من العدم إلى الوجود

دراسة لفلسفة سارتر عبر كتابه "الوجود والعدم"

بقلم الدكتور أنطون المقدسي

ان نقل (الوجود والعدم) الى العربية ونشره حادثة ثقافية هامة لا لان كتاب جان بول سارتر اثر فلسفي كبير فحسب ، بل لانه يطرح على المثقف العربي جملة مشكلات اذا ما نوقشت بروح موضوعية نزيهة زادت في وعيه للمرحلة التاريخية الراهنة . ان الكتاب مركز حول الحرية كعفوية ينبثق منها العالم الانساني ، في اعدام للموجودات المتحققة بما فيها الماضي ، لاستعادتها في معنى جديد . وكأنه يرى في الوجود الانساني قوة انفتاح مطلقة ، وانتقالا مستمرا من العدم الى الوجود ، أي من السكون والجمود الى الحركة والتجدد . وقد ركزنا بحثنا حول هذه النقطة بالذات ، فعسى ان نكون قد تمكنا من تحديد أهم أبعادها . ان الكتاب ، ككل اثر فلسفي هام ، لا يلخص ، بل يجب ان يقرأ بهدوء ، وعندئذ يجد الانسان وراء المصطلحات الفلسفية الصارمة ما يحركه من الداخل ويدفعه الى التأمل في وجوده وفي وجود العالم .

صدر كتاب « الوجود والعدم » عام ١٩٤٣ .

كان جان بول سارتر ، اذ ذاك ، وقد أدرك الثامنة والثلاثين من عمره في ذروة نشاطه ، فقد نجح في الافلات من معسكرات الاعتقال النازية ، وعاد الى باريس مدرسا في ثانوية كوندورسيه وانخرط في صفوف المقاومة يناضل ضد المحتل .

كان من المتوقع ان يصبح في طليعة الاساتذة الجامعيين ، فقد تخرج من المعهد العالي للمعلمين عام ١٩٢٩ ومارس مهنة التعليم نيفا وعشر سنوات فأصبح من أمراء الكلام . ومع ذلك فعما قريب سيعتزل التدريس ليكافح بقلمه ولسانه وسلوكه ، فالناس في زمن يجب ان تتحول الفكرة فيه مباشرة الى عمل ، والكلمة الى طاقة تؤثر في الواقع الحي .

لم يكن في ذلك الوقت اسم سارتر مجهولا ، لا في المحافل الفلسفية ولا في الاوساط الادبية ، فقد نشر عام ١٩٣٦ أولى محاولاته الفلسفية « المخيلة » كما نشر مقالا ما يزال من أسس فلسفته ـ « علوّ الانا » (١) ، وعام ١٩٣٨ أولى رواياته ـ «الغثيان» ـ التي كشفت عن الوجود (existence) كشفا تجريبيا ، كما انها صنفت البشر في فئتين « القذرون » (salauds) و « المخادعون » (tricheurs) وسيصبح هذا التصنيف من مقولات وجودية سارتر . ونشر عام ١٩٣٩ « الخيالي » أو سيكو فينومينولوجيا المخيلة حيث عرض الخطوط الاولى لنهجه الظاهراتي (الفينومينولوجي) ، ومجموعته القصصية الاولى « الحائط » حيث طبّق علم النفس التحليلي على دراسة الانسان والكشف عن نزعاته .

ونشر عام ١٩٤٠ « خطوط لنظرية الانفعالات » وهي تطبيق اخر لمنهجه الظاهراتي ، وعام ١٩٤٣ مسرحية « الذباب » .

وكانت هذه المؤلفات بمثابة تمهيد للمذهب الفلسفي الذي كان يتكامل تدريجيا في ذهنه حتى يأخذ شكله الاكمل في « الوجود والعدم » .

أجل لم يكن سارتر مجهولا عندما نشر « الوجود والعدم » ، فقد كانت مؤلفاته الادبية منها والفكرية على حد سواء (اذ سرعان ما تتمدد الفكرة المجردة عنده الى طاقة) ، أشبه شيء بصدمات تهز النفس كلها لا العقل فحسب وتوقظها من جمودها ضمن الاعراف السائدة والاطر التقليدية .

ومع هذا فقد قوبل المؤلف الشامل الاول لسارتر بشيء من اللامبالاة والذهول . ألأن الزمن زمن حرب والناس ـ حتى الفلاسفة منهم ـ بشغل شاغل عن التفكير المحض ؟ أم لان الكتاب تجاهل أطر الفلسفة التقليدية ومفاهيمها لينشيء عالما فكريا مبتكرا ومناخا فلسفيا جديدا ؟ ربما كان السبب الاخير هو الاهم ، فقد حسب الاخصائيون الكتاب ضربا من العبث بالفلسفة والتشكيك بها ، ولكن ما أن تمر موجة الدهشة الاولى حتى يبدو الكتاب على حقيقته ، **محكم البنيان قوي الحجة غنيا بالتحليلات المبتكرة ، غنيا بالكر والفر ان صح التعبير ، كعادة سارتر ، وفي كل الاحوال فهو من انشاء فيلسوف بكل ما في هذه الكلمة من قوة ومن انشاء أديب موهوب واسير من امراء البيان . وبالفعل فسرعان ما أقبل القراء عليه ، أذ آثار الاعجاب والفضول عند الذين قرأوه كله أو بعضه ، فأحبوا المؤلف وان لم يفهموه الفهم كله . وتتوالى طبعاته حتى ليكاد هذا الكتاب المستعصي على الاخصائيين يلقى من الرواج ما تلقاه الروايات البوليسية .**

---

(١) تقيدنا في هذا المقال لابعد حد ممكن بمصطلحات الدكتور عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر « الوجود والعدم » .

لم تكن الوجودية عام ١٩٤٣ أمرا جديدا في عالم الفكر والادب لا في فرنسا ولا في أوروبا ، فقد كونت بين الحربين العالميتين تراثا لا يستهان به .

فمؤلفات غبرييل مرسيل (G. Marcel) ترجع الى عام ١٩٢٧ ، عندما نشر « يوميات ميتافيزيقية » كان قد بدأ بكتابتها أثناء الحرب العالمية الاولى ، ثم أتبعها عام ١٩٣٥ بكتاب « الوجود والملك » ، كما انه نشر بين ١٩١١ و ١٩٣٨ اثنتي عشرة مسرحية .

وعام ١٩٢٧ نشر لويس لافيل (الذي أصبح بعدها استاذا في الكوليج ده فرانس) ، كتاب « الوجود » ، وعام ١٩٣٧ كتاب « الفعل » وفيهما كما في بقية مؤلفاته حاول ان يدمج الوجودية في الافلاطونية كما حاول بذات الوقت رينيه لوسين دمج الوجودية في المثالية .

وفي المانيا نشر كارل يسبرز عام ١٩٣٧ « خلاصة وجودية » في الاجزاء الثلاثة من مؤلفه الاساسي « فلسفة » ، وكان قد نشر عام ١٩٢٢ دراستين الواحدة عن سترندبرج والثانية عن فان جوح ، وبعدها دراستين الواحدة عن نيتشه عام ١٩٣٦ والثانية عن ديكارت عام ١٩٣٧ حيث طبق مقاييسه على اثنين من اعلام الفكر الغربي .

أما هيدجر فكان قد نشر عام ١٩٣٧ الجزء الاول من « الوجود والزمان » حيث أنشأ « الانطولوجيا الاساسية » ، ويقصد بها الكشف عن أبعاد الآنية (١) «Dasein» ومقوماتها ، أي الانسان كنقطة ممتازة فيها ينكشف الوجود ويتحدث . ومع ان هيدجر لا يزال حتى الان يفصل فصلا كليا بين تأملاته الانطولوجية وبين الوجودية (خصوصا في شكلها السارتري) ففي « الوجود والعدم » استعادة لعدد من موضوعات « الوجود والزمان » الهامة ، ومنها : زيف الوجود الانساني العادي ، خطيئته ، تناهيه ، عبثية مشروعاته ، الخ .

وقد يكون أهم مما تقدم ، على أهميته ، المناخ النفسي والروحي الذي تكون نتيجة للاحداث الخطيرة التي عصفت بأوروبا والعالم بين الحربين العالميتين وهو الذي يفسر ما لاقته من رواج كبير في تلك الفترة روايات فرانتز كافكا وقصصه القصيرة ، وتأملات سورين كيركجارد ومحاولاته ومذكراته ، اذ عبرت عن قلق الانسان الغربي والمتاهات التي يضيع فيها فكره والتساؤلات الميتافيزيقية التي يجب عليه ان يجد لها جوابا حتى يستقيم أمره ، وحدة الانسان ، غربته في العالم ، انفصاله عن المطلق ، مصدر انبثاقه ، خطيئته الاصلية (الخطيئة القائمة في كيانه) والتي تجره نحو الهاوية ، لا معنى الوجود بذاته ، لا معنى الجهد الانساني في عبثيته ، الخ . .

(١) كلمة من مصطلحات الفلسفة العربية يقول الغزالي في تفسيرها « عبارة عن الوجود وهي غير الماهية » ـ يوسف كرم ـ العقل والوجود ص ١١٦ .

تلك بعض الفكر التي سرعان ما انتشرت في اوروبا بتأثير كافكا وكيركجارد وتناولتها المسرحية والشعر . والرواية والمحاولة ، وعبّر عنها بحرارة أدباء من مقياس ألبير كامو وجورج باتالي وبردييف وغيرهم وغيرهم في كتب اصبح بعضها معروفا عند القارىء العربي كأسطورة سيزيف والانسان المتمرد وغيرهما .

هذه الموضوعات هي التي كونت بتلاؤمها مع ظاهراتية (فينومينولوجيا) هوسرل الوجودية السارترية وغيرها . اذ ان المنهج الظاهراتي الذي يقوم على وصف الظواهر (ما يبدو من الموجود للشعور) والانتقال منها بالتعليق الى ماهياتها وأسسها (التي هي أسس الوجود) هذا المنهج هو وحده الذي يلائم فلسفة قصدها الاول تعميق وتعقيل تجربة الشعور عند انسان أخذ يشعر اكثر فأكثر انه يحيا في عالم يتنكر له ويسحقه .

والجامعة ، ماذا عنها ؟

كانت الفينومينولوجيا قد بدأت تبسط نفوذها على بعض معاقل التدريس في ألمانيا مع هوسرل ومساعديه وتلاميذه وكذلك الوجودية مع يسبرز . ولكن الفلسفة بجملتها ما تزال تعيش على ارث القرن التاسع عشر ممثلة في تيارات أهمها ثلاثة :

١ ـ الكنطية الجديدة مع كوهن ونتروب وكسيرر .

٢ ـ المثالية الهجلية كما تكونت عبر رينوفيه وهمليين ثم امتزجت مع الكنطية مع برونشفيك وآلين .

٣ ـ وضعية أوغست كونت التي كانت على أساس ايديولوجية البورجوازية الحاكمة في فرنسا بين الحربين .

وهكذا فان الجامعة كانت ما تزال تتجاهل الافق الجديد الذي أخذ يستهوي الجيل الفلسفي الناشىء ، وهو يبشر بعطاء كبير .

لقد بدأت تتزعزع أسس الفلسفة التقليدية ولكنها لم تتقوض . ويخيل للمرء اذ ذاك ان البرغسونية هي التي ستكون الوريث الطبيعي لكل هذه التيارات ، فقد تكونت في الثلث الاول من القرن العشرين روحانية شاملة أخذ بها في فرنسا عدد من كبار المدرسين وقادة الفكر ، ولكن سرعان ما يتبين للنظر الدقيق ان البرغسونية نغم شارد من القديم القديم ، وان الافلاطونية التي بعثت مع برغسون عبر اسبينوزا وحيوية القرن التاسع عشر لا يمكنها ، على غناها وأفقها الرحب ، أن تجيب على كل الاسئلة الملحة التي كانت تطرحها المرحلة التاريخية اذ ذاك على الانسان .

فالزمن زمن قلق وصراع :

قلق الفرد على حرية تهددها الفاشية في أقدس مقدساتها .

وصراع بين الطبقات والمعسكرات والايديولوجيات — أو قل بين قوى قذفت من أعماق اللاشعور ، صراع طاحن يجبر الافراد والجماعات على الانتخاب بين الوجود والعدم .

في ذلك الجو المشحون بالعنف وضع سارتر مؤلفه الكبير ليطرح المسألة — مسألة الانسان — من أساسها الاول ، وبمختلف أبعادها طرحا جديدا كان نقطة الانطلاق لمذهب وجودي ما يزال حتى الآن بالرغم من كل التحولات التي طرأت على اوروبا ، وبالرغم من كل التحولات التي طرأت على فكر سارتر ، يحتفظ بالكثير من قوته وشبابه.

المسألة الانطولوجية

يبدأ « الوجود والعدم » بمصارعة المسألة الاولى — وربما الوحيدة — في الفلسفة ، تلك التي ، كما يقول أرسطو « أثيرت وما تزال تثار ، وستبقى أبدا موضع اشكال » (ما وراء الطبيعة ٢٧ ١٠٢٨ ب ١ — ٤) ، ألا وهي مسألة الوجود :

ما الوجود في الموجود ؟

ما الوجود بالنسبة لكل ما هو موجود ؟

كانت الحدس الاساسي للفكر الاغريقي قبل سقراط ، تم صاغها أفلاطون وأرسطو ، وأصبحت بعدهما تلك التي تتركز فيها مشكلات الفلسفة ، وبها تتقوم .

وتغيب المسألة في صياغتها القديمة من أفق الفلسفة بعد ان سدد لها كنط ضربة محكمة في « نقد العقل النظري المحض » فيعيد لها هيدجر أولويتها في « الوجود والزمان » ولكن هذا الفيلسوف يقتصر في « الانطولوجيا الاساسية » على تمهيد الطريق لاستعادتها ، وما يزال حتى الان يعد المناخ الفكري الذي سيبعث فيه « الوجود » وتبعث معه العبقرية الغربية في أصالتها الاولى .

يبدو غرض « الوجود والعدم » واضحا في عنوانه الثاني (بحث في الانطولوجيا الظاهراتية) فهو محاولة للاجابة على السؤال الاغريقي استنادا الى الطريقة الفينومينولوجية ، كما يبدو ايضا من الاسطر الاولى اذ يطرح سارتر المشكلة ويحدد الطريقة ممهدا للجواب ، في صفحات هي من أجود أدب سارتر الفلسفي . يقول :

« حقق الفكر تقدما هائلا برده الوجود الى سلسلة من المظاهر التي تكشف عنه ، وقد قصد من ذلك الى القضاء على عدد من الثنائيات التي كانت تربك الفلسفة والى استبدال واحدية الظاهرة بها (١٣) (١) ، وبهذا « تم التخلص اولا من تلك الثنائية التي تضع في داخل الموجود تقابلا بين الظاهر والباطن » (١٣) كما تم التخلص من الثنائيات الاخرى ، فليس ثمة وجود له تجليات هي موضوع ادراكنا المباشر ، ولا فعل ينزع نحو القوة ، ولا جواهر تبدو منها أعراضها ، ولا مطلق يقابله نسبي (١٤ — ١٥) ، فالظاهرة (ما يبدو من الوجود للشعور) هي الشيء ذاته ، وماهية الشيء هي الرابطة التي تجمع بين ظواهره . والظاهرة هي « النسبي — المطلق » (١٤) وهي ، اذا ما تخلصنا من « وهم العوالم — الخلفية » الذي أشار اليه نيتشه ، الايجابية المليئة .

ان الاشياء لا تخفى وراءها قوة سرية توجهها ، فالروح والمادة ، والقوة والطبيعة ، الخ ، ليست اكثر من

---

(١) الارقام بدون اي اشارة اخرى تدل على صفحات الكتاب في ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشر دار الاداب .

صدر حديثا

الأشجار تموت واقفة

للشاعر معين بسيسو

كما تموت الاشجار واقفة ، كذلك يموت الانسان خلف متراسه ...

ديوان الصق فيه الشاعر وجهه بالشمس ، ومن حوله كانت اشجار جديدة تولد من قبلات الصواعق ..

