

التحيز الوجودي: تأملات في احتكار الوجود.

أ. كرم أبوسحلي

تمهيد:

تدخل النماذج المعرفية والإدراكية في نسيج الوجود الإنساني، وهي تتحكم في إدراكنا للواقع وردود أفعالنا حياله، وتعد هذه النماذج في الغالب أمراً لاشعورياً؛ فنحن قد نتصرف على هذا النحو أو ذلك دون معرفة الدوافع المعرفية الكامنة التي تفسر ذلك. وإذا كانت هذه النماذج وثيقة الصلة بالوجود الإنساني، فهي بالتالي تتأرجح ما بين الخاص والعام، بين الحفاظ على الخصوصية والهوية وبين الاندماج في النموذج المعرفي للآخرين، وفي كلتا الحالتين تخلق النماذج المعرفية والإدراكية تحيزاً طبيعياً يربط الإنسان بمفردات وجوده وبطريقة فهمه للوجود، ولا يجب بأية حال من الأحوال أن تُعوَّلَم هذه النماذج لأنها ببساطة نتاج ثقافي وديني وذاتي وتاريخي لأمة معينة، لكن في الوقت ذاته، ونتيجة لهيمنة نموذج معرفي على نموذج معرفي آخر إما بواسطة احتلال خفي، أو بانبهار واع غير نقدي، تحدث عملية إحلال واستبدال إما سلمية أو قسرية. وقد يعيش الإنسان وجوداً فسيفسائياً تختلط فيه النماذج المعرفية الدخيلة والأصيلة في نمط وجودي يتنازع الذات تارة إلى هنا، وأخرى إلى هناك. وحين تتم هيمنة نموذج على نموذج آخر تظل عملية التحيز موجودة لكنها ذات وجهة مغايرة، حيث تنتسخ الذات عن موروثها لترتدي عباءة معرفية أخرى. وقد تصل الذات إلى حالة راقية من الوعي النقدي فتقاوم النوبان في الآخر وتلجأ إلى الاجتهاد والإبداع لإبراز نماذجها الكامنة وتقديمها إلى حيز الوعي مما يؤدي إلى المحافظة على الذات وتبيين موقعها في الوجود وعلاقتها بالآخر.

يعتمد التحيز في الأساس على الاستيعاب اللاشعوري لنماذج معرفية تقدم العالم بشكل متحيز وهي بالتالي تسهم في تشكيل الخريطة الإدراكية للمتلقي، فالتحيز هنا يعتمد بشكل كبير على تمثيل أو إعادة تقديم الواقع والأفكار Representation، وثمة طرف آخر في عملية التحيز وهو الطرف المنتج للنموذج المتحيز نفسه، ولعل من أهم السمات التي تسهم في انتشار النماذج المتحيزة هي قوة المنتج وغياب العقل النقدي التحليلي لمستهلكي النماذج المتحيزة.

فبالنسبة لقوة المنتج، يمكننا القول بأنها تتعلق بمكانته وبالهالة الإدراكية المحيطة به، فمن منا ينكر أن مكانة بابا الفاتيكان بينيديكت السادس عشر كان لها أكبر الأثر في إضفاء شرعية كبيرة للنموذج الإدراكي المتحيز الذي وضعه البابا للإسلام في محاضراته التي ألقاها في إحدى جامعات ألمانيا في شهر سبتمبر عام 2006. كما أن الوسيلة المستخدمة (محاضرة أكاديمية) تضيف على النموذج نفسه قدراً كبيراً من العلمية والمصداقية.

وعلى الجانب الآخر، يساعد غياب العقل النقدي للمتلقي على امتصاص النموذج المتحيز والترويج له بالقول والفعل، مما يسهم في اتساع رقعة الخريطة الإدراكية للنموذج المتحيز.

إذن فإشكالية التحيز إشكالية مركبة تتكون من ثلاثة عناصر: المنتج والمستهلك ووسيلة نقل التحيز، سواء كانت لغة مكتوبة أو مسموعة أو صورة أو فيلماً سينمائياً... إلخ.

ويمكن القول أن التقدم التكنولوجي في نطاق الاتصالات ووسائل الإعلام كان له -ولا يزال- كبير الأثر في الترويج للتحيز على نطاق واسع، فالتكنولوجيا قد ألغت إلى حد كبير الخيال الإنساني واستبدلته بالزرعة الاستهلاكية للنماذج المعرفية، فقديماً - على سبيل المثال - كان الإنسان يستمع إلى أغنية شعبية راقصة في المذياع، ذلك الاختراع الذي يعتمد على تنشيط حاسة السمع ويترك المجال مفتوحاً لتخيل الزي المستخدم وطريقة الأداء، فإذا قامت ثلاث فتيات من ثلاث مناطق مختلفة بإعادة إنتاج نفس الرقصة الشعبية التي استمعن إليها، سيكون لدينا ثلاثة رقصات تختلف كل منها عن الأخرى باختلاف الموروث الشعبي لكل فتاة، لكن إذا قدمت نفس الرقصة الشعبية في

التلفاز مثلاً فلا مجال للتخيل وبالتالي لا مجال لظهور النموذج المعرفي التراثي لكل فتاة، بل الأخطر من ذلك أن عدم تقليد النموذج المطروح في التلفاز سيعيد من قبيل التخلف. وثمة فارق كبير أيضاً بين أثر النموذج الإدراكي الذي قدمه وليم شكسبير لشخصية اليهودي في مسرحيته تاجر البندقية (القرن السادس عشر) وبين الفيلم المأخوذ عن المسرحية ذاتها والذي قام ببطولته آل باتشينو (القرن العشرين). فقد تغير انطباعنا عن شايلوك التاجر اليهودي بطريقة تجعل المشاهد يتعاطف مع تاجر أراد أن يأخذ قطعة من جسد تاجر آخر بسبب تأخره في سداد دينه، وذلك تنفيذاً للتعاقد الذي بينهما.

وإذا تحدثنا عن إشكالية التحيز في نطاق الفلسفة والفكر (وهو الإطار العام لهذا البحث)، سنجد أن الفلاسفة قد قاموا بإنتاج نماذج إدراكية لا تخلو من التحيز، وقد تسربت آراؤهم إلى كثير من الأشكال الثقافية كالفيلم السينمائي كما ذكرنا.

ففيما يتعلق بالإستطيقا (فلسفة الجمال)، كانت الكثير من القيم الإستطيقية مستمدة من إحياء التراث الإغريقي القديم، وفي هذا السياق لا يمكن إغفال دور المعايير الثقافية والإستطيقية في إبراز فكرة "سمو الجنس الأبيض" التي ازدهرت مع ظهور عصر التنوير الأوروبي، وكان ج. ج. وينكلمان من بين أشهر فناني وباحثي عصر التنوير الذين أسهموا في بناء النموذج الإدراكي المتحيز للجنس الأبيض "في كتابه الواسع الانتشار تاريخ الفن القديم، يصور وينكلمان اليونان القديمة على أنها عالم من الأجساد الجميلة. وقد وضع القواعد - في الفن والإستطيقا - التي يجب أن تحكم حجم العيون والحواس، والأنوف بشكل خاص ... وقد بين وينثروب جاردن وتوماس جاسيت أن ثمة نظرة عنصرية قبل حداثة تستهدف بشكل مباشر أو غير مباشر الشعوب غير البيضاء، خاصة السود. فعلى سبيل المثال، اعتقد باراسيلوس في عام 1520 أن الشعوب السوداء والبدائية لها أصل منفصل عن الأوروبيين، وفي عام 1591، ردد جيوردانو بورنو الكلام ذاته، لكنه كان يعني بذلك اليهود والحشيين. كما يرى لوسيليو فانيني أن الأحباش كانوا قديماً يمشون على أربع"⁽¹⁾. إن هذا النموذج المتحيز يجعل من الجنس الأبيض معياراً للجمال، ومن ثم يرسم خريطة إدراكية تحيز ضد بقية الألوان في مقدمتها المقابل السلبي للأبيض، وهو الأسود.

وحتى حينما نقول إن الفلسفة تقوم على إنجاز عقلي يهتم بقضايا كلية على قدر كبير من التجريد، إلا أن الأمر لا يخلو من سياقات مادية متعينة، فالفلسفة الغربية كانت دائماً ما تنتج نماذج معرفية متحيزة ضد الأفارقة. ويبدو أن منتج النموذج المتحيز - الذي يقوم بصياغة نموده بقدر كبير من الوعي - يلجأ في الغالب إلى تطبيع النموذج حتى لا يلاقي نفوراً من المستهلك؛ بمعنى أنه لا بد من إضفاء هالة سلبية حول "الأخر" حتى يسهل استيعابه في الأنا والتعايش وفقاً للشروط التي تملئها. وهذا يسمى في نطاق تحليل الخطاب بالتمثيل السلبي للآخر Negative Other Representation. أما النموذج الكامن وراء إطار التحيز هذا فهو في غالب الأمر يركز إلى المصلحة. وأكبر حركة جسدت فكرة المصلحة على مر التاريخ الإنساني هي حركة الاستعمار الغربي وما واكبها من إنتاج نماذج إدراكية متحيزة: "مع ازدياد نمو المزارع في الأمريكتين ومع تحول مطالب التجارة الأفروأوروبية من المواد الخام إلى العمالة البشرية كان هناك أيضاً تحول في الخصائص الأدبية والفنية والفلسفية الأوروبية. وأصبح الأفارقة - خصوصاً في نطاق الفلسفة - يُعرفون بأنهم "جنس" بشري أدنى، وأصبحت التأملات الفلسفية المتعلقة بالطبيعة "الهمجية" و "المتدنية" "للأفريقي" و "للعقل الأفريقي" أصبحت واسعة الانتشار ومتغلغلة في عالم خطاب مفكري عصر التنوير الأوروبي في فرنسا وبريطانيا وألمانيا"⁽²⁾، فالمصالح الاستعمارية كانت دافعاً وراء إدراك متحيز للواقع الأفريقي، وهذا يذكرنا بشعار "عبء الرجل الأبيض" ومهمته

الحضارية كقناع إدراكي يقوم بعملية تعقيم وتشويش الحقائق عند كل من جنود الإمبريالية الغربية والشعوب المحتلة في بداية عصر الاستعمار الأوروبي.

يعد (ديفيد هيوم) (1711-1777) من الفلاسفة الذي أسهموا في رسم خريطة إدراكية لأفريقيا. فقد كتب هيوم في إحدى حواشي مقاله "حول السمات القومية" يقول: "إنني مَيَّال إلى الظن بأن الزنوج متدنِّيون بشكل طبيعي عن البيض، فنادراً ما سمعنا عن أمة متحضرة تنتمي لهذه البشرية، ولا حتى فرد بارز في نطاق الفعل و التأمل العقلي. وليس ثمة صنَّاع مبدعون بينهم، ولا فنون ولا علوم. ومن ناحية أخرى، فإن أكثر الشعوب غلظة وبربرية بين الجنس الأبيض كالألمان القدامى والأتراك الحاليون لا يزال لديهم شيء سامٍ ... ومثل هذا الاختلاف المنتظم والمستديم ما كان له أن يحدث... لو لم تقم الطبيعة بهذا التمييز الأصلي بين هذه السلالات"⁽³⁾.

فإذا كان الأمر حتمياً هكذا، فمن الطبيعي إذا أن عملية التخلص الجماعي والاستغلال والعبودية لهذا الجنس الأفريقي الأسود لا تعد جريمة من الناحية الإدراكية المعرفية الوضعية التي يقوم بعض أرباب الفكر الغربي برسم معالمها لدى المتلقي: فإذا كانت الرؤية المعرفية لدى هيوم تستبعد السود من دائرة البشر، فمن الطبيعي أيضاً أن تأتي ممارسات الغرب متفقة مع هذا النموذج المعرفي، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالمصلحة والمنفعة.

والغريب أن عصر التنوير نفسه قد روج بشكل غير نقدي لنماذج تهميشية تحيزية ضد الأفارقة. فإذا رجعنا مرة أخرى إلى عناصر إشكالية التحيز نجد هنا أن المنتج لإشكالية التحيز قد ارتبط بعصر يقول بعض النقاد إنه كان يمثل تشريعاً فكرياً للاستعمار الغربي و هو عصر التنوير. فكما تقول جياترى سبيفاك: "لا بد من مواجهة الروايات الغربية عن الحداثة (و "التقدم" بشكل عام) بحقيقة أن الاستعمار الغربي قد صاحب عصر التنوير، أو حتى، في الحقيقة، جعله ممكناً"⁽⁴⁾.

