

## مشكلة الموت في الثقافة العربية

حازم خيرى

"فكرة أن الحياة ليست شيئاً دائماً

ساعدتني على تنوير ذهني،

إننا لسنا سجناء إلى الأبد

خلف سياج الحقائق المتحجرة!"

طاغور

عندما أنظر إلى حياتي الداخلية والخارجية ينتابني في أغلب الأحيان شعور بغموض! شعور بأغوار غير معروفة! واني لأحس بظماً إلى فهم الحياة وإلى دفعها للأمام، وأحس أيضاً بحاجة إلى مُناهضة العبودية، إلزامية كانت أم مُختارة!

ثم يبدو لى أن السبيل لبلوغ هذا كله يتم أساساً عن طريق الذود عن حق أبناء أمتنا في الحرية وفي نُشدان الحقيقة، بحسب ما تهديهم قلوبهم وعقولهم الحرية. مع العلم أني أدرك أنه ليس ثمة إمكانية لمعرفة الحقيقة، الله وحده يملكها!

الصلة - على ما يبدو - وثيقة بين الانحطاط المُخيف والشامل لمجتمعاتنا، وبين إحجام فلاسفة الضرار (1) عن تعهد مشكلاتنا الفكرية بالبحث الفلسفي الحر.

أوليس يُساعد على تكريس الانحطاط في مجتمعاتنا الغارقة في التخلف أن الدارس لمشكلة مُلحة ومؤثرة، ك "مشكلة الموت في الثقافة العربية"، لا يكاد يقع على جهد فلسفي عربي، يُغري بتثمينه، اللهم إلا دراسة للعملاق عبد الرحمن بدوي، ناقش فيها: كيف يمكن أن تكون مشكلة الموت مركزاً لمذهب في الوجود؟

فلاسفة الضرار ومُحترفو التبرير الديني دائمو التأكيد على أن انحطاطنا المُخيف محض كِبوة، وارتداد عن كمال إنساني، بلغه أسلافنا! وأن محاكاة .تجديدية

وتحديثية (!!)- لهؤلاء الأسلاف، تَبُلُغنا حتماً كمالهم الإنساني، وتُعِيد لنا إمرة الأرض اغتصاباً، على نحو ما تُغَنينا "أم كلثوم"، في قصيدة "سلوا قلبي"!  
حاجتنا ماسة لتأسيس مدرسة أنسية في الفكر العربي، كخطوة واحدة على طريق بناء صرحنا الفلسفي! لم يعد مقبولاً أن نلوث بتخلفنا نقاء الحياة وطهرها!

لم يُعد مقبولاً أن تذهب ملكات مفكرينا سدى! "فلسفة الضرار" مسئلة برأيي عن هدر ملكات المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد. فلو أنه خُلي بينه وبين طريق الفلسفة لريح وريحنا معه فيلسوفاً عظيماً. ولو أنه سلك طريق الفقه لريح وريحنا معه فقيهاً شهيراً! مازج الفقه بالفلسفة، كمازج الزيت بالماء!

لتكن صيحة الحرية: "أعطوا ما للفقهاء للفقهاء، وما للفلاسفة للفلاسفة"

صحيح أن الفهم العربي للحرية مُشوه، حتى أن فُقدان الحرية عند شعوبنا الكسيرة ليس يُفهم على أنه عبودية، بل يُفهم على أنه وصاية تُمارس لخيرنا وخير الوجود بأسره! وصحيح أن الفهم العربي للاستقلال الوطني أضحى مضرب الأمثال في الرداءة! فالاستقلال حتمي، طالما خلت البلاد من الأجانب المُسلحين!

وصحيح أن الصروح الفلسفية لا تُشيد إلا بقلوب وعقول عاشقة للحرية، عارفة بأهمية النضال من أجل الحقيقة! كل هذا وأكثر صحيح، غير أن الأمل يظل قائماً في قيام مدرسة أنسية في الفكر العربي، تُعبد الطريق نحو تفكيك البنية التحتية لفلسفة الضرار! خنوتة التخلف العربي تُحتم التمكين للفلسفة في ثقافتنا!

العالم المُعاش شديد الخضوع للأفكار الصحيحة والزائفة على السواء. للأسف الشديد، لدرجة دفعت بعض الظرفاء للقول بوجود تناسب طردي بين الأثر الذي تُحدثه أية فكرة في حياة البشر وبين درجة الخطأ الكامنة فيها! أصحاب البصائر النفاذة هم وحدهم القادرون على إدراك الفاصل بين الصحيح والزائف!

في مقدمة أصحاب البصائر النفاذة يأتي الفلاسفة، والفلسفة مُغايرة لغيرها من طرق نُشْدان الحقيقة! إنها بحث مُستدام عن الحقيقة غير النفعية، كونها تتطلب من المشتغلين بها، في أوقات كثيرة، وقوفاً أليماً في وجه رغباتهم الشخصية!!

على أية حال، أناقش في هذه المقالة "مشكلة الموت في الثقافة العربية"، رغم ضآلة الميراث الفلسفي العربي في هذا الصدد! تحدوني في ذلك رغبة صادقة في تزخيم رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني! ولسوف أبدأ بحثي بعرض مُطول نسبياً لما أورده الراحل عبد الرحمن بدوي في دراسته المُهمّة المُشار إليها سلفاً(2).

ولتسمح لي قارئِي الكريم . قبل أن أُخلي بينك وبين عرضنا المُطول لدراسة العملاق عبد الرحمن بدوي لمشكلة الموت . أن أضيف كلمة عن رأيي في الطريقة التي أنصحك بها في قراءة هذا العرض، وهي أن تتصفح كله أولاً كما تتصفح "جرنال"، دون أن تُحمل انتباهك من أمره عسراً ودون أن تقف عند الصعوبات التي قد تعترض سبيلك فيه حتى تُلم الماماً عاماً بالنقاط التي تناولتها دراسة بدوي التشرّحية. فإذا رغبت بعد ذلك في المزيد من الفهم استطعت أن تقرأ العرض مرة أخرى لكي تلتفت إلى إرتباط أفكار بدوي واتصالها. واعتقادي أنه إذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات، فلتمض قارئِي قُدماً في قراءة بقية المقالة..

### هل للموت مشكلة حقيقية؟

---

هل للموت مشكلة؟ أليس الموت واقعة ضرورية كلية لا بد لكل فرد أن يعانها يوماً ما؟ أو لسنا نعرف جميعاً هذه الواقعة، لأننا نشاهدها لدى الآخرين؟

لكي يكون في مقدور الباحث الجاد أن يتحدث عن "مشكلة الموت"، وأن يتبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة حقيقية، عليه أن يبدأ بتحديد معنى "مشكلة" من ناحية، وأن ينظر نظرة . إجمالية من غير شك . إلى معنى "الموت" من

ناحية أخرى. حتى إذا ما استطاع أن يتبينه، تيسر له أن يحدد عناصر هذه المشكلة ومداها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية.

لكي نفهم معنى "مشكلة" يجب أن نُميز أولاً بين: إشكال *Problematique* وبين مشكلة *Probleme*. الإشكال صفة تُطلق على كل شيء يحتوي في داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل في الاتجاهات، وعلى تعارض عملي. أما المشكلة فهي طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يُحاول القضاء عليه. هي الشعور بالألم الذي يُحدثه هذا الطابع الإشكالي، وبوجوب رفع هذا الطابع وإزالته. هي تتبع هذه الإشكالية كما هي ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. المشكلة تتضمن إذاً شيئين: الشعور بالإشكال ومحاولة تفسيره.

الحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها نسيج من الأضداد والمتناقضات. ولكنها ليست مشكلة بالنسبة إلى الرجل الساذج الذي ينساق في تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة. بالتالي. للقضاء على هذا الإشكال. وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضي من صاحبه أن يكون على درجة عليا من التطور الروحي، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالينبوع الأصلي للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذي تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً. ويقدر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. فضلاً عما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكلة الأخرى.

فإذا أردنا الآن أن نُطبق هذا على الموت، وجدنا أنه يتصف أولاً: بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يُلاحظ: أولاً، أن الموت فعل فيه قضاء على كل فعل. وثانياً، أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك. فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانيات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يُقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستنفاد إمكانيات نموها. وقد تكون هذه النهاية بمعنى

وقف الإمكانيات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحقق بعد. وقد تكون بمعان أخرى، نُفصلها في أجزاء أخرى من هذا العرض.

