن حقيقة الوجود عنده ، هي الوحدة المركبة أو هي الكل وهو يستبطن الأجزاء والموجودات في حركيتها الدائمة .

يدين هيجل لكثير من الفلاسفة في تشييده الضخم لنسقه الفلسفي العظيم ، عظيم هو لأنه جاء متكامل الأجزاء والأطراف، خلافا لفلسفات كثيرة ، ومن جملة ما يمكن ذكره في فعل الأثر هذا ، كعرض عام وخاطف ،هيراقليطس القائل بالتغيّر والسيلان الدائم في تصوره لحقيقة الوجود ، ثم أفلاطون عندما ربط عالم المعقولات بالفكرة – الأساس في تفسييره لحقيقة الوجود فضلا على نهجه الجدلي لرسم الحقيقة على أصالتها ، بصرف النظر عن الاختلاف الجوهري بينهما ، ثم كذلك أرسطو الذي وجد فيه هيجل أكثر من غيره ضالته المعرفية الانطولوجية ، بحكم أن أرسطو اعترف بالوجود العيني واعترف له بفرديته وخصوصيته القائمة بالفعل ، بالإضافة إلى منطقه الصوري الرامي الى تأسيس قواعد الفكر الصحيح وكيف هي نفسها قوانين الوجود عند هيجل ، ثم أن فلسفة أرسطو هي بالأساس صورية –**conceptuelle**-، فالموجود تبعا لذلك يتحقق تبعا لصورة الشيء التي ينبغي أن يكون عليها ، وهذا ما سيقوله هيجل لاحقا تماما حتى ليمكن القول ان الفلسفة الصورية –**conceptuelle**- ينطبق عليها القول الشائع :"

(**inhil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu**) و ترجمتها :لا شيء يوجد في العقل مالم يكن موجودا في الحواس سلفا ."[2] ، كإشارة لتوكيد المجاورة

[1] Ibid p :19-20
[2] Ibid p :24

القائمة بين ما هو حسي وما هو عقلي ،وهو الأمر الذي سيعتنقه كذلك هيجل في رسم الوحدة الكلية للوجود. وعن مثالية هيجل وهي تنحو نحو الروح المطلق القابض لكل شيء ، يمكن ذكر تأثير كانط – على وجه الخصوص عندما وحّد بين الذاتية والموضوعية او بين الفكر – والتجربة (المعطي الحسي والواقعي)عن طريق المعرفة الصورية للموجود الحسي بفعل الإطارات القبلية – المتعالية (المقولات – الكانطية المشهورة)، ليضحي العالم من خلق العقل أوالأنا المتعالي كما يصفه، كتأسيس جوهري للمثالية المتعالية .

غير أن هيجل سرعان ما يرسم مسافة ابستيمية وانطولوجية، مع هذه المثالية المتعالية ، مادام كانط يبقى محتفظا بثنائية الظاهر –والشيء في ذاته – الذي يندّ على المعرفة العقلية و المستعصي على قوى العقل. لقد كانت هذه الثنائية الباقية ، هي منطلق الهجوم الذي شنه هيجل على كانط، لأن هذا الأخير لم يستطع في رايه بلوغ الحقيقة الكلية والوحدة المركبة في المعرفة كما في تمثل الوجود على حقيقته .[1]

هذا وينبغي أن نشير على أن هيجل قد تأثر كذلك الكانطيين اللاحقين أمثال فخته – وشلنج ، بقولهما أن العالم من خلق الأنا ، الأول مؤسس المثالية الذاتية والثاني مؤسس المثالية الموضوعية، فبالنسبة لفخته نجد كل شيء ينطلق من الذات ، ويجعل من الأنا يقابل اللا أنا باستمرار (عالم الطبيعة والتجربة) لينتهي إلى اعتبار الأنا هوية الذات مع الموضوع ، مثلما ينتهي إلى اعتبار الحدس العقلي ضربا من ضروب المعرفة التي تنطوي على توحيد المعرفة، بين الأنا واللّاأنا وهذا ما سيسمى عنده بالمطلق ، جاعلا من الشيء في ذاته هو بمثابة مطلق ذاتي –أوالأنا الخالص – يضع نفسه مقابل اللاأنا[2].

---

[1] بدوي عبد الرحمن –شلنج – مرجع سابق ص 94

[2] نفس المرجع ص 93

وبهذا فإن فخته يريد إبطال الثنائية التي تركها كانط دون حل ، لأن العالم الخارجي (الموضوع) مجرد لحظة من لحظات شعور الأنا ، و لأن االموضوع ما هو إلا الأنا حينما يضع نفسه في مقابل ذاته جزاء من طاقته ابتغاء أن يتغلب على ذاته وأن يستولي من خلال الكفاح والانتصار على امتلاك حياته ، أي أن يكتسب الحياة الجديدة بهذا الغزو المستمر الذي هو في الواقع غزو من الذات، فهو يفصل في نشاطه شيئا يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه ويتمثله كما تتحقق حياته المليئة[1]. وواضح من هذا كله أن كل شيء هو من الذات - الأنا وإلى الذات يرجع وينتسب الأنا كسبيل تسقط من خلاله ثنائية الروح والمادة أو الذات والموضوع ، بفعل هذا الضرب من الحدس العقلي الذي يرفع من سيادة الذات – الأنا إلى حد معنى المطلق.

وعن المثالية الموضوعية فان شلنج يحاول كما زميله فخته تحقيق المصالحة بين الذات والموضوع أو بين الروح والمادة، في وحدة تختلف جوهريا عما انتهت إليه المثالية الذاتية عندما سيّدت الذات وجعلت من الاناهوكل شيء ونظرت الى الطبيعة او التجربة على أنها مجرد اللاانا ومادامت مجرد شعور بها ينتسب إلى الأنا .[2]

إن شلنج يكون قد دشّن بذلك مثالية جديدة افقها التوحيد بين الأنا واللاّأنا وتجعل من "الروح" و"الطبيعة "مبدأين صادرين عن حقيقة عليا، لاهي أحدهما ولا هي الأخر ولكنها تصير هذا وذاك [3]. محاولا بذلك وضع حد للثنائية التي تركها كانط ووضع حد العلو الذي انتهى إليه فخته تسييده المطلق للذات.

إن المطلق عند شلنج هو ذات وموضوع في الان نفسه كهوية مركبة من الروح والمادة معا او نشاط أنتاجي (أي طبيعة طابعة) ومجموع المنتجات الواقعية (أي طبيعة مطبوعة)[4]، وواضح من هذا التعبير التأثير الجلي لاسبينوزا واعترافه الواقع- المادة وتواجده إلى جوار الفكر- الجوهر ، محاولة منه رفع الثنائية بين الذات والموضوع في

[1] بدوي عبد الرحمان –شلنج – مرجع سابق ص 94
[2] نفس المرجع
[3] زكريا إبراهيم – هيجل أو المثالية المطلقة – ص 127
[4] نفس المرجع ص 127

وحدة مركبة. هذا وينبغي أن نضيف أن اعتراف شلنج بالوجود القائم للعالم المادي – الطبيعي، هو كذلك من منحاه الرومانسي وتعاطفه مع أفكار حلقة "يّنا" – وتوجهها الشبه الصوفي في تسييدها للطبيعة والفن اليوناني، في تصويراته الطبيعية المميزة. وهكذا نستنتج على ضوء ما سبق أن فلسفتة فخته وشلنج ماهي إلا محاولة منهما لكسر الثنائية التي تركها كانط دون حل، لأنهما استهدفتا الوحدة المنشودة في تفسير الوجود وتأسيس المعرفة على النحو السليم القائم على المركب لاعلى الفصل ولاعلى تكريس ثنائية الذات والموضوع التي طبعت الفكر الفلسفي منذ أفلاطون، وهذا ما دفع بهيجل الى الإعجاب بمثل هذه المحاولة وهي تسعى إلى الرفع من متناقضات الوجود ، الروح والمادة، المتناهي واللامتناهي، الذاتي والموضوعي ...

غير أن هيجل سرعان ما تلاشى واختفى منه هذا التأثير بدء من فخته الذي صبّ عليه غضبه لغلوه من الأنا إذ وجد فيه مجرد ذات متطرفة تنكر ما في الأخر –اللاّأنا من حضور، ينبغي أن يكون معادلا ومساويا للأنا، كما أننا سنجده يتهجم على شلنج بخصوص المطلق الذي انتهى إليه، في شكل مباغت كضرب من ضروب الحدس الكاشف ، أو كما قال هيجل عنه: " كان شلنج في فلسفته، كما لو كان في الليل، ليرى فيه جميع الأبقار ذات لون أسود"[1] ، كإشارة على أنه لم يتمكن من رؤية الواقع – التجريبي على حقيقته ، كواقع قائم بذاته.

إذا كان مراد هيجل تجاوز هذه المحطات التي رسمها كل من كانط وفخته وشلنج وكذا سبينوزا ، لاعتبار أن الحقيقة عنده كيان عضوي بوصفه هو الكل والروح المطلق، فما حقيقة هذا الكل العضوي وما موقعه من الروح المطلق ، وكيف يمكن التعرف عليه ، وما هي المفاهيم والادوات الابستمية الكفيلة بذلك ، ثم ماذا يساوي هذا الكل أمام روح الوجود عامة ، وما موقع وجود الإنسان – الفرد من هذا المطلق الذي يطبع ويميّز النسق او المذهب الذي انتهى إلى تشييده هيجل؟

[1]Hegel et l'hégélianisme rené serrau –opict page 19

إن المحطات الفكرية التي احتوتها فلسفة هيجل عديدة وغنية ، اذ جاءت شاملة وكلية تشبه الكل الذي انتهى إليه بوصفه روح المذهب . وحسبنا في هذا العرض المجمل أن نقف على بعض المحطات اللازمة لفهم المذهب، على حقيقته ونطل على حقيقة الوجود وخصائصه المعروف بها ، من ذلك المنطق – الجدل ، فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح بالإستناد على المفاهيم التي تشكّل عصب المذهب ، أعني بها "الفكرة" و"التصور" ثم "الروح".

فعن المنطق وهو ما تضمّنه كتابه الضخم"علم المنطق"، يعتبر بحق حجر الزاوية لفلسفة هيجل [1]، لأنه التعبير الأساسي للصورة المنطقية التي تشكّل الوجود في مجمله في بعده العيني والميتافيزيقي على السواء بل هو وما بعد الطبيعة وجه واحد ، وعليه فهو يختلف عن المنطق الصوري الذي يهدف الى البحث عن قوانين الفكر وقواعد الفكر السليم، لأن موضوعه هو البحث في الوجود ، و لأن التراكيب المنطقية التي يبحث فيها هي نفسها قوانين الحقائق العينية بوصفها محايثة لها-**immanente** - ، الشيء الذي يجعل من الوجود صفة الوجود-**Attributs** – مادامت إطارات الفكر هي نفسها إطارات الوجود.

والمنطق بهذا المعنى الهيجلي، هو السبيل وهو الروح التي تسري في عالم الطبيعة وعالم الروح وفي تاريخ الفكر ، وهو السبيل الذي نهتدي بفضله إلى المطلق، كصيرورة وتشكّل-**processus - devenir** . تفسير ذلك يقودنا إلى قلب المنطق هذا، ونعني به الجدل لأن الفكر حركة وهو يستبطن الوجود من حيث هو حركة كذلك ، وبهذا يكون المنهج الجدلي في رأيه سبيلا عقليا محضا بعيد عن كل تعاطف وعن كل التفسيرات الصوفية –الأشراقية التي رافقت فلاسفة كثر في تفسير الوجود في رأي هيجل .

[1] بدوي عبد الرحمن –شلنج- مرجع سابق ص 104

ان المنهج الجدلي عصب المذهب في نواحيه العديدة الموسوعية، يقتضي الافتراض بوجود روح جدلية تشيع في كل شيء ، وهي تمثل المنهج والموضوع على حد سواء، هي المنهج لأنها الأسلوب المنطقي للتعريف على حقيقة الموضوع ، وهي الموضوع لأن طبيعته من روح الصيرورة الديناميكية وهي جوهره.

ونحن ذكرنا سابقا إن الفكرة عند هيجل كانت قبل البدء ، فهي وفق الصيرورة الانطولوجية تتخارج -**s'exteriorise**- عن نفسها في شكل اغتراب مثلما تستبطن ذاتها حينما تكتمل وتتحقق. ويستعمل هيجل للتعبير عن روح الجدل مفاهيم أساسية للتعبير عن ديناميكية الصيرورة، التي تطبع الوجود، كالفكرة المشار إليها ،التصور، التحقق والسلب وغيرها من المفاهيم الجوهرية الممثلة للمسار الغائي الهيجلي.

إن الفكر عند هيجل حركة نمو وتطور ينمو من الوضع إلى السلب فإلى التأليف بينهما ، أي أنه ثلاثي الوضع، القضية - **thèse**– نقيض القضية- **Anti thèse**- ثم المركب منهما-**Synthèse** –، وهذا عين الوحدة التي ينشدها التركيب المنطقي في الفكر كما في الأشياء ثم الرفع والسلب، وهكذا هي حركة السير الانطولوجي – الميتافيزيقي للوجود لقوله البليغ : "ينبغي أن ينظر إلى المنطق على أنه نسق العقل الخالص ،أو ملكوت الفكر الخالص وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع في ذاتها ولذاتها- ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك بقوله:"إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ما هيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي.."[1]، كتعبير على أن الفكر في سيره نحو المطلق بيان وشرح منطقي، لمعنى اكتمال الفكرة وتحققها في الفكر –الروح كما في الواقع ، الشيء الذي يجعل فلسفة هيجل تأخذ طابع المثالية المطلقة مثلما تأخذ طابع المثالية الموضوعية .

وللعودة إلى الجدل يمكن القول حتى لا نستطرد كثيرا ، نقول إن المنهج الجدلي هو الكشف عن المعرفة في صيرورتها وفي تقدمها المطرد ، منتقلا بذلك من الظاهر –

[1]د/إمام عبد الفتاح إمام –دراسات هيجلية –ص 296

الحسي إلى الباطني، اعني الوعي أو الشعور الباطني للشيء وللذات العارفة، مستعينا في ذلك على مقولات – أساسية من نوع الكم ، الكيف ، التصور ، السلب في جدلية مع الموجود . لذا كان الجدل كذلك ميتافيزيقا الوجود، لأن جدلية السلب والإيجاب هي نفسها جدلية الوجود والعدم وتحقق الفكرة عبر تاريخية التصور، وهو حديث عن الكل الشامل وحديث عن اللامتناهي مقابل المتناهي في تحديداته وهكذا ..

وينبغي الإشارة والتأكيد أن المحايثة –**immanence**- عند هيجل هي بمثابة الروح التي تقاس بها الفلسفة الهيجلية إلى جانب المنطق وما ينطوي عليه من السير الجدلي للعالم، وهي طريقة لجأ إليها الكثير من الفلاسفة بهدف كسر ثنائية الوجود التي سادت في تاريخ الفلسفة و الميتافيزيقا على السواء ، أمثال أرسطو وسبينوزا بهدف القول بالوحدة الكلية للوجود، غير أن هيجل حينما لجأ إليها، إنما ليجعلها تشيع في كل الأجزاء من نواح فلسفته ، كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح وفلسفة الحق وغيرذلك..

لذا كان الجدل عند هيجل معيار معرفة الوجود ومعيار معرفة الفكر على حقيقته ، ما دام التناقض والتجاوز والصيرورة والسلب، مواصفات الوجود والفكر معا وهو الأمر الذي دفع بعض مؤرخي الفلسفة إلى القول بان جدل هيجل إنما يعني أن " نبضات الوجود تدق في صميم فكرنا بنفس الايقاع الذي تدق به في أي شيء آخر .[1]

وحركة الديداكتيك وللتأكيد مرة أخرى، هي تعبير عن المطلق وتعبير عن وحدة الذاتي مع الموضوعي ووحدة المتناهي واللامتناهي ووحدة الفكر والواقع، وتعبير على تجاوزالفكرة نفسها في شكل اغتراب لثقب النقص الذي يعتريها ، من خلال صيرورتها في الطبيعة كما في الفكر و كل هذا يجري وفق منطق المحايثة بوصفه مبدأ الوحدة .

أهم محطة نريد الوقوف عليها لمعرفة الوجود ببعده الإطلاقي هي فلسفة الروح، على أن الفكرة وبوصفها محائثة تبقى هي الكل وهي الروح طالما أنها الوحدة

[1] د.زكريا إبراهيم –هيجل أو المثالية المطلقة – ص147

العضوية بين التصور والواقع، ليضحي الوجود وتبعا لذلك، هو الفكرة لأنها وحدة الذاتي والموضوعي وهي بذلك روح الحياة لأن مضمونها هو ذاتها ولانها الجوهر الكلي للعقل الذي ينبغي للفيلسوف أن يهتدي إليها لا بوصفها فكرة نظرية بل بوصفها ما يتشخّص ويتجسّد في التصور الواقعي، لأن الفكرة هكذا يقول هيجل :"هي كذلك الفكرة التي تتصرف إزاء نفسها من حيث هي كذلك، هي الكلي وما يحددها هو الكوني، وهي في وجودها تدين الى الكلي :هي فكرة المعرفة .[1]

إن المعرفة عنده تشبه إلى حد ما نظرية أفلاطون القائل بمستويات عدة في المعرفة لانها تقول بالترقي بها إلى حيث مثال المثل، فكذلك هيجل يرى أن المعرفة توجد على مستويات ، ذلك ان المعرفة تدور هنا حول الوعي بوصفه خاصية يتميز بها الإنسان لوحده ، وهو الوعي بالموضوع ثم الوعي بالذات التي تدرك وتعي ،بمعنى الوعي الذي يرتد على نفسه وهو محور الوجود الذي يصير إلى ..ومحور كل أطراف فلسفة هيجل.

إن المعرفة هي معرفة حسية ، وصاحبها يكتفي بالإحساسات الجزئية دونما قدرة على التعبير عنها في صيغة الكل، ودون التعبير عنها في شكل لغة معبّر عنها، ما دامت اللغة هي لغة المفاهيم المجردة، وهذه المعرفة هي من شأن الحيوان والإنسان في بدائيته ، غير أن الإنسان كتب عليه السيروالتقدم نحو الإمام في ظلال صيرورة الفكر و في تجلياته المتعددة. فأمام المعرفة الحسية يقف إذن الإنسان أمام عتبة المعرفة الكلية بالشيء، مادام حبيسا للجزئي والمتغير، لذا كان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يقوي العلو على الشيء للتحرر من الحسي و تمظهراته، بهدف تجاوز وعيه بالأشياء إلى وعيه بذاته أوما يسمى عند هيجل بالوعي الذاتي ، وهو عملية انعكاس الذات على ذاتها أو ارتداد أوقل هو الوعي بالوعي ، أوكما يقول هيجل :" في وجوده ذاته، فإن هذا الأنا هو ما يصير قصدا و إرادة ، تقدم مرغوب ...هو فعل العلو على المعطى الذي

[1]Hegel –science de la logique p -486

يتقدم إليه من حيث هو كذلك.[1] وإلى جانب الوعي الذاتي ، عصب المذهب الهيجلي، ينتقل إلى ما يسمى بالوعي الموضوعي، والمقصود به الإنسان- الروح، منظورا إليه في الحياة الاجتماعية ، في الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية مثل الدولة والأسرة، الحقوق والواجبات وغير ذلك ، وكأننا بذلك أمام سير الفكرة وتقدمها نحو المطلق وهي تتجلى و باستمرار موضوعيا في المؤسسات الاجتماعية كالأسرة ووظيفتها الغائية في خدمة الروح المطلق، والدولة باعتبارها الفكرة الشاملة في سيرها الغائي كذلك في خدمتها للروح المطلق.

ثم وبعد هذا ينتهي هيجل إلى المركب الثالث من تأليف الروح ونعني بذلك الروح المطلق في تجلياته الفنية والدينية والفلسفية. ولأن روح العالم هي الفكرة، فهي الحياة وهي الحرية ، لان الوعي في سيره التاريخي، حرية لا تتوقف ولهذا كان شقيّا أو ما يعرف عنده" بالوعي الشقي"- **conscience malheueuse** - مادامت الفكرة تصطدم بنقيضها في دائرة الجدل الذي يميّزها ، وما الفكرة بحالها هذه إلا الحياة .

إن الوعي الشقي بجانبه الذاتي والموضوعي نجده ينزع بطبعه إلى المطلق وهذا ما نعثر عليه في الفن، الجانب الآخر من الحياة الثقافية . إن الفن عند هيجل ينحو للأعلى وليس مجرد تقليد للطبيعة ، بمضمونه الروحي من جهة وتجلياته الحسية في شكل صور من جهة أخرى، كما هو واضح في الفن الرمزي بينما يسود الجانب الروحي في الفن الرومانسي بحثا عن اللانهائي ، والتوازن الحاصل بينهما نعثر عليه في الفن الكلاسيكي .والفن إجمالا عند هيجل ، جمال مبدع وخلاّق، ومولود جديد يعكس الروح الكونية المتجلية، أكثروأكمل حضور لها في الإنسان .

غير أن الفن وبصوره الحسية لا يستطيع التعبير الكافي والكلي لما هو روحي ، فان محطة الجدل تقوده إلى نقيضه في الدين ، مادام الفن لا يقوى على التمثل العقلي والفعلي للفكرة . يحتل الدين عند هيجل مكانة وسطى بين الفن والفلسفة، لما يتضمنه

[1]Hegel in alexandre kojève- introduction a la lecture de hegel opcit .p 15

من الفكر الخالص لأن مضمونه هو التمثل، ولأنه يعكس فعليا تجليات المطلق مثلما يقوى عليها الفكر الخالص لدى الإنسان . وليس بغريب على أحد أن نجد هيجل يرى في الديانة المسيحية الفكرة المطلقة ، وبشيء من التعسف الفكري ، يحاول إسقاط مذهبه الفلسفي على مضامين المسيحية ، فليس الإله سوى المنطق، أعني الإطارات والمقولات الفكرية التي تتخارج في العالم او الوجود ككل ، ليكون الله –الأبن المتجلي في الطبيعة، والروح القدس هو المتجلي في الواقع الذي يعي ذاته في الروح التي تشمله، وهذا كله لرسم حقيقة معنى الروح المطلق الذي يتحقق في صورة وعي كلي . غير أن هذا التحقق لا بد له أن يحال إلى الفلسفة، بهدف تنقيته من كل حدس أو إشراق لا معقول ومن كل انفعال كيفما كان نقاؤه ، والعمل على إحالة كل ذلك إلى معاينة عقلية ومفاهيم صرفة وبذلك فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقيق ، وهو التركيب أو التأليف الأرقى والأعلى من كل تأليف آخر.

وهو المعنى الذي أراد هيجل أن تكون عليه الفلسفة ، أعني أن تكون عملية تعترف للواقع ، تقف عنده ككيان، وتصنفه ككيان قائم بذاته وليس مجرد ظل حسي متغير لا يمثل شيء ، للذهاب به إلى قلعة الفكر بوصفه انعكاسا له، لتحديد المفهوم والتصور في بعديهما المجردين للانتصار إلى الفكرة، والانتصار للروح الكوني على المادي – الحسي ، لأن الروح وكما يقول في هذا التتويج يكون قد انتزع التصور الخاص ذاته ..والشكل المادي لهذا الروحي ، بمعنى العنصر الخاص بوجوده التجريبي- **empirique**- بوصفه التصور نفسه، هو الروح الكوني ذاته كذلك .[1]

هذه هي إذن ، لمحات عامة عن الوجود العام في محطاته التاريخية ولو أن ما أتينا على ذكره اقتصر على البعض وبإيجاز دون الكل، كانت كلها تدور على الماهية الواحدة والجوهر الواحد الذي يفهم به الوجود ، الشيء الذي يجعل منها فلسفة ماهيات بامتياز، كما درج على تسميتها الفلاسفة . فما كان البحث عند هذا أو ذاك من الفلاسفة

[1]Hegel in introduction a la lecture de hegel opcit .p 262

الذي مروا معنا وآخرون لم نأت على ذكرهم إلا البحث عن الروح أو أساس الأساسيات التي ينبغي أن يتواجد عليها الوجود الحق ، وما الصيغ التي صادفناها عندهم، "كمثال الخير "أو "صورة الأشياء"أوالواحد الذي ينتهي إليه كل شيء "، العقل وتركيباته المنطقية الفطرية" و"الفكرة الشاملة والروح المطلق" وغير ذلك من المفاهيم، إلا تعبيرات متنوعة للفهم الذي ينبغي ان يتحدد على ضوئه الوجود بشكله الشامل .

وحتى تتحدد لنا الصورة أكثر لفهم الإنسان وموقعه من هذا الوجود العام، ارتأينا النظر في الموضوع من زاوية مفهوم الحرية ، وكيف تعاطاه الفلاسفة من هؤلاء للتعبير على حقيقة الإنسان كوجود أمام قدره.

إن الحرية كمفهوم فلسفي وكخاصية إنسانية، هي في الواقع مشكلة جميع المشاكل لفهم حقيقة وجود الإنسان، والمتتبع لتاريخ الفلسفة ليجد مشكلة الحرية دوما ماثلة أمامه في هذه الصيغة"اجبر أم اختيار" لتكون المشكلة بهذا المعنى، بيان ما إذا كان الإنسان حرا و صانع أفعاله أم أن أفعاله هذه تصدر عن علل وبواعث خارج إرادته؟

وكانت النتيجة ، أن انشطرت الآراء حيال الموضوع إلى موقفين متباينين أشد التباين، فالبعض ينفيها وينكر وجودها بحكم الضرورة في بعدها الميتافيزيقي أو بحكم الإكراهات والحتميات تارة أخرى ، والبعض الآخر وفي المقابل يحاول إثباتها ما أمكن ببراهين مختلفة ، وهذا منذ فجر الفلسفة اليونانية ، مرورا بالعصور الوسطى والعصور الحديثة فإلي الفلسفة المعاصرة . هذا ينبغي التأكيد على أن مفهوم الحرية هو من أكثر المفاهيم الفلسفية ثراء للأبعاد الخطيرة التي تنتج عنها و هي تعكس حقيقة الوجود عند هذا أو ذاك من الفلاسفة، من ذلك الصورة التي يرسم عليه الإنسان داخل وجوده .

وقد تعني الحرية عادة انعدام القسر الخارجي ليكون بذلك الإنسان لا عبدا ولا أسيرا كما هو الحال في المدينة – الدولة عند اليونان مثلا ، أساس الاشتقاق اللغوي ، لأنها تلك الخاصية التي تجعل من الإنسان حرا بمعنى السيد – **liber** - لا بمعنى العبد – **servus**-[1] كما نجدها تعني كذلك الملكة التي يتوفر عليها الموجود العاقل، أو كما تم الاصطلاح عليه في التقليد الفلسفي اختيار الفعل عن رؤية وتدبر مع استطاعة عدم اختيار أو استطاعة اختيار ضده.

هذا ويلاحظ أن مفهوم الحرية غالبا ما نجده يتوقف على المعنى أو الموضوع الذي يقابله مثلما نجدها تقابل الضرورة-**nécéssité** - تارة كما هو الحال عند الرواقيين قديما وعند اسبينوزا في العصر الحديث ، أو تقابل الحتمية – **déterminisme**- تارة أخرى أي مبدأ الإطراد في وقوع الأحداث وتأثره الفاعل في حياة الإنسان، مثلما نجدها تقابل كذلك معنى القضاء والقدر – **fatalisme**- أو تقابل كذلك كلمة الطبيعة – **nature** وهكذا ..

غير أننا نستطيع ومع ذلك التمييز بين نوعين من الحرية حرية التنفيذ – **liberté d'execution** وحرية التصميم – **liberté de decision** - إما عن حرية التنفيذ فهي القدرة على تنفيذ الفعل مع القدرة على اختيار الفعل دونما الخضوع إلى تأثير القوى الباطنية أكانت ذات طابع عقلي كالبواعث – **motifs**- أو المبررات، أو ذات طابع وجداني كالدوافع –**mobils**- والأهواء-**passions**-[2]. وما يهمنا ها هنا بعد هذا التحديد لمفهوم الحرية ، الوقوف على بعض التعاريف وعلى بعض المواقف التي قبل بها هنا وهناك خلال فترات التاريخ الفلسفي لدى فلاسفة الماهيات –**essentialistes**- بهدف إيضاح معنى الإنسان وحقيقته من الوجود العام هذا، وماذا يعني اختياره من عدمه، حتى نسمح لأنفسنا باتخاذ موقفنا من ذلك بخصوص موضوع بحثنا.

[1] Paul foulquié .dictionnaire de la langue philosophique – liberté p 402

[2] الصادق أولعربي ،مشكلة الحرية وأبعادها الميتافيزيقية –رسالة ماجستير ص 8-9

فها هو سقراط يربط الحرية بالفعل الخلقي بعد ما كانت قبله ترتبط بالقانون والطبيعة، عندما يقول بأنها "فعل الأفضل"[1] والأفضل عنده هنا يرد إلى معيار الخير الواحد والمفهوم الواحد، لتكون المعرفة عنده هي ما يصدره العقل من أحكام موضوعية .

ثم نجد أفلاطون بعده يقتفي أثره في مسايرته للمفهوم ، ويربطها بمعنى الخلاص ، عندما قال بالخير الاسمي وهو يقيم في عالم مفارق ومثالي بوصفه المثل الأعلى ، على الإنسان ، حينها بالمجاهدة والرياضة والترقي إلى تأمل الصورة والانعتاق من وهم الحس المتغير الحاصل في عالم الموجودات . وعلى أثرهما يأتي أرسطو ليضع مفهوم الحرية في إطارأخر يختلف عما سبق ويقترب الى الدقة، عندما يربطها بالاختيار – ذلك أن الحرية عنده لا تتوقف على المعرفة بل تحتاج في ذلك إلى الإرادة أو الفعل الإرادي[2] ، و كما أوضحناه سابقا .

وإننا لنجد المشكلة تتجدد في العصر الوسيط كذلك مقابل القدر في مجالها الديني ، في الفكر المسيحي والفكر الإسلامي خصوصا . فقد أثيرت على سبيل المثال في الفكر الفلسفي الإسلامي مبكرا حتى صارت من المسائل.الرئيسية في علم الكلام خاصة ، فموقف المعتزلة مثلا هو توكيد للحرية الإنسانية حيث ربطوها بفكرة التكليف والاستطاعة ، عندما قالوا "إن الإنسان يخلق أفعال نفسه ويسأل عنها ويحاسب عليها ، وقالوا بالتولّد و أن الإنسان مسؤول عما تولّد من عمله".[3]

وفي العصر الحديث ينتقل مفهوم الحرية ليدور حول علاقة الكائن العاقل بالوسط المحيط به ، كما نجدها تدور حول حرية الاختيار- **liberum Arbitrum**- انطلاقا من الارث الارسطي . فهذا سبينوزا مثلا يؤكد على استحالة حرية الانسان ، لقوله :" ان

[1]بدوي عبد الرحمن –الموسوعة الفلسفية –مادة الحرية –ص 459
[2]نفس المرجع –مادة الحرية-ص 460
[3]أحمد أمين ظهر الاسلام –ط5ج 4 ص 18

الناس يعتقدون بأنهم أحرار لسبب واحد هو أنهم يشعرون بحركاتهم ويجهلون الاسباب التي تجعل منهم محددين[1] ، وهذا يعنى أن الانسان لا يمكنه ان يكون حرا يختار على مشيئته مادامت هناك قوانيين ضرورية كونية تحدد وجود الموجودات بما في ذلك الانسان في اطار وحدة الوجود القابضة على كل شيء ، لأنه لا يحدد ذاته بذاته في وجود ، ليس له إلا التعرّف على هذه القوانيين الضرورية والتعاطي معها بوصفها كذلك ، كحكيم يتفهما ويعلوها في اتجاه سبل التخلص منها ، كالانفعالات على وجه الخصوص ، هنا فقط يكمن المعنى الوحيد للخلاص والمعنى الوحيد للحرية إن كان ما بقي للحرية من معنى !! ثم يأتي لايبنتس –**libintz- (1646-1646)** ليربط الحرية بالعقل أو الشعور ويقرر إن "الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادرا عن العقل وتكون أقل كلما كان الفعل صادرا عن الانفعال "[2]، وفي اثر هؤلاء يأتي كانط –**kant-** **(1724-1804)** بفكرة الإرادة الخيّرة ويجعل من الحرية اساسها في تشريع الافعال الخلقية ، ليجعلها كذلك واحدة من مسلمات العقل العملي وشرط الفعل الخلقي والقانون الخلقي لوحده هو الذي وبموجبه نتعرف عليها كما يقول .[3] وهذا يعني أن الحرية متعالية – **transcendante-** تعلو ما من شأنه أن يحدّها من عواطف وحاجات نفعية يومية ، بهدف بلوغ الأمر المطلق **-l'impératif absolu-** المنزّه عن كل الغايات و الذي لا يعمل إلاّ وفق ذاته.

إلى جانب هؤلاء نجد برجسون **-bergson-** يعطي للحرية بعدا نفسيا وروحيا في المقابلة التي أجراها بين الأنا السطحي والانا الباطني لقوله الرائع :"وجودنا يجري إذن، في المكان أولى منه في الزمان ، ونحن نحيا من اجل العالم الخارجي أولى من أن

[1] R.m.mossé bastide la liberté –p.u.f 1969 p 31

[2] بدوي عبد الرحمن –الموسوعة الفلسفية –مادة الحرية –نفس المرجع

[3] Kant in dictionnaire de la langue philosophique opcit p 403

نحيا لأنفسنا ، ونحن نتكلم أحرى من أن نفكر، و نحن يفعل بنا أولى من أن نفعل ، وان نفعل بحرية هو أن نسترد ذواتنا وان نعيد صنع أنفسنا في المدة المخصبة "[1]

وهذا يعني أننا لا نكون أحرارا إلا على مستوى الأنا الباطني العميق الذي لا نبلعه إلا بعد تأمل عميق بالعودة إلى الذات ، وبذلك فقط ندرك المدة المخصبة التي لا نقوى عليها إلا على نحو نفسي –شعوري ، بينما لسنا كذلك على مستوى الأنا السطحي بحكم طغيان الحياة الخارجية المفروضة علينا ، سر ما انتهى إليه عن حديثه في الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة .

أما عن معنى الإنسان عند هيجل، فلا يمكن فهمه إلا بربطه بمشروعه الفلسفي ونسقه الموسوعي ، ذلك أن الحرية عنده هي الحياة -**la vie**- ولا يمكن اختزالها في مجرد فعل الاختيار ، لأنها تمشي جنبا إلى جنب مع الفكرة في مسارها الكوني ومع تطور الوعي بأشكاله لبلوغ الروح المطلق ، وهي تكمن فيما هو مركب من الجدل ذاته. وحتى عندما يعترف هيجل بالفردية داخل النوع البشري، فهي ترتبط قطعا بعملية السلب في خصوبته وإنتاجه بشيء آخر أو كما يقول :" ... إن الفردية تظهر أو تتجلى في الفعل الواقعي، كحقيقة – جوهر، وظيفتها السلب والنفي ولا تكون إلا بمقدار حذفها ونفيها جدليا، للوجود المعطي."[2]

[1] بدوي عبد الرحمن – الموسوعة الفلسفية – مرجع سابق – مادة الحرية .

[2] Hegel ,in alexandre kojeve –introduction a la lecture de hegel opict p 578

تقويم عام:

الآن وبعد هذا العرض المتواضع من هذه المحطات الكبرى لهذه الفلسفات وسفرها في عالم الوجود ، وأبعادها الميتافيزيقية الواضحة ، يحق لنا كذلك التساؤل في حقها في مناحيها كما في النتائج الخطيرة التي آلت إليها وهي تسيّد العقل وما يعلوه في جميع زواياها ، مثلما سيّدت الجوهر "والماهية بفعل التعقل – **Rationnaliser-** لوحده وفي كل شيء، حتى صار الموجود البشري عندهم لا يقاس إلا وفق هذا المعنى لوحده ، وان اختلفت طرق ومسالك هؤلاء الفلاسفة ، حتى درج التاريخ على تسميتهم بفلسفات الماهيات **-essentialistes-**[1] هذا كله من أجل أن نتخذ لأنفسنا موقف يتطابق والصورة التي نراها –في اعتقادنا كفيلة للتقرب ثم الوقوف على المعني الأحق بخصوص معنى الوجود.

حقا لقد انتهى أفلاطون إلى الإقرار بشمولية الفكرة –**totalité** - وهو يقيم جسر العلاقة بين الأجزاء **parties**– والكل **-le tout-** بفعل المشاركة في صورة الجوهر بوصفه الخير الاسمي أو مثال المثل، الحقيقة مفارقة لظلها ، ليرسم بذلك منظومة فكرية شاملة كلها تبتغي عقلنة الوجود ،حتى صارت فلسفته تتعقبها سائرالأفكار أو كما صرح بذلك **وايتهايد** "إن كل الفلاسفة الذين تعاقبوه إنما كانوا فقط يضعون نقاط وملاحظات أسفل محاورات أفلاطون"[2]

غير أن الجهد العظيم الذي ميّز كتابات أفلاطون هذه ، يتركنا في عطش دائم وفي هيام معرفي تساؤلي دون توقف كذلك، بحكم الابستمية التي ميزته وكيف دشّن بها مولد الفلسفة، بحثا على عقلنة كل شيء. فهل الخير الأسمى وهل روح العالم - **l'ame du monde-** وهل الوجود المثالي المفارق – كانت ما كانت عليه حقيقته ، نقوى على بلوغه بفعل مجرد تأمل وبفعل مجرد تفطن لظل المتعدد وتحويله الى الواحد او الكل

[1] Paul foulquier l'existentialisme –puf 1974

[2] Christian godin – la totalité –troisième section – la philosophie-p 141

الثابت؟ وهل العقل – القوة العاقلة – كفيل لوحده بتحقيق التحرر من ظلال "الكهف" المظلم، وهل الاسطورة -**le mythe**- التي أدخلها أفلاطون كسند له بلوحاتها الفنية الشاعرية ، التي أدخلها أفلاطون كسند ابيستمي داعما به حركة الجدل ، فعل شرعي وكفيل على الرغم من طابعها اللاعقلي –**irrationel** -، ويلزم النتائج الخطيرة التي انتهى إليها في جانبها الميتافيزيقي ، مثل الإقرار بالصانع –**diémeruge**- كما تضمّنته محاورة "طيماوس "أو التسليم بخلود النفس مثلما تضمنته محاورة "فيدون" أو عن العدالة في المدينة الفاضلة وما أوحت به الأسطورة في ذلك ، أعني بذلك أسطورة الكهف برمزيتها البالغة في الجمال ، وهي تصور الشمس وما تهبه من نور للتدليل على الخير الأسمى ، أو أسطورة ثنائية الجنس وأسطورة إيروس -**eros**- في الحب ، في مولده كما في طبيعته في محاورة المأدبة وفيدروس ، وغير ذلك مما نسجه الخيال عامة وخيال افلاطون نفسه، لأن الأمثلة كثيرة لا يمكن حصرها هنا ؟

ثم هل الحرية عند أفلاطون مجرد خلاص – **salut** - كما يظهر عليها ، نتّقي بها فقط شر المحسوس وسلطانه القاهر ، لتنتهي وظيفتها الانطولوجية ببذلك فحسب، خصوصا وهي مطبوعة بالطابع العام في المفهوم، تخص الطبيعة البشرية ككل الأفراد، من حيث هو كذلك داخل النوع.؟

إن مثل هذه الأسئلة وهذه التحفظات وما أكثرها، تمنعنا صراحة من الانصياع الكلي إلى الفكرة الجوهرية التي تأسس عليها النباء الأفلاطوني كما سنوضح ذلك لاحقا .

أما عن أرسطو فإن فلسفته تثير أكثر من تحفظ وذلك إلى حد المفارقة، كما نرى أن أرسطو بفلسفته الكلية- **totalité** - نجده يترنح بين العقل واللاعقل ، بين الواقع وما فوق الواقع على رغم الطلاق الذي احدثه مع أستاذه ، فهو من جهة نجده ينتصر للتفسير الوضعي للموجودات عندما نجده يسند الواقع وفردياته التجريبية – **empiriques** - للنظام المحكم المشدود بمبدأ العلية، و الامثلة على ما نقول كثيرة، فضلا عما سبق ذكره ، يمكن فقط إضافة شيء هو في غاية الاهمية كتوحيد للبعد

العلمي الأرسطي ، المتعلق باللامتناهي – ونفيه له . فهو عندما يقول :"وأيضا ألا ينبغي القول كما يجري عادة ، على أن اللامتناهي هو ما يقع خارج شيء ما حيث لا يوجد شيء ، غير أن ما يقع خارج شيء لابد من وجود شيء ما "[1]. فهذا إقرار صريح على الوجود بالفعل وبالعليّة التي تحدّ كل شيء ومن جميع الجهات. و إلى جانب هذا المدّ الخصب من فلسفته ، نجده من جهة أخرى ينحو نحو التصور الميتافيزيقي البالغ في التجريد ، عندما يأخذ بمبدأ المحايثة وما تفعله الصورة في ذلك ، لتنتهي الفلسفة الاولى عنده الى البحث في الوجود بما هو كذلك، في العلل القصوى والقريبة ، لا علاقة لها اصلا بنظام العلية الذي ينادي به ، خصوصا عندما ينتهي الى الموجود الاعلى او ما يسميه بالمحرك الأول !!

إن المحرك الأول ، وهو فعل محض وليس بصانع للعالم ، نتعرف عليه بفعل التأمل، وبفعل حدسي في وحدته ، حضوره دائم ، ثابت لا يجري عليه التغيير معشوق يماثل الخير ، اوكما يقول عنه :"...والحياة كذلك هي الله لان فعل العقل هو الحياة ، والله هو ذاته هذا الفعل ، هذا الفعل المتجوهر في ذاته ، تلك هي حياته الكاملة والخالدة. الحياة والمدة الدائمة والخالدة هي اذن لله لان هذا ذاته هو معنى الله."[2]

إن هذا النص والى جانب ما اوردناه في حديثه عن الوجود الأعلى سابقا، يثيرأكثر من تساؤل وأكثر من تحفظ ، ذلك انه ينتهي بنبرات صوفية ولو ببعدها العقلي في اقراره بالموجود الأعلى، رابطا ذلك بالافلاك ونظام الكون في حركيته الدائرية، غير ان السند الابستمي في جانبه العلمي الذي اعتمده في أكثر من مجال ، لا يلزم النتائج هذه كليا من باب النهج العلمي الذي اعتمده. ففي نشوته الصوفية بخصوص الله وهو يوظف معاني الخير ، الجمال ، الرغبة ، الحياة ، الكمال ..كما لو كنا نسبح في جو افلاطوني ولو باقل شاعرية مما صنعه افلاطون في تصوراته عن الخير الأسمى. كما أن حديث أرسطو عن الحرية ولو انه وضع المفهوم في سياقه المعرفي الصحيح الا انه

[1] Idid- p 161

[2] Aristote –in dieu –textes choisis –marie-frédérique pellegrin p57

وكما نرى نحن من وجهتنا يبقى مبتورا في بعده الانطولوجي ، مبتورا في البعد الوجودي من حياة الافراد ، أقصد الحرية من حيث هي تجربة فردية ، ميزاتها الذاتية الخالصة وهي تخص كل فرد، لتضعه وجها لوجه أمام المصير الى حد المخاطرة بالكل او قل المخاطرة بالوجود ذاته عندما يهددها العدم من كل جهة .

والحق أن هذه التحفظات وغيرها ، ليست جديدة لدى المتتبع للانتقادات التي خضع لها ارسطو، انما أردنا الوقوف عليها في بعض جوانبها عن كثب ولو في شكلها العام ، والدافع الى ذلك هو فقط شعورنا الذي مازجنا منذ احتكاكنا الأول بنصوص أرسطو بخصوص فلسفته الكلية هذه ، فهل فعلا –كختام- استطاع الالمام بها ، وهل كانت أطرافها متماسكة ومتسقة تنسجم فيها المقدمات مع النتائج بلغة المنطق الذي ارسى له قواعده هو نفسه ، او هل لنا ان نقول مع "باسكال" ان الكلية ضرورية في الوقت الذي تكون فيه مستحيلة .[1]؟

أما إذا عرّجنا على أفلوطين في تداعياتها والتأثيرات التي مارسها على الفلاسفة والمتصوفة هنا وهناك ، وجب علينا كذلك التحفظ والتساؤل في بعض جوانبها .

إن فلسفة أفلوطين ، كما أرادها أن تكون كبناء منطقي – ميتافيزيقي ، تهدف الى تفسير هرمية الوجود بفعل الفيض والصدور ، مثلما هي تجربة صوفية في درب السالكين ، فهي تفسير فلسفي بجدل النزول من الواحد فإلى العقل، فإلى النفس ثم وصولا إلى المادة المتبقية من بقايا انعكاسات الواحد، وهي مسلك صوفي بجدل الصعود وصولا الى الواحد واستغراق الذات فيه، تنتهي بكسر ثنائية الذات والموضوع، العقل والمعقول ، العارف والمعروف ، العاشق والمعشوق ، وفي هذه النشوة والوجد، مكاشفة ومشاهدة لا يقوى عليها الوصف في التعبيرعنها، أوكما يقول المتصوفة المسلمين "مكاشفة لا مشافهة ." في هذا البناء المنطقي نستنتج لزاما أن هذه

[1] Christian godin-la totalité- p165 .opicit

الأقانيم محدودة وتابعة لبعضها البعض ، لتعود كلها إلى الواحد وهو ينعكس عليها فيضا ، ليكون هذا الأخير هو المريد لوحده، وهو الحر لوحده في إرادته [1]

يفهم من هذا أن حرية الانسان وإن بقي له شيء منها ، هي فقط و بالنسبة الى الواحد من خلال عملية الفرار إليه – **sefuir**- أي أن الحرية وبهذا الفهم، ينحصر معناها فقط في تأمل النفس ذاتها في طهارتها، بتأملها للعقل وللواحد للاتحاد به وافناء ذاته فيه ، لا الإلتفات إلى ظلها في المادة أو قل الالتفاف والانغماس في ظل الظل ، لتكون الحرية بهذا المعنى هي الحرص على تراتبية الجدل الصاعد لتحقيق الخلاص، ولو أن أفلوطين لا يؤمن ولا يقر بفكرة الخلاص هذه كما مرّ معنا . إن الحرية مفهومة على هذا النحو، تبقى مبتورة وفقيرة في وظيفتها هذه ، تقصي الفردية في تفاعلها المصيري مع الواقع في أبعاده العينية العديدة ، تماما كما رأينا هذا عند أفلاطون .

هذا وينبغي أن ننوه بفكرة هي في غاية الخطورة ، تجعل أفلوطين يتميز عن غيره من جنس توجهات أفكاره ، ونعني بها خلو الطبيعة أو المادة من الشر وتوجهه الطبيعي الواضح ، ذلك أن الموجودات الطبيعية إنما هي من فعل صورها الخالدة ومن فعل انعكاسات الواحد في براءتها وطهارتها ، أو هي من ضوء الشمس في بهائها بفيضها الإشعاعي عليها ، تظل مبدئيا أكثر من مرة لا تعني توحد النفس مع ذاتها في خروجها من ذاتها ، لأن الفرد ليس إلا من نبض الحياة الكونية ليس له إلا تأمل ومشاركة الافلاك في حركتها الدائرية ، لان الموجودات تتحدث إلينا بصمت وتواطؤ وهي تعكس صوره الكونية الخالدة لكي تكون هذه الحياة الداخلية، هي الحياة الحميمية معه وفي كل شيء [2] .

[1] Emile bréhier –histoire de la philosophie tomme 1-p-400
[2] Emile brejier –histoire de la philosophie tome 1-p223

ونود الآن الوقوف على محطتين ونكتفي ، الأول تخص ديكارت والثانية تخص هيجل حتى نستشف مدى تماسك نظرتهما إلى الوجود من عدم تماسكها . إن ديكارت وكما مر معنا سابقا وبمشروعه التنويري في محاولة منه فك العقل و تخليصه من هيمنة اللاهوت في أداء مهامها ، واعتبار العقل بمثابة السند الشرعي والوحيد في إقرارالأحكام ، يكون دونما شك أبا شرعيا للفلسفة الحديثة بثوب تنويري جديد يسمو بالذات على الموضوع في سياقه الفلسفي من ذلك اكتشاف وتعقل الذات المفكرة من خلال فعل الشك، وقوته الجبارة حتى صارت مقالته -**cogito ergo sum**- تساوي مقالته الأخرى-**dubito erg sum**- لينتقل إلى اكتشاف وتعقل العالم الخارجي إلى اكتشاف و"تعقّل " الموجود الأعلى أو الموجود الكامل أو اللامتناهي ، كما بينا هذا سابقا وكنتيجة للمقدمات السابقة. غير أن هذا يثير أكثر من تحفظ وأكثر من تساؤل كذلك ، فهل الإقرار بوجود الله –الكامل ، نتيجة فعلية ولازمة عن المقدمات التي انطلق منها ديكارت، هل يمكن اعتبار الله تصورا قبل إثباته في المقدمات ؟ ثم كيف يمكن للشك ان يتحول من قوته الكاسحة لكل شيء، والدالة على كل شيء صفة معبّرة على الضعف وعلى التناهي المأساوي الذي تعاني منه الذات؟

فعن التساؤل الأول، أعتقد أن استنتاج فكرة الكامل من مقدماتها تتخللها وثبة لا عقلية واضحة، لأن النتيجة لا تحقق المطلب الرئيسي من المعقول ، اعني التطابق أو التوافق الضروري بين المقدمات والنتائج. ثانيا فان الله أو الكمال لا يمكن أن يكون تصورا في منطلق البحث عنه طالما ليس له بعد موضوعي يتحدد على ضوئه ، وأخيرا فان نزول الشك من قوته التي انطلق منها ديكارت إلى مجرد تعبير على التناهي، إنما يعبّر على التناقض الواضح والكلي لمسار الشك، كما لاحظ هذا البعض وبحق .[1]

إلى هنا يتبين لنا جانب اللامعقول في المنهج الديكارتي وهو يحاول البرهنة على وجود الله – الكامل بطريقة المعقول !! كما أن موقفه من الحرية يبقى موقفا عقليا

[1] Walter schuls –le dieu de la métaphysique p38 édition cnrs

صرفا ، مادام يقول بأن الوجود من صنع الفكر ، لتضحى الحرية بهذا ذات طابع موضوعي، يقصي البعد الذاتي في الشعور بالوجود كما سنرى هذا فيما بعد ، هذا على الرغم من كونه قد جدد مفهوم الحرية على نحو أوضح بوضعها في إطارها السليم عندما ربطها بالقدرة على الفعل والامتناع مضيفا لها فكرة المبرّر- **motif**- كما سبق ذكر ذلك .

أما عن هيجل ، يمكن القول دونما شك أن فلسفته النسقية تصب في الكلية المطلقة بل هي الأكثر اكتمالا في تاريخ الفكر [1]، يتصالح فيها الذاتي والموضوعي، الروحي والواقعي، لا كما الفلسفات المثالية الأخرى ، حيث سحر المثال المفارق أو سحر المسلك الصوفي المتجه إلى الواحد، كما هو واضح عند أفلاطون وأفلوطين تحديدا و على ضوء إطلاقية التصور للوجود، والفكرة تسري فيه لتبلغ تمامها في الروح المطلق، يمكننا التساؤل عن حقيقة حرية الإنسان وعن طبيعتها بالنسبة للكل. إن الحرية عند هيجل هي الحياة ، لا تنفصل عن فهمنا للفكرة أو التصور الواقع فهي وكما يقول :" الحرية بوصفها مثلا أعلى –لما هو أصلي وطبيعي لا توجد كشيء أصلي وطبيعي بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها وذلك بعد توسط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية ."[2]

وواضح من هذا القول أن الحرية عند هيجل سعي دائم لا يتوقف ومقاومة وترويض، لكن ينبغي فهم هذا بالنسبة للكل وبالنسبة للروح المطلق في مسار وصيرورة حركة الوعي الكونية، الشيء الذي يجعل منها مفهوما عقليا ما دامت تستمد شرعيتها من الفكرة في نموها وتجلياتها ، بعيدة من حياة الفرد في تفرده ، و هي تهدر الوجود الذاتي من حياة الإنسان – الفرد .

[1] Christian goldin –la totalité –p688-opicit

[2] هيجل ،العقل في التاريخ –ترجمة امام عبد الفتاح امام ج1 ص 105

وهكذا نستنتج وتبعا لما تم عرضه من الفلسفات إن المفهوم العام الذي يتربع عرش التغيير للوجود إنما هو العقل ، لتكون هذه الفلسفات فلسفة ماهيات ، حتى ولو اختلفت طبيعتها واختلفت في الجوهر، من فيلسوف إلى آخر، وتبعا لذلك يتحدّد عندهم معنى الوجود العام من الوجود الخاص ، فضلا على أن الحرية من وجود الإنسان عندهم ، لا ينفصل عن تصورهم المجرد لمفهوم الوجود، فهي اما تعني المعرفة والتأمل على مستوى حياة العقل بوصفه جوهرا ثابتا للنفس، واما تعني التروي والتدبر او تعني الارتقاء بالنفس لتبلغ جوهرها في عالمها العلوي السابق عليها ، او تعني الارتقاء والمشاركة في الذات الكلية . وهي بهذا – في نظرنا – مفاهيم ميتافيزيقية من النوع المستقر في الوجود العام الذي يجري في فلك الماهيات التي تحدده وتلزم بذلك الإنسان أن يكون على النحو الذي يراد له أن يكون، داخل جنس هذه الماهيات أو جنس هذا الجوهر الثابت ، الشيء الذي استنكرته الأنطولوجيا المعاصرة ، و هذا منذ إرهاصاتها الأولى ، جاعلة من الوجود الإنساني يحتل السبق و الصدارة في كل تفكير لمعنى الوجود ، وهذا ما سنراه لاحقا.

الفصل الثاني:

الوجود العيني أو الخاص

المبحث الأول: إرهاصات الوجود العيني

المبحث الثاني: الوجود العيني أو الوجود –هنا

الوجود –هنا و نداء الشفرات

الوجود العيني بين الحرية والسر

المبحث الاول :إرهاصات الوجود العيني

إن الفلسفة المثالية وباختلاف توجهاتها، أثارت عند البعض جملة من الردود، إلى حد القطيعة معها، وهذا ما آثاره نيتشه مثلا بتهجمه على مفهوم الإنسان النظري - **l'homme théorique**- أو كيركجارد في نقده اللاذع لهيجل وتركيزه على مفهوم الإنسان – المتفرد -**l'homme singulier**-، وهذا ما تضمنته الانطولوجيا المعاصرة كذلك في حديثها عن الوجود الإنساني، وفي واقعيته الكلية.

كيركجارد **kierkeggard - 1813-1855** ،شخصية غريبة بحق في عالم الفكر عامة -**1855**م-،عاش جلادا لنفسه، عذبها وعذبته وانهكت قواه، يشبهه في هذا الوجه الاخر، من الفكر الصوفي الإسلامي، ونعني به شخصية الحلاج وعذاباته مع ذاته. كان وجوده نسيجا من الاضداد، لم يجد لنفسه عزاء لا في دين الكنيسة ولا في ملل الفلاسفة، امتلكته الحقيقة فكان فريستها، اراد المزيد من اليقين في ايمانه فازداد تمزّقه، استوطن ذاته وسكن فيها، عاش وحيدا في وحدته أوحداً فريداً متميزاً ، يتحرّق شوقاً ووفاءً للأبدي حتى قال :"أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك، وحيداً أمام الله ."[1]

وما كان **لكيركجارد** أن يحيا هكذا،إلا لأنه اختارحياته طوعا الى حد الاستشهاد من أجل الحقيقة، حقيقة وجوده هو فحسب، في اختياره المصيري لوجوده ، لقوله: "ان مؤلفاتي كلها تدور حول نفسي أو في إصراره الآخر ، إن انتاجي كله ليس سوى تربيتي لنفسي "[2]. ومثل هذه التربية لذاته ، هي الحقيقة الوجودية التي انتهى اليها ، بدء من طبيعته الروحية الداخلية وطبيعيته مزاجه المتحرر ، وصولا الى انكاره لطابع الدين في الكنيسة الرسمية وللفلسفة بتوجهها الميثالي السائد . أجل، لقد عاين عن كثب الواقع الديني الذي كانت الكنيسة تمارسه رسميا ولم يجد لنفسه موقعا منه، كما عاين

[1]بدوي عبد الرحمن – الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي ص 72

[2] بدوي عبد الرحمن – دراسات في الفلسفة الوجودية – ص

الخطاب الفلسفي المسرف في التجريد للحقيقة المطلقة، لانها مثالية مطلقة تحوي الاطراف في روحها الكلي وتأبى اجتماع الأضداد في أفرادها .

لهذا كانت شخصيته وكما عايشها في الواقع العيني ، في كتاباته كما في مواقفه، هي نفسها المنبع والمصدر الذي ألهمه، لأن الحقيقة ليست عالقة في الفكر عنده، بل هي الوجود الفعلي، أو قل هي أن نوجد -**se exister**- في الطابع الفردي المطلق، وانطلاقاً من الذات فإلى الاشياء والموضوعات، لتصبح الذاتية –**subjectivité**- معيارا للموضوعية –**objectivité**-. لقد رفض الخطاب الرسمي الذي مارسته الكنيسة، لانه تعميم لا يخاطب الحقيقة الداخلية – الذاتية، القائمة على الحرية والمخاطرة، وليس القبول والاستجابة فحسب، فالخطيئة الاصلية مثلا -**péché-originel**- تخصه هو نفسه ويحمل عبأها اختيارا، إلى حد المخاطرة بوجوده ككل في جو انفعالي كله توتر، مثلما عاين وكابد مرارة الواقع الفلسفي في توجهاته العقلية –**rationnel**- والمثالية المطلقة تحديدا عند هيجل، ولم يجد لنفسه فيها عزاء، لانها تنتهي الى الرفع من الاضداد، فضلا على صيغتها العقلية المسرفة في التجريد، تقصي النداء الداخلي للفرد المتميز عن غيره، في الشعور و الوعي بالوجود المتعيّن.

وهكذا فان الوجود عند كيركجارد ليس الوجود العام، ولا هو ذاك الذي يحاك على منوال الفكرة او الصورة او الروح الكلية وهي تسري في التاريخ العام والكوني ، وفق منطق جدلي صارم، همّه الرفع أو النفي ونفي النفي، وتحويل الكم الى الكيف وهكذا..، مهملا بذلك الموجود الإنساني في فرديته وفي لحظته الزمانية –التاريخية ، كما في مواقفه واختياراته المصيرية في بُعدها المشخّص.

إن الوجود الأحق والأولى بالعناية في نظره، إنما هو الانسان – الفرد، بتميزه عن سائر الأفراد وعن نوعه، على نحوٍ كيفي وذاتي مثلما يقول :" إن الانسان لا يتميز عن الأنواع الحيوانية من خلال ما يمتاز به من فضل فحسب، بل هو يختلف عنها على نحو

كيفي، لهذا كان الوجود الخاص وكان الوجود الفردي، أغنى وأهم من الوجود النوعي."[1]

وبهذا نجد **كيركجارد** ينزل بالانسان – النوع إلى وجوده الفردي، ومنظوراً إليه على هذا النحو، فهو كلي في النوع –**universel**- وفردي في وجوده الخاص –**singulier**-. هذا وينبغي الإشارة إلى أن نوع الحقيقة عند كير كجارد التي كابدها في التمزق ، حقيقة دينية بالاساس وهي الحقيقة المسيحية، لانها في رأيه هي الحقيقة الوجودية الوحيدة، الثرية بأحوال الوجود، أو هي بتعبير أدق "صيرورة الانسان المسيحي"- **devenir -chrétien**.

ومعنى هذا أن الفلسفة ذاتها ، وهي تبحث عن الحقيقة انما تتفق كليا مع ما يقوله هذا الذي يصير مسيحيا في تفاعله مع الواقع الذي يحياه. وهذا ما يميز الفرد في اختياراته لذلك نجده يقول:"ان اليأس هو المتناهي أو هوحيث يغيب اللاّمتناهي".[2] ذلك أن الحقيقة الوجودية حقيقة متوترة أو جدل تفاعلي بين الاضداد ، لا يعرف الرفع كما عند هيجل، لهذا نجده يقول في إشارة عن الأنا -**le moi**-: "لأن الأنا مركب من المتناهي في علاقته باللاّمتناهي الذي لا يحد."[3] فاليأس اذن مركب وبهذا المعنى فهو وليد لحظة التوتر، والتي تجمع الشعور بالمحدودية والتناهي من جهة، ومن الشوق إلى اللاّمتناهي بوصفه الحقيقة المطلقة أو الله من جهة أخرى، لكن إله إبراهيم لا إله الفلاسفة، وبهذا المعنى يولد اليأس ويكون بذلك الباعث الحقيقي على الشعور الذاتي بالوجود، من لدن الحرية وما يميزها من قلق دائم لأنها وكما يقول:" نفور قائم على العطف، كما هو عاطفة نافرة"[4].