أما الفلسفة العقلية عند إيمانويل كانط (1724-1804) فقد أسهمت في إنتاج نموذج إدراكي آخر قائم على ملاحظة ثنائية الذات للموضوع، حيث تقوم المعرفة في هذا الإطار على الملاحظة التي تقوم بها الذات العارفة، و في كتابه ملاحظات حول الجميل والجليل يعقد كانط مقارنة هامة بين الجميل والجليل، فالشعور الجميل هو شعور مبهج يبعث على الفرح والابتسام، أما الجليل فهو شعور مبهج مصحوب بالخوف والرهبة كأن يقف المرء أمام جبل عظيم فيشعر أمامه بالإعجاب والرهبة. وبعد أن يوزع كانط (الذي لم يتحرك أكثر من أربعين ميلاً عن المدينة التي كان يعيش فيها) هذه الخصال الوجدانية الرفيعة على شعوب العالم، يستنتج أن زنوج أفريقيا لا يثيرون في النفس أيّاً من هذه المشاعر الراقية⁽⁵⁾، وهذا يجعل من التخلص منهم أمراً لا تهتز له المشاعر الإنسانية، ومن ثمّ لا يمكن تجريم ما يفعله المستخرب الأوروبي في أفريقيا.

كانت هذه لمحات عابرة لنماذج تحيزية سادت الفلسفة والفكر الغربي منذ بدأ الغرب في التعامل مع "الأخر"، و ربما استمرت هذه النماذج الإدراكية إلى الآن، ولا أدل على ذلك من ظهور تيارات فلسفية مناهضة للنماذج الإدراكية ذات المركزية الغربية، ومن بين هذه التيارات نجد الفلسفة الأفريقية التي تحاول خلق نموذج معرفي مناهض، لكنّ منتج نموذج التحيز يقوم في الواقع بمهمتين: تتعلق الأولى بالتمثيل السلبي "للآخر" Negative Other Representation، والثانية بالتمثيل الإيجابي "للأنا" Positive Self Representation، وبما أن قوة المنتج في تقديم نماذجه الإدراكية ونظراته للعالم تسهم بشكل كبير في إرساء دعائم التحيز، فإن هذا الأمر قد أصاب القائمين على الفلسفة الأفريقية بقدر كبير من الحيرة "فاليوم ولأول مرة في التاريخ يأتي الأفارقة إلى أوروبا وأمريكا لكي يجدوا - مما يدعو للسخرية - ملاذاً يلجأون إليه، ملاذاً دائماً ما يكون محفوفاً بالمخاطر بسبب العنصرية وقوانين الهجرة العنصرية. وينتج هذا التطور الحديث

المؤسف والسخري عن حقيقة أن انتقال أفريقيا من مستعمرة إلى دولة أمة nation state قد فشل في تحقيق الحرية⁽⁶⁾.

- التحيز في الفلسفة الوجودية الغربية:

ونأتي الآن إلى الفلسفة الوجودية الغربية التي هي محور اهتمام هذا البحث، وفي البداية يجب الوقوف عند مسألة هامة وهي أن التأمل في الوجود الإنساني وقضاياها ليس حكرًا على فكر دون فكر آخر؛ بمعنى أننا جميعاً على اختلاف ألسنتنا وأواننا وجنسياتنا ومذاهبنا وتوجهاتنا نشترك في شيء واحد وهو الوجود، ولذا فمن الغريب أن يحتكر الغرب الدراسات الوجودية ويروج لنموذج إدراكي وجودي نابع من التأمل في الوجود المتعين ذي الخلفية الغربية. وهذا الأمر يجعل الفلسفة "الوجودية" تقتصر فقط على إسهامات فلاسفة الغرب من أمثال سورين كيركجور، وفريدريك نيتشه - في بعض آراءه- وجان بول سارتر، ومارتن هيدجر، وكارل ياسبرز، وجابريل مارسيل والمفكر المصري عبد الرحمن بدوي!!

ليس الدكتور عبد الرحمن بدوي مفكراً وجودياً غربياً من الناحية الجغرافية أو حتى التاريخية، لكن من حيث التوجه والإدراك الوجودي للواقع الإنساني، وربما أدت سطوة النموذج الإدراكي للوجودية الغربية إلى استيعاب الدكتور عبد الرحمن بدوي بمشاعره وأحاسيسه وتوجهاته. فالدكتور بدوي يرى أن مذهبه في الوجود هو استكمال لمذهب مارتن هيدجر الفيلسوف الوجودي الألماني. ولذا يعلق الدكتور جميل قاسم على ذلك بقوله أن الدكتور بدوي "قد تأثر من جهته بهذه النظرة" الألمانية بامتياز " [نظرة هيدجر الذي يرى أن العالم هو وجود مع الغير وأن هذا الوجود مع الغير يزيّف الوجود الإنساني الحق القائم على الذاتية] فهو يعتبر، بدوره، أن الوجود الذاتي (أو الذاتية) وجود مستقل بذاته، في عزلة عن الغير وهذه الذاتية ترجح الأثر على الإيثار، والأنوية على الغيرية وحب الآخرين. وهذه النظرية الوجودية الهيدجرية - السارترية - البدوية التي ترى بأن "الجحيم هم الآخرين" لا تنظر إلى الإنسان كإنسان كامل، أو بالأحرى إنسان متكامل يتميز بالإرادة والإيثار والتواصل بين الكائن والكائن الآخر"⁽⁷⁾. ولهذا نرى أن الدكتور عبد الرحمن بدوي في فكره الوجودي - على الأقل في بداياته - يندرج ضمن النموذج الإدراكي الغربي للوجود. وقبل أن نتناول سمات الفكر الوجودي الغربي لابد لنا أن نعرف أن الفلسفة الوجودية الغربية تنقسم إلى قسمين أساسيين: وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة، وتسمى الوجودية المؤمنة بالمقيدة لأنها تنقيد وترتبط بجذور لاهوتية، ويمثل كل من كيركجور وياسبرز ومارسيل هذا الجانب، أما الوجودية الحرة - وهي الأكثر شيوعاً وانتشاراً - فهي التي تفصل نفسها عن أية مرجعيات، سواء كانت دينية أو غير ذلك، ويمثل هذه الطائفة كل من نيتشه، وهيدجر، وسارتر، وعبد الرحمن بدوي الذي سار على درب هيدجر.

والوجودية الغربية بشقيها تؤمن بأسبقية الوجود على الماهية؛ ومعنى ذلك أن الإنسان يوجد أولاً ثم تتحدد ماهيته بعد ذلك بناءً على اختياراته وأفعاله، وذلك على عكس الفلسفات الماهوية الأخرى التي ترى ماهية الإنسان سابقة على وجوده.

ترفض الوجودية الغربية الفلسفة العقلية التي ترى أن المعرفة لا بد أن تنبع من ذات عارفة وموضوع يخضع لملاحظات الذات. فالوجود الحق ليس أمراً عقلياً، وفهم الوجود لن يتأتى بالملاحظة، بل عن طريق الاندماج في الوجود بمتناقضاته، وتحليل تفاعلاتنا وردود أفعالنا الوجدانية حيال هذه المتناقضات. فالوجودية الغربية تحتفي بمفهوم الوجود من خلال "الوجود-في-العالم"، كما يقول هيدجر وليس بملاحظة العالم، ويعبر عبد الرحمن بدوي عن هذا المنحى الوجودي قائلاً: "الفكر الحديث صراع بين الذات والموضوع من أجل تحرر الأول من الثاني، صراع بلغ أوجه في المثالية الألمانية التي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر، ولكن بدلاً من تأكيد

الذات بمعنى الذات المفردة، استبدلت بهذه ذاتاً كلية أسمتها الأنا المطلق أو الصورة الكلية أو الروح الكلية إلخ... ثم سار كيركجور خطوة أخرى في هذا السبيل، ولكن نحو توكيد الذات المفردة... وتلاه نيتشه فتقدم في طريق الذاتية المفردة بسرعة أكبر. ولكنهما لم ينتهيا في الواقع إلى توكيد الذات المفردة، نظراً إلى تأثير كليهما بنزعة غير وجودية: فالأول سادت تفكيره نزعة دينية، فكان من شأن هذا أن ربط فكرة الذات المفردة بفكرة الوحدة التنسكية، فكرة القديس و المتأله، مما جعل نظرتة مشوبة بصيغة تقويمية ظاهرة منذ البداية. ولا بأس في الواقع من أن ينظر إلى المسألة من وجهة نظر تقويمية، ولكن على شرط أن يأتي ذلك بعد النظرية الوجودية الخالصة، فهذه لابد أن تسبق كل تقويم أخلاقي أو ديني"⁽⁸⁾.

إذن فالوجودية الغربية تتحقق في معناها الخالص في إبعاد الوجود الإنساني عن أي مرجعية أخلاقية أو دينية، كما أنها لا تتق في العقل حينما يتعلق الأمر بالتأمل في الوجود الإنساني وقضاياها المتعددة، لكن المعايير الأساسية في فلسفة الوجود الغربية تتمثل في الوجدان والإحساس الذاتي بالوجود وقضاياها، وفي ذلك يقول الدكتور بدوي بطريقة بليغة حقاً: "إن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس من تيار الوجود الحي وانعزال في مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه. إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل الباطن الذي أنشأ أظفاره في الحياة المضطربة، أي في حالة النزوع المشبوب بالعاطفة"⁽⁹⁾.

يبرز الدكتور عبد الرحمن بدوي هنا سمة من أهم سمات الفلسفة الوجودية الغربية وهي المعرفة الذاتية القائمة على مشاعر واهتمامات الفرد، ولذلك فالوجوديون يميزون بقوة بين المعرفة الذاتية والمعرفة الموضوعية، ولذا فإن الحقيقة هي ما أراه "أنا" حقيقة، الآن وهنا. وبسبب احتفائهم "بالأنا" يرى الوجوديون الغربيون أن الحقيقة هي الذاتية. وبالنسبة لهم "لا تعد المعرفة غاية في ذاتها، لكنها تتبع من وتنتهي عند السؤال: ما الذي يعنيه هذا الفكر أو هذه المعرفة بالنسبة لي، أنا العارف والمفكر الموجود؟"⁽¹⁰⁾.

كما يتصف الوجود الإنساني في الوجودية الغربية بغربة الذات عن العالم المحيط بها؛ فالإنسان - في هذا الإطار المعرفي - كائن لقيط جاء من حيث لا يدري ولأسباب لا يعرفها، إذا كانت هناك أسباب في الأساس، كما أن وجوده ليس له معنى واضح، وليس ثمة غاية.

وقد هيمن هذا النموذج الإدراكي على الكثير من الأمزجة الغربية، بل انعكس في شعرهم (ريلكه)، ومسرحياتهم (ظهور مسرح العبث)، وأفلامهم (فيلم يسمى Collateral بطولة توم كروز)، وفي كتاب التمرد الوجودي يصف كيرت راينهارت حالة الغربة الذاتية الوجودية التي تنتاب الذات في وجودها الحق: "الحيوان له مأوى، كما يؤكد ريلكه وياسبرز، أما الإنسان فلا مأوى له. إنه أكثر المخلوقات يأساً وضعفاً، يحيط به عالم من الغرابة الكاملة وتحاصره الأخطار من كل جانب. ولو أراد أن يقوى في وجه الغربة، فعليه أن يعيش في قلب الخطر بدلاً من الاختباء في أمن وهمي. لكن في محاولته مواجهة عالمه المحيط، يمر الإنسان بقوة بتجربة تناهي وجوده، وهو السور الخارجي لكل الكفاح والإنجاز الإنساني. فهو يدرك، كما يقول هيدجر، كونه "مُلقى" في مكان وموقف ما له فيهما اختيار"⁽¹¹⁾.

