طبيعة الإمكانية، وعلاقتها بالزمن وفلسفة الفعل

الباحثة /فاطمة مصطفى عبد الحميد

مدرس مساعد– قسم الفلسفة جامعة المنوفية

نبذة:

تبدأ الهوية الإنسانية من مجموع الخيارات التي يقوم بها الشخص، تلك الاختيارات لا تتحدد إلا عن طريق الإمكانات التي يقوم بالاختيار بينها على مدار حياته، ومن خلال هذا الفعل تتحدد خصوصية الهوية الوجودية التي تميز كل فرد عن الآخر. والإمكانات تتحدد من خلال مجموعة من العلاقات؛ كعلاقتها بالزمن والذي يشهد تطور وتغير أفعال الأشخاص وإمكاناتهم، رغم بقاء الثبات الذي يدور في فلكه كل هذا التغير. كما ترتبط بالفعل وهو العملية التي تعبر بها الذات عن إمكاناتها المختارة في العالم الخارجي، فتؤثر وتتأثر به من خلال الآخر.

Abstract:

The Human identity starts from sum of choices Which a person makes. These choices are determined by the possibilities that he makes over the course of his lifetime. The potential is determined by a set of relationships, such as their relationship to time, which witnesses the development and change of people's actions and potentials, despite the persistence in which all this change lies. It is also linked to The Action by which the self expresses its chosen potential in the outside world, influencing and influenced by the other.

أولاً: تعريف الإمكانية:

تخلط المعاجم الفلسفية العربية بين مفاهيم ثلاثة هي: الممكن والاحتمال والإمكانية، حيث أورد (الشريف الجرجاني) تعريف (الإمكان) أنه: " عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم"[١] ثم أشار إلى (الممكن بالذات) بكونه: "ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود والعدم"[٢] ، مما يساوي بين الإمكان والممكن وبذلك يضع كلا اللفظين بالمفهوم نفسه دون تفرقة بينهما. وهو أيضاً ما قام به *(مراد وهبة)* حين حدَّ (الإمكان) كما يلي: " يقال عن حادث ما أنه ممكن، إذا كان من الممكن أن يوجد، ومن الممكن ألا يوجد"[٣] ، وهو تعريف واسع لا يضع حداً بين الإمكان والممكن؛ حيث يورد كلمة الممكن في إطار البحث عن كلمة الإمكان في معجمه.

كذلك يتكرر الأمر في معجم *(*جميل صليبا) حين يذكر في تعريفه (للممكن) أنه: "هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم... وكل أمر خلا من التناقض، فهو ممكن إمكاناً مطلقاً أو منطقياً، وكل أمر استوفى الشروط العامة للتجربة، فهو ممكن إمكاناً طبيعياً... والممكن مع غيره عند ليبنتز هو الذي يجوز أن يوجد مع ممكن آخر، إذا لم يكن بينهما تعارض(وهذا أقرب لتصور الإمكانية منها عن الممكن، حيث أن الإمكانية هي التي لابد أن تكون مكمناً للتناقضات وإلا تصبح حلاً وحيداً وينتفي أثر الصراع النفسي وعملية الاختيار الوجودية فيها)... وكل فرضية رياضية أو طبيعية، أو نفسية ، فهي تعبر عن علاقة ممكنة أو قانون ممكن"،[٤] ويبدو هنا أن المؤلف يدمج بين مفهوم الممكن ومفهوم الاحتمال في الجزء الأخير من تعريفه، وهو ما وضح حين عاد ليؤكد على ارتباط الاحتمال بالقضايا الرياضية والمنطقية، كذلك يقوم بمبادلة الاحتمال بالممكن حين يقول في تعريف (المحتمل) إنه: "هو ممكن الوقوع"،[٥]. كما قد تشير كلمة (نفسية) في تعريفه إلى التحول لمفهوم الإمكانية كما سيظهر في التحديد النهائي.

وتجدر الإشارة في تفسير التعريفات السابقة أن مفهوم الوجود واللا وجود المقصودين هما الوجود الفعلي الواقع في العالم المادي، ولعل ما يعزز ذلك التفسير استخدام (مراد وهبة) لكلمة (حادث) في بداية تعريفه (للإمكان)، وذلك أنه من المعلوم كون الأحداث مرتبطة بالوقائع على نحو أكثر عمومية، وحتى الأحداث العقلية تعتمد في أغلب جوانبها

على البنية الوقائعية.

كما يرتبط مفهوم (الممكن) بالأنحاء الزمنية المختلفة وهو ما يوضحه (عبد المنعم حنفي) في معجمه الفلسفي مفرقاً بين ما يلي: "ممكن باعتبار ما سيكون (المستقبل): ما لم يحدث بعد، ولكن من الممكن أن يحدث يوماً ما"، [٦] و"ممكن باعتبار ما كان (ماضي):الشيء الذي حدث في الماضي، وكان يمكن ألا يحدث"[٧]

ويأتي الاختلاف معه في أن الممكن لا يُعد كذلك بعد مرحلة التحقق، حيث يصبح فعلاً تام الوقوع ، وقد نتخيله ذهنياً ونخطط له قبل وقوعه، ولكن ما أن يحجز لنفسه مكاناً من العالم الخارجي تنتفي عنه كليةً صفة الإمكان، ويحل مكانها صفة الحتمية، وحتى لو جرى تخيله معدلاً، فإنه يتحول حينها إلى مفهوم جديد وممكناً مختلفاً عن ذلك الذي تم تحققه من قبل.

وكما اتضح فإن التعريفات السابقة لم تحقق المعرفة الكافية بمفهوم (الإمكانية)، ومزجت بينها وبين الاحتمال والممكن، على أنه يمكن الفصل بينهم كما يلي:

تكون الإمكانات الناتجة عن حدث واحد محدودة، عكس الاحتمالات التي قد تكون غير نهائية؛ كما في القضايا الرياضية والمنطقية محور دراستها.

كما أن حصر الإمكانية في التعريفات السابقة بين الوجود الواقعي المادي وبين العدم، قد يغفل كون التصور العقلي للفكرة في حد ذاته وجوداً لها، وهذا التصور هو ما يؤسس للتفرقة بين الممكن والإمكانية؛ من وجه أن الأخيرة تتداخل مع الوعي الإنساني، أما الممكن فلا يُشترط إحاطة الوعي به قبل تحققه، ولكن وقوعه هو دون غيره يجعله حتمي التحقق، إذن يمكن وصف الممكن بأنه: مجرد تعيين زمني لشيء متحقق بالفعل، يفصل مرحلة التحقق عما قبلها، وهو محدد، وحتمي الوقوع أو التصور، وإلا فقد صفة وجوده؛ أي أنه حائز على صفة التحقق في النهاية سواء أدركنا ذلك قبل تحققه، أو بعده؛ كما في القوانين الطبيعية.

أما معجم (لالاند) فيفسر الإمكانية بأنها "كل ما هو بالقوة، وليس بالفعل"،[٨]. ورغم تحول اللفظ في الترجمة العربية للمعجم إلى (ممكن)، إلا أنَّ هذا التعريف أقرب إلى مفهوم الإمكانية؛ من حيث أنها حالة صيرورة إلى التحقق، والصيرورة يمكن تصورها كوجود وفعل.

أما الخلاف معه فهو من ناحية عدم كمالية الفعل الذي هو بالقوة عنده، وإعطاء كل صفات الفعل المكتمل لذلك المتحقق خارجياً.

وبناءً على ما سبق؛ فإن التعريفات السابقة إما تدور حول الممكن لا الإمكانية، أو تخلط بينهما، ولا تستطيع التفرقة بوضوح بين كلا اللفظين.

_وأخيراً يمكن تعريف الإمكانية إجرائياً بأنها: حدث أو مجموعة أحداث مدركة عقلياً، تنتج عن التأثر بواقعة ما، قد تتحقق، وقد تبقى قيد التصور العقلي فقط؛ إذ أنها غير حتمية الوقوع المادي جميعها أو بعضها، يعتمد تحققها على إرادة الشخص، بجانب عوامل أخرى خارجية، تقع في المراحل المبدئية لتحقق الفعل الخارجي لأنها تمثل رغبة في الفعل – وهو ما سيظهر عند الحديث عن ارتباط فلسفة المشاعر بالهوية وإمكاناتها لاحقاً –، غير حتمية الوقوع في الواقع الخارجي؛ من حيث أن تصورها يصنع لها وجوداً مرتبطاً بالعقل المدرِك لها، وفي بعض الحالات قد تتصادم مجموعة إمكانات لحالة واحدة، فيلزم إقصاء البعض في مقابل الآخر، وهي إنسانية شخصية نسبية، يمكن اعتمادها كمقولة وجودية، تشبه المقولات الأنطولوجية، ولكن على نحو أكثر تخصيصاً.