[1] S.kierkggard le concept d'augoisse –in existence .textes choisis puf –p47
[2]Kierkeggard ,traité du déspoir –folioessais –gollimard p 94
[3] Ibid –p90
[4]L'éon chestov –kierke ggard et la philosophie existanetielle opicit p 200

والاختيار يجري في القلق واليأس، مثلما يشعرنا بالذاتية المطلقة وعبء الخطيئة في المخاطرة، وهو يتوق الى المطلق ويتفاعل مع الواقع في اختياره المصيري وما ينجم عنه من أحوال موجودية يصعب للمسيحي الجاهز بفعل ما يميزه من موضوعية، أن يكون مسيحياً بالفعل.

إن الفلسفة فيما يرى **كيركجارد** ، لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهم ما هو الوجود المسيحي **-l'etre chrétien-** القائم على مقولات، لا يعرف أي عقل كيف يستنبطها[1]، لذا كان الشعور بالوجود لا يدرك على حقيقته إلا بالنزول الى مستوى الذات في تفردها، من خلال الفعل والاختيار المصيري، ففيهما تسكن ظاهريات الوجود، مثل اليأس والقلق، الشعور بالذنب والخطيئة ، الشعور باليقين واللاّيقين، محدودية وتناهي الفرد في قواه، وهي الباعث الحقيقي على الشعور بالوجود في أقصى درجاته.

ولما كانت الحقيقة على هذه الحال، بطابعها الديني – المسيحي ، يجدر بنا ان نقف على أهم الظاهريات والمقولات التي تميّز الوجود الفردي عند كيركجارد.

1/الفردية أو الذات الخالصة :

إذا كان الوجود في جوهره ينطوي على معنى الوجود – الخاص واذا كان الانسان يقاس بتفرده، فهذا يفضي إلى استحالة تحديده، في إطارات العقل والمفاهيم العامة التي يشترك فيها سائر الناس. ولما كانت الحقيقة هي أن يصير الفرد مسيحيا، واقفا أمام المسيح، وهو يخاطبه كفرد، كانت الحقيقة الوجودية هي أن يكون وأن يوجد –**exister**، وكان اليقين –**certitude**- يسكن الإمكان **-le possible**- والإختيار المصيري للمسلك

[1] ريجيس جوليفيه – المذاهب الوجودية – ص 37

الديني في أشد العذابات، ذلك أن الإختيار يعني أن يختار المرء نفسه، وكل اختيار خارجي إنما يكون مرتبطا باختيار داخلي.[1]

وليس هذا الداخل سوى فضاء مشحون بالعواطف والانفعالات الحارة المتحرّقة، لا يحياها إلا الفرد في تفرده، في القلق والتمزق الناجمين عن الإختيار المصيري .

لأن الإنسان الفرد كائن متناهي من جهة ويريد بلوغ اللامتناهي من جهة أخرى، وبين هذا وذاك توجد هوة، نسميه بالشرخ الفاصل بين الوجود الخاص وبين الوجود المطلق في ابديته ، وهذا ما يسمى عنده بالإيمان – المفارقة -**paradoxe-religieux**-. فحياة الفرد اذن جدل متوتر إلى أقصى حد، والعقل لا يقوى على إدراك هذا التوتر وهذا النسيج المركب من الاضداد، لأنه ذاتي ونسبي في الوقت نفسه، ولأننا نحياه انفعالا و عاطفة ، فالعاطفة هي ذروة الذاتية و هي بالتالي أكمل تعبير عن الوجود .[2]

وليس من تعبير كامل عن هذه الذاتية المطلقة، كتلك الصفحات التي كتبها **كيركجارد** واصفا فيها خداع فارس الإيمان -**le chevalier de la foi**- كما يعرف عند الكل، في تديّنه وإيمانه المعلن لكنه يحياه في رتابة آلية وجاهزة من حياته اليومية، في تنقلاته ونمطيته في التصرف والسلوك، ليقول عنه " ..وقد حاولت أن أفتش عنه عبثا، عن ذلك المطلق الشاعري. إذا اقترب المساء، سار إلى بيته، لا يشوب مشيته أي ارهاق، كساعي البريد، وفي طريقه يفكر في طبق خاص من الطعام الدافئ، أعدته له زوجته.[3]

إن فارس الإيمان وبهذا المعنى صاحب التسليم الجاهزفي الايمان، هو بهذا أبعد ما يكون من الحقيقة الوجودية، لروحه المطمئنة في كل شيء وعن كل شيء، وهو ما يقتضيه العرف السائد.

---

[1] ريجيس جوليفيه – المذاهب الوجودية – المرجع السابق ص 37

[2] نفس المرجع ص39

[3] كير كجارد – خوف ورعدة – ترجمة فؤاد كامل ص 54-55

2 –اليأس والقلق :

لما كان الوجود يعني أن نوجد وأن نصير، وهذا يقضي وكما مر معنا الاختيار، وفضلا عما ذكرناه فإن حقيقة الحرية "هي في القلق إمكان قبل الإمكان "[1].

أي أن الاختيار المصيري لا يكون إلا والقلق يلازمه قبله وبعده، لأنه مراهنة بين عدة ممكنات، وبعده لأنه قلق على ما يقع وعلى ما ينتج، وهكذا يتسلل الشعور باليأس من التناهي –**fini**- الذي يميّز الرجل الديني، ليجد فيه ضالته في مقولات العاطفة المنفعلة والاحوال الوجودية، كمرآة وهي تعكس معنى الوجود الحي، الأحق بالعناية بوصفه الحقيقة الوجودية داخل التجربة الحية. و**كيركجارد** نفسه عاش هذه التجربة على طريقته الخاصة والحافلة بالمفارقات، لقد اختار التضحية من أجل الظفربالرسالة الروحية، أولم يضع حدا لخطوبته مع عشيقته رجينا أولسن -**r.olsen**- وهي التجربة البليغة في المفارقات؟ لقد اختار فارس الإيمان -على حقيقته- لا فارس الاذعان والواجبات ، أو كما قال " فارس الإيمان هو السعيد لأنه يهيمن على المتناهي، بينما فارس الاذعان ليس سوى واحد من المارة، أشبه ما يكون بالغريب"[2]، كتعبير على أن وجود هذا الاخير وجود نمطي، استاتيكي، يحيا من غير التزام حقيقي، لا خيار له، يفتقر الى ذاته حتى. بينما نجد الوجود الاول في جوه الوجودي الأصيل، يقف أمام ذاته وأمام الله للقبض على ذاته في سرها المتوهج نحو الله، من اختياراته المفارقة يتغذى باليأس ومن خطئيته يرتوي في الندم ، ذلك أن الخطيئة وكما يقول:"في حالات غير قليلة أهملنا الحقيقة بأنّ عكس الخطيئة ليس هو من الفضيلة في شيء."[3]

وهكذا تضحي الخطيئة طريقا للايمان أو هي منه، تدفع بالمؤمن الى الندم كشعور وإلى اليأس كتمزق .

[1] Leon chestov .kinkeggard et la philosophie existentielle opcit page 132
[2] Léon chestov – kier keggard et la philosophie existentielle .opcit ,p 338
[3] Kierkeggarg –traité du déspoir –page 168-opcit

تلك هي المحطات العامة التي تميز فلسفة كيركجارد، استطاع بها أن يحدث بها المنعطف الخطير بخصوص مفهوم الوجود، انتزعها بفعلها الانسان كوجود خاص ، فرد ومتفرد من وطأة النسق ومن وطأة المفاهيم والصيغ العقلية المجردة ، التي تنتجها فلسفة الماهيات والفلسفة الهيجلية تحديدا . فالانسان كائن موجود في فرديته ، قائم بذاته، يحيا داخل الزمن ومنفتح على الامكان ، وحياته على هذا النحو تحتاج منا النزول اليه لنتعرف عليه وجها لوجه أمام الواقع ، نتعرّف عليه في أحواله الموجودية –**existentielle**- كما في مواقفه . وإن في المقولات التي انتهى اليها ، كالإنسان الفريد -**le singulier**- القلق ، اليأس ، الالتزام ، الحرية والمخاطرة ،لآية ما بعدها آية تؤكد على ما في وجود الانسان من حقيقة وجودية ، ان لم تكن هي الحقيقة لوحدها فما يرى الوجوديون عامة .

- ينجم هذا كلّه في المفارقة لأن **كيركجارد** تحدث عن المسلك الجمالي غير أنه لم يعثر فيه سوى عن الرجل المشتت و الساقط خارج ذاته (**آن خوان نموذج**) ، و تحدث ووقف عل المسلك الأخلاقي و لم يجد فيه سوى الرجل الملتزم بالواجب فحسب ، وتحدث عن المسلك الديني و اختاره في التضحيات و الآلام ، ليجد فيه المقولات والأحوال الوجودية الأساسية ، كمرآة تعكس فعلا معنى الوجود الأحق بالعناية بوصفه هو الحقيقة ، في الفردية لا في النوع .

إن نفس الحقيقة تصدق على **نيتشه** – **neitzsche** – **(1844-1900)** الذي أثر بدوره في الفلسفة المعاصرة لما بشر به من فلسفة القوة . فالوجود عنده قائم على إرادة القوة ، و هي جوهر مقوّم له ، تستهدف تحطيم القيم السائدة المثالية منها و الدينية الكنائسية ، بهدف تأسيس أخلاق و قيم جديدة منبعها إرادة القوة فحسب مجسدة في الإنسان الأعلى و هو يتجاوز الإنسان العادي و يعلو عليه باستمرار. إن الوجود عند نيتشه هو الحياة، و الحياة قوامها الإرادة ، ولا إرادة إلاّ إرادة القوة – **volonté de puissance** - ، لقول نيتشه :" خلال جولاتي عبر أنواع الاخلاق الرفيعة و المنحطة التي حكمت العالم أو ما

زالت تحكمه ، استطعت أن أتبيّن نمطين جوهريين منهما ، هما على أشد التمايز:أخلاق السادة و أخلاق العبيد ."[1]

و الوجود من جهة اخرى يتعيّن علينا أن نحياه وفق أخلاق السادة الممتازين لا وفق وضاعة أخلاق العبيد العجزة . و من شروط هذه الأخلاق أن يحيا الإنسان ثائرا رافضا لكل القيم تبعا لمبدأ القوة و الحرية إلى حدّ المخاطرة بكل شيء . فمن هنا يكون الوجود أجلى و أوضح ، لأنه هو الحياة و لاشيء آخر غير الحياة، ماهيتها ليست وراءها بل هي نفسها ، هي ما يستشعره الفرد من قوة ، و هي تقوده قدما لبسط سلطانها في كل شيء ، في الأخلاق كما في تشييد الحضارات أو في صنع التاريخ . و بذلك يهاجم نيتشه الفلسفة الهيجلية و هي تقول بمسيرة الله (la marche de dieu) عبر التاريخ. ذلك أن التاريخ ، فيما يقول نيتشه ، لقّب على نحو مضل للعقل ، بسير الله في الأرض ، بل هذا الله ليس كذلك إلاّ لأنه من صنع التاريخ . لقد جعل من نفسه شفافا و قابلا للفهم لذاته داخل الرؤوس الهيجلية.[2] و معنى ذلك أن المطلق أو الذات الكلية ، و هي تسري في التاريخ بوصفها هي الحقيقة الموضوعية، فإن نيتشه ليرى أن الحقيقة هي الحياة ، حياة الفرد أمام مصيره ، القابل لكل المخاطر النابعة من وجوده ومن دفع اختياراته.

و إذا كان نيتشه وكير كجارد يتفقان إلى حد الآن في أن الحقيقة هي الحياة و التجربة الحافلة بأحوالها الوجودية من قلق وحرية و خطيئة ، فلأن كلا منهما يؤكد على أن الفكر و ما يستنبطه من مفاهيم لا قيمة له في غياب الوجود الحي ، بل إن الفكر نفسه ينبثق من هذا الوجود الحي .

و يلاحظ من جهة أخرى أن فلسفة كل منهما كانت صدى و انعكاسا لحياتهما وتعبيرا لمأساتهما الشخصية في الوجود . و من هنا يمكن القول أن الوجود الحق الذي ينبغي الإلتفات إليه ، ما صار ذلك الوجود المفارق أو الوجود الذي يعلو كل الأجناس ،

[1] F.Neitzche :par de là le bien et le mal.trad .hench albert .paris ,297.
[2] F.Neitzche :considérations inactuelles.in le temps des philosophies .hatier paris,1995,p.120

و لا ذلك المطلق الذي يسري في الطبيعة أو في التاريخ ، كما حدث في الفلسفات السابقة المتشبعة بالمفاهيم و الصور العقلية المجردة ، بل وجود الإنسان الفرد الفريد – **le singulier-** عند كير كجارد ، ووجود الإنسان – الذات المخاطرة وجها لوجه أمام مصيرها عند نيتشه أو وجود الآنية – **dasein-** عند هيدجر **heidegger (1889-1976)**.. و في هذا تحوّل جذري في مفهوم الوجود، ينبيء بتأسيس أنطولوجيا جديدة موضوعها الوجود الإنساني بوصفه المقام الأول من الوجود في مقابل الوجود العام.

و بهذا المعنى الذي يفهم من الوجود ، جاءت الوجودية كفلسفة قائمة بذاتها تبحث في الوجود الذي يوجد أو البحث في وجود ذلك الذي يوجد – **Exister-** .[1]

1 Paul foulquié :l’exetentialisme .op.cit ,p :35

انظر كذلك :

أولعربي الصادق – مشكلة الحرية و أبعادها الميتافيزيقية في فلسفات الوجود – رسالة ماجيستير – مرجع سابق .

المبحث الثاني:الوجود العيني أوالوجود –هنا

إذا كان كيركجارد يُعدّعند مؤرخي الفلسفة بالأب الشرعي للفلسفة الوجودية، بتأكيده على الذاتية في أقصى درجاتها، وعلى الحقيقة الوجودية للإنسان-الفرد، فإن هيدجر(**1889-1976**) يُعدّ بمثابة المؤسس الحقيقي لها، ولو أن هيدجر يرفض في أن يُدرَج في زمرة الوجوديين، مادام هدفه يرمي إلى إنشاء"فلسفة وجودية" أو كما يقول هو نفسه عن هذا في رسالة بعث بها إلى الجمعية الفرنسية للفلسفة في سنة 1937 :"...إن المشكلة التي تشغلُني ليست هي وجود الإنسان، وإنما الوجود في مجموعه، ومن حيث هو كذلك."[1]

ويُعتبر هيدجر واحدا من أعظم فلاسفة العصر الحديث، استطاع بسؤاله اختراق كل الأسئلة، إذ جدّد الأسئلة القديمة الخاصة بالوجود، لطالما بحثت ولازالت تبحثُ فيها الفلسفة الخالدة -**philosophia perennis**-، كيف لا وهو الذي حاول أن يخلّص الوجود من طي النسيان؟ -**l'oubli de l'etre**-.

ولمّا كانت فلسفة هيدجر تهدف إلى فهم الوجود في وجهه العام، فإن تحليل البنية الأنطولوجية للموجود الإنساني كان هو المسلك الوحيد إلى فهم الوجودعامة، وهذا ما تضمّنه كتابه "الوجود والزمان"، بغرض تأسيس أنطولوجيا جديدة موضوعها الموجود البشري في ظاهرياته وأحواله الوجودية، وهو ما يُعرف بالأنطولوجيا الأساسية -**ontologie fondamentale**-[2]، وهو في ذلك يعتمد على المنهج الفينومينولوجي الذي أخذه عن أستاذه هوسرل -**E.husserl**-، من ذلك فكرة الإحالة أو القصدية -**l'intentionnalité**-، وموقعها من ثنائية الذّات والموضوع، ذلك أن إبيستمية الفينومينولوجيا تُطالب بالعودة الى الأشياء ذاتها . إن اعتناق هذا الشعار فيما يرى هيدجر كفيل لوحده بالقضاء على كل الصيغ المجرّدة والمفاهيم الجوفاء، والمشاكل

[1] رجيس جوليفيه ، المذاهب الوجودية ص 62 مرجع سابق
[2] محمد رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص 68

الزائفة التي تحجب الظواهر والمعطيات بدلا من أن تكشِفَها.[1] فبين الذّات والموضوع توجد إذن إحالة مستمرة، ذلك أن الذّات وما يصاحبُها من وعيٍ وشعورٍ لا توجد إلاّ لكونِها مُحالَةً إلى الموضوع والعكس صحيح. هذا ما كان يفعله هيدجر في تحليله للموجود البشري، وفي تواجده في علاقته بالوجود، وتبَعًا لفكرة الإحالة أو القصدية، يتحدّد معنى الموجود الإنساني في علاقته القصدية كَوُجود - في- العالم - **l'etre –au - monde**-، كاهتمام بالعالم الخارجي، يهدف لكشف المحجوب عن ظاهره، أعني أحواله وظاهرياته الوجودية، مُمَثَّلا في الاهتمام، القلق، الهَمّ، الشعور بالمتناهي... ومالها من أبعاد أنطولوجية خطيرة، مؤسّسة لواقعه الوجودي.

أمّا المنعطفاتُ الفكرية التي رسمها هيدجر في تداعياتها الفكرية العديدة، هو دون شكّ تفرقتُه بين الوجود والموجود - **l'etre et l'etant** -، ولو أن بينهما وحدة عضوية، أو ما يسمى عنده بوجود الموجود -**l'etre de létant**-. ويترتب على ذلك أن الوجود ليس هو الموجود، كما أن الموجود ليس هو الوجود. لذا علينا بالوقوف أولا عند الأنطولوجيا الأساسية، لننتقِل ولو بلمحات عامة كشرحٍ لمعنى الوجود – الحقيقة، وهو ما يعرف بالمرحلة الثانية التي مَرّبها المسار الفكري لهيدجر، بمعنى البحث في الوجود ذاته.

يتساءل هيدجر هكذا في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" ، لماذا كان ثمة موجود أو بالأحرى لا شيء؟، ليقول أن هذا السؤال يحتلّ المرتبة الأولى في تفكيرنا لثلاثة أسباب:الأول لأنّه أوسع الأسئلة –**vaste**-، وثانيا لأنه أعمقها –**profond**-، وثالثا لأنه أكثرُها أصالةً –**originaire**-، وفي شرحه لهذه المراتب، ينتهي إلى أنّها الأسئلة الحقيقية التي تتغذى من نفسها، ثم إن السؤال المشار إليه أعلاه، لا ينبغي ان نتوقّع منه جوابا موضوعيا في جميع حقول المعرفة، وهي تتناول الموجود، من ذلك المجال الديني، كالإنجيل مثلا (الكتاب المقدس)، الذي يُقرّ بالموجود الأعلى (الله)

[1]مارتن هيدجر-ما الفلسفة؟ ترجمة محمود رجب، ص .26

وهو يجيب عن سؤالنا:" لماذا كان ثَمّة موجود أو بالأحرى لا شيء ":" في البدء خلق الله السماء والأرض..." لينتهيَ هيدجر للقول أنّ هذا الجواب ليس جوابا على سؤالنا، وليس هذا هو المقصود، ليستمرّ في نعته هذا، بأسئلته المتواصلة، على أنّ سؤالنا لا يخصّ الموجود في كلّيته، هو السؤال عن السائل ذاته كإشارة على الكشف[1] عن المحجوب وأين يختبئ الوجود-النور في السؤال .

غير أن السؤال عن الموجود، والبحث عن نورالوجود فيما يرى هيدجر، أن المهم وفق كلّ هذا، يقتضي منّا البحث عن السؤال، بمعنى العودة إلى الموجود الإنساني، مادام البحث في الوجود سرعان ما يلتقي بالموجود-الفرد، ذلك أن من كان يبحث في الوجود لا ينبغي عليه أن يغفل أنه هو نفسه من الوجود، أي هو نفسه موضوع بحث. ومنه كان الفصل بين الوجود والموجود مستحيلا، فبينما يهتمّ التحليل الموجودي بوجود الفرد- **existentiel**- بوصفه فردا، نرى التحليل الوجودي- **existential**- يهتمّ بالأحوال التي فيها ينكشف الوجود نفسه في الوجود -هنا.[2]

إن موضوع الأنطولوجيا الأساسية، هو التركيبة الأنطولوجية للوجود-هنا، وهو الموجود الإنساني المُلقى هنا، وماذا يكون الوجود –هنا أو الآنية.

الوجود-هنا والآن، معناه التواجد في العالم، عالم الاشياء والأحياء التي تحيطه وتَشغلُه، وهو لا يستطيع أن يُوجَد إلا على شكلِ اهتمامه بها، وعلى شكلِ إحالة متبادَلةٍ بينه وبينها، ليَضْحَى الاهتمام بهذا العامل المحدّد لوجود الإنسان. ولقد عثر هيدجر على أسطورةٍ في الميثولوجيا اليونانية ترمُزلهذا، تقضي بأن الاهتمام كان يَمرّ عبر نهر، فرأى بعضًا من الطّمي، فأخذه وبدأ يشكله في صورة تمثال، وبينما هو يتأمل التمثال، ظهر جوبتر، فتوسّل إليه أن يمنح ما قد صنعه رُوحًا ، فلبّى جوبتر طلبه، ولكن عندما أراد الاهتمام أن يطلق اسمه على التمثال، احتج جوبتروطالب أن يطلق اسمُه هو على

[1] heidegger – introduction a la metaphisique –p ;18-20

[2] بدوي عبد الرحمن – دراسات في الفلسفة الوجودية – ص 88

التمثال، وبينما النزاع بينهما، ظهرت الأرض وطالبت هي الأخرى أن يكون اسمها هي على التمثال، لأنها قدّمت من جسدها الطّمي للاهتمام، فاحتكمت الأطراف المتنازعة الى ساتورن- **saturne**- ، وقررمايلي: أنت ياجوبتربما أنك وهبتَ الروح للتمثال، ونفخت فيه من روحك فستأخذ روحك عند موته، وأنت يا أرض بما أنك قدمت الجسد، فعند موته ستستعيدينه من جديد، لكن وقد صنعه الاهتمام، فسيحتفظ به طول حياته، وبما أن ثمّة نزاعا حول الاسم، فسمّوه آدم لأنه من أديم الارض قد صنع[1] .

ماهذه إلا أسطورة على أية حال، لكنها هي الرمز المعبّر عمّا يحيكه الواقع الوجودي من حقيقته، أعني رمزية الاهتمام وجوهره الطابع للوجود الانساني في علاقته بالعالم الخارجي، وفي تواجده.

وهكذا اذن، ينبغي لنا الانطلاق للتحليل الوجودي للوجود–هنا أو الآنية، مادامت هي الموضوع الأساسي للأنطولوجيا الأساسية. إنّ الآنية- **dasein**- عند هيدجر هي الموجود الذي يتميز عن غيره من الموجودات في فهم الوجود، انطلاقا من فهم التناهي الذي يميزها . لكن ماهو الوجود، حقا ما الوجود؟ هكذا يتساءل هيدجر ثم يجيب:" إنه هو نفسه، وعلى فكر المستقبل أن يتعلم هذا، وأن يجرّبه وأن يعبّر عنه، فالوجود ليس هو الله، ولا سبب العالم، الوجود أبعد من كل موجود، ومع ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل ملاكٍ أو إلهٍ، الوجود هو الأقرب إلى الانسان، ومع ذلك فإن قُربَه هذا يظلّ الأبعد بالنسبة للإنسان، لأن الإنسان متعلّق أوّلا وعلى الدوام بالوجود فقط.[2] وواضح من هذا النّص أن هيدجر يفرق بين الوجود وبين الموجود، والوجود في رأيه ظلّ منسيّا على طول تاريخ الميتافيزيقا التقليدية، منذ أفلاطون وأرسطو تحديدا، ومن الأسباب الباعثة على النسيان الاعتقادُ أن الوجود هو أعمّ التصورات وأشملها، وبالتالي استحالة تحديده بالنوع والجنس...

---

[1]. محمود رجب – الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة –مرجع سابق

[2] نفس المرجع ص 96

إن الآنية تعني أن وجود الإنسان مُلقًى هناك، متروكا لوحده وفي وجوده مع الغير. وتبعا لهذا، فأنا الوجود–هنا، أتساءل: كيف جئتُ ولماذا جئتُ إلى هذا العالم ومن غير استشارة مني؟ وما معنى هذا العالم؟من أنا...؟ ما يعني أن الوجود – هنا هو الموجود الوحيد الذي يحاول فهم الوجود .

وفي مثل هذا السؤال والتساؤل، ينبثق الهم –**souci**-،هَمُّ السؤال وهمُّ الوجود على السّواء. لكن واقعية الوجود-هنا تعني أنه هنا فحسب، وليس للآنية -**dasein**- أمامها إلا التسليم بسقوطها، ذلك أنّها وفي سقوطها، تَكشِفُ عن ذاتها من خلال السؤال، ومن خلال الهمّ الذي ينتج عنه، واهتمامها بالعالم الذي يحيطها، لا العالم الذي يحويها في اطار الزمان والمكان فحسب، بل كمجالٍ لاهتمامها كإحالةٍ، بينها وبين العالم الخارجي، وبين الأشياء والناس من حولها.

إنّ الواقعية فيما يرى هيدجر، هي الواقعية الخاصة (شخصية)، كأنني موجود من قبلُ في عالمٍ بمعنى أن عالمي هو عالمي أنا: إنّه لا يمكن أن يكون عالَمًا بدوني بقدر ما أنا لا أستطيع أن أكون نفسي بدونه[1]، كإشارةٍ للتواجد الفردي وسط العالم، والحقيقة الانطولوجية الكونية التي تميزه، أو كما يقول:"إن التأويل للوجود–في العالم كَبِنيةٍ جوهريةٍ لوجوده الذي يسمح بفهم الكونية الوجودية للوجود-هنا .[2]

أمّا عن خاصية الوجود الماهوي، فالمقصود منه أن الوجود –هنا انفتاحٌ على الأفق، أو على المشروع الذي يُرادُ له أن يتحقق في المستقبل، ذلك أن الآنية هي الموجود المُقضى عليه بالسقوط في العالم، فماهيتُها هي في قدرتها على الوجود-**pouvoir d'être**-، لذا كان السّبق للوجودعلى الماهية[3]- **primauté de l'existensia sur l'essentia** -. فوجود الآنية إذن ينطوي على معنَى أن توجَد عن طريق تخارجها عن نفسها -**s'extérioriser**-، ليكون الوجود-هنا الخروج-**ex-sistence**- كانبثاقٍ للإمكان في التحقّق والقدرة على الوجود.

[1]مارجوري جرين ،هيدجر ص 20

[2]heidegger –l'etre et le temps page 78

[3] ibid-page 63

وهذا يعني معنى العلوّ، أي أنّ الإمكان أو المشروع هو نفسه الآنية، وهي تعلو على نفسها لتحقيق إمكانياتها بواسطة فهمها لذاتها كوجود مُعطىً، مادام وجودها هو ما سيكون عليه وجودها في المستقبل، لهذا نجد هيدجر يقول:" إن الوجود –هنا هو إمكانية، وهو لا يمتلكها على غرار ما تُحدّده الصفة لأي موجود آخر، بل هو إمكانيته أساسا، يستطيع في وجوده أن يختار ذاته..."[1]

وعن السقوط -**déchéance**-، فالمقصود به أنّ الآنية عندما تحيا من أجل الكائنات الأخرى والجزئية على حسابها وعلى حساب وجودها، من خلال حالات ليست قليلة، وهي تعكس معنى السقوط هذا، كالاغراء، الهدوء الظاهري، واستلاب الذات لنفسها، والغوص في الحياة اليومية[2]. فإن تسقط الآنية او الوجود –هنا لتحيا الضياع، معناه الميل الى الحياة السهلة من خلال وجود- الجمع، والميل الى رفض الذات لذاتها، والتوجه الى الثرثرة والفضول والالتباس، كإشارة إلى طغيان اليومي والدنيوي. وبالجملة يمكن القول أن هذا هو هروب الآنية أمام نفسها لشعورها بالعدم (اللاشيء)، وهو يهدّدها في شكل قلق لكنه قلق من غير موضوع.غير أن القلق وحده، دون جميع الحالات والانفعالات الأخرى، هو الذي يمنح للوجود –هنا حريته الحقّة، ويحرّره من أسر السقوط، فأن يكون الانسان هو نفسه، معناه كما يقول هيدجر:"التّحرر من أوهام الناس في الحرية الانفعالية القلقة، المُتجهة نحو الموت"[3] .

لأن الآنية في القلق من الموت على حقيقتها، والشعور المقلِق بالتناهي الانطولوجي هو الذي يطبعها ويَحُدّها من إمكانها، ذلك أن الموت ليس بنقيض للحياة، بل هو من مكوناتها، أو كما يقول هيدجر دائما: "الموت هو من الحياة...هو من نسيج الوجود"[4] .

[1] Ibid pade 63

[2] Maurice corvez la philosophie de heidegger –puf page 45

[3] ماجوري جرين ،هيدجر ،مرجع سابق ص 30

[4] Hiedgger in boukhari hamana ecrit philosophique p 204

وفكرة التناهي - **finitude**- هذه، تقودنا إلى الحديث عن علاقةٍ الوجود بالزمان،من تواجدِ وحضورِ الوجود-هنا، ذلك أن القلق والهَمّ –**souci**- الذي يلاحقه انطولوجيا، لا يوجد إلا تبَعا لحقيقةٍ أساسيةٍ وجوهريةٍ إلى اقصى حد، ونعني بها الحقيقة الزمانية-**temporalité**-. فإذا كان المكان هو مجال اهتمام الوجود- هنا –**dasein**- كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لامجرد احتواء له، فكذلك الزمان هو مجال لاهتمامه بالأشياء والناس داخل الوجود–في العالم، مادام هو كائن الأفق.

إن الآنية أو الوجود –هنا –**dasein**-، وبالهمّ الذي يميزها كشعور دائم بالعدم، الذي يهددها في إمكاناتها المتجهة إليها، أو قل الموت الذي تحمله في وجودها، إنما تحيا وتتواجد إلى جانب هذا في الزمان، وتتزمّن داخله في أناته الثلاث: الماضي، المستقبل والحاضر.

والزمان ليس لحظاتِ اتصالٍ وتعاقبٍ فحسب، بل له طابع شخصي، لأنه زمانِي أنا، وهو امتداد حياتي أنا، مادامت الزمانية تمثل تخارجات الوجود-هنا –**extérioritésé**-. وحتى نميّز بين الوجود الأصيل من الوجود غير الأصيل، يمكن القول أن الآنية تعيش أحكام الذنب الشخصي الذي تحتكم إليه، لا بمعنى الديني أو الأخلاقي، بل كنداءٍ أنطولوجيّ أمامها، فهو الذي يدفع بها بعد السقوط، وفي جوّ الهمّ والقلق إلى التصميم – **resolution**- كغزو دائم – **conquetes permanantes**- وانتصارٌ يتجدّد دون انقطاعٍ على الامتيازات المتجددة دائما للحياة الزائفة.[1]

وهذا يعني أن الآنية الأصيلة، تسعى بهذا إلى تحقيق كلّيتها –**totalité**- بالسعي إلى تحقيق إمكانياتها في المستقبل، بوصفه الأساس الكلي لها، لأن الإنسان وكما يقول هيدجر: "هو كائن الآفاق البعيدة " -**l'étre des lointains**-[2]، وهذا هو معنى التصميم - **résolution**- في علاقته بالوجود في المستقبل، وكيف هو معنى التصميم في علاقته

[1]رجيس جوليفييه- المذاهب الوجودية –مرجع سابق ص 110
[2]نفس المرجع ص 98

بالوجود في المستقبل، وكيف على الآنية ان تتخارج وتتجاوزنفسها، ومنه كان المستقبلُ يحتل مرتبة الصدارة، مقابل الآنيات الزمنية الأخرى، لأن وجود الآنية في بناءاتها الأنطولوجية، ينتقل من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر، لانها بالأساس عودة إلى الماضي (ذكريات أفعالها واختيارتها)، مثلما هي متجهة نحو المستقبل، لأن الموجود – الانسان – في وجوده في الزمان لا يترك وراءه ما كان أو ما انقضى من زمانه ولا يتخلى عنه، وإنما يكوّنه.[1] وكل هذا يتم من خلال المقوّم الانطولوجي الاساسي للموجود الملقى هنا ، ونعني به الهم-**souci**- أعني بذلك الهم مما انقضى بما ينبغي أن يتحقق من امكانات، لهذا نجد هيدجر يقول :"إن قيام الهمّ على أساس الانقضاء هوالذي يمكّن الوجود – الانسان من أن يوجد (أو يتواجد) بوصفه الموجود الملقى به ".[2]

أما عن الوجود غير الاصيل ، فان الوجود –هنا يقبع في لحظات الحاضر فحسب ، من غير انفتاح وفهم ، ومن غير تطلع او دون المستقبل (ماسيكون) ودون العودة الى ما قد كان او انقضى ، نتيجة لتأثيرات اليومي والانغماس فيه والفرار من الذات ، ينطبق المعنى عنه على معنى السقوط- **déchéance**- . فان تتواجد حقا وحتى تبلغ الانية- **dasein**- كليتها ، ينبغي عليها ان تتزمن في القلق من وعلى ..وهكذا دائما !

والموجود- هنا المقصود به الموجود الفردي، وتبعا لما سبق هو موجود تاريخي، وإنيّته –**ipséité**- تاريخية ، تنشأ عن تزمّن الآنية ، يعيش حالة المصير، يواجهه ويخلقه على نحو تاريخاني –**historicité**- ليصبح التاريخ تاريخه هو في وجوده، وصناعته للمصير تجعله يرتفع من الحشد الغوغائي الى الوحدة والى كيانه الحق فيما يقول هيدجر .[3]

[1]د- عبد الغفار مكاوي –نداء الحقيقة ص 98
[2]نفس المرجع ص 98
[3]مارجوري جرين –هيدجر –مرجع سابق ص 48

وهذا يعني أن الوجود وهو ينحو نحو المشروع انما هو في الحقيقة، نوع من القدر أو المصير ، والمصير بهذا المعنى عملية خلق وحرية داخل الزمن، فكل تزمّن انما هو تاريخية الفرد في تزمّنه الفردي الخاص.

هذا وينبغي أن نضيف على هذا القول بان الحقيقة عند هيدجر هي اذن وبصورة مختصرة ، خطوط التحليل الوجودي للموجود-هنا، وهي تلقي الضوء على طبيعة الموجود الفردي للانسان ، لنضحى بذلك نعرفه من خلال معنى التواجد والحضور في الواقع الحي وهو يعيش تجاربه وتناقضاته في دروب الهم والقلق في مقوماته الانطولوجية . وإن هذه المقوّمات تعرف من خلال التحليل الوصفي –الفينومنولوجي، كانكشاف ولا تحجب ، لا من خلال المنطق العام وما ينسجه من براهين عقلية مجردة، لا تقوى على فهم حقيقة الاحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، بين الموجود –هنا والوجود –في العالم ، ولا التمييز الحاصل بين الموجود والوجود.

بقي لنا الآن أن نضيف عن هيدجر الثاني كما درج على تسميته بذلك المختصون في فلسفته ، ولو ان هيدجر الاول والثاني هما من رحم واحد ، الحديث عن الحقيقة ونداء الوجود ثم موضوع الانسان وانسانيته. إن الحقيقة الانطولوجية أو حقيقة الوجود عند هيدجر لا تقوم على التطابق بين الحكم وموضوع الحكم ، تفترض حقيقة اخرى اكثر منها أساسية وأشد أصالة تقوم في الموجود ، موضوع الحكم ، وهي التي تمكننا من ان نعرف ما اذا كان الحكم متطابقا مع موضوعه أم لا.[1]

لأن موضوع الحكم وبهذا المعنى إنما هو اللاّ-تحجب -**non voilement**- أو تفتح هذا الموضوع للذات العارفة ، كابستمية فينومنولوجية، أعني الآنية في تناهيها وعلوها في التخارج. وما العلو هاهنا سوى الحرية، بفعلها تعلو الانية نفسها في تزمنها وفي صنعها للمصير ومعنى التاريخي ، لتضحى الحرية وتبعا لهذا "علة العلة".[2] لأنها

[1]محمود رجب –الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين ،مرجع سابق .ص 82

[2]Heidegger in recherche philosophique-page124

وبهذا هي المنفتح على المفتوح في علوها ، العلو يدع الموجود – يكون **laisser-etre-** في التجلي ، أضيف إلى أن العلو نفسه حرية ، ومن حيث ان العلو هو الحرية فهو متناهي بالاساس وتبعا لذلك فان الحقيقة – الحرية، تميل كذلك الى اللا-حقيقة ، فبقدر ما كان الوجود –هنا (الآنية) مشروعا بقدر ما كان يستعيد كلّيته ليكون في الحقيقة، وبقدر ما تلاشى وسط الموجودات ونالت منه، كان بذلك في دائرة اللا-حقيقة .

والنتيجة من هذا كله أن ماهية الحقيقة عند هيدجر هي الوجود نفسه، لقوله:"تحت تصور"الماهية" تفكر الفلسفة في "الوجود" الذي تعودنا منذ زمن طويل ان نفكر فيه على انه الموجود –بما هوكذلك في كليته"[1].

وهكذا تضحى الحرية عند هيدجر مشكلا في التأسيس من قبل الحرية ، هي ان ننتزعها من التوافق في عملية الحكم القيمي والذهاب بها الى مقام قدر الوجود.

إن هيدجر وبهذا المعنى الذي انتهينا اليه ، يريد من الحقيقة ماهيتها الكلية وهي لا توجد على مستوى الموجودات الجزئية التي انشطر الرأي حيالها، الى موقف مثالي وموقف واقعي ، بحثا عن التوافق مع المثال أو مع الواقع ، بل إن ماهيتها أوسع لانها الوجود ذاته . ولا أحد يمتلك هذه الحقيقة ، لاننا بداخلها ونسير في وضحها . فصاحب الحكم هاهنا وبالمعنى الانطولوجي ، وبوصفه الوجود-هنا هو الانفتاح على عالم الوجود و الاشياء. والحرية –الحقيقة في الانفتاح تعني القدرة على اخضاعها في عالم الاشياء للسؤال في نور الوجود. الى هنا نلمح العمق الذي انتهى اليه هيدجر في ربطه الحقيقة واللا-حقيقة بالحرية في التواجد والحضور للوجود –هنا ، وهو يؤسس للتاريخ في نور الوجود من حياة الفرد الذي يتواجد.

وبنفس العمق الفكري في درب الوجود ، نجد ماهية الانسان عند هيدجر تأخذ طابعا ميتافيزيقيا مغايرا لما هو متعارف عليه عند غيره ، مثل الماركسية والوجودية

[1] Heidegger in recherche philosophique –p :124

السارترية ، والمسيحية ، ففيها كما يقول تتحدّد انسانية الانسان الانساني- **l'humanitas de l'homo humanus** - ابتداء من تفسير – تقرر من قبل – للطبيعة ، والتاريخ ،والعالم ، وسبب العالم اي الموجود في كليته"[1]. ونفهم من هذا أن سر إخفاق هذه المحاولات هو ربط مفهوم انسانية الانسان بالموجود وهي تتجاهل الوجود ، وهي نزعة انسانية ربطت ماهية الانسان بالمفهوم الذي يراد له من هذا الموجود أوذاك، فالتعريف القائل بان الانسان حيوان ناطق ، ليس بخاطئ لكنه مفهوم يقابل الحيوانية كانت ما كانت عليه ميزات الانسان التي تفرقه عن الحيوان . لهذا فان ماهية الانسان عند هيدجر تتحدد على ضوء سؤال الوجود مع نداء الحقيقة ، بوصفه علوا وببوصفه تخارجا عن نفسه ، وباعتباره انفتاحا على نور الوجود . وعلى هذا فمأخذ هيدجر واضح وهو – باختصار-"ان الميتافيزيقا تفكر في الانسان بوصفه ناشئا عن الحيوانية ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو إنسانيته والمعنى المراد من هذا هو التأسيس الجديد للميتافيزيقا كانفتاح على الوجود –في العالم، والميتافيزيقا بهذا المعنى هي من قدر الوجود و تاريخه في الانفتاح على المفتوح .

و إن الميتافيزيقا وبهذا المعنى في جدّيتها لا تعادلها صرامة أي علم من العلوم "كما يقول [2]، مادامت تميّز بين الوجود والموجود وما دامت تؤسس لمعنى العلو والانفتاح وعلى اللا-تحجب لنور الوجود، ولا تقبع على مستوى الموجودات ، وكل هذا يجري في الحرية لوحدها وهي ترافقه بوصفها كليته "ما يهيء الموجود أن يوجد ، لانها قدرة الوجود –هنا على الوجود ، بانفتاحه على وجوده الماهوي لبلوغه حقيقته وكليته ، وهذا يعني وبعبارة اوضح انها الشرط الجوهري الذي يتوقف عليه وجود الموجود الانسان ، فلا هي تعني – كما في التعريفات الكلاسيكية –مطاوعة الانفعالات ولا هي الرويّة والتدبّر لتحقيق حرية الاختيار ، ولا هي علوا على ما يحدّها ولا هي تعمّق

[1] محمود رجب – الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – مرجع سابق – ص 97

[2] Jean paul resweber – la pensé de martin heidegger .

عمق الذات على النحو الذي قال به برجسون ، ولا هي شيء من هذا كله تماما ، بل هي تعني القدرة على الوجود فحسب .

إنها ترك –الموجود- يوجد" وهذا الترك هو نفسه الكشف ورفع الحجاب، لهذا نجد هيدجر يقول :"إن الحرية بوصفها ترك – الموجود – يوجد ، هي في ذاتها علاقة منفتحة ، أي علاقة غير مغلقة على نفسها "[1]. وبهذا المعنى ننتهي الى بيان حقيقة الحرية وعلاقتها بنور الوجود في تكشف الموجود ، وفي علاقتها بالحقيقة لا بمعنى التوافق والتطابق بل بمعنى الكشف واللاتحجب من خلال عملية الانفتاح ، واذا كانت الحرية مرادفة لمعنى الحقيقة الانطولوجية فهي تساوي كذلك اللا-حقيقة أوالظل غيرأن الظل هونفسه الذي يوجهها ، ومنه كانت الحقيقة تولد من ثنايا اللا-حقيقة نفسها، أعني من الحرية أو من ترك – الموجود- يوجد، كقدرة على الوجود.

لكن ما هو الوجود- النور الذي يساوي الحقيقة ، لتكون الحرية هي الدرب وهي ما يكشف وما يرفع الحجاب عنه عندهيدجر؟سؤال مركزي ، شرحنا فيه التفرقة الانطولوحية بين الموجود والوجود ، وشرحنا فيه علاقته بالحقيقة ، غير أن السؤال يريد المزيد من الايضاح، إلى أي معنى يتفتح عليه سؤال الأسئلة "لماذا كان ثمة موجود أو بالأحرى لا شيء ، هل يمكن ملامسته والاشارة إليه بالمعنى المباشر خلافا للموجود المعطى أمامنا ؟

يرى هيدجر أن الوجود هو ما ينبغي للميتافيزيقا ان تستقر عليه وتتضمنه، ففي تعقيبه على ديكارت وهو يصف الفلسفة كالشجرة ، جذورها الميتافيزيقا وجذورها الفيزيقا وفروعها الاخرى هي بمثابة العلوم يتساءل قائلا :"في أي أرض تجد شجرة

[1] عبد الغفار مكاوي – نداء الحقيقة ، ص 128

الفلسفة مقرها ..ما هو العنصر –المحجوب في الأرض والأساس –الذي يدخل ويحيا في الجذور التي تدعم الشجرة وتنميها أي أين تقوم الميتافيزيقا، في أي مجال تجول ؟[1]

والجواب الوحيد على هذا عنده هو فقط الوجود، صحيح أن مسارات الميتافيزقا في تاريخها وهي تشير إلى الوجود، غير أنها كانت تتجه إلى الموجود وتنسى الوجود، تفكر في الموجود بما هو كذلك في كليته وتنسى الوجود بما هو كذلك ، ولأن الميتافيزيقا التي يريد لها هيدجر تأسيسا جديدا ، ترتبط بالوجود من حيث هو نور، فإن السؤال الذي تثيره هذه الرابطة ، هو التساؤل عن النور ، فما هو هذا النورفي الوجود ، لكن ما هو الوجود ؟"الوجود حقا- ماالموجود ؟هكذا يتساءل هيدجر ويجيب بقوله :"انه هو نفسه وعلى فكر المستقبل ان يتعلم هذا وان يجربه وأن يعبّر عنه ، فالوجود ليس هو الله ولا سبب العالم .

الوجود أبعد من كل موجود ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الانسان من كل موجود ، سواء كان صخرة أو حيوانا ، أو عملا فنيا أو آلة ، سواء كان ملاكا أو إلها . الوجود هو أقرب إلى الانسان ، وعن ذلك فإن مقره هذا يظل الأبعد بالنسبة للانسان ، لأن الانسان متعلّق أولا وعلى الدوام بالموجود فقط"[2]

وبعد هذا كله ونتيجة لهذا كله ، يمكننا القول أن بين هيدجر والوجود درب عميق ومسلك استثنائي في تاريخ الفلسفة ومنعطف فكري مهيب ، فهو بذلك يشدّنا ويدفعنا إلى التساؤل ، فإذا كان الوجود هو النور ، فما هو هذا النور ، هل هو مجرد تجلي الموجود في تواجده ، هل هو مجرد أسلوب في التواجد ، وما أهمية هذا التجلي بوصفه نورا ، أهو سر أو إيحاء لنور ما آخر ، أو حتى لموجود ما آخر ، ولو أن هيدجر يرفض كل موجود من غير التواجد بما في ذلك الإله ؟

[1] Jean-paul resweber-la penséé de martin heidegger.opicit.p 115

[2] محمود رجب – الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين –مرجع سابق – ص 90

يعتبر **هولدرلين** واحدا من أهم الشعراء الذين استعان بهم هيدجر ، بحثا و تأويلا لنداء الوجود في نوره ، فهو عندما يقول **هولدرلين** :

حينما أدار الاب وجهه عن الناس

حينها حل الحزن وغزى ربوع الارض[1]

فهو يعني بذلك رحيل الأب–الاله وانسحابه ، لتبدأ مأساة الانسان في الوجود، بتركه يتيما وقد تعرّى ، لرحيل الحامي الموثوق فيه وانسحاب المطلق–**l'absolu**- الذي يأوى إليه ، ليضحى من هنا فصاعدا مرميا أمام نفسه في مأساة حريته ، في الهم والقلق .

وهيدجر حينما يهتدي **بهولدرلين** ويطلب منه العون لفهم هذا المشهد المأساوي ، إنما يفعل ذلك عن طريق تجريد ما هو إلهي كما هومتعارف عليه –**dédivinisation**- وتحرير العقل من المقدسات ، لتحقيق الانفتاح الفعلي على المفتوح والتقرب الفعلي من نداء الوجود لان النور –الحقيقة يتجاوز كل اعتبار ، حتى الدين نفسه " لأن الايمان ليس من الحكمة في شيء ، بل هو فقط أسلوب متميّز يشد ذاته في الحقيقة"، [2] وكذلك حال العالم الذي يستقر في الموجود دون تجاوزه. ان مهمة البحث الانطولوجي أو الفكر المؤسس له نوره الخاص ، فيما يرى هيدجر بوجه عام ، أسلوبه هو المساءلة الدائمة "فأن نسأل هكذا يقول هيدجر ، وبطريقة جذرية يعني المراهنة على البقاء في التساؤل إلى تمامه إلى غاية إرهاق ما بقي من السؤال بفعل اللا-تحجب الذي يطلبه ويريده السؤال.[3] إن المراهنة على السؤال للمضي به قدما ، مسلك أمين ونريد الكشف والتعرية ، لأن التحجب يمنع النور من التكشف ، وفي الانفتاح على العالم –في الوجود تتم لعبة الحضور والغياب للوجود ، كما القرب والبعد في مصطلحات المتصوفة .

[1]Jean-paul resweber-la penséé de martin heidegger.opicit.p 115
[2]Ibid-page114
[3]Ibid-page168

وحتى لا نتسطرد كثيرا ، فإن الملفت إلى الإنتباه عند هيدجر، هو أن الوجود تأسيس من خلال التواجد والانفتاح عليه وترقب الاشارة ، الشيء الذي يجعل من الانسان "راع الوجود". وللعودة إلى رمزية **هولدرلين** ، يمكن القول أن تجريد الاله من طابعه المقدس، يحرّر ويسمح عند هيدجر الانفتاح للقاء الوجود ، مادام وقد أضحى الفكر المؤسس في أعتى قواه وأكثر حرية وتحرر ، من سلطة اليقين الذي اعتنقته –الفلسفة الكلاسيكية عندما ردّت الوجود الى مجرد موجود أعلى، ثم استقرت عليه ، ومثل هذا التحرر إنما يسمح كذلك للتأمل الهادئ فيما تشير اليه رمزيات الوجود- في- العالم، كشفريات كلها ايحاء في دلالاتها "فهي ومن عمق الزمن وما تزال ، لغة الالهة كما يقول هولدلين [1] ، كتعبير على أن الوجود لا يقبل البرهنة للتدليل عليه ، بل عن طريق الايضاح والانفتاح. لكن ماذا عن هذا الوجود ، في الكشف واللا-تحجب ، في الحرية – الحقيقية وفي النور والتجلي ، ماذا يعني وهو يختفي ويختبيء، بقدر ما هو في قربنا في شيء من النور؟

بهذا الشكل وبهذا السياق الاصطلاحي في الاسلوب ، في فن الرمز والتأويل للاشارة، التي انتهى إليها هيدجر ، ها هو وقبل ذلك بكثير **عطاء الله السكندري (709 م)** يقول **:** "إنما احتجب لشدة ظهوره ، و خفي عن الأبصار لعظم نوره ".[2]

غير أن ما يشير إليه عطاء الله في لعبة الحضور والغياب هذه، إنما للتدليل عن الله بوصفه الموجود المطلق في حضوره المنتشر في تجلياته وكيف علينا الانفتاح عليه، نقول هذا ليس من اهتمام هيدجر اطلاقا بل هو الموجود فقط، والوجود ليس هو الله كما ذكرنا سابقا، وهو أوسع وأشمل وهو ليس بذات أو موضوع أو موجود وهو ليس باللازماني –**intemporel-** بل يجري ويقاس بالزمن لانه تاريخي متزمن – **temporalisé-** وفق كل هذا هو فقط العلاقة البحتة في الانفتاح، وهو ليس بشيء خارج علاقته بالانسان، لذا كانت اللغة مسكنه **-la maison de l'etre-** تسمى هذه

[1]Jean beaufret –dialogue avec heidegger .page102

[2] عطاء الله السكندري – الحكم العطائية الكبرى و الصغرى – ص 36

العلاقة وهذا الانفتاح في تجلياته على المفتوح . لكن وبهذا المعنى ،هل يسع للغة – وهي تبيّن الوجود ان تسمي الاله –**le dieu**-، وهوالموجود الذي يحتاج ان يوجد؟

ومجمل القول وكما درج المختصون في فلسفة هيدجر ، فنحن فعلا أمام هيدجر الاول وهيدجر الثاني ، الاول كان شغله الاسمى البحث في التراكيب الانطولوجية للوجود –هنا -**disposition du dasein**- والثاني هو نفسه من ورحم الاول ، يطل علينا وهو يتساءل عن الوجود البحت -**l'etre pure**- مستعينا في ذلك على منهج الاشارة -**le singne**- للتدليل على الوجود الماهوي –الامكاني ، مثلما استعان على الشعر في بعده الرمزي الوجودي بحثا على نداءات الوجود، كما هو واضح في قراءته وتأويلاته لاشعار **هولدرلين** تحديدا، وهو يشير من خلال انفتاح الوجود -هنا على الوجود في العالم .

وكان هيدجر وهو يفعل هذا ، يتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، لتأسيسها من جديد، الفكر المؤسس والسؤال الجذري في كل شيء من خلال صيغة البحث "من أين - **le parou**- من خلال الصيغة المأمونة من الفوق -**le par haut**-[1] للقبض على معنى الوجود.

فعن سؤال الوجود من كتابه" الوجود والزمان" يجيب هيدجر عليه في احدى المناسبات العلمية بقوله :"هو كل التفسيرات الفلسفية للوجود ، من تاريخها إلى غاية هيجل ونيتشه حتى ، أي كما لو كان هو النور في تحولاته ، لكن من غير أن يستقر على معنى النور الحقيقي"[2] ، الشيء الذي دفع بهيدجر إلى تجريد الإله من قدسيته – **dédivinisation**- لانه ليس بموجود ، ولا هو الشيء في ذاته ، ولا هو العلة ولا هو القيمة ، ولا هو الوجود بذاته، كما ذكرنا .

[1] Ibid – page 97
[2] Jean beaufret –dialogue avec heidgger-opict-page99

من هنا نفهم المعنى الحقيقي لمعنى الانسان في رسالته " النزعة الانسانية" الذي أراده له ان يكون برفضه للتفسيرات الاخرى ، ذلك أنه الكائن أو الموجود المنفتح على الوجود و المتجه إلى الإنسانية، وفي انفتاحه هذا يوجد التأسيس في نور الوجود، لأن هذا الانفتاح يسمح له بالعلو كسّرانطولوجي –**mystére**- لبلوغ أصالته في نور اللاّ-تحجب . غير أن هذا العلو-**trancsendance**- لا يتجه الى ما فوق بل هو علو الآنية -**dasein**- على ذاتها في انفتاحها على العالم لاغير ، كانبثاق وتأسيس ،لأن الوجود هو أساسا يحتاج إلى الحضور ، حضور الانسان في الوجود – في- العالم – هنا، في الهم وفيما يميّزه جذريا ، أعني التناهي -**la finitude**- الذي يحاصره ويئن منه باستمرار.

نعتقد في الأخير أن فلسفة هيدجر منعطف خطير وظاهرة فكرية نادرة ، مثلما هي درب طويل ومظلم ، يريد لنفسه النور كأفق في إشاراته . لأن هيدجر وفق ما صنعه وما كابده من الصبر يكون قد وجّه النظر الى البحث في الوجود من زاوية اخرى، كانت في حسبان النسيان ليجعل منه موضوعا مركزيا وبشكل جذري ، كاسحا بذلك كل ما صنعته الميتافيزيقا الكلاسيكية –اللاهوتية، بتصوراتها عنه (كموجود عام وموجود أعلى)، محملا إياه مسؤولية ميلاد فكرة إله الفلاسفة -**le dieu des philosophe**- عندما انتهت إلى اعتبار الله هو الوجود أو الوجود-بذاته ، ومن هنا كان الوجود عنده يفوق كل اعتبار ويضحى تأسيسا لكل الاساسيات ، عن طريق السؤال الجذري الذي اعتمده في مسار تأملاته، كسؤال الاسئلة في عمقه وأصالته ومرتبته "لماذا كان ثمة موجود أو بالأحرى لا شيء ؟).

غيرأننا ونحن نتواجد مع فيلسوفنا في غابته السوداء باشجارها الكثيفة والملهمة ، نتواجد معه كذلك ونحن نجاورمصطلحاته الكثيفة ،الثرية والعميقة في دلالتها الانطولوجية ، كالنور والتجلي ، التحجب ، واللا –تحجب ،الحضور والغياب ، الانفتاح والمفتوح ، السّر والرمزية ، الاشارة وما شابه ذلك في بحثه عن الوجود في ندائه ونداء الحقيقة ، وهي مصطلحات نراها توأم للمصطلحات الصوفية في مكابدتهم

للحقيقة . ومنه يحق لنا السؤال والتساؤل ، هل يمكن اعتبار فلسفة هيدجر فلسفة مؤلّهة--**théosophie** – خارج الدين واللاهوت الديني كما انتهى البعض إلى ذلك [1]، أعني التسليم باله غير متعين لأنه يأبى التعيين؟ مادام ليس بموجود وفق منطقه العام الذي سار عليه ؟

والحق أن فلسفة هيدجر وبحكم عمقها الجديد في الموضوع من جهة والتعبيرات الانطولوجية عنه من جهة أخرى ، أثارت الاعجاب والتبني مثلما أثارت التحفظ والنقد كذلك ، فقد كان يوصف عند البعض، بالثعلب الماكرللتعبير على اللاّمنطوق به من فلسفته والفخ الذي سقط فيه من غير أن يدري، ليرد على هذا بدوره قائلا:

"كثيرون هم الوافدون عليّ لزيارتي في معقل الفخ ، الشيء الذي يجعلني اشعر بافتخار ، كما لو كنت أنا ملك سائر الثعاليب الماكرة "[2] .

ولنترك هيدجر الآن جانبا ، لنعرّج على امتدادات فلسفته في بعض الجوانب منها ، مع بعض التباين معها وبداخلها ، ولو ان الموضوع الذي يجعمها هو الوجود الفردي بتميّزه في انفتاحه على الوجود بوجه عام.

[1] رجيس جوليفيه –المذاهب الفلسفية –مرجع سابق ص 111

[2] Hanna arendt –qu’est ce que la philosophiede l’existence page 89

المبحث الثالث : الوجود بين الحرية والسر .

جون بول سارتر :"الوجود هو الحرية"

إذا كانت الوجودية -**l'existentialisme**- عامة تقترن في أذهان الناس بسارتر، -**Paul Sartre**- فعلّة هذا الذيوع انه أديب وناقد مسرحي ممتاز، وأنه اشترك في الشؤون العملية السياسية ، فأضحى اسمه يردد كثيرا و بمناسات متنوعة ، وانه واضح الأسلوب، لاذع القلم ،عنيف الخصومة، ميّال إلى الجدل والكفاح.[1]

وفلسفته بوجه عام ترمي الى إقامة انطولوجيا ، موضوعها كينونة الوجود الانساني (ما يساوي عند هيدجر وجود موجودية الانسان) ، ونهجه في ذلك هو النهج الفينومينولوجي الذي يطالب بالعودة الى الاشياء ذاتها على غرار ما فعل هيدجر كذلك، ذلك أن وجود الموجود هو ما يظهر عليه وحقيقته الظاهرة هي وجدودها نفسه ، اي كما يظهر عليه وينكشف . ومن أهم النقاط التي تميز فلسفته في منحاه هذا هو قوله:" إن الوجود يسبق الماهية "، حتى صارت عبارته هذه الصيغة التي تتفرد بها الفلسفة الوجودية بشكل عام. و سارتر في إقامته الأنطولوجيا –الفينومنولوجيا هذه ، يميّز بين نوعين من الوجود ، الوجود-لذاته -**l'etre –en soi**- والوجود-في ذاته - **l'etre–pour soi**-. أما الوجود -لذاته -**الوعي-cogito** - فهو الوجود الكامن والمتواجد مع الموجود الانساني -**l'existence humaine**- هو الذي يقيم علاقته مع ذاته وهو الذات الحرة ، مثلما يقيم العلاقات مع العالم الذي ينفتح عليه ، وهو "الوجود الذي ليس هو إياه ، أعني الذي ليس هو ذاته ، وهو هنا يبدأ دائما في السلب" كما يقول [2]. بمعنى أن التحليل الفينومنولوجي يقود إلى القول أن السلب هو الطابع الأساسي الذي يطبعه، ويتضح ذلك فيما يسميه سارتر بالمواقف الانسانية النموذجية، منها مثلا موقف التساؤل - **attitude interrogative**-،ذلك أن التساؤل عن الذات والوضع والوجود بوجه عام ، يتضمن

---

[1] بدوي عبد الرحمن –دراسات في الفلسفة الوجودية .مرجع سابق ص 262

[2] نفس المرجع ، ص 263

قطعا عدم المعرفة بشيء –اللاّ أدرية . ثم الحد الذي تنتهي إليه الإجابة المعبّر عليها كالتالي "إنه كذا وليس كذا . لهذا كان الموقف التساؤلي يكشف على أن السلب يقيم داخل الانسان و يحيطه كذلك [1] ، ما يذكرنا بفكرة التناهي –**finitude**- عند هيدجر.

وقلب الفكرة عن السلب هذا، إنما هو العدم –**néant**- فهو كما لو كان الشبح الذي يسكن الوجود، لأنه يلازم الموجود الانساني ، يتحدد في سلسلة الاخفاقات أو ما يسميه بالإعدامات –**néantisation**-[2] ،فيه فقط يتم السعي من قبل الوجود الانساني الى الفهم ومحاولة التاثير في ذاته وفيما يحيط وجوده في العالم ، محاولا بذلك تجاوز ذاته كمشروع-**entreprise**- لتحقيق إمكانياته في الوجود، أوكما يقول" يستمد العدم من وجوده ..إذ ليس هنالك من اللاّوجود الأعلى مستوى مساحة الوجود"[3] للتدليل أن العدم لا يستقيم له المعنى الا في سياق الفهم والوعي به، أمام نداء الوجود وتجاوز ما في الوضع –**situation**- من سلب الإمكانات ، أمام المواقف المختلفة .

وعلى هذا الأساس كانت الحرية عنده ترتبط بتجاوز الموجود الإنساني لذاته ،عن طريق فهمه لذاته، وتأخذه طابعا انطولوجيا يرتبط بتركيبات (**structures**) الوجود-لذاته ، ذلك أن الحرية التي تتبدّى بفعل القلق ، تتحدّد بالإلزام الدائم و المتجدّد لإعادة الأنا ، وهو يعيّن الوجود الحر (**l'être libre**) كما يقول[4]، لأن الوجود-لذاته بوصفه مشروعا هو ما يصير باستمرار، لأن الوجود ليس هو ما عليه أو ما هو بالأحرى اللاّ-وجود، يتحتّم عليه الدفع الدائم إلى الفعل والحرية .