منشورات دار الاداب الثمن ٢٠٠ ق. ل

مفاهيم عامة تشير إلى مجموعة علائق بين ظواهر هي وحدها موجودة . « ان عبقرية بروست ليست أعماله مأخوذة على حدة ، ولا القدرة الذاتية على انتاجها : انها الاعمال منظورا اليها على انها جماع تجليات الشخص » (١٥)

« لقد رددنا الاشياء الى المجموع المرتبط من تجلياتها » (٣١) ، واذا لم يكن للاشياء بعد خفي فانها تبدو لشعورنا على حقيقتها ، وباستطاعتنا ان نعرفها .

« والظاهرة يمكن دراستها ووصفها بما هي كذلك ، لانها تدل على نفسها دلالة مطلقة » (١٤) .

وهذه الدراسة ، هذا الوصف ، يمكّننا ، اذا ما كان دقيقا ، من أن ننشىء الانطولوجيا (علم الوجود) على أسس لها من اليقين ومن الموضوعية ما للعلوم (١٨) .

ويبدّل سارتر كل الثنائيات بواحدة ، هي ثنائية « المتناهي واللامتناهي » ، أو كما يصحح هو نفسه « المتناهي في اللامتناهي » اذ ان الموجود كله في الظاهرة التي يتبدى فيها ، وهو بذات الوقت امكان لا نهاية له من التجليات أو الظواهر (١٥) .

وكما تقضي « واحدية الظاهرة » على التعارض القائم في الوجود على شكل ثنائيات ، فهي ايضا تقضي على التعارض القائم في المذاهب في ثنائيات كثيرة ، منها بشكل خاص ثنائية الواقعية والمثالية (والمادية والروحية) التي تقسم الفلسفات على شكل مصطنع منذ ديكارت حتى ايامنا الى زمرتين متصارعتين يصعب التوفيق بينهما ، وتوقع الفلسفة في اشكالات لا حصر لها .

يقول سارتر : « أثبتنا عن طريق فحص الشعور ... ان وجود الظاهرة لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يؤثر في الشعور وبهذا نحينا تصورا واقعيا لعلاقة الظاهرة بالشعور ، ولكننا بيّنا ايضا ... ان الشعور لا يمكن ان يخرج من ذاته ... لتكوين موجود عال ... وهكذا نكون قد استبعدنا الحل المثالي للمشكلة » (٤١) .

وبقول اخر ، لا نرى في مذهب سارتر وجودين منفصلين : الموضوع (الاشياء) ، والذات (الشعور) لا نعلم كيف يجري التلاقي بينهما الا اذا ألحقنا الاول بالثاني كما تفعل المثالية ، او العكس كما تفعل الواقعية والمادية . اذ ، كما ان الظواهر لا تحيل الى نومن قائم وراء العالم كما زعم كنط (١) ، كذلك الشعور ليس صفحة بيضاء تنطبع فيها الاشياء على شكل أحاسيس كما تزعم التجريبية مع لوك ، وليس جوهرا كما يزعم ديكارت ، وليس ملء الوجود كما يزعم برغسون وتزعم الفلسفات الروحية ، وليس انعكاسا للتحولات الخارجية ، كما تزعم الماركسية ، على الاقل في الشكل الذي أورثه انجلز لخلفائه .

ان سارتر يرفض دفعة واحدة كل هذه المذاهب ، ويعتقد انه فنّدها وحل اشكالاتها بنظرية جديدة في الشعور ، هي واحد من أركان فلسفته ، وخلاصتها :

ان الشعور ليس شيئا بين الاشياء (ليس جوهرا ، ليس قوة ، الخ (٣٠)) ، بل هو لا وجود يحيا من الموجودات ، عدم يتغدى من الاشياء ، ان صح التعبير . وطالما انه على هذا الشكل ، فلا توجد بينه وبين الاشياء فسحة فاصلة ، ولا يمكن ان ينشأ بينه وبينها تعارض ما . ومشكلة المعرفة في شكلها التقليدي زائفة .

« ان المعرفة تضعنا في حضرة المطلق » (٣٧٥) .

ولكن الشعور ليس مرآة عاكسة ، بل هو ، كما يقول سارتر ، « العكاس ـ عاكس » لانه ، في الوقت الذي يتلقى الاشياء (التي تنعكس فيه) ينفلت منها باعدامه اياها .

تلك هي فعاليته الخاصة والمميزة ، ان يعدم (ينفي نفيا فعالا) الظواهر ، اذ بهذا يمكن ان تبدو له ، ويمكنه ان يرتبها في عالم انساني ذي معنى .

ويوضح سارتر معنى الاعدام (néantisation) في المثال التالي فيقول ما خلاصته :

يخيل لنا ان الملأ في كل مكان . ولكن حين أدخل المقهى باحثا عن بطرس (زيد من الناس) نترتب الاشياء كأساس عليه يجب ان يبدو بطرس كشكل ، وهذا الترتيب اعدام أول ، اذ فيه تتلاشى الاشياء ومن تم الوجوه وتنحل في كل لا معين هو شرط تجلي الانسان الذي أبحث عنه . فاذا ما عثرت عليه ترتب المقهى حوله في حضور يظهر ويتلاشى بآن واحد ، واذا لم أعثر عليه فغيابه ليس هنا وهناك . ان بطرس غائب عن المقهى كله ، وغيابه ما يبرح يعدم أشياء المقهى . وهكذا يصبح بطرس كعدم شكلا ـ او يصبح العدم شكلا ـ يتبدى على أساس من الاعدام المستمر . اذن القضية « بطرس ليس هناك » حكم عقلي نطلقه في عيان (حدس) لاعدام مزدوج (٥٩ ـ ٦٠)

ونقول بتعبير ارسطاطالي : ان الاعدام هو مبدأ حركة الشعور ، وبه يدخل العدم على الوجود .

وهذه حادثة اولى انطولوجيا ، أي في المطلق ، وبها يصبح الوجود في ذاته (الاشياء) انسانيا ، اي عالما ذا مدلول بالنسبة للانسان .

يقول سارتر : « اللاشيء هو الآنية (الواقع الانساني) نفسها ، على اعتبار انه السلب الجذري الذي به ينكشف العالم » (٣١٧ ـ ٣١٨) .

ويقول : « الآنية في الوجود من حيث انه في وجوده ومن أجل وجوده هو الاساس الوحيد للعدم في حضن الوجود » (١٦٠) .

ويقول : « ان انبثاق الانسان وسط الوجود ... يجعل العالم ينكشف . لكن اللحظة الجوهرية الاصلية لهذا الانبثاق هي السلب ... ان الانسان هو الموجود الذي به يأتي العدم الى العالم » (٨٠) .

بالاعدام ينسلخ الشعور عن الاشياء ، وايضا عن ماضيه ، أي عن كل ما له صفة الوجود الثابت ، فيقيم بينه وبين موضوعه فسحة بذات الوقت تفصل وتجمع

(١) النومن في لغة كنط الموجودات كما هي بذاتها لا كما تبدو لنا .

بينهما هي العدم .

وكما ان الشعور يعدم موضوعه فهو يعدم ذاته . يقول سارتر : الوجود الذي به يأتي العدم الى العالم « ينبغي أن يعدم العدم في وجوده » أي أن يكون عدم ذاته) (٧٨) . وبهذا المعنى يطلق عليه سارتر اسم الموجود لاجل ــ ذاته ، والخط (ــ) يشير اعتياديا ، في لغة سارتر وهيدجر الى ان الارتباط الوثيق بين الحدين لا يمكن ان يتحول الى اتحاد بينهما .

ولهذا نرى الشعور في حركة مستمرة تدفعه نحو الاشياء وتحد ذاته ، دون إن يستطيع الاتحاد بأحدهما .

وهذه الحركة هي ما يسميه سارتر « العلو » (transcendance) « والعلو تركيب مؤلف للشعور » (٣٨) .

من المعلوم ان الظاهراتية (الفينومينولوجيا) تقوم على « الاحالة » أو « القصد » (intentionalité) كما يقال ايضا ، وكلمة « احالة » في مدلولها اللاتيني (in - tensio) تعني الاتجاه نحو ... التطلع نحو ... ومثلها كلمة (ex - tase) : الخروج من الذات ، او ان يوجد الانسان خارج ذاته ... (التخارج في لغة الدكتور بدوي) .

والكلمتان مترادفتان ، الى حد بعيد ، لكلمة « علو » أو « التعالي » كما يمكن ان يقال ايضا .

ويقرن سارتر بين حركتي العلوم والاعدام ، كما يقرن الاثنتين بالوجود والمعرفة ، عندما يكتب :

« ان المعرفة في النهاية ، والعارف نفسه ليسا بشيء غير واقعة ، ان « ثم » وجودا ، وان الوجود في ذاته يتراءى ويبرز على أساس هذا العدم ... ان المعرفة لا تضيف شيئا الى الوجود ولا تخلق شيئا ، وبها لا يثري الوجود ، لأن المعرفة سلبية خالصة . انها تجعل فقط ان ثم وجودا » .

ويضيف بعدها :

« ونحن نطلق كلمة « علو » على ذلك السلب الباطن المحقق الذي يكشف عما هو في ــ ذاته بتعيين ما هو من اجل ذاته في وجوده » (٣٦٣ ــ ٣١٥) .

ويلتقي سارتر في نظرية المعرفة هذه مع افلاطون وديكارت وغيرهما ممن يجعلون المعرفة مرادفة للوجود ، والوجود هنا عالمنا ــ عالم الانسان ــ الذي يتحقق (يصبح واقعا) في مشاريعنا ، ومشاريعنا نتيجة لحركة العلو ، وهذه أساسها في حركة الاعدام .

وهكذا يميز سارتر في الوجود بين منطقتين (régions) (٤١) على حد تعبيره ، هما الموجود لاجل ــ ذاته ، والموجود في ــ ذاته . ولما كان هذا التمييز هو الاساس الاول الذي يشيد عليه الانطولوجيا (علم الوجود) الجديدة فهو يضعه في المقدمة حيث يصفه وصفا مبدئيا ، ثم على ضوئه ينشيء الكتاب كله ، واخيرا يبرره فلسفيا في الخاتمة (الفقرة الاولى) عندما يكشف عن منطقة ثالثة في الوجود .

وتتلخص خصائص الموجود في ذاته بما يلي :

متحد في ذاته وممتلىء بها ، فلا توجد مسافة في داخله ، مظلم ، متكتل ، ايجاب مليء ، لا يعرف الغيرية ، منعزل ، لا يحيل الى أي شيء اخر ، أي لا يعقد أي صلة ، لا مع ذاته ولا مع غيره ، لا ينطبق عليه القبل والبعد ، لا هو في زمان ولا هو في مكان ، لا منفعل ولا فاعل ، لا علة له ، جائز بجواز مطلق ، ومع انه ليس واجبا ، فليس مشتقا من الامكان .

(الفقرة ٦ من المقدمة) .

وبعد ن يفصل سارتر ما لخصنا ، يقول : « انه زائد لا نستطيع اشتقاقه من أي شيء اخر ... غير مخلوق وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بموجود اخر ، ولهذا هو زيادة (de trop) بالنسبة للسرمدية » (٤٥) .

ثم يجمل هذه الخصائص بثلاث :

« الموجود يوجد ،

الموجود هو في ذاته ،

الموجود هو ما هو » (٤٥) .

فاذا عكسنا هذه الخصائص نحصل على الموجود لاجل ــ ذاته ، فهذا :

١ ــ هو ما ليس هو ، وليس هو ما هو » . يقول سارتر ، فعندما تبدو للشعور شجرة يصبح اياها ، ولكن على نحو مغاير لها ، لانه ليس هو هي ، وان كان يستمد كيانه منها في لحظة مشاهدتها .

٢ ــ وليس في ــ ذاته لانه باستمرار في موضوعه دون ان يتمكن من الاتحاد به ، اذ في مثل هذه الحالة يصبح شيئا بين الاشياء ، بل لا نستطيع ان نقول عنه انه ذات لان الذات تتلاشى في تحققها .

يقول سارتر : « لا يمكن للفاعل ان يكون ذاتا لان التطابق مع الذات يزيلها » (١٥٨) .

ثم يضيف ما خلاصته : انه حاضر لذاته ، وهذا الحضور ليس ملئا للوجود ، كما ظن الفلاسفة ، بل يفترض ، على العكس ، ان شيئا يفترض الانفصال ، والفاصل ليس مكانيا ولا زمانيا ، انه لا شيء ، انه العدم الذي يفصل ، باستمرار ، الشعور عن موضوعه وعن ذاته (١٥٧ ــ ١٥٨)

٣ ــ واخيرا ليس « هو » أي ليس موجودا ، لانه ليس متحققا ، بل هو دوما في طريقه الى التحقق ، انه في جوهره مشروع وجود ، واذا نظر اليه فيما تحقق منه فهو « قد كان » .

ونلخص هذا التحليل بكلمة لسارتر يستعيرها من هيدجر ويرددها مرارا في ثنايا الكتاب :

« الشعور موجود في وجوده تساؤل عن وجوده » ، أو في ترجمة اخرى « الشعور موجود يثير مسألة وجوده ضمن هذا الوجود » (٣٩) .

ــ التتمة على الصفحة ٦٥ ــ

من العدم الى الوجود

ـ تتمة المنشور على الصفحة ٦ ـ

من الانطولوجيا الى الوجودية

السؤال عن الوجود (ما الوجود في الموجود ؟) سابق ومحيط :.

سابق لان كل جواب يفترض ، ضمنا أو صراحة ، على أي حال ـ مسبقا ـ الجواب عليه ،

محيط ، لانه يشمل الاسئلة كلها ومنه تنبثق واليه تنتهي ، فاذا راينا في الوجود مبدأ فهو مبدأ المبادىء ، واذا راينا في الوجود شرطا فبه تتقدم الشروط ، واذا راينا فيه موجودا أعلى واسمى ، فهو الذي تشتق منه الموجودات ، ومنه تستمد كيانها .

ويمكن تصنيف نظرة سارتر الى الوجود بين النظريات الحدسية . وهذه تنطلق من رؤية أصيلة فيها تنكشف الموجودات عن حقيقتها العميقة .

يعبر سارتر ، اول ما يعبر ، عن حدسه في (الغثيان) بلسان انطون روكنتن بطل الرواية . ومع ان تعديلات اساسية طرات على هذا الحدس في (الوجود والعدم) فما يزال على أساس تفكير سارتر ، اذ منه انبثقت وجوديته .

يقول سارتر ما خلاصته :

قبل اليوم كنت كغيري من الناس ، اقول مثلهم ، البحر أخضر اللون ، والنقطة البيضاء هناك هي زيج الماء ، ولكني لم اكن اشعر انها موجودة . اما الان فاني أتحسس معنى كلمة وجود ... أن توجد الاشياء معناه انها هناك مرشوقة ، خاملة ، هشة ، رخوة ، تلقاك متكاسلة ... ومع انها غير راغبة في الوجود فهي تستسلم له ... وتتكاثر على شكل مخيف .

ويقول ايضا : يولد الموجود دون سبب ، ويستمر ضعفا ويموت صدفة . والخلاصة : لا نستطيع استنتاج الاشياء : انها بلا سبب ، لا ضابط ، لا قانون ، مجانية ، زائدة . والشعور بهذا ينقبض له قلبك ويتملكك الدوار ... فتقع في الغثيان (الصفحات ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ من رواية الغثيان) .

وواضح ان هذا الوصف ينطبق على الموجود في ذاته . وينتقل سارتر الى موقف الناس من حدس الوجود فيقول : « كثيرون ، على ما أعتقد ، أدركوا هذا ، لكنهم حاولوا تخطي جواز الموجودات فاخترعوا فكرة الوجود الواجب » (الغثيان ١٧١) . وهؤلاء هم « القذرون » Salauds نرى اهم نماذجهم في مجموعة « الحائط » وعكسهم « المخادعون » Tricheurs يمثلهم في «دروب الحرية» عدد من الابطال أبرزهم ماتيو .