وثالثاً، إنه إمكانية معلقة، إن صح التعبير، بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً. هذا يقيني لا سبيل إلى الشك فيه، ولكنني من ناحية أخرى في جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذي سيقع فيه. يقول باسكال: "إنني في حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أنني لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنني أجهل كل الجهل هذا الموت!"

ورابعاً، أن الموت حادث كلي كلية مطلقة من ناحية، جزئي شخصي جزئية مطلقة من ناحية أخرى. فالكل فانون، ولكن كلا منا يموت وحده، ولا بد أن يموت هو نفسه، ولا يمكن أن يكون واحد آخر بديلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة، إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتي أنا الخاص، لأنني في هذه الحالة . حالة موتي أنا الخاص . لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أنني لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكي للموت سينحصر حينئذ في حضوري موت الآخرين ومشاهدة الآثار الخارجية التي يحدثها الموت.

ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو في ذاته، بل هو إدراك للموت في اثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إنني عند محاولتي إدراك الموت أضع نفسي موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقف المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يفيدني شيئاً في معرفة حالة الميت نفسه، وإنما يخبرني عن حالة المُحتضر فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. لا سبيل لإدراك حقيقة الموت!

وهكذا نرى أن الموت كله إشكال من الناحية الوجودية ومن ناحية المعرفة!

الشرط الأول إذاً قد تحقق، وأعني به وجود الإشكال. فمتى يكون الموت مشكلة إذاً؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى

الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. ويحاول أن ينفذ إلى معناه من حيث ذاته المستقلة. يقتضي هذا كله أشياء من الناحية الذاتية، وكذا من الناحية الموضوعية.

• من الناحية الذاتية: يقتضي لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة:

أولاً: الشعور بالشخصية والذاتية: 1- لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلي الجوهرى للموت، وهو أنه شخصي صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه موتى أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بالشخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو في هذه اللحظة، لحظة الموت، لأنني أنا الذي أموت وحدي، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيري محلي في هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية عند الإنسان أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على ادراك الموت، وعلى أن يكون الموت عنده مشكلة. ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة لمن يكون ضعيف الشعور بالشخصية..

والنتيجة لهذا هي أن البدائي والسادج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة. واللحظة التي يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هي اللحظة التي تؤذن بأن هذا الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يتحضر. ولهذا نجد أن التفكير في الموت يقترن به دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل فيها اشبنجلر وأوضحها تمام التوضيح. ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون في حالتين:

حالة إفناء الشخصية في روح كلية، وحالة إفناء الشخصية في "الناس"!

فكل مذهب في الوجود يفنى الشخصية في الروح الكلية لا يستطيع أن يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً في أعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعني بذلك المثالية الألمانية وعند هيجل بنوع أخص.

فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقي في ذاته، وإنما الوجود الحقيقي هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً في وجود المطلق، أي ما كان الاسم الذي نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميناه "الأنا المطلق"، وهو الأنا الذي يضع نفسه بنفسه، كما فعل فشته. أو سميناه "الروح الكلية"، وهي تلك "الصورة" التي تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل. فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، ونعني به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تضع للموت مشكلة، وإن وضعها لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد عنى بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى أجنبية عن المثالية خضع لها هيجل.

**ثانياً:** فكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: 1. أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية. 2. أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تُميز.

فإذا كانت الشخصية تقتضي الحرية، والموت يقتضي الشخصية، فإن الموت يقتضي الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، فنرى حينئذ أن الحرية هي الإمكانية، كما أن الموت هو الإمكانية، بل هو الإمكانية المطلقة. وعلى هذا، فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أو ثِق ارتباطاً، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجات الحرية.

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التي لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد - لم يكن حظها أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التي شوهدت مشكلة الموت في المثالية الألمانية، لأنها وإن قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية. إن صح هذا التعبير، فإنها تقول

بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان الفرد، وأما ما هنالك من حرية في الأفراد فما هي إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية، وليست حرية بالمعنى الحقيقي!

كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية في الدور المتأخر من أدوار تطوره الروحي ونعني به فردريك شلنج في الدور الأخير. فقد قال شلنج إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن تستبدل بها فكرة واقعية حية، هي أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أي أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أي إذا اقتصرنا على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذ حرية. ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عند من لا يجوزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة..

**ثالثاً:** عن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت. والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصُور أصرح تصوير في عبارة القديس بولس: "بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت". فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة.

وهي قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة: فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر



الخطيئة. وهكذا نرى أنه قد توافرت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة الضرورية لوضع مشكلة الموت: ونعني بها الشخصية، والحرية، والخطيئة.

أى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهيئ للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت إلى جانب الناحية الذاتية الناحية الموضوعية.

### • من الناحية الموضوعية:

يُقصد بالناحية الموضوعية أولاً إدراك أن الوجود يقتضي بطبيعته التناهي، حتى يمكن أن يُنظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكون في الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذاً مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله. وهذا هو السبب في أن الذين نظروا إلى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فبرغم عنايته بالموت، وقوله عن الفلسفة انها تأمل للموت، لم يستطع أفلاطون وضع المشكلة الحقيقية للموت، على خلاف ما يعتقد البعض.

فالذى يقصده أفلاطون بقوله هذا هو أن الموت هو الوسيلة التى بها يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجينه في البدن، فلا بد من الخلاص من البدن . أى لا بد من الموت ، حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوه عليه هذا التأمل مشوه. فكأن الموت في نظر أفلاطون إذاً جسر ومعبّر ينتقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور. هو ابتداء أولي من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية. حياة النفس حياة تأمل للصور. هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن لمن ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية، فقال

القديس بولس في نفس الآية السابقة: "وهكذا نفذ الموت في جميع الناس"، أى أن الموت عنصر مكون للوجود. وعن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب. ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضّحت بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية.

حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير. أى أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الوساطة بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفداء. ولذا كان الشعور الذى يتم به ادراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شراً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ما دامت لم تأخذ بالمصدر الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، ونعني به القلق! وعلى كل حال، فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة، الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شراً جعلتها تنظر إليه على أنه مضاد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة. وأنه ليس مضاداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة. خصوصاً عند أشهر ممثليها من الألمان. فقد قال فردريك نيتشة: "حذار أن تقول إن الموت مضاد للحياة". ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة؟

إن أصحاب المذهب الحيوي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يُفسر أيضاً بالحياة وأن تُفسر الحياة بدورها بالموت. ولهذا يقول جورج زمل: "إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذى بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذى بدونه لن يكون لهذا الشيء معناه وصورته". إن الحياة تقتضي الموت أيضاً إذاً، وما هو حي هو وحده الذى يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التى تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخيرة فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعين مضمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة وبدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومُحايت لها إذاً، وليس عالياً عليها. الموت ليس حادثاً خارجياً عرضياً.

الخلاصة إذاً أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما عبر عنه أحد كتاب العصور الوسطى في قصة الفلاح البوهيمي حين قال: "منذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت". فالنهاية إذاً في حالة الموت هي كانهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لانقول عن النضج إنه جاء دفعة واحدة وفي اللحظة الأخيرة التى تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألصق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به، وإنما النضج فعل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أنت نهايتها، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يُقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لا ينفصل عنها أنى وُجدت.

وهنا تنشأ مشكلة أخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضوج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناها التمام والكمال وتحقيق كل الامكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة إلى الطريقة التى بها يختار الموت ضحاياه تكفي لاقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استنفذت كل امكانياتها وزيادة. وطوراً آخر. لعله الأكثر حدوثاً. يقصر حياة الناس حتى لاتكاد هذه الحياة أن تكون قد حققت غير جزء ضئيل من امكانياتها، بينما ظلت بقية الامكانيات مؤجلة لاسبيل مطلقاً إلى وفائها.

ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تُفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً  
إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت  
في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يُفسر  
من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الفناء، وأن الفناء حالة وجودية يكون  
فيها الوجود منذ كينونته. وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا  
الأساس، وهذا ما حاول أن يفعله هيدجر ثم ياسبرز.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة  
الوجود، فقبلت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين  
جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى . مشكلة نظرية  
المعرفة . وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات والموضوع. فهل الموضوع  
من نتاج الذات، أو عال على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في  
نظرته إلى الصلة بين الاثنين قام المذهبان الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب  
المثالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء الألماني  
ادموند هُسرل في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات  
على أساس فكرة الاحالة المتبادلة. وخالصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة  
متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى  
الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أنه محيل إلى ذات.

وحينئذ أتى تلميذه هيدجر فطبق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية  
أخرى بمذهب الفعلين، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود  
إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لابد أن يكون أداة لشيء آخر، أي "من أجل"  
شيء آخر، فإن الصلة إذاً بين الأشياء صلة "إهتمام"، بمعنى أن الانسان وقد قُذِف  
به في هذا العالم سيجهل نفسه في هذا العالم، ولن يجهل هذه الأشياء التي هي  
مصدر عنايته وجزعه ومخاوفه وآماله. وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً "لاهتمامه"  
بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل  
نوعاً من الانعكاس الخاص على النفس كما ينعكس أي شيء على مرآة، وإنما

ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة "الاهتمام" استحالت هذه الصلة إلى صلة "هم".

نحن قد استعملنا حتى الآن كلمة "وجود" استعمالاً عاماً. والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم "الآنية"، وهي ترجمة لكلمة ألمانية Dasein من العسير أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومعناها وجود الأشياء حاضرة بالفعل. أما النوع الثاني فهو ما يمكن أن يُسمى باسم "الوجود الماهوي" Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة، وأعني بها التفرقة بين الواقعية والامكانية: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي، والثاني هو الوجود الامكاني أو الماهوي.

ثمة خصائص رئيسية ثلاث "للآنية": - فمن حيث أن الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة اضماراً وتصميماً. - ومن حيث أن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار "الآنية"، وإن كان جزء ضئيل من الامكانيات هو فقط الذي تحقق تسمى الصلة واقعية. - ومن حيث أن "الآنية" هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حينئذ سقوطاً.

نحن قد قلنا إن "الهم" هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا "الآنية"، فلا بد إذن أن نجد في "الهم" هذه الخصائص الرئيسية الثلاث "للآنية".

ولهذا نجد هيدجر يعرف "الهم" بأنه: "الوجود الذاتي/مع الامكان/ بالفعل/في العالم". وواضح أن تعريف هيدجر لـ"الهم" يعبر عن تلك الخصائص الرئيسية: فقوله "مع الامكان" يعبر عن الاضمار والتصميم، وقوله "بالفعل" يعبر عن الواقعية، وقوله "في العالم" يعبر عن السقوط. أما قوله "الذاتي" فراجع إلى "الآنية"، فقد قلنا إن الاحالة المتبادلة هي طابع الوجود، أعني أن كل شيء لابد أن يُحيل إلى شيء آخر. إلا أن هذه الاحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لابد أن تصل إلى شيء لا يحيل إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو "الآنية". فهو يحيل إذاً إلى

ذاته، ومن هنا قلنا: "ذاتي" في تعريفنا للفظ "هم". وخالصة هذا كله أن "الآنية" في "هم" من أجل ذاتها، أو بعبارة أخرى "الآنية" مهمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود. فاننا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الاضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن "هذا الوجود" يضم ويصمم إمكانيات ذاتية باستمرار، أو بعبارة أخرى أن "الآنية" في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها. والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تتسم بسمة الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية، وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانيات قد كان، أعني أنها تتسم بسمة المضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور، لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكأن "الآنية" إذاً تتسم بسمة الاستقبال والمضي والحضور أي بآفات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذاً طابع أصلي آخر للوجود..

وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. هيدجر قد ثار على التفسير المؤلف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آفات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واشبنجر، نظراً لما في هذه النظرة الآلية للزمان من تشويه لحقيقته لأننا في هذه الحالة نتصور الزمان على أساس المكان، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آلي، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة العملية. أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية، وهو هذا الذي فسرناه منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية. ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد. فلننظر في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية:

هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. فالزمانية الأصلية الحقيقية تصير

في حالة الزمانية ابتداء من المستقبل الحقيقي، حتى انها لتوقظ الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية الحقيقية إذاً هي المستقبل. ونستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية "الآنية" هي الامكانيات، والامكانيات أشياء لم تتحقق بعد، أى أنها في حالة الاستقبال. فالمستقبل إذن جوهر الوجود. ونظراً لأهمية المستقبل، علينا أن نحلل مضمونه.

في المستقبل تكون "الآنية" في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانيات أخرى لم تزل غير متحققة. ومعنى هذا أن "الآنية" - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكون كلاً تاماً، بل لابد أن يوجد فيها باستمرار "نقص" بسبب عدم تحقق جميع الامكانيات. أى أن "الآنية"، على حد تعبير هيدجر، في حالة "تأجيل" باستمرار. وفكرة التأجيل هذه من بين الأفكار التي عني هيدجر بتعمق معناها إلى حد بعيد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله مارتن هيدجر في هذا التحليل أن معناها "ليس بعد"، وهذه يمكن أن تُفهم بمعنيين..

فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يُقال عن باقي دين لم يُدفع بعد، أى أننا في هذه الحالة نجزيء الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى ستأتي فتضاف . مجرد اضافة . إلى الأجزاء السابقة. وظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يُقال عن "الآنية" إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن "الآنية" لا يمكن أن تُقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآلى، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو الذى "ليس بعد" عنصر جوهرى في "الآنية"، فهذا الوجود هو عينه مؤجله. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذ هذا "الليس بعد" أو المؤجل، وهو موجود بوجوده. وهذا "الليس بعد"، الذى هو عنصر جوهرى في الوجود، معناه النقص، أى أن "هذا الوجود" ينقصه شيء باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. أجل، إن هذا "الليس بعد" إمكانية، ولكنها إمكانية ممتعة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهرى في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من

درجات الامكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق.

خلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الامكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الموت هو إمكان "هذا الوجود" أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الامكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الامكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الامكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الامكانية المطلقة للامكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الامكانية المطلقة للامكانية المطلقة عنصراً جوهرياً في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهري في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت.

وبهذا المعنى وحده يجب أن يُفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ "نهاية" يُطلق بمعان عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه "انتهى"، بمعنى أنه انقطع انقطاع فناء. ويقال عن طريق في حالة بناء إنه "انتهى" هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد. ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أى ليس بعد هذا شيء منه باقياً. ويقال رابعاً عن لوحة تناولتها يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى أنها كملت وبلغت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت أنه انتهاء بأى معنى من هذه المعاني، لأنه لا يوجد من بين هذه المعاني للنهاية ما يفترض في الشيء المنتهى أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت . كما أثبتنا . موجود في الوجود منذ هو وجود أى منذ كينونته. وإنما يجب أن تفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو "وجود لفناء". وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تناهي الوجود جوهرياً.

ولكن توجد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيد في دراسة هذا المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية. وأول هذه المشاكل الثانوية للموت، تأتي المشكلة النفسانية للموت، وتدور



حول البحث في الشعور الانساني نحو الموت، أولاً بازاء موت الذات الخاصة، وثانياً بازاء موت الآخرين. مع ملاحظة أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى في الأحوال النفسية عند المحتضر.

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقويمية، فنبحث في هل الموت خير أم شر. ولكن بحث كهذا لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية. كما نستطيع أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الالهيات، خاصة فيما يتعلق بوجود الله والخلق من العدم.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقيم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة التقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان "ظاهريات الموت"، ويتناول ثانياً الناحية التقويمية بعنوان "تقويمية الموت"، وثالثاً الناحية الالهية بعنوان "الهيئات الموت"، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان "وجوديات الموت". وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

إن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى الموت اتجاهاً يكشف عن سر الوجود. فكأن منطق الحضارة إذاً . سواء بالنسبة إلى الحضارة الغربية وإلى الحضارة الجديدة . يؤذن بوجود قيام هذا المذهب الجديد اليوم. بهذه الكلمات اختتم بدوي دراسته التشريحية لـ"مشكلة الموت" ..