ويترتب على هذا أن الوجود- لذاته ليس بحقيقة أخرى سوى القول أنه خلق ذاتي ، أي أن الإنسان هو الكائن الذي يخلق نفسه بنفسه مادام وجوده يقاس ويتوحد مع أعماله وفعاليته في الحرية . وهذا طبعا يقودنا إلى صيغة العبارة "الوجود يسبق الماهية"،

[1] Jean paul sartre –l'etre et le néant page 39
[2] Idid-page51
[3] Idid-page51
[4] Idid page 69/70

وليس أدل على معناها سوى القول أن الحرية تساوي الحقيقة الإنسانية (**réalité humaine**)، و الحقيقة الإنسانية لا تقاس بالطبيعة البشرية، ولا هي موضوعية ، بل هي ذاتية وتجري في الذاتية والفردية باستمرار ، ماهيتها هي ما يستقر في فعاليتها ، أعني في الفعل الحر المصحوب بالفعلي من الأعمال ، دون سند من المعايير و من القيم العليا التي يحّددها ، لهذا نجده يقول في هذا النص المعبّر :"..الإنسان حر، الإنسان حرية . و إذا كان الله من جهة أخرى غير موجود ، فلا يوجد أمامنا من القيم والمعايير لتبرير تصرفاتنا . وبهذا فليس أمامنا ولا وراءنا في عالم القيم، التذرعات و التبريرات . نحن هنا لوحدنا، من غير أعذار . وهذا ما يمكن التعبير عنه بالقول أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرّا ، محكوم عليه لأنه لم يخلق ذاته بذاته ، و إلى جانب هذا فهو حر، لأنه حينما قذف به في العالم، كان مسؤولا حينها على كل ما يفعله".[1]

-واضح من هذا النص أن سارتر يوحّد بين الوجود- لذاته والحرية هما كذلك مع المسؤولية، والمقصود بالمسؤولية هاهنا مسؤولية الإنسان الكاملة عن وجوده . فإذا كان الإنسان – في العالم مقذوفا به في "موقف" معطى من قبل، فأنه سيجد نفسه وعالمه في وضع يبدو كما لو كان وضعا خارجيا، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس ...الخ

إن هذه المعطيات موضوعات ليست ملك يديه ، لا يستطيع أن يتحكم فيها ، إنها مصنوعة كالسلع آو البضائع، شكلها واستعمالها محددان من قبل. لكن هذا "الإمكان" الأساسي لوضع الإنسان ، هو نفسه شرط حريته ومسؤوليته، ذلك أن وضعه الممكن يصبح وضعه "هو" الخاص ، بقدر ما ينغمس فيه ويلزم به، يقبله أو يرفضه.[2]

[1] Jean Paul Sartre –l'existentialisme est un humainisme,page :39/40

[2] محمود رجب – الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – مرجع سابق ،ص 119

وبالجملة فإن الإنسان وبوصفه فردا فهو سيد ذاته وصانعها، ليس لها من سند تعتمده غير قرارها في فرديتها ، وليس العالم المضيء من القيم و المعايير سوى قيمها ومعاييرها ومن تحديداتها ، ذلك أن الموجود الإنساني يتخارج وينبثق في مستقبله الخاص به هو وفي عذريته . من هنا لنا معنى العبارة "الوجود يسبق الماهية"، أعني أن الإنسان يوجد أولا ككائن ملقى – هناك ، لا يخضع ولا يتحدد وفق تصور ما أو ماهية معا، فهو هكذا وجد من غير تفسير و قد ترك لنفسه ، فوجوده أودع له بين يديه، يتعين عليه بالخروج من ذاته بوصفه شعورا بذاته وبالعالم الذي يحيطه ، ليضع من نفسه ما يشاء ويختار لنفسه من الممكنات ما شاء، وبذلك تتحقق ماهية –**essence** - أعني الماهية بطابعها الفردي، التي يتميّز بها كل إنسان بوصفه فردا لا بمعنى الجنس أو النوع أو القول بالطبيعة البشرية الواحدة.

هذا والحرية عند سارتر ترتبط بفكرة الزمان كذلك ، في تأسيس الوجود – لذاته، ذلك أن الحرية لا تمارس فعلها إلاّ من خلال تحوّل المستقبل إلى ماضي كمستودع من الأفعال عن طريق الحاضر ، أعني واقعية الإنسان وما تنطوي عليه من مواقف. فالمستقبل بآفاق الممكنات ، ليضحى الحاضر معبرا وميدانها ، والماضي بدوره يتضمن ويستوعب ما حقّقته الحرية من الأفعال . لكن هذا لا يعني أن الإنسان أسير ماضيه ليبقى دوما يطارده ، بل في وسعه (الإنسان) أن يقطع معه الصّلة وينتصر عنه، ليجعل منه تاريخا ما وقد انقضى بل يعني هذا أنّ في مقدور الإنسان تغيير الموقف الذي كان يميّزه في الماضي .

فالمستقبل إذن ، هو لوحده الشاهد على الفعل والاختيار، وقيمة الماضي وتأثيرها على وجود الإنسان، إنما تكمن كذلك في المستقبل المفتوح على إمكانات لا تنتهي وعلى أفعال لا تنتهي كذلك ، ما لم يأت الموت ويتوقف بذلك الفعل الوجودي، لتتحدّد الماهية على حقيقتها ، وقيمة الماضي على هذا النحو هي ما عبّر عليه جبريال مارسل

Gabriel marcel- بقوله :"إن الماضي الذي أتنكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساويا لذلك الماضي الذي اتحذ به واندمج فيه "[1].

والوجودية إذا كانت على ما يرى سارتر نزعة إنسانية ، فلأنها تمجد الإنسان، ذلك أن الإنسان يوجد خارج ذاته ويعلو على نفسه لتحقيق مشروعه أمام نفسه ولنفسه ، فضلا على أن المشرّع ليس سوى الإنسان نفسه . ما دامت هي كذلك ، فهي تدعو إلى الفعل والعمل معا ، ما يدفع الإنسان إلى ضرورة الانخراط في العمل والحياة - **l'engagement-**، فإذا كانت الحرية بمثابة الخير الأسمى في الوجود ، فلا معنى لها ولا حقيقة بالنسبة للموجود الإنساني ، ما لم تكن فعلا أو ممارسة في قلب الواقع . إن الحب الكبير كما يقول:" لا يوجد إلا في الحب الفعلي ، وليس له من الإمكانات الأخرى إلا ما هو متعيّن فيه ، ولا توجد عبقرية أخرى إلا في الإنتاج ...فعبقرية راسين – **racine-** هي سلسلة كتاباته التراجيدية ، ولا يمكن أن تنسب له إمكانية إبداع آخر ما دام لم يكتبها ، الإنسان ينخرط في حياته و يرسم وجهه ، وخارج هذا لا يوجد شيء.[2]

وكنتيجة لما سبق ، يمكن أن نستشف من موقف سارتر هذا ما يلي : إن الحرية تساوي الوعي، وهي بذلك الشرط وقدرة الموجود على تقرير ذاته بخروجه عن ذاته ، كما تعني تجاوز الموقف كيفما كانت دوافعه ومبرّراته ،لأنها قرار ذاتي، مصيري يعادل معنى الوجود، ولأنها القرار والقدرة على الوجود، فهي تساوي كذلك الطريقة أو الأسلوب الذي يوجد على نحوها الموجود الإنساني .

وفوق كل هذا، هي غير معقولة - **inintelligible**، لأنها لا تقوم على دوافع مادام العدم هو الباعث عليها . وفضلا على هذا فهي ليست كسبا ولا هي بمعطى خارجي ينضاف إلى الإنسان، بل هي تتجذّر في تركيبه الأنطولوجي - **structure ontologique-** ، وليست بموضوع قابل للبرهنة عليه والتأمل فيه ، الشيء الذي يجعل

[1]زكريا إبراهيم –مشكلة الحرية ص 171

[2]J –Paul Sartre –l'existentialisme est un humanisme .op.cit. 52/53

من الحرية تأخذ هاهنا طابعا ميتافيزيقيا مغايرا للفلسفات الأخرى ، ذلك أنها لا تعني تجاوز الحتميات ولا هي تقابل الإكراهات ، ولا تقوم على دوافع على نحو عقلي أو أخلاقي ، ولما كانت الحرية تعني القدرة على الوجود ، فالوجود نوعان ، وجود أصيل ووجود غير أصيل كما هو الحال عند هيدجر، ووجود أوغاد –**salauds**- ووجود غشاشين –**tricheurs**- عند سارتر . والتمييز بين الأوغاد و الغشاشين، حديث تدور حوله رواية سارتر الشهيرة، وتعني بها الغثيان –**la nausée**- وها هو ملخصها للتدليل على شريحة الوجود وكيف تنفطر:

رواية الغثيان موضوعها الوجود، في شكل تجربة وجودية مثيرة ، في أجواء الملل والقلق -**l'ennui et l'angoisse**، تجربة يحياها من عمق المتميّزون ، يكتشفون من خلالها ومن قلب الملل ما في الحياة من عبثية -**l'absurde**، ليكتشفوا كذلك العدم الذي يتسلّل في كيانهم الأنطولوجي وفيما يحيطون به ، ويكتشفون وتبعا لذلك ، هم لوحدهم ، ما في الحياة من جانب آخر ، وينبغي على الإنسان وبوصفه فردا ما ينبغي له أن يحياه وعلى نحوه .

يسميهم سارتر بالغشاشين –**tricheurs**- مقابل الأوغاد أو الأسوياء –**normaux**- لأنهم يعيشون متمسكين بالنظام العام والمعايير المتعارف عليها ، مثلما يركنون وينسحبون إلى الماضي وما استودعه من إرث الأجيال ويتمسكون به بوصفه "حكمة الأجيال الثابتة " ، أو يؤمنون بوجود ماهيات ومعايير مطلقة لا سبيل إلى تغييرها لأنها مستمدة من عالم أعلى الهي، يعلو عالمنا ، وهم على هذه الحال لأنهم يريدون إخفاء معاني العدم وهو يتهددهم ويبعث فيهم الشعور بالقلق والملل وما ينطوي عليهما من غثيان، وبالجملة يريدون الفرار إلى الوراء ويلتزمون بالطاعة للواجبات الأخلاقية، مهمّتهم الحفاظ على النظام العام ، لا يختارون ولا يخاطرون، ولذلك فهم أوغاد – **salauds**. بينما الغشاشين وبالمقابل ،فحياتهم وعي مثلما تنطوي على فعل الاختيار والتصميم ، يعيشون إلى الأمام مثلما يعيشون عمق القلق الكاشف على الوجود الذاتي

والفردي من حياة الإنسان، وعلى العدم ومعاني السلب الذي يعانيه ، ليكتشفوا بذلك الإمكانية التي يتوفر عليها الموجود البشري في أن يكون -**ex-sister**- عن طريق فعل الشعور وفعل الوعي ، لكي يكون هو ذاته بواسطة الحرية في القلق، ولهذا كان الغشاشون بحالهم هذا بالنسبة للأسوياء والجادون -**les sérieux**- ، يريدون خرق النظام العام الباعث على الاستقرار وخلو الذات من كل اضطراب يخلخل توازنها[1]. ومنه يمكن القول أن محور الرواية بكاملها ، حديث في الوجود الحق وموقع الحرية منه ، للتعبير كيف أن الحرية عبء ثقيل يقع على كاهل الفرد، وهو ثقل الوجود نفسه . فمن ذا الذي يقوى على تحمّل هذا العبء بمصيره ، من غير معايير أو قيم، ومن غير سند، ماعدا القيم التي يتم خلقها الفرد بنفسه؟.

ولأن الوجود يطبعه العدم من كل جهة – مصدر حرية- فان انبثاقه خارج ذاته فان مشاريعه –**entreprise**- تقضي إلى الإخفاق -**l'échec**- كتحديد وتعيين انطولوجي.فهو وان كان يعيش مع الآخر فان العلاقات الإنسانية الأساسية تقع تحت أسر هذا الإخفاق. وسارتر في تفسيره للإطار الانطولوجي الذي يتحدد فيه لما هو –لذاته إنما يتم بواسطة وجود الآخر -**l'existence d'autrui**- وهي النقطة التي نريد الوقوف عندها قليلا.فهو ينتقد بادئ ذي بدء ، هوسرل و هيجل وكذا هيدجر بخصوص الآخر والتعرف عليه في علاقته بالأنا ، عندما انتهى هؤلاء إلى اعتبار الآخر واقعة انطولوجية مستقلة عن الأنا،لان وجود الآخر - في هذه المحاولات – منغمس كما يقول ،بدرجة تقل أو تزيد في وجود الأنا.[2] إن الآخر عند سارتر ليس بمستقل عن الأنا، فنحن لا ننشئه بل هو الموضوع الذي يواجهنا ونواجهه ، مادام الإنسان هو المرء منظورا إليه من إنسان آخر. وتبعا لذلك ومثلما يقول :"إن إدراكي للآخر في العالم بوصفه إنسانا "ما" ليتعلق بإمكانياتي الدائمة أن أكون منظورا من جانبه...

[1]J –Paul Sartre –la nausée

انظر كذلك :الدراسات المفصلة في المذاهب الوجودية – ريجيس جوليفيه ، مرجع سابق ،ص 112-118

[2]محمد رجب ،الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين مرجع سابق ص 122

فالآخر هو – من حيث المبدأ- ذلك الذي ينظر إلي.."[1].

إن النظرة -**le regard**- يحتل حيّزا خطيرا عند سارتر ،لأنها تجعلني موضوعا متعرّفا عليه ، تسلبني في ذاتي وفي حريتي ، بل هي شكل من أشكال العدم الذي يقلقني ويعدمني ، مادام وقد أضحت الأنا كوجود –للتغير -**être–pour-autrui**-، أي أني أشعر بذاتي كحالة فرار ، لا كما لو كنت أساس العدم لذاتي ، بل من حيث من أن لي أساسا خارج ذاتي ".

وهكذا فإن الآخر يجعلني موضوعا للتقويم - **évaluation**- وهو بذلك يحوّل الأنا وينقله إلى عالم الصّراع والمنافسة، يفضي إلى الاستلاب .

والواقع أن هذا التصوير للآخر بوصفه منافسا وخصما يهدد الأنا في عالمها الهادئ، يوظفه سارتر تحديدا في العلاقات الجسدية –**corporels**- فيما بين الناس، ذلك أن الجسد هو كذلك من الخصائص الانطولوجية من الموجود البشري في فرديته وفي علاقته بالعالم .

إن هذه العلاقة بين الأنا والآخر – فيما يرى سارتر ، علاقة دائرية لا علاقة ديالكتيكية ، تنحل إلى نوعين من رد الفعل اتجاه هذا أو ذاك (الأنا والآخر)، يسميهما سارتر بالسّادية –**sadisme** و المازوشية –**masochisme**- وتفسير ذلك يكون كالتالي:"فإما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئا موضوعيا ، يعتمد –بكليته – على الأنا، أو أن تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الخاصة. أما عن رد الفعل الأول فهو يؤدي إلى السادية (حب التعذيب) وعن رد الفعل الثاني فهو يؤدي إلى المازوشية (حب التعذيب)[2]. تبقى هناك حالة وهي الحالة الثالثة

[1]نفس المرجع ص 122

[2]محمود راجب – الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – مرجع سابق .ص 123

الباقية نحو الآخر واتجاهه، هي الكراهية -**la haine**- كتجاوز وهروب من هذه العلاقة في استلابها وإعدامها للآخر في حريته وفرديته المستقلة،غير أنها حالة إخفاق أعني الإخفاق في تحرير الأنا ، ذلك أنه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين) فإنه (أو أنهم يظلون في وعي الأنا.[1]

والخلاصة بوجه عام وتبعا لهذا المنطق الذي اعتمده سارتر ، هي اعتبار علاقات الوجود بين الناس أو علاقة الأنا بالآخر ، ردود فعل ومقاومة ومواجهة إلى حد الاستلاب و التشيؤ وإعدام حرية هذا أو ذاك ، مطبوعة بحالات نفسية –وجودية ، من نوع الشعور بالحياء ، الخوف والقلق ، لتكون بهذا علاقات تنويع لا تخرج عن موقف كل من السادية و المازوشية وموقف الكراهية ، ليضحى الإنسان في هذه الحالات مقضي عليه في الانخراط فيها و مقضى عليه بالإخفاق في استعادة الأنا.

لكن ولأن الحرية تنبعث و تنشأ من رحم العدم ، ربما كان لزاما لقلب الوضع المألوف، خلق قيم أخرى كنداء من هذه المواقف بهدف التعبير عنها ومعايشتها في ظلال الحرية بوصفها القيمة المطلقة من جميع القيم فما يرى .

إذا كان معظم الفلاسفة قديما يعتبرون الموجود الأعلى بمثابة القيمة العليا حتما وتبعا لهذا يتصورون القيمة وراء الوجود، ذلك أن إمكان التواجد -**ex-sister**- مرتبط ومرهون بما يتواجد في الخلف منذ البدء ، معيار ثابت ومطلق للروح الجادة – -l’**esprit de sérieux**- معيار ثابت يحدّد سائر القيم الممكنة . لكن وفي مقابل هذا وفيما يرى سارتر، نجد الواقع الإنساني ينفرد باستمرار بخاصية عدم حصول ، ليكون بهذا سعيا مستمرا لتحقيق التطابق مع الذات دون جدوى (مفهوم العدم بشكل آخر) وسعيا لتأسيس الوجود الذي لا يستند ولا يقوم إلا على الحرية. من هذا نفهم جيدا أن اعتبار وجود القيمة سلفا ، يشوش على الوجود ويطارده في حرّيته، ذلك أن الحرية هي

[1] نفس المرجع – ص 125

ما يجعلني موجودا – وفي الوقت ذاته – يجعلني أنا نفسي.[1] ولأن سارتر متبعا خطى كير كجارد و هيدجر ، فهو ينكر- كما أشرنا إلى هذا سابقا- وجود طبيعة بشرية كحقيقة تميّز النوع أو كحقيقة موضوعية يلتقي فيها الجميع، فهو إذن يقر بالفردية، والفردية لا تقاس إلا بالحرية في التواجد ، لذا كان الوجود –لذاته لا يتعيّن إلا بالفعل والحرية في محطاتها ، لهذا فان القيمة المطلقة أو المتعالية تتناقض مع التركيبية الانطولوجية للوجود-لذاته، أو كما قال عنها متسائلا :"هي العالم الآخر نفسه ، تستبق وتؤسس كل ما يمكنني تجاوزه ، وبهذا فهي القيمة المستمدة من الأصل ، لكن نحو أي شيء لا يجوز لي فيه تجاوز ذاتي ، ما دام علوي يفترضها ؟[2]

إلى هذا نلخص في الأخير إلى القول أن القيمة والمعايير ككل نسبة الطابع في جوهرها ، فقط لأنها تستند على حرية الفرد ، ولا تبتغي سوى الحرية .

تلك هي إذن الخطوط العامة التي رسمها سارتر للتركيبة الانطولوجية للوجود الإنساني والوجود –لذاته ، وكيف أن العدم –المأساة – قوام الوجود وقوام الحرية ، في التواجد . وسارتر بهذا لا يخرج في الحقيقة ،عن الانطولوجية الأصيلة في هندستها التي قال بها هيدجر ، على الرغم من انتقاداته له في بعض الحالات ، حتى ذهب البعض إلى اعتبار سارتر منحاه الانطولوجي هذا ، من خلال كتابه الرئيسي "الوجود والعدم "إلا صياغة جديدة "للوجود والزمان "لهيدجر . وهو مدين في استخدام المنهج الفنومنولوجي لهيدجر أكثر من هوسرل نفسه ، صاحب هذا المنهج .[3]

لكن ما يميّز سارتر حقا –في نظرنا –فضلا على فلسفته بميزتها الخاصة ،هو تشخيصه للمعاني والمفاهيم الانطولوجية الأساسية وتحويلها إلى واقع تجريبي في شكل كتابات و إبداعات روائية ومسرحية على السّواء ، مثل "الغثيان ، "دروب الحرية"، "الأيدي القذرة "،"الحكم المعلق"،"الذباب "وغيرها ، ليجعلنا نعيش معه من خلالها

[1]ريجيس جوليفيه–المذهب الوجودي –مرجع سابق ص 143

[2]Jan paulsartre-l'etre et la néante –page 130-opicit

[3]انظر محمود رجب –الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين –ص 106 مرجع سابق

مأساة العدم ، الحرية والمخاطرة ، مفهوم الأنا و الغيرية ، الإنسان في الموقف، المسؤولية الهائلة الملقاة على عاتق الفرد ، الإنسان حماسة لا طائل من ورائها، وغير ذلك من المفاهيم التي أراد لها سارتر أن تعرف لدى الجميع ، فضلا على المواقف و النضالات البطولية التي خاضها الرجل وحيّاها نصرة للحرية وللمستضعفين ، تقمصا منه لمفهوم الالتزام - **l'engagement**– من حيث هو واجب على كل مثقف في معارك عصره -**l'intellectuel engagé**-.

ودائما في إطار الوجود المتعيّن والوجود الفردي نعرّج الآن على محطة هي على أهمية خطيرة كذلك لملامسة الوجود والتعرّف عليه ، تأبى المعرفة الموضوعية والعقلية ، مادام الجود فيها أشبه بالسّر الذي لا يحيطه العقل ولا يقوى عليه ، نكتفي فيها بالوقوف عند كل من كارل ياسبرز بمنحاه الفلسفي –الإيماني و غابريال مارسل ورسم السّر الذي يميّزه ، في خطوط عامة .

يعد كارل ياسبرز (1883-1901) إلى جانب هيدجر و سارتر ، من المؤسّسين للانطولوجيا المعاصرة في عنايتها بالوجود المتعيّن بطابعه الفردي للواقع الإنساني، وهو أكثرهم إخلاصا لكير كجارد في مفاهيم عديدة ، كالذاتية مقابل الموضوعية أو اللاّيقين مقابل اليقين وغير ذلك ...

وكما هيدجر تماما يهاجم ياسبرز المذاهب الفلسفية الشامخة ويعتبرها فلسفات منفصلة عن الوجود ، و بقي لها دائم النقد أو كما يقول عنها "الانطولوجيا يجب أن تتقوض وتتقوض " أو ""يجب أن تتفكّك وتدحض ".[1]

وهذا يعني فيما يعنيه أنها ليست فقط تعميمات تقوم على المجرد ومعنى الكلية، الشيء الذي يجعلها منفصلة عن الوجود الحيّ ، بل كذلك لأنها نظريات عقلية لا تقوى على فهم وإدراك الوجود ، مادامت وقد أغفلت التجربة الوجودية في بعدها العيني وبقيت قابعة في دنيا العقل والتنظير الجامد بمفاهيمه المجردة.

[1]محمود رجب –الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – مرجع سابق ص 189

إن الفلسفة عند ياسبرز هي نفسها الميتافيزيقا، والفلسفة على هذه الحال لا يمكنها بلوغ معنى المذهب الشامل ولا المعرفة القطعية، ذلك أن الوجود ، وهو موضوعها الرئيسي ، لا يعرف إلا بواسطة التجربة الوجودية، تشمل السائل (الفرد) في وسط العالم معا ، فلا هي تتمحور في الذاتي ولا في الموضوعي . من هنا كان هدفه كما هيدجر استهداف الثنائية الزائفة التي سادت نظرية المعرفة بخصوص الوجود، وعليه فان كل تصور للوجود بوصفه فكرة ، نموذجا أو مثالا فهو تشويش له قطعا .

لكن ورغم ذلك ، ولان الفلسفة- كما يراها ياسبزر-فعل باطني ووجودي، فعل وممارسة ، فإنها تجعل الفرد يحياها بداخله وتجعله يحيا ذاته ، لينكشف بذلك وجوده في تجربته الحية وفي تفكيره الداخلي . ويرى ياسبزر أن المسائل الكبرى التي تعنيها الممارسة الفلسفية هي تلك التي وضعها كانط :

1. ماذا أستطيع أن أعرف؟
2. ماذا يجب عليّ أن أفعل؟
3. ماذا أستطيع أن آمل ؟
4. ثم ماذا الإنسان؟

وهذه المسائل الكبرى التي أثارتها الفلسفة على مدى التاريخ أثارها ياسبزر لنفسه فانتهت به إلى البحث في المعاني الرئيسية التالية :

1-الوجود (الوجود الماهوي -**existanz**-

2-الاتصال بين الإنسان والإنسان .3/التاريخية.4/الحرية .5/العلو .6/رموز العلو.7/الإخفاق .[1]

هذا وينبغي الإشارة إلى أن الوجود عنده هو ما يوصف بالشامل -**l'englobant**- يعني الكلية المفتوحة ،ولا هو بالأفق بل يدفع دائما ما وراء الأفق . وهو يتبدى

[1]بدوي عبد الرحمن –دراسات في الفلسفة الوجودية ص 135 مرجع سابق

على أنحاء شتى :1/ الشامل الذي أكون أنا إياه بوصفي محايثة: الموجود التجريبي أو الآنية –**dasein**-

الوعي بما هو كذلك، الروح .2/الشامل الذي يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة : العلم3 /الشامل الذي أكون أنا إياه بوصفه علوا، الوجود الماهوي . 4/ الشامل الذي يكون الوجود ذاته إياه بوصفه علوا .[1]

غير أن الوحدة الكاملة للشامل تتعالى عنّا جميعا ، فلا هي بالذات ولاهي بالموضوع ،لا تقبل البرهنة كيفما كان شكلها ولا تقبل أي وصف مادام الشامل لا يتحدّد ولا يتعيّن ، بل هو ما يتفتح ويتجلى، أو كما قال عنه:"نسميه الشامل ، مجموع ما يشمل الذات والموضوع ، ولا يكون هو نفسه لا ذاتا ولا موضوعا .[2]

وفكرة الشامل هذه سنعود إليها لاحقا ،عندما نتطرق إلى الإيمان الفلسفي الذي انتهى إليه ياسبرز.

وعلينا الآن أن نقف قليلا على بعض المحطات الدالة على التركيب الانطولوجي من حياة الفرد أو الواقع الإنساني في الوجود ومن معنى الوجود، كما يرى ذلك ياسبرز .

فمعنى الوجود الماهوي –**existenz**- وكما رأينا مع هيدجر وسارتر فانه يرتبط كليا بالحرية في دلالاتها الخطيرة، ذلك أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية في الوجود، وعدم التعبير عليها أو إغفالها معناه البحث في كليات الوجود المجردة دون طائل من وراء ذلك. و التعريف بالإنسان، ليس له من شأن سوى متابعته في أفعاله واختياراته، وهو و فضلا عن هذا يريد دوما و أمامه باب الحرية مشرّعة باستمرار.غير أن الإنسان في انتقاله من حال الإمكان إلى التحقيق كمحاولة منه

1 الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – مرجع سابق- ص 196
انظر كذلك في النص الأصلي :
Karl –Jaspers-imitions è la méthode philosophique p 32-34

[2]Ibid.-page 31

سرعان ما يجد نفسه محاط بهالة من المواقف التي لا يستطيع التغيير منها، مواقف تفرض عليه فرضا، تسمى بالمواقف الحدّية أو النهائية – **situation limites**- مثل الموت أو الانتساب إلى هذه العائلة دون الأخرى ، المرض ،الوطن والجنس ..فكل هذه المواقف هي نهائية بالأساس ولا يمكن تجنبها ، الشيء الذي يجعل الأفراد يعيشون الألم في مرارته في مواجهتهم للموت والعدم ، ذلك أن حياتهم و أمام هذه المواقف صراع لا يتوقف، والصّراع سرعان ما يقود إلى الإخفاق والى الذنب والخطيئة (في مفهومها العام لا في مفهومها الديني)، وهكذا يكون التوتر في حال الوجود . هذا و الوجود الماهوي –**existenz**- يقترن بالحرية (كما الحال عند سائر الوجوديين).لان وفي مقابل هذه المواقف النهائية تقف الحرية، التي بوحدها يستطيع الموجود أن يحقق إمكانيات وجوده الماهوي على هيئة الآنية ، ومن هنا ينشأ"يالكتيك" مستمر التوتر بين الموقف من ناحية ، و بين الحرية التي هي الصفة الأصلية في الوجود الماهوي من ناحية أخرى ، وفي هذا الصّراع يقوم معنى الوجود.[1]

والوجود الماهوي في مثل هذا الصراع وما ينطوي عليه من ألم وتوتر، في نظر ياسبرس –وهذا ليس بجديد في عرف الوجودي – هو" وجودي أنا "، يخصني أنا وأنفرد به لوحدي ، وهذا يقودنا طبعا إلى معنى فردية الواقع الإنساني كحقيقة جوهرية يقاس بها الوجود.

والفردية بهذا المعنى تتحقق على ضوء معطى الحرية ، وهي معطى قدري ،لأنها وكما يقول عنها في ارتباطها بالوجود" هذه الحرية ، نحن لا نملكها كمعطى من عندنا، في حريتنا نحن هدية لأنفسنا "[2].

والحرية بهذا المعنى لا تقبل البرهنة لإثبات وجودها من عدمه، لأنها ليست بموضوع ولا هي بمعطى سابق بل هي قرار الآنية –**dasein** - في وجودها العيني أو التجريبي ، لتضحى سرا كمسلّمة قبلية كما انتهى إلى هذا كانط قبل هذا . والحرية بهذا

[1] بدوي عبد الرحمن –دراسات في الفلسفة الوجودية مرجع سابق ص 137

[2] Karl Jaspers –introduction à la philosophie p 67

المعنى كذلك لا تعني تجاوز الإكراهات والحتميات بأشكالها ما دامت قرارا للآنية في وجودها التجريبي . ومعنى هذا أن الحرية ليست شيئا يحتاج إلى برهان ولا تأتي من الخارج، لذا كانت تنطوي على اللاّمعقول مادام الإختيار لا مبرّر له ، لأنه يتم خارج كل معرفة بحكم أن الوجود نعيشه وليس ما نفكر فيه، والبرهنة على الحرية يعني القضاء عليها ،لأننا وبهذا سنربطها بعلة تفسرها وتجعل منها نتيجة في الوقت الذي يكون عليها أن تكون هي البدء وهي سبب كل الأسباب ، لأنها المبرر الوحيد لكل اختيار . وفضلا على ذلك أن الحرية لا تقوم على المعرفة ولا هي قابلة للمعرفة، لتضحى اللاّمعرفة هي منبع وجود الارادة -**devoir-vouloir**- فإذا كنت أعرف العلو وكل الأشياء في سرمديتها، فان الحرية تصبح عديمة الفائدة .[1] ومعنى ذلك كله انه لابد من أن نسقط اعتبارنا فكرة البرهان واليقين القائم على المبررات ، ذلك أن الحرية وبوصفها الضرورة الأصلية للإمكان في الوجود الماهوي، هي السبيل أو المسلك الوحيد لإيضاح العالم والوجود ومن غير معرفة محدّدة سلفا . في هذا الجو لوحده يمكن فعل الاختيار الوجودي . ولأن الآنية تعيش بالتأكيد في الزمن فان فعل الاختيار يترك لها دوما إمكانيات جديدة . والضرورة توجد في كل اختيار جديد وهكذا تضحى الآنية دوما وجها لوجه أمام سلسلة من الاختيارات، وعن طريق هذا السبيل فقط يتحدد الشعور الفردي لارتباطه الدائم بالحرية ولما تنطوي عليه من تصميم . والى هنا نلمح التقارب أو التشابه بين ياسبرز وسارتر بخصوص مفهوم الحرية للضرورة التي تميزها وما يميزها من اللاّمعقولية ،لأنها لا تقوم على برهان ولا على دوافع ، كما لاحظ ذلك البعض بحق .[2]

ولا يفوتنا في الأخير التنبيه إلى العلاقة القائمة بين الحرية والعلو عند ياسبرز، إذ وكما ذكرنا سابقا أن الحرية خاصية جوهرية للوجود الماهوي، فهي التي ترفع الآنية من حال الإمكان إلى حال التحقق وهو ما يسمى بالتعالي أو العلو ، غير أن

[1] جون جوليفيه–المذاهب الوجودية –مرجع سابق ص 252

[2] Paul foulquié –l’existententialisme p 111

العلو يأخذ عنده بعدا آخر ونعني به الجهد الذي تبذله الآنية- **dasein**- كي تتجاوز نفسها دون انقطاع نحو حد متعذر المنال في ذاته .[1]

أي علو لا يكتمل في مطلقيته، وهو الأمر الذي نحاول الوقف عليه من خلال ميتافيزيقا الشفرات عنده.

ينطلق ياسبرز في هذا من الإخفاق -**l'échec**- كشفرة أساسية في تجربة الوجود، ومنها تنجم سائر الشفرات الأخرى. وشفرة الإخفاق يقال بها على أنحاء من ذلك عدم قدرة العقل على تعقل الوجود ومعرفته واستحالة الإدراك الموضوعي له، لان حقيقة الوجود تجربة حية ، وأمام الوجود المطلق في إيضاحاته ورموزه وشفراته التي تندّ على القراءة والتفسير ، فان تجربة الوجود هذه تجربة صادمة وباطنية، يستشعر من خلالها الفرد هالة ما يحيطه وما يعلوه في صمت مطبق. ومثل هذه التجربة فإنها تذكرنا بصمت المتصوفة في تجاربهم الوجودية في علاقتهم مع المطلق أو الموجود الأعلى، محاولة منهم التقرب منه وحتى التوحّد معه في شكل تجربة وجودية، حية وباطنية. وواضح عند ياسبرز أن العلو في شفراته يتضمن معنى الموجود الأعلى أو الإله كمحطة تشير إليها سائر الشفرات، أي كما لو كان يتجلى فيها أو من خلالها.

غير انه ينبغي أن نفهم من فعل العلو هذا معنى الحرية والفردية في تاريخياتها. وينطوي على هذا أن الإيمان وكل إيمان ما هو إلا شكل من الإيمانيات، كتعبير على معنى العلو في الفردية والخصوصية، بعيدا عن أحكام الدين الموضوعية المرسومة للكل –الجماعي.

ولتوكيد فكرة الحرية والفردية يرى ياسبرز أن الاعتقاد في التجسيد يتنافى مع الاعتقاد في العلو والحرية، إذ لما كان مركز القيمة في الفرد لا في النوع ، فان واجب الإنسان الأول هو أن يصبح نفسه ،لا أن يكون نسخة من نموذج كلي

[1]جون جوليفيه–المذاهب الوجودية –مرجع سابق ص 632

للإنسانية الكاملة ، لان ذلك انتهاك المبدأ القائل بأن كل فرد غاية في ذاته . وأقصى ما يستطيع أن يفعله إنسان هو أن يشير إلى الله ، إذ لو ظهر الله مرّة واحدة في التاريخ لتحطمت الحرية إلى الأبد.[1]

ويترتب عن ذلك أن الشامل-**l'englobant**- (معنى الله عنده) ليس بموضوع وغير قابل للإدراك العقلي – المعرفي، وبذلك فهو خارج كل وصف ويندّ عن كل نعت ، وهو موقف شبيه بما رأيناه سابقا مع أفلوطين .

مثلما يترتب عن ذلك ، كل انفتاح على الشامل مسلك فردي ، تطبعه الحرية تاريخيا ، الشيء الذي يجعل من كل إيمان إيمانا شخصيا تسكنه الروح الذاتية، وعليه فان كل اعتقاد هو اعتقاد نسبي، والعقيدة المطلقة بهذا المعنى كذلك تتعارض مع معنى المتشبعة بالذاتية في قراءتها للشّفرات والتقرّب من الشامل في وحدته الكلية ، ولو أن كل تقرب منه هو بعد في حقيقة الأمر ، وكل بعد هو قرب واقتراب منه في هالة الشفرات أو كما تقول :"إله الإيمان هو اله البعاد، والإله المختفي، الإله الذي يندّ عن أي برهنة ممكنة "[2]

وغير بعيد عن هذا المنحى الوجودي في فضاء الرمز و الشفرات ، وهو يشير إلى العالي في التجربة الفردية ، نلتقي بفيلسوف آخر يعادي بناءات العقل التي طبعت تاريخ الفلسفة للتعرّف على الوجود في معاني الموضوعية والكلية وما اقترب منهما من خصائص، ونعني به غابريال مارسيل -**Gabriel marcel**- (1889-1973) ، نحاول الوقوف عنده في أهم المحطات الأساسية التي تميّز فلسفته، ونعني بها الوجود العيني وسر الوجود تحديدا.

غابريال مارسل شأنه شان كير كجارد يستمد فلسفته من تجاربه الذاتية الباطنية، وهي تجارب ثرية لما عاشه من أحداث كثيرة انعكست على شخصيته في شكل

[1] فؤاد كامل –مدخل إلى فلسفة الدين ص 11

[2] Karl Jaspers –introduction a la philosophie opict page 52

خواطر عميقة وتأملات صادقة ، جمعها في كتابه الشهير تحت اسم يوميات . وكما ذهب إلى ذلك الكثيرون فإننا لا نجد له فلسفيا على هيئة كتاب، وإنما كل إنتاجه يوميات أو مقالات، ولهذا يصعب على المرء، بل يستحيل عليه أن يستخلص من مؤلفاته مذهبا محكم الأجزاء معماري البناء . شأن الفلاسفة ، وحتى الفلاسفة الذين كتبوا يوميات مثل **كير كجارد** و **مين ديبران** قد كتبوا إلى جانبها كتبا مؤلفة تأليفا يمكن من العرض المذهبي المتصل السايغ .

أما مارسل فصاحب خواطر و شذرات، ولهذا جاءت فلسفته غير تامة ، وفي تقدم مستمر لا ينقطع ، ولا تكتمل أساريره . ومن هنا لا يمكن عرضها إلا في تقريبات وكمناظير جانبية من مجموعها تتألف صوره .[1]

غير أن هذا لا يقلّل من شأن صاحبنا في تأملاته الخصبة، التي لا تقل شأنا عن سائر الفلسفات ، خصوصا وأن مارسل يرفض النسق أينما كان، كما هو واضح في انتقاداته لهيجل وأتباعه فيما بعد، كما صنع كير كجارد في هجومه على هيجل كذلك في السابق.

لذا فإن مارسل يمثل فعلا –في نظرنا – الصورة الوجودية الحقّة في بعدها الروحي –الإيماني. أما إذا أردنا الحديث عن الوجود العيني أو الوجود المتجسّد عنده ، فإن خير ما ننطلق منه هو كما جاء في قوله :"سأكون ميّالا من جهتي، للتنكر لكل مواصفة فلسفية لأي كان المؤلّف الذي لا يظهر عليه ومن خلاله ما أسمّيه بلسعة الواقع -**la morsure**-[2]، كتعبير على رفضه لكل ما هو ميتافيزيقي يبقى بعيدا عن الواقع ، لما ينسجه من مقولات مجردة سهلة التأليف على مستوى التفكير التصوري –**conceptuel**- الذي لا يحفل بالموجود الذي يوجد –**exister**- في لحم الواقع وما يخلّفه من أثر .

[1] بدوي عبد الرحمن –دراسات في الفلسفة الوجودية مرجع سابق ص 242

[2] Gabriel marcel in Paul foulquié –l'existentialisme p35

إن كان ديكارت يقول:"أنا أفكر إذن أنا موجود "، فإن هذا الكوجيتو سينقلب عند مارسل بأن يبدأ من أنا موجود"والمعطى المباشر –**immédiat**- للتدليل على "أنا موجود" إنما هو الجسم لأنه واقعه وجودي كتجربة أولى عن نفسي ،غير أن هذا لا يعني أن نظرة مارسل للجسم هذه نظرية مادية ولا تعني شيء من ثنائية الجسم والنفس كما هو الحال عند ديكارت ، بل هو يتجاوزها كليا ،لأنهما يمثلان وحدة كلية واتحادهما يمثل ما يسمى "الوجود في العالم "أو تجربتي في انتمائي إلى العالم.

وهذه الأولية التي نسلم بها على النحو للجسم في التجربة، ترجع إلى أن هذا هو "جسدي أنا " وأنه بالتالي مملوك لشيء أعمق وأكثر جوهرية . صحيح أنني أقول أيضا "تفكيري" -**Ma pensée**- بل أكثر من ذلك أقول نفسي -**mon âme**- لكن هذه في الحقيقة تثبت أنني لست أنا ، ولا الموجود – إن أردنا الدقة – بجسم و لا نفس ، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذي هو الكل وينسبه إلى نفسه، أعني تلك "الأنا" التي لا يمكن -إذا أردنا التدقيق- أن أقول عنها إنها (أنا) -**Mon je**- لأنها ليست مملوكة بل هي مالكة ، وهي ليست محاطة –**enveloppé**- وإنما هي محيطة -**enveloppant** -[1]. ولهذا فإن مارسل ينكر كل تفكير فيما هو مفكر فيه في الصور المجردة من غير سند واقعي، كمعطى مباشر ينبغي الإنطلاق منه لهذا نجده يشيد بأولئك الذي سيّدوا الواقع من الفلاسفة ، أمثال كير كجارد ، شوبنهاور ونيتشه، أقصد الواقع الذي يتفاعل معه الفرد في فرديته ، وكيف يضيق له فيه المقام مثلما ينفتح له فيه التواجد في أبعاده الميتافيزيقية ، أو كما يقول :"الوجود المتجسد، هو المعطى المركزي لميتافيزيقا . الوجود المتجسّد، هو الوضعية التي يتواجد من خلالها الوجود وهو مرتبط بجسم ما "[2].

---

[1] جون جوليفيه – المذاهب الوجودية – مرجع سابق – ص 243/244

[2] Gustave Thibon –ils sculptent en nous le silence p 61

أما عن سر الوجود أو السّر الانطولوجي، فان أهم شرح له هو التفرقة التي أقامها بينه وبين المشكلة. إن المشكلة –**problème**- حسب رأيه هي كل ما نصادفه منفصلا وأمامنا دون أن نكون طرفا منه، فحل مشكلة رياضية أو علمية لا يمسّنا ولا يؤثر علينا في مصيرنا.

أمّا عن السر فهو ما يتعلق بوجودي -**mon être**- لتكون ذاتي طرفا منه وموضوعا للتأمل والتفكير فيه ، فالحب أنا أحياه في كياني كله ، والشر هو ما يضرّني وليس مجرد موضوع يصيب الآخرين ، والحرية هي قرار ذاتي –أنا، وكل هذه الموضوعات وغيرها أسرار مادامت منخرطا فيها –**engagé**- وكلها أسرار تعود إلى السر الواحد أو سر الأسرار، ونعني به سر الوجود ،إذ لا فرق بين السؤال عن الوجود وبين السؤال عن وجودي ، ما دمت أنا السائل- الفرد الذي يسأل ، لا عن موضوع خارجي بل عن موضوع أجد نفسي فيه مقحما، أو كما يقول:" إن المشكلة هي ما نصادفه كشيء ما، يقف بكليته قاطعا الطريق أمامي . بينما يقف السر كشيء يلغيني منخرطا فيه، حيث ماهيته وكنتيجة ،لا تكمن أمامي في كليته.[1]

من هنا نفهم سخط مارسل كغيره من الوجوديين على الفلسفات العقلية، عندما أحالت السر أو الوجود إلى مشكلة، وجعلته موضوعا خارجيا تفكر فيه تفكيرا موضوعيا، حتى عجزت كل المذاهب وعجزت كل التصورات في تحديد معنى وطبيعة الوجود.

ولهذا فان فلسفة الانتماء إلى السّر -**l'adhésion au mystère**- لابد لها أن تنتهي إلى الإيمان القائم على التسليم، مادام وقد وقع السلاح من يد العقل أمام السّر عندما ظن أن الوجود "السّر"، قابل للمعرفة والتحقق العقلي –**vérification**-.

[1]Ibid.-page-66

وعن موضوع الإيمان ، يمكن الدخول إلى طبيعته عند مارسل من خلال متفرقات كثيرة ، تناولها في كتبه الفلسفية بالإضافة إلى يومياته الميتافيزيقية ، من ذلك موضوع الأنا و الأنت . إن الاتصال بين الأنا و الأنت ينتهي أساسا إلى اتصال بين الأنت والأشخاص الآخرين ، وإذا كان سارتر ينتهي بالعلاقات إلى معنى الإخفاق فإن مارسل يرتقي بعلاقة "الأنا" و"الأنت" إلى "الأنت المطلق" –**toi absolu** - بمعنى الله . ولتوضيح المسألة ينبغي القول أن الأنا وخلافا للكوجيتو لا تدرك ذاتها في هويتها كشعور ذاتي ، بل من حيث علاقتها بالغير وفي مشاركتها مع "الأنت" . فالحب والصداقة هما أكثر شهادة على هذا، لأني أكون فيهما حضورا بالنسبة لي وحضورا بالنسبة للغير- الأنت ، وبهذا يضحى الوجود في "النحن" وليس فقط في الأنا وألانت ، ليتخذ بهذا معنى المشاركة أو كما يسمى عنده "بالمشاركة في الوجود"- **co existence**- وهي فكرة خطيرة ينتهي بها مارسل إلى تأسيس فكرة المعنى -**le sens**- التي تطبع الوجود من كل جهة ، مادام الإنسان محاط بهالة من الغايات في وجوده ،لابد أن يشارك فيها ويدفع بالآخرين للمشاركة فيها كذلك ، وفكرة المشاركة هذه تشبه بشكل ما التصور الأفلاطوني لعالم الموجودات الحسية التي تشارك –**participent**- بوجودها مثالها المفارق كما مرّ معنا هذا سابقا .

وما يطبع الأنا في علاقتها مع الغير ، في جو الحب والصداقة ، هو الأمل والوفاء ذلك أن الصداقة أو تجربة الحب تحديدا تقتضي فعل الحضور – **présence**- الذي يتحدّى كل غياب، بل يتحدى الموت نفسه ، لأنه التزام لا بمعناه الخلقي والثقافي المتداول ، بل بمعناه الانطولوجي العميق، لأنه التزام بوفاء على الرغم من أني أراهن فيه بمستقبلي وعلى الرغم من المشاعر التي تخضع إلى منطق التغيير، ومع ذلك ففي ذلك شيء ثابت يبقى كذلك، لأنه يستمد هويته من العمق ويتعالى المتغيرات، وأهم ما في الوفاء هو استمراريته، وهو بذلك يعبّر على الحياة وعلى المشاركة ، وقت الغياب والانفصال ، وهو اختبار أو امتحان للحب

الذي يستبطنه . والوفاء بهذا هو انفتاح على الأمل -**l'espoir**- تركيبته روحية بالأساس، لأنه من الإيمان ، والإيمان كما يقول هو شعور المرء أنه بمعنى ما في داخل الألوهية[1].

وبهذا ينتهي مارسل إلى نوع من الجذب والى نوع من التجربة الصوفية لتوكيد البعد الميتافيزيقي للوجود، لا عن طريق العقل النظري وتداعياته الموضوعية والمجردة، لأن الوجود يعبّر عن الحضور، حضوري العلاقات القائمة على السّر ، مادامت هذه العلاقات تنتهي إلى الأنت المطلق -**toi-absolu**-.

إن الإيمان -**la foi**- عند مارسل ، وتبعا لما سبق هو من السّر التابع للسّر، وليس له إلا أن ينتهي في أحضان السّر، ذلك أن الموضوع هو الذي يحدّد الطريقة والمنهج الذي يقود إليه ، فمادام موضوع الإيمان ليس شيء خارجيا يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، فإن حقيقته ابعد عمقا في ما أنا عليه بالنسبة إلى نفسي ،"الله أقرب إلى نفسي من نفسي "[2]

وبهذا ينتهي مارسل إلى أن يجعل من الإيمان كشفا –**révélation**- وليس فقط حالة نفسية، لأنه استجابة ومطلب النداء ، نداء السّر في الوجود بالانفتاح عليه – **ouverture**- والعلو على معطيات تشرذم الفرد في حياته اليومية، لأن العلو في حضرة الإيمان كما يقول :"إن العلو المطلق ليس سوى وجها ممّا نسميه باللاّنهائي وهو يتجاوزنا في معناه ، ويجعلنا نقف أمامه معترفين بعدميتنا ."[3]

وبهذا كله ينتهي مارسل إلى ميتافيزيقا ضمنية –**implicite**- من خلال انطلاقه من العيني أو كما يسمّيه بالفلسفة العينية ، فإلى ميتافيزيقا كونية للوجود ، فاسحا فيها المجال إلى الذاتية في بعدها الفردي –الانطولوجي ،

---

[1] عبد الرحمن بدوي –دراسات في الفلسفة الوجودية –مرجع سابق ص 245

[2] رجيس جوليفييه–المذاهب الوجودية –مرجع سابق ص 254

[3] In – parain –vial –Gabriel Marcel – opcit – p 163

فمن خلالها وكما يقول:"هناك حيث يكتشف عقل الإنسان وقلبه "حضرة الله"[1]. وفضلا على مؤلفاته الفلسفية (اليوميات، من الإباء إلى النداء، الوجود والملك..) الدّالة على الوجود العيني وميتافيزيقياه الضمنية بمنحاه الإيماني والصّوفي حتى ، فإن مارسل مؤلف مسرحي كذلك ، تناول معظم القضايا الفلسفية التي انتهى إليها في شكل أدنى –مسرحي كذلك ،حتى صار مسرحه توأما لفلسفته ، فها هي مسرحية " رجل الله "-**l'homme de dieu**- وهي تعكس فكرة الانغلاق على الذات وغياب الانفتاح على الآخر والوضع الدرامي الذي قد يترتب عن ذلك ، من خلال التصوير الذي أقامه على رجل دين أو قسيس –**prêtre**- المنشغل والمعتكف على أداء واجباته الكنيسية للنيل منه كليا وتنسيه في الآخر، وليكن هذا الآخر هو زوجته نفسها، وكيف ترمي بنفسها في أحضان عشيقها الآخر وتنجب منه ، نتيجة إهمال زوجها لها لفرط واجباته "المقدسة" وتكفيرها هي لحبه لها ، ليستفيق الرجل بعد هذا على دراما وضعيته هذه التي وضع نفسه فيها .هذا كنموذج لمسرحياته الأخرى وهي تعالج الواقع العيني من فلسفته . ومن مسرحياته الأخرى نذكر "روما لم تعد روما" -**Rome n'est plus dans Rome**- القلوب النهمة، المحراب المضيء، العالم المكسور وغيرها ..

[1] رجيس جوليفييه–المذاهب الوجودية –مرجع سابق ص 255

تقويم عام:

والآن ماذا يكون الدرس الذي تلقيناه من هذه الانطولوجيا المعاصرة عامة، كما أراد لها أن تكون أنصارها؟

إن ما فعله كير جارد بانتزاعه للموجود الإنساني من نسق المطلق لدى هيجل ، وتوكيده على مفهوم الإنسان المتفرد -**l'homme singulier**- . لهو الدّرس الأكبر والمنعطف الأخطر الذي جعل الوجودية عامة تستقر عليه بتحليلاتها الفينومنولوجية له فالتمييز بين الوجود والموجود عند هيدجر والحديث عن الوجود – في ذاته وعلاقته بالعدم عند سارتر والوجود العيني -**l'être incarné**- عند مارسل ، إلا الشاهد الأدلّ على أن الوجود صار يقاس انطلاقا من مفهوم الإنسان – الفرد كموجود ثري في أحواله وظاهرياته الوجودية ، مثل القلق والهم، الشعور بالذنب والخطيئة ، الشعور بالإهمال والضياع ، العدم والعبثية وموقع المسؤولية من ذلك، الرجاء والحب داخل القلق والتوتر ، الحرية إلى حد المخاطرة بالكل وهكذا..

يمكننا إجمالا بعد هذا كله ومن اجل هذا كله ، الوقوف على أهم النتائج المترتبة عن ذلك في الموضوع كما في الشكل. فمن جهة الموضوع لم يعد الوجود -**l'être**- مفهوما مجردا يعلو الكل ويحتويه، في شكل مثال أو مطلق، ولم يعد هو جنس الأجناس كما يقول أرسطو ، بل هو الوجود في التواجد -**l'exister**- يقاس بالفردية والذاتية وليس بالموضوعية، مادام صار لا يخضع ولا يتحدّد وفق مفهوم الطبيعة البشرية.

والموجود الإنساني المتشبّع بالفردية حرية ، والحرية في عرف الوجودي انفتاح على الوجود، ترفعه في حال التواجد من الإمكان إلى التحقق بتنوعاته وأشكاله

المتعددة لقول لسّان -**le senne**-،(1882-1906)" إذا كانت ماهية الحرية واحدة ، فإن تعدد تعبيراتها لا حصر له".[1]

وفضلا على ذلك فإن منطق ماهية الحرية يقتضي منّا أن نحياه توترا وقلقا،على نحو جدلي دائم الصّراع بين أضداده، لا يعرف الرّفع كما هو الحال عند هيجل في تصوره للوجود ، وفي هذا الجو الانفعالي نعيش أحوالنا الوجودية المعبّرة بحق على سيادة الوجود الحي لا على الوجود كمفهوم نظري مجرد.

ففي التجربة الوجودية إذن، نعيش الحرية كفعل-**acte**- لا كحالة –**état**- نعيش سؤال وجودنا كهم –**souci**- نعيش فيه المسؤولية الهائلة كما نعيش فيه العدم الذي يهددنا ويحاصرنا من كل جهة. وفي هذا الوجود من حيث هو تأسيس، يتحدّد معنى الوجود الأصيل من الوجود غير الأصل، ويتحدّد معنى وجود الآنية الزائفة بسقوطها وبتبعيتها من الوجود الماهوي –**existenz**- على هيئة وجود زماني – تاريخي، لتضحى الحرية بهذا كله تساوي الحقيقة وتساوي معنى الوجود بوصفها نورا يكشف التجلّي، كما انتهى إلى هذا هيدجر تحديدا ، مادام هو اللاّعب الرئيسي في خطاب الأنطولوجيا المعاصرة.

والحرية في التواجد -**l'exister**- انفتاح على الوجود في العالم، مثلما هي علو، علو الذات على نفسها ومن ثمة العلو الكلي لبلوغ العالي أو الانفتاح على الشامل أو على السّر الكلي كما اهتدى إلى هذا كل من ياسبرزومارسل ومن انخرط في شعبتهما مثل أونا مونو-**Miguel Unamuno**- **(1864-1936)**، و **أورتيجا** – **Ortega(1883-1955)** إلى جانب نقولا برد يائف **(1874-1948)**، وكلهم يجمعون على فكرة الحرية وحياة الفرد، مثلما انتهوا إلى إقرار وتوكيد المعنى الذي يطبع الوجود وهالة الغايات التي تحيطه، ومن ثمة توكيد الموجود الأعلى في ثوبه الديني أو الفلسفي، اقتداء بكيركجارد الأب الروحي. أمّا العلو بالمعنى الثاني لدى

[1] André A.devaux –le senne page 70

الطرف المقابل، فهو يستقر على مستوى الذات لذاتها تبعا للتركيب الأنطولوجي الذي يميّز الوجود –هنا -**la– l'être**- كما هو واضح عند هيدجروسارتر بوجه عام، ومن كان ينخرط في شعبتهما كذلك مثل ألبركامو-**Albert camus**- (1960) وتصويراته الأدبية عن فلسفة اللاّمعقول، ويمكن إضافة نيتشه كذلك الحريص على الوجود العيني في بعده الفردي وإبطاله لكل سند سماوي و كل سند مثالي –معقول قبلهم .

و في مقابل الشعبة الأولى، فان هؤلاء لا يتجاوزوا الموجود في حضوره مع تباين الشكل المعبّر عن ذلك فيما بينهم، ولا يتطلّعون إلى معنى ما أو غايات ما ، تعكس الجدوى من الوجود خلافا للفريق الأول. فهذا كامو –**camus**- وهو يسيرفي خطى كافكا(**1883-1924**) –**kafka**- لا يرى في الوجود إلا صورة العبث و اللاّمعقول ، ذلك أن الحياة عنده خالية المعنى، وعليه كان الإنسان أن يكيّف موقفه تبعا لذلك، وهذا سارتر يعتبر الإنسان في الوجود حماسة لا طائل منها -**passion-inutile**- وهيدجر بدوره لا يرى في الوجود إلا وجودا من أجل الموت – **l'être pour la mort**- ولو أن هيدجر يختلف عن هؤلاء كما مرّهذا معنا، فهو صحيح لا يرى في الوجود إلا تأسيسا للموجود في التواجد والحضور، فهو كما يرفض التطلّع إلى الوجود العالي (الشامل ،الموجود الأعلى ،الإله) كما فعل تحديدا ياسبرز، فهو كذلك لا يرفض أو على الأقل لا يكترث بفكرة الإله أو الموجود الأعلى ، ذلك أن الوجود عنده انفتاح وانتظار للنور في التجلي واللاّتحجب من منطلق النداء ، لكن أي نور هو المنتظر وما طبيعته، وما حقيقة هذا النداء ، ربما بهذا يعود هيدجر إلى حنين سؤاله الجذري " لماذا كان ثمة وجود أو بالأحرى لا شيء "، مثلما تؤكده كتاباته الأخيرة عن ماهية الحقيقة وماهية الشعر ، ودراساته الانطولوجية لأشعار **هولدرليني** تحديدا ، الشيء الذي جعل منه ينتهي إلى نوع من الجذب الصوفي دون إله ، لكن أنّي أن يكون هناك جذبا دون موضوع ، فماذا يكون هذا الموضوع عنده، حسبه الوجود فحسب ؟ !

أمّا عن الشكل ، فإن أسلوب البحث عند هؤلاء الفلاسفة عموما ورغم اختلافاتهم الفرعية والجوهرية أحيانا، أسلوب ظاهرياتي –فينومنولوجي، يقوم على التحليل الوصفي للوجود، أي تحليل كما يظهر - **de ce qui se montre**- كما يقول هيدجر. إن الفينومنولوجيا وبهذا المعنى لم تعد تبحث مع هيدجر وسارتر تحديدا في الوعي ومعطيات الشعور وتحديد الماهيات ، بل صارت تنفتح على الوجود وحقيقته، الشيء الذي دفع **بهوسرل** للاحتجاج والاعتراض على **هيدجر**بتحويل الفلسفة في هذا الاتجاه واستغلال معطيات المنهج، بيد أن **هيدجر** كان يرى أن المنهج الفينومينولوجي يمكن أن يحتمل هذا التحوّل، أي أنه يستطيع أن يحتفظ بمعناه المنهجي الخاص داخل السياق الوجودي، بل ينبغي على الفينومينولوجيا أن تسير من الوجهة المنطقية في الاتجاه الوجودي .[1]

هذا وينبغي كذلك الإشارة إلى تجربة الغير -**l'expérience de l'autre**- التي أظهرت من خلالها الوجودية حقيقية الذات أوالأنا، إذ لم تعد مفهوما مثاليا من خلق الذات نفسها كما هو واضح عند ديكارت تحديدا والفلسفات المثالية الأخرى، التي كانت تحيل الذات إلى مجرد موضوع.

تلك هي إجمالا الصورة التي رسمتها الوجودية عن الوجود وكيف يمكن الإمساك به أو التقرب من مفهومه، بوصفه سرّا عند البعض أو انكشاف وتجلّي له من حيث هو كذلك، وهي وبهذا المعنى تكون في النهاية على طرفي النقيض من الفلسفة الكلاسيكية القديمة في بعدها العقلاني والمثالي سواء بسواء ،وموقفا مناهضا كذلك للفلسفة المادية وللنزعة العلموية –**scientiste**- بوقوفها على الموجود الإنساني واعتباره مجرّد موضوع فقط، وباختصار لأنها تركز على الوجود الفردي في أشد عينيته وواقعيته، بهدف الكشف عن أعمق المعاني للوجود وللحياة الإنسانية، من خلال الوجود الفردي نفسه المتشبع بأقصى درجات الذاتية.

[1]جون جوليفييه–المذاهب الوجودية –مرجع سابق –ص 282

ونحن في جولتنا هذه عبر هذه المحطات من تصورات الوجود، تنتهي إلى حد القناعة الكلية بأن الوجود الفردي هو الأولى بأن يبحث فيه ويسأل عنه ، تماما كما أكد عليه هيدجر ، أعني أن يبدأ السؤال من سائل السؤال نفسه في جو القلق التوتر ، كإشارة لسؤاله الجذري "لماذا كان ثمة وجود أو بالأحرى لا شيء"، فنحن وإن كنّا كذلك نأخذ بمنطق الذاتية لملامسة المعنى من الوجود ، نسلّم بالحرية بطابعها المتفرد فوق كل شيء، كتأسيس وكنور يتجلى من خلاله المتحجّب في الوجود، في انفتاحه عليه، ذلك أن الحرية ها هنا لا تعني مجرد اختيار، أو اختيار الأفضل والمناسب ، ولا تجري كمفهوم على المستوى العقلي - التصوري ، بل على مستوى الواقع الفعلي، وعلى مستوى الوضع الذي يكون عليه الفرد.

اذا كنا نؤمن ومع ذلك ، بأن الأنسان يقاس بفرديته لا بنوعه ، ويقاس بأفعاله وحريته، فإن الوجود الفردي – في نظرنا –لا يتكشّف ولا يظهر على حقيقته ، إلا من خلال تجربة الحب ، بوصفها أعمق التجارب وأصدقها في وجوده ، وهذا ما سنتحدث عليه في ما يلي ، لأن الحب – في نظرنا – نمط وجودي – **mode existentiel** ، و ليس مجرد تجربة نفسية و في أشد حالاتها .

الفصل الثالث

من سؤال الوجود إلى سؤال الحب

ا/الحب بين المعنى والمولد

ب/بين الحب الحقيقي والحب غير الحقيقي

ج/طبيعة الحب

د/تجليات الحب في الوجود.