فالإنسان، كما ترى الوجودية الغربية، يولد لأسرة لم يخترها وفي زمان ليس من اختياره، ويعيش في بلد لم يأخذ أحد رأيه فيه، وهو ينتقل بين مراحل العمر بلا معنى. وقد ينجرف إلى حرب، ربما لا علاقة له بها، كما يقول وليم بتلر بيتس في قصيدته "طيار أيرلندي يتنبا بموته". فإن حارب فإنه قد يموت وقد يعاق وقد يعيش بالآلام النفسية للحرب، وإن لم يحارب فإنه يُتهم بالخيانة، فهو مقتول على أية حال، وفي سلمه يعاني الإنسان من آليات الحياة اليومية. فهو يصحو، يذهب للعمل،

يعود منه، يتحدث كما يتحدث "الأخرون"، يقرأ ما يقرأون ويتفرج على ما يشاهدون، ثم ينام ليصحو على يوم آخر كسابقه، محمل بالقلق واللامعنى. وكل هذه الآليات اليومية تبعد الإنسان عن وجوده الحق فيعتريه السأم وتتساوى لديه الأمور.

وحالة السأم هذه حالة وجودية يتجلى فيها العدم الإنساني الملازم للوجود، لكن الممارسات اليومية تلهي الأنا عن التفكير في العدم، لكن العدم يفصح عن نفسه في حالة الملل التي تواجهها "الأنا"، "فالأنا" تعلم أن ثمة تناهياً لوجودها في المستقبل، ومن هنا كان المعنى الوحيد لوجودها يقبع في المستقبل، في الموت... في العدم. وما قيمة ما تفعله "الأنا" إذا كانت ستموت غداً أو بعد حين؟ وما معنى وجودها في الأساس؟ كل شيء يبدو عبثياً بلا جدوى ولا طائل، ويتسم الوجود الإنساني في هذه الحالة الوجودية بالقلق *Angst*. والقلق من منظور وجودي لا يعنى الخوف. فإذا كان الخوف له سبب، فالقلق الوجودي بلا مبررات "فحينما تتقضي تلك الليلة المظلمة العصبية من القلق، يتنفس الإنسان الصعداء ويقول لنفسه: هذا هو العدم. لقد أحس الإنسان بالعدم"⁽¹²⁾.

أما الموت فهو من أبرز سمات الفلسفة الوجودية الغربية، والموت بالنسبة لهم دليل قاطع على ضعف الإنسان وتناهيته، والاهتمام بالموت يوضح لنا "المفهوم الذي يقوله الوجوديون من أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، ليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو يتغلل كثيراً داخل القصة نفسها"⁽¹³⁾، ومن الجدير بالملاحظة هنا أن الموت في الفلسفة الوجودية تقع أهميته كلها في المعنى الذي يضيفه على ما قبله، وليس على ما بعده. والمفكر الوجودي لا يهتم بالموت باعتباره نهاية الوجود، بل باعتباره أن وجوده هو وجود نحو الموت دوماً ولذا لا بد أن يكون الموت حاضراً في كل لحظة أمام الذات لأنه إمكانية أكيدة، وقد اختلف الفلاسفة الوجوديون الغربيون في نظرته للموت؛ فمنهم من يرى أن تجربة الموت لا تؤدي إلى شعور بالاندماج في العالم، ومنهم من يراها تجربة يصاحبها تقزز دائم من الوجود، وهذه الأحاسيس كلها ترجع إلى أن الحياة الدنيا لا تحيل إلى أي حياة أخرى متجاوزة. فإذا كنا نحيا ثم نموت وهذا كل ما في الأمر، فمن الطبيعي إذن أن تنقلب الحياة على نفسها *Self reflexivity* مما يؤدي إلى تدميرها بآلياتها الذاتية، فالوجود في هذه الحالة يصير عبثاً لا يطاق في عالم يفتقد إلى الغائية والمعنى، والموت على هذه الشاكلة يرتبط دوماً بالقلق، فبالنسبة لهيدجر "يرتبط القلق بالوجود في العالم بوصفه وجود نحو الموت، إنه ينبع من وجودنا الإنساني نفسه، كلا بل هو الوجود الإنساني ذاته"⁽¹⁴⁾، ومن هنا لا يمكن فصل الموت في الوجودية عن القلق، وهذا ما حدا ببعض نقاد الوجودية إلى القول بأن اهتمام الوجوديين بالموت هو اهتمام مرضي.

لكن ماذا عن علاقة "الأنا" بالآخر في الفلسفة الوجودية الغربية؟ يقول سارتر "الجحيم هو الآخر". وهو يؤكد - مثل غيره من الوجوديين - على أن الوجود الحق هو وجود الفرد المنعزل، ولا يمكن لأي تجمع اجتماعي أن يحقق للفرد إحساسه بوجوده الحق، وفي ذلك يقول **مارتن هيدجر** في كتابه الوجود والزمان (1927): "إن هذا الوجود مع بعضنا البعض يذيب الدازين كلية في ذلك النوع من وجود الآخرين. وفي مثل هذا الإبهام والريبة تتبدى ديكتاتورية "الآخرين"، فنحن نستمتع ونمتع أنفسنا كيفما يستمتعون ويمتعون أنفسهم، ونقرأ ونرى ونحكم على الأدب والفن كما يرون هم وكما يحكمون"⁽¹⁵⁾، والمقصود "بالدازين" *Dasein* هنا هو الذات الإنسانية *Subject*، لكن **هيدجر** ينبذ مصطلح الذات لأنه ببساطة لا يؤمن بوجود ذات إنسانية.

إذن "فالآخر" بالنسبة "للأنا" هو جحيم مقيم لا طاقة "للأنا" به ولا فرار لها منه. ثم تأتي أخيراً إلى علاقة الوجودية الغربية "بالإله"، ولنتناول هنا رأي الوجودية الحرة/الملحدة فقط؛ لأنها أكثر شيوعاً وانتشاراً ولأنها الأقرب إلى المزاج الإدراكي الغربي ذي الميول المادية، "فالإله" إما موجود لكن ليس له علاقة بالإنسان أو ليس للإنسان علاقة به أو أنه غير موجود، أو

كان موجوداً ومات، ففكرة الإله في حد ذاتها هي فكرة سلطوية تجعل من الوجود الإنساني وجوداً غائياً، وفكرة الغائية – التي لها علاقة بفكرة الماهية – تتناقض مع الفكر الوجودي الغربي. فالماهية تعني أن الإنسان له سمات قبليّة مستقلة عن وجوده. فمثلاً حينما يصنع صانعٌ فأساً أو مطرقة فإنما يصنعها لسبب وغاية وحاجة في نفسه، وفي ذلك سلب للحرية الإنسانية.

إذن فالوجودية الغربية الحرة/الملحدة تستبعد أي سلطة دينية حتى تؤمّن للإنسان حريته الكاملة في اختيار حياته وأفعاله، وهي "توضح بشكل قاطع العبث التام لأي مسعى يهدف إلى إنقاذ الإنسان بعد أن نبذ الإله"⁽¹⁶⁾، وفي أسطورة سيزيف نرى الرجل الذي حكمت عليه "الآلهة" - لذنب اقترفه - أن يحمل صخرة على ظهره ويصعد بها لقمة الجبل، وزيادة في العقاب تسقط الصخرة مرة أخرى إلى أسفل الجبل، ولأن سيزيف لديه التزام عقدي نحو آلهته ولأن وجودهم كان جزءاً من خريطة الإدراكية، كان سيزيف يصعد بالصخرة مرة أخرى، وظل يفعل ذلك إلى أن أحس بعبثية محاولاته ومن ثم وجوده، وكان سبيله إلى الخلاص هو تمزيق خريطة الإدراكية المتعلقة بالآلهة ورسم خريطة أخرى ليس للآلهة مكان فيها، فألقى الصخرة عن كاهله وألقى معها الأعباء الدينية والأخلاقية وما عاد يفكر في الصعود إلى الأعلى... و"أخذ إلى الأرض وأتبع هواه"⁽¹⁷⁾.

وهنا تأتي الحرية التي ينشدها الوجوديون، وهي حرية تخلصت من الإله ثم تخلصت من "الأخر" وبقيت وحدها في ظلمة وجودية، فلا نور ولا طريق إلا ما تراه "الأنا"، ولا حقيقة إلا ما تشعر "الأنا" أنها كذلك... وبعد أن فقدت الذات الإله والآخرين تتجلى أمامها مسؤوليتها في خلق نفسها بنفسها، في وضع معاييرها وأخلاقياتها، في أن تعيش في أنيتها كما يحلو لها، وتتبع أيضاً حرية الاختيار في مقابل الإجماع الذي يفرضه الإله والآخرين، ويصاحب حرية الاختيار وعي الذات بنفسها "فالقائمة التي أضفيها على الأشياء وأرائي كلها مشتقة من حرية اختياري. وأنا مسؤول عن المعنى بأكمله الذي أعيش فيه، لكن بما أن الاختيار يمكن أن يكون مختلفاً، فإن طريقة حياتي ونظرتي للعالم ستكون عشوائية ومحفوفة بالمخاطر"⁽¹⁸⁾.

- خصوصية الفكر الوجودي الغربي:

ومن الجدير بالقول أن للوجودية (أي وجودية) خصوصية ثقافية، مثلها مثل أي فلسفة أخرى. صحيح أن الفلسفة تسعى خلف مقولات كلية عامة، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال ألا تنبع هذه المقولات وتتأثر بالواقع الإنساني المعاش. فعلى سبيل المثال، يرى **مارتن هيدجر** أنه لا سبيل لفهم الوجود Being إلا بتحليل وجود متعين وهو الوجود الإنساني being، لأن الوجود الإنساني هو الجزء والوجود عامة هو الكل، ولا يمكن فهم الكل (الوجود العام المتجاوز) إذا لم نأخذ جزءاً منه (الوجود الإنساني المتعين) ونخضعه للتحليل الوجودي، وهنا يرى بعض النقاد تأثر **هيدجر** بالتراث المسيحي (رغم رفضه الواضح للتراث والتقاليد التي تصيب فهمنا للوجود بالتحجر والتأييس). ويتجلى هذا التأثير خاصة في مقولة الإله المجرد والابن المتعين، وفي حالة الفيلسوف الفرنسي **جاك دريدا** مثال آخر؛ يرى **جاك دريدا** أنه من العبث البحث عن معنى ثابت أو واحد في النص/الوجود. ذلك أن المعنى في حالة إحالة مستمرة وعدم ثبات، مما يؤدي إلى ما يمكن أن يسمى بشتات المعنى Diaspora of meaning. و**جاك دريدا** فيلسوف يهودي متأثر بفكرة الشتات اليهودية.

وفي نطاق الفلسفة الوجودية الغربية لا يمكننا أن نغض الطرف عن التربة التي سمحت للفلسفة الوجودية بالظهور بشكلها الذي عرضناه، ولهذا السبب أسميتها الفلسفة الوجودية الغربية، بل يجب أيضاً أن نقول عصر التنوير "الأوروبي" والعقلانية "الغربية"، كما أن النزعة الإنسانية لا يمكن تعميمها، فكل مصطلح يحمل بداخله نظرة خاصة للعالم worldview، فمن الضروري إذن كشف

هذه النماذج الإدراكية وما تنطوي عليه من رؤى تحليلية ترتبط بعالمها أكثر مما ترتبط بأي مكان آخر. فقد نَبَعَت الفلسفة الوجودية الغربية من أزمة الإنسان الأوروبي في مواجهة عالم ما عاد يفهمه وما عاد يشعر فيه بالألفة. ففي كتابه التمرد الوجودي، يربط كيرت راينهارت الوجودية الغربية بالتربة التي نشأت فيها: "نشأت الوجودية في أوروبا الحديثة لأن الضغوط التي تتزايد بشكل ثابت من قبل النزعة الجمعية والمثالية المجردة قد أجبرت الفرد على القيام بتوكيد راديكالي وقوي للذات... إن نشأة الوجودية إذن هي واحدة من أعراض أزمة أوروبية بشكل خاص للوجود الإنساني"⁽¹⁹⁾ ، فالوجودية الغربية نشأت لمواجهة أزمات أوروبية المنشأ تتعلق بالإنسان الأوروبي. وقد تتشابه الأزمات بين الشرق والغرب، لكن هذا لا يعنى بأي حال من الأحوال تشابه الحلول (هذا في النطاق الإنساني)، وإذا كانت الوجودية - أي وجودية - تعالج وتُفلسف هموم ومشاكل الإنسان وسعيه إلى الحرية ومواجهة الترددي والانحطاط الذي يعترضه، أليس من البديهي أن تكون هناك فلسفات وجودية تتشابه وتختلف في نموذجها الإدراكي، ففي القرن التاسع عشر، كما يرى لويس ريكاردو جوردون، كانت هناك اهتمامات وجودية تختلف وتتشابه على جانبي الأطلنطي. "في أوروبا، كان ثمة قلق بشأن المستقبل وملل من الأحاسيس التي كانت تحتضر. وفي أمريكا الشمالية، كانت هناك اهتمامات أخرى. فبالنسبة لأمريكا البيضاء كان أمامها حاضر ومستقبل تغزوه. لم يكن هناك مجال للملل... ولا لكثير من القلق. وحتى نجد القلق والروع يحتاج المرء إلى النظر إلى ما وراء أمريكا البيضاء"⁽²⁰⁾ ، وجوردون هنا يقصد بالطبع المعاناة الوجودية للشعب الأفريقي في أمريكا الشمالية.