### ملاحظات لابد منها:

عبد الرحمن بدوي هو العملاق الذي يموت في وطنه، ويحيا خارجه!

الناس في بلادي . خاصة الشباب منهم . لا يعرفون الكثير عن هذا الفيلسوف المصري، وقد يكون لهم عذرهم في ذلك! لأنه فضلاً عن التحريم الذي يُحيط

بالفلسفة والفلاسفة عندنا، قضى بدوي جُل سنوات عمره الخصب بعيداً عن مصرنا الحبيبة، لاستيائه الشديد من تخلف مُخنث، أسهبت سيرته الذاتية المهمة في تعريته(3)، لدرجة دفعت جرنالجي مصري . وباللحماقة . للتندر على فيلسوفنا بدوي، ومذهبه الوجودي، بقوله(4): "أنا أسب وأشتم إذن أنا موجود!"

في حوار له مع الجرنالجي نفسه، تحدث بدوي عن نفسه قائلاً(5):

"يبدو أن الكثيرين قد غاب عن بالهم أنني أزحف على جبهتين منذ إنتاجي العلمي الأول، الجبهة الأولى هي الجبهة الفلسفية الإنسانية (العامّة والكلية) والجبهة الثانية هي الجبهة الإسلامية، ولا أعتقد أنني عندما أصدرت كتابي الأول عن نيته سنة 1939، ثم أصدرت كتابي الثاني عن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، قد أتيت بذلك شيئاً نكراً.

"لقد اعتدت منذ بواكير حياتي الفكرية أن أسير على هذه الخطة حتى اليوم. فهذه المؤلفات الثلاثة التي ظهرت حول القرآن الكريم وحياة محمد والإسلام تلت كتابي ذي الأربعة أجزاء عن عمانويل كانت. وكتابي عن هيجل ثم موسوعي الفلسفية وهكذا فعندما أضع مؤلفاً في الفلسفة العالمية لابد أن يعقبه كتاب آخر في الفكر الإسلامي.

"كم أود أن يفهم الناس على هذه الخطة حتى لا تنزلقوا في تفسيرات لا أساس لها من الصحة، كما قال أحمد بهاء الدين في مقالة له . ذات يوم . يفسر فيه اتجاه طه حسين وبعض معاصريه للكتابات الإسلامية في أخريات أيامهم بأنها نوع من الرجوع أو العودة إلى المنبع التي تتماشى مع تقدم السن!"

قارئ الكريم، إدراكاً مني لسمو مكانة عبد الرحمن بدوي في الفكر العربي المعاصر، أعمد في الملاحظات التالية لتثمين سيرة الرجل، وإسهاماته الفكرية:

1. مشوار بدوي الفكري وحديثه مع الجرنالجي المصري يُعطيان العديد من الانطباعات المؤرقة! الانطباعات الأولى: تباعد وانفصال الثقافة العربية عن

الحضارة الإنسانية، وكأن أبناء أمتنا العربية استثناءً من ناموس الحياة! في حين أن أبناء أي أمة لم ولن يفضلوا غيرهم إلا بقدر ما يُضيفوا للتراث الإنساني. فلإنسان في كل زمان ومكان الحق . كل الحق . بأن يوجد وأن يتميز بقدر ما يُضيف للحياة، ويقدر ما يُسهم في دفعها إلى الأمام.

2. **الانطباع الثاني:** إمكانية اكتفاء محبي الحقيقة، في سعيهم لتزخيم ثقافتنا، بالزحف على جبهتي الحضارة الإسلامية والإنسانية، دون السعي لحرث التراث والاشتباك مع الحضارة الإنسانية! ففي سعيه الدؤوب لتزخيم حضارتنا، اكتفى بدوي بالإبحار في روائع الحضارتين الإسلامية والغربية، فضلاً عن اهتمامه برصد تاريخ ومظاهر التأثير المتبادل بينهما! وهو ما قد يُعري غيره من محبي الحقيقة بإتباع النهج نفسه، ويثير التساؤل حول طبيعة تصور الرجل لكيفية التعاطي العربي مع إشكالية الوافد والموروث!

3. **الانطباع الثالث:** إمكانية اتخاذ محبي الحقيقة لمعايير ضبابية في الحكم على الأمور!! فأحكام بدوي في معاركه الفكرية العديدة لا تستند في معظمها لمعيار واضح! فعلى سبيل المثال، النقيصة الوحيدة عند الجورنالجي أنيس منصور . في رأي بدوي . هي حبه للمفكر المُجتهد عباس العقاد! الأكاديمي المرموق محمد أركون هو تلميذ الاستشراق ومشكوك في وطنيته! الأكاديمي فؤاد زكريا تقطر كتبه سماً على الإسلام والمسلمين!

4. **الانطباع الرابع:** تواضع إسهام بدوي الفلسفي، مقارنة بإسهام نظرائه من الموقظين العظام في الحضارات الأخرى، أو حتى مقارنة بإمكانيات بدوي نفسه الفلسفية! صحيح أن طه حسين قال في مدح بدوي أثناء مناقشة رسالته لنيل الدكتوراه "الزمان الوجودي" (6): "الأول مرة نُشاهد فيلسوفاً مصرياً"، غير أنني أظل على قناعاتي بأن المفكر عبد الرحمن بدوي لم يتفلسف قدر اعتنائه بالفلسفة، ومذاهبهم! ولشد ما يؤسفني هذا الأمر!

5. **الانطباع الخامس:** إمكانية تورط محبي الحقيقة في تلاسن ساذج مع أصحاب الفهم غير الفلسفي للأديان! فيلسوفنا بدوي أحجم على نحو غامض

عن إيضاح التعريف الفلسفي للأديان؟ والأكثر إثارة للدهشة انه لم يكتف بالسكوت عن فلسفة الضرار، بل اتهم بعض مخالفيه بازدراء الأديان!

6. السؤال المُلح: هل يُعقل عدم إدراك الفيلسوف بدوي للبون الشاسع الفاصل بين الأصل الديني للإسلام وبين الإسلام كحضارة متكاملة؟! هل يُعقل أن يكون هذا قد حصل، رغم ما هو معروف عن الرجل من عبقرية فذة وشغف بالمعرفة، إلى جانب اعتزازه المُفرط بكرامته الشخصية واستقلاليته الفكرية، إضافة لعدم تكالبه على المناصب أو الجوائز والأوسمة..الخ!

7. صحيح أن الإسلام كحضارة كاملة نشأ وتطور في كنف الأصل الديني للإسلام، بيد أنه لا يصح أن تتسحب القداسة التي نعترف بها للأصل الديني على أمور هي من صميم الإسلام كحضارة كاملة، أعني حقوق الإنسان والتاريخ والسياسة والقانون والأخلاق...إلخ! أمور حياتية كهذه لا يصح أن تُشفر ضد النقد والتطوير! فحياة الإنسان في حراك دائم، ومن يحلم بتأبيد اللحظة يُراود المستحيل، ويُورث نفسه وأبناء حضارته العار والهوان!

8. أما بالنسبة لدراسة بدوي: "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، والتي أوردنا في الجزئية السابقة عرضاً مُطولاً لها، فعنوانها . وكما نرى . يشي بعناية صاحبها بالفلسفة الوجودية، كونها أحدث "الموضات" الفكرية الرائجة إبان سفره إلى ألمانيا عام 1937 للدراسة، واعتقاد بدوي بكون الوجودية خير مذهب فلسفي يُطابق روح العصر آنذاك، ويُعبر عن حال الإنسان، ويهتم بكل ما يتعلق بالإنسانية. موقف كهذا لا يُحسب لبدوي!