المبحث الأول:الحب بين المعنى والمولد.

يعد الحب في نظرنا بمثابة التجربة الوجودية النادرة بل الوحيدة ، و الأكثر تعبيرا عن معنى الوجود بالنسبة للانسان و عن معنى الذاتية في أقصى درجاتها . فهو كلي يخص جميع أفراد النوع ، و هو خاص جزئي ، فردي يحياه الفرد بمفرده لا ينوبه فيه أحد ، كما الموت تماما !!

- فمن منا لا يعرف تجربة الحب و لو لمرة واحدة في حياته ، من منا عاش عذابات الحب و لذاته و لم يشكر أيام "القدر" ، على نعم النور دون أن يحدد حقيقة هذا النور، من منا عاش الحب في إخلاصه و لم يكتشف عن حاجته إلى غيره من الذوات ، ليعرف حضرة الوجود في "النحن"- **nous**- ، و من منا كان أو ما يزال محبا و لم يعرف نعم الربيع و الوجه الخفي منه ، كمولد و انبثاق ، و لم يعرف طعم الأمل و لم يلامس معنى الحياة و لو بالقليل ....؟ !

- نعم ، كل هذا إنما يثيره سؤال الحب ، لا شيء إلا لأنه معاينة و مكابدة ، يعيشهما المرء لا على مستوى الفكر و المفاهيم العقلية ، بل على المستوى العيني و في أشد واقعيته ، يتنازعه البعد الحيوي البيولوجي و البعد النفسي المتوتر ، فضلا على البعد الإجتماعي – الثقافي بأوامره المنبّهة أو المحذرة منه .

لقد ظل الحب على أمد التاريخ موضوعا يفرض نفسه قهرا للحديث عنه و للكتابة عنه – بقليلها أو كثيرها – إما للنهي و التحذير منه ومن عواقبه تارة ، أو لتقديسه و الإشادة به بوصفه خيرا أو طريقا إلى الخير تارة أخرى . و كما هو واضح ، فقد ظل الحب حكرا على الشعراء و الأدباء في مختلف الحضارات البشرية و في كل الحقب الزمنية الضاربة في التاريخ ، و ما الرمزيات الأسطورية التي حيكت حوله إلا دليلا على قوته الساكنة في الموجود البشري . فقد أخرجوا من خلاله روائع الكتابات الشعرية وروائع الكتابات الروائية منها و المسرحية على السواء . كما لحّن له كبار الموسيقيين و تركوا له أعظم المعزوفات و أعظم السمفونيات الخالدة . لكن ماذا عن الكتابة الفلسفية حوله ؟

- إن العارف في الفلسفة و في تاريخها ليجده موضوعا ماثلا أمامه ، عالجه الكثير من الفلاسفة ، كتب عنه أفلاطون و ترك له صفحات خالدة ، و أفلوطين و إخوان الصفا وابن سينا و أوفيد **ovide** في العصر الروماني ، ثم في العصر الحديث شوبنهاور وهيجل ، و بعد ذلك

ماكس شيلر و سارتر و غيرهم ، لأنه موضوع مصيري يقحم نفسه في نظرية الوجود و يقحم وجوده في نظرية المعرفة كذلك ، و يثير تائرة السؤال عن علاقة الذات بالموضوع .

- غير أنه ومع ذلك كله ، يبقى الحب في اعتقادنا ، موضوعا لم ينل حقه الكلي في الفلسفة ، كموضوع مستقل شأنه في ذلك شأن المباحث الكبرى ، كنظرية المعرفة ونظرية الوجود مثلا . فكل الكتابات الفلسفية التي دارت حوله و بواقعيتها ، إنما جاءت في سياق فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك ، دونما تحديد للمفهوم ، مفهوم الحب في مسبباته، طبيعته ، غاياته ، ظاهرياته ، ميتافيزاقاه ،عوائقه ، علاقته بالحرية و المخاطرة ، علاقته بالوجود ....

نذكر على سبيل المثال أفلاطون ، فالرجل عندما عالج الموضوع بتحفتيه "المأدبة " و"فيدروس " إنما عالجه في سياق فلسفته المثالية للتدليل على "الخير الأسمى " وشوبنهاور كذلك عندما تطرقه، إنما كذلك في سياق إرادة الحياة ليربطه بالتكاثرفحسب، و هيجل تحدث عنه في إطار مسار جدلية الروح ، ليضحى الحب عنده تمظهرا ثانويا بالنسبة للانسان من حيث هو موجود لذلك .[1] كما أن سارتر عندما يتحدث عنه ، إنما كذلك في إطار حديثه عن علاقته الأنا بالآخر و كيف أن الموضوع ينتهي إما إلى المازوشية أو النرجسية ، و هكذا ...

لكن إلى هنا فالأمر طبيعي مادام الموقف لابد له أن ينسجم مع فلسفة صاحبها ، أما الغير طبيعي هو أن يضحي الموضوع في الهامش و مهجورا في المفهوم كما أسلفنا الذكر ، ليبلغ هذا الهجر حد المفارقة – **paradoxe**، كما أكد هذا أحد الباحثين و بحق في قوله :"يفترض أن يكون مثل هذا الهجر لسؤال الحب من قبل المفهوم صادما إذا علمنا أن الفلسفة مشتقة من الحب ذاته ومنه فقط هذا الإله العظيم "[2]، أي كيف يمكن للفلسفة من حيث هي محبة الحكمة أن تعرف من غير الوقوف أصلا على ما يدفعها إلى ذلك ، أعني الحب ؟ !

[1] Kojéve – introduction à la lecture de hegel .opcit ,p,603

[2] جان لوك ماريون – ظاهرة الحب .ستة تأملات – ص 58

- و عن معنى الحب ، فقد جاء في معجم لالاند ، على أنه الميل الإنجذابي الذي يسعى إلى تحقيق اي إشباع مادي ، و أنه العاطفة القلبية الرامية إلى تحقيق الدلالة الجنسية ، و أنه يعني كذلك لكل اتجاه نفسي من شأنه أن يتعارض مع الأنانية – **Egoisme** .[1]

و جاء في معجم اللغة الفلسفية لفولكييه يحمل أكثر من معنى كذلك ، فهو استعداد لما نريد و استعداد عاطفي لما هو معترف به او محسوس على أنه خير ، بشكل نسبي أو مطلق . و هو يتعدد تبعا لحدّته (حب – عاطفة – حب – هوى) ، و تبعا للموضوع الذي نستشعره (حب روحي لدى الله ،أو حب مصحوب عضويا لدى الانسان) ، وتحديدا حسب الموضوع الذي يلهمه (حب الذات ، حب ما يطيب له من الذات ، حب النفع ، حب الآخرين ، كموضوع أو كذات مثل حب القيم الروحية و حب الله).[2]

- و قد استخدم اليونانيون قديما دلالات مختلفة للتعبير على الموضوع و على جوانبه ، مثل الإيروس – **Eros** كتعبير على الحب – الشهوة و الانجذاب الحسي ، و كذلك كلمة فيليا – **philia**، وتعني الحب –الصداقة ، كانجذاب نابع من التقارب الروحي في العيش المشترك ، أو هو حب يخص علاقة الناس المقترنين بعضهم من بعض ، وهناك تعبير "**storge**" ، يخص الحب الذي ينشأ في روابط الأهل و الأبناء ، و في الزوج والزوجة ، و بين المواطنين و الوطن ، تميّزه مشاعر عامة مشتركة .

إلى جانب هذا توجد كذلك لفظة " **Agapé** " يقصد بها عندهم الحب العقلي ، و يعني التبرير العقلي الذي نضفيه على المحبوب في طبعه او سلوكه أو وفائه ... أي انه ليس مجرد مشاعر فحسب ، بل هو مؤسس على قناعة عقلية .[3]

و بعد هذا صار مصطلح " Agapé" يقترن بالحب عند المسيحيين .

---

[1] A.lalande – vocabulaire thecnique et critique de la philosophie ,p ;45-47
و يراجع كذلك:
زكريا ابراهيم - مشكلة الحب – ص 7

[2] Paul foulquié – dictionnaire de la langue philosophique ,art – amour – ppo 25 – 27.

[3] أروبينيس – فلسفة الحب – مجموعة من المؤلفين ، ج 1 ،ص 183-184

لأنه المبدأ الأسمى للأخلاق ، يربط النهائي باللانهائي ، و الزماني الفاني بالأبدي ، والارتباط بالذات العليا أو الله ، مثلما يعني اللفظ عندهم كذلك بحب القريب و الإحسان بأفراد النوع في الإنسانية، أو كما قال يوحنّا الرسول "إن قال أحد إني أحب الله ، وأبغض أخاه ، فهو كاذب : لأن من لا يحب أخاه الذي أبصره ، كيف يقدر أن يحب الله الذي لم يبصره ؟"[1]

إن الحب و تحديدا بمعناه الخاص، الحاصل بين الرجل و المرأة ، ظاهرة إنسانية ، تضرب بجذورها في تاريخ البشرية من وجودها ، اسعد الكثيرين مثلما أرهقهم كذلك. و ما الأساطير ولو أنها مجرد أساطير ، و ما الأشعار ببعدها الغنائي و ببعدها الدرامي التي حيكت حول الموضوع قديما و في مختلف الحضارات ، إلا تعبيرا على حضور الموضوع ، و معايشته له ، و لو بأقل نضج و بأقل فردية لطغيان الحياة العامة مما يعرف عليه . إن اسطورة "**غالغامش** " و هي قديمة عن "**الإليادة** " بألف عام ، تحكي عن **أنكيدو** و كيف روضه الحب من خلال الكاهنة **شمخاط** ليصير إنسانا ذكيا ورهيف الحس بعد خروجه من حياته البدائية . وفي مصر القديمة يمكن ذكر قصة **أخناتون** و حبه **لنفرتيتي** ، وكيف صارت هذه القصة منقولة جيلا بعد جيل ، فضلا على المجسمات التي خلفتها كشهادة لروح الحب الخالدة . و في اليونان القديمة نجد في **الإليادة** أكثر من تعبير على الموضوع كذلك ، فهذه **بنلوب** – **Penelope**- ووفاؤها في الإخلاص الكلي **لأوليس** – **Ulysse**- بعد غياب عشرون سنة في انتظاره منذ ذهابه و مشاركته حرب طراودة ، و هذا **أورفيوس** – **Orphé**- و حبه الجنوني **لأورديس** – **Urydiss**- و هذا **زيوس** – **Zeus**- رب الأرباب و كيف يتحول إلى بشر متخذا صورة زوج **آلكمينا** كتقمّص ، ليكون لقاؤهما ثمرة ولادة **هرقل** – **Hercul**- . و إلى جانب الأسطورة بصورها الجديدة ، فهناك كذلك فن الشعر و فن المسرح و فن النحت ، تجلى موضوع الحب فيها أكثر من مرة في مسراته كما في عذاباته و إرهاقاته ، لم ينفصل خلالها الجسد عن الروح ، و كانت هذه النماذج التعبيرية تذكر أحيانا فضائل الحب مثلما كانت تصور فيه الخوف و الرعب ، مثل كتابات سوفوكل عن "**أوديب ملكا** "و "**انتجون** " على سبيل المثال لا الحصر .

[1]. زكريا إبرهيم – مشكلة الحب - ص 163 .

و في روما القديمة ارتبط كذلك الحب بالشهوة الحسية في عنفوانها مثلما ارتبط بالجمال ببعده الأخلاقي و العاطفي ، نذكر من شعرائها **أوفيد – Ovide**– على سبيل المثال ، المعروف بإسدال النصائح للعشاق و المحبين للظفر بوجه الحبيب من خلال كتابه فن الحب "[1]

- و الملاحظ عن هذا كله و في هذه الفترات التاريخية أن الحب كان توأما كما هو حسي – جسدي ، أو **الإيروس** ببعده الحسي ، حتى صوّر على أشكال أسطورية عديدة، منها **أفروديت** و **إيروس** في اليونان و **فينوس و آمور Venus - Amor** في روما القديمة .

إن الأسطورة من خلال هذه المراحل الأولية من التاريخ ، تشير بشكل أو بآخر وتعكس بحق رؤية القدماء إلى الحب ، كموضوع أساسي و جوهري ، و قاهر كذلك ، عايشه الإنسان آنذاك زهوا و استجاب لندائه مرغما . أما الأشعار الدرامية أو الغنائية فضلا على أشكال النحت في تصويراتها لما هو طبيعي إلى حد العري ، فهي كما لو كانت هي الأسطورة تنزل إلى الواقع و تشهد على حضور الموضوع بين الناس على المباشر .

لكن إذا كانت المراحل الأولى هذه من التاريخ ، قد ارتبط فيها الحب بالجسد جوهريا ، مشكلا بذلك وحدة مع ما هو مرفوق به من الروحي – العاطفي ، فإن هذه الوحدة ذاتها بدأت تنفصم مع العصور الوسطى ، بمولد الفكر المسيحي ، إذ صار الحب الجسدي يشير إلى الأرضي ، يرتبط بمفهوم الفاني ، يجذب الإنسان نحو ما هو زائل و مؤقت ويرتبط بالخطيئة – **le péché** ، بينما الحب الروحي فهو الأسمى ، يتجه إلى اللانهائي ، من الأرض إلى الأعلى ، حيث الموجود الأعلى أو الذات الإلهية ، كما أشرنا إلى هذا سابقا عن مصطلح **Agapé**- .

و التمييز بين الجنسي و الروحي نجده يتردد عند العرب قديما كذلك ، على ألا نفهم من الجانب الروحي هنا ، حب الله تحديدا ، فهذا حديث عن الحب الصوفي الذي سنقف عنده فيما بعد . نقول إن العرب ميزوا في الحب بين الجنس و ما هو روحي (أخلاقي – عاطفي) ، إذ لم يكن عندهم الإشتهاء أو الإعجاب الجنسي جزءا من مفهوم الحب ، ولا عاملا من عوامل بقائه ، بل على العكس ، لقد كانوا

1 يوب رينو ريكوف في بحثه المفصل "طفولة الحب الغنساني " ضمن فلسفة الحب –مجموعة من الباحثين .ج 1 . ص 13-37 من الكتاب المذكور .

يعتقدون أن النكاح يفسد الحب و يقضي عليه ، و قد قالت أعرابية تعلق على ما وصف لها من فعل العشاق :ليس هذا بعاشق و لكنه طالب ولد !! [1]

و حسبنا أن نعود إلى القائمة الطويلة للعشاق العذريين كما نتأكد من ذلك ، وقد ذهب العرب إلى ترتيب منازل الحب ، للتدليل على شدة الإنفعالات و حرقة الروح ، و لو أن هذا لم ينل توافق الجميع عليه ، إنما كوصف تعبيري على سياحة القلب و أثر الهزات التي يتلقاها في مكابدة المحب لمحبوبه ، من ذلك الاستحسان – المودة – المحبة – الخلة – الهوى – العشق – التتييم ،[2] فالعشق هاهنا المرفوق بالتيم هو أقصى حالات الحب ، كتعبير عن التيه الكلي و الإنقياد القسري ، حيث تتلاشى الذات و تفقد بالكلي إرادتها اتجاه الموضوع ، لتقع في السكر المستديم تمييزا له عن سكر الخمرة ، الذي سرعان ما يزول بزوال الأثر .

لكن هل هذا صحيح في عرف المحبين ، هل يمكن فعلا الفصل في حياة الحب ، بين الروحي و الجسدي ، هل صحيح ان ما هو جسدي – **charnel**- ، أرضي ومذموم وفاقد لحرارة الروح ، هل صحيح أن الحب العذري عند العرب أو عند غيرهم ، لا يلتقي بالعضوي – الجسدي ، ألا يمكن اعتبار الجنس مقابل ذلك مهيجا للعاطفة واستمالة لها ولروح المحبين ؟

يقرر **سولوفيوف** المفكر الروسي **(soloviov)** و ببصيرة نافدة على وحدة الروحي والجسدي في دنيا الحب بقوله : " إن الحب الروحي المزعوم ليس مجرد ظاهرة شاذة، بل هو بلا هدف بالمطلق . إذ أن الإنفصال بين الروحي و الحسي الذي يسعى إليه يتحقق بأفضل ما يكون عن طريق الموت ، و من غير ذلك السعي . أما الحب الروحي الحقيقي فلن يكون تقليدا هزيلا للموت ، أو إنذارا به ، بل انتصارا عليه ، وليس انفصالا للخالد على الفاني ، للأبدي على الزمني ، بل تحولا للفاني إلى خالد ، وإدراكا للزمني في الأبدي .

الروحانية الكاذبة هي نفي للجسد ، أما الروحانية الحقة فهي ولادة جديدة له ، وتخليصه، و بعثه "[3]

---

[1] د . محمد حسني عبد الله – الحب في التراث الغربي – ص 73

[2] نفس المرجع ص 107 .

[3] ضمن كتاب فلسفة الحب – مجموعة من المؤلفين . ص 172 – مرجع سابق .

فأما الفكرة الملفتة في هذا النص و في واقعيته الصريحة ، و فضلا عن الوحدة الكلية للجنسي و الروحي ،هي فكرة الإحياء أو التحول ، إحياء المادة و بعث الروح فيها مجددا ، و تحويل اللهيب إلى نور للإخلاص له و الإبداع في الوفاء له .

فبين المحب و المحبوب إذن هناك جذب – **attirance**- كلي و في واقعيته المعلنة وهي تنشد ناموس الطبيعة الجبار ، ثم إن الأخير يساوي كليته و ليس أطرافه فحسب ، لذا كان الجذب الحسي في الحب الحقيقي ، إنما يتجه إلى شخصية المحبوب ككائن محدد و ككلية متكاملة . ومن هنا تتبين لنا خرافة الحب الروحي دون لقاء يذكر مع الحسي ، ثم ماذا يكون الجسد ، إن لم يكن هو السابق انطولوجيا في التعبير عن الأنا أو حتى الآخر ؟ كما أن تعبيرية الجسد أبلغ من تعبيرية اللغة ، و هو ما ظهر في خبر الجارية و الفتى مثلا ، فقد سبق لقاء الأجساد ، اللقاء باللغة من خلال "التعريض " أي مغازلة الحبيب و استدعائه بالقول نثرا أو شعرا ولكن الفتى لم يتواصل مع الجارية العاشقة إلا بعد أن وقع فمها على فمه [1] ، كتعبير على ما للأطراف الحسية من قوة الجذب و التعبير ، على استمالة العاطفة و لهيب الوجدان .

و حسبنا أن نعود إلى عصر النهضة – **rennaissance**– للإطلاع على المحاولات الفكرية التي بذلت ، من أجل العودة إلى صوت الطبيعة و تسييدها و الاعتراف بها كواقع قائم بذاته ، و هذا ما يسمى عند أصحابها بالمذهب الطبيعي - **naturaliste**– فهذا **جيور دانو برونو G.bruno**(1548-1600) يتهجم على أرسطو و تصوراته الميكانيكية للكون ، و بحدس عميق ينتهي إلى استعادة أفكار أفلاطون محاولا تخليصها كذلك من أتباعها و فهمهم الساذج لها ، يدافع على الطبيعة بوصفها من تجليات الألوهية ذاتها ، فالطبيعة عنده أو المادة ، فهي و إن كانت تشارك – **participation**– في المثل إنما و هي مقرونة كحس مع العقل ، أو كمحسوس من حيث هو معقول – **intelligible**– خصوصا عندما نجده يستعيد أقانيم – **hypostases**- أفلوطين ، فهي كلها انعكاس لمرآة الواحد . و منه كانت الطبيعة و كانت المادة مرآة للمثل و الإله، فكيف حينها نستحي من المادة و هي تشكل إلى جانب الله ، العقل و النفس الكونية – **l'âme du monde**– الحياة ذاتها في الكون ؟[2]

[1] منصف شعرانة – ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي ، ص 135

[2] opcit -696-p692–anti quité et moyen age –histoire de la philosophie –ier hEmile bré

و بهذا يكون **برونو** مع غيره في خندق الفكرة ، قد قضى على ثنائية الروح و المادة ، ليجعل من الأخيرة ، مادة معقولة – **intelligible**– و هي تشارك ماهية الوجود وماهية المثل ، و فكرة المادة أو الطبيعة و تمجيدها و الإقبال عليها ، نجدها تتكرر وتتردد بقوة فيما بعد ، فهذا **جيته goethe (1749-1832)** ينتصر لها و يمدحها بقوة شاعرية نادرة بقوله : "هي الطبيعة !تحوينا و تقبّلنا . لا نقوى الإفلات لها و لا التوغل في عمق عمقها....كل شيء هاهنا في ذاتها مستمر تجهل الماضي كما المستقبل. الحاضر عندها فحسب هو الأبدي خيّرة هي ، أمدحها في بدائها .[1]

إن الطبيعة مفهومة على هذا النحو كحاضر أبدي، إنما هي دعوة للإقبال عليها و التمتع بها ، و الاعتراف لصوت الاطراف الحسية في دنيا الحب و أهمية الجذب الحسي فيه ، لا لأن نكون من أنصار النزعة الطبيعية إلى حد العبادة ، بل كاعتراف لواقعية الأنا والآخر فحسب ، في وهج اللغة الاولية في الإعجاب ، و من كان ينكر هذا إنما كان يؤمن بطرف و يكفر بالطرف الآخر من حياة الإنسان المحب !!.

هذا و يتميز الحب الخاص ، الحاصل بين المرأة و الرجل بأنه أكثر جوهرية من انواع الحب الأخرى ، لأنه يضع الإنسان أمام كليته الأنطولوجية يحقق له اكتفاءه الذاتي ، و يحقق له الفردية في أقصى حالات التطلع إليها و الشعور بالذاتية في أقصى درجاتها، عن طريق الانسلاخ و التحرر الفعلي من الأنانية – **l'egoisme**– ما لا تستطيع أن تصنعه أشكال الحب الأخرى .

يرى **سولوفيوف(1853-1900)** أن الحب أو كما يسميه الحب الجنسي – **Amour sexuel**- يختلف عن الحب الإلهي أو الحب الصوفي عند السالكين ، لأن هذا الأخير تموت فيه الفردية بموت الحياة فيها عن طريق الفناء في الوجود المطلق أو الموجود الأعلى ، ذلك أن الحب الجنسي يشترط التبادل و الحياة بين الموضوع و الذات ، لكن في هذه الحال تكون

[1] Goethe par lui méme –jeaune Aucelet – Hustache .p95

الذات قد اختفت في سبات نومها في الفناء ، لتضحى غير مكترثة بما يحدث حولها ، وحينما نستفيق يكون الموضوع قد اختفى بدوره .

و كذلك الأمر عن حب الوالد بين الأبناء تحت سقف العائلة ، و لو أنه يتميز بشدة العاطفة و الإخلاص الكلي فيه ، فضلا على التضحيات الجسام التي ترافقه ، خصوصا من جانب حب الأم لأبنائها ، إلا أنه و مع ذلك يبقى حبا مرتبطا بما هو عضوي خاص بعلاقة الرحم و الإنجاب ، لا يحقق الفردية الكلية كمساواة بين الطرفين ، ذلك أن الابن و إن كان هو الهدف استمرارية الحياة لدى الأم ، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للابن والأبناء ، لأنهم لا ينتسبون إلى نفس الجيل ، فضلا على أن الأم عندما تضحي وتتحرر كليا من وطأة الأنانية ، فهي بهذا قد فقدت طابع الفردية فيها و بالجملة فإن هذا الحب المتميز بكل التضحيات إلا أنه لا يحقق المساواة لا على مستوى الفردية و لا على مستوى تحقيق الكلية و التحررمن سجن الانانية .

و نفس الشيء يقال عن أشكال الحب الأخرى ، التي لا تستطيع بدورها تحقيق التحرر من الأنانية ، فحب الوطن و الشعور الاندفاعي بالوطنية ، حتى و لو كان يستهدف التضحية بالذات كليا إلا أنه لا يحقق ميلاد الفردية من جديد وضمان استمراريتها ، وكذلك عن حب الإنسانية و حب العلم و حب الفن ...فهي أشكال كلها تبقى و مع ذلك تُبقي الأنانية لهواة الحب في هذه المستويات على الرغم من أهميتها .[1]

إلى هنا تتبين أهمية الحب الخاص (الحاصل بين الرجل و المرأة) في تحقيق المساواة في الفردية ، و كيف أنه الوحيد من دون الأنواع الأخرى القادر على تحقيق التخلص من الأنانية ، مادام يبنى على المصير المشترك و الهدف الواحد بين الطرفين ، فضلا على الانفتاح الذي يبديه هذا أو ذاك نحو الآخر للخروج من عزلته النفسية و الروحية بالمعنى الواسع للنظر ، ليضع نفسه كاهتمام في تصرف الآخر ،

[1] 44-p 40 –essai de philosophie esthétique –le sens de l’amour –vladimir soloviev

بالإضافة على أنه حب يطمح إلى التبادل المشترك و الذهاب به إلى حياة واحدة يقيم فيها الطرفان بالتساوي ، في القسمة و التقدير ، في الفردية و في الاعتراف بالآخر من حيث هو غاية في ذاته .

هذا و ينبغي لنا الآن الوقوف على ملاحظة أخرى و خطيرة في نفس الوقت ، و تعني بها التمييز بين الحب و الجنس ، بهدف وضع الحب في إطاره الروحي الحقيقي ، والمتشبع بما هو أخلاقي و إنساني فريد . إن الإشباع الجنسي كدافع غريزي حسي ينسجم مع الطبيعة العضوية – الفيزيولوجي ، و هو عام كلي ، يخص النوع مملكة الحيوان ، و مملكة الإنسان ، لهذا فهو لا يتجاوز معنى الحاجة والوظيفة الفيزيولوجية، تسهل ويسير التحقق ، أي يستطيع أن يقوم به كل إنسان –طبعا بتوفير السلامة العضوية والنفسية ، و هو بهذا وقتي و مؤقت تنتهي فيه الرغبة و تنطفيء بمجرد الإشباعي ، و يتكرر و تتكرر فيه العادة إلى حد العياء .

بينما في مقابل هذه الحاجة بنشوتها و متعتها الجسدية ، نجد الحب في معناه الحقيقي ، ينخرط في الزمان ليأخذ بهذا طابع التاريخية في الاستمرارية ، نشوته النفسية تمتد إلى اللانهائي ، و المحب المكابد في مسلكه يحيا فيه بكامل كليته و كلية شخصية ، ليضحى التقارب بهذا المعنى بين المحبين اقوى مما تصنعه اطراف اللمس أو ما إلى ذلك ، و الإشباع الجنسي الذي يرافق الحب ، و لابد أن يرافقه ، لا يفسر معنى أن يتواجد الطرفان في كيان واحد ، فضلا على أن الحب هو من حياة الذات و ليس مجرد وظيفة !! و في هذا نجد **خوسييه أورتيغا** (1883-1955) يقول :" في الرغبة – **désir**– أنا أسعى لتقريب الموضوع مني ، أما في الحب فأنا نفسي أنجذب ".[1] ، وإذا كان المرء ينجذب في كليته الذاتية ، فإن حبه يهيئ له أرضية العطاء كفعل متبادل، وهو وأعظم هبة يعيشها العشيقان داخل دنيا القلب و الحب ، كعطاء من الذات إلى الذات و استجابة لنداء قلب الآخر ، و سنزيد إيضاحا لهذا عندما نتحدث عن طبيعة الحب من جهة وعن التمييز بين الحب الحقيقي و الحب غير الحقيقي من جهة أخرى لاحقا. فقط في الاخير يمكن القول باختصار أن الحب في الإشباع الجنسي هو ما تصوره أسطورة دون خوان – **Dun Juan** – المشتّت في موضوعه .

[1] ضمني فلسفة الحب - مجموعة من المؤلفين – ص 190 مرجع سابق .

الحسي ، يأخذ هذه و يترك الأخرى بعدها كسلسلة لا تنتهي ، و هكذا ..تماما كما صوره **كير كجارد** ضمن المدرج الحسي من مدارج الوجود كما مر معنا ، لا يعرف من جذبه الحسي شيء اسمه الإخلاص و الوفاء لموضوع حبه . و بالجملة يمكن القول في النهاية بأن الجنس – **le sex** - يخفف من وطأة الدوافع بينما الحب يثيرها و يحولها إلى وجود جمالي ، تنبعث منه الحياة ، بان يضفي عليها طابع الذات المتوهجة في تركيبها الأنطولوجي ، كانفتاح و اهتمام و استجابة و عطاء ، و كتهيؤ و تقدير للآخر ، مع حاجته للخروج من عزلته النفسية و الروحية ، و تحويل ذلك إلى ما هو إنساني وأخلاقي ، في نور الشعور المقدس .

و من جملة الأسئلة التي يثيرها الإنسان عن الحب ، لدى كل جيل من أجيال التاريخ هو التساؤل عن كيفية حدوثه و الاهتمام بأسباب و عوامل وجوده . فكيف إذن ، يحدث الحب و ما هي مقوماته ، و هل صحيح أن الحب معقول – **intelligible**- ، نستطيع فعلا تفسيره كما نفسر أي موضوع أمامنا ، نعقلنه بربطنا الأسباب مع نتائجها ، خاصة و أن موضوع الحب هو الموصوف بكل الأوصاف المثيرة ، تماما كما قال عنه **فراسوادي لاروشفوكو** " الحب الحقيقي يشبه الجني :الكل يتحدث عنه ، لكن نادرا ما رآه أحد "؟؟.[1]

- نادرا ما رآه أحد حقا ، و ما وصفه بالجني إلا لأنه غير مرئي و غير معقول ، من توقيع سهم **كوبيدون** – **Cupidon**- إشراف مباغت ، يشع منه ضوء ساحر و أخّاذ ، يدخل الروح و يقبض عليها كرها ، فتحنى حينما يباغتنا الحب تسقط التعليلات أمامنا ، لأننا لا نتعلق بصفات المحبوب فحسب ، بل نتعلق بكليته أو بشخصه ككل من حيث هو مستقل عنا ، الشيء الذي يجعل من الحب علة ذاته – **Causasui**- ، لا ينحل إلى خصائص أو إلى اسباب تستطيع إحصاءها و ترتيبها ، مثلما نعقلن أي شيء امامنا كموضوع من الموضوعات . نعم قد يتحدث عنه الشاعر ليصف إيقاعاته بالوفير من الايحاءات و بجميل الكلم و الصور البلاغية البديعة ، و يتحدث

[1] نفس المرجع ، ص 193

فيه الروائي ليصور لنا فيه إمكاناته و دروبه من فيض و ثراء خياله الخصيب ، مثلما يتحدث فيه الفيلسوف ، ومن حقه ذلك بل و من واجبه كذلك ، كيف لا و هو يحمل اسمه من روح حبه للحقيقة ؟ ! ، لكن هيهات له ان يخضعه إلى مقولة الحد أو الجهة ، لأننا حينما نحب إنما نحب من جميع الجهات و من جميع الاعتبارات ، و لا إلى مقولة السببية لأنه يأتي مقدمة لجميع الأسباب (الوحدة العضوية للآخر) و نتيجة لجميع الأسباب لا لشيء إلا لأنه علة ذاته –**causa-sui** .

- إن الحب و بوصفه حدثا في حياة المرء ، هو إشراق يحدث و يقع دفعة واحدة ، يجعل الأنا تحدس الآخر في مجمله أو في عضويته الكلية ، مثلما تحدس في فرديته المتميزة عن الآخرين – **singularité**- ،ما يجعله يند عن التفسير بمقولة النوع والجنس ، ويجعل من تجربة الحب حدثا – **évennement**– مميزا و خطيرا على السواء في حياة الأفراد لنتائجه الأولية هاهنا ، اعني اكتشاف الفردية و كيف هي من توقيع الواقع الحي ، بعيدا عن الصيغ العقلية الجوفاء التي يضمّها النوع الواحد ، وهو ما درجت عليه الانطولوجيا الكلاسيكية ، انطلاقا من قواعد العقل – المعبود بأوامره ومقولاته ، و هي النقطة المفصلية من بحثنا هذا ، و نعني بها موقع الفردية من تجربة الحب ، كما سننتهي إليه لاحقا . ولأن الحب يقع كاختيار و انتقاء لمجمل شخصية المحبوب في صفاته كما في جوهره ، فإن المحبوب هو كذلك غاية في ذاته ما دام لا يختصر في جهة من الجهات و لا في اعتبار من الاعتبارات ، فهو الكل و الآخر المستقل في حريته ، ساحر و استثنائي في كل شيء ، جذاب و جبروت يحمل في ذاته كل ما أوقع الذات صريعة له . و تبعا لهذا يضحى الحب نداءا يقع كرها ، يرغمنا على الاستجابة ، على ألا نفهم من هذا سقوط الحرية ، فالحرية في هذه الحال و رغم جبروت الوضع ، تبقى هي السيد لأنها قرار و تصميم انطو لوجي ، لأن العائق أو الإكراه إنما نحن الذي اخترناه باختيارنا لهذه الوضعية – **situation**- ، كما عبر عن هذا **سارتر** في حديثه عن الحرية ، و هو ما ينسحب عل الوضعية الأنطولوجية التي يتواجد عليها المحب كليا ، و قد عبر الشاعر الكبير **أراغون Aragon**-- عن مجازية

هذا التعارض بين الحرية و الإكراه في وضعية الاستجابة لنداء الحب لدى المحبين أو العاشقين – **les amants**– بقوله : " كنت أعتقد القدرة في الاختيار غير أني أُخترت قهرا و إكراها في ذلك ".[1] كتعبير على قوة الجذب للمشهد الساحر الذي يبعث به وجه المحبوب . و في نفس الاتجاه تقريبا ، نجد الأديب العربي **جبران خليل جبران** ، يوصي و يسدل النصيحة بإتباع مسلك الحب عندما يزورنا بوهجه ويقع اختياره علينا في قوله البليغ وبنبرة صوفية في قوله :

- إذا أومأ الحب إليكم فاتبعوه ،

- و إن كان وعر المسالك زلق المنحدر .

- و إذا بسط عليكم جناحيه فأسلموا له القياد ،

- و إن جرحكم سيفه المستور بين قوادمه .

- و إذا حدثكم فصدقوه ،

- وإن كان لصوته أن يعصف بأحلامكم كما تعصف

ريح الشمال بالبستان .[2]

و المتتبع لكتابات جبران و سيرته الذاتية ، يعرف كيف أن الحب عنده عبادة ، عندما يأتي أو يقع ، إنما يتم من وحي الله و من توقيعه ، ليغلف به المرء ثوب القداسة .

فالحب عنده أولا إله ، "ذلك الحب ، ذلك الإله " كما يقول ، و الحب يعبد تماما كالإله :"ذلك الحب الذي عبدته "و الله هو الذي ينزل الحب ، و هو الذي يجمع أيضا بين روحي المحبين : " فكأن الآلهة قد جعلت لكل واحد منا نصفا للآخر ويلتصق به بالطهر فيصير إنسانا كاملا " [3] . هكذا إذن كان جبران يسكب قداسة الإله على الحب في العديد من مؤلفاته ، مثل الأرواح المتمردة أو الأجنحة المتكسرة أو النبي و غيرها. غير أن ما يلفت الانتباه من هذا المقطوع الذي أوردناه ، و فضلا على المسحة الإلهية البينة ، هو التنويه بالحب من حيث هو عاصفة ، تعصف بالأحلام و الموروث الثقافي الذي يسكنها و يعيق الحب بالموعود و التحولات التي يأتي بها كميلاد جديد في حياة الفرد . و كتأويل انطولوجي لهذا يمكن القول أن الحب بهذا المعنى عند جبران هو حرية وانعتاق ، و انفتاح على الوجود كذلك ،

[1]Louis Aragon – les yeux d’elsa.

[2] جبران خليل جبران – النبي – ترجمة ثروة عكاشة – ص 75

[3] بطرس حبيب – جدلية الحب و الموت في مؤلفات جبران العربية . ص 96

و إلا ما معنى هذه الاستجابة لنداء الحب حينما يميء إلينا ، إن لم تكن تعبيرا على الوجود في العالم – – **l'etre au monde** و ضرورة انفتاح الذات عليه ؟ !.

و الحب الذي ينادي به **جبران** هاهنا إلى حد التقديس في صبغته الروحية الإلهية ، وبصرف النظر عن حياته الجنسية التي اطال فيها النقاد خصوصا منهم هواة التحليل النفسي ، هو حب و بعيدا عن شطحات التنميق ، مرفوق بالجذب الجنسي و سطوة الرغبة ، لأنه شعلة راغبة متوهجة ، فالحب مدينة و الإيروسية بابها .[1]

و حديثنا في الحب لا يستقيم له شأن ، ما لم نتحدث عن طوق الحمامة **لابن حزم الأندلسي(1064)** شأنه في ذلك شأن المأدبة **لأفلاطون** ، أو "فن الحب " **لأوفيد** ، طبيعة وأشكال التعاطف **لماكس شيلر** ، "فن الحب " **لإيريك فروم** و غير ذلك من هذا لدى هؤلاء و أولائك .

إن كتاب "طوق الحمامة في الألفة و الآلاف " تحفة ادبية بالمعنى المليء للفظ ، جاء عارضا لموضوع الحب في جوانب عديدة ، من ذلك اسباب وعوامل و أعراض الوقوع في الحب ، فضلا على مآثره و علاقة الأنا بالآخر في دربه ، دور الوسيط والرقيب – العائق ، امتزاج الروحي بالجسدي الواضح مع تجاوز ثنائية المقدس والمدنس ، المباح و المكروه ، دون أن ننسى التجربة الذاتية و الفردية التي خصها المؤلف ، كمرادف لمعنى الحب في واقعيته و في تاريخيته في المطاولة ، لينتهي إلى تحقيق ما يسمى بالتوازن بين الشهوة الجنسية في جنسيتها و بين الروحي المتوافق مع الشرع . و ابن حزم فقيه الأندلس الظاهري ، يلتزم في تحفته هذه على الواقع ، يستقرئ الواقع انطلاقا من ذاته و من شهادة غيره ، فهو في الكتاب و في أكثر من مرة يشير ويؤكد على حضوره في هذا أو ذاك من جوانب الموضوع ،أي كتعبير عن تجربته الذاتية كشهادة حية لتوكيد تصويراته للموضوع ، لينتهي إلى استنتاج أن التجربة العاطفية فردية في جوهرها ، و لا تتكرر ، و إن تشابهت حكايات المحبين و مواقف العشاق فهو الشبه الخارجي .[2] و قد اعتمد ابن حزم إلى جانب تجربته الذاتية على شهادات غيره من التقاة من أهل زمنه كما يقول ، بهدف حصر العينة في واقعها المعاش لا الروايات السردية التي سبقته في الموضوع ، لأن صاحبنا

[1] نفس المرجع – ص 98

[2] د/محمد حسن عبد الله – الحب في التراث العربي –مرجع سابق .ص 88

كان يرفض المتقدمين عليه في الكتابة عن الموضوع ، بل كان يستهين بهم و يقلل من شأن ما قدموه ، الشيء الذي دفعه إلى وضع مذهب في الحب بقواعده المنهجية في دراسة ظاهرة الحب ، منطلقه هو الواقع و شهادة التجربة الفردية ، و العينات الدالة على فكرة الكتاب كانت تتسع لطبقات المجتمع ككل ، بالحديث عن الفتيان و الحسنوات و الجاريات و حتى الأمراء و الخلفاء ومكابدتهم لسلطان الحب ، كشهادات حية ، للوصول إلى الفكرة الجوهرية من الكتاب ، و نعني بها استعادة الحب لبعده الحسي والحيوي ، من حياة الأفراد .و ليس خفيا على أحد كيف تعرض ابن حزم إلى هجمات المناوئين له ، و هو يخوض الحديث عن الموضوع بحرية فائقة و بتسامح نادر ، لأن موضوع الحب من المواضيع المسكوت عنها و التي لحقها الغبن نتيجة النظرة المعيارية و الوثوقية التي اتسمت بها الرؤية الفقهية في تلك الفترة .[1] فعلى عكس هؤلاء إذن أراد صاحبنا وضع الحب في إطاره الديني السليم على ما يعتقد ، و يربطه بمنظومته الظاهرية التي تعتبر أن :" دين الله ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته"[2]، و هو بهذا يعتمد قواعد الشريعة ، أي المذاهب الاجتهادية الأولى التي وضعت أحكام الشريعة المتمثلة اساسا في القرآن و السنة و اجتهاد الصحابة ، لينتهي إلى إقرار رأيه و تحديد موقفه بوضوح ، إذ يرى أن نصوص الشريعة لم تحظر الحب و لم تنكره : " و ليس بمنكر في الديانة و لا بمحظور في الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عز وجل "[3]

فما الحب عند ابن حزم ، و كيف يفسر و ما هي ظواهريته ؟

- إن الحب عند صاحبنا يقع على أشكال ، تبعا لما يقول :

- فأفضلها : محبة المتحابين في الله – عزوجل - ، إما لاجتهاد في العمل ، و إما لاتفاق في أصل النحلة و المذهب ، و إما لفضل علم يمنحه الإنسان .

- ومحبة الالفة و الاشتراك في المطالب .

- محبة التصاحب في المعرفة .

- محبة البر يضعه المرء عند اخيه .

- محبة الطمع في جاه المحبوب .

- محبة المتحابين لسر يلزمهما ستره .

---

[1] منصف شعرانة – ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي - ص 74

[2] نفس المرجع ص 75 .

[3] نفس المرجع ص 75

- محبة بلوغ اللذة و قضاء الوطء .

- محبة العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس .

غير أن ابن حزم لا يرى في هذه الأنواع أو المراتب من الحب إلا الجنس الواحد الذي يضمها جميعا ، و لا يرى فيها إلا نوعا واحدا ، هو الأتقى و الاصلح ، و نعني به محبة العشق التي لا علة و لا تحصل إلا اتصال النفوس ، أو كما يقول : " و كل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها ، وزائدة بزيادتها ، و ناقصة بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فاترة ببعدها ، حاشى محبة العشق الصحيح الممكن من النفس .."[1]

الحب هكذا يقول ابن حزم "أعزك الله أوله هزل ، و آخره جد ، دقت معانيه لجلالتها – عني أن توصف فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة ، و ليس بمنكر في الديانة ، و لا محظور في الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عز وجل[2] . وهذا تعبير واضح منه على أن الحب لا يتوقف على سبب بعينه يفسر وقوعه ، بل هو يبدأ من أبسط الأشياء دون أدنى شأن ، و هذا ما يفسر كلمة " الهزل " إلى أن يتمكن من النفس كليا و يوقعها في الشباك مع المطاولة ، ليضحى بذلك قضية القضايا من يوميات المحب . إن الحب عند صاحبنا شيء في ذات النفس ، فهو كما يقول "لو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الانقص من الصورة "[3] ، وهو يسقط كذلك الموافقة الأخلاقية بين الطرفين كتفسير له و إلا لما أحب المرء من لا يساعده و لا يوافقه ، وهكذا ... لينتهي إلى نظريته في الموضوع و المعروفة بالمشاكلة ، التي تقضي بمبدأ الانفصال و الاتصال ، النفور و التوافق تحت تأثير أفلاطوني الواضح فضلا على تشبعه بقواعد الشريعة ، من ذلك الحديث الشريف الذي يؤكد ذلك أكثر "الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف "[4]

و تبعا لهذا ينتهي ابن حزم إلى تعريف الحب على أنه اتصال بين

---

[1] ابن حزم – طوق الحمامة – ص 20

[2] ابن حزم – طوق الحمامة - نفس النصدر – ص 17

[3] نفس المصدر – ص 19

[4] منصف شعرانة – ظاهرة الحب في الفكر العربي – مرجع سابق ص 71

أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع "[1]

و من بين التعليلات التي يقدمها ابن حزم في تفسير ظاهرة الحب ، الحب من النظرة الواحدة و الحب مع المطاولة . فأما الأول فهو ما يبطله ابن حزم و يقف منه موقف المتعجب لأنه يرتبط بالشهوة فقط فكيف له أن يدوم لقوله "و إني لأطيل العجب من كل من يدعي أنه يحب من نظرة واحدة ! ولا أكاد أصدقه و لا أجعل حبه إلا ضربا من الشهوة "[2] . و من روحه الواقعية يذكر ابن حزم خبر أحد شعراء الأندلس و هو أبو بكر بن أحمد بن إسحاق و هو يمر عند باب العطارين بقرطبة ، للتدليل على وهمية النظرة الأولى أو الحب القائم على النظرة الواحدة في نص حواري بليغ :"فقال : إني أقنع بالنظر ، فقالت : ذلك مباح لك .فقال لها : يا سيدتي ، أحرة أم مملوكة ؟ فقالت : مملوكة : فقال لها ما اسمك ؟ قالت : خلوة ...فقال لها : يا سيدتي و أين أراك بعد هذا ؟ قالت : حيث رأيتني اليوم في مثل تلك الساعة من كل جمعة ، ثم نهضت و لما تجاوزت باب القنطرة أتى يقفوها ، فلم يقع لها على مسألة "[3].

و من ذلك اليوم لم يعثر لها عن أثر ، غير المكابدة و التوجع دون موضوع تنتظر منه الاستجابة !

أما عن الحب بالمطاولة فيتم وفق حضور الموضوع و استمراريته أو كما يقول : " ومن الناس من لا تصح محبته إلا بعد طول المخافتة و كثير المشاهدة و متمادى الأنس، وهذا الذي يوشك أن يدوم و يثبت و لا يحيك فيه مر الليالي ، فما دخل عسيرا لم يخرج يسيرا ، و هذا مذهبي "[4]

ومن باب الواقعية الكلية يشير ابن حزم ، إلى المتعة الحسية و مداومتها و الإطالة فيها و كيف تولد الحب ، و عن هذا يورد خبر فتى ينفرد في الإطالة الحسية المباشرة ، فسألته عن ذلك ، فتبسم نحوي و قال : إذا و الله أخبرك : انا أبطأ الناس إنزالا ، تقضي المرأة شهوتها ، وربما ثنّت ، و إنزالي و شهوتي لم ينقضيا بعد ! و ما فترت بعدها قط !

[1] نفس المصدر – ص 18
[2] نفس الصدر – ص 37
[3] نفس المصدر – ص 38
[4] نفس المصدر – ص 39

و إني لأبقى بمنتهى (القوة) بعد انقضائها الحين الصالح ، و ما لقي صدري صدر امرأة قط عند الخلوة ، إلا عند تعمدي المعانقة ، و بحسب ارتفاع صدري نزول مؤخري ! فمثل هذا و شبهه إذا وافق أخلاق النفس ولد المحبة ، إذ الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ، و مؤديات نحوها "[1] و هذا معنى ما أشرنا إليه سابقا و كيف أن الحب مدينة والإيروسية بوابتها .

- و من ظاهريات الحب التي تضمنها " طوق الحمامة " و هي كثيرة ، نذكر ما خصه ابن حزم لإثارة العين بين المحبين ، و المواصفات الأدبية البديعة التي رسمها إبداعا في الحديث عنها و عن تأثيرها السحري في الجذب .فهو يرى أن لغة العين و إشارتها أبلغ من الكلام ، فالإشارة بمؤخر العين الواحدة : نهي عن الأمر و تفتيرها : إعلان بالقبول ، و إدامة نظرها :دليل على التوجع و الأسف ، و كسر نظرها : آية الفرح ، والإشارة إلى إطباقها : دليل على التهديد وقلب الحدقة إلى جهة ما ، ثم صرفها بسرعة : تنبيه عن مشار إليه و الإشارة الخفية بمؤخر العين كلتيهما : سؤال و قلب الحدقة من وسط العين إلى المؤق بسرعة : شاهد المنع ، و ترعيد الحدقتين من وسط العينين : نهي عام [2] . و بهذا تكون العين عند صاحبنا أفضل الجواهر ،لأنها دليل النفس ومنفذا لها والقلب كما أنها خير الرسل و جوهر لطيف يعشق الجمال .ويبدو بهذا أن ابن حزم الأندلسي في حديثه عن العين عاشقا من عشاقها مفتونا بها ، فنانا في رسم فنونها .[3]

و عن إشارات العين ولهيبها ، يمكن الحديث كذلك عن الأنا و الآخر في خطاب الحب، و كيف تتوارى الانا في علاقتها بالغير . فتجربة الحب عند ابن حزم لا تبلغ دلالتها في وجودها ، إلا متى تجاوزت الذات عالمها الخاص إلى عالم الآخر ، و لقائها به .[4] وبلغة انطولوجية – فينومينولوجية يمكن القول أن الذات في تجربة الحب ،

[1] نفس المصدر – ص 39
[2] نفس المصدر – ص 44
[3] منصف شعرانة –ظاهرة الحب في الفكر العربي – مرجع سابق ص 98
[4] نفس المرجع ،ص 102

هي بحث الذات عن ذاتها في الذات الأخرى بفعل الانجذاب – **attirance**– عن طريق التواصل بأساليبه المختلفة ، إذ كل من الرجل و المرأة يبحث عما فيه و عما ينقصه في الآخر ، و عليه فإن الذات و الآخر وقت الحب ، كلاهما يحيل ذاته إلى الآخر بحثا عن كمالهما ، عن طريق التخارج و العلو و الإحالة المتبادلة . لهذا و بسبب هذا كانت المرأة هي مرآة للرجل ، يرى فيها حقيقته و يحب فيها ذاته كما هو مرآة لها، ترى فيه حقيقتها و تعشق ذاتها .

و من أشكال هذه الإحالة المتبادلة بين المحب و المحبوب في ظاهريات الحب ، و تبعا لما احتواه طوق الحمامة ، يمكن ذكر كذلك الطاعة أو وضع الذات تحت تصرف المحبوب ، فمن عجيب ما يقع في الحب كما يقول : طاعة المحبوب لمحبوبه ، وصرفه طباعه قسرا إلى طباع من يحبه ، وربما يكون المرء شرس الخلق ، صعب الشكيمة ، جموح القياد ماضي العزيمة ، حمي الأنف ، أبي الخسف ، فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب ، و يتورط غمره ، و يعوم في بحره ، فتعود الشراسة ليانا ، و الصعوبة سهولة ، و المضاء كلالة و الحمية استسلاما !"[1]

و بهذا نستنتج جبروت الحب و كيف يتمظهر و يتجلى بفعل ما يصنعه من التذلل للحبيب ، فقط لأن ينال المحب رضاه و استجابته لنداء قلبه وروحه له . و عليه فإن للحب سلطانا يمارس الآخر على الأنا ، أعظم من سلطان الخلفاء و الملوك تماما كما انتهى إليه في قوله : "و لقد وطئت بساط الخلفاء وشاهد محاضر الملوك فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه ، و رأيت تمكن المتغلبين على الرؤساء ، و يحكم الوزراء ، و انبساط مدبري الدول ، فما رأيت أشد تبجحا و لا أعظم سرورا بما هو فيه، من محب أيقن أن قلب محبوبه عنده ....و ما رأيت أذل من موقف محب هيمان ، بين يدي محبوب غضبان ، قد عمره السخط ، وغلب عليه الجفاء ".[2]

و إلى جانب هذا فقد أتى طوق الحمامة ، مشيرا وواصفا بدقة بديعة تجليات أو تمظهرات أخرى عديدة ، و هي تعبر على فضل الحب و عظمته ، من ذلك المراسلة بين المحبين و تفردها ، الوفاء و الهجر ، الكتمان و التعفف ...فضلا على التمظهرات النفسية

[1] ابن حزم – طوق الحمامة ، ص 55
[2] نفس المصدر ، ص 57

الفيزيولوجية التي تتبدى على المحب الولهان في محطاته المختلفة ، و تجربته الثرية ، و في حالاتها الوجدانية الأكيدة .هو هذا إذن الحب ، عند ابن حزم في تحفته هذه،فالحب عنده ليس مجرد حالة نفسية و لا مجرد موضوع نظري يبعث على التنظير والتأمل ، بل هو تجربة تجري في المكان و الزمان ، مثلما هو تجربة شخصية مركبة تجمع بين طرفين هما الرجل و المرأة ، تكتمل بلقائهما جسديا ، كما هو معاناة وعذابات لا تنتهي. هذا و اللقاء الجسدي عنده ليس من الدناءة في شيء لأنه تعبير عن شعور نادر و مقدس، هو أقوى شعور من سائر الدوافع و الميولات الأخرى ، يعكس حاجة المرء إلى تحقيق توافقه الضروري بين متطلبات و الروح و الجسد . على أن ابن حزم الثوري ، المتشبع بالروح الواقعية في نظرته إلى الحب و بانفراده حتى عما درجت عليه كتب الحب في الثقافة العربية الإسلامية ، يبقى و مع ذلك يدور في فلك الشرع ، في تصويراته لحرية المحب و إلى ما يؤول إليه الحب ، و كيف له أن يخرج عن ذلك و هو الرجل الفقيه .

- و من ظاهريات الحب كما وقف عندها فقيه الأندلس في أدق تفاصيلها ، ننتقل إلى آخر من عالم الأدب و الفكر لا يقل ثورية عنه ، ارتبط اسمه بالحب كليا في المعايشة كما في التنظير له و بأكثر حرية ، و نعني به **ستندال(1783-1842) – Standal**– الأديب الفرنسي الشهير بروايته "الأحمر و الأسود" ، الذي لم يكن الحب في حياته سوى قلب يومياته أو كما يقول عن نفسه "الحب عندي كان دوما الموضوع الأكثر انشغالا لدي عن بقية الموضوعات الأخرى ، بل قل هو الموضوع الوحيد "[1] ، ليحشد له قواه و طاقاته كلها و اهتماماته كلها ، مادام و هو يرسم له صورة المرغوب فيه في كماله – **perfection**– و هي الفكرة الخطيرة التي تنهض عليها نظريته الشهيرة في تشكيل الحب أو ما يسمى عنده بالبلورة – **cristalisation**– التي سننتهي إليها ، إن الحب عند **ستندال** لا ينفصل عن الحسي و الرغبة في لقاء الأطراف .

[1] -Eric blondel l’amour –p. textes choisis :16

الحسية من كيان المحبوب ، وهو مسلك ألم و عذاب و توتر نفسي قهري لا مناص منه، فأن تحب يعني أنك في طريق العذاب كما يقول [1]، مرشح لتحمل ضربات قد لا يرحم و لا يرق له قلب ، ما يجعل المحب في وضعية التذلل و التوسل ، يحدث هذا فقط و مع ذلك ، لأن الحب فضل و غذاء حياة ، منه يستقي الموجود شرعيته في الوجود ، فأعظم حدث و كما يقول **ستندال** في حياة المحب إنما هو ذاك اللقاء الأول بالمرأة التي يحب ، عندما يصافحها ويشد في القبض على يدها ،"[2] كإشارة لما يمنحه الحب من عظيم السعادة في هذا اللقاء .

- و في كتابه عن الحب – **l'amour**– "يميز في الحب بين أربعة أنواع ، و هي :

1/ الحب – الشهوة – **l'amour ,passion** و يعطي انواعا منه مثل قصة حب الراهب أبيلار و إيلويز الشهيرة .

2/ الحب – الميل **amour ,gout** – و هو النوع الذي ساد في باريس بدءا من سنة 1760 كما رسمت لوحته الكتابات الأدبية آنذاك ، يختلف عن الأول من حيث أنه بارد و باهت دون حرارة الحرية و الإنعتاق ، مقيد و يتوافق مع المعايير البورجوازية التي تحده الأناقة و الألوان ،روح المجتمع في السلوك و التصرف .

3/ الحب الجسدي – **l'amour physique** ، و هو الذي يتأسس عل الملذات ، يمس جميع طباع الناس ، يبدأ في سن السادسة عشرة من العمر ، مثل المرء و هو في الصيد عندما يلقى فلاحة جميلة غضة شردت إلى الغابة كما هو يذكر من أمثلة هذا النوع .

4/ الحب – الغرور **l'amour ,vanité** – ينطوي على نوع تملك النساء كموضة كما حال تملك الأحصنة الجميلة ، و ما يصحبه من بهجة و سعادة ن و يذكر **ستندال** عن هذا فرنسا تحديدا .[3]

و في بحثه عن ولادة الحب و ظاهريته ، ينتهي ستندال إلى تشكيل نظرية يراد لها نظرية علمية في زعمه أعني ما يسمى بالبلورة – **cristalisation** التي اشتهر بها .

[1] page-ibid :22
[2] Ibid –page :13
[3] Stendal – de l'amour –chapitre 1

- و فكرة البلورة إجمالا هي حديث عن مولد الحب ، تدور حول المراحل النفسية التي يقطعها الحب ، منذ النظرة أو اللقاء الأول ، إلى أن يتبلور ميلاده في جو بهيج و غبطة لا توصف – **l'innefable** إلى حد تأليه المحبوب عن طريق فعل الخيال ، انطلاقا من صورة الكمال التي نضفيها على المحبوب ، أو هي و كما يقول : "إنها الظاهرة المستمدة من الطبيعة التي تدفعنا اضطرارا إلى تذوق متاع اللذة ، و تدفع بالدم صعودا إلى الرأس وقت شعورنا بأن اللذة تزداد لذة نتيجة تخيل فضائل – **vertus** موضوع حبنا ،إلى القول : "إنها لي "[1] و هكذا يضحى المحبوب في كامل الفضائل أمامنا عندما نتمثل و نضخم من الثروة الرائعة التي منحتها إيانا يد القدر .

و مراحل بلورة الحب في النفس ، هي كما يلي و كما يراها **ستندال :**

1 / الإعجاب – l'**admiration**

2/ اعتقاد المرء و قوله : "ما أجمل أن اقبلها ، و أحضى على قبلة منها ..."

3/ الأمل – **l'espérance**

هنا تبدأ عملية البحث عن الكمال – **les perfectioins**

4/ ولادة الحب – **l'amour est né**

فأن تحب يعني أن تشعر بالمتعة فيما ترى و تلمس و تحس ، بجميع الأطراف الحسية ، و بأكثر قدر من القرب بالحبيب الذي نحبه و يحبنا .

5/ بداية البلورة الأولى – **la première cristalisation** .[2]

و هنا يلعب الخيال دوره الخطير ، فشعورنا بالغبطة و السعادة اللامحدودة يدفعنا إلى تزيين المحبوب و إضفاء ما لا حد له من الفضائل على المحبوب ، كما لو كان هو الكمال أمامنا ...

و مثل هذه البلورة كتعبير على تشكل الحب و تمظهراته و إنما هي صورة تشبيهية ، استمد **ستندال** من الطبيعة ذاتها ، لمنح الحب جمالية قصوى في وصف المشاعر الذهبية في كنف السعادة من المحبين ففي مناجم

[1] Ibid – chapitre 2
[2] Ibid chapitre 2.

الملح بمدينة سالتسبورغ كما يقول ، يتم رمي في الأعماق الخالية منها و المهجورة غصن شجرة قد تعرى في الشتاء ، و بعد مرور أشهر ينتشلونه من مكانه و هو مغطى ببلورات براقة –**cristals** ، و حتى الأغصان الصغيرة منه جدا بحجم عصفور تكون بدورها قد تزينت بعدد لا حد له من الماسات متلونة تخطف الأنظار ، بحيث يستحيل تبيين أو تحديد الغصن السابق فيها .[1]

هذا و ينبغي الإشارة كذلك على أن ظاهرة "البلورة " هذه ، لا تنتهي إذ تتعاقب البلورات الواحدة تلو الأخرى ، ذلك أن المحب سرعان ما ينال منه الشك في يقين ما اعتقده عن حب الآخر له "هل يحبني فعلا ، لما تصرفاته هذه ، هل يبادلني الشعور بالشعور ، لما هذا الصمت منه ، لا ابدا ، بالتأكيد فهو يحبني ..

فمثل هذا الشك و هذه التساؤلات إنما من شانها إيقاظ الخيال أكثر لتزيين و تجميل وتشبيب المحبوب أكثر فأكثر و إضفاء هالة من الفضائل عليه ، و هكذا باستمرار .

نستنتج مما سبق أن **ستندال** في وصفه لهذه البلورة و تتابعها يكون قد بين حقيقة التوتر و القلق اللذان يميزان المحب في تجربته ، و هي الحقيقة الوجودية التي تطبع كليا حقيقة الحب ، و ما يتمظهر منه من الحالات الانفعالية العنيفة الأخرى .غير أن هذا لا يشفع لصاحبنا وهو يتحدث عن مولد الحب في تصوره "العلمي " ، ذلك أن المحبوب في كماله و فضائله وفق البلورة التي رسمها للمحبين ، إنما يكون من خلق الخيال فحسب ومن خلق الذات فقط ، و هذا غير صحيح لأن من نحبه إنما هو كائن مستقل ، معطى حقيقي و موضوعي يتمتع بكامل فرديته و حريته ، كماله و فضائله الحميدة هي ما يتجلى عليه منها ، لأن الحب يتجه إلى الشخص في مجمله لا إلى مميزاته ، من جمال و فضائل ووظائف و ما إلى ذلك كما يقول **ماكس شيلر** ،[2] لأن مثل هذه المميزات يعتريها التغير من ثبات الشخص – **personne**– المحبوب في جوهره .