إن الفكر الوجودي إذن لا يمكن عولمته والسبب في ذلك هو أنه يقوم أساساً على كيف يرى كل منا وجوده بكل ما تحوي هذه الكلمة من مضامين دينية وثقافية أو حتى إحادية. وحتى فكرة الوجود المجرد لا يمكن عولمتها. وثمة موقف طريف تعرض له لويس جوردون عندما كان بصدد كتابة مؤلفه الوجودية الأفريقية: فهم الفكر الوجودي الأفريقي، فقد أرسل دعوة لحضور مؤتمر يتم فيه تقديم أوراق بحثية حول الفكر الوجودي الأفريقي، لكن بعض الردود التي جاءتة قالت بأنه لا يوجد ما يسمى بالفكر الوجودي الأسود، ذلك أن الوجودية ظاهرة أوروبية تخاطب خبرة الإنسان الأوروبي ومشاكله الوجودية، وإزاء ذلك كتب جوردون إلى هؤلاء المتشككين يقول أن "الكتابات التي تكوّن هيكل الوجودية الأوروبية ما هي إلا استجابة قارة واحدة لمجموعة مشكلات بدأت مع اللحظة التي واجه فيها الإنسان مشكلات القلق واليأس"⁽²¹⁾ فمن المؤكد أن للوجود المتعين خصوصية تختلف باختلاف الظروف ومن المؤكد أيضاً أن إلغاء هذه الخصوصية والتأثر بعولمة المفهوم هو ما جعل أحد الردود التي أتت إلى لويس جوردون تستنكر وجود فكر وجودي أسود. وما حدث في هذه الحالة هو تحيز إلى الفكر الوجودي الغربي الأبيض لكيركجور و ياسبرز و هيدجر وسارتر مما جعل الخريطة الإدراكية لديه لا تتسع لفكر وجودي يقدمه مفكر أفريقي أو صيني أو مفكر آخر مسلم أو حتى بوذي.

- نقد النموذج الوجودي الغربي:

وقبل أن ننقل إلى أوجه القصور التي تعترض النموذج الوجودي الغربي، لابد أن نشير إلى أن ما يسمى بصراع الحضارات ما هو إلى صراع نماذج معرفية وإدراكية، صراع يحاول فيه كل نموذج (حسب توجهه) أن يجعل له مكاناً في الوجود، إما بأن يحل محل نموذج آخر (أين ذهب النموذج المعرفي الإدراكي للهنود الحمر؟) أو بالتعايش معه، وحتى في نطاق التعايش لابد من وجود نقاط توتر وجودية. وبما أن النماذج الإدراكية تُختزل في مصطلحات ومفاهيم، فإن كل مصطلح يحمل في داخله رؤية معرفية عن الواقع المعاش أو الواقع المأمول، وهو يرتبط بقدر كبير بالبيئة التي ينشأ فيها والتربة الفكرية المحيطة، وفي تقديمنا للوجودية الغربية باعتبارها

نموذجاً إدراكياً متحيزاً للواقع والمأمول الغربيين، قدمنا الدكتور عبد الرحمن بدوي باعتباره وجودياً غربياً، والسبب في ذلك أنه اتبع الأطروحات الغربية للوجود، خاصة في شكلها الهيدجري. وقد سقنا هذا المثال لكي نوضح كيف تتخلى الأنا عن نموذج إدراكي ولدت فيه (بغض النظر عن تقييمنا للنموذج) وتتبع نموذج إدراكي "آخر"، فكما يقول الدكتور حسن حنفي، يحاول الدكتور عبد الرحمن بدوي في مشروعه النهضوي "قراءة الآخر في مرآة الأنا وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا في مرآة الآخر"⁽²²⁾.

ومن هنا، فإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي يفهم الوجود وقضاياها على طريقة الفلسفة الوجودية الغربية، ألا يمكننا أن نسمي ذلك احتلالاً وجودياً من قِبَل الآخر بواسطة هيمنة نموذج الإدراكي الوجودي؟ ألا يمكن أيضاً أن نقول إن ذلك يعد - من قِبَل الدكتور بدوي - بمثابة حق اللجوء الوجودي باعتبار أن الدكتور بدوي قد اختار هذا النموذج الإدراكي بمحض حرية وجودية؟ الأمر لا يبتعد كثيراً عن أي من هذين التشبيهين المجازيين. فالآلة الإدراكية الغربية غالباً ما تعمل على فرض عولمة إدراكية تؤدي في النهاية إلى تبني نموذجها المطروح عن طيب خاطر، يقول الدكتور بدوي في كتابه *سيرة حياتي*: "وكان أول إنتاج لي هو كتاب "نيتشه" الذي ظهر في أكتوبر 1939... وقد حددت في تصديره أن الهدف من هذه السلسلة هو تقديم خلاصة الفكر الأوروبي إلى القارئ العربي، والدافع إلى ذلك هو إحداث ثورة روحية في الفكر العربي. إذ وجدت أن السبيل إلى ذلك هو أولاً الإطلاع على الفكر الأوروبي الذي استطاع أن يحقق تقدماً عظيماً في الفكر الإنساني فيما تخلف الفكر العربي الإسلامي عن متابعة تطور الفكر الإنساني منذ القرن الثاني عشر... كما قلت في ذلك التصدير أنه لا جدوى من العودة إلى القيم القديمة التي سادت الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى منه، وإنما الدواء الناجع لتخلف العرب الفكري هو الاستفادة من الفكر الأوروبي، ويكون ذلك باستيعابه كله والأخذ بالقيم السائدة التي وضع أصولها ما دامت تقوم على أساس عقلي إنساني عام"⁽²³⁾.

نحن هنا أمام تحيز واضح للفكر الغربي من قبل الدكتور بدوي، تحيز جعله يرى في أبي حيان التوحيدي وجودياً خالصاً، ويرى في الصوفية تشابهاً مع الوجودية الغربية. في فترة الستينيات ازدهرت حركة العبث في الغرب وتجسدت في حركة أدبية واسعة الانتشار سميت بمسرح العبث، والأدب هو أحد أهم الوسائل التي تنقل النماذج المتحيزة من المنتج إلى المستهلك الذي يصبح بدوره مروجاً لها، والأدب من حيث هو تأثير غير مباشر على النفس البشرية يمكن أن يغيّر الخريطة المعرفية والإدراكية للمتلقي، خاصة إذا وجدت الحبكة المطروحة صدق لدى المتلقي، وهذا ما سميناه بفخ التشابه الذي - بشكل لاشعوري وأحياناً متعمد - يؤدي إلى تبني نفس الحلول دون ملاءمة الحلول لتربة المشكلة. في هذه الفترة نفسها - الفترة التي راجت فيها حركة العبث الأدبية الغربية - كتب الشاعر المصري صلاح جاهين رباعياته، وفي إحدى رباعياته يعبر صلاح جاهين عن ذلك الإحساس بالغموض الذي يكتنف الوجود الإنساني:

عجبي عليك ... عجبي عليك يا زمن
يابو البدع يا مبكي عيني دماً
إزاي أنا أختار لروحي طريق
وأنا اللي داخل في الحياة مرغماً
عجبي!!⁽²⁴⁾

وتنتهي الرباعية بعلامات تعجب تزيد من حيرة الأنا في وجودها القسري الخانق، وأمام هذه العبثية تفكر الأنا في وجودها الحق authentic being فتجنح إلى الإيمان، لكن خريطة الأنا الإدراكية مزدحمة فلا مجال للرؤية الواضحة:

غدر الزمان يا قلبي ما لهوش أمان
وحايجي يوم تحتاج لحبة إيمان
قلبي ارتجف وسألني .. أأمن بآيه؟
أأمن بآيه محتار بقالي زمـان
عجبي!!⁽²⁵⁾

يمثل هذان المثالان (من خارج السياق الجغرافي للوجودية الغربية) نقطة انطلاق نقدية نبين فيها أوجه القصور في النموذج المعرفي الغربي للوجود. فالجدير بالذكر أن المفكر المصري **عبد الرحمن بدوي** في أواخر أيامه قام بتأليف كتابين ترجما إلى عدة لغات "غربية" يكتب فيهما عن "فضائل الإسلام ومكارم النبوة، ويرد مزاعم الاستشراق حول الإسلام ونبيه الخاتم"⁽²⁶⁾ إن أول أوجه القصور في الوجودية الغربية هو أنها "غربية"؛ بمعنى أنها مرتبطة بالمشكلة الوجودية للإنسان الغربي وإن كانت توحى بعمومية نظرتها الوجودية، لكن في الحقيقة لا يمكن أن تفصل الفلسفة الوجودية الغربية عن ظروف أوروبا وأحوالها الفكرية.

ففي العصور الوسطى، كانت أوروبا تعيش في تخبط وظلام معرفي بلغ أشده في صكوك الغفران وتضخم سلطة الكنيسة، ثم تلا العصور الوسطى نهضة قامت على نبذ الدين الذي حول لرجال الدين بيع المغفرة والمتاجرة بها، ثم ظهرت النزعة الإنسانية وعصر التنوير، ونتج عن ذلك أقول اللاهوت وصعود الناسوت والركون إلى العقل الإنساني **كلية**، وتبلورت الأمور في النهاية إلى طغيان النزعات المثالية والعقلية، وتم الاحتفاء بالعام على حساب الخاص، وبالمجرد على حساب المتعين، ويعلق الدكتور **جميل قاسم** على ذلك قائلاً: "وعلى قاعدة المعارضة للشمولية وضعت الوجودية الكائن الشخصي بصفته الزمانية محل الكائن المجرد، الصوري؛ فرجحت الذاتية على الموضوعية، والجزئية على الكلية، والفردية على العمومي... والإنسان ليس "كائناً ما" بين بقية الكائنات، وإنما هو كائن فريد، نوعي، لوجوده أسبقية على ماهيته، وهو الذي يحدد ماهية ومعنى وجوده الخاص، الواقعي، وهو الذي يتضلع وحده بالمسؤولية الكاملة كصانع لقدره ومصيره"⁽²⁷⁾. أما أخطر أوجه القصور في الوجود الغربية فهي الفكرة الأساسية التي قامت عليها الوجودية الغربية والتي تتلخص في مقولة "الوجود أسبق على الماهية".

وإذا تحيزنا في نقدنا للنموذج الوجودي الغربي إلى نموذج إسلامي في إدراك الوجود وفهمه فلا ضير في ذلك، بل هو أمر يربط صاحب النموذج المتحيز ببيئته وظروفه الثقافية والعقدية، فالإسلام – كما أرى والله تعالى أعلى وأعلم – يصور الوجود الإنساني على أنه وجود يرتبط بخالقه الذي حدد له المنهج والغاية من الوجود ذاته، فالله سبحانه وتعالى يقول "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"⁽²⁸⁾، وفي ذلك تحديد لماهية الإنسان قبل وجوده، ثم يُخلق الإنسان ويبدأ في الابتعاد عن الله فيرسل الله الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين بعد أن تاه الإنسان في وجوده المتعين ونبذ التجاوز وانغمس في الحلولية وتآليه الذات. يأتي الرسل لتذكير الإنسان بوجوده الحق Authenticity الذي يتلخص في عبادة الله الواحد وعدم الشرك به واتباع المنهج. ومع ذلك لم يُجبر الإنسان أبداً على اتباع الطريق التي حددها الله للإنسان والتي تصل بالإنسان إلى الأبدية والنعيم المقيم. وهنا يتضارب النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام مع النموذج الإدراكي الغربي للوجود. ففي نكران الوجودية الغربية لأسبقية وجود حكمة وغاية من الوجود الإنساني، أو بمعنى آخر في جعلها الوجود أسبق على الماهية فإن ثمة تهميشاً واضحاً لفكرة الوجود في الإسلام.