ثانياً: خصوصية العلاقة بين الإمكانية، والذات الوجودية:

يعد تاريخ الأنطولوجيا بحثاً مطولاً عن المقولات التي تحكم الوجود، وقد اختلف الفلاسفة فيما بينهم في طبيعة هذه المقولات، وعددها، وتبدو أهميتها في كونها وصف للوجود الأنطولوجي[٩]، ومحاولة لفهمه بشكل أقل تحديداً، وأكثر تجريداً، وقد أسندوا معيار صدق تلك المقولات – على اختلافها – إلى الوقائع الخارجية؛ التي هي حلقة وصل بين العالم المادي بتكثراته، وبين العقل الإنساني الذي عمل على تجريدها، وعلى ذلك يكون صدق المقولة الأنطولوجية قائم على الاتساق بينها وبين قوانين العقل الإنساني، وبينها بين المقولات الأخرى، ولابد أن يوافق هذا تصديقاً من الوقائع الخارجية، وهذا ما لاحظه (إيمانويل كانط) – أيضاً– في قوله: " يجب عليّ، ولأن المقولات تصدر عن الفاهمة وحسب... أن أصرف النظر عن الطريقة التي بها يُعطى المتنوع في الحدس الأمبيري، وأن لا أنظر إلا إلى الوحدة التي تضيفها الفاهمة إلى الحدس بواسطة المقولة"،[١٠] ومع ذلك فإن المقولات ما هي إلا محاولة من العقل البشري، لفهم وقولبة العالم الخارجي، الذي يغلب عليه

التعدد والتعيين، وفق قوانين العقل الخاصة، وعليه فهي مجرد مجهودات لتفسير الوجود حسب منظومة الفهم العقلية، قد يُتفق أو لا يُتفق عليها، وبناءً على ذلك اختلف الفلاسفة في تعيينها والاتفاق عليها ككل، حيث اختلف (كانط) عن سابقيه في إخراج الزمان والمكان من مقولاته، لذلك قد تنتج حالات شذوذ في تأويل العالم الأنطولوجي، وهو شذوذ ربما في تفسير العقل لوقائع العالم الخارجي، لا في طبيعة تلك الوقائع عينها. وإذا كان العقل البشري أبدع مقولات الوجود الأنطولوجي، أليس جديراً به الارتداد إلى حامله ليحاول فهمه؟

لقد ظل احتكار المقولات على الوجود الأنطولوجي باقياً، إلى أن جاءت دعوة (مارتن هيدجر) المؤكدة على كون الموجود الإنساني ذا طبيعة خاصة، ومختلفة عن كل الموجودات الأخرى، لأنه يضم نوعين من الوجود معاً، النوع الأول: وهو الأنطولوجي، بحكم كونه امتداداً جسدياً في العالم الخارجي، والنوع الثاني: هو الوجود الوجودي، أي الداخلي الذي يحوي أفكاره، وانفعالاته الشعورية، ويميزه عن غيره من أبناء نوعه، وعن الأنواع الأخرى أيضاً، لذلك قد تدعو الحاجة إلى البحث في طبيعة هذا الوجود الوجودي الخاص، ودراسته من منطلق كونه وجوداً لنوع بعينه، فإذا كان زعماء الوجودية قد حددوا دعواهم بأن موضوع دراستهم هو الفرد المشخص، إلا أن ذلك الفرد – على تفرده – لا بد أن يرتبط مع الآخرين من نوعه بصفات محددة، "وهذا الارتباط هو الذي يعطي للوجود صفته الخاصة، وهذا هو معنى (المعية) عند هيدجر، و(التواصل) عند ياسبرز، و(الأنت) عند مارسيل"[١١]

وتلك الصفات تميز النوع، ولا تنفي خصوصية الهوية الذاتية، فما الذي يجعل من الموجود الإنساني مختلفاً عن غيره من المفاهيم الأنطولوجية، رغم كونه ينتمي إليها بطريقة ما؟!

تتحدد الإجابة على السؤال السابق في وصف طبيعة المقولات الوجودية، وتعيينها، كما يلي:

بداية لا بد من تحديد معيار صدق للمقولات الوجودية، إذ أن الطبيعة الوجودية للموجود الإنساني تختلف عن طبيعة الوجود الأنطولوجي، فلا يمكن وضع العالم الخارجي كمعيار على أزمات وصراعات الإنسان الداخلية، وإن كان يمكن لمس آثارها، وردود الأفعال الناتجة عنها في العالم الخارجي، ولكن هذه يسهل تزييفها، أو الخلط بينها وبين غيرها، أو

حتى إخفاءها. أما وعي الشخص الداخلي بذاته، أو ما يسمى عملية الاستبطان، فربما يكون معياراً كافياً للصدق، إذ أنه رغم كونه معياراً فردياً مختلفاً باختلاف الهويات الوجودية، إلا أنه يمكن نقله وتعميمه من خلال الاتفاق الجمعي بين الأفراد، فيكون وصفاً أقرب إلى الحقيقة، وأقرب إلى التفاهم.

وإذا كانت الفلسفات الوجودية ترفض المقولات والأنساق لأنها عامة وغير شخصانية، فإن ذلك لم يمنع (جان بول سارتر) من البحث في الحرية بعمومها، لا حريته هو كفرد بشخصه، فالحرية لديه لزام على كل الأفراد، وواجب على كل الاجتماعات والكيانات السياسية، لذا فإنَّه يؤكد على مبدأ الحرية للجميع، ويرفق بها دائماً المسئولية عنها، لأنَّ "الإنسان حينما يختار نفسه هو في الوقت نفسه يختار لسائر الناس ... فبتشكيلنا لصورة أنفسنا نحن نشكل في الوقت عينه صورة الإنسان[١٢] ، كما يُعد القلق مقولة (هيدجر) الأولى ومنطلق فلسفته، فإذا ما تخلص الفرد من سلطة الهُم انكشف أمامه القلق وخاصة من الموت[١٣] ، فينتقل من حالة الزيف إلى الوجود الحقيقي. ورغم ذلك فإن تجربة الفرد مع المقولة تعد تجربة داخلية بالغة الخصوصية، لذلك ربما لا تكون هناك حاجة للبحث عن سند على المقولات الوجودية، لأنها بالرغم من وجوب كونها عامة تنطبق على الجنس كله، إلا أنها تلتصق بالفرد التصاقاً مطبوعاً بذاتيته الفردية، ولا يمكنه مشاركتها أحداً بالدرجة نفسها، إذا لا يمكن للآخر – مهما بلغ قرب التواصل معه – أن يشاركه موته الخاص، أو يحيا صراعه في الاختيار بين إمكانات تشكل هويته. فالمقولات الوجودية إنما تبدأ من الداخل، ولا يُشترط فيها الخروج والتحقق في العالم الحسي، لكنها تكمن داخل النوع ككل، ولدى كل فرد بذاته.

وتتصف المقولات الوجودية بعدة خصائص كما يلي:

– المقولات الوجودية هي محاولة الذات فهم نفسها، وهي تختلف عن المقولات الأنطولوجية في كونها ارتداد للداخل الذي يعبر عن النوع الإنساني دون سواه، وعلى ذلك من المفترض أن تكون أكثر دقة واتضاحاً من المقولات الأنطولوجية.

– منها الخاص بالنوع الإنساني وحده، دون سواه، ومنها المشترك مع أنواع أخرى: فالإنسان بصفته موجود أنطولوجي، لا بد أن يحوز بعض المقولات الأنطولوجية العامة، وهذه

المقولات تنطبق على امتداده الجسدي، وبعضها أيضاً ينطبق على وجوده الذاتي؛ ومن ذلك –على سبيل المثال لا الحصر – مقولة السببية. كذلك الأمر بالنسبة لاشتراك الإنسان مع الحيوانات الأدنى؛ فإذا فُرض أن الشيء الفاصل بين الإنسان، وباقي الحيوانات هو تطور الوعي عند الإنسان – مع وجود درجة أدنى للوعي عند الحيوان، تؤهل لمشاركة بعض المقولات بين النوعين– ، فإن هذا الوعي يعد دافعاً لزيادة المقولات الوجودية، ومن هذه المقولات المشتركة (الخوف– الألفة– الصراع على المنفعة الخاصة)، وهي تتدرج من حيث تطبيقها على كلا النوعين، ولكنها تبقى مشتركة من حيث العمومية؛ فمثلاً خوف الإنسان يختلف بالضرورة عن خوف الحيوان من حيث موضوع الخوف، ودرجة تعقيده أو تجريده، إلا أنه يبقى مولداً للمشاعر عينها، وغالباً ردود الفعل اللا إرادية نفسها. وعلى ذلك فإن درجة الوعي الإنساني هي المحددة لباقي المقولات الخاصة به دون سواه. ولكن لابد من الوضع بالاعتبار أنه قد يكون وعياً قصدياً، وهذه القصدية قد لا تقدم معرفة كاملة بموضوع المعرفة، إذ " شتان بين وعي الذات بنفسها، ومعرفة الذات لنفسها"[١٤] ، ومع ذلك لا تستطيع الذات معرفة نفسها بدون الوعي بها، وإذن فالمقصود بالوعي هنا هو الوعي الموضوعي في معرفة الذات، والتشكيك فيه يرتد بالضرورة إلى التشكك في الوعي بالعالم الخارجي، وتفسير معطياتنا الحسية عنه، لذا لا مفر من القبول به كبداية في تعقل الذات لذاتها.

– من المفترض أن تصدق المقولات الوجودية على النوع الإنساني كله، لكن ذلك لا يمنع الاختلافات في تصرفات الفرد، بحسب درجات تميزهم عن بعضهم، وهي اختلافات متوقع نظراً لخصوصية الهوية الفردية، وتفاوت ردود أفعال البشر، وصعوبة قياسهم وفق نموذج واحد.

– تقترب المقولات الوجودية من الأفعال الغرائزية الخاصة بطبيعة النوع الإنساني؛ فالقلق غريزة إنسانية، تختلف عن الغرائز الحيوانية، لأنها تتطلب درجة من الوعي الزمني المتواتر غير موجودة للموجودات الحية الأدنى.

– المقولات الوجودية هي خصائص عامة لوصف طبيعة الوجود الإنساني، وأرض مشتركة بينه وبين نوعه، وموضوعيتها لا تمنع كونها بالغة الذاتية لارتباطها بالمشاعر الخاصة بكل فرد وحده.

وقد ارتبط فلاسفة الوجودية بمقولة أو أكثر، شكلت بنية فلسفاتهم، ويظهر ذلك في تبني (هيدجر) لمقولة (القلق)، وارتباط فلسفة (سارتر) بمقولة (الحرية)، ويمكن القول أن (التعجب) هي مقولة (سقراط) الأولى، وهناك أيضاً (المشاركة)، و(الخصوصية)، و(الاختيار). وقد تتشارك المقولات مع بعضها البعض، كما تتشارك مُثُل (أفلاطون). والمثال موضوع النظر هنا هو مقولة (الاختيار)؛ والتي ترتبط ب(القلق) الناتج عن المفاضلة، وتوقع خسارة أشياء، مقابل ربح شيء، كذلك فإن (الاختيار) لا يمكن النظر إليه إلا في ضوء مقولة (الإمكانية) التي تضع توقعات معينة، وهذه المقولة _ أي الإمكانية_ تعد المقولة الأعلى في سلم المقولات، كما هو مثال الخير بالذات في عالم المثل الأفلاطوني، حيث ترتد إليها كل المقولات الوجودية الأخرى، لأنها ترتبط بدرجة أعلى من الوعي، وتشكل من مجموع استخداماتها طبيعة الهوية الخاصة بالموجود، وتطبق على الآخر من نوعه كذلك، ونلاحظ أن (أرسطو) قد وجه لها عناية خاصة عندما قام بوضع تحديد للإمكانية ومنحها صفة الوجود بالقوة، وبالتالي أصبحت حائزة على جوهر، فهي موجود وإن لم تكن بالفعل، إلا أنها تختلف عن اللا وجود، في كون الأخير غير حائز على جوهر، وبهذا فإنه قد ألحقها بمقولة، ولكنه لم يعنِ بفصلها وتفصيلها، نظراً لتوجه اهتمامه إلى مقولات الوجود الأنطولوجي فقط(١٥). وبالرغم من أن أرسطو منحها صفة وجود غير مكتمل في العالم الأنطولوجي، إلا أنها بوصفها فعل الذات فهي مقولة ذاتية وجودية، كما أن لها صلة بالعالم المادي حين تحققها على هيئة فعل يؤثر في الواقع الخارجي، لذلك فهي أقرب إلى جسر يربط بين عوالم: الوجودي الشخصي، والوجودي العام، والعالم الخارجي. وهو ما يسري على باقي المقولات الوجودية تباعاً، حين تتشارك معهم.