9. الفيلسوف بدوي انبهر على ما يبدو بالمذاهب الفكرية الغربية، ولم يجرؤ على بناء مذهب فلسفي مُبتكر، تلمس فيه تجربتنا الحضارية، ويرى معذبو أرضنا الطيبة في مرآته آلامهم، بل وخلصهم إن أمكن! فالشائع في مجتمعاتنا المتخلفة أن نجد من يُميز نفسه على أنه وجودي أو ماركسي أو فيورباخي أو بنيوي أو تفكيكي أو سريالي..الخ! غير أن المُضحك حقاً هو

- أنك تجد بين هؤلاء الأتباع الأكفاء من هو أشد تشبهاً ورفضاً لنقد وتطوير المذهب الغربي من مُبتكر المذهب نفسه! ملكيون هم أكثر من الملك!
10. على أية حال، الوجودية، كبقية المذاهب الفلسفية (ومنها فكرنا الأنسني)، تُعنى . وعلى طريقها الخاصة . بالإنسان، وحياة يعيشها ولم يطلبها!
11. لا يُقصد بالوجودية، وكما جاء في مُحاضرة لسارتر بعنوان "الوجودية مذهب إنساني"، سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة، لأنها تعنى أن يُقال إن الانسان يوجد أساساً ثم يُريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكون بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود!! الانسان يكون شيئاً، يمتد بذاته نحو المستقبل، وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل! فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلاً من أن يكون شيئاً كالطحلب(7).
12. هدف الوجودية إذن، وكما يتضح من كلمات الفيلسوف الوجودي سارتر، هو تعميق وعي الانسان بذاته، وبالحياة التي أُعطيت له، ولم يطلبها! من هنا، يأتي حرصنا على تثمين دراسة بدوي لـ"مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"، والإفادة منها في تزخيم معالجتنا للمشكلة نفسها في ثقافتنا(8).

### لنبدأ من حيث انتهى بدوي:

الفلسفة الوجودية، وعلى خلاف فكرنا الأنسني، تتسم بقدر يُعتد به من الغموض والتعقيد! ولا عجب، فروادها الأوائل استندوا في بنائها، وكما يتضح من عرضنا لدراسة بدوي، إلى ميراث فلسفي ضخم، يصعب توافره في الحضارات غير الغربية. كما أن صيتها ذاع في مجتمعات، ملأى بالأحرار ومحبي الحقيقة.

بعبارة أخرى، يمكن تفهم الغياب المنطقي لتجربتنا الحضارية عن الفلسفة الوجودية، كون الوجودية لا تُعنى بخلق وعي الإنسان بذاته وبالحياة، بقدر ما تُعنى بتعميق هذا الوعي! بُناة الوجودية . على ما يبدو . افترضوا قدراً يُعتد به من الوعي بالذات وبالحياة لدى المُتلقّي الغربي وهم على حق فيما ذهبوا إليه!

الفلسفة الوجودية إذن محاولة لتعميق وعي الإنسان بذاته وبالحياء! ولا أدري كيف لمجتمعات كمجتمعاتنا العربية المتخلفة، أن تتمكن من تثمينها، في ظل ولع أبنائها الكارثي بـ"العبودية المُختارة"، وتسيّد "تُجار الآلام" و"فلاسفة الضرار" للدوائر الفكرية والأكاديمية، ناهيك عن افتقاد مجتمعاتنا المنكوبة لبنية تحتية فلسفية، تسمح ببحث التراث والاشتباك مع الحضارة الإنسانية، على نحو مؤثر.

في دراسته لـ"مشكلة الموت"، خلص العملاق بدوي إلى النتائج التالية:

- الموت إشكالية، من الناحية الوجودية، ومن ناحية المعرفة.
- يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان . أي إنسان . شعوراً قوياً واضحاً بإشكال الموت، وحينما يحيا هذا الإشكال في نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. ويحاول أن ينفذ إلى معناه من حيث ذاته المستقلة. يقتضي هذا كله أشياء من الناحية الذاتية (الحرية/الشخصية/الخطيئة)، وكذلك من الناحية الموضوعية.
- ثمة حاجة لإقامة مذهب فلسفي عام على أساس مشكلة الموت، ينقسم إلى الأقسام التقليدية للفلسفة، فيتناول: 1- الناحية الفلسفية بعنوان "ظاهريات الموت". 2- الناحية التقويمية بعنوان "تقويمية الموت". 3- الناحية الإلهية بعنوان "إلهيات الموت". 4. الناحية الوجودية بعنوان "وجوديات الموت".

نتائج عديدة ومهمة لدراسة بدوي، ملت إنتظار من يحرص على تثمينها!

بالنسبة لي، أكتفي هنا بتطبيق بعض مقولات دراسة بدوي على مجتمعاتنا، بغية التعرف على مدى قوة ووضوح شعورها بإشكال الموت، وهل يحيا هذا الإشكال في نفوس أبنائها بطريقة عميقة، وهل ينظرون إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه. وهل يحاولون النفاذ إلى معنى الموت من حيث ذاته المستقلة.

من مقولات دراسة بدوي انه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الانسان أقدر على إدراك الموت! وكل إضعاف للشخصية يُشوّه حقيقة الموت!

تخلف شعوبنا وضعف شخصيتها، لا بد إذن وأن يُشوه ادراكها للموت!

فكرة الشخصية تقتضي بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية. وذلك من ناحيتين: 1- أنه لا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية. 2- أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. من هذا الارتباط بين الموت والحرية، نستطيع أن نستنتج أن كل المجتمعات، ومنها مجتمعاتنا المتخلفة، التي تكتفي شعوبها بالحرية الموضوعية، دون الذاتية، لم يكن حظها أن تُدرك مشكلة الموت على نحو حقيقي غير مشوه.

في مقالتي الأخيرة(9): "أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية"، أوضحت كيف أن الانسان الشرقي عموماً، والانسان العربي على وجه الخصوص، ينظر إلى الأوامر والقوانين على أنها شيء ثابت مُحدد ومُجرد، يخضع له في عبودية مطلقة، وأنه لا يتعين أن تُلبي هذه القوانين أمانيه، وبالتالي فإن المواطنين يكونون للأسف أشبه بالأطفال الذين يُطيعون آباءهم بغير إرادتهم أو بصيرتهم الخاصة!

الحرية عندنا موضوعية لا ذاتية! الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة ثقة ويعتادونها ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها. العربي يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية. إنه يفتقر إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق إلا في الفرد، ولا تتجسد إلا في وعيه بحرية عقله وقلبه. إنه حر بقدر ما يُسمح له، ولا يجرؤ على الدخول المُنفرد لملكوت الحرية.

مجتمعاتنا المتخلفة لا تعرف من الحرية إلا حرية الحاكم، أي حرية القوى الحاكمة! أبناء أمتنا لديهم قناعة راسخة انه انما ينهض بالأمة مستبد عادل، يتمتع هو وحده بالحرية الذاتية، بينما يُسمح لبقية أفراد المجتمع بالحرية الموضوعية.

الحالمون بالمُستبد العادل يفتقرون دوماً إلى البصيرة والإرادة والشخصية وينفرون ممن يسعى لاضاءة عقولهم وقلوبهم بمصاييح الحرية. الحالمون بالمستبد

العادل/البطل المُخلص في أوطاننا لا يدخلون، بل لا يجرؤون حتى على مجرد التفكير في دخول ملكوت الحرية، دون اذن! البطل العربي بائع لصوصك الحرية!

فهم مُخنث كهذا للبطولة والحرية لا بد وأن يقترن بادراك مشوه للموت!

الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. بمعنى آخر، لا بد للحرية أن تكون قدرة على فعل الشر وإلا فإنها لن تكون حينئذ حرية.

من هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة. وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت. والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير عنه في المسيحية، وصُور أصح تصوير في عبارة القديس بولس: "بواسطة إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت". فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أي أنها أدركت منذ ابتدائها ما هنالك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة العلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة.

هي أيضاً قد ربطت بينهما عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية . وبحسب دراسة بدوي . تحتل مقاماً عالياً في الفكر المسيحي، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة: فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر في الحياة الروحية المسيحية، كان لا بد إذاً من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، ما دامت هي مصدر الخطيئة. وهكذا نرى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهين للمسيحية أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، إن توافرت الناحية الموضوعية إلى جانب الناحية الذاتية، ونعني بها الشخصية، والحرية، والموت.



قارئ الكريم، لن أتطرق هنا للعلاقة بين الخطيئة والموت في ثقافتنا العربية، لأنه . ومقارنة بالمجتمعات الغربية مثلاً . ثمة غموض نسبي يكتنف هذه العلاقة، يزيد من حدته إحجام "فلاسفة الضرار" عن تعهده بالبحث الفلسفي!