الاول أنصار النظام السائد والاعراف الاجتماعية ، اصدقاء المثالية والانسانية ، يحترمون الفكر والقيم الروحية ، ولكنهم ، في الحقيقة ، كالممثل الذي يتحد بدوره اتحادا تاما فيفقد شخصيته ، انهم كذابون جبناء يرضخون لكل القيود هربا من الواقع ، وتخلصا من تجربة الوجود ، فحريتهم في ضياع .

اما المخادعون فأولئك الذين يواجهون عبثية الوجود بشجاعة وصراحة ، متمردين على القوانين وبذلك يتحملون مسؤوليتهم وينقذون حريتهم من الكبت والضياع .

القذر كالاشياء في تفاهتها ولامعناها ، فلا حق له بالحياة ، يقول سارتر ، لان وجوده من نوع وجود الحجر والنبات والحشرات .

اما المخادع ، ويمكن ان يقال ايضا : المخاتل ـ فاسمه يدل عليه : انه ، بالمخاتلة ، يقوض الاطر البالية من الداخل ويبدلها .

ومن البين ان غرض سارتر من هذه الاسماء الكاريكاتورية ـ المخادع ، القذر ، وغيرها مما نجده بغزارة حتى في مؤلفاته الفلسفية ـ هو استثارة النفوس ودفعها الى التمرد على القديم المتحجر ، كما انه يعتبرها بمثابة صفعات يقذف بها في وجه المجتمع البورجوازي ، وهو مجتمع لم يستمر الا لكسل افراده وعجزهم عن ابداله بغيره (١) .

وفي (الوجود والعدم) يحل التحليل الفكري الصارم محل الصورة الادبية دون ان يتبدل الحدس الاول ، فيصبح الغثيان اعداما ، والقذارة « روحا جدية » ، وتصبح الاشياء المرشوقة هناك هي الماضي الجامد ، الموجود في ذاته ، وتبدو الحرية كحادثة ممتازة قادرة على ان تفكك الموجود في ـ ذاته لتجعل من اشيائه عالما انسانيا ذا هدف .

ويركز سارتر حدسه في عبارته المأثورة : « الوجود يسبق الماهية » (٢) او بعبارة اوضح ، وان كانت تعوزها الدقة الفلسفية : الحادثة سابقة على الفكرة . وفيها يبدو التحول من الانطولوجيا الى الوجودية ، او من الانطولوجيا الكلاسيكية الى الانطولوجيا الوجودية ، اذ نحن امام علم وجود جديد ، هو ، لحد بعيد ، على اساس كل الفلسفات التي يمكن تجميعها تحت اسم « الوجودية » كفلسفة كارل يسبرز وفلسفة غبرييل مرسيل (لا فلسفة هيدجر لانها من نوع اخر) . ولكن قد يكون جان بول سارتر وحده الذي اخذ بنتائج هذا الحدس حتى التناقض مع ذاته .

***

(١) يحلل سارتر البورجوازية والطبقة الاجتماعية تحليلا سريعا في القسم ٤ الفصل ١ الفقرة ٢ من الوجود والعدم ويعود الى ذات الموضوع في عدد كبير من مقالاته ومؤلفاته منها « نقد العقل الديالكتيكي » .

(٢) راجع الوجود والعدم (ص ٢٨) احد التعبيرات الفلسفية الدقيقة عن هذه الفكرة .

أمعنى هذا ان الفلسفات قبل سارتر كانت كلها ماهوية ؟ كلا ، فالتيار الارسططالي بمجموعه وفي كل مراحله يرى ان الماهية مساوقة للوجود ، واذا كان ثمة فلسفات تقول بسبق الماهية على الوجود فعلينا ان نفتش عنها في التيار الافلاطوني الذي يرى ممثلوه من افلاطون الى برغسون ان الوجود العياني انحطاط او تراخ لعالم المعاني (المثل) او في التيار المثالي الذي يحول الاشياء الى صور او افكار (الوجود هو كون الشيء مدركا ـ باركلي) .

واول من ادخل كلمة وجود Existentia على الفلسفة هم فلاسفة العصر الوسيط اللاتيني (السكولاستيك) ، وعارضوا بينها وبين كلمة ماهية Essentia والوجود عندهم هو الموجود المتحقق في العالم العياني ، والماهية نظامه الداخلي (قوامه) .

واول من استعمل الكلمة بالمعنى الحديث هو المفكر الدانيماركي سورين كيركجارد الذي احتفل العالم الفلسفي منذ ثلاث سنوات بمرور قرن ونصف على ولادته .

كانت نقطة انطلاق كيركجارد شعوره العميق والحاد بأن كل انسان مأساة فريدة في نوعها يشعر بها هو وحده، وقد يصفها ولكنها لا تفسر ولا تعلل ، اذ أن الانسان خاطىء من الاصل ، وما أن يعي ذاته ، (وهذا الوعي هو الوجود) حتى ، في شبه غيبوبة ، يقع في شباك الخطيئة ، ويجهد دون ان يصل بقوته الذاتية الى البر او الخلاص . وهذا الجهد هو ما يسميه الفكر الذاتي الذي يولد في القلق والقنوط والخوف والرعدة ، والفكر الذاتي عكس الموضوعي ، لان الاول لا متناه والثاني محدود .

ويصف كيركجارد الوجود (الانساني) فيقول ما خلاصته :

انه توتر داخلي (بين الانا وذاته ، بين الانا والغير ، بين الانا والانت المطلق ، انه انتقاء في اللحظة بين حدين لا ثالث يؤلف بينهما (من مسألتين مسألة ... اما ... اما ...) ، انه عزلة ، لا يقين ، مغامرة ، مفارقة .

والوجود ، بكلمة مختصرة ، هو الفرد الذي ينبثق (يعي ذاته) في الالم والعزلة ، في الشك والحماس ، انبثاقا لا معقولا لانه من مرتبة أعلى من مرتبة العقل .

وابطاله أفراد أفذاذ تخطوا كل الاطر ، منهم سقراط وأيوب ، وذروتهم ابراهيم الذي جابه الحق وجها لوجه .

ولهذا وجه كيركجارد القسم الاعظم من جهده لمحاربة هيغل ولتحطيم مذهبه وكل مذهب ، لأن المذهب بتفسيره للمأساة يحذفها ويجعل من الفرد الانساني حلقة مقفلة في سلسلة تطمس معالم وجوده .

وتبقى ثورة كيركجارد هذه زمنا طويلا (قرابة ثلاثة ارباع القرن بعد وفاته) حبرا على ورق ، حتى يشعر الفكر الغربي أن تكرار الكنطية والهجلية وشرحهما والتعليق عليهما يكاد يجعل من الفلسفة مجموعة مفاهيم مقطوعة الصلة بالواقع ، وانه أصبح في حاجة الى الاتصال المباشر بالموجودات ؛ في عفوية النظرة الاولى (العفوية الثانية ، كما يقولون اليوم) ليدهش أمام جدتها وطرافتها فتتفتح أمامه آفاق جديدة هي الطريق الى التأمل النظري المحض، وهي ايضا الطريق الى تجديد الفلسفة حتى في شكلها المثالي .

اذ ذاك اكتشف الفكر الغربي كيركجارد ، ومنابع اخرى للوجودية .

اكتشف نيتشه الذي احاط في نظرة فذة بمجموع الثقافة الغربية في أصولها الاغريقية ، وحاول في جهد يائس ، ان يكشف في اخلاقها عن غرائز الكذب والزيف وعن كل العناصر الجهنمية التي تحكم عليها بالفناء . فكان قبل سارتر الديان الرهيب للاصنام البورجوازية .

واكتشف هيغل ، لا هيغل « علم المنطق » (المذهب) الذي كان قد دحر ، وانما هيغل « فينومينولوجيا الروح » الذي كان اول من وصف الشعور في نموه من الاحساس الى الشعور بالذات ، الى كلية المفهوم ، عبر التاريخ وآلامه، عبر التناقض والفشل والنضال والضياع ، عبر «الوجدان الشقي » ، والذي كان اول من ادخل السلب على الفلسفة كمرحلة أساسية من مراحل الحركة الديالكتيكية .

في هذه الفترة بالذات كان هوسرل ينادي بالرجوع الى الاشياء ، ويضع طريقته الفينومينولوجية نهجا صارما، وحده كفيل ، في مفاهيمه الدقيقة وخطته المنطقية ، بأن يحول الوصف الى علم ، اذ يكتشف في الموجود نظامه (او لا نظامه) ـ ماهيته ـ ووراء الماهية وقبلها مبادئه ، فيجعل من دراسة الاشياء فلسفة ، والفلسفة علم المبادىء الاولى كما قال ارسطو مؤسسها وواضع دستورها .

وهكذا اصبح ممكنا قيام الوجودية كأنطولوجيا جديدة تنقض الانطولوجيا الكلاسيكية وتكملها بآن واحد.

وهناك بعض النقاط التي يبدو فيها جليا التعارض بين الاثنتين في الجواب على السؤال الاغريقي (ما الوجود بالنسبة للموجود ؟) هذا مع العلم اننا نبرز التعارض على حساب الدقة الفلسفية كي نوضح مدى التغيير الذي طرأ مع الوجودية على الفلسفة .

ترى المثالية ، بشكل عام ، ان الاشياء في الشعور على شكل صور او مفاهيم ، فيرى هوسرل ان الشعور ، كيانيا ، خارج ذاته قرب الاشياء ، (مبدأ الاصالة او القصد) ، وهذا ما يعبر عنه هيدجر بكلمة (الوجود ـ في ـ العالم) . ويرى كنط في العالم (مجموع الموجودات الخارجية) معنى من معاني العقل ، فيرى هوسرل (ومعه سارتر ومرلوبونتي وغيرهما) فيه الافق غير المحدود الذي يتجه نحوه الشعور دوما دون ان يتمكن من الاحاطة به (مبدأ العلو) . ويرى كنط ايضا اننا لا نعرف من الاشياء الا ظواهرها ، وان ما هي عليه بذاتها (النومن) خارج نطاق ادراكنا ، فيجيبه سارتر بحذف ثنائية الباطن والظاهر ، فالظواهر وحدها موجودة ، وفكرة الشيء بذاته لا مدلول لها .

وبينما يقول ديكارت بوجود جوهرين مستقلين

الواحد عن الاخر ـ الفكر والمادة ـ ينكر سارتر فكـرة الجوهر ، كما ينكر وجود عالم باطني او داخلي ، لان الشعور هو الشعور بشيء ، وطـالما ان الاشياء لا عمق لها فهـي مكشوفة امام الشعور .

وبينما ينطلق هيغل من مبدأ (كل ما هو واقـع معقول ، وكل ما هو معقول واقع) ، ترى الظاهراتيـة ، بكل تياراتها ، ترى في الاشياء (او العالم) موجـودات سابقة على الفكر لا ناظم فيها يلم بين شتاتها ، والفكر هو الذي يصنفها وينشيء منها ما تسميه الفلسفة الموضـوع عندما تعارض بين الموضوع والذات .

ويدفع سارتر بهذا التحول الى أبعد نتائجه عنـدما يرفض نظرية هوسرل في الانا العالي (مقال عام ١٩٣٦ ، علو الانا) ويضع على اساس العالم الانساني الحرية كنقطة اولى تنبثق فراغا في الموجود في ـ ذاته لتنظيمه .

والخلاصة ان الوجودية الفينومينولوجية حطمـت الفكرة الاغريقية التي انطلقت منها الفلسفة ، والتي تـرى في الوجود نظاما (كوزمس) يحكمه عقل كلي (لوغس) يتحول في الانسان الى منطق يقول الحقيقة .

فالاشياء هي لامحدود الوقائع (الحوادث) المبعثرة ، والشعور هو ايضا واقعة (حادثة) (١) .

والمعقولية التي تأتي مع الانسان نتيجة لمشروع في

(١) الوجود والعدم. الفصل الاول من القسم الثاني ، فقرة ٢ واقعية ما هو من أجل ـ ذاته .

صدر حديثا :

رَوْرَقٌ مِنْ دَم

مجموعة قصص بقلم :

يوسف شرورو

منشورات دار الاداب

صميمه عبث ولامعنى .

***

وتجدر الاشارة هنا الى ان بعض الباحثين العـرب أخذوا يعبرون اليوم بكلمة كون ومشتقاتها (كينونة وكائن ، الخ) عن المعنى القديم لكلمة وجود ، وبكلمة وجود ومشتقاتها (موجود ، وجودية ، الخ) عن المعنى الحديث حتى لا يحصل التباس في ذهن القارىء العربي بين المعنيين ، عـلى ما يـرون .

ولكن اذا سلمنا جدلا بأن المفردات الفلسفية اصطلاح ـ وهذا خطأ لحد بعيد ـ فالمصطلح الجديد يخالف استعمالا درج عليه العرب قرونا ، وسيضطرنا شيوعه الى ما يشبه ترجمة التراث العربي الفلسفي ، او الى تهشيمه بشروح لا نهاية لها .

ثم ان لكلمة كون ومشتقاتها معنى محددا في الفلسفة العربية ، فهي تشير الى « الذي وجد بعد ان لم يوجد » على ما يقول ابن رشد (١) ، ويبدو انها وردت في ترجمة كتاب أرسطو (الكون والفساد) ولها صلة وثيقـة بمعنى الامكـان .

واخيرا فان المصطلـح الجديد لا يتفق مـع مرمى الوجودية ، فهذه تستهدف على ما يقول أعلامها ، وضع علم الوجود (انطولوجيا) يحدد العلم القديم ويغنيه دون ان يحرفه عن مقصده الاساسي .

ولهذا نرى مع الدكتور عبدالرحمن بدوي في ترجمته (الوجود والعدم) الاحتفاظ بالاسم القديم للمعنيين لانهما بالنتيجة واحد .

وبعد فان استعمال الكلمة في نصوص مبتكرة هـو الذي يغنيها بمعـان جديدة ، لا الاصطلاح لمجـرد النقل ، ونلاحظ على سبيل المثال ان أحد شراح سارتر يعد ، عند هذا الفيلسوف ، تسعـة وعشرين (٢٩) معنى لكلمـة to Be , Etre وحدها ، يتميز الواحد عـن الاخر من سياق الكلام .

وانما المهم هو ان ندرك ، في نقطتـه الاساسية ، التحول الذي طرأ على الفلسفة مع سارتر .

ان سارتر يرى اللاغائية والوقائية Facticité اللامعنى والعبث ، او بتعبير اخر ، يرى سديما يتكـاثر عن غير قصد حيث كانت الفلسفة ترى فعـلا Esse سرمديا هو مصدر الافعال ، وعقلا كليا (لوغس) ناظمـا للموجودات ، وبهذا يبدل المعقولية والمعنى بالشيئية .

فهل كان هذا التبديل نتاج عبقرية فوضوية وعدمية ، كما أخذ عليه بعضهم ، أو ضربا من العبث بالفلسفة ، كما قال البعض الاخر ؟

كلا !

فسارتر حذف اللوغس ليحل الحرية محله ، فـي نقطة انطلاق يجب ان تجدد الفلسفة من الداخل .

فما الكسب الذي حققه ؟

(١) ماجد فخري ـ ابن رشد (قادة الفكر) بيروت ص ١٦٩ .

الحرية

يتملك الغثيان الانسان عندما يرى الأشياء في جوازها المطلق ـ وقائعيتها ، شيئيتها ـ غريبة عنها ، تتنكر له ، وهو في غربة بينها .

وكذلك عندما يرى ذاته (حريته) في انبثاقها الاول نقصا ـ او ثقبا . كما يقول سارتر ايضا ـ في الاشياء ، هي ايضا واقعة (حادثة ، جائزة) لا عقل فوقها أو ضمنها يبررها .

فالغثيان كاشف ـ شأنه شأن القلق والملل ـ يمزق أقنعة نسجها الانسان حول ذاته وأصبح أسيرا لها فحجبت عنه هذه الحقيقة الاساسية وهي ان اللوغس (المعقولية ، المعنى ، الحقيقة) الذي نضيفه الى الوجود أمر زائد عليه، لا يمسه في صميمه .