ثالثاً: علاقة الإمكانية بالزمن:

يعد الزمن الأداة المعيارية، غير المادية، لقياس حركة المادة، وفعل الإنسان، قد يرجع هذا لكونه شيئاً متواتراً، بحكم استمراريته كما العادة، وانتظامه الدائم، ومع ذلك فهو متحرك، غير ثابت كالأفعال التي هو مقياس لها.

الزمن _إذن_ وحدة قياس للمتغيرات بالرغم من أنه هو كذلك قد يبدو متغيراً، ولكن الفرق أن تغيره منتظم، بينما الثابت الوحيد هنا هو الوعي الخارج عن الزمن والذي جعل

الزمن مقولة للوجود، أو حدس قبلي له، ووحدة قياس لأحداثه، وهو ما يعني وجود ارتباط بين الزمن من ناحية، والموجود الإنساني الواعي من ناحية أخرى.

وإذا عدنا للقول بأنه مقياس أوجده الإنسان، لتنظيم الحوادث التي يقوم بها، أو ترتيب تلك السابقة على وجوده، ليُرضي من خلالها غريزة المعرفة والفضول لديه، فإن الزمن هنا بالضرورة ذو ارتباط ب"النحن"، وهو كذلك مرتبط بالشخص المحدد الذي يقوم بالفعل، وتدور حوله الحوادث أو تقع بواسطته، إنه وجود افتراضي نتج عن وعي شخصي تم تعميمه، ولذلك يستقيم على النحن والشخص معاً، وسواء أكان وجوده حقيقياً أم مجرد مظهر[١٦]، فهو مرتبط بهوية الشخص،

وإمكاناته التي هي بناء متدرج من خبرات تم اكتسابها خلال الزمن، وامتدت تأثيراتها إلى الماضي الكوني، الذي أنتج الشكل النهائي لوجود الفرد وما حوله، ثم الماضي التاريخي البشري الذي حدد مكانه في أنظمة مؤسسية ومناخ معين، ومنه إلى الماضي الاجتماعي الذي حدد أسرة الشخص، وموقع طبقته الاجتماعية، والبيئة البشرية القريبة المؤثرة عليه، إلى أن يمسك بزمام أمره فيقوم بصنع ماضيه الخاص من خلال تجاربه الحياتية، واستخدام إمكاناته المختلفة. كما يتقاطع الزمن مع الحاضر العام للشخص في كل لحظاته الواعية، ويمتد للمستقبل حين تقوم الإمكانية بدورها في الاختيار، واضعة أمام ناظريها تصورات لتحقق الفعل ونتائجه المستقبلية. وكما يبدو فإنّ هناك ارتباط وثيق بين الإنسان والزمن، على أنّ هذا الارتباط لا يتجلى إلا من خلال نسيج مادي، يُنتج الحركة فينشأ التاريخ في أعلى مستوياته وهو التاريخ الكوني الذي بدأ مع الانفجار العظيم، ثم تندمج حركة الكون بحركة الإنسان (فعله) فينشأ التاريخ البشري الذي هو وصف وتأصيل للحضارات، من حيث أنّ " وظيفة التاريخ الإخبار عما يحدث للإنسان في شتى مناحيه"[١٧] _ وأما النسيج المادي فهو العالم الخارجي،[١٨] والحضارة هي أقصى تحقق للفعل الإنساني في فرديته، وامتداده في تواصل مع غيره (النحن)، مناظراً فعل الكون، ومؤكداً وجوده ككائن متمرد على سلطة اللاوعي التي تبدو فيما حوله من موجودات جامدة، أو نصف جامدة.

وإذا كان الزمن حدساً قبلياً عند (كانط)، ويعد وجوده ضرورة لكل المقولات الأنطولوجية [١٩] ، لأنه – بجانب المكان– هو الأساس المبدئي لبناء المفاهيم الإنسانية،[٢٠]

فإنه يبدو واضحاً أهميته للمقولات الوجودية أيضاً، حيث أنها لا تخرج عن حيز الزمن، حتى أنّ الوعي الداخلي المجرد للشخص يتطلب زمناً خاصاً وفيزيقياً معاً، – ولا نغفل أن وضعه كمقولة أنطولوجية من قِبل بعض الفلاسفة منحه درجة العمومية التي ارتفع فيها عن نسبية وضعه الفيزيقي–، وإذا وُجِّه النظر لكون الإمكانية مشاركة للمقولات الوجودية – كما اتفق سلفاً– وظهر ارتباطها بالزمن، فإن المقولات الوجودية الأخرى ترتبط به كذلك؛ مثال لدينا مقولة (القلق) تشير إلى قلق من شيء ما لم يقع بعد، أو على شيء ما لم يحدث الضرر له بعد، فهي إذن تصور لمستقبل لم يقع، وقد لا يقع أبداً، وارتباط بمشاعر حاضرة، وقد يكون أيضاً استحضار خبرات ماضية مشابهة، عن أفعال أدت لنتائج مثيرة للقلق، وهذا ينطبق على المقولات الوجودية الأخرى، كما انطبق على الإمكانية، والقلق.

وانطلاقاً من فرض ارتباط الهوية ومقولاتها بالزمن، تظهر لدينا إشكالية قديمة هي: كيفية ثبات ووحدة الهوية خلال الزمن؛ فإذا كان الزمن بطبيعته تابعاً ومتابعاً للحركة والفعل، فإنه يستلزم التغير المستمر، والهوية رغم تفاعلاتها الداخلية والخارجية المستمرة تبدو مرتبطة بنوع من الوحدة والثبات، وبالتالي فإن ارتباطهما قد يكون _للوهلة الأولى_ غير ممكن منطقياً، بالرغم من ارتباطهما الفعلي، وقد أوضحت (مفارقة ثيسيوس) المنطقية هذه المعضلة التي تدور حول قصة سفينة البطل الإغريقي المدعو (ثيسيوس) الذي تصادف كونه قائداً لسفينة، وعدّه الإغريق بطلا من أبطالهم المحبوبين الشجعان، وبقيت سفينته من بعده محفوظة باعتبارها رمزاً لبطولته، إلى أن أصاب العطب بعض أجزائها الخشبية بالتقادم، وتم استبدال أجزاء منها تلو الأخرى بغية إصلاحها، وتكررت هذه الحادثة على مدار أعوام عديدة، وتغيرت كل أجزاء السفينة الأصلية، ولكنها رغم ذلك بقيت تحمل هويتها الخاصة – إن جاز وصف الكائنات غير الواعية بهذا –، وقيمتها المختلفة عن أي سفينة،[٢١]

فما الذي يعنيه كونها منسوبة ل(ثيسيوس) بالاسم والتصور على مدى فترة طويلة من الزمن، رغم أنها في حالة مختلفة تماماً من حيث مجموع أجزائها عن حالتها الأولى؟ لقد حاول (أرسطو) حل هذه الإشكالية من قبل عن طريق قسمته الشهيرة للجوهر والأعراض، فجعل الهوية جوهراً ثابتاً، وادعى التغير في الأعراض فقط [٢٢]، ولكن هذا لا يحل الإشكالية إذا كانت الأعراض هنا صفات ومقولات غير مستقلة عن الهوية. وظهرت آراء (ديفيد هيوم) عن المعرفة لتتضمن حلاً من قِبله لهذه الإشكالية، إذ أن جميع الأفكار – في اعتقاده – منشؤها إما الحس الخارجي أو الباطني، ولا يمكن التفكير في شيء إلا بعد عملية استقبال معطياته الحسية [٢٣]، كما جعل الذاكرة مكملاً وأساساً لهذه المعرفة، فلا يمكن للإنسان بناء معارف وخبرات إلا بعد اكتساب تجارب حسية واسترجاعها بالذاكرة، مما يجعل لها ديمومة زمنية غير متصلة لدى الشخص المدرِك، وهذه الذاكرة لها دور هام آخر في تشكيل (مبدأ تكوين العادات)، والذي فسَّر من خلاله نظرته لاستمرار الماهية عبر الزمن؛ حيث يعتقد أنَّ هناك ارتباط بين وحدة معارفنا واتصالها وبين رؤيتنا للشيء على الحالة نفسها لمرات عدة، وهو ما يجعلنا نتوقع رؤية تركيب الشئ بهيئة كاملة تكونت في الذاكرة، حتى لو لم تقع عليه أعيننا من جميع زواياه، وهو ما يجعل المرء يحكم على المكتب بأنه هو هو ذاته في كل مرة يراه، وأنه موجود في حال استقبال معطيات حسية منه أو عدمه[٢٤] ، وهكذا يتضح ما لهذا المبدأ من اعتماد على الذاكرة وتداعياتها خلال الزمن، كما إنَّه يلغي وجود جوهر داخلي للأشياء، ويرد ماهيتها إلى اعتياد استقبال الحواس لمعطيات الشيء الحسية، فأمست الماهية ظاهرية خارجية تعتمد على المستقبِل أكثر منها على الشيء الحامل لها، وهكذا فإن وحدة الماهية عبر الزمن تتحدد من خلال اعتياد الذاكرة وقوانين السببية، ما يعني أن الماهية لديه فقيرة في تغيراتها وتطوراتها عبر الزمن، وبالتالي ليست هناك أزمة ليحاول العثور على حل لها. ولعله في ذلك يشبه (آرثر شوبنهاور) الذي يصل للنتيجة نفسها عن طريق إعطاء كل السلطات وكل إرادة فردية لإرادة الحياة التي تحرك كل شيء حي بخيوطها ولغاية استمرارها، فيصبح صاحب الهوية بلا هوية حقيقية[٢٥].