[1] Ibid – chapitre2

[2] Max scheller – nature et forme de la sympathie – p ;230

- هكذا ينتهي صاحبنا إلى تأسيس فلسفة ذاتية ، مركزها الخيال في تعليل و تفسير ظاهرة الحب ، و نحن لا نجانب الصواب إذا ما أقررنا بأهمية الخيال في تجربة الحب، ذلك لأنه ملكة خصبة تغذي أحلام العشاق و المحبين و تهيج المشاعر و تشبب موضوع حبهم ، لكن أن يضحى الخيال هو ما يصنع و ما يشكل جوهر الموضوع ، فمرة أخرى يبقى هذا التفسير في نظرنا مردودا عليه ، لأنه يصب و يستقر في حالات الحب الحقيقي وهو الموضوع الذي سنبحث فيه في مبحثنا اللاحق .

- و لأن الحب تجربة فردية ، يختلف فيها المرء عن غيره من أفراد النوع ، فهو حدث مباغت في حياة الموجود كما أشرنا إلى هذا سابقا ، غير معقول يأتي كمقدمة مدوية لجميع الاسباب و لا يمكن تعليليه بهذا أو ذاك من العوامل مادام اختيارا و إجمالي للكل. و فضلا على ذلك و خلافا للصداقة – **philia**– فهو تجربة مباشرة تأبى تدخل الوسيط أو الدخيل في حياة العاشقين ، لأنه ينحل إلى حريتين متبادلتي الإحالة ، نظرة بنظرة ، إعجاب بإعجاب ، فكرة بفكرة ، ابتسامة بابتسامة ، رغبة برغبة ...و لأنه زلزال تهتز له الذات بكاملها ، فأوامره مطلقة غير مقيدة شبيهة بالإرادة الخيرة عند كانط و المتجهة إلى الواجب ذاته ، فكذلك حال الحب المتجه إلى الحب ذاته يند عن الشرط أو الحد - **limite** ، فمقياسه الأوحد و هو القاعدة ، أن نحب دون مقياس – **sans mésure**- وإلى أقصى حد من جميع الجهات و لا يعرف اللام الأجلية من أجل ..لا يعرف نصف الحب أو انصاف الحب ، و اوامره بالآن –**maintenant**- و لا تعرف التأخير و لا التأجيل ، طالما أننا نرى في الآخر الموجود الفريد الذي لا يتكرر بوصفه الحياة و الموجود الذي ندرك ذواتنا فيه ، ليضحى بذلك الموضوع الواحد ، مستقر اهتماماتنا لا يزاحمه فيها محبوب أو شريك آخر . و هو بذلك و نتيجة لذلك كله ، مقاوم لا ينسحب بسهولة ، يتحدى الصعاب بقوة جبارة لا تلين و حسبنا أن نذكر الكتابات الروائية وهي ترسم ظاهريات الحب في العذابات و تراجيديا النتائج التي ينتهي إليها مثل :

"آلام فارتر **لجيته** ، "أنا كارينين " **لتولستوي** ، "الأحمر و الأسود **" لستندال** ، " عاشق مجنون " **لتوماس مان** و غيرها ...للتأكد من نزالات الحب الوعرة و القاسية التي يحياها المحبّون في مواقفهم الوجودية ، إلى حد التضحية بالكل .

لأن الحب قوة دافعة لا تلين ، لا تؤمن بالخسارة و لا تؤمن بعائق المستحيل ، بل هو يسعى إلى تحويل المستحيل إلى إمكان ، و ليس غريبا حتى إذا قلنا أن الحب يستمد قواه من هذه التضحيات نفسها ، يتغذى منها و يحولها إلى سند يرتكز عليه في طريقه ، حتى ولو كلن العاشق المكابد يئن فيها من أشد العذابات في جو التوتر و القلق الملازمين له انطولوجيا ، من أجل رضا المحبوب في الحب ذاته و في إطلاقيته مؤمنا برضا القدر للتوحد مع محبوبه ، كما أنشد **جيته** في قوله :

و إن من يحترق بلهيب الحب

لهو الناعم برضا الرب .[1]

و من ظاهريات الحب كذلك سريته ، مادام تجربة وجودية مباشرة لا يتوسطها أحد ، ولأنها كذلك تجربة حميمية تجمع العاشقين في رغبتهما المتبادلة ، في أشد درجات الحميمية الروحية غير أن الحب حسبه هو الحب ، قوة ديناميكية لا يقوى عليها قانون ، تفيض علنا خارج السر وتعكس رسم العشق على وجه العاشق ، كما يؤكد هذا القول المأثور :"الحب كالعنبر ، فحتى ولو غطيته بألف غطاء فإن رائحة المسك تفضحه"[2]

تفضحه في السلوك و التصرفات و بعلاماته الجسدية الأخرى الدالة على توتره في غبطته في الحب .

[1] جيته –الديوان الشرقي للمؤلف الغربي – ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص 145

[2] نفس المرجع ، ص 160

- هذا و ينبغي كذلك التنويه بأن ملة العاشقين غالبا ما تطغى عليها لغة العبادة – **l'idolatrie**– كتعبير على الميل أو الانجذاب القوي و المفرط محو المحبوب للإتحاد به و الاستغراق الكلي فيه ، و الاستجابة الكلية لمطالبه و أوامره .

و إذ اما عرجنا الآن إلى الحب الإلهي داخل العبادة الحقة ، و في دلالتها الدينية ، لقلنا أنه حب صاعد يتجه إلى العالي أو هو ينطلق من الفاني إلى الأبدي ، أو قل كذلك من المتناهي إلى اللامتناهي بوصفه الموجود الأعلى أو الله ، و هو ما اصطلح عليه بالحب الصوفي – **l'amour – mystique** و هو حب يدور حول الإتحاد و الفناء ،اتحاد الذات السالكة بالذات الإلهية بوصفها الروح المقدس ، وفناؤها فيها .

إن الرجل الصوفي ، زاهد ،فقير في غناه و فقير في فقره ، يحن إلى خالقه بحكم وجوده هذا ، لا يجد محبوبا أسمى من الله ، و لا يجد راحة و لا اطمئنان إلا في السكون إليه ، و لا خيرا ولا جمالا إلا في التعشق فيه و التشوق إليه ، و الرجل الصوفي على هذا النحو ، رجل حر لأنه و كما يقول عنه ابن الدباغ "معنى الحر من لا يسترقه شيء من الأكوان و أعراضها ، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه ، فهو بالإضافة إلى الأكوان حر و بالإضافة إلى المحبوب عبد ،إذ العبد المحب هو الفقير مطلقا والمحبوب هو الغني مطلقا "[1].

و إذا فهمناه على هذا النحو ، بمعنى الفقير المطلق و العبد الطائع للمحبوب ، وجب علينا القول أنه يحيا على هيئة إنكار و إيثار ، إنكاره لذاته و إيثاره لله دون سواه ، من هذا الإيثار تفيض العاطفة المتوهجة و يفيض الحب ، إشراقا في حياة الفرد و تفرده ، كتجربة روحية ومباشرة بدلالتها الذاتية كذلك ، و إلى أقصى حد .

و الحب الصوفي إلى جانب هذا ، هو تجربة التوتر تجتمع فيها الاضداء على ثرائها وتنوعها في ذات المحب الولهان للمطلق ، مثل : القبض و البسط في اصطلاحات قاموس التصوف ، الخوف و الرجاء ،

[1] عبد الرحمن محمد الأنصاري المعروف بابن الدباغ – مشارق أنوار القلوب ، ص 84

الخوف يقبض و الرجاء يبسط ، كما قال بعضهم : الخوف يقبضني و الرجاء يبسطني والحقيقة تجمعني و الحق يفرقني ،[1] الشعور باللذة في الألم ، الغيبة و الحضور ،السكر و الصحو ، اليقين و اللا يقين في وحدة التمزق ، إلى غير ذلك من حالات التوتر التي يحياها المحبون الصادقون في معراجهم الروحي .

و إذا كان الحب الإلهي يحقق السعادة ويحقق الانسجام لكلية الذات ، فهو كذلك لا يتحقق إلا في العذاب و الألم ، تماما كما كان يفعله الحلاج و يحياه ، و كيف كانت لذة العذاب تصطحبه في الوجد و نشوته الروحية كما جاء في شعره :

أحبك لا احبك للثواب و لكني احبك للعقاب

و كل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب [2]

و عن مسلكه في نيران عشقه يقول كذلك :

وما وجدت لقلبي راحة أبدا و كيف ذاك ، وقد هيئت للكدر؟

لقد ركبت على التغرير ،و أعجبا ممن يريد النجا في المسلك الخطير

كأنني بين أفواج تقلبني مقلبا بين إصعاد و منحدر [3]

الحزن في مهجتي و النار في كبدي و الدمع لي فاستشهدوا بصري

وقوله الآخر في وصفه البليغ لمعنى عذاباته :

و أريدك لا أريدك للثواب و لكني أريدك للعقاب

وكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب [4]

- و ما أوردناه بقليله ، يدفعنا إلى القول أن الله المحجوب عند الحسين بن منصور الحلاج ليس بموضوع أو فكرة مستقلة عن الذات نتأملها ، بل هو تجربة تقودنا إليه في عذاب الوجد واستسلام للألم ، لكن مثل هذا الألم في الحب هو لوحده في عرف الحلاج الدال على المعرفة بقدس الأقداس وبلوغ التوحد به ، وهو ما يعرف عنده بتجربة

[1] نفس المرجع ، ص 78
[2] نفس المرجع ، ص 86
[3] ديوان الحلاج –تعليق محمد باسل عيون السود ، ص 136
[4] نفس المصدر ، ص 99

الحلول الشهودي أو ما يعرف كذلك بنظرية الحلول التي استولت عليه و نالت منه كليا والتزم

لها بالدعوة و الكشف عنها وأسرارها إلى حد الفداء والتضحية .

و الكل يعرف كيف لقي الحلاج حتفه و كيف كانت نهايته المأساوية ، نتيجة أقواله وأشعاره الجريئة بخصوصها ، وقد فلسف الحلاج العبارة المشهورة "خلق الله آدم على صورته ، فالإنسان في نظره صوره الله ، بإرجاع الضمير في قوله "على صورته " إلى الله لا إلى الإنسان ، صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل ، و بواسطتها أعلن عن مكنون سره و جماله . وهذه الصورة في مظهرها الخارجي مؤلفة من طبيعتين "الناسوت " و هو الناحية البشرية ، و"اللاهوت " و هو الناحية الإلهية ، وقد مزجت الطبيعتان مزجا تاما بحيث نستطيع أن نقول أن هذه تلك و تلك هذه .[1] ومن هذا أنشد يقول :

رأيت ربي بعين قلبي فقلت : من أنت ؟قال : أنت

فليس للأين منك أين و ليس أين بحيث أنت ؟ [2]!

و أقواله في هذه كثيرة ، و بجرأة خارقة إلى حد المفارقة ، نضيف منها التالي :

أنا من أهوى ،ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

نحن مذ كنا على عهد الهوى يضرب الأمثال للناس بنا

فإذا أبصرني أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا [3]

هي هذه إذن مفارقات **الحلاج** ، كشف فيها حياته الروحية العميقة في الألم و التمزق ، مشيرا بها إلى ذروة الوجد و النشوة الروحية التي بلغها و دفعته إلى النطق :"أنا الحق " كصورة أو أثر و هو يعكس جلال الحق و جماله ، أو كما يقول : "إن لم تعرفوه (أي الله) فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الأثر ، و أنا الحق لأنني مازلت أبدا بالحق حقا ...و إن قتلت او صلبت أو قطعت يداي و رجلاي ما رجعت عن دعواي "[4]

---

[1] د/ أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،ص 204

[2] ديوان الحلاج –مصدر سابق ص 99

[3] نفس لمصدر ،ص 159

[4] أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، مرجع سابق ،ص 206

- وفكرة العذاب هذه لابد أن تقودنا إلى **كيركجارد** كذلك ، في الإيمان المفارق الذي مر معنا ، عندما جعل من العذاب رفيقا في دمار النفس و تمزقها للاتصال بالله.

- و إذا كان الكثير من المتصوفة في الإسلام كما في المسيحية يربطون الحب الإلهي بالسعادة و الانسجام ، فإن **كيركجارد** يربطه بالألم و العذاب ما دامت علاقة الله بالإنسان هي علاقة المتناهي بالامتناهي ، و عليه فهو يرى و إن كان الله محبة ، إلا أن حبه قاتل [1]!

و قطعا فإن **كير كجارد** التزم حبا صوفيا في علاقته مع الله ، و ما علاقته بخطيبته **ريجينا أولسن** والفشل الذي آلت إليه هذه العلاقة ، ثم اختياره للمسلك الديني ، الإيماني المتوحد ،إلا تعبيرا على حب صاعد ملتزم – **engagé**– من الحسي الجمالي ، المتغير إلى المطلق في جماله و جلاله ، و هو نفسه يعبر عن هذا بلغة جريئة :"إن خطيبتي **ريجينا أولسن** و فسخ هذه الخطوبة يصوران علاقتي بالله ، فهما إذا ما تحدثنا من زاوية إلهية عبارة عن خطبتي لله "[2] أي كما لو كان حبه للإلهي نداء من السماء ، مرشدا له ليوجهه نحو مسلك العذاب الأحق للفوز بالأبدي . إن الحب لإلهي عند **كيركجارد** مدرسة ، فيها يتعلم المرء الألم و العذابات مادام حبا مرتبطا بالخطيئة – **le péché**– و تجاوز الخطيئة و التكفير عنها يقتضي الاعتقاد أو الإيمان ، و كل إيمان هو جدل و صراع في لهيب الحب نفسه ، لأن و كما يقول :"نقيض الخطيئة ليس هو الفضيلة بل هو الإيمان [3] ، كإشارة على أن الفضيلة – **vertu** مجرد فكرة أو مقام للتعبير على انسجام الذات و تصالحها مع ذاتها ، بينما الإيمان – **la foi** في وهج الحب، تيار متدفق وديناميكيته لا تتوقف ، لأنها تنهل من الأبدي ، لأنه و كما يقول : "حتى لو كان الحب خفيا ففي حياته الخفية تجري حركيته و هي تتضمن الأبدية ..حياة الحب هي من منبع أبدي لا يتوقف "[4] . وبهذا ينتهي صاحبنا إلى حب روحي ، كله اضطراب و توتر ،لا يهدأ و لا يعرف له هدوء مادام حبا يرتبط بالخطيئة و مادام الدين نفسه مقرونا بالمفارقة لديه ، يشبه الحب الألم كما حياه الحلاج سلفه قبل قرون ، في عذابات الذات المحترقة !!

---

[1] زكريا ابراهيم –مشكلة الحب –مرجع سابق ، ص 115

[2] د.حسن يوسف طه – فلسفة الدين عند كيركجارد وتراديف ،ص 216

[3] KIER KEGGARD –traité du déses poir –opcit page 169:

[4] Marguerite grimault - kier kggard par lui –même ,p ;171

و لأن الحب الإلهي يكتفي بذاته هو كذلك ، فهو إنكار للذات في مطالبه ، زاهد يعلو العلائق و لا يترجى شيء سوى نفسه . فلنا فيه و من هذا الجانب نماذج ، تعكس دلالته بحق ، في تصويراته الأدبية – الإبداعية كما في ممارسته الوجودية ، نكتفي بالوقوف فيه على شخصية ، تكاد تكون استثنائية فيه .ونعني بها **رابعة العدوية** ، شهيدة العشق الإلهي كما تلقب عند البعض .

إن المتتبع لسيرة **رابعة العدوية** ، ليدرك دلالة التجربة الفردية التي حيتها في المعاناة ، و كيف كانت جد لصيقة بالواقع العيني في تقلباته ، داخل العذاب في تنشئتها ، ووضعها الاجتماعي ، ثم كيف ارتمت بكليتها ، صدقا و إخلاصا في حبها الإلهي .حتى صارت بهذا حقا نموذجا للحياة الروحية في الإسلام ، وأول من فتح باب الحديث في الحب الإلهي ، يختصر في المراحل التالية :الحب لله وحده، الحب لله مع الشوق والحنين لمشاهدته في الآخرة ، الحب لله وحده منزه عن الأمل في الجزاء بنعيم الجنة ، و الخوف من العقاب في نار جهنم .[1] أي كحب قائم فعلا على معنيي الإنكار و الإيثار، إنكارها لذاتها في حاجاته و إيثارها لمعبودها .المحبوب لوحده ، فضلا على أنه حب مفعم بالوجدان ، كثير الفيض في الشوق و الحنين ، وفي هذا أنشدت تقول :

أحبك حبيبي حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا

و أما الذي أنت له فلست أرى الكون حتى أراكا

فلا الحمد في ذا وذاك لي ولكن لك الحمد في ذا و ذاكا [2]

نعم ، إنها تبلغ هاهنا و بهذه النبرات النقية ، معنى الصدق الكلي و معنى صفاء الإخلاص في حبها الإلهي ، إذ لا يستوي هذا الأخير إذا ما تنازعه حب آخر أو شريك آخر !

و عن طرد الشريك الآخر الذي قد ينازعها في حبها للمحبوب .

[1] د.جوزيي سكاتوليني – أحمد حسن أنور ،التجليات الروحية في الإسلام ،ص 79

[2] أبو العلا عفيفي – الثورة الروحية في الاسلام – مرجع سابق 184

حيك عنها الكثير من الأقوال بخصوصه ، هي من رسم و من وحي الأسطورة البليغة ، من ذلك عندما سألها الحسن البصري و هو الذي فارق الحياة قبلها بكثير ، هل تتزوجيني ؟فأجابته :الزواج ضروري لمن له الخيار ،أما أنا فلا خيار لي في نفسي ، إني لربي و في ظل أوامره ، ولا قيمة لشخصي .

- ولأن الحب الإلهي كلي ويصب في حب الكل ، فهو يتضمن سائر الأطراف والأجزاء ، لأن الخلق من الخلق ، ليكون بهذا علوا على كل اختلاف و كل تباين مادام ينشد العالي الحق و المتجلي في وجه كل خلق .

و هذا ما أكده **ابن عربي(1240)** عندما جعل من الحب عبادة و دينا ، يتسع لجميع الرؤى وجميع المسالك في قوله البليغ :

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة ،

فمرعى لغزلان و دير لرهبان .

وبيت لأوثان وكعبة طائف ،

و ألواح توراة و مصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ،

ركائبه فالحب ديني و إيماني [1]

ليس بغريب إذن على كل متتبع للمنظومة الروحية لابن عربي ، أن يلحظ أن الحب الذي انتهى إليه هاهنا ، هو نتيجة –إن شئنا التعبير- للمقدمات و المسلمات التي ترسم خطوط مذهبه ، وهي القول أن الوجود واحد في وحدته ، متعدد و متكثر في ظاهرة ، ذلك أن الخلق و الحق عنده اسمان لمسمى واحد ، هوالوجود – الحق في جلاله وجماله. إن تعلق الخلق وحبه للحق هو حب الحق للخلق كذلك ، لأن الحق يبادل الخلق حبا بحب و اشتياقا ، لا بل إن شوقه إلى المشتاقين أقوى من شوقهم إليه .[2] لذلك إن كان الحب الإلهي اضطراريا شبيه إلى حد ما بالحب الذي قال به **سبينوزا** في العصر الحديث أو ما يسمى

[1] عصام محفوظ – مع "الشيخ الأكبر " ابن عربي – ص 148

[2] أبو العلا عفيفي – الثورة الروحية في الاسلام ن مرجع سابق ص 210

عنده بالحب العقلي لله (**Amour intellectualis**) ، لأن حب الله (**erga deurm**) جزء من حب الله نحو ذاته ، و هذا يعني أنه لا يصدر من إرادة الإنسان ، بل هو ضروري – **necessaire**–[1] وعن هذا يقول ابن عربي : "فرأت (نفس المحب) أنها ما رأته إلا به لا بنفسها و ما أحبته إلا به لا بنفسها ، فهو الذي أحب نفسه ما هي أحبته، ونظرت إليه في كل موجود بتلك العين عينها فعلمت انه ما أحبه غيره ، فهو المحب و المحبوب و الطالب و المطلوب ، و تبين لها بهذا كله أن حبها إياه له و لنفسها فما شاهدته في هذه المرتبة الأخرى من حبها إياه إذا كان به لا بها و لا بالمجموع ، و ما تم أمر زائد إلا العدم ." [2]

ربما لهذه النتائج وغيرها من الخيوط التي ترسم مذهب ابن عربي في تجلياته ، بدا للبعض أنه يصب في وحدة الوجود –**panthéisme** - مثل **سبينوزا** ، غير أنه من الصعوبة بمكان التسليم الواضح بهذا ففارق بين طبيعة المفهوم – **causa-sui**– لمعنى الإله عند **سبينوزا** و بين طبيعة الله المفارق الذي يؤكد عليه الإسلام ، على الرغم ما يعبر به ابن عربي عن الخلق و الحق .

يبقى لنا أن نضيف أن ابن عربي يكون بهذا قد جعل من الحب الإلهي ميثاقا لجميع الأديان و جميع الفرق أو قل دينا عالميا يتجاوز التباينات وتعلو عليها في الوقت الذ ي يتوجه فيه شوقا و مكابدة إلى العالي بوصفه المحيط الذي تنتهي فيه جميع الأنهار وجميع البحار.

ثم إن الحب الإلهي زاهد بطبعه ، لا يترجى إلا محبوبه أو الأنت المطلق ، فهو مستقره يودع ، فيه صاحبه إنيته –**ipséité**- كلها و يقطع الحبل مع كل العلائق و كل العوارض ، و هذا ما يسمى بالفناء – **Anhilation** كما ذهب إليه بعض المتصوفة ، أمثال **أبو زيد البسطامي** المعروف بالشطح و الألغاز في تصويراته الروحية البليغة، وقت خروجه عن ذاته الزمانية و المكانية .

[1] walter schulz :le dieu de la métaphysique moderne .ed .cnrs .1978 ,p ;118

[2] التجليات الروحية في الاسلام – مرجع سابق –ص 547-548

و الفناء الذي يدعو إليه في شطحاتهم الروحية ، شديد الصلة بالحب الإلهي ، لأنه تقوم على إفناء ذات المحب –السالك في ذات المحبوب الإزلي و محو الثنائية - **duo**– القائمة بينهما بقطع الطريق مع الخلق مع اليأس في كل شيء و الزهد في كل اعتبار والعلو عليه ، إلى أن يتساوى لدى السالك المحب التراب و الذهب في القيمة و الاعتبار،و بذلك يتحقق الاتصال المباشر بين المحب و المحبوب ، ويقع حال الغيبة،و هو ذروة الفناء . و في هذا راح **البسطامي** ينشد في غرائبياته للتعبير عن سقوط الإنية وقت الإتحاد "رفعني مرة فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك ، فقلت : زيني بوحدانيتك و ألبسني أنانيتك و ارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك ، فتكون انت ذاك و لا أكون أنا هناك "[1] فبين إذن خمرة الحب و الفناء والإتحاد أكثر من علاقة ،لأن الفناء معرفة ، و لكن الحب معرفة وفناء ، أو فناء ومعرفة ، و لقد اتفق الصوفية على ذلك و لكنهم اختلفوا في تثبيت كل منهما من حيث أسبقية أحدهما على الآخر[2] ،و هي مشكلة أثيرت منذ بدايات التصوف الاسلامي على اعتبار خطورتها في علاقتها بالوجود.

- ولأن قائمة المحبين في درب العشيق الإلهي قد تطول ، حسبنا أن نكتفي بالوقوف – مرة أخرى – على شخصية أخرى فذة ، و نعني به **عمر ابن الفارض الصوفي الكبير** ، الذي امتزجت في روحه وحدة الشعر و الحب بشكل لافت في الصدق و الكلم ، لا يقل في المكانة و الأهمية عن شعراء صوفيين كبار أمثال جلال الدين الرومي ، ذو النون المصري ، شمس الدين حافظ الشيرازي و عبد الرحمن جامي و غيرهم ....

- يعتبر **ابن الفارض** من أكثر المتصوفة الذين لجأوا إلى لغة الإيحاء و الإيماء ، ومن أهم من لجأ إلى الألفاظ الدالة على الحسي للتعبير على التصويرات الروحية التي أرادها لها، مثل الخمرة ، الكأس ، السكر ، المحبوب و أسماء المعشوقات ، تماما كما في الشعر العذري و الخمريات .وهو بهذا شأنه شأن – على ما رأى –

[1] ابو العلا العفيفي – الثورة الروحية في الإسلام – مرجع سابق ص 198

[2] د. ابراهيم ابراهيم ياسين –خال الفناء في التصوف الاسلامي ص 116

شمس الدين حافظ الشيرازي الملقب "بلسان الغيب " ، بخصوص القراءة التي ينبغي اعتمادها من أشعاره ، هل كانت تعبيرا على الحب الأرضي – الحسي بدلالته المادية أم كانت تعبيرا على حب روحي صاعد ، في صفائه وإخلاصه الروحي ؟

كيفما كان الجدل وكيفما كان التباين الحاصل فيه ، فهذا لا ينفي ولا يلغي قطعا روحانية النص ولهيب العشق الإلهي في وهجه الذي كان يسكنها بل حتى ولو سلمنا بحضور الحب الإنساني في نصوصها – وهي موجودة فعلا –فما الأمر ،إذا كان وبالموازاة لذلك ، ما زال يحتفظ الحب الإلهي بوهجه للاتصال بالله و التحقق بمعرفته ؟!.

- بين الحب و المعرفة عند ابن الفارض علاقة تداخل صريحة ، أعني بذلك علاقة حب الله حبا بذاته و معرفته و التحقق به ، و قد يسبقها كذلك . و المعرفة عنده كما هي عند كثير من الصوفية ، ذوي الاتجاه الكشفي و الذوقي ،هي معرفة لدنية تقوم على كشف الحسي – المادي و الإنعتاق من سلطة العقل و أحكامه ، و هي بذلك كشف و ذوق ، وما يجمعها هو الفناء ، كما يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله بستر تلاشت إذ تجلى وولت

و كانت له بالفعل نفسي شبيهة و حسي كالأشكال و اللبس سترتي

فلما رفعت الستر عني كرفعه بحيث بدت لي النفس من غير حجبة

و قد طلعت شمس الشهود فاشرق الوجود و حلت بي عقود أرضية

قتلت غلام النفس بين إقامتي الجدار لأحكامي و خرق سفينتي [1]

وواضح هذه الأبيات و الاستعارات التي تتخللها (الغلام ، السفينة ..) أن ابن الفارض هاهنا يؤكد على المجاهدة و سقوط عائق الحسي لتحقيق المشاهدة و الاتصال بالمحبوب و الفناء فيه . و يتفق ابن الفارض مع أمثال :

الجنيد ، و أبي يزيد البسطامي في النظر إلى المحبة الإلهية باعتبارها فناء المحب عن نفسه و بقاءه بالله وحده ، ولا يختلف عنهم إلا في أساليب التعبير والتصوير والتحليل[2]. هذا و ينبغي أن نضيف كذلك أن ابن الفارض يرفض مقام الإثنية في الحب الإلهي ، أما الحب الحقيقي عنده هو الذي

[1] د.مصطفى حلمي ، ابن الفارض و الحب الإلهي ، ص 248

[2] د.أبو العلا عفيفي – التصوف الثورة الروحية في الاسلام – مرجع سابق ص 201

يقوم على تحقق الغيبة عن الذات في حال السكر و الشهود للحق وحده كما يقول :

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة

و ما كان صلى سواي و لم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة [1]

هذه إذن طائفة من سفريات الحب الإلهي من روح التصوف الإسلامي ، للدلالة على الوجود في العالم و حاجة الموجود – المحب إلى الانفتاح على الأنت –الأعلى للتعلق به و الاتصال به حبا في ذاته ، مادام و قد ادرك فقره و تناهيه – **finitude**– في كل شيء ، للظفر بالأبدي و السرمدي ، و اللا نهائي في كل شيء .

هذا وينبغي أن نضيف في النهاية أن لذة الحب الإلهي التي يحياها المتصوفة ، هي مكابدة و لهيب يكتوي ذواتهم دونما حد ، لذا جاءت ترجمة مواجيدهم و عذاباتهم في لغة رمزية ، كلها إيحاء و إيماء على المدلول لإثارة المخيال و الوجدان ربما عند القارئ أو المستمع مادامت لغة التصريح تعجز في المهمة –فهو- المحب يتحدث عن "الحب "

فيصفه بأنه نار محترقة تنمحي فيها الشخصية الفردية و يفنى فيها المحب في المحبوب، و يتحدث عن "الحرية " فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية إلى سعة فناء السرمدية ، ويتحدث الصوفي عن الخمر و السكر و الساقي ، و عن المغاني و الأطلال و الدمن ، و الغياض و الرياض ، و عن ليلى و لبنى و غيره و سلمى ، كما يتحدث عن الوصال و الاتصال و العناق و التلاقي و الفراق ، و غير ذلك من الفاظ الغزل الإنساني .[2]

لكن ما ينبغي أن نختم به حديثنا عن الحب الإلهي ، في خطوطه العامة هذه ، هو الإقراربأنه تجربة وجودية كذلك ، حية و مباشرة يكابدها الرجل الصوفي وعيا في العذاب و عذابا في الوعي .

-أبين الحب الإنساني و الحب الإلهي علاقة ما ، ألا يمكن اعتبار أحدهما متضمنا للآخر ، مادام الحب عامة يكافئ الوجود الذاتي ؟

[1] نفس المرجع ،ص 202
[2] نفس المرجع ، ص 217

المبحث الثاني- بين الحب الحقيقي والحب غير الحقيقي

- ينحل الحب الحقيقي – في نظرنا – في صورة حريتين متبادلتي الإحالة و القصد ، وهو فعل وجودي بامتياز ، قوامه الواحد و الوحيد القدرة على الوجود – **pouvoir d'être**.

إن الوجود – هنا ، و كما أوضحنا هذا سابقا فيما يتعلق بالحرية و الوجود ، يوجد على هيئة إحالة ، يعيش الحاجة إلى الخروج و الإنبثاق -**ex-sister**- لتأسيس معنى وجوده – **son être**- عن طريق الفهم - **comprehension**- و فعل الوجود – التواجد القائم على الحرية و القصد - **l'intention**- ، فهو في خروجه عن ..و في فعل علوه على ذاته ، إنما يفعل ذلك للدخول إلى العالم على النحو الذي يراه **هيدجر** ،ليمنح معنى وجوده ومعنى وجود العالم كانفتاح عليه .

لكن ما موقع الحب من هذا التأسيس للوجود ؟ نعتقد أنه مقوم أنطو لوجي يجري على نحو فينومينولوجي ، و دون محاولة تعليله لأننا لا نستطيع ذلك قطعا مادام اللامعقول عنوانه ، لكن و مع ذلك يمكن القول ان الحب انجذاب عاطفي - **affectif**- ، و الشعور هو دائما شعور بشيء ما كما يرى **هوسرل** (1859) و تبعا لهذا فإن ما يشدني إلى الآخر هو الاهتمام به و إحالة نفسي إليه في كليته - **totalité**- ، لتدرك ذات الآخر بعد ذلك انعكاس فعل الاهتمام عليها ، فتحيل حينها نفسها ، نحوي كوعي و كاهتمام بهذا الكائن المهتم بها و المستقل عنها ، ليتشكل لديها الشعور بوجود الآخر و بوجودها الخاص و مجمل الخصائص التي تدخل في تركيب وجودي – الذاتي على نحو من الأنحاء ، و في هذا التبادل في عملية الإحالة قد يقع التطابق بين العاشق و المعشوق ، بين المحب و موضوع الحب ، أو بين الذاتين في بحثهما عن نصفهما الآخر ، مادام نصفهما الآخر طيبا و خيرا فيما يرى أفلاطون كما سنرى لاحقا .

و على ضوء هذا التطابق القصدي –إن حدث – يولد الحب ويولد الشوق إلى الآخر، وعلى نحو هذه الإحالة المتبادلة يولد كذلك المحب – المحبوب -**l'amour- aimé**- أو المحبوب – المحب - **l'aimé –amour**- .

إن الذات العاشقة أو الذات المعشوقة على ضوء هذا التفسير ، هي كما لو كنا إزاء نظرية المعرفة نتحدث فيها عن الذات العارفة ، و عن الموضوع المدرك و المعروف وكيفية صار كذلك ، لكن لا وجود لثنائية بين الذات و الموضوع هنا قطعا ، إذ هناك وباستمرار إحالة متبادلة بينهما ، فكذلك الأمر ينطبق على معنى المحبين أو العاشقين، فلا وجود للذاة العاشقة إلا لكونها محيلة إلى المعشوق ، و لا وجود لمعشوق إلا لأنه محيل إلى ذات العاشق .

إن الشعور بالأحوال الوجودية في ظاهرياتها لدى المحبين ، كالشوق العارم و شعور الذات بالمكابدة و هي تكتوي بنيران الوصل ، و الصبر على الظفر بموضوع حبها ، وما يتبع ذلك من حالات القلق و التوتر ..، إنما الباعث على وجوده هو حاصل هذه الإحالة المتبادلة بين الطرفين ، و ما فيها من اهتمام وقصد دائم إلى الآخر . وماذا عساي أن أقول بعد هذا كله و من أجل هذا كله ؟ أقول أن فعل الحب الحقيقي هو فعل وجودي في جوهره ، ينطوي على معنى انبثاق و خروج الفرد عن ذاته طواعية منه ، و كقرار و إرادة و حرية ، وتأسيس أصيل –**Authentique**- الوجودي الماهوي – **existens**- كتفسير انطولوجي على نحو ما استقرت عليه الانطولوجيا المعاصرة. وهو يتم بين ذاتين حريتين ، متبادلتين في القصد و الإحالة ، كل واحدة منها تدفعها قدرة الوجود **pouvoir d’être**- إلى الخروج من سجن عزلتها النفسية – الروحية تجاه الآخر لا كموضوع من الموضوعات ، بل هي تتجه إليه كذات مستقلة و متفردة ، في كينونتها –**dans son être**- ، و العكس صحيح في عملية التبادل الحاصلة في طبيعة الحب ذاته .

و على ضوء التمييز الذي أقامه هيدجر بين الوجود – **l’existant**– ووجود الموجود **l’être existant**- يمكننا القول كذلك في صيغة تشبيهية ، أن الحب الحقيقي ينطوي فعلا على معنى وجود الموجود – المحب –**de l’existant amoureux-l’etre**- ، تمييزا له عن الحب الغير خالص ، الغير حقيقي ، إذ في حالاته نصطدم بموجودات بحتة زائفة ، من غير تأسيس وجودي يذكر .

إن الحب الحقيقي وكما مر معنا ، هو الحب الذي يتجه إلى الذات الأخرى في كينونتها، و الكينونة هاهنا تعني مجمل الخصائص التي تدخل في تركيب وجود المحبوب في ذاته (في بعده العضوي –الحسي كما في بعده الروحي الشامل)، لأن حب الشخص و التعلق به لحاله أو لمنصبه أو لجماله ، ليس هذا من الحب في شيء ، يفنى بفناء الموضوع ، بل هو حب قوامه السطو و الخيانة لذات الآخر ، فلا المحب يتميز هنا بالوجود الشخصي و الأصيل (**authentique**) و لا المحبوب يتميز بذلك كذلك ، و كل اتحاد بين الطرفين على هذا النحو هو تعبير على الخيانة السافرة . وهذا ينسحب كذلك على المحبة داخل الصداقة ، ذلك أن الصداقة – في رأينا- صداقة تحكمها عوامل موضوعية من نوع المصلحة المتبادلة أو من نوع الزمالة القائمة في العمل ...تزول بزوال العوامل التي تقيمها و تحددها ، وصداقة تحكمها عوامل ذاتية تتأسس على منوال الإحالة المتبادلة في القصد بين الذوات ، و قد تذهب بعيدا إلى حد الحميميات ، و هي الصداقة الحقة القائمة و الدائمة في وجود الأفراد .

و لنعد إلى الحب الحقيقي ، لنقول أن أحكامه إطلاقية ، لا يحب الآخر في أطرافه و في صفاته و لما يتوفر عليه من أشياء ، حتى ليضحى يتوقف على الملك – **avoir**– بل يحبه لذاته كما أشرنا إلى هذا سابقا ، لأن حقيقته شاملة و مطلقة لا تعرف "من أجل " و"بسبب" و "بغية " [1] ، بل تعرف فقط الكل من أجل الكل . و معنى هذا كله أن في إشراقات الحب يختار المحب شخصية محبوبه بكاملها ويحدس سائر الخصائص التي تدخل في تركيب وجوده الذاتي ، و نفس الشيء ينطبق و ينسحب على الآخر ، أعني ما يتعلق بالمحبوب – المحب مادامت الإحالة سيدة النسيج في تشكيل العلاقة ، و كأن الحب بهذا المعنى اختيار إجمالي لمعنى الكل ، و هو يمثل الذات بوصفها غاية في ذاتها .

[1] زكريا ابراهيم – مشكلة الحب – مرجع سابق ص 248

فإذا كان هناك هواة –**amateur**- في الحب يعرفون كيف يصنفون طبائع الناس ، وكيف يأخذون من هذه بطرف ، و من تلك بطرف آخر ، نجد أن جماعة المحبين – **amateur**- يقومون بعملية انتخاب إجمالي لهذا الكل **élections massive** – [1].

هذا و ينبغي أن نضيف من جهة أخرى ، أن المحب الحقيقي ذو التأسيس الوجودي والأصيل لفعل الحب ، وبحكم حال الحب في إشراقه الذي يحياه ، كحدث وزلزال حتى، لا يحب و لا يكابد إلا موضوع حبه لوحده ، إذ لا يحبه إلى جانب محبوب آخر ينضاف إليه ، و إلا ، معنى الإحالة و مستقر الوجدان و استغراقه في موضوع الحدث؟ !

إن المحبوب واحد فريد ، يسقط فيه المحب كل اهتماماته ليصير مستقرا، تنحو نحوه ذات المحب في مجملها . فالحب بهذا المعنى يرفض التنوع و الإضافة ، و لا يعرف سوى "حضرة ثنائية " النحن " – **le nous**– و لهذا كان سر المحب الذي يحب إلى أقصى درجة ، و لا يحب إلى حد ما ، أو من جهة نظر معينة ، أو باعتبار من الاعتبارات .[2]

و الحب الحقيقي فوق هذا يشترط الوعي ، الوعي بالقدرة على الحب و الوعي بالذات وخروجها إلى....لذا كان الحب يستحيل إلا إذا دخل المحبان في علاقة واعية ، وحدة الحب تقوى بقدر نضج شخصية المحبين ، و هذا ما يجعل من الحب الحقيقي يكتسي طابعا انطولوجيا بامتياز و ليس مجرد جذب حسي –فيزيقي ، أو مجرد زلزال عابر ، أو مجرد كذلك لهيب وجداني حبيس المخيلة من غير استعداد و من غير نضج يذكر في تشكيلة ذات المحبين

[1] نفس المرجع – ص 249
[2] نفس المرجع ص 198

- و الحب المفهوم على هذا النحو ، كما يشير إلى هذا **إيرك فروم** هو نداء مستمر ، ليس فيه مكان للراحة ، بل حركة دائمة و نمو و عمل مشترك . أما أن يكون هذان الشخصان المحبان على وفاق أو في صراع ، في سعادة أو كدر ، فهذا كله ثانوي قياسا إلى أنهما يفهمان بعضهما بعضا في أعماق وعيهما ، و أنهما لا يشعر أحدهما بالآخر ، بل يعيش كل منهما في الآخر كما يعيش ذاته "[1]

و منه يمكن القول أن الأثر العظيم الذي يمكن أن يخلفه الحب الحقيقي ، هو هذا الخروج من العزلة النفسية القاتلة و التحرر من مركزية الأنا المنغلقة داخل حدودها ، غير أن هذا لا يتم إلا في حضرة شرطه الأساسي ، أعني جوهرية الوعي الروحي ، وعي الذات لذاتها داخل الوجود و حاجتها إلى التواجد في ذات الآخر، لقول **خوسييه أورتيغا** "بخروج المحب من "أناه "يقترب من الموضوع ، وفي النهاية يندمج معه. فلعل الحب هو المحاولة الأرقى للطبيعة لتخرج الإنسان من حدوده الضيقة و تقربه من الآخر "[2] ، وفي هذا التقرب من الآخر –المحبوب ، يقع و نتيجة للإحالة ، فضل عظيم يخترق الذات من داخلها العميق و يكشف عن حقيقتها ،لا كما كانت عليه في عزلتها بل كان ينبغي لها أن تكون ، مادام الغير وقد أصبح شرطا لوجودها و شرطا لمولدها الجديد في انفتاحها على معنى " الوجود – في العالم "كما بينه **هيدجر** و كما انتهى إليه كذلك **سارتر**، في حديثه عن الذات و الغير ، أو ما يسمى عنده بالعالم بين الذوات – **–inter- subjectivité**

و إذا كان الحب الحقيقي يكافئ في وجوده معاني النضج الحاصل في الشخصية والوعي الذاتي و دلالات الإصرار و العزم – **résolution**- ، فإن الكثير منا غير قادر على مقامه و غير قادر على التسلق وفقه إلى الوعي الحقيقي ، لأنه يتطلب القدرة على الوجود – **pouvoir d'etre**– و القدرة على شحذ قوى النفس ، في الفهم والحدس و سعة

[1] إيرك فروم –ضمن فلسفة الحب – مجموعة من المؤلفين ، مرجع سابق ، ص 194
[2] نفس المرجع –ص 190

الخيال و القدرة على الاستجابة إلى نداء الذات في أعماقها ، إن كان له على أى حال شيء من ذلك ؟ !

- يذهب إيريك فروم في كتابه "فن الحب "، من بداية الكتاب هذا إلى التساؤل عما إذا كان الحب فنّا أم مجرد إحساس باعث على اللذة فحسب ؟

فأن يكون الحب مجرد إحساس باللذة و المتعة ، فهذا عين المغالطة كما هو يرى ، وعين الحب الغير الحقيقي . إن الحب بمعناه الكامل عنده هو الجواب الوحيد المقنع عن إشكالية الوجود ، ومع ذلك فنحن في غالبيتنا لا نرتقي إليه في معناه الكامل و غير المنقوص ، و هذا نتيجة للثقافة المضادة ، للحب و المهيمنة على نطاق واسع ، يحصرها فروم على الشكل التالي :

1/ إن معظم الناس يربطون معنى الحب انطلاقا من مشكلة كيف أن تكون محبوبا. ومن ثم فإن المشكلة عندهم هي كيف تحب ، كيف تكون محبوبا . وهم سعيا وراء هذا الهدف يتبعون عدة طرق ، منها أن يكون المرء ناجحا ، قويا ، ثريا ، حسب ما ينتجه المجتمع، أو أن يجعل المرء من نفسه جذابا و ذلك بتعهده لجسمه بالرشاق ...، أو طريق تنمية العادات الباعثة على السرور ، و المحادثة الشيقة ، و كيف يكون الإنسان متعاونا و متواضعا و غير عدواني [1] ، كتعبير على أن مشكلة الحب في جوهرها هي فقط كيف يكون المرء محبوبا ، مقبولا وجذابا جنسيا.

2/ إن مشكلة الحب غالبا ما ترتبط في الأذهان بالموضوع لا بالقدرة على الحب ، إذ يظن الناس أن "أن تحب " مسألة بسيطة ، و لكن أن تجد الإنسان الصحيح الذي تحبه، أو الذي يحبك –مسألة صعبة ....[2]

3/ الوقوع في الخلط بين معنى "الوقوع في الحب " و معنى "حالة الحب " إن هناك فارقا بين الحالة الحقيقية للحب الحقيقي الذي يتطلب الاستمرارية حتى ليشعر المحبان بأنهما أصبحا شخصا واحدا ، ففي هذه اللحظة الخاصة بالشعور بالوجدانية هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثا للبهجة و الإثارة ، و بين الوقوع في الحب الذي قد يتكرر

[1] إيريك فروم –فن الحب – ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ص 11
[2] نفس المصدر – ص 12

أكثر من مرة ، ليفشل بعد ذلك تحت طائلة من الأسباب ، من أهمها غياب الفهم و غياب الجهد و بالتالي غياب الاستمرارية . و يعلق فروم عن هذا بقوله "...لو كانت هذه الحالة هي حالة أي نشاط آخر فسيهتم الناس لمعرفة أسباب الفشل و تعلم كيف يستطيع الانسان أن يكون أفضل .

أو أن يكفوا عن النشاط . و لما كان الكف عن النشاط مستحيلا في حالة الحب ، فيبدو أنه لا توجد سوى طريقة سديدة واحدة للتغلب على فشل الحب و هي ، بحث أسباب هذا الفشل والشروع في دراسة معنى الحب. والخطوة الأولى التي علينا اتباعها هي أن نصبح واعيين بأن الحب فن تماما كما أن الحياة فن ، إذا أردنا أن نتعلم كيف نحب فعلينا أن ننطلق بها إذا أردنا أن نتعلم أي فن آخر كالموسيقى أو الرسم أوالنجارة ...."[1]

و بهذا ينتهي **فروم** إلى الإقرار بأن الحب فن و نجاحه مرهون بمدى ارتباطه بمعنى الانسان و معنى الوجود ، الانسان بوصفه غاية و ذاتا لا مجرد موضوع أو وسيلة ، والانطلاق من معنى وجوده داخل الوجود العام ، لأن ما هو جوهري حقا في الانسان هو تميزه عن مملكة الحيوان و ما يطبعها من القوانين الفيزيولوجية – الغريزية . و على هذا النحو فإن الحب يبقى عند الانسان إبداعا ينضاف إلى الانسان في بعده الطبيعي ، والإبداع مشحون باستمرار بطاقة لا تتوقف و بجهد يبذل دون كلل.

إن الحب الناضج كما يتابع فروم "هو الوحدة بشرط الحفاظ على تكامل الانسان ، الحفاظ على تفردية الانسان عن رفاقه ، و التي توحده مع الآخرين .إن الحب يجعله يتغلب على الشعور بالعزلة و الانفصال ، ومع هذا يسمح له أن يكون نفسه ، و أن يحتفظ بتكامله . في الحب يحدث الانفراق : إن اثنين يصبحان واحدا و مع هذا يظلان إثنين ".[2] فالحب بهذا المعنى إنما يستمد حقيقته من هذه الفردية ذاتها – **singularité** – و هي تخترق جدار الذات الأخرى ، لتتوحد بها في وحدة عضوية لا تنفصم . لكن ينبغي التنبيه أن الحب الحقيقي هاهنا ، الذي لا يناديه إلا صوت الضمير يأبى

[1] نفس المصدر ص 13- 14
[2] نفس المصدر ص 28

القيد أو الاستعباد الذي قد يمارسه هذا على ذاك ، ما يضمن له الاحتفاظ الدائم بالفردية المستمرة ، تماما كما عبر **جبران خليل جبران** كذلك ، في وصفه الرائع لذلك ، أعني عن الفردية داخل الوحدة ، "ليحب أحدكما الآخر ، و لكن لا تجعلا من الحب قيدا ، بل اجعلاه بحرا متدفقا بين شواطئ أرواحكما ...و لتهبوا القلوب ، لا لتكون ملكا لسواكم ....فإن أعمدة المعبد على انفصال تقوم ."[1] و هذا يعني من غير أدنى شك ، أن المحبين حينما يدخلان في تجربة الحب و عن وعي منهما ، و حينما يرتبطان بشكل حميمي مطلق ، و في احتفاظهما بوحدتهما المفردة ، فإنهما يبقيان و مع ذلك محتفظي الفردية و الاستقلالية ، لأنهما حريتان تميزهما إنيتهما- **ipséité** – فحتى الاتصال الجنسي ، وفي أشد و أعمق الهزات العنيفة التي يخلفها ، فإنه ومع ذلك لا يستطيع القضاء على انفصالهما ، و هما يتشبعان بالذاتية ، الفردية و الحرية .

لكن إذا كان الحب يقوم على الحرية و تأسيس على ذاتين حريتين و منفصلتين ، ألا تتعارض حرية المحب بحرية المحبوب ، لينهار بذلك أساس الحب ، ويصبح بذلك مجرد تعلق قائم على الصراع ، و بذلك نقع في وهم الحب ؟

- يرى سارتر أن الحب و بحكم الفردية و الحرية اللتين يتميز بهما الموجود البشري ، يحمل في طياته بذور فشله و استحالته ، لأنه غير مستقر و مخادع كذلك . ويرجع **سارتر** ذلك إلى ثلاثة عوامل رئيسية ، فأولا نجد الحب خداعا ذاتيا يتضمن حركة لا تنتهي :فما دمت أنا أحب ، فإنني و في الوقت ذاته أريد أن يحبني الآخر ، و تبعا لذلك فإنني أريد ، يريد الآخر أن أحبه، و هكذا ...أو كما يقول **سارتر** :"الحب سجين ذاته في مطلبيته ، فما دام و هو يطالب أن أكون محبوبا ، فهو بهذا يريد لنفسه الحرية الكاملة في الوقت الذي يطالب الآخر –الخارج ..و بهذا تضحى الحرية هروبا نحو الآخر ، تأسر نفسها في الاستلاب ."[2] و هذا يقودنا ثانيا إلى العامل

[1] جبران خليل جبران –النبي –مرجع سابق ، ص 79- 80

[2] Sartre – l'être et le néant –opcit –p :415

الرئيسي الذي يصطدم به الحب من خلال هذا، و هو الصراع بين حريتين ، ذلك أن الحب لا يهدف إلى امتلاك موضوع ما ، بل هو ينزع إلى الطرف الآخر بوصفه ذاتا – **sujet** - لأنه فيما يقول سارتر :"إن العاشق أو المحب لا يرغب في امتلاك المحبوب كما لو كنا نملك شيء ما ، بل يطالب بنمط آخر من التملك ، امتلاك الحرية من حيث هي كذلك ."[1]

و يترتب على هذا العامل الثالث ، و هو أن استيقاظ الآخر في الحب ، أمر ممكن في كل لحظة ، و من ثمة فإن في استطاعة هذا الآخر بين لحظة و أخرى أن يحيلني إلى موضوع ، و هذا هو السبب في أن المحب يحيا دائما في حالة عدم اطمئنان ، و أخيرا ، يلاحظ سارتر أن الحب يريد دائما أن يكون "مطلقا " و لكن تدخل الآخرين يجيء دائما فيخلع عليه طابعا نسبيا ، و لو أريد للحب أن يظل محتفظا دائما بطابعه من حيث هو "محور مطلق للإحالة " –"**axe de référence absolu**" – لوجب أن يبقى المحب و حده في العالم مع المحبوب .[2]

و بهذا كله ينتهي سارتر إلى الإقرار باستحالة الحب مادام وقد فقد مثله الأعلى في معناه و في الحرية التي يتأسس عليها بين الذوات ، للاصطدام و الصراع الذي تقود إليه، بين المحب و المحبوب .

و هكذا فإن الحب مشروع – **projet**– يهدف حسب سارتر إلى امتلاك الذات الحرة والتأشير عليها ، و هذا يعني بصورة أوضح أن كل طرف من المحبين يأبى أن يكون ومجرد موضوع للآخر ، و بلغة انطولوجية سارترية يمكن القول أنه من التناقض أن يكون الوجود –لذاته (**l'être – poursoi**)- كذلك في الوقت الذي يكون فيه وجودا –في ذاته (**l'être – ensoi**)- . و المهم من هذا كله أن مثل هذا التعارض بين الحريات هو مصدر الصراع بين المحبين و هو مصدر فشل الحب . صحيح قد يقع للحب أن يكون امتلاكا على

[1] ;77 p –l'existentialisme –in paul foulquié

[2] زكريا ابراهيم – مشكلة الحب – مرجع سابق ص 315-316

نحو الإشباع الجنسي ، لكن أني أن يتحقق له امتلاك حرية الآخر !!

لكن إلى أي حد يمكننا الأخذ بموقف سارتر هذا ،هل صحيح أن الحب القائم على الحرية يتعارض مع الحرية ذاتها ، ليجعل من المحبين في صراع دائم ، و هو الأمر الذي يتنافى مع مثله الأعلى ؟

نعتقد أن موقف سارتر من الحب ، موقف يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب إلى أبعد حد ، ذلك أنه ينطلق في تصوره للحب من فكرة التملك ، لينتهي إلى القول باستحالة امتلاك حرية الغير ، و بالتالي استحالة الحب في دوامه، و حتى لو كان سارتر يجعل من الحب ينزع إلى امتلاك الآخر في ذاته لا يوصف موضوعا من الموضوعات الخارجية ، فإن هذا لا ينقذه من الخطأ الذي يتخبط فيه أو على الأقل لا يساعده على وضع الحب الحقيقي في إطاره السليم .

- إن الحب الحقيقي – في نظرنا – يقوم على التبادل و المشاركة لا على الملك ،لأنه وكما بينا هذا سابقا في أن الحب و بماهيته يعني الخروج عن الذات و خروج الفرد – المحب من انطوائه الذاتي ، ليقيم جسر التواصل مع من يحب عن طريق الفهم والإحالة المتبادلة ، و ليست الإحالة هاهنا غير القصد المتبادل ، رضا الذات المحبة و تعلقها بذات المحبوب . هذا و ليس المحب عندنا مجرد محب فحسب ، بل هو محب و محبوب في آن واحد ، و ليس في مثل هذه الإحالة شيء اسمه " التملك " ، بل حتى الإشباع الجنسي ذاته ، لا ينبغي تفسيره على معاني التملك ، لأنه ينطوي على معنى التبادل والمشاركة (**réciprocité**) في متعته .

و الحب الحقيقي فوق كل هذا يهب ذاته ، و في هذا العطاء الذاتي يكمن المعنى و هو يؤسس للقيمة ، القيمة التي تؤسس و يؤسس لها المحب و المحبوب على السواء ، وليس أدل من هذا ، على ما في تبادل المحبين للقيمة والعطاء من اعتراف بحرية الآخر كواقع

لا يجوز المساس به ، بل أن كل محاولة تستهدف الاستيلاء عليه إنما هو طعن وانتهاك سافر للقيمة التي تم تأسيسها بفعل تبادل المحبين المقدس ، في عطائهم القصدي.

ثم في ماذا تنفع **سارتر** القيمة التي أراد لها أن تكون من خلقه و حريته وحسب [1]،إن لم تكن تخص كذلك حرية الغير لتقديرها في مجملها و الاعتراف بما هي عليه في مجال الحب ، لا النزوع نحو امتلاكها و الاستحواذ عليها ؟ !

و عندما يذكر **سارتر** في تلخيصه لأسباب الحب أن استيقاظ الآخر ممكن في كل لحظة ليحيلني إلى مجرد موضوع ، فهذا في رأينا اعتراف ضمني من غير أن يدري ، بأنه حب غير حقيقي ، يفتقر إلى التأسيس الفعلي لمعنى وجود الحب ، و إلا ما معنى لهذه اليقظة المتأخرة لتحيل الذات الأخرى إلى مجرد موضوع ؟ إن الفرد ذو التأسيس الوجودي الأصيل ، حتى وقت انسحاب الحب و صوته ، لا يمكنه أن يحيل الذات الأخرى للطرف الآخر إلى مجرد موضوع كما يخشى أن يقع ذلك **سارتر**، في رهانه و توقعاته !!

ولأن الحب الحقيقي فعل و عزم ، وقدرة على الوجود ، فهذا لابد أن يقود إلى الحديث عن الثقافة المضادة لجوهريته ، أعني الثقافة المانعة له من جهة أو تلك التي وضعت له بديلا من جهة أخرى .

يمكن إحصاء ذلك على أنحاء مختلفة و على مستويات متعددة . فعلى المستوى النفسي مثلا ، غالبا ما نلحظ وقوف النرجسية أمام الحب الحقيقي ، كمانع و عائق ، نعني بذلك جبروت الذات و تسلطها و كيف تضحى المركز الذي يدور حولها كل شيء ، مثلما نجده في الحب – الهوى (**amour-pasion**) ، فهو و إن كان يتميز بأقصى درجات الاحتراف و في ذروة الرغبة و الاشتياق إلى الآخر ، إلا أنه و مع ذلك يبقى يختزل جوهريا ، في إشباع نار الذات في حاجاتها ، لا يرقى إلى

[1] أو العربي الصادق –رسالة ماجيستير – مشكلة الحرية و أبعادها الميتافيزيقية -فصل الحرية و المعنى -2001-2002

إلى مقام الحب الحقيقي القائم على التكافؤ في الإحالة بين الذات و الذات الأخرى أو بين الأنا و اللاأنا في انسجامهما في تبادل الحاجات ، خلافا للهوى الحبيس في مركزية الأنا، و هذا ما حدا إيريك فروم إلى الملاحظة العميقة في حديثه عن الفارق بين الهوى و الحب الناضج بقوله : "....أما الحب الناضج فيتبع المبدأ :أنا أحب لأنني أحب ، والحب الضعيف يعني : أنا أحبك لأنني بحاجة إليك ، و الحب الناضج يعني : أنا محتاج إليك لأنني أحبك ".[1] و مادام الهوى يستقر في الأنا و يستجيب لنداء الحاجة فحسب ، فهو لا يستطيع تجاوز الأنا إلى اللاأنا و لا معرفة ذات العشق و خرق أسوارها و التوغل بداخلها . و عن هذا الفارق الجوهري بين الهوى و الحب الحقيقي ، يذهب **تولستوي** الأديب الروسي العظيم في روايته الخالدة **"أنا كارينين "** إلى التميز الجذري في وصفه العميق للحالتين المتميزتين ، كما أشار الباحث الروسي **يوب ريوكوف** إلى ذلك ، فهذا **أندريه بلونسكي** يعترف بحبه **لناتاشا روستوفا** ، و يحصل على رد إيجابي منها ، وفجأة يحدث في نفسه تحول غريب، يتحول الهوى إلى حب : "مسك الأمير أندريه بيدها ، و نظر في عينيها، لكنه لم يجد في نفسه حبه السابق لها . حدث شيء غريب و مفاجئ في نفسه :لقد اختفت جاذبية الرغبة الشاعرية الغامضة في نفسه ، و ظهر شعور بالشفقة على وضعها الأنثوي الطفولي ، ولاح لديه فزع أمام إخلاصها وثقتها ، و إدراك للواجب ثقيل و مع ذلك فهو سار، الواجب الذي يربطه بها إلى الأبد .شعوره الآن ، مع أنه ليس مشرقا و شاعريا مثلما كان في السابق ، إلا أنه بات أقوى و أكثر جدية "[2] . ومن هذا نتبين أن الحب إشراق يتوغل ذات

[1] فلسفة الحب ، مجموعة من المؤلفين ،ج1،ص 200 مرجع سابق

2 نفس المرجع – ص 264

Voir tolstoi – anna karénine –livre de poche ,1972

- وفعل العطاء و التضحية ينطوي كذلك على المشاركة و التضامن بين المحبين ، لأن معناه هو البذل المستميت من صميم الذات نفسها كقدرة على الوجود في الصدق والإخلاص ، كما نجد المحب يمنح ذاته للمحبوب ليجعل المحبوب وجوده تحت تصرف المحب و يمنح من صميم كينونته . و بالجملة فهو يضحي بمجمل وجوده الذاتي ، أو لم يقل الأديب العربي جبران خليل جبران عن هذا : "العطاء هو أن تعطي من ذاتك و ليس أن تعطي مما تملك ؟ [1] فلابد إذن من وجود الموجود المحب أو من وجود الموجود المحبوب -**L'existent aimé**- أن ينتهي إلى فعل المنح و العطاء ، و ليس أجمل في الحياة من أن يجود المرء بما هو كائنه (**ce que l'ou est**) ، لا بما هو مالكه(**ce que l'ou a**):

فإنه في الحالة الأولى يجود بجوده ، بينما هو في الحالة الثانية لا يجود إلا بما يملكه [2]!

ومن كان يجود بذاته جوهريا ، فهو لوحده من يستحق الحب و هو لوحده الناعم في فضائله كقدرة على الوجود الذاتي في فرديته ، لذلك كانت سعادة المحب و كانت نشوته القصوى تتحقق عندما يبادله المحبوب حبا بحب في ذاته تحديدا !!

غير أن التضحية في الحب الحقيقي تقتضي الإيمان الفعلي بالحب و بالمحبوب ، و كل إيمان هو قناعة انطولوجية تشترط الفعل و الإقدام و الشجاعة ، و هذا ما يفسر معنى التضحية إلى حد المخاطرة في الرهان (**le pari et le risque**) ، المخاطرة بالوجود حتى مادام ما نقدمه في الحب هو من فعل الذات ، و هي تعكس جوهرية الفرد المحب في تطلعاته القصوى و في إنيته المتميزة – **Ipséité**.

هذا و ينبغي أن نضيف كذلك أن فعل العطاء و فعل التضحية لا ينبغي فهمها فقط و هما مرتبطان بحب الآخر و من أجل الآخر ،

[1] جبران خليل جبران – النبي –في العطاء – مرجع سابق

[2] زكريا ابراهيم – مشكلة الحب – مرجع سابق .ص 269

المحبوب و ما يميزها في المستور ، و ملاحظة **تولستري** هذه تكشف كذلك كيف يتحول الهوى إلى حب حقيقي إلا بعد الخروج إلى – **l'exister** بالمعنى الانطولوجي للمعنى ، و بهذا الخروج نتعرف على لا نهائية روح الحبيب .