قبل الغثيان ، الانسان في حالة سقوط أصيلة ، اذ يتقمص دورا ويتحد به فيصبح كالاشياء ، والسقوط ، عند هيدجر وسارتر ، هو البديل عن الخطيئة الاصلية في الاديان .

فالتجربة السلبية توقظ الحرية من سباتها وتحملها على استعادة عالمها . وعندئذ يستطيع الانسان أن ينتقل من الوجود غير الصادق (المزيف) الى الوجود الصادق ، أي الذي تعرى عن الوهم والكذب .

فما الحرية ، ما أبعادها ، ما دورها ؟

ان الحرية هي مغامرة الوجود الانساني ، فلأي مدى بوسعها ان تنقذه ؟

يقول سارتر : « الحرية ليست وجودا ما : انها الوجود الانساني » (٧٠٤) ، وايضا : « فما نسميه حرية من المستحيل أن نميزه عن وجود « الآنية » ، فالانسان لا يكون أولا من أجل أن يكون حرا فيما بعد ، فليس ثم فارق بين وجود الانسان و « كونه حرا » (٨١ ـ ٨٢) .

فهي سابقة لكل ما في الانسان وفي عالمه ، سابقة على الغرائز واللاشعور والماضي ، سابقة على العلل والاسباب ـ لان كل سبب يأتي الى العالم بواسطة الحرية (٧٧٣) ـ سابقة على الماهية ، سبقا أنطولوجيا (كيانيا) أي قائما في صميم الوجود . واذا جردنا كلمتي « قبل » و « بعد » من معناهما المكاني ، نقول ان الحرية قبل العالم الانساني وبعده ، فهي تحيط به وباستطاعتها دوما أن تتخطاه (العلو) لتعيد النظر فيه ، أو ان في الحرية فائضا على عالم الإنسان .

لكن هذا الفائض ليس فسحة روحية(ديمومةوطاقة خلاقة) كما ظن برغسون ، أو ليست ملأ كما يقول سارتر، انها امكان الاعدام . يقول سارتر : « الوجود بالنسبة الى ما هو ـ لذاته هو اعدام ما هو في ـ ذاته الذي هو . وفي هذه الاحوال الحرية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير هذا الاعدام . وبها يفلت ما هو ـ لذاته من وجوده كما يفلت من ماهيته ، وبها يكون دائما شيئا آخر غير ما يمكن أن يقال عنه... ووراء الاسم الذي يطلق عليه ، والخاصة التي يعترف له بها » (٧٠٢) .

ويضيف : « الحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الانسان » ، « والذي يحمله على أن يصنع نفسه عوضا عن أن يكون » (٧٠٤) .

فلا « يمكن أن يكون لحريتي حدود أخرى غير ذاتها » (٧٠٣) ، فهي التي تضع ضوابطها ، ولا يمكن للانسان ـ وهو متروك وحده على هذا الشكل ـ ان ينتظر عونا ، لا من الداخل ، ولا من الخارج (٧٠٤) ، فهو المسؤول المطلق عن ذاته وعن العالم .

ولهذا تبدو الحرية لسارتر مخيفة : « محكوم عليّ أن أكون حرا » (٢٣٦) و (٧٠٣) ، لانها ، وهي وجود الانسان ، مفروضة عليه « الحرية ليست حرة في ألا توجد ، ولا في ألا تكون حرة » (٧٧٢) .

وهي مصدر القلق ، والقلق عند سارتر ، كما عند هيدجر ، خوف مغمض لا موضوع له ، هو الخوف الذي يتملك الانسان عندما يرى انه المصدر المطلق للقيم والمعاني، وان هذا المصدر يستند الى لا شيء .

يقول سارتر : « فبوصفي موجودا به توجد القيم فاني غير قابل للتبرير ، وحريتي تقلق من كونها الاساس بغير أساس للقيم » (١٠٠) .

ويضيف : « في القلق أدرك نفسي حرا حرية مطلقة، وأدرك في نفس الوقت اني لا أستطيع الا أن أجعل معنى العالم يجيئه من قبلي » (١٠٢) .

والقلق ، كالغثيان ، أداة تحرر لانه ، اذ يحطم الوجود المزيف (غير الصادق) يضع الانسان وجها لوجه تجاه العدم القائم على أساس وجوده :

« ان المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود تنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية . وتبين بما فيه الكفاية ان الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الوجود » (٧٠٤) .

تجاه القلق لا يوجد الا واحد من موقفين : **اما أن ينهزم الانسان ، وعندئذ يختفي وراء دوره الاجتماعي ـ وهذه هي «القذارة» أو « روح الجد » او «البورجوازية» كما يصورها سارتر في هذه المرحلة ـ واما أن يتحمل مسؤوليته كاملة ، وهي مسؤولية مرهقة لانها بسعة العالم الانساني . « لما كان محكوما عليه (على الانسان) أن يكون حرا ، فانه يحمل على عاتقه عبء العالم » (٨٧٣) .**

وهذا ما يسميه سارتر الوجود الصادق أو الحق ، وهو أساس الاخلاقية الوجودية .

ان للانسان ـ ان للموجود بشكل عام ـ في نظر الفلسفة الكلاسيكية طبيعة ثابتة هي ما به يتقوم ، أو هي بمثابة « رصيد » ان صح التعبير ، منه ينطلق واليه يستند ، وقد يكون أوسع وأعمق تعبير عن هذه الفكرة ما كتبه أفلاطون عن نظرية المعاني (المثل) .

هذه الطبيعة هي ما ترفضه الظاهراتية الوجودية بكل أشكالها (١) ويرفضه سارتر تحت اسم المعطي والموجود في ــ ذاته والماضي ، والماهية ، الخ ... اذ يحوله في منظار الحرية الى امكان ، اذ انه « ملأ الوجود الذي تصبغه الحرية بعدم الكفاية « السلب » (٧٧٣) .

يقول سارتر : « ان الحرية أصلا علاقة مع المعطي » ، ثم يضيف : « ان المعطي ليس علة للحرية ... ولا سببا ... وليس شرطا ضروريا ... وليس مادة ينبغي على الحرية أن تمارس نفسها فيها ... المعطى هو الامكان العرضي الخالص الذي تعمل الحرية على انكاره بجعلها نفسها اختيارا » (٧٧٣) .

فالفعل الحر ، مهما كان بسيطا ، ليس نتيجة لما سبقه (٧٣١) لانه يوقف تسلسل النتائج من الاسباب ليبدأ من الصفر . فكأن ماضي الانسان أمامه لا وراءه ، وكأن الانسان ، عند كل عمل حر ، يقذف بوجوده أمامه ليستعيده ، ضمن موقف معين ، في مشروع هو بمثابة مستقبل جديد أو معنى جديد يخلعه على عالمه ويلتزم به .

ينتج عن هذا :

أولا ، ان الانسان ملتزم كيانيا (٧٦١) اذ طالما انه ينشىء عالمه حرا فهو يتبناه ويتقيد به .

ثانيا ، ان عالم الانسان ــ أو عالم الثقافة كما يقول مرلوبونتي ، وكما سيقول سارتر في « نقد العقل الجدلي » (ص ٩٦٠) ــ مختلف جذريا عن عالم الطبيعة ، أو الاشياء .

وهذا التمييز الاخير هو احدى النقاط التي تبرز القطيعة التامة بين الانطولوجيا الكلاسيكية والانطولوجيا الوجودية .

يرى سارتر في الحرية شمولا (او كلا) لا يقبل التحليل ، هو كل العالم الانساني ، ولها أبعاد ثلاثة هي أبعاد هذا العالم :

أولاها أن « تنبثق كشعور بشيء وبذاتها » (٧٢٢) فوعيي الذاتي هو بذات الفعل وعيي للاشياء على انها ظواهر .

ومن ثم « العلو » ، أي ، يقول سارتر ، « ليست شيئا ما سيكون أولا كي يصبح فيما بعد على علاقة مع هذه الغاية أو تلك ، بل بالعكس ، وجود هو أصلا مشروع ، أي أمر يتحدد بواسطة الغاية منه » (٧٢٣) ومعناه ان الحرية ، اذ تنبثق ، وبفعل انبثاقها ذاتا وشيئا بآن واحد ، تلتزم بمشروع يحدد معناه (الغاية منه) ، وهي تتخطى ذاتها باستمرار نحو تحقيقه .

وأخيرا « التزمن » ، أي ، يقول سارتر ، أن تكون الحرية دوما « على مسافة من ذاتها » (٧٢٢) .

ويناقش سارتر نظريات الزمان ثم يلخص نظريته في الزمان الساكن عندما يكتب : « ان الزمانية ليست زمانا كليا يحتوي على كل الموجودات وخصوصا الآنيات (الموجودات الانسانية) . وليست كذلك قانونا للنمو والتطور يفرض ذاته من الخارج على الوجود ، وليست الوجود ، بل هي التركيب الداخلي للوجود الذي هو اعدام ذاته ... ان الوجود من اجل ــ ذاته هو الوجود الذي عليه ان يوجد وجوده على شكل مشتت للزمانية » (٢٥٦ ، ٢٥٧) .

أما الزمانية الديناميكية فيقول عنها : « ان زمان الشعور هو الآنية (الوجود الانساني) التي تتزمن ككلية هي بالنسبة الى نفسها عدم تمام نفسها ، أنها العدم الذي ينزلق في كلية كخميرة تبدد الكلية . وهذه الكلية التي تعدو وراء نفسها وترفض نفسها في وقت واحد ، ولا تستطيع أن تجد في ذاتها أي حد يتجاوزها ، لانها هي نفسها تجاوزها ، وانها تتجاوز نفسها الى نفسها ، لا يمكن بأي حال أن توجد في حال آن . وليس ثم أبدا آن يمكن أن نؤكد فيه ان ما هو من أجل ــ ذاته هو كائن ، وذلك لان ما هو من أجل ــ ذاته ليس كائنا أبدا . والزمانية ، على العكس من ذلك ، تتزمن كلها بوصفها رفضا ملآن » (٢٦٧ ــ ٢٦٨) .

ان نظرية الزمان التي يلخصها سارتر في هذه النصوص تكمل الصورة التي رأيناها حتى الان يرسمها للحرية أو الوجود الانساني ، لانها تعلمنا :

١ ــ أن الانسان (وعالمه معه) كله في الزمان ولا شيء منه خارج الزمان ، يبدأ بالاعدام وينتهي بالعدم . « فالحرية والاختيار والاعدام والتزمن » أسماء لمسمى واحد (٧٤١) . ولهذا يبدل سارتر ، مع هيدجر ، كلمة « زمان » التقليدية بكلمة « تزمن » التي تشير بتركيبها الى الحركة ، أو الى ديناميكية الحرية كوجود ــ في ــ الزمان ، كما يقول هيدجر .

٢ ــ التزمن كالحرية بنية كلية أو شمولية (٢٠٢ و ٢٣٧) فيها تنتظم البنيات الثانوية ، وهو الذي يرسم للحرية (وبالتالي لعالم الانسان) خطوط حركتها . فأوقاته (الماضي والحاضر والمستقبل) ليست أطرا ينتظم فيها هذا العالم ، وانما هي اتجاهات حركته الداخلية ، أي التزمن أو الاعدام ، ولهذا يبدل سارتر مع هيدجر ايضا ، كلمة « أوقات » الكلاسيكية بكلمة « خارجيات » التي تشير الى خروج الانسان المستمر من ذاته ، فالماضي لا وجود له الا بمقدار ما أن نستعيده في المستقبل ، والحاضر هو الان الذي نرفضه ونتجاوزه ، والمستقبل هروب مستمر فيه يتكون العالم الانساني .

٣ ــ التزمن ــ كالحرية ايضا ــ بوصفه حركة كلية هو الذي يوحد العالم الانساني ويجعل منه كلا متماسكا ، اذ يجمعه في الآن ويقذف به أمامه ليستعيده في مشروع هادف . أو بتعبير اخر ان وحدة العالم الانساني في

---

(١) ان مناقشة نظرية المثل الافلاطونية هي احدى القضايا الاساسية التي يحاول أن يبرهن عنها مارلو بونتي في كتابه المعروف « ظاهراتية الادراك » .

هدفه . ولما كان هذا الهدف غير قابل للتحقق ، لان تحققه هو تحـــول الانسان الى شيء ، فالتزمن (او الاعدام أو الحرية) حركة بآن واحد تبعثر وتوحد ، والتشتت ، كما يرى سارتر ، هو الـــذي يوحد ، وبهـــذا المعنى يقول : « الزمانية قوة تحلل داخل فعل موحد » (٢٤٦) .

وهكذا فالانسان ، في نظر سارتر ، فرار مستمر من ذاته ، ولما كان لا يمكنه أن يهرب الا اليها فهو ، بذات الفعل ، يبدو وراءها ويرفضها .

وهنا يلتقي سارتر مع هيغل الذي يرى في العـــدم القوة المحركة للوجود . ولكن الفرق بينهما هو ان هيغل وضع لحركة الوجود كله نهاية ، بينما حصرها سارتر في الانسان وارادها ان تكون حركة لانهائية فـــي عالم انساني متناه (اوله الاعدام وآخره العدم) .

فكان عالم سارتر « قبض الريح » كما قال الحكيم . وسارتر نفسه يقول ان الوجود « لا يمسك ذاته الا بخيط » (٢٤٧) وان الذات « سراب انطولوجي » (٢٤٨) .

ذلك انه وجود لا ماهيه ، حريه لا عقل (لوغس) وهذا هو المعنى العميق للوقائعية .

ومع هذا فعلى الانسان أن يحيا حياته في قلب هذه اللامعقولية الانطولوجية ، اذ يعيها فيلعب ، صادقا ، لعبة الوجود . فكيف تنشيء الحرية عالمها استنادا الى حدس الوقائعية ؟

***

تنبثق الحرية دفعه واحده ، وكذلك الاعدام والتزمن والموجود لاجل ذاته (٧٦٧) ، اذ كلها بالنتيجة أسمـــاء مختلفة لمسمى واحد . والفعل الاساسي للحريـــة ، ذلك الذي يستمد منه كل فعل اخر وجوده ومعناه ، هو ، على ما يقول سارتر ، « اختيار لذاتي وفي نفس الوقت اكتشاف للعالم » (٧٣٥) ، وليس اكتشاف العالم هو الكشف عن شيء ماثل أمام الشعور نفصله ونحلله ، كما ظنت الفلسفة الكلاسيكية عندما اقامت التعارض بين الذات والموضوع ، على ما رأينا . « اننا نختار العالم ، لا في تركيبه في ــ ذاته ، بل في معناه ــ وذلك باختيارنا لانفسنا » (٧٣٧) ولـــذا « فالعالم يحيل الينا بدقة ، بواسطـــة تقاطيعه نفسها ، صورة ما نحن عليه » (٧٣٧) .

ومن جهة ثانية « فالشعور بذواتنا واختيارنا لذواتنا أمر واحد » (٧٣٦) .

فانبثاق الشعور معاصر لانبثاق الحرية ، وهو بآن واحد ، ذات وعالم في اتحـــاد لا ينفصم . يشد الطرف الاول (الذات) الى الطرف الثاني (العالم) تركيب الشعور القصيدي ، أي اتجاهه ، كيانيا ، نحو العالم (الموجود ــ في ــ العالم ، كما يقول سارتر بعد هيدجر) . فنحن نكون عالمنا وهو يكوننا « لا شيء يأتيني الا ما اخترته » (٧٨٩) .

ويطلق سارتر على هذا الاختيار الملازم لانبثاق الحرية اسم « الاصلي » لانه ، الى جانب كشفه عن الذات والعالم فهو « ينشر الزمان » في « وحدة التخارجات الثلاثة ، أي ينشيء الزمان (يتزمن) كفسحة فيها يصبح ممكنـــا انشاء العالم الانساني ضمن موقف وفي مشروع يتحـــدد بغايته . ويسمي سارتر هذه الفسحة « الامتداد المتناهي لمدة عينية متصلة » (٧٤٠ ــ ٧٤١) والعيني في لغـــة الدكتور بدوي هو « المشخص » .