كذلك نرى أنه إذا كان الزمن يستتبع الحركة، فإن الحركة تتميز بالثبات، إذ لا يمكن قياس المتحرك على الدوام، إلا من خلال تحديد نقطة ما – حتى لو كانت وهمية– للبدء،

وبالنظر إلى فكرتَيّ الأزل والأبد، فبالرغم من كونهما منطقيتان تماماً، إلا أن العقل –عملياً– يتطلب مزيداً من التحديد، ولذلك حاول حساب عمر الكون بأرقام شبه محددة، ثم عمر كوكب الأرض، وحين وصل إلى التاريخ الإنساني، تجاهل – إلى حد ما– عدم معرفته الدقيقة بالماضي البعيد، وبدأ من بداية ظهور المعالم الواضحة، المصحوبة من حضارات معلومة لديه، وكنموذج أكثر دقة، اختار ميلاد المسيح ليكون نقطة ثبات ينطلق من خلالها متحركاً لما قبلها، أو ما بعدها، وقوفاً عند حاضره. وليس هذا هو الثبات الوحيد المرتبط بالزمن فحسب؛ إذ بالعودة إلى الإمكانية، وهي أعلى مقولات الهوية، نجدها محدودة جزئية في جزء من نسيج النحن، وإن كانت بمفردها لمحة في مسار الزمن العام، فإنه يمكن أن نعدها مقيدة بمسار الزمن السابق عليها ضمن خطة العلية المتصلة، والتي تشكل نسيجاً عاماً للوجود المادي، ولبعض الأفعال الإنسانية. وهي مقيدة أيضاً نتيجة أسبقية أجزاء من ماهية الشخص لا هويته، كمكان وزمن ميلاده، ونوعه، وجنسه، وكل ذلك على الرغم من عدم ظهور الإمكانية بعد، حيث أنّ الهوية تتمثل في الإمكانية وما أثر عليها من تراكمات، بالإضافة لأفعال الشخص الحرة والواعية، وقراراته الداخلية. وهكذا فإن الإمكانية في زمن ارتباطها بهويتها الشخصية الواعية تعد نوعاً من الفعل، وهو فعل داخلي كامن لم يتخارج بعد، والفعل – كما ظهر سلفاً– هو نوع من الحركة، وهو جنس الحركة الخاص بالفاعل الواعي الموجود أي الإنسان، والزمن نتاج الحركة، من حيث أنّ تأكيد الإنسان على إمكاناته، هو تأكيد مادي وزمني.

إن الهوية ممثلة في فعل الإمكانية الخاصة بها تتطلب زمناً تراكمياً، حيث تتغير اختيارات الشخص وأحواله وأمزجته وأفكاره، بتطور خبراته التي تستلزم زمناً معيناً، يكبر الشخص فيصير غير ما كان، وإن ظل هو هو لم يتغير! مما يعني أن إمكانات الشخص غير ثابتة، بل تتبدل بتبدل زمنه الشخصي، وما فيه من متغيرات ومستجدات للأفعال الخاصة به، والمؤثرة عليه، ولكن يبقى هناك شيء ما يُبقي للشخص ثباته، ولهويته ديمومتها واتصالها، هذا الشيء هو محور تركيب الشخص، وهو فرديته التي تميزه عن باقي الموجودات الأخرى؛ إنه كون الإنسان موجوداً جدلياً أشبه بالمركبات هيجلية التكوين، يحوي الأفكار ونقائضها معاً، ولكنه لا يُظهر التناقض بقدر ما يتعالى عليه، حيث يمزج بين

المركبات المتناقضة، لتصبح هويته مطلقاً يحتفظ بخليط ما سبق ويحتويه، ثم يفرز إصداراً خاصاً مختلفاً، محافظاً على وحدته الدائمة رغم كل ما يحتويه من اختلافات ومتغيرات، ولكن حتى مع تصور الهوية كذات مطلقة لا بد من وحدة تربط بين المركبات الجدلية، وتحافظ على اتصالها ببعضها البعض، بل إنه دون وجود هذه الوحدة ستمر الهوية بلحظات عدم اكتمال، وقد يتشتت الفكر في محاولة معرفة مرحلة الإطلاق الناتجة عن العملية الجدلية، إن هذه الوحدة تعني أنه لا يوجد تسلسل زمني خلال هذه العملية، بقدر ما هو جدل مستمر في الزمن الشخصي بصورة متواصلة ودائمة، فهو يرتد على نفسه ارتداداً دائرياً، بمعنى أننا لا نستطيع فصل الفكرة عن نقيضها وفق مسار زمني ، وإنما هو فصل نظري منطقي فقط. المطلق إذن ليس نهاية الكمال الذي يُتوصل إليه عند اكتمال الهوية، وليس نقطة ثابتة محددة في زمن ما، بل هو مطلق في كل لحظة. وليس شرطاً أن يكون الجدل بين نقائض فقط، بل إن الهوية المطلقة تحوي العديد من الأفكار التي يُكمل بعضها البعض، وتتصل ببعضها لتدخل ضمن الاتساق العام للمطلق، وإن كانت تلك العمليات التراكمية تؤدي – في الغالب– إلى فوارق بين المبدأ وتطوراته بعد زمن ما، مع الاحتفاظ بوحدة الجوهر. وهكذا فإنه إذا كانت الهوية لها زمن تراكمي تتكون في خلاله حين تحدد إمكاناتها المختلفة وحتى تصل إلى كمالها الذاتي، إلا أنها مع ذلك ليست هوية منفصلة داخلياً، بل هي مكتملة بوصفها مطلقاً شخصياً وهي على حالتها ووحدتها وإطلاقها دائماً، وبذلك تحوي الهوية التعدد الذي يتطلب تغير الزمن وأفعال الإمكانية والأفعال الخارجية المؤثرة عليها، وتضم كذلك وحدة ما يجعل مني أنا أنا حين تتغير عليَّ مراحل زمني الشخصي، فأتحول عن الطفولة للشباب فالكهولة والشيخوخة، حتى رغم اختلاف إمكاناتي، وتبدل توجهاتي بصورة قاطعة مباشرة أو تراكمية جزئية، وبذا تكون الهوية في إطلاقها زمنية، ولا زمنية معاً، ذلك أنها ترتبط بالزمن في تغيراتها وأفعالها، لكن تبقى كمطلق خارج الزمن في جدليتها الدائرية المستمرة والمحددة لها.

إن بحث الهوية عن غاية ما هو إلا رحلة زمنية تجوبها الهوية، وتكتشف من خلالها أن معرفة الذات تأتي من خلال صنعها عندما تقوم الإمكانية بدورها في كل موقف تمر به الهوية، فالوجود إذن وجود لأجل غاية، وعلى اختلاف الغايات، ونجاح البعض في اكتشافها

والوصول إليها، يتحقق اكتمال الهوية، وقد عد (هيدجر) الموت هو الغاية، وأن اكتمال الإمكانية وتمام الهوية يأتي باكتمال غايتها، ولا يتحقق ذلك إلا حين موتها[٢٦]، وهو حين يربط الهوية بالإمكانية هنا يقصد الربط بين الوجود الموجودي (الشخص بوصفه وجود أنطولوجي، وموجود وجودي)، وبين الأبستمولوجيا، ولا يمكن أن يتم هذا الجمع إلا في وجود حركة طبيعية، وفعل إنساني، ما يعني اتصال بين زمن خاص وآخر عام، وتحقيق بناء كلي يجمع الوجود بحالاته الخاصة (الذوات الإنسانية)، وإذا كان الإنسان لديه هو الموجود الوحيد الذي يحقق فرديته ويربط بينها وبين الوجود الأنطولوجي، فإنه بذلك يختلف عما عداه، فلا غرابة إذن إن حاز – على فرديته وضعف ظواهره أحياناً– على خواص الجمع بين الأشياء، وما يتعدى ذلك إلى كونه مطلقاً. وإذا كان الوجود الهيدجري هو وجود لأجل الموت الذي يعد عنده هو الغاية والنهاية لكل الإمكانات، فإن (نيتشة) تجاوزه في هذا الشأن عندما راح يبحث عن خلود، أو معالم لحياة متصلة حوتها فكرته عن العود الأبدي المستمر الذي يعيد فيه الوجود نفسه بلحظاته وأشخاصه، مستخدماً جدله النقدي لتصور دائر كونية من الخلق والتدمير المستمران[٢٧]،

ذلك العود الذي لا يمثل تجديداً فعلياً، بقدر ما يعني اتصال للزمن، وهو اتصال لا يعرف الأنحاء الزمنية، إذ لم تعد أهمية الزمن لديه في التجديد والفعل المستمر، بل في منحه قيمة في ذاته، غير نابعة من الموجود الإنساني، وجعل هذه القيمة تعلو فوق قيمة الفعل الإنساني، وقيمة الهوية ذاتها، ذلك أن "سذاجة الإنسان المتسمة بالغلو هي التي تجعله دائماً يعد نفسه هو معنى الأشياء ومعيارها"[٢٨]. إن الملاحَظ لدى (نيتشة) وجود وفرة زمنية لا متناهية، مستمَدة من الحركات الطبيعة، ولا يلزمها نوعية الفعل الإنساني كي يكون لها وجود، المهم عنده أن تبقى الصيرورة مستمرة، حتى لو كانت صيرورة مغلقة على نفسها، والهوية لا تملك إلا اختياراً واحداً لمرة واحدة، فليست المشكلة – إذن– في قلة المدة الزمنية، بل في أصالة الإمكانات المختلفة التي تقوم بتشكيل الهوية، إذ لو كانت الاختيارات لا نهائية، وأفعال الإمكانية لا نهائية أيضاً، لتشكلت الهوية في كل عود بشكل يختلف عن الذي يليها، ولكنه اختلاف خارجي فقط، لا يعني إلا استمراراً للهوية على حالها، وهذه لا تليق بثورته الأخلاقية، وعلى هذا قد تحمل فكرته معناً ضمنياً، يشير إلى حياة الإنسان في مرحلة