- إن الحب بوجه عام و الحب الحقيقي تحديدا، و كما أشرنا إليه سابقا ، يقوم على فعل العطاء و التضحية . يكمن السر العظيم للحياة كما يقول **بيرديافف** في أن من يحصل على الإشباع هو نقطة من يعطي و يضحي ، لا من يتطلب و يلتهم و يبتلع . كل إبداع هو حب ...و إذا أردت أن تأخذ عليك أن تعطي .[1]

غير أن العطاء هنا ينبغي أن نفهم معناه و هو ينبعث من الذات ، كجهد إبداعي من فيض الذات و من فيض ثرائها اللامحدود تماما كما قال الشاعر :

كلما اقتطعنا من القلب

يبقى القلب فينا كبيرا[2]

إن المحب الحقيقي الذي يتنفس الحياة كتجربة وجودية فريدة ، يحيا الاستعداد والاستجابة لنداء الحب ، مادام و قد صار مفعما بالحياة ، و هو بذلك مستعد للتضحية بكل ثمين من ذاته و التضحية بآخر ورقة باقية في يده. إلا أن هذه التضحية كرهان انطولوجي ، لا ينبغي فهمها متجهة لإرضاء المحبوب أو لنيل المحب موضوع ما يرغب فيه ، بل هي تضحية كعطاء من حيث هي كذلك ، تعلو الذات من خلالها ذاتها في حاجاتها ، و إلا لكنا قد سقطنا في مركزية الأنا في دنيا حاجاته ومتطلباته ، أو كما يقول **كيركجارد** عن هذا: "الحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يخلص "الأنا " من عبادة الذات ، إذ يحطم وحدتها ويتسبب في فشل أنانيتها ".[3]

---

[1] فلسفة الحب –مرجع سابق ص 205

[2] نفس المرجع – ص 205

[3] كيركجارد –فلسفة الدين عند كيركجارد و برديافف –مرجع سابق ،ص 206

لأنه و كما يقول إريك فروم :"إنني أحبك "فيجب أن أكون قادرا على أن اقول :"إنني أحب فيك كل شخص ، أحب من خلالك العالم ، أحب فيك نفسي أيضا ".[1] أما النقطة التي أريد التركيز عليها هاهنا ، هي أن موضوع حبي يتضمن كذلك حبي لذاتي ، حتى لا نفهم من هذا أن الحب يتجه إلى الغير فحسب ، ليتخذ شكل الغيرية كليا ، بشكل غير متناسب و غير لائق للمفهوم .

إن الحب الحقيقي في نظرنا هو "النحن " يقوم على الاتجاه إلى الآخر (المحبوب) في الوقت الذي يقوم على الاستجابة إلى الذات ، أي كما لو كان هو موضوع الموضوع كذلك ، لأنه حريص دائما على موضوع حبنا و حريص دائم وكذلك على الذات ، ليتخذ بهذا شكل الغيرية –**altéité**- و هي تتضمن في الوقت ذاته مطلب الأنا . صحيح قد يحدث في الحب الحقيقي ، أن نتنازل على الكثير حتى من أجل الآخر ، لكن هذا لا يعني قطعا إعدام الأنا و إماتتها ، و إذا كان **تولستري** يذهب إلى القول في شرح معنى العطاء والتضحية ، في قوله :"لا يوجد حب آخر إلا ذلك الذي يهب حياته من أجل من يحب .فالحب لا يكون جديدا بهذا الإسم إلا إذا استحال تضحية من الذات "[2]، فهذا لا يعني عندنا تجاوز الأنا و محوها من خطر الإحالة القائمة بين الموجود –المحب والموجود –المحبوب .

هذا و ينبغي أن نضيف إلى جانب ذلك ، أننا في الحب إجمالا و في الحب الحقيقي تحديدا، نتعلم حب الأنا و الحرص عليها ، لا بطريقة بيولوجية شرسة بل بطريقة إبداعية ، تحولنا جماليا و فنيا من كل الجهات ، أي كما لو كان الحب هاهنا ينتشلنا و يحررنا من دوافع الأنا البدائية الأولية و يؤنسنها – **humaniser**- ، و يتم هذا كله من خلال الإحالة المتبادلة بين المحبين ، كما شرحنا معنى هذا سابقا .

---

[1] إيريك فروم –فن الحب –مصدر سابق .ص 47

[2] André cresson .page pascal–tolstoi.in ;savie,son œuvre :112

-و في الحب الحقيقي و إلى جانب هذا ، نجد المحب يحيا حياة واقعية و بكامل كيانه، في الواجبات نحو المحبوب و العذابات ، في وضعيته الاجتماعية و ما يحيطها من واقع ثقافي كما في وضعيته الصحية وما يرافقها من حالات ، فالواقعي الوحيد كما يقول **أونا مونو** إنما هو من يشعر و يعاني و يتأثر و يحب و يتشوق "[1]

في الحب الحقيقي ، يتضح لنا إذن أن الحب هو أكثر من مجرد شعور و أكثر من أنه ميل و ارتباط ، لأن المحب يحيا الموقف و ينخرط فيه كلية ، لأنه إرادة و عزم ، يميزه التحدي في الامتحانات التي لا تنتهي ، وما أكثرها ألما ووجعا. و هو بهذا و في هذا كله يحيا موقفا انطولوجيا مطبوع بطابع أخلاقي لاشك فيه ،لأن الحب لديه التزام و انخراط، و الالتزام – **l'engagement**– يتضمن بدوره الواجب الملقى على عاتقه ، و لأن الواجب فعل دائم لا يتوقف فهو يعلو المتغيرات الحاصلة في الواقع و يقاومها ، أعني واجب المحب نحو المحبوب و العكس سواء، طالما أن الواجب تعهد لا يلين ، لأن في الآخر قيمة تدفعنا إلى الانفتاح عليها و احترامها ، و تقديرها ، كيف لا و المحبوب هو الشخص الذي نتعلق به من حيث هو كذلك ؟ !

واقعية الحب الحقيقي إذن هي وجود المحب بكليته في الموقف ، يحيا فيه الحب كله إذ لا وجود لأنصاف الحب ذكر لديه ، و من هذا نلمس جوهريته الأخلاقية ، كسلوك ثقافي و حضاري يتضمن معاني الصدق ، الإهتمام ، الاحترام و التقدير، الواجب والالتزام ، الإخلاص و الوفاء ...، ذلك أن المحب الحقيقي هو كما لو كان يقيم في قلاع الإرادة الخيرة التي شيدها كانط لأنه أمام موضوع حبه لوحده ، لا يساوم و لا يتأرجح، و لا يعرف للحدود و المسافات ، ما دامت وقد ارتسمت بداخله قيمة المحبوب في إطلاقيتها ،لأنه يحب اللانهائي فيه ، يحول العائق إلى سند و يقاوم الشرط و يحيله إلى معين .

[1] فلسفة الحب – مرجع سابق ص 197

بينما و في مقابل هذا نجد الحب غير الحقيقي ، يحب خارج واقعه الإنساني بالمعنى الوجودي ، يفتقر إلى النضج في شخصيته و يفتقر إلى الوعي بذاته في جوهريتها ، حبه ينطلق من أناه لإشباع مطالبها فحسب ، أي كما لو كان في حبه يحب ذاته فحسب ، ما يجعل من علاقات حبه علاقات سطحية و طائشة ، يغيب فيه الموضوع الاستثنائي ، لأن عواطفه يوزعها أكثر ممن موضوع ، من وقت إلى آخر و أحيانا في اليوم ذاته !!

إن مثل هذه التقلبات التي يحياها "المحب" تعود أساسا إلى طبيعة الذات و طبيعة الشخصية التي يحملها صاحبها ، أعني الشخصية التي لا ترتد إلى نفسها ، سطحية في التعرف على الذات على حقيقتها و في علاقتها بما يحيطها من موجودات ، الشيء الذي يجعلها لا تستطيع اختراق الآخر ،فهي حتى في عطائها للمحبوب ، يكون عطاؤها مشروطا و مقيدا من أجل امتلاك الموضوع ، خلافا للحب الحقيقي و ما يميزه من أوامر مطلقية لا تتجاوز معطى الموضوع و معطى الزمن ، كما شرحنا هذا سابقا ، لأن الطبيعة الفعالة للحب تشهد عليها الأمور التالية ،كما يوضحها **إ.فروم** :

- الاعتناء من حيث هو علاقة فاعلة بحياة من يحب و هناءته ، و العمل بما ينفع الآخرين .

- الاستجابة بوصفها الاستعداد الدائم للرد على نداء الآخر و طلبه .

- الاحترام بما هو القدرة على رؤية الإنسان كما هو (كما نريده لتحقيق أهدافنا) والاعتراف بفرديته ، و هذا ممكن فقط عندما يكون الحب غير مقيد .

- المعرفة التي تقضي على الجهل و انعدام القدرة على استكشاف الآخر ، ففي الحب فقط يتجلى التعطش لمعرفة الذات و المقربين منها .[1]

[1] فلسفة الحب –مجموعة من المؤلفين –مرجع سابق –ص 192

وإننا لنعثر على الحب غير الحقيقي في أكثر من الحالات ، أكثرها خداعا ووهما هي الحالات العاطفية دون فعل يقابلها و دون حياة واقعية تعكسها في العلاقات ، و لغياب الواقع يستبدلها صاحبها ببدلاء اصطناعيين ، مثل اللجوء إلى الأفلام و المسلسلات والروايات و غير ذلك ، كما يؤكد هذا كذلك **إ.فروم** .[1]

ولأن كتاب فروم "فن الحب " يعكس نظرته الحزينة لواقع الحب حاليا ، عندما نجده يحاكم سوق الحب " في العالم الغربي المقابل لمعبد الحب الحقيقي ، فإنه يرى أن الحب غير الحقيقي إنما هو يرتبط بواقع السوق في الأنظمة الرأسمالية ، لأن علاقات السوق و إن كانت جميع العلاقات المتأثرة به ، فهي تعكس كذلك واقع الحب "المتصدع "، حيث الاغتراب او الاستلاب ، اغتراب الإنسان عن نفسه و عما يدور حوله ، و ما ينجم عنه طغيان العلاقات السطحية في معايشة الحب ، فإذا كان فن السوق في المبيعات يغري المستهلك بالغلاف الخارجي قبل النظر إلى مضمونه مثلما يغريه بمدى تجاوبه مع موضة الاستهلاك ، فكذلك هو الحال في علاقات الحب ،إذ ما يربط بين المحبين هو فقط المظهر الخارجي و كذا الوضعية الاجتماعية ، إذ يضحى الرجل يقاس بالمنصب و السلطة و المال ، و المرأة بدورها تقدر و تقاس بجاذبيتها ، ومهارتها في إدارة المنزل و أساليبها في تقدير نفسها .[2]

إن مثل هذه العلاقات السطحية بحسب فروم ، تقود كذلك إلى فكرة التملك السائدة في المجتمعات الغربية ، فهو يفضح بسعي الناس لأن "يتملكوا الحب على غرار ملكيتهم لأي اشياء أخرى " ، و هو ما يعتبره ميزة خاصة تطبع حياة "الأزواج الشرعيين "إذ أن عقد الزواج يمنح حقا استثنائيا لكل من الطرفين في تملك جسد و عواطف ، واهتمام الشريك الآخر فليس

[1] إيريك فروم –فن الحب –مصدر سابق ،ص 88
[2] نفس المصدر ص 86-89

من حاجة بعد الآن للفوز بالشريك ....أو لبذل الجهد كي تبدو جذابا و تستدعي الحب ، لذلك يبدأ كل منهما بالسأم من الآخر ، و بالنتيجة يختفي جمالها ....و بدلا من أن يحب أحدهما الآخر فإنهما يرتضيان بالاستحواذ المشترك لما يملكان :الأموال ، المكانة الاجتماعية ،المنزل،الأطفال .[1]

و بالمحصلة فإن **فروم** يرجع أسباب انهيار الحب في مجتمع الاستهلاك إلى ما يلي :

1/ طغيان التوجه السوقي التجاري على العلاقات البشرية .

2/ ذهنية المالك عند الناس الذين اعتادوا غالبا ان "يملكوا " اكثر من أن "يكونوا ".

3/غلبة القيم المادية على القيم الروحية و الأخلاقية .

4/ العلاقة السطحية بالأسئلة العميقة في الوجود الإنساني :من أنا ، ما معنى الحياة ، ما مكاني في هذا العالم و بين الناس ؟[2]

إذا كانت هذه النظرة النقدية حسب **فروم** ، تخص العالم الغربي في طابعه الاستهلاكي ، فإننا نستطيع القول انها تصح على مجتمعاتنا نحن كذلك ، مادامت الاسئلة الأنطولوجية التي انتهى إليها صاحبنا تخصنا نحن كأفراد كذلك ، حيث طفق الحب غير الحقيقي يطفو على السطح دون عمق له يذكر ، يهدف إلى التملك المنافي كليا لحقيقة الحب ، ما يجعل من علاقات الارتباط كما لو كانت تستهدف الاشياء لا الإنسان في ذاته و في إنسانيته ، حيث غياب العناء و التضحية ، التقدير و الاحترام ، الواجب و الاهتمام ، الجهد و الإبداع الدائمين .

و ما يزيد الحب غير الحقيقي غذاء ، اقترانه بالحب الجنسي الطبيعي فقط عند أصحابه، و هي الفكرة التي يفيض فيها إ فروم شرحا و تحليلا، قياسا إلى نظام السوق و قوى الإنتاج .

---

[1] فلسفة الحب ، مجموعة من المؤلفين –مرجع سابق ص 299

[2] نفس المرجع ،ص 300

وما ينتجه من اغتراب ، فإذا كانت الآلات لا يمكنها أن تحب الآلات ، فكذلك الإنسان بوصفه وسيلة من وسائل الإنتاج المنهكة لا يستطيع أن يحب حبا حقيقيا ، أما "سوق الحب " المنتشر على أوسع نطاق ، الحافل بالعروض الجنسية المغرية في أشكالها ، فإن هذا إن هو إلا من الثقافة المضادة للحب الروحي – الاخلاقي لأنه مشبع بالأنانية والنرجسية ، فليس الحب كما يقول نتيجة الإشباع الجنسي السديد ، بل أن السعادة الجنسية –حتى بمعرفة ما يسمى بالتكنيك الجنسي هي نتيجة الحب .[1] إن الحميمية الجسدية ووفقا لهذا لا تقاوم الاغتراب و لا تزيله عند الأفراد ، لأن الجنس أو القرب الجسدي من غير حب ، فقير لا يحقق السعادة و سرعان ما يقود بالنتيجة إلى الحزن وخيبة الأمل .

- إن الحب الحقيقي و بالمحصلة ، ليس مجرد ابتهاج عاطفي في شدته و لا هو انجذاب جنسي في رغبته ، بل هو عزم وقرار ووعد يحتاج إلى قوة الوعي وإلى نضج الشخصية ، في تحمل اعبائه مثلما يحتاج إلى المسؤولية و التضحية ، لأنه جدي – **sérieux**- بل هو جدي إلى حد المأساة التي ينتهي إليها المحبون في بعض الحالات. والحب الحقيقي و فضلا عن ذلك هو روحي بالأساس مرفوق بالتقارب الحسي – الجسدي ، يشكل الوحدة في الفردية ، و لضمان ذلك فهو يقتضي الجهد الدائم في الإبداع ، يقاوم الغيرة و هي واحد من أكبر اللصوص المهددة له في حياة المحبين ، ولو أنها ليست هي العلة ذاتها في ذلك لأنها نتيجة لأسباب سابقة عليها ،على المحب الحقيقي أن يكتشف أمر ذلك ، و غالبا ما تكون فكرة التملك هي تختفي

[1] إيريك فروم –فن الحب –مصدر سابق ص 18

وراءها أو نتيجة للوشاية الضاربة في علاقات التقارب ، نتيجة للحسد و هو اللص الآخر الذي يترقب مسار المحبين ، و كل هذا في الواقع يدفعنا للقول أن الحب الحقيقي يحتاج إلى ثقافة الحب ، ذلك أن الحاجة إلى التقارب الجسدي – الجنسي معطى طبيعي تتوارثه الأجيال ، طابعه عام يخص النوع في كليته . بينما الحب طابعه فردي لا يتكرر، يحتاج إلى نمط ثقافي يميزه و يرعاه ، صحيح لا توجد قواعد ذهبية ينبغي على المحب تتبعها ، لأننا في الحب نتعلم الحب ، فكيفما يكون المحب في شخصه وثقافته يكون حبه !

بيد أن الحب ولأنه يختلف عن الجنس لأنه يعلوه و يحتويه معا ، فهو إذن يحتاج إلى غذاء روحي يقويه مثلما يحتاج إلى تربية مترعة بالروح الإنسانية ، تؤنسه و توجهه قبالة المحبوب لوحده ، عندما يتعلم حب الناس و الطبيعة والموسيقى و الفنون ، وعندما يتعلم المحب الحقيقي الإقلاع عن الأنا ليصبها في غيرية المحبوب ، و عندما يتعلم معنى الوفاء في الوقت الذي يحب كذلك ، فبذلك يستطيع مقاومة الرتابة القاتلة من يوميات المحبين ، و بهذا فقط يكون جديرا بالحب ، و إلا فإن روح الحب سلطان وحكم نزيه و عادل ، يدعه ينكشف ذليلا في مزاعمه ، و فضلا على هذا فإن المحب الحقيقي هو من كان يتقمص روح المحبوب في اختلافه و في فرديته ، لتحقيق التقارب الروحي الفعلي . إن الحب الحقيقي و تبعا لهذا جهد و إبداع كوني لا ينقطع ، يأبى الاستعباد ويأبى الخوف الداخلي تحديدا طالما أن الحب بوجه عام لا ينبغي إلا ذاته و هو ما عبر عليه جبران بقوله :

- أما إذا دب فيكم الخوف فلم تنشدوا في الحب إلا الدعة و المتعة ، فأولى بكم أن تستروا عريكم و تخرجوا من بيدر المحبة ، إلى عالم لا تتعاقب فيه فصول ، حيث تضحكون ، و لكن دون استغراق و تبكون و لا تنهمر كل الدموع .

- فالحب لا يعطي إلا ذاته ، و لا يأخذ إلا من ذاته .

- و الحب لا يملك و لا يملكه أحد ا

فالحب حسبه أنه الحب [1]

فالحب الحقيقي و الخالص يقوم إذن على فعل الوجود ، فهو إرادة و عزم و انفتاح انطولوجي للموجود المحب ، و ليس مجرد اهتزاز عاطفي –و لو أنه من جوهره –ولا مجرد تمنيات حاصلة في عالم خيالي صرف و لا هو مجرد حاجة للتقارب الجنسي كما أوضحنا هذا ، أو هو كما يقول **كيركجارد** "القاع الذي يسبى غوره و الذي يتخفى في الظلمات ، لكن عزم الإرادة هو المنتصر الظافر مثل **أورفيوس orpheus** يخرج الحب إلى ضوء النهار ، لأن العزم هو صورة الحب الحقيقية (...) إذا كان الحب شاعريا فإن عزم الإرادة هو المترجم الواعي الذي يترجم الحماس إلى واقع .[2]

و على هذا النحو يكون الحب الحقيقي ترجمة فعلية للعاطفي و الأخلاقي و الجمالي ، فالخير ما ننجزه واقعيا كذلك و لا يكفي فقط أن نحبه ، كذلك لا يكفي أن نؤمن و نحب الوفاء و الإخلاص دونما العمل على ترجمة ذلك واقعيا ، و الأمر ينسحب على سائر الفضائل و سائر القيم التي تحيط عالم الحب ، و هي الفكرة التي تتردد كثيرا عند **مارسل** ، أعني مفهوم "المشاركة في الوجود (**co-existence**) الذي انتهى إليه في تفسيره لمعنى سر الوجود - (**le mystère de l'être**) .

والحب الحقيقي فوق كل هذا و نتيجة لكل هذا ، يختبر زمنيا ، فالحب عموما و إن كان يشكل أعظم و أجمل اتصال ممكن بين البشر ، فهو فعل تاريخي كذلك لا يتوقف ، والفعل التاريخي لا ينفصل

[1] جبران خليل جبران –النبي ، مصدر وسابق ، ص 76- 77
[2] د.إمام عبد الفتاح إمام –كيركجارد –رائد الوجودية ،ج2، ص 251

عن الواجب الحاصل بين المحبين ، أعني و اجب كل طرف نحو الطرف الآخر وواجب كل منهما على ضرورة الانفتاح الدائم على المعنى أو القيمة التي تجمع بينهما، لأن الظفر بما هو تاريخي في الحب هو عينه وجود – الموجود المحب – **l'être de l'existant amant**– و هي الفكرة التي سنقف عندها في مبحثنا اللاحق الخاص بطبيعة الحب .

هذا و ينبغي أن نضيف أن الحب غير الحقيقي الذي قد يحياه المرء هنا أو هناك ، فإن المسؤولية لابد أن تقع عليه كاملة بحكم انه يحيا أناه "الأنانية –**égoïsme** " لا ذاته أو حقيقته التي ينبغي أن يكون عليها ، دون انفتاح يذكر على غيريته المشبعة بمعاني الإنسانية على حقيقتها ، فضلا عن العوامل الذاتية الأخرى المعيقة لفعل الحب ، مثل الخوف الداخلي و الخوف من نتائج التجربة و تداعيتها و الخوف من أحكام المجتمع ورقابته ، نقول إن هذه المسؤولية يتحملها كذلك محيطه الإجتماعي و الثقافي بمنظومته الفكرية المضادة للحب، فمنذ متى لم يحارب الحب و لم تعرض سمعته للقدح فيه والنهي عنه و التحذير منه ؟ ! ثم إن الحب يابى القيد و الاستعباد ، لأن مشاعره حرة طليقة لا تعرف الممنوع ، لا تأبه للمعطى الجغرافي و لا لمعطى السن و لا لمعطى الوضع الإجتماعي و للمكانة التي يتواجد فيها المحبوب ، لأنه أقوى المشاعر و الميول صدقا، يتمرد على العقل و القانون و شرائع المجتمع كلها ، فقط لأنه يثق في قيمة القيم التي يحملها تجاه المحبوب و تجاه العالم كله ، يتكيف مع الضرورة الحاصلة في الواقع غير انه يأبى الإكراه الذي يمارس عليه ، مثل الانظمة المستبدة و الأنظمة الشمولية في ايديولوجياتها المختلفة القاهرة للحريات .

و عن الحب الحقيقي من الحب غير الحقيقي في مجال الحب الصاعد

أو الحب الإلهي فإن نفس الملاحظة تنسحب عليها كما سنبين .

يصف **ماكس شيلر** الحب الإلهي و ما يحمله من مقدس يقوله "...الناس المترعون بهذا الحب يحتملون أي الم ،حتى الموت يتقبلونه بلا نفور أو عذاب ، بل برغبة و غبطة. إنهم ليسوا أولئك الذين لا قيمة كبيرة للحياة عندهم ، فإن كان الأمر كذلك فأي معنى من التضحية بها ؟

بل هم بشر يحبون الحياة كخير أعظم ، و يتميزون بهذا الحب ، إلا أن حبهم الأكبر لشيء آخر . انهم من الذين يصبرون على الالم من غير أن يفقدوا الإحساس به ويتمتعون بهذا الصبر "'على الألم بفضل حب و إخلاص يفيضان من داخلهم تلبية لمقدس ما ، تصاحبه (أي الصبر) سعادة تشحب تحت بريقها كل مباهج الحياة ونعيمها و تفقد معناها ...هؤلاء الناس يقبلون على الموت عن طيب خاطر (مثل بوذا وفرانسيس الأسيزي) و يتقبلونه لا "كشر "هو دونما ركب ، كذلك فيما يخص نعم الحياة ، بل كموت مشرف و معشوق و مخطوب ."[1] ، لاشك أن هذا الوصف الرائع لابد ان يحيلنا إلى المكابدة التي يحياها السالك في دربه المقدس ، مثل الصبر على الجوع و الصبر على العطش ، و هو حب لا يقل واقعية عن الحب الارضي يحياه الرجل توترا ، في القلق و التمزق ، و هو ويفعل هذا و يحيا هذا كله إلا لأن موضوع حبه واحد لا شريك له فيه ، فضلا على أنه متميز لا كغير الموضوعات ، ظاهر غير متحجب ومتحجب غير ظاهر، أو كما عبر عن هذا عطاء الله السكندري في عطائياته الشهيرة :"إنما حجب الحق عنك ، شدة قربه منك "ثم قوله :" إنما احتجب لشدة ظهوره ، و خفي عن الابصار لعظم نوره ."[2] و المراد من هذا أن الحجاب يعني اختفاء الله ورفع الحجاب يعني ظهوره أو حضوره في الموجودات كإشارة لمعنى ما يسمى بنظرية الشهود لدى المتصوفة ، و حال المحب الحقيقي في هذه الحال ،

---

[1] فلسفة الحب –مرجع سابق –ج1،ص 374- 375

[2] عطاء الله السكندري -الحكم العطائية الكبرى و الصغرى –ص 36

هي التوتر الكلي و القلق الدائم في الصبر الأليم ، مصدر كل الأحوال الوجودية التي يحياها المحب الحقيقي في درب العشق الإلهي ، و مصدر تقريبا لكل المصطلحات الحافلة بالمعاني الروحية ، يحدث كل هذا فقط لأن الموضوع صار واحدا ، يستقطب الاهتمام الواحد و المجاهدة المستديمة التي لا تنضب فيها الطاقة !

و ما يلفت الانتباه عن الحب الإلهي هو أنه حب مركب لا كغيره من أشكال الحب الأخرى ، فحب الله يتضمن كذلك حب الإنسان و لابد له من ذلك ، و حب الطبيعة وحب الموجودات في أنواعها و حب الإحساس باللانهائي لمعنى الكون و الوجود ....

و الحق أن الحب غير الحقيقي في الحب الإلهي نعثر عليه كذلك في أكثر من حالة ، وأسباب ذلك تعود إلى ذات المحب تحديدا مثلما تعود إلى بيئته الثقافية –العقائدية ومسؤوليتها في و خلخلة حب المؤمن لموضوع حبه . فعن الامل الذاتي يمكن ذكر غياب نضج الشخصية وجهها الروحي الاصيل ، إلى غياب الأسئلة الأنطولوجية العميقة الخاصة بوجود الإنسان ذاته و كذا الوجود العام الذي يحويه و كيف عليه الانفتاح عليه ، غياب الإحساس بمفهوم "المطلق " أو "اللانهائي "و غير ذلك ، غياب الثقافة الروحية التي تتحمل مسؤوليتها الجميع ، من مؤسسات دينية و تربوية ، طغيان الجانب الفقهي على الجانب العقائدي في العبادات . إن هذه العوامل و غيرها لابد لها أن تؤثر سلبا على روحانية المؤمن و روحانية المحب موضوع بحثنا ، تجعله عرضة لتفتت موضوع حبه لانشغاله و تعلقه بموضوعات أخرى ، تزاحمه و تنافسه في موضوعه الرئيسي .

وخير تعبير ووصف لهذه الأزمة الروحية التي تلاحق المحبين ، ما أورده فريد الدين العطار(537 ه-626 ه) في تحفته الأدبية العظيمة ، "منطق الطير " ، حيث اجتمعت جميع طيور البرية و هي الفكرة الرئيسية من الكتاب –حول مرشدهم الهدهد ، بهدف إقناعها على ضرورة التنقل و السفر باتجاه السيمورج إله الطير ككل ،إلههم الواحد .

وكيف صارت الطيور تمتنع وتبرر امتناعها من السفر بحثا عن السيمرغ ، إله الطير وإلههم الواحد ، خشية من صعوبة المسلك لأن السفر شاق ، يقتضي قطع البحار والمحيطات ثم يقتضي التضحيات الجسام في تحمل الحر و العطش و البرد و الرياح العاتية ، العواصف و جغرافية الجبال و المنحدرات ، أو حبا و اكتفاء بموضوعات حبها الأرضي . فها هو البلبل يتقدم و يخاطب الجميع "....و لما كان معشوقي في بداية الربيع ينثر على الدنيا أريح عطره ، فيه تكتمل سعادة قلبي ، و بطلعته أتخلص من اضطراباتي . و إن يعاود معشوقي الاحتجاب يصبح البلبل المضطرب قليل الكلام ، لذا فإن أحدا لا يدرك أسراري بلا ركب ، و هكذا أصبحت في عشق الوردة مستغرقا حتى فنيت عن نفسي فناء مطلقا . و كفاني ما يمكن برأسي من عشق الوردة ، و كفاني أن الوردة الجميلة معشوقي ، و ليس البلبل طاقة لإدراك السيمرغ ، حيث يكفيه عشق الوردة ."، ثم يرد عليه الهدهد "يا من تعلقت بالصورة لا تتباه أكثر من ذلك بعشق الجميلة . كم أصابك عشق الوردة بالأشواك ، و سيطر عليك حيث أصبح كل شغلك ، وإن كانت الوردة صاحبة جمال رائع ، فسرعان ما ينول حسنها في مدى أسبوع ....فمع البكاء و النواح طوال الليل و النهار تركتك ، فتخل عن الوردة ن لأنها في كل

***السيمورج- simorg -طائر و هي متداول عند الفرس قديما .**

- ربيع تسخر منك ، أفلا تخجل من هذا المسلك ؟[1]

و هكذا تتواصل أعذار الطيور المجتمعة ، تحن إلى موضوعها اليومي في حبها له والتعلق به ، فها هي الببغاء تتقدم و تخطب على الحضور "إن كل قاسي القلب عديم الإنسانية ، أقام لأمثالي قفصا فولاذيا ، فظللت أسيرة هذا السجن الفولاذي أذوب شوقا إلى ماء الحياة.

إنني خضر الطيور ، لذا تبدو حلتي خضراء ، فمتى أستطيع ارتشاف ماء الحياة ؟

لن أستطيع التحليق إلى السيمرغ بل يكفيني رشفة واحدة من ينبوع ماء الحياة ، ثم يرد عليها الهدهد : يا من عدمت السعادة ، ليس شهما من لا يبذل الروح نثارا ، لقد منحك الله الروح لتكون نثارا ، ولكي تسنح لك لحظة مؤاتية مع الحبيب ، عليك بطلب ماء الحياة من روح الحبيب و إلا فأمضي ، و ما أنت إلا قشر عديم اللب ، أما إن شئت أن تفدي الحبيب بالروح فكوني كالرجال و في طريق الأحبة انثري الروح ."[2]

و المهم من هذه المقاطع في الأعذار التي تقدمها و هي كثيرة ، هي رمزية تعكس واقع الإنسان المحب و هو يتعثر في مسلكه الروحي بفعل الموضوعات الدنيوية و هي تأسر خطاه أينما اتجهت ركائبه ، و قد كان الكتاب "منطق الطير " بالغ الرمزية عن واقع المقامات الروحية ، في درب الحب الإلهي من حياة السالكي و لعظمة الموضوع ورمزيته سنعود إليه لاحقا .

- إن الحب الحقيقي على هذا المستوى ذكر دائم ، اجتهاد و رياضة روحية دون توقف، و حوار مستمر بين المحب و المحبوب ، لا يتم إلا بوعي عميق بعبودية السالك الولهان.

[1] فريد الدين العطار – منطق الطير-ص 188- 189
[2] نفس المصدر –ص 191

المبحث الثالث: طبيعة الحب

بينما كان بحثنا يدور فيما سبق حول الحب في مولده وتجلياته وحول الحب الحقيقي من غيره، لابد أن ننتهي اضطرارا في الاستنتاج إلى الحديث عن الحب في طبيعته - **sanature**-، حتى نستشف أهم خصائصه أو قل تركيباته الأساسية التي تميّزه عن سائر الأهواء والانفعالات الأخرى في بعده الأنطولوجي تحديدا.

وخير معين أو سند نحتاجه في هذا، هو "المأدبة" التحفة الأدبية العظيمة التي خلفها أفلاطون، للوقوف بالنقد والتحليل على أهم الأفكار الفلسفية التي ضمنها فيها بهدف الوصول إلى ما نريد الوصول إليه من نتائج.

إن خلاصة المعنى الأفلاطوني هي ما تجسده محاورة "المأدبة-**Banque**t" كما هو معروف، ففيها ضمن موقفه الفلسفي في بعده المعرفي الأنطولوجي. وكعادته نجده يجعل من سقراط واحدا من الحاضرين في المأدبة التي أقامها -**أغاتون** –**Agathon**- الشاعر بمناسبة فوزه بجائزة المناسبة على شرف مدعويه وواحدا من المشاركين الفاعلين في المحاورة، يتدخل فيها إذن بعد أغاتون الذي أكد أن الحب هو أصغر الآلهة وأحدثها وجودا وجمالا، غير أن هذه الإشادة يرفضها سقراط لينزعها طابع الألوهية عن الحب –**الإيروس** –**Eros**- ليجعل منه الحكم الموجه فحسب، نهتدي بهديه لإدراك الجمال المطلق، لأن الآلهة من صفاتها الأساسية التميز بالسعادة والجمال بينما الحب لا هو في هذا ولا في ذاك، لأنه ينطوي على معنى الشوق إلى ....والرغبة في الشيء الذي لا نملكه، أي أن الحب وبهذا المعنى إنما يصدر عن الحرمان مادام المحب أصلا يرغب دائما فيما لا يملكه، أعني يرغب في الموضوع الذي لا يتوفر عليه. ولأن الإيروس لا يوصف بالجمال فلانة عندما يرغب في الشيء الجميل إنما هو يرغب في الحقيقة في شيء ليس بمالك له، وإلاّ ما كان عليه بالسعي للحصول عليه .

ولتوضيح المسألة على نحوها الأوضح يلجأ أفلاطون إلى توظيف الأسطورة- **Le Mythe**- كطرق حيلية –**Subterfuges**- لتوكيد الفكرة. والأسطورة هاهنا تقضي بالحديث عن مولد الحب والطبيعة التي تميّزه، فبينما التقت الآلهة للاحتفال بعيد ميلاد **أفروديت** –**Aphrodite**- شاء قدر اللقاء أن تلتقي **بنيا-Pénia**- وهي ترمز للحاجة أو الفقر **-L'indigence**- ببروس –**Poros**- وهو رمز الغني أو الثراء –**Ressource**- وخطر على بال بنيا –**Pénia**- أن تنجب منه طفلا بفعل الحاجة التي تتخبط فيها وتدفعها الى ذلك، فتبيت إذن إلى جواره وترزق منه بطفل نتيجة تزاوجهما، وبهذا يكون قد ولد ايروس –**Eros**-. ولأن ايروس ولد ليلة مولد أفروديت فقد ولد محبا للجمال رمزا لجمالها ووهجها، ولأنه خلاصة مركّب التناقضات من هذا التزاوج (الفقر والغني)، فقد ورث من والديه ما يطبع ماهيتهما، فقد ورث من أمه العوز، يعيش صلبا –**Dur**- من غير أحذية تحميه ومن غير غطاء يكسوه ومن غير مستقر له يأويه ليس له سرير ينام عليه سوى الأرض، ينام عاريا على عتبة الأبواب، أعني أنه ورث منها إلاّ الفقر رفيقه الدائم، مثلما أخذ عن والده بروس –**Poros**- الثراء، وكان به باحثا عن الخير والجمال، شجاعا مقداما ماهر في الصيد، صانعا للحيل، هاويا ومحبا للعلوم، يقضي حياته في التفلسف، وساحرا ميّالا للجدل.

إن الإيروس وبحكم طبيعته هذه لا يتميّز لا بالخلود ولا بالفناء ولا بالغناء. ويواصل سقراط على لسان ديوتيم الحكمية -**Diotime la prophétesse**- خطابه، على أن الإيروس وفي اليوم الواحد ذاته يكون مشرقا ومنفوخ الحياة وتارة يكون مهملا، تارة يموت وتارة يستعيد الحياة بفضل ما ورثه عن والده. كل ما يناله سرعان ما يفلت من يديه، حتى ليمكن القول أنه لا هو في الفقر ولا هو في الثراء الكلي، كما أنه يحيا على هيئة وسيط بين الحكمة والجهل،

ذلك أن لا واحد من الآلهة يتفلسف أو يرغب منزلة الحكمة، لأنه وببساطة لا يعتريه العوز أو الحاجة إلى ذلك بينما يميل إلى التفلسف ذاك الذي يشعر بالحاجة إلى الحكمة، والإيروس هو من هذا النوع يعيش الحاجة إلى ...ومن ثمة كان الحب –الإيروس فيلسوفا أو محبا للحكمة. والهدف الذي يرمي إليه سقراط من هذا كله هو أن الايروس ليس بالمحب، بل هو المحب -**L'amant**- لأن المحب -**L'aimé**- هو الجمال المطلق والخير الأسمى -**Beauté absolue et bien souverain**-.

غير أن النزوع إلى الجمال في نظر أفلاطون له معنى أسمى، يرتبط كليا بنظريته المثالية في المعرفة والوجود، لأنه نزوع ارتقائي ينسب إلى معراج المعقول -**L'intelligible**-، يبدأ من حب الجمال الحسي المتعدد، ولما يدرك فناءه وزواله يدرك بطلانه، ثم إلى التعلّق وحب جمال النفوس، فإذا عثر على جسم دميم به نفس جميلة لتعلق بها وأحبّها، وعندما يدرك العاشق أن جمالا واحدا بذاته هو الذي يجعل النفوس الجميلة جديرة بالحب، وبعد هذا يكمل في معراجه للتعلق بجمال القوانين في معاييرها السامية فإلى التعلق بالعلوم النظرية بهدف الوقوف على صورة الجمال في جلال المعرفة، وهكذا يبقى العاشق ينتقل من جمال إلى جمال إلى أن يدرك حقيقة الجمال في ذاته وأبديته، في مطلقتيه الأزلية، تقف النفس أمامه مذهولة ومنتشة أمامه، الجمال الذي لا يعتريه نقص ولا فساد!

وعلى لسان سقراط هاهي ديوتيم –**Diotime**- تصف وتؤكد:"إيه يا عزيزي سقراط! إن الشيء الوحيد الذي يخلع على هذه الحياة قيمتها إنما هو ذلك المشهد: مشهد الجمال الأزلي الأبدي. وأي شيء يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان الفاني لو قدر له أن يشاهد الجمال الذي لا تشوبه شائبة، الجمال في صفائه ونقائه وبساطته، الجمال الذي لا يكسوه لحم، ولا تغطيه ألوان وأشكال مصيرها إلى الغناء، أي مصير يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان، وقد أتيح له .

أن يشهد –في صورته الفريدة –ذلك الجمال الإلهي، وجها لوجه".[1]

وبهذه النبرات الصوفية الأخّاذة نلاحظ وكما يؤكد عليه أفلاطون نفسه أن الإيروس وسيط بين الآلهة والشر، تستجيب لنداء العلو ونداء المعراج الخاص بالأصفياء في درب الحب، مثلما هو وسيط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات مادام نزوعا إلى الجمال في ذاته، نقي وغير ملطخ وغير ومتغيّر، إلهي مماثل لذاته، على الجميع من تجميده. وراء إذن كل أشكال الحب الأخرى التي تعرف، يقف الإيروس الأفلاطوني خلفها بوصفه الحب الأسمى، شامخا مجللا في معنى العالي والمتعالي للمثل الخالدة، الجمال في ذاته، الخير في ذاته والحق في ذاته، ثلاثية القيم الأبدية ![2]

هذا وينبغي أن نضيف أن الإيروس، ينطوي على الحاجة إلى ...والرغبة في ....فإنه يتجه في الزمن إلى المستقبل تحديدا مادام سعيا كذلك لا يتوقف، سعيا إلى الخلود والأبدية، عنوان مارسه أفلاطون لتحفته الخالدة، وهو الموضوع الذي سنفيض فيه شرحا في الفصل اللاّحق.

لكن هيهات..ثم هيهات أن تجدنا ننساق كليا مع مضمون الخطاب الأفلاطوني ذلك لأننا نجد أفلاطون مازال وفيا لموقفه من نظرية الوجود ونظرية المعرفة على السواء، فهو وفي الحالة الثانية هذه نجده يجعل من الحب ينزع إلى الشيء المحروم منه بوصفه الشيء المحبوب وهو ينطوي على معنى "مثال الجمال"وعلى معنى "الخير الأسمى" وعلى معنى"الكمال المطلق" لا غير، فأنا الموجود وبوصفي فردا محبا لي أحب حقا، على نحو التفسير الأفلاطوني هذا، إلاّ الصورة الكلية لفكرة الجمال لهذا أو ذاك من الموجودات، وبهذا فنحن نعود إلى منطق الماهيات

[1] ص 139 زكريا إبراهيم .مشكلة الحب مرجع سابق

[2] اعتمدنا في تلخيصها لمحتوى المأبة على:

- Platon le banquet suivi de phédee-trad.e.chaubry

- زكريا إبراهيم.مشكلة الحب مرجع سابق l.robin- Platon

التي يشارك فيها الموجود،لأن حب الموجود المحبوب في ذاته وهو يعيش واقع الموجودات والأفراد التي ينتسب إليها لحما وعظما، بل إني أحبه كماهية مجردة من طابع الشخصية الفردية التي "هو-**lui** " وفي هذا إسراف ما بعده إسراف التجريد والتحليق في السماء العالية المتعالية عن الواقع الحي وعن الموجود المكابد لوجوده والمتفاعل معه، وهذا عينه ما رأيناه عنده وكيف ينظر إلى الوجود، أعني ثنائية وجود المحسوسات ووجود المثل والماهيات.

ومن هذا كله يتبين لنا القصور أو العجز الواضح في التفسير لمعنى الإيروس الأفلاطوني، لأنه وببساطة لا يكترث لواقع وجود الأفراد وبالتالي فهو لا يكترث كذلك لواقع الحب الحقيقي الحاصل بين أفراد حقيقيين مادام ينكر الماهية الفردية، ويرى في كل "نموذجا" لنمط واحد مشترك –**commun**- فما يرى ماكس شيلر كذلك [1]. وفيما أكده وأوضحه أيّما توضيح كيركجارد كما مرّ معنا بخصوص الوجود الفردي، وكيف هو وجود قائم بذاته مشحون بتمزقه الداخلي في صيرورته الوجودية.

غير أن هذا العجز الذي أبداه كملاحظة عن الحب الحقيقي بين أفراد حقيقيين في فرديتهم، لا يلغي عظمة "المأدبة" في جوهريتها، لأن حوارية الموضوع توزّعتها عدّة جوانب، هي على الأهمية لفهم طبيعة الحب وخصائصه النفسية والأنطولوجية وهذا يصرف النظر عن الهدف الذي انتهى إليه أفلاطون في معراجه الصوفي الموغّل في روحانية مثال الوجود.

فاللاّفت أولا ، ووفق تأويلنا الأنطولوجي لما تضمنته "المأدبة" أن الحب ومن حيث هو احتياج إلى ...ورغبته في ....، فهذا قطعا يتعارض مع الملك –**Possession**- كما يؤكد أفلاطون نفسه، ويؤكده بعده إيريك فروم بتبريراته النفسية، الأخلاقية والإيديولوجية

[1] Max Scheler i nature et formes de la sympathie –p 177

في تفسيره للحب الحقيقي وتميّزه عن الحب السطحي غير الناضج، كما مر معنا هذا سابقا، إن تفسيرنا لهذا هو تفسير أنطولوجي وظاهر يأتي لأن الحب يجمع بين متبادلين القصد والإحالة كما بيّناه سابقا، قوام علاقتهما، أعني حرية المحب من جهة وحرية المحبوب من جهة أخرى، وهذا يعني أن لا أحد يستطيع تملّك الآخر في حريته ليضعه تحت تصرفّه ثم يحيله إلى مجرد موضوع من غير وجود يذكر، فإذا كانت الحرية تأبى الاستعباد في ظلال الوجود فذلك الحب يأبى ذلك لأنه طفل الحرية بامتياز.

ولأن الحب من الحرية، فهل يعني علاقة العلة بالنتيجة؟ إن الرجل ذو التأسيس الفعلي لمعنى الموجود - **L'être**- رجل مهتم ومنفتح يعيش في موقف - **Situation**- وليس أدل على ذلك من الرجل المحب، طالما أن حبه حقيقي، لا يعرف لمعنى الجاهزية والابتذال شيء في دربه، يعيش حبه في موقف، يلسعه فيه الواقع وتحاصره فيه الظروف من جهة ناهيك عن قوانين وشرائع دنيا الناس التي تحاربه فيه.

ولنا في أسطورة أورفي –**Orphée**- أصدق تعبير رمزي لما يحياه المحب من أعباء الموقف الثقيلة، وهاهي خلاصتها بهدف الوقوف على المعنى العميق الذي تنطوي عليه:إن ما كان يميّز أورفي هو سحره دونما شك يعزف على الناي، فما من كائن حي كان يصغي لسماعه الاستثنائي إلاّ وأسكره ليحيله إلى كائن ساكن، كالجماد لشدة الدهشة من النعم ومن وقع سكره. فكان الكل يحبه إلى حد التقديس كما أوتي به من هذا الفضل

العظيم في موسيقاه الجاذبة قهرا، و إلى جانب هذا فقد كان رجلا محبا إلى أقصى الدرجات درجات إخلاصه. أحب أوريديس –**Eurydice**- الغارقة في جمالها الفاتن، لا يضاهيها فيه إلافنيس-**Venus**- ذاتها، وقع بينهما القران فتزوج منها وظل حبه لها يقوى ويزداد لهيبا، وكانت هي بدورها تبادله حبا بحب في الشعور المقدس، وبقي إعجابها به من جهتها يعظم دونما انقطاع. وبالجملة لقد كانت حياتهما الزوجية أشبه بفردوس المحبين لا يظفر به إلاّ القديسين. لكن ما أن مرّت سنة من زواجهما وإذا بالصاعقة تصيب العش الزوجي، فتصاب أوريديس-**Eurydice**- بلسعة أفعى بينما هي تجري في الحقول في بهوها مع قريناتها الجميلات في الوقت الذي كان أرستي – **Aristée**- يطاردها ليثير فيها الرعب، نتيجة غيرته وحسده بعد سماعه خبر الزواج. تختطف إذن المنيّة أوريدس وتغادر عالم الشمس والحب إلى عالم الأموات، ويبقى **أورفي** إثر هذا الحدث الأليم وحيدا يتوجّع وحدته، حزينا معذّبا في هذا الفراق القاتل لكن هاهي الفكرة الشيطانية تغازل أورفي مدة ثم يستجيب، أعني الذهاب إلى عالم الأموات ودق أبوابها، وعلى عتبة الأبواب يجد أمامه الإله بلوتون –**Pluton**- واقفا شامخا رفقة زوجته بروسبيرين –**Prospérine**-، حارسي عالم الموتى، فيتوسّلهما دخول العالم هذا، بهدف استعادة أوريدس من جديد وإخراجها إلى عالم الأحياء لينعم بوجودها في نور الحب مجددا. لكن وان كان المطلب أشبه بالأمر المستحيل غير أن **أورفي** يستطيع في الأخير إثارة شفقة الإله وزوجته، فيستجيبا له في المطلب ويسمحان له بالدخول ومن ثمة تحقيق أمله، مع شرط أن يتقدم أورفي أوريديس في السير وقت الخروج من عالم الأموات دونما التفاته إلى الوراء منه، إلا بطل المطلب لتعود بذلك أوريدس إلى حيث كانت

يوافق أورفي على الشرط إذن، ويبدأ سيره وهو يتقدم حبيبته، وظل يعتقد أنها تقتفي خطاه في كل حين، لكن وبينما المنحدرات الصعبة والظلال الكثيفة والصمت المطبق في رعبه في مسلكها هذا، ينتاب أورفي الشك فيريد الإلتفات إلى الخلف حتى يطمئن من لحاقها، ثم يتذكر الشرط كليا في لحظة ما ولم يقو على المقاومة، فالتفت وراءه فعلا للتأكد من وجودها خلفه ليجدها تلاحقه باستمرار، لكن أورفي بفعله هكذا يكون قد انتهك الشرط فيفسخ العقد وتعود أوريديس بقدرة قادر إلى عالم الأموات ويخرج هو لوحده قهرا دون حبيبته، حزينا ممزقا في محنته لوقع الفراق الأبدي الذي انتهى إليه[1].

إن أعظم درس يستوقفنا في هذه الأسطورة هو بدون شك الذي يحياه المحب وما يستوقفنا في هذه الأسطورة هو بدون شك الموقف الذي يحياه المحب وما يتضمّنه من أوامر وقيود، ليس له أمامها سوى الاستجابة والطاعة، وهذا ما يتنافى قطعا مع ماهية الحب، لأن الحب يرفض الأمر ويرفض ما يملى عليه من المطالب والشوط وهذا عيّنة ما يوحي به الرمز وهو يفي بالتعبير الكلي لما عاشه أورفي من موقف، هو يشير إلى البعد الأنطولوجي لواقع المحبين، ناهيك عن حالات التوتر والقلق، الشك والخوف في الموقف الرمزي الذي عايشه أورفي.

إنّ الحب تأسيس أنطولوجي جوهريا، لا يعرف سوى فعل الحرية والانعتاق من القيود التي تكبّل خطاه، لا النواهي ولا الأوامر ولا الشروط التي تملى عليه تفيد حتى ولو كان الأمر على حساب المحب وعلى حساب مشروعه، لأنه يحب الروح ويسكن الروح

[1]Clément borgali 15 légende de la mythologie .gantier pp-90-103

الكلي، يؤسس وتؤسسه القيمة في وقت واحد، القيمة القائمة على الانفتاح والقصد الإداري لا على الاستجابة العمياء. وهو بهذا ونتيجة لذلك يرفض الثنائية العقلية القاهرة (إمّا ....أو) التي صاغها ونسجها له الآخر، وكأنه وهي ما بعده وهي على قلوب الناس في توجهاتهم الطبيعة.

ولأنّ الحب حرية فحريته هادفة تتوخى، وكما ذكرنا تأسيس القيمة بوصفها الرابط المقدس الذي يجمع بين المحبين، ومن أجل هذه القيمة ذاتها نجد المحب يخاطر – **Risque**- بالكل من أجل الظفر بالكل طالما أن الحب الحقيقي يريد الكل أو اللاّشيء لا أنصاف النتائج.

فالمحب إذن يكابد القيمة التي أخرجته من عزلته الروحية – النفسية، ودفعت به إلى نور محروم من فعل الحب وفعل الوجود الملقى خارج ذاته.

ولسنا نعني هاهنا بتوكيدنا على فكرة القيمة بأن يحيا المحب أو المحبوب على مستوى القيمة فحسب، ليكون بذلك في عالم علوي مجرد لا تحفل بالواقع العيني الحاصل في الطرف الآخر، بل نعني بذلك ميلنا إلى المحبوب في واقعيته الماثلة في أطرافه كما في سلوكاته، وفي عطائه و استجابته الذاتية لنا، فلا سبيل إذن للفعل بين الواقع والقيمة.

ولنا في التجربة الرومانسية أروع شهادة وهي تعكس رابطة الحب بالحرية من جهة وبالعاطفة من جهة أخرى.

إن الرومانسية حركة فكرية- فلسفية، أدبية واجتماعية بكل قديم وبكل ما يعيق حركة الفكر وما هو طبيعي في جوهره، وهي ثورة ثائرة على أي سلطة كانت، قضائية،دينية أو سياسية، مثلما هي تحارب سلطان العقل في كل أحكامه مع تمجيد العاطفة وتسيّدها وتمجيد الفردية من كل جهة. "فالبطل الرومانتيكي إما أن يكون إنسانا لا يفكر إلا في ذاته ينتابه الحزن والملل،

وإما أن يكون ثائرا ضد المجتمع، ولكنه في كلا الحالتين يلفه الغموض"[1]، وغموضه هذا ربما هو من فعل قلقه ومن فعل شعوره بالاغتراب في مجتمع يئنّ من ضرباته.

فالرومانسي إذن، رجل ثائر يحب الحرية و الانعتاق من القوانين، ويكفر بكل ما يقف في سبيله من تقاليد المجتمع في موروثه. ويفعل الرومانسي كل هذا، لأنه يحيا كيانه متحرقا بعاطفة الحب، وهي أقدس ما يقدسه في عرفه وملته، لان أحكام القلب سابقة على أحكام العقل في المعرفة والإدراك عنده.

فإذا ضاقت الدنيا أمام الرومانسي وأعوزته السعادة والعزاء الروحي في كل ما يحلم به من مسرات الحياة، نجده تبعا لذلك ينشد سعادته في ظلال الحب، فلا سبيل للظفر بهذه السعادة مع الناس او بفضل الناس هي تتحقق، أو تكاد تتحقق في الخلوة الهنئية مع الحبيب ، حيث لا رقيب سوى الضمير العف.[2]

ويلاحظ من جهة أخرى أن للحب في ملّة الرومانسي حق السيادة في الوجود عن سائر ما ينجبه المجتمع من مزاعم وشرائع ، وهاهي مادام ديستال -**Mme de stal**- تتحدث عن سعادة الحب، فتقول مخاطبة إحدى شخصياتها الأدبية "..ثق بما أفضى به إليك: بدوام الصلة بالناس تخبو أضواء العقل، وتمحي أصول المروءة، ومبادئ السمو. فالموهبة والحب والخلق، هي الأضواء السماوية، لا تتقد إلاّ في الخلوة، أي يا ليونس! تستطيع أن تكون سعيدا في العزلة، وستكون كذلك مع دلفين..إن حكمة الخالق لا تظهر إلاّ غامضة في كل نظم المجتمع التي تعقّدت بالأهواء والمصالح في جميع صورها، ولكن

[1]مصطفى عبد الغني :شهرزاد في الفكر العربي الحديث دار الشروق ص 35
[2]محمد غينمي هلال:الرومانتكية .دار الثقافة ص 6

الحكمة السامية للخالق الكريم ستجدها في قلبك"[1]

فالعاطفة إذن، هي ما يهتدي به الرومانسي في نزوعه إلى معرفة الواجب والقيام به، وهي رقيب صادق وأمين يجمع المحب بالمحبوب. وعلى هذا النحو يمكن تفسير سير تقديم عاطفة الحب على الزواج بوصفه مؤسسة اجتماعية فحسب في النزعة الرومانسية، ذلك أن الحب لا يتفق إلاّ مع ذاته في الحياة الطبيعية لا في حياة شرائع الناس "الزائفة لأنه أصلا ينحدر من وحي الطبيعة الصادقة وفضيلة من الفضائل السامية، فكيف أن ننصت إلى شرائع المجتمع في موروثه ونذير ظهرنا للصوت الصادق والأمني؟ هذا ما ترفضه وما يثور عليه الرومانسي، ومن هذا الرفض تبدأ الحرية الداعية إلى التحرّر من كلّ القيود ومن كل القوانين التي تقف أمام مقدس القلب في هيامه الطبيعي.

وإذا كانت الرومانسية تمجّد الحرية كما تمجّد العاطفة، إنما ينبغي أن نفهمها على وجهها السليم لا على النحو المبتذل كما يجري عادة، كأن نصف الرومانسي بالرجل الغارق في الأحلام الذي لا يحفل بالواقع في شيء، بل هو رجل سلبي يعيش في عالم مثالي *طوباوي بعيد عن دنيا الناس. صحيح أنه يعيش في الحلم في مخيلته ويجد فيه عزاءه الروحي، وصحيح أنه يميل إلى خلوته المثالية مع ذاته، لكن لما يفعل هذا؟

نعتقد أنه بفعله هذا، فقط لأنه متشبع إلى حدّ النخاع بالواقع المضل لمعنى الإنسانية الحقة، المعنى الذي تستنكره حتى الألوهية، الواقع الذي لا يكترث بمعنى العاطفة الصّادقة وما ينجم عنها من خيال خصب يتجاوز

[1] نفس المرجع ،ص 188

المألوف لمفهوم الطبيعة، لأن الطبيعة وكما يرى نوفاليس –**Novalis**-، أحد أقطاب حلقة يَنّا الرومانسية هي "مجاز كلّي للروح"[1]، أي كما لو كانت قصيدة شاعرية، دائمة الإبداع في فعل مخيّلة العقل في استجابته لندائها، اللاّنهائي، محاولة منه لفك شفرة السّر الذي تنطوي عليه في الروح المبدعة لها، فعملية احتضان الذات لها كما يرى نوفاليس دائما فقط لأنها المصدر الأساسي لعلاقتنا الشبقية بالعالم، ولكنّه ما يلبث أن يضيف أن الشبق الذاتي يظل سرا. وفي هذا الفهم يصبح مبدأ الفلسفة بمثابة القبلة الأولى –أصل العالم الجديد –بداية النظام المطلق للزمن –إدراك التوحيد بالذات النامي إلى ما لا نهاية"[2].

وطبيعي وفقا لهذا أن ينتهي الرومانسي في عواطفه، إلى عملية إبداع لا ينتهي لعالم مثالي، تجري فيه أحلامه الذهبية كما ينبغي أن يكون عليها واقع المحبين ما دام وقد تجرّعها سُم الواقع المرير وعرف خير المعرفة سهام الواقع الضاربة في كيانه الجريح. و لقداسة العاطفة هذه، وهي تنمو من رحم الأم – الطبيعة، كان الحب عند الرومانسي فضيلة تعلو سائر الفضائل، فحتى إذا أحبّت البغي وأخلصت في حبّها، كفّرت عن ماضيها، واستعادت مكانتها بصدقها في عاطفتها.[3]

ففضيلة الحب إذن، تطهّر النفوس وتنقذ المرأة والرجل على السواء من التيه و التسكعات اليومية الغير مسؤولة لتنقلهم بعد ذلك إلى دنيا القلب الطاهر العف. والحب الصّادق هو الرابط الأصيل والشرعي في العلاقة الزوجية ، فكل زوجي ربطت

[1]الرومانسية ،تحرير مارشال بروان ، ترجمة إبراهيم فتحي –موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي .ص 194
[2]نفس المرجع .ص195
[3]د/محمد غنيمي هلال ، -مر جع سابق ص .188

بينهما قوانين المجتمع بدون حب، لهما حق في إبطال هذه الرابطة القانونية التي ليس لها سند من القلب.[1]

هذا عن الرجل الرومانسي –**Romantique**- وعن دعوته إلى الحرية و الانعتاق وعن تسييده للقلب ابن الأم – الطبيعة وما فيه من عاطفة طاهرة، وعن الخيال الخصب في ابداعاته التي لا تنتهي في مملكة اللاّمتناهي -**L'infini**-.

لكن ليس هذا فقط، ذلك أن العاطفة مجال خصب وتربة ثرية وصالحة تنمو فيها خير الثمرات المغذية لفعل الحب، ونعني بذلك ما في التأمل وما في فعل الخيال من شهادة وهي تؤكد على إمكانية الوجود أو كما عبّر عن هذا **جاستون باشلار** -**G.bachlard**- (1884-1962) في قوله:"إن بعض التأملات الشعرية الشاردة هي فرضيات عن حياة أخرى توسّع نطاق حياتنا بإعطائنا ثمة ثقة في هذا الكون".[2]

فالتأمل إذن أو هذا الخيال الشاعري الشارد وظيفة نفسه تفتح للرومانسي، باب الإمكانات والأفق الواسعة التي أغلقت عليها العقل باستجابته لأوامر النهي والتحذير، لأن واقعية الحب هي من عدم واقعيته كذلك أحيانا، مادام الحب يعني الانتقال من حال الإمكان إلى حال التحقيق أوحال الوجود الفعلي، لأنه وكما يقول باشلار دائما "يتشكل في تأملاتنا عالم هو عالمنا، وهذا العالم الذي نحلم به يقدم لنا إمكانات توسيع كينونتنا في هذا الكون الذي هو كوننا".[3]

فنحن وان نأخذ بالحرية ولا نرى في الحب إلا الحرية، وكلنا نأخذ بالعاطفة ولا نرى في الحب إلاّ العاطفة بوصفها حالا

---

[1] نفس المرجع .ص 187

[2] غاستون باشلار–شاعرية أحلام اليقظة .ترجمة سعد ط1 ص 11

[3] نفس المصدر ص 12

من الأحوال الوجودية في حياة المحبين، نقول وان كنا نأخذ بهذا وذاك، فلتوسيع نطاق وجودنا الأصيل. فالحرية هي وجودنا في الحب،حتى يتم الانتقال وفعل العلو من حال الإمكان إلى الوجود في قلب الحب!

ثم عن علاقة الحب بالحرية كذلك، يمكن القول أن المُحب رجل مغامر مقامر مستعد بأن يضحي بآخر ورقة من يديه، وهو يفعل كل هذا لأن صوت الوجود يناديه ويملي عليه ضرورة الانفتاح على الممكن لأنه ليس مجرد موجود محب - **Existant Amoureux**- بل هو ينطوي على معنى التأسيس على معنى وجود. المحب **L'être -de L'existant Amant** بالمعنى الذي انتهى إليه هيدجر. فهو إذن يعيش على هيئة وجود أصيل –**Autantique**-، حبّه الحرية ولا يعرف إلا الحرية، مشروعه –**projet**- هي علة وجوده، ووجوده علة حريته، فليس بين الحب والحرية علاقة العلّة بالنتيجة، بل ما يجمع بينهما هو الوحدة على هيئة وجود متوتر، نتيجة الأضداد دون توقف.

إنّ المحب ليعيش الألم والسرور معًا في وحدة متوترة لا تعرف للرّفع بين القضية – **Thèse**- ونقيض القضية -**Anti thèse**- تماما كما انتهى إليه كيركجارد في تصويراته للوجود الذاتي في عذاباته، إذ لا وجود لسرور مطلق ولا وجود لألم مطلق كذلك، فالسرور المطلق لا يمكن تصوره طالما أنّ المحب يجد مقاومة ما تهدد حبّه، وما أكثرها في وسط الغير الذي قد يحد من تحقيق إمكانياته، والألم المطلق لا يمكن تصوره كذلك مادام وجود المُحب يحيا الإمكان في انفتاحه عليه.