ويتصف الاختيار الاول أو الاصلي بأنه :

١ ــ فعل مستقل (٧٦٨) يتم بدون نقطة ارتكـــاز (٧٦١) ، أي انه أول اطلاقا ، وهو الذي يملي على نفسه بواعثه وعوامله .

٢ ــ « اختيار لوجود وليس أساسا لوجود » (٧٦١) أي انه لما كان كيانيا لا زمانيا قبل العالم الانساني الـــذي يبدأ معه فهو لا يستند الى أي أساس ماهوي أو انطولوجي يبرر قيامه .

٣ ــ أو ، وهذه هي الصفة الثالثة ، هو غير معقول ، وليس معنى هذا ، يضيف سارتر ، انه يشذ عن معقولية عليه أن يتقيد بها ، بل هو نقطة انطلاق العقل والمعقولية .

٤ ــ جائز لا واجب ، فلا يوجد ما يضمن له الوجود ، وهذه هي الوقائعية « الحرية هي ادراك وقائعيتي » يقول سارتر (٧٨٤) .

من الواضح ان هـــذه الخصائص متلازمـــة ويمكن ارجاعها كلها الى الاخيرة .

قلنا ان الاختيار فعل .

صدر حديثا

فصل في الحكاية

ديوان جديد للشاعر

فتحي سعيد

منشورات دار الاداب

والفعل ليس ، في نظر سارتر ، حركة طبيعية او محض حركة ، بل هو فعالية تركيبية . . . تركب الوسائل من أجل الغايات » (٢٨٧) ، وتحدد بالقصد ، أي انه « تجاوز المعطي الى نتيجة مطلوب تحقيقها » (٧٥٧) او هو « اختيار لغاية » والشعور بها (٧٥٨) . وبتعبير اخر : ان الحرية اذ تنبثق ذاتا وغالما تحدد بذات الفعل غاياتها . وبهذا المعنى يقول سارتر : « الآنية (الوجود الانساني) . . تعلن عن نفسها وتتحدد بالغايات التي تستهدفها » (٨٧٩) . وهكذا الانسان يعرف بمراميه ، ولما كانت الغاية هي ما سيكون فللمستقبل أولوية انطولوجية على الماضي والحاضر ، فهو الذي يبين لنا « من نحن » اذ يخلع المعنى على الماضي (٧٤١) وعلى مجموع العالم الانساني .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يقول : « ولما كان العالم يتكشف خلال سلوكاتنا ، فان الاختيار القصدي للغاية هو الذي يكشف العالم . والعالم ينكشف على هذا النحو او ذاك (على هذا النظام او ذاك) وفقا للغاية المختارة » (٧٥٨) .

لا بل يوحد بين الغاية القصوى والحرية عندما يكتب: « نحن أحرار عندما يكون غاية الحد النهائي الذي به نعلن عما نحن عليه » (٧٦٧) ، فيذكرنا بكلمة نيتشه « ستكون من أنت » وان كان القصد من القولين مختلفا كل الاختلاف .

ويزيد سارتر فكرته وضوحا عندما يقول عن الغاية انها مخطط اجمالي يرتب الموجودات ، وانها سلسلة اجراءات يجب أن تتناول هذه الموجودات وتنظمها بالاستناد الى علائقها الراهنة (٧٦٧) ، اذ يبين ان الغاية والمشروع أمر واحد .

والواقع انهما ينبثقان مع الحرية ، فالمشروع هو « وجودي أنا » (٧٦٢) والغاية معناه ، ويبين سارتر التلازم الانطولوجي « الكياني » القائم بين الحرية والغاية والمشروع عندما يكتب : « ان المشروع الاساسي الذي هو أنا مشروع يتعلق لا بعلاقتي مع هذا الموضوع الجزئي أو ذاك من العالم ، بل بوجودي — في — العالم في شموله — وما دام العالم نفسه لا ينكشف الا على ضوء غاية ، فان هذا المشروع يضع كغاية نمطا خاصا من العلاقة مع الموجود الذي يريد ما هو — لذاته أن يقيمه » (٧٦٢) . فالوجود الانساني اذن مشروع أصلي وكلي تنتظم فيه كل مشروعات الانسان الجزئية (٧٦٤) ، وهو كليا وجزئيا في تجدد مستمر كالاختيار الذي ينبثق معه وعنه . ويضيف سارتر : ان المشروع ليس زمانيا (في الزمان) ولا لازمانيا (فوق الزمان) ، لكنه في انبثاقه يتزمن « لانه يجعل مستقبلا يأتي لايضاح الحاضر وتكوينه كحاضر باعطاء « المعطيات » في ذاتها معنى المضي » (٧٦٢) .

كما انه ليس ذاتيا ولا موضوعا ، اذ اعتبارا منه يحصل التمايز بين الذات والموضوع .

وكلمة مشروع في صيغتها اللاتينية ، أو كما يكتبها سارتر بعد هيدجر (Pro — jet) ما يقذف به الانسان أمامه) تنطوي على معنى العلو والقصد والتزمن ، أي الخروج من الذات ، ولا تقل الكلمة العربية دلالة عن الكلمة اللاتينية ، فالانسان مشروع وجود لا وجود .

ويعود سارتر الى ذات الموضوع فيما يسميه (التحليل النفسي الوجودي) فيبين ان الرغبة والميل ليسا نتيجة لمجموع ظروف حياتنا ، كما ظن علم النفس الكلاسيكي (٨٩١) بل انهما الانسان ذاته كوجود ، كيانيا ، ناقص ومتناه ، فالميل ميل الى وجود ، والرغبة هي « الشعور نفسه في تركيبة الاصلي المشروعي العالي » (٨٨٠) ، كما ان المشروع مشروع وجود . انهما كما يقول سارتر تعبير عن الموجود لاجل — ذاته على اعتبار انه وجود يضع وجوده باستمرار موضع بحث على « هيئة مشروع وجود » (٨٩١) .

وهكذا فالانسان ليس موجودا ، لانه دوما في طريقه الى الوجود .

***

ان فكرة (الوجود — في — العالم) التي أخذتها الظاهراتية الوجودية عن هوسرل تستند الى هذا المبدأ الاساسي وهو ان الانسان مرتبط انطولوجيا بالعالم ، وان الحرية تنبثق في جملة ظروف مشروعا ومعنى ، أي عالما انسانيا ، وان العالم (عالمي) ليس مجموع الاشياء التي تحيط بي كما هي في ذاتها بل هو الافق الذي أتخطى ذاتي نحوه باستمرار (مبدأ القصد ومبدأ العلو) دون أن أتمكن من الاحاطة به ، وان العالم ككل هو أفق الآفاق ، فلا يوجد موضوع (او شيء) قائم بذاته ، ولا يوجد مشاهد حيادي يحلق فوق هذا الشيء ليحلله ويكشف عن قوانينه .

فالمشاهد يشاهد من نقطة معينة ، والادراك ادراك من وجهة نظر (مبدأ الآفاقية عند نيتشه) ، او بتعبير أصح من « موقف » كما يقول سارتر ومرلو بونتي . وكما ان الانسان انطولوجيا حرية ومشروع وغاية وتزمن ، فهو كذلك في موقف .

ولفكرة « الموقف » عند سارتر أهمية خاصة ، اذ انها هي التي تربط هيكل الانطولوجيا المجرد ، عبر الوصف الفينومينولوجي ، بالواقع العيني (المشخص) .

ويحدد سارتر الموقف عندما يكتب : « ان ما سميناه وقائعية الحرية هو المعطى الذي عليها أن تكونه والذي توضحه بمشروعاتها ، وهذا المعطى يتجلى بطرق مختلفة ، وان كان ذلك في الوحدة المطلقة لايضاح واحد . انه مكاني وجسمي وماض ، ووضعي من حيث هو محدود من قبل بواسطة اشارات الاخرين ، واخيرا علاقتي الاساسية مع الغير » (٧٧٧) .

فلننظر ، اعتبارا من هذا التعريف ، أولا الى عناصر الموقف ، ومن ثم الى خصائصه واخيرا الى مفهومه الكلي

الدي هو ماهيته ان صح التعبير .

وعناصر الموقف هي

١ ــ مكاني ، وهو المحل الدي أسكن (بلدي بترابه ومناخه وثرواته ، الخ ...) وترتيب الاشياء كما تظهر لي حاليا (هنا منضدة على شمالها نافذة وعن يمينها كرسي، الخ ...) او هذا الترتيب المكاني « للهذات » أي الاشياء كل منها بمفردها وفي فرديتها . ويضيف سارتر : « لا يمكن الا أن يكون لي مكان والا لكنت بالنسبة الى العالم ، في حالة تحليق » (٧٧٧) . ثم يقول موضحا علاقة الانسان بمكانه : « لكي أحدد نفسي بمكاني يجدر أولا أن أفلت من ذاتي ، كيما أضع الاحداثيات التي أحدد نفسي ابتداء منها على نحو أوثق بوصفي مركز العالم » (٧٨١) .

٢ ــ محيطي ، ويختلف عن المكان في ان الاشياء التي يتألف منها أدوات (أي أشياء لها استعمال ما) تستطيع بما لها من استقلال أن تتفاعل معي سلبا أم ايجابا ، فهي تبدو وتتلاشى بالرغم مني ، كما يستطيع غيري ان يتلاعب بها أو أن يحد من حريتي في استعمالها . وهذا ما يجرني على أن أغير مشروعاتي تبعا لما يطرأ على محيطي من تبدل. فاذا كنت مثلا أنوي القيام بنزهة فالطقس ليس خاضعا لارادتي ، وكذلك السيارة التي استعمل والطريق الذي أسلك والمكان الذي أرتاد . وبتعبير مختصر ، ففي المحيط فسحة من اللاتعين عليَّ ان أحسب لها حسابا (٧٩٩ ــ ٨٠٣) .

٣ ــ ماضي ، وينطوي على الاحداث التي مرت علي، وعلى مجموع علائقي الاجتماعية (مع أولادي ، وزوجتي ، الخ ...) وعلى ماضي أمتي وتاريخها . فأفعالنا ، بهذا المعنى ، تتبعنا (٧٨٧) . ولكن الماضي ليس شيئا قائما بذاته ، وانما هو بالنسبة الي مجموعة علائق (في تأجيل) كما يقول سارتر (٧٩٤) أي انه بانتظار القرار الذي اتخذه بشأنه والذي يحدد مدى تأثيره في مستقبلي وبالتالي في وجودي . أن الماضي معطى مفروض علي ، وهو بذات الوقت امكان ما لا نهاية له من الروابط بالعالم وبالغير ، أو ما لا نهاية له من السلوكات التي ينبغي سلوكها (٧٩٧) .

٤ ــ قريبي ، وهو ليس فقط ذلك الذي ألتقي به « في كل منعطفات الطريق » (٨٠٧) ، بل هو ذلك الذي يحدني اذ يعطي للادوات التي أعيش بينها ، ولمحيطي ولمكاني ولعالمي معنى عليَّ أن أتفاعل معه ، فلست أحادي الوجود كمونادات لايبنتز ، عالمي منغلق عليَّ (٨٠٧) لان عالمي مسكون ، أو انه يحيل الى حضور الغير فيه (٨١٠) فأنا أنتمي الى اسرة والى طبقة والى مهنة ، كما أنتمي الى الانسانية وأتكلم لغة يتكلمها غيري (٨١١) . ان وجود الغير يدخل على عالمي تعيينات هي أنا دون أن أكون قد اخترتها (٨٢٧) وهكذا فبينما يحدني محيطي ومكاني من الخارج يحدني قريبي من الداخل (٨٣٧) .

٥ ــ جسمي، ليس الجسم، كما يبدو للفينومينولوجيا، شيئا بين الاشياء له قوانين يدرسها العالم من الخارج في التشريح وعلم وظائف الاعضاء ، انه جسمي ، أي ما هو مرتبط بي انطولوجيا (كيانيا) انه أداة وفعل : أداة « هي أنا » (٥٨٣) ، وفعل هو حركتي بوصفي (وجودا ــ في ــ العالم) ، وفيه تتركز كل أفعالي ومنه تنطلق . « انه مركز الاشارة الكلي الذي تدل عليه الاشياء » يقول سارتر (٥٢٤) . وهو ايضا وجهة النظر التي لا أستطيع أن أتخذ بالنسبة اليها أي وجهة نظر أخرى » (٥٣٨) . واخيرا فالجسم هو الذي ، اذ يربط ، في الموقف ، بين الموجود لاجل ــ ذاته والموجود ــ في ــ ذاته ، يكرس الانفصال الانطولوجي القائم بينهما، وبتعبير مختصر فان الجسم هو المحور الذي تتجمع فيه بقية عناصر الموقف ، فهو النقطة التي أتخطى باستمرار دون أن أستطيع الافلات منها .

يبدو من هذا التحليل الوجيز ان الموقف هو المعطى (الموجود ــ في ــ ذاته) في تجاوبه مع الحرية ، او هو « المعطى الذي عليَّ أن أكونه » (٧٧٧) ، فالمعطى قبل الحرية لا شيء ، والحرية بدون المعطى لا شيء ايضا » . لا توجد حرية الا في موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية » . يقول سارتر (٧٧٦) ، ويقول ايضا : « وهكذا أنا حر حرية مطلقة ومسؤول مسؤولية مطلقة عن موقفي. ولكني أيضا لست أبدا حرا الا في موقف » (٨٠٧) .

ذلك ان المعطى لا ينكشف الا بواسطة المشروع (٨٠٠) أو بالاختيار الحر لغايتي (٧٨٣) . فالمعطى يحد حريتي من الخارج (المكان ، المحيط) ومن الداخل (الغير كحرية، هذا مع العلم ان الحدود الخارجية باندراجها في الموقف تصبح حدودا داخلية (٨٣٧) . ولكن هذا الحد هو الشرط اللازم لانبثاق الحرية التي هي ، كيانيا ، اعدامه وتجاوزه كما رأينا .

ويحدد سارتر « الوجود ــ في ــ موقف » عندما يقول ما خلاصته : « هو وجودي في وسط العالم أكتشف مخاطره كما أكتشف الهدف الذي قد يقدمه لي ، وذلك في اعدام جذري لذاتي ، وسلب باطن وجذري لما هو ــ في ــ ذاته ، من وجهة نظر غاية حرة ، أي في اختياري « لما ــ ليس ــ بعد ــ موجودا » (٨٦٥) .

ويتصف بالخصائص التالية :

١ ــ هو ، كالمشروع ، أنا في وقائعيتي ، « ان الوجود ــ في ــ موقف يحدد الآنية » يقول سارتر (٨٦٧) ، وايضا: « لست شيئا اخر غير مشروع ذاتي في موقف معين » (٨٧١) .

٢ ــ انه تجاوز المعطى الى غاية ، فلا يمكن ان يقال عنه انه ذاتي لانه ليس انطباع الاشياء في ، ولا انه خارجي لاني أحياه من الداخل (٨٧١ ــ ٨٧٢) .

٣ ــ انه وجود عيني (مشخص) ، وككل وجود عيني هو فريد في نوعه ، يقول سارتر : صحيح ان الموقف يتضمن مجموعة تراكيب مجردة وكلية ، ولكن لا يمكن فهمه الا على انه « الوجه الفريد الذي يديره العالم الينا » وانه « حظنا الوحيد الشخصي » (٨٦٨) .

٤ ــ هو ايضاح القسر بواسطة الحرية التي تعطيه معناه ، فلا يوجد قسر بدون حرية ، ولا توجد حرية بدون قسر (٨٦٩) .

٥ ــ ان الموقف هو الذي يفسر ما ننسبه لانفسنا من استمرار ، فالوجود لاجل ــ ذاته تزمين ، كما رأينا ، ومعناه انه ليس كائنا . ولكن استمرار عناصر الموقف : استمرار المكان والمحيط ، استمرار ماضينا ، استمرار أحكام القريب علينا ، وكذلك انتسابنا لطبقة ولامة » الخ ... كل هذا يرسم الاطار الموحد لمشروع مبدئي هو حياتنا ، وضمنه تحصل كل التغيرات (٨٦٩ ــ ٨٧٢) .