قلنا سلفاً إن الانسان في مجتمعاتنا المتخلفة يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية. قلنا أيضاً إنه يفتقر إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق إلا في الفرد، ولا تتجسد إلا في وعيه بحرية عقله وقلبه. إنه حر بقدر ما يُسمح له، ولا يجروء على الدخول المُنفرد لملكوت الحرية. إنه في انتظار أبدي لباعة صكوك الحرية!

وهكذا، ومادامت الحرية الذاتية، والتي هي مصدر الخطيئة أو هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد، مهيضة الجناح في ثقافتنا العربية إلى هذا الحد المُتطرف، فلا بد إذن وأن يتشخ إدراك مجتمعاتنا للموت بالتشوه! صفوة القول ان ضعف الناحية الذاتية في ثقافتنا، وأعني بها الشخصية والحرية والخطيئة، ينال بشدة من قدرتنا على وضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً!

من مقولات دراسة بدوي أيضاً ما يتعلق بالناحية الموضوعية: انه لكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة، يجب أولاً أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وإلا فلن يكون له مكان داخل نظرة الانسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله! ويجب ثانياً ألا تجعل الموت مُضاداً للحياة، على نحو ما تفعل المسيحية!

ثقافتنا العربية . وكما هو واضح . استطاعت أن تضع الموت وضعاً حقيقياً من حيث أنه مشكلة فحسب. القرآن يقول(10): "كل نفس ذائقة الموت".

ثقافتنا العربية نفسها، حينما أرادت أن تُعرف هذا الموت من حيث ماهيته اتسمت نظرتها للموت بتشوه مُرعب، يجد المرء اثاره في كل زاوية من حياتنا!

ولمن لا يستسيغ كثيراً زعمنا بوجود ارتباط وثيق بين انحطاط مجتمعاتنا العربية وبين تشوه نظرتها للموت، أقول: ليست الفكرة مجرد معنى ذهني، ولكنها

تحتوي في ذاتها على قوة دينامية قادرة على أن تحرك الأفراد، والشعوب، وتدفعهم إلى الاتجاه لتحقيق غايات بعينها، وخلق الأنظمة التي تساعد على ذلك.

أنظر إلى مجتمعاتنا العربية مثلاً، تجد هرمياً من الأفكار الحاكمة . وفي مقدمتها نظرتنا للموت .، يُتهم في شرفه وكرامته من يتصدى لنقده وتطويره، كونه مُحاطاً بسياج مُخيف من الاجلال والتوقير، رغم تأثيره الشديد على حياة أمتنا وصياغة مستقبلها، وتحديد علائقها الاجتماعية. والسؤال الذي يفرض نفسه: هل من الحكمة أن تُترك هذه الأفكار الحاكمة لبيئها فينا من يشاء ويُلورها في ضمائرنا من يشاء؟ أم أن الحكمة أن يُخلى بين مُحبي الحقيقة عندنا، وبين هذه الأفكار(التي يمتزج فيها الشعور باللاشعور وما هو غيبي بما هو واقع..الخ).

### مواطن التشوه في النظرة العربية للموت:

إنه لأمر طبيعي أن ترسخ في وجدان كل فرد نظرة الموت العامة السائدة في مجتمعه. فإذا ما طبق الفرد هذه النظرة السائدة على زواله شخصياً، لاعتق كإنسان وجهة النظر عينها. وهذا ما يفعله غالبية الناس بنجاح، إذ أن أول ما يقابلون هي النظرة العامة مصحوبة بأوسع ما يمكن من القوة والسلطان والهيبة.

ما يحدث هو أن الجميع . فيما عدا الشخص نفسه . يستطيعون التفكير في موته على أنه موت شخص آخر غيرهم. أما بالنسبة للميت، فإن موته شخصياً إن هو إلا خبرة خاصة به وحده لا يستطيع المجتمع أن يتدخل أو يشترك فيها، وعلى هذا يعجز عند إصدار حكمه عليها. الجهد الفلسفي حتمي إذن لتوضيح أن الانسان إنما يموت وحده، في خلوة وانفراد. وكذا تعرية مواطن التشوه في نظرة المجتمعات للموت. من هنا، أحرص في هذه الجزئية على تعرية أبرز مواطن التشوه في نظرة مجتمعاتنا العربية المتخلفة للموت، على أمل الاسهام في محوها.

• خلف باب الموت الموصد إله قاس كاره للحرية والأحرار!

الديانة الإسلامية . وهي الآن الأكثر انتشاراً بين العرب . تبدو بسيطة واضحة في الركن الأول من أركانها، وهو شهادة أن لا إله إلا الله . ومعنى هذا في الإسلام هو أن الله وحده هو الاله الحق دون سائر الآلهة التي كان يعبدها أهل مكة . شهادة لا إله إلا الله لم تتعرض لماهية الله، وإنما تعرضت فقط لبيان مقامه .

وعلى هذا فلفظ الجلالة "الله" كان ولا يزال اسم العلم الذي يُطلق على الخالق عند المسلمين . وهو يقابل . بحسب ماكدونالد . كلمة "يهوه" Yahwe عند اليهود، لا كلمة "إلوهيم" Elohim . وليس لكلمة "الله" جمع، وإذا أراد المسلمون الكلام عن الآلهة بالجمع فإنهم يلجئون إلى جمع كلمة "إله"، وهي اسم جنس يُرجح ماكدونالد أن كلمة الله اشتقت منه . القرآن الكريم يستعمل هذا الجمع عند كلامه عن الآلهة الأخرى، التي كان أهل مكة يشركونها مع الله (سورة الأنعام، الآية 19) . وقد حذا المسلمون حذو كتابهم المقدس في ذلك، ولو أنهم . فيما يبدو . آثروا أن يُطلقوا على تلك الآلهة اسم الأصنام أو الأوثان تمييزاً لها .

على أنه وإن كان اسم "الله" واحداً عند أهل مكة وعند النبي محمد . كما ذكرت توأ .، فإن تصورهم لحقيقة الله لا بد وأن يكون مختلفاً اختلافاً بيناً . فالواضح أن أهل مكة بوجه عام لم يكونوا يخافون الله، وإنما خوفه كان من أركان الديانة الإسلامية . كان أهل مكة يظنون الله بعيداً عنهم بُعداً عظيماً، في حين يقول القرآن إن الله قريب جداً في كل لحظة، بل هو أقرب إلى الناس من حبل الوريد (سورة ق، الآية 16) . أهل مكة لم يترددوا في عصيان الله وعبادة آلهة أقل شأناً . في حين عرفت رسالة النبي محمد الله بأنه الملك، المنتقم الغيور، وأنه سيحاسب الناس من غير شك ويعاقبهم في اليوم الآخر، وبذا تحولت تلك الفكرة الغامضة عن الله إلى ذات لها خطر عظيم(11) . شرارة الخوف من الله في مُجتمعاتنا، وجدت على مر القرون، من ينفخ فيها ويؤججها، لتصير نيراناً تأكل الرحمة .

القرآن الكريم أتى بالحقيقتين الكبيرتين، وهما قدرة الله على كل شيء ومسئولية الانسان، وأن الصالحات يُثاب عليها والطالحات تُجازى . وقد جاهد

المفكرون المسلمون بلا كلل لايجاد حل لهذا التناقض الظاهر. غير أن الصراع على ما يبدو حُسم بدرية وصرامة لصالح مُناهضي حرية البشر وباعة الأوهام، رغم أنه لا يمكن للانسان في هذه المرحلة من تطوره أن يحسم هذه القضية والتي ليست قصراً على الاسلام وإنما تعرضت لها كل الأديان، فهي قضية عامة(12)!

من هنا، يشيع في مُجتمعاتنا العربية المتخلفة أن خلف باب الموت إله قاس، يكره الحرية والأحرار، يُثيب الجبناء فحسب، أما النبلاء فيُصلبهم عذاب الجحيم! إله لا يبلغ مجده إلا على جماجم الثوار، وصراخ "مُحبي الحقيقة" في قاع الجحيم!

ما أشقانا نحن العرب بهذا الفهم المُشوّه للخالق العظيم. لا يمكن أن يكون الله عز وجل بمثل هذه البشاعة والشراسة. إلهنا الرحيم يوجد حيث يسكن النور! كيف أصدق أن إلهاً عظيماً كإلهي، يمكن أن يعاملني بمثل هذه القسوة والوحشية! لا أصدق أن لاهي الرحيم مُعتقلات تُنافس في بشاعتها "سجن أبو غريب العراقي" و"سجن العقرب المصري" و"مُعتقل جوانتانامو الأمريكي" و"سجن المزة السوري"!