ولأن القلق يسبق فعل الاختيار ويترتب عنه كما مرّ معنا هذا مع كييركجارد في تصويراته عن الوجود الفردي، فإن المُحب هو أكثر تعبير عن هذا، لأنه يقلق على رهان ما اختار ويقلق على إمكاناته، وإن كان لها أن تتحقق أو لا تتحقق، خصوصاً عندما نتذكر أن الموجود الفردي يئنُّ دوما من التناهي الذي يحدُّه في مدَاركه كما في أفعاله، فإن هذا يقضي به إلى حياة التوتر وفي أقصى درجاتها،

تجتمع فيها أضداد تتقابل وتزاحم بعضها بعضا باستمرار، مثل الألم-اللذة، القلق-الاطمئنان، التعين-اللايقين،اليأس-الأمل، والأمثلة كثيرة توحي كلّها على أنّ المُحب يُولد باستمرار من هذه الأضداد. فالحرية إذن وتبعا لهذا تقود الحب وهو يقودها، يقودها إلى الكشف عما هو محجوب من ذواتنا وعمّا هو محجوب في غيرته الآخر.[1]

وكل هذا يفضي بنا إلى تأكيد طابع اللامعقول في تشكيل طبيعة الحب، وهو أهم ما يميّز جوهريته. مادام يأتي إشرافا من غير إذن مسبق دونما اعتبار للظروف الاجتماعية . من غير المهم بالنسبة للحب:متزوجون نحن أم لا، مرضى أم أصحاء جميلوا المظهر أم قبيحون، نبلاء أم أشقياء، كبار في السن أم شبان، تنتظر الحب لا تفكر فيه بتاتا[2] . فالحب وبهذا المعنى نحن لا نختاره بل هو الذي يختارنا ليكون بذلك هبة أو عطاء من الطبيعة ذاتها، حر شكل مطلق يتجاوز جميع الظروف وجميع المواقف، أحكام العقل فيه لا تقوى على فهم ماهيته فهماً حقيقياً ما دام وجوده هو من رحم الوجود الذاتي، ومن رحم أضداد يعيشها المحب في وحدة متوترة مشحونة بالمفارقة. ومنه ارتبط الحب بنوع من المعرفة المتميزة في عالم اللاّمعقول وهي المعرفة التي لا يقوى العقل على إدراكها، لقول باسكال اللافت لهذا " بالقلب ندرك ما لا يدركه العقل"[3]

[1]أولعربي الصادق – مشكلة الحرية وأبعادها الميتافيزيقية –في علاقة الحرية بالحب- رسالة ماجستير –مرجع سابق

[2] Pascal –in a .cresson .pascal sa vie et son ouvre op-cit page 98

[3] Pascal –in A.CRESSON. pascal sa vie et son œuvre op.cit-page :98

ومعنى ذلك أن قوة الحب تفوق قوة العقل في مجال نداءات الطبيعة لوجوده له حق السيادة في معرفة سحر المشاعر الحميمية للطبيعة، لأنها خاصة وذاتية لا يفهمها الا من كانت موجّهة نحوه تحديدا، لأن العقل وظيفة –نفسية مهمتها التفكير من خلال إدراك العلاقات الضرورية الحاصلة بين الأشياء لبلوغ المعقول - **Le rationnel et l'intelligible**- وهو محكوم بقوانين الفكر الضرورية (قانون الهوية،عدم التناقض ثم قانون العلية)، وعليه فهو محدود يحدد هذه الدائرة التي رسمت له أو كما انتهى باسكال في بيان هذا كله من خلال تفرقته الشهيرة بين العقل –القلب وبين العقل - الرياضي - **l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse-**.

يتضح مما سبق إذن أن اليقين العقلي الموضوعي ليبقى عاجزا أمام سحر الحب في باطن مشاعره، لأن سرّه إما يكون أو لا يكون، ولا مجال للعقل حق السؤال "لماذا" وإذا انطفأت شمعته لا ينفع الجري وراءه ولا التساؤل عن رحيل ذلك، فليس أمام اللاّمعقول في لغة الطبيعة سوى القلب وما يزخر به من أحوال عاطفية ، لخرق أسواره والكشف عن خباياه، ولعل هذا ما أراد كيركجارد التنويه به في قوله البليغ: "إني أتأمل الطبيعة كما أجد الله، وإني لأرى جيدا قوته الكلية وحكمته، غير إني أكتشف من ذلك أيضا أشياء أخرى، تبحث في الاضطراب والقلق، لينتج عن ذلك كله اللايقين الموضوعي ، بيد أن ما يصنع عظمة ما هو باطني ، هو أنها تحتضن اللاّيقين الموضوعي بالحب الكلي لما هو نهائي"[1]. فالحب وبهذا المعنى وتبعا له، هو قلب العارف وقلب العاشق لقول جيته –**Geth**- "لا يأخذ الإنسان في معرفة شيء إلاّ بعد أن يحبه، وستكون المعرفة شاملة عميقة بالقدر الذي يكون به الحب قويا".[2]

وهكذا يمكن القول وبلغة واضحة أن أحكام القلب والعاطفة

[1] Kierkegaard-post sriptum ,in l'existence choisis .op.cit.p59

[2] ..بدوي عبد الرحمان –الزمان الوجودي ،مرجع سابق ص 179

عامة سابقة الوجود على أحكام العقل في دنيا الحب، والحب بهذا المعنى، كما أوضحنا سابقا، ليس بأعمى لا يبصر، كما يقال عادة، بل هو ينجب خير المعارف سموا وشرفاً، التي لا تسعها أحكام العقل النظري المجرد إطلاقا من ذلك تعرف ذات المحب على ذاتها في جانبها المثالي وخرق ذاك المحبوب في عمقها الداخلي واستبطان اللانهائي المحبوب منها، ولعل هذا ما أراد التعبير عليه جيته –**Goethe**- على لسان أحد أبطال روايته الشهيرة –**Fanst**- قوله:"إنّ الأبَدي لما هو أُنثوي يشدنا إلى الأعلى"[1] . وفكرة الأعلى شفرة تفيد التجاوزأو العلو –**Transcendance**- ذلك أن المحب المستغرق في إحالته –**Humanisation**- للمرأة التي يحب ويكابد وفي كيانه ككل، رجل إنساني أنسنه الحب مادام وقد جعله ينسلخ من تمركزه الذاتي – الأناني للخروج إلى دنيا الناس ودنيا الأشياء حبا، وإلى ما يعلوها من سر أنطولوجي حتى، يدفعه فضل الحب للمشاركة فيه، لإعطاء خير الثمرات من ذاته.

ولعل هذا ما دفع بالشاعر الفرنسي أراجون –**Aragon**- (...) إلى القول بأن: " المرأة هي مستقبل الرجل" -**La femme est l'avenir de l'homme**-، وهي الفكرة التي عني بها السورياليون عامة. فالمرأة، وبهذا المعنى، بوصفها المحبوبة، رمز للأنوثة الخالقة للرحم الكونية، وهي بوصفها كذلك، علة الوجود، ومكان الوجود.[2]

فمستقبل الرجل يتوقف إذن، على حضور المرأة وعلى حبه لها، وحبه هذا إنما ينتشله من وضاعة الأيام وما فيها من رتابة، ويدفعه إلى مقام الروح، بمعناه الخاص أو المطلق، وهي المعرفة الحقة التي يمكن للمحب الظفر بها.

[1] Goethe –fanst.in jeanne aucelet .Goethe par lui-même ed .écrivains de toujours .seuil-p180

[2]أدونيس –الصوفية والسريالية –دار الساقي .ط1 بيروت ص 107

وهذا البعد الإنساني الذي يميز جوهرية الحب في طبيعته، لا ينفصل عما هو أخلاقي كما مر معنا، فنحن وان بيّنا سابقا فكرة العطاء والتضحية والمخاطرة حتى، التي تربط المحب بالمحبوب (الآخر)، فهذا في الواقع لا يتم إطلاقا من فعل العلو كذلك، الباعث الجوهري على فعل الواجب –**Devoir**- نحو المحبوب في كلّيته وفي القيمة التي ترسم ذاته في فرديته.

إن العُلو هاهنا يقهر الأَنا المركزية للذات ويضحي بالأنانية من أجل الآخر في غيرتيه، ليتحقق بعد هذا معنى "الفردية" –**Singularité**- وتبعا لهذا فإن الحب وبهذا المعنى يقهر سطوة النوع الكلي -**L'espèce**- وهيمنته على الفرد، كما يؤكد هذا سولوفيوف[1]. لأنه ليس خاصة عضوية أو مجرد عملية تكاثر فحسب، كقانون كلي – شامل ينخرط في دائرته جميع الأفراد، بل هو يسمو بالفرد تميّزه وفي أخص ما يخصه. ويبعث به إلى نوع من العلو الروحي في تحقيق المساواة بين المحب والحبيب، على ألا نفهم من معنى " الروحي " بهذا خلو الحب من جانبه الحسّي وإلا كنا في الروحانية الزائفة التي تقضي الحسّي في لحمته، لان الروحي الحقيقي هو ضمانة وخلاصة وهو الباعث على تجديده.[2]

ولأن العلو جهد وانفتاح عندنا، فهو ينادي للأفق عن طريق الاستمرارية – **continuété**- كيف لا وموضوعها حبنا، استثنائي في كل شيء؟

جوهرية الحب وبهذا المعنى، ترتبط إذن بمسألة التاريخ وفكرة الزمن، ذلك أن الحب درب ينطوي على المصير وعلى معنى القدر –**Destin**- يشارك المحبان في صنعه والعمل على رعايته باستمرار لان مصدر ما يهدد كيانه من روتين

[1] Vladimir soloviev-de sens de l'amour op .cit page 61
[2] Ibid –page 72

الحياة اليومية الرتيبة، ومن عادات وقوانين المجتمع التي تجهل صفح ورضا القلوب الصادقة ومن صعاب الموقف الذي يحياه كل منها، نجده دوما ماثلاً أمامنا، بمثابة الشبح المخيف وهو يحاول أن يدمّر أعز ما نحياه في تجربتنا الوجودية، ليميته كما تموت زهور الربيع من أيدينا، خصوصا وأن الحب هو طفل الحرية، وطفل متمرد على العقل وعلى الأعراف!

إن الحب تأسيس في الزمن وتأسيس في التاريخ، يتزامن –**Temporalisation**- فيه المجنون كقدر تاريخي في حياة الأفراد، لأنه حركة ديناميكية لا تعرف الثبات، وهو ثقافة تنطوي على حضور القلب والعقل، الخبرة، الخيال، الحدس، فضلا على الإحساس المرهف بإيقاعات الجمال، لا يخضع ولا يستسلم لقوى الرتابة بمنطقها القائل للمشاعر من الحياة الداخلية العاشقين على عكس ما يحصل لدى هواة الحب، العاجزين والمستسلمين لمعارك الحب، وكم هي كثيرة !!

- والحب إلى جانب هذا يرتبط بآنات الزمن أوثق ارتباط، تبعا للحالة الشعورية التي يكون عليها المحب، ففي حالات ولحظات القفز، الغياب، التحسر للحبيب والشوق إلى الاستثنائي، تنقل حركة الزمن، تتباطأ فيها الثواني، الدقائق والساعات، الأيام،الأسابيع وهذا...،

أي كما لو كان الدهر هو نفسه يرمي بثقله دونما قدرة أمام المحب –المتيّم على تحمّله، بينما وفي حالات المسرّات يجري الزمن فيها بسرعة، لا يفيق المنتشي بلحظاته المتسارعة، وكيف له ذلك وكؤوس النشوة كلها أمامه وهو لا يرتوي ؟!

إن هذه المفارقة –**Paradoxe**- الواضحة، في علاقة الحب بالزمن، تنضاف دونما شك إلى الطابع العام الذي يميّز جوهرية الحب أعني طابعه اللاّمعقول .

ومن زاوية أخرى نجد الحب يقترن أكثر من مرة في طبيعته، بالخمر والسكر، كمجاز تعبيري أو كحقيقة فعلية لدى المحبين، في نار الشوق التي يكابدون، بحثا عن النشوة في أقصى حالاتها التي قد تنسي المحب في كل شيء، طالما المحبوب – الاستثنائي هو مركز اهتمامات المحب في يومياته، وكيف لأمواج الحريق وهي تكتوي في عطش الروح الذي لا ينتهي .

إنّ مثل هذه النشوة النادرة لا يمكن أن نجد لها مثيلا في الوصف، سوى في مفعول الخمر، لذا تغنى بها الكثير من الشعراء والأدباء والفنانين وكيف سَيَّدُوها في عصير ومفعول أعنابها، لأنّ وقعها فضل يجلب الغبطة والسرور، يتلاقى مع فضل الحب وما يأتي به من النعيم مثل ما انتهى إليه جيته –**Goeth**- في وصفه الرائع للرابطة العضوية التي تجمع بين الحب والشراب!

...لأن رأيي
لا مُبالغة فيه:
من لا يعرف الشراب
ينبغي ألاّ يعشق،
أما أنتم أيها الشاربون
فلا تحسبوا أنفسكم بهذا أفضل:
إذا لم تعرف المرء كيف يحبّ
فينبغي عليه ألاّ يشرب.[1]

بل وأكثر من هذا، إذ نجد الشراب لا يصلح في فضله إلّا وقت حميمية العاشقين، وهو ما أوصى عليه حافظ الشيرازي في قوله : "الشراب حرام حيث لا يوجد الحبيب "[2]، في شبه فتوى حتى!

[1] جيتيه –الديوان الشرقي للمؤلف الغربي .مصدر سابق ص 271
[2] نفس المصدر –ص 272

ونتيجة لما سبق عن علاقة الحب بالزمن والتاريخ، وعن علاقته بالعلو والتجاوز، الالتزام والحرية الفردية في الوجود وتأصيل البعد الإنساني فيه...ننتهي إلى القول والإقرار أن الحب إبداعي بمعنى ما، يتجدد فيه المحب باستمرار، في ذاته المفردة والمفعمة بوهج الحياة، خلافا للمواقف التي انتهت إلى اختصاره في مجرد توتر عضوي - جنسي فحسب، تحت تأثير تصور علمي مُبالغ أو تحت تأثير تصورات فلسفية بالغة التجريد والتعميم، دون مراعاة للتميّز.

فهذا شونبهاور ، ومن منطلق تصوراته الميتافيزيقية للوجود "إرادة الحياة"، ينتهي إلى ربط الحب بغريزة التكاثر، وهو قانون حياتي وإرادة تسري في الموجودات،اي أن الحب في نظره ليس سوى حيلة من حيل الطبيعة، الغاية منه التكاثر واستمرارية النوع لقوله: "إن إرادة النوع وبحكم أنها تسمو على إرادة الفرد، فإن العاشق غالبا ما يغمض عينه عن الصفات التي تأتي مخالفة لأذواقه لدى الحبيب، من أجل الالتحام والتوحيد مع موقع لهيبة"[1]. ليضحي الحب بهذا الشكل أعمى لا يبصر، منقاد ولا يقود تحت دفع إرادة الحياة في التكاثر وقانون الجنس الذي يحكمه. إنّ الحب وبهذا كذبة أو خديعة، لأنه مجرد حيلة ابتكرتها الطبيعة لتكريس النوع فحسب، لأن العاشق وكما يقول شوبنهاور ساخرًا بمجرد ان تكتمل إرادة الحياة وتتحقق، فسرعان ما تتبخر أمامه، تاركة له رفيقة حياة مقيتة"[2]. و بهذا فان الزواج من حيث مؤسسة اجتماعية إنما هو جوهريا مؤسسة طبيعية يهدف إلى خدمة القانون العام، لذا كان الزواج متفقا عليه فقط لأنه يُصيب في صالح النوع لا في صالح الفرد، كما يقول كذلك.[3]

[1]Schopenhawer-meta physique de l’amour p 40
[2]Idid page 40
[3]Idid-page 43

وامتدادا لهذا فإنّ الحب لا يسلم كذلك من انتقادات نيتشه، ومن منطق "إرادة القوة"، التي تنهض عليها فلسفته بكاملها. إنّ الحب في نظره وثيق الصلة بالأنا التي تعمل بمقتضى إرادة لا تحد، ترغب في الانتشار المكثف من غير انقطاع، ما يجعل الحب يتعارض مع الغيرية –**Altériété**- لأنه أناني، ينشد ويبتغي السلطة لذاته، كتأكيد ذاتي لإرادة القوة. إنّ الحب و إن كان عطاءا فهو ليس تضحية ولا تجاوزا أو تعاليا، على الأنا من أجل الآخر بل هو فعل أناني يستجيب لمطلب الأنا فحسب، لأنّ في الحب وكما يقول نيتشه:"من كان يضحي فعليا إنما في الواقع هو يبحث عن تعويض ما قد أوجده في حبه، قد يكون به يُريد شيء ما من ذاته من أجل شيء آخر لذاته[1]". كتعبير على أسطورة الأنا حضورها في كل شيء، لأنّه فعليا هو الوجه الآخر من التأكيد الذاتي للإرادة، مثلما يظهر ذاته حبا لفرد من الجنس الآخر فهو يظهر ذاته مفعما بالحب كذلك للحياة عامة وحبا للسلطة تحديدا.

وبالمحصّلة، فإنّ الحب عند نيتشه كما الهوى –**Passion**- وتوكيد للذات وإرادة– قوة، راغب باستمرار، ورغبته جامحة ومتوحشة، لا ينفصل عن الجنس البتة لقوله: "إن كل انتقاص للحياة الجنسية وكل تلطيخ لها بمفهوم (غيرانتقاء)هو الجريمة الأساسية ضد الحياة ،هي الخطيئة الكبرى قصد الحياة"[2]. وتبعا لمنطق إرادة القوة هذا، فإن مفاهيم أخلاقية كثيرة، ذات الصلة بالديانة المسيحية تسقط وتصح كلمات باطلة المعنى مثل الإحسان، نكران الذات، التضحية، حب الأخر وحب العدو...

طالما كانت رغبة الأنا جوهريًا إرادة لا تُحَد!

[1]Nietzchtte-par –de la le bien et le mal .page220

[2]فريدريك نيتشه هذا الإنسان ترجمة مجاهد عن المنهم ص 78

ثم إن الأنانية كإرادة قوة، تتعارض ومعنى الحب وهي على طرفي النقيض منه، وهذا التعارض الشديد الحاصل بين الحب الأنثوي والحب الذكوري، ففي الحالة الأولى تنتصر فيه الرّغبة في الخضوع، بينما تنتصر في الحالة الثانية (الحب الذكوري) الهيمنة والسيطرة. وعندما ما يكون الحب متبادلا فإنّ اتخاذ هذين النزوعيين المتناقضين من حيث النوع، يولد في العالم الداخلي للشريكين الفوضى وانعدام الانسجام، ويولد الانتصار والذهول، مشاعر المودة والكره، الإعجاب والاحتقار[1].

و النتيجة هي أنّ الحب وبوصفه نزوعا عاطفيا يتعارض مع "الإدارة القوة" كطاقة جبارة عنوانها الهيمنة والتسلط.

وفي نفس الاتجاه وبصبغة وضعية مغالطة يذهب فرويد إلى حصر الحب كليا في دلالة الليبدو-**Libido**- كطاقة جنسية بحتة ، مركز الدوافع –**Pulsions**- مبدأ اللذة وشعار الحياة. إن مؤسس التحليل النفسي-**Psychanalyse**- وتبعا للغريزة الجنسية الجبارة هذه، ينتهي إلى إرجاع الحب كميل وعاطفة إلى مجرد توتر عضوي ليس إلا، ناهيك عن المآسي والآلام التي يخلّفها في شكل عُصاب وأعراض نفسية –لا شعورية لتعارض الميل الطبيعي –الفطري مع المعطى الثقافي المناوئ له، تبعا للتركيب النفسي للإنسان الذي وضعه فرويد لتفسير طبيعة السلوك البشري، أعني بذلك منطقة الهو- **le ça**- منطقة الأنا -**le moi**-هي هذه إجمالا واختصارا نماذج التصور الطبيعي لطبيعة الحب،على اختلاف مسلماتها وحججها.

غير أنّ هذا التصور الطبيعي لمعنى الحب، تصور مردود عليه، لأن الحب عندنا هو الإنسان، مضاف إلى الطبيعة، لأنه حدث مركب بداخله البعد الإنساني بحكم المعنى العلو-**Transcendance**- الذي يميّزه ، علو الذات على ذاتها بانفتاحها على العالم ثم إن الحب

[1]فلسفة الحب :12-ص124 مرجع سابق

في بعده الحقيقي تأسيس وليس مجرد زلزال أو حدث نفسي–عضوي، مادام يشترط الوعي ونضج الشخصية، ثم إنه مفعم بالمشاعر الحميمة العميقة وهي ترسم معنى الذاتية في أقصى حالاتها ومعنى الفردية في تفردها، كما أوضحنا هذا سابقا.

وبالجملة فإن الحب تجربة انطولوجية في جوهرها، يحياها المحب كانفتاح – **Ouverture**- على الوجود، كإمكان للوجود المَاهَوي يتأسس في الزمانية، فضلا على انه فعل خير، قصدي وإرادي، مشحون بمقولات الوجود الجوهرية، كالكشف والحجاب واللامتحجب -**Voile et dévoilement**-. فالحب إذن ومثلما يرى هيدجر في رسائله إلى حنَّا*آرنت* -**Hannah Arendt**- هو الكشف عن ذاك الذي يظل محتجبا[1]. كإشارة على أن العلاقة بين المحبين ليست مجرد علاقة ذاتيه-**Subjective**- بل هي علاقة تنطوي على معنى الترقب والحفاظ على وجود الآخر وهو يتكشف، دونما رغبة في امتلاكه أو محاولة معرفته كما لو كان أي شيء نعرفه، انه ما يسمح للوجود أن يقول وجودنا -**Laisser dire**- عندما نُسلّم أنفسنا للحدث بانفتاحنا عليه، الشيء الذي يجعل من الحب وبهذا لا يتميّز عن الفكر والحقيقة -**Pensée vérité**-[2].

إن الحب وتبعا لهذا، إذا ولج حياتنا، يَضحَي حدثا هو بمثابة الفضل العظيم الذي يمكن ان نحياه في نور الوجود، تناغم فيه الإيقاعات البيولوجية والنفسية، نسلم له في البدء بعيدا، ثم نؤسس له بالعمل الحر وإبداع الذات لذاتها فيه باستمرار، فكيفما نكون وجوديا في حضرة حبنا، يكون حبُّنا !!

وإذا عرجنا للحديث عن طبيعة الحب الإلهي، يمكننا استنتاج وإضافة ما يمكن إضافته، على ضوء حديثنا السابق عنه في الصفحات السابقة إن الحب الإلهي في مقدسه، حب كلي ومركب، شامل يتضمن

[1] Lambre de l’amour –le concept de l’amour chez Heidegger-Giorgio Agander –valéria pizza page 101
[2] Ibid. –page 103

أنواع أخرى من الحب، كحب الطبيعة في جمالها و جلالها، في فصولها كما في ألوانها المفعمة بالحياة، في مباهجها وإشراقات شموسها، في النهار كما في الليل في حلكة الظلام، الشاهد على رقصات نجومها وعلى امتدادها، كما تغنت به أنفاس الشعراء، والأدباء والفنانين على مرّ التاريخ. ومثل هذا الشعور في وهجه لابد أن يفضي إلى الحب الكوني -**L'amour de l'univers**- كشعور بما يحيط الكون من هالات معنى اللانهائي في اتساعه، فيه شعر الإنسان وعي لا حد له وبطريقة فينومونولوجية، بأنه جزء أو "ذرة" ينعكس في الكون والكون ينعكس بدوره فيه بوصفه هو المدرك، فنحن فيه ومنه وهو فينا!

إن انفتاحنا على الكون وعلى الوجود - في العالم في اصطلاح هيدجر، إلّا ويكون مصحوبا بشعور من نوع خاص، لا اسم له ولا نعت، نحدس من خلاله المتجب وهو ينكشف –**Dévoilement**- ولعل هذا ما أراد التعبير عليه عطاء الله السكندري في إحدى عطائياته" الكائن في الكون ولم تفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحطاته، ومحصور في هيكل ذاته"[1]، كتعبير على أن الكون في جوهره لا يتضمننا امتداد فحسب كما تصورته الأنطولوجية الكلاسيكية بل كانفتاح واهتمام – **ouverture intention**- مثلما مر معنا سابق، من صفحات بحثنا هذا عن الانطولوجيا الكلاسيكية و الأنطولوجيا المعاصرة في تما يزهما.

هذا وينبغي أن نضيف أن المرء في هذا المشهد المذهل أمام إشراقات اللّاتحجب، تحيا انفعالا في شكل حسن وشوق إلى عناصر الكون وما تخفيه في

[1]الحكم العطائية الكبرى والصغرى –دار الكتب العلمية 1971 –ص 52 مصدر سابق

في عاطفة حارة، كلها حب ديناميكي بوصفه شعورا متدفقا تجاه الواحد في كثرته.

ومثلما يتضمن حب الله حب الطبيعة وحب الكون، فهو يتضمن كذلك حب الإنسان والإنسانية جمعاء في مبدأ الاختلاف والتباين، لأن حب الخلق من الحب، ما يثير القلق من السؤال الدائم أمامنا: من هو، غير الحب القادر على جمعنا، ومن يكون القادر من غير الحب كذلك على التوحيد والتأليف بين الأعداء!؟

وعلى ضوء ما سبق كله، لا بد أن نستنتج أن حب الله كغيره من أنواع الحب الآخر هو حب معقول، كما مر معنا، فأقصى درجات الشعور التي قد يبلغها المحب هو الوجد، الذي لا يخضع إلى أحكام العقل في شيء، ما يفسر سر طبيعة الكتابات عنه لدى المحبين –السالكين، وكيف جاءت في شكل نثري –شعري، أو في شكا حكم و مُناجات، وهكذا ..، لا يخضع للبنية المنطقية المحكمة في القول وفي التفكير، تشير إلى الشفرة أو الرّمز في شكل إيحاءات وإيماءات.

ثم إنّ الحب الإلهي كما في الحب الإنساني لهيبة في الوجدان، توتر لا يستقر، ينم في رأينا–من الشعور بالتناهي **-Finitude-** الذي يطبع المحب – السالك في فرديته، لأنه فقير إلى ربّه في كل شيء، وما كان لوصفه بهذا اعتباطًا، لان المحب–الفقير وبالمعنى الهيجلي يدرك محيطه وواقعه ليرى ذاته فيه كمرآة، وهو ما يسمى بالوعي الذاتي، أعني وعيه بالتباهي الذي يئن منه باستمرار التباهي الخاص بوجوده الذاتي وبالوجود العام الذي يحطم وجوده الفردي، وهو الوعي الذي يعادل معنى الوعي الانطولوجي في اصطلاحات الفلسفة الانطولوجية المعاصرة، ليكون بذلك الباعث على التعالي على كل شيء في تجربته الروحية التي يكابدها، في معاناة معاني الموت والفناء، التغير والنسبي، مأساة العدم الذي يحاصره وجها لوجه في تجلياته المأسوية.

إنّ مثل هذا الوعي الفريد في تميزه ليس صحوة عقلية فحسب بل قد

يكون باعثا على وجدان ملتهب يحصد خلاله السالك خير المعارف في الشرف والسمو، ولعلّ هذا ما أراد التعبير عليه قديما أبوسعيد بن أبي الخيرات (440 هجري) بقوله:"من عرف نفسه أنها عدم، عرف الله على أنه موجود"[1]. إن إدراك ومعرفة هذا العدم الذي يحاصر الفقير–المحب من كل جهة معبر ينقله إلى التعالي على شيء مادام لا يملك منه شيء، في جو انفعالي–عاطفي يقوده إلى مطلقية الحقيقة والحنين إلى الغني في كل شيء!

هذا وإذا كان علينا تفلسف طبيعة الحب الإلهي أكثر، لقلنا أن المحب–الفقير بالمعنى الأفلاطوني للمعنى، يحيا في رأينا-معنى التأسيس ومعنى البناء الروحي الذي ينبغي أن يكون عليه، ذلك أن صفحة الفقير لا تضاف إليه هكذا فحسب ولا يعيشها كشعور فيكفي، بل يحياها وجودا أصيلا ووفيا لما يحياه من شعور عارم ومهيمن.

لقد وجدنا أن هذا التأسيس الأنطولوجي يقوم على جملة من المقولات الوجودية، يحياها المحب وجودا ذاتيا ووجودا شخصيا للتأكيد على ما سبق ذكره، ومنها:

1. التوتر: إذا كان المحب–السالك قد اختار إلى حدّ الوجد الظفر باللا نهائي يعيش التناهي، واختار الظفر بالأبدي والسرمدي في الوقت الذي يئنّ فيه من حقيقته الغالية، فإنّ هذا شاهد على حركية لهيبة في حبه لله، فما الشوق والحنين وما لذة القرب وألم البعد، إلا دليلا على تجربة متوترة تجتمع فيها سائر الأضداد المتقابلة، مثل وإضافة على ما سبق، الأحوال المتوترة والثرية الأخرى، تميّز وجوده الذاتي كالقبض والبسط،لأن المحب إلى الله يقبض بالخوف، ذلك أن المحبة لا تصدق حتى تكون على خوف من فقدها، أو قتلها أو نقصها، أو عدم اكتمالها على "البعد الاستيحاش"، إذ من عرف الله من طريقة المحب والخوف، أحبه الله، فقرّبه وعلّمه ومكّنه" كما يقول أبو طالب المكّي [2]. ويبسط

[1]د.مصطفى حلمي –ابن الفارض والحب الإلهي –مرجع سابق .ص 238
[2]محمد بن الطيب –وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ص 30

مقابل هذا بالرجاء، حتى قال أحدهم:"الخوف يقبضني والرجاء يبسطني والحقيقة تجمعني والحق يفرقني".[1]

ثم هناك الصمت والنطق وكيف يحياها المحب في القلق والتمزق، لأن المحب يشكو من الحاجة إلى النطق والبوح بما يشعر من وهج مثلما تطارده الحاجة إلى الصمت والاكتفاء بالعذاب الداخلي، حتى قال أحدهم "إن المحب إذا صمت هلك والعارف إذا نطق هلك"[2]. فهو بهذا يحيا إذن نارين يكتوي بينهما في شكل تمزّق حاد، لا يطيقه الجميع.

2/ الإخلاص والصدق: وهما شرطان أساسيان، يغذّيان المحب في مسلكه، الروحي –الوجودي الأصل، بل هما قلب الحب والعبادة، قلب الأفعال والتصرفات في العمولات تجاه الخلق وتجاه الموجود الأعلى أو الأعلى أو "الأنت المطلق"، لهذا كانت عبادة المحبين –المريدين لله مخلصة ونقية أصلا في طبيعتها، ذلك أن وجه المحبوب واحد أحد لا ينال منه حب آخر، والمعبود واحد لا يزاحمه فيه الفقير المتبعد غيره، وعن الإخلاص هذا قال **ذو النون المصري**(ت 243 هجري) "الإخلاص لا يتم إلا بالصدق فيه، والصبر عليه، والصدق لا يتم بالخلاص فيه والمداومة عليه. وكما كان الإخلاص يتضمن معاني الصدق يقتضي بدوره المداومة والاستماتة فيه، قال بعضهم "من يؤد الفرض الدائم لا يقبل منه الفرض المؤقت، وقيل ما الفرض الدائم قال الصدق !؟ [3]

3/ الحرية: وهنا حتى يتطابق مع معنى الحرية المعني المقصود،لابد من الإشارة الى المعنى الحقيقي من الحب الإلهي، فهو حب التعظيم والإجلال للمحبوب الاسمى في ذاته وليس نتيجة لبواعث أو دواعي النعمة أو أعراض حسية معنية ، وهو بهذا لا يشترط الجزاء لأنه مطلق ، ولان وجود الله وجود لا متناهي كان الحب فيه لا متناهيا كذلك يتعالى معطي المكان والزمان بمتغيراته، ترافقه معاني الزهد- **acsétisme**-

[1]ابن الدباغ–كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب مرجع سابق ص 76
[2]عبد الكريم القشيري –الرسالة القشيرية –مرجع سابق ص 208
[3] نفس المرجع – ص 211

والامتناع- **s'abstenir**- والتعالي- **transcendance**- ، ما يجعله يأخذ دلالة الحرية بالمعنى التحريري – **libération**- التحرر من شوائب ومغريات الدنيا التي لا يقاس عليها الفعل الأصيل أو الفعل الروحي في جوهره، المنفوخ بالحسي والشوق إلى المطلق والحنين إلى الغنى في كل شيء، لقول إبراهيم ابن الأدهم:"إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها"[1]، كتعبير على ضرورة قهر الأنا أولا وتجاوز مغريات الفناء من جهة أخرى، ما يطابق القول البليغ لابن الدباغ الذي مرّ معنا في مبحثنا الأول من فصلنا هذا،"معنى الحر من لا يسترقه شيء من الأكوان وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه فهو بالإضافة إلى الأكوان حر وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبد المحب هو الفقير مطلقا والمحبوب هو الغني مطلقا"[2].

وفوق هذا كلّه ينبغي الإقرار بأن طبيعة الحب الإلهي وكنتيجة لما سبق حال –**état**- غير معقول، تتداخله في الوصال، حالات نفسية مركبة ومتقابلة، مثل الخوف والحزن والقلق، الاطمئنان والرجاء، ذروة النشوة في الشوق والفرح ...وليس بغريب أن نجد وفقا لهذا، رابعة العدوية تديم البكاء في حبّها وحزنها كما يحكي،عنها ومثلما قال عنها الشعراني (973 هجري): "كانت رضي الله عنها كثيرة البكاء والحزن وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا...وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها، وروي أنها تقول محب الله لا يسكن أنينه و حنينه حتى يسكن في محبوبه "[3].

هذا وينبغي أن نضيف وفضلا عما سبق أن الحب الإلهي قرين الفناء في الوصال، فمن تمكنت روحه من الحب الكلي في موضوع حبه إلا وكان مستغرقا فيه أشد حالات الوجود، لينفي فيه وعندها تسقط الأثنية –**duo**- فيه يتلاشى وجوده الذاتي ويفنى عن ذاته و إنّيته في

[1]الرسالة القشيرية –مرجع سابق ص.220
[2]ابن الدباغ –مرجع سابق ص 210
[3]محمد بن الطيب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي .مرجع سابق ص24

في وصاله مع ربّه، وهو ما يسمى بحال الفناء الذي تتحقق فيه الأحدية كمعرفة لدنية وكشف للمحجوب الأزلي أو مكاشفة غيب المحب.

وبالجملة فإنّ العشق الإلهي تجربة روحية–وجودية بامتياز، قوامها الفردية والذاتية الخالصة، وهي تجربة خصبة وثرية، مركزها القلب المحترف لا العقل بمنطقه الصوري المجرد، غير أنها تجربة عذاب وتضحية مستمرة في عاطفة متأججة بالشوق والرجاء، وهي بذلك طريق للحلول والاتحاد عند البعض أو طريق للمشاهدة عند البعض الآخر (وحدة الوجود ووحدة الشهود) وتبعا لذلك ومن أجل ذلك كان الحب الإلهي خلاصا بدلالته الأفلاطونية الواضحة (الجمال الأسمى– الباري أموجود الأعلى)، مادامت دنيا الحب فيضا من الواردات والعطايا تأتي إلى من اكتمل فهم الصدق الكامل في الحب الإلهي، تأتيهم كتتويج في دربهم الروحي الوعر، وهي المعرفة اللّدنية الحقة وبامتياز!

تلك هي إذن إجمالا طبيعة الحب في مميزاته الجوهرية وبوصفه تجربة وجودية يحياها صاحبها، في جو كلّه توتر، وهي مقومات خصبة وثرية بشكل استثنائي، في نزعته الإنسانية التي ترسمه في الطابع الأخلاقي و الطابع التاريخي، فضلا على وقوده الجوهري والخطير،أعني بذلك الحرية والمخاطرة أمام الممنوع والصعاب التي تحاصره، أو كم تأتي الإبداعات الأدبية عنه، وصفا لهذا الصراع، ثم منذ متى لم يقاوم الحب ولم يحذر منه في الحالات !؟

وللتنويه مرة أخرى كذلك، نقول إن الحب تجربة فردية متشبعة بالذاتية إلى أقصى حد، مركزها القلب لا العقل، والفردية مسارها في إبداع الذات المتجدد. والحب الإلهي بدوره لا يخلو من هذه التجربة، لأنه غير معقول كذلك، ديناميكي، لا يعرف لنفسه الاستتباب والهدوء ، فردي وذاتي، مشحون بالتوتر للأضداد التي تغذيه، مسلكه وعر كله رياضة وتضحيات، ولأنه حب صاعد فعلوه مزدوج ،علو الذات على ذاتها ، وعلو في شكل معراج في العالي لبلوغ المتعالي!.

المبحث الرابع: تجليات الحب في الوجود .

هل لنا ما نجنيه من الحب، وماذا يمكن أن نخسره فيه؟

أمّا وأنّ الوجود الفردي –العيني هو الوجود الجوهري في تواجده، الأول والأحق بالعناية والتأمل، كما انتهينا إلى إثباته والإقرار به في الفصل الثاني من بحثنا، وتبعا لما انتهت إليه الانطولوجيا المعاصرة في محاورها الأساسية، أعني الوجود الذاتي، مقابل الوجود الموضوعي، فإنه وبالإضافة إلى ذلك، فهو أيضا وجود فردي محب كذلك - **homo Amans**-، عاشق ومحب بمعنىً ما، أو إلى حدّ ما، أو إلى الأبعد والكلي لما يعنيه اللفظ ذاته "محب". أمّا أنّه غير محب، فهذا غير صحيح إطلاقا عندنا، علّة ذلك ينبغي البحث عنها في المانع الذي يَحُولُ دون ذلك، في بعده النفسي والأنطولوجي معا، تماما كما عبّر عن ذلك **تولستوي** مثلما مرّ معنا في قوله:"أمّا أنك لا تحِبّ فهذا لا يعني أنّ الحب بداخلك غير موجود، وإنّما يوجد بداخلك شيء ما يمنع الحب فيك...، فروحك مترعة بالحب... فاعمل على تحرير روحك من ذاك الشيء الذي يُشِينُها"، وهو الأمر الذي أوضحناه سابقا .

فهو إذن رجل محب، وحبّه " هو واحد من أعمق مشاعرنا، وأكثرها خفاءً ولعلّه ليس من قبيل المصادفة أن اختير القمر رمزا له، بما يمتاز به القمر من تقلّبات، من ذهاب وإيّاب دائمين، ووجهه الخلفي المحتجّب عن أعيننا"[1]. وأن هذا التشبيه بالقمر كلّه مفارقة في حقيقة الأمر، ذلك أنّ القمر لا يتعدّى معنى الجسم المادي الصلب في بعده الطبيعي، سطحه شاحب لا ينبض حياةً، أو كما عبّر عنه رائد الفضاء **جيم لوفيل** بعد عودته إلى الأرض، من أوّل رحلة طاف فيها الإنسان حول القمر عن تجربته بهذه الكلمات:"عالَم يبابٍ فاقدُ الحياة، ظلام،لا ماء ولا زرع

[1] فلسفة الحب –مرجع سابق ص 288

ولا ألوان، لست أدري كيف استطاع الشعراء أن يصفوا القمر هذه الأوصاف الرومانتكية "[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبقى القمر ومع ذلك أنيس العشاق ومُلهِم الشعراء في كل الأمصار وفي كل زمان، ومن يدري ربما العشاق والمحبّون هم أكثر حظّا وأكثر قدرة على اختراق واستبطان طبيعة القمر، الباعث على النور البديع في السحر والغرابة؟!

تُشكّل محطتنا هذه من بحثنا، معقد الصلة بين الحب والوجود، لما لتجربة الحب من غذاءٍ أنطولوجيّ لروح الوجود الفردي، لأنّها أكثر التجارب الدالة عليه – في نظرنا – في تواجده **-l'exister-** وفي انفتاحه على الوجود – في العالم بلغة هيدجر، أو الوجود العام الذي يحيط به، مُبرِزين بذلك الأبعاد الميتافيزيقية الخطيرة التي ينتهي إليها الحب –**éros-**.

يعلّمنا باسكال وغيره ممن فلسفوا لغة الحب، أنّ المشاعر هي اللغة الحميمية للطبيعة، ما يجعل من نداءات الحب من صوت الطبيعة ذاتها، لتكون بذلك أحكام القلب سابقة على أحكام العقل وأحكام شرائع وقوانين الناس في الوجود، فلا واحد من الناس يختار من يحب ولا الوقت الذي يحبّه فيه!!

إن الحب وتبعا لمنطقه هذا، هو طفل الحرية، مقاوم ومخاطر، مرتد على العقل، إذ لا أحد منا سيد على قلبه ومشاعره، ما يجعله عرضة للتراجيديا والمآسي، بفعل الثقافة المضادة التي تحاصره وتعيقه، أو بفعل عوامل شتىّ

[1] شتروفيه –ترجمة عبد الغفار مكاوي- ص 06

هي من وحي قانونه الخاص، كأن يكون الحب من طرف واحد فقط، أو عندما تنطفئ شعلته بغتة، لأن والحق يقال، مثلما يطل علينا الحب بغتةً ومن غير توقع، يمكن للمشاعر أن تنسحب بدورها ودون توقع كذلك[1]. نترك صفحات السرد عن مآسي الحب وضحاياه، للروائي والشاعر وسائر المبدعين، لأن خيالاتهم التصويرية ليست من فعل قوة الأشباح التدميرية، البعيدة عن الأحياء، بل هي انعكاس فحسب للواقع الأليم في وصاياه وموانعه، التي تحاصر المحبّين في الشقاء، ثم متى كان هناك حب سعيد، في الثقافات المضادة له، المتحكمة في مشاعر الناس وعواطفهم، متّهمة إيّاه بوابلٍ من الاتهامات وبوابلٍ من الأحكام القاسية والعدوانية حتى للمآسي التي قد تنتهي إليها؟ !

إن الحب في نظرنا ليس مشكلة على الإطلاق، بل هو الجواب الوحيد لمشكلة الوجود على حد تعبير إ.فروم كما مر معنا[2]، ثم أن مآسي الحب ينبغي البحث عن أسبابها على مستويات أخرى غير الموضوع ذاته، فالحب بريء غير مذنب، تمنحه لنا الطبيعة هبةً وإشراقاً، فيه يكون الفرد مفعم الحياة ومبتسما لها، و به يشعر بوجوده الفردي أكثرَ، وسط الوجود العام الذي يحيطه. وتبعا لهذا فهو ليس مجرد شعور ذهبي نادر، أو مجرد زلزال نفسي يهتز له الكائن في ابتهاجه فحسب، بل أكثر من هذا وذاك، للأبعاد الميتافيزيقية الخطيرة التي ينطوي عليها، وهو هذا ما نريد الوقوف عنده والتدليل عليه. من بين جميع التجارب التي يمر بها الإنسان، وحدها هي تجربة الحب التي تكافئ أكثر معنى الوجود الفردي، مادام الحديث عن الحب ينخرط –في رأينا-

[1] فلسفة الحب –ج1-مرجع سابق ص 316
[2] اريك فروم –فن الحب –مصدر سابق ص 19

في الحديث عن الموجود الإنساني في الوجود. وكما انتهينا إليه سابقا، بأنّ الوجود يقاس بالذاتية والكيفية، بالحرية والتوتر، فان الحب غذاءٌ لهذا كله للذات المتميزة في تفردها –**singularité**-، لأن تجربة الحب تجربة حية ومباشرة، فردية تختلف في طبيعتها من واحد إلى واحد، ممتلئة الفعل الباطني، تُقحم الذات فيها كليا، ودم الحياة يسري فيها بالكامل، ما يجعل المحب مفعم الحياة وممتلئ في شخصه، وما يجعل الشعور بوجوده أقوى وأعمق كذلك، بخلاف الشعور بالوجود من خلال الفكر المجرد، ما حدا **بكيركجارد** و **مارسل** و**نيتشه** وغيرهم... للانتفاضة والرد على الانطولوجيا الكلاسيكية في تعبيراتها العقلية والمثالية عن الوجود، كما مر معنا.

فإذا كان كوجيتو **ديكارت** يقول "أنا أفكر فإذن أنا موجود" فان كوجيتو الحب يقول:" أنا أحب فإذن أنا موجود"! ثم إن مقومات الوجود الفردي أو الذاتي، قائمة على القلق والتوتر، الحرية والمسؤولية، المخاطرة والتضحية، وغيرها...، تزداد حضورا في الحب وبقوة أكثر من تجارب الوجود الأخرى، ذلك أن الحب وكما مرّ معنا ليس حالة نفسية –عاطفية-فحسب، بل هو عزم وإرادة، والإرادة فعل عينيّ لدى الشخص العيني في فرديته، لهذا هاجم **مان دي بيران** (1766-1824) الكوجيتو الديكارتي واستبدله في الصيغة التالية:" أنا أفعل، فأنا إذن موجود"، أو في الصيغة الشارحة لهذا في قوله:"إذا كان ديكارت قد اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم و الحقيقة البيّنة بنفسها، بأن قال "أنا أفكر ، فأنا إذن شيء أو جوهر يفكر" – فإننا نقول خيرا من هذا، وبطريقة حاسمة، معتمدين على بيّنة الحس الباطن التي لا تقبل الإبطال: أنا أفعل، وأريد، أفكر في ذاتي في الفعل، إذن أنا علّة، إذن أنا موجود، أو أُوجَد حقا على صورة علة أو قوة"[1].

لكن ما موقع الحب من فكرة الإرادة هذه ؟

[1]بدوي عبد الرحمان –الزمان الوجودي –ص 38 مكتبة النهضة المصرية

إن الحب وعلى ضوء الإرادة، هو أكثر من فعل إرادي مادامت الإرادة تشترط الحرية، فحيث لا توجد حرية، لا توجد إرادة لزاما ، والشعور بالذات يزداد –في رأينا- ويتعاظم بمقدار الزيادة في الشعور بالحرية، وهذا ما تعكسه تجربة الحب على نحو أوضح وأكثر حضورًا وتجلّي لمعنى الفردية –**singularité**-، خصوصا إذا ما فهمنا الحرية وهي مقرونة بالإمكان، إمكان تحقق الفعل من عدمه، مصدر كل قلق وكل توتر وكل تمزق للذات المكابدة، إلى حدّ الدراما والمأساة كما أوضحناه في المباحث السابقة. فنحن هنا نؤكد وندلّل على الرابطة الانطولوجية بين الحب والوجود العيني في فرديته فحسب. إن الذات المحبة هي ذات مريدة وحرة، إلى حد المخاطرة بوجودها في أقصى حالات الإمكان الممكنة -**le possible du tout possible**-، لأن الحب يريد الكل ولا يعرف شيئا لأنصاف الحب إما....أو، عقيدته عزم وثبات أمام مخاطر التقلبات، وربما هذا ما أشار إليه حافظ الشيرازي في قوله البليغ:

يا حافظُ أراك تشتعل لهيبا
إنّ في لعبة الحب رهانا
ثابت الوفاء أنت أمام ذاتك
وأكثر إيمانا في ملتك .[1]

هو هذا إذن المحب الحقيقي، ثابتٌ في العزم والمبدأ، مِلّتُه هي موضوع حبّه، مهيّءٌ لأشدّ حالات التضحية، يقامر بوجوده ككل من أجله ومن خلاله، انطلاقا من معادلة الوجود التي تقضي بأنْ تكون الذاتية معناها الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، وهو الخطر الرهيب الذي يقف أمامه المحب وأمام مصيره. هذا، وينبغي أن نضيف أن الحرية بين الممكنات

[1]Hafez shirazi l’amour, l’amant, l’aimé. op.cit p 63

في تجربة الحب، ترتبط أوثق ارتباط بالمسؤولية كذلك، بل وعلى نحوٍ أعمق لثِقَلها الرهيب، مادام الحب وكما مرّ معنا، مطبوع بطابع الزمانية –**temporalité**-، يحمل معنى التاريخ ومعنى القدر، قدر الفرد-المحب!

إن الحب وهو يلقي بنا إلى ما بعد -**au-delà**- لما نحن عليه، لابد له أن ينتهي بنا إذن، إلى ما ينطوي عليه من أبعاد وجودية –**existentielle**- خطيرة، من ذلك ما نتحدث عنه هنا، أعني ميلاد معنى " الفردية" والشعور بها كوجود –في-العالم .

فكل محب هو أفلاطوني بالأساس[1]، ذلك أن المحب وقت ما باغته الحب وناداه للاستجابة كقدرٍ، إنّما كما لو كان قد أضحى يدرك ويتعرف في موضوع حبه على معنى "الخير"-**le bien**-، وهو يتقدم إليه وأمامه لوحده، ويعتقد في معنى "اللانهائي" من روح الحبيب وهي تقف شاخصة أمامه في الذهول، يرى فيها الجميل والجليل – **sublime**- الذي لا يوصف، وربما هذا ما عبّر عليه باسكال في قوله:" إننا لا نحب الشخص لجماله، بل لصفاته[2]"، كتعبير على الصفات الخيّرة والطيبة التي يتمتع بها المحبوب في فرديته وغيريته.

ثم إن ميلاد الذاتية والفردية، يتضح على نحو أوضح كذلك وينسحب على المحب والمحبوب معا، فوقت وقوع الحب، فإن الذات المحبة والمريدة للآخر، إنما هي تريده هو دون سواه، المختلِف عن الآخرين، تريده هنا، والآن في كليته، لأنه – في اعتقادها- يمثل الجوهر الذي لا يتكرر، والجوهر الذي لا ينوبه فيه أحد، فضلا على أن المحب إنما يحب من منطلق حريته ووعيه بذاته، وليس على طريقة الآخر أو على طريقة الحشود، التي قد يصدق عليها قول سارتر البليغ:"الجحيم هم الآخرون - **l'enfer** c'est **les autres**- في مسرحية "الأبواب المقفلة"، بل على طريقته هو في إنّيته –**ipseité**- وذاته القلِقة، في عذاباته، كما في مسرّاته.

[1] Eric blondel –l'amour.op.cit –p 28

Pascal –pensée –p152[2]

إن الحب وتبعا لهذا، يُشرعِنُ إذن –**légitime**-، معنى الفردانية ويؤسس لها، يشعر فيه المحب ومن خلاله بكامل شخصيته، وفي كليتها، يمتلئ بالحياة مثلما يزداد حبا لمن يحب، أو لنقل:"في فردانيتك سوف تكتشف ما هو الحب، ومن خلال ذلك الإدراك بكينونتك يفيض الحب، وأشياء أخرى كثيرة"[1].

وما يشرعن الفردية ويكرسها أكثر، هو القول أن الحب يجري في السرّية-**discrétion**- و الحميمية -**l'intimité**- المطلقة، فحتّى حينما يظهر للعلن، فإن الطرف الآخر –الثالث، لا يمكن له معرفة ما يجري بين العاشقين على الوجه الدقيق، ولا على إيقاعه المتناغم، في جانبه النفسي –الباطني وجانبه الحسّي. فماذا تكون الحميمية هنا، إن لم تكن تعبيرا على وقوف الذات أمام نفسها وجها لوجه، وهي تحمل سرّيتها في أخص خاصيتها، أو ليس هذا هو شعور الذات بأناها، أو ليس هو الفردانية أو الوجود الفردي المتحقق!؟

وإذا ما عرّجنا على الحب الصاعد إلى الأنت –المطلق أو الحب الصوفي، لوجدنا الوجود الفردي أكثر تحققاً وتعيُّنًا كذلك في العذاب والمكابدة، أمام ثنائية الحق والخلق في اصطلاحات الصوفية.

إن تجربة الحب الصوفي –الإلهي وكما هو حاصل عند أصحابها،

[1]اوشو –الحب والحرية و الفردانية ص 235

تجربة ذاتية وشخصية بامتياز، عنوان الفردانية وجوهر الوجود الخاص، هي تجربة تجري كلها في حال انفعاليّ، تجري في القلق والتوتر الدائمين، طرفاها اللذة والعذاب، كمفارقة –**paradoxe**- تعكس تمزق الذات الملتهبة، للانفصال والبعد اللّذين تئنُّ منهما، في الوقت الذي تبتغي فيه الاتصال بالأنت –المطلق، في شكل حلول أو شهود أو فناء، على اختلاف تصورات المبتغى عند هؤلاء وأولئك في دربهم الروحي. وإذا كان الحب الإلهي من لوازمه الشوق والحنين، والأُنس والمناجاة، ولذة القرب وألم البعد، فهي في الواقع حقائقُ يدركها المحب في مواجيده[1]، أي في فرديته كوجودٍ خاص، لا كوجود عام، فالشوق شوقه هو في العذاب والحنين، وحنينه هو في الألم، وألم البعد ألمه هو في التمزّق، في إنيّته الخاصة أمام ذاته وجها لوجه، مدركا حال فقره في وجوده البائس ومُدرِكا لحقيقته المتناهية –**finitude**-، كوعي ذاتيّ لفردانيتها في أخص خصائصها.

فلنتذكر عذابات الحلاّج في دربه الاستثنائي، وفقا لما مرّ معنا، وكيف كانت تجربته في العشق الحلولي صدًى وانعكاسا لوجوده الفردي والفريد، الذي عرَف به عامة الناس فقوله:" أنا الحقّ" ليس مجرد شطحة من شطحات الوجد تقال في الغيبة أو السكر، بل هي شطحة صحوٍ كليا، تنم عن تصوره الروحي –الفلسفي الخاص به، عن معنى "حب الله"، وعن معنى علاقة الناتوس باللاهوت. إن الله عند الحلاج هو العشق والعاشق والمعشوق، يتجلى في قلب عبده، وهذا التجلي للحب الإلهي من شأنه أن يحرّر الإنسان من كل حدوده، فيجعله الله شاهده الخاص ، وعندها يمكنه أن يهتف قائلا:" أنا الحق "، فالله هو الذي يتكلم على لسانه[2].

والمراد من هذا هو أنّ الحلاج كان يبتغي في دربه الشاق والمؤلم

[1]أبو العلاء عفيفي – التصوف، الثورة الروحية في الإسلام ،مرجع سابق ص 181

[2]محمد ابن الطيب –وحدة الوجود في التصوف الإسلامي ص 66

التحرّر من ناتوسيته للاتحاد والامتزاج بالذات الإلهية في شكل فَناء، ما يفسر عذابه في مجاهدته لإسقاط إنّيته وإسقاط ثنائية الأنا–الأنت، حتى لا يبقى إلا الأنت أو الأنت المطلق، للتعبير عن الله أو الموجود الأعلى ، وهذا ما يفسر قوله: "بيني وبينك إنّيّ ينازعني، فارفع بفضلك إنّي من البين".[1] ولأنّ الأنا في ناتوسيته تقف حائلا أمام الإتحاد و الحلول، فإن تجربة الحب عنده لذة في العذاب، وعقاب قهري لا مفرّ منه مثلما يقول:

"أريدك لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب

فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب[2].

لكن وحرصا منا على معنى الوجود الذاتي في حريته وفرديته المستقلة، فإننا لا نعتقد بالفناء وسقوط الثنائية كحقيقة فعلية في الحب الخاص –الإنساني كما في الحب الإلهي، لأنّ "الأنا " وجود متوتر قائم بذاته، ومحتفظ بشعوره، كما "الأنت" وجود قائم بذاته كذلك، فأنْ يمتزج هذا بذاك، أو أنْ يَحُلّ هذا في ذاك، إنّما هذا تعبيرٌ عن اختفاءٍ ومحوٍ كليّ للشعور بالذات، ما يجعله يتعارض أصلا مع طبيعة الحب القائم على الانفتاح والحوار الدائمين بين المحب والمحبوب، وإلا ما معنى عذابات الحب ومسرّاته التي نستشعرها في باطننا إزّاء الآخر!؟

لهذا نعتقد أن مفاهيم الفَناء والاتحاد، الحلول والشهود، هي صور رمزية بلاغية فحسب، للتعبير عن المكابدة في الحاجة إلى الوصل والاتصال، اتصال العاشق بالمعشوق في وهج الشوق، بدليل أن المجنون لم يتحوّل أبدا إلى ليلى، بل بقي حتى اليوم يعرف لنا باسمه، ومهما قال

[1] نفس المرجع ص 69

[2] نفس المرجع ص 68

عن نفسه أنه ليلى، فلن يؤدي إلى تحوّله بالفعل إلى الصورة الأنثوية، ولعل هذا المفهوم هو الأقرب إلى مفهوم الحب الإلهي، فمهما كان المحب شغوفا وصادقا، فان المحبوب يظل قائما بكيانه، متعاليا بصفاته، ويظل المحب لاهثا صارخا طالبا الوصول، أو ليست هذه ثنائية ؟[1]

وللعودة إلى فكرة الفردية، نقول إن الحب الإلهي كما الحب الإنساني، تجربة وجودية، تفيض بمعاني الذاتية في جو انفعالي كله قلق وتوتر، فتجربة الحب "الحلولي "عند الحلاج ببعدها المأساوي المعروف، تؤكد بوضوح كلي، معنى الفردية التي عاشها متميّزا ومتفردا في إنّيته الخاصة، إذ ما كانت رغبته في التخلص منها ومن ناتوسيته إلا الشاهد على وعيه الأنطولوجي العميق بذاته المُفرَدة القلقة، وعلى صحوته الروحية بها، وهو يعي بأنها مهجورة وملقاة أمام العدم الذي يهددها في الانفصال، ومن ثمة رغبته في تحقيق الوصل والاتصال، أو الاتحاد مع الذات الإلهية ، موجودها الأعلى !

والأمر هو نفسه، ينسحب كذلك على سائر المتوهّجين في نار الحب الإلهي، كرابعة العدوية "شهيدة العشق الإلهي "، وابن فارض "سلطان العاشقين، "وابن عربي "الشيخ الأكبر "كما مر معنا، وغيرهم من سائر المحبّين في خلوتهم الروحية، يتلذذون كما يتألمون في القرب والبعد معا، يكابدون في التمزق مفارقة اليأس والرجاء، وأضداد اليقين و اللايقين وهكذا ...

ونظير ذلك نجده يسطع أكثر وبقوة لافتة، عند **كيركجارد** – كما مر معنا – عن علاقة الحب بالفردية، قرين الحلاج وسلفه في الألم والعذاب، واليأس –**désespoir**- الناجم عن ذلك، للهُوّة الفاصلة بين الذات المفردة والذات الإلهية .

فنحن نتذكر معه كذلك، كيف أن الحقيقة التي ابتغاها هدفا له، هي الحقيقة الذاتية، حقيقته هو، وهي حقيقة الحقائق عنده ، و كيف اختار

[1]إبراهيم إبراهيم محمد ياسين –حال الفناء في التصوف الإسلامي ص 118

وجوده -**se choisir**- في المسلك الديني لا المسلك الجمالي، ولا حتى المسلك الأخلاقي، اختار فارس الإيمان -**le chevalier de la foi**- والأضداد تمزقه، بين اليقين واللايقين، المتناهي و اللامتناهي، العدم والوجود...

إن الحب الإلهي عند **كيركجارد** ألم حتمي يجري في الضرورة، أو كما يقول :"إن الله هو الحب...، وإنك لا تستطيع تمثل ذلك حتى، كم هو يتألم ، لأنه يعلم بالأساس كم هو إيلامك، بيد أنه لا يستطيع أن يتغير، وإلا فعليه أن يستحيل إلى شيء آخر، غير الحب"[1]، ما يجعل علاقة الأنا بالأنت –المطلق علاقة شخصية، قوامها المفارقة لا الانسجام، أعني انسجام الجزء بالكل لتحقيق السعادة القصوى، بل هي تقوم على الهوة في الانفصال بين المتناهي و اللامتناهي، سرّ كل الآلام والعذابات التي يئنّ منها في تمزقه النفسي –الداخلي، إذ كيف وهو الكائن المتناهي أن يصل أو يتّحد أو ينسجم مع الكائن الآخر، الكائن الأعلى المغاير عنه جوهريا!؟

لهذا كله، كانت الصلاة في الحب عنده عذابا، وكانت العبادة مسلكا يجري في القلق والتوتر، لا في سكينة الذات وهدوئها، وهو ما يسمى عنده بالمفارقة الدينية - **le paradoxe religieux**-، وإن هذه المفارقة لَتزدادُ غرابةً على الشق الآخر من تجربته الوجودية في العذاب، أعني بذلك خطوبته لِرجينا ثم فسخها، معتبرا ذلك رسالة دينية واستجابة لنداءات الروح الكلية، أو كما يقول: "إن خطبتي لِرجينا وفسخ هذه الخطوبة، يصوّران علاقتي بالله، فهُمَا إذ ما تحدثنا من زاوية إلهية، عبارةٌ عن خطبتي لله "[2].