وفي القرآن الكريم آية ذات مغزى كبير – من وجهة نظري- بالنسبة للفكر الغربي الحديث الذي احتلت فيه فكرة الذات وتعريفها مساحة كبيرة، تقول الآية: "وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ"⁽²⁹⁾، فقد قدم معظم فلاسفة الغرب منذ عصر التنوير أطروحات تتعلق بمفهوم الذات الإنسانية، فبدأوا بالاعتقاد بأن الذات هي الجانب العاقل المفكر من الإنسان ولذا فإن الإنسان كائن مكتف بذاته متطابق معها، وقد نتج هذا الإيمان بالذات الإنسانية عن طرد الإله من النموذج المعرفي الوجودي، فبعد أن كان الإله هو رب المنزل أصبح يسكن في الجوار، ثم تقدم الفكر الغربي خطوة أخرى مات فيها الإله لتجد الذات الإنسانية نفسها بلا جوار روحاني، فانقلبت على نفسها، ثم ظهر في الفلسفة الغربية ما يسمى بموت الذات العاقلة التي اعتُبرت خرافة ابتدعتها الفلسفة المثالية، وفي فلسفة الوجود عند هيدجر يُستخدم المصطلح الألماني "الدازين" Dasein بدلاً من الذات الإنسانية، ذلك أن هيدجر لا يؤمن بوجود ذات إنسانية، فأغفال الجانب الروحاني قد أدى إلى ضياع الذاتية الإنسانية وإلى أزمة الغرب الوجودية.

إذن كيف تصلح فلسفة الوجود الغربية بأن تكون نموذجاً إدراكياً يتبعه المسلمون الذين يؤمنون بالله الواحد وبغائية الوجود الإنساني وبأن للإنسان "عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ" (14) "وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ" (15)⁽³⁰⁾

إن في نكران الإله أو تحييده تهميش واضح للنمط الوجودي الإسلامي القائم في الأساس على التوحيد والتجاوز، وإذا انتزعت فكرة الإله من النسيج الوجودي الإنساني، يصبح الإنسان هو المتحكم في معنى حياته وحياته الآخرين أيضاً، فالإنسان ببساطة لا يعيش منعزلاً عن العالم "وبما أن أي شيء يمكن أن يحدث لأن الإله غير موجود، فعلى الإنسان أن يخلق طريقه بين عبوديته للبيدهيات الموجودة سلفاً من ناحية و بين أهوائه المحضة من ناحية أخرى"⁽³¹⁾، و يظل الإنسان هو المعيار و خالق القيم و المعاني، فإذا رسم مشهداً عارياً وقال إن هذا فن كان فناً، و إذا رأى أن كلمة مقاومة تعني إرهاباً صارت كذلك، وينتج عن هذا كله أن تعيش الإنسانية في تخبط وجودي تحكمه الرغبة في القوة.

و موت الإله في الفلسفة الوجودية الغربية له دافع رئيسي و هو تحقيق حرية الفرد، و كان هذا الدافع أيضاً هو ما جعل سارتر يرفض الاعتقاد في الإله، و من هنا كان لا بد أن يختفي الإله وما يفرضه من أوامر و نواهٍ حتى يظهر الإنسان الحر الذي يخلق معنى حياته بنفسه، و لهذا اختار سارتر الإلحاد الذي "ساواه بالوجودية، و قد ظلمت هذه المساواة كيركجور بالتأكيد، و هو الذي جمع بين الاعتقاد في الله و الاعتقاد في الحرية الإنسانية"⁽³²⁾.

إن الحرية في الفلسفة الوجودية الغربية الحرة لا تحددها حدود دينية، لكن من الذي يضع معايير هذه الحرية؟ ربما هو الإحساس و الوجدان الفردي، فما أشعر أنني أريد أن أفعله هو ما أفعله، وفي ذلك تهميش للأعراف و القواعد و القوانين الاجتماعية، و هنا نسوق مثلاً فإذا أراد شاب غربي أن يختار ما بين البقاء إلى جوار أمه المريضة المسنة أو الانضمام لصفوف المقاومة التي تدافع عن بلده، فماذا يختار؟ وإذا كان هذا الشاب مسلماً، فماذا يكون اختياره؟

إذا قلنا في حالة الشاب الغربي أنه سيختار البقاء إلى جوار أمه، فإن ذلك سيرجع إلى ظروف مادية متعينة، بمعنى أن أمه لو لم تكن مريضة و غير مسنة لتركها و التحق بالجيش، هذا إن كان يرغب في أن يجعل من الأم و الوطن مرجعيات تحدد سلوكه، أما في حالة الشاب المسلم، و حتى إن لم تكن أمه مريضة، فهو لا يستطيع الجهاد إلا بإذنها، فحريته هنا ليست مرتبطة بحالة مادية متعينة كمرض أمه، بل بنموذج إدراكي متجاوز للوجود الإنساني عند المسلمين.

وفي نكرانها لوجود الإله تنكر الوجودية الغربية الملحده أي نموذج إدراكي قائم على الغيب و متجاوز للوجود الإنساني، وهي هنا تهمش نمط الوجود الذي يقدمه الإسلام، ففي القرآن الكريم

وفى الآيات الأولى من سورة البقرة، ترتبط التقوى بالإيمان بالغيب: "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3)"⁽³³⁾ ، وحتى الوجودية المؤمنة التي ترتبط بالفكر المسيحي لا تصلح لخلق نموذج إدراكي للمسلمين، ففي التراث المسيحي يتجسد/يتشياً الإله في صورة الابن ليصير كياناً مادياً أي ينتقل من التجاوز إلى الحلولية و التعين، فيقتل، كما يقول الفكر المسيحي، يقول تيموثي بيوز في كتابه التشيؤ Reification: "إن مفهوم التجسيد Incarnation المسيحي ربما يؤخذ على أنه استعارة مجازية أو حتى مرادف للتشيؤ، فعندما يصبح المسيح Christ إنساناً- "تاريخياً" أو رمزياً - فإن المقدس يُترجم إلى دنيوي، و الخلاص المسيحي هو وعد بالوجود غير الدنيوي ومن ثم غير المتشيئ"⁽³⁴⁾ . وإذا كانت الوجودية الحرة تنطلق من نقطة تحيز مبنية على الإلحاد، فإن الوجودية المقيدة فتتعلق من نقطة تحيز مبنية على الفكر المسيحي، و كلاهما لا يصلح أن يكون نموذجاً إدراكياً للوجود عند المسلمين، فهناك في النمطين الوجوديين الغربيين تهميش واضح لفكرة الغيب في الإسلام، و الغرب الآن- الغرب المسيحي- لم تعد فكرة الغيب تشكل لديه دوافع سلوكية أخلاقية، وإن لم يكن ذلك بسبب علمانية شاملة، فهو بسبب علمانية جزئية، ومن ثم نجد بوناً شاسعاً بين الوجود في شكله الغربي والوجود في شكله الإسلامي.

الموت في الوجودية الغربية هو نهاية إمكان الوجود الإنساني، وهو يتحدى كل معرفة قبلية، بمعنى أنه لا يمكن أن تعرفه قبل أن تمر به شخصياً، والموت بالنسبة للفلاسفة الوجوديين هو قمة نضج الوجود الإنساني؛ فمارتن هيدجر يرى الوجود الإنساني على أنه وجود- نحو- الموت الذي لا مفر للذات منه، وكما يرى نقاد الوجودية "فالموت هو النهاية التي يصبح بها وجود الإنسان مكتملاً، وقدرة الإنسان على توقع الموت، وعلى أن يعتبره السياق الذي تتساقط فيه اللحظات هي أساس أي محاولة للإمساك بتلابيب وجوده بأكمله"⁽³⁵⁾، إذا كان الموت هو نهاية واكتمال الوجود، وإذا كانت الحياة الدنيا هي التي فيها "نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ"⁽³⁶⁾، إذن كيف يمكن أن يدرك المسلم وجوده من خلال هذا النموذج الإدراكي الغربي للوجود الإنساني؟

إن الموت في الإسلام هو معبر للحياة الآخرة وهو يعد أيضاً-ربما بشكل وجودي-إحدى وسائل تذكير الإنسان المسلم بوجوده الحق authenticity، فبعد أن يتيه الإنسان المسلم في دروب الحياة ويغره بريقها يكون الموت بمثابة المذكر له بأن ثمة نهاية وانتقالاً قادمين، وليس من الغريب أن يوصي الإسلام بالإكثار من ذكر الموت وعبادة المريض والسير في الجنازة، ومن هنا يتذكر الإنسان أن ثمة نهاية لهذه الحياة الدنيا. وإذا كانت أهمية الموت واحدة في كلا النمطين (الإسلامي والغربي) إلا أن الموت يبرز أهمية العمل من أجل الحياة الأخرى العليا (في النمط الوجودي الإسلامي) ، ويبرز أهمية العمل من أجل الحياة الدنيا (في النمط الوجودي الغربي).

ثمة شيء آخر يصيب النموذج الوجودي الغربي بالقصور فيما يتعلق بقضية الموت، إن الوجودية الغربية لا تؤمن بالتأمل العقلي المثالي لقضايا الوجود، و هي بالتالي تستدعي و تجلب إلى حيز الضوء أهمية الخبرة المعاشة بالنسبة للفرد، والسؤال الحيوي هنا: هل قام أحد الفلاسفة الوجوديين بنيل شرف الخبرة المعاشة مع الموت ومن ثم يصف لنا بشكل وجداني شعوري ما هو الموت؟ إنني أزعم هنا أن التأملات في قضية الموت هي تأملات مثالية تستبطن أحاسيس الموت، فمن ذا الذي عاد من موته ليصف لنا كيف كان الموت؟

وفي قلق الوجوديين الغربيين من الموت ترسيم لخريطة معرفية إدراكية جعلت من الموت هدأة واستقراراً لروح طالما تعذبت في جحيمها مع الآخر ومع أعراف المجتمع والعالم الغريب، يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "وفي قلق الموت ... شعور بالطمأنينة، لأن الموت سكون، من حيث كونه انقطاع، ولهذا يمتاز بهذين القطبين المتنافرين: القلق و الطمأنينة، وفي التوتر بينهما يقوم

عنف الإحساس بالموت⁽³⁷⁾، إن النموذج الكامن خلف هذا التحليل الوجودي هو الطابع الديالكتيكي فالدكتور **عبد الرحمن بدوي** دائماً ما يرى أن الوجود هو نسيج الأضداد، وهو يحتفي بهذا الزخم من التوتر وعدم الاستقرار اللذين يؤديان إلى أحاسيس حقيقية بالوجود الإنساني، لكن- مرة أخرى- من الذي قال له إن الموت "سكون"؟ أليس هذا تحليلاً مثالياً للموت Idealistic؟ ثم يفسر الدكتور **بدوي** هذه الطمأنينة على نحوين: أولاًهما مأخوذ عن أبيقور الذي يرى أنه لا داعي للخوف من الموت، فإن كنا أحياء فليس ثمة موت نخاف منه، وإن متنا فلن نكون بعد ذلك شيء، ومن هنا فالموت لا يعيننا في شيء، أما النحو الثاني فمأخوذ عن الفيلسوف الوجودي **كيركجور**، وهو قائم على فكرة الآخرة، فالموت "باب يفتح على الأبدية والنعيم المقيم"⁽³⁸⁾، وحتى هذا النمط المسيحي للوجود يهمل في أطروحته النمط الوجودي الإسلامي؛ فإذا كان الموت باباً يفتح على الأبدية والنعيم المقيم فهذا لأن السيد المسيح - كما يرى الفكر المسيحي - قد كَفَّرَ عن خطيئة البشر مسبقاً، أما في الإسلام فلا تزر وازرة وزر أخرى "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ"⁽³⁹⁾، لكن الدكتور **بدوي** على أية حال لا يعبأ بأي من هذين النمطين، بل هو يهتم في المقام الأول بالخبرة الحسية الوجدانية لقلق الموت، تلك الخبرة التي يتبدى فيها الوجود الإنساني الحق.