### • الحياة "أمة"، تُشتهي وتُعاشر، لكن لا تُعامل ك"حرة":

الوجدان العربي مُتشبع على نحو كارثي بقناعة بالية مفادها أن الانسان مخلوق آثم، شقي بالفطرة، يرفل في الشقاء، وأن العالم سيصل إلى نهايته يوماً ما، وأن ليست الحياة على الأرض غاية في ذاتها، ولكنها أشبه بتمهيد للجنة أو الجحيم. الوجدان العربي لا يستريح لفكرة وجود مستقبل زاهر للبشر الفانين!

الحياة عند شعوبنا تُسرّع الخُطى نحو الفناء، والزمن يسير حتماً نحو الأسوأ! السلف لا يُعوض! والاستثمار الراجح لا يكون إلا في "ما وراء الموت"!

غير أن المدهش هو عدم نجاح قناعات كالمذكورة تَوّاً في لجم تكالب أصحابها على مظاهر الرفاهة بمختلف أنواعها! بل والأكثر إثارة للدهشة هو عدم خُلُوها من خطر عظيم، إذ غالباً ما تُتخذ كحجاب لستر دناءة أصحابها. فضلاً عن وقوفها حائلاً دون إحترام أصحابها للحياة، وإحجامهم عن اثرائها ودفعها للأمام.

الحياة عندنا إذن "أمة" أو "بغي"، يقضى المرء منها لبانته، ثم يُلقى بها في عرض الطريق متاعاً للآخرين! يالندالة وانتهازية تعامل أمتنا البائسة مع الحياة!

إن كلاً منا، معشر البشر، على الأرض في زيارة عابرة، نجهل سببها، ولكننا نعتقد في قرارة أنفسنا أننا نحس ونُدرك هذا السبب! بالنسبة لي، أراني قانعاً اننا هنا من أجل أولئك الذين نستمد كل سعادتنا من ابتسامتهم وبهجة حياتهم، فلذات أكبادنا وأحبائنا، وكذلك أيضاً من أجل الجمع الغفير من الناس الذين وإن كنا لا نعرفهم، تربطنا وإياهم روابط الرفقة الإنسانية. إننا هنا للدفاع عن الحرية، هدية الله للبشر. الخصائص التي تتكون منها طبيعتنا البشرية، والتي تُميزنا عن بقية الكائنات المحيطة بنا، إنما مُنحت لنا وأعطيت كبذرة، يجب أن نستثمرها.

حياتنا الداخلية والخارجية تعتمد على جهود معاصرنا وأسلافنا، ولذلك حتماً علينا أن نسعى ما وسعنا بأن نرد جميلهم بقدر ما نلنا ومازلنا ننال من ثمرات جهودهم. مظاهر النجاح الظاهري، كالرفاهة المادية والشهرة، كلها بضاعة تعسة. الحياة أخطر من أن تكون مجرد تمهيد للجنة أو الجحيم. الحياة رسالة(13).

إنها لقصيرة وعاجزة حقاً، حياة الانسان، فقد قُضي عليه اليوم أن يفقد أحبائه، وقُضي عليه أن يلتقي نهر حياته . هو نفسه . غداً صحراءه! يحدد الانسان معنى حياته بما يُضيفه إلى الإنسانية. غير أن الانجاز أو بلوغ المأرب ليس المصدر الوحيد لمعنى الحياة! لأنه لو كان الأمر كذلك، لوجد أولئك الذين يُحرمون من إنجاز عمل، أن حيواتهم خلو من المعنى، لامناص. ولكن هناك أولئك الذين يؤديون عملاً تافهاً أو ضئيلاً، ويجدون ما يكفي من معنى للحياة في خبرة حبهم عندما يحبون ويحبون. في وسع الانسان أن يبقى كائناً بالرغم من عدم انجاز أى شيء فوق الحفاظ على ذلك التواصل الرائع، مع "الله" ورفاق الطريق!

لدى كثير من الناس شعور أو لعله اعتقاد وهمي، بأنهم مكلفون برسالة من نوع خاص عليهم إنجازها! الاقتناع بوجود مهمة يحول بينهم وبين الاحساس بالضياع والعدم. للحياة معنى ما دام الانسان مستمراً في الرقي وفي دفعها للأمام.

إن مجرد وجودنا على قيد الحياة قيمة. وعار ثقيل علينا، معشر العرب، أن نشتهي الحياة ونُعاشرها ك"أمة"، وهي "الحرّة الأبية"! ما الحياة إلا وقفة عز، وإذا كان لابد لنا أن نموت، فلنمت نبلاء، على حد تعبير الراحل النبيل إيميه سيزير!

### • ديمقراطية الموت لا تُجيز ديمقراطية الثروة والنفوذ:

ثمة اصرار حديدي في ثقافتنا العربية المتخلفة على تحريم وواد أية محاولة لمحاكاة ديمقراطية الموت وتطبيقها في ميادين أخرى كالثروة والنفوذ والسلطة! أتذكر نصاً قرأته للمفكر المصري فؤاد زكريا، لشد ما يعضد زعمنا. قال الرجل عما أسماه بالاسلام البترولي(14): "لا يجد الاسلام البترولي أي تناقض بين دعوته إلى شمول الشعائر (كالصلاة والحج..الخ)، ونشرها على كافة المستويات، وخصوصية الثروة والنفوذ وفردية القرار السياسي. انه باختصار، إسلام يوظف لحماية المصالح البترولية للقلة الحاكمة، وحلفائها من الدول الأجنبية المستغلة!!"

فعلاً، لشد ما يُعضد حديث فؤاد زكريا عن "الاسلام البترولي" زعمنا المذكور توأ بأنه ثمة اصرار في ثقافتنا المتخلفة على تحريم وواد أية محاولة لمحاكاة ديمقراطية الموت، وتطبيقها في ميادين أخرى كالثروة والنفوذ والسلطة!

تفرقة صارمة كهذه بين ديمقراطية الموت والشعائر وبين ديمقراطية الثروة والنفوذ والقرار السياسي، تعكس تشوهاً مُخيفاً في النظرة العربية للموت، لسببين: أولاً، تحقير هذه النظرة للـ"حياة" في عيون أبناء ثقافتنا، وابرازها في صورة العاجز عن محاكاة "ديمقراطية الموت"! ثانياً، تفرغ النظرة نفسها لواقعة الموت من مغزي أبداع طاغور في وصفه(15): "فكرة أن الحياة ليست شيئاً دائماً ساعدتني على تنوير ذهني، إننا لسنا سجناء إلى الأبد خلف سياج الحقائق المتحجرة!.."

## التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت(16):

قارئ هذه الجزئية، لابد وأن يكون قد طالع ولو مقالة واحدة من تلك التي أنشرها بين الحين والآخر على "الانترنت"، وأتعهد فيها مذهبي الأنسني بالنقد والتطوير! فأنا في هذه المقالة، وخروجاً على عاداتي، لن أعرض لمذهبي إلا بقدر ما يخدم ما أريد قوله هنا! وللقارئ الكريم أن يعود لمقالاتي إن هو أراد المزيد!

ليس لكاتب هذه المقالة، ولا لغيره من محبي الحقيقة، الحق في ادعاء القدرة على صياغة نظرة للموت وما وراءه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. لا لشيء، وإنما لكون الموت وما وراءه مشكلة تجريبية، ليست لدينا معشر البشر بيئة تجريبية عنها. إنها مسألة تتعلق بالحقيقة والتي لا مكان لها سوى صدر الاله. كل ما نملكه إذن، ونرمي إليه، نحن محبو الحقيقة، هو حماية أنفسنا ورفاق الحياة، من مُشعلي حرائق الخوف. التفلسف هو خير وسيلة لقهو الخوف من الموت!!