ما قبل تحوله إلى (السوبرمان) حيث لا يستطيع الشخص السيطرة على زمنه، ولا خلق إمكانيات جديدة متفردة عن غيره، ومؤكدة على وجوده دون ما عداه من البشر الآخرين، فهم – في تلك المرحلة البدائية – مهما اختلفت هوياتهم، فإن هو إلا اختلاف ظاهري زائف، لأنهم يحملون جميعاً في دواخلهم سمت الضعف والتخاذل والجبن، بينما يمسك (السوبرمان) معول الهدم بالقوة، ويستطيع الثورة على الثوابت والجوامد التي يرسف في أغلالها البقية، فيكون فعله هذا تجديداً، وخلقاً لهوية متعالية مختلفة، واختياراً لإمكانات أسمى وأعظم، وهذه هي الهوية المنشودة، لا هوية القطيع غير الأصيلة، عندئذ تعود الهوية لتسيطر على الزمن بفعلها، وتخرج من إطار المساواة التي كانت بينها وبين الموجودات الطبيعية الأدنى. وفقاً لهذه الرؤية، فإن علاقة الزمن بتحقيق الإمكانية عند (نيتشة) علاقة تبعية، فإذا قامت الإمكانية بدورها التجديدي، وشددت على أهمية وأصالة اختياراتها، ونتائج أفعالها، يكون زمنها زمناً حقيقياً، معبّراً عنها، وموسوماً بفعلها، وانعكاس صفاتها، فيكون فعل الهوية فعلا حقيقياً يتعالى على الزمن، أما إن تخاذلت الإمكانية عن إدراك القوة الداخلية فيها، فإنها تبقى للأبد مرهونة بزمنها، ومسيطرَاً عليها من قبله، وتظل بانتظار خلاصها الذي لا يشبه الخلاص المسيحي، بل يأتي من داخلها، وبقوة فعلها الداخلي، ونتائجه الواقعة بالعالم الخارجي.

إذا كان الزمن نتاج الفعل الإنساني، حدساً قبلياً لكل مقولات الهوية، فإن الزمن المقصود هنا –إذن– زمن شخصي، ابتدعه الإنسان لخدمة أغراضه المعرفية والعملية وتنظيمها، ولم يكن هذا ليتحقق دون اتفاق ضمني عام على ملامح تسلسلية دائمة الثبات لهذا المتصل الزمني، لذلك يشترك النحن في فهم عام عن الزمن، وهو رغم عموميته هذه إلا أنه فيزيقياً نسبي نتيجة اتساع الكون وحركته المستمرة، أما على المستوى الوجودي فالهوية وأفعال إمكاناتها هي مركز الزمن الحقيقي الذي يحمل معنى عقلي وشعوري.

رابعاً: علاقة الإمكانية بفلسفة الفعل (من الانفعال إلى التحقق):

يقصد بالفعل ما يقوم به الإنسان سواء كان واعيا أو غير واعٍ، وهو يتطلب وجود فاعل، مفعول فيه ومفعول به؛ أما الفاعل هنا فهو الشخص الذي يقوم بأداء أو عمل فعل معين فيخلق حدثاً ظاهراً أو غير ظاهر، وهو خلال قيامه بذلك لابد له من توفر الوسط الذي يفعل فيه والذي هو إما عقله أو جزء العالم الخارجي، ثم يتحدد فعله بأن يكون بأداة معينة سواء مادية أو غير مادية؛ كأن يقطع الشجرة بالفأس، أو يؤسس يوتوبيا في المخيلة. وجدير بالذكر أنَّ أيّ فلسفة هي حديث عن فعل، حتى التوقف عن الحكم أو(الإيبوخية)، بل إنَّ حالات فعل اللا فعل هي أيضاً فعل، لأنها قصدية وتم الترتيب لها مسبقاً بوعي تام.

وتتبلور العلاقة بين الإمكانية والفعل في أن كل إمكانية هي إما دافع لأفعال خارجية صريحة، أو هي أفعال ضمنية بالقوة لم تخرج إلى حيز التحقق الواقعي بعد، وقد تخرج أو لا تخرج، فإن خرجت كانت حدثاً واقعياً غير قابل للتعديل نتيجة لسيطرة التسلسل الزمني عليه، وإن لم تخرج وأعمل الشخص ذهنه بالتفكير فيها تعد فعل أيضاً، وهي هذه الحالة يصعب تتبعها سبباً إلا من خلال صاحب ذلك التفاعل الداخلي وبصورة فردية؛ لأن النية والرغبة لا يمكن قياسهما خارجياً بشكل مؤكد وواضح[٢٩]، فعملية الاختيار -على سبيل المثال- هي فعل داخلي، إذ أنه حين يفاضل المرء داخلياً بين ركوب الطائرة أو القطار ويتخيل نفسه في كلا الخيارين كأنهما واقع متجسد داخل مخيلته، ثم يقارن بينهما معتمداً على العامل المادي أو مستوى الراحة أو الوقت المتاح أو الرفاهية ،أو غيرها من العوامل الأخرى، فإنه بذلك يقوم بالاستبطان وفعل التفكير وفعل التخيل وفعل الاختيار حتى دون الإعلان عن ذلك وتخارجه، وهذا ما يُقصد بالأفعال الداخلية الصريحة. أما الأفعال الداخلية الضمنية فتتمثل في أنَّ الحادث الذي أقوم بتخيله واختياره يتحول إلى وجود ما حتى وإن كان وجود غير واقعي، فالحلم يعد ذا وجود ما دام ليس عدماً، وكذلك التفكير في إمكانية

معينة يعطيها صفة الوجود وإن كان وجوداً تخيلياً أو غير واقع خارجياً . وهكذا فإنه حتى إذا تحدد الفعل الصريح كحادث إنساني يتم في العالم الخارجي، ويُستخدم فيه أدوات، فإن إرادة التحقيق هي جزء من الفعل، صحيح أنها ليست فعلاً مستقلاً، ولا تكون كذلك إلا إذا توقفت عن التخارج، بل إنَّ الإرادة بذاتها عملية فكرية، وبما أن التفكير فعل داخلي، وإذا ارتبط بالخارج في محاولة تحققه وجبت له الإرادة، أي أنَّ الإرادة لازمة للفعل الداخلي والخارجي، وهي جزء من الفعل، وتكون أيضاً فعلاً مستقلاً في حالة كونها معنى مستقل يدركه العقل،

فإن خرجت إمكانية ما ضمن كل الإمكانات الأخرى من حيز الداخل، وأعلنت وجودها وجوداً واقعياً متخارجاً، كانت فعلا صريحاً يُنتج حدثاً مادياً أو معنوياً.

وتتحدد معيار جدية الفعل بالوعي الملازم له، إذ أنَّ الوعي ضروري لحدوث الأفعال الداخلية والخارجية، بل إن الممكنات الداخلية لا تكون أفعالاً إلا إذا وجَّه الشخص وعيه إليها، أما ما لا يعيه فيعد من المقدرات الطبيعية التي ليس له دخل فيها، لذلك لا يتساوى الفعل Act مع الفعل Do؛ فالأول يطلق على الإنسان الواعي فقط الذي يكون مسئولاً عن فعله مسئولية أخلاقية كاملة. أما الفعل Do فتقاس به الأفعال الحيوانية غير كاملة الوعي، وأفعال الأطفال وبعض البشر غير العاقلين(٣٠). ولا يُسمى النوع الثاني من الأفعال إمكانية؛ لأن الإمكانية لا تنطبق إلى على ما يدخل في نطاق قدرة الإنسان على الاختيار والفعل، والوعي يحدد أيضاً مسئولية الشخص عن فعله الخارجي، وبدونه لا يكون فعلاً ملزماً، إلا إذا تعمد الشخص توجيه الوعي عنه كأن يُذهب عقله بالخمور أو ينام أثناء تأدية عمل روتيني فيتسبب في كارثة لم تكن متوقَعة، لأن عدم الوعي في هذه الحالات يعد نتيجة لفعل واعٍ، حتى وإن تغافل عن التفكير في الإمكانات المترتبة على أفعاله، لأنه تغافل واع أيضاً. وهناك حالة أخري يكون فيها الفعل في منطقة بين الوعي واللاوعي؛ وهي حالة الاستجابات المعتادة أو رد الفعل التلقائي، " فكثير من الأفعال وخاصة الآلية، لا يبدو أنها ناتجة عن خطة أو قصد لأدائها"(٣١)، والفعل في هذه الحالة لا يتطلب درجة كاملة من الوعي لأنه حدث بصورة تبدو إرادية ولكن دون التفكير فيها، واتخاذ القرار بتروي، وهنا لا

يكون أداء الفعل تعبير عن إمكانات حالية، بل يرتد إلى إمكانات سابقة مخزنة في الذاكرة، ويقيس عليها مباشرة، مما لا يُعطي مجالاً للتفكير في اختلاف التوجه والفكر، ومن ثم يسجن الهوية في دائرة عدم التجديد.

مما سبق يتضح أنَّ الفعل الواعي هو: تأثيرٌ ما في العالم الخارجي بداية من أجزاء جسد الفاعل وصولاً إلى أنحاء العالم الخارجي، وهو تواصل بين عقل الفاعل وبين عقل المستقبِل الواعي، وعلى ذلك فهو تعبير عما يدور داخل الوعي، وهو نتاج عملية دائرية قد تبدأ من الخارج، وتؤثر في الوعي، لتصنع أفعالاً داخلية، وترتد إلى الخارج مرة أخرى، ويكون الفاعل مسئولاً عنها، أي أنَّ هذا الوعي ناتج عن انفعالات، ومتأثر بالمقولات الوجودية وغيرها من العوامل الأخرى الداخلية و الخارجية التي ربما تكون غير محسوبة. وهكذا فإن معيار جدية الفعل يرتبط بالوعي كعامل ضروري ورئيس في حدوث الأفعال، كما يلزمها أيضاً قصدية توجيه ذلك الوعي، وبالقياس نفسه جعل (توماس هوبز) من الأطفال والمجانين غير مؤهلين لقيادة زمام أمورهم، وأوجب لهم أوصياء يقومون بأمورهم وأخذ القرارات عنهم، بل إنه لم يمنحهم أي مسئولية عن أفعال القيمين عليهم[٣٢].