فالموقف في مفهومه الكلي هو : الشمول المنظم للوجود هناك (بين الاشياء في وقائعيتها ، وانا من بينها) نحياه في الوجود ــ وراء ــ هناك ، أي لغاية ، أو في المعنى الذي يتخطى الاشياء باستمرار ، كالعدم يجذب الوجود اليه دون أن يتمكن من الاتحاد به .

الوجود والحرية

في « علم النفس التحليلي » (القسم ٤ الفصل ٢ ج ١) اذ يعتقد سارتر انه كشف عن اعماق الانسان يقول ما خلاصته :

يوجد ما لا نهاية له من المشروعات الممكنة كما يوجد ما لا نهاية له من أناس ممكنين . ولكن لا نستطيع ادراك البداهة او ما لا يمكن تخطيه ، أي المشروع المبدئي الا اذا بدت لنا الغاية المشتركة على انها وجود الذات ... هذا المشروع وهو موضوع الرغبة على اعتبار انها نقص ، هو مشروع حياة (أن أحيا) أو مشروع وجود ، ولا يحيل لاي مشروع اخر ، وهو لا يتعلق بالحياة ولا بالموت ولا بالقلق ولا بأي خاصة أخرى من خصائص الوضع الانساني ، بل يجب أن يعتبر بذاته . ان مشروع ما هو لاجل ــ ذاته لا يمكن أن يستهدف الا وجودنا . واعتبارا منه يفهم ويجب أن يفهم كل ما يتعلق بالانسان . ان الحرية بانبثاقها تحدد ممكنها وبالتالي القيمة التي تخصها ، أي مشروع وجودها الذي هو والامكان أمر واحد . وهذا معناه من الوجهة الانطولوجية ان القيمة والامكان حدان داخليان لنقص في الوجود لا يمكنه أن يوجد الا كنقص وجود . ولما كان الوجود هو الاول انطولوجيا فلا يمكن أن يرقى التحليل الى ما هو أبعد أو ما هو أعمق منه . ان الانسان ، أساسا ، رغبة في الوجود ، ووجود هذه الرغبة من نطاق الوصف القبلي لا من نطاق المعرفة الاستقرائية (٨٩٠ ــ ٨٩١) .

ان هذا النص الهام ، اذ يستعيد كل ما ذكرناه عن الموجود لاجل ــ ذاته وعن الحرية ، يضع الحرية في مستواها الانطولوجي مبينا القصد من فينومينولوجيا الحرية التي هي موضوع كتاب « الوجود والعدم » الرئيسي ، فقول سارتر عن المشروع الاساسي (او الاصلي أو المبدئي) ، (يجب أن يعتبر بذاته) و (لا يحيل لاي مشروع اخر) أو قوله (لا يمكن أن يرقى الى أبعد من الوجود) يدل على ان الغرض هو ادراك الحرية مباشرة كما هي ، او الجواب عن السؤال الانطولوجي (ما الوجود بالنسبة للحرية ؟) وعندئذ تبدو على انها ، وان كانت نقص وجود ، أو مشروع وجود ، فهدفها الاخير ان تتحول الى وجود ، وما ينقصها هو ان تصبح بان واحد (وجودا ــ لاجل ــ ذاته ــ وفي ــ ذاته) .

وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يتحدث عن بنية ما هو لاجل ــ ذاته (القسم ٢ الفصل ١) فيقول : « ان الوجود الغائب دائما الذي يلاحق ما هو من اجل ــ ذاته هو نفسه (أي الوجود لاجل ــ ذاته) وقد جمد فيما هو في ذاته . انه التركيب المستحيل لما هو من اجل ذاته وما هو في ذاته » أي ، يضيف سارتر « أن يكون أساس نفسه لا من حيث انه عدم ولكن من حيث انه وجود ، فيحتفظ لنفسه بالشفافية المطلقة للشعور ، وفي ذات الوقت ، بالتطابق مع الذات التي هي للموجود في ــ ذاته » . انه يريد أن يصبح هوية مع الذات لا حضورا للذات . ويقول ايضا : تنبثق الآنية كلية مستحيلة لان هذه الكلية تريد أن « تشابه الخصائص غير المتفقة لما هو ــ في ــ ذاته وما هو من اجل ــ ذاته » (١٧٦ ــ ١٧٧) .

فالانسان مفصول عن غايته القصوى بفاصل انطولوجي ، وهو استحالة ضم منطقتي الوجود (ما هو لاجل ــ ذاته ، وما هو في ــ ذاته) الواحدة الى الاخرى .

رأينا ان الحرية بانبثاقها في موقف تنتخب ذاتها والعالم مشروعا ذا غاية فيه تنتظم الغايات الجزئية كما تنتظم المواقف في الموقف الشامل والمشروعات في المشروع الكلي . ولكن هذه الغاية ، على سعة أفقها ، ملتزمة بموقف ، والحرية التي تقررها هي حرية (الموجود ــ في ــ العالم) أو حرية الوجود الانساني . ولهذا فعندما يضع سارتر الحرية بمستوى الوجود (بما هو موجود) ويقيسها بمقياسه ــ أو عندما ينقلنا من مستوى الانتروبولوجيا (علم الانسان) الى مستوى الانطولوجيا ــ تبدو له الغاية القصوى رغبة يستحيل تحقيقها ، والانسان هوى لا جدوى منه » (٩٦٩) والوجود الانساني « مغامرة فردية فاشلة » (٩٤٢) .

ذلك ان الوجود الانساني فعل أو سلوك . « الوجود بالنسبة للآنية يرجع الى الفعل » يقول سارتر (٧٥٦) ، والفعل ، على انه كل هذا الوجود ، انتقالي (٩١٦) لا يتضمن غايته القصوى التي هي ، كما يحددها سارتر ايضا ، الملك والوجود .

والفعل والملك والوجود هي مقولات الآنية الاساسية ، أي انماط السلوك التي تقود اليها كل السلوكات الاخرى (٦٩١) .

بالفعل يغير الانسان وجه العالم ، اذ يرتب الوسائل بالنسبة للغايات (٦٩٣) ، والتصميم على الفعل فعل (٧٥٧) وبكلمة مختصرة فان الانسان بصفته موجودا مجموعة من التصرفات ومن أنماط السلوك (٧٥٦) ،

ولكن وظيفة الفعل تقتصر على « اظهار واستحضار الحرية المطلقة التي هي وجود الشخص » (٩١٦) فهو حلقة في سلسلة . ولهذا يرجع سارتر المقولات الثلاث الى اثنتين : الملك والوجود ، لان الرغبة ، كما يقول ، « لا يمكن ان تكون في أعماقها، غير رغبة في الوجود أو رغبة في الملك » (٩١٦) .

وفي الملك تزداد وضوحا غايـــة الوجود الانساني القصـــوى .

أن أملك الشيء معناه أن أكون غاية وجوده (٩٢٩) فالملك ليس علاقة خارجية أو مادية بين المالك والمملوك بل هو رابطة باطنية (٩٢٦) أو أنطولوجية (٩٢٧) . « الامتلاك، يقول سارتر ، علاقة سحرية ، فأنا هذه الاشياء التي أملك، لكن في الخارج ، مواجهي، أخلقها مستقلة عني ، وما أملك هو ذاتي خارج ذاتي ، خارج كل ذاتية ، كأمر في ــ ذاته يفلت مني في كل آن ، وفي كل آن أمنحه استمرار الوجود اذ أخلقه » (٩٣٢) ، ويقـــول ايضا : « الملك هو ارادة امتلاك العالم من خلال شيء معين جزئي » (٩٤١) .

ويبدو معنى الانطولوجيا الوجودية في هذه النقطة ، اذ يبرز سارتر كلية « الواقعة » لا كلية العقل فيقـــول ما خلاصته : ان الموجود لاجل ــ ذاته كمشروع فردي أو كمغامرة فردية هو اختيـــار لهذا العالم لا كوجود عقلي (صورة ومادة) بل كوجود عيني (مشخص) او كشمـــول فردي. وعندما تتجاوزه فليس الى كلية منطقية (ماهوية) ، بل الى حالة عينية لذات العالم حيث ما هو في ــ ذاته يجد اساسه ومبرره فيما هو لاجل ــ ذاته « أعني انه يتجاوزه الى وجود ــ عيني ــ وراء ــ الوجود ــ العيني الموجود » (٩٤١ ــ ٩٤٢) .

فهدف الرغبة في الملك هو اذن تحقيق الوجـــود للانسان بواسطة امتلاك العالم ، أي على شكل غير مباشر ، بينما الرغبة في الوجود تسعى لذات الهـــدف مباشرة ، فالاثنتان واحد لا يميز بينهما الا التحليل العقلي ، وهمـــا تعبير عن موقف واحد وهدف واحد (٩٤٣) .

ولكن هذا الوجود الذي يرغب فيه الانسان مباشرة، وعبر العالم ، أهو الوجود في ــ ذاته في وقائعيته وجوازه ولامعقوليته ؟ كلا ، يجيب سارتر عندما يقول : « وهكـذا فان الهدف والغاية من الاعدام الذي هو أنا ، هو ما في ــ ذاته ... ان الآنية رغبة في الوجود في ــ ذاته . لكـــن ما في ــ ذاته الذي نرغب فيه لا يمكـــن ان يكون مجرد في ــ ذاته جائزا ولا معقولا شبيها بذلك الذي تلقـــاه وتعدمه » (٨٩٢) . وعندما يقـــول على شكل أوضح : « ان الرغبة نقص في الوجود . وبهذه الصفة فهي متوجهة مباشرة الى الوجود الذي هي نقص فيه ، وقد رأينا عن هذا الوجود هو ما هو في ــ ذاته ــ لذاته ، والشعور وقـــد صار جوهرا ، والجوهر وقد صار علة لذاته » (٩٠٧) .

وهكذا فالحرية لا تستطيـــع الانتصار على النقص الذي هو هي ، وما ملء الوجود الذي رأى فيـــه أرسطو غاية الغايات ، وما معقوليته التي هي أساس كل معقولية الا مطلب لا ينال وأمل لا يتحقق . ان الحريـــة مشروع مفتوح (٨٠٤) ... ولكنه مفتوح على الحرية ذاتها ، اذ أمامها ووراءها وحولها لا شيء الاها ، وما عداها فسديم ما هو في ــ ذاته ، وهي لهذا تحمل على كتفيها الواهيتين ثقل العالم الانساني الذي سيزول حتما بزوالها .

اذا لاحظنا ان لكلمة (وجود) في النصوص الاخيرة معنيين : الاول هو المعنى الوجودي ، أي بالنتيجة الحريـــة فـــي تفردها مشروعا في موقف ، والثاني هو المعنـــى الكلاسيكي ، أي العقل عند أرسطو والاكويني ، او الخير والواحد عند افلاطون او اللوغس عند أفلوطين وأوغسطين او المبادىء التي تبرر الوجود عند أرسطو وكنط ، الخ... اذا لاحظنا ان الاول هو واقع الانسان ، والثاني سرابه ندرك مدى التحول الذي أحدثه كتاب « الوجود والعدم » في الانطولوجيا الكلاسيكية ، اذ أحل الوقائعية محل طبـــائع الموجودات ونظامها ، أو الوجود محل الماهية ، أو بتعبير أدق أعطى للحرية الفردية الدور الذي كان يلعبه اللوغس في الفلسفة الكلاسيكية ، كما ندرك بذات الوقت قيمـــة الانطولوجيا الوجودية وحدودها .

ما الوجود في الموجود ؟

يبدو مدى التحول ومعناه كما تبدو حدوده من مخطط كتاب « الوجود والعدم » أو من عناوين أقسامه وفصوله. فبينما تبدأ الانطولوجيا الكلاسيكية بما هو (في ذاته) فترى فيه ملء الوجود أي ما لا يحتاج لغيره وبه تنقـــوم الموجودات ، يبدأ سارتر بالعدم (القسم الاول) كفسحـــة يبدو فيها الموجود لذاته ، فيصبح (لـ ــ ذاته او لاجـــل ذاته) تاركا (الـ في ــ ذاته) للظلمـــات البرانية فكأنه يعكس النظام القديم واضعا العدم موضع الوجود ، والوجود موضع العدم ، بينما تتحدث الانطولوجيا الكلاسيكية عـــن المبادىء والعلل الاولى ، عن الخير والحق والجمال والواحد (لواحق الوجود) عن مدى اشتراك الموجودات فـــي الوجود ، تبعا لتقاليد أرسطو ، أو عن أجناس الوجـــود الكبرى (الوجود واللاموجود ، السكون والحركة ، الذات والاخر) تبعا لتقاليد افلاطون ، يرجع سارتر الوجود الى الظاهرة ، ثم يقسم الوجود الى منطقتين (ما هو لاجل ــ ذاته ، وما هو في ــ ذاته) ثم يركز البحث حول الشعور

فـــي البحـــرين

تطلب « الاداب » وكتب « دار الاداب »

مـــن

الشركة العربية للوكالات والتوزيع

شارع المتنبـــي

فيرى فيه حضورا لذاته وللغير وللاشياء ، كما يرى فيه ذاتا مفكرة (كوجيتو) وموجودا لاجل ـ ذاته يدرسه في بنيته وتزمنه (القسم الثاني) وفي صراعه مع الاخر (القسم الثالث) ، كما يدرسه جسدا يفصل بين منطقتي الوجود (الفصل ٢ من القسم ٣) ثم ينفذ الى أعماقه ليدرسه في انبثاقه سلوكا حرا بحرية فردية مطلقة عليها أن تنشىء عالمها دون أن عون من أي قدرة ، خارجية كانت أم داخلية (القسم الرابع) ويختم مميزا بين ما هو يقيني في الفلسفة (الانطولوجيا) وما هو احتمالي (الميتافيزيقيا) .

وبكلمة فان الانطولوجيا الوجودية هي الكشف عن الوجود الانساني بكل أبعاده ، وكأن الـ (في ـ ذاته) لم يوضع الا لابراز ما هو لاجل ـ ذاته ، وكأن علاقة الاول بالثاني كعلاقة المادة عند برغسن بالديمومة المبدعة .

وعليه ففلسفة سارتر نتيجة لحركة بدأت مع ديكارت عندما انطلق هذا الفيلسوف من الذات كشيء مفكر على حد تعبيره لينتقل منها الى بقية الموجودات (الله ، المادة) وآلت ، عبر كنط ، الى هوسرل والمدرسة الظاهراتية . ولكن بينما يرى ديكارت في الذات المفكرة (الكوجيتو) وجودا مليئا ، وبينما يحاول كنط الكشف عن بنيان الذات ينكر هوسرل على الشعور جوهريته ويوجه اهتمامه نحو موضوعات الشعور Coqitata ليكشف عن سر تحول الحادثة الى ظاهر ، أو عن سر الظهور . أما سارتر فيحاول ، ولاول مرة في تاريخ الفلسفة ، أن يرى الشعور مباشرة ، لا ليعرفه بمختلف أبعاده ومستوياته فحسب ، بل ليكشف عنه كما هو في وضعه الانطولوجي ، فيبدو له انسلاخا دون فسحة واعداما وبالنتيجة عدما . فالفينومينولوجيا الوجودية بدأت عنده في دراسة بعض نماذج الشعور (الانفعال ، الخيال ، الانا العالية) ضمن حركة صاعدة كشفت عن فسحة الشعور الذي أصبح في (الوجود والعدم) نقطة انطلاق البحث في حركة هابطة أخذت بكل نتائج الكشف الاول .

وهكذا ، واعتبارا من الشعور ، يبدو الوجود الانساني لسارتر :

١ ـ في الشعور شفافية خالصة وفسحة لامتناهية .

٢ ـ في الحرية عفوية انتخاب مطلقة .

٣ ـ وفي الموجود لاجل ـ ذاته تزمتا يوجد ذاته اعتبارا مما سيكون (المستقبل والغاية) .