خلصنا فيما سبق إلى ان ضعف الناحية الذاتية في ثقافتنا، وأعني بها الشخصية والحرية والخطيئة، ينال بشدة من قدرتنا على وضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً! كما خالصنا أيضاً إلى أن ثقافتنا العربية استطاعت أن تضع الموت وضعاً حقيقياً من حيث أنه مشكلة فحسب. بيد أنها حينما أرادت أن تُعرف هذا الموت من حيث ماهيته اتسمت نظرتها للموت بنتشوه مخيف، يجد المرء اثاره في زوايا حياتنا! وعضدنا ذلك بعرض موجز لأبرز مواطن التشوه في نظرتنا للموت.

والسؤال، الذي لابد وأنه يجول بصدرك قارئ الكريم بعد فراغك من قراءة ما سبق، هو: من المسئول عن اضعاف قدرتنا على ادراك الموت على نحو صحيح؟ ومن المسئول أيضاً عن انتاج وتكريس هذا الفهم العربي المُشوّه للموت؟

الاغتراب الثقافي للذات العربية، والآخريّة العربية/المحلية الآثمة، مسئولان . برأي فكرنا الأنسني . عن انتاج وتكريس هذا الفهم العربي المُشوّه للموت..

في تثمينها لقدر الإنسان في الزود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يُعد نتاجاً لصراع طويل ومزير بين إنسان (ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين (آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! ف (الآخر)، في رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني، عادة ما يعمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه (الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته، أي طريقة حياته الشاملة، ليظل هذا الأخ المسكين (الذات) تابعاً ذليلاً طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يوجد عليه به عقل (الآخر)، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد هذا التابع الذليل تماماً قدرته على النقد والتطوير ويُصبح مسخاً عاجزاً، لا يملك سوى الانتظار الابدي!

من هنا، يتضح ضلوع الآخريّة العربية/المحلية، ومن خلفها الآخريتين العالمية والاقليمية في أمرين: أولهما، انتاج وترويج نظرة عربية مشوهة للموت، تبرر الممارسات اللانسانية في حق الذات العربية، وتُضفي أيضاً شرعية عليها! الأمر الثاني، هو اضعاف قدرة الذات العربية على محو التشوه الحاصل في نظرتها للموت، عبر ادامة اغترابها الثقافي، أي ادامة تنازلها عن حقاها المشروع في نقد وتطوير ثقافتها. الاغتراب الثقافي للذات لابد وأن يُديم ضعف الناحية الذاتية(الشخصية والحرية والخطيئة) في ثقافتنا، على نحو ما هو حاصل.

ادراك أبناء ثقافتنا العربية للموت على نحو صحيح وصحي مرهون إذن بكسر نير اغترابنا الثقافي واستعادة حقنا المشروع في نقد وتطوير ثقافتنا، كبقية شعوب الأرض. ومرهون أيضاً بتعرية الآخريّة العربية/المحلية والسعي لتفكيكها.

لم يعد مقبولاً أن يُشوه الله "الرحيم" في عيون أبناء أمتنا، فيتصورونه جلاداً قاسياً، يسومهم سوء العذاب إن عن لهم يوماً تحطيم نير اغترابهم أو تعرية مُشعل حرائق الخوف من الله. الله لم ولن يكون جلاداً للأحرار! الحرية هدية الله للبشر!



اعتقادي بأن المحبة تطرد الخوف، يزيدني حباً في الله وثقة في رحمته!  
واعتقادي بأن "الضمير" هو صوت الله داخلنا، يجعلني حريصاً على الانصات له!

قارئ الكريم: الموت عندي نهاية الحياة، لحظتها الأخيرة، لكنه ليس هدفها!  
الموت عندي أن يفتح أمامي باب يُطل على الأبدية، وأن يضمني وآلامي حزن  
"الألوهة" الرحب الرحيم! الموت عندي أن أغادر في هدوء ورضا عندما يُطلب مني  
الرحيل! أنا لم أطلب هذه الحياة، لكنني عشتها، وفعلت أفضل ما لدي!

**الهوامش:**

(1) كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الحضارة الإسلامية قضاءً  
مُبرماً، لم تقم لها بعده قائمة، وهو قول أراني أقره! غير أنني أزيد عليه أن الغزالي  
بمواقفه الكارهة والمناهضة لحق أبنا حضارتنا الإسلامية في التفلسف (النضال من  
أجل الحقيقة)، يُورخ على الأرجح لميلاد "فلسفة الضرار"! وأعني بها الفلسفة حين  
تنتكب لمهمتها، وينتهي بها الأمر إلى التهافت في دوجماتيقية، في معرفة موضوعية  
في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم! فلسفة الضرار تُصيب  
هدفين: أولاً، إضعاف قيمة وأهمية نُشُدان الحقيقة. وثانياً، إشاعة العقم الفلسفي،  
فأقصى ما يستطيعه فلاسفة الضرار هو فهم الفلسفات القائمة والتشدد بمقولاتها!  
للمزيد راجع مقالتي: "فلسفة الضرار واقع كارثي"، منشورة على الإنترنت.

(2) عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، (الكويت & بيروت: وكالة المطبوعات &  
دار القلم، بدون تاريخ).

(3) راجع: عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي 2&1، (بيروت: المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر، 2000).

(4) انظر: سعيد اللاوندي، عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى  
الإسلام، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001)، ص 53.51.

(5) نفس المرجع، ص 154.155.

(6) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، (بيروت: دار الثقافة، 1973).

(7) للمزيد راجع: جان بول سارتر، ترجمة عبد المنعم الحفني، الوجودية مذهب إنساني، (القاهرة: مطبعة الدار المصرية، 1964).

(8) لا يختلف مفهوم الحضارة عن نظيره الخاص بالثقافة كثيرا، فكلاهما يشير إلى طريقة حياة شعب معين، غير أن الحضارة هي الكيان الثقافي الأوسع، أو بمعنى آخر هي أعلى تجمع ثقافي من البشر وأعرض مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميز الإنسان عن الأنواع الأخرى. وهي تعرف بكل من العناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات، والتحقق الذاتي للبشر. وهناك مستويات للهوية لدى البشر، فساكن القاهرة قد يعرف نفسه بدرجات مختلفة من الاتساع: مصري، عربي، مسلم. والحضارة التي ينتمي إليها هي أعرض مستوى من التعريف يمكن أن يعرف به نفسه، أي أنها "نحن" الكبرى التي نشعر ثقافيا بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل "هم" عند الآخرين خارجنا. وقد تضم الحضارات عددا كبيرا من البشر مثل الحضارة الصينية، أو عددا قليلا مثل الكاريبي الأنجلوفوني. وعلى مدى التاريخ وجدت جماعات صغيرة كثيرة ذات ثقافات مائزة وتفتقر إلى معين ثقافي أوسع لهويتها. وكانت الفروق تتحدد حسب الحجم والأهمية بين الحضارات الرئيسية والفرعية أو بين الحضارات الرئيسية والحضارات الجهيضة. وطبقا لهنتجتون تتمثل الحضارات الرئيسية المعاصرة في الصينية، واليابانية، والهندية، والإسلامية، والغربية، والروسية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، فضلا عن الأفريقية. إلا أن الباحثين وإن اتفقوا بشكل عام في تحديدهم للحضارات الرئيسية في التاريخ وتلك الموجودة في العالم الحديث، فإنهم غالبا ما يختلفون على إجمالي الحضارات التي وُجدت في التاريخ. لمزيد من المعلومات راجع: سامويل هنتجتون، ترجمة طلعت الشايب، صدام الحضارات . إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 67 . 80.

(9) راجع مقالتني: "أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية"، منشورة على الإنترنت.

(10) قرآن كريم، سورة العنكبوت، آية رقم 57.

- (11) للمزيد راجع: ماكدونالد & كارديه، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية، الله، (القاهرة: مطابع دار الشعب، 1979).
- (12) راجع: و. مونجمري وات، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها القرون الثلاثة الأولى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، 1998).
- (13) العبارة للمفكر الايطالي الشهير متسيني راجع: جوزيبي متسيني، ترجمة طه فوزي وسامي محفوظ، واجبات الانسان، (القاهرة: دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، سلسلة الألف كتاب، رقم 325، 1962).
- (14) راجع: فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الاسلامية المعاصرة، (القاهرة: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 34.27.
- (15) رابندرانات طاغور، ترجمة صلاح صلاح، ذكرياتي، (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1995)، ص 218.
- (16) جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، الموت في الفكر الغربي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984)، ص 107.