وترتبط أيضاً – وخصوصاً في الأفعال الخارجية– بالفائدة العامة من وراء الفعل وقيمته، وبقدر ما يكون الفعل الشخصي المحدود ذا أهمية بالنسبة لصاحبه، إلا أن هذه الأهمية تزداد كلما تم توجيهه لإطار أعم تتحقق فيه الفائدة لأكبر عدد ممكن من الآخرين، وهو ما يعود بالتالي كذلك على الفرد، يظهر ذلك في تقسيم (يورجين هابرماس) العقل إلى نوعين: أولهما العقل الأداتي الذي جعل منه أداة تواصل بين الإنسان والعالم المحيط به، جاعلاً إياه مجرد وسيلة لتحقيق المنفعة العملية الرأسمالية في ربط واضح بين قدرة الفعل المتخارج وتأثره بالعالم الخارجي المادي[٣٣]، وهو ربما لا يعبر عن حقيقة الموجود الإنساني، ولا يؤكد وجوده، بقدر ما يحقق له مكاسب ومنافع مادية بحتة، وكما يصف البعض هذا النوع من الأفعال التي لا تحقق إلا جلب المنفعة المادية بأنها مغتربة أو زائفة[٣٤]، إلا أن ارتباط الشخص بالعالم الخارجي المادي هو ارتباط ضروري لا يمكن الاستغناء عنه في الحالات الطبيعية، فالحضارات الإنسانية قامت بالأساس على تطوير الآلات أولاً لتسهيل نمط الحياة، وجلب المزيد من المنافع المساعدة على البقاء ثم التطور مادياً وعقلياً، وهو ما

يفرق الإنسان عن الجمادات التي لا تستطيع التواصل، والحيوانات محدودة القدرة على التواصل العملي من خلال الأدوات . كما أن الإنسان كائن مرتبط بجهاز أداتي متكامل هو جسده البشري أو ضعه في مرتبة الوجود والموجود معاً، وإن كان من جهة ترتيب الأولويات فإن هذا يفترض حفظ الحياة أولاً ثم التأكيد عليها بعد ذلك. يوضح (هابرماس) النوع الثاني من النشاط العقلي لديه بأنه " ذات قدرة على الكلام والفعل، وهذا النشاط التواصلي هدفه التوجه نحو التفاهم بين الذوات"[٣٥] فإذا كان التواصل بين الذوات على درجة كبيرة من الأهمية فذلك يفترض أن قيمة تحقق الفعل في الخارج هي أن يكون موجهاً إلى المنفعة العامة، أو تحقيق أكبر قدر من الخير للجماعة، وتكون أهميته بقدر دوره في بناء مجتمع أو تطوير حضارة، وهنا يظهر التساؤل القديم عن أولوية المنفعة؛ أهي للفرد أم الجماعة في تحقيق الإمكانات بهيئة أفعال خارجية؟

إنَّ هدف الإنسان في فعله هو حفظ وجوده أولاً، يأتي بعد ذلك محاولات تحسين نمط هذا الوجود. أي أنَّ الغرض من الاجتماع جلب المنافع للفرد أولاً، ثم ما يعود على المجموع بعد ذلك، وقد أوضح (هوبز) هذه النقطة حين قال في بداية تفسيره لأسباب نشوء الدولة من خلال العقد الاجتماعي: " إن السبب النهائي، والغاية، وهدف البشر (التواقين بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم، (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم، وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة"[٣٦] فالإنسان رغم امتلاكه جسداً يستطيع التكيف مع البيئة إلى حد كبير، وعقلاً يمكنه من امتلاك حيل وأدوات الدفاع عن نفسه وجذب المنافع له، إلا أنه يبق غير قادر وحده على مواجهة تقلبات الطبيعة، أو ضراوة الوحوش المفترسة، لذلك يميل إلى سد النقص فيه بالتواصل مع غيره من الأشخاص، فيحقق المزيد من المنافع المادية، ووقت فراغ أكبر بدلاً مما كان يقضيه في تأمين نفسه، وأيضاً مزيداً من الراحة النفسية؛ مما يؤهله للانطلاق إلى آفاق أوسع في الإبداع الحضاري. أما أن يضحي الإنسان بسعادته الشخصية أو منافعه المباشرة وغير المباشرة، أو بمعنى آخر أن يضحي بوجوده نفسه، فهو مما لا يمكن قبوله، ولا يمت للواقع الإنساني بصلة، وإنما هو أقرب إلى الكائنات بدائية الحياة التي تحقق وجودها من خلال المحافظة على الأجيال

القادمة وبقاء النوع، ولذلك لا يكون التصفيق فعلاً محبباً حين يضحي الفرد بحياته " من أجل تحقيق بعض الوسائل المؤدية لسعادة الآخرين، أو للبشرية جمعاء، أو لبعض الأشخاص في الحدود التي رسمتها المصالح العامة للنوع البشري"[٣٧] وهكذا لا يكون للفعل الوجودي غاية حقيقية إلا إذا تحققت سعادة الفرد على المدى القريب أو البعيد –أيهما يتفق مع مدى ارتباط الفعل بالمعقولية الناشئة عن العقل المنطقي، لا المشاعر اللحظية–، فطبيعة النفس أن تسعي لحفظ ذاتها، وتؤكد على تميز صاحبها، وهي هويته المصنوعة ذاتياً في خصوصيتها، وبها تكون إرادته وحقيقته[٣٨].

بعكس الروح التي تجمع البشرية في كيان واحد دون تفرقة، لذا فإن الحالة الوحيدة التي يمكن فيها وصف التضحية بأنها مقبولة؛ هي حين تحقق قدر من السعادة الداخلية، فتكون مرضية لصاحب التضحية فتتحقق له اللذة والمنفعة بذلك، وهو ما ينقل فعل التضحية من دائرة الفضيلة إلى دائرة الحرية، فليس هناك داع لاتباع القيم الجماعية التي تغرس في العقل الجمعي للأفراد أهمية إنكار الذات في سبيل خير المجموع، لأن اتباعها يعني انسياق وراء قيمة، وليس اختيار تلك القيمة ، أي أن يعي الفرد القيمة لا أنَّ يتم توعيته بها.

أما أخلاق الجماعات فتعتمد على إمكانات قام البعض باختيارها واتباعها والسير عليها، إذ ما دامت الصلة بين الفعل وفائدته العامة موجودة، يكون الحكم –إذن– على بعض أنواع الفعل وتأثيراته من الناحية الأخلاقية الاجتماعية شيئاً ضرورياً، وهو حكم قد يتفق مع عرف الجماعة فيصبح مستحسناً وخيّراً أو لا يتفق معها فيصبح مستهجناً، ويرتبط معيار قبول الحكم من عدمه بدرجة المنفعة أو الضرر العائد على الشخص منهما، إذ ربما تختلف اختيارات الشخص عن نصوص القانون الملزم، ومن ثم عليه أن يعادل بين رغبته وبين أمنه الذي من أجله وجد القانون فيختار أقل الضررين أو أكبر النفعين كيفما يترائى له حسب موقفه، ولا يعد ذلك مخالفاً لقوانين الطبيعة التي تنهل منها القوانين الوضعية، لأن من أهم صفات قوانين الطبيعة حسبما حددها (هوبز) كونها عقلية[٣٩]، هذه العقلانية هي ما يميز الاجتماعات البشرية عن ممالك أخرى كالنمل أو النحل، وهي ما يُفترض أن يضمن وقوف حرية الفرد عند حدود حريات الآخرين.

ويعد الحكم على الأفعال – في حد ذاته– فعلاً جمعياً باتفاق عدد كبير من الأفراد خلال فترة زمنية طويلة نسبياً، ولكنه قابل للمراجعة، والمراجعة تتضمن حكم على الحكم الأول، كما تعني اعترافاً بحرية الأشخاص النسبية في حدود ما لا يضر بالسلم العام للجماعة، مما يعني أن الشخص قد يبدل بعض أعراف المجتمع لأسباب تتعلق بتغير نمط الحياة أو زيادة المعرفة أو فرض تسهيلات أكبر، وقد يكون هذا التغيير بطيئاً أو ثورياً، وتعد حالة التغيير الثوري هذه إعلاناً لهوية الفاعل حيث يستطيع تحقيق إمكاناته، وهو ما يشير– في بعض الحالات – إلى تنقية هويته من التبعية المجوفة، وإعلاء قوة وحرية العقل. ويمكن تقسيم أفعال الأخلاق الاجتماعية إلى: أفعال الاندماج مع الجماعة. وأفعال التغيير وإعلاء الأنا؛ والنوع الأول إما أن يكون نابعاً من تقليد أو من توافق فكري بين الشخص والجماعة. بينما النوع الثاني يشترط بالضرورة إعمال العقل والاختيار من بين ممكنات جديدة، ثم محاولة فرضها على العالم الخارجي، ولكنها تظل – في الغالب – مطبوعة بصاحبها مما يمنحه نوعاً من التشخص والقيادة، ومثال ذلك فكرة الشيوعية وارتباطها ب (كارل ماركس) الذي ضمه (فلاديمير لينين) لقائمة الثوريين العظام الذين حاولت الطبقات الظالمة تصويرهم بسمت القديسين بعد وفاتهم لتهدئة وتعزية الطبقات المظلومة[٤٠]، والمعروف أن أفكار (ماركس) الفلسفية قد تجاوزت الحدود الدولية حين تطبيقها، وتحولت من فكر شخصي إلى قضية عامة، أي أنها نجحت في تغيير أعراف مجتمعية وسياسية واقتصادية رغم بدئها من شخص واحد، واستمرارها في حمل هويته إلى الآن، ويقول السياسي الصيني (ماو تسي تونج) في معرض حديثه عن تطبيق الماركسية من خلال الثورة البُلشفية " لم تفتح ثورة أكتوبر / تشرين الأول الاشتراكية عصراً جديداً في تاريخ روسيا فحسب، بل في تاريخ العالم أيضاً، وقد كان لها نفوذ على التغيرات الداخلية في الأقطار الأخرى في العالم"[٤١] ومع ذلك ليس كل فعل له بالضرورة قيمة أخلاقية في ذاته_وإن كان له تأثيرات أخلاقية ناتجة عنه_ يوضح ذلك بعض التجارب العلمية الصرفة التي تُستغل فيما بعد في استخدامات عسكرية، وعلى الناحية الأخرى هناك تجارب علمية تؤدي لاستخدامات عملية قد تفيد البيئة دون قصد. أيضاً فعل النوم أو الأكل قد لا يكونان من الأفعال الأخلاقية، لكن النوم عن الحراسة

مدفوعة الأجر، أو أكل طعام تم شراؤه بمال مسروق يحولهما إلى أفعال أخلاقية تخضع لعرف الجماعة.