كما يبدو له برمته واقعة ، هي واقعة الاعدام ، واقعة الحرية في تجاوزها المستمر لكل تحقق ولكل امكان ، لكل فكرة ولكل قيمة ، أو في هربها المستمر نحو لا شيء ، وهي في هربها هذا تنشىء العالم الانساني ، لا جوهرا ولا طبيعة ، بل مجموعة علائق تنتظم في علاقة واحدة ، هي أيضا مما يتجاوزه الانسان . وهذا ما يعبر عنه سارتر عندما يكتب : « وهكذا نجد ان وجود الآنية ، في الاصل ، ليس جوهرا ، بل رابطة معاشة : وحدود هذه الرابطة هي ما في ـ ذاته الاصلي المتحجر في جوازه ووقائعيته و . . .

ومن ناحية أخرى ما في ـ ذاته ـ لذاته ، او القيمة ، الذي هو بمثابة المثل الاعلى لما هو في ـ ذاته الجائز ، ويتميز بأنه وراء كل جواز وكل وجود .

ثم يضيف : « والانسان ليس هذا الوجود أو ذاك لانه ليس موجودا : هو ما ليس هو وليس هو ما هو ، انه اعدام ما هو في ـ ذاته الجائز من حيث ان ذات هذا الاعدام هي هربه الى الامام في اتجاه ما هو في ذاته وقد أصبح علة لذاته » (٩٠٧ ـ ٩٠٨) .

فكأن الانسان ، في حريته ، ينشىء القيمة مطلقا ولا يجدها في الاشياء فيرتد عن هذه في حركة اعدام هي حركته الدائمة ، باحثا عن ذات الهدف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

او ان الانسان اكثر مما ينشىء ، فوجوده هو : من جهة هذا الفائض الذي هو لا متناهي العدم ، ومن جهة اخرى المشروع (الشروع في الوجود) الملتزم بموقف او بنقطة من الوجود محدودة زمانا ومكانا ، أي بحدود لا يستطيع ان يتخطاها ، اللهم الا في عملية الاعدام ، ولما لم يكن بوسع الانسان ان يتحرر من الالتزام بموقف فهو بالنتيجة وجود عابر ، ككل واقعة ، فناؤها في بدورها .

وهذا هو المعنى الاخير لثنائية « اللامتناهي في المتناهي » التي أبدل بها سارتر ، كما رأينا في مطلع هذا الكلام ، ثنائية « الوجود والظاهر » وهي تعين ، انطولوجيا، بعدي الوجود الانساني في حركته ، وتضم بين حديها هذا الوجود كله ، وبكل أبعاده الاخرى .

أو هذه هي فلسفة «التناهي» التي يرجع هيدجر (١) وبعض مؤرخي الفلسفة أصلها الى كنط عندما فصل هذا الفيلسوف بين الانسان والمطلق ، فكانت انطلاق حركة ترجع الانسان وعالمها الى حدودهما الانسانية .

ومهما يكن من أمر هذا التيار ، فالمهم بالنسبة الينا الان ، هو ان سارتر ، هنا ، كما في مواقفه الاخرى ، دفع بفلسفة التناهي الى حدودها القصوى ، فبعد ان كان العقل مع أرسطو وخلفائه ، قوة الهية او اشتراكا في هذه القوة ، زالت قدسيته عنه فأصبح ملكة انسانية ، تنشأ عند سارتر مع العمل وتزول بزواله . وبعد ان كان المعنى مع أفلاطون وخلفائه قائما بذاته (نظرية المثل) اصبح مع سارتر ما يقرره الانسان . وبعد أن كانت الحرية مع ديكارت لامتناهية كالحرية الالهية ، صارت هنا مرتبطة بموقف ومنفتحة ولكن على سراب . وكذلك عالم الانسان فهو انشاء صائر الى زوال .

وبهذا يقول سارتر عن الوجودية انها انسانية لانها تلقي مسؤولية العالم الانساني على الانسان الذي يوجده هو ومعناه .

***

في خاتمة الكتاب يعود سارتر الى المسألة الانطولوجية

---

(١) راجع كتابه : كنط ومشكلة الميتافيزيقيا .

كما طرحها في مقدمته ليحيط بأبعادها الكبرى والاخيرة ، مميزا في الفلسفة بين ما هو يقيني وما هو احتمالي ، أو بين الانطولوجيا التي تعرف بالوجود والميتافيزيقيا التي تتساءل عن أسبابه ومبرراته . ذلك انه ، اذا كان الكتاب موجها بالدرجة الاولى نحو الكشف عن الحرية ، فالحرية لا تفصح عن اعماقها الا اذا اعتبرت في مجموع الوجود ، لا سيما وانها ، في نظر سارتر ، بعده الاساسي .

وهنا يثير سارتر المسألة الاغريقية ــ ما الوجود في الموجود ؟ ــ على انها ، في نظره ، مسألة الوجود الكلي أو كل الوجود ، ويجيب عليها .

كنا في مطلع هذا الكلام قد ميزنا مع سارتر بين منطقتين في الوجود : ما هو في ــ ذاته على انه « هناك » ، لا معنى ، لا عقل ، وما هو لاجل ــ ذاته على ان وجوده اعدام لكل وجود . ولكن ألا نكون بهذا التمييز قد أقمنا فاصلا يقطع بين الاثنين ؟ (٩٧٣) ألا نكون قد وضعنا الواحد بجانب الاخر بحيث يصبح الاتصال بينهما مستحيلا ؟ (٩٧٩) . هذا السؤال يطرحه سارتر في الخاتمة ، كما في المقدمة ، ليجيب عليه بلا ، اذ انه بالاضافة الى ان ما هو لاجل ــ ذاته لا يوجد الا بوجود ما هو في ــ ذاته ، فهو بانبثاقه اعداما يؤلف بين الاثنين في وحدة تركيبية (٩٧٤) هي رابطة قبلية او سابقة للتجربة (٩٨٠) لانها شرط كل شعور وكل تجربة .

هذه الرابطة ليست ديالكتيكية بالمعنى الهيغلي والماركسي للكلمة لأن حديها لا ينطويان تحت وحدة تركيبية تؤلف بينهما ، وعلى انها شبيهة لحد بعيد برابطة (الذات بالغير) عند افلاطون لان وجود (الغير) في الحالتين مستعار (٩٧٥) أو مستمد من وجود (الذات أو ما هو عين ذاته) فهي تختلف في نقطة أساسية عنها ، وهي ان الغير الافلاطوني جنس من اجناس الوجود الكبرى ، أي لا ذاتي ، بينما هو هنا الشعور الفردي الذي ينبثق تساؤلا ومغامرة فردية (٩٧٦) .

ان عالم سارتر يختلف جذريا عن عالم الديالكتيك بكل أنواعه ، لانه مجموعة كل أو شمول فردي وعيني (مشخص) كما يقول سارتر (٩٧٦) ولان الشعور ، فيه ، واقعة فردية او فريدة لا تنطوي تحت أي تصنيف ، وأخيرا لانه لا يوجد تبادل بين الحدين هنا (٩٨٤) .

ان الغيرية ، كما تبدو لسارتر ، سلب باطن (٩٧٥) ، وهذا السلب هو بالنتيجة ثورة الـ في ــ ذاته على جوازه ، « وقائعيته » (٨٩٢) كما يقول سارتر ، وتهديم لذاته ، كما يقول ايضا (١٦٨) . وهذه الثورة ، هذا التهديم هو الذي يتجلى شعورا . ولهذا فالشعور ينطوي كيانيا على تناقض هو الذي يعين نوع وجوده ، والذي اذا ما انجلى يفصح عن المرمى الاخير للانطولوجيا السارترية . فالشعور ، من طرف ، نسبي لانه منسوب الى الفي ــ ذاته ، ومصاب مثله بالوقائعية ، ومن طرف اخر ، ان من حيث يضع نفسه ، فهو مطلق ، ولكنه مطلق « غير مستقل بذاته » أو غير جوهري ، كما يقول سارتر (٩٧٥ ــ ٩٧٦) ، وفي حقيقته تساؤل انطولوجي لان وجوده ليس معطى بل مسؤول (من السؤال) وهذا هو معنى كلمة سارتر التي ذكرناها سابقا : في وجود الموجود لاجل ــ ذاته تساؤل عن وجوده ، او انه يضع وجوده باستمرار موضع بحث . وما يسأل عنه ، ما يسعى وراءه هو « الموجود علة ذاته » ، أي الوجود بالمعنى الكلاسيكي الارسطاطالي ــ التوماني للكلمة الذي يلاحقه من الداخل ويدفعه الى الفعل . ولما كان عاجزا عن تحقيقه فهو انطولوجيا نقص وفشل .

وهنا يلتقي سارتر مع السؤال القديم ، السؤال الاغريقي الذي ذكرناه اكثر من مرة فيصوغه على طريقته قائلا : « ما الذي ننسب اليه الوجود ؟ اللكون أم للكل ؟ أي الى ما هو في ــ ذاته المحض أم الى ما هو في ــ ذاته المحاط بغلاف من العدم الذي أطلقنا عليه اسم الموجود لاجل ــ ذاته (٩٨٠) .

Cosmos

ثم يجيب بما خلاصته : يجب ان يكون الوجود الكلي كالكائن العضوي ، تنظيما تنطوي مختلف أجزائه ضمن تركيب كلي ، بحيث ان كل واحد منها ، اذا اعتبر على حدة ، يصبح مجردا ، وهذا تصور قبلي سابق على الانطولوجيا ، ويشير الى « الموجود علة ذاته » . ويضيف : « وليس من شك في ان هذا « الموجود علة ذاته » مستحيل ، وتصوره ينطوي على تناقض » اذ يستحيل ضم الموجود لاجل ــ ذاته والموجود في ــ ذاته في جنس مشترك (٩٨١ ــ ٩٨٢) ويختم هذه النقطة بقوله : « ان مسألة الكلية هذه ليست من قطاع الانطولوجيا » (٩٨٤) .

ولهذا فالوجود عند سارتر يقال على ثلاثة معان يحددها سارتر عندما يكتب : « فعند الانطولوجيا مناطق الوجود الوحيدة التي يمكن ايضاحها هي مناطق ما في ــ ذاته ، وما هو لاجل ــ ذاته ، والمنطقة المثالية لـ « علة ذاته » (٩٨٤) .

ولكن لما كانت المنطقة الثالثة التي يضيفها سارتر في الخاتمة ، منطقة مثالية ، أي غير قابلة للتحقق « فكل شيء يجري كما لو كان ما هو في ــ ذاته ، وما هو لاجل ــ ذاته يتجليان في حالة تفكك بالنسبة لتركيب مثالي ، لا لانه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لانه دائما مشار اليه ودائما مستحيل » وهذا ما يفسر « عدم قابلية انفصال ما في ــ ذاته عما هو لاجل ــ ذاته واستقلالهما النسبي » (٩٨٢) .

على كل فهذه هي تعاليم الانطولوجيا التي تقتصر على ادراك ما هو كما هو ، أي الوجود ، فتحدد مناطقه وتكشف عن بنياته وتنتقل بالاستناد الى الوصف الفينومينولوجي من أنماط السلوك الى مصدرها ، أي ظهور ما هو لاجل ــ ذاته على اعتبار انه « الحادث المطلق الذي يطرأ على الوجود » (٩٧٦) ، ومعه يبدأ التاريخ .

أما السؤال (لم كان هذا ؟ وعلى هذا الشكل ؟ الخ ...) فلا معنى له انطولوجيا ، لان كل سؤال لاحق

بهذه الواقعة لا متقدم عليها (٩٧٧) وعلى الميتافيزيقا ، وبشكل مشروع ، ان تحاول تحديد طبيعة ومعنى ما هو سابق للتاريخ (٩٧٩) وان تضع الفرضيات التي تفسر ، ولكن بتفسير احتمالي ، ما لا يدخل ضمن نطاق الانطولوجيا (٩٧٦ – ٩٧٩) .

والواقع ان حدس سارتر الاساسي هو الوجود الانساني كحرية ، والحرية كواقعة شعورية تدرك انها ، بوصفها واقعة ، لا يمكن ان تتقوم بذاتها ، وانها بحاجة الى الماهية لتبرر وجودها . وكل شيء يجري كما لو ان الوجود بمجموعه الذي هو ايضا واقعة (فردية وعينية كما رأينا) اذ يتحسس بذات النقص ، يتفكك من الداخل لينبثق فيه الشعور معبرا عن ذات الحاجة وساعيا وراء ذات الهدف . وعندئذ يبدو له « ما هو علة ذاته » او « المطلق » (اي الوجود كما تحدد في الارسطاطالية – التومائية خلال القرن الثالث عشر) يبدو له بصيغة الغائب . وهذا الغياب ، هذا النقص هو المحرك للوجود السارتري كله ، او بشكل ادق ، وجود الانسان .

فالوجود الانساني ، بما هو موجود ، قائم بين حدين : (ما قد كان) اي ما حققه و (ما سيكون) اي الغاية ، وبعدها ما هو علة ذاته ، او بين حركتين : الرفض والهرب الى الامام ، فهو حركة فريدة في فسحة العدم وشفافيته . وعندما يتركز في هذه النقطة تبدو الحرية لسارتر كقوة لا تقتصر على اعدام ما هو في – ذاته ، بل تهدم نفسها من الداخل – الحرية تقرض نفسها (٧٦٣) – لتتجدد باستمرار ، وكأن مناطق الوجود ، كأن البناء الانطولوجي لم يدفع الا لابراز هذه الحركة .

***

يمكن تجميع ما أخذ او قد يؤخذ على الانطولوجيا السارترية في النقاط التالية :

١ – ترى الاشياء (الفي – ذاته) شتاتا يضيف اليه الفكر النظام (السبب ، القانون ، وكل شرح آخر) من الخارج ، فهي لا تصلح كأساس لفلسفة للطبيعة .

٢ – وكذلك عالمها الانساني ، فهو مجموعة حريات ، كل منها كيان مستقل ، وكل منها تسعى لامتلاك الاخرى اذ تحولها بالنظرة الى شيء تصهره في كيانها (١) ، فهي جذريا فلسفة فردية لا يمكن ان تبرر قيام التاريخ والمجتمع كوجودين مستقلين عن الفرد .

٣ – ان المطلق فيها (اذا صح وكان ما هو علة ذاته مطلقا) حضور على صيغة الغياب ، فهو يحرك الوجود دون ان يتمكن من تقويمه ، والحرية لا تحيل الا الى ذاتها ، فلا يمكنها ان تأمل في مستقبل أمثل ، كما في الماركسية ، ولا

(١) لسارتر في علاقة الانسان بالاخر نظرية جديرة لجدتها بدراسة خاصة ومطولة . راجع ، بشكل خاص الفقرة ٤ من الفصل الاول ، القسم الثالث من كتاب (الوجود والعدم) .

ابن خلدون

– تتمة المنشور على الصفحة ٢١ –

وابن خلدون شاعر فاشل ، الا ان اسلوبه الادبي يثير الاعجاب . يقول واصفا رحلته : « ولما سبحت في اللج الازرق وخطوت من افق المغرب الى افق المشرق حيث نهر النهار ينصب من صفحه المشرق ، وشجرة الملك التي اعتز بها الاسلام تهتز في دوحه المعرق ، وازهار الغنون تسقط علينا من غصنه الورق ، وينابيع العلوم والفضائل تمد وشلنا من فراته المغدق » . حتى ولو كنا لا نحب السجع ، فان هذا السجع المرسل محبب نسبيا . وابن خلدون يكرر افكاره وحوادث حياته كثيرا : فتارة يكرر خبر ولايته القضاء بمصر وتارة يكرر خبر غرق اهله (ص ٢٨٥) وخبر الحج (ص ٢٩٣) وفي صفحة ٢٩٧ – ٣١٠ يعرف بالامام مالك بن انس وبكتبه وغرض الكتاب هو التعريف بابن خلدون لا بمعارفه . ثم تولى ولاية خانقاه بيبرس الى ان وقعت فتنة الناصري ، فعزل منها . وكان للفقهاء دور مهم في القرن الرابع عشر ، اذ انهم كانوا يعطون فتاوى تتعلق بشؤون الحكم . يقول ابن خلدون : « وكان الظاهر ينقم علينا معشر الفقهاء ، فتاوى استدعاها منا مناظاش واكرهنا على كتابتها ، فكتبناها ووربنا فيها بما قدرنا عليه ، ولم يقبل السلطان ذلك وعتب عليه (على مناظاش) وخصوصا علي ... » .