نلمس من هذا المعنى وبصرف النظر عن أي حكم، أن الحب الإلهي عنده مثلما هو اختيار، فهو كذلك التزام – **engagement** ،تعهّد له هو لوحده ، دفع ثمن التضحية بوجوده من أجل الوصال بالأنت –المطلق ، ثم رِيجِينا ومن يدري، ربما تكون قد بدت له تجليا لعين الحق فيها وتجليا لصورة

[1]Léon Chestov –Kierkegaard et la philosophie existentielle.op.cit –page 267

[2]د-حسني يوسف طه –فلسفة الدين عند كيركجارد و برديائف ص 158

الله فيها، كما هو الأمر عند ابن عربي وحضور الأنثى عنده كقبسٍ روحيّ يتجلى فيه الإله، كما هو واضح في ديوانه " ترجمان الأشواق"، على الأقل!؟

ولأن الله عنده ليس هو إله الفلاسفة، كمفهوم نتأمّله أو موضوع يبرهن ويستدل عليه، فهو ذات يستشعرها المرء في أعماق وجوده، تتكشف في الذات الفردية مثلما ينكشف الفرد لنفسه أمام الله في قصوره وآثامه في الخطيئة، ذلك أن الخطيئة هي التي تقود إلى السر الإلهي، ثم إذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم، ويرتضي لعباده أن يحيَوا حياة مفعمة بالتناقض والتوتر والتمزق وشتى مظاهر العذاب، فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقيق عملية " الفداء"[1]. هذا وينبغي أن نلاحظ كذلك أن بين العذاب والإيمان، علاقة أثر وتأثير، أو كما يقول **كيركجارد** دائما:"أمام الحقيقة المنزلة ليس أمامنا إلا الإيمان في العذاب، لا يمكن التدليل على ما نعتقد إلا على نحو واحد، العذاب من أجل الإيمان، وحدّة الإيمان لِتزداد تمظهرا إلا تبعا لقوة وحِدّة الإرادة من أجل الإيمان "[2].

هو هذا إذن حال الحب عند **كيركجارد**، يجري في اللامعقول والمفارقة، قلبه النابض هو الفرد في ذاته الملتهبة، والمفعمة في الإيلام والتناقضات، وهو بهذا شهادة تضاف إلى النماذج الأخرى التي أتينا على ذكرها، في الحب الإلهي كما في الحب الإنساني، للتأكيد مرة أخرى، كيف ينبثق الوجود الفردي أو ذاك الشعور بالوحدة الروحية المستقلة، في نور الحب، كتجربة فردية في المسرّات أو في العذابات .

[1]زكريا إبراهيم –مشكلة الحب –مرجع سابق ص 116

[2]Leon chestov –Kierkegaard ex la philosophie existentielle op.cit page 168

وفكرة الإنسان المحب -**homo amans**- في وجوده الفردي، تقودنا إلى توكيد الطابع الأنطولوجي للحب مرة أخرى في ماهيته الجوهرية، لإثبات كيف أن الحبّ يناظر معنى الوجود في التواجد، وكيف يؤسّس له كذلك المحب وسط الوجود – في العالم، كاهتمام يحتاج إلى الانفتاح على ما يحيطه من الأشياء والموضوعات، للعمل والتعلق بها مثلما يحتاج إلى التعلق والاستئناس بغيره من أفراد نوعه في الحب، كما في الصداقة. وإذا كان قدره هو أن يحب لأنه لا يستطيع ألا يحب، فهو إذن مكره على الوجود ومكره في حبه، ولعل هذا ما أراد **هيدجر** التعبير عنه في إحدى رسائله إلى **حنّة أرندت**:" هل تعلمين أن من بين الأشياء جميعا، كم هو صعب وثقيل على الإنسان أن يحمل ما يحظى به في العطاء، أمّا عن الباقي، فهناك مسالك وطرق نُلحَظ بموجبها في الوجود، لكن وحده الحب يُلزِمنا أن نحيا الأنقى من حياتنا."[1]

أن نحيا إذن في الحب، معناه أن نحيا تجربة الوجود في "الأنقى" وما فيه، بجوار الأخر في البراءة، ذاك الآخر في شكل أنت -**toi-tu**-، به تكتمل الذات وتتحقق الآنية أو -**الوجود** –**هنا** -، لأنّ الأنت مرآة لها وانعكاس لصورتها الحقيقية، وهو ما عبّر عليه أفلاطون في أجمل تعبير في وصفه لنظرات المحبين المتبادلة في قوله:" عندما ننظر في عين الإنسان الذي يواجهنا، فإن وجهنا إنما ينعكس فيها عليه اسم "حدقة" العين، كما لو كان في مرآة، ومن ينظر فيها يرى صورته... و على ذلك فعندما تتأمل عين في عين الآخر، وعندما تركّز نظرتها على أفضل جزء في هذه العين، أي على هذا الذي تراه، فإن ما تراه فيه هو نفسها."[2] وفكرة "الأنقى" لا تعني ما هو أخلاقي وما هو من شعور باطني فحسب، بل هي أعمق في دلالتها الأنطولوجية،

[1]Giorgio agamber –valeria piazza –l'ombre de Lamour le concept de l'amour chezHeidegger op.cit page 90

[2]د محمود رجب –فلسفة المرآة ص 78

لأننا لا نحب إلا على نحو وحيد، وهو الاستجابة لهذا الشرط الذي يأخذنا، القاضي بأن يترك كل منا الآخر"، يوجد على طريقته "[1]، بمعنى تقدير الآخر في قدرته على الوجود -**pouvoir d'être**-، إذ بهذا نتمكن من المعنى الحقيقي للأنت –**toi**-، لأنه ليس مجرد تابع أو متبوع، بينه وبين الأنا علاقة شخصية على شكل إحالة متبادلة في القاسم المشترك، وبهذا ترتسم قوة الحب على حقيقته ، فيما يرى **هيدجر** دائما .[2]

والحب مرة أخرى، وكنتيجة لما سبق من تحليل في حقيقته كما في طبيعته، هو نمط وجودي بامتياز -**mode existentiel**-، يختلف عن سائر الدوافع والأهواء الأخرى، لأنه يكافئ فعليا وكليا معنى الوجود والتواجد -**l'exister**-، وينتهي بالإضافة إلى ذلك إلى تحقيق أهداف أخلاقية وإنسانية، نكاد لا نعثر عليها في أي تجربة من تجارب الوجود الأخرى.

أولا: لأنه تجربة فردية، ما يجعل المحب -**l'amant**- يتجدد ويبدع باستمرار، عكس النمط الغريزي التكاثري الثابت والمتصلب، في النوع الكلي من الحيوانية –**animalis**، في الوقت الذي يتضمن الإشباع الجنسي كمطلب حيوي لا بد منه، إلا أنه يتجاوزه ويعلو عليه في السمو، فما الإيثار وما يتضمنه من عطاء وتضحية، وما المشاركة والتبادل والمساواة المراد لها أن تتحقق بين المحبين، وما الحرية والمخاطرة بالوجود للظفر بالحب الكلي لا بأنصافه، إلا دليلا في التوكيد على ما في ثقافة الحب من علوّ أو قل من علوّ ذاتي -**auto-transcendance**-، علوّ ذات المحب على ذاتها للإنعتاق من سلطة الأنا، في جشعها وأنانيتها المركزية –**égocentrisme**-، بهدف تحقيق المساواة في الأخذ والعطاء، وهو الواجب الحاصل بين المحبين، في التقدير والمشاركة والاحترام.

[1] Giorgio agamben –l'ombre de l'amour op.cit page 94

[2] Ibid –page 96

ثم علينا كذلك التذكير "بمأدبة" أفلاطون في وصاياها الأخلاقية، في المنحى الذي ينحوه الحب جذبا إلى معاني الخير، الحق والجمال، كأفق وإشعاع في تجليات نور الوجود.

وإلى هذا ينبغي أن نلفت النظر كذلك ومرة أخرى، على أن الأخلاقي في الحب لا ينفصل فيه الحسي – الجنسي عن الروحي، لأنه كلّي لا يجوز بتره من أحد أجزائه، لأنّ الحب الإنساني متعدد الأصوات والنغمات: إنه بوح النفس وأنغام الروح، ونداء الجسد، وهمس ما تحت الوعي، وصوت العقل والأفعال الطبيعية، ومن ثم هو الشوق لاندماج كل الأصوات في جوقة واحدة جبّارة، تعطي الإنسان الإحساس بكمال الحياة الذي لا مثيل له " .[1]

إن هذه الجوقة المركبة في الجمال العالي، أو هذه السامفونية البديعة في النغم المتجانس، هي سحر ينضاف إلى الوجود الإنساني كنمط أنطولوجي بامتياز، في ظلال الحب وفضائله، ما يجعل الفرد- المحب ممتلئ –**plénitude**- الحياة، يتنفس من أعمق أعماق ذاته، أو قل يتنفس الوجود، وهو يعيش ذاته في الآخر.

أو ليست هذه الأنحاء من حديثنا، حديثا في الأخلاق القائمة على معاني الأنا والغيرية في الواجب والتقدير، أوليس هذا هو الإنسان وهو يتخطى دوافعه الأخرى السلبية، بحثا عن ذاته، أوليس هذا بكمال الحياة والسعادة في الاستثناء!؟

إن ثقافة الحب الحقيقي، جهد روحي لا ينضب ولا يتوقف، فيه يتجدد المحب ويبدع ذاته باستمرار – كما سبق أن وضّحنا – وكل هذا لا يتم إلا بفعل العلوّ أو التعالي، لا من منطق معايير أخلاقية –اجتماعية جاهزة ، بل فقط لأنه واحد من المقوّمات أو التركيبات الأنطولوجية للموجود الإنساني، وهي تتجلى في ظلال الحب على نحو أوضح.

[1]فلسفة الحب ج 1 مرجع سابق ص 250

هذا، وقد يتجاوز العلو في الحب مفهوم العلو –الذاتي إلى العلو الكلي، والتخلي عن كل شيء، ليتجلى الحب حينها كخلاص –**salut**- أو ملاذ، وكمبتغى عند بعض المحبين المتميزين، أعني بذلك كيف يتحول الحب الإنساني إلى حب صاعد-أفقي، في اتجاه سر الجلال وكمال الجمال، بعد انسلاخهم من حبهم الحسي –الأرضي إلى ما فوق التراب.

إن التاريخ لشاهد على هذا في حالات كثيرة، أريدُ الوقوف على واحدة منها بأكثر من قليل، وهي تعكس بحق المعنى الوافي للفظ والمدلول، في شخصية فذّة وروحية بامتياز في تراثنا المغاربي –الجزائري، أعني بذلك محمد ابن مسايب الشاعر الشهير في الشعر الملحون (القرن الثاني عشر هجرية)، الذي ينحدر من أصل أندلسي، ومن عائلة استقرت بتلمسان في حي باب الزير، حيث نشأ والتحق في البداية بالكتاتيب القرآنية لتعلم الفقه والنحو، وليحفظ بعضا من القرآن كما استقامت العادة في ذاك الوقت [1].

وتتفق الروايات على أن شاعرنا كان رجلا محبا وعاشقا بامتياز، تعاطى مع الدنيا في جمالها بالمعنى الواسع، أحبّ الجميلات من النساء وتغزّل بهنّ، وكان شاعرا وملحنا كذلك، مثلما كان على دراية بالآلات الموسيقية، إنْ لم يكن مشاركا وصانعا للإيقاع الموسيقي كذلك في حلقات الغناء والطرب؟

كما عاش حرا إلى جانب هذا، تغنّى بالحرية والعدل في الاستحقاق، متحديا بذلك القوانين والأعراف، شاهرا قلمه ولسانه في وجه بايات الأتراك، ناقما ومنتقدا لهم، لاستفحال الاستبداد والفساد، وما آلت إليه الأوضاع آنذاك، الشيء الذي دفعه قهرا إلى الفرار وهجرة الوطن إلى المغرب الأقصى، خوفا على حياته نتيجة المضايقات والمشادات و المشادات التي تعرض لها، خصوصا بعد تهمة السلطات وإدانته له بالانحلال الخلقي والتشبيب والتغزل بالنساء، ولو أنّ الحقيقة قد تكون غير ذلك، بل قد تعود إلى أسباب سخطه على الأوضاع السياسية والاجتماعية تحديدا، مثلما جاء في بعض قصائده كقصيدة " ربي قضى " وغيرها ...، ليعود

[1] ديوان محمد ابن مسايب ، إعداد وتحقيق الحفناوي أمقران السحنوني ص 8

بعد هذا من منفاه، ويبقى مع ذلك عرضة للمضايقات المستمرة، كدليل على أن الرجل مازال يرعب ويخيف أعداءه بقوله و أشعاره .

إن فكرة الخلاص وهي تتضمن معنى النجاة نعثر عليها على أنحاء، في تجربته الوجودية وما تضمنته من مواقف في أشد الصعاب، مثلما نعثر عليها في أشعاره وما تضمنته من موضوعات خصبة وثرية، في الجوانب الكثيرة التي تناولتها. فعن تعاطيه مع الدنيا في حبه الحسي، جاءت قصائده في هذا مصداقا لتجربته الوجدانية العنيفة التي حيّاها بعمق، قلّما نجد لها نظيرًا في الشعر الشعبي، في حرية القول والوصف، وهذه طائفة من الأبيات الدالة على ذلك ، وكم هي كثيرة :

مثل قوله في قصيدة "نار ولفي ".

حين ريته ياذا الناس ...جاتني منه رحما

طابع الخدود والأضراس ...بعيون كحول ظلما

البدن ظاهر قرطاس....والزنود على الختما

شاش مائل فوق الراس....زاد لعذابي همّا. [1]

وفي قصيدته الاخرى "من نهوى"

الساقي مسكين فتنته....يعي يعطيها وغلبته

الكاس من يده خطفته ....وشربت ما روّاها

ديما للضحكة مبسما .... للبوسة ما أحلاها

والرقبة بيضا مسقما ....بانت لي ما أحلاها .[2]

ومثل هذا الوصف الحسي –الجمالي ليتردد كثيرا وأحيانا بقوة عنيفة وبجرأة نادرة في حرية الوصف، في قصائد أخرى، مثل قصيدة "بات عندي "، و"سلطان الحب" وغيرها ...

[1] ديوان ابن مسايب مصدر سابق ص60

[2] نفس المصدر ص 88

لكن في الوقت ذاته كان صاحبنا يترجى العفو والرحمة والمغفرة من المولى، حتى انتهى في الأخير إلى إدراك محدودية ما هو حسّي، ليرتمي قلبه كلّيا بالتعلق بما يتعالى على ذلك في دلالات المطلق و اللاّ متناهي، بحثا عن النفس الشريفة، في كمال جمالها وجلالها، التي يكون قد فقدها في السابق.

ففكرة الخلاص هاهنا تتمثل إذن – فيما نرى – في بحث الشاعر عن جوّ آخر تتطلع إليه روحه من جديد، كما لو كان قد بلغ تمام نضجه الروحي، ذلك أننا نجد مقابل القصائد ذات الطابع الحسي لشاعرنا، قصائد أخرى تنمّ عن ذات قلقة ومتوترة، لكن وهي تبحث هذه المرة عن كمالها العفّ وصفائها البكر، وهي القصائد الروحية التي انتهى إليها مشواره الحياتي، تتضمن آهة الروح في مناجاتها العميقة من أجل النجدة والخلاص.

و من طائفة هذه الأشعار ، و هي تعكس حقيقة ذلك ، قصيدة "بدر الدجا " في مدح الرسول (ص) ، "نبكي مافاد بكاي " ، "الحرم يا رسول الله " ، " أبو علام عبد القادر" ، و" ياأهل الله غيثوا الملهوف " ، و غيرها من القصائد الأخرى المعبّرة على السمو الروحي الذي بلغه الشاعر .

و تعتبر –في نظرنا – قصيدة "أهل الله غيثوا الملهوف " ، واحدة من أعظم القصائد الروحية في الشعر الملحون في منطقتنا المغاربية ، لما احتوته من عمق في الوعي الروحي لدى الشاعر ، صب فيها مسحة وجدانية عنيفة ، يحنّ فيها إلى الماضي الذي انقضى ، و هو الماضي الذي سكنته ورعته روح الأولياء الصالحين ، لأنهم كانوا سندا للمستضعفين ، و رمزا لنصرة الحق و الاستحقاق ، رمزا في الحب للعفو و الرحمة .

فأين نحن – هكذا يرى الشاعر – من هؤلاء و أولئك ، لقد تركونا لوحدنا أشبه بالغرباء، تائهين في السير المظلم ومن غير أفق . إن الشاعر هاهنا يستنجد بالماضي البعيد الذي سكنته أرواح الأولياء و يحنّ إليهم لوحدهم ، لأنهم القدوة في النور و الإشعاع ، ولأنهم أدركوا و أصابوا ، فأين نحن منهم في هذا الزمن البائس ؟ !

و هاهي بعض الأبيات المختارة بتصرف من القصيدة المذكورة :

يا أهل الله غيثوا الملهوف من قبل أن تشعل نار الجوف
وين سلاطين الأوليا في الأوطان و كل ثنية
وين أهل الله كلتهم و عسى تحضر بركتهم
تحضر لنا غاياتهم ندرك الشيء اللّي دركوه
وين الشيخ أبو مدين شامخ القدر المتعين
أحرم لجميع المنفيين من هرب لمقامه عتقه
وين سيدي أحمد بن يوسف أهل زكار و بني يخلف
وين من بيده غلب وعف و عتق جميع اللي ظلموه
تم شعره و أفي بركاه ابن مسايب راغب مولاه
الرّحمن يرحم من رباه يا رحيم أرحم من رحموه
يا أهل الله غيثوا الملهوف .[1]

و الملفت للإنتباه أن القصيدة حافلة بأسماء الأولياء، مع فيض من الوصف الروحي لكل ولي مذكور في القصيدة ، مما يثبت أن الشاعر كان على دراية واسعة بهؤلاء و على دراية بما خلّفوه و تألقوا به في عالم الروح ، كإشارة لتقاطع روح الشاعر بأرواحهم . فهو و إن كان يذكرهم و يتحسّر على فراقهم إنما للتبرك و التوسّل بأرواحهم لبلوغ مبتغاه و خلاصه من فقر الوجود المظلم بفعل هجرهم .

- و بمثل هذه النظرة الروحية القلقة في التحسر كذلك ، صاح الشاعر الألماني الكبير هو **لدرلين** في قصيدته العميقة "خبز و نبيذ"

و يلي علينا يا صديق
جئنا هنا متأخرين
و هناك في أعلى ، تعيش الآلهة .
هم يفعلون بلا انقطاع
لا يحفلون بنا و لا يتساءلون [2]

أجل ، إن الشاعر هنا يتحسر كذلك على الماضي ، لأن لعبة الوجود كما يرى ،

[1] ديوان ابن مسايب – مصدر سابق – ص 90-98
[2] مارتن هيدجر – ماهية الشعر – ترجمة .

قد تمت في القديم ، و ما وجودنا إلا وجود متأخر و مهجور ، فنحن هنا –فيما يرى الشاعر الألماني كذلك ، متروكون في وجود قاتم مظلم من غير عون و من غير سبيل نهتدي بهديه ، مع فارق بين الشاعرين ، لأن الشاعر الألماني يشكو هجرة الآلهة . بينما الشاعر العربي يشكو و يتألم هجرة بركة ورمزية الأولياء الصالحين ، غير أن آهة القلب المتحرّق واحدة بينهما ، ما دامت تشير إلى ضرورة الخلاص من وهم الحاضر و من فقر الوجود ، و إن تكون النجاة إلا بعودة الروح و الإرتقاء بها إلى عالم المثال المفقود .

هذا و إننا لنجد لشاعرنا في حبه الأفقي تصويرات إبداعية كثيرة ، من ذلك ما أورده في التراث الإسلامي ، عبد الرحمن جامي في روايته "سليمان و زوليخة " ، إذ ضمّن فيها يوسف و هو يعكس الجمال بينما جاءت زوليخة تعكس و تمثل دور الحب ، لتكون بذلك هديه و سبيله ، تعلمه درس الحب في جماله الأعظم و روحانيته الإلهية ، لتضحى بذلك هي السيد – المرشد و هو المريد – المتعلم على يدها وبركتها ، كإشارة على أن السير في درب الحب ، يقتضي التدرج من الحب الحسي – الدنيوي إلى الحب الإلهي في سموه الخالد ، تماما كما انتهى إليه أفلاطون ، مثلما يتضح الأمر في الحوار الذي دار بين المريد و شيخ الطريقة في الرواية ذاتها ، عندما يجيب الشيخ المريد – المبتدئ الآمن في المسلك عن تساؤله القلق بخصوص البحث عن خير الطرق الدالة على المسلك الروحي الآمني بقوله "إذا لم تطأ قدمك طريق الحب ، فاذهب إليه و تعلم منه ...لأنك وإن كنت لم تحتسي بعد من كأس نبيذ السكر ، لن تقوى بعد من تجرع جرعة واحدة من نبيذ الروح ، سر على ألا تطيل السفر في عوالم الظاهر ."[1]

هكذا هو حال الحب إذن ، يكشف و يشير إلى ...مثلما يدل على .... يخترق الحجاب ويكشف عن المحجوب ، ذلك أن العاشق الحقيقي في درب الحب ، ينتهي

[1] Abd-al- Rahman jam -in actes de deux colloques internationaux – université des s/h-Strasbourg-2002

إلى التمييز بين المظهر الحسي في الفناء و التغير ، و بين الروح أو المثال الروحي للشيء في وجوده الخالد ، و هذا نفسه ما تجلى إشراقا في تجربة شاعرنا ابن المسايب، و كيف عايش تجربة الحب و الغرام عن عمق و عن كثب ، لينتهي إلى نوع من الجذب بالمعنى الصوفي للكلمة ، لما توفر عليه من سمو الروح ثم لينتهي في حضرة المحبوب الأزلي في ظلال العشق الآدمي !!

- و إذا كان الحب يتجلى وجوديا في معنى الفردية، كمقياس لمعنى الإنسان مثلما يتجلى في المسلك الذي ينقل المحب من حبه الأرضي إلى الحب العالي في اللانهائي ، فهو كذلك يتجلى في معنى الخلود و تخليد الوجود بمعنى ما .

إن الدرس الأفلاطوني في الإيروس، هو أعظم بيان لهذا ،لأن الحب عنده رغبة في الخلود يتوسط الجهل و العلم مثلما يتوسط الخلود و الفناء ، إنه الرغبة في امتلاك ما لا يستطيع امتلاكه ، لأنه ابن بينيا –**peinia**- آلهة الفقر ، رمز للمادة الفانية ، مثلما هو ابن بوروس –**poros**- إله الثراء ، رمز العقل وسند الجدل الصاعد في التدرج ، من الجمال الحسي فإلى الجمال الأسمى في أبهى صوره . و فضلا عن هذا فهو مركب و قد انفصل كما جاء في مداخلة أرسطوفان في المأدبة[1] ، و هي فكرة أسطورية مضمونها فكرة ثنائية الجنس ، تقضي بأن الإنسان كان في البدء كائنا واحدا يجمع بين جنس الذكر وجنس الأنثى معا ، إلى أن انفصل و صار كل نصف يبحث عن نصفه الآخر ، كتفسير لمعنى الحب على رأي أرسطوفان . و لو أنّ هذا التفسير يبقى غير صحيح في نظر سقراط ، لأن الإيروس عنده حتى و لو كان يبحث عن نصفه الآخر للإتحاد به ، فهو يبحث فيه عن الطيّب و الخيّر و الجميل ، لا الذميم و لا القبيح .

ينتج عن هذا كله أن الحب الأفلاطوني رغبة حثيثة و شوق دائم لما لا نملكه ، للاّمتناهي القابع في الخلود . و الخلود عند أفلاطون يتّخذ مسلكين ، الأول يتمثل في تكريس و تخليد النوع البشري عن طريق التكاثر

[1] Platon :le banquet suivi de Phèdre .op.cit.

إذ في الإنسان غريزة كونية تدفعه إلى الإنجاب والتكاثر في الجميل ، و هذا يعني أن الحب الأفلاطوني و ما يتضمنه من رغبة و شوق إلى الجمال ذاته (الخير الأسمى) ، فهو كذلك رغبة في الخلود ، خلود البقاء في دنيا الفناء و التغيّر ، و هو أمر كوني – طبيعي في متناول عامة الناس غير أن هناك خلودا آخرا يرغبه الإيروس في شكل تناسل روحي لا جسدي ، هو من شأن الصفوة المختارة والمتميزة ، هو عند أفلاطون أسمى وأشرف من الخلود في التكاثر الجنسي ، لأنه يهدف إلى تخليد الإبداعات الفكرية و الفنية و كل ما يتصل بالحكمة من محيطها ، و بالتالي تخليد صانعيها بأسمائهم عبر التاريخ .

يتضح مما سبق أن للخلود عند أفلاطون اتجاهين ، اتجاها زمانيا أفقيا تعبر عنه الرغبة في توليد الأجسام لخدمة المجتمع ، و اتجاها أبديا رأسيا تعبر عنه الرغبة في توليد الأرواح من أجل التسامي نحو الله[1] ، و كأن المطلق بهذا المعنى يضحى ، الهدف الأسمى لجميع الطموحات التي يرغبها الإيروس في سعيه الحثيث نحو الخلود .

- و عن الخلود الثاني هذا عند أفلاطون ، نجد الفكرة تتردد أكثر في الفكر المعاصر عند غابريال مارسل –**G Marcel**–مثلا فالحب عنده قلب العالم الإنساني الذي كف الآن عن الخفقان [2]، للاغتراب الذي يحياه الإنسان المعاصر في كينونته . إن الخلود عند مارسل يرتبط في الحقيقة بفكرة "السّر-**mystère**- ، سر الوجود في مجمله ، القابل للاختراق فقط عن طريق الحب ، والحب و فضلا على ذلك استمرارية وتخليد ، لا في عالم علوي –سماوي، بل يجري فقط في العالم الأرضي ، أو كما يقول :" الخلود الحقيقي بعد الموت ، نبلغه في الحياة الأرضية بفضل ذاكرة المحبين لنا ... الإنسان يموت كتكوين جسدي

---

[1] زكريا إبراهيم – مشكلة الحب .ص 137- مرجع سابق – ط 3

- Platon –le banquet suivi de Phèdre – op.cit.

[2] فلسفة الحب – مرجع سابق – ص 301

لكنه كوعي ، و كارتباط بوعي الآخرين عن طريق الحب ، فإنه باق .[1]

وإذا كان الحب عند سولوفيوف – **Soloviev**- انتصارا للفردية – كما مر معنا معه – على حساب النوع وانتصارا للذات على الأنانية ، فهذا تعبير على نوع من الارتقاء أو التطور الذي قد يحصل للنوع من خلال الفرد . و بالفعل، فإن سولوفيوف يؤمن بنظرية التطور **évolution**– الذي يصحب الإنسان منذ نشأته نحوالإنسان الأعلى أو الأرقى ، لكن في الجانب الروحي– السامي لا في الجانب العضوي – البيولوجي كما يعتقد بذلك التطوريون الطبيعيون **évolutionistes** . إن التخليد كتجلي في الوجود ، يتحقق من خلال تحقق الفرد أو الفردانية ، و هي تمام الشخصية الإنسانية ، عن طريق الوحدة الكلية التي تنحل إلى مبدأي الأنثوي و الذكري ، لتحقيق كمال الفردية المثالية ، وإدماج هذه الوحدة الكلية في فرديتها بالروح الكونية . إن الحب عند سولوفيوف ، يبعث الروح في المادة و يحوّلها ، يحوّل الفرد و يسمو به، لذا كان الحب عنده لا يرتبط بتكاثر الأجيال ، و لا بخلود الجنس البشري ، بل بتحقيق كمال حياة الفرد ، و بالخلود الفردي[2]، ليتجلى وبهذا المعنى في فكرة الخلاص والمنقذ، فإذا كان دوستويفسكي الأديب الشهير ، يقول "بأن الجمال سينقذ العالم ، فإن سولوفيوف ومن باب التناظر والتشابه ، يقول بأن"الحب سينقذ العالم "، وسيخلق المقدمات الضرورية لبعث الإنسان الأخلاقي[3]. هذا و ينبغي أن نضيف من جهة أخرى ، أن في تجربة الحب لدى المحبين الحقيقيين ، يتجلى لديهم وفي حالات غير قليلة ، تشدان الموت و الرغبة فيه ، فما علة ارتباط الحب بالموت ، وما طبيعة العلاقة القائمة بينهما ؟

ألام الحب وعذاباته لا حصر لها ، و عدد ضحاياه لا يحصي كذلك ، في حياة الأفراد وعلى مر التاريخ ، لكن أن يقود هذا كله إلى حد الموت، فهو جوهر السؤال الأنطولوجي الآخر :فيما ينفع الموت ، هل هو وسيلة خلاص تنقذ المحبين من نيران العذاب والمكابدة أم هو سمو يرفعهم

---

[1] نفس المرجع – ص 301

[2] فلسفة الحب و الفن الأوروبي –مرجع سابق –ص 242

[3] نفس المرجع – ص 244

إلى مقام الأبدي من النعيم والظفر بالإتحاد الكلي و الممكن ، للذوات العاشقة ؟ !
تفسير ذلك نجده على أنحاء ، فالرومانسيين مثلا نجدهم و في حالات عديدة ، يمجدون الموت وقت الحب في عنفوانه إلى أقصى درجة من التمجيد ، لأن فيه الحنين إلى الفناء الشامل ، بل قد يكون بداية لحياة خالدة جديدة . فها هو واحد من شعرائهم الكبار هاينريش فون كلايست – **H.vonkleist**- الشاعر العبقري ينتحر عند قبر حبيبته في الرابعة و الثلاثين من عمره ، يحلم بالمروج الذهبية السماوية التي سينعم فيها بوجود مبارك صحبة محبوبته[1] . فماذا يكون هذا الفعل الانتحاري الوجودي المقصود ، إن لم يكن معبّرا في الحلم ، ينقل المحب إلى ما ينشده من نعيم أبدي في الحب ؟ لقد ضاق به الوجود ذرعا حتى صار وجوده مقفرا و كأنه العدم ، لينتهي به الشعور بالحب إلى نشدان الموت عن قصد لا كاضطراب نفسي مرضي ، كما يحصل عادة ، فهذا أمر شاذ مصدره اختلال التوازن النفسي ، لا يعنينا هنا في شيء ، بل قد تكون أسبابه لا ترتبط قطعا بمعنى الحب الحقيقي ، كما فسرنا هذا سابقا .
و نشدان الموت من أجل الظفر بالموت كفناء ، نجد له تصويرا واضحا في أشعار جيته – **Goeth**- كذلك ، كما يقول في قصيدة الحنين السعيد :"

(...) إني أريد أن أمجّد الحي ،
الذي يحترق شوقا إلى لهيب الموت .
(...) و طالما لم تفهم هذا الحديث :
مت و استحل إلى شيء جديد !
فستظل ضيفا مجهولا معتما
على هذي الأرض المظلمة .[2]

كما نجد الشاعر الرومانسي نوفاليس – **Novalis**– يتحدث عن الموت

---

[1] جاك شرون ، الموت في الفكر الغربي – ص 167
[2] جيته - goeth - الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ، مصدر سابق – ص 90-91

و يمجّده في نبرات طريفة . ففلسفته تهدف إلى تمكين الإنسان من تحويل "الأشياء إلى أفكار ، و الأفكار إلى أشياء "، و تجعله متحرّرا من الطبيعة بحيث أنه يغدو قادرا على استرداد أطراف مفقودة ، عند الموت من خلال تمني الموت[1]. و الحب عند نوفاليس دائما هو كما يقول كذلك "لا يكون عذبا في شيء قدر ما يكون في الموت ، و إن الموت بالنسبة إلى من يموت، ليلة زفاف وهو سر مملوء بأعذب الغرائب و الأسرار"[2]

و في نفس هذا المسار في البحث عن الحنين المفقود ، نجد هولدرين – **Holderlin-** يقول : " إن التوحّد مع كل ما ينبض بالحياة في تسامح قدسي لكي تعود إلى الطبيعة ككل ، ذلك هو خلاصة الأفكار والمباهج ، ذلك السمت المقدس ، ولكنه الراحة الأبدية ...و من التوحّد مع الموجودات يختفي الموت "

و بهذا المعنى يكون الموت عند هولدرلين مثله مثل سائر الذين مجّدوا الموت ، عزاء روحيا ينتشلهم من عذاب الواقع ، فخاطرهم لا يهدأ وحنينهم إل الكل للتوحّد معه ، لا يتم إلا إذا التقى هذان التومأن : الحب و الموت !! .

هذا و نشدان الموت في الأبدي و اللانهائي ، نجده يتردد أكثر في الإبداعات الفنية والأدبية ، ففي أوبيرة – **opéra**– فجنر- **Wagner-** مثلا و هي تتضمن قصة "ترستان و ايزولد "الشهيرة ، يتحدث فيها العاشقان عن الحب و الموت أعمق الحديث، فيطلبان إلى الموت أن يزيل هذا الحرف "و" ، الذي لا يزال يفصل بينهما ، كما يستطيع الاثنان أن يعيشا متّحدين إلى الأبد دون انتهاء ، ودون استيقاظ ودون آلام و قلق لا نهاية لهما ، قد ضمّهم الحب في داخله ، فأصبح كل منهما للآخر ، و لا يحييان إلا بالحب و من أجل الحب .[3]

[1] جاك شرون – الموت في الفكر الغربي – مرجع سابق – ص 168

[2] بدوي عبد الرحمان – الموت و العبقرية – ص 35

[3] نفس المرجع – ص 40

و إذا ما عرّجنا إلى حديث المتصوفة عن علاقة الحب بالموت ، لوجدناه حديثا يدور على الفناء والاتحاد ، وهي المحطة التي مرت معنا سابقا ، لكن ما نريده هاهنا بالعودة إليهم، هو لتوكيد فكرة الموت وهو يتجلى بالذات في مسارهم ومعراجهم الروحي، كأفق يلوح أمامهم وكفعل إرادي وقصدي ينطوي على التضحية الكلية بالذات، من أجل المحبوب الأسمى. ولنا في منظومة " منطق الطير" للعطار – كما مرّ معنا – خير شهادة رمزية يتجلّى فيها معنى الإقبال على الموت، كتضحية جسيمة وغالية من أجل الظفر بالأنت –المطلق، للفناء فيه والتوحد معه، وهي الفكرة التي تنهض عليها " وحدة الشهود" عند العطّار.

وهناك تصويرات أخرى في تجلّيات الصلة بين الحب والموت عند المتصوفة المسيحيين، فالقديس يوحنّا الصليبي (سان خوان دي لاكروا) يربط بينهما على أساس "الليلة الظلماء"، وهي رمز لحالة العشق الإلهي التي تكون عليها النفس، فتعتريها وقت ذاك مختلف الأحوال الوجودية-العاطفية، كالخوف والرجاء، الغيبة والمشاهدة، الانقباض والانبساط.

وفي هذه الليلة الظلماء يكون الشعور بالغا أوجّه، كما تكون الرغبة في الموت على أشدّها. والمهم في هذا التصوير أنه يشبّه الحبّ بالليلة المظلمة، ويقول عن الحبّ أنه لا يتحقق بكماله إلا في الليلة المظلمة، والليلة المظلمة هنا معناها الموت، فالحبّ إذن يقتضي الموت[1].

ودائما عن هذا الاحتراق واللّهيب في الحب في اقترانه بالموت ، تعددت تصويراته في الكتابات الأدبية و الشعرية كثيرا، من ذلك ما أنشده جيته- **Goeth** ما يلي:" إن الروح تحترق كما تحترق الشمعة، قدّمتُ جسدي قربانا للهيب الغرام، وأنا طاهر الذيل نقي الضمير، فإن لم تحترق كما تحترق الفراشة، فلن تجد إلى الخلاص من عذاب الحبّ سبيلا".[2]

لكن وإجمالا إذا كان الحبّ (في شكله الإنساني كما في شكله الإلهي)، عند هؤلاء وأولئك، يبتغي الموت كخلاص ومنفذ للتّخليد، فإن هذا في الواقع يرجع إلى جوهرية

[1] بدوي عبد الرحمن، الموت والعبقرية، مرجع سابق ص 38-39.
[2] جيته- Goeth الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة بدوي عبد الرحمن- مصدر سابق- ص 90-91.

الحب في طبيعته ذاتها، طالما أن المحبّ لا يملك موضوع حبّه **non posession** كما مرّ معنا هذا مع أفلاطون، ما يفسّر في رأينا ربما سر السعي الحثيث عن كمال الحب .

بقي لنا في الأخير أن نضيف كيف أن في الحب وحده يتجلى، سر المقدس لموضوع حبّنا، وهو بعد ميتافيزيقي آخر، ينضاف إليه في التميّز. ففي الحب إذن يدرك المحبّ في محبوبه اللانهائي من روحه، ما لا يستطيعه في الإدراك عن طريق التفسير الظاهري – **le paraitre**، أوَ لم نقل أن الحب هو من اللامعقول **Irrationel** في إشراقاته الضاربة في الجذور؟

و ربما كان هذا " اللانهائي" من روح الحبيب، هو الذي يفسّر الحب الحقيقي في التجدّد، ما دمنا نرى فيه وفي كل يوم الجديدَ، الذي لا ينضب، سرّ الخلود بمعنًى ما.

ومثل هذا الكشف أو التجلّي للآخر والخفي من روح الحبيب، ينسحب كذلك على الطبيعة والمحيط والكون، الذي ننفتح عليه-**ouverture**- في تواجدنا، فالوجه الآخر-الخفي لجمال الطبيعة وسرّها المكنون وسرّ وجمال الوجود إجمالاً، لا يمكن الوقوف عليهما ولا ملامسة المعنى منهما، إلا عن طريق قوة الحب المقدّس. ولتفسير هذا نعتمد على التفسير الذي أقامه هيدجر بين الوجود والموجود، فإذا كان العلم يهدف إلى دراسة الموجود **l'étant** ويفسّره وفقا للمنطق الوضعي، كأن يفسّر ظاهرة تعاقب الليل والنهار، أو يفسّر ظاهرة انعكاس ضوء الشمس على سطح المياه، فإن في الحب والتعاطف فقط، نعي وندرك شاعرية وجمال المشهد، نخترق عن طريق ذلك الوجه اللاّمرئي في سره، ونحن نقف في الدهشة مثلا، أمام منظر "بدر القمر" في قوة سطوعه وآلاف النجوم المضيئة، وفي النور تحيطه. إنّ في هذا المشهد توجد أمامنا فيه الظاهرة مثلما يوجد فيه التجلي للّامرئي، واللاّمرئي هو من نصيب الحب في الدهشة فقط.

وإن هذه الحالة العاطفية التي تخترق السرّي من اللامرئي، هي ما أراد التعبير عنها ربما كيركجارد بقوله:" إني أتأمل الطبيعة كيّما أجد الله، وإنّي لأرى جيّدا قوته الكلّية وحكمته، غير أني اكتشف من ذلك أيضا أشياء تشير فيّ الاضطراب والقلق، لينتج عن ذلك كلّه اللايقين الموضوعي بالحبّ الكلّي، لِمَا هو لانهائي"[1].

سرّ الوجود لقول هو من الاختراق وطعم الحياة هو الحبّ، فهو الخلاص والمرشد والموجّه الأمين، **ليون أوليه-لايرون** (1830-1899) :" أن نحيا بالمعنى المليء

[1]kierkegaard- in'éxistence. textes choisis. op.cit. p:59.

للكلمة، هو أن نحب، والخير الذي هو الحياة الكاملة السرمدية، هو مصدر كلّ حياة، والنموذج والغاية. إنّه عشق، فالخير والحياة والحبّ كلّها شيء واحد، فكلّ هذا يتّحد في الله، ونحن بحبّنا لله، وبالنسبة إلى الله، وما يأتي من الله ويذهب إلى الله، نحياه حياة شبيهة بالحياة الإلهية"[1].

تلك إذن هي تجليات الحب في الوجود إجمالا، ما يجعلنا نقول أن الحب ليس مشكلة على الإطلاق، بل هو الورقة الرابحة في كل شيء، فقط لأنه يكافئ معنى الوجود، وهو الجواب الوحيد لمشكلة الوجود كما انتهى إلى ذلك **إ. فروم**، ففيه تتحقق كرامة الفرد وإنسانية الإنسان، وفيه يمتلئ الإنسان و يفعم بالحياة.

ننتهي بهذا إلى الإقرار، بأنّ علاقة الحب بالوجود هي أكثر من علاقة تربط بينهما – **intrinsèque-** ، لأنّ هذا يضم و يحتوي ذلك ، ما يجعل من الحب دربا استثنائيا، يكشف أكثر و من بين جميع تجارب الوجود الأخرى ، عن الوجود الفردي في الحرية و التواجد – **l'exister-**، مثلما يكشف عن الوجود العام ، بطريقة تصب في معاني الكشف – **dévoilement**– و انتظار التجلّي منه و ما يقدّمه من عطاءات ، مثلما انتهى أفلوطيني إلى توكيده ، في خلوته و فراره إلى الواحد – **l'un-** ،لا في التفسير العقلي و في صياغاته المجردة ، ولا من منطلق ثنائية الذات و الموضوع –**objet– sujet-** لنتفنن في تفسيره تفسيرا من غير نبض الروح ، بل لأنه قطعة من ذاتنا ومن رحمها ، نتعرّف عليه في المعايشة –**Vécu-** ، عن طريق آلية الخرق الجبّارة لما يختفي من المحبوب .

و بهذا فإن الحب رسالة وجود ،لأنه الشاهد على الفعل و الأثر ، و على الباقي من حياة الموجود –الفاني ، و لعل هذا ما أراد التعبير عليه جون كيليفيتش و هو يختصر هذا الباقي لما بعد الموت ، في معنى ما عبّر عليه :

"حيّيت ، أحببت ثم رحلت ."[2]

أجل ، إن في عالم الحب و من منطلق عواطفنا فقط ، نميل نحو ما هو محبوب لدينا ونضفي عليه نبض الحياة ، نحو المستقبل و الفصول ، نحو الطفولة و الأسلاف والأحياء ، نحو معاني الخير ، الحق و الجمال ...، ليكون الحب بذلك قيمة القيم ،

[1] ج. بنروبي- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عربية، ص 392.

[2] « j'ai vécu ,j'ai aimé et je suis parti – Jean Kelevitch- la mort .champs Flammarion-p-

يشرعن و يؤسّس المعنى في القيمة ، لمعنى الإنسان الفريد – **particulier**– و معنى الوجود في هالة السّر و العظمة .

لكن هل نحن بهذا نستطيع الجواب على سؤال هيدجر الخالِد، من بين جميع أسئلة الوجود الأخرى " لماذا كان ثمّة وجود أو بالأحرى لاشيء"، لا نعرف، لكن كلّ ما نعرفه هو أنّ الحبّ و بوصفه أعمق تجارب الوجود ، إبستمية أخرى، نأتمن لها ونهتدي بهديِها في الدّرب ، نحو نور الوجود.

حسبُنا في الأخير أن ننتهي بهذه النبرة العميقة عن الحبّ والمحبّين في معارك الوجود ، لحافظ الشيرازي:

" ذاك الذي لا يحيا قلبه إلا بالحب، لن يموت أبدا"[1].

الخـــاتمة

[1]Hafez Shirazi: l'amour, l'amant, l'aimé, op cit. p: 331.

الخاتمة

يتضح لنا في الأخير وتبعا لمراحل البحث، أن الوجود ليس بالموضوع الذي نفكّر فيه على المستوى النظري، ليضحى بذلك موضوعا مجرّدا قابلا للبرهنة والتأمل الفلسفي فحسب، في صياغاته الاستدلالية، بقدر ما هو معايشة وتجربة فردية بامتياز، ترسمها أفعاله في اختياراته المصيرية.

إن الخطأ – في نظرنا – الذي وقعت فيه فلسفة الماهيات **essentialistes** (الفلسفة العقلية والمثالية)، هو انطلاقها من الوجود العام وما يتضمّنه من معانٍ: الذات المطلقة، الكل والصورة والماهيات... واعتباره هو الوجود الحقيقي، لتدرك بعد ذلك معنى "وجود الإنسان"، والكلّ يتعيّن عليه بلوغها والمشاركة فيها، لتأخذ بذلك " الحرية " مثلا طابعا مثاليا، تارة تعني تجاوز الدوافع، وتارة أخرى تعني الارتقاء والعلو لبلوغ الأمثل أو الذات المطلقة، وهكذا....

وهذا ما تبطله الانطولوجيا المعاصرة، لأن " الإنسان " لا يقاس بالنوع بل يقاس بوجوده الفردي في التأسيس عن طريق الحرية، وهي تساوي وتناظر معنى الوجود الذاتي، وبهذا خلُصنا إلى تأكيد الوجود الذاتي مقابل الوجود الموضوعي، الذي ينبغي أن يُقاس به الإنسان ويتحدّد عن طريقه وعلى ضوئه.

وعلى العموم، فإن الأنطولوجيا المعاصرة ومن وجهة نظرنا، تكون قد كشفت على نور ما كان محجوبا طيلة قرون وقرون من تاريخ الفلسفة، بتركيزها على معايشة وتحليل مقولات "وجود الإنسان"، وهي تعكس بحقّ نور الوجود في الحرية، المسؤولية، التناهي، القلق والتوتر، الفردية والذاتية، وغير ذلك من المقولات المعبّرة على واقع الوجود الإنساني، بوصفه هو القدرة على الوجود في التأسيس والحرية، على نحو ما عبّر عليه ياسبرز " أنا أختار إذن أنا موجود" مقابل الكوجيتو الديكارتي.

وعن تجربة الحبّ في علاقتها بالوجود الذاتي- كما يبدو لنا- فهي أعمق تجربة وجودية يمكن أن يحظى بها الإنسان في حياته، وهي أصدق تعبير على فردانية الإنسان داخل نوعه وعلى وجوده الذاتي والخالص في مسالكه ودُروبه، ولأن سؤال

الحبّ ينطوي على هذا المعنى، فهو تأسيس أنطولوجي وليس مجرّد زلزال نفسي يحياه المحبّون في الهوى **passion** العابر، لأنّه حرّية إلى حدّ المخاطرة بالوجود، وهو فضلا على ذلك علوّ **transcendence** وتأسيس لوجود المحبين، ومسلك تتجلّى من خلاله ذات المحبّ في أخصّ خاصيّتها، بالإضافة على أن ينخرط في الاستمرارية ما يجعله في علاقة عضوية مع الزمن، ليتّخذ بذلك طابع المصير **Destin** وطابع التاريخية **Historicité** كأبعاد أنطولوجية تلازم معنى الوجود –في-العالم **l'etre dans le monde** في تعبير هيدجر.

ثمّ ولأنّ الحب تجربة فردية وسريّة في الحميمية، فهو خطاب داخلي يشير في حوار الذات ومع محيطها، تتعرف عليه كاختراق من الداخل، ليكن بذلك إبستمية معرفية متميّزة، تنفتح على الرّمز والإشارة بقراءة انفعالية داخلية له، وقد يكون الحبّ فوق هذا وذاك، نداء للخلاص **Salut** ونداءً في الحنين إلى اللامتناهي من الوجود، وحنينا إلى المطلق وإلى الشامل، إذ في قراءات القلب ما لا يمكن للعقل قراءته، على حدّ تعبير باسكال كما مرّ معنا.

قائمة المصادر والمراجع

1- باللغة العربية

1. – بدوي عبد الرحمن: مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، بيروت،الطبعة الأولى، 1971.
2. ابراهيم ابراهيم محمد ياسين –حال الفناء في التصوف الإسلامي –دار المعارف – القاهرة -1999.
3. أحمد بن عطاء الله السكندري: متن الحكم العطائية المطبعة التونسية 1340هـ.
4. أدونيس : الصوفية والسريالية دار الساقي، بيروت،لبنان، 1992،الطبعة الأولى.
5. أفلاطون –فيدون –ترجمة عزت قرني –ط3 -2002 –دار قباء للطباعة والنشر – القاهرة .
6. ألعربي صادق ، مشكلة الحرية و ابعادها الميتافيزيقية في فلسفات الوجود –رسالة ماجستير 2002/2001.
7. إمام عبد الفتاح إمام كيركجارد رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.
8. أمين أحمد ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي،بيروت، الجزء الثالث، الطبعة الخامسة.
9. أوشو –الحب و الحرية و الفردانية –ترجمة –متيم الضايع ، ط1 2013 –دار الحوار للنشر و التوزيع –سوريا .
10. ايريك فروم –فن الحب –ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار العودة –بيروت 2010.
11. بدوي عبد الرحمن الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955.
12. بدوي عبد الرحمن المثالية الألمانية (شلنج)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1981.

13. بدوي عبد الرحمن الموت والعبقرية وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، بدون طبعة.
14. بدوي عبد الرحمن الوجودية والنزعة الإنسانية في الفكر العربي.
15. بدوي عبد الرحمن –شلنج – المؤسسة العربية للدراسات و النشر –ط2.
16. بدوي عبد الرحمن نيتشه وكالة المطبوعات، الكويت،الطبعة الخامسة، 1975.
17. بدوي عبد الرحمن: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980.
18. برتراند راسل –تاريخ الفلسفة الغربية –ترجمة زكي نجيب محمود ،3أجزاء – الهيئة المصرية للكتاب 2012.
19. التجليات الروحية د/ جوزيبي سكاتولين /أحمد حسين أنور –التجليات الروحية في الإسلام –الهيئة المصرية العامة للكتاب -2008.
20. ج. بنروبي: تيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة بدوي عبدالرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الجزء الثاني،الطبعة الثانية.
21. جاك شورون الموت فى الفكر الغربي ترجمة كمال يوسف حسين، عالم المعرفة،الكويت، 1984.
22. جانفال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربي،القاهرة.
23. جبران خليل جبران النبي ترجمة ثروة عكاشة، دارالمعارف،الطبعةالرابعة.
24. جبران خليل جبران: الأرواح المتمردة، سلسلة الأنيس، الجزائر، 1993.
25. جبران خليل جبران: العواصف المكتبة العلمية الجديدة، بيروت،بدون طبعة.
26. جيته : الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ترجمة بدوي عبد الرحمن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الثانية، 1980.
27. حنا الفاخوري – خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية منشورات دارالجيل، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الثانية.

28. د / ربيع ميمون نظرية القيم في الفكر العاصر بين النسبية و المطلقية، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،الجزائر،دون الطبعة.
29. د / زكريا ابراهيم مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة القاهرة،الطبعة الثانية.
30. د. إمام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دارالثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.1984
31. د. بديع محمد جمعة – ترجمة و دراسة لمنطق الطير – دار الأندلس. 2002
32. د. عبد المنعم الحفني – الموسوعة الصوفية – الموسوعة مكتبة مدبولي. طبعة أولى2003.
33. د.الطاهر أحمد مكي –دراسات عن ابن حزم و كتابه "طوق الحمامة " دار المعارف –ط4 -1993.
34. د.عبد الغفار مكاوي –نداء الحقيقة –الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010.
35. د/ ربيع ميمون: مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،دون الطبعة.
36. د/ زكريا :ابراهيم مشكلة الحب،دار الآداب،بيروت،الطبعة الخامسة.
37. د/أبو العلاء عفيفي –التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام –ط12018 –آفاق للنشر و التوزيع .القاهرة .
38. د/زكريا ابراهيم –كانت أو الفلسفة النقدية –دار مصر للطباعة ،ط2.
39. ديوان ابن مسايب – إعداد و تقديم الحفناوي أمقران السحنوني – أسماء سيفاوي .المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر – 1989.
40. الرّسالة القشيرية – دار الكتب العلمية - بيروت - ط. 1 / 1998.
41. ريجيس جوليفيه المذاهب الوجودية من كيركجارد إلسارتر، ترجمة فؤاد كامل الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، دون طبعة.
42. زكريا إبراهيم مشكلة الحب . مكتبة مصر.
43. عبد الرحمن السلمي طبقات الصوفية دار الكتب العلمية بيروت،ط 2، 2003.

44. عبد الرحمن بدوي – تاريخ التصوف الإسلامي – وكالة المطبوعات / الكويت ط2.
45. عبد الرحمن بدوي: الوجودية والإنسانية في الفكر العربي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 1985.
46. عبد الرحمن محمد الأنصاري ابن الدباغ مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تحقيق ..هـ. ريتر ،دار بيروت للطباعة والنشر، 1959.
47. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت 1989
48. عبد المنعم الحقي: ما هي الوجودية؟بدون طبعة،بدون تاريخ.
49. عزيز السيد جاسم متصوفة بغداد المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.
50. عصام محفوظ –مع "الشيخ الأكبر" ابن عربي –دار الفارابي –بيروت - 2003.
51. علي عبد المعطي محمد –اتجاهات الفلسفة الحديثة – دار المعرفة الجامعية - 1993.
52. غازي الأحمدي: الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، دار مكتبة الحياة، بيروت،1964.
53. غاستون باشلار : شاعرية أحلام اليقظة – علم شاعرية التأملات الشارة، ترجمة جورج سعد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى،بيروت 1991.
54. فرانسوا غرغوار : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، مكتبة الحياة، دون طبعة.
55. فريد الدين العطار –منطق الطير .ترجمة د.بديع محمد جمعة .دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع -2002.
56. فريديريك نيتشه –أصل الأخلاق و فصلها .ترجمة حسين قبيسي –المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع –بيروت .ط1- 1981.

57. فريديريك نيتشه –هذا الإنسان ،ترجمة مجاهد عبد المنعم –هلا للنشر و التوزيع -2011.
58. فلسفة الحب – مجموعة من المؤلفين ، ترجمة هيثم صعب ،ج1 +ج2، دار المدى للثقافة و النشر –دمشق –ط1-2010.
59. فياتشيسلاف شستاكوف –الإيروس و الثقافة –فلسفة الحب و الفن الأوروبي – ترجمة .د/نزار عيون السود –دار المدى للثقافة و النشر –ط1 2010.
60. كتاب اللّمحات للسّهروردي – تحقيق إميل المعلوف – دار النهار للنشر - 1969.
61. كير كير كجور –خوف و رعدة .ترجمة فؤاد كامل –دار الثقافة للنشر والتوزيع -1984.
62. لموسوعة الفلسفية، في جزئين د/ عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
63. ماجد فخري : مختاري الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت،الطبعة الأولى، 1981.
64. مارتن هيدجر : التقنية الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح المركز الثقافي، الطبعة الأولى، 1995.
65. مارتن هيدجر ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين و ماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل محمد رجب، دارالثقافة، القاهرة، 1974.
66. مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ترجمة و تقديم د. عبد الغفار مكاوي، دارالثقافة، القاهرة 1977.
67. مارجو ريجرينم . هيدجر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، 1973.
68. محمد باسل عيون السود – ديوان الحلاج – دار الكتب العلمية. ط2، 2002.

69. محمد بن الطيب –وحدة الوجود في التصوف الإسلامي –دار الطليعة ،ط1- 2008.
70. محمد ثابت الفندي مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
71. محمد علي أبو زيان: تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو و المدارس المتأخرة»، الجزء الثاني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، 1987.
72. محمد غنيمي هلال : الرومانتيكية، دارالثقافة، دارالعودة، 1973.
73. محمد مصطفى حلمي ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، القاهرة، دون طبعة.
74. محمود رجب :الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، دون الطبعة.
75. محمود رجب –فلسفة المرآة ،دار المعارف ، ط1 -1994.
76. مصطفى حسن النشار –فكرة الألوهية عند أفلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية-ط2 2005 – دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع – بيروت.
77. مصطفى عبد الغني: شهرزاد في الفكر العربي الحديث، دارالشروق، الطبعة الأولى، 1985.
78. مطاع صفدي: الحرية والوجود، دار مكتبة الحياة، بيروت،دون طبعة
79. منصف شعرانة –ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي –مركز النشر الجامعي – تونس 2002.
80. موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي –الرومانسية –المجلد الخامس- ترجمة ابراهيم فتحي .ط1-2016.
81. هالة الفتوح –مفهوم الخلاص في الفكر الهندي ، التنوير للطباعة و النشر – بيروت ، ط1 - 2010.

82. هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،دار التنوير للطباعة والنشر،الطبعة الثانية، 1981.
83. يوسف :كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم،بيروت،دون طبعة.
84. يوسف :كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم،بيروت،دون طبعة.

2- باللغة الفرنسية:

1. Alexandre kojève –introduction à la lecture de Hegel – Gallimard.
2. André Cresson: Léon TolstoÏ, sa vie et son œuvre, P.U.F.,1950
3. André Cresson: Pascal, sa vie et son œuvre, P.U.F., 1956.
4. André-A. Degaux La senne. Ed. Seghers, 1968.
5. Aristote –sur le savoir philosophique –métaphysique extrais – tr .jean moutenot.classiques hachettes.
6. Arthur schopen hawer – métaphysique de l'amour .traduction A.burdean .Alyssa édition 2018 .
7. Attar le langage des oiseaux. TRA/ Garcin de sassi. Sindbad. 1982.
8. Attar: Le langage des oiseaux. Trad. Du perse Garcin de tassy. Sindbad, 1982.
9. Clément Borgal : 15 légendes de la mythologie. Gautier-Languereau, 1969.
10. Descartes .discours de la méthode ,GF Flammarion .
11. Descartes .méditations métaphysiques .GF Flammarion .
12. Dictionnaire de la philosophie. Larousse.
13. Dieu –textes choisis et présenté par marie –Frédérique Pellegrin GF Flammarion .
14. Ean Brun: Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique. P.U.F., 1961.

15. Eliane Amado Lévy –valensi –les niveaux de l’être –la connaissance et le mal-presse universitaire de France ,1962.
16. Emile Bréhier .études de philosophie antique .presses universitaires de France -1955.
17. Emile Bréhier –histoire de la philosophie .tome 1- antiquité et moyen âge – quadrige /puff.
18. Emmanual Mounier: Introduction aux existentialismes, Gallimard, 1962.
19. Emmanual Mounier: Malraux, Camus, Sartre, Bernanos, L'espoir des désespérés. Ed. Points.
20. François châtelet –Platon –Gallimard.
21. François Châtelet: Platon, Idées, Gallimard, 1965.
22. Frédéric Nietsche: Par de la bie et le mal. Trad. Henri Albert. Mercure de France 12ème 2dition.
23. Gaston Bachelard –la poétique de la rêverie .presses universitaire France -1968.
24. Giorgio agamben –valéria piazza –l’ombre de l’amour –le concept d’amour chez Heidegger .Edition Payot –rivage .2003
25. Goethe –fans-traduction Gérard de Nerval –gf Flammarion -1964
26. Hâfez Shirazi L'amour, L'aimé. Trad. Du prese, vincentMansour Mouteil. Sindbad, 1989.
27. Hegel et l’hégélianisme .jaques hondt .presses universitaires de France ,4/éditions.

28. Hegel et l'hégélianisme .René serran .presses universitaire de France .2/éditions .
29. J. Claude Piget Ouva la philosophie - Et d'où Vient-elle ? Suisse. 1985
30. Jankélévitch –la mort Flammarion .
31. Jaune parrain –Vial –Gabriel marcel .éditions Seghers .1966.
32. Jean beau fret – dialogue avec Heidegger .les éditions de minuit -1984 .
33. Jean brun –Platon et l'académie –presses universitaire de France -4 édition.
34. Jean –Paul Sartre –l'existentialisme est un humanisme – collection –folio /essais
35. Jean Wahl: L'expérience métaphysique. Flammarion, 1965.
36. Jeanne Aucelet-Hustache Goethe par lui-même. Ed. Ecrivains de toujours. Seuil.
37. Jean-Paul Resweber : La pensée de Martin Heideggar. Privat, éditeur, 1971.
38. Jean-Paul Sartre La nausée, Gallimard, 1951.
39. Jean-Paul Satre: Le diable et le bon dieu. Gallimard, 1951.
40. Karl Jaspers Introduction à la philosophie. Trad. Jeanne Hersch. Ed. 10/18.
41. Kierkeggard L'existence. Textes choisis. Trad. P.H. Tisseau. P.UF., 1967.

42. KIERKEGGARD. L'existence. Textes choisis P.U.F 1967.
43. Lalande Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F., 1947.
44. Le temps des philosophes. Hatier, Paris, 1995.
45. Léon chestov. Kierkeggand et la philosophie existentielle. J.VRIN 1948.
46. Léon Chestov: Kierkeggard et la philosophie existentielle. J Vrin.
47. Léon robin –Platon –press universitaire de France ,1994
48. Martin Heidegger –approach de holder in .traduction Henry Corbin .Galimard -1973.
49. Martin Heidegger –l'être et le temps –traduction Rudolf Boehm/Alphonse de Wellens ,Gallimard .1964.
50. Martin Heidegger: Introduction à la métaphysique. Gallimard. 1967.
51. Maurice Corver: La philosophie de Heidegger, P.U.F., 1966.
52. Maurice Dupuy: La philosophie Allemande. P.U.F., 2ème éd. 1980.
53. Max Scheler: Nature et forme de la sympathie, Petite bibliothèque Payot, 1971.
54. Nietzche –par-delà – le bien et le mal ,union générale d'éditions –paris.
55. Pascal – de l'esprit géométrique –Flammarion ,1985.
56. Pascal-pensées .librairie générale française .1972.

57. Paul Foulquité Dictionnaire de la langue philosophie. P.U.F., 1982.
58. Paul foulquité l'existentialisme. P.U.F., 17ème édition, 1974.
59. Pierre Ducassé les grandes philosophies. P.U.F.
60. Platon – le banquet .traduction Paul vicaire –folio plus philosophie-2007.
61. Platon –la république –traduction jaques ca2 eaux ,1995
62. Platon Le banquet/phédre. Trad. Emile Chamry. Garnier. Flammarion.
63. R.M. Mossé Bastide: La liberté. P.U.F., 1969.
64. Stendhal –de l'amour – classiques Garnier.
65. Walter Sculz: Le dieu de la métaphysique moderne. Ed. C.N.R.S., 1978.