يتضح مما سبق أن هناك أفعالاً قد تحمل دوافعَ أخلاقية مثل مساعدة الغير أو الاحتيال، وأخرى لا أخلاقية مثل استنشاق عطر أو رسم لوحة. وهناك دوافع أخرى لأداء الأفعال؛ فقد ينتج الفعل نتيجة لقلق أو خوف من شيء ما أو رغبة معينة، فيكون فعل ورد فعل في آنٍ معاً، ويصبح ذي ارتباط بالمقولات الوجودية التي تجمعها الإمكانية.

وليس شرطاً أن يكون الوعي بإمكانية معينة واختيارها والقيام بتحقيقها على أرض الواقع، ضماناً لتنفيذ تلك الإمكانية بالطريقة التي تم الوعي بها قبل تخارجها؛ فالفعل الخارجي ينقسم إلى أفعال رئيسة وأخرى عرضية: أما الفعل الرئيس فهو ناتج الإمكانية بشكل مباشر وواضح، وهو إذا حاول التحقق قد يواجه بعض الصعوبات والمعوقات الخارجية المضادة التي تحول دون تحققه بالطريقة المرجوة. وسواء في تلك الحالة أو في حالة وقوعه كما هو فإنه ليس فعلاً مفرداً مستقلاً بذاته، بل – في الغالب – يكون له تأثيرات على أحداث وأفعال أخرى ينتج عنها سلسلة من الأحداث المرتبطة بالفعل الرئيس بصورة مباشرة وغير مباشرة، فتكون تلك التأثيرات بمثابة أفعال عرضية يقوم بها الشخص دون حساب لها وربما دون وعي بحدوثها أو إمكانية حدوثها، وهذا ما يدعى بالفعل الضمني، وقد تختلف بذلك نية الفعل الأول بالأفعال الناتجة عنه، كما تختلف النية عن التحقيق أيضاً في حالة وجود المعوقات الخارجية لتحقق الإمكانية كما وعاها الشخص وتخيلها.

بالنظر إلى ما سبق يكون ارتباط الفعل البشري بالوعي ارتباطاً علائقياً ضرورياً، مما يعني أن اختيار أداء فعل ما هو عمل واعٍ، وبالتالي يخضع لحرية الشخص في القيام به أو الامتناع عنه، وتلك الأفعال المختارة هي ما تحدد هوية الشخص، مما يعني أنه يصنع هويته في كل مرة يختار فيها فعلاً ما. ولكن تظهر مشكلة الاختلاف بين الأفعال الضمنية الداخلية والأفعال الخارجية الواقعة في العالم المادي، إذ ربما يحمل الشخص نوايا وأفعال داخلية ورغبات تختلف تماماً مع اختياراته الواقعية، ومثال ذلك حين يفاضل بين دراسة الفن ودراسة الطب، وبقدر رغبته في دراسة أحدهما إلا إنه يختار الآخر، وذلك نتيجة لحسابات عقلية ومادية أو قواعد اجتماعية تجبره على مفاضلة واحد على الثاني، وهذا الفعل يكون حراً

معبراً عن هوية الشخص تماماً ما دام قد أقدم عليه بنفسه، وكان يمكنه تحقيق غيره ببعض الصعوبة الزائدة فقط، وأحياناً أخرى تتساوى الإمكانيتان في الرغبة، ولكن لا يمكن القيام إلا بفعل واحد خارجياً، فيصبح كلاهما صانعا لهوية الشخص، وهذا يعني أن الهوية ليست بالضرورة ظاهرة في الواقع الخارجي فقط، بل هي أشبه بجبل يغوص ثقله مختبئاً ولا يظهر منه إلا بعضه، أو شجرة تختفي جذورها في الأسفل، وعلى ما لثقل الجزء الباطن من الجبل ودوره في تثبيت الظاهر من أهمية، أو ما للجذور من إبقاء الشجرة على قيد الحياة، تكون الهوية الباطنية الداخلية أيضاً ذات أهمية للشخص، وهي تظهر بآثارها في أفعال فرعية، أو كعوامل مساعدة على أفعال أخرى، وهي أيضاً قد لا تعبر عن نفسها بوضوح إلا في لا شعورية بعض الأفعال الظاهرة الأخرى. وهكذا فإن الهوية قد تكون ظاهرة أو باطنة، وما ينقلها من حالة الباطن إلى حالة الظاهر هو اختيار القيام بفعل دون آخر من بين إمكانات مختلفة تحتوى عليها الذات، ولا يعني اختيار أحد الإمكانات للتحقق دون الآخرين أن الهوية أساسها التحقق فقط، بل تبدأ الهوية حين تختار بين عدد من الممكنات داخلياً وتفاضل بينها، وترغب في تحقيق واحد أو أكثر، ولكن لا يمكنها التخارج إلا بواحد، فيكون هذا التخارج معبراً عن جزء من الهوية فقط، وتكون الإمكانية المختارة – في هذه الحالة – هي تلك الخارجية المتحققة، وأيضاً الداخلية المرغوب في تحقيقها. يتضح مما سبق أن عملية الاختيار هي فعل داخلي يظهر أثره خارجياً في الغالب، وهو لا يتم بغير مقولة القلق الوجودية، لأنه يتطلب جدلاً دائراً بين عدة إمكانات، فيها يختار الإنسان نفسه وما يريد لها أن يتخارج من هويته، لا مجرد فعل عرضي؛ ذلك أنه لا وجود لفعل عرضي طالما وُجد الوعي أو تم تغييبه طوعاً، ولأجل ذلك فقد ربط (سيرن كيركجارد) بين الاختيار الداخلي والاختيارات الخارجية جاعلاً منهما معاً مكونان لصناعة الهوية[٤٢] على أن القلق هنا لا يظهر إلا حين يقوم الصراع بين الإمكانية والتحقق، لأن الجزء الداخلي من الهوية يحتمل العديد من المتناقضات في آن واحد، والدليل على هذا أن كل الإمكانات تقبع معاً في الداخل قبل القيام بفعل الاختيار، أما حين يستوجب الأمر التحقق الخارجي اللازم عن وجود الإنسان الممتد في المكان الخارجي، فإن تلك السعة من المضمونات تتقلص حتى تصل إلى اختيار وحيد في لحظة بعينها ومكان بعينه، وقد يعني ذلك أن العالم الخارجي لا يتسع مثلما تتسع

هوية الشخص الداخلية، بالرغم من إحاطته بتكوين هذا الشخص المادي وتشكيلها للغالبية العظمى من أفكاره. والقلق ضرورة لا بد منها، وضريبة تدفعها الماهية لتتواصل مع العالم والهويات الأخرى، "لأن مجرد الوجود ينطوي على النضال، وما يستلزمه من مخاطرة، ومن يعش يخاطر على درجات متفاوتة من المخاطرة، إذ كل عملية من عمليات الوجود تنطوي على مراهنة بالوجود الإنساني في الموقف الناشيء عنه"(٤٣) وهكذا فإن الفعل لا يستلزم وجود الفاعل بصفته الوجودية، إذ أن الفاعل قد يكون عاقلاً أو غير عاقل، أما الفاعل الوجودي؛ ففعله يعني هويته وصناعتها وتحققها في الوجود، ورغم ما يستلزم التحقق من قلق وتوتر فإنه ضروري ليعبر به الشخص عن نفسه، ويخلق لها وجوداً مؤثراً في الوجود المادي، فينشق عنه الوجود إلى وجودين: وجودي وأنطولوجي ، والوجود الأنطولوجي ذاته لا يعني شيئاً إلا من خلال صاحب الوجود الوجودي الذي يدركه ويتفاعل معه، ويسبغ عليه أهميته بحسب ما يترائى له وما ينتفع منه، ولذلك أدرك (هيدجر) أنه "لا يوجد في الحقيقة، سوى وجود واحد يستطيع أن يسائل نفسه عن الوجود، وهذا الموجود الممتاز هو الموجود الذي أكونه (أنا)"(٤٤) واحتياج الشخص للفعل في الوجود ناشيء عن رغبة في الإعلان عن هويته، وتأكيدها، والاعتراف بها من قبل الهويات الأخرى التي تشاركه الوجود الخارجي والماهوي، إلى جانب أيضاً تلبية احتياجاته المادية التي يفرضها عليه وجوده الأنطولوجي، لذلك فإن تحقق الإمكانية يمنح الفعل الخارجي درجة أهمية أعلى من الأفعال الداخلية، إذ أن الفعل الخارجي هو مرحلة الاكتمال للإرادة والوعي، كما يمنح الوجود المادي للشخص ما يحفظه حياً، ومشاركاً أقرانه في بناء العالم.