ولا يتوافق النمط الوجودي الغربي مع النمط الوجودي الإسلامي فيما يتعلق بالحياة الآخرة؛ **فمارتن هيدجر** يرى أن "الدازين" في معظم الأحيان يسير في عالم من الاهتمامات المتعلقة بالآخرين، وفي ذلك ذوبان للوجود الفردي للإنسان في وجود الآخرين، وهذا ما يسميه **هيدجر** "بالسقوط" الذي يعني به "الانغماس في وجود-كل-منا-مع-الأخر"⁽⁴⁰⁾، وهذا النمط الوجودي يبتعد كثيراً عن الوجود الحق الذي يشعر فيه الإنسان بتفرده واستقلالته وعدم ذوبانه في المجموع، وربما عزز هذا النموذج الإدراكي الغربي للوجود الإنساني مبادئ الرأسمالية الغربية بنحو أو بآخر.

وإذا انتقلنا إلى قضية الأنا والآخر في الوجودية الغربية نجدها لا تخلو من التعقيد، فرغم الاحتفاء بالأنا المفردة، إلا أن الأنا لا تستطيع الفرار من "الوجود-في-العالم"، ويمكننا الزعم هنا أن هذا المأزق الوجودي للأنا الغربية قد جعلها ترى وجود الآخرين - بمرور الوقت- على أنه وجود أدواتي مادي Instrumental، فيما أن العلاقات التراحمية لا تخلو من أعباء أخلاقية في ظل وجود الآخرين (وهو ما لا تراه الأنا جحيماً) كان المخرج هو النزوع نحو الأدواتية في نمط وجود الذات في العالم. وقد أدت النزعة الأدواتية في الغرب إلى تفسخ المجتمع الغربي، حيث صار "الأخر" بالنسبة "للأنا" مجرد كيان مادي يقع في حيز المنفعة المادية، وهناك سمة تدل كثيراً على اتساع الفجوة بين الأنا والآخر في المجتمع الغربي، وأقصد هنا الأيقنة Iconization. فحينما أقوم بشراء سلعة ما فإن هذه السلعة تقوم بعملية إحالة ترسلني بها إلى كيان إنساني subject قد ألقى عليه التحية ثم أسأله عن السعر وقد أتفاوض في السعر أيضاً، لكن فكرة "السوبر ماركت" قامت بأيقنة السلع التي وضع عليها السعر وبالتالي لا مجال للتعامل بين النوات الإنسانية إلا في أضيق الحدود. وثمة فارق في الوجودية الغربية بين التاريخ الذاتي historicity والتاريخ "الموضوعي" العام History؛ فالتاريخ الذاتي هو رد فعل الذات المفردة لمجريات التاريخ العام وللإرث الثقافي والحضاري المحيط بها، وفي توكيد الوجودية الغربية للخاص في مقابل العام يتضح لنا أن التاريخ الذاتي لا بد أن يقع فريسة وضحية للتاريخ "الموضوعي" العام. وقد ظن **سيزيف** أنه دمية في يد القدر أيام أن كانت هناك آلهة ومصير وتاريخ بشري ذو دوافع دينية، أما بعد موت الآلهة في الغرب، فما بقي للإنسان غير صراعات بينه وبين إنسان مثله، صراعات تتعاضم وتتقازم وفقاً للسياق. وقد شرح **كيركجور** هذا التحول ومغزاه بالنسبة للفن الدرامي، خاصة التراجيديا، فدارسو

الدراما الغربية يعرفون المفهوم الكلاسيكي للبطل Hero، وهو في الغالب قائم على تحدي البشر للآلهة، في محاولة منهم لتغيير مصائرهم. وفي تطور بارز للتراجيديا الغربية يختفي مفهوم البطل ليظهر بدلاً منه مفهوم البطل الضد Anti hero الذي يشير إلى التحول من صراع الإنسان- الآلهة (حيث ما عادت هناك آلهة يعصها الإنسان) إلى صراع الإنسان- الإنسان. على أية حال، يضحى الإنسان بتاريخه الذاتي historicity فريسة أمام طغيان وهيمنة التاريخ الموضوعي العام History. فالإنسان دائماً ما يجد نفسه وإلى حد ما مقيداً ومحددًا في أفعاله بهذه المنظومات التاريخية الكبرى (الدول والمجتمعات وجماعات الأسرة والمجتمع) التي يشترك فيها. فهو، كما يقول هيدجر، "وريت" يعيش في "ارثه"⁽⁴¹⁾.

كيف يمكن إذن تحقيق "تقدم" بشري إن أغفلنا حركة التاريخ العام وانشغل كل منا بشكل مفرط بتاريخه الذاتي؟ وكثيراً ما كنا نتحدث عن الفجوة بين الأجيال، وربما في مصطلح الفجوة "بين الأجيال" قدر من التفاؤل لأن ما نراه حالياً هو فجوة بين أبناء الجيل الواحد، ولهذا النمط الوجودي دلالة المهمة في توضيح عشوائية الوجود التي أصبح عليها العالم الآن. فالانشغال المفرط بالتاريخ الذاتي للفرد يستدعي عدم التواصل، بل يؤدي إلى وجود أنماط وجودية منعزلة يعيش كل منها في نزاة انفرادية، وهذا النمط الوجودي لا يلائم طبيعة "وجود" المسلمين الذي تتجلى فيه الغيرية والإيثار وتحقيق غايات كونية تعود بالخير على كل من الفرد والجماعة، لكن أليس من التجني القول بأن الغرب لم يحرز "تقدماً" بسبب اهتمامه بالفردية والذاتية؟ لا يمكن بأي حال من الأحوال إنكار التقدم "المادي" للغرب. وكثيراً ما كنت أتساءل: ما هي الغاية النهائية من الحضارة والتقدم؟ وكانت أقرب الإجابات إلي هي تحقيق السعادة للإنسان في نهاية المطاف ... وهذا ما لم يحققه الغرب لنفسه بعد كل ما حققه من تقدم مادي. وهذا يعد قصوراً واضحاً في النموذج الوجودي الغربي.

وبعد أن صارت المادية هي النموذج الكامن المفسر لسلوكيات الغرب ولنمط وجوده اليومي everydayness ظهرت حركة في السينما الغربية بدأت تتلمل من طغيان المادة والآلة على الحياة الإنسانية. ولا يجب أن ننسى أن مارتن هيدجر الفيلسوف الوجودي الألماني قد انتقد سيطرة الآلة على الوجود الإنساني (سواء كان وجوده الحق authentic أو غير ذلك inauthentic). وظهر نموذج إدراكي مناهض لهذه النزعة المادية في أفلام غربية مثل فيلم الغريزة Instinct لأنتوني هوبكنز والثلاثية المسماة The Matrix Trilogy. ونحن في الإسلام لدينا مفهوم خاص عن "التقدم"، وهو مفهوم لا يقتصر على التقدم المادي، يقول الله تعالى في القرآن الكريم "حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَّالٍ أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ"⁽⁴²⁾ لماذا؟ لأن ذلك هو التقدم المادي البراني على حساب التقدم الجواني الروحاني، لا يجب أن نقع في فخ التشابه؛ فإذا تشابهت العلل فليس من الضروري أن يتشابه الدواء.

- النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام:

لماذا البحث عن نموذج إدراكي بديل للوجود غير النموذج الغربي الذي يطل علينا بين الحين والآخر في وسائل الإعلام وفي خطابات السياسة وفي حركات الاستعمار وبرامج الأحزاب؟ بداية لا مجال لأن ندخل في جدال مع الغرب لتغيير نموذج الإدراكي المتعلق بالوجود، ولنوجه عدتنا النظرية والتحليلية إلى وجودنا نحن، الوجود الخاص بنا. نحن بحاجة إلى نفض التراب الذي اعتري نمط الوجود الإسلامي والنموذج الإدراكي المصاحب له، وإن كنا نتحدث عن نفض التراب فهذا لا يعني الإزالة، مثلما حدث في الغرب في بداية رحلته نحو التنوير، ولكن نحن نريد إبراز

النموذج الإدراكي الوجودي في الإسلام، ذلك النموذج الذي حقق تقدماً "إنسانياً" for humans وليس "هيوماًنيا" Humanistic على الصعيدين الروحاني والمتجاوز والمادي الحلوي. يقوم النموذج الإسلامي للوجود على فكرة التوحيد التي تعني ببساطة وجود إله واحد لا شريك له، وأن الله خلق الإنسان لا لشيء سوى العبادة بمعناها الأشمل، ثم خلق الله الطبيعة وعالم الأشياء لخدمة الإنسان ولإعانتة على العبادة، فالله إذن يحدد سبب وجود الإنسان: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"⁽⁴³⁾، ثم يقول في حديث قدسي "يا بن آدم خلقتك من أجلى وخلقت كل شيء من أجلك"⁽⁴⁴⁾، والتوحيد في حد ذاته يمثل نموذجاً إدراكياً للأنا المسلم؛ فالتوحيد ينتج عنه معقولة الوجود، ومن ثم نفي تام للفكرة القائلة بأن الوجود تم بالصدفة التي عبر عنها الدكتور عبد الرحمن بدوي في مستهل سيرته الذاتية، وإذا كان للوجود معقولة، فإن ذلك ينتج عنه بحث المؤمن عما صدر من الله من قوانين وآيات؛ أي أن المؤمن في بحث دائم عن الحكمة التي هي ضالته. وبما أن الوجود في الإسلام مرتبط بالتوحيد وبالمعقولة، فإنه لا مجال للعبثية في النموذج الإدراكي للوجود في الإسلام فالله تعالى يقول "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ"⁽⁴⁵⁾.

فهذه الآية تنفي العبثية وتثبت الغائية، فالعبثية هي حالة شعورية قوية لها تأثير كبير في ترسيم رؤية الأنا للعالم، ليس هناك مجال للأحاسيس العبثية في النموذج الإدراكي الإسلامي للوجود، فالله واحد ومن هنا فلا مجال لازدواج في المعايير الإلهية، والأنا المسلمة تحيا وجوداً متجاوزاً يتخطى حدود الحياة الدنيا إلى أفق أكثر رحابة ونورانية، لكن ما هي عناصر الوجود في الإسلام؟ عناصر الوجود ثلاثة: الله والإنسان والأشياء، لكن ما هي العلاقات الوجودية التي تربط بين عناصر الوجود؟

إن العلاقة بين الله والإنسان في الإسلام علاقة جلية واضحة، بغض النظر عن نسيانها أو تجاهلها. فالعلاقة التي بينهما تقوم على عبادة الإنسان لخالقه، وهي علاقة لا تعني الإجمار، بل قائمة على الاختيار، لكنه الاختيار فيما يتعلق بالثواب والعقاب، والمقصود بذلك أنني مثلاً مسير في الذهاب إلى هذا المكان أو ذلك، لكنني مخير في أن أعمل عملاً صالحاً أو آخر سيئاً حين أتواجد في هذا المكان، وأنا مخير في ذلك لأنه ينتج عن اختياري الثواب والعقاب من قِبَل الخالق، ومن هنا يكون الإنسان حراً في أفعاله، والفعل الإنساني في هذا السياق الإسلامي وعلى قدر فهمي له هو ما ينتج عنه أثر مادي أو معنوي في نطاق الأنا أو الآخر، ولذا فالفعل الإنساني يشمل القول والفعل؛ لأنهما أهم تجليات الوجود الإنساني المتعين real، أما الوجود الإنساني المثالي ideal الذي يعيش فيه الإنسان مع/في أفكاره، كأن أجلس في غرفة مغلقة أو في إستاد رياضي أفكر وأخطط للقيام بعمل ما، لا يستوجب ثواباً وعقاباً.