وقد حاول ابن خلدون ان يوطد علاقات المشرقيين بالمغربيين – لم تكن واردة لديه فكرة الوحدة العربية – فهو يسعى في تحسين العلاقات بين ملوك المغرب والملك الظاهر . فلما طلب صلاح الدين الايوبي معاونة اسطول ملك المغرب يعقوب المنصور من بني عبد المؤمن للوقوف في وجه الفرنج والدفاع عن سواحل الشام ، قعد ملك المغرب عن اجابته في الاسطول . لم يكن في القرن الرابع عشر معنى حقيقي للدفاع القومي العربي ، وكان طغيان المصالح السلطانية قد بلغ ذروته . في القرن العشرين ، وامام اسرائيل ، لا نزال نعاني نفس المشكلة . ويرى ابن خلدون ان سبب هذا التقاعس يعود الى وجود كاتب عند يعقوب المنصور يدعى عبد الرحيم البيساني الذي يعتقد ان لواء الخلافة لا يعقد لشخصين في الاسلام . ولا نزال ايضا نعاني جزئيا من اثار هذا الاعتقاد الخاطىء ، اذ ان قيام وحدة فدرالية او اندماجية لا يضر بمصلحة الامة العربية ، بل يساعد كثيرا على تجاوز مصاعب وازمات كثيرة . ولما انقرضت دولة الموحدين وجاءت دولة بني مرين من بعدهم تحسنت العلاقات بين عرب المشرق وعرب المغرب . الا ان هذه العلاقات لم تتجاوز – وللاسف – تبادل الهدايا الملكية من خيل وبغال . وكان المشرق العربي بحاجة ماسة للخيل ، فعين الملك الظاهر مملوكا من مماليكه لشراء الخيل من المغرب .

ثم تولى ابن خلدون ولاية القضاء الثانية بمصر من سنة ٨٠١ هـ. الى ٨٠٣ وسافر مع السلطان الى الشام للنضال ضد التتر . ويعلل ابن خلدون وجود الامم وتقسيمها الى فئتين : العرب والترك ، ويورد نظرية الاقاليم السبعة وقد تحدث عنها باسهاب في مقدمة الكتاب الاول ، الجزء الاول . ولما انسحب فرج بن الظاهر واستسلمت دمشق اثر ابن خلدون لقاء تيمورلنك على العودة الى مصر لتوه . ثم رجع الى مصر وتولى فيها ولاية القضاء الثالثة سنة ٨٠٣ هـ وتركها سنة ٨٠٤ ، ثم تولى الرابعة وعزل ثم الخامسة ، وتوفي في القاهرة سنة ٨٠٦ هجرية الموافقة ١٤٠٦ الميلاد .

وبعد ، فقد رأينا تجربتي ابن خلدون العلمية والسياسية ، فما هو المحتوى الفكري عنده وما علاقته بالواقع ؟

هذا ما سنعالجه في القسم الثاني من البحث .

خليل أحمد خليل

بأولى حجة ، في عالم آخر ينكر سارتر وجوده أصلا لان مفهومه متناقض مع ذاته (الخاتمة بشكل خاص) ولهذا يبدو الوجود الانساني عند سارتر كمغامرة فردية محكوم عليها سلفا بالفشل .

ونستطيع ان نرجع هذه الاعتراضات الى واحدوهو ان العالم الانساني عند سارتر ، بالاضافة الى انه فردي وعيني وذاتي ـ أو وقائعي ـ ، ولانه كذلك ، لا يمكن ان يتجمع ويصبح كلا (او مشمولا كما يقول الدكتور بدوي) الا في واقعة هي الاعدام الذي ينشىء المشروع ، ولا يستمد الا من واقعة اخرى هي جملة الظروف المحيطة به ، أو الموقف .

ولما لم يكن بالامكان استنتاج واقعة من اخرى ، فالوجود اصلا شتات ، ونظامه عابر ، ومعقوليته مضافة اليه . والاهم من هذا هو اننا لا نستطيع ان نستنتج من هذه الوقائعية المطلقة أي خط منطقي نقيد به مسبقا سلوكنا ، ونحكم استنادا اليه على سلوك الاخر .

ولكن هذا ما أراده سارتر .

وهذا ما اشرنا اليه بقولنا ان الوجود ، صميميا ، مشروع في الوجد ، ينبثق مطلقا وقائعيا ، وينهي كما انبثق في مطلق اللاشيء .

فالمجتمع مشروع في الحياة الاجتماعية ، ونحن بمواقفنا ، نهدمه أو ننشئه ، فلا قوام له بذاته .

والتاريخ نحن نصنعه ، اذ نستعيد الماضي اعتبارا من مستقبل نجدده كل مرة .

وكذلك نظام الطبيعة ، فهو من وضع عالم الطبيعة .

واذا كانت علاقة الانسان بالانسان الاخر صراعا ، فهي بذات الوقت ، نداء الحرية للحرية ، وبالتالي لقاء في مشروع اقبله حرا ، كما اعرض عنه أو أهدمه متى شئت ، وبملء حريتي .

والوجود الانساني يبدع ذاته (وجودا وماهية بآن واحد) في مشروع يتضمن معقوليته ومقاييسه ، وهذا المشروع هو الذي يدينه ، لا قوة خارجية ، وما تماسك الانسان والعالم الانساني الا تماسك الحرية مع نفسها ، وأمانتها لما وضعت من أهداف .

وما عدا ذلك فهو « سوء نية » ، وفي لغة « الغثيان»، « قذارة » .

فاذا ما نظرنا الى الامور بهذا المنظار ، اذا ما انطلقنا مع سارتر من حدسه الاساسي ، بدت لنا الاعتراضات التي أوردنا مرفوضة سلفا لانها « زائدة » او مقحمة على فلسفة تطرحها وتجيب عليها من أفق آخر ، وفي احسن الحالات ، فهي بمثابة حدود تعين ، على صيغة السلب ، ما ليس من نطاق مشكلات (الوجود والعدم) .

ولكن (الوجود والعدم) ليس ، على اهميته ، كل سارتر ، وعلى انه مرحلة حاسمة في تفكيره فقد سبقته وتلته مراحل اخرى . وسيعود سارتر في موسوعة أساسية ثانية (نقد العقل الديالكتيكي) الى موضوع المجتمع والتاريخ فيستنبط مفاهيم جديدة تغني الوجودية وتتدارك ما فات الكتاب الاول .

ومن ثم فان سارتر يعتبر مؤلفاته (سواء الادبية منها او السياسية او الفلسفية ، وبالنتيجة الكل واحد) بمثابة مواقف نظرية تستجيب لظروف راهنة ، وتتخطاها كما يتخطى الفكر النظري الفكر العملي ، ولهذا اطلق على مقالاته عندما جمعها اسم (مواقف) . أو ليست الحرية جملة مشروعات ، كل منها ، وان كانت قفزة جديدة ، فهي تنتظم في مشروع كلي هو مشروع وجود .

واذا كان (الوجود والعدم) موقفا حاسما ومشروعا اساسيا في نمو فكر سارتر وفي تاريخ الفلسفة فلانه يسأل عن الموقف والمشروع والحرية ، الخ ... انطلاقا من السؤال الذي تتجمع فيه كل الاسئلة . ما الوجود في الوجود ؟

ولهذا كان الاعتراض الجذري الوحيد على هذا الكتاب الكبير معنى ومبنى هو التالي : اذا كان الوجود بذاته أصم أبكم فكيف نقوله ؟!

اعتراض وحيد لانه سابق على كل سؤال ، وعلى كل فلسفة ان تجيب عليه بشكل او باخر ، ضمنا او صراحة . اعتراض جذري لانه يثير مشكلة سابقة على كل

***

من العدم الى الوجود :

يبدأ التحول نحو الفلسفة الحديثة مع ديكارت . فبينما كانت الفلسفة قبله تنطلق من الوجود جعلها تنطلق من الذات لتكتشف الوجود .

ويصبح التحول قطيعة قائمة في قلب الفلسفة عندما ينكر كنط امكان قيام الميتافيزيقا ـ سواء منها العامة (الانطولوجيا)او الخاصة (الله ، النفس ، العالم) ـ كعلم له من اليقين ما لبقية العلوم . لم يكن قصد هذا الفيلسوف تهديم الميتافيزيقا ، وانما اخضاعها لنقد صارم يتناولها من حيث المبدأ (أي من حيث امكان وجودها) ، وذلك بقصد انشاء ميتافيزيقا جديدة تبنى عليها بقية العلوم . ولكن عندما يخرج كنط عن وقاره فيقول : « ليس بوسع الانسان ان يتعلم حتى يومنا هذا اي فلسفة ،اذ اين هي هذه ؟ ومن يملكها ، وبأي علامة نعرفها ؟ » (الفصل قبل الاخير من نقد العقل النظري المحض) فهو يفتح ثغرة يعتقد انه سيسدها ، ولكنها ، في الواقع ، بقيت مفتوحة .

فبعد نقد كنط للميتافيزيقا كعلم (أي للارسطاطالية التومائية) اصبحت الفلسفة « وجهات نظر » .

وبعد نقده لعالم المثل الافلاطوني ، اصبح المعنى مضافا الى الوجود لا من صميمه .

ويبلغ التشكيك بالفلسفة حده الاقصى مع نيتشه الذي يرى ان العدمية Nihilisme اصابت الكبد من الفكر الغربي بعيد انبثاقه ، منذ ايام افلاطون وارسطو ، فهوتها تتسع (الصحراء تنمو) وسوف تقوض الحضارة ؛ اذا لم يعتبر الانسان نفسه حلقة في سلسلة يجب ان

يتحقق في نهايتها الانسان الاعلى .

ومع ان محاولات كثيرة قامت لتفسير الفلسفات على انها حلقات متصلة ، ووجهات نظر يتمم بعضها البعض الاخر في تاريخ متكامل ، او على انها اجزاء من كل عضوي هو الفلسفة المستمرة ـ هجل ـ ديلتاي ـ برانشفيك ـ فالتشكيك بقيمة الفلسفة العلمية اوقعها في ازمة ما تزال حتى الان قائمة في صميمها .

وكانت اولى المحاولات للنهوض بالفلسفة من عثرتها، اي لارسائها على قواعد صارمة تجعل منها مرة ثانيةعلما ، تلك التي قام بها هوسرل في منهجه الفينومنولوجي .

وتلتها محاولة هيدجر وسارتر في بعث علم الوجود (الانطولوجيا) على اسس جديدة تتخطى السؤال الكنطي وتعيد للفكر الفلسفي دوره الاول في انشاء الحضارة .

فبالاضافة الى ان كتاب (الوجود والعدم) هواحدى المحاولات التي قام بها الفكر الغربي لتجاوز ازمته ، فهو يستقطب ثلاثا من تيارات هذا الفكر ويدفع بها الى حدودها القصوى .

اولاها التيار الانساني الذي يرقي الى السفسطائيين، والذي اخذت عنهم اوربا الحديثة عبر عصر النهضة . ويرى ان المطلق الوحيد في الوجود هو الانسان لانه وحده يعطي للموجودات معناها .

وثانيها التيار الذي يعود الى كنط والذي ينزع عن العقل قدسيته ليجعل منه قوة انسانية وفقط انسانية .

وثالثها الذي يضع الحرية انطولوجيا قبل العقل ، ويرقي الى دونس سكوت عبر ديكارت . وهو الذي اخذ يبرز تدريجيا في الانسان ، الموجود العامل على حساب الموجود العاقل ، فبدا له انغاية الانسان القصوى ليست التأمل والنظر ، كما رأى ارسطو وخلفاؤه ، وانما الانتاج المبدع .

ولكن اذا نظرنا الى (الوجود والعدم) بمنظار الفلسفة الصرفة فهو ينبثق مباشرة من الكوجيتوالديكارتي كما فسره هوسرل ، ويستعير ليعبر عنه أطر (الوجود والزمان) ومفاهيمه ، وان كان قد خالف هيدجر كيا في فهمه لمعنى الوجود الانساني ومرماه .

ومع ان هذه التيارات والفلسفات وغيرها اثرت على شكل مباشر او غير مباشر في سارتر فهي لا تنقص شيئا من اصالته ، اذ انه ، ككل فيلسوف كبير ، يستعيد تاريخ الفلسفة اعتبارا من نقطة انطلاق مبتكرة تفتح امام الفكر آفاقا كانت مجهولة قبله ، **فسارتر اول من عزل الحرية عن كل ما يؤثر فيها ليراها مباشرة في وجودها الخالص ، فبدت له فسحة تتخطى كل منجزاتها وانفتاحا مطلقا وقدرة على التحفاظ على هذا الانفتاح ، او قدرةعلى التحرر من كل وجود متحقق . فلم يجد ليعبر عنها الا كلمات العدم والاعدام وما يشبهها .**

أفكان مطلب التمرد هذا من وحي الظرف الذي وضع فيه الكتاب ؟

كلا ! فالفكر وان كان يتفاعل مع ماضيه ومع كل ما يحيط به فقيمته بمقدار ما ان يتخطى المعطى الى الكلي (علم الا بالكليات) .

وبهذا المعنى فقيمة سارتر في تفكيره النظري . وسارتر الكاتب الكبير الملتزم ، بالدرجة الاولى فيلسوف يجيد صناعة الفلسفة على احسن ما يجيدها اي فيلسوف آخر .

ومع ذلك فنحن نقرأ بين أسطر « الوجود والعدم » وعبر المفاهيم المجردة ، عددا من المشكلات الهامة التي كانت وما تزال مطروحة على الفكر الانساني في اواسط القرن العشرين .

قيل ان الكتاب تعبير عن القلق الذي تملك اوربا اثناء الحرب العالمية الثانية وعن شعورها بضياعها . وهذا صحيح لحد بعيد . فالوجود الاوربي ، الوجود الانساني أخذ . منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وحتى ايامنا ((يضع ذاته موضع بحث)) في تساؤل عن المصير ؟

ما الماضي بالنسبة لانسان اصبح ، بتأثير ظرف ضاغط ، يقطع اوصاله بكل ماض ؟ ما المستقبل في دنيا تتبدل بين عشية وضحاها ؟ ما العلاقات الانسانية في مجتمع يفتت اطره ، وكأنه نهب لشيطان لئيم يتلاعب به كما يتلاعب الهاوي البارع باحجار النرد ؟ ما الحرية الانسانية في عالم عصفت فيه اهواء الغرائز . قدرا اصم ابكم يسحق الانسان بعد أن يذله ؟

لقد عملت البورجوازية خلال نيف وثلاثة قرون على ارساء قواعد مجتمع ضمنته اعرافها وتقاليدها ، قيمها وانسانيتها . وها هو ، اذ يتقوض من الداخل ، يتحول مع الفاشية الى ذئب مفترس . والتقنية التي استنبطها الانسان لتساعده على حل مشكلاته ، ها هي تنقلب عليه وتبدل فيه ما اعتقد انه الصميم من وجوده .

في خضم هذه التساؤلات وما تبعته في النفس من ذعر ، كتب سارتر ليؤكد ان الحرية « هي الموجود بما هو موجود » انها وحدها مطلق ، انها قادرة على انقاذ الانسان لانها حتى لو تنازل عنها هذا فباعها للشيطان ، ما تبرح مطلقا .

انها اللا شيء الذي هو كل شيء .

لم يكتب سارتر ايديولوجية ثورية ، ولا عارض ايديولوجية بأخرى ، ولا يمكن ان يستخلص ، لا من كتابه هذا ولا من أي مؤلف آخر له ، أي ايديولوجية .

ولكنه اتخذ موقفا يعتقد انه ذلك الذي يلخص كل المواقف الاخرى ، .

فكتاب (الوجود والعدم) انطولوجيا ثورة وثورة في الانطولوجيا

انه انطولوجيا الحرية التي ما تبرح في حركة لا تنقطع ، تنتقل من العدم الى الوجود .

دمشق **انطون المقدسي**