وتنقسم إمكانية الفعل إلى:

أولاً: إمكانية داخلية قبل التحقق؛ وتظهر حين يفاضل الفاعل الوجودي بين الاحتمالات المتاحة، ثم يختار منها ما يرغب في تحقيقه خارجياً، وهو ما تحدثنا عنه آنفاً. *والنوع الآخر:* هو الإمكانية الخارجية بعد تحقق الفعل في العالم المادي؛ وهذا النوع يقل فيه التأثير الإنساني إلى حد كبير، وقد يخرج عن دائرة التوقع في كثير من الأحيان، من حيث أن الفعل حين يتخارج يصبح مستقلاً عن فاعله، وقد يسير وفق التوقع الداخلي له، فتتفق بذلك

الإمكانية والنية، ويكون الشخص مسئولاً عنه مسئولية أخلاقية ودينية وقانونية كاملة، أو يختلف عن تلك النية المسبقة، فتتغير العوامل المؤثرة فيه، أو تدخل ظروف جديدة بشرية أو طبيعية غير متوقعة تؤثر في مسار اكتمال تحققه " فلسنا نفتقر إلى توقع الفعالية المطلقة لسبب معين، لأننا نجهل ما سيطرأ؛ وإنما ذلك مرده إلى وجود تدخل محتمل بين العلة والمعلول من الحوادث غير المرتبطة بأية طريقة بالمعطى السببي"(٤٥)، وحينها قد يُسأل الشخص عنه قانونياً وأخلاقياً، وإن لم يُسأل دينياً في حال كانت النية طيبة، وذلك – بالطبع– في حالة العثرات غير المعتادة، ما دام الفاعل قد احتاط في التفكير والترتيب قبل إتمام فعله الخارجي، وما دامت الظروف التي أدت إلى تغيير نتيجة الفعل خارجة عن إرادته ورغبته الحقيقية. وليس هذا في النواحي الأخلاقية فحسب، بل قد يمتد إلى الاختيارات الفاعلة العادية التي ترسم مسار حياة الأشخاص فتصنع منهم ما هم عليه، ومثال ذلك أنَّ الشخص حين يختار زوج له فإن ذلك يكون مرهوناً باعتبارات معينة، وهو يشترط بعض الأمور التي يريدها في هذا الزوج، فيتم الاختيار وفقا لتلك الشروط في الزمن الحاضر، ولكن مع تقدم الزمن، واختلاف ظروف الحياة ومواقفها، قد يتبدل الشخص موقع الاختيار، فتكون النتيجة غير متوافقة مع النية الأولى، ويختلف التحقق الخارجي عن الإمكانية الداخلية، وهو ما عبّر عنه الأديب الروسي (أنطون تشيخوف) حين كتب قائلاً: " أنظر إلى زوجتي وأُدهش كالطفل. وأسأل نفسي في حيرة: أصحيح أن هذه المرأة العجوز، البدينة جداً، الخرقاء الهيئة، والتي يلوح على وجهها تعبير الهموم الصغيرة، والخوف على لقمة الخبز... هذه المرأة التي لا تجيد الكلام إلا عن النفقات والابتسام فقط لرخص الأسعار، أصحيح أنها كانت في وقت ما هي (فاريا) الدقيقة القوام، تلك التي أحببتها بهيام لعقلها الصافي الطيب، وروحها الطاهرة وجمالها؟ "(٤٦) كذلك كان الأمر حين أدت حركة عارضة غير مسئولة من غريب (ألبير كامو) إلى مقتل شخص، ورغم أن إمكانية الفعل لم تكن تحمل أدنى نية للقتل، إلا أنه أُدين قانونياً وأخلاقياً كقاتل، لأن الفعل المتحقق أدى إلى وقوع القتل(٤٧). وسواء اتفقت الإمكانية الداخلية مع مسار الفعل المتحقق خارجياً، أو اتخذ الفعل طابعاً مخالفاً وأدى إلى نتائج جديدة غير محسوبة سبقاً بسبب تعدد الإمكانيات الخارجية، فإن ما يهم وجودياً هو التأكيد على أنَّ الشخص لا يعد مسئولاً عن نتائج الفعل طالما اختلفت مع توقعاته قبل التحقق، لأن

الهوية صناعة، وصناعتها تأتي من خلال فعل الإمكانية الداخلية أولاً، ثم تحققها خارجياً إن أمكن ذلك. ولا يعني ذلك أن مرحلة التحقق الخارجي خطوة عارضة، بل هي خطوة هامة، ولا غناء عنها، تماماً كما أنَّه لا غناء للإنسان عن المجتمع لتحقيق أمنه وتلبية مطالبه، ولكن رغبته في الاجتماع لا يجب أن تكون غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق ذاته وبقائها، ولا يُفضل إعطاءها أهمية أكبر من ذلك.

(١) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت، ص ٣٣ و١٩٤.

(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٣) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، الطبعة الخامسة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٩٣

(٤) جميل صليبا: المعجم الفلسفي(بالألفاظ العربية والإنكليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، الجزء الثاني من (ط) إلى (ى) ، بيروت،١٩٨٢م، ص٤٢٤.

(٥) المصدر نفسه: ٤٢٥

(٦) عبد المنعم حنفي: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، الطبعة الأولى، القاهرة،١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص ٣٣٥.

(٧) المصدر نفسه: ص٣٣٦.

(٨) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت- باريس، ٢٠٠١م، ص١٠٠٥

(٩) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت، نوفمبر١٩٨٨م، ص ١٠٥.

(١٠) محمد مهران رشوان: مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،الطبعة الثانية،القاهرة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ١٠١.

(١١) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ص ٢٦٢ و٢٦٣.

(١٢) مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢م، بنغازي- ليبيا، ص ٤٥٦ و٤٥٧.

(١٣) إيمانويل كانط و جمال محمد أحمد سليمان: أنطولوجيا الوجود، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت،٢٠٠٩م، ص ٢٨.

(١٤) أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١١٦.

(١٥) Francis H. Bradley: Appearance and Reality (A Metaphysical Essays), Oxford, Second Edition, 1924, P.43.

(١٦) رابح مراجي: فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية والعود الدائم، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان،٢٠١٢م، ص ١١٩.

(١٧) علي حسين الجابري: المرجع نفسه، ص٢٣.

(١٨) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الأسكندرية- مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م، ص٩٤.

(١٩) Bac C. Van Fraassen: An Introduction to the Philosophy of Time and Space, Colombia University Press, Second edition , 1985, P.113.

(٢٠) Ludger Jansen: The Ship Of Theseus, From/ Just The Arguments (100 Of Most Important Arguments in Western Philosophy), Edited by Michael Bruce and Steven Barbone, Wiley-Blackwell, First edition, London, 2011, P.88.

(٢١) بول ريكور: الوجود والزمان والسرد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، تحرير ديفيد وورد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٢٥٤

(٢٢) ديفيد هيوم: تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم،الطبعة الأولى، بيروت– لبنان، تشرين الثاني (نوفمبر)٢٠٠٨م، ص ٩٣. و ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت– لبنان، ٢٠٠٨م، ص ٩٣و٩٤.

(٢٣) زكي نجيب محمود: رسالة في الطبيعة البشرية لديفيد هيوم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، تراث الإنسانية، مجلد ١، العدد٢، مصر، ١٩٦٣م، ص ١١٠.

(٢٤) وفيق غريزي: شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت– لبنان، ٢٠٠٨م، ص١١١.

(٢٥) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، تقديم عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، سلسلة النصوص الفلسفية، الطبعة الأولى، القاهرة– مصر، ١٩٧٧م ص٨٥.

(٢٦) عبد الرحمن بدوي: نيتشة، وكالة المطبوعات، سلسلة خلاصة الفكر الأوروبي،الطبعة الخامسة، الكويت– ١٩٧٥م، ص ٢٤٩.

وانظر أيضاً:

(٢٧) Jarkko S. Tuusvuori:Nietzsche &Nihilism(Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality), University of Helsinki, 2000, P.210.

(٢٨) فريدريك نيتشة: إرادة القوة (محاولة لقلب كل القيم)، ترجمة وتقديم محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء– المغرب، ٢٠١١م، ص ١٨.

(29) Teun A. Van Dijk: Philosophy of Action and Theory of Narrative, North–Holland Publishing Company, by Elsevier, Amsterdam, 1976, P.293

(٣٠) Ibid, P.292.

(31)Samuel Guttenplan: A Companion to the Philosophy of Mind, Blackwell Publishers, London,2000,P.117.

(٣٢) توماس هوبز: اللفياثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة)، ترجمة ديانا حرب و بشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) ودار الفارابي، الطبعة الأولى، أبو ظبي- الإمارات العربية المتحدة، ١٤٣٢هـ- يناير ٢٠١١م، ص ١٧٠.

(٣٣) أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، المكتبة الفلسفية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان، ٢٠١٢م، ص ١٣٣، ١٤٣.

(٣٤) عبد العزيز العيادي: فلسفة الفعل، دار نهى، الطبعة الأولى، صفاقس، مايو٢٠٠٧م، ص ٣٩.

(٣٥) أبو النور حمدي أبو النور حسن: المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٣٦) توماس هوبز: المصدر السابق، ص ١٧٥،١٧٦.

(٣٧) جون ستيوارت ميل: النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، مراجعة هيثم غالب الناهي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان،٢٠١٢م، ص٥١.

(٣٨) آفاق فلسفية Philosophical Horizons: (٢٠أغسطس ٢٠١٨)، *جوزيف كامبل: لماذا قد نضحي بحياتنا من أجل الآخرين*، (ملف فيديو)، مسترجع من (https://www.facebook.com/ArabPhilosophers/videos/456452124839334/UzpfSTEwMDAwMzI0NjYzMzM3OToxODE5NDIwNzQ4MTc2MTI/5).

(٣٩) إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص، ٣٤٢

(٤٠) سلامة كيلة: الدولة والثورة (لينين)، روافد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٧.

(٤١) سلامة كيلة: في التناقض (ماو تسي تونج)، روافد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة،٢٠١٤م، ص١٤.

(٤٢) ريجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الآداب، بيروت– لبنان، ١٩٨٨م، الطبعة الأولى، ص٣٩.

(٤٣) عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص ١٣٧.

(٤٤) رجيس جوليفيه: المرجع نفسه، ص ٦٣و٦٤.

(٤٥) جاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ١٩٩٢م، الطبعة الثالثة، ص١٠٥.

(٤٦) أنطون تشيخوف: حكاية مملة، الأعمال المختارة، المجلد الثالث، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٩م، الطبعة الأولى، ص ١٣.

(٤٧) ألبير كامو: الغريب، ترجمة محمد غطاس، المكتبة الثقافية، بيروت– لبنان،١٩٨٢م– ١٤٠٢هـ، الطبعة الأولى، ص٦٢،٥٩.