لكن حينما أقوم بالسرقة أي حينما أتحوّل إلى الوجود المتعين (قولاً أو فعلاً) فإن ذلك يستدعي الثواب أو العقاب، لأنه يتعلق بالفعل الإنساني الذي له تأثير على الأنا أو الآخر، والوجود الإنساني على هذا النحو وجود غني مركب لا يمكن اختزاله في مقولات مادية فقط أو مثالية فقط. أما علاقة الإنسان بالإنسان أو الأنا بالآخر في نمط الوجود الإسلامي، فهي توضح فعلاً المكانة الحقيقية للإنسان، والعلاقة ليست أداتية بأي حال من الأحوال كما رأينا في النمط الوجودي الغربي. فالرسول الكريم يقول: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى"⁽⁴⁶⁾ فحتى في الأمور التي تغلب عليها المنفعة والطابع الأداة الذي لا مفر منه كالبيع والشراء، فإن الإسلام يوصي بالآخر لأنه ببساطة ليس جحيماً كما يقول سارتر، والجدير بالذكر هنا أن أقرب "آخر" للأنا في الإسلام هم الوالدان، ولذا تأتي الآيات التي تحت على طاعة الوالدين مقترنة بالآيات التي تحت على طاعة الله، لكن ما علاقة ذلك بنموذج إسلامي عن الوجود وقضاياها؟

إن الوالدين هما أول من يمثل الغيب والتجاوز وسلطة الثواب والعقاب بالنسبة للطفل، فالطفل يتشكل إيمانه بالغيب والتجاوز منذ اللحظة التي يعرف فيها أمه وأباه، فهو يطيعهما بلا أي دليل مادي منطقي على أن هذه أمه وأن هذا أبوه، ومن هنا تُعزس وتنمو، بل وترسم الخريطة الإدراكية الإيمانية للطفل المسلم بواسطة أبويه، ومن هنا كانت التربية في الإسلام هي الأساس في تدعيم النماذج المعرفية ذات الأساس الإسلامي.

إن "الأخر" في الإسلام ليس هو جحيم "الأنا"، فالعلاقة بينها مرتبطة كثيراً بالعلاقة بين المطلق والنسبي (بين الله والإنسان)، حيث يصبح المطلق هو معيار الأشياء، وبالتالي تتحول علاقة الأنا بالأخر إلى علاقة قائمة على التجاوز Transcendence، ونزعة التجاوز هذه هي نزعة اعتراف بأحقية الآخر في الوجود، والمسلم - في وجوده الحق authentic being - حريص كل الحرص على صلته بالآخر، وفي شعرة معاوية مثال واضح على وجود كل منا مع الآخر-being-with-one-another، بل لقد بلغ الأمر في نمط الوجود الإسلامي أن يقول الله تعالى: "وَأِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ"⁽⁴⁷⁾، إن كلمة شرك هنا لها دلالة وجودية، فالمشرك هو من يجعل مع الله إلهاً آخر، ومعنى ذلك أن الشرك إساءة مباشرة لله تعالى، ومع ذلك فإن الله يرسم لنا المسلمة خريطة إدراكية تتعايش مع الآخر وتتفاعل معه في حدود ثوابتها ومتغيراتها.

لكن ماذا عن علاقة الإنسان بعالم الأشياء؟

العلاقة غالباً ما تكون معقدة لأن الوجود الإنساني ربما ينحرف إلى التشيؤ Reification، فحينما يصير الوجود الإنساني في خدمة عالم الأشياء وحينما تسيطر الآلة على الوجود الإنساني وتستعبده، تنقلب العلاقة التي عبر عنها الحديث القدسي الذي يقول الله فيه "يا بن آدم خلقتك من أجلي وخلقك كل شيء من أجلك"⁽⁴⁸⁾، فالتطور المذهل الذي حدث في عالم الأشياء (بسبب الوجود الإنساني) قد أدى إلى تراجع مذهب أيضاً في أصالة الوجود الإنساني، ويحدث ذلك على منحيين: المنحى الأول يرتبط بعلاقة الوجود الإنساني بالله، فإلههم الإنسان بفكرة اختراع ما على سبيل المثال، يتفاعل الإنسان مع هذه الفكرة في عالمه المثالي ثم يقوم باختبارات وتجارب إلى أن تظهر الفكرة إلى حيز الوجود في شكل اختراع، وهذا يساعد كثيراً على اتساع حيز الإمكانيات الإنسانية. فقديمًا كان حيز الغيبيات يمثل مساحة كبيرة من الخريطة الإدراكية للإنسان وذلك على حساب حيز الإمكانيات البشرية، فكان الإنسان في فترات ظلامه الوجودي (البعيد عن الله الواحد الأحد) يفسر كل الظواهر التي لا يعرفها من خلال ردها إلى قوى غيبية خارقة للطبيعة، فكان إذا أمطرت السماء يشكر إله المطر، وإذا حدث برق ورعد يختبئ من إلهي البرق والرعد، تماماً مثلما كان يحدث في الأساطير الإغريقية القديمة، ثم يبدأ الإنسان في معرفة سبب نزول المطر، فيختفي إله المطر وينقلص النموذج الإدراكي المتعلق بالقوى الخارقة، ثم يليه إله البرق والرعد، وهكذا وينقلص النموذج الإدراكي وتتآكل الخريطة المعرفية المتعلقة بالقوى الخارقة المتجاوزة للوجود الإنساني.

وفي غياب الجانب الروحاني، يفصل التطور المذهل في حيز الإمكانيات الإنسانية (التطور غير الحذر وغير النقدي) "الأنا" عن وجودها الحق authentic being المرتبط بخالقه، وينتج عن ذلك أن يغتر الإنسان بنفسه ويشعر بعدم حاجته لله، ولهذا فإن الله كثيراً ما يُذكر الإنسان حتى لا يغتر بنفسه بأن ما به من نعمة فمن الله، يقول تعالى: "أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ (71) أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ (72)"⁽⁴⁹⁾، ويقول أيضاً: "يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ رَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (8)"⁽⁵⁰⁾.

وبطغيان حيز الإمكانات الإنسانية، يغرق الإنسان في الماديات وتصبح الغيبيات مجرد طقوس دينية لا تمثل إدراكاً معرفياً يدفع الإنسان للتصرف وفقاً له، فإذا كان الإنسان لا يستطيع رؤية ما هو أبعد من نموذج الإدراكي المادي، فكيف يصل إلى حقيقة تتجاوز وجوده المتعين؟ وفي قصة فرعون مثال واضح على ذلك: "يَا أَيُّهَا الْمَلَأَ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ"⁽⁵¹⁾. فرعون هنا يخضع لهيمنة تصورات إدراكية مادية دفعته إلى محاولة الوصول إلى الله عبر وسيلة مادية أيضاً (الصرح)، والتصورات المادية لا تتجاوز المادة ومن هنا لا يمكنها بلوغ المطلق، وثمة مشهد في فيلم The Matrix Trilogy يناقش فيه البطل مع أحد حكماء المدينة علاقة وجودهم الإنساني بعالم الآلات (عالم الأشياء)، وفي نهاية الحوار يخلصا سوياً إلى أنهما لو مارسا سلطتيهما (في التحكم) على هذه الآلة الكبيرة التي كانا يتحدثان عنها وأوقفنا تشغيلها، فإن المدينة ستختنق بسبب انتشار الهواء الملوث بعد أن تتوقف الآلة عن العمل.

فحين يحدد الله علاقة عالم الإنسان بعالم الأشياء، فإنه يخضع عالم الأشياء لخدمة الإنسان وليس العكس. وفي النمط الوجودي الإسلامي الزاهد في الدنيا علاقة كبيرة بقرب الإنسان من الله وعدم إخضاع وجوده لعالم الأشياء (بسبب حب الإنسان في الامتلاك)، ففي الزهد مراجعة مستمرة لعلاقة الإنسان بالأشياء.

أما المنحى الثاني فهو تأثير عالم الأشياء على علاقة الإنسان بوجوده، إن الهالة الإدراكية البراقة المحيطة بعالم الأشياء المادي تجعل الإنسان يلهث وراء هذا العالم إلى أن يصير أسيراً له، ويمكن القول أن هناك نوعاً من الطموح يسمى بالطموح الاستهلاكي الذي يجعل الإنسان يسعى دوماً لاستهلاك المزيد إلى أن يصبح آلة استهلاكية لا تشبع، والنزعة الاستهلاكية المفرطة تجعل من الإنسان كياناً مادياً تحركه دوافع مادية، ومع هذا التطور المذهل في عالم الأشياء فمن الغريب أن نرى أن عالم الإنسان ما تقدم في صحته ولا في طعامه ولا شرابه ولا في صحته النفسية، فعلاقة الإنسان بعالم الأشياء يجب أن تكون علاقة نقدية في مراجعة مستمرة.

يوصي الإسلام بالإكثار من ذكر الموت، وربما تكون قضية الموت هي الأكثر حسماً والأكثر تأكيداً لوجود خصوصيات وجودية، ففي الإسلام مثلاً يعد الموت واعظاً، والاعتاظ يرتبط بالطمأنينة والهدوء النفسي، أما عند الوجوديين فالموت هو تناهي الوجود، ولذلك فإن الإنسان الوجودي الغربي يعيش في قلق دائم بسبب تناهيه، أو على النقيض يعيش في نسيان دائم للموت كما لو أنه مخلص، فينغمس في تحصيل أكبر قدر من أمور الدنيا قبل أن يغادرها، والمسلم ينظر إلى الموت نظرة مختلفة، ففي السلم يكون الموت واعظاً، بل ويربط المسلم بتأمل مباشر في وجوده الفردي المتعين وعلاقته بالخالق، مما يؤدي في النهاية إلى العمل من أجل الفوز في الآخرة، كما أن الموت في الإسلام جسر نحو التجاوز ومن هنا فالحياة لا تعد غاية في ذاتها مثلما هي عند الوجوديين الغربيين، وللموت-على عكس ما نرى في الفكر الوجودي الغربي- بعد إيماني ومعرفي في الإسلام، فذلك النظام الكوني الذي يبدأ بالوجود ثم النمو والنضج ثم الأفول لا بد أن يكون وراءه قدرة متجاوزة تفوق الوجود الإنساني نفسه.

تسعى الذات في الإسلام إلى الحكمة، والحكمة ضالة المؤمن وهي تتمثل في معرفة القانون الإلهي. أي أن الذات في الإسلام تحيي في اجتهاد وصيرورة معرفية دائمة نحو المطلق ومعرفة أحكامه. ودائماً ما تكمن هذه الرؤية الإدراكية خلف فكرة الصبر التي يرفع الله من شأنها كثيراً في القرآن الكريم، فالصبر من أهم ما يصف الوجود في الإسلام، فهو دوماً ما يتعلق إما بالتسليم بحكم الخالق أو بانتظار الحكمة التي لا يعرفها المخلوق. والإيمان بوجود حكمة خلف الأحداث يأتي من اليقين بوجود حكيم متعال، ومن هنا فتمودج الحكمة الإدراكي في الإسلام نموذج مركب يؤدي إلى الله في

النهاية، أما نمط الوجود الغربي فقد تجاوز مرحلة تفسير العالم إلى مرحلة تغييره، فالتفسير يقود في النهاية إلى القانون الإلهي، لكن بعد تهميش الإله في النموذج المعرفي الغربي صار التغيير هو سيد الموقف، وأصبح الاجتهاد يتم في ضوء علاقة النسبي بالنسبي، ولذا فإن النموذج المعرفي الغربي يشبه نبات الجذوم rhizome الذي ليس له شكل محدد ولا اتجاه واضح ونموه غير متوقع، وبالتالي فإن نموذجاً معرفياً بهذا الشكل لا يمكن أن يدرك القضايا الكلية النهائية (الحكمة). ولهذا فإنه يقتصر فقط على النظرة الواحدة المختزلة للوجود الإنساني.

إن النموذج المعرفي الإسلامي يضيف أهمية على كل من المظهر والجوهر، وهو بذلك يؤكد حرصه على الحياة الإنسانية واستقرارها، فمن نراه يرتاد المساجد نشهد له بالإيمان، أما ما بينه وبين الله فهو بينه وبين الله، وفي وصفه للمؤمنين يقول الله: "وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كَلِمًا بَسِيمًا هُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ" (52)، فهؤلاء المؤمنون بلغوا مكانة يستوي فيها المظهر والجوهر، ثم يقول الله عن الظالمين أنفسهم "وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَغَيَّرُونَ" (53) وحتى حينما يفصل المظهر عن الجوهر يظل هناك دوماً نموذج معرفي متجاوز يفسره. فالحجاب في الإسلام - في ذاته - لا يعني الطهارة والعفاف، لكن أهمية الحجاب تأتي من أنه تجل لنموذج معرفي إسلامي. فهو من ناحية طاعة مباشرة لأمر مباشر، وهو نشر لأجواء غير مادية في مجتمع يتعلق بالمطلق أكثر من تعلقه بالمادي المتعين من ناحية أخرى، فالحجاب يعبر عن نموذج معرفي ديني أكثر منه نموذج معرفي ثقافي، لكن هل يلغي الديني الثقافي في الإسلام؟ إن الزبي الإسلامي يُعد من عناصر الهوية الإسلامية الشكلية، كما أن الحجاب يجسد فكرة الثابت والمتغير، فيكون الالتزام بالأمر الإلهي تعبيراً عن الثابت ويكون التنوع في خطوط "الموضة الإسلامية" تعبيراً عن المتحول. والجدير بالذكر أن النموذج المعرفي للاحتشام هو نموذج معرفي عربي قبل أن يكون إسلامياً، وفي ذلك إعلاء من شأن النموذج المعرفي الإسلامي الذي يستوعب الآخر الثقافي ولا يهمله (في حدود الثوابت والمتغيرات).

أما في النموذج المعرفي الغربي (الذي تشكّل بواسطة الفكر المسيحي ثم بالثورة عليه) كانت هناك فرصة لربط المظهر المادي بالجوهر المتجاوز للمادة، لكن بمرور الوقت اختفت الصلة التي تربط المظهر بالجوهر إلى أن اختفى الجوهر وبقي المظهر متأيقناً في ذاته، منعكساً عليها. ولأن الذات الغربية تخلق معنى حياتها بلا مرجعيات، نجد أن الزبي أصبح لا يحيل إلى نموذج متجاوز ومن ثم يخضع للمعنى الذي تضيفه عليه الذات، وهذا ما يحدث مؤخراً في مسألة الهجوم على الحجاب الإسلامي الذي فشل الغرب في استيعابه باعتباره جزء من نموذج معرفي إسلامي، وقاموا بتحليله وفق مقولات تفسيرية غربية... وعلى المستوى الثقافي - وليس الديني - يدل الزبي على سمات حضارية وثقافية تربط كل شعب بماضيه وحاضره يقول فرانتز فانون: "عُرِفَت المجتمعات أول ما عرفت من خلال زبيها... و من هنا يصبح لدينا حضارات بدون رباط عنق وأخرى ترتدي جلد الأسود وثلاثة بلا قبعات، إن الانتماء إلى جماعة ثقافية معينة يتكشف عادة من خلال تقاليد الزبي. فأول ما يلاحظه السائح في العالم العربي على سبيل المثال هو الحجاب الذي ترتديه النساء، وقد يبقى المرء فترة طويلة وهو لا يدري أن المسلم لا يأكل لحم الخنزير أو أنه يمتنع عن زوجته في نهار رمضان، لكن الحجاب الذي ترتديه النساء يتمتع بالثبات الذي يجعله كافيًا لتمييز المجتمع العربي" (54).

وإذا جئنا للاختلاف بين النموذجين الإسلامي والغربي فيما يتعلق بالآخر، نجد أن للنموذج الإسلامي مقدرة أكبر على الارتقاء بالحياة الإنسانية، فالنموذج الإسلامي يعتمد في تناوله لعلاقة الأنا بالآخر على ما يسمى في الإسلام بالعدل والفضل، فالعدل هو الصيغة الوجودية التي يضعها

الله حتى تستقيم تعاملات الأنا والآخر، وهي تعني ببساطة أن يقوم المرء بما هو مطلوب منه، لكن الفضل هو أن يقدم المرء أكثر مما هو مطلوب منه، أي أنه يزيد من مساحة الرحمة في التعامل. فإله تعالى يقول: "وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"⁽⁵⁵⁾، أما السمة الغالبة على التعاملات الغربية فهي التعاقد كما يؤكد ذلك الدكتور عبد الوهاب المسيري في أدبياته؛ والتعاقد لا يعد المقابل المعرفي للعدل في الإسلام، ففي مسرحية تاجر البندقية، يقوم شاييلوك بإقراض المال للتاجر أنطونيو في مقابل أوقية من جسده، فالتعاقد في الغالب يملئ شروطه الطرف الأقوى، مستغلاً ظروف الآخرين وهو سارٍ من الناحية القانونية. فإذا كان النموذج المعرفي الغربي القائم على التعاقد يختلف عن مفهوم "العدل" في الإسلام، فيما يتعلق بالتعاملات بين الأنا والآخر، أليس من الضروري إعادة النظر في استخدام القوانين الغربية في بلادنا؟ فهذه القوانين تعكس نموذجاً معرفياً مغايراً للنموذج المعرفي المتعلق بطبيعة التعاملات لدينا.

وفي النهاية نقول إن النموذج المعرفي الإسلامي نموذج مركب ثري بمكونات يحيل كل منها إلى الآخر في منظومة "وجودية" تسعى دوماً إلى المطلق، وهو في تركيبته وراثته لا يقبل التجزئة والتفتيت، فإذا كان القرآن الكريم – وهو كذلك – يتضمن النموذج المعرفي الخاص بالوجود المؤقت للإنسان على الأرض، إذاً لا بد أن نستكشف هذا النموذج (بثوابته ومتغيراته)، ولأنه نموذج مركب، فإن التفاوضي عن بعض مكوناته يؤدي إلى خلل وارتباك في الرؤية المعرفية الخاصة بالنموذج ونكون نحن كالذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهذا من شأنه فقدان الروابط البنائية التي تدعم ثوابت النموذج ومتغيراته، فإذا تخلى المسلم عن ثوابته ومتغيراته وعن نماذج المعرفة، يكون كأحد الأشخاص الذين سرد روبرت نوزيك حكايتهم في كتابه شروح فلسفية: "تخيل أنك أصبت مع اثنين آخرين في حادث ونقلتم إلى المستشفى وغطتكم الضمادات تماماً، وفقدتم الذاكرة، ثم تأتي الطبيبة لتخبركم ما قد حدث وأن الفحوصات قد أجريت وأن السيد "س" سيعيش والسيد "ص" سيموت، أما السيد "ع" فإن نسب الموت والحياة لديه متساوية، وبما أنكم جميعاً تعانون من فقدان الذاكرة، فإنكم لا تتذكرون أسماءكم، ولذا فإن ثمة شيء هام لا تعرفه، وهو ما الذي سيحدث لك. ولن يفيدكم أن تخبركم الطبيبة بسيرة حياة كل واحد منكم، ولن يجدي نفعاً أن تقول لكم إن الشخص القريب من النافذة سيعيش، والذي بجوار الباب سيموت، ولأنكم مغطون تماماً بالضمادات، فأنت لا زلت لا تعرف من أنت من بين هؤلاء... ولن يجدي نفعاً أن تشير الطبيبة نحوك وتقول "هذا سيحدث لك"، لأنك لن تعرف إلى من تشير الطبيبة"⁽⁵⁶⁾.

- الحواشي:

(1) West, Cornel. (2003). "A Genealogy of Modern Racism". Reprinted in From Modernism to Postmodernism: An Anthology. Lawrence Cahoone (ed.). 2nd ed. Malden, MA : Blackwell Publishers. p. 302

(2) Eze, E. Chukwudi. (1998). "Modern Western Philosophy and African Colonialism". Reprinted in African Philosophy: An Anthology. Malden, Mass: Blackwell Publishers. p, 219

(3) <http://www.engl.virginia.edu/enec981/dictionary/03humeK1.html>

(4) Spivak, Gayatri Chakravorty. (1990). **The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. Sarah Harasym (ed.)**. New York: Routledge. p. 167

(5) <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol1/judy.html>

(6) Eze, E. Chukwudi. (1998). p, 219

(7) قاسم، جميل (2003): **عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب**، في **عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب: دراسات نقدية**، دار الأنوار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دار الأنوار، الطبعة الأولى، 2003، ص: 215.

- (8) بدوي، عبد الرحمن (1945): **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص: 135-136.
- (9) نفسه، ص: 136 - 137.
- (10) Reinhardt, Kurt F. (1960). **The Existentialist Revolt: The Main Themes and Phases of Existentialism: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel.** (2nd ed.) New York: F. Ungar Pub. Co. p. 231.
- (11) Ibid., P. 232
- (12) Ibid., P. 234
- (13) ماکوری، جون(1982): **الوجودية**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، الكويت، ص: 214.
- (14) شورون، جاك (1984): **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 76، الكويت، ص: 356.
- (15) Heidegger, Martin. (1962) **Being and Time.** Trans; John Macquarrie and Edward Robinson. London: Basil Blackwell. Page 164.
- (16) Reinhardt, Kurt F. (1960)., p. 242
- (17) سورة الأعراف. الآية 176.
- (18) Roberts, David Everett. (1957). **Existentialism and Religious Belief.** Roger Hazelton, editor. New York: Oxford University Press, 1957. p. 210
- (19) Reinhardt, **Kurt F.** (1960)., p. 14.
- (20) Gordon, Lewis R. (2000) **Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought.** New York; London: Routledge. p. 7.
- (21) Ibid., p. 6.
- (22) حنفي، حسن (2003): **عبد الرحمن بدوي: المشروع الفلسفي النهضوي**، في **عبد الرحمن بدوي، الحضور والغياب: دراسات نقدية**، مرجع سابق، ص: 170.
- (23) بدوي، عبد الرحمن (2000): **سيرة حياتي**، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1، ص: 151-152.
- (24) جاهين، صلاح (1996): **رباعيات**، تقديم يحيى حقي، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص: 52.
- (25) المرجع السابق، ص: 57.
- (26) زيدان، يوسف (2002): **من تاريخ التصوف إلى تاريخ الإلحاد: قراءة في فكر أعمال عبد الرحمن بدوي**، في **دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي**، بيروت، دار المدار الإسلامي، الطبعة 1، ص: 299.
- (27) قاسم، جميل (2003): **عبد الرحمن بدوي الحضور والغياب**، مرجع سابق، ص: 204.
- (28) سورة الذاريات، الآية 56.
- (30) سورة القيامة. الآية 14-15.
- (31) Roberts, David Everett. (1957). p. 221.
- (32) Ibid., p. 216.
- (33) سورة البقرة. الآية 2-3.
- (34) Bewes, Timothy. (2002) **Reification, or, The Anxiety of Late Capitalism.** London; New York: Verso. p.
- (35) Roberts, David Everett. (1957). p. 145.
- (36) سورة المؤمنون، الآية 37.
- (37) بدوي، عبد الرحمن (1945): **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص: 155.
- (38) المرجع السابق، ص: 155.
- (39) سورة الزلزلة، الآية 7-8.
- (40) Heidegger, Martin. (1962). p. 220.
- (41) Reinhardt, Kurt F. (1960). p. 238.
- (42) سورة يونس، الآية 24.
- (43) سورة الذاريات، الآية 56.
- (44) حديث قدسي.
- (45) سورة الحج، الآية 115.
- (46) صحيح البخاري، كتاب البيوع.
- (47) سورة التوبة، الآية 6.
- (48) حديث قدسي.
- (49) سورة الواقعة، الآية 71-72.

⁽⁵⁰⁾ سورة الانفطار، الآية 6-8.

⁽⁵¹⁾ سورة القصص، الآية 38.

⁽⁵²⁾ سورة الأعراف، الآية 46.

⁽⁵³⁾ سورة الأعراف، الآية 48.

⁽⁵⁴⁾ Fanon, Frantz (1965). **A Dying Colonialism**. Haakon Chevalier (trns.) New York, NY : Grove Press. p. 21.

⁽⁵⁵⁾ سورة البقرة، الآية 237.

⁽⁵⁶⁾ Nozic, Robert. (1981). **Philosophical Explanations**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. p. 73